



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 9

Sayı 1

Ocak-Haziran 2009

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. Ali Osman Ateş

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Asım Yapıcı (Başkan)
Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz
Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, Yrd. Doç. Dr. Bekir Tatlı

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Asım Yapıcı, Yrd. Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@cu.edu.tr ; asimyapici@cu.edu.tr ; btatli@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Bu Sayının Hakemleri ve Danışma Kurulu:

- Prof. Dr. Ali Köse, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Atabey Kılıç, *Erciyes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Celalettin Çelik, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Celal Türer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hasan Kayıklık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hayati Hökelekli, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Kazım Arıcan, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Mehmet Akkuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Murat Yıldız, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Musa Alp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Necdet Gürkan, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Zekeriya Güler, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İçindekiler

Doç. Dr. Mustafa Öztürk

İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği- 1

Yrd. Doç. Dr. Nevin GÜMÜŞ

İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin Vasiyet-nâme'si23

Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN

Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi 77

Dr. Namık Kemal KARABİBER

İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı97

Dr. Muzaffer Özli

Kıraatçılar ve Nahivciler'e Göre Sakin Nûnun ve Tenvînin Hükümleri 123

Dr. Cenan KUVANCI

Bağlamcılık'a Yönelik Bir Eleştiri 139

Dr. Recep TUZCU

Debûsî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama İlkeleri 159

Dr. Özer ÇETİN

Kurban Teorileri.....189

Dr. Burhan BALTACI

Sempozyum Değerlendirmesi: Kur'ân'ın Mucizevî Korunması 223

İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Atıf / ©- Öztürk, M. (2009). İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları - Modern Türkiye Örneği-. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 1-21.

Özet- Dinî Tecdit Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-

İslam dünyası 19. yüzyıldan bu yana Batı karşısında çok boyutlu mağlubiyet badiresini aşmak için hal çareleri aramakla meşguldür. Bu arayışların dinî alandaki yansıması genellikle ıslah ve tecdit kavramlarıyla ifade edilir. Modern dönem İslam dünyasındaki ıslah ve tecdit faaliyetlerinin daha ziyade Mısır ve Hint alt kıtasında yoğunlaştığına, buna mukabil Türkiye coğrafyasında dinî alanda tecdit (yenilik ve yenilikçilik) fikrinin pek yaygınlaşmadığına, bilakis bu fikre çok ciddi bir rezerv konulduğuna tanık olunur. İşte bu makale, Türkiye ölçeğinde bu muhalif tavrın ne tür bir zihniyetten sadır olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler- İslah, tecdit, dinî tecdit.

§§§

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Giriş

Yenilik ve yenilikçilik, İslam dünyasında genellikle ıslah, tecdit, ihya gibi kelimelerle ifade edilir ve bu kelimeler bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine karşılık gelir. Ancak dinî alanda yenilik ve yenilikçiliğin tam olarak neye tekabül ettiği tartışma götürür niteliktedir. Tanımlarda açıklık söz konusu olduğu için, yenilikçilik kavramına farklı bakış açılarına göre farklı içerikler yüklemek mümkün olmakla birlikte, on beş asırlık İslam tarihine atfı nazar edildiğinde dinî bilgi ve pratikte taklit fikrini reddedip ictihad ruhunu diriltme, bidat ve hurafeleri bertaraf etme ve müminleri Kur'an ve "sahih sünnet"e dayanan som İslam'a yöneltme gibi mega idealler içeren ıslah ve tecdit hareketlerinin muhtelif dönemlerde zuhur ettiğine tanık olunur. Mesela ikinci halife Hz. Ömer, İslam tarihinde "ilk" sayılan pek çok icraatıyla kurucu bir figür olarak anılmayı hak ettiği kadar, bugün özellikle Kur'an ahkâmının aktüel değeri bağlamında birçok hararetle tartışmaya konu olan ve farklı bakış açılarına göre farklı şekillerde yorumlanan bir dizi radikal içtihadıyla aynı zamanda yenilikçi bir şahsiyet olarak görülebilir. Özellikle ilk üç asırda birçok kelâmî ve fikhî ıslahata imza atan müctehid âlimler de bu bağlamda zikredilebilir.

Diğer taraftan, erken dönem Selefî anlayıştaki "Yorum yok!" prensibinin birçok teolojik problemi ortada bırakması, bu arada içeriden ve dışarıdan kelâmî ve felsefî argümanlarla İslam'a ve Kur'an'a yöneltilen eleştirilerin cevapsız kalması ve tam bu noktada Mutezilî âlimlerin imdada koşması dikkate alındığında, bilhassa nasların yorumunda aklın ve dilin imkânlarını kullanma hususundaki ciddi katkısından dolayı Mu'tezile de İslam tefsir ve kelim tarihinde yeni bir ses, yeni bir nefes olarak değerlendirilebilir. Orta dönemlere gelindiğinde, "Selefimizi severiz; ama hakikati daha çok severiz" diyen İbn Hazm (ö. 456/1064)¹ ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı kült kişilikler de "öze dönüş" uğrunda çaba sarfeden yenilikçiler listesine dâhil edilebilir. Geç dönemde ise Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi isimler zikredilebilir ve nihayet yenilikçiliğin İslam tarihinde bir geleneğe sahip olduğu söylenebilir.

¹ Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, Beyrut 1959, s. 160.

Allah'ın her asırda dinî-ahlâkî tecdidini gerçekleştirecek vasıfta insanlar (mücedditler) çıkaracağını bildiren rivayetle de kendisine meşruiyet zemini oluşturan tecdit hareketi, 19. yüzyıla kadar İslam dünyasında zaman zaman canlanmış ve fakat bu canlanmanın etkisi çok kere dar ölçekli ve kısa süreli olmuştur. Dünyanın çehresine bir başka görünüm kazandıracak nitelikte gelişmelere sahne olan 19. yüzyıla gelindiğinde, bu yüzyılda İslam dünyasındaki ıslah ve tecdit hareketleri hem hızlanmış hem de yaygınlık kazanmıştır. Kuşkusuz bu gelişmeyi yaratan durum, İslam dünyasının modern Batı karşısında çok yönlü bir mağlubiyeti idrak etmesi ve Câbirî'nin deyişiyle "kervandan geri kalan ötekiler" konumuna düşmesidir.

19. yüzyılda İslam medeniyetinin dünya üzerindeki son büyük gücü olan Osmanlı devletinin "hasta adam" diye nitelendirilen bir duruma düşmesi ve buna bağlı olarak farklı coğrafyalarda yaşayan müslüman halkların gitgide kendilerini sahipsiz ve kimsesiz hissetmesi, ümmetin bir an önce kendini toparlayıp yeniden o eski parlak günlerine dönmesi gerektiği düşüncesini doğurdu. İşte bu tarihsel momentte Mısır ve Hint alt kıtasında genel ıslah ve tecdit çağrıları yankılanmaya başladı. Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) savunduğu şekliyle müslüman hayatının her yönünü kuşatıcı bir tecdit hareketine işaret eden bu çağrı ilk vehlede iyi karşılandı ve 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başına rastlayan dönemde bu çağrıya Arap dünyasındaki hemen hiçbir entelektüel kayıtsız kalamadı.³ Diğer taraftan Osmanlı Türkiye'sinde İslamcılık hareketi içinde yer alan Mehmed Akif Ersoy gibi bazı ilim ve fikir adamları, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın görüşlerinden de etkilenerek, modern Batı ile İslam dünyası arasında büyük bir mesafe oluşturan geri kalmışlık badiresini aşmak için İslam'ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini öne çıkarmak, İslam tarih ve kültüründe dinin özüne ters düşen gelenekleri gözden geçirerek ıslah etmek, dinin aslî kaynaklarına dönmek, içtihad mekanizmasını yeniden işletmek, kitlesel eğitime ağırlık vermek gerektiği gibi düşünceleri seslendirmeye başladılar. Mehmet Akif, "Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle... Garbın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür; moda şeklinde gelen gümrükte çürür" dizelerinde bir ölçüde Japon tipi modernleşmeye göz kırpsa

² Rivayet için bkz. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Kitâbü'l-Melâhim" 1, (nr: 4291), Beyrut 1988, II. 512. Bu rivayetin kritiği için bkz. Ella Landau Tasserou, "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, VI/4 (1993), s. 261-268.

³ Geniş bilgi için bkz. Ali Merad, "İslah", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 145-146.

da temelde “aşığı kendimizden yaparak” yenilenme fikrini benimsedi⁴ ve bu fikrini Safahat'ta “Kulunuz ma'zurum; inkılâp istiyorum ben de fakat Abduh gibi” diye formüle etti.

Mehmet Akif'in bu dizelerine yansıyan tecdit fikri, millî mücadeleye karşı çıkışıyla da tanınan Şeyhülislam Mustafa Sabri gibi bazı İslamcılar tarafından bir bakıma “gemi aziya almak” şeklinde değerlendirilse de⁵ Şeyhülislâm Musa Kazım, Babanzâde Ahmed Nâim, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı gibi İslamcılar dinî ve felsefî düşüncede tecdit ihtiyacına dikkat çekme hususunda müspet tavır takındılar. Buna mukabil Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde dinî bilgi ve pratikle ilgili tecdit taleplerinin gitgide daha geniş ölçekte ihtiyatla karşılanması ve hatta günümüzde bu yöndeki her talebin altında bir çapanoğlu aramak gibi bir paranoya oluşması denebilecek bir durum hâsıl oldu.

Böyle bir durumun ortaya çıkmasına ve süreklilik kazanmasına yol açan temel unsurlardan biri ve belki de birincisi, Türkiye'deki Cumhuriyet tecrübesi ve bu tecrübeye kurtuluş reçetesinin batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme ekseninde düzenlenmiş olmasıdır. Ulus devlet temelinde inşa edilen Cumhuriyet'in ilk yıllarında dinin dahi millileştirilmeye çalışılması ve bu arada dinin halkta kalan kısmında Türkçe ezan, ana dilde ibadet gibi birtakım tadilat projelerinin gündeme taşınması, diğer yandan özellikle Tek Parti döneminde dinî alan üzerinde müthiş bir tazyik uygulanması gibi tecrübeler, Cumhuriyet'i kuran üniformalî iradenin müslüman halka rağmen yürüttüğü bu modernleşme projesinin tatbiki sırasında gerek vukuu muhtemel bir kimlik kaybına gerekse dindarlık kriterlerinin tahavvülâtına karşı İslâm'ın en sağlam güvence olarak konumlandırılmasına yol açtı. Bunun neticesinde, İslâmî içerikli herhangi bir yeni fikir yahut dinî bilgi ve pratikle ilgili herhangi bir tadil talebi, kendilerini salt İslam veya Türk-İslam kimliği temelinde muhafazakâr/mukaddesatçı olarak tanımlayan hemen bütün çevreler tarafından genellikle deformasyon maksatlı bir reformasyon biçiminde okunur oldu. Günümüzde de oldukça yaygın olması hasebiyle bu okuma tarzı üzerinde biraz durmak gerekir; ancak bundan önce dinî alanda yenilik ve yenilikçiliğin gerçekte ne manaya geldiği meselesi hakkında birkaç hususa işaret edilmelidir.

⁴ Daha geniş bir tahlil için bkz. Fatma Bostan Ünsal, “Mehmet Akif Ersoy”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, (cilt: 6, editör: Yasin Aktay), İstanbul 2004, s. 72-89.

⁵ Bkz. Şeyhülislâm Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İstanbul 1335/1919, s. 158 vd.

Dinî Düşüncede Yenilik ve Yenilikçiliğin (İslah ve Tecdit) Mahiyeti

İnsanın bireysel ve toplumsal hayat tecrübesine taalluk eden bütün alanlarda yenilik, değişim gerçeğine uyum refleksiyle varlık kazanan ve insanoğlunun ajandasına yeni sorunlar taşıyan bir olgudur. İnsanlık tarihine şöyle bir baktığımızda bilhassa maddî alanda sürekli bir değişim, dönüşüm ve yenilenme tecrübesi yaşandığına tanık olunur. Nitekim daha dünkü geçmiş sayılan ortaçağdan bugüne insanlığın tarım toplumundan sanayi toplumuna, sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçiş süreçlerine tanıklık ettiği ve bütün bu farklı süreçlerde değişim olgusuna uyum ve yenilenme tecrübesinin gerçekleştiği görülür. Değişime uyum ve yenilenme salt maddî-dünyevî alanda değil, dinî-manevî yaşamda da söz konusudur. Şeriatlardaki farklı içerikler, tarihsel şartlardaki değişim ve bu değişimle ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara göre yeni hükümler vaz edilmesi gerçeğini ifade eder. Nitekim ezmânın, dolayısıyla tarihî şeraitin tagayyürü neticesinde dinî-hukukî hükümlerde yeni düzenlemeler yapıldığı bilinen bir gerçektir ve 23 yıllık vahiy tarihindeki Mekkî-Medenî dönem kategorileri de bu gerçeğin en müşahhas delilidir.

Tarihsel süreçteki değişim birçok faktöre bağlı olarak iyi yönde seyredebileceği gibi, kötü istikamette de gerçekleşebilir. Birey, toplum veya daha genel çerçevede ümmet açısından değişim gerçeğinin kötü gidişat hâlini alması, mevcut durumun gözden geçirilmesi ve dolayısıyla değişimin iyi istikamete çevrilmesi iradesini tevlit eder ve bu irade en azından varlığının muhafazasını temin maksadıyla hâlihazırdaki durumun aksine yeni bir durum yaratmayı hedefler. İslam ümmetinin son iki-üç yüzyıllık mazisine göz atıldığında tam da böyle bir tecrübenin yaşandığına tanık olunur. Daha açıkçası, ümmetin tarihteki en düşkün dönemine tekabül eden 19. yüzyıldan bu yana müslümanlar Hıristiyan Batı karşısında çok boyutlu bir mağlubiyetin rahatsızlığıyla maluldür ve o gün bugündür ümmetin makûs talihini tersine çevirecek bir hâl çaresi aranmaktadır.

19. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'dan yükselen bir sese göre ümmetin içine düştüğü taahhur badiresini atlatmanın tek yolu topyekûn bir islah ve tecdittir. Muhammed Abduh'un önerdiği bu projedeki içerik şöyle özetlenebilir: Müslümanlar geçmişteki parlak günlerine dönmek için, öncelikle Selef'in yoluna dönmek zorundadır. Selef'in yolu Kur'an ve sahih sünnete sınıksız sarılmaktır. Kur'an Selef'in nazarında hayatın içine katılması gereken bir ilâhî talimat olarak algılandığı için, bugün müslümanların Kur'an'la ilişkisi suje-obje ya da özne-nesne ilişkisini nefyeden bir tarzda olmak zorundadır. Klasik tefsir geleneğinde Kur'an

metinsel bir obje olarak görülmüş ve buna bağlı olarak tefsir ilmindeki temel ilgi didaktik boyuta teksif edilmiştir. Kur'an'a yönelişte en sağlıklı yöntem, Muhammed Abduh'un *Tefsîru Cüz'i 'Amme*'de göstermeye çalıştığı gibi, Kur'an'ın hidayet mesajını mümkün olduğunca en yalın ve en kestirme biçimde anlamaya çalışmaktır. Bu yöntem, geleneksel tefsir birikimini büyük ölçüde göz ardı etmeyi gerektirmesinin yanında Reşid Rıza'nın tipik bir bidat örneği olarak nitelendirdiği tevili de reddetmeyi salık vermektedir.

Abduh'un ıslah ve tecdit projesindeki bir diğer önemli teklif, ictihada yeniden işlerlik kazandırılmasıdır. İslam'ı mükemmel bir din ve ahlak sistemi olarak hayata taşıyabilmek için geleneksel ilim otoritelerine, özellikle de Sünnî mezheplere körü körüne bağlanma geleneğine son verilmeli, kısaca taklit anlayışı kökten reddedilmelidir. Geleneksel ilim otoritelerine bağlılığı "taklit", Hz. Peygamber'in ve Selef'in izinden gitmeyi "ittiba" olarak değerlendiren bu anlayışa göre dinin hayat damarı olan ictihada mutlaka işlerlik kazandırılmalı, aklın imkânları da en efektif biçimde kullanılmalıdır. Diğer taraftan halkın din anlayışında önemli bir yer teşkil eden bidat ve hurafeler ile daha çok tarikat çevrelerinde kabul gören şefaathane, tevessül gibi yanlış inançlar da bertaraf edilmelidir.

Ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu proje, Abduh'a göre siyasi bir devrimle değil, eğitim ve kültür yoluyla, yani hem iyi bir din eğitimi almış hem de çağın gerektirdiği bilgilerle donatılmış bir neslin yetişmesiyle gerçekleşebilir. Bu hedefe ulaşma yolunda modern Batı'da üretilen bilgi ve teknoloji de istifade edilmelidir.

Peki, Muhammed Abduh tarafından ortaya atılıp ardından başta Reşid Rıza olmak üzere, Mustafa el-Merâğî, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmûd Şeltut gibi Ezher şeylerince devam ettirilen, ayrıca dönemin Osmanlı Türkiye'sinde Mehmet Akif gibi bazı İslamcılar ile Ziya Gökalp ve İslam Mecmuası etrafındaki kimi modernistleri de etkileyen bu proje, gerçekten yeni ve dinde reformcu bir proje midir?

Cevap: Kesinlikle değildir. Zira daha önce de kısaca değindiğimiz gibi İslam dünyasında ıslah ve tecdidin tarihsel bir geçmişi, bir geleneği vardır. Abduh'un asıl ilhamını dinden alan ıslah projesi, bilhassa Kur'an'ı anlama ve yorumlamada basit-sade tefsir lehine tevili reddetme, taklit geleneğine son verip ictihad ruhunu diriltme, dini hurafe ve bidatlerden temizleme gibi konularda büyük ölçüde İbn Teymiyye damarından beslenmekte, Reşid Rıza'nın daha kökenci (selefi) çizgideki ıslah anlayışı ise belirgin biçimde Ahmed b. Hanbel'e, belli ölçüde de Vehhâbîliğe atıflar içermektedir. Bilhassa Abduh'un akla büyük

önem atfetmesi ve buna bağlı olarak akılcı yorumlar üretmesi ise bariz şekilde Mu'tezilî karakterlidir.

Sonuçta, neresinden bakılırsa bakılsın, Abduh'un ıslah ve tecdit projesi ne yeni ne de türedi bir projedir. Tam tersine, bu proje ilhamını dinden alması ve bilhassa ümmetin içine düştüğü taahhur badiresini dinin yanlış anlaşılmasına bağlaması nedeniyle oldukça gelenekçi bir projedir. Diğer taraftan, Abduh ve Reşid Rıza'nın ortak eseri olan Menâr tefsiri incelendiğinde, bu tefsirdeki içeriğin kimi çevrelerce iddia edildiği gibi hiç de reformcu bir nitelik taşımadığı, bilakis daha İslam'ın ilk asrında, "Hz. Peygamber nübüvvet öncesinde kâfir ve müşriktir" gibi son derece ilginç bir görüşün Süddî ve Kelbî gibi tâbî müfessirlerce dillendirildiği⁶ nazarı itibara alındığında Menâr tefsirinin gayet ortodoks bir zihniyetin ürünü olduğu söylenebilir. Kaldı ki Menâr tefsirindeki bilgi malzemesi de büyük ölçüde klasik literatürden tedarik edilmiştir.

Menâr ekolüne ilişkin bu tespit ve değerlendirmeler son iki-üç yüzyıllık dönemdeki diğer ıslah ve tecdit projeleri için de büyük ölçüde geçerlidir. Mesela, 18. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan coğrafyasında saf İslam'a dönüş çağrısında bulunan Mirza Mazhar Cân-ı Cânân (ö. 1781) müslüman halk arasında genel kabul gören urs ve benzeri nitelikteki ritüelleri reddetmesi, Şiîliğe karşı halkı uyarmayı vazife bilmesi gibi tutum ve tavırları bakımından İbn Teymiyye çizgisiyle kesişmektedir. Diğer taraftan Hint alt kıtasındaki modernist düşüncelerin babası sayılan Seyyid Ahmed Han, "Kur'an Allah'ın kelamı, tabiat da O'nun fiilidir. Allah'ın kelamı ile fiili arasında tezat olmaz" fikrinden hareketle geleneksel mucize telakkisini reddetmek, nübüvvet ve vahyi doğal bir meleke kabul etmek, nasların anlaşılmasında akla büyük önem atfetmek, natüralizm ve rasyonalizm gibi dönemin moda fikir akımlarına fazlaca rağbet etmek, modern Batı tipi eğitimin gerekliliğinde ısrar etmek gibi hâkim İslâmî anlayışa muhalif birtakım görüş ve düşüncelere sahip olmakla birlikte, gerçek İslâmî değerleri ortaya çıkarmak, dini hurafelerden arındırmak, taklitten sakınmak ve ictihada işlerlik kazandırmak, müslüman halkın eğitim seviyesini yükseltmek gibi hedefler noktasında

⁶ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XXXI. 195; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, V. 494, [93.Duhâ 7. ayetin tefsiri].

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den etkilenmiştir.⁷ Hint alt kıtasındaki ıslah hareketlerinin hemen hepsi üzerinde az çok etkisi bulunan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ise Nakşîliğin Müceddidiyye kolunun kurucusu Ebü'l-Berekât Ahmed es-Sirhindî'den (ö. 1034/1624) etkilenmiştir. İmam-ı Rabbânî unvanıyla meşhur olan Sirhindî daha ziyade tasavvufî tecdit meselesi üzerinde durmuş olmakla birlikte, Hint alt kıtasında yetişen Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mevdudî gibi bazı müslüman mütefekkirlerce kendisine siyasal ve sosyal reformcu bir kimlik atfedilmiş, hatta Mevdudî onu "müceddid-i elf-i sâni" diye nitelendirmiştir.⁸

Sonuç olarak, çağdaş dönem İslam dünyasındaki ıslah ve tecdit projelerinin tümü bir şekilde tarihsel bir geçmişe referansta bulunmakta, dolayısıyla "değişime uyumla devamlılığı sağlama" diyebileceğimiz yeni bir gelenek oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, söz konusu projelerin hiçbirisi gelenekteki ilmî ve kültürel birikimi yok sayan bir yenilik/yenilikçilik teklifinde bulunmamakta, aksine geleneğin içinde yeni bir gelenek üretmeye çalışmaktadır. Bu durum, "gök kubbe altında söylenmedik söz, seslendirilmedik fikir yoktur" sözünü hatırlatmaktadır. Son kertede denebilir ki, kimi zaman dinde reform olarak değerlendirilen tecdit projeleri büyük ölçüde tarihin geçmiş uğraklarında söylenen ve bugün de söylenmesi gerektiği için farklı ifade biçimleriyle yeniden formüle edilen görüşlerden ibaret olması hasebiyle ne bilindik anlamda reform ne de som yenilik içermektedir. Bu itibarla, söz konusu projeler temelde İslam'ın ulvî çıkarlarını koruma gayretiyle geleneğin güncellemesinden ibarettir, denebilir. Ayrıca, söz konusu tecdit projelerinin kahir ekseriyetinde dinî değer ve kavramların merkezî bir öneme sahip olması, halli gereken problemlere din temelinde çözüm aranması, dolayısıyla dinin toplum ve düşünce üzerinde tanımlayıcı rolüne atıfta bulunulması, teolojik çerçeve bakımından ortaçağdaki hâkim geleneğe işaret etmektedir.

Islah ve Tecdidin Düşmanları

İslam dünyasında dinî muhafazakârlık ve statükoculuk öteden beri hep hâkim gelenek olmuş, bu nedenle ıslah ve tecdit çağrıları genellikle yadırganmış ve çok kere de ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Bu olguyu kıraat ilminin terimleriyle ifade edersek, İslam dünyasında muhafazakârlık mütevatir veya meşhur, ıslahatçılık şâzdir. Bunun böyle olması

⁷ Fazlur Rahman'ın tespitine göre Seyyid Ahmed Han aynı zamanda İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının radikal düşüncelerinden etkilenmiş bir kişiliktir. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002, s. 48.

⁸ Bkz. Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 198.

kuşkusuz birçok sebebe bağlanabilir ve bu bağlamda dinin ilâhî kaynaklı olması, ilâhîlik keyfiyetinin kadimlik, sabitlik ve tarih-üstülük gibi vasıflarla özdeşleştirilmesi dinî alanda ıslah ve tecdit çağrılarının geniş çaplı hüsnü kabul görmemesinde etkin rol oynamıştır, denebilir.

Öteden beri ümmetin sevad-ı azamını teşkil eden Ehl-i Sünnet mezhebindeki hâkim inanca göre Kur'an Allah'ın ezeli kelam sıfatının bir tecellisidir, dolayısıyla hem tarih-dışı hem tarih-üstü bir niteliktedir. Bu vasfından dolayı Kur'an bütün içeriğiyle tüm zamanlara meydan okuyan bir keyfiyettir. Çünkü geleneksel Sünnî inanişâ göre Allah, Kur'an'ı insanoğlunun muhtemel bütün soru ve sorunlarını hesaba katarak inzal etmiştir. Allah söylenmesi gereken ne varsa söylediğine göre dinde aslanan sabitliktir. Bu anlayış, *Din Tahripçileri* isimli eserinde İbn Teymiyye'den Muhammed Abduh'a, Reşid Rıza ve Mehmed Akif'ten Muhammed Hamidullah ve Hayreddin Karaman'a kadar birçok müslüman ilim ve fikir adamını "sarıklı/sariksız reformcular" yakıştırmasıyla yerden yere vuran merhum Ahmed Davudoğlu'nun,⁹ "din neşvünema bulmakla değil, ancak çelik gibi donuk durmakla ilâhî vasfını muhafaza etmiş ve edecektir."¹⁰ sözünde gayet güzel biçimde özetlenmiştir.

Dindeki ilâhîlik vasfının ancak donukluk, sabitlik, dolayısıyla tekrar keyfiyetiyle muhafaza edilebileceğini savunan ve buna bağlı olarak her türlü ıslah, tecdit, ihya teklifini bir nevi tahrif ve tahrip olarak algılayan zihniyet, belki de dinin insan için değil Allah için olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce tarzı ıslah ve tecdide muhalefetin bir veçhesidir. Muhalefetin diğer bir veçhesi ise dinin muayyen bir mezhebe has yorumunun "hak" nitelmesiyle bizzat dinle özdeşleştirilmesidir. Tam bu noktada, tecdit fikrine şiddetle karşı çıkan hemen bütün çevrelerin öncelikle ve özellikle "mezhepsizlik" konusunun altını çizdikleri ve bu bağlamda Ehl-i Sünnet'i tek hak mezhep, diğerlerini ehl-i bidat ve dalâlet kategorisinde değerlendirdikleri belirtilmelidir. Mesela, dinî alanda ıslah ve tecdit fikrinin en şedit hasımlarından biri olan Ahmed Davudoğlu'nun *Din Tahripçileri* adlı kitabında mezhepsizlik müslümanlığı tehdit eden en güçlü bidat, en tehlikeli fitne olarak gösterilirken,¹¹ akıllarını İbn Teymiyecilik, Vehhâbilik ve mezhepsizlik gibi meselelerle bozan "Seâdet-i Ebediyeciler"ın

⁹ Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, İstanbul 1997, s. 73-338.

¹⁰ Ahmed Davudoğlu, *Selâmet Yolları (Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi)*, İstanbul 1968, I. s.E.

¹¹ Bkz. Davudoğlu, *Din Tahripçileri*, s. 14-21.

(Işıkçılar)¹² “İlm hey’eti” tarafından kaleme alınan ve muhtevasında, “Bilgisayar muhtelif ebadda bir kutudur. Bilgisayar aletleri, elektrik ceryanı ile çalışır.”¹³ vb. çok yararlı bilgiler(!) bulunan *Faideli Bilgiler* isimli kitabında da müslümanlar “mezhepsizlik” konusunda şöyle aydınlatılmaktadır:

Müslimânlar iki kısımdır. Birincisi, Ehl-i sünnet fırkasıdır. Hak olan, doğru olan bu Ehl-i sünnet fırkasındaki müslimânlar dört mezhebe ayrılmışlardır. Bunların itikâdları, îmânları birdir. Aralarında hiç ayrılık yoktur. İkincisi, Ehl-i sünnet itikâdında olmıyanlardır. Bunlara, bid’at ehli, ya’ni mezhebsiz denir. Şî’iler ve vehhâbîler bunlardandır. Zemânımızda, İbn Teymiyyeciler, Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh, Seyyid Kutb, Mevdûdîciler ve Teblîg-ı Cemâ’atçılar ve Vehhâbîler, bid’at ehlidirler.¹⁴

Osmanlı’nın çöküşünden sonra bilhassa Türkiye’de yaşanan seküler içerikli siyasal değişimin İslam dünyasındaki mağlubiyet ve taahhur badiresini büyük ölçüde İslam’ın kurumsal ve düşünsel geleneğine fatura eden Kemalist ideolojiye dönüştürülmesinin kaçınılmaz olarak dinî değer ve kavramlarda telafisi mümkün olmayan yıkımlara yol açacağı düşüncesini doğurması ve buna bağlı olarak muhtemel kimlik kaybına karşı İslam’ın en sağlam güvence olarak algılanması, dinî alanda tecdit fikrine karşı çıkışın bir diğer önemli sebebi olarak kaydedilmelidir. Bunun yanında, Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin özellikle 70’li yıllardan itibaren giderek siyasallaşan bir dil ve üslup oluşturmaya koşut olarak dinî düşünce alanda muhafazakârlık ve radikallik eğilimlerinin de güçlendiği belirtilmelidir.

Bilhassa yakın geçmişteki 28 Şubat provokasyonundan itibaren laikçi çevreler tarafından ideolojik bir sembol olduğu iddiasıyla rejim sorunu haline getirilen “başörtüsü”nün kamusal alanda(!) yasaklanması, diğer taraftan İmam-Hatip okulları ile İlahiyat fakültelerinin adamakıllı budanması gibi laikçi/ulusalçı politikaların dinî düşünce radikalizmini -tabir caizse- günde üç öğün beslediği bir vasatta herhangi bir dinî meselenin eleştirel bir yaklaşımla tartışılmasını önermek ve/veya daha spesifik düzeyde, sözelimi Kur’an’ı anlama ve yorumlamada tarihsellikten söz etmek, ateşle oynamak gibi bir teşebbüstür. Çünkü bu tür

¹² Işıkçılık hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Tekin, “Işıkçılık”, *Demokrasi Platformu*, yıl: 2, sayı: 7 (2006), s. 47-64; a. mlf., “Işıkçılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (6. cilt: editör: Yasin Aktay), İstanbul 2004, s. 341-344.

¹³ Heyet, *Faideli Bilgiler/Muhtelif Bilgiler*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2003, s. 440.

¹⁴ Heyet, *Faideli Bilgiler*, s. 25.

teklifler, gerek dinin bekasının sabitlik ve donuklukla mümkün olduğunu düşünen gerekse dini pratik hayatın her alanına nizam vermesi gereken bir ideoloji gibi gören çevrelerce çok kere din düşmanlığı olarak algılanmakta ve “müfsitlik” diye tanımlanmaktadır. Rejimle didişmeyi müslümanlığın temel ölçüsü sayan bazı radikal ve marjinal İslamcı gruplar hariç, dinî geleneğin dahi sorgulanmasına tahammül edememe paydasında birleşen bu çevrelerin elbirliğiyle derin bir yobazlık kültürü ürettikleri ve kimi zaman küfürbazlıkla eşdeğer bir üslubu tercih ettikleri söylenmelidir. 19 Ekim 2003'te Hakk'ın rahmetine kavuşan Aliya İzzetbegoviç hakkında kaleme alınan şu ibretlik metin, din ve dindarlık adına yobazlık kültürü üretmenin manasını yeterince tavzih eder niteliktedir:

İki haftadır Aliya İzzetbegoviç için yazılanları görünce, “Kör ölünce badem gözlü olur” atasözünün ne kadar doğru, isabetli olduğuna bir kere daha şahit oldum. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in ne kadar garip kaldığını gördüm. Herkes Begoviç'i övme yarışına girdi. Reformistlerin, yenilikçilerin övmelerini anlıyorum. Tabii ki kendi görüşlerinde, düşüncelerinde olan Begoviç'i övecekler. İşin garibi dinde reforma karşı olan kimseler de bu yarışa katıldı. “Bu adam kimdi, neler yaptı, neler yapmak istedi?” sorularının cevabı araştırılmadan yazıldı, çizildi... Önce, “Merd-i kipti...” deyimini hatırlatarak hayranları Aliya İzzetbegoviç için ne demişler ona bir bakalım: “Begoviç, Muhammed İkbâl hayranıydı. Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin kurulması genç Begoviç'i çok heyecanlandırmıştı; bu önemli hadiseden sonra Mevdudi'nin kitaplarıyla tanışmış, ondan çok etkilenmişti. Begoviç'i derinden etkileyen bir başka isim Muhammed Hamidullah'tır.”

Begoviç, yukarıda ismi geçen, çok etkilendiği reformcular gibi kendi aklına göre bir İslam'ı savunuyordu. Bunun için İslam'ın zamanımıza göre yeniden yorumlanması, reforma tabi tutulmasında örnek alınacak kitaplar, şahsiyetler arasında Begoviç'in kitapları da bulunuyor. Yandaşlarının bununla ilgili tespitleri: “Aliya İzzetbegoviç'in Doğu-Batı Arasında İslam adlı eseri, Muhammed İkbâl'in İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası, Mevdudi'nin, Ali Şeriatî'nin bütün eserleri bu bağlamda anılabilir.”; “İzzetbegoviç'in İslam düşüncesine katkısı ile Prof. Fazlurrahman'ın düşünceleri arasında önemli yakınlıklar bulunuyor.”; “Pakistanlı Muhammed İkbâl Doğu İslamı'nın, İzzetbegoviç Batı İslam'ının simgesidir”; “Begoviç, Batı ile Doğu dünyalarının kesişme çizgisinde yaşayan ve her ikisine de aidiyet hisseden, Müslüman bir entelektüeldi, filozoftu...”

Bozacının şahidi şıracıdır, derler ya. Bütün bu övgülerden sonra, Begoviç'in nasıl biri olduğu anlaşıldı herhalde. Burada dikkatinizi bir hususa çekmek istiyorum. Begoviç'in hayranlık duyduğu, rehber edindiği Fazlurrahman, Muhammed İkbâl, Mevdudi, Hamidullah gibi kimseler; Batı'nın yetiştirdiği dolayısıyla, Batılı gibi düşünen, İslam'a müsteşrik gözü ile bakan, Batı'nın yönlendirdiği dolayısıyla onların menfaatleri doğrusunda çalışan reformcu kimselerdir. Begoviç de bu ekiptendi. Batı, bu tür adamları önce meşhur eder, kahramanlaştırır. Sonra da sinsi emellerine ulaşmada bunları vasıta yapar. Maksatları, İslam'da yenilik, modernlik adı altında dini bozmak ve siyasi amaçlarına bunları alet etmek. Ayrıca, Bosna-Hersek'te 250 bin Müslüman katledildi. Şimdi Müslümanlar Bosna'da öncekinden daha iyi bir durumda mıdır? Ne gezer. Hem 250 bin kişi gitti, hem de önceki ağırlığı kalmadı. O zaman bu nasıl kahramanlık, nasıl "Bilge Krallık!"¹⁵

Bu metni üreten zihniyetin şâz olduğu sanılabilir; ancak gerçek durum sanılanın aksinedir. Zira internetteki sayısız sitenin bu tür pespaye metinlerle dolu olması "yobazlık kültürü"nü bu topraklarda arsız bitki gibi neşvünema bulduğunu göstermektedir. Durum hem ürküntü hem üzüntü vericidir. Çünkü dinî alana taalluk eden her yeni fikir ve yorumu "dinde reform" olarak algılama paranoyası, sadece sanal ortamda değil, ülkedeki müslüman halkın dinî düşünceleri üzerinde derin izler bırakan Necip Fazıl gibi bazı kült kişiliklerin yanısıra bilhassa tasavvuf-tarikat damarıyla bir şekilde ilişkisi olan ve medya imkânlarıyla geniş halk kitlelerine ulaşmayı başaran muhtelif cemaatlerde de hâkimdir.

Bu cemaatlerden biri, daha önce de kısaca atıfta bulunduğumuz "Seâdet-i Ebediyeciler"dir. Vaktiyle Hüseyin Hilmi Işık'ın rehberliğinde hareket eden bu cemaatin yayımladığı bazı kitaplarda başta İbn Teymiyye, İbn Hazm ve Şevkânî gibi âlimler olmak üzere Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Mevdudi, Mustafa el-Merâğî, Mahmud Şeltut, Ferid Vecdi, Ahmed Emin, Hasen el-Bennâ, Musa Carullah, Muhammed Hamidullah gibi müslüman âlim ve mütefekkirlerin tümü dinde reformcu ve bidatçı olarak tanımlanmış, ayrıca bu isimlerin her biri için mülhit, zındık, kâfir, mezhepsiz, kısa akıllı, çürük mantıklı, İngiliz ajanı, moskof, fen yobazı, din yobazı, kara cahil gibi sıfatlar kullanılmıştır.¹⁶ Mesela "Fâideli Bilgiler" kitabını telif eden "ilm hey'eti",

¹⁵ Bu metin için bkz. <http://iktibas.net/metin.php?seri=1426>; <http://nedir.antoloji.com/aliya-izzet-begovic>.

¹⁶ Heyet, *Faideli Bilgiler*, s. 25-27.

“Ümmetin selameti taklit belasından yakayı kurtarmak, Kitâb’a ve Sünnet’e sımsıkı sarılmak ve Selef’in yoluna uymakla mümkündür” mealindeki görüşünden dolayı Reşid Rıza’yı maskaralıkla suçladıktan sonra şunları söylemiştir:

Hadîs-i şerifde, (En âdî, en alçak kimseler müslimânların başına geçecek) buyurulmuş olduğunu bilmeseydik, Mısır gibi bir islâm memleketinde, bu adamın nasıl fetvâ mercî’i olduğuna şaşardık. Ey alçak zındık! Müslimânlarla alay edeceğine, vâiz efendilerle piyes oynatacağına, niçin erkekçe ortaya çıkıp da yehûdîlere, misyonerlere, masonlara, komünistlere meydan okumuyorsun? Evet, onlara yan bakamazsın! Onlar senin üstadın, velî-nimetindir.¹⁷

Büyük Doğu hareketiyle Türkiye’nin yakın geçmişinde ve bilhassa milliyetçi-mukaddesatçı kitleler üzerinde derin izler bırakan Necip Fazıl Kısakürek de benzer bir üslupla bakın neler söylemiştir:

Maddeye tahakküm dehasının timsali Avrupa karşısında, bozgunun sınırlarını çözmek ve İslâmı kâinat çapında yeni hayata tatbik etmek fikriyatından mahrum bu tipler, daima olduğu gibi, ne Batıyı ne de Doğuyu muhasebe edebilmiş, palyaçolar olarak, güya İslâm’a yenilik getirme sevdasıyla, kalplerinin görünmez bir köşesinde, onu budamak, desteklemek, ufalamak ve düşman dünya anlayışına tâbi kılmak küfrünü beslediler. Sabitliği ezelde ve her an yeniliği ebedde gerçek İslâm çağını açmak değil de, onu, Batı maymunlarının fani ve her an zevale mahkûm çağına uydurmak (...) Bu çöplük fikircilerin başında Cemaleddin Efgani ile Mısırlı Muhammed Abduh vardır. Efgani, Türkiye’de Tanzimat ilanı sıralarında Efgan illerinde doğdu. Felsefe okuyarak yetişti ve rivayete göre memleketinde Ruslar hesabına casusluk yaparak efendilerinden hayli paralar aldı. 30-31 yaşlarındayken Mısır’a gitti, orada Mısır Müftüsü Şeyh Muhammed Abduh ile tanıştı, onunla sımsıkı kenetlendi. Daha doğrusu, İslâm’a yeni bir şevk vermek temayülündeki bu çürük adamı büyüledi ve peşine taktı (...)

Böylece, Muhammed Abduh’un «onu görmeden meğer gözüm görmüyor, kulaklarım işitmiyor ve dilim işlemiyormuş!» dediği sözde diyanet yolunda denaet dehası, İbn-i Teymiyye mektebinin 19. asır yenileyicisi, kendisini takip edecek 20. asır reformcu

¹⁷ Heyet, *Faideli Bilgiler*, s. 102.

maymunlarına «buyrun!» diyerek ve dünyamızı hayli bulandırarak, layık olduğu mukabeleyi bu dünyada görmeksizin, bastı gitti.

ÖBÜR REFORMCULAR: Başlarında, «Merdudi» ismini taktığımız Mevdudi ile «Baidullah» sıfatını yakıştırdığımız Hamidullah var... Ve daha birkaç! Evvela Mevdudi: «İslamda İhya Hareketleri» isimli eseriyle İslam'da imha hareketinin temsilcilerinden biri... Çağdaşımız... İşi gücü, Sünnet Ehli büyüklerine çatmak... Gördüğü sert tepki üzerine eserinin ikinci baskısında birtakım yumuşama alametleri göstermeye çalıştıysa da, çürük madeni hep aynı... Gerisi cila...¹⁸

Bu satırların yazarı Necip Fazıl belki sayısız insan nazarında “bizim büyük üstadımız”, “en cins kafamız” olabilir; ancak bu denli çirkin bir üslubun üstatlık şöyle dursun, sıradan müslümanlığa bile hiç yakışmadığı şüphesizdir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu faşizan bir üsluptur. Nitekim İslam’ı Kemalizmin aşırı batılılaşmacı devrimleri ile komünizm ve sosyalizme karşı panzehir bir ideoloji gibi gören Necip Fazıl da doğruluğundan kuşku duymadığı davasını hâkim kılma yolunda tatbik edilecek yöntemle ilgili olarak gerekirse faşistliği göze alabileceğini söylemiştir.¹⁹

Tecdit Düşmanlarının Zihin Yapıları ve Ortak Paydaları

Türkiye özelinde dinî alanda islah ve tecdit fikrine şiddetle karşı çıkan çevrelerde en dikkat çekici ortak özelliklerden biri millîcilik ve devletçiliktir. Diğer bir ortak özellik, siyasî platformda sıkı sağcılık, mezhebî platformda sıkı Sünnîciliktir (Sünnîlik değil!). Bir diğer baskın özellik ise doğrudan veya dolaylı biçimde tarikat kültüründen beslenmektir. Bu noktada, söz konusu çevrelerin bilhassa İslam’ın komünizme karşı konumlandırıldığı 70’li yılların Türkiye’sinde millîci, devletçi ve aynı zamanda dört dörtlük sağcı ve sıkı Sünnîci müslüman tiplemesine karşılık geldiği söylenebilir. Bu tiplemenin en meşhur simalarından biri, az önce bahsi geçen Necip Fazıl Kısakürek’tir.

Bilindiği gibi Necip Fazıl Türkiye’deki İslamcılar arasında kemalizm, komünizm ve sosyalizm aleyhtarlığı en üst düzeyde olan şahsiyetlerden birisidir. O kadar ki komünizmi din ve milliyetin can düşmanı olarak gören Necip Fazıl, toplumun tüm kesimlerini teftiş edecek bir hafiye teşkilatı olarak “komünistlerle mücadele polisi” kurulmasını bile önermiştir. Çünkü

¹⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, İstanbul 2007, s. 153-156.

¹⁹ Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 7/9*, İstanbul 1993, s. 92.

ona göre devlet istediği şahsı durdurup, “Komünist olmadığını ispat et!” diyebilme salahiyetine sahip olabilmelidir.²⁰ Bu yönüyle Necip Fazıl sıkı sağcı, sıkı bir muhafazakârdır. Bu noktada, muhafazakârlığın “komünizm devlet ve millet için en büyük tehlikedir” algısından kaynaklandığı söylenebilir ve komünizmle ilgili tehdit algısının Necip Fazıl üzerindeki muhafazakârlaştırıcı etkisi en çarpıcı şekilde 12 Eylül 1980 darbesine verdiği destekte görülebilir. Kısakürek, darbeyi “bu hareket olmasaydı devlet olmayacak, millet yerinde kalmayacaktı”²¹ diyerek alkışlamıştır.²²

Kısakürek, komünizmi devlet ve millet için en büyük tehlike olarak görmesinin yanında dinî bilgi ve pratikte tecdit taleplerini de İslam’ın can düşmanı olarak telakki etmiştir. Geleneksel Sünnî İslam’ın en dar yorumlarından birine sahip çıkan Kısakürek, aynı zamanda ictihad kapısını sımsıkı tutmaktan yana tavır almıştır. Bu muhafazakâr İslamcı tavrını milliyetçilikle de bağdaştıran Kısakürek, bir yandan ulus devlete sadakati dinî unsurlarla pekiştirme, diğer yandan da millî kimliği dinîleştirme çabası içinde olmuştur. Türklüğü İslam dünyasının merkezi olarak gören Kısakürek’e göre İslam aslında bütün dünyayı kurtaracak bir ideolojidir. Bu ideolojinin iki temel unsurundan biri Sünnilik, diğeri Türklüktür.²³

İlginçtir, Türkiye’deki üstatlık geleneğinin en meşhur simalarında dinî alanda yeni görüş ve yorumlara son derece mesafeli durmak ve bilhassa millîciliğe vurgu yapmak konusunda sanki bir konsensüs oluşmuştur. Mesela, 60 ve 70’li yıllarda Marksist-Sosyalist ideolojinin belki de beynini zonklatıp aklını çok yormasından olsa gerek, İslam’la müşerref olduktan sonra dinî tecrübede aklı ve sorgu-sualî rafa kaldırıp belki de, “Okuyalım her daim, doğru bilgiyle kaim; evimizde bir âlim, Mızraklı İlimihâl’im” diyerekten “Mızraklı İlimihali”ne uygun bir müslümanlık yaşamaya çalışan İsmet Özel de, İran’daki devrimin Türkiye’deki bazı İslamcı çevreler nezdinde hüsn-i kabul görmesine bir tepki olarak, “Artık müslümanların da bir Moskova’sı var” şeklindeki sözleriyle millîci bir İslam anlayışından yana tavır koyarken, bilhassa son zamanlarda kanırtıcı bir üslupla sıkça tekrar ettiği, “Gâvurla çatışmayı göze alan kişi Türk’tür”, “Müslüman olmayan Türk olamaz”, “Türklük demek gâvura/kâfire mukavemet

²⁰ Kısakürek, *Rapor 7/9*, s. 148-149.

²¹ Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 10/13*, İstanbul 1993, s. 119.

²² Burhaneddin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (6. cilt: editör: Yasin Aktay), İstanbul 2004, s. 134.

²³ Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı”, s. 133-141.

demektir”, “Türklük eşittir Müslümanlıktır”, “Allah, Türkleri diğer milletlerden üstün yarattı” gibi vecizelerinden de anlaşılacağı gibi Türklüğü Müslümanlıkla özdeşleştirebilmiştir. Hâsılı, İslâmî alanda yenilik/yenilikçilik fikrini şiddetle reddeden veya en azından bu fikre mesafeli yaklaşmayı yeğleyen çevrelerde Türk ve Türklük vurgusu oldukça belirgindir. Bu noktada, siyasi tercihleri milliyetçilikten yana olan İlahiyatçıların da, milliyetçiliğin doğasındaki korumacılık refleksinden olsa gerek, çoğunlukla dinî alanda yenilik karşıtlığıyla temayüz ettiklerini belirtmek gerekir.

Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki “Hoparlörle ezan okumak, hoparlörle namaz kılmak, çok çirkin bir bidattir”, “kadın sesi dinlemek haramdır” gibi fikirleriyle müslümanlara dinî bilgi ve pratikte büyük ufuklar açan(!), ama aynı zamanda yakın geçmişte kendilerine ait bir televizyon kanalında (TGRT) popüler kadın sanatçıların sundukları şarkı-türkü programlarıyla müslüman halkın eğlence ihtiyaçlarını da karşılayan “Seâdet-i Ebediyeciler” de diğer ıslah ve tecdit düşmanları gibi millîci ve Türkçüdürler. Abdülhakim Arvasî-Hüseyn Hilmi Işık ilişkisinden dolayı temelde “Şîilik düşmanı” sûffilikle de barışık olan Seâdet-i Ebediyeciler’e göre,

“Bugün müslimân denilen üç büyük İslâm fırkası vardır. Bunlardan Şîilîği Yahudiler, Vehhâbîliği İngilizler kurdu muştur. Ehl-i Sünnet’i ise Türkler korumaktadır.²⁴ Osmanlı Türkleri Muhammed Abduh gibi Ehl-i Sünnet düşmanı ve zındık Arapların mülevves kalemlerini İslâm dininin afif harîmine sokmalarını önlemiş, böylece İslam’ı bu cahillerin tasallutundan kurtarmıştır (...) Bugün hakiki müslimanlık, Resûlullahın “sallallahu teâlâ aleyhi vesellem” bıraktığı gibi, bütün temizliği ve saflığı ile, türk milletinde kalmış bulunmaktadır.”²⁵

Esasen, sufilikle barışık bir Sünnîliğe eklenmiş Türk(çü)lük ve millî(c)ilik, geleneksel-kültürel İslam anlayışını benimseyen cemaat ve tarikatların hemen hepsinde baskın karakterlerdir. Bu bağlamda tipik bir örnek olarak Menzil Nakşîliği’nden söz edilebilir. Bilhassa eğitim düzeyi düşük kesimler üzerinde etkili olan bu dergâhın sesi konumundaki derginin Semerkand ismini taşımasının yanında anılan dergideki birçok yazıda savunulan görüşlerden anlaşılacağı üzere Menzil Nakşîliği tasavvuf ve Türklükle kaynaştırılmış bir Sünnî İslam anlayışını benimsemiştir. Sünnîliği adeta fetiş haline getiren, Türklüğü de bir

²⁴ Heyet, *Faideli Bilgiler*, s. 200.

²⁵ Heyet, *Faideli Bilgiler*, s. 444.

etnisite olmaktan ziyade dinî kimliğin çok önemli bir parçası gibi telakki eden Semerkand ve Menzil Nakşîliği, diğer tecdit düşmanları gibi, dinî alanda ıslah, tecdit ve öze dönüşle ilgili bütün görüş ve düşünceleri şiddetle reddetmeyi kendine vazife bilmiştir.²⁶

Gayri müslimlere ve muhtemelen kendilerince müellefe-i kulûbtan sayılan zümrelere karşı son derece hoşgörülü, açık görüşlü, diyalogcu ve dinde farklı görüş ve yorumlara pek tahammüllü bir çehre ile arz-ı endam eden, buna mukabil kendi içinde katı kuralcı, farklı meşrepteki müslümanlara karşı oldukça mesafeli bir duruş sergileyen Fethullah Gülen cemaatinde de millîci, devletçi ve Türkçü refleksler oldukça belirgindir. M. Hakan Yavuz'un tespit ve değerlendirmelerine göre Saîd Nursî'nin eserlerinin yanı sıra Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç gibi milliyetçi, mukaddesatçı ve muhafazakâr yazarların fikirlerinden bir sentez oluşturan Fethullah Gülen'in düşünce dünyasında iyi bir Türk-İslam geleneği üretme hedefi vardır. İslam'ın etnik bir kimlik, Türklüğün ise dinsel bir kimlik gibi algılandığı, diğer taraftan cami ile kışla arasındaki sürtüşmede her zaman kışlanın tercih edildiği dadaş kültür ikliminde yetişen Fethullah Gülen, gerek bu kültürün etkisi gerekse Osmanlı devlet geleneğinden etkilenmesi sebebiyle, "en kötü devlet yönetimi bile devletsizlikten iyidir" düşüncesini savundu. Bu düşüncenin bir tezahürü olarak 1980 darbesine destek verdi ve askerî erkân hakkında takdîrîkâr sözler söyledi. Gülen 28 Şubat sürecinde de asker ve devlet yanlısı tavrını sürdürdü. Bu döneme damgasını vuran insan hakları ihlallerini, anti-demokratik uygulamaları ve baskıları eleştirmek bir yana açıkça bunları mazur göstermeye çalıştı. Ancak bu tutum Gülen ve hareketini 28 Şubat'ın arkasındaki askerî ve bürokratik erkânın gazabından kurtaramadı. Bu süreçte dönemin zinde ve etkin güçleriyle yakın ilişkisi bulunan bazı medya organları Gülen'e ve cemaatine karşı bir kampanya başlattı. Gülen cemaati lâik rejimin ve devletin tehlikede olduğu söylemiyle yürütülen kampanyadan dersini almış göründü ve bu tarihten sonra insan hakları, demokratikleşme ve özgürlükler konusunda daha samimi ve tutarlı bir tavır sergilemeye başladı. Bununla birlikte, Gülen cemaati hemen hiçbir liberal, özgürlükçü ve yenilikçi hareket

²⁶ Bu cemaat hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Zeki İşcan, "Siyasal İslâm ve Türkiye'de Bazı İslâmî Yönelişler", *Demokrasi Platformu*, yıl: 2; sayı: 2 (2006), s. 131-139.

içerisinde yer almadı. Bilakis, siyasi açıdan milliyetçi-devletçi bir çizgide yer alırken dinî alanda da gelenekçi ve hatta katı muhafazakâr bir anlayışı benimsedi.²⁷

Nitekim bu gelenekçi ve muhafazakâr anlayışı cemaatin önemli bir dinî-ilmî yayın organı olan Yeni Ümit dergisinin yayın politikasından da teşhis etmek mümkündür. Zira bu dergide bir yandan Kur'an ve tarihsellik, hermenötik gibi konularla ilgili müspet yaklaşımlara çok sert eleştiriler içeren makaleler yayımlanırken, diğer yandan "Makbul Tefsirin Şartları", "Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği", "Kur'an-ı Kerim Mucizesi", "Kur'an'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları", "Kur'an-ı Kerim'de Bütünlük", "Tefsir Ekolleri" gibi başlıklar altında klasik literatürdeki bilgi malzemesinin aynı içerikle bugüne tercüme edildiği makalelerle gelenekte her şeyin mükemmel ve yerli yerinde olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır. Gelenek karşısında son derece itaatkâr bir tavır takınan ve dolayısıyla dinî alanda "yeni", "yenilik" gibi kavramlara çok soğuk bakan bu anlayış, ilginçtir, dinler-arası diyalog konusunda oldukça liberal bir çehreye sahiptir. Cemaatin din telakkisi temelde İslâm'ın dar Sünnî yorumuyla özdeş olmasına rağmen dinler-arası diyalog konusunda ortodoksiyle pek bağdaşmayan bu farklı çehrenin zuhur sebebi, Gülen ve cemaatinin "dinler-arası diyalog"u mega-proje olarak algılaması ve bu bağlamda son derece pragmatist bir yaklaşımla global köyün muktedir güçlerini temsil eden "ötekiler"e karşı İslâm'ın ılımlı yüzünü yansıtmaya çalışmasıdır.

Değerlendirme ve Sonuç

İslam dünyasında dinî düşünce ve pratikte, bilhassa ahlâkî düzeyde çok acil bir ıslah ve tecdit ihtiyacı vardır. Buna mukabil, ertelenemez durumdaki bu ihtiyacı görmeyen veya görmezden gelen çok güçlü bir mukavemet cephesi de vardır. Bu cephede yer alanların kahir ekseriyeti Türkiye özelinde genellikle sufilikle barışık Sünnîlik, millîcilik ve dolayısıyla Osmanlı'ya dair zengin tahayyüller içeren bir Türklük paydasında birleşmiş gözükmektedir. Bu üç ortak paydadan hareketle dinî düşüncede ıslah ve tecdit taleplerine şiddetle muhalefet eden çevrelerin bilhassa İbn Teymiyye ve Vehhâbilik konusunda tahammülsüz bir tavır sergilemeleri, Osmanlı-Arap-İngiliz üçgeninde yaşananlardan ötürü Araplara ilişkin tarihsel bir kızgınlık ve küskünlüğe işaret ediyordur gibidir.

²⁷ M. Hakan Yavuz, "Neo-Nurcular: Gülen Hareketi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, (6. cilt: editör: Yasin Aktay), İstanbul 2004, s. 295-307.

Diğer taraftan, Hint alt kıtası bağlamında bilhassa Seyyid Ahmed Han'ın entelektüel modernizmine yönelik muhalefetin de büyük ölçüde siyasi içerikli olduğu söylenebilir. Daha açıkçası, Ahmed Han'ın modernist görüşlerinin reddedilmesi, savunduğu görüşlerin mahiyetinden çok, İngiliz yönetimine mutlak sadakat göstermesi sebebiyledir. Nitekim Afgânî ve Abduh'un *el-Urvetü'l-Vüskâ*'daki eleştirileri okunduğunda, Ahmed Han'a yönelik şiddetli muhalefetin asıl sebebinin loyallizm olduğu anlaşılır. Kaldı ki Hint alt kıtasında Muhammed İkbâl de dinî düşüncenin yeniden yapılandırılması gerektiği hususunda oldukça radikal görüşler seslendirmiş, ancak İkbâl, Ahmed Han gibi ağır eleştirilere muhatap olmamıştır. Bu durum, yenilik taleplerini kabul ve red hususunda siyasi tercih ve tavırların önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Bu noktada Seyyid Ahmed Han'ın bilhassa vahiy ve mucize konusundaki görüşlerinin Sünnî İslam akidesiyle bağdaşmadığı ve bu yüzden haklı olarak ağır tenkitlere uğradığı söylenebilir. Bu söylem bir bakıma doğru, bir bakıma yanlıştır. Zira Ahmed Han'ın vahiy konusundaki görüşleri temelde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den mülhemdir; ancak hiç kimse Dihlevî'yi yahut *el-İbrîz* adlı eserinde vahiy ve Hz. Peygamber'in halet-i ruhiyesi bağlamında geleneksel anlayışla pek bağdaşmayan görüşler beyan eden Abdülaziz ed-Debbâğ'ı veyahut *İhyâ*'da vahiy-ilham konusunda serdettiği iddialı görüşlerden dolayı Gazâlî'yi zındıklıkla suçlamamıştır. Keza Hz. Meryem'in bakire olarak doğum yapmasının nasıllığı konusundaki ilginç yorumlarından dolayı hiç kimse Elmalılı Hamdi Yazır'ı sapkınlıkla itham etmemiştir. Tam tersine, Elmalılı Hamdi Yazır, Abduh'u Fîl suresiyle ilgili yorumundan dolayı Kur'an'ı tahrif etmekle suçlamış, Gazâlî de kendi döneminde Sünnî iktidarın başını çok ağrıtan Bâtınîleri (Nizârî İsmâîlîler) uhrevî âlemlerle ilgili nasları tevil ettikleri gerekçesiyle *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'de kâfir ilan etmiştir. Buna karşılık kendisi aynı konuyla ilgili ayetleri *Cevâhiru'l-Kur'ân* ve diğer bazı eserlerinde düpedüz bâtinî teville tabi tuttuğu halde Sünnî İslam dünyasında hemen hiç kimse onun hüccetülislamlığından şüphe etmemiştir.

Dinî düşünce ve yorumları değerlendirmede çifte standartlara yaslanma geleneği maalesef bugün de devam etmektedir. Mesela, bugün bu topraklarda öze dönüş adına geleneksel İslam'ı adamakıllı sigaya çeken ve aynı zamanda bir yandan bütün cihana nizam vermek arzusuyla Filistin'den Sudan'a tüm dünya müslümanlarına akıl dağıtan, diğer yandan da ülkedeki rejimle didişmeyi müslüman olmanın temel ölçüsü sayan ve bu bağlamda müslümanların İslam ve Kur'an algılarını, "T.C. uğrunda ölenlere şehit denir mi?" sorusuna

verilecek cevapla test etmeye kalkışan bir zümreye göre bir iyi tecditçiler vardır, bir de “müfsit” olarak anılmayı hak eden reformistler.²⁸ Bu kategorik ayırma göre Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi isimler iyi yenilikçilerdir; Kur’an ve tarihsellik gibi konularla meşgul olanlar ise müfsit reformistler ve/veya yerli oryantalistlerdir. Kanımca, bu zihniyet ile yakın geçmişte Sudan’da Mahmud Muhammed Taha’yı (ö. 1985) “İslam’ın İkinci Mesajı” bağlamında dile getirdiği bazı görüşlerin sözde şeriat anayasasına ters düştüğü gerekçesiyle önce mürtetlikle suçlayıp ardından idam eden Numeyri ve Turabi zihniyeti hemen hemen aynıdır. Sonuçta, nereden bakılırsa bakılsın, İslam dünyasında farklı sesleri “Tanrı adına” susturma geleneği dün olduğu gibi bugün de maalesef hükümdardır. Bunun en temel sebebi ise, müslümanlıkta da “derin ruhbanlık” denebilecek gayri resmi bir kurumun mevcut olmasıdır.

²⁸ Burada sözü edilen zümrenin kimliği merak konusu olabilir. Bu merakı gidermek için haksozhaber.com sitesinde yayımlanan “Doç. Dr. Mustafa Öztürk ile Meal Üzerine Söyleşi”yle ilgili yorum yazılarına bakılabilir.

**Cods of Mentallity of Contradiction to Religious Reform -Modern Turkey
As An Example-**

Citation / ©-Öztürk. M. (2009). Cods of Mentallity of Contradiction to Religious Reform -Modern Turkey As An Example-Çukurova University Journal of Faculty of Divinity 9 (1), 1-21.

Abstract- *Since 19th century, Islamic world is busy with looking for a way to overcome the problem of multi-dimensioned defeat against West. Reflections of this search on religious field is generally defined by terms of improvement and renewal. It is possible to testify that improvement and renewal activities in modern age Islamic world mostly intensify in Egypt and lower Indian continent, whereas, the idea of renewal and its advocates on religious field around Turkish land didn't become widespread, on the contrary, it can be seen that there is a serious reserve on this idea. Here this article, we aim to bring up that from which kind of mentallity this contradictive attitude emerges.*

Key words- Reform, renewal, religious reform.

İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin Vasiyet-nâme'si

Yrd. Doç. Dr. Nevin GÜMÜŞ*

Atıf / ©- Gümüş, N. (2009). İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin Vasiyet-nâme'si. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 23-76.

Özet- Bu çalışmada, İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin vefatından üç yıl önce, Lefkevi İsmâ'il Paşa tarafından kaleme alınarak tertip ettiği, esasında bir vasiyet-nâme olan *Tuhfe-i İsmâ'iliyye* adlı eserinin tanıtımı yapılarak eserin metni sunulmuştur. *Tuhfe-i İsmâ'iliyye*, Klâsik Edebiyatımızda bir tür olan vasiyet-nâmelerin bütün ayırıcı özelliklerinin görüldüğü bir eserdir.

Anahtar sözcükler- İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i İsmâ'iliyye*, Vasiyet-nâme.



Giriş

Vasiyet-nâmeler; Türk Edebiyatının en eski türlerinden olup siyasî, tıbbî, özel ve dinî-tasavvufî konularda manzum ve mensur olarak yazılmış çok sayıda esere ad olmuştur.

“Vasiyet kelimesinin lafzî, hukukî ve örfî olmak üzere çeşitli tanımları vardır. Ancak bu tanımların ortak noktası vasiyet edenin isteği (muhataba göre emir, arzu yahut öğüt)nin onun ölümünden sonraya matuf olmasıdır¹.” Tasavvufî terim olarak ise, “sûfîlerin çevrelerindeki kişilere, sohbetlerine katılanlara; şeyh ve müşsidlerin müşid ve müntesiblerine yaptıkları tavsiyeler ve verdikleri öğütler, sûfîlerin vefat etmek üzere iken verdikleri öğütlere vasiyet denir².”

* Niğde Üniversitesi Fen- Edebiyat Fak. T.D.E. Böl. e-posta: ngumus@nigde.edu.tr

Metinde yer alan hadisler ve kelâm-ı kibâra ait ifadeler Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Arş. Gör. Dr. Burhan Baltacı tarafından hazırlanmıştır.

¹ Nuran Yılmaz, *Ankaralı Hekim NİDÂÎ Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*, Laçın Yay., Kayseri 2009, s. 17.

² Bekir Çınar, “Türk Edebiyatında Vasiyetnâmeler İki Şair (Tiffl/ Tarzî) Arasında Kalan Vasiyet”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S.9, s.115-140. KOCAV, İstanbul 2003, s. 115- 116.

Vasiyet-nâme ise birleşik bir isim olup “bir adamın vasiyetini hâvî musaddak varaka” ve “ölürken olan tenbih ve sipariş kılınan mevad” biçiminde açıklanmıştır³.

Türk Edebiyatında manzum ve mensur olarak tertip edilmiş çok sayıda vasiyet-nâme bulunmakta olup “*Divan Edebiyatı ve Halk Edebiyatında bir geleneğin akisleri şeklinde yer alırken Tasavvufî Türk Edebiyatında başlı başına bir tür hâline gelmiştir. Bunda bir çok önemli sūfînin vasiyet-nâme kaleme almış olmasının ve dolayısıyla bunun sūfîler arasında âdeta bir gelenek haline gelişinin önemli bir payı vardır.*”⁴

Agâh Sırrı Levend’in konularına ve amaçlarına göre, “genel ahlâk, siyâset-nâme, nasihat-nâmeler, mevza yollu eserler, ahlâkî güzel sözler, fütüvvet-nâmeler, kâbus-nâme çevirileri, Kellile ve Dimne çevirileri, hikâyelerle süslenmiş ahlâkî eserler, ahlâkî fıkralar ve hikâyeler, atasözleri ve türlü eserler⁵” şeklinde sıraladığı ahlak kitaplarımız işlediği konularda zaman zaman ortaklık göstermektedir. Bu adlandırmalar ve farklı tanımlarına rağmen özellikle nasihat-nâme, vasiyet-nâme ve siyâset-nâmeyi birbirinden kesin hatlarla ayırmanın zor olduğu düşünülmektedir⁶. “Manzum ve mensur yazılmış bütün vasiyet-nâmelerde kullanılan üslup, vasiyet ve nasihat üslubudur” izahı, bu zorluğun en önemli sebebine işaret etmektedir.

Vasiyet-nâmelerin çok azının manzum olduğu, mensur yazılmasının ise ayırıcı bir özellik olarak kabul gördüğü kanaati hasıl olmuştur. “Vasiyet-nâmeler içinde manzum örneklere rastlanmakla beraber bu tür metinlerin mensur yazıldığı görülmektedir. Bize bu hükmü verdiren tespit edebildiklerimizin daha çok mensur oluşundan dolayıdır⁶”.

Bu tanımlamaların ışığında Tuhfe-i İsmâ’iliyye mensur oluşu, ahiret hayatına hazırlayıcı bir konuda tertiplenmesi, bir müntesibin şahsında bütün müridlerine tavsiye ve öğüt amacıyla hazırlanmış olması, Bursevî’nin vefatından az bir zaman önce kaleme alınması, tenbihlerle ve bunları destekleyen ayet, hadis, peygamberler ve büyük velîlerin söz

³ Yılmaz, a.g.e., s. 18.

⁴ Aziz Kılınç, *Türk Edebiyatında Vâsiyetnâmeler*, Akçağ Yay., Ankara 2006, s. 35.

⁵ Agâh Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1963, s. 96.

⁶ Çınar, a.g.m., s.115- 122 ve Yılmaz a.g.e., s. 1- 20.

⁷ Kılınç, a.g.e., s. 181.

⁸ Kılınç, a.g.e., s.94.

ve menkıbelerine, Arapça atasözlerine ve deyimlere yer vermesi ile bu türün bütün özelliklerini ihtiva etmektedir.

Eserin Konusu

Tuhfe-i İsmâ'iliyye⁹, İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin mensur olarak tertip ettiği sekiz vasiyeti hâvî ba'zı ilm-i hâl konularına dair eseridir.

Bursevî hemen her eserinde olduğu gibi burada da eserin yazılış sebebini, nerede ve ne zaman yazıldığını ve konusunu bildirir. "*İsmâ'il Hakkı'nın Osmanlı ordusuyla birlikte katıldığı Nemçe ve Erdil seferleri esnasında tanıdığı yeniçeri piyadesi komutanı Lefkevi*

⁹ Müellif nüshası bulunmayan eserin müstensih nüshaları:

- 1)Üsküdar-Selimağa Ktp., Hüdâi Böl. No:459,58 vr., nesta'lik, müstensih: Mehmed Saîd, istinsah tarihi: 1146/ 1733.
- 2)Bursa YEBEK Genel Böl., No:78, 42 vr., nesih, müstensih: Derviş Mehmed el-Kâdirî, istinsah tarihi:1163/1750.
- 3)Bayezıt Ktp. Genel Böl., No:3506, 29 vr., ta'lik, müstensih: Seyyid Hâkim, istinsah tarihi:1184/ 1770
- 4)Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa Böl., No:637/ 5, 28 vr., nesih, müstensih: Seyyid Hasîb el-Hüseynî, istinsah tarihi:1186/1770.
- 5)Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Böl., No:1548, 37 vr., ta'lik, müstensih: Seyyid Mehmed Sâdık, istinsah tarihi:1220/1805.
- 6)İstanbul Üniversitesi Ktp., No: TY 7203, 39 vr., nesta'lik, müstensih: Belli değil, istinsah tarihi:1230/1815.
- 7)İstanbul Üniversitesi Ktp.,No: 7210, 82 vr., nesih, müstensih: el-Hâc Mehmed Emin, istinsah tarihi:1241/1826.
- 8)İstanbul Üniversitesi Ktp., No: TY 2041, 72 vr., nesih, müstensih: Seyyid Ali Hilmî, istinsah tarihi:1251/1835.
- 9)Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Böl., No: 2767, 35 vr., ta'lik, müstensih ve istinsah tarihi belli değil.
- 10)Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Böl., No: 1548, 38 vr., ta'lik, müstensih ve istinsah tarihi belli değil.
- 11)Süleymaniye Ktp. Mihrişâh Sultan Böl., No: 217, 32 vr., nesih, müstensih ve istinsah tarihi belli değil.
- 12)İstanbul Üniversitesi Ktp., No: TY 1585, 23 vr., nesih, müstensih ve istinsah tarihi belli değil.
- 13)Konya Belediye Ktp. İzzet Koyunoğlu Böl., No:13918, 44 vr., nesih, müstensih ve istinsah tarihi belli değil. İsmâ'il Hakkı Bursevî, *İsmâ'il Hakkı Bursevî, Dîvân*, (Haz. Dr. Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000.
- 14)Kayseri Râşid Efendi Ktp. No:9276, Münşeat-ı Azîziyye fî Âsâr-ı Osmâniyye adlı mecmuanın sonunda yer alan matbu nüsha.

*İsmâil Paşa'nın, daha sonraki karşılaşmalarında tevcih ettiği sorulara verdiği cevaplar...*¹⁰ eserin oluşma sebebidir;

“...bu fakîr Şeyh İsmâ'il Hakkı şerefullah-ı bi-mezîdî't-terakki bu vech ile nakşbend-i sahîfe-i takrîr olur ki bin yüz otuz ikinci sâli müştemil olduğu şehri şa'bân âhirinde sevk-i ervâh-ı kudsiyye ile Dımışkû's-Şâm'da bilâd-ı behçet-efzâ-yı Rûmiye'den medîne-i Üsküdâr'a fûrû-keş vâki' olduğda sâbıkân sefer-i Nemçe varıldıkda hem-tarîk ve her cadde-i zarûriyyede refikımız olan Hacı İsmâ'il piyâde ya'ni yeniçeri-i Lefkevî ba'zı mesâ'il-i 'ilm-i hâl-i metâlîbe ve su'âlde mugâlebe itmekle bir kaç ferîde-i fevâ'id-i rişte-bend tahrîr oldu...¹¹”

Bursevî eserine, Besmele ile başlar ve uzun bir iman bahsinin ardından kalp, kulak, göz, dil, karın, edep yeri, iki el ve iki ayak başlıkları altında izah ettiği beden uzuvlarının, nasıl kullanılırsa imanın sahîh, ibadetin makbûl olabilmesi amacına hizmet edeceğini sıralar. “*İmdi, ey mü'min! Sana bu makâmda sekiz vasiyyetim vardır eğer 'amel idersen cehilden halâs olur ve 'amelinde terakki bulursun.*”

Eserin Tarihi ve Telif Sebebi

Bursevî, eserin başında verdiği telif tarihini eserin "Tetimme" bölümünde nazmen de tekrarlar. “*Tuhfemin târihini gûş eyle gel/ Bin yüz otuz ikide oldı temâm*” tarih mısraıyla (1132/ 1720)'de tamamladığını, “*Hacı İsmâ'il olup bâ'is ana / Eyledi tahrîri için ihtimâm*” dizeleriyle de Lefkevî İsmâil Paşa tarafından kaleme alındığını haber verir.

Müellif eserlerinin yazılış gayesini de iki elin kullanımını izah ederken bildirir. “*Nazar idenler anınla müntafi' olurlar ve sebab-i du'â olur.*”, “*Bu cihetden Hacı İsmâ'ilin iltimâsına müsâ'ade olunup bu Tuhfe kaleme geldi. Zîrâ eğer kendi ve eğer beldesi olan Lefke ehli 'ilmi ve 'ameli severler ve halk içinde meşhûrdur ki eliyle bir mu'teber iş tutana elin vâr olsun, dirler ya'ni sıhhatle bekâ bulasun ve kabirde çürimeyesün.*” Tetimme bölümünden eserin yazılış süresini de öğrenmekteyiz. “*Gerçi bu Tuhfe-i İsmâ'iliye iki üç günlük kalemdir.*”

Dil ve Üslûp

Eserin dili Türkçe olmasına rağmen çokça Arapça ve az da olsa Farsça ibarelere rastlanır. Ancak müellif eserini halkın anlayacağı dille yani kolay anlaşılır cümlelerle oluşturduğunu ifade eder. “*...takrirât-ı fehm-i 'avama 'akreb olan 'ibârât-ı sehl ile vücûd*

¹⁰ Yurtsever, a.g.e., s. 75.

¹¹ Kayseri Râşid Efendi Ktp. No:9276, a.g.e., s.292.

buldı." Açıklamalarında detay vermemeye özendiğini de belirtmektedir. "Velîkin buraları herkes fehm itmez belki keşf ehli bilir, sana lâzım olan mushafın zâhirine el urmakdur.", "ve emsâli hüsn-i 'ibâret ile te'vîl olunur, burası mahalli değildir.", "ve bu makûle hakâyıkın tafsîli vardır. Velîkin bu Tuhfe-i İsmâ'iliye anın mahalli değildir."

Mensur olan eserde yer yer manzumelere de rastlanır. Bursevî, manzumelerin başına "Li müellifih" ibaresi koyarak kendi şiirlerini kullanmıştır. İzah ettiği konu hakkında açıklamalar yaparken sık sık ayetlere, hadislerle, peygamberlerle büyük velilerin söz ve menkıbelerine, Arapça atasözlerine ve deyimlere yer verir.

Klasik eserlerde çoğunlukla rastlandığı gibi Tuhfe-i İsmâ'iliye'de de özellikle iman bahsinde konudan konuya geçilmekte bazan değişik mevzulara yönelindiği görülmektedir. Bursevî konuyu toparlamak için sık sık "pes, el-hâsıl, bundan fehm olunur ki, bundan ötüri gerekdür ki, pes gerekdür ki" gibi ifadeler kullanır. Açıklamaların sonunda genellikle mevzu ile alakalı tenbihlerde bulunur, çoğunlukla sonunda bazen de aralarda manzume söyleyerek izah tamamlanır ve başka bahse geçilir.

Bursevî'nin terbiye edici, oldukça canlı bir konuşma üslubu kullanması eserin kişiler üzerindeki tesir gücünü artırıcı tondadır. "Ey mü'min! Tefekkür eyle", "nazar eyle ki bu mertebeye kâdir değil isen erbâb-ı ma'rifet ağızlarından kelimât-ı 'irfaniye dinle", "Yâ sen başka din mi tutarsın ki, ashâb ve selef-i sâlihîne uymazsın ve 'aklın ile delîl-i fâsîd peydâ eyleyüp halt söylemeğe doymazsın", "Yâ sen müctehid misin ki, yeni başdan iş tutarsın ve halka mes'ele satarsın", "Ey gâfil! 'Âlim isen de câhilsin. Ve ey müdde'î! Hak sûretinde olursan da bâtılsın ve minallahü't-tevfik, kulak tut ki zamânede bu kadar vâ'izler ki va'az eyerler", "Yâ sen ki bu kadar mekrûh ve belki habis ve harâm nesnelere mübtelâsın hâlin nice olur, kanı sende 'ırz u din ü kemâl-i takva", "gel imdi ey 'âlim! 'İlm nedir bildinse 'amel eyle", "Şeyh İsmâ'il Hakkı'nın sözünden çıkma gel" vs.

Bursevî diğer eserlerinde olduğu gibi Tuhfe-i İsmâ'iliye'de de hem kendi eserlerinin hem de başka eserlerin adını vererek tafsilat için gönderme yapar. "Ma'lûm ola ki bundan akdem Şâm-ı şerifde tavîle-zen ikâmet olduğumuzda üç sene içinde on kadar kütüb ü resâ'il ki cümlesi mebde' ve me'âda zâhiren ve bâtinen vesâil idi. Ez-cümle Kitâbü'l- Hitâb ve Kitâbü'n-Necât ki otuzar kırkar kürrâseyi hâvî fevâ'id-i celîleyi muhtevîdür. Şirâze-bend-i tekmi'l olup taraf-ı Rûm'a irsâl ve ihvâna bi-tarîkı'l-hediye îsâl olunmuş idi.", "Nitekim Kitâbü'l-Hitâb ve Kitâbü'n-Necât nâm eserlerimizde mufassaldur.", "Esrâr nâm kitabda gelür ki" vs.

Hadis ve Ayetler

"Hadis âlimleri zayıf hadisleri rivayet ederken, Rasûlullah buyurdu ki v.b. şekillerde cezm (kesinlik) sigasının kullanılmaması gerektiğini, bunun yerine, rivâyet edilir ki, vârid olduğuna göre, bize ulaştığına göre vb. şekillerde ihtimal ve şüphe ifade eden sigaların kullanılması gerektiğini söylemişlerdir.¹²" Bursevî vasiyet-nâmede de bu husûsa çoğu kere riâyet etmiştir. "Rasûlullah (s.a.s.) ana buyurdu, buyurmuşdur ki, buyurdılar, mücibince, vefkince, hadisde gelür, nitekim hadisde gelür, diye ki, anıñün hadisde gelür" ifadeleri onun hadisleri verirken kullandığı üsluptur.

Bazen de hem hadisi verir hem de manasını söyler. ادفنوا موتاكم وسط قوم صالحين. Ya'ni meyyitlerinizi salâhları zann olunan kimseler yanlarına ve çevrelerine defn idünüz. Tâ ki onların nûrlarıyla münevver olalar ve şefâ'atlerin bulalar.", "hadiste gelür:

يا علي لان يهدي الله بك رجلا خيرا لك من حمر النعم

Ya'ni Yâ'Ali! Allah Te'âla senin sebebin ile bir kimseyi îmân ve tâ'ate hidâyet itmesi garîbin memdûh olan ak develerini tasadduk itmekden sevâbı bundan artuktur.", "Nitekim hadisde gelür رجا الله قطع رجا من ارتجي قطع الله رجا ya'ni bir kimse bir kimseden bir nesne recâ itse ve ol recâ itdüğü nesnenin husûli mümkün olsa velîkin vücûda getürmese ve anın recâsını kat' itse Allâh Te'âla dahi anın recâsını kat' eyleye ve dünyâ ve âhiretde hâyip ve hâsir eyleye."

Bu iki usulü ayetleri verirken de kullanmıştır. "Kur'ân'da gelür ki, vefkince, nassında, mücibince, itlâkına göre, hüsn-i 'ibâret ile te'vil olunur". Meselâ, "Allâh Te'âla o gûr-hanelere hitâb idüp buyurdu ki, sükût idin ve şikâyet eylemen. Zîrâ 'ilm ile 'amel itmeyüp harâm-hôr olan 'ulemânın karınları sizden dahi murdar ve habisdür."

Bursevî'nin bir haberi makbûl sayarak eserlerinde nakledip aktarıırken göz önünde bulundurduğu bir diğere önemli şartı ise, o haberin âlimlerin eserlerinde geçiyor olmasıdır. Haberin geçtiği eserin hadis kitabı, tefsir kitabı veya bir başka tür kitap olması da önemli değildir. "kütüb-i kelâmiyede ve gayrîde, usûl didüğümüz tevhid-i Bârî ve emsâlinde, ba'zı tefâsirde gelür ki, ba'zı kibâr buyurdular ki" vs.

¹² İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, (Haz. Hikmet Gültekin ve Sami Erdem), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 63.

TUHFE-İ İSMÂ'İLİYYE Lİ-CENÂB-İ İSMÂ'İL HAKKI (K.S.)¹³(292)

Bismillâhirrahmânirrahîm

Evvelâ na't-ı Bârî-yi Mennân ile ratbü'l-lisân ve tasliye-yi Resûl-i Rahmân ile secde-gerdân ve teslîme-i âl ü ashâb ve ihvân ile küşâde-dehân olduğumuzdan sonra bu fakîr Şeyh İsmâ'il Hakkı Şerrefullâhi bi-mezîdî't-terakki bu vech ile nakşbend-i sahîfe-i takrîr olur ki bin yüz otuz ikinci¹⁴ sâli müştemil olduğu şehr-i Şa'bân âhirinde sevk-i ervâh-ı kudsiyye ile Dımişkû's-Şâm'da bilâd-ı behçet-efzâ-yı Rûmiye'den medîne-i Üsküdâr'a fûrû-keş vâki' oldukda sâbıkân sefer-i Nemçe varıldıkda hem-tarîk ve her cadde-i zarûriyyede refikımız olan Hacı İsmâ'il piyâde ya'nî yeniçeri-i Lefkivî ba'zı mesâ'il-i 'ilm-i hâl-i metâlîbe ve su'âlde mugâlebe itmekle bir kaç ferîde-i fevâ'id-i rişte-bend tahrîr oldu vallâhul-mu'in 'alâ husûlî'l-merâm ve bi-kabzatihi 'inâni'l-ilhâm.

Der-Beyân-ı İmân

Ma'lûm ola ki bundan akdem Şâm-ı şerîfde tavîle-zen ikâmet olduğumuzda üç sene içinde on kadar kütüb ü resâ'il ki cümlesi mebde' ve me'âda zâhîren ve bâtînen vesâil idi. Ez-cümle **Kitâbü'l-Hitâb** ve **Kitâbü'n-Necât** ki otuzar kırkar kürrâseyi hâvî fevâid-i celfileyi muhtevîdür. Şîrâze-bend tekmiil olup taraf-ı Rûm'a irsâl ve ihvâna bi-tarîkî'l-hediye îsâl olunmuş idi. Bu vechle, bu risâle-i İsmâ'iliyye'den bi-hasebî'z-(293) zâhir agnâ iderken "vallâhu vasi'an 'alîm" makâle-i kerîmesi remz itdüğü tecelliyât-ı 'ilmiye-yi gayr-ı mahsûreden nice terakki matlub olmağın binâen 'ala hüsnî'z-zanni billâhi te'âla libâsın beyân-ı tecdîd olunup belki tarîka-i mezîde sülûk-ı cedîd vâki' oldı ve takrîrât-ı fehm-i 'avama 'akreb olan 'ibârât-ı sehl ile vücûd buldı. İmdi îmân, kalb ile inanmak ve dil ile dimekdür ki, Allâh Te'âla vardır, birdür, zâtında ve sıfatında ve ef'âlinde şerîk ve nazîri yokdur ve Rasûlullah dimek bi-hasebî'z-zâhir sebeb-i sa'âdet ve necât olmakda kâfidür. Velîkin mü'mine lazımdur ki, Âmentü billâhi ve melâiketihî ve kütübihî ve rüsûlihî ve'l-yevmi'l-âhiri ve bi'l-kaderi, hayrihî ve şerrihî mina'llahi te'âla diye ve belki bu tafsilin tefâsılın, cüz'iyesine dahi kâdir ola. Nitekim kütüb-i kelâmiyyede ve gayrîde muhassal ve meşrûhdur ve fûrûda mukallidin îmânı sahîhdür.

¹³ Bu çalışmada, Kayseri Râsid Efendi Ktp., 9276 numarada kayıtlı "Münşeât-ı Azîziyye fi Âsâr-ı Osmâniyye" adlı mecmuanın sonunda yer alan matbu nüsha kullanılmış ve metnin numaralandırılması bu mecmuadaki sıraya göre yapılmıştır.

¹⁴ H.1132/ M. (1719-1720)

Feemmâ usûl-i dinde ehl-i nazar ve istidlal olmak gerekdür tâ ki îmânında râsih ola ve şek ve şüpheden kurtıla. Ve bir kimesne Hak Te'âla'nın bir sun'-ı 'acîbin görse ve gördükde Sübhânallah dise veya hod diline Allah Allah dimek gelse ve belki bi-t-tarîki't-ta'accüb Hayy Hayy diyü söylese ol kimse taklidden halâs olur. Zîrâ ana eserden mü'essire istidlâl dirler ve usûl didüğümüz Tevhid-i Bârî ve emsâli ve fûrû'-ı 'ameliyata dâ'ir olan ahkâmdur ve îmândan kâmil münci didikleri i'tikad ve 'ilm ve 'amelin mecmu'udur. Zîrâ bu mecmu'ı cem' iden nâre dâhil olmaz. Şol sebepten ki anın îmânı altun kadardur. Ve illâ îmân zerre kadar olursa dahi gerçi sâhibi muhaldür fi'n-nâr olmaz. Velîkin 'avf ü mağfîret ve şefâ'at ta'alluk itmezse mu'azzeb olur, 'azab ise fi'l-cümle helâkdür.

Ve îmân-ı şer'î odur ki enbiyâya mütâba'at tarîkiyla ola. Ve tevhid 'ilmi odur ki, zamân-ı fetretde gele ve dağlar başında veya etrâf-ı âlemde buluna. Şöyle ki, ekâbir kimsenin ağzında ahkâm ve şerâyi' vâsıl olmaya. Pes bu makûle ehl-i tevhidde usûl-i şerâyi'e muhâlefet olmayıcak âhir cehennemden halâs olur. Egerçi ana derecât-ı a'mâl yoktur. Nitekim bir kâfir îmân getürse ve ana bir farz-ı şer'î teveccüh itmezden ol vefât eylese salât u sıyâm ve zekat ve hac ve gazâ ve emsâli gibi. Ol kimse îmânı ile ehl-i cennet olur. Velîkin derecât-ı a'mâl bulamaz. Megerki Hak Te'âla ihtisâsdan veya cennât-ı mîrâsdan hisse virüp fazl-ı vücûdi ile mu'âmele eyleye. Ve bir kimse îmân ve ta'ât fi-nefsi'l-emr (294) mergûb ve müstahsendür, diyü mü'min ve mutî olsa anın îmânı sahîh ve makbûldür. Ve eger cennet recâsi ve cehennem havfından ötüri ise bâtil ve merdûddür. Zîrâ bi'l-farz, Allah Te'âla cennet ve nâr halk itmese dahi 'ibâdete müstahakdur. Şol cihetden ki anı îcâd ve halk eylemiş ve nîmet virmişdür. Pes nîmet-i vücûda ve gayriye şükr lâzımdur, anın şükri mün'ime senâ ve 'ibâdetdür.

El-hâsil cennet ve nâr mülâhazasıyla ibâdet iden, ehl-i garaz ve ecr ya'ni ırgad olur. Mü'mine ise mâsivadan âzâd gerekdür ve illâ isbâtı şakîye mübeddel olur ya'ni tanrıyı inkâra çıkar. Anunçün ehlullah 'abd-i mahzdur ve a'mâl-i zâhire yüzünden ecir buldukları muktezâ-yı şer'iât ve hükm-i zâhirdür. Zîrâ insân beden ve rûhu müştêmildür ki, a'mâl-i bedeniyesi ile derecâta nâil ve ma'rîfet-i rûhâniyesi ile mükâşefât ve müşâhedâta vâsıl olur. Pes cennet dahi matlubdur. Velîkin bi'l-asâle değıldür. Zîrâ bi'l-asâle matlub ve maksûd olan Allah Te'âla'dur. Belki mevcud ve meşhûd ve mescûd odur. Ancak Hak Te'âla zâtında şer'iki yoktur. Zîrâ memleket-i vücûd anındur ve bir iklimde iki sultân olmaz. Ve sîfâtı ki hayât ve ilm-i vâridât ve kudret ve sem' ve basar ve kelâm ve emsâlidir bunlarda dahi şer'iki yoktur. Zîrâ kullarında olan sîfâtlar kendi sîfâtlarının zıllı ya'ni gölgesi ve aksi ve eseridür. Ve ef'âl dahi böyledür ve bundan haber lâzım gelmez. Zîrâ kul kâsibdür ya'ni ol fi'l ile mahallini

cihetinden kesb idicidir. Nitekim değirmen, suyu ile döner. Pes anın dönmesinde mü'essir olan fi'l-hakîka sudur. Velîkin taşlar ol devre mahaldür gûya ol taşındur ve ana muzâfdur. Anunçün zâhir-bîn olan taşın devrine nazar ider. Ve tevhid ef'âlinde mütâla'a kâdir olup hakîkate bakan taşın devrine iltifât itmez. Belki suya bakar ve bu fi'l anundur dir. Velîkin buraları herkes fehm itmez belki keşf ehli bilür. Sana lâzım olan mushafın zâhirine el urmaktır. Ve hayrı Allah Te'âlâya ve şerri kendi nefesine nisbet eylemekdür. Bu sûrette sen, ehl-i şirk olmaz belki ehl-i edeb olursun.

Ve insânın evlâdı îmân ve küfrde baba ve anaya tâbî'dür. Bu sebebdan ba'zı 'ulemâ buyurdular ki ehl-i küfrün nâ-bâliğ olan evlâdı nârda kendileriyledür. Lîkin 'azablarına keyfiyetine ta'arruz itmemişlerdür. Ve tâife-i cin dahi böyledür ya'ni anların kâfirleri ve evlâdı cehennemdedür ve mü'minlerine sevab vardur diyenler yirin ta'yin itmemişlerdür.

El-hâsıl anların sevâbları cennet ile olmaz. Zîrâ nas ve keşf müsâ'ade itmemişdür. Belki cennet (295) gayr-ı mavtında olur agrâz gibi. Şol cihetden ki mü'min-i mutî'a îmân ve tâ'ati cihetinden bi-hasebî'l-hikmet sevâb lâzımdur. Sevâba ise mahal gerekdür. Megerki, mü'min-i mutî' olan melek ola. Zîrâ meleğin nûrânî olduğı cihetden sevâba ihtiyacı yokdur. Belki melek dünyâ ve âhiretde makâm-ı müşâhedede kâ'imdür. Egerçi ehl-i melekût ile ehl-i teheyümün beynlerinde fark vardur. Zîrâ ehl-i melekût ki ehl-i semavâtdur, ecsâm-ı latîfe ehlidür. Ervâh-ı mühimmede ise cism olmaz ve bundan ins ü cin ve ferîşenin tefâvütleri bellü oldı. Ve anın makâmı cem'iyetlü olduğı zuhûr buldu ve îmândan îmâna ve tâ'atden tâ'ate fark olduğı 'âyâne geldi. Bu cihetden cinân yedi veyahud sekiz oldu. Zîrâ her mü'mine göre başka makâm olmayup belki cümlesinin cenneti bir olsa 'avl-i İlâhî bulunmaz. Ve mahcûp ve mükâşif beraber olmak lâzım gelür.

Ve îmân bâliğ ve nâ-bâliğe göre birdür. Ya'ni nâ-bâliğ îmân getürse anın îmânına dahi farz dirler. Zîrâ îmânda nafîle olmaz. Sâ'ir ahkâm ise böyle değildür ve bir kimse hayatından nâ-ümîd olsa gargara hâline varmadıkça îmânı ve tövbesi makbûldür ve illâ makbûl değildür. Zîrâ îmânda mu'teber olan ihtiyâr hâlidür. Gargara hâlinde ise ahvâl-i âhret münkeşife olmakla cebr vardur. Velîkin cebr ile olan küfrün zararı yokdur. Ya'ni bir kimseye kâfir ol ve illâ seni mecrûh ideriz veya katl eyleriz, diseler ol dahi havfından ızhâr-ı küfr eyleyüp velîkin kalbi îmân üzerine mutma'in olsa 'indallah mü'mindür. Zîrâ Hak Te'âlâ kulunun kalbine nazar ider. İhtiyarla olan küfr ise böyle değildür. Mesela bilâ-zarûret zünnâr bağlansa veyâhud gazâbindan mushafı pâre pâre etse veyâhud şeyâtîne müsâ'ade ideyim anlar dahi benim murâdımı teshîre bana mu'âvenet eylesünler, diyü mushafı uyluğuna bağlansa veyâhud üzerine otursa veyâhud gayr-ı vechle ihânet ve tahkîr eylese veya istihzâ-yı

din ve tahfif-i 'ulemâ kılrsa veya 'aşere-i mübeşşereyi sebb ü şetm itse kâfir olur. Ve kalbimde îmân vardır ve ke'l- evveldür didiği fâide itmez ve herkese hidâyet ile du'â lâzımdur.

Ve eger zâlimin küfr ü dalâlini istese şerî'atde ana ruhsat vardır. Zîrâ hakîkati ta'zîb-i şedîd ile du'âya râcî'dür. Ve Fir'avun gark halinde iken kelime-i îmânı lîsâna getirdükde Cebrâ'il anın ağzını balçık ile kapadı diyü, rivayet olunduğu Fir'avnun şekâvet-i zâtîyesine işâretdür. Anunçün lîsâna getirdüğü kelimeye itibâr olunmadı. Nitekim ehl-i nifâkın (296) teşehhüden, Rasûlullah diyü şehâdet itdikleri merdûd oldu. Zîrâ vâkı'a mutâbık ve itikâdlarına muhâlif idi. Ve ba'zı mevâzî' vardır ki zâhire dahi itibâr olunur. Nitekim bir A'rabî, Lâ İlâhe İllâllah demiş iken Üsâme (r.a.) anı katl itdikde Rasûlullah (s.a.s.) ana 'itâb idüp هل اشقت قلبه¹⁵ buyurdu. Bundan zâhir oldu ki makâm-ı îmânda ihtimâm ve ihtiyât gerekdür ve bir kimse ki 'ilm-i ezeldê kâfirdür, ebedî mü'min olmaz. Pes ortada olan îmân ve küfr, sa'âdet ve şekâvet-i ârıza makûlesidür. Nitekim İblis hakkında vârid olan وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ¹⁶ âyetinde ana işâret vardır. Ve îmânın şerefinden ötürü bir mü'mine kâfir diseler ta'arruz lâzım gelür. Zîrâ iki zıd bir yirde müctemi' olmaz. Anunçün muhâtab olan küfre sezâ değıl ise ol söz şetm idene rücu' ider, la'net itmek rahmetden eb'âddur. Allah Te'âla ise eb'âdı rahmet için halk itmişdür. Meğerki la'nete ehl ola, zâlim ve kâfir ve emsâli gibi. Bu cihetden Yezîd'e la'neti tecvîz itdiler. Ve Haccâc ve Timurlenk dahi ana mülhakdur. Zîrâ ikisi dahi 'ulemâ-yı dîne ihânet itmişler ve ifsâd-ı fi'l-arz kılmışlardır.

Ve îmânın derece-i evlâsı bir münkîri gördükde kalbi ile kerâhet itmekdür. Ba'de kâdir ise lîsânı ile nehy eylemekdür. Ba'de kâdir ise eli ile izâle kılmakdur. Zîrâ Allah Te'âla'ya dost olanlara dostluk itmek ve 'amellerini sevmek ve düşmen olanlara dahi düşmen olup 'amellerine bugz itmekdür. Ve bi-kadri't-tâka sa'y idüp vücûdlarını ref'ü 'amellerini iptal itmelidir. Zîrâ mü'min-i 'âsi min-vechin küffâra mülhakdur. Küffâr ile ise muhârebe eylemek meşrû'dur. Zîrâ ehl-i îmâna zıddiyetleri vardır. İki zıd ise bir iklimde veya bir şehirde veya bir hânede olmaz. Anunçün nefs-i emmâreyi katl etmek gerekdür. Zîrâ rûhun zıddıdır ki kal'a-yı kalbi rûh elinden alup zabt itmişdür.

¹⁵"Kalbini mi yardım?" (Hadis). Bir savaşta öldürölmek üzere olan bir şahsın "Ben Müslümanım" demesine rağmen öldürölmesi üzerine Hz. Peygamber'in öldürene kızdığı anda söylediğı rivayet edilen bir sözdür. **İsmail Hakkı** b. Mustafa el-İstanbulî (v. 1137), *Tefsîru Hakkı (Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-XVII, ts. (Şâmîle-2), XII, 459.

¹⁶ "ve kâfirlerden idi veya kâfirlerden oldu.", Bakara 2/34

Ve îmân kelimesi lîsâna mahsûs oldu zîrâ Allah Te'âla lisânı beyân için halk eylemişdür ve mertebe-i şerî'ate işâret için komuşdur. Nitekim kalbi, tasdik için icâd itmişdür ve mertebe-i hakîkate remz için vaz' eylemişdür. Pes lîsân ümem-i zâhire ve kalb ism-i bâtına râci'dür. Ve zâhir ve bâtın Allah Te'âla'nın isimleridür. Binâen 'alâ-zâlik kemâl-i insânî ikisini cem' eylemekdedür. Ya'ni hâlet-i ihtiyârda terki noksandandır. Velîkin 'ilm ve ma'rifet şefî' olmak nitekim tevhid 'ilmi ehline mürûr itdi, zarûrete râci'dür. Bundandır ki ikrâr-ı lîsân vâcibdür. (297) Ve "Vâcibi terkle âsim olur, kâfir olmaz" diyenün sözi eyü söz değıldür. Ve bir kimse îmân kelimesin söylese velîkin ma'nasını bilmese eger "Ol kelimeyi söyleyen mü'min olur" diyü îtikâd iderse îmânı sahîhdür. Zîrâ ma'nasını fehm itmek ol lîsânı bilene göredür. Rasûlullah (a.s.) ise cemi' 'ümeme meb'ûsdur. Maa hâzâ 'Arab'dan ma'adâsı lûgat-i Kur'ân bilmez. Didiler ki, bir kimsenin İslâmı sahîh olmakda Rasûlullah'ın ismini bilmek şartdur. Eger ismi Muhammed olduğun bilmese İslâmı dürüst olmaz ve eger babasının ve dedesinin isimlerini bilmese İslâmı sahîh ise de âsim olur. Pes Muhammed b. 'Abdullah b. 'Abduttalib diyü bilüp söylemek gerekdür. Ve hatmü'l-enbiyâ olduğun bilmese dahi îmânı sahîh olmaz ya'ni ila yevmi'l-kıyâme dini mensûh değıldür. Zîrâ andan sonra لا نبی بعده¹⁷ mücibince ne nebî-i meşru' ve ne hod mütâbi' vardır. Nebî-i meşru' Musa ve İsa gibi ve nebî-i mütâbi' enbiyâ-yı benî İsrâ'il gibi. Zîrâ anlar da nübüvvet-i müstakîle yoğ idi. Belki halkı şerî'at-i Musaya da'vet iderlerdi. Bu ümmetin 'ulemâsı şerî'at-i Muhammediyeye dâvet itdükleri gibi.

Bundan fehm olunur ki bu ümmetin efrâdından bir kimsenin nübüvvetine kâil olmak cehl ü dalâl ve belki redd-i nusûsla küfr-i mahzudur. Ve halkı ol makûle bid'at ve küfre dâvet itmek mücib-i katldür. Ve bir şehrin ahâlisinin kuvvet-i îmânı ve za'fı bi-hasebi'l-gâlib ol şehrin 'ulemâsinun sebebiyeti iledür. Pes eger 'ulemâsı 'ilm-i dinde kavî ve ziyâde sünnî ise ahâli dahi öyledür. Nitekim dimişlerdür *الناس على دين ملوكهم*¹⁸ Zîrâ 'ulemâ ulû'l-emr makûlesidür. Ve bundandır ki îtikâd ve 'ilm ve 'amel za'if olan mevâzi'da tavattun itmeyüp belki oralardan dinini muhâfaza için hicret itmelidür. Ve illâ âsim olur ve belki cehli kuvvet ve istihkâm bulursa su'-i hâtimiyye mü'eddi olur. Ve bu a'sârda erbâb-ı bid'at ve hevânın kesretinden kasabât değıl belki bilâd-ı mu'azzama bile şe'âir-i İslâmın ekserinden mu'attal olup hilâfî âşikâre olmuş ve güzâr-ı 'âlem zâg u zağan ile dolmuşdur. Ve her mü'mine ki sabah ve

¹⁷ "Benden sonra hiçbir peygamber yoktur." Buhârî, *Sahîh*, XI, 271, nu. 3196; Muslim, *Sahîh*, IX, 378, nu. 3429.

¹⁸ "İnsanlar yöneticilerinin dini üzeredirler." (Meşhur söz) İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 161; İbn Haldûn, *Târih*, I, 29, 297.

aḥşam جددوا ايمانكم¹⁹ vefkince îmânını tazeliye ve eger nikâhında şüphe vâki' olduysa anı dahi mühr-i cedîd ile tecdîd ide.

Ve bir nesneyi farz itmekden küfr lâzım gelmez. Ya'ni eger benden küfr sâdır olduysa rücu' itdim dimenin zararı yokdur. Belki mechûl üzerine istiğfar itmek meşru'dur. Nitekim hadiste gelür:

اللهم إني اعوذ بك من أن أشرك بك شيئا وأنا أعلم واستغفرك لما لا أعلم إنك أنت علام الغيوب²⁰

ve mechûl üzerine îmân dahi (298) böyledür. Nitekim bir kimseye bir haber-i Resûl ilkâ olunsa eger anın yanına ol haberin sıhhatine yakın yoğ ise dimek gerekdür ki eger bu haber fi'l-vâki' Resûl'den sâdır olduysa ben ana vesâ'ir bildiğüm ve bilmedüğüm haberler ki Resûlden sâdır olmuşdur, cümlesine îmân getürdüm ve bu makûle îmân-ı icmâli eger Kur'ân'a ve hadise ve eger sâ'ir kütüb-i İlâhiyeye herkes üzerine farz-ı 'ayndur. Ve îmân-ı tafsîlî farz-ı kifâyedür. Zîrâ farz-ı 'ayn olmakda harc vardur ki herkes ol tafsile ittıla'a iştigâl ile emr-i ma'âş muattal olur.

El-hâsıl, bildüğüm ve bilmedüğüm emr-i sâbit ve sahîhe îmân getürdüm dimek sahîh olıcak. Bildüğüm ve bilmedüğüm emr-i gayr-ı sâbit ve gayr-ı sahîheden dahi tövbe ve rücu' itdim dimek sahîh ve meşru'dur. Pes eger tövbe itdüğü maddenin vukû'u var ise fi-nefsî'l-emr tövbesi mahallinde vâki' olur ve illâ devâm-ı muhâfaza ile du'âya mahmûldür. Maa hâzâ tövbenin bir ma'nası dahi Hakk'a devâm-ı rücu' ve ittisâlde istiğrakdur, tövbe-i kümmel gibi. Ve îmân cevher-i vâhiddür ki îmân-ı fitrîdür. Nitekim 'âlem-i ervâhda belî didiler ve 'âlem-i ecsâmda olan îmân teklifi ki, enbiyâ ve verâ'-ı enbiyâdan sâdır olmuşdur. Îmân-ı fitrîyi tezkir veyâhud mertebe-i keşfe terakkiye tahrîsdür.

Nitekim Kur'ân'da gelür يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا²¹ ya'ni ey ahz-ı misâkide mü'min olanlar! Da'vet-i Resûl'e dahi icâbet idünüz veya îmân-ı gaybî îmân-ı şuhûda irişdürünüz. Ve îmân cemî' merâtibde birdür, keşf didükleri anın keyfiyâtından bir keyfiyet-i mahsûsasıdır. Ve illâ îmândan keşfe terakki idüp îmân mehcûr olmaz. Pes keşf izâle-i hicâb ve îmân-ı fitrîye rücu' ve 'âlem-i misâkı istihzârdur.

¹⁹ "İmanınızı yenileyiniz." (Lâ İlâhe İllallah demek suretiyle), Hadis, Ahmed, *Müsned*, XVII, 395.

²⁰ "Allahım! Bilerek bir şeyi sana ortak koşmaktan sana sığınıyorum. Bilmediklerim için (bilmeden şirke düşmüş isem) senden af diliyorum. Sen gizli olan şeyleri de çok iyi bilmektesin." (Dua cümlesi) Benzer cümleler için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 133; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutû'l- Kulûb*, II, 73.

²¹ "Ey Allaha imân edenler", Kur'ânda 20 surede 88 yerde geçer.

Li müellifihî

Mâsivâ asnâmdur gel gayra tapma ey gönül

Râh-ı Hak'da bas ayağın taşra saçma ey gönül

Çün harâb olur gider son demde bu dünyâ evi

Anda îmân u 'amelden gayrı yapma ey gönül

'Amel ma'lûm ola ki 'amel-i şer'î 'ilm-i şer'î üzerine mevkufdur. Anunçün cümle mükellefine 'ilm-i hâl lâzımdur. Nitekim hadisinde gelür: *طلب العلم فريضة على كل مسلم*²² Ve 'amel-i şer'î odur ki anınla rızâullah taleb oluna veyâhud nefse olmaya. Belki Hak'la ola ve rızâullah matlûb olan 'amelin sevâbı cennet ve derecât-ı cennetdür. Dünyâda 'amel-i şer'î mukâbelesinde ücret almak memnû'dur. Va'z u tadrîs ve emânet ü hitâbet ve te'zîn ve emsâli gibi. Ve hâlâ bu umûr-ı şer'iye'nin mukâbelesinde aldıkları fi'l-hakîka ücret değıldür, belki hediyeür. Dirîg olunan mushaf bahâsı ve kütüb-i şer'îye kıymeti dahi böyledür. Zîrâ Kur'ân'a ve 'ilme kıymet takdîr olunmaz.(299) fukahânın bir hatmeye on dirhem takdîr etdikleri bi-kaderi'l-imbkândur ta'zîmini ve hürmetini muhafazadan ötürüdür. Ve on dirhemden murâd bir altundur. Zîrâ evâ'ilde bir altun on dirheme geçerdî ve dirhemden murâd dirhem-i şer'îdür ki hâlis gümüşden sikkelenmiş akçadır.

Ve buradan didiler ki diyet-i kâmile yüz deve veyâhud bin altundur. Zîrâ her altun on dirhem olıcak bin altun on bin dirhem gümüş ider ki dokuz yüz yetmiş iki guruşdur ki her guruş sağ akçe ile yüz yigirmi akçe üzeredür. Nitekim hâlâ ekser bilâd-ı İslâmiyede ol vech ile râyic ve mütedâvildür ve yüz adede deve dahi vasâtü'l-hâl itibâr olıcak onar altunî ider. Ve mâl-i zekat dahi sağ akçe hesâbı üzeredür. Ve gaşy gâlib olanların yalnız gümüşleri mahsûb olur ve 'amelde hulûs olmasa mağşûş olan sikke gibi, belki dahi beter olur. Zîrâ mağşûş ve fülus fi'l-cümle geçer. Feemmâ rüyâ ve sem'a ile olan 'amel 'indallah aslâ geçmez. Belki sâhibinin yüzine urılır, ne makûle garaz için itdiyse ol kapuya gönderilür. Nitekim müşrikler Allah için ve asnâm için işlerlerdi. Pes Allah için işledikleri dahi putlara ait oldu. Zîrâ Allah için iş tutan kimse mâsivâyı Hakk'a şerîk tutmaz. Mâsivâ muhaddesdür ki

²² "İlim talebi (öğrenmek) her müslümana farzdır." Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, IV, 357, no: 3135; İbn Mâce, *Mukaddime* 17, no: 224.

Mevlâ-yı kadîme hiçbir husûsda müzâheme idemez. Velîkin halkın ekseri Hak'dan mahcub olduklarından ötürü havâdis-i mümkineye vücûd virirler ve vücûdda Hak'la beraber görürler. Heyhât! Vücûd birdür ve 'amel dahi anın için gerekdür. Ve 'amel îmân ağacının dallarıdır ki yetmişden ziyâdedür ki anlara şu'ab-ı îmân dirler. Ve bir ağacın dalları olmasa veya olsa feemmâ üzerinde mîve olmasa ol ağaç nâkis olduğu gibi bî-'amel îmân dahi nâkisdir.

El-hâsıl envâ'-ı 'amel-i şer'î bulunsa îmân-ı kâmil ve illâ nâkis olur. Ve ba'zı 'amel vardur ki fesâdı cihetinden sâ'ir a'mâl-i sâlihaya dahi zarârı olur ve ana hükm-i civâr dirler. Anuçün fâsık âdeme konşu olmak yokdur, eger dünyâda ve eger makberde. Bu sebebden hadîsde gelür: *ادفنوا موتاكم وسط قوم صالحين*²³ Ya'ni meyyitlerinizi salâhları zann olunan kimseler yanlarına ve çevrelerine defn idünüz. Tâ ki anların nûrlarıyla münevver olalar ve şefâ'atlerin bulalar. Binâ'en 'ala hazâ hâlâ halk evliyâullah türbeleri yanlarına defn olunmağı vasiyyet iderler. İmân ile gitdüğü neden ma'lûmdur, diyen halt ider ve fâhiş söyler. Zîrâ ol makûlelerin hüsn-i hâlleri tevâtürle ma'lûm olmuş ve zamân-ı hayatlarında her vech ile hâllerinden teftîş olunmuş ve kemâlleri burhân-ı kavî ile bilinmişdür.

Pes hüsn-i zan itmek (300) vâcib, su'-i zan itmek haramdur. Ve hadîsde var iken, ol makûle ebrâr haklarında su'-i zan itmek âsâr-ı şekâvetden ve şî'âr-ı ehl-i hasârettedür ve'l-'ıyazu billah.

Ve her 'amelde niyet lâzımdur, 'amel-i kalbden gayrı zîrâ niyet kalb ile olur ki, Hakk'a 'amel-i meşru' ile takrîb-i kasd itmekdür. Pes 'amel-i kalbe başka niyet istemez. Ve didiler ki şurût-ı kısmî niyete muhtaç değıldür, abdest gibi. Zîrâ niyet namaza lâzımdur ki, meşrûtdur. Velîkin şâfi'i, vuzû'da niyet vâcibdür, dimişdür. Gûya vuzû'nun şerefine binâen 'ibâdet-i müstakîle 'add eylemişdür. Zîrâ vuzû', tehâret dimekdür ve bilâ-tehâret hiçbir vech ile dergâha duhûl itmek müyesser olmaz. Ve niyetinin ahseni kasd-ı Hakk'dur, hâl-i mukarrebîn gibi. Ve hüsn-i kasd-ı cennetdür, hâl-i ebrâr gibi. Ve sivâ-yı zâhirî ile kasd-ı Hak ve bâtinî ile kasd-ı dünyâdur, hâl-i münâfıkîn gibi. Ve lîsânla şehâdet-i tevhîd itmek 'amel-i zâhir olmağla niyete muhtâcdur. Bundan fehmi olunur ki, şehâdet-i mezkûre şu'ab-ı îmândandır. Zîrâ îmânda asl olan 'amel-i kalbdür ki, tasdik ve 'iz'ândur ve şu'ab-ı îmândandır. Namaz kılmak ve zekât virmek ve oruç tutmak ve hac eylemek ve cum'a gusli itmek ve sabr u şükr ve verâ' ki, şüpheli nesnelere perhîz itmekdür. Nitekim harâm-ı kat'î olan umûrdan ictinâbdur ve hayâ dahi şu'be-i 'azîmedür. Ve hayâ ikidür ki, biri Hakk'dandır ki utanup Hakk'ın nehy itdüğü yerde bulunmamakdur ve biri dahi halkdandır ki terk-i edebden

²³ "Ölülerinizi sâlih insanların arasına defnediniz", Deylemî, *Firdevs*, I, 102.

ihtirâzdir. Zîrâ edeb odur ki umûr-ı müstahseneyi ri'âyet eyleye. Anunçün bu makûle umûrı ri'âyet itmeyene edebsiz ve hayâsız dirler. Eşrâf yanlarında ayağını uzatmak ve kakhaha ile gülmek gibi. Mervidür ki bir gün Rasûlullah (s.a.s.) mübârek ayakların uzatmışlar idi. Hazret-i Osman (r.a.) içerü girdikde ayakların çekdiler ve "melâ'ikelerin utandığı kimseden ben nice utanmayayın", diyü buyurdılar.

Ve bir şu'besi dahi halk-ı 'âlem anın şerrinden, îmân üzre olmakdur. Anunçün mü'min dinildi. Ve her kim bir mü'mini îmânından eylerse Hak Te'âla ana kıyâmetde fezâ'-ı ekberden îmân vire ve eger ihâfe ider ya'ni korkudursa ol dahi âhiretde havfa düşe. Zîrâ cezâ', 'amel cinsindendür ya'ni ana münâsibdür ve kıyâmet gününde halkın yaramazı, dünyâda halk anın şerrinden hazer eyledüğü kimsedür. Pes harâmiler ve ehl-i 'arrâfden nâsa talâka yemîn (301) ve şart virenler bunda dahildür.

Ve amân sıfatı yalnız insâna göre değıldür. Belki ehl-i irâdete gerekdür ki vuhûş u tuyûr ve sâ'ir hayvanât dahi anın ta'rîzinden sâlim ola ve bu sıfat insânda kemâl bulsa cemi' eşyâ anınla istinâs ider. Zîrâ halka ünsi olan kimseden eşyâ ve mahlûkat vahşete düşmezler. Ve bir şu'be dahi nasihatdur ki kendine sanduğunu illere dahi sana ve gayrın kem olduğun istemeye ve hayırla du'â eyleye. Meğer ol gayr ziyâde zâlim ve beddu'âya müstahak ola.

Ve biri dahi ulû'l-emre itâ'at itmekdür. Ve ulû'l-emr mülûk ve meşâyıh ve 'ulemâ ve zühhaddur. Zîrâ mülûk cümle-i re'âyaya hâkimdür. Ve mahkûma gerekdür ki hâkime muti' ve mübâyâ'asında dâhil ola. Ve illâ dâil ve ehl-i bid'at olur. Hatta mülûk, bir mübah nesne ile emr itseler anınla 'amel iden vâcib olur. Ve terk ile emr itmek dahi bundan fehm oluna. Velîkin halk bu mes'eleden gâfildür ve şuyûh dahi müridlere göre böyledür ki zîrâ bâtinlarına göre tasarrufları vardur. Anunçün şeyhe i'tirâz iden mürid irâdet dâ'iresinden çıkar, mübtedi' olur. Şol vechden ki mürid bî-irâdet olandur. Ya'ni irâdetini Hak irâdetine ve şeyhe teslim eyleye. Pes her nerede kendi nefsiyle tasarruf veyâhud muhâlefet hâsıl olursa pâdişâha 'âsi olan ra'iyet gibi olur ki, katli vâcib olur. Velîkin pâdişâha göre ra'iyeti katl itmek hakikatdür. Zîrâ katl imese zıddiyeti ile ihtilâl-i 'âlem hâsıl olur. Ve meşâyıha göre katlin ma'nası, ol müridi red ve kapudan tarddur. Eger 'ilâcı kâbil değıil ise ve illâ tâ'ib ve müstağfiri kabul itmek lâzımdur. Nitekim Hak Te'âla kabul ider ve ba'zı mürtedleri katl itmek,

﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً﴾²⁴ âyeti sırrı üzerinedür.

²⁴ "Onlar eğer savaşa çıkmak isteselerdi, elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı." Tevbe 9/ 46.

Ve zâhidler dahi ulû'l-emrdür. Zîrâ terk-i dünya itmişler ve bu husûsda eser-i Rasûl'e gitmişlerdür. Pes anların dahi ehl-i dünyâ üzerine fi'l-cümle istilâları vardur, erin 'avret üzerine gibi. Zîrâ dünyâ zen olduğu gibi, ehl-i dünyâ dahi zen hükmündedür.

Ve bir şu'besi dahi zikrullah itmekdür ve bir kere Lâ İlâhe İllallah demek ile kâ'il-i necât ve sa'âdet mertebesin bulur. Velîkin **ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا**²⁵ mûcibince mertebeyi şeri'âtdede her gün birkaç kere zikr eyleye ve tarîkat mertebesinde yedi yüze dek vird ide ve eksik itmeye. Zîrâ esmâ'-i seb'ayı taz'if üzerine dâ'irdür ve zikirde murâd fi'l-hakîka yalnız kelime-i şehâdet değıldür. Egerçi ki anda 'orf gibi olmuşdur belki tahmîd ve tesbîh ve tekbîr (302)ve tadrîs ve va'z ve kırâ'at-i Kur'ân ve emsali bâbındandır. Ve zikir, nisyânın mukâbilidür. Yakaza ve huzûr, gâfletin mukâbili olduğu gibi. Ve bundan fehm olunur ki Hak Te'âla kul ile bile olıcak. Pes kul kendiyile bile olanı nice unudur ve andan nice gâfil olur. Çün ol sana karîb ola sen dahi kendi zahmetini ve yükünü halk üzerinden ref' itmekdür. Tâ ki hiçbir kimse anın yüzünden renc ve zahmet görmiye, meger iktizâ hasebiyle ola. Nitekim ehl-i teslîk olan şüyûh, şol hâm u nâ-puhte olan müridleri umûr-ı şâkâda istihdâm iderler. Pes ol fi'l-hakîka ol müridlerin nefesleri yüküdür. Yohsa şuyûhun değıl. Egerçi dimişlerdür ki müride düşen hıdmet ve şeyhe düşen hıdmet mukâbelesinde nefesdür. Ve ulû'l-emr insânı kendi hâli üzerine kosalar nâfile değıl, farzı bile edâ itmezler. Zîrâ mürüvvetleri yokdur. Bundandır ki ehl-i sûka narh virirler ve illâ aslında narh yokdur.

Ve bir şu'besi dahi edâ-i emânet itmekdür. Ve emânet ikidür: Biri halkın emânetidür ki zâhirdür. Pes emânet-i nâsda hıyânet itmeye. Gerek kavîi ola ve gerek fi'lîi ola. Nitekim vârid olmuşdur ki, el-meclis-i emânet ve bunun fûru'ı çokdur, tefekkür oluna! Ve bir emânet dahi Hakk'ındur ki ferâ'izdür ve sünen dahi anda dâhildür. Zîrâ **مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**²⁶ itlâkına göre sırr-ı Hak'dur. Ve emr ü nehy-i Rasûl emr ü nehy-i Hak'dur. Ve esrâr-ı İlâhiyye dahi emânetdür ki, ehline te'diye itmek gerekdür.

Zîrâ dimişlerdür ki **الدجاج التي تباع في السوق وجاء** ya'ni tavuk pazarında deve satılmaz²⁷. Belki her nesnenin başka bir pazargâhı vardur. Ve insân etvâr-ı kevnîyeye mürûr itdüğü vakitte, telbis eyledüğü melâbis-i hakâyık-ı kevnîyeden münselih olup tecerrüd-i tâm ile hakkında fenâ bulmak dahi emânet-i mezkûreyi te'diyenin ferd-i kâmilidür. Nitekim erbâbına ma'lûmdur.

²⁵ "Ey iman edenler, Allahı çokça zikredin", Ahzab 33/ 41

²⁶ "Peygambere itaat eden, gerçekten de Allah'a itaat etmiştir", Nisa 4/ 80

²⁷ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice I*, (Haz. Ali Namlı- İmdat Yavaş), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.362.

Ve bir şu'besi dahi mazlûma i'ânet itmekdür. Ve mazlûma i'âne olduğu gibi zâlîme dahi i'ânet vardır. Lîkin zulmi üzerine i'ânet itmez. Zîrâ bu ma'na harâmdu, belki ana nasihât ider. Ve rıfk ile ba'zı kelîmât söyler ve zulm itmekden men' eyler. Pes bu i'ânetin hakîkati İblis üzerine nusretdür. Ya'ni İblis ki, zulm eyler diyü ana vesvese itmişdi. Ol vesvese def'ine sebep olmağla gûya imdâda gelen asker gibi oldu. Düşmene galebe için yardım eyledi. İşte nusret-i a'la İblis dediğimiz budur.

Ve biri dahi terk-i zulümdür. Ve bir kimseyi hor tutmamak ve istihzâ ve sihriyyet itmemekdür ve terk-i gıybetdür ki kimseyi **(303)** kerâhet itdüğü nesne ile ol kimsede yoğ ise bûhtan itmiş olur.

Ve biri dahi terk-i nemîmedür. Ya'ni bir sözi 'ale'l-ifsâd bir yirden bir yire nakl itmeye velîkin eger nasihât kasdı ile ise câ'izdür. Zîrâ ehl-i şirk söylenmek lâzımdur. Tâ ki işidenler andan hazer ideler. Nitekim hadîsde gelür: **لا غيبة لفاسق**²⁸ Egerçi ba'zı ehlullah nefy-i nehy ma'nasına ahz itmişlerdür. Feemmâ hak budur ki a'mâya önünde çukur var idüğün i'lâm itmese tehlikeye ilkâ itmiş olur. Bu sebepten âsim ve mücrîm olur. Zîrâ zıkr olunan ma'na-yı nasihat bulunmaz. Ve biri dahi terk-i tecessüsdür. Kimsenin kapısı aralığından ve delüğinden ahvâlini tetebbu' itmeye ve bâtın ve mestûr olan 'aybına karışmaya ve ızhâr ve rüsvây ideyim, demeye. Zîrâ Allah Te'âla settârü'l-'uyûbdur ve bir kimse belki kerâhet itdüğü bir iş içinde buluna.

Ve biri dahi gazabını yutmakdur. Zîrâ gazab şeytândandur ve nefsi emmârenin zemîmesinin işidür. Ve biri dahi âsâr ve ahvâl-i 'âleme bakup ibret almakdur ki muktezâ-yı 'akl-ı ma'addandur. Ve biri dahi Hak sözi dinleyüp kabul itmekdür, eger a'lâdan ve eger ednâdan. Zîrâ ednâdan kabul itmeğe fütüvvet dirler. Nitekim Hz. Ashâb ve selef-i sâlihîn A'rabdan ve sıbyândan ve emsâlınden kabul itdiler ve 'âr itmediler ve senin bize söyleyecek ne haddin var, dimediler. Belki mükâşefeleri gâlib olanlar ol sözi Hak'dan olmak üzere işitdiler.

Ve biri dahi halkın su'-i mu'âmelesini vech ile müte'allık olan vaz'ını,

ادْفَعْ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ²⁹ vefkince hüsn-i def ile def itmekdür. Eger gılgizet ve şiddet iktizâ ider. Mahal değılse ve illâ **وَاعْتَصِمْ عَلَيْهِمْ**³⁰ mûcibince şiddet-i mu'âmele dahi meşru'dur.

²⁸ "Fasık olan kimsenin gıybeti yoktur", Mecmau'z-Zevaid, 1/149

²⁹ "Kötülüğü en güzel bir şekilde sav", Fussilet 41/ 34

³⁰ "Onlara karşı çetin ol", Tevbe 9/ 73

Ve biri bed sözle gayr üzerine itmeye ya'ni ref-i savt idüp kimseyi şetm itmeye. Megerki mazlûm ola, bu sûretde sultâna ve hâkime çıkup tazallum itmek meşrû'dur. Nitekim hadisinde gelür: ³¹ *لصاحب الحق مقال* Ve biri dahi zinâdan ve livâta-i kübra ve sugrâdan hıfz-ı ferc eyleye. Zîrâ cümlesi harâmdur ve livâta-i sugrâdan murâd, kendi câriye ve menkûhasına livâtadur ki, mezâhib-i erba'ada tahrîmine ittifâk vardır. Zîrâ egerçi İmam Mâlik evâ'il ihtihâdında tecvîz itmiş idi. Feemmâ sonra rücû' itdi.

Nitekim hayz hakkında *قُلْ هُوَ الَّذِي*³²nâssında ana delâlet vardır ve bir kimse ehlinin câriyesine takarrüb eyleye. Zeni olduğundan ma'adâ her bir takarrübde bir mihr-i mesel (304) lâzım gelür, diyü musarrahdur.

Ve biri dahi hıfz-ı lisân itmekdür. Ya'ni harâmdan ve mâlâyâ'niden ve ekseriyâ halkı yüzleri üzerine cehenneme düşüren dillerinden sâdır olan kelimât-ı nâ-sezâdur. Anunçün Hz. Ömer (r.a.) dili altına taş pâresi kordı. Tâ ki zarûret olmadıkça söylemeye. Ve biri dahi tövbedür ki cemî' ma'âsîden Hakk'a rücû'dur. Hatta ba'zı ulemâ dimişlerdür ki, "eger ba'zı ma'âsîden tövbe idüp ba'zı âhirini alıkosa meselâ şürb-i hamrdan rücû' itse velîkin sakalını tırâş itmekden fârig olmasa ana terk dirler, tövbe dimezler. Allah Te'âla ise tövbe emr eylemişdür. Pes terk sûretinde Hakk'a tekarrüb ve rücû' nâkıs olur ve mahbûbiyet derecesine irmez." Nitekim Kur'ân'da gelür *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ*³³ Ve ba'zı tefâsirde gelür ki, tövbe istiğfârın gayrıdur. Pes ikisini bile cem' idüp *اللَّهُ وَتُوبَ إِلَيْهِ*³⁴ diye ki estağfurullah, lisânın ve tövbe, kalbin sıfatıdır. Eger istiğfâr ile iktifâ iderse câ'izdür ki, kalbinde nedâmet olmaya ve kalbinde nedâmet olmayıcak kavlı-i mücerrede i'tibâr olunmaz. Nitekim bir mücrîm ta'zîr olunurken -bir dahi itmeyeyin- dise amma kalbi ile itmeğe kasdı olsa ol i'tizâr bâtil olur. Ve bir dahi ba'zı kibâr buyurdular ki, *تبت إليك يا الله من كل شيء لا يرضيك*³⁵ demek gerekdür tâ ki 'amel-i zâhir ve bâtına ve kavlı ü fi'le şâmil ola. Zîrâ insânın bâtınında havâtır-ı reddiye ve dimâğında hayâlât-ı fâside çokdur. Pes tevbe-i nâsuh idicek derûn u bîrûnda olan seyyiât mahv olur veya hasenâta tebdîl kılınur. Bu sûretde bir kirli âdemi yuyup arıdup üzerine libâs-ı fâhir giydirmek gibi olur. İşte bu ma'na hamama girmeğe isti'dâdı olana göredür. Ve illâ

³¹ "Söz hak sahibinindir/ Hak talep edenin söz hakkı vardır", Hadis, Buhârî, *Sahîh*, VIII, 239- 240, nu. 2226. (Hz. Peygambere dava için gelen birisi hakkında söylenmiştir.)

³² "De ki: O", Mülk 67/ 23

³³ "Hiç şüphe yok ki, Allah tevbe edenleri sever.", Bakara 2/ 222

³⁴ "Allahtan meğfîret diler ve O'na tevbe ederim."Hadis, Muslim, *Sahîh*, III, 34, nu.749; Ebû Dâvûd, *Sunen*, XI, 455, nu. 3807.

³⁵ Ey Allahım! Senin razı olmadığın her şeyden sana tevbe ettim. (Kaynak bulunamadı).

külhancı tahârete meyl itmez. Zîrâ dâ'imâ kârı denese müte'allık nesnedür. Ve tevbe ve istiğfâr-ı vird dâ'imdür. Hatta enbiyâdan bile ilâ âhiri'l-emr sâkit olmaz. Velîkin enbiyânın tevbesi ne makûledendür ki, ümmetleri ana vâkîf değillerdür. Zîrâ zenbleri bizim zenbimiz cinsinden değildür. Şol sebepten ki anlarda nûraniyyet ve letâfet gâlib olup melek haddine irmişlerdür. Ve câ'izdür ki anların tövbeleri rücû'-ı dâ'im ma'nasına mahmûl ola. Ve mü'mine lâzımdur ki, be-her yevm yüzer kere istiğfar ve belki daimâ Hakk'a ittisâli kâr eyleye.

Ve biri dahi tevekküldür ki, kalb-i mü'min Allah Te'âla'ya i'timâd eyleye. Ve bir nesnenin sebebini bulmadığı zaman muztarib olursa ana tevekkül dimezler. İşte bu mertebe 'avâm mü'minin sıfatıdır. Havassın sıfatı ne olmak gerekdür, kıyâs oluna. Vay bize ki, her birimiz mâsivaullahdan bir nesneye ta'alluk gösterüp ana dayanmışızdudr! Mesela ehl-i sûk olanlar (305) sermâyelerine ve ehl-i vezâ'if olanlar vazîfelerine ve toprak sahipleri mahsûllerine ve 'akârât erbâbı kirâlarına ve icârelerine i'timâd itmişlerdür. Ve birkaç kîse malı olanlar -elimizde şey'-i kalîl vardur- diyü şikâyet eylerler ve -kâr idemez olduk nice olur hâlimiz!- diyü ağlarlar. Ve ni'am-ı İlâhiyeyi kesîr iken kalîl görürler ve tahkîr iderler

أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ³⁶

Ve biri dahi huşû'dur ki, basar vesâ'ir a'zâ ve cevârihi sâkin ola ve durup oturdukda ve gitdikde sefihâne evzâ' ve harekât itmeye. Nitekim zamâne şehri oğlanları ve civânları belki pîrleri belki 'ulemâsi belki meşâyihî bile degme hâlle dek durmazlar ve hiffetden hâlîl olmazlar. Zîrâ kalblerinde hey'et ve celâl-i İlâhî tecellîsi yok. Vesvese ve mülâhazaları hadden artukdur.

Ve biri dahi hıfz-ı 'ahddür, eger Hak'la ve eger halefle. Zîrâ nakz-ı 'ahd iden, mel'ûn olur. Nitekim Kur'ân'da gelür ³⁷فِيمَا نَقُضِيهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ

Ve biri dahi bir takva üzerine te'âvündür ve âsim-i 'adûvân üzerine nezâhirden ihtirâzdur. Ya'ni mü'minlere gerekdür ki, ta'ât ve takva husûsunda biri birilerine i'ânet ideler. Yohsa zulm ve te'addî husûsunda i'ânet itmeyeler. Hatta bir kâfir, bir müslimden kenîse yolunu suâl eylese, ana yol göstermeye ve cevâp vermeye. Feemmâ kenîseden hânesine giderken hânesi yolun gösterse, câ'izdür ve bu bâbın nezâ'iri çokdur. Hatta birkaç kimseler müşâvereye oturdukda -göreym seni bola ki şunun ayağın alasin- diyü fısıldamak münhîdür.

³⁶ "İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar", A'raf 7/ 179

³⁷ "İşte, verdikleri sözlerini bozmaları sebebiyledir ki onları lânetledik", Mâide 5/ 13

Ve biri dahi takvaya mülâzemet itmekdür. Ya'ni dâ'ima ma'âsiden hazer üzerine ola ve belki kalbini ve cevârihini mâsivâyâ tevcih idüp iltifât itmeye. Zîrâ mü'min dâ'ima seyr-i İllallah ve mi'rac-ı ma'nevî üzerindedür. Kur'ân'da gelür **مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى**³⁸ya'ni leyle-i mi'racda basar-ı nebî sağa ve sola müteharrif olmadı ve ta'yîn olunan haddi dahi tecâvüz itmedi. Ve fulânın takvası köpek takvası gibidür, dimekden hazer eyleye. Zîrâ fi'l-cümle takvayı tahkîrdür. Egerçi küfr lâzım gelmez. Zîrâ kâ'ilin murâdı, takva lafzının ma'na-yı lugaviyyesidür ki perhîz ve ihtirâzdir.

Ve biri dahi iyilik eylemek ve halka lûtf u ihsânla mu'âmele kılmakdur ki, mekârim-i ahlâk indallah ve inde'l-halâk sıdkdur. Ve sıdk doğrulukdur ve Kur'ân'da gelür

هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ³⁹ Ve sıdk umûr-ı diniyye ve dünyevîyeye şâmidür. Hatta tevhi'dde sıdk odur ki, kalbi lîsânına muvâfık ola ve kalbinde dahi ef'âl-i şirk olmaya ve şerâyi' ve ahkâmı rızâullah içün işleye. Riyâ (306) ve sum'a karışdırmaya. Ve illâ dininde kâzib olur.

Ve biri dahi emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münkerdür. Ya'ni 'akla ve şer'a müstahsen olan nesne ile emr ide ve münkabih olan nesneden nehy ide. Eger şürût-ı emr ü nehy anda var ise ve illâ sükût eyleye ve kalbi ile münkeri inkâr ide. Husûsân ki, bezm-i i'sârımızda ağız açup halka ve ekâbir-i nâsa söz söyleyecek hâl kalmamışdur. Zîrâ kâbul itmediklerinden ma'adâ buğz u 'adâvet dahi iderler. Ve belki nefy-i beled ve belki katl iderler. Ve nehye sâlih olan umûr çokdur. Cümleden biri birbirlerin sakal tırâş itdüğidür ki 'avretler saçların itmek gibi harâmudur. Ve tırâş mukâbelesinde alınan ücret dahi böyledür. Ma'a hâzâ ol akçeleri cem' idüp hac ve gazâ iderler ve me'kûlât ve meşrûbât alup bismillâh dahi dirler.

Ve biri dahi gümrükçülerin zekat diyü tüccârdan aldıkları mâldur ki, zekat muzâ'afdan ziyâdedür. Ve belki mâl-i zekat ve tüccârdan olmayandan dahi aldıkları ne kabâhat-i 'azîmedür! Ve 'ulemâ, libâs ziyetinde 'avretlere teşbîh iderler. Ve ba'zı bilâd ehli, meyyitlerin libâsla defn eyerler ve ücretle meddâh nasb idüp meyyitin âbâ ve ecdâdının menâkıbın söylerler. Ve hamamlarda setr-i 'avret itmezler. Ve meşâyih nâmına olanlar serhoş zâkirler istihdâm iderler ve 'avretler erler gibi halka-i zikr 'ıkd idüp savtların ecnebîlere ve nâ-mahremlere işitdirirler. Ve 'avâm ve havâssın düğünleri melâhisiz olmaz. Ve din ve dünyâ hıdmetinde ehlinin gayrısı isti'mal iderler. Ve 'alâ hâzâ yazılssa bir defter-i kebîr olur.

³⁸ "Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı.", Necm 53/ 17

³⁹ "Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür", Mâ'ide 5/ 119

Ve bir şû'be-i îmân dahi budur ki, iki müselmân arasını ıslâh eyleye. Ve buğz ve 'adâvet ve husûmeti hilâfına tebdil itmeğe sa'y ide. Yohsa ırakdan seyirci olmaya ve iki kimse arasını ifsâd itmeye. Ve mü'minlere şefkat üzere ola ve ana ve karındaş ve evlâd mu'âmelesin eyleye. Ve her kârı refikle tuta. Husûsân ekâbir ü eşrâfa va'z u ihtisâb itdüğü vakitte gıllzetinden hazer kıla. Ve zamân-ı câhiliyetinde ve ma'siyette olan ahvâli lîsâna getürüp yâd itmeye. Ve yalan şehâdeti ve ketm-i şehâdet dahi eylemeye zîrâ kalbinin âyinesi pas tutar ve nazar-ı Hak'dan mahcûb olur. Ve gammâzlık ve istihzâ itmeye. Ve cemâ'atle namaza hâzır olmağa mâni' yoğ ise, terk itmeye. Ve âşinâsına ve gayrıya selâm vire. Ve biri birlerine hediye göndereler ki, sebep-i muhabbet ve bâ'is-i izdiyâd-ı meveddetdür. Ve hüsn-i hulk üzerine ola, serd ve sarp olmaya. Ve sırr olan nesneyi ifşâ eylemeye. Husûsâ ki pâdişâhın sırrını ziyâde ketm eyleye. Ve iktizâ var (307) ise te'ehhül ide ve hâtuñlarına muhabbet eyleye. Ve ehl-i beyti ve ensârı seve. Ve Hak Te'âla'nın ta'zîm itdüğü âsâr ve eşyâyı ta'zîm eyleye. Ve bey' ü şerâda hıyânet itmeye ve bey' itdüğü nesnenin mahzûrî var ise bildüre. Ve mü'mine kılıç ve bıçak ve silah çekmeye ve çıkarmaya. Nitekim zamâne serhoşlarından vâki' zâbitlar gibi gariblerin malların alup kendilerin bir çukur içine ilkâ itmeye. Ve hasta hâlini su'âl eyleye, câ'iz ki bir vasiyyeti ola zîrâ vasiyyet lâzım olduğı gibi vasiyyete hâzır olmak ve vasiyyeti tenfîz idüp yerine getürmek dahi lâzımdur. Ve illâ 'âsî olur. Ve ehl-i İslâmın yolunda eziyet olan taşu ve dikenî ve emsâlini dür eyleye ve çamur var ise taş ile ıslah eyleye. Ve gayrı bir ilâc ide ve Allah Te'âla'yı ve Rasûlullah'ı cümleden ziyâde dost tuta. Ve zâhir ve bâtınını pâk tuta zîrâ cennet nezâfet üzerine binâ olmuşdur. Ve havf ve recâ ehli ola. Allah'ın mekrinden emîn ve rahmetinden nâ-ümid olmaya. Ve kazâyâ her ne ise rızâ vire. Ve mevte a'mâl-i sâliha ile hazırlana. Sıla-i rahm eyleye. Ve yetimleri hoş görüp lûtf ide. Ve hıdmetkârlarını hor tutup cefâ itmeye, belki ihsân ide ve hıdmetlerini tahfîf ide. Husûsâ ki, şehri Ramazânda ıssı havâlarda ağır işler teklîf itmeye. Ve gonşısına ve yol yoldaşına ri'âyet eyleye.

Pes bu makûle a'mâl-i sâlihayı hıfz iden îmânını kâmil kılmış ve nûrına ziyâde kuvvet virmiş olur. Ve va'd-i İlâhi mûcibince emn ü emân bulur. Ve menâzil-i cinâna mühtedî olur. Belki makâm-ı kurbet ve vuslata irişür. Nitekim Kur'ân'da gelür:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ⁴⁰

⁴⁰ "İman edip de imanlarına zulmü (şirki) bulaştırmayanlar var ya; işte güven onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.", En'âm 6/ 82

Ve hadiste gelür: **من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم**⁴¹ Ve aceb hâldür ki zamâne ulemâsının ba'zı muta'assıbları 'amelleriyle 'âmil geçünürlerken yine ehllullahın bulduğı zevki bulmazlar ve anların nâ'il oldukları 'ilm-i verâsete ve hüküm ve hakâyika vâsıl olmazlar. Pes ma'lûm olur ki, anlar ol a'mâli minhâc-ı sünnet üzerine tutmazlar. Ya'ni Rasûlullah'dan ne vechle geldiyse zâhiren ve bâtinen, ol vech ile 'amel itmezler. Zîrâ eger kıyâs sahîh olsa nefice dahi sahîh olur. Binâen 'alâ hâzâ gerekdür ki bu ahvâlin bâtınından haberdâr olmuş bir mü'rşide teslîm olalar. Tâ ki anın terbiye ve irşâdıyla Hakk'a yol bulalar. Zîrâ anlar müdâhil ve muhâric, şeytân ve nefsi pek bilürler. Ve ana göre ilâc kılurlar.

Li müellifihî

'İlmine (308) mağrur olma kıl 'amel Allâh için
Kulluk eyle haddini bildinse ger ol şâh için
Sen piyâde menzîl-i vuslat ise gâyet irak
Var mı yanında fenâfillâhdan şey' râh için

(Tevâsî) Ma'lûm ola ki, îmân ve 'amel ki -zîkr olundu- herkesin kendi zâtına lâzım olan kârdür. Zîrâ gayrın îmân ve 'ameli sana tecâvüz itmez. Nitekim il evinde bişen ta'âmla senin karnın doyup işin bitmez. Velîkin çünki Hak Te'âla rahmetle halkı halk eyledi ve esmâsına nefes virdi ve kâ'inâtı kemâllerine irgürdi ve bir nesnede hiç buhl itmedi ve imsâk yoluna gitmedi. Pes kula dahi lâzımdur ki, hayr-ı müte'addi ehli ola ve kemâlini zâtında imsâk itmeye belki gayrları dahi tekmiil eyleye ve terakkilerine sebep ola. Anunçün Kur'ân'da gelür:

وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ⁴²

Ya'ni kendileri mü'min-i kâmil ve 'amel-i sâlih ehli olduklarından sonra biri birilerine itikâden ve 'amelen hak olan nesne ile vasiyyet itdiler ve tâ'atler üzerine sabır yolun gösterdiler ve ma'âsiyyet-i tahzîr eylediler. Tâ ki biraz hadden halâs olalar ve derecât-ı 'âliye bulalar. Buradandur ki hadiste gelür: **يا علي لان يهدي الله بك رجلا خير لك من حمر النعم** ya'ni yâ 'Ali! Allah Te'âla senin sebebin ile bir kimseyi îmân ve tâ'ate hidâyet itmesi, garîbin memdûh olan ak

⁴¹ "Kim bildiği ile amel ederse/ pratikte uygularsa Allah ona bilmediği bir bilgiyi öğretir.", Gazzâlî, *İhyâ*, I, 76II, 216, 226.

⁴² "Birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir)", Asr, 103/3

develerini tasadduk itmekden sevâb cihetinden sana hayırludur. Ya'ni anun sevâbı bundan artuktur. Zîrâ deve tasadduk itmekte fâ'ide kendinindir ve irşâd ve hidâyete fâ'ide, hem kendine ve hem gayra vardır. Zîrâ ol gayr muhtedî olduktan sonra ne kadar a'mâl-i sâliha işlerse kendine virilen sevâb kadar sebab-i hidâyete olana dahi virilir. Nitekim (s.a.s.)'e ümmet icâbetden ilâ yevmi'l-kıyâm fâ'ide 'âid olmaktadır. Hatta buyurmuşdur ki, "siz bana salavât getürdikçe Hak Te'âla benim rûhumu bana i'âde ider ve hayât-ı tâze bulup anınla fâ'idelenirüm." Pes bundan zâhir oldu ki, gayrın 'amelinden ehl-i berzâha nef-i küllî vardır. Ve vesîle didikleri makâm-ı 'âlî Rasûlullah'a du'â-yı ümmet ile virilmişdür.

El-hâsıl, mü'mine gerekdür ki, halk-ı 'âlemi bi-kadri't-tâka irşâd ve ihyâ eyleye ve neme gerek dimeye. Zirâ enbiyâ 'aleyhimü's-selâm tebliğ ve dâ'vet ile memûr olıcak evliyâ-yı ümmet dahi irşâd ve beyân ile me'mûrlardur. Bu cihetdendir ki, bu kadar kütüb ve resâ'il tahrîr olunur tâ ki halk anların mazmûnlarıyla 'amel ideler. Ve erbâb-ı Hak gitdüğü yola gideler ve kendilerine kabirlerinde ecr-i bâkî ola ve sevâb-ı gayr-ı münkatî' husûl bula ve nefes (309) -be-nefes eser-i nefehât-ı İlâhiyye kıla. Ve gerçi bu ma'nada ziyâde ta'b vardır velîkin her 'âmilin ecri, 'ameli ve zahmeti kadardur. Ve sa'y ve irşâdının eseri zuhûr itmeyüp kimse anın davetini kabul kılmadığı sûrette dahi kendine ecir vardır ve egerçi bi'l-fi'l kabul bulunduğu sûrette ecir ziyâdedür. Zîrâ hidâyete sebebiyeti ile muhtedî dahi 'amel itdikçe sevâb-ı dâ'im hâsil olur. Ve burada sebab-i da'vası memnu' değildir. Zîrâ egerçi hâdi ve mürşid, fi'l-hakîka Allah Te'âla'dur. Ve cemî' te'sîrât andan gelür velîkin enbiyâ ve hulefâ anın nûrına âyine olduklarıçün eser-i sa'âdet anların yüzlerinden görünür ve ol eserin husûlüne sebab olurlar.

Bu sebebden Rasûlullah (s.a.s.) Ebû Musa el-Eş'ar'ı ve Mu'âz'ı Yemen'e halife gönderdi, tâ ki orada olanlara ta'lîm-i din ve telkîn-i yakîn ideler ve anların sebebiyetleri ile niceler tarîk-ı îmân ve tâ'ate sâlik ve niceler dahi mülk-i terakkîye mâlik olalar. Ve emirü'l-mü'minîn Hz. 'Âli (k.v.) Osman Bin Hanîf'i Basra'ya halife gönderdi ve bu ma'na 'alâ hâzâ el'ân 'ulemâ ve meşâyih aralarında ma'mûlün bih olup kaldı. Ve bundan fehm olundu ki, bu makûle iş tutmadan garaz-ı aslî halkı, zâhir ve bâtına irşâd ile ihyâ-yı din itmektir ki, din vaz'-ı İlâhîdür. Pes her kim bu vaz'ı te'yîd ve bu rüknü teşyîd iderse mazhar-ı rahmet ve hilâfında olan, mazhar-ı gazab ve la'net olur. Ve te'yîd itmek zâhir ve bâtına vukûf-ı tamlı olur. Anda ki, 'ilm-i hâl yok ve 'ilm-i ezvâkdan bî-haber ve bî-mezâkdur, ne vechle bu şehirde halife olur? Belki anın hilâfeti hilâfet-i şeyâtinedir ki, dâll u müdâldür. Nitekim evliyâdan biri "Bağdad'dan yerine kimi halife koyup çıkydın", didikte İblis dahi, "Bişr-i Merbis'i alıkodum", didi. Meger ol vakitte Bağdad'da İmâm Ebû Yûsuf şâkirdlerinden Bişr derler bir kimse, dâll u müdâl olup halk-ı Bağdad'ı tarîk-ı ehl-i sünnetden çıkardı ve Kur'ân mahlûkdur, diyü

İ'tikâdlarını çevirdi. Maa hâzâ Kur'ân mahlûk değıldür ve Allâh Te'âla'nın kelâm-ı kadîmidür. İşte Bişr, halkı idlâl itmekde Bağdad halifesi oldu ve şeytâna mütâba'at ile şeytân sûretin buldı. Pes bu makûlenin vücudını ref' etmek ulû'l- emre lâzım geldi. Zirâ bu makûle kimse eğer 'âlim sûretinde ise de câhildür ve câhil ifsâd-ı fi'l-'arz itmekden men' olunduğı gibi 'âlem-i bâtil dahi men' olunur.

Nazar eyle ki, İmâm Ebû Yûsuf gibi müctehide şâkird olmuş iken 'ilmiyle nice dalâlete düşdi ve Hayy'dan meyyit çıktı ve meyyitden meyyit olanlar (310) dahi ana kıyâs oluna. Nitekim kendi nefsin bilmeyenler halkın nefsinin ıslâh için halife gönderirler. Ve şol ki ümmîdür, nice mu'allim olur ve şol ki a'mâdur, nice kâ'id olur ve şol ki hastadur, nice tabîb olur ve şol ki mübtedîdür, nice delîl olur. Ve **Fütuhât-ı Mekkiye**'de gelür ki, bir zamânda bir zâhid bir dişi eşek beslerdi, su'âl idüp "Bu hımârı niçün beslersiniz? Ana mûte'allık hod işünüz yokdur", didiklerinde zâhid didi ki, "Tekâzâ-yı şehvet vâki' oldukça ana yakîn olurum ve şehvetimi teskîn iderim" didi. Didiler ki, "Şeri'atimizde dişi hayvana yakîn olmak harâmdur, pes nice zâhid olur şol âdem ki, helâl ve harâmı bilmez?" Orada zâhid ağlayup tövbe ve istiğfâr ve ol hâlde geçen namazlarını kazâ ve tekrâr eyledi. Bundandur ki, ni'met tazelandığı gibi günâh dahi vâki' oldukça, tövbe teceddüd itmelidir. Ve eger ma'lûm ve eger mechûl cümle hatâlar üzerine istiğfâr kılmaludur. Vey! Şol câh ile ki hatâyı sevâb-ı i'tikâd ide ve küfür ve îmânı birbirine halt idüp cehennem yoluna gide. İmdi ey mü'min! Sana bu makâmda sekiz vasiyyetim vardur eger 'amel idersen cehilden halâs olur ve 'amelinde terakkî bulursun.

Vasiyyet-i Ulâ

İbtidâ vasiyyet, kalb hâline dâ'irdür. Zirâ kalb insân ağacının kökü gibidür ki anın salâhı cemî' a'zânın salâhı ve fesâdı dahi, cemî' cevârihin fesâdıdır. Kalb ne kadar pâk olursa semeresi dahi ana göre olur. Nitekim kütüb-i mu'teberede gelür ki, hâtunun bir koyunu var idi ki evlâdı ol koyunun südi ile geçünürlerdi. Bir gün bir misâfir gelüp hâtun ana virecek nesne bulmayacak evlâdı bî-haber iken ikrâm-ı zayf için, rızâullah ol koyunu boğazladı. Evlâdı gelüp "Kanı koyunumuz?" diyücek orada bi-kudretullah-ı te'âla evinin sathı üzerinden aşâğa bir koyun gelüp nüzûl itdi. Şöyle ki, ol hâtun ol koyunun bir memesinden süd ve bir memesinden dahi bal sağardı. Hikmetinden su'âl idicek ol hâtun cevâp virüp "Bu koyun müridlerin kalbinde otlar", didi. "Ya'ni ben misâfire ikrâm için evlâdımın sebep-i ma'âşları olan koyunu boğazladığım zamân kalbim pâk idi. Şöyle ki anı safâ-yı hâtır ile kurbân eyledim ve evlâdımın ma'âşı husûsunda Allah Te'âla'ya tevekkül kıldım. Kalbimin pâkliğine göre bu süd ve bal sağılan koyunu dahi Allah Te'âla hayr-ı 'ivaz virdi", didi. Pes 'amelin ecri muzâ'af (311) ve eseri pâk olmak kalbin hâline râci' oldu. Bundan ötüri gerekdür ki, zekât ve sadaka

virmeğe ve misâfire ri'âyet kılmakda kalbe kerâhet gelmeye. Ve her işi tayyib-i hâtır ile tuta. Zîrâ rızâullah için olan nesnede kerâhet olmaz ve anın bedeli fi'l-hakîka âhirette virülür. Nitekim Mekke-i Mükerreme'de Merve'de bir berber ehlullahdan birini Allah için tırâş eyledi. Ve ol tırâş olan niyet idüp "Eger bugün Hak'dan bir nesne feth olursa şu berbere vireyim", didi. Ve tırâşdan sonra kalkup Harem-i Ka'be'ye dâhil olduğu gibi Hind pâdişâhı tarafından bir kimse anın eline bir sarı virdi ki -bin altun idi- hemân altunı alup götürüp berbere 'arz itdi. Berber dahi hakikat-ı hâle muttali' olıcak. "Hey meded! Ben seni bir 'ârif zann iderdim. Ben seni Allah için tırâş itmedim mi?", didi. "Yâ Allah için işlediğim işe ben nice akça ve altun alurum!", didi. Ve ol sarıyı kabul itmedi. Ey mümin! Tefekkür eyle. Ol berberin hâlini ve kalbinin pâkliğini ve tırâş olan kimsenin dahi 'ahde vefâsını ve sehâsını. İşte Hak yolunda olan gerçek müridlerin sıfatları budur. Ve böyle kalbin pâkliği ya cibillîdir ki Hak Te'âla anı ibtidâdan safî halk itmişdür veyâhud sonradan tezkiye ile hâsıl olur.

Feemmâ tezkiye ve tathîr yolu sarp olmağla mürşid-i kâmile mürâca'at lâzım geldi, âyinenin cilâsı saykalcıya muhtâc olduğu gibi. Ve kalb herkesde bir olur anuñün yalnız Allah'a ta'alluk itmeliüdür. Zîrâ bir şâhinin bir şikârı olur. Birden iki şikâr olmaz. Hakk'a ta'alluk itmek vücudını ve sâ'ir sıfatını ve kemâlâtını ma'rifet ile olur, nitekim **Kitâbü'l-Hitâb** ve **Kitâbü'n-Necât** nâm eserlerimizde mufassaldur. Ve ma'rifet rûh-ı insân tarafından gelür. Nitekim cehl, nefs-i insân cânibinden hâsıl olur. Pes nefsin cehâleti ortadan mürtefi' olmadıkça yerine ma'rifet konmaz ve 'ilm-i İlâhî yüzi bi-kadri'l-isti'dât tecellî eylemez. Ve bundan fehm olunur ki, anın boyasına boyanmışdur. Nitekim bir sâlih kimsenin oğlu bir şakîye yâr olup anınla ihtilât itmekle babasının sûretinden çıkar. Ve çünki ol hâlden dönüp sâlihlerle ihtilât itmeğe başlar, yine baba sûretine girer ve bu sûret fi'l-hakîka kalbin sûretidür ki, hayren ve şerren kâlibına sâri olur. Bundan ötürü gerekdür ki, kalbin fesâdına sebep olan kimselerin sohbetinden hazer eyleye. Nitekim niçeler su'-i karîn ile ilhâda düşmüşler ve ehl-i sünnet mezhebinden çıkmışlardur ve bu ma'na kalbde râsih olıcak fâsid yumurta gibi (312) olur ve bir dahi islâhı mümkün olmaz.

Nazar eyle ki, kibrit suyu her ne kadar taktîr olursa âb-ı sâfi sûretine girmez. Elbet anda ol süd tekrar kaynatup ol ki kaymağı tutmaz. Ve bir libâsda leke olsa yunmağla eseri gitmez. Ve yazı sahîfeden tırâş ve hakk olursa, yine anda bir eser kalur. Bu sebepten kalbin tagyîrinden hazer lâzımdur.

Feemmâ eger aşk ve muhabbet yüzünden bir gayrı sûrete girse makbûldür. Zîrâ bu sûret evvelki sûretten güzeldür. Zîrâ aşk ve muhabbet Hak'la kalb arasında râbitadur ve

râbita kuvvet buldukça hâl ve mezîd-i feyz hâsıl olur ki رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا⁴³ âyetinde mezîd-i 'ilm ile murâd, bu mezîddür. Bu yüzden ehl-i irfân tefâvüt üzerinedür ve ma'rifetullahda tefâvüt derecât-ı mükâşefe ve müşâhedede tefâvüti müstelzimdür. Pes gerekdür ki, Hakk'ı sıfat-ı selbiye ve sübûtiyesi ile bilesin ve Hakk'a meşgûl olasin. Tâ ki Hak dahi senin kalbine 'ilm ile tecellî eyleye ve cehilden kurtulıp halka dahi 'ilm-i İlâhi ta'lîm idesin. Nitekim Âdem (a.s.) hilâfeti yüzünden melâ'ikeye esmâyı ta'lîm eyledi. Ya'ni her nesnenin ismini ve lafzını ve ma'nasını ve hassasını ve hakikatini isti'dâdlarına sığduğı kadar bildürdi. Zîrâ Âdem'in kalbine keşf olan mertebe melâ'ikeye keşf olmamış idi ve bundan halîfe-i Hakk'ın şerefi zâhir ve cemî' mahlûkat üzerine fazl-ı bâhir oldu. Ve enfüsde kalb, âfâkda âdem gibidür ki, cemî' a'zâ ve kuvvâdan efdaldür. Ve âdemin âdem olduğı kalb ve kalb hâli iledür. Pes anın ki kalbinin sûreti var feemmâ nûr-ı ma'rifeti yoktur ve zât u sıfat u ef'âl-i Hakk'ı lâıyk olduğı vech üzerine bilmez, şem'asız hâne gibidür.

Li müellifihî

Gel imdi gel bu kalbi eyle ihyâ

Kıl anı feyz-i 'irfan ile deryâ

Bu demde irmez isen işbu feyze

Geçer demler ne demde iresin yâ

Vasiyyet-i Sâniye

Sem'in hâline râci'dür. Ya'ni kulağını nâ-meşrû' ve bihbûde nesne dinlemekden muhâfaza eyle, belki cemî' eşyâ Hakk'a teveccühle tesbih ve tahmîd ider, işit ve işitmeğe mâni' olan penbeyi andan çıkar. Ve bu mertebeye kâdir değil isen erbâb-ı ma'rifet ağızlarından kelîmât-ı 'irfâniye dinle ki, ol kelîmât, fi'l-hakîka Kur'ân ve hadisin hakâyıkidür. Zîrâ bu ikisinden hariç nesne yokdur. Velîkin herkes anlardan isti'dâdı olduğı kadar ma'âni fehm eyler ve fehm itmeyen fehm idene tâbi' olur ve ona kulak tutar. Zîrâ fehm idüp söyleyen (313) dinleyenlere Hakk'ın tercemânıdır. Bundandır ki, mahcûblarla Hak arasında vâsita lâzımdur. İmâm cemâ'ate ve vezir sultâna ve kethüdâ beğlere ve 'âsâ-dâr şeyhlere vâsita olduğı gibi.

⁴³ "Rabbim! İlimimi arttır", Tâhâ 20/ 114

Velîkin insânın iki ciheti vardur ki, bir cihetiyle Hak'dan bilâ-vâsita ahz ider ve işidür. Ve bir cihetiyle melekden istî'mâ ve ahz ider. Ve melek dahi Hakk'ın ilhâm ve ilkâsına tâbî'dür. Egerçi bilâ-vâsita akvâdur. Anınçün hadisde gelür:

لي مع الله وقت لايسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل⁴⁴ Ve bundan Rasûlullah'ın (a.s.) cemi'-i enbiyâdan 'aleyhimü's-selâm efdâliyeti lâzım gelür. Zîrâ ma'rifetde ve sema'da ve tecellîde anın basduğı mevzi'e kimse kadem basmadı ve ümmete dahi bundan şeref-i 'azîm hâsıl oldu. Zîrâ sultânın havâssı ve âlâyi ve sancakları, vezîrin havâssından eşref ve âlâyından muntazam ve sancaklarından mürtefi' ve mezîddür. Anunçün Ebû Yezîd-i Bistâmî (k.s.) buyurur ki, "Kıyâmet gününde cemi' enbiyâ benüm sancağım altında haşr olur." Ya'ni sancağ-ı Muhammedî tahtında mahşûr olur zîrâ bu ümmet, merhûme-i Muhammedîdür. Ve tevâbi' bi-hükümü'l-mütâba'a metbu'larının gümânlarını ve hallerini kendilerine nisbet ide gelmişlerdür. Meselâ hâs-ı sultân, livâ'-i sultân için "Bizim livâmızdur", dirler. Maa hâzâ livâ sultânındur ve 'ala külli takdîr ya'ni gerek kulağı Hak'dan işitsün ve gerek tercemândan yine kulağı Hakk'a açılmış ve mâsivâdan kapanmış. Ve anın ki, hâli yokdur ve ma'kûsdur ya'ni kulağı mâsivâya küşâde ve Hak'dan muğlakdur ki takdîr-i müsâvî dinleyenler ve müsâvî meclislerine varanlar var ise bunda dâhildür.

Ve Kur'ân dinlemek cümleden lezîzdür. Zîrâ kelâm-ı İlâhîdür. Ve kırâ'at-i lahn makbûl olsa te'sirde ziyâde ve lahn-ı makbûle ve tegannî-i makbûl dahi dirler. Nitekim ashâbdan Ebû Musa el-Eş'ârî'nin (r.a.) savtı hüsn ve tegannîsi mü'essir idi. Bir gice Rasûlullah anı dinledi ve medh itdi ve Ebû Musa "Yâ Rasûlullah! Eger ben senin, bana kulak tutduğunu bileydim ve tuyaydım, kırâ'âtimi dahi ziyâde tahsîn iderdim", didi. İşte bu ol tegannî değıldür ki, anda nazm-ı Kur'ân'ı tagyîr ve 'adem-i tefhîm vardur. Zîrâ bu mertebesi gazel ve türkû ırlayanların hâline döner ki fi'l-mesel ağızlarından çıkan kulakları işitmez ve söyledikleri elfâzın ma'ânîsi kalblerine duhûl etmez ve te'sirde bir iş itmez. Ve cehr itmek esmâ' ya'ni gayre işitdirmek içündür. Zîrâ gayrın semâ'ı matlûbdur ki, anda ta'lîm ve tenbîh ve irşâd vardur. Ve bundandır ki, mescidlerde ve câmilerde mevâzi'-ı salavâtta ba'zı bilâdda mü'ezzinler âyete'l-kürsîyi ihfâ itmeleriyle cehillerin ızhâr iderler ve cemâ'ati sevâb-ı istimâ'-ı kırâ'atden (314) mahrûm eylerler. Kur'ân'ı istimâ' itmek ise kırâ'atden sevapludur ve şol kimse ki, metâ'-ı hayr ola kefere-i Kureys'e mülhakdur. Anunçün öyle muta'assıpların

⁴⁴ "Mukarreb (Allah'a) bir meleğin ve Resul olan herhangi bir peygamberin beni idrak edemeyeceği Allah ile beraber özel bir zamanım/ vaktim vardır." Hadis olarak nakledilmekle beraber kaynağı bulunamadı. Benzer anlam için bkz. İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiye*, IV, 315.

makâlelerin dinlemeyüp sözlerin boğazlarına tıkmak gerektür. Ve şe'âir-i İslâmiyeden olan nesneyi izhâr itmek lâzımdur. Bu cihetden sûfiye-yi muhakkıkın zikrullahı, cehr iderler. Zîrâ 'âlem-i cehrin hükmi, cehrdür. Husûsâ ki, bu a'sârda ta'ât ü 'ibâdâtı izhâr ve zikri cehr ve i'lân itmek vâcibdür. Zîrâ fâsık u fâcir olanların, fîsk u fücûrı âşikâre kıldıkları zamândur. Yâ anlar ma'siyetlerini ve lehv ü lu'blarını âşikâre idicek sen anları red için Hak Te'âla'nın meşrû' kıldığı ahkâmı niçün âşikâre itmezsin ve dinin kemâl-i zuhûrı vaktinde anı gizlersin! İştmedin mi ki, Hz. Ömer'in (r.a.) İslâmı sebebiyle din-i Muhammedî nice izhâr olundu ve kelîme-i tevhd teveccühle cehr kılındı! Yâ sen başka din mi tutarsın ki, ashâb ve selef-i sâlihîne uymazsın ve 'aklın ile delîl-i fâsîd peydâ eyleyüp halt söylemeğe toymazsın! Yâ sen müctehid misin ki, yeni başdan iş tutarsın ve halka mes'ele satarsın! Ey gâfil! 'Âlim isen de câhilsin ve ey müdde'î! Hak sûretinde olursan da bâtılsın ve minallahî't-tevfik.

Li müellifihî

Kelâm-ı Hakkı gûş-ı cânla gel istimâ' eyle

Bulup zevk-i hitâbı dilde hazzından sema' eyle

Kulak asma sakın münkir sözünde fâ'ide yokdur

Bu Hakkı 'âşıkın gel sözlerin intifa' eyle

Ma'lûm ola ki erbâb-ı riya ve zühd ü da'vanın kelimâtın istima' itmekde ehl-i ihlâs ve 'aşk ve tahkîka fâ'ide yokdur. Belki tenzîl-i îrâs ider zîrâ anlar o kelîmâtı garaz ile söylerler ve nefsanîyetle yazarlar. Pes anların sözleri âb ü gil makûlesidür ki, râyiha-i kerîhesi vardır. Ve erbâb-ı hakîkatin kelîmâtı gül ü sünbül gibidür ki, râyiha-i tayyîbesi vardır. Ve şol söz ki balçık mertebesinde kalmışdur, makâm-ı rûh olan 'illiyîne su'ûd itmez. Belki pâye-i nefis olan siccinde kalur. Pes andan ne safâ gelür ve ne hâlet hâsıl olur, kulak tut ki zamânede bu kadar vâ'izler ki va'az eylerler ve medreseler ki tedris iderler, halkın kulağına girmez ve te'sîr itmez. Zîrâ *واعظ يلعب به الشيطان* ⁴⁵ derecesinde kalmışlar ve edeb ibâret-i dâiresinden dahi taşra olmuşlardır. Ve her kim ki, meclisinde ta'zîm-i Hakk'ı ve ihtirâm-ı cenâb-ı nübüvvet ve tevkîr-ı ehl-i velâyeti menâfi-i edâ ide ve 'ibâretde su'-i edeb eyleye. Ol meclîse rahmet nüzûl itmez ve oradan melâ'ike firâr iderler ve gazabullah iner. Meselâ, Peygamber'e

⁴⁵ "Şeytanın kendisiyle oynadığı nice vaiz/ nasihatçı vardır." Benzer metin için bkz. el-İsbehânî, *Hilyetü'l- Evliyâ*, I, 382.

“Besleme (315) idi veya fakîr idi veya koyun ve deve güder çoban idi veya ümmî idi”, dese o meclisde oturanlar eger oradan kıyâm idüp gitmezlerse gazab-ı Hakk’a müstahak olurlar. Zîrâ besleme a’ref-i nâsda il kapusunda hâsıl olan kimsedür ki, itlâk-ı tahkîri müş’irdür. Belki, “Cedleri ‘Abdülmuttalib vefâtından sonra ammı Ebû Tâlib nazarında ve himâyesinde ve hazânesinde idi”, dimek gerekdür. Ve on sekiz bin ‘âlem anlar için halk olunup Hak Te’âla cümlesin ana teshîr ve teslîmden sonra kendileri bi’l-ihîyâr mecmu’ını Hakk’a bezl ü îsâr eylediler. Ve ‘ilm-i kimyâ bu cümlede dâhil idi ve taşlar ve taşlar altun ve gümüş ve cevâhir olmak üzere ‘arz olundu. Kabul itmeyüp **مَا لِي وَلِلدُنْيَا أَجُوعٌ يَوْمًا وَأَشْبَعٌ يَوْمًا** buyurdılar. Pes sultân-ı kevneyn olan ve cemî’ hazâ’in ve defâ’ini bulan nice fakîr olur ve anın koyun ve deve gütmesi bizim fehm itdiğimiz gibi değildir. Ve ol zamanda dahi Kureyş kavmi arasında ‘ayb u ‘âr değil idi.

Ve ümmî demek gerçi Kur’ân’da vâki olmuştur. Velîkin beynennâs şâyi’ olan ümmîlik gibi değildir. Zîrâ bizim aramızda ümmî, câhil dimekdür. Ve şol vücûd-ı şerîfin ki mu’allimi Allah Te’âla ola, nice ümmî olur. Belki anlara ümmî demek ma’ruf olan vechle, okuyup yazmamış dimekdür. Bundan ise cehl lâzım gelmez ve Kur’ân’da **مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ**⁴⁷ ve dahi **وَوَجَدَكَ عَانِيًا فَاغْنَىٰ** ve **وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ**⁴⁸ ve emsâli hüsn-i ‘ibâret ile te’vîl olunur, burası mahalli değildir. Ve ‘ulemâ ümmî olmadıkça Hakk’a vâsıl olmazlar. Zîrâ ‘ilm-i zâhir levh-i kalbde bir nakışdur ki, sâhibine vücûd ve pindâr getirür. Bes kavânin-i resmîyyeden derûn-ı sâde olmadıkça, ‘ilm-i bâtın nakşı ile münakkaş olmaz. Ve ba’zı ‘ulemâ sâliklerinin ağızlarında, bir mikdar mürekkep lekesi ve bulaşığı kalur ve bir hoş Yunup arınmadıklarından ‘ilm-i feyz anlara noksan üzerine olur.

Gel imdi ey ‘âlim! ‘İlm nedür bildinse ‘amel eyle ve ecell-i ma’lûmât Allah Te’âla’dur. Pes ana ya’ni zât u sıfat ve ef’âline ta’alluk iden ‘ilmi bul ve bulanlarla muhtelit ol. Ve sa’y eyle ki, üzerinden lekeyi yuyasın ve emâneti mahalline koyasın ve Hakk’a vüsûl için fenâfillah esbâbına teşebbüs idesin. Ve menzîl-i vasla bi-bâr gidesin.

Ve Hakk’a vüsûlden sonra kimse elinden ‘ilmini almaz, ma’-ziyâde ‘avdet eylersin ve bak gör sonra ne ‘umrân dilleri söylersin. Ve halk yanında hem ma’lûm ve hem mechûl olursun. Ma’lûmiyetin, beşeriyetine ve ‘ilm-i zâhirine göredür ve mechûliyetin, hakîkatine ve ‘ilm-i bâtına (316) nisbetledür. Pes bu sözleri iki kulağınla Hakkî’dan dinle. Ya’ni zâhir ve

⁴⁶ “Dünyadan bana bir gün açlık, bir gün tokluk.”, (Hadis olarak nakledilir.) Gazzâlî, *İhyâ*, III, 318

⁴⁷ “Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin”, Şûrâ 42/ 52

⁴⁸ “Seni şaşırılmış bulup yol göstermedi mi? Yokluk içinde iken zengin etmedi mi?”, Duhâ 93/ 7-8

bâtın mertebelerinde anla ve yoluna git. İnşallah Te'âla menzile irer ve gül bağçesinden gül derersin.

Vasiyyet-i Sâlise

Üçüncü vasiyet, basara dâ'irdür. Pes aç gözini ve Hakk'a kulak tuttuğun gibi Hakk'a nazar eyle ve bî- perde Hakk'a münâcât idüp söyle. Ve 'ulemâ-yı billah yüzlerine nazar eyle ki gözlerine nûr arturur. Ve mushafa bak ve yüzünden nazar idüp tilâvet eyle zîrâ sevâpludur. Anunçün Hz. Osman (r.a.) yüzünden okuduğundan ötüri elinde iki mushaf pârelendi. Ve ehlullah evâhir-i i'mârda Kur'ân'a ziyâde meşgûl olurlar Zîrâ hakâyıkına vâsıl olmuşlardır. Ve kelâmla münâsebeti mütakellim ile münasebet bilürler. Zîrâ Kur'ân sıfat-ı İlâhiyedir ve sıfat-ı mevsufla kâ'imdir. Pes Hak Te'âla sıfatı olan Kur'ân'ıdır ve şol 'ârif ki "Ene'l- Kur'ân", dimişdür. Maksûdu kendinin kitâb-ı câmi' olduğun beyândur. Şol cihetden ki hakâyık-ı enfüs ve âfâki câmi'dür ki ana hakâyık-ı kevnîye dirler. Ve hakâyık-ı esmâ ve sıfatı dahi müştemildür ki, ana hakâyık-ı İlâhiye dirler. Ve bu hakâyıkı cem' iden kâmillere nazar itmek hemen Hakk'a nazardur. Velîkin mahbûbların gözlerine görünmez. Nitekim Kur'ân'da gelir: **وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ**⁴⁹ Muhkîdür ki Sultân Mahmud-ı Gaznevî bir gün Ebû Yezîd-i Bistâmî türbesini ziyârete gelüp orada türbedârı olan mürîdine su'âl idüp "Ey sûfi! Senin şeyhin ne makûle kimse idi", didi. Sûfi didi ki "Benim şeyhim öyle bir şey idi ki, her kim anı gördiyse nârdan necât buldı", didi. Sultân Mahmud eyitdi: "Ey sûfi! Ne 'aceb söz söylersin ki Ebû Cehil, Rasûlullah'ın yüzün gördi maa hâzâ 'azab-ı cehennemden halâs olmadı", didi. Sûfi eyitdi: "Ebû Cehil Rasûlullah'a Ebû Tâlib'in yetimi olmak nazarı ile nazar eyledi. Eğer Rasûlullah olmak nazarı ile nazar ideydi habs olurdu", diyücek sultân-ı mezkur mülzem olup sükût itdi. Ve ba'de'z-ziyâre kalkup 'ilm-i zâ'idle gitdi. Zîrâ ehlullahın meclîsi ve mantakı insânın 'ilmini ve kemâlini arturur.

Ve bu iki göz ki insâna virilmişdür anların nûrı, nûr-ı zât-ı Hak'dan 'aks ider. Velîkin ol dahı şems ü kamere işâret ider tâ ki sıfat u zât-ı Hakk'ı mütâla'adan hâlf olmayasın. Ve Hak Te'âla murâd itse insânın cemi' vücûdı göz olup cümle (317) eczâsıyla müşâhede ider. Nitekim leyle-i Mi'râc'da Rasûlullah'a vâki' oldı. Ve namaz hâlinde iken kafaları tarafından dahi görürlerdi. Nitekim Tûr'da Hz. Musa şeş cihetden işitdi ve bu makûle hakâyıkın tafsîli vardur. Velîkin bu **Tuhfe-i İsmâ'iliye** anın mahalli değıldür ve ba'zı evliyâ "Rabbi Ereni/ nazar eylen" diyü du'â eylemişlerdür. Su'âl olunursa ki, "Hz. Musaya, Len Terâni hitâbı geldi ki, elbette sen beni göremezsın, dimekdür ve evliyâ enbiyâ derecesinden aşâğa iken enbiyâyâ

⁴⁹ "Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler", A'raf 7/ 19

'itâ olmayan ma'nayı nice isterler ve yâ Rab! Zâtını bize göster", dirlir. Cevâp budur ki, "Hz. Musa'nın su'âlî 'âlem-i sûrete ve hisse göre idi ki, bu 'âlem-i ma'naya ve bâtına göredür ki, bu 'âlem-i kayddur ve Hak mutlak kayd ile görünmez. Evliyânın matlûbı ise 'âlem-i ma'naya ve bâtına göredir ki, bu 'âlem-i zâhire göre mutlakdur." Anınçün Hak Te'âla'yı basar görmezse basîret görür ve basîret ile taleb-i rü'yetin ma'nası mezîd-i mükâşefe ve 'ilimdür.

Zîrâ Hakk'ın tecelliyâtına nihayet yokdur. Zîrâ vâsî'dür ve sâlik olan mertebe-i mükâşefede ne kadar terakki ehli olsa ve menzîl-i müşâhedede kıyâm-ı 'âlî bulsa yine anın fevkinde dahi mükâşefe ve müşâhede vardur. Ve her dilde bunca resâ'il ve kütüb düzilir yine tamam olmaz. Zîrâ Hakk'ın zâtına nihâyet olmadığı gibi sıfatına dahi gâyet olmaz. Ve bir 'ârif ki, "Ben toydum ve kandım" diye, anın isti'dâdî za'îfdür. Zîrâ bu makâmda hikmet-i zevkiye nevâlelerine toymak ve feyz-i Îlâhî kâselerinden kanmak olmaz. Ve insân ilelebed ilelebed terakkidedür. Pes nazarını ve himmetini 'âlî eyle ve yıldıza nazar itmeği ko! Aya nazar eyle belki güneşe bak! Zîrâ cümle envârın aslı odur ki anınçün nûrî kutludur. Ve göz ana "kemâ yenbağî" nazar idemeyüp hiyrelenür. Ve âsâr-ı Hak ki mezâhir-i hakâyıkdur, dâ'im ana nazar eyle ve ibret al. "Bu dağdur" dime, Kavî ve Metin ismine bak! Ve "Sahrâdur" dime, Bâsît ismini gör! Ve "Deryâdur" dime, Vâsî' ismine nazar sal! Ve suda Muhyi sıfatını fehm eyle! Ve havada Hayy ismi sırrı olduğun anla! Ve 'alâ hâzâ cemi' eşyâ sa'hâ'ifinde ve sutûrunda esmâ'-i ilâhiyeye nazar eyle! Ve bu merkez-i vücûda, nokta-i vahdete bak

50 أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ Ve cemi' eşyâyı ki, şe'âir-i Îlâhiyedir, ta'zîm eyle!

Velîkin hadd-i şer'den çıkma ve emr-i Hakk'a bak! Ne yüzden ise ana göre 'amel eyle عِبَادَاتِ الْخَنَازِيرِ وَالْقَادُورَاتِ 51 dime. Egerçi Hâlık-ı mutlak odur belki (318)

52 سُبْحَانَ خَالِقِ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ وَيَا خَالِقِ الْكَائِنِ di ve umûr-ı mekrûheye nazar itme! Nazar eyle Hz. Osman'a ki Rasûlullah'a mübâyâ'a itdikden sonra sağ eliyle edeb yerine yapışmamış ve Kur'ân okuyalıdan beri râyiha-i kerîhesi olan nesnelere ekl itmemiş. Eğer mübâhü'l-asl ise de tâ ki güzergâh-ı Kur'ân olan ağız mekrûh itmeye. Yâ sen ki, bu kadar mekrûh ve belki habis ve harâm nesnelere mübtelâsın hâlin nice olur, kanı sende 'ırz u din ü kemâl-i takva! Ve Hz. Ali (r.a.) Rasûlullah'ın yüzün göreden beri "Ol cemâl-i Bâri ve vech-i

50 "Bana Îlâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahy ediliyor", Fussilet 41/ 6

51 "Domuzları ve pislikleri Yaratan ne yücedir!"(Denilmez.) Benzer ifade için bkz. Bursevî, *Kitabü'n-Netice* I, s.197.

52 "Arşı ve kürsî'yi ve kainatı Yaratan ne yücedir." (Denilir.), kaynak bulunamadı.

hasene nazarın 'ırzı ve kadri vardur", diyü bir dahi ol gözle edeb yerine nazar itmedi. Pes insân kendi edeb yerine bilâ-zarûre nazar itmek âdâb olıcak ehlinin ve câriyesinin orasına nice edeb olur. Egerçi fetvâda câ'izdür. Velîkin demişlerdür ki *التقوى فوق امر الفتوى* ⁵³ ve Hz. Âyişe (r.a.) buyurmuşdur: *ما رأيت منه ولا رأى منه* ⁵⁴ Ve ba'zı bilâdda ba'zı mecnûnlar vardur ki üryân gezerler. Feemmâ ulû'l-emre lâzımdur ki, o makûleleri bîmâr-hâneye koyalar ve halkın nazarına getürmeyeler. Ve bundan ba'zı 'avretlerin hamama peştemalsiz girmeleri memnu' olduğu fehm olundu. Nitekim zenân-ı Şâm'ın ekseri mübtelâlardur. Zîrâ nâzırlara ve manzûrlara la'net vardur. Ve zamân-ı evvelde bir pâdişâh müftisine su'âl idüp "Kendi câriyelerimle üryânen hamama duhûl itsem câ'iz midür?", didikte müftî dahi "Câ'izdür zîrâ kendi câriyelerinüzdür ki birbirinizün her 'uzvuna nazar itmek helâldür", demiş. Sonra andan a'lem bir kimse anı işitdikde "Câ'iz değıldür", demiş. Zîrâ pâdişâha anlara nazar câ'iz ise de anlar biri birlerinin her yirine nazar itmek câ'iz değıldür. Nitekim erler ve ecnebîler arasında dahi böyledür. Megerki pâdişâh veya gayrı, yalnız bir câriyesi ile tenhâ olsa bu sûretde biri birilerinin a'zâsına nazar iderler.

Ey mümin! Dimişlerdür ki yirde ve gökde hiç bir karış yer yokdur ki, anda bir rûh ve bir mahlûk olmaya. Egerçi insân anı müşâhede itmez. Pes utanmadan nice 'uryân olur. Egerçi fukahâ tar halvetlerde 'uryâna gusl itmeği tecvîz itmişlerdür ve'l-hâsıl hiç bir vechle halvet yokdur. Zîrâ Allâh Te'âla ve melâ'ike ve ervâh böyledür. Bu cihetden suya girüp gusl idenler dahi peştemal tutunurlar Zîrâ su içinde dahi mahlûkât vardur. Ve belki insândan niceler vardur ki, su içinde 'ibâdet iderler ve kimse anları görmez. Ve anların suda nefesleri muhtebes olmaz. Zîrâ orada sekeneye kâdir olanın vücûdı, letâfet üzerinedür. Habs olmak (319) ise 'âlem-i kesâfete göredür. Gel imdi Celvetî tarîkâtına duhûl eyle! Cim ile zîrâ halvetde hâ'-i mu'ceme ile dahi halvet yok. Belki celvetde ve zuhûrdasın.

Li müellifihi

Ben Celvetiyem Celvetî cim içredür noktam benim
Devr eylemişdür 'âlemi çenber gibi hatâm benim
Cânım ebed devrân ider çün mâh şark u garbı hep
Sâbit olup kuhsâr-veş merkezden ayrılmaz tenim

⁵³ "Takva fetvânın üzerindedir/ değılerdir." Destekleyen görüş için bkz. *Berika Mahmudiye fi Şerhi Tarikati Muhammediyye*, I, 318.

⁵⁴ "O beni görmedi ben de onu görmedim.", kaynak bulunamadı.

Bir nokta idim habbe-veş oldum gıdâ-yı kâ'inât
Dönüp dükenmez tâ ebed çokdur hubûb-ı hürmetim
Kevser gibi feyzim akar nâfe gibi miskim kokar
Hind içreyim Âdem gibi Rûm oldı gerçi meskenim
Nûr-ı şerî'ât bendedür emr-i tarîkat bendedür
Sırr-ı hakîkat bendedür Hakkı dilimdür mahzenim

Vasiyyet-i Râbi'

Dördüncü vasiyet, lisâna râci'dür. Kalbin tercemânıdır ve her mahlûkun bir lisânı veyâ lisân sûretinde bir işâreti vardır. Zîrâ Allah Te'âla'nın tesbîhine ve tahmîdine meşgûldür. Nitekim Kur'ân'da gelür: **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**⁵⁵ Zîrâ ehlullah bu tesbîh ve tahmîdi mahlûkât olmağa haml itmişlerdür. Şol cihetden ki anlar zâhir kulaklarıyla eşyânın tesbîhini işitmişlerdür. Hatta Mısır'da ba'zı ricâlullah deryâ-yı muhitde olan balıkların tesbîhin işidirlerdi. Egerçi irâde yokdur mesâfe vardır. Zîrâ rûh mertebesinde olan beden-i latîfe, hâil ve berzâh olmaz. Ve hacr-i mütekellim meşhûrdur ya'ni Rasûlullah ile Mekke'de bir taş mükâleme itmişdür ve mü'ezzinin savtını işiden eşyânın cümlesi mü'ezzin hakkında şehâdet itseler gerekdür. Pes bu makûle rivâyetler delâlet ider ki, eşyânın tesbîhi hakîkatde lisânadur yohsa mücerred delâlet ma'nasına mahmûl değıldür. Nitekim 'ulemâ-i zâhir zâhib olmuşlardır. Ve her mahlûkâtın bir dürlü dili ve lûgatı ve tesbîhi vardır ki, kendi muktezâ-yı hâline göre tesbîh ider. Bu ma'nadan dimişlerdür ki, bir sâlik cemi' eşyâyı kendi tesbîhi gibi tesbîh ider. Gûş itse ol sâlikin keşfi sahîh değıldür. Belki ol tesbîh idenler kendi tesbîhinden temessül iden suver-i ervâhdur ki, tesbîhde ana tâbi' olmuşlardır. Âdem tesbîh ve tahmîdde eşyâ ile müşterekdür.

Feemmâ kurbân itmek âdeme mahsûsdur. Anunçün Hâbil ve Kâbil kıssasında imtihân için kurbân ile me'mûr oldılar ve anın sırrı Hz.İbrahim'e intikâl eyledi ve illâ kıyâmü's-sâ'a ehl-i îmân arasında kaldı.(320) Zîrâ kurbân mâl ile ve zikir ve tesbîh ve ibâdet-i beden ile imtihândur. Hak Te'âla insanın her cüz' ve 'uzvundan bir dürlü tâ'at -ı metâlibe itdüğü gibi malından dahi zekat ve sadaka ve hediye ve kurbân ve emsâli nesnelere metâlibe

⁵⁵ "Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız", İsrâ 17/ 44

eylemişlerdür. Tâ ki her yüzden pâk ola ve Hakk'a takarrüb ola. Anunçün envâ'-ı tâ'atle emr itmişdür. Tâ ki mutî' olanlar rahmet-i vasî'a bulalar. Pes bir kimse "Allâh Te'âla bu tâ'atleri bize 'azab itmişdür ve mihnet komuşdur", dise kâfir olur. Meğer ki 'azabdan murâdı nefse meşakkatlü olduğun beyân ola. Zîrâ insân ıslâh-ı nefis itmedikçe her dürlü ibâdet nefesine ağır gelür ve haz itmez. Tezkiye-yi nefis iden ise, aç olan kimse ta'âm-ı iştihâ ider gibi ibâdete iştihâ ider ve Hakk'ı lisânıyla ve kalbiyle zikr itmeğe toymaz. Zîrâ gıdâ-yı rûh olduğun bilür. Anunçün giceleri ihyâ ile mukayyed olan 'âşıklar sabah olduğun istemezler tâ ki münâcâtdan ve zikirden kalmayalar. Zîrâ gicelerde olan halâvet gündüzlerde yokdur.

Ve fukahâ dimişlerdür ki, "Bir kimse bu mü'minin ağzına şetm eylese kâfir olur. Zîrâ ağız mevzu'-ı îmân ve Kur'ân'dur. Pes ağıza söğmek Kur'ân'a söğmek gibi olur." Ve ba'zı 'ulemâ didiler ki, "Kâfir olmaz velîkin ta'rîz-i şedîd ve istiğfâr lâzım gelür." Ve fetvâyı bu kavlı üzerine virdiler ve eger zemmi zemminin ağzına şetm eylese ta'rîz lâzım gelür ve eger zemmi mü'minin ağzına şetm eylese eger ol şetm olunan mü'min ulemâdan ise katl lâzım gelür. Zîrâ 'âlim vâris-i peygamberdür. Pes 'âlimi sebb itmek peygamberi sebb itmek gibi olur. Peygamberi sebb ise mûcib-i katldür. Ve ba'zı 'ulemâ didiler ki katl olunmaz belki darb-ı vecî ile darb ve îmân getürünceye dek habs olunur. Ve eger müslim, kitâbînin ya'ni yahudi veya nasaranın ağzına şetm eylese, ol müslimin başından sarığın alurlar ve ana bu kadar ta'rîz kifâyet eyler, yohsa darb olunmaz zîrâ 'ulüvv-i İslâm vardır. Ve eğer şetm olunan kitâbî olmayan müşrikdir. Müşrike ise zecrullâh tahkîr lazımdur. Velîkin ba'zı 'ulemâ dimişlerdür ki "Bizim zamânımızın nasarası müşrikden beterdür. Husûsâ ki put-perest oldukları zâhirdür. Nitekim kenîselerinde haçlarından ve tasvîr itdikleri sûretlerinden bellüdür." Velîkin burası mesâ'il-i müşkiledendür zîrâ zâhir-i Kur'ân anların zebihalarını ve ta'âmlarını ekl itmeğe ruhsat vermişdür. Ve **Esrâr** nâm kitabda gelür ki, şetm-i ta'âm itmek (321) küfürdür. Zîrâ ta'âm ni'metdür ve ni'meti tahkîr itmek mûcib-i küfürdür ve hıncırla kelbin farkı budur ki şetm-i hıncır bir nesneyi mûcib değıldür. Zîrâ anda cihet-i ni'met yokdur. Şol cihetden ki, bey' ü şirâsı câ'iz değıldür. Kelbin ise bey' ü şirâsı câ'izdür zîrâ menâfi'-i kesîresi vardır, sayd u hırâset gibi. Pes bu yüzden ni'met olup şetmi, sâ'ir ni'metlerin şetmi gibi olur. Mervîdür ki Nuh (a.s.) gündüz seffineyi düzer ve gece küffâr gelüp ifsâd iderlerdi. Pes Hak Te'âla "Yâ Nuh! Bir kelp ittihaz eyle", diyü emr eyledi. Hz. Nuh dahi bir kelp besledi ve ol gelip gece ile seffineyi hırâset ider ve küffârı oraya karîb olmağla komaz ve üzerlerine hücum eylerdi. Ve kelp beslemek nân ve gayrı gıdâ ve ta'âm ile olur, mutlak it'âm lâ be'sdür. Egerçi ba'zı 'ulemâ "Bî-fâide olan kelbe, küfli ve muhterak nân ve ta'âm-ı mu'teber vire", dimişdür. Ve kelbin lü'âbı necis olmağla nân-ı pâki necasete tarh itmek lâzım gelmez. Zîrâ evvela ve bizzat maksûd

olan it'âmdur. Müteneccis olmak sonradur. Bu cihetden اكرموا الخبز⁵⁶ haberini menâfi olmaz. Zîrâ lü'âbı pâk olanların dahi karnında bi'l-âhire müteneccisdür. Hatta ba'zı evliyâ üzerine besmele yazılmış kağıdı bel' itmekle derece-i velâyete irişdi. Maa hâzâ ol kağıt pârenin karnı içinde hâli bellüdü. Meyyitin alnına besmele ve sadrı üzerine gelen kefenine 'ahd-nâme yazma meşru'dur. Maa hâzâ meyyit mütelâşi oldukda cife ile muhtelât olur. Muhkîdür ki, bir kimse sulehâdan birini ziyârete gelüp selâm virdi ve ol kimse anın selâmını almadı. Zîrâ önünde bir kelbe nân doğrayıp yedirirdi ba'de selâmını aldı. Vechinden su'âl olundukda didi ki, "Bu kelb aç olmağla benden nân taleb iderdi. Pes recâsını kat' itmemek için selâm almağa mukayyed olmadım." Nitekim hadisde gelür: من قطع رجا من ارتجى ya'ni bir kimse bir kimseden bir nesne recâ itse ve ol recâ itdüğü nesnenin husûli mümkün olsa velâkin vücûda getürmese ve anın recâsını kat' itse Allâh Te'âla dahi anın recâsını kat' eyleye ve dünyâ ve âhiretde hâyip ve hâsir eyleye. Anunçün Rasûlullah (s.a.s.) şehr-i Ramazân'da bir sâil gelse elbet ana bir hurma dânesi olsun bulur virirdi. Ve eğer şehr-i Ramazân değil ise ve virecek nesne bulunmazsa فضلہ من فضلہ⁵⁷ diye duâ iderlerdi. Ve duâ itmek, murâdına müsâ'ade itmek gibidür zîrâ ana bedeldür. Husûsâ ki, Hak Te'âla'nın fazlına tefvîz oluna ki bâb-ı fazl u rahmet dâ'imâ meftûhdur. Ve zamân-ı evvelde bir zinâ-kâr hâtun bir kuyu başına gelüp orada bir kelbi (322) ziyâde susuz gördükde ayağından eteğin çıkarup ve başundan çenberini ip yerine bağlayup su çıkarup içirmesiyle mağfiret olundu. Ey kişi! Senin nefsin habâsetde kelbden beterdür. Yâ bu kadar et'ime-i nefsiyeyi ana yidürüp niçün murdâr idersin! İşte takvayı değil fetvâyı bilebilmedin ve nefsini bilmediğünden zâhirde kelblere tolaşdın ve Rahmetullahiyeyi tazyîk itdin. Gel ibtidâ kendini pâk eyle! Ve 'ilm-i İlâhiyeyi anla! Sonra fetvâ ve takva nedür bil ve ana göre 'amel kil! Ve her sözi lisânına getürme ve sana her işitdiğini söylemek kizb-i kifâyet ider. Ve kitâbda her okuduğın dahi her işitdiğin gibidür ki esrâr-ı fehm itmedikten sonra sana sükût düşer. Ve illâ 'uzûz ve 'ukûr olursun. Ve halkı tazlîl ve techîl itmekle Ebû Cehil mertebesin bulursun. Sa'y eyle ki, lisânından kelîme-i tayyîbe ve halk-ı 'âlem 'umûm ve husûs üzre andan müntefi' olalar ki makâm-ı şefâ'atden bir nev'dür. Bir söz ki hayırdur sanursın, belki şer ola. Pes lîsânını kelîme-i tayyîbe üzerine kasr eyle ve musâvî itme ve âhiretde cehennemde dilinden asılanlardan ve dudakları mikrazlarla kesilenlerden ve toğrananlardan olma! "Dilin kemüğü yokdur", dirler. Ahmakın lisânı 'aklı önündedür, ne olursa söyler ve 'aklın anı men' itdüğüne bakmaz. 'Âkil ise böyle değildir. Ve Hz. 'Ali (r.a.)

⁵⁶ "Ekmek ikram ediniz.(Çünkü o yerden bereketlenmiştir.)", (Hadis),Gazzâlî, *İhyâ*, I, 363; Âdâbu'l-Ekl, I, 10.

⁵⁷ Allah ona fadlını/lutfunu versin.

buyurmuşlardır ki “Nolaydı boynum ve boğazım deve boynı ve boğazı gibi olaydı tâ ki söylemek murâd itdüğüm nesne bir uğurdan ağzıma ve lîsânıma gelmeyeydi.”

Ve cihâdın fazlı şol kelîme-i Hak’dur ki sen anı cevri ehli olan sultâna veyâ mevâhizesinden havf itdüğün kimseye söyleyesin ve müdâhene eylemeyesin. Feemmâ sen ‘aks idersin ve dünya için ekâbire secde kılursın. Ve nerede za’if ve ‘abalu var ise anı incidürsin. Ve lîsâna müte’allık olan tafsilât, defterlere sığmaz. Zîrâ insânda halk olunan a’zâ-yı zâhirenin a’zamı ve eşeddidür. Ve muhâdi’e-i kalb dahi anın mukâbelesindedür. Zîrâ lîsân dek durmayup söylediği gibi, kalb dahi içerüde dek turmaz ve efkâra zebûn olur ve nefis ve şeytân ana dürlü dürlü ilkâlar eyler. Hatta dimişlerdür ki “Herkesin her gün yetmiş bin hatırâsı olur. Egerçi kendinin ana ittîlâ’ı yokdur zîrâ ekseri umûr-ı hafiyedür.”

Li müellifihî

Gel cân u dilden diyelim

Estağfurullah el-‘azîm

Vird eyleyüp söyleyelim

Estağfurullah el-‘azîm

Her demde kâr oldı günâh

Yazıldı defter simsiyâh

Bunca hatâyâ âh âh

Estağfurullah el-‘azîm

Gâlib olur nefis ü hevâ

Doldı dile fikr-i (323) sivâ

Suçludur a’zâ ü kuvâ

Estağfurullah el-‘azîm

Fark itmeyüp sağ u solu
Âhir koduk doğru yolu
Gel diyelim ey Hak kulu
Estağfurullah el-'azîm

Göz gayrıya bakdı ise
Dilden hatâ çıkdı ise
Hakkı gönül yıkdı ise
Estağfurullah el-'azîm

Vasiyyet-i Hamse

Beşinci vasiyet, batna müte'allıklıdır. Ya'ni gerekdür ki karnını harâm lokmadan ve şüpheli ta'âmdan hıfz ide. Zîrâ batn bir tarla ve ta'âm bir tohum gibidür ve tohum fâsid olıcak tarladan biten dahi ana göre olur. Anınçün harâm-hôr olanların a'zâ ve cevârihinden mahsûl-i ta'ât bitmez. Ve bitse dahi delüce tohum ile karışık buğday gibi olur. Bu sebeptendür ki ekser nâs ibâdetlerinde halâvet bulmazlar. Zehürlü ta'âmdan lezzet olmadığı gibi. Ve habîs olan nesne necâset gibidür ve her necâseti su ile tathîr lâzım geldüğü gibi her habîs olan ilmi dahi tövbe ile pâk itmek gerekdür. Ve bir nesne habîs iken tayyîb olmak mümkündür. Meselâ gasb itdüğün nesneyi, ol gayr anı sana helâlitse tayyîb olur. Ve bir şarâbın içine tuz koyup sirke itseler ol sirke gayr-ı vech ile olan sirkeden hayırlı olur. Nitekim hadisde gelür:

خير خلكم خل خمرکم⁵⁸ Zîrâ rics iken الإدام⁵⁹ olur ve sebab-i gazab olan nesne sûret-i rahmet bulur. Bu dahi kimyâdan bir nev'dür. Zîrâ tebdîl-i evsâf itmekle rızâullah hâsıl olur. Ve kimyâ havass-ı kalbi mâsivâyâ ta'alluk gışşından tahlîs itmekdür. Ve evsâf-ı fâniyeyi evsâf-ı bâkiyeye tahvîl kılmakdur. Amma kanı böyle bir kâr-ı 'acîb tutar üstâd ki, nefsi habîseyi rezâ'ilden tathîr eyleye ve tabi'ati umûr-ı şer'îye ile islâh kıla! Ve evliyâullah lokma-i tayyîb tahsîlinde ihtimâm iderlerdi. Hatta İbrâhim bin Edhem Tarsus'da ücretle bahçe

⁵⁸ "En iyi sirke mayalamak suretiyle yaptığımız sirkedir.", (Hadis), Beyhâkî, *es-Sunenu'l- Kübrâ*, VI, 38.

⁵⁹ "Sirke ne güzel katıktır.", (Hadis), Muslim, *Sahîh*, X, 371; Ebû Dâvud, *Sunen*, X, 292.

beklerdi. Ve Ebû Yezîd-i Bistâmî dervişleri ile ırgat pazârına varup bir helâl kâr tutarlardı. Ve böyle perhizde olanlara Allâh Te'âla birer hâlet virmiş idi. Ba'zısı şüpheli ta'âma el uzatdıkdâ parmağının damarı hareket iderdi ve ba'zısına râyiha-i kerîhe gelürdi ve ba'zısı ol ta'âmı murdâr sûret üzerine görürdi. Ve 'alâ hâzâ bu makûle 'alâmetlerden bir 'alâmet zuhûr eylese ol ta'âma sevinmezlerdi. Ve 'ulemâdan biri hânesine gelüp gördi ki, oğlunu bir gonşı karısı emzirirdi hemân elinden alup parmak (324) urup kay' itirdi. Sonra o oğlan 'ulemâ-i kibârdan oldu. Feemmâ ba'zı evkâtta akrânı ile mübâhese iderken ba'zı mertebe tutkunluk hâsıl olurdu ve dir idi ki "Bana bu tutkunluk ol gonşı südinin bulaşdığıındandır." Pes bulaşığının hâli bu olup 'ilm ve 'amelin tenziline bâ'is olıcak dahi ziyâdenin hâli nice olıcakdur, kıyâs oluna.

Zamân-ı hulefâ-i Abbâsiye'de Bağdad'da ba'zı perhîz ehli hâtunlar var idi ki, gice içinde evlerinin sathı üzerine çıkup aya karşı iplik eğirirlerdi. Ve ba'zı evliyâda ol tarafdan hulefâyâ müte'allık meş'ale geçerdî. Ol meş'alenin aydınlığında el çekerler ve görmezlerdi. Tâ ki meş'alesinin aydınlığında işlenmek ile işledikleri ipliğe şüphe karışmaya. Eger ol makûle hâtunlar bu zamân erlerini ve belki şeyhlerini ve zâhidlerini görelerdî. "Bunlar hayvânlardur ve bunlarda âhiretten nasip yokdur", dilerlerdi. Ve helâl olan ta'âmı çok yimekten bile zarar-ı 'azîm hâsıl olur. Fe keyfe ki harâm ola.

Ve bu asırlarda habîs olan nesnelere adın mübâh komışlardur. Maa hâzâ enfüsi rezâ'ilden pâk olanlar yanlarında necis makûlesidür. Takva ehli odur ki her mübâh olan nesneye ruhsat vermeye ve anı terk eyleye. Zîrâ dimişlerdür ki her harâm ve mekrûh olan nesnenin tarafında bir melek ve bir şeytân oturur. Ve ol melek "Anı sakın bu harâm ve mekrûhdur" diyü tehzîr ider. Ve şeytân hilâfın tutup "Gel şu işi işle" diyü tergîb ider. Feemmâ mübâh olan nesnenin yolunda melek oturmaz. Zîrâ mübâhı işlemekte sevâb yokdur belki orada şeytân oturur. Ancak halkı ol mübâhı işlemeğe da'vet ider. Zîrâ mübâhı işlemenin gerçi 'azâbı yokdur. Velîkin mübâhı iksâr iden kimseler zevk-i münâcâtdan mahrûm olurlar. Zîrâ bâtınları imtilâ' ile Hakk'a perde hâsıl olur. Ve gide gide hadd-i mübâhı tecâvüz idüp şüpheyeye ve andan harâma te'addiye sebep olur. Ve Kur'ân'da gelür: ⁶⁰تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ey nice 'ulemâ-i zâhir bu mes'eleden gâfil ve bu ma'rifet libâsından 'âtıl olup kendileri dall olduklarından ma'adâ ahlâkı idlâl idüp taraf-ı şeytâna komışlardur. Ve zu'umlarınca kendilerini hâdi-i taraf ve muslih-i ahvâl-i zamân add iderler. ⁶¹أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ Zîrâ anlar

⁶⁰ "Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın", Bakara 2/ 187

⁶¹ "İşte bunlara Allah lanet etmiştir.", Nisa 4/ 52

ahd-i ezeli itmişler ve tarik-i batâlete ve shevâte girmişler gitmişlerdür. Mervîdür ki cîfeleri kodukları gür-haneler ol lâşelerin râyha-i habîsesinden Hak Te'âla'ya şikâyet itdiler. Allâh Te'âla (325) o gür-hanelere hitâb idüp buyurdu ki "Sükût idin ve şikâyet eylemen. Zîrâ 'ilm ile 'amel itmeyüp harâm-hôr olan 'ulemânın karınları sizden dahi murdâr ve habisdür."

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ⁶² Ve zamâne ehlinin bey' ü şîrâları, vesâ'ir tasarrufları ehli harbin memleketleri ve yirleri, tasarrufları gibi olup değme vech ile helâle karîb nesne kalmadı. İyüsi budur ki, her gün sâ'im olup hâl-i iftâr zarûrete dâ'ir olmağla mümkün olan vech ile geçine.

Ve ba'zılar mîras helâldür diyü i'tikâd iderler. Maa hâzâ bilürler ki, zulm ile tahsil olunmuştur ve ol maldan hakkını talep idenleri dahi bilürler. Vird ile mukayyed olurlar. Pes gayrın malı sana helâl ve mülk olmaz ve sulehâdan ba'zılarına pederlerinden mâli kesîr kaldıkda bir dirhemi kabul itmediler. Kimi didi ki "Benim pederim bey' ü şerâda ribâyı bilmezdi." Ve kimi dahi gayrı vech ile i'tizâr eyledi ve Mısır feth iden 'Amr b. el-'Abbas'ın yetmiş sığır derisi dolusu altını kaldı ve maraz-ı mevte oğlu 'Abdullah'a 'arz idüp "Hukûku ile şu malı al", didi. Ol dahi, "Bu malı her kim kazandı ise hukûk u vebâli anın üzerinedür", didi. Pederini ol hâl üzerine birağup gitdi ve ol mâli firâvanda bir dinara el urmadı. Sonra ol mala Mu'âviye adam gönderip hazânesine aldı.

İşte dünyâ a'la ve ednâya böyle mekrler ider ve halkın ayağın alur ve karınları ve şehvetleri anları çukurlara düşürür. Başlarına son demde dürlü dürlü belâlar ve kazalar üşürür ve insân habîs nesne yimekten ise aç turmak hayırludur meger hâlet-i mahmasa ola. Bu sûrette def-i cû' idecek kadar lahm-ı meyyîte ve emsâli ve def-i 'ataş idecek kadar şûrb-i hamr u nezâ'iri câ'izdür. Zîrâ insân gayrıyı katl itmek câ'iz olmadığı gibi kendini katl itmek dahi harâmdur. Ne tarikla olursa olsun şol cihetden ki, insân binâ-i Hak'dur ve binâ-i Hakk'ı hedm iden mel'ûn olur. Pes mevâzı'-ı zarûret gayr-ı mevâzı'a kıyâs olunmaz. Anınçün tabîb ü hitân ya'ni sünnetci olanlar nazar-ı harâm olan yirlere nazar iderler. Ve harbî olan küffâr dahi katl olunurlar. Zîrâ katl olunmasalar istilâları sebebiyle umûr-ı din ve dünyâ mu'attal olur. Ve kısâs dahi böyledür. Nitekim Kur'ân'da gelür: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ⁶³ ya'ni kâtil kısâsen katl olundukda anın memâtından sâ'irlere hayât hâsıl olur. Zîrâ kısâs havfinden kimseye ta'aruz itmezler.

⁶² "Ey basiret sahipleri, ibret alın.", Haşr 59/ 2

⁶³ "Kısasta sizin için hayat vardır.", Bakara2 / 179

Ve ba'zı rûhânî kimseler (326) vardur ki, anlar bâtınlarını islâh eylemişlerdür ve şehvâtı bi'l-küllîye izâle kılmışlardır. Bir vech ile ki, bâtınları ta'âm-ı iştihâ itmez olmuş. Ve tamarları kan yirine nûrla tolmuşdur. Anunçün savm-ı visâle kâdirlerdür. Ya'ni birkaç günde bir iftâr iderler, böyle iken kuvvet-i kudsiyyeleri nefâ'is-i ekl idenlerden ziyâdedür. Zîrâ anlarda 'âlem-i bekânın ve dâr-ı âhiretin âsârı vardur ve her kim 'âlem-i kudretten 'acâyib ve garâ'ib mütâla'a ideyim dirse ekl-i helâl ve taklîl-i gıdâ ve tayy-i batn ider. Ve tezkiye-yi nefis idenlere ekl-i tayyibât itmekden hicâb hâsıl olmaz. Zîrâ kesâfet vücûd-ı letâfete mübeddel olmuşdur. Pes ol vakitte hükm-i beden ruhâniyet-i gâlibenindür. Nitekim bir 'acûzun oğlu Şeyh 'Abdülkâdirü'l-Geylânî'nin hıdmetinde idi. Bir gün gelüp oğlunu ziyâde arıklamış buldı ve şeyhin hücreinde tavuk kemükleri gördi. Ve 'itâb idüp "Yâ Şeyh! Sen tavuk eti yirsin ve benim oğlum açlıktan kadîd olmuşdur", didikde Şeyh işâret idüp ol kemükler bir yire geldi ve nefh-i nefes idüp hayât buldılar. Ve ol 'acûzeye "Senin de oğlun bu mertebeye kâdir olsun da andan sonra tayyibât yesün", didi. Ve Hz. İdris'in (a.s.) on altı sene yimeyüp içmeyüp uyumadığı meşhûrdur. Amma ten-perver olanların değmesi bu ma'naya i'timâd itmez ve kıvâm-ı vücûd gıdâ-yı zâhir iledür zann ider. Ve gıdâ gerçi ism-i Kayyûm'un hâdimlerindendür. Velîkin zâhir ü bâtında huddâm çokdur, Hak bilür.

Li müellifihi

Gel beri ism-i Samed'den hissedâr it kendini

İr fenâfillaha yokluk içre vâir it kendini

Nice bir bu hâl-i süflîde yatarsın hôr u zâr

Çık semâya kudsiyâna hem-civâr it kendini

Vasiyyet-i Sâdise

Altıncı vasiyet, ferc-i insâna dâ'irdür. Ve gerek merd olsun ve gerek zenne olsun **حافظون** هم لفروجهم **والذين قال تعالى** ya'ni edeb yerlerini harâmdan hıfz idenler dünyâ ve âhiretde felâh u zafer buldular. Dünyâda zafer hadd-i zînâdan kurtulmak ve 'ırz u nâmus ile oturmakdur ve âhiretde cennât ve derecât bulmakdur. Zamân-ı câhiliyetde zînâ iki vechle idi. Biri âşikâre idi ki, kahbe kapısı önüne bayrak nasb olunur ve her kim murâd iderse oraya varup müteneccis olurdu. Ve biri dahi ahdân ya'ni gizli dost ittihâziyla olurdu ve bu makûle (327) zînâya Kur'ân'da "Sefeh" dinildi. Zîrâ zînâ-kâr olanların murâdları izâle-i şehvet içün

mücerred sıyb-i meni idi ve hadisinde gelür: **ولدت من نكاح لا من سفاح** ⁶⁴ ya'ni ben nikâh-ı sahîhden doğdum 'âdet-i 'Arab olduğu üzere zînâdan değil. Ol vakitte şöyle idi ki, bi'l-farz kocadan veled gelse ol koca ile zînâ idenleri getirirler. Ve 'Arab içinde 'alâmetiyle ol veled kime benzer ve kimden olduğun seçer kimseler var idi ki -anlara kâ'if dirler- ve kâ'ifi dahi ihzâr idüp her kime müşâbiheti var ise veledi ana hükm iderdi. Ol dahi kabul eylerdi.

Ve zînâ nazar ile dahi olur eger şehvete mukârin ise, genç erlerin civân 'avratlara nazarları gibi. Ve mess-i yedle dahi olur ya'ni eli ile nâ-mahreme yapışup şehvet ile mess eylemek, zînâ nev'indendir. Ve ba'zı esbâb-ı zînâdan dahi muhâfaza gerekdür. Anıncün ecnebiyyenin evsâfını söylemek yokdur tâ ki âzâde ana tutulmaya. Ve libâsına nazar itmeye ve oturduğu yire henüz ıssı ise oturmaya ve anınla tenhâ kalmaya. Ve bilâ-zarûret musâhebe itmeye ve zînâdan toğan veled gerçi mertebe-i şer'de ehl-i şehâdet olur. Velîkin mertebe-i hakikatde ehl-i velâyet üzerine mebnîdür. Sırrı budur ki, cemi' eşyâda sırr-ı nikâh vardır. Zîrâ bu 'avâlim nikâhât-ı ma'neviyye ile teselsül bulmuş ve illâ kıyâmü's-sâ'a biri birine muttasıl olmuşdur. Züriyyet-i sûriyye dahi böyledür ve her kim bilâ-nikâh zene mukârenet eyleye hükmi-i şer'in kaydını ref' itmiş olur ki tehçîrdür. Her şeyde mutlâka tasarruf ise, Allâh Te'âla'ya mahsûsdur. Ve bir kimse pîr iken zînâ itmek, civân iken zînâ itmekden akbahdur. Zîrâ pîrde hey'et-i zâhirenin muktezâsı inkita'-ı şehvedür. Pes ol makûlenin zînâsı habâ'et-i celîleden 'ad olunur ve Allâh Te'âla tarîkü's-şükûh olan civânla beyne'l-melâ'ike mübâhat ider. Ve ol civânın hâlini anlara arzla civân hakkında kemâl rızâsını i'lân eyler. Zîrâ terk-i şehvet itmek civânın hey'et-i zâhiresine muhâlifdür. Pes terki uluvv-i himmetinden ve kemâl-i gayretinden ve rızâ-i Hak'da mezîd-i hırsından nâşi olur. Nitekim demişlerdür ki "Mürde kâfirî kılıç ile darb itmekle gâzi olmaz." Kezâlik şehvet-i tabi'yye kuvvetde iken, nefsi-i kâfire ile muhârebe gerekdür. Ve insânın kuvvet-i şehevîyesinin imdâdı bâtındandır. Pes bâtını ta'âmdan hâlî olsa şehvete dahi za'fı târî olur. Bir cihetden hadisinde gelür ki "Te'ehhül itmeğe kâdir olanlar te'ehhül ideler, kâdir olmayanlar sâ'im olalar." Zîrâ savm hayvânı, hisâ ya'ni **(328)** anemon gibidür ki şehvetini kat' ider. Ve evliyânın kuvvet-i şehevîyesinin imdâdı 'âlem-i nûrdandır. Zîrâ bâtınları kuvvet-i gıdâ'iyeden hâlî iken dahi kuvvet-i şehevîyeleri bâkidür ve dimişlerdür ki "Her nesne insâna kudûret getirir illâ cimâ'-i helâl, tasfiye ider. Zîrâ nutfe ki mâde-i fâsidedür, hurûc idicek mizâca i'tidal ve kalbe safvet gelür." Bu ma'nadan ötüri helâlinden hâtonları sevmek ve anlarla hüsn-i zindegânî şu'ab-ı îmândandır. Nitekim yukarıda mürûr eyledi. Bundan ötüri enbiyâ ve evliyâ da hâtonlara muhabbet itmez, bu kadar ve müte'ehhil olmamak nâdirdür. Velîkin anların muhabbetleri Allâh Te'âla'nın

⁶⁴ "Ben nikahtan doğdum, zinadan değil.", (Hadis), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 409.

sevdirmesiyledür. Ya'ni kendi nefsleri cânibinden değildir. Zîrâ anlarda eser-i nefis olmaz ve onların şehvetleri 'avâm-ı nâsın şehvetleri gibi mertebe-i tabi'atden değildir. Belki makâm-ı 'aşka vüsûlden sonra hâsıl olur bir kuvvet-i hakîkiyyedür. Zîrâ anâsır her ne kadar ki tezkiye ve taltîf oluna te'sîr-i kavî o kadar kuvvetlü olur. Nitekim erbâbına ma'lûmdur fâ'lem zâlik. Ve insânın her 'uzvunu hayvânâtdan ve eşyâdan bir nesneye teşbîh itmişlerdür ki bu cümleden ferc 'akreb didikleri hayvân-ı mü'ezzi gibidür. Ve 'akrebin şânı efsâne olduğu gibi fercin dahi efsânedür. Binâ'en 'alâ hâzâ riyâzetle katli vâcibdür. Ve müzekker ve müennes asılda bir hakikat idi ki, ebu'l-beşer Âdem (a.s.)'dur. Sonra hakikat-i fâ'iliyeyi hakikat-i kâbiliyeden temyîz için Âdem'in sağ eyserinden ya'ni sol tarafının aşağısında olan küçük iyegüsinden Havvâ halk olunup tahsîl-i zürriyet için her birine başka sûrette ferc virildi. Ve şehvetde Havvâ Âdem'den ziyâde kılındı ateş gibi ki, harâreti nûrun harâretinden ziyâdedür. Zîrâ her mahlûk ki sonra hâsıl olur anda evvelkiden ziyâdelik bulunur. Nitekim oğlan, babası sırrı üzerinedür. Velîkin kendi makâmı cihetinden dahi başka sırrı vardır. Anınçün seyyid-i kâ'inât ve sened-i mevcûdât (s.a.s.) cemi' enbiyâdan sonra geldi ve cümleden efdal oldu. Zîrâ her bir mertebede ve turda ol mertebenin hassasıyla munsabı' ya'ni boyanup mütehakkık olduktan sonra vücûd-ı hâricî bulmağla cem'iyet gümânda oldu. Buradandır ki, beşer meleken efdaldür. Ya'ni melek gerçi nûrdan halk olduğu cihetden hâkden mahlûk olandan efdaldür. Velîkin beşerin neş'esinde vaz' olunan esmâ'-i ilâhîye cem'iyeti, melekde olmamağla meleken efdal oldu. Zîrâ her nesnenin şerefi kemâli iledür nitekim dimişlerdür ki,

Beyt

Çelebilikte bilün medhali yokdur nesebin

'İlm ile muttasıf olan kişi olur çelebi

Ey! Nice karevîler (329) ya'ni karye ehli vardır ki, şehre gelüp tahsîl eyleyüp insân-ı kâmil olurlar ve nice şehrîler vardır belki insân-ı nâkis kalurlar. Nitekim Me'mûn halîfe, şehzâde iken derse dâvet iderler idi. Ol cevâb virüp dirdi ki:

انا مشغول بابري فاطلبوا للدرس غيري ya'ni "Ben fercimin şehvetiyle meşgûlem okuyamam, okumaya gayrı kimse bulunuz." Ve mülûk-ı Şâm'dan biri kesret-i mücâma'adan 'avret üzerinde can virdi. Ve İbrâhim b. Edhem buyurmuşlar ki "Avretlerin uyluklarına mübtelâ olan kimseden hayır gelmez." Ya'ni şehvete meşgûl olandan tahsîl-i kemâl gelmez.

Zîrâ iki zıd bir yerde olmaz ve hadisinde gelür: **تَفْقَهُوا قِيلَ أَنْ تَسُودَا**⁶⁵ ya'ni te'ehhül itmezden ol fakih ve 'âlim bi'l-mes'ele olunuz. Zîrâ te'ehhülden sonra kâh şehvetiniz ve kâh ma'âşınız derdiyle ve anlara iştigâlile câhil kalursunuz, fırsatı fevt eylemez 'âkil meger nâdân ola.

Vasiyyet-i Sâbi'a

Ya'ni yedinci vasiyet, insânın iki eline râci'dür **وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ**⁶⁶ Ma'lûm ola ki, gerçi insânın her bir 'uzvundan hayır ve şer gelür. Velîkin ekseriyâ mübâşeret itdüğü nesnelere eliyledür ve gâlib-i umûri ellerinin müdâhalesiyle vücûd bulur. Ve insânda iki el, hayvânın iki ayağı ve kuşun iki kanadı gibidür. Anunçün sür'at-i hareketde iki elini sala sala gider ve ol kâmillerin öñünce gider. Zîrâ öñi yüzi mukâbelesidür ve yüz makâm-ı hakîkate işâretdür ki sağ u solu müştemildür. Buradandır ki, dirler erenlerin sağ u solı olmaz ya'ni ikisi fi'l-hakîka birdür. Ve bu ma'nadan ötüri efdal olan tırâşa, alnı tarafından bed' itmekdür ki makâm-ı mukarrebîne işâretdür. Nitekim sağ cânibi makâm-ı ebrârdan olur. Feemmâ her ebrârdan olan mukarreb olmaz.

Ve insânın iki eli lûtf ve kahra yarar. Lûtf budur ki, eliyle ihsân ve in'âm ider ve mü'minlerle musâfaha kılır ve sağ ile **(330)** ta'âm yir ve solı ile istincâ ve tathîr ider ve kezâlik elleriyle mushafa yapışur. Ve Kur'ân ve kütüb-i şer'îye yazar ve kesb-i ma'âş için sanat işler. Velîkin berbere sakal tırâş itmek yokdur ve illâ ücret diyü alduğı habîs olur nitekim mürûr itdi. Ve Âdem zamânında ve sonralarda ekincilik efdal idi. Bu ümmet içinde efdal olan cihâd ve gazâ oldu. Ve ellerde kahr budur ki, anınla ahmakları te'dîb ve mücrimleri ta'zir ider ve harbîlere şiddet-i batş ile mu'âmele ider. Nitekim Kur'ân'da gelür:

وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً⁶⁷ Ve fassâdlar fâsd ve cerrâhlar cerh ve hitânlar kat' iderler muhtesibler esr ü şed iderler.

Ve bu iki el dünyâ ve âhiret kesbine işâretdür. Ya'ni insâna sağ el gûyâ kesb-i âhirete ve sol el kesb-i dünyâyâ âletdür. Anınçün sağ eli kuvvetlidür Zîrâ kesb-i âhiret dahi kuvvetlidür ve gâlib gerekdür, sol el ana göre za'îfdür. Zîrâ kesb-i dünyâ zarûret def' idecek kadar gerekdür. Buradan didiler ki, bir kimse dünyâsını dinine tâbi' kılsa ne kadar mütemerid

⁶⁵ "Lider olmadan (aile kurmadan/ bir makama geçmeden) önce iyice bilgilenin/ ilim öğrenin." (Hz. Ömer'e ve diğer büyük zevata nispet edilen bir söz/ hadis), Nevevî, *Bustânü'l- Ârifîn*, I, 12; (Maverdî), *Edebu'd-Dunya ve'd-Dîn*, I, 51.

⁶⁶ "Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir", Şûrâ/ 30

⁶⁷ "Kafirlerin sizin gücünüzü anlamaları için (onlarla çarpışı).", Tevbe 9/ 123

var ise ana münkad ve muti' olur. Ve eger 'aks idüp dinini dünyâsına tâbi' kılırsa ne kadar şeytân var ise anın yakasına yapışur, düşmen elinde mağlûb ve zebûn olur. Pes mü'mine gerekdür ki emr-i din anın yanında emr-i dünyâdan mühim ola ve emr-i dine meşgûl ola ve emr-i dünyâ nice olursa olsun diye ve kayurmiya. Meselâ namaz vaktini dünyâ kârı için geçürmeye ve hasad ya'ni ekin biçimi yaz aylarına gelmekle savmı bozmaya. Belki gice içinde kuşluğa dek 'amel ide ve bakiyye-i nehârda müsterih ola ve habbâzlar ve haddâdlar vesâ'ir ateşe müte'allık ağır iş tutanların hâlleri dahi böyledür. Ve mülûk ve selâtinin mansûr ve muzaffer oldukları dünyâları ve takvaları gâlib olmağladur. Ve ba'zı vüzerâdan mesmu' idi ki, bu dâ'ire-i devleti zulm tutar, dimiş idi. Sonra katli olundı Zîrâ cemi' dâ'ireleri muhâfaza iden âldür, zulm değildür. Her ne kadar enbiyâ ve evliyâ ve mülûk gelmişler ise cümlesi 'adl ve insâfla meb'ûslar ve me'mûrlar ki 'adl ile nizâm-ı 'âlem ve hilâfıyla ihtilal hâsıl olur. Ve sultâna göre yeniçeri ağası didikleri mazhar-ı cemâldür ki gâlibâ lûtf u ihsân ana müfevvezdür. Ve insânın ellerinin bi'l-farz Kur'ân ve 'ilm yazmakdan gayrı kemâli olmasa dahi ana kafidür. Zîrâ bu kadar âsâr-ı dühûr-i mütetâvile kalur ve nazar idenler anınla müntafi' olurlar ve sebeb-i du'â olur.

Bu cihetden (331) Hacı İsmâ'il'in iltimâsına müsâ'ade olunup bu **Tuhfe** kaleme geldi. Zîrâ eger kendi ve eger beldesi olan Lefke ehli 'ilmi ve 'ameli severler ve halk içinde meşhûrdur ki, eliyle bir mu'teber iş tutana elin var olsun, dirlar ya'ni sıhhatle bekâ bulasun ve kabirde çürümeyesün. Zîrâ nice güzel iş tutanlar vardur ki maksûdları rızâ-i Hak olmağla bütün vücûdları veya ba'zı 'uzuvları kabirde münhal olmaz ve sâ'irlerin gibi çürümez.

Li müellifihi

'Amel it kim cahîme yanmayasın

Bir iş tut kim sonra utanmayasın

Çek elin dünyâdan âhirete sun

Nice bir fâniden usanmayasın

Vasiyyet-i Sâmine

Sekizinci vasiyyet ki âhirü'l-vesâyâdur, iki ayağa müte'allıkdur. Ve ayak a'zâ-yı insâniyyede müte'ahhir olunup anınla hatm olundı. Hadisde gelür ki, "Âhiretde cehennem

bunca 'âsi ki tarh olunur cehennem yine kanâ'at itmeyüp ⁶⁸هَلْ مِنْ مَّرِيدٍ dir. Ya'ni dahi ziyâde taleb ider tâ ki Cebbâr olan Allâh Te'âla ana kudret ayağını kor ve cehennem anınla mâlâmâl olur ve kat' kat' dir. Ya'ni yâ Rab! Yeter yeter zîrâ her yerim doldı ve bu kâr temâm olup karârın buldı. İşte bu kudret ayağından murâd şol mahlûkdur ki, Hak Te'âla anı cehennemde halk itse gerekdür ve anlar cehennem ehli olmaktan sâ'ir 'âsiler gibi mu'azzeb olmak lâzım gelmez. Belki anlar hazîne-i nâr olan zebâniyye gibidür. Ve bu makâma müte'allık dahi tafsîl vardır. Velîkin herkesin fehmine sığmaduğundan bu mahalle tahrîr olundu. Ve ayakların fâ'idesi budur ki, anlarla mescîde ve Ka'be'ye ve 'ulemâ ve mürşid kapusına ve sıla-i rahme ve gazâya ve emsâline gider ve maksûdunu tahsil ider. Ve Kur'ân'da gelür

لَيْسَ عَلَى النَّاعِمِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى النَّاعِرِ حَرَجٌ ⁶⁹ ya'ni a'rec ve dahi ayaksız olana emri-dinde harc yokdur. Pes gazâya ve cem'e ve cemâ'ate çıkmasa, ma'zurdur. Ve ana hâsıl olan sevâb, niyetine râcî'dür. Velîkin niyet ve 'amel ikisi biri birine mukârin olmak akvâdur. Meselâ bir kimse 'ulemâdan ve meşâyıhdan bir kimse ile mekâtibe itse gerçi 'ilminden ve irşâdından anınla dahi fâ'idelenür. Feemmâ ayağına varup hıdmetine mülâzemet ile olan terakki ziyâdedür. Anınçün sohbet-i cismâniyye rağbet iderler.

Muhkîdür ki, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (k.s.) bir kere bir müşkili vâkî' oldı. Horasan'da bir pîre işâret iderler ki araları bir aylık mesâfe idi. Cüneyd hemân Bağdad'dan(332) piyâde kalkup bir aylık yolu yürüdü ve ol işâret olunan pîrden irşâd alup dönüp yine bir ayda Bağdad'a geldi. İşte bir müşkili hall için bu kadar yol yürümek lâzım geldi, buna ise kutlu ve sağ ayak gerekdür. Ve dimişlerdür ki Eflâtun-ı İlâhî'nin şâkirtleri iki dürlü idi: Birine İsrâkiyyun dirlerdi ki, gönülden söyleşirler ve zâhirde varup sohbet itmezlerdi. Ve birine dahi, Meşâ'iyyun dirlerdi ki meclisde varırlar gelürler ve sohbet ile müntefî' olurlardı. Zîrâ sohbetden ahz itmek âsândur. Şol sebepten ki gönülden ahz itmeğe riyâzet-nâme ve mücâhede-i kaviyye ve teveccüh-i 'azîm ister. Rûhâniyyet ise değme hâlle taltif olunmaz Zîrâ bi-hükmi'l- civâr kesâfet-i cismi tabi'i sâri olmuşdur.

Pes ayak ne için halk olunduğunun hikmeti ma'lûm oldı. Var imdi âdemât ve kâmiller yoluna git. Allah Te'âla sana iki el ve iki ayak virdi ve her birinde beşer parmak halk itdi ve her iki parmağın arasında ferce ya'ni aralık kıldı. Tâ ki kabz itmek ve yürümek âsân ola ve maksûd suhûletle vücûda gele. Ve Kur'ân'da müsâra'at ve müsâbaka ile emr itdi. Zîrâ zâhirde insân yürümek ile biri birin geçdüğü gibi âhîret yoluna sa'y itmek dahi öyledür.

⁶⁸ "(cehenneme, doldun mu? denilince) daha yok mu? (der.)", Kaf 50/ 30

⁶⁹ "Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur", Fetih 48/ 17

Anunçün cennetde derecât konuldu tâ ki herkese ‘amelde hareketine göre makâm virile. Hatta cum’a günlerinde makâm-ı kesîbe gıtdikleri vakitte kimi berk-i hâtif gibi ve kimi seğirdür ve kimi yürege at gibi giderler. Ve dünyadâ hıdmet-i Hakk’ı te’enni ile tutanlar ve tâ’ate yap yap gidenler orada dahi ol makâma öyle giderler, ilerü gidenin ise şeref-i zâyidi vardır. Zîrâ nûrdan minberler ve altun ve gümüşden kürsiler ve serîrler üzerine otururlar sonra varanlar ise rifâat cihetinden anlardan aşğa olurlar ve posta otururlar. Ey mü’min! Yalnız mağfur olmağa kanâ’at itme. Belki derecât ehli olmağa sa’y ile fikr eyle ki şehri Ramazân savm ayıdır ve savmın nicesi rü’yet-i Hak’dur. Ve cemâl-i mahbûba nazar itmeğe herkes rağbet itdikleri gibi. Ve şehri Ramazân sırr-ı mezkûre dâ’ir olmakla sâ’im olan ne kadar fakîr olsa değme bir ni’mete kanâ’at itmez. Belki tayyibât u lezâ’ize sa’y ider ve ağız her vechle tatlu olduğun ister.

Te’emmül eyle ki Musa (a.s.) ibtidâ hâlinde Medîne şehrine vardıkda:

رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ⁷⁰ diyü du’â eyledi. Ya’ni kamı aç olmağla Hak Te’âla’ya (333) hâcetini ‘arz eyledi ve “Her ne makûle gıdâ olursa yâ Rab! Muhtâcım”, dedi. Sonra evâhir-i hâletde değme nesneye râzı olmayup اُنظُرْ إِلَيْكَ⁷¹ dedi. Ya’ni Hak Te’âla’nın cemâlini görmek diledi ki anın fevkinde matlub ve andan lezîz nesne yokdur.

İşte ‘âriflerin ahvâli bu yüzden tefâvüt üzerinedür. Hz. Musa Tûr’a davet olundu, oraya piyâde gitti ve Habîbullah (s.a.s.) ‘âlem-i nûra davet olundu. Ol makâma Burak’la irdi Zîrâ ziyâde nazenîn ve mahbûb idi. Anunçün Allah Te’âla andan ayak zahmetin ref’ itdi. Husûsâ ki ‘âlem arz-i meşy içün ve ‘âlem-i semâ tayerân içündür. Ve tayerân ‘âleminde meşy olunmaz Zîrâ ziyâde letâfet üzeredür. Ve bundan Hz. Musa ve Rasûlullah’ın aralarında olan tefâvüt zâhir oldı ve vech-i ‘arzda müteharrik ile hevâda tâ’irin farkı nice ise anların dahi miyânlarında fark-ı celî vücûd buldı. Ve gezenler ere irmiş ve oturanlar ar olmuş didikleri ile mübtedî hâline göredür. Nitekim dirler في الحركات بركات⁷² yine dirler من ثبت نبت dirler ya’ni sefer seyâhat itmek ile ere irüşür ve ahrâr olup er postunda oturur.

Ve bu fakîr Hakkı’ya kırk sene makdem beş ‘aded hicret işâret olunup bu kadar meşakk-ı sefer ki çekildi ve ‘asâ-yı ikâmet oraya dikildi. Ve bu cümle iznillah ve ‘izn-i hatmi’l-enbiyâ ve ‘izn-i hatmi’l-evliyâ ‘izn-i seyyîdî’l-aktâb şeyhim Şeyh Seyyid Fazlullahî ile idi.

⁷⁰ “Rabbim! Bana göndereceğin her hayra muhtacım”, Kasas 28/ 24

⁷¹ “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım”, A’raf 7/ 143

⁷² “Harekette bereket vardır.” (Ebû Ali Dehhâk’a nispet edilen bir söz.), Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 47.

Feemmâ 'avâm-ı nâs bu harekât-ı zâtü'l-berekâtın hakâyıkından bî-haber olup her biri muktezâ-yı 'akl-ı ma'âş üzre bir kelâm-ı bâtil söyledi ve beyhûde kelîmât eyledi ve dimişlerdür ki,

Ne bilsün bahr hâlin şol ki menzilgâhı sâhildür

Bu menzîl-i hakikatdür ki, sâlik ana müsta'îd olduğu sûretde kırk yılda irişür. Bu erîke-i gaybîde çâr-bâliş-nişin nâz-ber-nâzendedür ki kapusına mülâzemet iden dühûr-i muntavîlede anınla bir kere güc ile görüşür. Bu bir râzdur ki الخِيَامِ فِي مَقْصُورَاتٍ⁷³ ana remz eyler اولياء تحت قبای⁷⁴ ol sâhib-i râzın nüktesin söyler. Ey mü'min! 'Akâbın gıdâsı sa'venin husûlesine güncâyış bulmaz. Ve har-mühre yerine ta'lik-i cevâhir itmek olmaz ve dimişlerdür ki مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ⁷⁵

Beyt

Bal dimekle tatlu olmaz çün dehân

Yürü anı tatmağa sa'y it hemân

Li mü'ellifihi

Her ne denli dūr ise menzil irakdan bakma gel

Ok gibi dogrı yüri (334) hiç sağ u sola akma gel

Kevser-i vasl İlâhi hâzır iken câm câm

Gaflet idüp âteş-i hicrâna kendin yakma gel

Bu mürevvakdan içüp sūfi-i sâfi olmadan

'Ârdur nâmûsdur dervîşe adın takma gel

Hâl-i 'âşıkdan haberdâr olmadın çün zâhidâ

Ko bu kıl ü kâli hâtırlar gönüller yıkma gel

⁷³ "O çadırlara kapanmış hurilerdir.", Rahman 55/ 72

⁷⁴ "Sevdiğim kullarım kubbelerimin altındadır.(Benden başka kimse onları bilmez.)", (Kutsi hadis), Gazzâli, *İhyâ*, III, 447.

⁷⁵ "Tatmayan bilmez.", Gazzâli, *İhyâ*, II, 384, III, 441.

Gûş-ı câna işbu pend-i Hakkı ta'lîk eyleyüp

Şeyh İsmâ'il Hakkı'nın sözünden çıkma gel

Tetimme

Ey 'âşık! 'İlme nihâyet yok ve kelâm-ı ma'rifet hadden artuktur. Pes nice defterler yazılsa vefâ itmez ve nice takrîrler olursa yine künhi bilinmez ve murâd üzere iş bitmez. Nazar eyle ki sultân-ı a'zam cemi' 'asâkiri ile Lefke kasabasına sığar mı? Ve tağlara düşen bârân u berf yirlere yağar mı? Ve illâ 'âlem tufâna gark olur ve zindeler katâr olup 'âlem-i fenâya çıkulur ve dimişlerdür ki الحبة تدل علي البير Ya'ni 'âkil olan bir habbeden bir harmana intikâl ider ve remz ile 'amel yoluna gider. Gerçi bu **Tuhfe-i İsmâ'iliyye** iki üç günlük kalemdür. Feemmâ 'ârife göre bâb-ı ma'rifetde 'ilmdür. Hakkı, k'ol sana üç yüz altmış dürlü 'ilmi yazsa yine me'âli bir noktadır. Nitekim dimişlerdür ki العلم نقطة كثرها الجاهلون⁷⁶ fikr eyle ki cemi' me'âni ve hakâyika delâlet iden elfâz hurûf-ı teheccîden mürekkebdür. Ve bu hurûfun dahi aslı elif ve elif dahi yedi noktadan mürekkebdür ki gâyeti nokta-i vâhideye muntehî olur. Nitekim bir ağaç bu kadar ağsan ve evrâkiyla bir çekirdekde gâyet bulur. Ve güneşin nûrı egerçi maşrık ve magrib arasına munteşir olmuş ve her şehirde her hâne revzenesi kadar ol nûrla tolmuşdur. Velîkin aslı yine nûr-ı vâhiddür. Ve bir deryâdan ki bu kadar şu'beler alınmışdur yine bir deryâdur. Ve bir sahrâda ki, bu kadar ağıllar çekilmişdür yine bir sahrâdur. Var imdi kesreti ko, vahdet deryâsına dal ve ol deryâdan istediğin kadar cevâhir al. Neme gerek dime ve illâ peşimân olursun ve nedâmet ve hasret içre kalursın.

Muhkîdür ki, İskender askeriyle âb-ı hayât talebi için zulûmâta girdikte râkib oldukları kısırakların ayakları çakıl gibi taşlara basardı. Ba'zıları ol taşlardan götürebildikleri kadar yanlarına aldılar ve ba'zılar dahi numûne için bir mikdarla iktifâ eylediler ve ba'zılar dahi taş götürmek ne üstümüze lâzım diyü aslâ bir taşa yapışmadılar. (335) Ve bunlar zulûmâtdan çıkdıktan sonra gördiler ki, ol taşlar kıymetlü cevâhirdür. Pes koynun ve koltuğun tolduran isâbet itmişim, diyü sürûrundan şâd-merg ola yazdı. Ve ol devlet-i 'uzmâ ile geçinüp vaktini üzdi ve az alan nedâmete düşdi ve hiç almayan ateş-i elemde yanup yakılıp pişti.

⁷⁶ "İlim bir noktadır. Cahiller onu çoğaltmıştır." Benzer anlam için bkz. İbn Arabî, *el-Futuhât*, V, 290.

İşte âhîret hasreti dahi böyledür. Pes şimdi bu dünyadâ cevher-i ma'ârife rağbet eyle ve 'amel bâbında kusûr itme, bir gün olur ki devletin zuhûr ider ve fakrden bi'l-küllîye halâs olursun. Ve eserde gelür ki fukarâ-yı bâbullahın kıyâmetde saltanatları zuhûr ider. Ve her kim anlara ikrâm itdiyse şefâ'at ve ecr-i muzâ'af bulur. Zîrâ anlar *هم ملوك تحت الاضمار*⁷⁷ mûcibince dünyadâ dahi pâdişâhlardur. Velîkin ol saltanat-ı ma'nevîyyenin âsârı yevm-i kıyâmetde zâhir olur. Var imdi ol makûleyi ele getür ve anın bu dünyadâ işin bitir. Tâ ki ol dahi yarın bi-iznillahi Te'âla senin maslahatın bitüre ve murâdına yetüre. Ve o makûleleri ele getürmek müşkildür megerki ta'rif-i İlähi vâki' ola veya kalbi şehâdet eyleye veya firâsetle temyîz ide.

Ey mü'min! Dîdelerine basiretten kühlü'l-cevâhir çek ve kalbine hüsn-i i'tikâd tohumını ek. Zîrâ i'tikâd esâsdur ve esâs olmayıcak binâ kurulmaz ve yolunca giden sâlik yorulmaz. Hak Te'âla'dan cümlemize 'inâyet ve enbiyâdan şefâ'at ve evliyâdan himmet ola ve makâsıdımız husûle gele ve muhabbetimiz açıla ve menzîlimiz seçile ve berzâhlarımız geçile ve hüve'l-hâdi.

Li müellifihî

Ey vücûd-ı pâk ü ey pâkîze-nâm
Vey sühân-perdâz vey şîrin-kelâm

Tuhfe'min âsân kıldım lafzını
Ma'nasın fehm eyleye tâ kim enâm

Sırrını Kevser kılup bu Tuhfe'min
Sûretin 'uşşâka kıldım sâf câm

Kim ki nûş eyler bu 'irfân şerbetin
Neşvesi gitmez dimâğından müdâm

⁷⁷ Onlar örtüler altındaki sultanlardır.

Hacı İsmâ'îl olup bâ'is ana
Eyledi tahrîri içün ihtimâm

Üsküdâr içre yazıldı bu varak
Rûmî rûşen eyledi her subh u şâm

Revnağ-ı İstanbul oldu bu eser
Zulmet-i hicr içre kaldı âh Şâm

Hakkıyâ ifşâ-yı esrâr eyleme
'Âfife bir nükte besdür ve's-selâm

Tuhfe'min târîhini gûş eyle gel
Bin yüz otuz ikide oldu temâm

Sonuç

Tuhfe-i İsmâ'iliye, bir din adamı ve Celvetî tarikatı şeyhi olan İsmâ'il Hakkı Bursevî tarafından; tespit edilen vasiyet-nâme metinlerinin çoğu gibi, mensur olarak hazırlanmıştır. Tertibi ve muhtevası itibarıyla dinî-tasavvufî vasiyet-nâme türüne giren eser, benzerleri gibi besmele ile başlamaktadır. Giriş mahiyetindeki kısımda ise, dua cümlesi ile bağlantılı olarak eserin ne zaman, nerede ve ne sebeple yazıldığı anlatılmaktadır. Bu kısımda eserin, Bursevî'nin, Osmanlı ordusuyla birlikte katıldığı Nemçe ve Erdil seferleri esnasında tanıdığı yeniçeri piyadesi komutanı Lefkevî İsmâ'il Paşa'nın, daha sonraki karşılaşmalarında tevcih ettiği sorulara verdiği cevapları ihtiva ettiği anlatılmaktadır. Bunlar ilm-i hâl meselelerine dair cevaplardır. Bu cevaplar uzun bir iman bahsinin ardından sekiz maddelik bir vasiyet-nâme şeklinde muhataba sunulmuştur. Eserin dili Türkçe olmasına rağmen oldukça ağırdır. Vasiyet-nâmelerde çoğunlukla kullanılan mantık cümleleri esere hakimdir. Ancak emir, istek, ünlem ve soru cümleleri de oldukça fazladır. Farklı tonlamalardaki bu cümleler eser boyunca ayetler, hadisler, kelâm-ı kibar ve atasözleriyle desteklenerek küçük hikayelerle örneklendirilmiş böylece canlı bir üslup ortaya konulmuştur. Bursevî'nin nasihat ve tenbihlerini sıralarken yer yer sert bir üslup kullandığı da görülmektedir. Vasiyet-nâmeler Allah'tan korkma, oruç tutmak, Kur'ân ve sünnete uygun yaşamak, ana ve babaya saygılı davranmak, şöhretten kaçınmak, kul hakkını gözetmek, helal kazanç gibi konularda tertip edilmektedir. Bursevî ise; aynı meseleleri kalp, kulak, göz, dil, karın, edep yeri, iki el ve iki ayak başlıkları altında izah ederek anılan beden uzuvlarının, nasıl kullanılırsa imanın sahit, ibadetin makbul olabilmesi amacına hizmet edeceğini sıralamaktadır. Genellikle vasiyet-nâmelerde olmayan tarih verme, eserin hem baş kısmında hem Tetimme bölümünün bitiminde yer alan müellife ait şiiirde verilmektedir. Tuhfe-i İsmâ'iliye, vasiyet-nâme türünün en fazla mahsul verdiği alan olan Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı sahasına, türün bütün özelliklerini ihtiva eden önemli bir ilavedir.

Kaynakça

- Ahmed, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (v. 241/855), *Musned*, I-LVI, ts. (Şâmile-2: Kaynak Eser CD'si).
- Akfehî, Ebû Abbâs Şihâbuddin (808/1405), *Âdâbu'l-Ekl*, ts. (Şâmile-2).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (v. 458), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, I-X, ts. (Şâmile-2).
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cû'fî (v. 256/870), *et-Târîhu'l-kebîr*, I-IX, ts. (Şâmile-2).
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cû'fî (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-XXIII, ts. (Şâmile-2).
- Çınar Bekir, "Türk Edebiyatında Vasiyetnâmeler İki Şair (Tıfîlî/ Tarzî) Arasında Kalan Vasiyet", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, S.9, s.115- 140. KOCAV, İstanbul 2003.
- Deylemî, Ebû Şucâ' Şîreveyh b. Şehridâr (v. 509/1115), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, I-V, Beyrut 1986.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/888), *Sunenu Ebî Dâvûd*, I-XIV, ts. (Şâmile-2).
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I-II, ts. (Şâmile-2).
- el-İsbehânî, Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, I-IV, ts. (Şâmile-2).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid (505/1111), *İhyâu Ulumi'd-Dîn*, I-IV, ts. (Şâmile-2).
- <http://www.kuranmeali.org> , Diyanet İşleri çevirisi,15.03.2010.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, et-Tâî, el-Hâtimî (v. 638/1240), *el-Fütuhatu'l-Mekkiyye*, ts. (Şâmile-2).
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî (v. 235), *Kitâbu'l-musannef fil-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VIII, ts. (Şâmile-2).
- İbn Haldun, 'Abdurrahmân b. Muhammed, (v. 784/1382), *Mukaddime*, ts. (Şâmile-2).
- İbn Haldun, 'Abdurrahmân b. Muhammed, (v. 784/1382), *Tarih*, I-VII, ts. (Şâmile-2).
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (h.275), *Sunen*, I-XII, ts. (Şâmile-2).

İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî (v. 1137), *Tefsîru Hakkı (Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-XVII, ts. (Şâmîle-2).

İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, (Haz. Hikmet Gültekin ve Sami Erdem), İnsan Yay., İstanbul 1998.

İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n- Netîce I- II*, (Haz. Ali Namlı ve İmdat Yavaş), İnsan Yay., İstanbul 1997.

İsmâ'il Hakkı Bursevî, *İsmâ'il Hakkı Bursevî, Dîvân*, (Haz. Dr. Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000.

Kuşeyri, Abdülkerîm b. Hevâzin (v. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, ts. (Şâmîle-2).

Levend, Agâh Sırrı, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten, 1963.

Maverdî, Ebu'l-Hasen (v. 450 h.), *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*, ts. (Şâmîle-2).

Muhammed b. Mustafa, Mevlânâ Ebû Saîd (1113/1701), *Berika Mahmudiyye fî Şerhi Tarikati Muhammediyye*, I-VI, ts. (Şâmîle-2).

Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261 h.), *Sahîhu Muslim*, I-XIV, ts. (Şâmîle-2).

Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref (v. 676), *Bustanu'l-Arifin*, ts. (Şâmîle-2).

Seffârîni, *Gızâu'l-Elbâb fî Şerhi Manzûmeti'l-Âdâb*, I-IV, ts. (Şâmîle-2).

Yılmaz, Nuran, *Ankaralı Hekim NİDÂÎ Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*, Laçın Yay., Kayseri 2009.

The Testament-name of Ismail Hakkı Bursevî

Citation / ©-Gümüş, N. (2009). The Testament-name of Ismail Hakkı Bursevî, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (1), 23-76.

Abstract- *In this study, Ismail Hakkı Bursevî died three years ago, Lefkevi Ismail Pasha, written by receiving the order to and in fact a testament-name the Tuhfe-i İsmâ'iliyye Orwell's presentation is made and the work the text is presented. Tuhfe-i İsmâ'iliyye, a kind of classical literature as we will see all of the distinctive features is a work.*

Key words- İsmâil Hakkı Bursevî, Tuhfe-i İsmâ'iliyye, Written Will.

Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi

Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN*

Atıf / ©- Arslan, H. (2009). Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 77-96.

Özet- *Tutumlar oldukça organize olmuş uzun süreli duygu, inanç ve davranış eğilimleridir. İnsan, tutumlarıyla beraber doğmaz. Onları sonradan edinir. Bireyin tutumları bir takım nedenlerle oluşur, gelişir ve değişir. Tutumların oluşum, gelişim ve değişim nedenlerini bilmek kişinin daha dikkatli bir tutum benimsemesi konusunda kendisine yardımcı olur. Genel tutumlarla ilgili olarak belirtilen hususlar dinî tutumlar için de geçerlidir. Makalede, dinî tutumların oluşum, gelişim ve değişiminde rol oynayan faktörler ele alınmaktadır.*

Anahtar sözcükler- Tutumlar, Dinî Tutumlar, Oluşum, Gelişim, Değişim.



Giriş

Günlük hayatımızda sıkça kullandığımız kavramlardan biri tutum sözcüğüdür. Bireylerin veya grupların inançlar, düşünceler, sosyal kurumlar, soyut ve somut kavramlar gibi çok değişik konular hakkında düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli biçimde belirleme tarzları vardır. İşte bireyin herhangi bir psikolojik obje ile alakalı düşünce, duygu ve davranışlarını istikrarlı olarak belirleme eğilimlerine *tutum* diyoruz (Smith, 1968: 458-467; akt.: Kağıtçıbaşı, 1999: 102). Bir eğilimin tutum olabilmesi için bireyin o eğilimi oldukça uzun bir süre sürdürmesi gerekmektedir. (Cüceloğlu, 1996: 521; İnceoğlu, 2000: 8-10).

Birtakım sosyal gruplar, sportif gruplar, sevilen-sevilmeyen şahsiyetler, ekonomi, kader ve tevekkül anlayışı, dürüstlük, yaratıcı düşünce, eğitim-öğretim, hür düşünce, fikir

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

özgürlüğü, zaman, iş, ahlâk, müteşebbis düşünce, teknoloji, bilimsel yöntem vb. kâinatta akla gelebilecek her şey psikolojik bir obje olabilir. Ancak herhangi bir kişi için psikolojik bir obje olan bir nesne başka bir kişi için psikolojik bir obje olmayabilir. (Kağıtçıbaşı, 1999: 103).

Tutularda bilgi, duygu ve davranışsal öğeler yer alır. Bir tutumun zihni unsuru bireyin psikolojik obje ile ilgili bilgileri ve inançlarını oluşturmaktadır. Bu inanç ve bilgiler, psikolojik objeye karşı birtakım özellikler atfetmeye yol açar. Bir tutumun duygu (affect) unsuru, bireyin o objeye olan duygusal yönünü, yani ferdin o objeyi sevip-sevmemesi, hoşlanıp-hoşlanmamasına işaret eder. Duygu unsuru heyecan (emossion) ve faaliyet yaratarak tutumların davranışa yönelmesini sağlar (Sezen, 2005: 47; Krech ve Crutchfield, 1999: 107).

Tutumun davranış unsuru, tutumla ilişkili olan her türlü davranış eğilimini kapsar (Uysal, 1996: 28). Davranışın genelde bilgi ve duygu unsuruyla aynı yönde olması beklenir. Bu nedenle tutumlardan hareketle davranışlar tahmin edilebilir (Morgan, 1993: 364; Freedman, Sears ve Carlsmith, 1998: 337). Tutumun bizzat kendisi gözlenemez. Ancak bireyin gözlenebilen davranışlarını değerlendirerek o kişinin tutumu hakkında bir kanaate varabiliriz.

Genel olarak zorlama tutum değişimini güçleştirdiği için en iyi sonuç, birey tutum değiştirmeye gönüllü olduğu zaman elde edilebilmektedir (Cüceloğlu, 1996: 525). Bunun yanında nadir de olsa zorlamanın tutum değişiminde etkili olduğu örneklerle rastlamak da mümkündür. Bu durumda birey otoriteye tabi olmakta zorlamayla tutumunu değiştirmekte, hatta ateşli bir şekilde davranışa geçirebilmektedir (Budak, 2000: 512; Milgram).

Birey 'bu benim dinî tutumum' dediğinde acaba gerçekten 'onun tutumu' özgün olarak benimsediği ve tamamen kendisine ait bir tutum mudur, diye düşünülebilir. Amacımız dinî tutumların nasıl oluştuğunu, geliştiğini ve hangi nedenlerle değişime uğradığını, günümüz şartlarını da göz önünde bulundurarak, değerlendirmeye çalışmak ve konuya genel bir bakış sağlamaktır.

1. Dinî Tutumlar

Din, mensuplarının tutum ve davranışlarını yönlendirir. Dinin insan hayatında önemli bir yeri vardır (Özbaydar, 1970: 5). "Dinî tutum, kişinin dinle ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını istikrarlı olarak belirleme tarzıdır...Bireyin dinle ilgili bilgi ve inançları (zihni unsur), dinin bütününden ya da herhangi bir esasından hoşlanması veya hoşlanmaması

(duygu unsuru) ve dinle ilgili davranışları, yani lehte ve aleyhteki birtakım faaliyetleri (davranış unsuru) onun dinî tutumunu oluşturur” (Peker, 1993: 88).

Birey dinî inancı gereği dinin emirlerini yerine getirmek, yasaklarından kaçınmak, doğru, dürüst, çalışkan ve güvenilir olmak yönünde bir tutum geliştirebilir. Bu durum bireyin dine karşı olumlu bir tutum sahibi olduğuna işaret eder. Dinî hükümleri yerine getirmekte duyarlı olanlara ‘dinî tutumları kuvvetli’, olmayanlara ‘dinî tutumları zayıf’ denir (Uysal, 1996: 30). Köklü ve aşırı tutumları değiştirmek zordur (Krech ve Crutchfield, 1999: 244). Tutumların gücünü zihni, duygu ve davranış unsurlarının kuvvetleri toplamı oluştururken dinî tutumların gücünü de, *dinî zihniyet, duygu ve davranışların* güçleri toplamı oluşturur. Dinî bir tutum gücü oranında diğer tutumları etki altına alarak merkezileşebilir (Bem, 1970: 17).

İnsanlar tutumlara sahip olarak dünyaya gelmezler. Tutumların oluşmasında çevre şartlarının önemli bir yeri vardır. Bu nedenle bireylerin tutumlarından hareketle sosyal normlar ve kültürel değerlere ulaşılabilir. Genelde, doğrudan deneyim, taklit, sosyal öğrenme, pekiştirme gibi yollarla edinilen tutumlar farklı gerekçelerle değiştirilebilir. Eğitim, çalışma, iş alışkanlıklarının kazandırılması veya dine yönelim gibi hususlar, tutum değişikliğini gerektirir (Kağıtçıbaşı, 1999: 119; Freedman, Sears ve Carlsmith, 1998: 387-388).

2. Dinî Tutumların Oluşumu ve Gelişimi

Tutumlar her zaman öğrenildikleri gibi kalmazlar, zaman içinde bir takım faktörlerle değişme veya gelişme gösterirler (Kağıtçıbaşı, 1999: 122). Burada tutumlar ve genel olarak dinî tutumların oluşması ve gelişmesine etki eden bazı faktörler üzerinde durulacaktır.

2.1. İhtiyaçlar ve İstekler

Birey isteklerini yerine getirebilmesine hizmet eden şeylere karşı olumlu, engel olanlara karşı olumsuz bir tutum geliştirir. O, problemlerini çözmek, arzu ve ihtiyaçlarını karşılamak için uğraşırken bazı engellerle karşılaşabilir. Bu durumda bireyin isteklerine ulaşmasını engelleyen obje ve şahıslara karşı olumsuz bir tutum geliştirir. Arzu ve ihtiyaçlarının gerçekleşmesine yardımcı olan obje ve şahıslara karşı da olumlu bir tutum geliştirir (Peker, 1993: 92-93). Örneğin hacca gitmek isteyen bir kişi noter huzurunda yapılan kurada ismi çıkmamışsa, hacı adaylarının belirlenmesi ile ilgili uygulamaya **karşı** bir tutum izleyebilir. Aynı uygulamada ismi okunan bir kişi ise uygulamanın çok adil olduğu yönünde bir tutum sergileyebilir.

2.2. Bilgiler

Bireyin sahip olduğu bilgiler tutum oluşumunda etkili olur. Herhangi bir tutum objesi ile ilgili sahip olduğumuz bilgilere ve bu bilgilerin niteliğine göre o objeye karşı birtakım tutumlar oluşturabiliriz (Krech ve Crutchfield, 1999: 278).

Kur'an'ın kendisi dinî tutumların oluşmasında ve gelişmesinde bilgi unsurunu oluşturur. O "Ey iman edenler! Size dinî ve toplumsal duyarlılığı zayıf birisi bir haber getirdiğinde bu haberin doğru olup-olmadığını araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz, sonra da yaptığınıza pişman olursunuz" (Hucurat 49/ 6) ayetiyle de bir topluluğa karşı olumsuz bir tutum oluşmasına yol açabilecek 'bilginin' araştırılması gerektiğine dikkat çeker. Ayet aynı zamanda haberi getirenin kişilik yapısına da vurgu yapar. Kur'an "Yiyiniz içiniz ama israf etmeyiniz" (A'raf 7/31) ayetinde de insanların israf açısından daha dengeli bir tutuma sahip olmalarında 'bilgi' kaynağı oluşturmaktadır.

Diğer yandan kitaplar, ansiklopediler, gazeteler, dergiler, radyo ve televizyonlar, yapılan vaazlar, hutbeler, vb. insanların yeni tutumlar oluşturmalarında etkili olabilmektedir. Bazı bilgiler ve önemli konular eğer yoğun ve çok yüksek ilgi uyandıran bir şekilde zihne verilirse onu hızlıca eğitir ve disiplin altına alır (Hamlin, 2010: 130).

Protestanlık, doğru ve dürüst bir şekilde çok çalışıp para kazananların cennete gireceğini müjdelir. Protestanlığın sunduğu bu bilgiler, mensuplarının duygu unsurunu harekete geçirmekte, duygu unsuru da doğruluk, dürüstlük, çalışmak ve kazanmak yönünde bir tutum ve davranış gelişiminde etkili olmaktadır diyebiliriz (Weber, 2005: 41, 55, 68).

2.3. Çeşitli Gruplara Mensubiyet

Grup, varlığını koruyup sürdürebilmek için mensuplarının tutumları üzerinde bir takım tasarruflarda bulunarak sınırlamalar getirebilir. Bu süreçte bireyin gruba aynileşme arzusu onun grubun tutumunu benimsemesinde etkili olur (Krech ve Crutchfield, 1999: 209).

Gruplar, *mensuplarının* tutumlarına kaynaklık eder. Bu nedenle grup üyelerinin tutumlarından yola çıkarak grubun tutumu hakkında bir çıkarım yapılabilir. Çünkü bireyin tutumu ile onun bağlı olduğu grubun tutumu birbirine benzer (Sherif, 1969: 334) Örneğin bir dinî grubun benimsediği belli bir kisve genellikle grup mensuplarınca da benimsenir. Kısaca bireyin giysilerle ilgili tutumunda bağlı olduğu grubun etkisi baskın rol oynayabilir.

Sosyal psikolojide konformite (uyma davranışı) ve itaat birbirine yakın kavramlar olmakla beraber aralarında fark vardır. Konformite de grup üyesine diğerlerine uymada statü bakımından bireyin kendi eşitlerinden gelen, itaatte ise statüsü kendisinden daha yüksek olan bir otoriteden gelen bir baskı söz konusudur (Bilgin, 2006: 38). Grubun birey üzerindeki etkisi karmaşıktır. “Görüşünüzün çoğunluktan farklı olduğu bir grup ortamında bulunduğunuzda, özellikle de görüşünüzden emin değilseniz, ya da grubun daha geçerli bir bilgi kaynağına sahip olduğuna inanmak için nedenleriniz varsa gruba uymak için fikrinizi değiştirebilirsiniz” (Butler ve McManus, 1998: 153). Grup içerisinde herhangi bir soruya daha önce birkaç kişi aynı cevabı vermişse en son kişinin diğerlerine uymama ihtimali çok zayıftır (konformite).

Aile toplum içinde küçük bir grup oluşturur. Bireyin dinî tutumlarının oluşmasında bilhassa ailenin önemli bir yeri bulunmaktadır (Murphy ve Newcomb 1937; Horowitz, 1936; akt.: Krech ve Crutchfield, 1999: 209). Dolayısıyla aile fertlerinin dinî tutumları genellikle çocuğun da aynı yönde bir dinî tutuma sahip olmasına yol açmaktadır.

Bu konuda İslam peygamberinin “Her doğan çocuk muhakkak İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra annesiyle babası onu Yahudi yahut Nasrani, yahut Mecûsi yaparlar” (Buhari, Cenais: 664) ifadesi çocuğun dinî tutumlarının oluşmasında ailenin ne kadar önemli olduğunu vurgular.

“Doğumdan buluş çağına kadar çocukların tutumları hemen-hemen anne-babaları tarafından şekillendirilir” Çocuğun yaşı büyüdükçe aileden kazandığı tutumlarında birtakım değişiklikler olursa da önceki tutumlarının izleri tamamen silinmez (Morgan, 1993: 374-365).

Grup üyeleri grubun önceden belirlediği tutum ve normlara uydukları ölçüde tasvip ve takdir görürler. ‘Takdir edilmek’ grup üyesinin tutumlarını daha çok benimsemesini sağlayan pekiştirici işlevi görür. Ancak üyelerin grup normlarını ihlal etmesi hoş karşılanmaz. Kısacası grubun mensuplar üzerinde bir baskı ve sınırlandırma yapması söz konusudur. “Grup baskısı (*group pressure*) grup standartlarına, değer yargılarına ve davranış kalıplarına uymaları için grubun üyeleri üzerinde uyguladığı psikolojik baskı, tecrit, eleştiri veya gruptan atma tehdidi, kurallara uyanlara ödüller veya özel ayrıcalıklar, vb. olabilir” (Budak, 2000: 343).

2.4. Din Görevlileri ve Dindarlarla İlişkiler

İnsanlar birbirlerinden olumlu veya olumsuz anlamda etkilenirler. Etkileşim çoğu zaman karşılıklı olabileceği gibi bazen tek taraflı da olabilir. Etkileşimde bireyin kişilik özellikleri ve tutumu, çevresindekilerin o bireye veya izlediği tutuma karşı olumlu veya olumsuz bir tutum oluşturabilir. Sosyal psikolojinin önemli konularından birisi bireylerin birbirleri üzerindeki etkileridir (Baymur, 1994: 276). Bu bağlamda din adamları, kişilik yapıları, olaylara bakış açıları ve tutumları ile diğer insanlarda bir tutum oluşumu veya gelişimini sağlayabilirler. Örneğin bir din adamının meslek onurunu koruması, giyimine-kuşamına önem vermesi, saygı ve nezaketi, söz verdiği zaman sözünü tutması, güvenilir olması, temizliği ve dinî bilgisinin yeterli olması gibi vasıflarıyla çevresinde olumlu bir etki bırakabilir. Bu etki insanların dine karşı olumlu bir tutum benimsemelerinde önemli bir rol oynayabilir. Ancak yukarıda saydığımız vasıfların zayıf veya tam tersi olması durumunda ise çevrenin din adamlarına ve dine karşı olumsuz bir tutum geliştirmesi mümkündür.

Yapılan araştırmalar, din görevlilerinin dinî tutumların oluşmasında etkili olduğuna işaret etmektedir (Arslan, 1997: 85-88; Peker, 2008: 156). Diğer yandan televizyon ve sinemalarda gösterilen din adamı tiplerinin de bireylerin dinî tutumlarını etkilediği düşünülebilir.

3. Tutum Değişimi ve Kuramsal Yaklaşımlar

3.1. Öğrenme Kuramları

Tutumlar diğer alışkanlıkların öğrenildiği gibi öğrenilir. Dolayısıyla tutumu oluşturan bilgi, duygu ve davranış unsurları da aynı şekilde diğer öğrenilen şeyler gibi öğrenilir. Ancak öğrenmek ve değişmek için bireyin hür ve özgür olması gerekmektedir (Buscaglia, 1985: 67). Çağırışım, pekiştirme ve taklit öğrenmenin genel kurallarındandır.

Çağırışım yoluyla öğrenme çok eski çağlardan beri bilinmektedir (Baymur, 1994: 154). Çağırışım "Düşünceler arasındaki yer, zaman, sebep-sonuç ilişkileri ve birlik, benzerlik veya zıtlık gibi bağlar dolayısıyla birbirini hatırlatması" (Doğan, 1986: 227) anlamına gelmektedir. Bu yolla geçmişte yaşanan bir olayı hatırlarken herhangi bir biçimde olayla bağlantısı olan başka olaylar zihinde yeniden canlanır. Yani bir uyarıcı başka bir uyarıcının ortaya çıkmasına neden olur (Butler ve McManus, 1998: 47). Çağırışım çok kısa bir sürede gerçekleşir. İslamî kültür içinde yetişen bir kişi 'Hakem olayı' dediği zaman hemen Hz. Ali'yi aklına getirir. Benzer şekilde 'Kerbela' dediğinde de Hz. Hüseyin akla gelir.

Pekiştirme (*reinforcement*) genel anlamıyla bir tepkinin tekrarlanma sıklığını artıran ya da azaltan her türlü teknik, süreç, ödül veya ceza (Budak, 2000: 602) anlamına gelmektedir. Pekiştirme de öğrenmenin temel prensiplerinden birini oluşturur (Freedman, Sears ve Carlsmith, 1998: 326). Örneğin yapılan hayırlı bir işe karşılık Allah'ın birden yedi yüz misline kadar sevap vereceğini vaat etmesi kulların iyi işler yapmalarında bir pekiştireç anlamına gelir.

“Taklit (*imitation*) bir başka kişinin veya grubun davranışlarını bilerek veya bilmeyerek kopya etme süreci veya alışkanlığı” (Budak, 2000: 722) anlamına gelmektedir. Taklit yoluyla öğrenme her yaşta gerçekleşebilmekle beraber daha çok küçük yaşlarda öne çıkar. Dolayısıyla küçük yaştaki çocukların dinî davranışları genellikle taklit yoluyla gerçekleşir (Hökeleli, 1998: 255; Yavuz, 1994: 192). Dinî tutumların taklit edilmesi, dini bir şahsiyet olarak beğenilen bir kişinin dini tutumlarının taklit edilmesi ve aynı tutumlara sahip olmaya çalışılması anlamına gelir. Çocuklukta taklit yoluyla öğrenilenler ancak daha sonra içselleştirilebilir.

3.2. Fayda-Zarar Çatışması Kuramı

Biz herhangi bir tutumu benimsemeden önce karşımıza çıkan durumu değerlendiririz. Bunlardan hangisinin faydalı veya zararlı olacağını karşılaştırır ona göre bir tutum benimseriz. Faydalı olabileceğini düşündüğümüz bazı sebepler, bizi belli bir tutumu benimsemeye götürebilir. Bizim için zararlı olacağını düşündüğümüz bazı sebepler de karşıt bir tutum benimsemeye yol açabilir (Peker, 2008: 158).

İslâm dini, iyiyi emreder kötüyü de yasaklar. Din, bu davranışlarla ilgili dünyevî ve uhrevî mükâfat ve müeyyideleri de getirir. Ancak insan yapısı itibarıyla iyiyi de kötüyü de yapma potansiyeline sahiptir. Bireyin tutum ve davranışlarında mükâfat ve ceza etkili olur.

Bazılarınca dinle ilgili tutumların prestij, makam, maddiyat veya bazı görevlerden muafiyet gibi getirileri söz konusu olabileceği gibi kayıplara yol açması da söz konusu olabilir. Bu durumda tercih edilecek tutum, her iki ihtimalin hesabı yapıldıktan sonra belirlenir. Kısaca tutum belirlemede fayda ve zarar hesabı etkili olabilmektedir (Anlatılanlara göre, birtakım kişilerin askerlikten muaf olabilmek için Hacı Bayram Veli'nin etrafında toplanmaları gibi).

3.3. Fonksiyonel Değer Kuramı

Birey ve toplum açısından, tutumların ifade ettiği birtakım fonksiyonları vardır. İnsanlar benimsemiş oldukları tutumların değeri sayesinde çevrelerinden olumlu veya

olumsuz bir karşılık görürler. Birtakım değerler (bilhassa sosyal konularda) bireyi belirli bir tutum izlemeye yöneltir. Bazı değerler ise bireyin dinî konulardaki tercihinde rol oynar (Bilgin, 1999: 115).

Birey benimsediği bir tutumun gerektirdiği yönde davrandığında kişisel olarak tatmin olur. O, beğendiği (beklentilerini karşılayabileceğini umduğu) bir grubun tutumlarını benimseyerek kendisinin gruba kabul edilmesini sağlar. Burada bireyin benimsemiş olduğu tutum onun gruba kabul edilme fonksiyonunu görür. Bireyin gruba kabul edilmesini sağlayan tutumları bireyin sosyal ilişkilerini geliştirmesinde etkili olur. Böylece o, grup üyeleri arasındaki dayanışma olanaklarından da yararlanabilir.

Ancak belli bir yerde fonksiyon gören bir tutum, başka bir çevrede aynı fonksiyonu göstermeyebilir ve kişinin yeni çevresinde önceki tutumlarının bir yararı olmayabilir. Ortamın değişmesi, bireyin önceki tutumunu değiştirmesini gerektirebilir (İnceoğlu, 2000: 30-31).

Fonksiyonel değer teorisinin temelinde bireyin başkalarıyla iyi ilişkiler kurma ve mevcut ilişkilerini koruma düşüncesi yer alır. Tutumların bireye sağladığı yararın sona ermesi veya tutum değişiminin kişiye daha fazla yarar sağlaması söz konusu olduğunda tutum değişimine gidilebilmektedir (Peker, 2008: 161).

3.4. Tutarlılık Kuramları

“Tutarlılık (consistency) kişinin, farklı zamanlarda aynı uyarıcıya veya duruma aynı şekilde tepki verme derecesidir” (Budak, 2000: 776). İnsan kabul ettiği her yeni tutumu, önceki inanç ve tutumları ile uyumlu, ahenkli ve tutarlı olacak yönde benimser. Birey yeni bir tutum benimseyeceğinde, ya önceden mevcut olanlarla tutarlı olanları tercih eder ve bir tutarsızlık söz konusu olmaz, ya da yeni tutumuyla eski tutumu arasında bir tutarsızlık durumunda, tutarsızlığı en aza indirmeye çalışır (Freedman, Sears ve Carlsmith, 1998: 329).

Genel olarak tutumlar ve tutum öğeleri arasında tutarlılık olması düşünülür. İnsan yapısı gereği tutarsız düşünce ve davranışlardan tutarlı düşünce ve davranışlara yönelmeye çalışır. Lecky (1945), tüm insan düşünce ve davranışlarının tutarlı olduğunu savunmaktadır (akt.: Kağıtçıbaşı, 1999: 149). Örneğin yakınlık duyduğumuz birisine karşı daha hoşgörülü olurken, onun hakkında olumsuz sözler söylenmesine kızmamız, psikolojik açıdan tutarlı bir davranış oluşturur (Kağıtçıbaşı, 1999: 149).

Gazali'ye göre bazı kimseler kendilerince büyük ve önemli gördükleri kişilere isnat edilen bir sözü batıl dahi olsa hemen kabul ederler. Ancak onların sevmedikleri önemsiz

gördükleri kişilere isnat edilen bir sözü ise doğru da olsa reddederler (Gazali, 1990: 40). Gazali'nin vurguladığı böyle bir tutumun ise tutarlı bir tutum olduğu söylenemez.

Zaman-zaman tutumlarla davranışlar arasında tutarsızlıklar olabilir (La Piere, 1934; Kunter, Wilkins ve Yarrow, 1952; Minard, 1952; akt.: Kağıtçıbaşı, 1999: 149). Ancak bu durum bir genelleme düzeyinde değil ortam şartlarına bağlı olarak ele alınması gereken durumlardır.

3.4.1. Heider'in Denge Kuramı

Heider, kişiler arası algı olayını en basite indirgeyerek, bir kişinin, diğer bir kişi ve bir tutum objesi ile ilişkilerini incelemiştir (Kağıtçıbaşı, 1999: 151).

Heider, bir kişinin A (Aydın) , diğer bir kişi B (Bilge) ve bir tutum objesi (İbadet) ile ilişkileri üzerinde durmuştur.¹ Yani Heider, (A) şahsının, (B) şahsı, bir tutum objesi, ve B şahsının aynı tutum objesi ile ilgili tutumu hakkındaki değerlendirmeleri üzerinde durmaktadır. Örneğin Aydın, Bilge'yi bir arkadaş olarak seviyor ve ondan hoşlanıyor. Aydın aynı zamanda ibadetlerini yerine getirmeye çalışan biridir. Aydın, Bilge'nin de ibadetlerini yerine getirmeye çalışan birisi olduğunu öğrendiğinde, bu durum Aydın için hoş, ahenkli ve dengeli bir durum oluşturacağı için, Bilge ile olan dostluğuna devam edecektir. Ancak Aydın, Bilge'nin ibadetlerini yerine getirmekten hoşlanmayan bir kişi olduğunu öğrenmesi durumunda, rahatsız olacaktır. Çünkü bu durumda bir dengesizlik söz konusudur. Aydın söz konusu dengesizliği gidermek için ya Bilge hakkındaki tutumunu değiştirecek ve onu beğenmeyecek veya Bilge'nin ibadet konusundaki tutumunu onun kendi meselesi olarak değerlendirip bu durumu ilişkileri açısından önemsiz görmek suretiyle **dengeleme** yoluna gidecektir (Freedman, Sears ve Carlsmith, 1998: 330).

3.4.2. Rosenberg ve Abelson'un Bilişsel Dengeleme Kuramı

Rosenberg ve Abelson'un bilişsel dengeleme kuramı, Heider'in dengeleme teorisinin dışında, daha çok sayıdaki ilişkileri de içermektedir. Bu ise denge kuramının genişlemesi açısından olumlu bir durumdur (Kağıtçıbaşı, 1999: 157).

Bir önceki Dengeleme Teorisinde Heider, tutumlar arasında bir dengesizlik söz konusu olduğunda, tutum değişiminin dengesizlikten kurtulup denge sağlamak için esas çıkar yol olduğunu söylüyordu. Rosenberg ve Abelson ise denge sağlamak için tutum

¹ İsmiylemeyi biz yaptık.

değişimine yer vermekle beraber, tutum değişiminden başka yönleri de kapsamlı bir şekilde incelemişlerdir. Yukarıdaki örnekte Aydın, Bilge'nin ibadetlerini yerine getirmekten hoşlanmayan biri olduğuna inanmayabilir, ayrıca bu durumu düşünmemeye çalışabilir, aklına getirmeyebilir veya reddeder. Aydın böylece Bilge'nin ibadetle ilgili durumunu nötr hale getirerek kendi zihninde bir denge durumu sağlamış olur.

Bilişsel dengeleme teorisinde dengeyi sağlamak amacıyla tutum objesini ayrıştırma yoluna da gidilebilir. Bu durumda Aydın, ibadetleri yerine getirmemeyi **iyi** ve **kötü** olarak iki şekilde değerlendirmek suretiyle dengeleme yapabilir. Örneğin Bilge aslında ibadetlerini yerine getiren biridir; ama çok önemli işleri olduğu, zamanı olmadığı veya ibadet yaptığı anlaşılırsa iş hayatı tehlikeye girebileceği için ibadetlerini yerine getirmiyor olabilir. Bu durum Aydın için dengeli bir durumdur (Yani Aydın olayı böylece dengelemiş olur).

Dengeyi sağlamak için bir başka çıkış yolu da dengesizliğe konu olan tutum objesi güçlendirilir. Yine yukarıdaki örnekten hareket edecek olursak, Aydın, Bilge'nin ibadetlerini yerine getirmekten hoşlanmamasını, Bilge'nin iskelet yapısına zarar verebileceği için onun ibadet yapmamasının daha faydalı olduğu şeklinde düşünebilir. Aydın bu gibi güçlendirmelerle Bilge ile aralarındaki dostane ilişkiyi **dengeli** hale getirebilir.

3.4.3. Festinger'in Bilişsel Çelişki Kuramı

Tutarlılık kuramına göre tutum unsurlarının kendi aralarında (genelde) tutarlı olduklarından bahsetmiştik. Ancak bazı durumlarda tutum unsurları arasında bir tutarlılığın olmadığı, 'çelişkili' durumlara da rastlanmaktadır. Festinger işte bu çelişkili durumdan yola çıkarak tutum değişimiyle ilgili görüşünü açıklar. O, bilişsel çelişki teorisinde esas olarak, tutumlardaki davranış unsuruyla, bilişsel unsurun birbirleriyle çelişkili ve uyumsuz hale gelmelerinin tutum değişiminde önemli bir etken olduğu üzerinde durmaktadır (Bilgin, 2006: 122-126; Kağıtçıbaşı, 1999: 157).

Bir bireyin herhangi bir konudaki tutumunda, unsurlar arasında bir uyumsuzluk veya çatışma olabilir (Freedman, Sears ve Carlsmith, 1998: 464). Birey bazen bilgi unsuruyla çatışan davranışlarından vazgeçmeyi mümkün görmez. Böyle durumlarda birey davranışlarıyla çatışan bilgi unsuru üzerinde bir geliştirme (ayarlama) yapmak suretiyle tutumunda bir değişiklik yapma yoluna gidebilir. Örneğin devamlı sigara içen bir doktorun sigara içme davranışıyla onun bilgi unsuru bir çelişkiye işaret eder. Zira o, içtiği sigaranın sağlığa zararlı olduğunu bilmektedir. Yine de o sigara içmeye devam eder. Ortaya çıkan çelişkili durum nedeniyle kendisini ve etrafındakileri tatmin etmek için, 'sigara benim

sinirlerimi yatıştırıyor', 'daha dikkatli görev yapabilmemi sağlıyor', 'sigara içen de ölüyor, içmeyen de' gibi mantığa büründürmek suretiyle savunma mekanizmalarına başvuruyor. O bu yolla çelişkiyi hafifletmeye çalışır. Ancak ortaya çıkan çelişkili durum, kişiyi bu durumdan kurtulmak için harekete geçirir (İnceoğlu, 2000: 37).

Bu durumda kişi ya davranış **değiştirerek** sigarayı bırakmak, ya da davranışını **destekleyecek** ve birtakım gerekçeler bularak bilişsel çelişkiyi hafifletmeye, ahenkli bir hale getirmeye çalışabilir. Çelişkiyi gidermek amacıyla getirilmeye çalışılan izahlar, bir bakıma savunma mekanizmaları işlevini görmektedir (Kağıtçıbaşı, 1999: 159).

Eğer bireyin davranışları ile bilgi unsuru arasındaki çelişki bireyin iradesi dışında herhangi bir zorlama sonucu ortaya çıkmışsa, bu durum bireyde bir rahatsızlığa yol açmayacak ve bir tutum değişikliğine gitmeyecektir. Çünkü bu tutarsızlığın sorumluluğunun kendisine ait olmadığını düşünecektir (Peker, 1993: 99). Dolayısıyla bireyin getirdiği bu açıklamanın da bir savunma mekanizması olduğunu belirtebiliriz.

Bilişsel çelişki kuramına göre "Kişi geriye dönemeyeceği bir karar verdikten sonra ortaya çıkan uyuşmazlığı, kararını değiştiremeyeceği için, tutumunu kararı (davranışı) doğrultusunda değiştirerek azaltma yoluna gidebilir. Böylece verdiği kararın akıllıca bir karar olduğuna kendisini inandırır." (Kağıtçıbaşı, 1999: 160).

3.5. Başka Din Mensuplarından Görülen Olumlu Davranışlar

Din değiştirmenin köklü bir tutum değişimi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla din değiştirme gerekçelerinin tamamını tutum değiştirme nedenleri olarak değerlendirebiliriz. Birey başka din mensuplarından gördüğü iyiliklerden etkilenecek köklü tutum değişikliğine gidebilir.

Hz. Muhammet, tam bir yoksulluk ve açlık döneminde müşrik Mekke'ye, yoksullara dağıtılmak üzere önemli miktarda altın göndermiştir. Hz. Muhammet, bir defasında da kendisine karşı tam bir düşmanlık içinde olan Ebû Berâ adındaki bir kabile reisinin isteği üzerine (Berâ'nın karnındaki bir çiban için) ilaç göndermiş, Berâ'nın bu ilaç için kendisine gönderdiği atı da kabul etmemiş, geri yollamıştır (Yeniçeri, 2005: 263).

Ömer b. Abdülaziz döneminde Kuteybe b. Müslim el Bâhilî (ö. 96/715) harp kurallarına uymayarak **Semerkant'** alır. Durumu öğrenen halife Ömer b. Abdülaziz, şehrin geri verilmesini emreder. Halifenin haksızlığa razı olmayan adaletli tutumuna şaşırın

Semerkant halkı, şikâyetlerinden vazgeçerek gördükleri bu adalet ve iyilik sebebiyle topluca Müslüman olmuşlardır (Züheylî, 1981: 145-146 akt, Kaya, 2007: 113)

“Haçlılar, Küçükasya (Anadolu) yolu ile Kudüs’e varmaya çalıştıkları sırada Frigya dağlarının geçitlerinde Türkler tarafından acı bir yenilgiye uğratıldılar. Fakat buna rağmen büyük zorluklara katlanarak Antalya sahillerine gidebildiler ve orada Rum tüccarlarının istedikleri yüksek ücretleri verebilenler Antalya sahiline geçebildiler. Halbûki hastalar ve yaralıları ile bir sürü hacı, hain müttefikleri Rumların merhametine ihtiyaçları olduğunu arz eder bir şekilde geri kalmaya mecbur oldular. Bunlardan üç veya dört bin kişilik bir katile, ümitsizlik içinde kurtulmaya uğraştıkları sırada Türkler tarafından etrafları sarılıp büyük bir bozguna uğratılmıştı. Türkler bu zaferlerinden sonra karargâhı tazyike başladılar. Eğer Müslüman Türklerin kalplerine, o sefaleti ve felaketi görerek bir acıma duygusu gelmemiş olsaydı, geri kalan Haçlı kafilesinin durumu çok feci olurdu. Türkler, bu biçarelerin yaralarına baktılar, fakirlerini cömertlikle beslediler ve sıkıntıdan kurtardılar. Hatta bazı Müslümanlar, Rumların tehdit ve hile ile Hıristiyan hacılardan koparmış oldukları Fransız paralarını satın alarak ihtiyacı olan hıristiyan hacılara verdiler. Aynı dinden olmayanların bu koruyucu muameleleri ile dindaşları olan ve kendilerini ağır işlerde kullanan, döven, dolandıran Rumların hareketleri, Haçlı hacıları arasında öyle bir karşılaştırma vesilesi oldu ki, bunlardan pek çoğu istekleri ile, kendilerini kurtaran Müslümanların dinini kabul ettiler” (Arnold, 1971: 141-142; akt. Peker, 2008: 210).

Müslüman Türklerin Haçlı grubunu² başıslayarak tamamını kılıçtan geçirmemeleri belki bir hoşgörü örneği olarak düşünülebilirdi. Ancak anlatılan tarihi olayda, sadece hoşgörüde bulunup başıslamanın çok üzerinde, insanî bir davranış sergilenmiştir. Orada Türklerin herhangi bir karşılık düşünmeden, bizzat gerçekleştirdikleri bir ‘yardım’ ve ‘iyilik’ söz konusudur. Bu süreçte yapılan iyiliğin temiz niyetle yapılmış olması, iyilik görenleri daha fazla etkilemektedir diyebiliriz.

3.6. Teknolojinin Etkisi

Gelişen teknolojinin insanların dinî tutumlarının değişmesinde etkili olduğu söylenebilir. Önceleri ‘din’ fabrikanın kapısına kadar geliyor ama içeriye giremiyordu (Eyüboğlu, 1996: 2). Bu süreçte teknolojinin kendisini bir din olarak görme gayretleri üzerinde

² Üç-dört bin civarında.

durulmaktadır. Yakın tarihlere kadar bazı dindarların teknolojik gelişmelere 'karşı' oldukları söylenir ve kalkınamamanın müsebbibi olarak da din gösterilirdi.

Tabii ki Müslümanların tutum ve davranışları açısından bu iddiaların leyh ve aleyhinde örnekler gösterilebilir. Esasında bazılarını teknolojik gelişmelere karşı bir tutum almalarına sevk eden psikolojik birtakım nedenler vardır. Bunların dini olanlarının altında **teknolojinin** dini zayıflatacağı düşüncesinin yattığı öne sürülmektedir. Rivers, teknolojinin kuvvetli bir güce sahip olduğunu ve nerede ortaya çıkarsa doğrudan olmasa da varlığıyla dine meydan okuduğunu, din için bir tehdit unsuru olduğunu (hatta daha da ileri giderek) aynı zamanda kendini bir din olarak gösterdiğini düşünür. Aslında teknoloji, dini mekanizmaya sahip olmasa da bazı hususiyetleri nedeniyle din olarak görülmesini sağlar. Teknolojinin dini zayıflatacak birçok şeye sahip olduğu, bir din gibi gelişebildiği ve bir din adayı olarak, din üzerinde değişiklikler yapabilme potansiyeline sahip olduğu düşünülmektedir (Rivers, 2006).

Teknolojiye atfedilen değerın çok yüksek olmasının dini tutumların zayıflamasında etkili olduğu söylenebilir. Günümüzde teknoloji ve dini tutumların birbirlerini olumlu veya olumsuz yönde etkilediklerini belirtebiliriz. "Teknolojik gelişmeler, kullanımına bağlı olarak yararlı da zararlı da olabilmektedir...Ancak İslâmiyet her türlü teknolojik gelişmeyi, insanlara hizmet yönünden bir araç olarak görür. Bu hizmette de dikkate alınması gereken en önemli nokta İslâm ahlâkınca belirlenen prensipleri yaygınlaştırmak, ahlâklı insanlardan oluşan bir toplum ve bir dünya yaratmaktır" (Peker, 1997: 33).

Haberleşme, iletişim, ulaşım, sağlık, eğitim, estetik, inşaat, mimari, uzay, ziraat, savunma vb. çok geniş alanlarda teknolojiden yararlanılmaktadır. Günümüzde ise bilgisayarın girmediği nerdeyse hiçbir saha yoktur. Bilgisayar programlarının insan zihnine benzer şekilde işlem yaptığı söylenebilir. Bilgisayarlar çok miktarda bilgiyi (uyarıcı-veriyi) alıp kavrarlar. Bu bilgileri işlemde geçirip, yönetir, depolar, gerektiğinde geri çağırır ve çeşitli şekillerde üzerinde faaliyette bulunurlar" (Schultz ve Schultz, 2002: 623). Bilgisayarın sunduğu bilgilerin, tutumların ve dini tutumların bilişsel öğelerini oluşturmada önemini hatırlatmak istiyoruz.

Cami hoparlörlerinden duyulan çok güzel bir ezan sesinin insanların duygularını harekete geçirmesi mümkündür. Ancak aynı cihazların iyi kullanılmaması, duyanları rahatsız ederek dine karşı olumsuz bir tutum sahibi olmalarına da yol açabilir (Tozlu, 2006: 333). Günümüzde teknolojinin sanayi, sanayinin de insanın psikolojik yapısını etkilemesi

kaçınılmazdır. O devasa makinelerin karşısında insan kendisini yalnız, güçsüz ve biçare hissedebilir. “Bu yaşam koşullarında hayatta bir anlam ve amaç arayan insan en azından bireysel anlamda bir şeyler yapma yolunu seçmekte ve bu seçimden dindarlık biçimi de etkilenmektedir” (Kayıklık, 2006: 167).

4. Duygusal Faktörler

Tutumların yapısında duygu unsuru bulunur. İnsanların duygu yönü çok önemlidir. Zira insan yapısının his ve duygu olmadan bir makine gibi çalışması düşünülemez. Duygu yönü insanın belki en önemli özelliklerinden birini oluşturur. Bu nedenle tutumların ve dinî tutumların oluşum, gelişim ve değişmesinde duygu unsurunun etkisi göz ardı edilemez.

Bu bağlamda başkalarının mağduriyete uğraması insanların dini tutumlarını etkileyebilir. Bireyin kendisinin veya başkalarının uğradığı haksızlıklar genellikle insanların acıma duygusunu harekete geçirir. Adler (1977) acıma duygusu ile ilgili olarak “Acıma duygusu sosyal duygunun en temiz bir ifadesidir. Acıma duygusuna sahip bir kişinin sosyal duygusunun da iyi gelişmiş olduğunu düşünebiliriz. Zira bu duygu, bir insanın başkalarıyla ne derece özdeşleşebildiğini göstermektedir” (: 232) der. Örneğin ‘Kerbela’ olayı birçok müslüman’ın dinî tutumları üzerinde duygusal etkiye sahiptir.

Diğer yandan toplu halde gerçekleştirilen ayinler, yapılan yardım ve bağışlar (yardımı yapan-alan-aracılık eden ve görenler açısından), müzik, estetik ve görsel unsurlar, inanç turizmi vb. faaliyetlerin duygu yoluyla dinî tutumların oluşum, gelişim veya değişiminde etkili olduklarını belirtebiliriz.

Sonuç

Tutumlar, bireyin herhangi bir psikolojik obje ile alâkalı düşünce, duygu ve davranışlarını istikrarlı olarak belirleme eğilimleridir. Bireyin dinle ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını istikrarlı olarak belirleme tarzına da dinî tutum denir. Bu tutumların oluşum ve gelişiminde bazı faktörlerin rolü vardır.

Birey, isteklerini yerine getirebilmesine hizmet eden obje ve şahıslara karşı olumlu, engel olanlara karşı olumsuz bir tutum izler. O, dinî yönden arzu ve ihtiyaçlarının gerçekleşmesine yardımcı olan objelere karşı olumlu, engelleyen obje ve şahıslara karşı olumsuz bir dinî tutum oluşturup geliştirebilir.

Dinî tutumların oluşum ve gelişiminde bireyin sahip olduğu bilgiler önemlidir. Herhangi bir tutum objesi ile ilgili edindiğimiz bilgilere göre o tutum objesi hakkında bir dinî tutum oluşturup geliştirebiliriz.

Dinî tutumların oluşum ve gelişmesinde grupların da etkisi vardır. Gruplar, varlığını koruyup sürdürebilmek için mensuplarının dinî tutumları üzerinde bir takım tasarruflarda bulunarak onların dinî tutumlarını şekillendirebilir. Bu süreçte bireyin grupla aynileşme arzusu, grubun tutumunu benimsemesinde daha etkili olur.

Din adamlarının bilgileri, kişilik yapıları, olaylara bakış açıları ve genel olarak tüm tutum ve davranışları önemlidir. Çünkü dinî tutumların oluşum ve gelişiminde din adamları ile ilişkilerin rolü göz ardı edilemez. Bu bağlamda filmlerde rol verilen din adamı tiplerinin de olumlu veya olumsuz bir dinî tutum oluşumunda etkisi söz konusudur.

Tutumların değişmesinde öğrenme kuralları geçerlidir. Çağırışım, pekiştirme ve taklit yoluyla öğrenme kuralları dinî tutumların değişmesinde de geçerlidir. Çünkü tutumları oluşturan bilgi, duygu ve davranış unsurları da diğer öğrenilen şeyler gibi öğrenilir. Dolayısıyla 'öğrenmek' suretiyle dinî tutumlar değişebilir. Bireyin hür olması dinî tutum değişiminde daha etkili olur.

Birey herhangi bir dinî tutum değişimine gitmeden önce karşısına çıkan durumu değerlendirir. Bunlardan hangisinin faydalı, hangisinin zararlı olacağını karşılaştırır ve ona göre tutum değiştirmeye karar verir. Faydalı olabileceğini düşündüğü bazı sebepler, onu belli

bir dinî tutumu benimsemeye, zararlı olacağını düşündüğü bazı sebepler de karşıt bir dinî tutumu benimsemeye götürebilir.

Birey ve toplum açısından, dinî tutumların ifade ettiği birtakım fonksiyonları vardır. İnsanlar benimsemiş oldukları tutumların değeri sayesinde çevrelerinden olumlu veya olumsuz bir karşılık görürler. Tutumların ifade ettiği değer her toplumda aynı karşılığı bulmayabilir. Bu durumda birey yeni şartlara göre bir tutum değişikliğine gidebilir.

Birey yeni bir dinî tutum benimseyeceğinde, ya önceden mevcut olanlarla tutarlı olanları tercih eder ve bir tutarsızlık söz konusu olmaz, ya da yeni tutumuyla eski tutumu arasında bir tutarsızlık durumunda, tutarsızlığı en aza indirmeye çalışır.

Birey ve toplum başka din mensuplarından gördükleri iyiliklerden etkilenecek köklü dinî tutum değişikliklerine gidebilirler. Bu durumda onlar, dinî tutumlarını tamamiyle değiştirebilirler.

Teknolojik gelişmeler de insanların dinî tutumlarının değişmesinde etkili olabilmektedir. Diğer yandan dinî tutumların oluşum ve gelişmesinde etkili olan duygu unsurunun dinî tutumların değişmesinde de etkili olduğunu belirtebiliriz. Çünkü tutum yapısında duygu unsuru önemli bir unsurdur. Zira insan yapısının his ve duygu olmadan bir makine gibi çalışması düşünülemez. Duygu yönü, insanın belki en önemli özelliklerinden birini oluşturur. Bu nedenle tutumların ve dinî tutumların oluşum, gelişim ve değişmesinde duygu unsuru önemli bir rol oynar.

Sonuç olarak dinî tutumların oluşum, gelişim ve değişmesinde birtakım faktörlerin rol oynadığını belirtebiliriz. Bu faktörlerdeki değişmeler kaçınılmaz olarak dinî tutumları da etkilemektedir. Dolayısıyla dinî tutumlarla ilgili süreç, olmuş bitmiş bir süreç değil dinamik bir süreçtir. Nasıl işlediğini anlatmaya çalıştığımız bu süreçte bireylerin baştan sona kendilerine ait, özgün bir dinî tutumlarından bahsedebilmek kolay görünmüyor.

Kaynakça

- Adler, Alfred (1977), *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev.: Ş. Başar, Dergah Yay: İstanbul.
- Arnold, T. W (1971), *İntişar-ı İslam Tarihi*, Çev. Hasan Gündüzler, Akçağ Yay.
- Arslan, Hasan (1997), *Çıracık Ve Kalfalarda Dini İnanç ve Davranışlar*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üni. Sos. Bil. Enst.
- Baymur, Feriha,(1994), *Genel Psikoloji*, İnkılap Yay.: İstanbul.
- Bilgin, Nuri (2006), *Sosyal Psikolojiye Giriş*, Ege Ü. Ed. Fak. Yay.: İzmir
- Budak, Selçuk (2000), *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Ve Sanat.Yay.: Ankara.
- Buscaglia, Leo 1985, *Yaşamak, Sevmek ve Öğrenmek*, Çev: Kasap, Nesrin, İnkilâp Kitabevi: İstanbul.
- Butler, Gillian Ve Mcmanus, Freda (1998), *Psikolojinin Abc'si*, Kabalcı Yay.: İstanbul
- Cüceloğlu, Doğan (1995), *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, Sistem Yay.: İstanbul
- Cüceloğlu, Doğan (1996), *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Doğan, Mehmet (1986), *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay.: Ankara.
- Eyüboğlu, Osman (1996), *Samsun Küçük Sanayi Sitesinin Sosyo Ekonomik Yapısı İçinde Dinin Konumu*, Y. Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üni. Sos. Bil. Enst.
- Fehr, Scot Simon (2004), *Grup Terapisine Giriş*, Sistem Yay.: İstanbul
- Freedman J. L.; Sears, D. O And Carlsmith. J. (1998), *Sosyal Psikoloji*, Çev.: Ali Dönmez, İmge Kitabevi, Ankara.
- Gazali (1990), *El- Munkızu Min-Ad- Dalâl*, Çev.: Hilmi Güngör, M. E. B. Yay.: İstanbul.
- Hamlin, Cyrus (2010), *Türkler Arasında*, Çev: Arzu Taşcan-Mustafa Hizmetli, TBBD Yay.: İstanbul.
- Holm, Nils (1990), *Einführung In Die Religionspsychologie*, München,Basel.
- Hökelekli, Hayati (1998), *Din Psikolojisi*, T. D. V.Yay.: Ankara.
- İnceoğlu, Metin (2000), *Tutum – Algı İletişim*, İmaj Yay.: Ankara

- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1999), *Yeni İnsan Ve İnsanlar*, Evrim Yay.: İstanbul.
- Kaya, Remzi (2007), *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab içinde Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab Kavramı*, İSAV, Ensar Neş.: İstanbul.
- Kayıklık, Hasan (2006), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi, İçinde Değişen Dünyada Birey, Din Ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Adana
- Krech David Ve Crutchfield, Richard S. (1999), *Sosyal Psikoloji*, Çev.: Erol Güngör, Ötüken.Yay.: İstanbul
- Lecky, P. (1945), *Self-Consistency*, Izland Pres.: New York.
- Morgan, Clifford T. (1993), *Psikolojiye Giriş*, Çev.: H. Arıcı Ve Diğ., Meteksan Y. Ankara.
- Özbaydar, Belma (1970), *Din Ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Mat.: İstanbul.
- Pazarlı, Osman (1972), *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Peker, Hüseyin (1993), *Din Psikolojisi*, Sönmez.Yay.: Samsun.
- Peker, Hüseyin (1997), "Teknolojik Gelişmeler Ve İslam Ahlakı", *Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat. Fak. Der.*, Sayı: 9.
- Peker, Hüseyin (2008), *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay.: İstanbul.
- Rivers, Theodore John (2006), *Technology And Religion: A Metaphysical Challenge*, *Technology In Society*, 58, 517-531.
- Sahih-i Buhârî* 'Ebû Hüreyre'den' Cenaiz bahsi, c. 4, Hadis No: 664.
- Schultz, Duane. P Ve Schultz, Sydney. E (2002), *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev: Y. Yasemin, Kaknüs Yay.: İstanbul.
- Sezen, Yümni (2005), *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab içinde İnanç Farklılıklarının İnsan Davranışlarındaki Temel Dinamikleri*, İSAV, Ensar Neş.: İstanbul.
- Smith, M.B. (1968), "Attitude Change" *International Encyclopedia Of The Social Sciences* (S.458-467). Crowell Collier And Mac Millan.
- Sönmez, Selami 2006, *İnsan İlişkileri ve İletişim İçinde 'İnsan Hayat Hoşgörüm'*, Hegem Yay.: Ankara

- Tozlu, Necmettin 2006, *İnsan İlişkileri ve İletişim İçinde 'Kültür ve İletişim'*, Hegem Yay.: Ankara
- Uysal, Veysel (1996), *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay.: İstanbul.
- Weber, Max (2005), *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev.: Zeynep Gürata, Ayraç Yay.: Ankara.
- Yapıcı, Asım (2006), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi, İçinde Algısal Açıda Müslüman Kimliği Ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Yavuz, Kerim (1994), *Çocuk ve Din*, Çocuk Vak. Yay.: İstanbul.
- Yeniçeri, Celal (2005), *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab içinde*, Müzakere, İSAV, Ensar Neş.: İstanbul.
- Züheyli, Vehbe (1981), *Asârul-Harp fi Fıkhı'l-İslâmî*, Şam.

Constitution, Development and Alteration of Religious Attitudes

Citation/©- Arslan, H. (2009). Constitution, Development and Alteration of Religious Attitudes, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (1), 77-96.

Abstract- *Attitudes are the dispositions for the organized long lived emotion, belief and behaviour connected with any object of attitude. One is not born with his attitudes; he or she obtains his attitudes later on. The attitudes of the individual take form, develop and change for some reasons. One's knowing the constitution, development and alteration of his attitudes helps him appropriate a more prudent and cautious attitude. These general considerations apply to religious attitudes as well. In this study, the factors acting a part in the constitution, development and alteration of religious attitudes are investigated.*

Key Words- Attitudes, Religious Attitudes, Constitution, Development, Alteration.

İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı*

Dr. Namık Kemal KARABİBER**

Atf / ©- Karabiber, N.K. (2009). İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 97-121.

Özet- *Gerek ehl-i beyt ve gerekse Hulefa-i Raşidin siyasal konularda tartışma konusu olmuşlardır. Bu tartışmalar toplumun farklı kesimlerinde bölünmelere ve ayrışmalara neden olmuştur. Siyasal alandaki bu tartışmalar zamanla beraberinde firkalaşmayı da getirmiştir. İmam Şafii'nin yaşadığı dönemde de benzer tartışmalar yapılmış ve İmam Şafii de bu tartışmalar ile ilgili fikrini şiir ile dile getirmiştir. Ehl-i Beyt'e taraftar olanlara Rafizi, Hz. Ali ve ehl-i beyt'e düşmanlık edenlere de Nâsibî denildiğini yapılan tartışmalardan anlamaktayız. İmam Şafii her iki görüş sahiplerine de mesafeli olduğunu ifade etmiş ve bu konuda kendisine has fikirler ileri sürmüştür.*

Anahtar Kelimeler- İmam Şafî, Ehl-i Beyt, Hulefa-i Râşidîn, Abbasiler, Emeviler.



Giriş

Hizmet Peygamber'in vefatı sonrasında Müslümanların sosyal ve siyasal hayatlarında farklı tarz ve düşünceler ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu yöndeki sorunların çözülmesinde yegâne merci olan Hz. Peygamber'in yokluğuna alışmaları kolay olmadı. Özellikle onun yerine İslam toplumunun idaresini ele alacak olan kişinin kim olacağı ile ilgili sorun, önceliğini ortaya koydu. Hz. Ebu Bekr'in Müslümanların çoğunun onayı ile halife olması lider sorununu

* Bu makale Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu'nda sunulan "İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt Algısı" başlıklı tebliğin genişletilmiş halidir.

** Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Arş. Gör., nkkarabiber@harran.edu.tr

ilk bakışta çözüldüğünü gösterse de, konu tartışılmaya devam etti. İlk halifelerin seçimi ile ilgili tartışmalar olsa da genellikle genel kabul gördükleri bilinen bir husustur. Ancak üçüncü halife Hz. Osman'ın tartışma yaratan bazı uygulamaları ve daha sonra ortaya çıkan Hz. Ali ve Hz. Muaviye'nin iktidar mücadelesi İslam toplumunda kişiler endeksli bir ayrışımın ortaya çıkmasına neden oldu. Bu tartışmalara nas ve vasiyet fikrinin dâhil olması ile de farklı problemleri beraberinde getirdi. Özellikle bir kesim tarafından ilk üç halifenin Hz. Ali'nin hakkı olan hilafeti zorla elde eden gasıp kişiler olarak görülmesine, toplumun farklı katmanları tarafından çeşitli tepkiler ortaya konuldu. Emevilerin iktidara gelmesinden sonra özellikle kendilerini ehl-i beyt taraftarı olarak nitelendiren bir kesim Emevilere olan muhalefetlerini ehl-i beyt taraftarlığı bağlamında ortaya koymaya başladılar. Emevilerin ehl-i beyt'in hakkını gasp edenler olarak görülmesinin yanında, zamanla ilk üç halifenin de aynı kategoride olduğu ile ilgili değerlendirmeler yapılmaya başlandı.

İlk Şîî hareketlere bakıldığında bu tarz düşüncelerin sistematik olarak taraftar bulduğu görülmektedir. Zamanla bu görüşler belli kavramlar ile ifade edilmeye başlandı. "Rafizilik" Hz. Ali ve evladının taraftarlığını, ilk üç halife'yi gasıp olarak kabul edenleri ifade eden bir kavram olarak kabul edilmesine karşılık, "Nâsibilik" de Hz. Ali ve evladına karşı kin ve düşmanlığı ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu hususta Şia tarafından kullanılan "Teberrâ"¹ ve "Tevellâ"² kavramları da aynı şekilde Şia'nın sahabeye bakış açısını göstermesi açısından önem arz eder. Özellikle İmam Şafî'nin yaşadığı dönemde bu kavramların belirli kesimleri ifade için kullanıldığını Onun şiirlerinden anlamaktayız. İmam Şafî, ehl-i beyt muhabbeti ile bilinen biri olarak bilinmesine rağmen, ilk üç halifenin söz konusu ithamları hak etmediklerini şiir ile dile getirmiştir. İmam Şafî her iki kesimin görüşlerinin yanlışlığını, hem ehl-i beyt'in hem de ilk üç halifenin hürmete layık olduklarını dile getirerek eleştirmiştir.

¹ *Teberrâ*, Özellikle, Şia ve Hariciler tarafından kullanılan bir ıstılahtır. Lügat manası bir şeyden beri olmak, uzak durmak demektir. Ki Şiiler buradan hareketle Hz. Ali ve imamlara muhalif olanlardan uzak durmanın dini bir vecibe olduğunu ileri sürerler. Şia, ehl-i beyt ve imamlardan gelen nesli sevmeyenler ile sevmeyenleri sevenleri sevmemek vazifesini *teberrâ* şeklinde kavramlaştırdılar. Bkz., Heyet, (Başkan) E. Ruhi Fiğlalı, *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1987, 200.

² Lügatte dost edinmek, dost olmak gibi anlamları olan *Teberrâ* kelimesi de daha çok Şia ve Hariciler tarafından kullanılmıştır. Buna göre de bağlanılan lideri seveni sevmek ve dost olmak demektir. Şia'ya göre bu dini bir vecibedir. Bkz., Heyet, (Başkan) E. Ruhi Fiğlalı, *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, 201.

Makalede söz konusu olan İmam Şafii, ehl-i beyt ve ilk halifeler hakkında bilgi vermek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1. İmâm Şafîî

Hicri 150 senesinde Gazze'de doğan İmam-ı Şafîî, neseb olarak Kureyş kökenlidir.³ Neseb ve tabakat yazarları tam ismini verirken, nesebini Kureyş'in atası Kusay'a kadar götürürler.⁴

İmam-ı Şafîî'nin baba cihetiyle Muttalibî, atalarının anneleri cihetiyle Hâşimî, kendi annesi cihetiyle de Ezdî olduğu ifade edilir.⁵ Şafîî'nin Kureyş kabilesinden olmadığını iddia edenlere karşılık Râzî, güvenilir biri olduğu tevatür derecesinde olan Şafîî'nin her ortamda Kureyşli olduğunu iftiharla ifade etmesi, bu iddianın çürük olduğuna işaret etmektedir.⁶ Ayrıca İmam Şafîî'nin nesebi ile Hz. Peygamber'in nesebinin Abdimenâf b. Kusay'da birleştiği ifade edilir. Abdimenâf'ın iki oğlundan el-Muttalib Şafîî'nin atası (el-Muttalibî), diğer oğlu Hâşim ise Hz. Peygamber'in atasıdır (Hâşimî).⁷

³ Askalan ve Yemen'de doğduğu söylene de doğru olan za'dır. Bâzıları bu üç rivayetin arasını şöyle birleştirir: "O Yemen'de doğmuştur, demekten maksat, Yemenlilerin bir mahallesinde doğmuş demektir. O Askalân'da ve Gazze'de yetişti. Askalân'da Yemenli kabileler ve Yemen soyundan olanlar vardı. Bu itibarla Yemenliler arasında doğmuş demektir." Şafîî'den yapılan bir rivayette Gazze'de doğduğu, annesinin onu Askalan'a götürdüğü ifade edilmektedir. İki yaşında iken Annesi ile Mekke'ye göçmüşlerdir. Bkz., Beyhâkî, *Menâkib*, 1/73.

⁴ Asil adı, Ebû Abdullah, Muhammed b. İdris b. El-Abbâs b. Osman b. Şafi' b. Es-Sâib b. Abid b. Abdi Yezid b. Hâşim ibn el-Muttalib b. Andimenâf b. Kusay olup, künyesi Ebû Abdullah, lakapları ise eş-Şafîî, el-Mekkî, el-Fakih, el-Kureyşî ve el-Muttalibî'dir. Bkz., Yâkût el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk., İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, V/2394. Ayrıca bkz., Ebû Zehrâ, Muhammed, eş-Şafîî *Hayatuhu ve Asruhu ve Arauhu ve Fıkhuhu*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1978, 14.

⁵ Râzî, Fahreddin (606/1209), *Menâkibu'l-İmâmi'sh-Şafîî*, thk., Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Kahire 1986, 23; Annesi es-Seyyide Fatıma bint Abdullah b. el-Hasen el-Müsenna, hem Hz. Ali'ye hem de Ezd kabilesinden gelen bir soya dayandığı da ifade edilir. Bkz., Mustafa Münir Edhem, *Rihletü'l-İmam eş-Şafîî*, Matbaatü'l-Muktadaf, Mısır 1930, s. 3.

⁶ Şafîî'nin nesebi ile ilgili tartışmalar için bkz., Râzî, *Menâkib*, 24-33

⁷ İbn Abdî'l-Berr, Ebû ömer Yûsuf el-Endelûsî (462/1070), *el-İntikâ fi'l-Fedâilî'l-Eimmeti'l-Selâseti'l-Fukahâ*, Beyrut 1997, 116; Ayrıca bkz., Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali (458/1066), *Menâkib u'sh-Şafîî*, thk., Ahmed Sakr, Daru't-Turas, Kâhire 1970-11/83-4.

İmam-ı Şafii'nin tahsil hayatının önemli bir kısmı Mekke ve Medine'de geçmiştir.⁸ Şafii, Mekke'ye taşınmasından sonra, İbn-i Kesîr'in bir rivayetinde geçtiği üzere, dil ve edebiyatı öğrenmek gayesi ile çölde on sene gibi uzun bir müddet kalması⁹ çöl halkının güzel bulduğu âdetlerini, onlardan dil ve edebiyatın inceliklerini öğrenmesinde ciddi katkıları olmuştur.¹⁰

Şafii'ye dayandırılan bir rivayette yedi yaşında Kur'ân'ı hıfz ettiğini, on yaşında da İmam Malik'in *Muvatta'*ını ezberlediğini anlamaktayız.¹¹ On beş yaşlarında iken Mekke fakihlerinden olan hocası Müslim b. Hâlid ez-Zenci ona "Yâ Ebâ Abdullah, artık fetva ver, senin fetva vermen zamanı geldi"¹² diyerek fetva verebileceği iznini vermiştir.

İmam Mâlik b. Enes, İmam Şafii'nin ders aldığı hocalarının başında gelir. Daha imam Mâlik'in yanına gelmeden *Muvatta'*sını ezberlemiş, On üç yaşında da İmam Malik'in yanına gelerek bizzat ilim tahsil etmiştir.¹³ *Muvatta'*ı İmam Malik'in huzurunda okumuş ve takdir görmüştür.¹⁴ Şafii, İmam Malik'in vefatına kadar (179/795) Medine'de kalmıştır.¹⁵ Şafii'nin Medine'deki tahsil hayatının on yıldan fazla sürdüğü anlaşılmaktadır.

İmam Mâlik vefat edince, imam Şafii tekrar Mekke'ye geri döner. Mekke'ye gelen Yemen Valisine Kureyş'ten bazılarının Şafii'yi beraberinde götürmesi tavsiyesi üzerine

⁸ Beyhakî, İmam Şafii'yi aynı soydan geldikleri için Hz. Peygamber'in amcası oğlu olarak tavsif eder. *Menâkıb*, II/76; Krş., İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk., İhsan Abbas, Beyrut ts., IV/163; Sâfedî, Salahaddin Halil b. Aybeg (764/1363), *Kitab el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk., Ahmed Arnavut, Beyrut 2000, II/121.

⁹ İbn Kesîr, İmaduddîn Ebi'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Mısır 1997, XXIV/132; On yaşından sonra çöl hayatının başladığı ve çöl hayatının yirmi yıl devam ettiğini ifade edenler de vardır. Bkz., Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II/121.

¹⁰ Beyhakî, *Menâkıb*, I/102; Şafii'nin Huzeyl kabilesi ile on yedi sene geçirdiği ve onlar gibi yaşadığı da aktarılır. Bkz., Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2395.

¹¹ Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II/121.

¹² İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 121, 122.

¹³ Beyhakî, *Menâkıb*, I/101.

¹⁴ Bkz., Beyhakî, *Menâkıb*, I/100.

¹⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2396; Şafii'nin Hayatı için ayrıca bkz., Şamil Dağcı, *İmam Şafii Hayatı ve Fıkıh Usulündeki Yeri*, Ankara 2004, 15-58.

Yemen'e gider.¹⁶ Yemen valisi de onu Yemen bölgesine bağlı olan Negrân'a kadı olarak görevlendirir.

2. Ehl-i Beyt

Ehl-i Beyt, "ehl/halk" ve "el-beyt/ev" kelimelerinden oluşan ve "ev halkı" anlamına gelen bir terkiptir. Arap literatüründe kullanılan bu kavram, zamanla Hz. Peygamber'in yakın akrabalarını ifade eden bir terkip halini almıştır.

"Ehl" kelimesinin içine, kişinin torunları ve zürriyeti de dâhil edilir.¹⁷ Ehl, kişi ile aynı nesebe, dine mensup, aynı sanati icra eden, aynı evi ve beldeyi paylaşan anlamlarına gelir. Kişinin ehli aynı evi paylaştığı kimselere denir.¹⁸ Mecazî olarak "ehl", bir kimsenin hanımına denir. Yine bu kelimenin manası içerisinde o kimsenin evladı da dâhildir.¹⁹ "Ehl" kelimesi, ayrıca "kişinin hanımı ve kişiye yakınlığı bulunan"²⁰ Ehlü'r-Recul, "kişinin aşireti ve yakın akrabaları"²¹ manalarına gelmektedir.

"Ehl-i Beyt" terkinin ikinci kelimesi ise "beyt" kelimesidir. Beyt, "sığınak, dağınıklığın toplandığı mekan", "Kişinin yanında geceleleyen ailesi", "insanın gece sığınarak gecelediği, aynı şekilde gündüz gölgelendiği yer"²², "sükunet ve konaklama yeri manasında çadır veya binânın her ikisini de kapsayacak şekilde de kullanılır.²³

Ehlu'l-Beyt terkihi, cahiliyye döneminde de kullanılan bir kavram olmasına rağmen, İslam'dan sonra tamamen farklı bir anlama büründürülmüş ve özellikle Hz. Peygamber'in yakın akrabalarını ifade eden bir kavram halini almıştır. Bu nedenle kavramın genel olarak

¹⁶ er-Razî, *Menakıb*, 39.

¹⁷ Zebidî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseynî (1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt 1993, "ehl" md. XVIII/41.

¹⁸ er-Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed (502/1108), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Mısır 1452, 29.

¹⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XVIII/41.

²⁰ Halil b. Ahmed, Ebû Abdırrahman (170/786), *Kitabu'l-Ayn*, thk., Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrut 1988, IV/89.

²¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim el-İfrikî el-Mısrî (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, XI/28.

²² İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (395/1004) *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, thk., Abdusselâm Muhammed Hârûn, Daru'l-Fikr, Beyrut 1979, I/324-5; Râğıb, *Müfredât*, 64.

²³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, II/14.

Âl-i Nebî'ye has kullanıla geldiği ifade edilir.²⁴ İslam literatüründe de Ehl-u'l-Beyt denilince akla ilk gelen husus Hz. Peygamber'in aile ve soyudur.

İbn Manzûr ve Zebidî, Ehl-i Beyt'i, Hz. Peygamber'in ailesinden erkek ve hanımları, eşleri, kızları ve sihi olan Ali olduklarını ifade ederler.²⁵ Ehlu Beyti'n-Nebi; Eşleri, kızları, damadı yani Ali'dir.²⁶ Ancak bize göre, eğer sıhiyet ehl-i beyt'e mensubiyeti gerektiriyorsa, Osman'ın da Ehl-i Beyt'ten sayılması gerekirdi. Zira, Hz. Peygamber'in iki kızı ile evlenen Osman'ın Ehl-i Beyt'ten sayıldığına dair herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır. Bu nedenle sıhiyetin Ehl-i Beyt'e mensubiyette yeterli bir şart olduğu söylenemez. Ali, Hz. Peygamber'in öz amcasının oğlu olması, evinde yetişmesi ve torunlarının babası olması nedeniyle Ehl-i Beyt içinde özellikle zikredilmiştir.²⁷

İslâmiyât, cilt, III, Say, III, Ankara 2000, s.100.

Hz. Peygamberin ehl-i beyt'inin kim veya kimler olduğu hakkında birçok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmalar, genellikle savunulan görüş veya siyaseti meşrulaştırma aracı olarak ehl-i beyt ekseninde yapılmıştır. Emevi ve Abbasi dönemlerinde dini, siyasi ve sosyal hayatta kendine yer edinmiş, kimi zaman siyasi talepleri olsa da, ki bu talepleri hem Emevi hem de Abbasi idarelerince en şiddetli şekilde bastırılmıştır, Ehl-i Beyt kimilerince meşrulaştırma aracı, iktidar sahiplerince de tehdit unsuru olarak görülmüş ve bu yüzden baskı altında tutulmuşlar. Ayrıca ehl-i beyt adına siyasi oluşum ve fırkalar da ortaya çıkmıştır.

3. Ehl-i Beyt'e Baskı

Gerek Emevî ve gerekse de Abbâsî iktidarlarınca Ehl-i Beyt mensupları her zaman birer tehdit unsuru olarak görülmüş ve sürekli baskı altında tutulmuşlardır. İktidarların baskısı sonucu İslam dünyasının çeşitli beldelerine dağılmış olan ehl-i beyt mensuplarının her türlü faaliyetleri dikkatle izlenmiştir. Ehl-i beyt'ten iktidara talip olanlar veya siyasi faaliyette bulunanlar şiddetle cezalandırılmışlardır. Bu nedenle de onlara karşı herhangi bir sevgi besleyen veya yakınlık kuranlar bile suçlu muamelesi görmüştür. Nitekim İmam Şafii'nin

²⁴ Bkz. Râgıb, *Müfredât*, 64.

²⁵ *Lisânu'l-Arab*, XI/29; *Tacu'l-Arûs*, XVIII/41.

²⁶ Ebû'l-Bekâ, el-Hüseynî el-Kefevî, *Külliyât Ebi'l-Bekâ*, Bulak 1289; İbnu'l-Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XI/29.

²⁷ Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç içinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, cilt, III, Say, III, Ankara 2000, s.100 vd.

Yemen/Necrânın kadılığı döneminde Ehl-i Beyt taraftarı olarak Halifeye jurnallenmesi ve akabinde Halifenin huzurunda muhakeme edilmesi, bu hususu teyit etmektedir.

İmam Şafîî'nin yaşadığı dönemde iktidarı ellerinde tutan Abbasîler ve iktidarları için bir tehlike olarak gördükleri Ali Oğulları arasında siyasi bir rekabetin varlığına şahit olmaktadır. Davetlerini "Â-i Beyt'ten razı olunan kişiye davet"²⁸ şeklinde başlatan Abbasîler iktidarı ellerine geçirince Hz. Peygamber'in yegâne ehl-i beyt'i oldukları iddiası ile Ali Oğullarını ve diğer Talibîleri saf dışı bırakmışlardır. Bu rekabet, İslam topraklarında yaşayanları Abbasî veya Talibî taraftarları ayırımına bağlı olarak, siyasi ve dinî alanlarda da kutuplaşmalara neden olmuştur.

İmam Şafîî'nin ehl-i beyt ile ilgili değerlendirmeleri dönemin anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacağı muhakkaktır. Çünkü ehl-i beyt'e taraf veya düşman olmak aynı zamanda siyasi bir duruşun da göstergesiydi. Şafîî'nin yaşadığı dönem, ehl-i beyt'i sevmeyi, bu sevgiyi de Ali ve evladına has kılmayı Rafizîlik (er-Rafidâ) olarak telakki edildiği, İlk üç halifeyi sevme düşüncesinin de ehl-i beyt'e düşmanlık (en-Nâsibî) olarak lanse edildiği bir dönemdir. İmam Şafîî'nin gerek ilk üç halife ve gerekse ehl-i beyt hakkında ortaya koymuş olduğu görüşleri bir bakıma yaşadığı dönemin tartışılan konuları hakkında da bizlere bazı fikirler vermektedir.

4. Hulefa-i Râşidîn

Hz. Peygamber'in vefatı akabinde özellikle siyasi konularda ortaya çıkan ihtilaflar sonucunda, Müslümanlar arasında fikir ayrılıklar baş göstermiştir. Bu fikir ayrılıkları özellikle Hz. Peygamber'in halifesinin kim veya kimlerin olduğu ile ilgili olmuştur. Hilafetin özellikle Hz. Ali'nin hakkı olduğunu düşünen bir kesim ilk üç halifenin Hz. Ali'nin hakkı olan hilafet makamını gasp ettikleri düşüncesi ile onlara karşı olumsuz tutum içine girmişlerdir. Özellikle Hz. Ali'nin kendisine yönelik herhangi bir vasiyet veya atamanın olduğuna dair herhangi bir kaydın bulunmaması, daha sonraki süreçte ortaya atılan nas ve tayin düşüncelerini boşa çıkarmasına rağmen, Şia bu konuda nas ve tayinin olduğunu ısrarla iddia eder.

Halifelerin hilafet ve fazilet sıralaması öteden beri tartışılan konulardandır. İmam Şafîî bu tartışmalı konuda düşüncelerini açıkça dile getirmiştir. Hz. Peygamber'den sonraki halifelerin kimler olduğu ile ilgili sorulan bir soruya İmam Şafîî: "Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali

²⁸ Bu slogan ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Atalan, Mehmet, "Abbasi Daveti Sürecinde er-Rizâ Min Âl-i Muhammed Söylemi", İslami Araştırmalar, XVIII: II (2005), 183-191,

ve Ömer b. Abdî'l-Aziz olmak üzere beştir.”²⁹ Sözlere ile adı geçen beş kişiyi halife olarak kabul ettiği ve tafdil sıralamasını da bu şekilde yaptığı görülmektedir.³⁰ Bu sıralamanın da bilinçli bir şekilde yapıldığı, halifelik sıralamasında ve fazilette bu sıralamanın esas alındığı anlaşılmaktadır. Başka bir rivayette de Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin Hulefa-i Râşidîn el-Mehdiyyîn olduklarını ifade etmiştir.³¹ İnsanların bir kısmının Hz. Ali taraftarlığı ve sevgisi, diğer bir kısmının da Hz. Ali ve taraftarlarına düşmanlık beslenmesi hasebiyle, yaşadığı dönem itibarıyla, İmam Şafî'nin bu düşünceleri önem arz etmektedir.

Beyhakî'nin İmam Şafî'den aktardığı bazı rivayetlerdeki “sahabe ve tabînden hiçbir kimse Ebu Bekir ve Ömer'in tafdilinde ihtilaf etmemiştir. Her ikisini de bütün sahabenin önüne almışlardır. İhtilaf Ali ve Osman hakkında ortaya çıkmıştır. Bir kısmı Ali'yi Osman'ın önüne geçiriyor, bir kısmı da Osman'ı Ali'nin önüne geçiriyordu. Hz. Peygamber'in ashabından hiç birisini yaptıklarından dolayı hatalı bulmayız”³² ile “insanlar Hz. Ebu Bekir'in hilafeti üzere birleştiler. Ebu Bekir, Ömer'i halife olarak atadı. Ömer de altı kişilik şûraya birini seçmek üzere havale etti. Onlar da Osman'ı atadılar”³³ ve “Ebu Bekir ve Ömer'i Ali'nin önüne geçiren hiçbir Hâşimî görmedim”³⁴ ifadeleri Şafî'nin ilk halifeler ve diğer sahabe ile ilgili bakış açısını göstermesi açısından önem arz eder.

A. İmâm Şafî ve Ehl-i Beyt

Emeviler döneminde Hüseyin b. Ali (61/680) ve torunu Zeyd b. Ali (122/740) isyanlarının sert bir şekilde bastırılması sonucunda Hüseyin oğulları siyaset sahnesinden çekilir. Abbasiler döneminde de birçok Ali oğulları ayaklanması olmuştu. Ancak Abbasiler döneminde iktidar talebi ile gerçekleşen ayaklanmaların birçoğu Hz. Hasan'ın soyundan olanlar tarafından gerçekleştirilmiş ve bu ayaklanmalar Abbasi iktidarı tarafından sert bir

²⁹ Ebû Hatim er-Râzî, *Menâkıb*, 189, 191, başka bir rivayette de “umerâ:...’dir” şeklinde olup adı geçen beş kişinin isimlerine yer verilmektedir. Bkz., 190.; Ayrıca bkz., İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 136-7.

³⁰ İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 90-91;el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliya*, IX/152; Beyhakî, İmam Şafî'den aktardığı rivayette Hz. Peygamber'den sonra en efdali Ebu Bekir sonra Ömer sonra Osman daha sonra da Ali olduğunu ve hepsinden Allah razı olsun dediği ifade edilir. *Menâkıb*, I/433; Ayrıca bkz., Râzî, *Menâkıb*, 133-7.

³¹ İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 136-7.

³² Beyhakî, *Menâkıb*, I/434.

³³ Beyhakî, *Menâkıb*, I/434-5.

³⁴ Beyhakî, *Menâkıb*, I/438.

şekilde bastırılmışlardır.³⁵ Abbasiler, iktidarlarının ilk gününden itibaren Ali oğullarını kendilerine siyasi rakip olarak görmüşlerdir. Ali oğullarının her siyasi faaliyetleri sürekli takip edilmiş ve siyasi faaliyetleri en sert bir şekilde bastırılmıştır. Bu nedenle de Ali oğulları İslam beldelerinin farklı yerlerine dağılmış ve merkezden oldukça uzak durmaya çalışmışlardır.

İmam Şafii, Ali oğullarının faaliyet alanı olan bir beldeye vali tarafından kadı olarak atanmıştır. Hicrî 184/800 senesinde Yemen'e Hammâd el-Berberî³⁶ adında yeni bir vali atanır. Zalim ve kötü ahlaklı bir vali olarak şöhret bulan Hammâd el-Berberî, beklentilerine cevap vermeyen Şafii'yi halifeye şikâyet etmiştir.³⁷ Valinin Şafii'yi şikâyet ettiği konu da ilginçtir. Abbasi idaresinin en hassas olduğu bir konu olan Ali oğulları taraftarlığı ile şikâyet edilince, şikâyet anında kabul edilir ve Şafii bu şikâyet sonucunda tutuklanır.

İmam-ı Şafii, Ali oğullarından Abdullah b. el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib'in arkadaşlarından olduğu ifade edilir.³⁸ Aynı zamanda İmam-ı Şafii'nin atası es-Saib b. eş-Şafii'nin neslinden akrabaları idi.³⁹ İmam-ı Şafii, Valinin, yanlış icraatlarına ve özellikle Hz. Ali taraftarlarına yaptığı zulme karşı çıkması sonucunda, bir mektupla halife Harun

³⁵ Abbasilerin iktidara gelir gelmez Muhammed b. Abdillâh Nefsuz-Zekiyye (145/762) ve kardeşi İbrahim b. Abdillâh (145/762)'in ayaklanmaları, Halife Mansur tarafından şiddetle bastırılmış ve her ikisinin öldürülmesi ile sonuçlanmıştır. Halife Mehdi (169/785) döneminde ayaklanan ve el-Hâdî döneminde Hüseyin b. Ali b. Hasan, Sâhibu'l-Fah, (169/786)'in ayaklanması başta kısmi bir başarı elde etse de halife el-Hâdî (169/786)'nin ordusu tarafından hezimete uğratılıp öldürülmüştür. Yine Hârûn Reşîd (176/792) döneminde ayaklanan Hasan oğullarından bir diğer kişi de Yahya b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan b. Ali'dir. Yahya b. Abdillâh'ın ayaklanması da başarısızlıkla sonuçlanmış, hapse atılmasından kısa bir süre sonra da hapiste vefat etmiştir. Abbasiler döneminde ortaya çıkan Ali oğulları isyanı, Abbasilerin Ali oğullarına karşı teyakkuzda olmalarına neden olmuş ve her hareketleri dikkatlice takip edilmiştir. En ufak bir hareketlilikte şiddetle bastırılmıştır. Abbasi Dönemi Abbâsî-Tâlibî isyanları hakkında geniş bilgi için bkz., Namık Kemal Karabiber, *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Ankara 2007, 175 vd.

³⁶ Bu tarihlerde Harun er-Reşîd, Hammad el-Berberî'yi h. 184 yılında Mekke ve Yemen'e vali olarak atanmıştı. Bk. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'l-Umumi ve'l-Mulûk*, thk., M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır 1976, VIII/282; Hammâd el-Berberî'nin atandığı Yemen halkına kötü davrandığı ve zülmettiği ifade edilir. Bkz., Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb İbn Vâdih (292/905), *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II/289.

³⁷ Bkz., Ebû Hâtim er-Râzî, el-Celîl Ebî Muhammed Abdirrahman (327/938), *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbehu*, thk., Abdulgani Abdulhalık, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 2003, 24-5.

³⁸ er-Razî, *Menakib*, 71.

³⁹ Şihabüddin Ahmed b. Ali eş-Şafii İbn Hacer el-Askalanî, *Menakibü's-Şafii*, (Süleymaniye Kütüphanesi [Reisülküttab], Demirbaş no: 000712922), vr. 70.

Reşid'e jurnallendi. Vali, Halife Hârûn Reşid'e yazdığı mektubunda "Alevilerden⁴⁰ dokuz kişi hareketlenmeye başladılar. Ben onların halifeye karşı ayaklanmalarından korkuyorum. Burada Şafîî ve Muttalib oğullarından bir adam var, o burada oldukça benim ne emirlerim yerine getiriliyor, ne de hükümlerim"⁴¹ ifadeleri ile Şafîî'yi halifeye şikâyet etti. Bunun üzerine, bir kısım âlim ile birlikte⁴² 184/800 yılı Şaban ayında pazartesi günü Bağdat'a ve oradan Rakka'ya⁴³, Harun Reşid'in huzuruna ayaklarında demir bukağılar olduğu halde⁴⁴ getirilip önce hesaba çekildi sonra da tutuklandı.⁴⁵ Verdiği kararlardan rahatsız olan yeni vali Abbasilere Ali oğulları ile ilgili hassasiyetlerini bildiğinden, bundan da istifade ederek imam Şafîî'yi bertaraf etme yoluna başvurmuş ve bu teşebbüsünde başarılı olmuştur.

İmam Şafîî'nin tutuklanması sırasında baş kadı olan İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin İmam-ı Şafîî hakkında hüsnü şehâdette bulunması ve Şafîî'nin fasih ve akıcı üslubu ile Halife'yi etkilemesi sonucunda, Halife kendisinden özür diledi ve onu serbest bırakmakla da kalmayıp hediyelerle taltif etti. Hapisten kurtulduğunda bir müddet İmam-ı Muhammed'in yanında kaldı.⁴⁶ Harun-i Reşid'in İmam-ı Şafîî'ye burada kadılık teklif ettiği

⁴⁰ Burada kullanılan Alevi ifadesi aslında dönemin Ali Oğulları için kullanılan bir tabir olduğu anlaşılmaktadır.

⁴¹ Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Udebâ*, 2396; Yemen'e atanan bu valinin Hammâd el-Berberî adında biri olduğu ifade edilir. Bkz., Beyhakî, *Menâkıb*, I/111; Vali Hammâd el-Berberî'nin Şafîî hakkında şöyle dediği de aktarılır: "Harb meydanlarında savaşan bir kimsenin kılıçla yapamadığını o, diliyle yapıyor." Bkz., Beyhakî, *Menâkıb*, I/112; Râzî, *Menâkıb*, 39.

⁴² Bahaüddin Muhammed b. Yusuf el-Kindî, *es-Sülûk fi tabakati'l-ulemai ve'l-mulûk*, Tah. Muhammed b. Ali Mektebetü'l-irşad, San'a 1995, I/151; Şafîî ile birlikte tutuklananların sayısının dokuz olduğu aktarılır. Bkz., İbn Hacer el-Askalanî, *Menakıbü's-Şafîî*, vr. 69; Râzî, Irak'a getirildiğini ifade eder ama Bağdad'a mı yoksa Rakka'ya mı getirildiği hakkında herhangi bir açıklama yapmaz. *Menâkıb*, 40; Taberî, Harun er-Reşid'in hicri 184 cemaziye'l-ahire'de ikamet ettiği Rakka'dan Bağdad'a gittiğini ifade eder. Bkz., *Tarihu'l-Umeme ve'l-Mulûk*, VIII/273, Halifenin huzuruna getirilen bu dokuz kişinin idam edildiği aktarılır. Bkz., Beyhakî, *Menâkıb*, I/112; Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Udebâ*, 2397.

⁴³ İbn Hacer el-Askalanî, *Menakıbü's-Şafîî*, vr. 69.

⁴⁴ Râzî, *Menakıb*, 71; Mustafa Münir Edhem, *Rihletü'l-İmam eş-Şafîî*, Matbaatü'l-Muktadaf, Mısır 1930, 22.

⁴⁵ İbn Asakir, *Tarih-i Dimaşk*, LI/286.

⁴⁶ Beyhâkî, *Menakıbü's-Şafîî*, I/113; Ayrıca bkz., Râzî, *Menâkıb*, 71 vd.

halde, Şafîî'nin bu görevi kabul etmediği rivayet edilir.⁴⁷ Şafîî ile birlikte tutuklananların hepsinin idam edilmesine rağmen İmam Şafîî'nin idam edilmemesindeki en büyük etkenlerden Muhammed eş-Şeybanî'nin hüsnü şehadeti ve imam Şafîî'nin belîğ ifadeler ile kendisini savunması olmuştur.

B) İmam Şafîî Divanında Ehl-İ Beyt ve Hulefa-İ Râşidîn

Şiir ve edebiyat, içinde yaşanan toplumun düşünce yapısını anlamada bize önemli ipuçları verirler. Ehl-i beyt birçok alanda olduğu gibi şiir ve edebiyatta da yer almıştır. Makalenin de konusunu teşkil eden Şafîî'nin ehl-i beyt ve ilk halifeler ile ilgili görüşlerini şiir diliyle ifade ettiğini görmekteyiz. Makalede yer verilen söz konusu şiirler sadece bir edebi tür olarak görülmemeli, aynı zamanda dönemin tartışma konularını, sosyal, siyasal ve dini hayat ile ilgili konuları da kapsadığı unutulmamalıdır. Şafîî'nin, şiirlerinde özellikle ehl-i beyt ve ilk halifeler hakkında dile getirdiği hususlar, döneminin tartışma konularını ve mevcut anlayışlar hakkında bizlere bilgiler vermesi açısından önem arz eder.

İmam Şafîî'nin şiirlerine bakıldığında, ehl-i beyt ve ilk halifelere olan sevgisinin üst perdeden dile getirildiği görülecektir. Ehl-i beyt başlığı altında dile getirdiği şiirlerinde ehl-i beyt'e olan sevgisini açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁸

1. Peygamber Ailesi'nin Şefaatine Mazhar Olabilmeyi Ummaktadır

آل النبي ذريعتي

وهم إليه وسيلتي آل النبي ذريعتي
بيدي اليمين صحيفتي أرجو بأن أعطى غداً

Vesiledir hayra Peygamberin ailesi

İhmal etmem esbâba tevessül etmeyi.

⁴⁷ Mustafa Münir Edhem, *Rihletü'l-İmam eş-Şafîî*, 29. İmam-ı Şafîî bu teklifi kabul etmeyip, yalnız Mısır'a gidip orada ilim okutması konusunda Harun-i Reşid'den izin istediği de belirtilir. Bkz., Mustafa Münir, Edhem, *Rihletü'l-İmam eş-Şafîî*, 29.

⁴⁸ İmam Şafîî'nin ehl-i beyt ile ilgili sevgisi, ehl-i beyt mensuplarınca da karşılık bulmuştur. Buna örnek olarak, Şafîî'nin vefatı esnasında günümüzde Mısır'da Şâriu Seyyide Nefise olarak bilinen yere, cenazesi varınca Ehl-i Beyt neslinden Hz. Hüseyin'in torunlarından Seyyide Nefise, İmam-ı Şafîî'nin naşının evine alınmasını istedi. Bunun üzerine naşın eve alındığı ve O'nun da cenazesini kıldığı ifade edilir. Bkz., Mustafa Münir Edhem, *Rihletü'l-İmam eş-Şafîî*, 43. Bu olaydan Şafîî'nin özellikle ehl-i beyt mensuplarınca önemsendiği ve sevildiği anlaşılmaktadır.

Dilerim ki yarın verilir

Onların hatırına

Sağ elimle alırım defteri.⁴⁹

Ehl-i Beyt'e sevgiyi, hayra vâsıl olmaya vesile addettiği ve ahirette onlara olan sevgisi sayesinde amel defterini sağ eliyle almayı umduğu görülmektedir. Ehl-i Beyt'i sevmenin kişinin ahirette kurtuluşuna vesile olacağı inancında olduğunu ifade ettiği gibi, ayrıca dini bir vecibe olarak algıladığını aşağıdaki şiirlerinden anlamaktayız. Ehl-i beyt'i sevmenin ve nazara vermenin suç olduğu bir dönemde bu tür düşünceleri şiir diliyle ortaya koyması, Şafii'nin Ehl-i Beyt'e ciddi muhabbetinin olduğunu göstermenin yanında onlara herhangi siyasi ve dini bir ayırmacılık anlamına gelebilecek bir ifadeyi de kullanmadığı söylenebilir.

2. Ehl-İ Beyt Sevgisi'ne Vurgu Yapması

حبه لال البيت

يا راکباً قف بالمُحَصَّبِ من منىِّ واهتف بقاعد خيفها والنأهض
سحراً إذا فاض الحجيُّ إلى منىِّ فيضاً كملتطم الفرائض
إن كان رفضاً حبُّ آل محمدٍ فليشهد الثقلان أني رافضي

Dur ey süvari Mina'nın çakıllığında

Seslen, duran ve oturanlara dağın eteklerinde

Akarken seher vakti hacılar Mina'ya

Fırat'ın çırpınan dalgaları gibi coşkun

⁴⁹ el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, II/69; Râzî, *Menâkıb*, 141; es-Safedî, *Kitâb el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II/125; el-Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Sevâiku'l-Muhrika*, Beyrut 1985, 228; eş-Şeblencî, *Nûru'l-Ebsâr*, 128; Bkz., İmâm Şafî, *Divan, İmam Şâfiî'nin Şiirleri*, çev., A. Ali Ural, Şûle yay., İstanbul 2006, 249; Divan'ın bir çok farklı baskıları mevcuttur. Bu farklı baskıların tahkik veya neşrini yapan kişilerin adlarını kısaltarak vereceğiz. İmam Şafii, *Divânu'l-İmâmu's-Şâfiî*, Mucâhit Mustafa Behçet (MMB), 51; İ. Bedî' Ya'kûb (BY), 59; Nuaym Zarzûr (NZ), 40; Abdurrahman el-Mustafavî (AM), 38; Ömer Fârûk Tabbâ' (ÖFT), 50; Ahmed Şatıyevî (AŞ), 56.

Â-i Muhammed'i sevmek, Rafizilikse eğer

İnsanlar ve cinler şahid olsun ki ben de Râfizîyim.⁵⁰

Şafiî bu şiirini Mekke'ye hacca giderken hacılara hitaben söylediği aktarılır.⁵¹ Ayrıca, ehl-i beyt'e sevgisini izhar eden şiirler söylemesinden dolayı, kendisinde bazı teşeyyu' düşüncelerinin varlığından bahsedilince, Şafii bu nasıl olur? diye hayretini bildirince de kendisine, "Â-i Muhammed sevgini açığa vuruyorsun" şeklinde karşılık verilir. Şafii buna karşılık Hz. Peygamber'in şu ifadelerini hatırlatır. "Sizden hiç biriniz lâyıkiyla beni çocuğundan, anasından, babasından ve bütün insanlardan fazla sevmedikçe iman etmiş olmaz" ve " İtretimden benim velilerim Muttaki olanlarıdır." Muttaki olduğu müddetçe yakın akrabaları sevmem üzerime bir gerekliliktir. Hz. Peygamber'e yakınlığı olanların, muttaki oldukları sürece onları sevmek dinin gereklerinden değil midir?⁵² Başka bir rivayette de yukarıdaki şiirin, Şafii'nin ehl-i beyt'e aşırı sevgi izhar etmesi nedeniyle kendisinin Rafiziliğine hükmedilmesi üzerine söylendiği de ifade edilir.⁵³ İmam Şafii, kendisine yönelik eleştirilere aldırış etmeden, Â-i Muhammed'e olan sevgisini yukarıdaki beyitle dile getirmekten geri durmamıştır. İmam Şafii'ye yöneltilen bu itham dönemin ehl-i beyt algısını göstermesi açısından önem arz eder.

3. Ehl-i Beyt'i Sevmek Farzdır

Aşağıdaki şiirde işaret edilen husus da şu ayete dayandırılmıştır. "De ki: tebliğim karşılığında sizden hiçbir ücret istemiyorum; (sizden istediğim) yakınlarımı sevmenizdir."⁵⁴ Bir diğer husus da, Hz. Peygamberin ailesine dua etmek ve salavat göndermek, tavsiye edilen bir durumdur. Bundan dolayı, namazların teşehhüdünde okunan duadaki Â-i Muhammed'e

⁵⁰ İmâm Şafîi, *Divan, İmam Şâfiî'nin Şiirleri*, çev., A. Ali Ural, Şûle yay., İstanbul 2006, 250; İmam Şafii, *Dîvânü'l-İmâmü's-Şâfiî*, (AŞ), 111; (MMB), 74; (BY), 93; (NZ), 73; (AM), 72; (ÖFT), 81; Ayrıca bkz., el-Beyhakî, *Menâkıb*, II/71; İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 146; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen ibn Hibetillah b. Abdillâh (571/1176), *Târihu Medineti Dîmişk*, thk., Amr b. Ğurame el-Amravî, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, IX/20, LI/317; er-Râzî, *Menâkıb*, 140; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI 2408; el-Kandûzî, Süleyman b. İbrahim, (1294/1877), *Yenâbiu'l-Mevedde*, thk., Ali Cemâl Eşref el-Huseynî, Dâru'l-Esve, Kum 1416h, III/99.

⁵¹ İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 146.

⁵² İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 146.

⁵³ Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, IX/152-3.

⁵⁴ 42-Şûra, 23.

“Allahumme sallî alâ Muhammed ve alâ Al-i Muhammed”⁵⁵ şeklinde salatu selam getirilmesi gerekir.

حَبَّ آلِ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ

يَا آلَ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ، حُبُّكُمْ فَرَضٌ مِنَ اللَّهِ فِي الْقُرْآنِ أَنْزَلَهُ
يَكْفِيكُمْ مِنْ عَظِيمِ الْفَخْرِ أَنْكُمْ مَنْ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْكُمْ لَا صَلَاةَ لَهُ

Ey Resûlullah'ın ehl-i beyti

İndirdiği Kur'ân'da Allah

Farz kıldı sevginizi

Yeter şeref olarak size, böyle övünç bulunmaz

Size salat getirmeyenin

Namazı olmaz.⁵⁶

4- Ali, Fatıma ve İki Torunu sevmenin Rafizilik Olmadığı

حَبَّ عَلِيٍّ وَسِبْطِيهِ وَفَاطِمَةَ

إِذَا فِي مَجْلِسٍ نَذَرَ عَلِيًّا وَسِبْطِيهِ وَفَاطِمَةَ الزَّكِيَّةَ
يُقَالُ تَجَاوَزُوا يَا قَوْمُ هَذَا فَهَذَا مِنْ حَدِيثِ الرَّافِضِيَّةِ
بَرَنْتُ إِلَى الْمَهِيْمِنِ مِنْ أَنَسٍ يَرُونَ الرَّفْضَ حَبَّ الْفَاطِمِيَّةِ

⁵⁵ Bkz., Buharî, *Sahih*, Kitâbu't-Tefsir, Sûretu'l-Ahzâb, (10) hadis no:4797,8; Müslim, *Sahih*, Kitâbu's-Salât, 65, 66, 69, Neseî, *Sünenü'n-Nesâî*, Kitâbu's-Sehv, bab 49, hadis no 1286.

⁵⁶ el-Heytemî, *es-Sevâiku'l-Muhrika*, 228, 266; eş-Şeblencî, *Nûru'l-Ebsâr*, 127; İmâm Şafîî, *Divan, İmam Şafîî'nin Şiirleri*, 252; İmâm Şafîî, *Divânu'l-İmâmu's-Şafîî*, (AŞ), 142; (MMB), 87; (NZ), 89; (AM), 93; (ÖFT), 102; (MİS) 121.

“Bir mecliste söz ettiyse ne zaman
Ali'den, iki torunundan
Ve temiz Fâtıma'dan
Şöyle denilir: 'Bunları geçin efendiler
Bu sözler Râfizîlerindir.'
Müheymin'e sığınırım Fâtıma sevgisini Râfizîlik sayan
Böylesi insanlardan.”⁵⁷

Şafî bu şirinde, Hz. Peygamber'in ilk kuşak en yakın akrabaları olan Ehl-i Beyt mensuplarını olan sevginin Rafiziliğe indirgenemeyeceğini ifade ederek, bu düşüncenin tamamen yanlışlığına işaret etmiştir. Aslında Şafî'nin bu ve buna benzer şiirlerinde Ehl-i Beyt'i Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e hasrettiği görülmektedir. En azında söz konusu dönemde Ehl-i Beyt denilince adı geçen kişiler anlaşıldığı görülmektedir.

5. Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir Sevgisi

Şafî'nin Ehl-i Beyt sevgisini açığa vurması nedeniyle kendisinde bazı teşeyyu'u düşüncelerin olduğu ile ilgili ileri sürülen sözlere Şafî itibar etmemiştir.⁵⁸ Ehl-i Beyt'i sevmenin Rafizilikle alakasının olmadığına vurgu yapmıştır. Şafî, aşağıdaki dizeleri nedeniyle de bazı insanlar tarafından teşeyyu' ile itham edilmiştir.⁵⁹ O dönemde kullanılan Revâfîd kavramı Hz. Ali'yi sevenler, Nevâsîb kavramı ise Hz. Ali'ye düşmanlık besleyenleri ifade amaçlı kullanılmışlardır.⁶⁰ Ancak İmam Şafî ne Rafiziliğe ne de Nasıbiliğe itibar etmemiş ve her iki grubu duruş ve söylemleri ile onaylamadığını da ortaya koymuştur.

حُبُّ عَلِيٍّ وَ أَبِي بَكْرٍ

⁵⁷ İmâm Şafî, *Divan, İmam Şâfiî'nin Şiirleri*, 253; İmam Şafî, *Dîvânu'l-İmâmu's-Şâfiî*, (AŞ), 183; (BY), 152; (NZ), 113; (AM), 130; (ÖFT), 124; Ayrıca bkz., el-Kundûzî, *Yenâbiu'l-Mevedde li Zevî'l-Kurbâ*, III/98-9; eş-Şebenci, Mü'min b. Hasen, (1298/1882), *Nûru'l-Ebsâr fî Menâkibi Âli-Beyti'n-Nebîyyi'l-Muhtâr*, Mısır 1948, s.,127.

⁵⁸ İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 146.

⁵⁹ Râzî, *Menâkib*, 143.

⁶⁰ Bkz., Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Tarihu'l-İslâm*, thk., Ö. Abdusselâm Tedmurî, Beyrut 1991, XIV/388.

رَوَافِضُ بِالْتَفْضِيلِ عِنْدَ ذَوِي الْجَهْلِ إِذَا نَحْنُ فَضَّلْنَا عَلَيَّ فَإِنَّا
رُمِيَتْ بِنَصْبٍ عِنْدَ ذَكَرِي لِلْفَضْلِ وَفَضْلُ أَبِي بَكْرٍ إِذَا مَا ذَكَرْتُهُ
بِحُبِّيهِمَا حَتَّى أَوْسَدَ فِي الرَّمْلِ فَلَا زِلْتُ ذَا رِفْضٍ وَ نَصْبٍ كِلَاهِمَا

“Ali’yi övsek Râfizîyizdir cahillerin zannında
Ebû Bekir’in faziletlerini anacak olsak
Ehl-i Beyt’e düşmanlık ediyor derler (nasb).
Her ikisini de seveceğim ömrüm oldukça
Toprağın altına girene kadar
Nâsibî de, Râfizî de deseler.”⁶¹

Ayrıca İmam Şafii’nin ilk üç halifeyi övmesi ve sevgisini izhar etmesi onun Ehl-i Beyt’e düşmanlığı olarak telakki edilmiştir. Mesela Hz. Ebû Bekr’e olan sevgisini ifade etmesi, şiirde de vurgulandığı gibi, onun Nâsibîlik ile itham edilmesine neden olmuştur. Aslında Nâsibî tabiri, Şianın Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için sıklıkla kullandığı bir tabirdir.⁶² İbn Manzur, en-Nevâsib kavramını Hz. Ali’ye karşı düşmanlık beslemeyi huy haline getiren bir grubu tavsifte kullanırken⁶³ Zebidî ise Hz. Ali’ye düşmanlık besleyenlerden Hâricî fırkasından bir grup olduğunu ifade eder.⁶⁴ Nâsibî ve Râfizî kavramlarının özellikle bu dönemdeki sahabe anlayışına bağlı bir tutumu yansıttığı anlaşılmaktadır. Çünkü Ehl-i Beyt’i seven ve taraftar olduğu halde bazı sahabeye de mesafeli olanlara Râfizî; Ehl-i beyt’e karşı tutum takınıp aynı zamanda diğer bazı sahabeye mesafeli duranlara da Nâsibî denilmiştir. Bu iki kavramın Şafii’nin şiirlerinde eleştirilmesi sahabe ve Ehl-i Beyt hakkındaki yanlış kanaatlerin varlığından kaynaklanan bir hoşnutsuzluk sonucu dile getirilmiş ifadelerdir.

⁶¹ İmâm Şafîi, *Divan, İmâm Şafîi’nin Şiirleri*, 247; İmâm Şafîi, *Divânu’l-İmâmu’s-Şafîi*, (MMB), 90; (BY), 122; (NZ), 89; (AM), 98; (ÖFT), 98; Ayrıca bkz., el-Beyhakî, *Menâkıb*, II/70; Râzî, *Menâkıb*, 143; eş-Şeblenci, *Nûru’l-Ebsâr*, 127.

⁶² Öz, Mustafa, Nâsibe, *DİA*, XXXII/393.

⁶³ Bkz., *Lisânu’l-Arab*, 4437.

⁶⁴ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, IV/277.

İmam Şafii, bu şiirde geçen ifadeleri ile birbirinin muhalifi olarak gösterilemeye çalışılan Ebu Bekir ve Ali'nin aslında muhalif olmadıklarını her ikisinin de sevmeyi hak ettiklerini ifade etmeye çalışmış, o günün kısır tartışmalarının bir tarafı olmadığını göstermiştir.

6. Rafızilik

ترفضت قالوا

ما الرفض ديني ولا اعتقادي	قالوا : ترفضت، قلت: كلا
خير إمام وخير هادي	لكن توليت غير شك
فإني رفضي إلى العباد	إن كان حب الوليّ رفضاً

“Râfizleştin dediler asla!

Râfizlik ne itikadım, ne de dinimdir.

Olsa olsa hayırlı bir imamı ve mürşidi

Şeksiz dost edinmişimdir.

Veli'yi sevmek Râfizlikse

Bütün kullar bilsin ki Râfizîyimdir.”⁶⁵

Ehl-i Beyt anlayışını ortaya koymasından, bu ve buna benzer dizeler bize belli bir fikir vermektedir. Bu dizeler, Hz. Ali'yi sevmeyi Râfizlik olarak lanse eden bir kesimin varlığını bildirmekle birlikte, Hz. Ali sevgisini Rafiziliğe indirgemek gibi dar bakış açılarının varlığından da haber vermektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında mezhebî ve siyasî

⁶⁵ İmâm Şafîî, *Divan, İmam Şâfiî'nin Şiirleri*, 251; İmam Şafii, *Divânu'l-İmâmu's-Şâfiî*, (BY), 72; (NZ), 58; (AM), 51; (ÖFT), 58. (MİS) 48, (MMB) 117; Ayrıca bkz., el-Kandûzî, *Yenâbiu'l-Mevedde*, III/98; eş-Şeblenci, *Nûru'l-Ebsâr* s.,127.

endişelerin varlığı muhakkaktır. İmam Şafî bu duruma karşı çıkmış ve kendi görüşlerini açıkça ortaya koymuştur.

İmam Şafî'nin yaşadığı dönemde ilk halifelerin faziletlerinden bahsetmek bir kesimce Ehl-i Beyt düşmanlığı olarak gösterilirken, başka bir kesim ise Ehl-i Beyt'in faziletlerinden bahsetmeyi Râfizilik olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

6. Hulefâ-i Râşidîn

Şafî'nin ilk halifeler ile ilgili değerlendirmeleri de tıpkı Ehl-i Beyt ile ilgili yaptığı değerlendirmelere benzer. Şiirlerinde, özellikle bu iki kesimi bir birlerine karşı muhalif gibi göstermeye çalışan anlayışları eleştirdiği görülür. Hz. Peygamber'in en yakınında bulunmuş ve İslamiyet'e ciddi hizmetleri olmuş olan bu kişiler ile ilgili yaptığı değerlendirmeler oluşan polemiklerden uzak bir çizgi takip ettiği görülür.

الخلفاء الراشدين

شَهِدْتُ بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرَهُ	وَأَشْهَدُ أَنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ وَأَخْلَصُ
وَأَنَّ عَرَى الْإِيمَانِ قَوْلٌ مُبِينٌ	وَفَعَلْتُ زَكِيًّا قَدْ يَزِيدُ وَيُنْقِصُ
وَأَنَّ أَبَا بَكْرٍ خَلِيفَةُ رَبِّهِ	وَكَانَ أَبُو حَفْصٍ عَلَى الْخَيْرِ يَحْرِصُ
وَأَشْهَدُ رَبِّي أَنَّ عُثْمَانَ فَاضِلٌ	وَأَنَّ عَلِيًّا فَضْلُهُ مُتَخَصِّصٌ
أَيُّمَةٌ قَوْمٌ يُهْتَدَى بِهِدَاهُمْ	لَحَى اللَّهُ مَنْ إِيَّاهُمْ يَتَّقِصُّ

Allah'tan başka rab olmadığına şahadet ettim

Ve şahadet ederim ki diriliş hak ve gerçektir.

İman açıklanmış bir söz ve temiz fiildir.

Üstelik hem artar hem eksilir.

Ebû Bekir Rabbinin halifesidir.

Ebû Hafs da hayır üzre titizdir.

Rabbim şâhid olsun ki Osman ne faziletlidir

Ali'nin fazileti ise daha özeldir.

Onlar imamlarıdır ümmetin; izlerinde yürünür.

Kadirlerini bilmeyip kınamaya kalkanlar

Allah'ın kınamasıyla yüz üstü sürünür.⁶⁶

İmam Şâfiî, yukarıdaki dizeler ile, halifeleri birbirinden ayıran ve birini diğerine tercih eden bakış açılarının yanlış olduklarını ifade ederek, her bir halifenin kendine has özelliği ve Ali'nin Hz. Peygamber'in damadı ve neslinin devam ettiği biri olması nedeniyle faziletinin daha özel olduğunu ifade etmektedir. Ancak bunlardan hiç birinin kınanamayacağını ve kınayanların Allah tarafından kınanıp yüz üstü sürünecekleri tehdidinde bulunmaktadır.

⁶⁶ İmam Şâfiî, *Divânu'l-İmâmu's-Şâfiî*, (MMB), 71; (BY), 90; (NZ), 71; (AM), 70; (ÖFT), 79-80, (AŞ) 106, (MİS) 86-7; Ayrıca bkz., Beyhakî, *Menâkıb*, I/440-1, II/68; Râzî, *Menâkıb*, 135; İbn Asakir, *Tarihü Dımişk*, VI/410; LI/312; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, I/296.

Sonuç

Sahabe, Hz. Peygamber'in vefatı akabinde birçok zorluklarla yüz yüze geldiler. Hz. Peygamber'in yerine geçecek kişinin seçimi bu zorlukların ilki ve en önemlisiydi. Yaşanan tartışmalar sonucunda Hz. Ebu Bekir'e biat edilmesiyle bu problem çözüldü. Daha sonraki üç halifenin seçimleri, bazı tartışmalar yaşansa da, İslam toplumunun büyük çoğunluğunun onayı ile gerçekleşti. Ancak daha sonraki süreçte, özellikle firkalaşmaların baş göstermesi sonucunda, halife seçimindeki ilk uygulamalar hakkında farklı görüş ve telakkilerin de ortaya çıkmasına neden oldu.

İmam Şafii'nin yaşadığı zaman diliminde ilk halifeler ve özellikle Ehl-i Beyt adı etrafında oluşan firkalar tarafından farklı değerlendirmeler yapılmıştır. İmam Şafii ortaya çıkan bu farklı değerlendirmelere eleştirel bir yaklaşımla tasvip etmediğini ifade etmiş ve Ehl-i Beyt'i ve ilk üç halifeyi birbirine muhalif olarak gören ve Hz. Ali hakkında olumsuz düşünceler besleyenleri eleştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Şafii'nin Şiâ ile birlikte bir duruşu yoktur. Ayrıca şiirlerinden anlaşıldığı kadarı ile ilk halifelerin dördü ile ilgili olarak övücü ifadeler kullandığı gibi, Ehl-i Beyt'i Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin ile sınırlı tutarak Şiâ'dan farklılığını da ortaya koymuştur. Bu yönü ile Şiâ'nın Ehl-i Beyt anlayışına da eleştiriler getirmiştir. Şafii, gerek Ehl-i Beyt, gerekse ilk üç halifeyi sevmemiz gerektiğini, bunların birbirlerinin muhalifi olmadıklarını savunmuştur. Bu görüşlerini dile getirdiği şiirlerinde de açıkça görülmüştür.

Ehl-i Beyt sevgisini tekeline almaya çalışan Şiâ'nın iddiasının aksine, Ehl-i Beyt sevgisinin başta Ehl-i Sünnet olmak üzere tüm kesimler tarafından paylaşıldığı görülmektedir. Üzerinden siyasî-itikadî bir çıkarım yapmadan sadece Hz. Peygamber'in ailesi oldukları için sevilen bu mümtaz şahsiyetler için kimi zaman önde gelen değerli ulema çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Ancak bu baskı onları ehli beyt aleyhtarları iktidarlara karşı boyun eğdirmemiştir. Bu çizgideki âlimlere en güzel örneklerden birisi de İmam Şafii'dir. O, itikadî anlam yüklemeyen Ehl-i Beyt'e sevgisini izhar etmiş ve bu nedenle cezalandırılmayı bile göze almıştır.

İmam Şafii'nin yaşadığı Abbasi döneminde gerek mezheplerin, özellikle Havaric, Şiâ ve Mu'tezile'nin faal olmaları, gerekse Abbasilerin tutumları Ehl-i Beyt ile ilgili farklı düşünce ve hareketlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ehl-i beyt'e karşı sevgisini izhar edenlere Rafizi denildiği gibi, başta ilk dört halife olmak üzere sahabenin bazısına düşmanlık

besleyenlere de Nasıbî denildiği görülmektedir. İmam Şafii her iki tutumun da yanlış olduğunu şiirlerinde ifade etmiş ve Ehl-i Beyt'i, dini bir dayanağının olduğunu ifade ederek, sevdiğini ve seveceğini, ehli beyt sevgisinin yanı sıra ilk üç halifeyi de ömrü yettiğince seveceğini ifade etmiştir. Ehl-i Beyt'i sevmenin Rafizilik'e hasredilemeyeceği gibi, ki bununla Şia'nın yüklediği anlama da karşı çıkmıştır, Ehl-i Beyt taraftarlığı ile de ilk üç halifeye düşmanlık yapılamayacağını açıkça belirtmiştir. Her iki kesime de düşmanlık edenlerin yanlış tutum takındıklarını şiir diliyle ortaya koymuştur.

Diğer bir husus da bir kısım mezhebî unsurların Ehl-i Beyt'i kendi tekellerinde tutmayı hedefledikleri, diğer bir kısmının ise onları iktidarları için bir tehdit unsuru olarak algıladığı ve bu yüzden Ehl-i Beyt mensuplarına zulmedilmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu tutum karşısında İmam Şafii orta bir yol bularak bir taraftan Ehl-i Beyt üzerinden siyasete karşı olduğunu ifade ederken, diğer taraftan Ehl-i Beyt'in bir mezhebin meşrulaştırma aracı olarak görülmesine de karşı çıkmıştır. Haksız eleştiriye maruz kalmaktan korkmaksızın mağdur ve mazlum Ehl-i Beytin hakkını savunmaktan da geri durmamıştır.

İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgisi şiirlerinde açıkça görülmekte ve baskılara rağmen ehli beyt'e olan sevgisini ifade etmiştir. Hatta onun bu tutumu Rafizi olarak itham edilmesine, dönemin iktidarı tarafından da tutuklanıp mahkemede sorgulanmasına bile neden olmuştur.

Kaynakça

- Atalan, Mehmet, "Abbasi Daveti Sürecinde er-Rizâ Min Âl-İ Muhammed Söylemi", İslami Araştırmalar, XVIII: II (2005), 183-191,
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali (458/1066), *Menâkıbu's-Şafiî*, thk., Ahmed Sakr, Daru't-Turas, Kâhire 1970-1.
- el-Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Sevâiku'l-Muhrika*, Beyrut 1985.
- İbn Hacer el-Askalanî, Şihabüddin Ahmed b. Ali eş-Şafiî, *Menâkıbü's-Şafiî*, (Süleymaniye Kütüphanesi [Reisülküttab], Demirbaş no: 000712922), vr. 70
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya (395/1004) *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, thk., Abdusselâm Muhammed Hârûn, Daru'l-Fikr, Beyrut 1979,
- İbn Abdî'l-Berr, Ebû ömer Yûsuf el-Endelûsî (462/1069), *el-İntikâ fi'l-Fedâilî'l-Eimmeti'l-Selâseti'l-Fukahâ*, Beyrut 1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen ibn Hibetillah b. Abdillâh (571/1176), *Târihu Medineti Dımişk*, thk., Amr b. Ğurame el-Amravî, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Dağcı, Şamil, *İmam Şafiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri*, Ankara 2004.
- Ebû Zehra, Muhammed, *eş-Şafiî Hayatuhu ve Asruhu ve Arauhu ve Fıkıhu*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1978.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (1094/1683), *Külliyat Ebî'l-Bekâ*, Bulak 1289.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahma (170/786), *Kitabu'l-Ayn*, thk., Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrut 1988, I-VIII cilt.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân*, thk., İhsan Abbas, Beyrut ts.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Karabiber, Namık Kemal, *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Ankara 2007.

- İbn Kesîr, 'İmaduddîn Ebî'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Mısır 1997.
- el-Kindî, Bahaüddin Muhammed b. Yusuf, *es-Sülûk fi Tabakati'l-Ulemai ve'l-Mulûk*, Tah. Muhammed b. Ali Mektebetü'l-irşad, San'a 1995.
- el-Kundûzî, Süleyman b. İbrahim, (1294/1877), *Yenâbiu'l-Mevedde li Zevi'l-Kurbâ*, thk., Ali Cemâl Eşref el-Huseynî, Dâru'l-Esve, Kum 1416 h.
- Kutlu, Sönmez, Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç içerisinde Semerelendirilmesi, *İslâmiyât*, III:III, Ankara 2000, s. 99-120.
- Mustafa Münir Edhem, *Rihletü'l-İmam eş-Şafiî*, Matbaatü'l-Muktadaf, Mısır 1930.
- İmâm Şafiî, *Divan, İmam Şâfiî'nin Şiirleri*, çev., A. Ali Ural, Şûle yay., İstanbul 2006.
- , *Divânu'l-İmâmi's-Şafiî*, tkl., Ahmed Şatyevi (AŞ), Mısır 2003.
- , *Divânu'l-İmâmi's-Şafiî*, tkl., Muhammed İbrahim Selîm (MİS), Mektebetu İb-i Sînâ, Kahire ts.
- , *Divânu'l-İmâmi's-Şafiî*, hz., Ömer Fârûk et-Tabbâ'(ÖFT), Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, Beyrut ts.
- , *Divânu'l-İmâmi's-Şafiî*, hz., Nuaym Zarzûr (NZ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- , *Divânu'l-İmâmi's-Şafiî*, thk., Mucâhid Mustafâ Behçet (MMB), Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1999.
- , *Divânu'l-İmâmi's-Şafiî*, thk., İ. Bedî' Ya'kûb (BY), Dâru'l-Kuttâb'i-Arabî, Bayrut 1996.
- , *Divânu'l-İmâmi's-Şafiî*, hz., Abdurrahman el-Mustavafî (AM), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- Subkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. ali b. Abdi'l-Kâfi (771/1311) *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, thk., M. et-Tenâhi, AbdulFettâh Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi'l- Kutubi'l-Arabiyye, 1964.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim el-İfrikî el-Mısri (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts, I-XV.

- er-Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed (502/1108), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Mısır 1452.
- Râzî, Fahreddin (606/1209), *Menâkibu'l-İmâmi'sh-Şafiî*, thk., Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Ebû Hâtim er-Râzî, el-Celîl Ebî Muhammed Abdirrahman (327/938), *Âdâbu'sh-Şafiî ve Menâkibehu*, thk., Abdulgani Abdulhalık, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 2003.
- Sâfedî, Salahaddin Halil b. Aybeg (764/1363), *Kitab el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk., Ahmed Arnavut, Beyrut 2000.
- eş-Şablenci, Mü'min b. Hasen, (1298/1882), *Nûru'l-Ebsâr fi Menâkibi Âl-i Beyti'n-Nebîyyi'l-Muhtâr*, Mısır 1948.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umeme ve'l-Mulûk*, thk., M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır 1976.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb İbn Vâdih (292/905), *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Yâkût el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdillâh er-Rûmî (626/1228), *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk., İhsan Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseynî (1205/1790), *Tâc'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*, Kuveyt 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Tarihu'l-İslâm*, thk., Ömer. Abdusselâm Tedmurî, Beyrut 1991.

The Perception of Imam Al-Shafi'i About Ahl Al-Bayt and Rightly Guided Caliphs

Citation / ©- Karabiber, N.K. (2009). The Perception of Imam Al-Shafi'i About Ahl Al-Bayt and Rightly Guided Caliphs. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (1), 97-121.

Abstract: *Both of the Ahl al-Bayt and Rightly Guided Caliphs have been subjected to political speculation. These discussions caused division in various parts of the society. Political strife resulted in sectarian movements. The period of Imam al-Shafi'i also witnessed these kind of conflicts and al-Shafi'i put forward his opinions on these issues in his poems. Given the content of discussions, it is to be noted that the proponent of Ali were called Rafidi while his opponents being called Nasibi. al-Shafi'i took a neutral position towards these two groups and explained his unique opinions on this issue.*

Keywords: Imam al-Shafi'i, Ahl al-Bayt, Rightly Guided Chaliphs, Abbasids, Umayyads.

Kıraatçılar ve Nahivciler'e Göre Sakin Nûnun ve Tenvînin Hükümleri

Dr. Muzaffer ÖZLİ*

Atıf / ©- Özli, M. (2009). Kıraatçılar ve Nahivciler'e Göre Sakin Nûnun ve Tenvînin Hükümleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 123-137.

Özet- *Sâkin nûn denilince, cezmlî Nûn akla gelir. Tenvîn, yani iki üstün (◌̣) iki esre (◌̣) ve iki ötre (◌̣) de ağızdan çıkan lâfız bakımından Sâkin nûn (◌̣) gibi kabul edilir. Çünkü tenvîn, "Nun gibi okumak" manasında bir tabirdir. Bu sebepten ğunne ile ilgili konularda, "Tenvîn ve sâkin nûn" terimleri daima birlikte kullanılmıştır. Kıraatçılara ve Nahivcilere göre Tenvîn ve sâkin nûn'un dört hali vardır: 1- İzhâr, 2- İhfâ, 3- İklâb, 4 -İdğâm.*

Anahtar Kelimeler- Kıraatçılar, Nahivciler, Tenvîn, İzhâr, İhfâ, İklâb, İdğâm.

§§§

Giriş

Kıraat ve Nahiv âlimleri sâkin nûnun ve tenvîni; İzhâr, İhfâ, İklâb ve İdğâm olmak üzere dört ana kısma ayırmışlardır. Tenvîn'in manası nûnlamak demektir. Bilhassa isimlerin sonuna yazı olarak değil, lafzan sıla halinde bitişen sakin nûndur. Sâkin nûn ise harekesi olmayan nûn demektir. Tenvîn telaffuz bakımında sâkin nûn demek olduğu için, sâkin nûna ait olan hükümler ona da şâmilidir.

Tenvînin sâkin nûndan farkı; yazıda harf olarak bulunmaması, aynı zamanda vafk halinde de telaffuzda düşmüş olur. Kıraat ve Nahiv âlimlerine göre sâkin nûn ve tenvîninin hükümlerini açıklamadan önce bu âlimlere göre nûnun mahrecini ve özelliklerini bilinmesi gerekmektedir.

I. Nûnun Özelliği ve Çıkış Yeri:

Nûn; yumuşak ve sert arasında çıkan bir sestir. Bu ince vasıf, Sibeveyh'le beraber bazı Sarf, Esvât âlimleri ve güzel Kur'an-ı Kerim okuyanlardan alınmıştır.¹

Arapça'da harflerin çıkış yerine mahreç denilir. Mahreç (مَخْرَج) (mef'al) (مَفْعَل) vezninde olup sarf ilmi istilahında mekân ismidir. "Çıkış yeri" manasınadır.²

Mahreçler üç organda toplanmıştır. Bu organlar; boğaz, dil ve dudaklardır. Söz konusu olan Nûn harfinin mahreci dil organıdır. Nûn harfinin çıkış yeri ise, dil ucu ile karşısındaki iki üst ön dişlerin etleridir. Lâm mahrecinin biraz aşağısındaki dişlere yakın yerlerdir.

Lâm, Nûn ve Râ harflerinin mahreçleri diş etleri ile yakından ilgili olduğu için bu harflere lesevî harfler الحُرُوفُ اللَّسَوِيَّةُ (Peltek telaffuzlu harfler) denilir. Bu harflerin çıkışında, dilin yan kenarının rolünü dikkate alarak söz konusu üç harfe الحُرُوفُ الدُّلْفِيَّةُ (Dil ucu harfleri) diyenler de olmuştur.³ Ancak cumhur lesevî olarak kabul etmektedir.⁴

Ayrıca Sibeveyh el-Kitâb'ında el-Müberred ise el-Muktedab adlı eserinde Nûnun iki mahrecinin olduğunu kabul etmişlerdir:⁵

1- Dilin bir tarafının ve damağın birazcık alt kısmı arasındaki bölümde lâm vardır. Bu da Nûn'un hareketli veya sâkin olduğu zaman diğer ağız harfleriyle birlikte çıkar.

¹ İbnu'l-Cezerî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1950, I, 202; Abdullah Rabî' Mahmûd, *İlmu's-Savtiyyat*, Mektebetu't-Tâlibu'l-Câmiî, Mekke 1988, s. 229; Rahim Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvidi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2009, s. 6.

² Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*, Elif Matbaacılık, Ankara 1975, s. 60; Ahmet Madazlı, *Tecvid İlmî ve Kur'an Kıratı ile İlgili Mes'eleler*, Kandil Matbaası, Ankara 1985, s. 25.

³ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, I, 200; İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Şâdir, Beyrût 1955, XIII, 3; Abdullah Rabî' Mahmûd, *İlmu's-Savtiyyat*, Mektebetu't-Tâlibu'l-Câmiî, Mekke 1988, s. 229; Abdu'l-Fettâh el-Berakâvî, *Esvâtü'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Kahire 1991, s. 100;

⁴ Abdu'l-Fettâh el-Berakâvî, *Esvâtü'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Kahire 1991, s. 100; Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*, s. 61.

⁵ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, I-V, Mektebetu'l-Hânci, II. Baskı, Kahire 1984. II, 414; el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, Mektebetü'l-Âlemi'l-Kütüb. I-IV, Beyrut ts, I, 215.

2- Genizlerden (الخَيَّاشِيم) gelir. Bu durum nûn sâkin ve ağız harfleriyle olduğu zaman olur.

Sibeveyh birinci kısmın beyanında şöyle der: “Nûn harfı, dil ucu ile onun hizasındaki iki üst ön dişlerin etleridir.”⁶

Sibeveyh sözüne şöyle devam eder: “ğunne ile idğam edildiği zaman Râ, Lâm, Yâ ve Vâv harfleriyledir. Mahreci genizden değil fakat ağızın sesi ğunneyi andırır. Şayet mahreç genizden olsaydı Râ, Vâv ve Yâ'nın da Nûn ve Lâm gibi idğam edilmesi caiz olmazdı.”⁷

Nûn harfı; Hemze (ء), He (ه), Ayın (ع), Hâ (ح), Ğayın (غ) ve Hâ (خ) ile beraber olduğunda ağızda ki telaffuz yeri bellidir. Böylelikle bu altı harf Nûnun mahrecinden uzaklaşmış olur ve Nûn kabilinden olmadığından bu konumda da idğam olmadığı gibi ihfâya da gerek yoktur.”⁸

Sibeveyh, ikinci kısmın beyanında da şöyle der: “Diğer ağız harfleriyle olan beraberliğinde Nûn mahreci genizden olan gizli bir harf konumundadır. Bu da ağız harflerinden biri ve ağız harfleri için asıl idğamdır. Çünkü bütün harfler ağız dışında bir mahrece ulaştıkları zaman dillerini kullanmamaları kendilerine daha hafif gelir. Bu da ancak bir defaya mahsus olabilir. Bu konumda Nûn olduğunun bilinmesi tıpkı ağızdaki bir harfmış gibi bilinmesi kabilindedir.”⁹

el-Müberred ise, iki mahreci beraber zikrederek şöyle ifade eder: “Nûn'un iki mahreci vardır. Birinci mahreç, genizden çıkan sâkine has oluşudur ki bu konumda Nûn'a bir şey ortak olmamaktadır. İkinci mahreç ise harekeli Nûn'un mahreci olup, onun da mahreci Râ ve Lâm'da geldiği gibidir.”¹⁰

el-Müberred, daha sonra birinci kısım hakkında net olarak şöyle der: “İyi bil ki Nûndan önce dil harflerinden biri olan Lâm vardır; mahreci genizden olup, sadece kendisine has bir mahreci vardır.”¹¹

⁶ Sibeveyh, a.g.e., II, 415.

⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 405.

⁸ Sibeveyh, a.e., II, 405; Abdu'l-Fettâh el-Berakâvî, *Esvâtul-Luğati'l-'Arabiyye*, s. 161.

⁹ Sibeveyh, a.e., II, 415.

¹⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 215.

¹¹ el-Müberred, a.g.e., I, 215.

Yine ikinci kısım hakkında eksik bıraktığı ifadelerini şu ilavesiyle tamamlıyor: “Eğer kendisiyle birlikte boğaz harflerinden biri varsa, değişime uğramasından emin olunur ve mahreci de ağız olmuş olur.”¹²

Sarf âlimlerinin çoğu bu ince nokta üzerinde durmuşlardır. İbn ‘Uşfur (ö:669/1299) Nûn’un mahreci hususunda: “Dilin bir tarafıyla damağın üst kısmı arasındadır, hafif Nûn’un mahreci ise genizden gelir, demiştir.”¹³

Sarf âlimlerinin yanısıra, kırâat âlimlerinin görüşlerine baktığımızda; onlar da Nûn’un iki mahrecinden bahsedip; onuncu mahreç Nûn’undur demişlerdir. Lâm harfinin mahreci, sağlı sollu dil ucu ile üst dişlerin etine yakın damaktadır. Bu da Nûnun birinci mahrecidir.¹⁴

İbn Cezerî, ikinci mahreci şu sözünü anlatıyor: “Onyedinci mahreç burunda ve o da günne için Nûn’dur.”¹⁵

II. Sâkin Nûn’un Hükümleri ve Tenvîn’in Kırâatçılar Ve Nahivciler Arasındaki Yeri:

Âlimlerin çoğu sâkin nûn ve tenvîn’i dört kısma ayırırlar: 1- İzhâr (الِظْهَارُ), 2- İhfâ (الِإِحْفَاءُ), 3- İklâb (الِإِقْلَابُ), 4- İdğâm (الِإِدْغَامُ).

Bazı âlimler ise beş kısım olduğunu söylemişlerdir: beşinci kısmı da; açık olup olmadığı konular, idğâm ve kalb olduğu konular, açık olduğu ve gizlendiği konular diye beyan etmişlerdir.¹⁶

Her gurubun bu hususta yaptığı incelemelerden sonra görüyoruz ki ihtilaf lâfzidir. Çünkü bütün grupların yaptığı tasnifte sâkin nûn ve tenvînden sonra vuku bulan harf ya gerçekten ikisinin mahrecine yaklaşması veya uzaklaşması üzerine olmuştur. Birinci kısmın idğâmı vâcip, ikincisinin ise ya tamamen uzaklaşması ya da aksi olması gerekir. Birincisinin izhârı ikincisinin de ihfâsı vâciptir.

A. İzhâr (الِظْهَارُ): Cumhur’a göre sâkin nûn ve tenvîn, Hemze (ء) ve He (ه) den önce boğazın en uç derinliğinden ‘ayn (ع) ve Hâ (ح)’nın ortasında olduğu halde vukû bulursa izhâr

¹² el-Müberred, a.g.e., I, 215.

¹³ İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, Mektebetu'l-Mutenebbi, Kahire ts., X, 126.

¹⁴ Abdullah Rabî Mahmûd, *İlmu's-Savtiyyat*, Mektebetu't-Tâlibu'l-Câmiî, Mekke 1988, s. 228.

¹⁵ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, I, 201.

¹⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Çur'ân*, Matbaatu Mustafa el-Halebi, Kahire 1951, I, 97.

edilmesi gerekir. Bu durumda da ikisi ve diğerleri arasındaki mesafe uzak olduğundan, Nûn değişmez, tenvînde ne idğam ne de ona benzeyen ihfâ ile değişir.¹⁷

Bütün bu anlatılanlara şunlar da ilave edilebilir: Boğaz harflerinin söylenmesi daha zor olduğu için onu daha temkinli olarak telaffuz etmeye ihtiyaç vardır. Zira boğaz harflerinin seslendirilmesi dildeki dayanaklara ihtiyaç duyar. Tenvin ve sâkin nûnun çıkartılmasında ise herhangi bir çözüm olmadığı gibi dayanak da yoktur. Tenvîn ve sâkin nûn boğaz harflerinden önce olursa boğaz harflerini telâffuz etmek zorlaşır. Çünkü tenvîn ve sâkin nûn, dayanağın terkini gerektirir. Boğaz harfleri ise itimâdî (dayanağı) gerektirir. Tenvin ve Nûn-u sâkinden önceki Nûn açığa çıkarsa tenvîn ve Nûn-u sâkinin çıkartılmasına imkân sağlar. Çünkü açığa çıkan tenvîn ve Nûn-u sâkinin dildeki mahreçî dildeki diğer harflerdeki gibi dayanak gerektirir.¹⁸

Sarf ve Esvât âlimlerinin benimsedikleri görüşleri Kırâat âlimleri benimsemişler. Çünkü âlimler, zikredilen dört boğaz harfinden önce Nûn'un izhâr edilmesi görüşünde ittifak halindedirler.¹⁹

İzhâr'ın Kur'ân-ı Kerîm'deki örnekleri ise;

a) Hemze ile gelişi; (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) "Sizin ondan başka Rabbiniz yoktur."²⁰

b) He (هـ) ile gelişi; (عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ) "Bir yarın (yıkılmak üzere olan bir uçurumun) kenarına sel biçğinde"²¹.

c) Ayın (ع) ile gelişi; (وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) "Kimin yanında kitâb ilmi varsa"²².

d) Hâ (ح) ile gelişi; (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَحْرَسْ) "Rabbine kulluk et ve kurban kes"²³ şeklindedir.

¹⁷ Abdü'l-Fettâh el-Berakâvî, *Esvâtü'l-Luğati'l-'Arabiyye*, s. 160–161.

¹⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 415; el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 215.

¹⁹ ed-Dimyâti, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erba'ati'l-'Aşar*, Matbaatu'l-Meymene, Mısır 1395/1975, s. 32; İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 22.

²⁰ A'râf, 7/59.

²¹ Tevbe, 9/109.

²² Ra'd, 13/43.

²³ Kevser, 108/2.

B. İhfâ (الإخفاء): Bilinen ağız harflerinden biri Nûn ve tenvînden sonra gelirse Nûn ve tenvîn ihfâ yapılır.²⁴ İhfâ harfleri şu beyitte sunulan kelimelerin evvelinde bir araya gelmiştir:

صِفَ دَا تَنَا جُودَ شَخْصَ قَدْ سَمَا كَرَمًا ضَعُ طَالِمًا زِدْ تُفَا دُمْ طَالِبًا فَرَى²⁵

Nûn ile tenvîn bu harflerin herhangi birisinden önce geldiğinde ihfâ yapılır. Çünkü diğerlerinin hepsi ağız harfleri olmalarına rağmen ikisini de onlara ortak etmiştir. Zira bunlar her ne kadar dil harflerinden olsalar da kendilerinde var olan ğunne genizden çıkanlarla karışmış ve bütün ağız harfleriyle bitişmiştir.²⁶

Zikredilenler arasında bu benzerlik olduğu sürece, Nûn ile tenvîn de ikisinin dışındaki “ویرمل” de bulunan ağız harfleriyle birlikte idğam ve kalb oldukları gibi ihfâ ile kendilerinin dışındaki diğer bazı ağız harfleriyle idğam edilirler. Çünkü ihfâ idğama benzer ve o izhâr ile idğam arasını ayırmıştır. İkisini de idğam ile değiştirmelidir. Çünkü kırâat âlimleri mahreçte kendilerine en yakın olan ağız harflerini ayırmak istemişler; ağız harflerinden Lâm ve Râ'da, dudak harflerinden Mîm, Yâ, Vâv'da ve böyle olmayanlar arasında olduğu gibi. Böylece çok olanın değişikliğini daha yakın olana, az olanın değişikliğini ise daha uzak olana yaptılar.²⁷

İdğam edilen ile muhaffef olan harf arasındaki fark; İdğam edilen şeddeli, muhaffef olan ise şeddesizdir. Bundan dolayı falan yerde idğam edildi filan yerde ihfâ yapıldı deniliyor. Bu da Sarf ve Esvât âlimlerinin değerlendirmeleridir.

İdğam, bu harflere yakınlığı gibi Nûn ve tenvîn bunlara yakın olmamakta ve ikisinin de idğam edilmeleri gerekmektedir. Aynı zamanda izhâr harflerine (ا ح خ ع غ ه) olan uzaklıkları kadar onlardan uzaklaşmadılar bunun için izhâr edilmeleri gerekir. İzhara olan gerekli uzaklık ve idğama olan gerekli yakınlıkları son bulduğunda bu harflerin yanında ihfâ yapılır ve ihfâları da onlara olan yakınlık ve uzaklıklarıyla aynı orandadır.²⁸

²⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 415; el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 215; Abdu'l-Fettâh el-Berakâvî, *Esvâtü'l-Luğati'l-Arabiyye*, s. 169-172; Demirhan Ünlü, *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi*, s. 60; Ahmet Madazlı, *Tecvid İlmî ve Kur'ân Kırâtı ile İlgili Mes'eleler*, s. 25.

²⁵ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr*, II, 26.

²⁶ Ahmet Madazlı, *Tecvid İlmî ve Kur'ân Kırâtı ile İlgili Mes'eleler*, s. 62.

²⁷ İbn Ya'îş, Ya'îş İbn Ali b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, X, 145.

²⁸ İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 27.

Sarf ve Esvât âlimlerinin değerlendirmeleri ihfâ harflerini seslendirenlerin değerlendirmeleriyle birbirine mutâbık olarak gelmiştir. Nûn ve tenvîn, İhfâ ile beraber günnenin sıfatıyla kalırlar. Âlimler, Nûn ve tenvînin ihfâ yapılmasında aynı görüşü paylaşmaktadırlar.²⁹

Kur'ân-ı Kerim'de gelen âyetler bu tarz üzere okunmuştur. Şöyle ki:

Sâd (ص)'da Nûn'un İhfâsı; (إِنْ يَنْصُرْكُمُ)³⁰, Zâl (ذ) 'da Nûn'un İhfâsı; (لِيُنْذِرَ)³¹, Se (ث) de Nûn'un İhfâsı; (بِالْأُنثَى)³², Kef (ك) de Nûn'un İhfâsı; (أُنْكَالًا)³³, Cîm (ج) de Nûn'un İhfâsı; (أُنْجَبَيْنَا)³⁴, Şîn (ش) de Nûn'un İhfâsı; (فَمَنْ شَهِدَ)³⁵, Kâf (ق) da Nûn'un İhfâsı; (وَمَنْ يَنْقَلِبْ)³⁶, Sîn (س) de Nûn'un İhfâsı; (أَنْ سَيَكُونُ)³⁷, Dâl (د) da Nûn'un İhfâsı; (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ)³⁸, Tî (ط) da Nûn'un İhfâsı; (مِنْ طِينٍ)³⁹, Ze (ز) de Nûn'un İhfâsı; (مِنْ زَوَالٍ)⁴⁰, Fe (ف) de Nûn'un İhfâsı; (مِنْ فَضْلِهِ)⁴¹, Te (ت) de Nûn'un İhfâsı; (كُنْتُمْ)⁴², Dâd (ض) da Nûn'un İhfâsı; (مَنْضُودٍ)⁴³, Zî (ظ) da Nûn'un İhfâsı; (مِنْ ظَهِيرٍ)⁴⁴.

Tenvîn de sâkin nûn gibidir. Kur'ân-ı Kerim'de bu konuda çok fazla örnek vardır. Her okuyucunun Nûn'un İhfâsını yaparken med yapmaktan sakınması gerekir.⁴⁵

²⁹ ed-Dimyâti, *İthâfu'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Erba'ati'l-Aşar*, s. 33; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, II, 26.

³⁰ Al-i İmrân, 3/160.

³¹ Kef, 18/2.

³² Bakara, 2/178.

³³ Müzzemmil, 73/12.

³⁴ Yûnus, 10/22.

³⁵ Bakara, 2/185.

³⁶ Al-i İmrâm, 3/144.

³⁷ Müzzemmil, 73/20.

³⁸ Hûd, 11/6.

³⁹ En'âm, 6/2.

⁴⁰ İbrâhim, 14/44.

⁴¹ Bakara, 2/90.

⁴² Bakara, 2/91.

⁴³ Vâkıa, 56/29.

⁴⁴ Sebe', 34/22.

⁴⁵ ed-Dimyâti, *İthâfu'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Erba'ati'l-Aşar*, s. 33.

C. İzhâr ve İhfâ'nın Caiz Oluşu: Sarf ve Esvât uzmanlarının geneli (غ) ve (خ) dan önce sâkin nûnun, tenvînin veya İhfâ'nın İzhâr edilmesini câiz görmüşlerdir. Bunun sebebi ise; (غ) ve (خ) nın ağız harflerine en yakın boğaz harflerinden oluşudur.⁴⁶

Kim, tenvîn ve sâkin nûnu kendisinden önceki boğaz harflerinin mahrecinden çıkarmak isterse Nûnu izhar eder. Kim ki tenvîn ve kendisinden sonraki ağız harfleri olan (ك-ق) in mahrecinden çıkarmak isterse Nûnu ihfâ eder. İdğam dilin arkasındaki (ق) ve (ك) 'ın yan yana gelmesidir. (غ) ve (خ) harflerinin yan yana gelmesi de bunun gibidir. İzhâr ise boğaz harflerinin tenvîn ve Nûnun mahrecinden ayrılmasıdır. Şurasıda unutulmamalıdır ki boğaz harflerinin mahreci aynıdır.⁴⁷

Böylece İhfâ sahîh ve fasîh olmasına rağmen, izhârın Araplar'da daha çok vârid olduğunu görmekteyiz.⁴⁸ Çünkü Sibeveyh, tenvîn ve sâkin nûnun ağız harfleriyle gizlendiğini zikrettikten sonra, bunun daha çok olduğunu beyan etmiş ve şöyle demiştir: Bazı Araplar (غ) ve (خ) yı (ق) harfinin mecrasına koymaktadırlar.⁴⁹

el-Müberred'e göre; "Neredeyse ihfâ caiz değildir. Çünkü şöyle demektedir: (أَلَا يَعْلَمُ) (أَلَا يَعْلَمُ) daki iki kırâatten en güzel olanı beyân etmektir. İki kırâatten en güzeli dedim; çünkü bir gurup özellikle (غ) ve (خ) harfleriyle beraber ihfâ yapılmasını caiz görmektedir. Zira bu iki harf boğaz harflerinden ağız harflerine en yakın olandır. Mesela مُنْخَلٌ ve مُنْعَلٌ diyorlar, bana göre bu caiz değildir. Çünkü ancak boğaz harfleriyle beraber olunca izhar yapılabilir."⁵⁰

İbn Cezerî (ö: 833/1430) *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, isimli kitabında bu konuda şöyle demektedir: "İstisna daha meşhurdur. Meşhur olmaması da kıyasa daha uygundur."⁵¹

Ebu Cafer (ö: 130/747)'den (غ) ve (خ) dan önce izhâr olduğunu rivâyet edenler kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları yukarıda geçen ayetlerdeki istisnalarda ihfâ olduğunu ona nisbet eder, bazıları da bunu (وَالْمُنْحَفَةُ)⁵² ya has kırlarlar⁵³.

⁴⁶ Ahmet Madazlı, *Tecvid İlimi ve Kur'ân Kırâtı ile İlgili Mes'eleler*, s. 64.

⁴⁷ Ahmet Madazlı, *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁸ İbn Ya'îş, Ya'îş İbn Ali b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, X, 145.

⁴⁹ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, II, 415.

⁵⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 216.

⁵¹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, II, 23.

⁵² Mâide, 5/3.

⁵³ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, II, 22.

Ayrıca ihfâ (غ) ve (خ) dan önce zikredilerek (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا)⁵⁴ ve (فَسَيُغْضُوبُونَ)⁵⁵ dekiler müstesnâ kılınmıştır. Aynı şekilde bunu Muhammed b. Sa'dân Yezid'ten o da Ebû Amr'den rivayet etmiştir.⁵⁶

Sarf ve Esvât âlimlerinin benimsedikleri görüşü, kırâat âlimleri de aynı görüşü benimsemişlerdir. Zira, Kırâatçılar ve Esvât âlimlerinin çoğu (غ) ve (خ) dan önce sâkin nûn ve tenvînin izhâr edilmesi gerekir, görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁷ Onlar bu görüşlerini (غ) ile (فَسَيُغْضُوبُونَ)⁵⁸, (خ) ile (هَلْ مِنْ خَالِقٍ)⁵⁹ ayetleriyle desteklemiştir.

Sarf ve Esvât âlimlerine göre, arasındaki mesafe ve uzaklıktan dolayı dil ve boğaz arasında izhâr edilmek gerekir.

Ebu Cafer'den gelen meşhur görüşe göre aşağıdaki âyetlerde olduğu gibi Esvât âlimlerinin kendisine zikrettikleri (فَسَيُغْضُوبُونَ)⁶⁰, (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا)⁶¹ ve (وَالْمُخَيَّفَةُ)⁶² deki âyetlerde tıpkı cumhur gibi izhâr etmişlerdir. Çünkü Ebu Cafer Kur'an'ın tümünde (غ) ve (خ) den önce gelen tenvîn ve sâkin nûnu âlimler ihfâ yaparak okumuştur⁶³ Demektedir.

D. İklâb (الإقلاب): Tenvîn ve sâkin nûndan sonra Bâ (ب) harfi geldiğinde iklâb yapılır.⁶⁴

Sibeveyh'e göre; Nûn, Bâ ile kalbedildiğinde Mîm şeklinde okunur. Çünkü o, Nûnun illetli olduğu bir konumdur. Mahreci uzak olduğundan Nûn'u Bâ yapmışlardır. Çünkü onda

⁵⁴ Nisâ, 4/135.

⁵⁵ İsrâ, 17/51.

⁵⁶ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 22-23.

⁵⁷ İbnu'l-Cezerî, a. y.,

⁵⁸ İsrâ, 17/51.

⁵⁹ Fâtir, 35/3.

⁶⁰ İsrâ, 17/51.

⁶¹ Nisâ, 4/135.

⁶² Mâide, 5/3.

⁶³ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, II, 22.

⁶⁴ Abdu'l-Fettâh el-Berakâvî, *Esvâtü'l-Luğati'l-'Arabîyye*, s. 180; Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*, s. 107; Ahmet Madazlı, *Tecvid İlimi ve Kur'an Kıratı ile İlgili Mes'eleler*, s. 65.

ğunne yoktur; Dolayısıyla Nûn'a en yakın benzerliği olan Mîm'e kalbetmişlerdir. Şöyle ki: من ممكك yerine مكك. ⁶⁵

el-Müberred' e göre de; Nûn sâkin olduğunda Bâ ile Mîm' e kalbedilir.⁶⁶

Sâkin nûn ve tenvîn kendilerinden sonraki Bâ'ya idğam edilmez. Çünkü Bâ mahreçte, onlara Lâm ve Râ kadar yakın değildir. Ne ğunmeden olan şeye benziyor, (ki o da Lîn'dir), ne de Mîm'e olan yakınlıkları kadar ğunneye yakındırlar. İdğam yapılması mümkün olmadığından Mîm'e kalb edilmesi gerekir. Çünkü Bâ'nın mahreci Mîm ile aynı olduğundan aynı işlem yapılır.⁶⁷

Tenvîn ve sâkin nûn, Mîm ile Mîm'e kalbediliyorsa Bâ ile de Mîm'e kalb edilir ve itibastan da emin olunur. Çünkü kelâmda Bâ'dan önce sâkin Mîm yoktur.

Sarf ve Esvât âlimlerinin bu ölçülerde kararlaştırdıkları, kırâatçılar ve Edâ âlimlerinin kabul ettikleri görüşle aynıdır. Onun ehli olanlar, tenvîn ve sâkin nûn'un halis bir Mîm'e kalbedilmesi ve Bâ'nın yanında idğamsız ve ğunneyle ihfâ yapılması görüşünde birleşirler.⁶⁸

Öyleyse (أَنْ بُوْرِك) ⁶⁹ ve (أَمْ بِهْ جِنَّةً) ⁷⁰ lâfızları arasında hiçbir fark yoktur.

E. İdğâm (الادغام) : Aynı cinsten olan iki harfin birini diğerine derc etmek veya katmaktır.⁷¹

Tenvîn ve sâkin nûn, kendilerinden sonra gelen bir görüşe göre "ويرمل", diğer bir görüşe göre meşhur "يرملون" harflerinden biri olduğu zaman, ikisi de idğam edilir. "ويرمل" harfleridir diyenlerin delili Nûn ve birincisinin sâkin olarak biraraya gelmesi veya tıpkı evveli sâkin olan benzer harflerden ikisinin birarada olup da idğam edildiği gibi tenvînle sâkin nûn bir

⁶⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 414.

⁶⁶ el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 216.

⁶⁷ el-Müberred, *a.g.e.*, I, 216.

⁶⁸ ed-Dimyâti, *İthâfu'l- Beşer fi'l- Kırâati'l- Erba'ati'l- Aşar*, s. 32 .

⁶⁹ Neml, 27/8.

⁷⁰ Sebe', 34/8.

⁷¹ İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l- Arab*, XII 203; 'Abdu'l-Fettâh el-Berakâvî, *Esvâtu'l-Luğati'l- Arabiyye*, s. 164;

araya geldiğinde de idğam edilmesi gerekir.⁷² Tenvîn ve sâkin nûn'un idğamı ve onlardan sonra gelen يرمون harflerinin çeşitlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Ğunne Olduğunda ittifâk Edilen İdğam:

Bu idğam sâkin nûn'dan sonra Nûn'un veya Mîm'in tenvîni ile olur. Sâkin nûn ve tenvîn'in İdğamı da kendilerinden sonraki Nûn'dadır.

Nûn ve tenvîn kendilerinden sonra gelen Nûn'da idğam edildiklerinde gayet açıktır ve şeklinin değiştirilmesine ihtiyaç yoktur. Ama ikisi de Mîm'de idğam olduklarında, önce hem cinslerine kalbedilir, sonra idğam edilirler.

Bazı âlimler de, idğamdan sonra varlığına işaret edilen ğunnenin, Nûn'un ğunnesi olduğunu savunmuşlardır. Doğrusu da budur. Çünkü kalbedildikten sonra ğunnenin kendisine nisbet edilmesi tasavvur edilemez.

Sibeveyh'in bu konudaki görüşü şöyledir: "Nûn Mîm ile idğam edilir. Çünkü ikisinde sesi aynı ve aşikardır. Ses bakımından diğer harflerden farklıdır. Hatta, söylendiğinde iyice beyan edilene kadar Mîm'i Nûn, Nûn'u da Mîm gibi işitirsin"⁷³.

el-Müberred'e göre ise; Onların idğam edilmeleri iki dudak arasından çıktığı andan itibaren. Zira o, Mîm'de olan ğunneye yakındır ve geniz de ona iştirak eder. Böylelikle Nûn Mîm gibi, Mîm'de Nûn gibi duyulur.⁷⁴

Sarf ve Esvât âlimleri bu kısımda her yönüyle Kırâat ve Edâ sahipleriyle mutabıktırlar.⁷⁵

Buna örnek ise Allah'ü Teala'nın şu sözleridir: (عَنْ نَفْسٍ)⁷⁶, (حِطَّةٌ نَغْفِرُ)⁷⁷, (مِنْ مَالٍ)⁷⁸ ve (مَثَلًا مَّا)⁷⁹.

⁷² İbn Ya'îş, Ya'îş İbn Ali b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, X, 120; İbn Cinnî, *Sırrı Sinâ'atu'l-İrâb*, I, 63.

⁷³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 25.

⁷⁴ el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 217.

⁷⁵ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, II, 19.

⁷⁶ Bakara, 2/48.

⁷⁷ Bakara, 2/58.

⁷⁸ Mü'minûn, 22/55.

⁷⁹ Bakara, 2/26.

Sâkin nûn; (من مَرْقِدًا)⁸⁰ kelimesinde olduğu gibi iki kelimedede veya tek kelimedede olup ta iltibastan korkulursa “انمحي” de olduğu gibi. “امحي” diye nutk edilir ve idğam edilmesi vâcib olur.

Sâkin nûn, Mîm'den önce bir kelimedede olur ve iltibas olmasından korkulursa idğam yapılmaz. Sibeveyh'e göre; sâkin nûn Mîm ile beyan edilirse aynı harften olup da Vâv ve Yâ'da boğaz harfleriyle onun menziliinde olduğundan idğam yapılır. Örnek: “غَم - شاة زَنَماء” غم - شاة زَنَماء - مَنِيَة ve كَنِيَة - قَنِيَة زَنَم” kelimelerinde olduğu gibi. Zira beyana kerhen haml edilmesi iltibastan korkulduğundandır. Bu durumda muzâaf gibi olur. Çünkü bu misâl Arap lügatında bazen muzâaf olur. Sibeveyh “Görmüyor musunuz ki iltibâstan dolayı امحي demişler. Çünkü bu misâlde Mîm muzâaf olmaz”⁸¹ demektedir.

2. Ğunneli ve Ğunnesiz İdğâm'ın Caiz Olduğu Yerler:

Ğunne ile olan İdğâm daha çok tercih edilir. Bu da ancak kendilerinden sonra Vâv ve Yâ geldiğinde olur. Ğunnesiz İdğâm edilişi idğamın aslı üzerinedir. Ğunneli İdğâm ise, Vâv ve Yâ'ya olan yakınlıklarındandır. Nûn'da Vâv ve Yâ harfinde olan Lîn 'e benzeyen ğunne vardır. Çünkü ğunne harften çıkan fazla sestir.

Sibeveyh'e göre, “Nûn ğunneli olsun veya olmasın Vâv ile idğam edilir. Çünkü Vâv Nûn'un idğam edildiği mahreçtedir. Zira Nûnun Mîm'e dönüşmemesi Vâv'ın Lîn harflerinden olup, çıkartıldığı zaman dudakların birbirinden ayrılması, Mîm'in ise hem şiddet hem de çıkartıldığında dudakların yapışması noktasında Bâ harfı gibi olması sebebiyledir.”⁸²

Bu bölümde Sarf âlimlerinin söyledikleri, Kırâat ve esvât âlimlerinin söyledikleriyle aynıdır.

Çünkü Kırâat âlimleri ve esvât âlimleri Vâv ve Yâ'da ihtilaf etmişlerdir. Halef Hamza'dan naklen Vâv ve Yâ'da ğunnesiz olarak Nûn ve tenvîn'in idğamıyla okumuştur.⁸³

el-İthâf sahibi şöyle diyor: zirkettiğimiz kırâatçıların haricindekiler Vâv ve Yâ'yı ğunneli okumuşlardır ki en fasih olanı da budur.⁸⁴

⁸⁰ Yâsin, 36/52.

⁸¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 415.

⁸² Sibeveyh, *a.g.e.*, II, 414.

⁸³ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, II, 24.

⁸⁴ ed-Dimyâti, *İthâfu'l- Beşer fî'l-Kırâati'l-Erba'ati'l-'Aşar*, s. 32.

Sâkin nûn'un Vâv'da idğâm edilmesine nisbetle Kırâatlarında ihtilâf edilen konumlardan biri de (يس والقرآن)⁸⁵ deki Nûn'un kırâatıdır.

3. Ğunnesiz Olarak İdğâm'ın Tercih Edildiği Yerler:

Sâkin nûn ve tenvîn'den sonra Lâm veya Râ gelirse ğunnesiz idğâm yapılır. Sibeveyh'e göre; "Nûn Râ ile olduğunda, dildeki iki mahrecin yakınlığından (vurguları aynıdır) idğâm edilir. "من رأيت" ve "من راشد" kelimelerinde olduğu gibi idğâm edilir. Lam'da ise hem ğunneli hem de ğunnesiz idğâm yapılır. Çünkü dil üzerindeki mahrece yakındır. "من لك" misâlinde olduğu gibi, ğunnesiz idğâm yapılır ve dil harfleri menziline girer. İstenirse ğunneli idğâm yapılır. Çünkü genizden gelen bir ses olduğundan kendi haline bırakılmıştır. Kendisinden sonraki ses genizden nasibini almadığından üzerinde ittifak yoktur.⁸⁶

Burada da Sarf âlimlerinin üzerinde karar kıldıklarıyla, Kırâatçıların ve Edâ sahiblerinin üzerinde birleştikleri aynıdır. Bazen kırâatçılar ihtilaf etmişlerdir.⁸⁷ Cumhur ise Râ ve Lâm ile ğunnenin olmadığı görüşündeler.

4. Lâm'ın Nûn'da İdğâmı:

Lâm'ın Nûn'da idğâmı azdır, ancak câizdir. el-Müberred'e göre; "Lâm'ın Nûnda idğâm olması hoş değildir. "هل نرى" ve "هل نحن" de "هنحن" yazıldığı gibi. Çünkü Nûn; idğâm olmayan beş harfte idğâm oluyor ki Lâm'da bu beş harften birisidir. Ve içinde idğâm yapılmasını hoş görmemişler. Eğer Nûn'un kendisinde başka bir harf ile idğâm olmuyorsa hoş karşılanmamasına rağmen câizdir. Zira bu da iki mahrecin birbirine yakınlığındadır."⁸⁸

el-Müberred, bunu uygun görmediyse de Sibeveyh ondan önce onun yapılabileceğini şu sözleriyle ifade etmiştir: "Lâm, Nûn'da idğâm edilebilir, şöyle ki: "هنرى" da Lâm Nûn'da idğâm olmuştur. Ama beyan edilmesi daha iyidir. Çünkü Lâm'in dışındakilerin Nûn'da idğâm edilmesi yasaklanmıştır. Sanki Nûn'da idğâm yapılmasını uygun görmemektedir."⁸⁹

⁸⁵ Yâsin, 36/1-2.

⁸⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 414.

⁸⁷ ed-Dimyâti, a.g.e., s. 32; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, II, 23.

⁸⁸ el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 214.

⁸⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 416.

5. Harekeli Nûn'un İdğâmı:

Kendisinde önceki harf harekeli olduğunda Nûn idğâm edilir. Bazı kırâatlarda vârid olmuştur. İbn Cezerî şöyle diyor “ Lâm ve Râ'da Nûn'dan önceki harf harekeli olduğu zaman Nûn idğâm edilir.

Örnek: (وَإِذْ تَأْتِيَنَّ رَبُّكَ)⁹⁰, (وَإِذْ تَأْتِيَنَّ رَبُّكُمْ)⁹¹, (خَزَائِنَ رَحْمَةِ)⁹² ve (خَزَائِنُ رَبِّكَ)⁹³ ayetlerinde olduğu gibi.

Eğer kendisinden önceki harf sâkin olursa başka bir şey yapılmadan izhâr yapılır. Örnek: (بِأَذْنِ رَبِّهِمْ)⁹⁴ ve (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ)⁹⁵ de olduğu gibi.

Sonuç olarak Arap dilinde nûnun bir diğer hali tenvîn şeklinde gösterilen sâkin nûn harfidir. Sâkin nûn harfi olarak kabul edilen bu tenvîn de kendi arasında âlimler kıraat ve nahiv âlimleri tarafında birçok kısımlara ayrılmıştır. Sâkin Nûn ve tenvîn Arap dil bilginleri ve kırâatçılarına göre; İzhâr, İhfâ, İklâb ve İdğâm olmak üzere dört kısma ayrılır. Ayrıca idğâm da kendi arasında kısımlara ayrılmaktadır. Genel olarak verdiğimiz bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Nûn harfi Arap dili gramerinde önemli görevler ifâ eden bir harftir.

⁹⁰ A'râf, 7/167.

⁹¹ İbrahim, 14/7.

⁹² İsrâ, 17/100.

⁹³ Tûr, 52/37.

⁹⁴ Kadir, 97/4.

⁹⁵ Nahl, 16/50.

The Consonant Nun and Nuration Rules According to Readers of the Qur'ân and Philologists

Citation / ©- Özli, M. (2009). The Consonant Nun and Nuration Rules According to Readers of the Qur'ân and Philologists, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (1), 123-137.

Abstract- When we mention the consonant Nun we mention Nuration, in fact. Nuration means double "an" (اَ-) and it gives double "in" (اِ-) and double "un" (اُ-). It is accepted as the consonant Nun (ن). When it is pronounced. Because Nuration means "reading such as Nun". The words "ğunne" and Nuration and consonant Nun have always been used together. According to readers of the Qur'an and Philologists there are four ways Nuration and consonant Nun. They are Explanation, Concealment, Alteration, Assimilation.

Keywords- Readers of Qur'ân, Philologists, Nuration, Explanation, Concealment, Alteration, Assimilation.

Bağlamcılık'a Yönelik Bir Eleştiri

Dr. Cenan KUVANCI*

Atf / ©- Kuvancı, C. (2009). Bağlamcılık'a Yönelik Bir Eleştiri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 139-158.

Özet- *Bağlamcı yaklaşıma`a göre, anlam dilin kullanım bağlamında oluşur; ve belli bir yaşam biçimine yaslanır. Salt dil yoluyla nüfuz edebileceğimiz bizâtihi bir anlam yoktur. Ayrıca, mantık ilkeleri ve akıl da linguistik bir cemaate bağlıdır. Bu, son derece indirgemeci bir yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşımda, “güzel,” “doğru,” “hakikat” gibi kavramlar dilsel-toplumsal kurgu olarak ele alınmıştır. Gerçekte, bu kavramlar gerçekliğe atıfta bulunur ve ontolojik bir temele sahiptir.*

Anahtar Kelimeler- Bağlam, bağlamcılık, dil-kullanım, anlam, ve hakikat.

§§§

Giriş

Bağlamcılık, en geniş anlamıyla, bir önerme ya da ifadenin anlam ve doğruluğunun, onun ifade edildiği bağlama dayandığını iddia eden bir görüştür. Bu yaklaşımı ilgi çekici ve tartışmalı hale getiren, bilginin önceden var olan belli bazı durumlara ya da failin *a priori* güç ve yetilerine dayanmayıp, onun psikolojisine ve fiilî konuşma bağlamına atıfta bulunduğu iddiasıdır. Bilgiyi bütünüyle bağlama ve ifadelerin dile getirildiği ortama dayandırmak, her türlü ifadenin doğruluk ve hakikat değerinin bağlamsal koşullara göre değiştiği anlamına gelir.

Bu yaklaşıma göre, algılama, anlama, anlamlandırma ve yorumlama bütünüyle araştırmacının konumuna bağlıdır. Anlama açısından hangi bağlamın daha elverişli olduğuna ilişkin kararlar keyfidir. Bundan dolayı, bağlamcılık, bağlam ve bağlamın unsurlarının değişmesine paralel olarak, anlamın da değişeceğini iddia eder. Bağlamsal ve dilsel koşullar, her türlü algılama,

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı. e-posta: cenank@erciyes.edu.tr

anlama, anlamlandırma ve yorumlamanın âdetâ *transandantal* (dil dışı) kategorileridir. Bu koşullar sürekli değiştiği için, anlama da bütünüyle bir yorumlama etkinliğine dönüşecektir. Bu yüzden, görece bir bağlamdan yola çıkarak, insan için temelli denebilecek meselelere ilişkin nihâî bir görüş çıkarılamaz. Dolayısıyla, bu anlayış, bilgiyle ilgili, temele vurgu yapan epistemolojilere göre tam ters bir yerde durur.¹

Kısaca, bir kelimenin anlamı bütünüyle onun kullanıldığı bağlamla ilgilidir; ve bizâtihtir bir anlam yoktur. Wittgenstein`in ifadesiyle, “kelimelerin (anlamını) belli bağlamlarda öğreniriz.”² Bu, hem kelimelerin kullanılabileceği tüm bağlamlarda onların anlamını öğrenemeyeceğimiz, hem de kelimenin kullanıldığı her bağlamın, onun anlamının öğrenilebileceği bir bağlam olmadığı anlamına gelir.³ Anlam, kelimelerin dilsel bağlamdaki işlevine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, bağlam ile anlam arasında doğrudan bir tekâbüliyet ya da ilişki bulunur.⁴ Bu bakımdan, belli bazı dilsel bağlamların önemini yitirmesi ve başka bağlamların önem kazanmasına koşut olarak, olgu ve olaylar hakkındaki tasavvurlar da değişir. Buna göre, değişik bağlamlar, değişik fonksiyonlar, yani anlamlar demektir. Bağlam değiştiği zaman kavramlarda da bir değişiklik olur ve kavramlara bağlı olarak kelimelerin anlamı da değişir.⁵ O halde, bir ifade ya da önermenin anlamını öğrenmek ya da anlamak, onların nasıl kullanıldığını bilmeye veya tesis edilen bir konvansiyonu benimsemeye bağlıdır.⁶ Wittgenstein`a göre, dilin kullanım bağlamının değişmesiyle, diller de değişir. Bu gözardı edilirse, tüm bağlamlara eşit muamele yapılmış olur. Ama bu uygun bir tavır değildir. Tüm

¹ Brice R. Wachterhauser; “Anlamada Tarih ve Dil,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 218.

² Ludwig Wittgenstein; *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York, 1965, s. 9.

³ Stanley Cavell; *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York: Oxford, 1999, ss. 168-169.

⁴ Ludwig Wittgenstein; *Philosophical Remarks*, (Trans. Raymond Hargreaves; Roger White), Basil Blackwell, Oxford, 1990, s. 59.

⁵ Ludwig Wittgenstein; *On Certainty*, (Ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright), (Trans. Denis Paul, G. E. M. Anscombe), j. & J. Harper Editions, New York and Evanston, 1969, s. 10.

⁶ A. M. Quinton; “Excerpt From Contemporary British Philosophy,” *Modern Studies In Philosophy: Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, (Ed. George Pitcher), Macmillan and Co. Ltd., London, 1968, s. 11. (Bu Kitaba bundan sonra *P. I.* olarak atıfta bulunulacaktır).

linguistik bağlamlar gerçekte emsalsiz bir şey tasvir eder; dolayısıyla, başka herhangi bir şeyi temsil edemez.⁷

Açıkça, bağlam bir tür kavrayış, idrâk, eşyaya bakış tarzı ve açısıdır. Anlam hariçte bulunan ve tecrübe yoluyla elde edilen bir şey değildir. Dolayısıyla, suje-obje ilişkisi anlamında bir ilişki sözkonusu değildir. Buna göre, bağlamsal bir anlam, bağımsız gözlem ve keşif yoluyla doğrulanamaz ve yanlışlanamaz. Çünkü o nesnel olarak temellendirmeden muaftır. Temellendirmeye esas teşkil edecek bir zemin bulunmamaktadır. Bu yüzden, neyin doğru, neyin yanlış sayılması gerektiği bağlamsal tercihlere bağlıdır ve bu durum pratik düzeyde entelektüel özgürlüğün kullanılmasıdır. Bağlamsal açıklamalar, dilin belli bir kullanım tarzı içinde kalınarak yapılan açıklamalardır. Dolayısıyla, açıklamalar bağlamın derin gramerine⁸ göre şekillenir. Bu yüzden, bir açıklamada bulunmak, gramerin dokusundaki bağlantıları göstermekten öteye geçmez. Şeyler hakkında neyin söylenip neyin söylenemeyeceği derin gramere göre belirlenir. Bir kelime ya da kavramın semantiğini anlamak için, o kavramın kullanıldığı bağlama bakmanın hem gerekli hem de yeterli olduğu iddia edilmiştir.⁹ Bu anlama süreci herhangi bir *a priori* ontolojik dayanaktan yoksun, tamamen linguistik bir analizin konusu haline gelmiştir. Bağlamların dışında ve üstünde her zaman geçerli olacak kurallar tesbit etmek olanaksızdır. Farklı bağlamlar, farklı şeylerden söz edildiği söylenecek kadar farklıdır.

Bu yaklaşıma göre, bağlam insanı kavrar ve kuşatır. Bir bağlamı bırakıp başka bir bağlamın benimsenmesi özgürlüğün kullanılması anlamına gelir. Ludwig Wittgenstein bunu şöyle ifade eder: "Bir dil oyunu ya da linguistik bağlam bizi esir almıştır. Dolayısıyla, biz onun dışına çıkamıyoruz; zira, o dile kök salmıştır ve dil onu bize amansız bir şekilde dayatmaktadır."¹⁰ Wittgenstein'in bağlama aşırı vurgu yapması, dilsel eylemleri öne çıkarmak amacıyla. Burada,

⁷ L. Wittgenstein; *Philosophical Remarks*, s. 89.

⁸ Derin gramer, geleneksel dil felsefesinde semantik ve pragmatik denilen şeyleri ya da her biri değişik yaşam biçimlerine oturan dilin kullanım türlerini kapsar. Bu itibarla, derin gramer dilin dışına çıkar; kelimelerle kullanım ve dolayısıyla anlam arasında bağlantı kurar. Wittgenstein'a göre, her dil oyununun (söylem) kendi derin grameri vardır.

⁹ D. Z. Phillips; *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, s. 8.

¹⁰ L. Wittgenstein; *Philosophical Investigations*, s. 48.

“bağlam” kavramının, en genel mânâda, anlama ilgili tüm varsayımları içine alacak şekilde kullanıldığı görülür.¹¹

Açıkça anlaşılacağı üzere, Wittgenstein`in dikkatleri eylemin vukû bulduğu bağlam ve durumlara çekmesinin sebebi, ona göre, bağlam ya da durumların eylemi topyekûn kuşatmasıdır. Onlar eyleme eşlik eden şeyler olmaktan çok, eylemi kuran şeylerdir.¹² Varlık (ontoloji) ve bilgiye (epistemoloji) ilişkin iddiaların mercîi bağlamdır. Bunlar sadece içinde buldukları linguistik bağlama dayalı olarak anlaşılabilir. Dilin temelinde mantık değil, kullanım bulunur. Bundan dolayı, Algılama, anlama ve yorumlama Tanrı ya da akıl gibi aşkın bir ilkeye atıfla temsilen teşekkül etmez. Dil ya da konuşma bağlamı değiştikçe, resim de değişecektir. Doğru ve hakikat de buna paralel olarak değişir. Çünkü bu yaklaşım şöyle bir varsayıma dayanır: Şeylerin tüm zaman-mekan koşullarında aynı kalabilen, aşkın ve özsel bir çekirdeği bulunmamaktadır. Aksine, var olan şeyler linguistik cemaatin, zamanla değişip dönüşen alışkanlıkların ve bağlamla kayıtlı tercihlerin bir işlevidir. Dolayısıyla, hiçbir şeyin sâbit bir özü bulunmamaktadır. Bu, tüm bilgilerin, bağlamsal süreçlerle aslî bir ilişki içinde olduğu ve evrensel doğruların bulunmadığı anlamına gelir. Bu yaklaşımda, olsa olsa belli yaşam biçim ve pratikleri çerçevesinde en iyi çözüm olma anlamında doğrular vardır. Dil ile dildışı karşılık arasındaki bağlantı, dilin hangi amaçla kullanıldığından bağımsız değildir.

Öte yandan, bağlamı esas alan yaklaşıma göre, bağlamsal anlama ve yorumlama faaliyetinin dışında kalacak, imtiyazlı hiçbir şey de bulunmamaktadır. Din, sanat, ahlâk, akıl. . . gibi şeyler bağlamsal kurgulardır. Bunlar ancak bağlamsal bir yorum olarak dilsel bir fonksiyon şeklinde varolabilir. Sözgelimi, mantık yasaları Tanrı`nın dolaysız bir bağıışı değildir. Onlar yaşam biçimleri ya da toplumsal davranış kalıpları bağlamında ortaya çıkar ve ancak ait olduğu bağlam içinde kavranabilir.¹³ Bu yüzden, hakikat ya da doğru bulunabilecek veya keşfedilecek bir şey olmayıp, belli linguistik davranışların bir süreç içinde meşrulaştırılması olarak yaratılacak bir

¹¹ G. P. Baker; P. M. S. Hacker; *Wittgenstein: Understanding and Meaning: Part I – Essays*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, s. 61.

¹² Marie McGinn; *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, Oxon, 2005, s. 67.

¹³ Peter Winch; *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, (Çev. Ömer Demir), Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 100.

şeydir. Kısaca, bu anlayışta, Tanrı, iyi, güzel ... gibi şeyler de dâhil, bizâtihi var olan hiçbir şey yoktur. Ayrıca, bu yaklaşımda hakikat ya da doğru, sosyal bir gereklilik olarak var olur. Dolayısıyla, kesinlik bildiren bir kavram olarak "hakikat" insanların bir cemaate girmeleri sonucu zuhûr eder. Zira, cemaatin âhenginin tesisi için, hakikat ve doğrulara bağlayıcı kalıplar olarak ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, sözgelimi *yalancı* insan, linguistik mutabakatlara bağlanmayı beceremeyen ya da onları suiistimal eden kişidir. *Dürüst* kişi ise, sâbit mutabakata göre yalan söyleyendir. Daha genel bir ifadeyle, bu anlayışa göre, hakikat ve doğruluk iddiaları, yanılısma olduğu unutulmuş *gözbağcılıktır*.¹⁴

Şeylerin aslı hakikatinin ve anlam ve öneminin bulunmadığını kabul etmek, aşırı "nihilistik" bir tutumdur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, ne hakikat ne eşyanın sâbit tabiatı, ne de kendi başına, bizâtihi bir şey vardır. Sözgelimi, değerler, değer koyucular tarafından gücün belirtisi ve hayatı kolaylaştırmak için üretilen bağlamsal ve konvansiyonel şeylerdir. Bu bakımdan, anlama, anlamlandırma, algılama ve yorumlama belli bir linguistik cemaatin önyargılarına yaslanan belli niyetleri gerçekleştirilmeye yönelik eylemlerdir; onlar fizikötesi ya da tarih-üstü bir boyut taşımaz.

Eğer durum böyle olacak olursa, Wittgenstein'a göre, belli bir resmin kendilerine kesintisiz olarak sunulduğu kimseler ile sözkonusu resmi hiçbir biçimde görme imkânına sahip olmayanlar arasında büyük bir ayırım olacaktır. Sözgelimi, belli bir linguistik bağlamda "olabilir" diyenle, başka bir bağlamda "olmayabilir" diyenler büsbütün başka dünyalarda ve düzlemlerde olacaktır. Nitekim, bu anlayışa göre, "şunun şöyle olacağına inanıyorum" şeklinde bir ifade bilimsel bağlamda kullanıldığında bir şekilde, dinî bağlamda kullanıldığında başka bir şekilde kullanılacaktır. Bağlam değiştiği için varlık ve bilgiye ilişkin iddialara dayanak teşkil eden temeller de değişir.¹⁵ Çünkü tüm iddialara dayanak olabilecek ortak ontolojik bir temel bulunmamaktadır.

¹⁴ Alan D. Schrift; "Dil, Metafor ve Retorik," *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein; *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (Ed. Cyril Barrett), Basil Blackwell, Oxford, 1970, ss. 56-57. (Bu kitaba bundan sonra L. C. olarak atıfta bulunulacaktır.)

İnançlı bir kişinin şöyle dediğini varsayalım: “Kıyamet gününe iman ediyorum.” Ben de buna karşı, “olabilir, fakat ben o kadar da emin değilim” derim. Muhtemelen, onunla aramızda çok büyük bir uçurum olduğunu söylediniz. . . Sorun benim onunla yakın bir yerde durup durmamam değil, bütünüyle başka bir düzlemde olmamdır. Bunu şöyle diyerek ifade edebilirsiniz: “Sen topyekûn başka bir şey demek istiyorsun.”¹⁶

Bu yaklaşıma göre, sözgelimi, kıyamet gününe inananla inanmayan arasında linguistik ve pragmatik bağlamdan kaynaklanan büyük bir uçurum vardır. Bu bakımdan, kıyamet gününe inananla inanmayan arasındaki fark kolayca gösterilemez. İmanın gerçekleştiği, yani “iman ediyorum” dediğimiz yerde, özel durumlar sözkonusudur; zira, bu inanç günlük sıradan inançlarımızın normal olarak dayandığı olgulara dayanmaz. İnanan kimse bu inancı bütün hayatının merkezine yerleştirerek, kendine rehber edinir. Büyük bir ihtimalle, onun kendi kanıtları olacak ve sarsılmaz denebilecek inançları bulunacaktır. Bu itibarla, inançların iyi temellendirilip temellendirilmediği kendi bağlamına göre değerlendirilir. Bu yaklaşıma göre, farklı bağlamlardaki inanç ve ifadeler sadece ne ile ilgili ya da ne hakkında olduklarına bağlı olarak ayrılmaz; topyekûn farklı bağlantılar onların mâhiyetini belirler.

Bir kişi kendi inançlarının bir yerde sağlam temeller üzerine kurulmuş olduğunu düşünürken, başka bir yerde düşünmeyebilir. O, kanıtlarını akıl yürütmeye veya inançları temellendirmek için kullanılan sıradan dayanaklara bağlı olarak gösteremeyecek, daha çok bütünüyle kendi hayatına yaslanarak gösterecektir. O, her ne zaman bir fiilde bulursa, zihninin arkasında bu inanç kuvve halinde bulunacaktır. Onun inancının gerçek olup olmadığını dışarıdan hiç kimse bilemez. İnanan kendi nedenlerinin olduğunu söyleyecek. Dolayısıyla, dışarıdan söylenebilecek tek şey, onun sarsılmaz bir inanca sahip olduğudur. Bu durum akıl yürütme yoluyla ya da inançlara ilişkin sıradan dayanaklara müracaatla gösterilemez. O kimse çok sıkı bir şekilde tespit edilmiş nedenlere dayanmaz; salt bir tasavvura sıkı sıkıya bağlanarak sarsılmaz bir inanca sahip olur.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, aklımdan söküp atmadığı bir kıyâmet fikri ve inancına ya da tablosuna sahip olanla, ona sahip olmayan arasında çok büyük bir fark vardır. Doğrusu,

¹⁶ L. Wittgenstein; *L. C.*, s. 53.

inananın inançları geçerli ve yeterli nedenlere dayalı olarak tespit edilmiş değildir; fakat o, inançlarının son derece sağlam delillere dayandığına inanır. Kıyamet gününe inanan insan, başına gelen tüm olayları bir ödül ya da ceza olarak değerlendirirken, inanmayan bu durumu böyle değerlendirmez. Açıkça anlaşılmaktadır ki bu iki insan sözkonusu durumu birbirinden çok farklı şekillerde algılamakta, anlamakta ve yorumlamaktadırlar; zira, onlar farklı bağlamlarda farklı resim ya da tasavvurlara sahiptirler. Bir müminin “Tanrı” kelimesinden anladığıyla inanmayan birinin anladığı şey çok farklıdır. Wittgenstein`a göre, bu insanlar arasında aşılması imkânsız bir uçurum vardır. Biri için öne çıkan resim, diğeri için böyle değildir. Bir linguistik bağlamda saçma olarak görülen bir şey, başka bir linguistik bağlamda saçma olarak görülmez. Çünkü onlar tamamen farklı şekillerde akıl yürütmektedirler.¹⁷ Bu yüzden, Wittgenstein bir dil tahayyül etmenin bir hayat tarzı tahayyül etmek olduğunu iddia eder.¹⁸ Çünkü dil bağlamı belli bir yaşam biçiminde teşekkül eden bir şeydir.

Bu noktada, “Kaç çeşit ifade vardır?” sorusunun cevabı, “Kaç çeşit hayat tarzı ve bağlam vardır?” sorusuna verilecek cevaba bağlıdır. Wittgensteine`göre, “sembol,” “kelime” ve cümleler çok çeşitli şekillerde kullanılabilir. Bu şekiller sâbit değildir. Bazı yeni dilsel bağlamlar teşekkül ederken, diğeri bazıları unutulur ve kullanımdan düşer. “Dilsel bağlam” kavramı, dili konuşmanın bir yaşam biçimi veya eylemin parçası olduğunu akla getirir.”¹⁹ Bir önerme ancak bütün bir dil oyunu bağlamı içinde bir hareket ya da hamle olabilir.²⁰ Buna göre, bir kelimenin tanım ve anlamı onun bir dil oyunu grameri içindeki bağlamıyla doğrudan ilişkilidir. Fakat gramer herhangi bir gerçekliğe bağlı değildir; aksine, gerçeklik ona bağlıdır. Var olan şeylerin “öz”ü ya da “aslî mâhiyeti” gramer tarafından belirlenir; gramer objenin ne tür bir şey olduğunu tayin eder²¹; dolayısıyla, onun hakkında anlamlı bir şekilde neler söylenebileceğini gramer belirler. Bu bakımdan, gramatik kurallar bir dil oyunu içinde belli bazı hareketleri imkân ve ihtimâl dâhiline

¹⁷ L. Wittgenstein; *L. C.*, ss. 54-56.

¹⁸ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 8.

¹⁹ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 11.

²⁰ Hans Johann Glock; *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996, s. 89.

²¹ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 116.

sokarken bazılarını da yasaklar. Böylece, oyun içindeki fillerin ve oyunun oynandığı araçların kimlikleri belirlenir.²²

Kısaca, anlamı gramatik kurallar belirler, hatta inşa eder. Öyle ki, anlamın onlara bağlı olması ölçüsünde, bu kurallar sun`idir. Wittgenstein “dildeki tek aslî zorunluluk bağlantısının keyfîlik kuralı olduğunu” söyler.²³ Bundan dolayı, kelimelerin dâima yeniden tanımlanması gerekir. Bu anlayışa göre, bir kelime ya da kavramın en son tanımına ulaşmak imkânsızdır; onlara ilişkin sadece itibârî tanımlar elde edilebilir. Çünkü anlam bağlamsal ve itibârîdir. Bağlamı esas alan yaklaşım, açıkça ifade edecek olursak, *zorunlu hakikatlerin* bağlamsal durumlara bağlı olduğunu savunur. Bundan dolayı, bilgiye dayanıklık eden nesne, durum, olgu ve olaylar ontolojik olarak bağımsız değildir. Bağlamsalcılık taraftarlarına göre, objeler dile veya söze bağlıdır ve temelde linguistik varlıklardır. Linguistik varlıklar da olumsal varlıklardır. Buna paralel olarak, sözgelimi, aklın ve mantık kurallarının insandan bağımsız bir varlığı bulunmaz.

Açıkça, bir kelimenin anlamsız hale gelmesi, onun bir dil oyununda herhangi bir kullanımının bulunmaması, hatta bağlamsal temelini kaybetmesidir. O, yeni bir kullanım, yeniden anlamlı hale gelebilir. Dilin yeni kullanım imkânları yeni bir konvansiyona bağlıdır. Çünkü bir kelime bir dil oyunu bağlamında konvansiyona dayalı olarak anlam kazanır. Kelimenin anlamsızlaşması demek, konvansiyonel bağlamın yitirilmesi demektir. Başka bir ifadeyle, bir sözcüğün anlamının olması onun dildışı karşılığının bulunmasına, yani *asl*'nin bulunmasına bağlı olmayıp, onun sadece dil oyunu bağlamındaki konum ve işlevine bağlı bir şeydir. Bu değişimler mantikî kurallara bağlı olmaktan çok, âdeta inanç değiştirmeye bağlıdır.

Bu durumda, tüm doğrulama, gerekçelendirme, yanlışlama belli bir sistem içinde gerçekleşir. Bu sistem kanıtlarımızın kalkış noktası olarak sun`idir; ve bizim kanıt olarak adlandırdığımız şeyin mahiyetiyle bağlantılıdır. Bir bağlamın sağladığı sınırlar içinde kalarak sorular sorulur, araştırmalar yapılır ve hükümler verilir. Bağlamsal bir sistem içinde hipotezler ileri sürülür ve bunlara meydan okunur. Doğrulama, haklı çıkarma ve delil arama belli bir sistem içinde

²² Michael N. Forster; *Wittgenstein on The Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Princeton, 2004, ss. 7-8.

²³ Ludwig Wittgenstein; *Philosophical Grammar*, (Ed. Rush Rhees), (Trans. Antony Kenny), University of California Press, Berkley, 1978, s. 184.

gerçekleşir. Bir sistemin çatısını oluşturan önermeler teste tâbi tutulmaz ve delille desteklenmez. Gerekçelendirme yapılır fakat gerekçelendirmenin sonu yoktur. Bir şeyi test ederken test edilmeyen bir şeyi varsaymaktayız. Kısaca, araştırma ve kanıtlar belli sınırlar içinde gerçekleşir. Bu sınırları kabul etmeyen kimse, bu bağlamdan dolayısıyla, oynanan dil oyunundan habersiz anlamına gelir.

Bu anlayışa göre, âdetâ bir çatı altında büyür ve ona alışırız. Onu sorgulamayız, güvenle kabul ederiz. Açıkça ifade edecek olursak, bu çıkarım bir teemmül ve tefekkürün sonucu değildir. Rasyonel gerekçelere yaslanarak çatı önermeleri kabul ediyor değiliz. Düşünme şeklimizi belirlemesi anlamında, çatı kabul ettiğimiz önermelere âdetâ bağlarız. Bu temel önermeler kişisel durumların ifadesi olmaktan çok, ait olduğumuz linguistik cemaat tarafından benimsetilen müşterek konuşma ve düşünme şekilleridir.²⁴ Dolayısıyla, herkes içinde bulunduğu linguistik bağlam ya da hayat tarzı ona ne görmeyi öğretmişse onu görür. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bunlar bağlamsal olmaları bakımından evrensel temelden yoksundur; hatta temelsizdir. Bağlam kendisinin dışında bir şeye atıfta ve işarette bulunmaz.²⁵ Bu bakımdan, herhangi bir ifadeyi anlamakta başarısız olmamızın sebebi sözcüklerin kullanım bağlamına ilişkin açık bir görüşümüzün olmamasıdır. Bilgi, varlık, nesne, ben, Tanrı. . . gibi kelimelerin özünü kavramak için, aslı bağlamları olan dil oyunlarında bunların nasıl kullanıldığına bakmak gerekir.²⁶ Burada, Wittgenstein'in gerçeklik koşullarına değil, iddia edilebilirlik ya da meşrulaştırma koşullarına dayanan bir dil tasviri önerdiğini söyleyebiliriz. Hangi bağlamda hangi iddialarda bulunulabilir? Tüm *a priori* kavramları atıp, iddiaların dile getirildiği durumlara ve onların yaşam biçimlerinde oynadığı role bakmak gerekir.²⁷ Bu durum, kelime ve cümleleri bağlama mahkûm etmekte, bunların özünü oluşturma ve dönüştürme imtiyazını insana vermekte ve sözkonusu kelimeleri

²⁴ Norman Malcolm; "The Groundlessness of Belief," *Philosophy of Religion: An Antology*, (Ed. Louis Pojman), Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, ss. 463-464.

²⁵ Ludwig Wittgenstein; *Zettel*, (Ed. G. E M. Anscombe, G. H. von Wright), (Trans. G. E M. Anscombe), Basil Blackwell, Oxford, 1998, s. 30.

²⁶ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 48.

²⁷ Saul A. Kripke; *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, (Çev. Berat Açıl), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 105-106.

kişisel ve toplumsal algı kalıpları düzeyinde taklîden tesis etmektir. Dili bağlamla kayıtlamanın elbette felsefi ve teolojik önemli tazammunları vardır.

Toparlayacak olursak, bağlamcı yaklaşımı benimsemek, mantık kurallarını belli bir söylemin kuralları olarak görmek ve evrensel anlamlılık ve mâkullük ölçütlerinin bulunmadığını kabul etmektir. Zira, bu anlayış dili retoriğe ve kullanım koşullarına oturtacaktır. Buna göre, evrensel bir bakış açısı da yoktur. Durum öyle olmaktadır ki bağlam dışında ve bağlamdan bağımsız bir gerçekliğin olmadığı da iddia edilmektedir. Dolayısıyla, Tanrı, hakikat, güzel, iyi, doğru . . . gibi etik, estetik ve dinî değer ve varlıklar bağımsız ontolojik bir statüye sahip olmayan bağlama için şeyler konumuna indirgenir. İfadeler durum, olgu, olay ve fikirlere atıfla anlam kazanmazlar. Atıf ve delâlet anlamın belirlenmesinde etkisizdir. Çünkü anlam ve referans aynı düzeyde kabul edilir. Dahası anlam belli bir linguistik bağlama bağlı bir fonksiyondur. Başka bir ifadeyle, anlam bir sözcüğün dildeki yerine ve onu kullananın kullanım tarzına bağlıdır. Bu bakımdan, farklı bağlamlar farklı sorulara ve cevaplara kaynaklık eder. Felsefe dilin kullanımına ilişkin sınırlı bir ilgi içerir. Bu, sözcüklerin nasıl kullanılması gerektiğine, anlamın neye dayandığına ilişkin bir düşünceyi gerektirir. Buna temel teşkil edecek hiçbir dayanak bulunmamaktadır. Bu bakımdan, Wittgenstein felsefe üzerine yazılmış bir kitabı bölümlere ayırmanın en akılcıca yolunun, kitabı konuşma ve sözcük türlerine göre ayırmak olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, yeni bir dil alanına girdiğimizde, yeni dil oyunları ve bağlamlarla karşılaşmak şaşırtıcı olmayacaktır.²⁸

Doğrusu, “varlık,” “bilgi,” “doğru,” “hakikat” gibi şeylerin temel özelliklerini oluşturan belli unsurların bulunması, onlarda tarih dışı bir boyutun da olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bunlar hakkında bir kavrayışa sahip olmak için, onlara ilişkin temel iddiaları kabul etmemiz ve kendimizi dönüştürmemiz gerekir. Bunların belli bir öze sahip olmadığını ve tarihsel ve bağlamsal olduğunu kabul etmek, esnekliği öne alan aşırı bir tavidir. Değiştirilemez doğrular olmayınca, varlık, bilgi, din, Tanrı . . . vs. insana göre dönüşen ve teşekkül eden şeyler haline gelir. Sonuçta, insan aklı kendi tesis ettiği hayaletin gittikçe daha çok esiri olmakta ve aklın membâna, yani Nihâî Varlık’a bağlı olarak hüküm vermesini unutmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, insan çıkış yolu olmayan bir görecelik içinde kaybolmakla karşı karşıyadır. Çünkü hakikati ortadan kaldırınca, meydana gelen

²⁸ Ludwig Wittgenstein; *L. C.*, s. 1.

boşluğun doldurulması gerekir. Bu da, hakikatin yerine başka bir şeyi geçirecek ve hakikatten yoksun aklın boşluğunu doldurabilecek sahte bir gerçeklik icat ederek yapılmaya çalışılmıştır. Karşı karşıya kaldığımız şey, bağlamsal doğrular ve salt beşerî düzeyde işleyen dar bir akıldır.

Doğrusu, “akıl” kavramı son derece dar dilsel ve bağlamsal uzlaşma çizgisiyle özdeşleştirilemez. Zira, akıl sözelimi İslâmî anlayışta, ilâhîdir ve yalnızca insanın ona iştirak etmesi ölçüsünde insanîdir. O bir fonksiyon olduğu kadar, bir özdür de; ve görünüş olduğu kadar bir ışıktır. Akıl (*Intellect*) zihin olmadığı gibi, Aklın beşerî düzlemdeki yansıması olan akıl (*reason*) da değildir. O bilincin aslı ve merkezidir; ve geleneksel anlamda *nefs-i nâtika* olarak isimlendirilir.²⁹ Açıkça, asıl ya da ilke İlahî Akıldan başka bir şey değildir. İlahî Aklın insanî düzlemdeki yansıması kesinlik, tutarlılık ve mantık ve matematik yasalarının düzeninden oluşur. Bunlar aynı zamanda, kendileri vasıtasıyla insan zihininin çalıştığı nesnel düzenin ve uyumluluğun kaynağıdır. Mantık yasaları öznel sınırlılıklar ve kişisel mizaç özelliklerinin aksine, İlahî olana dayanır ve bir ontolojik gerçekliğe sahiptir. Nihâyet, aklın hakikat ve gerçekle hiçbir bağlantısı bulunmasaydı, tüm bu sözünü ettiğimiz bağlantıları kurmamız nasıl mümkün olurdu.

Hakikat ve akıl`ın yerine değişen ve çoğalan bir şeyin ikâmesinin, onları tamamen tarihsel ve bağlamsal hale getirdiği çok açıktır. Diyebiliriz ki boyutları itibâriyle farklı düzeylere ait olan ve farklı perspektiflerde anlam ifade eden gerçekleri belli bir bağlama uydurma imkânsız ve gereksizdir. Bu yaklaşım, asılsız evrensellik iddiaları ve gerçekliğin bütününi kendi yörüngesi içine dâhil etme çabası, dolayısıyla kendi özel ve bağlamsal kategorilerine uydurulamayan her şeyi dışlaması nedeniyle yanlıştır.³⁰

Bununla birlikte, bağlama yapılan aşırı vurgu, kelimelerle şeyler arasındaki ilişkiyi koparır. Böylece, anlam ve dilin istikrarı *konvansiyona* bağlanır. Bu bir tür kapatılmışlık durumudur. Bağlamı mutlak kabul etmek, Aşkın`ın bir bakıma düşkün yoluyla örtülmesidir. Bu, fikir bakımından bir tür esarettir. Bu durumda, kelime ve cümleler anlamını akli durumlara ya da zihindeki şeylere

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, 2001, s. 160.

³⁰ Gai Eaton; *Kalenin Kralı: Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, (Çev. Birol Çetinkaya), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 192.

atıfla ve onlara işaretle almaz; belli bir dil oyunu kurallarından veya kullanıldıkları sosyal bağlamdan alır.³¹

Kelime ve cümlelerin nasıl anlaşılması gerektiğinin elbette kullanım ve bağlamla bir ilişkisi vardır; ama tamamen bağlama dayalı açıklamalar son derece sınırlı ve eksiktir. Kelime ve cümlelerin bağlamsal olmayan boyutları da bulunmaktadır. Yoksa, anlam, doğru, hakikat . . . gibi şeyleri bütünüyle gerçek'e dayanmayan dilsel bir bağlama indirgemek, epistemik ve ontolojik görecelikten başka bir şey değildir. Oysa, "realist bir semantiğe göre, kelimelerin (lafızların) ideal bağlamda delâlet ettiği anlamlar vardır; ve bu anlamlar, bir tür ideal (soyut) varlık düzlemine sahiptir. Buna bağlı olarak, doğruluk da temelde insan zihin ya da bilişsel süreçlerinden bağımsız nesnel bir varlığa sahiptir."³² Anlam linguistik bağlamdan bağımsızdır ve insan aklının bu anlamlara erişimi mümkündür. O halde, dil ile dildışı karşılık arasındaki bağlantı keyfi ve uzlaşım sal değildir. Dolayısıyla, kelimelerin anlamını tamamen linguistik bağlamdan aldığını söyleyemeyiz. Anlamın göstergeler arası ilişkileri aşan bir yanı vardır.

Doğrusu, Wittgenstein'in dil oyunları kuramı çerçevesindeki bağlamcılık, anlamı dili kullananların bir oyuncuğı durumuna indirerek, görecelik önermektedir; zira, farklı linguistik bağlamları değerlendirebileceğimiz bağımsız kural ve kıstaslar yoktur. Bundan dolayı, geçerlilik, anlamlılık, mâkullük. . . gibi konularda, belli bir dilsel cemaatin konsensüsü esas alınmaktadır. Bu anlamda, görecelik büyük harfle yazılan Hakikat'in reddedilmesinden başka bir şey değildir.

Bu bağlamcı tavır İslam düşüncesinde *isnâd*, *hâl*, *makam*, *sevkü'l-keîâm* gibi terimler aracılığı ile ifade edilmiştir. Bu anlayışta bağlam dikkate alınmakla birlikte, hiçbir zaman nihai merciî olarak kabul edilmemiştir. Çünkü bunların arkasında hem ontik, hem ahlâkî olarak bilgiye ölçü olan sâbit bir hakikatin bulunduğu, bağlamsal farklılıkların bir ve aynı şeyin farklı görünüşleri olduğu dile getirilmiştir.³³

³¹ David G. Stern; "The uses of Wittgenstein's Beetle: Philosophical Investigations § 293 and His Interpreters," *Wittgenstein and His Interpreters*, (Ed. Guy Kahane, Edward Kanterian and Oskari Kuusela), Blackwell Publishing, Madlen, 2007, s. 258.

³² Mehmet Sait Reçber; "Realizm, Din ve Dünyevileşme," *İslâmiyât*, Cilt: 4, Sayı: 3, Özkan Matbaacılık, 2001, s. 30.

³³ Tahsin Görgün; "Bağlamcılık," *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt: 2, (Ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 70.

Rahatlıkla iddia edebiliriz ki bağlam hakikatin temeli olamaz. Hakikati belli bir dilsel bağlamda tesis edilen bir şey olarak yorumlamak çok cüretli ve aceleci bir yorumdur. Hakikatin bağlamla ilişkisi olmakla birlikte, o büsbütün bağlamsal değildir. Her ne kadar Wittgenstein yaptığı şeyin iskambil kartlarından yapılan evleri yıkmak ve onların dayandığı dil zeminini temizlemek³⁴ olduğunu iddia etse de, aslında, iskambil kartlarından evler kuranın kendisi olduğu da söylenebilir. En çürük ev de budur. Mutlak'la ilişki kurmadan ontolojik özgürlük olamaz; olsa olsa sosyolojik özgürlük olabilir. Bu da, ontolojik görecelik olur.

Bağlamın insanı köleleştirme özelliği vardır. Bağlamın kölesi durumuna düşen birey için dönüşüm ve gelişim yolları kapanır. Oysa, insan nefsi güçlenip aydınlandığı ölçüde, duysal dünyanın üstüne çıkabilir ve hakikati bilmesine mâni olan karanlığı kaldıracaktır. Gerçek bilgi ve anlam insan zihnini aydınlatan Akla dayanır. En azından böyle bir imkân ona açıktır. Gerçekte, bağlamsal serbestlik esarettir. Bağlam bireyin görme ve dönüşme imkânını ortadan kaldırdığı için, beşerî düzeyi aşma konusunda onu özürle hale getirir. "Onların durumu, bir ateş yakanın durumu gibidir; o ateş, çevresindekileri aydınlatınca, Allah onların ışıklarını giderip, onları karanlıklar içinde bırakmıştır, (artık hiçbir şey) görmezler. (Onlar) sağır, dilsiz ve kördürler. Artık Hakk'a dönmezler,"³⁵ O halde, bireyin sahte bağlam gözlüğünü kırarak, dar anlamda alınan rasyonel yetinin hükmünü bir kenara bırakması, görerek ve dönüşerek salt olgusal düzeyi aşması gerekir. İddia edebiliriz ki bağlam ve kullanım bir dille alakalıdır ve dil cihetinden temel oluşturmaz. "Söz sözü tesis edene ait zemine izâfîdir. Bu itibarla, sözün mutlağı olmaz. Hatta "mutlak"lık ifade etmekte kullanılan sözcük dahi, tesis cihetinden izâfîdir; yani, tesis edendeki zemine bağlıdır."³⁶

Önerme itibarıyla dilin sınırı sûretsiz isimdir. Dolayısıyla, dil bu sınırı aşan bir "şey"i bizâtihi teşkil edemez; teşkil edemediğini de nakledemez. Buna göre, dilin imkânı önerme esasında olmak üzere, sûretsiz isme sûretsiz kavram yüklemek yoluyla, sûretsiz ismi tasvir etmekten ibarettir.³⁷ Açıkça anlaşılacağı üzere, dilsel bağlama dayalı olarak tesis sözde tesisdir.

³⁴ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 49.

³⁵ Kur'an-ı Kerim, Bakara: 17-18.

³⁶ Yalçın Koç; *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 255.

³⁷ Yalçın Koç; *Theologia'nın Esasları Felsefe'nin ve Teolojinin Nazarıyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, ss. 192-193

Kısaca, “düşkün, dil esasında okumak ve yazmak yoluyla aşkına mahsus nazariyâtı ne bizâtihi, ne de taklîden teşkil” edebilir. Sözelimi, Tanrı hakkında fikriyât olarak teoloji tesis etmek için, teolog öncelikle Aşkın`ı aramak mecburiyetindedir. Çünkü “theos fikriyâtı” olarak teolojinin esası Aşkın`a mahsus nazariyâtın, dil yoluyla fikriyât olarak *taklîden* teşkil edilmesinden ibârettir.³⁸ Yoksa, belli bir bağlama dayalı olarak yapılan teşkil değildir. Bağlama dayandırılan şey itibârîdir. Bu bakımdan, bağlamsal bilgi esasen bilgi olmaz; mâlûmât düzeyinde bilgi olur. İtibârî olana dayalı olarak hakikat keşfedilemez. Zira, itibârî olan, ancak onu düşünen birisi bulunduğu zihinde gerçekleşir. Bu zihin onun var oluş nedenidir. Aynı şekilde, bağlamı mutlak kabul etmek, hakikatin düşkün yoluyla örtülmesidir. Bu durum, daha önce ifade ettiğimiz gibi, fikir bakımından bir esârettir.

Doğrusu, köklerinden kopartılmış “bağlamsal ya da cüz`î akıl” gerçekliği yönleme, zamanı salt niceliğe, tarihi aşkın entelekyası olmayan bir sürece indirgemekten başka bir şey yapmamıştır. Böylece, ebedîlikten çok, bağlam her şeyin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Doğru ya da yanlış oldukları düşünülmez, fikirler tarihsel değişim alanında, tümüyle itibârdan düşürüldü ve kendilerine yalnızca bağlamsal ve tarihsel olaylar olarak önem atfedildi. Sürekliliğin oluşa indirgendiği bir dünyada tarihselcilik yaşamaya ve hâkim düşünce tarzı olmaya devam etti. Zamanın niteliksel yönünün tahribi ve tüm gerçekliklerin oluş nehrindeki yansımaları indirgenmesi, insanın akfî güç ve yetilerinin, değişmez merkezinden kendi değişken ve kararsız varoluşuna dönüşünün sonucudur. Mutlak olanı görece olana ve dâimî olanı değişken olana indirgemekle, bu dindışı görüş açısı izâfî ve değişken olanı, kendi düzeylerinde sahip oldukları kutsal niteliklerden yoksunlaştırmıştır.³⁹ Böylece, insan açısından durum, bir bütünlük olmaktan çıkmış, ufuklar silikleşmiş ve eşya dağılıp, adem-i merkezleşmiştir. Nitekim, birlik ya da bütünlük, tüm şeyler için ezelfî ve ebedî gerçek bir durumu ifade eden evrensel bir hakikatin kabul ve teslim edilmesidir. Geleneksel anlayışa göre, bir şeyi haklı çıkarma ya da gerekçeleme, onu hakikat bilgisine dayandırmaktır; dilsel veya bağlamsal bir unsura değil. Yeterli bir gerekçeleme son derece sınırlı bir bağlamda gerçekleştirilebilecek bir şey olamaz. İster ruhânî-cismânî; ister psikolojik-sosyolojik olsun, her türlü şey hakikatle bağlantısı olduğu oranda gerçektir.

³⁸ Y. Koç; *Theologia`nın Esasları: Felsefe`nin ve Teolojinin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, s. 195.

³⁹ Seyyid Hüseyin Nasr; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, ss. 70-71.

Bağlamcı yaklaşımda olduğu gibi, dili temsili içerikten yoksun bırakmak, onu tek boyutlu düşünce kalıplarına indirgemekten başka bir şey değildir. Bu, metafizik karşıtı tutum dili fizikötesi anlamdan yoksunlaştırmıştır. Şüphesiz, dil, âlem gibi, nihaî anlamda ilahî kökenlidir ve köklerinin ve yapısının gömülü olduğu metafizik anlamdan koparılamaz. Hakikat ve gerçek aklî ve hissi tâbirlerle bir nebze temsil edilemeseydi, onların hakikatinden bahsedemezdik. O halde, hakikat ve gerçeklik düşünce tarafından belli bir yere kadar farklı şekillerde ifade edilebilir.

Eğer hakikat, dilin kullanımına dayalı olarak, uzun bir süreç sonunda gerçekleşen bir şey olsaydı, bu salt bir antropomorfizm olurdu. Bu, kelimelerle şeyler arasında aşılması imkânsız bir uçuruma sebebiyet verirdi. Ama dil yalnız bağlamsal antropomorfik ilişkileri ifade etmemelidir. İnsanın dil vasıtasıyla hakikat bilgisine erebileceği inancını koruması gerekir. Doğru ya da hakikat fikri saçma değildir; ve beşerî ilişkiler alanıyla sınırlandırılmaz. Geleneksel İslâmî anlayışa göre, “eşyanın hakikatleri sâbittir.” İlimlerin konusu bu sâbit hakikatlerdir. Eşya, aslî özelliklerine göre isimlendirilir.⁴⁰ Ayrıca, geleneksel dünya görüşü, dikey bir boyuta sahiptir; yani, düşkün olanı aşkın olana, fânî olanı ebedî olana bağlaması bakımından dikeydir. Bu yaklaşım, gerçekliğin görülmeyen boyutlarını merkeze alan muazzam bir yelpaze sunar. Denebilir ki şeyler hakkında herhangi bir tasvir, salt bağlamsal ve yetersiz temsillerle anlaşılabilir.

Sonuç olarak, tarihsel bağlamı aşan zorunlu hakikatler vardır; ve bunlar salt dilsel bağlam düzeyine indirgenemez. Zorunlu doğru ve hakikatler linguistik objelerin temel özelliklerine ve bunlar arasındaki ilişkilere dayandırılmaz. Bu bakımdan, dilsel uzlaşma sığmayan şeylerin bulunduğunu kabul etmek durumundayız. Bunlar aslında uzlaşmanın olabirliğini temin etmektedir. Başka bir ifadeyle, zorunlu doğru ve hakikatler kabul edilmeden bağlamsal doğruları tesis etmek imkânsızdır. Dolayısıyla, salt bağlamsal anlam ve yorumlardan yola çıkarak hakikat ve gerçekliğe nüfuz etmekten başka bir yol yoksa, onlarla ilgili doğru bilgiye ulaşma umudumuzu korumamız imkânsız bir hâl alır. Çünkü bağlamsal doğrular zamanın ruhuna uygun olarak dil esasında takliden tesis ve muhafaza edilir; varlığın bizâtihi tesisi değildir. Hakikat bağlamsal söz ve düşünce yoluyla kuşatılamaz. Hakikat bütünüyle bir dile dayalı olarak belirlenemez; zira, o esas itibarıyla

⁴⁰ Sadüddin Mesut b.Ömer Taftazanî; *Şerhu'l-Akaid*, Bosnavî Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294, s. 5.

bağlamsal ve izafi bir şey değildir. O ontolojik bir gerçekliktir; linguistik cemaat düzeyinde tanımlanmış bir şeye indirgenemez.

“Herhangi bir bakış açısına dayanmayan bir bakış açısının, diğer tüm bakış açılarını aşması ve nisbî ve bağlamsal anlamların arkasındaki anlama erişmesi mümkündür. Herhangi bir bakış açısına bağlı olmayan bakış açısı, ilk olarak, ancak âlemi var eden aşkın alanda mevcuttur. Doğma, doktrin, teori ya da başka zihinsel kurguya dayalı olarak gerçek anlam idrak edilemez. O, zihinsel işlemlerin ötesine geçerek, zihnin altında ve dünyanın arkasında bulunan aslî akla ilişkin tam bir vukûfiyet gerçekleştirerek ve insanı aşkın menşei ile tekrar bütünleştirerek bulunabilir.⁴¹

Kısaca, hakikat, tesis edilen bir şey olsaydı, bağlamsal zemine izâfeten kurulmuş bir şey olurdu. Mutlak hakikatin (*bağlamsal olan*) söze sığması imkânsızdır. Çünkü bağlamsal olan şeyler, düşünce dairesine topyekün giren şeylerdir. Dolayısıyla, dil varlığın evi ya da mekânı da olamaz. Bu itibarla, tüm kelime ve kavramları semiyotik bütünlere indirgemek doğru değildir. Aynı şekilde, kelime ve kavramları *yaşam biçimlerimizin görünümleri* de olamaz. Doğrusu, dil ve mantığın ilahî âlemde tekâbül ettiği bir gerçeklik vardır. Hakikat'e ilişkin bir tasarımın, kendi anlam modelinin ötesinde bir öze atıfta bulunmadığını iddia etmek ve bunu temellendirmek imkânsız gerçekleştirme girişimidir. Gerçekte, hakikî âlem olmadan, beşerî âlem de olmaz ve linguistik bir kurgu olarak hakikat tasarımı da anlamsızlaşır.

Unutulmalıdır ki olgu ve olaylar alanının anlamını yitirmesiyle fizikötesi alanın anlamını yitirmesi ve değerden düşmesi atbaşı birlikte giden şeylerdir. Bağlamsal doğrular, kendi düzeylerinde gerçek, fakat metafizik anlamda, hiçliğin yanılısama şeklinde belirginleşmesidir. Eğer dil ve tecrübe bütünüyle zaman ve mekânsal bağlama hapsolmuş ise, bu durumda, katiyen dilin üstesinden gelinemez ve gerçeklik olarak “bütün”e ulaşılamaz. Zira, tarihsel bağlamdan, tarihin dışındaki bir duruma geçiş, dilin kendi tarihselliği ya da bağlamsallığı tarafından imkânsızlaştırılır. Netice itibâriyle, hakikat, Tanrı, doğru, iyi, güzel . . . gibi şeylerin bağlamsal olduğu yargısı ne kadar felsefî ise, bunların tarihdışı ve fizikötesi olduğunu söylemek de bizim açımızdan en azından o kadar felsefî bir yargıdır.

⁴¹ William C. Chittick; *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford, 2007, ss. 132-133.

Kaynakça

- Baker, G. P.; P. M. S. Hacker; *Wittgenstein: Understanding and Meaning: Part I—Essays*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- Cavell, Stanley; *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York: Oxford, 1999.
- Chittick, William C.; *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford, 2007.
- Eaton, Gai; *Kalenin Kralı: Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, (Çev. Birol Çetinkaya), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Forster, Michael N.; *Wittgenstein on The Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- Glock, Hans Johann; *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Görgün, Tahsin; "Bağlamcılık," *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, (Ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul, 2004, (ss. 66-70).
- Koç, Yalçın; *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.
- ; *Theologia'nın Esasları Felsefe'nin ve Teolojinin Nazarıyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.
- Kripke, Saul A.; *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, (Çev. Berat Açıl), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Malcolm, Norman; "The Groundlessness of Belief," *Philosophy of Religion: An Antology*, (Ed. Louis Pojman), Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, ss. (461-469).
- McGinn, Marie; *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, Oxon, 2005.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Phillips, D. Z.; *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965.

- Quinton, A. M.; "Excerpt From "Contemporary British Philosophy," *Modern Studies In Philosophy: Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, (Ed. George Pitcher), Macmillan and Co. Ltd., London, 1968.
- Reçber, Mehmet Sait; "Realizm, Din ve Dünyevileşme," *İslâmiyât*, Cilt: 4, Sayı: 3, Özkan Matbaacılık, 2001, ss. (19-33).
- Schrift, Alan D.; "Dil, Metafor ve Retorik," *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. (3-28).
- Stern, David G.; "The uses of Wittgenstein's Beetle: Philosophical Investigations § 293 and His Interpreters," *Wittgenstein and His Interpreters*, (Ed. Guy Kahane, Edward Kanterian and Oskari Kuusela), Blackwell Publishing, Madlen, 2007, (ss. 249-268).
- Taftazânî, Sadüddin Mesut b.Ömer; *Şerhu'l-Akaid*, Bosnavî Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294.
- Wachterhauser, Brice R.; "Anlamada Tarih ve Dil," *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. (209-250).
- Winch, Peter; *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, (Çev. Ömer Demir), Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig; *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York, 1965.
- ; *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (Ed. Cyril Barrett) Basil Blackwell, Oxford, 1970.
- ; *On Certainty*, (Ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright), (Trans. Denis Paul, G. E. M. Anscombe), j. & J. Harper Editions, New York and Evanston, 1969.
- ; *Philosophical Grammar*, (Ed. Rush Rhees), (Trans. Antony Kenny), University of California Press, Berkley, 1978.
- ; *Philosophical Investigations*, (Trans. G. E. M. Anscombe), Prentice Hall, London, 1958.
- ; *Philosophical Remarks*, (Trans. Raymond Hargreaves; Roger White), Basil Blackwell, Oxford, 1990.

-----; *Zettel*, (Ed. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright), (Trans. G. E. M. Anscombe), Basil Blackwell, Oxford, 1998.

A Critique of Contextualism

Citation / ©-Kuvancı, C. (2009). A Critique of Contextualism. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (1), 139-158.

Abstract- *According to the contextualistic approach, meaning occurs in the context of language-use; and embeds in the context of a certain form of life. There isn't meaning in syntax in itself to which we might penetrate. Furthermore, logical principles and reason are consisted in linguistic community. This is an extremely reduced approach. For, in this approach, concepts like "good," "beauty," "truth" etc. had being treated as a linguistic-social fiction. In fact, these concepts attribute to the reality and have an ontological ground.*

Key Words- Context, contextualism, language-use, meaning and truth.

Debûsî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama İlkeleri

Dr. Recep TUZCU

Atıf / ©- Tuzcu, R. (2009). Debûsî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama İlkeleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 159-188.

Özet- Karahanlılar döneminde yaşayan Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1038), fıkıh tarihinde önemli şahsiyetlerden biridir. Mukayeseli İslam Hukukunun kurucusu kabul edilmektedir. İslam Hukukunun her alanında ve tasavvufla ilgili eserlerinde kendine has görüş ve yorumlar ileri sürmüştür. Bu çalışmada onun hadisleri yorumlama yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır. Debûsî, hadis yorumunda genellikle istikrâ yöntemini kullanmış, muhalifleri ile ihtilaf edilen kelimenin anlamını tespit, semantik ilminden de istifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler- Ebû Zeyd ed-Debûsî, Hadis, Yorum, istikra, Semantik.

§§§

Giriş

Bu araştırmada Debûsî'nin *Kitâbu'l-Esrâr* adlı eserindeki hadislere yaptığı yorum örneklerinden hareketle, onun rivayetlerini anlama ve değerlendirme ilkelerini tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızın makale boyutunu aşmaması için sınırlı sayıda örnekle yetineceğiz. Debûsî, söz konusu eserinde, Şafîî'nin sünnet ve hadisi değerlendirme yöntemini, bu yöntemle elde ettiği hükümleri ve yorumlarını eleştirmektedir. O, ihtilafa konu olan her meseleyi çözüme bağlarken genellikle istikrâ (tümevarım) metodunu kullanmaktadır. Bu, başta Ebû Hanife ve öğrencileri olmak üzere Şafîî öncesindeki âlimlerin genelinin uyguladığı bir yöntemdir. Ancak Debûsî'nin muhalifi kabul ettiği Şafîî'nin lâfzî yorumlama metodunu da kullandığı zaman zaman müşahede edilmektedir.

Hız. Peygamber'in hadis ve sünneti, sahabeden itibaren, çeşitli yaklaşım ve telakkilerle farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Kûfe'de Ebû Hanife ve öğrencileri, âyete veya maruf sünnete muhalif veya ziyade hüküm getiren haber-i vahitleri delil almak

yerine reyle amel ettikleri için eleştirilmişlerdir. Bu nedenle muhalifleri, Ebû Hanife ve öğrencilerini sünneti terk ederek reyle amel edenler anlamında “rey ekolü” adıyla anmışlardır. Buna karşılık İmam Malik’in etrafında oluşan halka, maslahata uygun rey yerine, kıyasla elde edilen hükmü ve daha çok haberi vahidi delil aldıkları için “Hadis/Hicaz ekolü” adını almıştır.¹ Aslında bu iki ekolü kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Selef döneminde ortaya çıkan iki ekolün ortak tarafı, Kur’an, maruf sünnet, sahabenin uygulayıp meşhurlaştırdığı, haber-i vahidi delil almış olmalarıdır. Yine her iki ekol kıyasa muhalif ve uygulamada selefin delil almadığı haber-i vahidi reddetmektedir. Ebû Hanife bu durumda maslahatı gözetirken, İmam Malik, naslara bağlı kıyası daha fazla kullanmıştır. Delil alınan her iki uygulama; Hz. Peygamber’in tatbikatı yanında, bir kısmı sahabe ve sonrasına ait söz ve uygulamaları da içeren haberlerdir.²

Şafiî, bu uygulamalardan Hz. Peygamber’e isnat edilen rivayet ve fiili tatbikatı (sünneti) delil kabul etmiş ve Hz. Peygamber’e isnad edilmeyen sünnetin bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir. Böylece o, sadece Hz. Peygambere isnad edilen merfu haberi delil alarak seleflerinden ayrılmış ve Hz. Peygambere isnad edilen ahad haberin Kur’an’a, maruf sünnet veya kıyasa arz edilmesine karşı çıkmıştır.³ Şafiî, Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarının hikmet, kaynağının da vahiy olduğunu söyleyerek,⁴ mevcut dağınıklığı bertaraf etmek istemiştir. Ancak, kendi görüşünü sünnete nispet edenler, sünnete yaptığı şahsi yorumu sünnet sayanlar, toplumun uygulamasını sünnet kabul edenler ve bu kanaatlerini hadis olarak Hz. Peygambere isnad edenlerin varlığı, Şafiî’nin bu amacına ulaşmasını kısmen engellemiştir.⁵ Şafiî, hadis metinlerini Kur’an gibi bağlayıcılığı bulunan şeri’ delil olarak kabul

¹ Kılıçer, Esad, “Ehl-i Rey” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI/ 520-524, İstanbul 1994; Aydınli Abdullah, “Ehl-i Hadis” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI/ 507-508, İstanbul 1994.

² Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 68-73; Bayraktutar, Muammer, *İmam Şafiî’de Lafza Bağlı Hadîs/Sünnet Yorumu*, Ankara 2006, s. 36-38.

³ eş-Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, II. Baskı, Daru’l-Ma’rife Beyrut- 1393, I/138-144

⁴ eş-Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1358/1939, s. 32; *Cimâu’l-İlm*, Beyrut 1405, s. 16-17.

⁵ Habil Nazılgül, *İmam Şafiî’nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Ankara 1993, s. 75

etmiş ve bu durum, sünneti Hz. Peygamber'e ait bütün rivayetlerin hukuki bir metin gibi algılanması ve okunması sürecini başlatmıştır. Selefin akıl ve külli kaideleri esas alarak, ibareyi anlayıp ibreti yakalayan istikra geleneği yerine, Şafîî ile birlikte lafza bağımlı yorum geleneğinin temeli atılmıştır. Şafîî'nin bu metodu genellikle hadis âlimlerince de benimsenmiş ve bu durum hadisin, sadece isnadını inceleyen bir bilim dalına dönüşmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Şafîî'den sonra gelen hadis âlimlerinin geneli, haber-i vahidi reddediyor düşüncesiyle Ebû Hanife ve öğrencilerini eleştirmişlerdir. Bu konuda insafı olan Hadis âlimleri ise, rey taraftarı olarak kabul edilen Ebû Hanife ve öğrencilerinin rey ve kıyası sabit sünnete takdim etmediklerini ispatlamışlardır.⁶ Hadisin kaynağının vahiy olduğu kanaati, lafza bağlı yorumların artmasını sağlamıştır. Bu zemini hazırlayan Şafîî ve onu takip eden Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zahirî, sırasıyla lâfzî yorum geleneğini daha da katılaştırmışlardır. Sadece metnini göz önünde bulundurarak nassı anlamaya lâfzî yorum yöntemi denir. Bu yöntemde, nassı anlama ve yorumlamada, dil ve sentaks kurallarına bağlı kalma, kelimenin sözlük anlamları, metin içindeki yerleri, cümlenin kuruluş şekli vs. nazarı dikkate alınmaktadır. Lâfzî yorum, ilk ve temel anlamlarına bağlı kalarak Kur'an ve hadis metinleri veya lafızlarını yorumlamaktır. Hâlbuki dini metinlerdeki ifade, tabir ve kelimelerin lafız, anlam ve olgu boyutunu, bunlar arasındaki ilişkinin mahiyetini araştırarak değerlendirmek gerekmektedir.⁷ Çünkü sünnet ve hadis metninin anlamı, beşeri durumlar, beşeri gereklilikler ve ihtiyaçlar ile uyum içindedir. Bir bakıma tarih, insanın varlık çerçevesi içinde biçimlenir.⁸ Kur'an ve sünnetin her asır ve topluma hitap edebilmesi, dinin gayesine uygunluğu kadar insanın tecrübe ve maslahatına uygun yorum ve içtihat yapılabilmesine bağlıdır. Hadis metinlerine bağlı lâfzî yorum, dinin gayesine ve insanın maslahatına uygun ictehad yapabilmenin önünü tıkamıştır. Debûsî, İslam âleminde yaşanan bu zihni durgunluğun Şafîî'nin bakış açısından kaynaklandığı kanaatinde olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü O, *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû* adlı

⁶ Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1994, s. 66-68.

⁷ eş-Şatibî, Ebû İshak İbrahim, *İslami İlimler Metodolojisi*, Çeviren: Mehmet Erdoğan, İz Yayınları, İstanbul 1990, II/84; Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 235.

⁸ Kılıç, Sadık, "Nesnellik Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, IX/ 2, Ankara 1996, s. 107.

eserinde işlediği her ihtilafı konuda Şafî'nin yöntemini ve bu yöntemle ulaştığı bazı görüşlerini eleştirmiştir.

Debûsî'nin, bu tartışmaların çok yüksek sesle yapıldığı hicri IV.-V. asırda yaşamış olması, ilmi şahsiyetini, sünnet anlayışını ve hadis yorumunu belirleyen en önemli faktördür. Bu nedenle onun, hadis yorumuna geçmeden önce, ilmi kişiliğine, tartışmaların temelini teşkil eden sünnetin kaynağı ve bağlayıcılığı konusundaki düşüncelerine kısaca yer vermek gerekir.

Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (367/975–430/1038), Karahanlılar döneminde yaşamış, Buhâra'nın belli başlı yedi kadısından biridir. O, *ilm-i hilâf*'in⁹ kurucusu kabul edilmiştir. *el-Esrâr* ve *Te'sisü'n-nazar* adlı eserleri hilaf ilminin ilk örnekleri arasındadır. Osmanlı döneminde hazırlanan *Mecelle* çalışmasında onun eserlerinden faydalanılmıştır.¹⁰ İbn el-Arabî Ebû-Bekr Muhammed b. Abdillâh (v. 543/1148), uzun yolculuklar yaparak, Debûsî'nin eserlerini Orta Asya'dan Endülüs'e taşımıştır. Debûsî'nin görüşleri, İbn Rüşd (v. 595/1199) ve İbn Nüceym (v. 970/1563); vasıtasıyla Batı hukukuna tesir etmiştir. Onun, sadece İslam hukuku alanında değil, tasavvuf ve psikoloji sahasında da eserleri mevcuttur.¹¹

Debûsî'ye göre sünnetin kaynağı, bir beşer olan Hz. Peygamber'dir. Bunun açık göstergesi sünnetin vahiyle düzeltilmiş olmasıdır. Ona göre, Hz. Peygamber her insan gibi bazen reyyle kararlar vermiş zaman zaman da yanılmıştır. Debûsî, hadis ekolü ve rey ekolü diye anılan bu iki gelenek arasında mukayeseler yapmış ve ihtilaflara çözüm önerileri sunmuştur. Debûsî yaptığı yorumlarında kuvvetli bir muhakeme gücüne sahiptir. Hanefî

⁹ İzmirli İsmail hakkı, *İlm-i hilâf*, Hukuk matbaası, Dersaadet İstanbul 1330, s. 3-4. (İlm-i hilâf: Seçilen mezhepde şek ve şüphe edileni defetmek, muhalif mezhebe şek ve şüphe atmaktır.)

¹⁰ Bkz. İzmirli, *İlm-i hilâf*, s., 189-190. (Mecelle 4. Madde- Yakın, şek ile zevâl bulmaz. Mecelle 54. Madde: Kasten sahip olmayanın, hükmen sahip olması caizdir. Mecelle 63: Parçalanmayan bir şeyin bazısını tespit, bütünün varlığına delildir. Mecelle 1454: Sonunda verilen icazet, işin başlangıcında verilen izin gibidir. Gibi mecellenin bazı maddeleri Şam Müftüsü Şeyh Hamza (h. 1304) Kavaidi fıkhiesinden nakletmektedir.)

¹¹ Debûsî'nin hayatı konusunda geniş bilgi için bkz. Tuzcu, Recep, *el-Esrâr İsimli Çerçevesinde Debûsî'nin Hadis Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 4-31; Erdoğan Sarıtepe, "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/ 2 Elazığ 2008, s.143–169.

mezhebine ait görüşlere muhalif görüşte olan âlimlerin delillerini çürütmüş ve yaptığı tartışmalarıyla meşhur olmuştur.¹²

I. Debûsî'nin Hadis Yorumunda Dikkate Aldığı İlkeler

Debûsî, muhaliflerinin delil aldığı haberin te'vil edilebilir olması durumunda bunu; "te'vîlu ahbârihim, te'vîlu hadîs, te'vîlu haber" ifadeleriyle yorumlar yapmaktadır. Hanefî âlimlerinin delil aldıkları haber-i vahidler konusunda yöneltilen eleştirilere de, "söz konusu haberin ta'lili şudur" diyerek cevap vermektedir. Ona göre, ta'il, illet ve vasıf birliği olan haber-i vahidin nassa ziyade hükümünün kabul edilmesidir.¹³ Debûsî, hadis yorumu yapacak kişide şu özelliğin bulunması gerektiğini söylemektedir:

Her söz, haber vermek, bilgi almak, bir kişiye yapması gerekeni veya bir kişiye yapmaması gerekeni beyan için söylenir. Bir kişinin görüşünün tercih edilebilmesi için, şer'i asılları (Kur'an ve sünneti) bilmesi ve sahih kıyas (illet birliği olan konularda Kur'an ve sünnette kesin nassa dayalı icthad) yapabilme gücüne sahip olması gerekir.¹⁴

Bu açıklamasında onun anlama ve yorumda gerektiğinde lafız ve metin dışına çıkabilme anlayışı çok açık şekilde görülür. Debûsî, ayetleri, hadisleri ve Arap şiiirlerini hükmü etkileyen, kelimenin anlamına şahit getirerek, semantik tahliller yapmakta, muhaliflerinin kelimeye verdiği anlamın ve hükmün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Debûsî, Kur'an ve

¹² İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhay b. İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi'l-Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ty., III/ 246; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâ'u'z-Zemân*, Beyrut 1970, III/ 48; el-Kuraşî, Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudiyeye fi Tabakâtil Hanefiyye*, Mısır 1979, II/ 500; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâ'il b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966–1967, XII/ 46; Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeyneddîn Kâsım, *Tâcu't-Terâcîm fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad 1382/1962, s. 36; Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevduâti'l-Ulûm*, Kahire, ty., II/184; el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Hindî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, ty., s. 109; Zirikî, Hayreddin, *el-Â'lâm, I-X*, 2. Baskı, (t.y.), IV/ 248

¹³ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furu'*, Thk. Salim Özer, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri1997, I/130, 133,142; II/ 493; III/ 751, 782, 785, 822, 936, 1013; IV/1019, 1175, 1181, 1214, 1285, 1218; VI/ 1295.

¹⁴ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 257.

sünnetin koyduğu ilkeler çerçevesinde veya onlara bağlı kıyasla yorumlayanın görüşünün tercih edileceğini söylemektedir.

A. İstikrâ (Tümevarım) Metodu

Debûsî, Hanefî fıkıh geleneğine bağlı bir fakîh olarak, rivayetleri, ayet ve sabit sünnet çerçevesinde yorumlamaktadır. Onun, tevil ettiği hadislerle baktığımızda; hadisi, küllî kaidelerin kaynağı olan katî naslar, dil kaideleri ve tecrübî bilimlerin verileriyle, yorumladığını görürüz. Ayrıca o, insanların maslahatını ve hukuk önünde eşitliği ilkesini, kendi döneminin ilmi verilerini göz önünde bulundurarak bu asıllara kıyasla hadis yorumu yapmaktadır. Hakkında ayet ve sabit sünnet gibi katî delil bulunan bir konuda varit olan haberleri, söz konusu kesinlik bildiren naslar çerçevesinde anlamaktadır.

Debûsî'nin asıllara kıyasla ulaştığı rivayetleri değerlendirmesine oruçlunun misvak kullanıp kullanamayacağına dair hükme Şafîî'nin delil aldığı haberi değerlendirmesini örnek vermek istiyoruz.

Şafîî, oruçlu insanın misvak kullanamayacağı görüşüne sahiptir. O, bu görüşüne, Hz. Peygamber'in "*Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: Oruç benim için tutulduğundan dolayı onun karşılığını ben vereceğim. Oruçlunun ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha hoştur*"¹⁵ hadisini delil almıştır.

¹⁵ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/231; Hemmâm İbn Münebbih, *Sahifa-i Hemmâm İbn Münebbih*, (Çeviren: Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s. 91; Malik İbn Enes, *Muvatta*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyau Turasi'l-Arabî, Mısır-trs., *Sıyâm* 21, I/ 310 (h.no: 683); Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cufî, *Sahihu'l-Buhârî*, Thk. Mustafa Dîb el-Buga, III. Baskı Beyrut-1987/1407, *el-Libas* 76, VI/ 2215 (h.no: 5583); Müslim, b. el-Haccâc Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî, en-Nisâbü'rî, *Sahîh-i Muslim*, thk. Muhammed Fu'ad Abdalbakî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1992, *Sıyâm* 30, II/ 8006 (h.no: 1151); Tirmizî, Ebû Musâ Muhammed b. İsa es- Sülemî, *Sunen*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru Turasi'l-Arabî, Beyrut- Trs., *Savm* 155, II/ 136, (h.no: 764); Nesai, Ahmed b. Şuayb ebû Abdurrahman, *Sunen*, Thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, II. Baskı, Halep 1986/ 1406, *Sıyâm* 41, IV/ 159-164 (h.no: 2211-2219); İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sunenu İbni Mâce*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992, 7. *Sıyâm* 1, I/ 525 (h.no: 1638); ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sunen*, thk. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Kitâbu'l-A'râbî, I. Baskı, Beyrut 1407, *Sıyâm* 50, III/ 40 (h.no: 1770); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şuayb el-Arnaud, Müessetü Kutuba, Kahire trs. I/ 446.

Debûsî, söz konusu rivayetten oruçlunun misvak kullanamayacağı hükmünün çıkartılamayacağı kanaatindedir. Ona göre burada Hz. Peygamber (sav) bu açıklamasıyla, çok oruç tutan kimselerle -ağız kokularından dolayı- konuşmayı terk etmeyi yasaklamakta ve oruçlu ile konuşanı övmektedir. Burada oruçluya misvak kullanmayı yasaklama söz konusu değildir. Çünkü Allah iyi kokuların veya eziyet verici kötü kokuların kendisine ulaşmasından münezzehtir. Ağız kokusunun Allah katında eziyet verici bir şey olmadığı anlaşıldığına göre Şafiî'nin delil adığı bu rivayetten oruçlunun misvak kullanmasının yasak olduğu hükmü çıkmaz. Aksi halde ağız kokusunun devamını ve oruçlunun ağzının pis kokarak eziyet verici olmasını teşvik etmek gibi bir anlam çıkar. Çünkü bu anlayışta ağız kokusunu oruçlu için bir ikram kabul etmek söz konusudur. Bu rivayet misvak hadisi ile tearuz etmez. Ağız kokusu oruç ibadetinin göstergesi olduğundan, mümkün olduğu kadar ibadeti gizlemek ve riyadan kaçmak için misvak ile ağız temizlemek gerekir. Misvak ağız kokusunu giderir. O oruçlunun ağzının kokmaması, ibadete riya karışmasını önler. Ayrıca oruçlu insan ağız temizliği ile süslenmiş olur. Oruçlunun misvak kullanması din ve tabiata daha uygundur.¹⁶

Debûsî, rivayeti yorumlarken dinin külli kaidelerinden temizlik, insan sağlığı ve insanın toplum içindeki değerini göz önünde bulundurmuştur. İslâm temizliği emretmekte ve başkalarını rahatsız etmeyi yasaklamaktadır. Ayrıca kişinin temiz olması ve rahatsız eden kokudan uzaklaşması, onun insanlar arasında ilişkilerini daha rahat yürütmesini sağlar. Debûsî'nin söz konusu habere, sadece metin olarak değil, selef âlimlerinin kullandığı istikra yöntemiyle, metin dışı unsurları göz önünde bulundurarak, oldukça mantıklı bir yorum getirdiği görülmektedir.

1- Kur'an'a Uygunluk

Debûsî, Kur'an'ın aslına muhalif haberleri ilk dönem müctehid âlimler gibi reddetmektedir. O, ibadete ilgili konularda, haber-i vahidin getirdiği hükümle amel ederken; insanlara arasındaki hukuka ait konularda nassa ziyade hüküm getiren ahad haberleri Kur'an'ı nesh eder gerekçesiyle reddetmiştir. O, Şafiî'nin delil alarak hüküm verdiği konularda Kur'an ve sabit sünnete aykırılıklar bulunduğu kanaatindeyse, söz konusu haberi ya

¹⁶ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/226.

yorumlamakta veya reddetmektedir.¹⁷ Debûsî'nin sünnet anlayışının temelinde, Kur'an'da yer alan bir hükme ziyade bir hükmü Hz. Peygamber'in koymayacağı fikri vardır. Şafîî'nin nikâhta iki erkek şahit şartına delil aldığı rivayeti, o, ayet çerçevesinde şu şekilde yorumlamaktadır:

Şafîî'ye göre, "Sizden adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun." (65/Talâk, 2) ayeti ve Nebi (sav.)'nin "إلا بولي وشاهدي عدل" = *Veli(nin onayı) ve iki adil şahit bulunmaksızın gerçekleşmez.*"¹⁸ Rivayeti nikâh şahitliğinde iki erkek olmasını vacip kılmaktadır. Zuhrî'ye göre, bu uygulama, Hz. Peygamber'in ve kendisinden sonra iki halifesi Hz. Ebû Bekir ve Umar'ın sünnetidir. Onlar hudud, kısas, nikâh ve boşanmada erkeğin yanında kadınların şahitliklerini kabul etmediler. Kadınların erkekler üzerine şahitliği sadece malda geçerlidir. Nikâhta kadınların şahitliğini kabul etmek haddlere benzer şekilde ayete ziyade olduğundan nikâhta iki erkek şahidi şarttır.

Debûsî'ye göre, "Erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutunuz." (2/Bakara Suresi 282) ayeti mustakil ve sebep bakımından öncesiyle alakalı değildir. Bu ayetin devamında, iki adam yoksa "bir adam ve iki kadın şahit getirin"¹⁹ ifadesiyle sebep beraberinde zikredilmektedir. Erkeğin yanında iki kadının şahitliği ayette din kılınmaktadır. Ancak bu borç konusuna hastır. Allah hırsızlık, iftira, vasiyet, zina ve borçlanma konusunda şahitlerin vasfını zikretmemektedir. Hırsızlığın ve iftiranın hükmü nasslardan çıkarılan icmâ iledir. Borçlandığınızda, Allah, bu durumun iki şahitle tespit edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Fakat iki şahitten kinaye iki adam değildir. Sahabenin bildirdiğine göre Ali (ra.) nikâh ve ayrılık konusunda bir adamın yanında iki kadının şahitliğini kabul etmiştir. Resulullah'ın Sünneti bu şekildedir. Zuhrî'nin rivayeti mürseldir ve erkeklerin bulunmadığı yerde iki kadının şahadetini bildiren ayetin hükmüne göre bâtıldır. Çünkü Zuhrî'den nakledilen: "İlk iki halife olan Ebû Bekir

¹⁷ Değerlendirmeler için bakınız. Tuzcu, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Debûsî'nin Hadis Anlayışı*, s. 165-202.

¹⁸ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, II/610, 630; VI/1395; eş-Şafîî, *Musnedu's- Şafîî*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I/220; Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannefu Abdurrezzâk*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Mektebetu'l-İslâmî, II. Baskı, Beyrut 1403/1972, VI/196; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1409, III/455.

¹⁹ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, II/629.

ve Hz. Umar, kadınların şahitliklerini sadece hadd ve kısasta kabul etmediler. Resulullah'tan gelen Sünnet bu şekilde geçti." haberi sahihtir. Muhammed b. Hasan *el-Asl* adlı kitabında bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: Şahitlikte iki kişiye ihtiyaç duyulur. Kadınların talak ve nikâh konuları dışındaki şahitlikleri geçersizdir. Hz. Peygamber'in "*Velisiz ve iki adil şahitsiz nikâh olmaz.*" hadisindeki iki adil şahit, Kur'an'da iki adam veya bir adam iki kadın şeklinde açıklanmaktadır. Bir erkek yerine iki kadın olma sebebi, bir kadın unutursa diğeri hatırlar, kadınlar erkeklere nispeten daha unutkandır, buna dikkat çekilmiştir.²⁰

Debûsî, haberin Kur'an çerçevesinde anlaşılması ve delil almak için sahabenin uygulamasına bakılması gerektiğini söylemektedir. Fakat kendisi de, bir erkekle kadının nikâh konusunda şahadetini ayetlerde yer alan hükme ziyade görmekle birlikte, sefein uygulamasını meşhûr diyerek haberin uygulanacağını söylemektedir. Debûsî'nin, aslında iki rivayetten Kur'an'ın koyduğu hükmü âmm kabul ederek rivayeti buna göre yorumladığı görülmektedir. Bir başka deyişle onun sünnet anlayışının özünde Kur'an'ın hüküm ve mesajlarına uygunluk aradığını söylemek gerekir.

2- Sabit Sünnete Uygunluk

Debûsî, sabit sünnetle sahabe ve tabiin döneminde hayatta yer alan uygulamalara delil teşkil eden hadislerin içerdiği sünneti kast etmektedir. Bu kavram Hanefî âlimlerde maruf ve meşhur hadis/sünnet kavramları ile ifade edilmiştir. Debûsî haberi meşhur ve garib diye iki kısma ayırmıştır. O, sahabe ve müctehid âlimler döneminde ahad haber olmakla birlikte delil alınarak uygulamada şöhret bulan meşhur haberi delil almaktadır. Ancak Debûsî, sefein delil almadığı merfu ahad haberi sahih isnatlı olsa da delil almamaktadır. Sefein hüccet kabul etmediği haber-i vahidi, manevî inkıtaya uğradığı gerekçesiyle reddetmekte veya mensuh olduğunu söylemekte ya da yorumlamaktadır.

İmam Şafîî, Müslüman bir kadının, kocasının iznini almadan da hac farızasını yapabileceğini belirtmiş ve Hz. Peygamber'in, Adîy b. Hatim (r.a.)'e "*Bir kadın'ın, koyunlarını kurt kapma korkusu dışında, korkmadan Kadisiyye'den Şam'a, yolculuğa çıkması yakındır*"²¹

²⁰ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, II/632. Rivayetle ilgili değerlendirme için bkz. s. 163.

²¹ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, II/477; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/257.

şeklinde müjde verdiğini buna delil olarak göstermiştir.²² Buna karşılık Hanefî âlimler kadın, yanında bir mahremi bulunmaksızın hac yolculuğuna çıkamayacağı görüşündedirler. Söz konusu Şafîî'nin delil aldığı rivayetin, Debûsî'ye göre yorumu şudur.

“Adîy b. Hatim'e hadisinde verilen müjde, kadının yanında mahremi bulunmadan, yalnız başına, yolculuğun yasaklanmasından önce söylenmiştir. İslâm'ın ilk yıllarında kadının yalnız başına yolculuğunu engelleyen bir nass yoktu. Halvetin haramlığı ve hicap ayetlerine²³ bağlı olarak Nebi (sav)'in, “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadın için yanında kocası veya mahremi olan bir kişi bulunmaksızın yolculuğa çıkması haramdır”²⁴ hadisi ilk haberin hükmünü neshetmiştir. Üstelik ayeti beyan eden son rivayet bir topluluk haberi olarak, meşhurdur. Kadına mahremi olmaksızın yolculuğun haramlığı, zina haramlığı dolayısıyladır. Kadın tek başına yolculuk yaptığında, evinden uzaklaştığı andan itibaren erkekler onu arzu ederler ve yabancı erkeklere karşı, kadınlar korumasız durumdadır. Bu nedenle kadının tek başına uzun bir yolculuğa çıkması helal olmaz.”²⁵

²² ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/480; eş-Şafîî, *el-Ümm*, II/ 164(Şafîî'nin eserlerinde bu görüş olmakla birlikte bu rivayeti delil almamaktadır.)

²³ "Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına ziynetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları ziynetleri anlaşılсын diye ayaklarını yere vurmasınlar (Dikkatleri üzerine çekecek tarzda yürümesinler). Ey müminler! Hep birden Allah'a tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz." (24 Nur Suresi 31), "Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir." (33 Ahzab: 59).

²⁴ Buhârî, *Salât* 24, I/369 (h.no: 1038); Muslim, *Hac* 74, II/1977 (h.no: 1339); Ebû Dâvûd, Suleymân İbn'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sunen*, Çağrı Yayınları, II. Bakı, İstanbul, 1992, *Menâsik* 2, I/ 539 (h.no: 1724, 1726); Tirmizî, *Rada'* 15, III/ 472 (h.no: 1169); İbn Mâce, *Menâsik* 7, II/968 (h.no: 2899); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/ 423; Şafîî, *Musned*, s. 801.

²⁵ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/480.

Debûsî, bu örnekte de görüldüğü üzere kesin bilgi ifade eden ayet ve sabit sünnete muhalif bulunduğu haber-i vahidi bu iki asla arz etmekte ve rivayetin nesh edildiği görüşüne ulaşmaktadır.

3- Kıyasa Uygunluk

Debûsî, selef döneminde meşhurlaşan haber-i vahidleri delil almaktadır. Ancak selefin delil almadığı ve sahabe ravisi fakih olmayan haber-i vahidi kıyasa aykırı bularak reddetmekte veya yorumlamaktadır.

Debûsî'ye göre, ayete ziyade hüküm getiren haber-i vahidin hükmünün illeti katî nassın illeti ve vasfını içeriyorsa haber-i vahid delil alınır. Bu hükmü başka bir mahalde uygulamak mümkün olmaz. Ta'lil yapmaktan maksat yeni bir nass ortaya koymak değildir. Bu şekilde kıyasla elde edilen hükümde, insanların hayatındaki zorluğu giderme ve rahatlatma vardır. Ta'lil nassın mahallini genişletir, ayniyeti iptal etmez. Ta'lil; rivayetin alabileceği anlamların alt ve üst sınırlarını göstermektir. Hüküm vermede, daha kuvvetli nassa dayanma ve zayıf olanın hükmünü terk etmek söz konusudur.²⁶

Debûsî, bu konuda şu örneği vermektedir. Amr İbn Hazm, *Abdullah İbn Ömer'in Sahife'sinden* naklettiği, Resûlullah (sav) ve Ebû Bekr'in amel ettiği "*Meradan beslenen develer beşten az olduğunda zekâtı yoktur. Beş deveye bir koyun, sonra ona kadar artmasında bir şey yoktur. On deveden iki koyun zekât verilir...*"²⁷ şeklindeki meşhur hadisi²⁸ Muaz rivayetine muhalif gelmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in, Muaz b. Cebel'e " *zekâtı deve olarak al*"²⁹ emri, malın kendi cinsinden zekâtının verilmesini gerekli kılar.

Debûsî, *birisi*, "beş devenin zekâtını ta'lil ile (aralarında illet ve vasif birliği olmadığından) koyundan almak batıldır. Çünkü zekât malın kendi cinsinden alınır, koyundan

²⁶ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/78, 305.

²⁷ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk Ebû Bekr es-Sulemî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-Âzâmî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1970/ 1390, IV/16.

²⁸ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/271.

²⁹ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/303; Ebû Dâvûd, *Sunen*, 3. *Zekât* 11, I/503 (h.no: 1599); İbn Mâce, , 8. *Zekât* 16, I/580 (h.no: 1814).

almak, deveden deve almayı iptal eder, dolayısıyla devenin zekâtında koyunun verilmemesi gerekir” diyebilir diyerek, o iki rivayeti telif eden şu yorumu yapmaktadır:

Beş devenin zekâtını rivayeti ta'lilden önce kendi cinsinden vermek vacipti. Fakat ta'lilden sonra (haber-i vahidle nassın illet birliği tespit edildiğinden) beş devenin zekâtını vermek, koyun üzerine hasredilmiştir. Malın cinsinden zekât vermek nass ile sabit olmasına rağmen, sünnetle beş devenin zekâtını koyun cinsinden verilmesi aynı mahal (zekât verilen varlık) olduğundan bir engel teşkil etmez. Haberi vahid ta'lil neticesinde nassın hükmüyle aynı mahal olduğu görülür ve amel etmeyi vacip kılar. Ta'lil illet yönüyle doğru vasıf yönüyle batıl denilirse; ta'lil ile zekâtı alma alanı genişletilir ve deveden deveyi zekât almayı bu durum iptal etmez. Malın kendi cinsi eda mahalli olduğu gibi, ta'lil yaptıktan sonra diğer mallarda eda mahalli olabilir. Çünkü bu durumun sabit sünnette örneği vardır. Hz. Peygamber (sav), develerin zekâtı konusunda üç yaşında bir deve yoksa onun yerine dört yaşında deve alınabileceğini söylemiş ve sahibine yirmi dirhem veya iki koyun geri verilmesini muhayyer bırakmıştır.³⁰

Debûsî, varlıklar arasında illet ve vasıf birliği varsa, kıyası kullanarak hükmün alanını genişletmiştir. Buna ilaveten o sabit sünnete dayanarak, fazlalık veya eksiklik durumunda para veya koyun cinsinden ödenebileceği gibi bir malın zekâtının kendi cinsinden verilebileceği ve koyun veya para ile de ödenebileceği sonucuna ulaşmıştır. Burada Debûsî, rivayetleri delil kabul etme ve anlamlandırmada, Kur'an ve sabit sünnet'e kıyas yapmıştır. Bu konuda ikinci örnek “olarak oruçlu birinin abdest esnasında suyu boğazına kaçırması” konusunda Şafiî'nin delil aldığı rivayeti yorumuna da yer vermek istiyoruz.

Şafiî, Nebi (sav)'in “Ümmetimden hata, unutma ve ikrah durumunda yaptığı ameller affedilmiştir”³¹ hadisini; oruçlu birinin abdest esnasında suyu boğazına kaçırmışından dolayı orucunun bozulmayacağı görüşüne delil almaktadır.

³⁰ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/306; Buhârî, *Zekât* 32, 36, II/ 525, 527 (h.no: 1380, 1385); Ebû Davud, *Zekât* 4, I/ 489 (h.no: 1567); Nesâî, 23 *Zekât* 5,10 V/ 18-27 (h.no: 2447, 5455); İbn Mâce, 8 *Zekât* 10 I/575 (h.no: 1800); Ahmed, *Müsned*, I/11; Şafiî, *Müsned*, I/88.

³¹ İbn Mâce, *Talak* 16, I/ 659 (h.no: 2045); İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim et-Teymî el-Bustî, *Sahihu İbn-i Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, II. Baskı, Beyrut 1414/1993, XVI/202;

Debûsî oruçlunun, oruçlu halini unutmada, abdest alırken orucunun bozulması durumunda, hükmü oluşturan illet ve vasfın birlikte bulunmaması sebebiyle söz konusu hadisin bu hükmü içermeyeceği görüşündedir. Bunu o şu şekilde açıklamaktadır:

*Ta'lil, bilindiği üzere burada (orucu bozma) kasıt bulunması sebebiyle fasittir. Asla ait vasfı (oruçlu olduğunu unutma) bulunmayan hüküm, ta'lil edilerek amel edilemez. Nasıl ki gece, seherle gündüz olduğu için iptal olursa; oruçlu, oruçlu olduğunu bilmesi sebebiyle abdest esnasında boğazına su kaçması durumunda; orucu bozma kasıt bulunduğundan orucu bozulur.*³²

Hanefilerin ibadet konularında da olduğu gibi burada da azimeti ruhsata tercih ettikleri, nassın zahiri ile amel ettikleri görülmektedir. Debûsî'ye göre, abdest esnasında oruçlu oluşunu unutmanın boğazına su kaçırmaması, orucunu bozar. Çünkü kişinin oruçlu oluşunu unutmama durumu kasıt olduğunu gösterir. Fakat kanaatimizce de burada illet, oruçlunun su yutması, vasf, kastın olup olmadığıdır. Abdest alanın oruç bozma kasıt olması yanında, hata ile boğazına su kaçırmaması ihtimali de vardır. Bu ise sadece illet birliği bulunduğu fakat vasfın birlikteliği olmadığına işaret eder. Bir başka deyişle Debûsî'ye göre de ta'lil yapılabileceği ve orucun bozulmayacağı söylenebilir.

4- İnsan Hakları ve Hukuk Önünde Eşitlik

Debûsî, İslâm'ın adalet ilkeleri ve insana verdiği değeri gözetken yorumlar yapmıştır. O, diğer Hanefî âlimler gibi İslâm hukuku karşısında insanların toplumdaki ilişkiler konusunda eşit oldukları ve onların maslahatına uygun hükümler verilmesi gerektiği görüşündedir. Konuyla ilgili şu örnekleri verebiliriz:

Hanefiler, köleyi kasten öldüren hürün, kısas edileceği görüşündedirler. Şafiî Yüce Allah'ın “ *Allah size kasıtlı öldürmede kısası farz kıldı. Hür hüre, köle köleye karşılık öldürülür*” ayetini delil almakta ve hür köleye karşılık kıyas edilmez demektedir. Bu görüşüne şahid olarak Hz. Ömer ve İbn Zübeyir (ra)'in “*hür bir kişi, köleyi öldürmesi karşılığında öldürülmez*”

Said İbn Mansur, Ebû Osmân el-Horasânî, *Sunenu Sa'îd İbn Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdulazîz, Dâru'l-Asîmî, Riyad 1414, I/287.

³² ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/224.

sözünü ve Hz. Ali (ra)'nin de “ *sünnette hür köle karşılığında öldürülmez*” açıklamasını zikretmektedir.³³

Debûsî'ye göre, sahabelerden bir kısmının hürün köle karşılığında öldürülemeyeceği hükmüne ulaşanların gerekçeleri, İbn Abbas'ın naklettiği ayetin nüzul sebebini kabul etmemelerine dayanmaktadır. Câhiliye döneminde Benu Kurayza ve Benu Nadr Yahudileri, biri diğerine nesep olarak daha üstün olduğu iddiasındaydılar. Benu Kurayza, öldüren teslim edildiğinde olayı büyüterek şöyle diyordu: “Bizden bir köleye karşılık onlardan bir hür, bizden bir kadına karşılık onlardan bir erkek kısas edilecektir.” Hâlbuki yüce Allah “köleye köle, kadına kadın” emriyle nesep üstünlüğü davasını reddetmiştir. “Hürle hür” ifadesi âmm olan ayetin hükmünün içerdiği beyan olup tahsisi gerektirmez.³⁴

Debûsî, Şafiî'nin delil aldığı ayetin hükmünün âmm olduğunu ve bunu destekleyen haberlerin uygulamaya aykırı olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

Uygulamada kölenin hüre, kadının erkeğe, erkeğin kadına karşılık öldürüldüğünü görmüyor musun? Bu ayet has kılınırsa başka ayetlerin âmm hükmüne mani olmaz. Çünkü İbn Abbas'a göre, ihtilafa neden olan ayet; Beni Kurayza ve Beni Nadir hakkında nazil olmuştur. Sahabe kavillerine gelince; Ali (ra)'ın “sünnet” sözünden kasıt kendi uygulamasıdır. Ayrıca İmam Muhammed b. el-Hasen, Ali (ra)'ın bu görüşüne muhalif görüşe sahip olduğuna dair bir rivayetini de nakletmektedir. Ali (ra) Kufe'de yaşadı ve orada vefat etti. Küfeliler onun görüşünü daha iyi bilirler veyahut buna muhalif sözlerini ilk döneme ait kabul ederiz. Abdullah İbn Ömer'in görüşü de Hanefî âlimlerin görüşü gibi olup, sahabe arasında ihtilaf bulunmaktadır.³⁵

Diyette salt insan olmayı yeterli gören Hanefilere göre, taksirli (hataen) adam öldürme ve müessir fiil sebebiyle ödenmesi öngörülen diyet miktarında Müslüman gayr-i

³³ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, IV/ 1148; Darekutnî, Alî b. Umar b. Ahmed b. Mehdî Ebû'l-Huseyn el-Bağdâdî, *Sunen*, thk. es-Seyyid Abdullâh el-Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1386/1966, III/133; Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Alî b. Mûsâ, *Sunenu'l-Beyhâkî el-Kebîr*, thk. Muhammed Abdul Kadir Ata', (Mektebetü'l-Darî'l-Baz, Mekketu'l-Mukerreme 1414/1994, VIII/34.

³⁴ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, IV/ 1149–1150.

³⁵ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, IV/ 1149–1150.

Müslim arasında her hangi bir farklılık yoktur. Buna göre bir müslümanın, İslâm ülkesinde vatandaşı olan bir gayr-i müslimi kasten öldürmesi durumunda gayr-i Müslime tam diyet ödemesi gerekir. Şafîlere göre bu durumda diyet eşit değildir. Şafî'ye göre Ehli kitabın diyeti Müslüman diyetinin üçte biri, Mecusi'nin diyeti sekiz yüz dirhem (2,975 gram gümüş)dir. Çünkü bu konuda "Resulullah (sav) Yahudi ve Hıristiyanların diyetinin dört bin, Mecusîlerin diyetinin sekiz yüz (dirhem) olduğuna hükmetti."³⁶ Ehli kitap için verilen dört bin dirhem, Müslüman'ın diyeti olarak verilen on iki bin dirhem üçte biridir.³⁷

Debûsî söz konusu rivayeti tarih bakımından daha sonra olan bir rivayete muhalif bularak metin tenkidi yapmaktadır. Bununla ilgili açıklaması şudur:

Hz. Peygamber (sav)'in "Dikkat edin kırbaç ve asa ile hataen ölümlerde yüz deve diyet vardır."³⁸ Şeklindeki meşhur hadisi Veda hutbesinde ifade edilmiş olmasıyla tarih bakımından bu konudaki en son açıklamasıdır. Bu rivayette katilin İslam ve küfür sıfatı zikredilmemiştir. "İslam" vasfını ziyade kılmak nesh anlamına gelir. Bu rivayeti ancak kendisi gibi bir rivayet nesh edebilir. Veda hutbesi, Hz. Peygamber'in hayatının sonunda olması sebebiyle daha önce söylediği söz ve uygulamaları nesh eder. Bu durumda Şafî'nin delil aldığı rivayet, bu rivayetle mensuh veya merduddur. Çünkü bizim naklettığımız rivayet daha meşhurdur."³⁹

Debûsî tarih bakımından sonra gelen ve meşhur olan rivayetin hükmüne aykırı bulunduğu bu rivayeti şu şekilde yorumlamaktadır:

"Muhalifin rivayetinin tevili şudur: Resulullah sünnet olarak üç diyeti vacip kıldı. Fakat işiten ravi hata yaptı. Veya Hz. Peygamber bunu sulh olarak önerdi ravi bunun farkına varmadı. Bu konuda zimmet ehlinin diyetinin az olduğu görüşleri hükmen sakıttır. İslam'da adaletin ve insan haklarının korunması zorunlu olduğu için Müslüman'ın haklarını öne

³⁶ Şafî, *el-Ümm*, VI/136 (Bu rivayet merfu değil Hz. Ömer'in uygulamasına isnad edilen mevkuf bir haberdir.)

³⁷ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, IV/ 1155.

³⁸ en-Nesâî, *Sunen*, Kasâme 34, VIII/40-43 (h.no: 4795-4798); İbn Mâce, *Sunen*, Diyât 5, II/877 (h.no: 2627); Ahmed, *Musned*, VI/411.

³⁹ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, IV/ 1155-1156.

almaktan sakındık. Zimmet sahibinin vatandaşlık hakları, sebeplerin değişmesiyle değişmez. Bu sebeple mal sahibi hibe, miras ve satın alma yoluyla mülkünde olan malının değerini aynı şekilde hak eder. Eman almış harbî ve zimmî de mallarına zarar verildiğinde mallarının kıymetlerine hak sahibidirler. Süreli Vatandaşlık izini olanın diyeti, delillerin zayıflığı nedeniyle ortaya çıkan şüpheli durumlarda, kısas ve had gibi cezalar, Müslümanlarda da olduğu gibi sakit olur.”⁴⁰

Debûsî, vatandaşlık hakkı kazanmış her insanın hukuk önünde eşitliğini savunmaktadır. Bu doğrultuda İslam devletinin vatandaşı olan gayr-i müslimlerin can ve mal emniyetini esas alan bir yaklaşım içerisinde. O, bu konuda kısası emreden (2. Bakara, 178, 179.; 5. Maide Suresi, 45.) ayetlerini ve veda hutbesindeki genel geçer hukuki kaideyi esas almaktadır. Bu yaklaşım insanın doğumla kazanmış olduğu temel hakları koruyan ve maslahata uygun bir bakış açısıdır. Hukukun üstünlüğünü savunan dinimizin genel prensipleri açısından da uygundur.

Bu konuya diğer bir örnek ise şudur. Şafiî, “gizlice başkasının evini tarassut ederek özel hayatın gizliliğini ihlal eden kimseye ev sahibinin ok atıp gözünü çıkarması durumunda diyet (tazminat ödeme) ile yükümlü tutulmaz. Çünkü Resulullah (sav)’ın evini gözetleyen birisine; “*senin beni evimin içinde izlediğini fark etseydim gözünü çıkarırdım*”⁴¹ hadisi bu kimsenin diyet ödemeyeceğine delildir” demektedir. Hanefiler ise, bir kimse kapısından bakan kişinin gözünü hedefleyerek attığı ok o kişinin gözünü kör ederse diyetini ödemesi gerektiği görüşündedir.

Debûsî, Şafiî’nin delil aldığı rivayeti şöyle yorumlamaktadır:

Resulullah bu gözetleyen adamı uyarmış, bu sözü ile kapıdan bakanın gözünün çıkartılması hakkını ev sahibine vermemiştir. Rivayette göz çıkartma şartı, Hz. Peygamber’in evinin içinin izlenmesi bilgisine bağlanmıştır. Ancak Hz. Peygamber’in kapıdan baktığı anda bu bilgiye sahip olmadığı görülmektedir. Bu nedenle şarta bağlı bu gerekçe, göz çıkartma

⁴⁰ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, IV/ 1155–1156.

⁴¹ Nesâî, *Kasâme* 47, VIII/ 60 (h.no: 4859); İbn Hibbân, *Sahih*, XIII/347; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Cûfî, *el-Edebu’l-Müfred*, Thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, Dâru’l-Beşâir el-İslâmiyye, III. Baskı Beyrut 1409-1989, s. 367.

hakkını vermez. Bu rivayetle Hz. İbrahim'in, putları baltası ile parçaladıktan sonra baltayı büyük puta asarak: 'Bu işi belki de putların büyüğü yapmıştır. Konuşuyorlarsa onlara sorun. Meâlindeki Enbiya Süresinin 63. ayetinde zikredilen sözü gibi kafalarda istifham oluşturmak istenmiştir. Yoksa gerçek olarak söylenmemiştir.⁴²

Debûsî, Hz. Peygamber'in bu sözü ile insanları bu tür davranışlardan sakındırdığı kanaatindedir. Bunun dayanağı, İslam'ın insan ve organlarına verdiği değerdir. Ancak toplumun salâhi ve ailenin mahremiyeti de dinin çok önem verdiği bir konudur. Hanefîler, iki yorumdan bireyi koruyan yorumu tercih etmişlerdir.

Debûsî'nin rivayetleri yorumlamada; insan haklarına verdiği önemi gösteren bir diğer örnek olarak şunu verebiliriz:

Şafiî, lukata (buluntu mal) nın, ilan edildiği halde sahibi üç yıl içinde çıkmadığı takdirde, bulana ait olacağı görüşündedir. Bu görüşünü şu şekilde delillendirmektedir. Ubey b. Kab (ra), içinde yüz dinar bulunan bir kese buldu. Bu keseyi tarif edip sahibini üç yıl bekledi. Hz. Peygamber, "Onu malına karıştır. Sahibi gelirse, malını ona geri ver. Şayet sahibi gelmezse Allah'ın sana gönderdiği rızıktır"⁴³ buyurmuştur.

Debûsî, rivayetin kendi tarihi bağlamı dikkate alınarak yorumlanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, İslâm beldesi o dönemde yokluk içindeydi. Bulunan mal üç yıl bekletilirdi. Bu süre içinde mal sahibi Müslüman ise (aynı beldede olduğu için) parayı almaya gelirdi. Malın sahibi gelmediği takdirde onun kâfir olduğuna karar verilirdi. Lukatayı bulan kimse fakirse, onu harcayabilir, zengin ise fakirlere dağıtırdı.⁴⁴

Buluntu malın sahibinin üç yıl süresinde ortaya çıkmamış olması, onun malını aramadığını ortaya koyar. Bulanın buluntu malı kullanmasına izin verildiği halde, fakir değilse

⁴² ed-Debûsî, *el-Esrâr*, IV/ 1181.

⁴³ Nesâî, *Lukata* 5, III/ 421 (h.no: 5820); Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvadillâh b. Muhammed, Abdul Muhsin b. İbrâhîm el-Huseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415, VIII/ 9; Beyhâkî, *Sunen*, VI/192; Zeylâî, Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed el-Hanefî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Yûsuf el-Benûrî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1357, III/ 469.

⁴⁴ed-Debûsî, *el-Esrâr*, III/ 113–114.

başkasına verilmesi insanların maslahatına olan bir husustur. Ancak buluntu malın sahibinin belirlenen sürede ortaya çıkmaması sebebiyle onun kâfir olduğuna delil sayılması şüphelidir. Bu bir müminin malı da olabilir. Bulunan malın sahibi mü'min de olsa belirlenen sürede ortaya çıkmadığında, sözü edilen malın fakire verilmesi insanların maslahatıdır.

5- Pozitif İlimlere Uygunluk

Debûsî, kendi yaşadığı dönemdeki ilmi verileri, hadislerin yorumlamada kullanmıştır. Yaptığı yorumu konu ile ilgili başka rivayetlerle de desteklemiştir. Bu konuda şöyle bir örnek verilebilir:

Şafîî, Nebi (sav)'in: “ Sudan dolayı su gerekir. (*Meninin çıkmasıyla boy abdesti gerekir*)⁴⁵ ve “*meniden dolayı boy abdesti gerekir*”⁴⁶ hadislerini delil almış ve her çıkan meninin boy abdesti gerektireceği görüşüne sahip olmuştur. Hanefiler ise şehvetle çıkmayan meninin boy abdesti gerektirmeyeceği görüşündedir.

Debûsî döneminin tıp bilgisiyle, Şafîî'nin delil aldığı rivayeti aşağıdaki şekilde yorumlamaktadır:

Biz üreme organından her çıkan suya meni demeyiz. Şehvetle çıkmayan meni, kadından hayız dönemi dışında çıkan kanın hayız kanı olmadığı gibi, bir rutubettir ona benzer. Biz bu nedenle meninin şehvetle atılan su olduğunu söyleriz. Tabipler meninin

⁴⁵ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/ 56; Muslim, *Hayz* 21, I/ 269 (h.no: 343) , Ebû Dâvûd, *Tahare* 84, I/ 105 (h.no: 214, 215, 217); Tirmizî, *Tahare* 81 III/ 183–186 (h.no: 110–112); Nesâî, *Tahare* 132, I/ 115 (h.no: 199); İbn Mâce, *Tahare* 110, I/ 199 (h.no: 607); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/29; Dârimî, *Taharet* 74, I/ 212- 213 (h.no: 758–760); Abdurrezzâk, *Musannef*, I/ 248; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefû İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsufu'l-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, I. Baskı, Riyad 1409, I/ 86.

⁴⁶ Debûsî, *el-Esrâr*, I, 56; İbn Mâce, *Tahare* 80, I/168 (h.no: 504); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/ 110; Ebû Ya'la', Ahmed b. Ali b. el-Musenâ el-Mavsîlî et-Temimi, *Musned Ebî Ya'la*, thk. Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, I. Baskı, Dimeşk 1404/1984, I/ 354; Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhakim, *Musnedu'l-Bezzâr*, Thk. Mahfuzrahman Zeynullah, Muessetu'l-Ulûmî'l-Kur'an Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, I. Baskı, Beyrut 1409, II/ 234; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I/ 87; Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Salâmî b. Abdilmelik b. Seleme, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zuhri en-Naccâr, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1399, I/ 46.

şehvetle kan basıncının yükselmesi neticesinde beyazlaşan kan olduğunu, şayet şehvet yoksa çıkan suyun meni olmayacağını söylemektedirler.⁴⁷

Debûsî bu yorumu bir rivayetle desteklemektedir:

Ümmü Seleme (ra)'nin rivayetine göre, Resulullah (sav)'a bir kadın, rüyasında bir erkekle cima ettiğini görmesi durumunda boy abesti alması gerekip gerekmediğini sordu. Hz. Peygamber "Bundan zevk aldın mı" dedi. O da: "Evet" dedi. Nebi (sav) kadına: "O halde boy abesti al"⁴⁸ buyurdu. Hz. Peygamber boy abdesti ile zevk ve şehvet arasında ilgi kurdu. Şayet zevk alma durumu olmasaydı o bayanın sorusuna Hz. Peygamber bu şekilde cevap vermeyecekti.⁴⁹

Debûsî'nin yorumu bu gün tıp bilgisi açısından yanlıştır. Çünkü tıbbî bilgi meninin, meni üreten bezlerin salgısı ile oluştuğu şeklindedir. Ancak Debûsî'ye katıldığımız nokta şehvet dışında çıkanın meni değil, vedi' veya mezi olduğudur. Bunlar meniden şeffaf olup boy abdestini değil namaz abdestini gerekli kılmaktadır. Ancak rüyasında cima ettiğini gören kadının boy abdesti almasını zevk duymuş olmasına bağlamak yanlış olabilir. Çünkü Debûsî zevk duymakla, şehvet esnasında basınçla kanın meniye dönüşmesini aynı şey kabul etmektedir. Oysa onun ilk önermesinin yani basınçla kanın meniye dönüştüğü öncülünün yanlış olduğu artık bilinmektedir. Fakat meninin yine şehvet anında dışarı çıktığı da bir gerçektir. Bu nedenle uyku sonrasında ihtilam anında zevk aldığını hatırlamasa da uyandığında meni gören kişiye boy abdesti gerekir.

⁴⁷ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/56.

⁴⁸ Debûsî, *el-Esrâr*, I/56; Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, *Muvattau'l-İmâm Mâlik*, thk. Takiyuddîn en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, I. Baskı, Dımeşk 1413/1991, I/145; Ahmed, *Musned*, II/90, VI/377; Nesâî, *İşretü'n-Nisa*, 43, V/340 (h.no: 9077).

⁴⁹ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/56.

B. Semantik

Debûsî, muhalifinin hadise yüklediği anlamın ve neticesinde ulaştığı fikhî görüşün yanlışlığını ispat için ayet hadis ve şiiirden şahit zikretmekte ve dil âlimlerine müracaat etmektedir. Bu konuda aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

Şafîî, “Hz. Peygamber (sav), ürünün a’riyye olarak satışına izin verdi.”⁵⁰ ve “Beş vesk’ten⁵¹ az hurmanın a’riyye⁵² satışına izin verdi.”⁵³ rivayetlerini delil alarak, beş veskten az olan yaş hurmanın kuru hurma karşılığında vadeli satışının faiz olmayacağı görüşündedir. O, bu görüşe hadiste geçen “araya” kelimesine satış manası verdiği için sahip olmuştur.⁵⁴

Debûsî a’riyye rivayetinin mütevatir hadislerle muhalif olmasıyla şâz olduğunu dile getirmekte ve rivayette geçen “a’riyye” kelimesinin dildeki anlamının satış değil, hediye olduğunu, şiiiri şahid getirerek savunmaktadır. O, Şafîî’nin ariye kelimesine satış anlamını vermesini ve buna bağlı hükmü eleştirmektedir. Bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır:

“Hz. Peygamber (sav)’in, hurmanın satışı konusundaki “Hurma hurma ile aynı miktarda alınıp satılır”⁵⁵ ve “Yenilen maddelerin eşit ağırlıkta olması durumunda değişimine izin verdiği”⁵⁶ dair rivayetleri mütevatir konumdadır. Ayrıca Nebi (sav)’in hurma ağacındaki

⁵⁰ Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu’l-Hadîs*, Thk. Âmid Ahmed Haydar, I. Baskı. Beyrut 1985, s. 263; Şafîî, *el-Umm*, III/53; Buhârî, *Buyu*, 83 III/760 (H.no:2064); Ebu Davud, *Buyu* 21, III/251 (H.no: 3364).

⁵¹ وسق (vesk) Bir deve yükü yahut altmış sa’lık yani 62400 dirhemlik (165 litre) bir ölçü birimi. Erdoğan Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, Rağbet, II. Baskı, İstanbul 1998, s. 483

⁵² عريية Ariyye bir kimsenin yoksul birisine hurma ağacını bir yıl süre le vermesi ve istifade etmesini sağlaması. Taze hurmanın henüz ağacın dalında iken ölçü tartı kullanılmadan tahmin yolu ile kuru hurma ile alınıp satılması. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, s.18.

⁵³ Şafîî, *el-Umm*, III/53; agm., *İhtilâfu’l-Hadîs*, s. 264-270; Malik, *Muvatta*, *Buyu* 14, II/ 620; Buhârî, *Buyu*, 83 II/764 (H.no:2078); Muslim b. el-Haccâc Ebu’l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahihu Muslim*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Beyrut-trs., *Buyu* 71, III/1168 (H.no:1539); Ebû Davud, *Buyu* 21, III/252 (h.no:3364); Tirmizî, *Buyu* 63, III/595 (H.no:1301).

⁵⁴ Şafîî, *el-Ümm*, III/10.

⁵⁵ el-Buhârî, *Selem*, 7, III/46 (H.no: 2126); Muslim, *Buyu* 71, III/1171 (H.no: 1604); ed-Dârimî, *Buyu*’ 45, II/571 (h.no: 2583).

⁵⁶ Muslim, *Buyu*’ 18, III/1214 (h.no:1592); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/400.

yaş hurma ile kuru hurmanın satışını yasakladığı rivayet edilmiştir.⁵⁷ Yaş hurma kuruyunca azalması sebebiyle, kuru hurma karşılığında satışı yasaklanmıştır. Ancak yetiştiği dönemde yenilmesi sebebiyle taze hurma daha revaçtadır. Bu sebeple Nebi (sav) beş vesk'ten az hurmanın "a'riyye -hediye" olarak verilmesine izin vermiştir."⁵⁸

Debûsî metin dışı bu değerlendirmesinden sonra metinde geçen a'riyye kelimesine kendinden önceki dil âlimlerinin yaptığı şu açıklamaya yer vermektedir.

Ebû Ubeyde *Garibu'l-Hadis* adlı eserinde; bu rivayeti sahih kıyasa aykırı ve şaz buldu. Hadiste geçen "a'riyye" sözcüğü "atiyye-hediye" için isimdir. Arap dilinde bir şeyi istedi anlamında "عري -يعري" kelimeleri kullanılır. "عري -يعري" kelime kökünden türetilmiş olan "أعري -يعري" "hediye etmek" anlamına gelir. Nitekim şair *Suveyd İbnu's-Samit* de şiirinde *araya* kelimesini *hediye* anlamında kullanmaktadır:

وليست بسنهاء ولا رُجْبِيَّةِ
ولكن عرايا في السنين جوانح

"İhtiyaç (kıtlık) yıllarında verilen hurma övgüye layıktır.

Yoksa bir yıl verip, diğer yıl vermeyen, ne de çok verip sarkan değil."⁵⁹

Burada "a'riyye" kelimesi "hediye" anlamında kullanılmıştır. Çünkü övgü alış verişe değil hediyeye yapılır. Yine Nebi (sav) "...*Hasadın zekâtını hafif tutunuz. Çünkü malda ariyet ve vasiyet vardır.*"⁶⁰ buyurdu. Yani a'riyye hasat mevsiminde hurmadan hediye vermektir. Kişiler bahçesinde olan meyvelerden yakın dostlarına hediye verir. Resulüllah'a yaş hurma

⁵⁷ Buhari, *Buyu* 82, 83 *Şurb*, 17 III/ 763 (h.no:2074); Muslim, *Buyu*, 64, 105, III/1168 (H.no:1540,1546); Ebu Davud, *Buyu* 20, II/ 282 (H.no:3363); Tirmizî, *Buyu* 64, III/ 596, (H.no: 1303); Nesâî, *Muzara'a* 45, *Buyu* 35, VII/39, 268 (H. No: 3884, 4541); Muvatta, *Buyu* 23–25, II/ 625.

⁵⁸ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, III/784–785.

⁵⁹ Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm el-Herevî, *Garibu'l-Hadis*, Thk. Muhammed Muin Han, Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1396, II/ 231, IV/154; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/30; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1379, IV/390; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. abdîberr en-Nemerî, *et-Temhid*, Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî- Muhammed Abdulkebir el-Bekr, Vuzeratu'l-Ummü'l-Evkâf, Marib 1387, II/325.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II/ 414; Tahavî, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, IV/33. (İki kaynaktan da rivayetin baş kısmı farklıdır.)

yetiştirildiğinde beş vesk kadar taze hurmanın dostlara hediye edilmesi soruldu. Ravi bunu satış olarak anladı ve anlayışının doğru olup olmadığını sormadan rivayeti zannı ile nakletti. Ravisi fakih olmadığı bu gibi durumlarda hata etme ihtimali sebebiyle biz kıyası tercih ederiz.⁶¹

Debûsî bir fakih olarak rivayetin metin dışı nasslar içinde yerini ve içerdiği hükmü belirlerken, diğer yandan bir muhaddis gibi rivayetin vurud sebebini araştırmakta, konuyla ilgili rivayetler içindeki anlamını tespit etmekte, ravi ve rivayet şeklini incelemektedir. Buna ilaveten bir filolog gibi ihtilafa konu olan kelimenin Arap şiirinde kullanımına şahid getirerek bu konudaki otorite sahiplerinin görüşlerine başvurmaktadır.

Ebû Yûsuf ve Şafîî, teyemmüm edilecek toprağın tarla toprağı olması gerektiğı görüşündedirler. Bu konuda Abdullah İbn Abbas'ın “*temiz toprak, tarla toprağıdır*”⁶² kavlini teyemmüm edilecek toprağın tarla toprağı olması gerektiğı görüşüne delil aldılar.

Debûsî'ye göre yeryüzünün tamamı teyemmüm için uygundur. O, görüşüne dayanak olarak el-Esmâî'nin filolojik açıklamalarını verdikten sonra şunları söyler:

Teyemmüm ayetinde geçen “*es-Said*” kelimesi yeryüzüne verilen genel addır ve “*es-Suud*” kelimesinden alınmıştır. Dolayısıyla teyemmüm, sadece tarla toprağı ile değil bilakis yeryüzünün tamamı ile sahihtir. Ayette geçen “*Tayyib*” kelimesi de “*said*” kelimesinin sıfatı olup “*temiz*” anlamına gelir. “*Said*” kelimesi yeryüzündeki bütün toprak çeşidini ifade eder. İbn Abbas'ın “*temiz toprak, tarla toprağıdır*” sözü ayeti takyit etmez. Çünkü haber-i vahid ayetin mutlak anlamını mukayyet kılamaz. İbn Abbas'ın rivayeti de böyledir.⁶³

Debûsî'ye göre, sahabîler bir nassa yaptıkları te'vilde ihtilaf etmeleri durumunda, yaptıkları bu farklı te'villeri, sahabe dışındakilerin yaptıkları te'vile eşittir. Çünkü ona göre, kelimelerin lügat anlamlarına vâkıf olan herkes te'vil yapabilir. Sahabîler ayette hükme alamet olan mananın ta'lilinde, ihtilafa düştükleri konularda kendileri dışındakilerle eşit olur. Bir kimsenin önce yaşamış olması veya takva sahibi olması, görüşünün tercih edilmesini

⁶¹ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, III/784–785.

⁶² ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/ 67; Şafîî, *el-Ümm*, I/ 50–51. (Burada toprak olması şartını Şafîî aramakla birlikte bu rivayeti delil aldığını bulamadık.)

⁶³ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/ 67–68.

gerektirmez. Bir kişinin görüşünün tercih edilebilmesi için, şer'î asılları bilmesi ve sahih kıyas yapabilme gücüne sahip olması yeterlidir. Bu şartları taşıyan daha sonraki âlimlerin de hadislerin anlamlarını bildikleri sabittir. Zahirî bilgi veren dinin usullerini bilen, lisanın ibarelerindeki benzerlerine kıyası güzel yapan kişinin bilgisiyle amel edilir.⁶⁴

Şafîî, hastalık ve hayız nedeniyle hacdan engellenen hedy kurbanı kesmeyeceği görüşüne sahiptir. Bu konudaki "Alıkonursanız, kolayınıza gelen bir kurban gönderiniz" (2. Bakara 196.) ayetinin nüzul sebebinin Hudeybiye senesinde Hz. Peygamber ve ashabına has olduğu kanaatindedir. Şafîî'ye göre, engellenme sebebi düşmandır. Başka bir durum buna kıyas edilemez. Ayrıca Dababe (ra), Nebi (sav)'e hac yapmak istediğini fakat hayız olmasının hac yapmasını engellediğini haber verdi. Nebî'nin (sav) ona 'Boy abdesti al, başını tara ve (hayız sebebiyle hacdan) alıkonulduğunda koku sürün'⁶⁵ hadisi de hedy kurbanı kesmeyi gerektirmemektedir. Lügat ehlinde Ferrâ, ayetin tevtilinde: Cabir (ra)'den rivayetle "Hudeybiye senesinde hac yapmaktan engellendik. Burada da "İhsâr" düşmanla kayıtlıdır." Sözü delildir.⁶⁶

Hanefîler hac esnasında hasta olanın veya hayız gören bayanın ancak kurban keserek ihramdan çıkacağı görüşündedirler. Debûsî, de bu görüştedir. O bu görüşün gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır:

"Ayette geçen "İhsâr" kelimesi "men edilmek" anlamına gelmektedir. Arap dilinde "İhsâr" kelimesi hastalık, "hasr" kelimesi düşmanla men edilmeyi ifade eder. Aynî, *Garîb adlı* eserinde, ez-Zeccâc da, *Meânî'l-Kur'an'ın da*, lügat ehlinin "İhsâr"ın "men edilmek" anlamına geldiği konusunda icma ettiklerini yazdı. Muhammed b. el-Hasen Kur'an'da "İhsâr" hastalık, "hasr" düşman'ın engellemesi için kullanılmıştır. Âyetin iniş sebebi hastalık üzerine olduğundan "İhsâr" kelimesi kullanılmıştır. Hudeybiye'de düşmanın engellemesi hastalık

⁶⁴ ed-Debûsî, *Takvîm*, s. 257, 258.

⁶⁵ İbn Mâce, *Menâsik*, 24, II/ 980 (h.no: 2938); Nesâî, *Menâsik*, 60 VI/ 168 (h.no: 2767); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/349; İshâk b. Râhûye, İshâk b. İbrâhîm b. Mahled el-Hanzalî el-Mervezî, *Musnedu İbn İshâk b. Râhûye*, thk. Abdulgafûr Abdulhâk Huseyn, Mektebetu'l-İmân, Medine 1995, VI/63; Darekutnî, *Sunen*, II/235.

⁶⁶ Şafîî, *el-Ümm*, VI/ 304

üzerine bina edilmiştir. Bu, Abdullah İbn Mesud ve İbn Abbas'ın görüşüdür. Çünkü İbn Abbas'a göre, "hasr" düşmana "İhsâr" hastalığa mahsustur. *İhsâr* kelimesine düşman için kullanıldığında "hasr" manasını verebilmek dilin tefsiri yoluyla mümkündür. "İhsar" semavî yani hakiki engeldir. Bu nedenle ayette geçen "İhsâr" kelimesi de *hastalıkla alıkonulmak* anlamına gelmektedir. Bu yorum dilcilerin "hasr" ve "İhsâr" kelimesi arasındaki fark konusundaki sözlerinin doğruluğunu ortaya koymaktadır.⁶⁷

Debûsî, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere "hasr" ve "İhsâr" kelimelerinin semantik açıdan anlamı üzerinde durmaktadır. Bu konuda dil âlimlerine başvurması, anlamında ihtilaf edilen kavramların anlamları için ayet hadis ve şiiirden şahitler zikretmesi, kelimenin dildeki anlamını belirlemede başvurduğu yöntemdir.

Sonuç

Debûsî, hicri beşinci asrın ilk yarısında vefat etmiş, fikir ve eserleriyle çok önemli bir fakihdir. O, kendi döneminde yaşanan tartışmaların içinde fiilen bulunmuştur. Mezhepler arasında hem usul, hem de ferî konularda karşılaştırmalar yapmıştır. Debûsî, hadisleri anlamada ve yorumlamada istidlal/istkrâ yöntemini, yani hadis metninin lâfzî yorumundan öte harici delilleri kullanmış, buna ilaveten anlamında ihtilaf edilen lafza ait yorumlarında dil âlimlerine müracaatla semantik yorumlar yapmıştır. Onun hadis yorumunda ilkeleri madde halinde şunlardır:

1- Debûsî, her hadisin yorumunda, Kur'an'ı, sabit sünneti, kıyasla elde edilen İslam'ın külli kaidelerini esas alarak istkrâ yöntemini kullanmıştır.

2- Hadislerin yorumunda, yaşadığı dönemin tecrübî ilimlerin verilerinden faydalanmıştır.

3- Hadisin söylendiği dönemin sosyal ve ekonomik şartlarını, bireysel ve toplumsal maslahatları yani harici unsurları gözden uzak tutmamıştır.

⁶⁷ ed-Debûsî, *el-Esrâr*, I/231.

4- Fıkha ait hükmünde ihtilaf edilen hadislerde yer alan kelimeleri, anlamlandırmada semantik ilminden yararlanmıştı.

5- Bunlara ilaveten hadis metninin anlamını etkileyen, vurud sebebi, ravinin fakihliği, mana ile rivayet edilmiş olması gibi harici asıllara bakmıştı.

6- İhtilaf edilen hadislere verdiği manaya; ayet, hadis ve Arap şiirini şahid olarak zikretmiştir.

7- İhtilaf edilen hadislere verdiği manaya; dil âlimlerinin görüşlerine müracaat etmiştir.

Debûsî'nin hadis yorumunda kullandığı bu kıstasların önemli ölçütler olduğu açıktır. Ebû Hanife'ye yöneltilen sünneti/hadisi terk ettiği ve reyle amel ettiği eleştirilerine cevap vermiştir. Debûsî, Şafii'nin sünnet/ hadis anlayışını, bu anlayışa dayanarak oluşturduğu yöntemini, hadis metninin lâfzî yorumlarını eleştirmiş ve Şafii'nin lafza bağlı yorumlarda düştüğü hataları tespit ve tenkitte oldukça başarılıdır. Debûsî'nin yaptığı hadis yorumlarında Ebû Hanife'yi çok iyi anladığı ve onun sıkı bir takipçisi olduğu görülmektedir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (I-VI), Tah. Şuayb el-Arnaud, Müessesü Kutuba, Kahire trs.
- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i Hadis" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI 507-508, İstanbul 1994
- Bayraktutar, Muammer, *İmam Şafii'de Lafza Bağlı Hadîs/Sünnet Yorumu*, Ankara 2006
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Alî b. Mûsâ (v 458/1065), *Sunenu'l-Beyhâkî el-Kebîr* (I-X), thk. Muhammed Abdul Kadir Ata', (Mektebetü'l-Dari'l-Baz, Mekketu'l-Mukerreme 1414/1994.
- Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhakim (215-292), *Musnedu'l-Bezzâr*, I-X, Tah. Mahfuzrahman Zeynullah, Muessetu'l-Ulûmi'l-Kur'an Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, I. Baskı, Beyrut 1409.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cufî, *Sahihu'l-Buhârî*, Thk. Mustafa Dîb el-Buga, I-VI, III. Baskı Beyrut-1987.
- el-Edebu'l-Müfred*, Tah. Muhammed Fuad Abdulbakî, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, III. Baskı Beyrut 1409-1989.
- Darekutnî, Alî b. Umar b. Ahmed b. Mehdî Ebû'l-Huseyn el-Bağdâdî (v. 385/995), *Sunenu'd-Dârekutnî* (I-IV), thk. es-Seyyid Abdullâh el-Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1386/1966.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sunenu'd-Dârimî*, I-II, Tah. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Kitâbu'l-A'râbî, I. Baskı, Beyrut 1407.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ, *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furu'*, Thk. Salim Özer, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri-1997.
- Takvîmu'l-Edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Dönmez, Kafi, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı* (Lafzî Yorum Yöntemi), Doktora Tezi, İstanbul 1981.

- Ebû Dâvûd, Suleymân İbni'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, (I-V), Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Selam el-Herevî, *Garibu'l-Hadis*, Thk. Muhammed Muin Han, I-IV, Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1396.
- Ebû Ya'la', Ahmed b. Ali b. el-Musennâ el-Mavsilî et-Temimi, *Musned Ebî Ya'la*, I-XIII, thk. Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, I. Baskı, Dımeşk 1404/1984.
- Hemmâm İbn Münebbih, *Sahifa-i Hemmâm İbn Münebbih*, (Çeviren: Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. abdi berr en-Nemerî, *et-Temhîd*, Thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî- Muhammed Abdulkebir el-Bekr, I-XXIII, Vuzeratu'l-Ummü'l-Evkâf, Marib 1387.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefû İbn Ebî Şeybe*, (I-VII), thk. Kemâl Yûsufu'l-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, I. Baskı, Riyad 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I- XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâ'u'z-Zemân*, Beyrut 1970.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim et-Teymî el-Bustî (v. 354/965), *Sahîhu İbn-i Hibbân* (I-XVIII), thk. Şuayb el-Arnâvûd, II. Baskı, Beyrut 1414/1993.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk Ebû Bekr es-Sulemî en-Nisâbûrî, *Sahîhu İbni Huzeyme*, I-IV, thk. Muhammed Mustafâ el-Âzâmî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1970/ 1390.
- İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhay b. İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî'l-Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ty.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâ'îl b. Kesîr (774/1372) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966–1967.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sunenu İbni Mâce* (I-II), thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992.

- İshâk b. Râhûye, İshâk b. İbrâhîm b. Mahled el-Hanzalî el-Mervezî (v. 238/852), *Musnedu İbn İshâk b. Râhûye* (I-II), thk. Abdulgafûr Abdulhâk Huseyn, Mektebetu'l-İmân, Medine 1995.
- İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i hilâf*, Hukuk matbaası, Dersaadet İstanbul 1330.
- Kılıç, Sadık, "Nesnellik Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 9 Sayı 2, Ankara 1996.
- Kılıçer, Esad, "Ehl-i Rey" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI 520-524, İstanbul 1994.
- el-Kuraşî, Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed (H. 775), *el-Cevâhirû'l-Mudiyye fî Tabakâtil Hanefiyye*, Mısır 1979.
- Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeyneddîn Kâsım, *Tâcu't-Terâcîm fî Tabakâtil-Hanefiyye*, Bağdad 1382/1962.
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Hindî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, ty.
- Malik, İbn Enes, *Muvatta'u Mâlik*, I-II, Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyau Turasi'l-Arabî, Mısır-trs.
- Müslim, b. el-Haccâc Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî, en-Nisâbûrî, *Sahîh-i Muslim* (I-III.), thk. Muhammed Fu'ad Abdalbakî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992.
- Nazlıgöl, Habil, *İmam Şafî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Ankara 1993
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb ebû Abdurrahman, *Sunen-i Nesâî*, Thk. Abdulfettah Ebû Gudde, I-VIII, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, II. Baskı, Halep 1986/ 1406.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Said İbn Mansur, Ebû Osmân el-Horasânî (v. 227/841), *Sunenu Sa'îd İbn Mansûr* (I-IV), thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdulazîz, Dâru'l-Asîmî, I. Baskı, Riyad 1414.
- Sarıtepe, Erdoğan "Debûs"nin Hayatı ve Eserleri" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 13 Sayı 2 Elazığ 2008.

- Şafî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, II. Baskı, Daru'l-Ma'rife Beyrut- 1393.
- İhtilâfu'l-Hadîs*, Thk. Âmid Ahmed Haydar, I. Baskı. Beyrut 1985.
- er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1358/1939.
- Cimâu'l-İlm*, Beyrut 1405
- eş-Şatibî, Ebû İshak İbrahim, *İslami İlimler Metodolojisi*, Çeviren: Mehmet Erdoğan, İz Yayınları, İstanbul 1990.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen (v. 189), *Muvattau'l-İmâm Mâlik* (I-III), thk. Takiyuddîn en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, I. Baskı, Dimeşk 1413/1991.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyub (v. 360/970), *el-Mu'cemu'l-Evsat* (I-X), thk. Tarık b. İvadillâh b. Muhammed, Abdul Muhsin b. İbrâhîm el-Huseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Salâmî b. Abdilmelik b. Seleme (v. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (I-IV), thk. Muhammed Zuhrî en-Naccâr, Dâru'l-Kutububi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1399.
- Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevduâtî'l-Ulûm*, Kahire, ty.
- Tirmizî, Ebû Musâ Muhammed b. İsâ es- Sülemî, *Sunen et-Tirmizî*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, I-V, Dâru Turasi'l-Arabî, Beyrut- Trs.
- Tuzcu, Recep, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Debûsî'nin Hadis Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1994.
- Zeylâî, Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed el-Hanefî (v. 762/1360), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye* (I-IV), thk. Muhammed Yûsuf el-Benûrî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1357.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-Â'lâm*, I-X, 2. Baskı, ty.

Abu Zayd Al-Dabûsî and His Hadith Interpretation Method

Citation / ©- Tuzcu, R. (2009). Abu Zayd Al-Dabûsî and His Hadith Interpretation Method. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (1), 159-188.

Abstract- *Abu Zayd Al-Dabûsî, who lived in the age of the Karahanlılar, is one of the most important scholar of the history of Islamic Law. He has been accepted the founder of the comperative Islamic Law. He has expressed many original views and interpretations in his Works about different disciplines of Islamic Law and misticism. His metodlgy has been noticed in the Al-Debûsî interpretation of hadith. He had used deductional and anological method in his interpretation. In establishing diffrent viewes of the word's mean which is his oppenents used. He has benefit from semantics. Determining his hadith Interpretation method will have a contribution for he study of hadith.*

Keywords- Abu Zayd Al-Dabûsî, hadith, interpretation, deductinal, Semantics.

Kurban Teorileri

Dr. Özer ÇETİN*

Atf / ©- Çetin, Ö. (2009). Kurban Teorileri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 189-221.

Özet- Geçen yüzyılın başlarından itibaren farklı bilim dallarına mensup bilim adamları kurban konusunda çalışmaya başladılar. Bu çalışmaların çoğunda evrim teorisinin etkileri görülmektedir. Evrim teorisinden etkilenen araştırmacılar kurban ritüelinin kökenine dönük çalışmalar yapmışlar ve konuyla ilgili farklı teoriler geliştirmişlerdir. Kurban konusunda çok sayıda teori vardır. Bunun nedenleri bilim adamlarının farklı bilim dallarına mensup olmaları, değişik kültür ortamlarında araştırmalar yapmaları ve kurbanın karmaşık yapıda olmasıdır. Teoriler kurbanı farklı bakış açılarından ele alarak kurbanın daha iyi anlaşılmasını sağlamışlardır. Bu araştırmada kurban teorilerin en popüler olanlarından bazıları tanıtılacak ve onlara yöneltilen eleştirilere değinilecektir. Bu teoriler hediye teorisi, komünyon teorisi, ilişki teorisi, büyü teorisi, psikanalitik teori, mimetik teori, analitik teori ve arketip teorisidir.

Anahtar Kelimeler- Kurban, teori, kan, hediye, totem, şiddet, büyü, arketip.



Giriş

Kurban teorileri genel olarak teolojik ve bilimsel olmak üzere ikiye ayrılır. Her ne kadar teoriler iki kısma ayrılrsa da bu teorilerin ortak yönleri vardır. Dini teoriler kurban konusunda saygı, şükür, teskin ve kefaref üzerinde yoğunlaşmışlardır.¹ Dinî teorilerinin özünü oluşturan bu kavramlar insan ruhunda var olan bazı duyguları ifade etmektedir. Tanrı'ya karşı

* TCZB Fen Lisesi Din Kül.ve Ah.Bil.Öğretmeni. e-posta: oz.64@hotmail.com

¹ Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2003, s.39

minnettarlık, ondan gelebilecek cezalardan korunma ve işlenen günahlardan arınma gibi duyguların dini davranışlarda oldukça etkin olduğu yapılan bilimsel çalışmalarla doğrulanmıştır. Her ne kadar katı bilimsel yaklaşımlar dini yaklaşımlara yeterince ilgi göstermeseler de dini teorilerin temel kavramları bilimsel teoriler için de önemli olup, bu teorilerin omurgasını oluşturmaktadırlar.

Dinî teorilerle bilimsel teorilerin ayrıldığı noktalar ise yöntem ve referans aldıkları kaynaklardır. Dini teoriler kutsal metinlerden hareketle kurbanı ele almaktadırlar. Bilimsel çalışmalarda ise araştırmacılar bağlı oldukları bilim dalının yöntemleri ile genellikle belli bir alan üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Alan araştırmalarından elde edilen verilerden yola çıkan araştırmacılar kurban konusunda teoriler geliştirmektedirler. Bilimsel teorilerde kurbanın dini boyutu ihmal edilip, daha çok psikolojik, sosyolojik ve antropolojik açılardan ele alınmıştır. Bunun yanında bilimsel kurban teorilerinin tümünün bilimsel ilkelere bağlı kalınarak geliştirildiği söylenemez. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi çoğu araştırmacılar entelektüel birikimlerinin verdiği güçle teori geliştirmişlerdir.

Bilimsel teoriler dinî teoriler kadar uzun bir tarihî geçmişe sahip olmayıp, XX. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmaya başlamışlardır. Çeşitli bilim dallarının kurbanla ilgilenmesiyle bilim adamları kurbanla ilgili çeşitli fikirler ortaya atmış, evrim teorisinin etkisiyle kurbanın kökenine dair teoriler geliştirmişlerdir. Kurbanın kökenine dair teorilerin sayıca fazla olmasının bazı nedenleri vardır. Kurbanın karmaşık yapılı bir ritüel olması, her teorinin bu karmaşık yapının bir yönünü önemseyip ele alması, teorisyenlerin kendilerine özgü bakış açıları,² farklı bilim alanlarına mensup olmaları, çalıştıkları kültürel ortamların farklılığı başlıca nedenler olarak görülebilir. Teori sayısının fazla olması ise konuyu canlı tutmuş, kurban ritüelinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Bu araştırmada dini teoriler kapsam dışı tutularak yalnızca bilimsel teoriler ile sınırlandırılmıştır. Bilimsel teorilerin de tümü ele alınmayıp önemli olanlardan sekiz tanesi ana hatlarıyla tanıtılacak ve bunlara yöneltilen eleştirilere yer verilecektir. Araştırmanın amacı

² Feist, Jess, - Feist, Gregory J. , *Theories of Personality*, Sixth Edition, Mcgrow Hill, New York 2006, s.7

kurbanla ilgili bilimsel teorileri tanıtmaktır. Araştırmanın içeriği hediye teorisi, komünyon teorisi, ilişki teorisi, büyü teorisi, psikanalist teori, mimetik teori, analitik teori ve arketip teorisinden oluşmaktadır.

1. Hediye Teorisi

Hediye teorisi, Edward Burnett Tylor tarafından kurbanın kökenine dair geliştirilen ilk teori olma özelliği taşımaktadır. Dinlerde önemli bir yere sahip olan hediye³ teorisinin anahtar kavramıdır. İnsan, günlük hayatta başkalarını etkilemek, onlar tarafından beğenilmek, sevgilerini kazanmak, yaşanmış tatsızlıkları unutturmak, hatayı telafi etmek, karşıdan gelecek bir kötülüğü aza indirmek veya yok etmek için hediye vermektedir. Tylor, günlük hayattaki bu uygulamanın kurban ritüeli için de geçerli olduğunu kabul etmiştir.

Kurbanı tabiatüstü varlıklara sunulan hediye olarak değerlendiren Tylor'un hediye teorisi özetle şöyledir: "Kurban ruhsal varlıkların (tabiatüstü) sevgisini kazanıp, onlardan beklenenleri güvence altına almak veya onlardan gelebilecek kötülüklerin önüne geçmek ya da asgari düzeye indirmek için sunulan özgün bir hediyedir."⁴ Tylor, başlangıç noktasından sonra kurbanın gelişim ve değişimini şöyle açıklamaktadır: "Kurban ilk zamanlar bazı varlıklara çeşitli beklenti ve çekinceler için sunulan bir hediye iken, zamanla bu varlıklar yüceltilmeleri sonucu insanlardan uzaklaşmış ama insanlar bu varlıklara hediye sunmaya devam etmişlerdir. Daha sonra kutsallaştırılmış kurban sunma dönemi başlamış, basit hediyelerin yerini insan daha sonra ise kurbanın kendisi almıştır."⁵Tylor'a göre kurban, basit hediyelerden insana daha sonra ise insandan başka canlılara doğru bir değişim geçirmiştir.

Herbert Spencer, Tylor'un hediye teorisi konusundaki görüşlerine katılır. Onun hareket noktasını mezarlara bırakılan yiyecek ve içecekler oluşturur. Spencer'e göre ölen atalara ait ruhlar yüceltilmektedir. Yüceltme sonucu ata ruhlarına hediye olarak mezarlara çeşitli yiyecekler sunulmuştur. Spencer kurbanın kökenini bu hediye yiyecekler oluşturduğunu

³Bkz. Scheffczyk, Leo, "Sacrifice", *Encyclopedia of Theology*, ed.Karl Rahner, Crossroad, New York, 1986, s. 1489.

⁴ Tylor, E.B. , *Primitive Culture*, Volume II, U.S.A. ,1920, s.375.

⁵ Tylor, *Primitive Culture*, s. 375–376.

savunur. Hediyeler bitki, meyve olduğu gibi insan da olabilir.⁶ Tylor'un teorisinde kurban tabiatüstü varlıklara sunulurken Spencer'in teorisinde ata ruhlarına sunulmaktadır.

Hediye teorisi kendi içinde rüşvet ve saygı teorisi olarak ikiye ayrılır:

A. Rüşvet olarak kurban sunma (*The gift as bribe*): Hediye teorisine göre kendilerine hediye sunulan tabiatüstü varlıklar insanların ahlaki eylemleri ile ilgilenmezler. Tabiatüstü varlıklar kendilerine sunulan hediyelerle etki altına alınabilirler. Bu sebeple kurbanın kökeninde "*ben veriyorum ki karşılık olarak sen de ver*" anlayışı vardır. Bu teoriyi desteklemek için birçok adak kurbanı uygulaması örnek olarak gösterilmiştir.

Bu yaklaşım kurbanı rüşvete indirgemektedir. Tüm dinlerde kurban insanların bir şeyler vermesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla bütün kurbanları rüşvete indirgeyerek "*bir şeyler almak için vermek gerekir*" açıklaması bazı kurban uygulamaları için geçerli olabilir fakat tüm kurbanları açıklamaktan uzaktır.

B. Saygı ifadesi olarak kurban sunma (*The gift as homage*): Bu görüşün temsilcisi Wilhelm Schmidt'tir. Schmidt kurbanı Tylor'dan farklı yaklaşmıştır. Schmidt'e göre insanlar kendi üretemedikleri ürünleri, kendi yetiştiremedikleri av hayvanlarını kendilerine verdiği için tanrıya karşı şükran görevlerini yerine getirmek, minnettarlıklarını gidermek için kurban sunmaya başlamışlardır. Schmidt, ilk mahsul kurbanını saygıya bağlı hediye kurbanı olarak değerlendirmiş ve bu türün kurbanın en eski formu olduğunu savunmuştur.⁷

Şükür ve saygı kurban ritüeli için oldukça önemli iki kavramdır. Fakat ilahî bir emir olmaksızın herkesin bu uygulamayı tamamen içlerinden gelerek yapacağını ve bu davranışın tüm toplumca benimsenip ibadete dönüşeceğini ileri sürmek yetersiz bir yaklaşımdır. Bazı insanlarda rüşvete yakın bir anlayış veya saygı olabilir fakat bu durum kurban uygulamasında genel geçer bir neden değildir. Bu iki faktörün dışında daha farklı nedenlerden dolayı kurban uygulamaları görülmektedir. Bu nedenle kurban bünyesinde birçok faktörü taşıdığı için

⁶ James, E.O. , "Sacrifice", *Encyclopedia of Religion And Ethics*, ed. James Hastings, T&T Clark, c.XI, Edinburgh, 1994, s.1-7

⁷ Henninger, Joseph, "Sacrifice", *Encyclopedia of Religion*, c.XII, ed. Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.544-556

indirgemeci yaklaşımla ele alınmamalıdır. Ayrıca kurbanın sosyal bir boyutu da vardır. Tylor, kurbanı hediye indirgeyerek kurbanın sosyal boyutunu ihmal etmiş, kurbanı daha çok birey ve doğüstü güçler arasında geçen bir ritüel olarak ele almıştır.

2. Totemik Yemek Teorisi (Komünyon Teorisi)

W.Robertson Smith, Tylor'un hediye teorisine katılmamıştır. Smith'e göre hediye teorisinin sosyal yönleri yoktur. Hediye teorisi, toplumun oluşumunda ve devamında kutsal dikkate almamıştır. Smith, teorisini geliştirirken hediye teorisinin bu zafiyetini dikkate alıp kurbanın sosyal yönünü vurgulamak için totem konusuna yoğunlaşmıştır. Totem konusunda araştırmalar yapan J.F. McLennan'ın fikirlerinden yararlanmıştır. Smith'in yakın arkadaşı McLennan İskoçyalı bir avukat olup, totemde anaerkil yapının önemini tespit etmiş ve totemin evrensel bir aşama olduğunu ileri sürmüştür. Smith, Tevrat ve İncil'den McLennan'ın fikirlerini destekleyen materyaller bulmuş, totemik açıdan Samilerin dinleri üzerine araştırmalar yapıp bunları ilk defa Encyclopedia Britannica'nın dokuzuncu baskısına yazmış, daha sonraları ise bunları geliştirip "*Lectures on the Religion of the Semites*" başlıklı eserinde toplamıştır.⁸

Smith, eserinde kurbanın kökeninde ve diğer kutsal aşamalarında totem üyeleri arasında yenilen komünyon yemeği olduğunu ileri sürmüştür. Totemik yemek teorisine göre kurbanın bütün kutsal aşamalarının geçmişinde bu yemek vardır. Dinin totemden kaynaklandığını savunan Smith'e göre din bireyle ilgili değil kişinin ait olduğu sosyal çevreyle alakalıdır. Din bu sosyal düzenin bir parçasıdır. Smith için ikinci önemli nokta ise ilkel toplumlarda görülen kan bağıdır. Ona göre ilkel topluluklar sadece insanlardan oluşmaz. İnsanlarla beraber tanrılar da topluluğun üyesi olup, bütün dinlerde insan ve insanüstü üyeler hem dinî hem de aynı zamanda toplumsal üyeleri oluşturmaktadır. Teorinin üçüncü aşamasını totemik aşama oluşturur. Frazer'in bulgularına göre ilkelde ortaklığı tesis etmek için tanrıyı temsil eden totem gurup üyelerince yenilmektedir. Smith'e göre totem dönemi İbrani kurbanlarından daha öncedir. Smith, bu fikrini ispatlamak için ziraatla uğraşan eski Yunan ve Samilerin dinlerini örnek gösterir. Bu toplumlarda üyeliği ibra etmek için toplu

⁸ Lessa, William A. - Vogt, Evon Z. , *Reader in Comparative Religion An Anthropological Approach*, Second Edition, Harper & Row Publishers, New York, 1965, s.40.

yemeklere katılmak sosyal zorunluluktur. Ortak yemeğe oturmak sosyal görevleri üstlenmek diğer insanlarla ittifak kurmak demektir. Ona göre eski Sami ve Arap adetlerinin kalıntıları hâlâ aşikâr olarak görülmektedir. Araplar yemeğini yediklerinden veya yemek yedirdikleri kişilerden çekinmezler, yemekle düşmanlık sonlandırılmaktadır. Smith, eserinde toplu yemeğin Arap ve Sami geleneğindeki önemini geniş olarak anlatır. Bu eserinde toplu yemekle ahlak arasında ilişki kurmuş, basit bir yemek olmadığını dinî ve ahlakî boyutlarının yanında sözleşme, barış, akrabalık gibi sosyal boyutları içine alan bir yemek olduğunu ileri sürmüştür. O, toplu yemeğin üyeler üzerinde bu kadar etkili olmasının altında bütün toplumların evrensel olarak totem dönemi geçirmelerinin ve belli zamanlarda ataları saydıkları ve tapındıkları totemi yemelerinin yattığını savunmaktadır.⁹

Smith, ayırım yapmaksızın bütün dinlerdeki kurbanların totem yemeğinden kaynaklandığını, zamanla totem kurbanının yerine insan kurbanının geçtiğini, süreç içerisinde toplumsal hayatın gelişimi ile insan hayatının güvence altına alındığını ve böylece insan yerine hayvanın ikame edildiğini savunmuştur. Bu süreçte toteme atfedilen kutsallık kurban hayvanına transfer edilmiştir. Smith, kurbanda totem hayvanın yenmesinden dolayı daha çok kefarete üzerinde durmuş, kutsallığın abartılması sonucu tabulaştığını ileri sürmüştür.¹⁰

Çeşitli faktörler Smith'in teorisinin gelişim aşamasında etkili olmuştur. Yahudilerdeki bazı kurban çeşitlerinde kurbanın Tanrı, rahipler ve kurbancı arasında paylaşılması sonucu kurbancıya düşen kısımdan yiyenlerin akraba sayılması,¹¹ Yahudilikte soyun anadan devam etmesi, Hristiyanlıktaki Evharistiya ayini, her iki dinde kefaretin önemli yer tutması ve döneminde totem tartışmalarının güncel olması etkili olmuştur. Bunların yanında Smith, kurbanda kutsallık boyutunu getirmiş, totem yemeği ile Freud'a ilham kaynağı olmuştur.

Teori bilim çevrelerinde ilgi görmüş F. B. Jevons, Salomon Reinach, Smith'i desteklerken, Marillier, Henri Hubert, Marcel Mauss, Levi Strauss gibi bilim adamları teoriyi şiddetle eleştirmiştir. F. B. Jevons "*Introduction to the History of Religion*" adlı eserinde

⁹ Smith, W.R., *Lectures on the Religion of the Semites*, D.Appleton & Co., New York, 1889, s.251-271

¹⁰ James, "Sacrifice", s.2.

¹¹ Leveller, 3/3-4,8-11,14-17; Levililer, 7/28-34.

totemin ortaya çıkışını ve gelişimini ve kurbanı nasıl dönüştüğünü ele almıştır. Jevons toplumun dinî kimliği kazanması ve bireylerin kutsalla bütünleşmesi için komünyon yemeğinin gerekli olduğunu savunmuştur. Ona göre kan hayatın temeli olup, bunun için totem sayılan hayvanın kanı akıtılmalı, eti yenilmelidir. Bundan dolayı katılımcılar hayvandan yemek zorundadırlar. Bu sayede onunla bütünleştikleri gibi içlerindeki kötülükleri dışarıya atmaktadırlar. Bu durum çeşitli aşamalardan geçerek zamanla tanrıya yaklaşmak için sunulan kurban haline gelmiştir.¹²Salamon Reinach, ilah düzeyindeki kutsal hayvan fikrinin zamanla değişmesiyle insanın kendine benzeyen antropomorfik tanrı yaratmaya başladığını ileri sürmüş, yakma kurbanlarının kokusunu içine çeken, kanı koklayan tanrı anlayışının totemin evrimi sonucu ortaya çıktığını savunmuştur.¹³

Teoriye yöneltilen eleştirilerin başında insanlığın evrensel olarak totem aşamasından geçmediği tezi gelmektedir. Zira Samilerde totemin varlığı tartışma konusudur. Ayrıca, totem kültürüne sahip Orta Avusturalya yerlilerinde totem ayininin totemi çoğaltmaya yönelik olduğu tespit edilmiştir.¹⁴Marilliler, tanrı ile insan arasındaki bağı ifade eden ortak yemekten hareketle tanrının bir totem olduğu sonucuna varılamayacağını ileri sürmüştür. O, tanrı ve grubun bütünleşmesinin sonucu doğal olarak kurban ayininin son bulacağını ve bir daha kurbanı ihtiyaç duyulmayacağını savunmuştur.¹⁵ Strauss ise, totemi insanın atası saymanın yanlışlığını ve bu düşüncenin zorluklarını ileri sürmüş, totemle din arasında ilişki kurulamayacağını, totemin toplumsal sınıflandırmalar için kullanıldığını belirtmiştir.¹⁶ Nuerler üzerine saha araştırmaları yapan Pritchard, kurbanın komünyon yönünün fazla önemli olmadığını, önemli olan tarafının daha çok hediye ve tanrı ile iletişim olduğunu, iletişimin hediyeden de önce geldiğini belirtmiş, kurbanı totemistik yaklaşımın ise boş kurgulardan oluştuğunu ileri sürmüştür. Pritchard, Smith'in ilk dönem İbrani kültürünü inceleyerek teorisini

¹² James, "a.g.m.", s.2-3.

¹³ James, "a.g.m.", s. 3.

¹⁴ Henninger, "a.g.m.",s.551.

¹⁵ James,"a.g.m",s.3.

¹⁶ Bkz. Claude, Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Hürriyet Vakfı Yay. , İst.,1984. s.238-244 ; Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, İmgeYay. ,İst., 2004, s.436.

geliştirdiğini, bu dönemin totemik olmadığını ve dolayısıyla teorinin ilkelleri kapsamayacağını, Eski Ahit'in hediye teorisine daha yakın olduğunu savunmuştur.¹⁷

Teorinin eleştirilebilecek bir diğer yönü ise, totemdeki aile yapısı ile seçilen kurbanların cinsiyetleri arasındaki uyumsuzluktur. Toplumlar da cinsiyete atfedilen önem kurbanı yansıtmaktadır. Toplumların anaerkil veya babaerkil olmaları kurban seçimini etkilemektedir. Totemde aile yapısı anaerkildir. Bu açıdan bakıldığında toplu yemeklerde totemle bütünleşme adına dişi hayvan tercih edilmeli ve bunun uzantısı olarak kurban hayvanı dişi olmalıdır. Ataerkil toplumlarda daha çok erkek hayvan kurban edilmektedir. Totemik toplumlarda anaerkil yapı bulunduğu için kesilen kurbanların dişi olması gerekir. Hem günümüzde hem de tarihte Arapların daha çok erkek hayvanı tercih ettikleri bilinmektedir¹⁸

Totemik yemek teorisinin yetersiz kaldığı bir diğer nokta ise kurban konusundaki tarihî uygulamalardaki farklı yöntemleri dikkate almamasıdır. Kanlı kurban uygulamalarında boğma, belini kırma, kesme ve yakma yöntemleri uygulanmıştır. Kutsalla bütünleşme arzusu olarak yorumlanabilecek kurbanı kesip yeme uygulamaları olduğu gibi kurbanı bu âlemden çıkarma, ondan bu dünyada bir şey bırakmama amacına yönelik yakma uygulamaları da görülmektedir. Totem anlayışında ise, kurbanla bütünleşmek için ondan bir parça yemek esastır. Tarihte bazı toplumların kurban etini yemediği veya yaktığı bilinmektedir. Ayrıca Smith'in teorisi sadece kanlı kurbanları açıklamaya yönelik olup kansız kurban türünü dikkate almamaktadır.

3. Kutsalla İlişki Kurma Teorisi

Bu teori, Fransız sosyoloji ekolüne bağlı olan Henri Hubert ve Marcel Mauss tarafından geliştirilmiştir. Durkheim dine yaklaşımıyla Hubert ve Mauss'u etkilemiş fakat onların kurban konusundaki düşüncelerinden etkilenmiştir. Fransız sosyoloji okulunun görüşlerini benimseyen Hubert ve Mauss hareket noktası olarak Veda'ları ve İbranilere ait kurban törenlerini seçip, bunlar üzerine yaptıkları çalışmalarından hareketle teorilerini

¹⁷ Pritchard, E. E. Evans, *Nuer Religion*, Oxford University Press, New York, 1956, s.273-275.

¹⁸ Çetin, Özer, *Kurban ile İlgili İnanç ve Tutumlar*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008, s.124-128,240-243

tamamlayıp, görüşlerini “*Essai Sur La Nature et La Fonction du Sacrifice*”¹⁹ adlı çalışmalarında toplamışlardır. Eser daha sonra “*Sacrifice: Its Nature and Function*” olarak İngilizceye çevrilmiştir.

Hubert ve Mauss, Tylor’un hediye teorisiyle, Smith’in totemik yemek teorisini reddetmişlerdir. Kurbanın basit bir formdan türemediğini ve kurbanın totem kaynaklı olmadığını savunmuşlardır.²⁰ Onlara göre her kurban özel amaçlara yönelik olup, amaçların farklılığı kurbanda karmaşıklığa neden olmaktadır. Hubert ve Mauss kurbanın tabiatüstü varlıklarla ilişki kurma arzusuna bağlı olarak ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Kurbanın toplumsal dayanışmayı canlandırdığı, birlik ve beraberliği, paylaşmayı ve özveriyi artırdığını, bunların yanında kurbanın şükür, sözleşme ve arınma fonksiyonları olduğunu belirtmişlerdir.²¹

Tylor’un teorisinde kutsala yer yoktu. Smith’in teorisinde ise totem baştan kutsaldı. Hubert ve Mauss kutsalı reddetmediler fakat onun baştan olmadığını, kurbanın adanması sonucu geliştiğini savundular. Hubert ve Mauss kurbandaki kutsallığın daha sonra kurban adayan klan üyeleri tarafından verildiğini belirtmişlerdir.²² Kurban adamanın, adanan hayvanda ve adayan insanda birtakım değişiklikler oluşturan dinî bir eylem olduğunu²³ ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kurbanın törensel bir hazırlık sonrası sunulması,²⁴ onu tabu olmaktan kurtarmakta,²⁵ kurban sunmayla kutsal arasında dolaylı bir bağ kurulmakta ve kutsalla direk temas kurmanın tehlikeleri kurban sunmayla bertaraf edilmektedir.²⁶

¹⁹ Lessa, *Reader in Comparative Religion An Anthropological Approach*, s.40.

²⁰ Hubert, Henri-Mauss, Marcel, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Translated by W.D.Halls, University of Chicago Press, Chicago, 1964, s.2–9.

²¹ Hubert-Henri, Mauss, Marcel, *Sacrifice: Its Nature and Function*, s.95–103.

²² Nisbet, Robert, “Hubert, Henri”, *Encyclopedia of Religion*, c.VI, ed. Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.489–490; Nisbet, Robert, “Mauss, Marcel”, *Encyclopedia of Religion*, c.IX, ed. Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.289–290.

²³ Hubert- Mauss, *a.g.e.*, s.11.

²⁴ Hubert-Mauss, *a.g.e.*, s.97.

²⁵ James, “Sacrifice”, s.3.

²⁶ Lessa, *a.g.e.*, s.40.

Hubert ve Mauss kurban konusunda birçok Fransız sosyologu etkilemişlerdir. Bunların başında ise Durkheim gelir. Durkheim'e göre tanrı, toplumun fertleri kontrol altında tutmak için geliştirdiği hayal ürünü bir kavram olup, toplumun yaptırım gücünü temsil eden bir semboldür. Esas olan toplum realitesidir.²⁷ Durkheim, din konusundaki görüşlerinin paralelinde kurbanı yaklaşıyor. Kurban vermenin, kendi hakkından feragat etmenin toplumsal güçleri, töreleri ve zihinsel enerjiyi artırdığını, kurban vasıtasıyla ferdin toplumu tanıdığını ama hepsinden daha önemlisi tanrıların temsil ettiği kolektif güçlerin mevcudiyetini hatırlattığını ileri sürmüştür.²⁸ Kurbanın kökeni konusunda Hubert ve Mauss'a katılmış fakat kutsalla ilişki kurmanın toplumsal hayattaki mübadelenin yansıması olduğunu kabul etmiştir. Fransız sosyoloji ekolünden etkilenen araştırmacıların çoğu kurbanın karşılıklı alış-veriş ilişkisine dayandığı görüşünü benimsemişlerdir. Gusdorf, kutsalla insan arasındaki ilişkinin karşılıklı bir ticaret olduğunu fakat bunun derin duygularla maskelendiğini ileri sürerken, Jacques Derrida kurbanın kökeninde ilkelerin ekonomi anlayışının olduğunu ve bunun günümüze kadar geldiğini savunmuşlardır.²⁹ Georges Bataille ise bunlara karşı çıkmış, 1948 yılında yazdığı *Theory of Religion* adlı eserinde kurbanı tanrı ile ticari ilişkiye indirgemenin yetersiz olduğunu, cömertliğinin sınırsızlığına inanılan tanrı ile sınırlı bir varlık olan insanın ticari ilişkisinin mantıklı olmadığını kurbanın ticarete indirgenemeyeceğini, kurbanın aslında öldürme değil vazgeçme ve verme olduğunu ileri sürmüştür.³⁰

Hubert ve Mauss'a yöneltilen eleştirilerin başında inceledikleri toplumların ilkel olmadığını, bulgularının ilkellere dayanmadığı dolayısıyla geliştirdikleri teorinin kurbanın kökenini aydınlatamayacağı gelmektedir.³¹ Bunun yanında kutsal arama, insanın içsel soruşturmaları sonucu gelişip daha sonra onunla ilişki kurma isteği ritüele dönüşebilir fakat Hubert ve Mauss kutsalla ilişki kurma isteğinin kurbanı nasıl dönüştüğü üzerinde

²⁷ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, D.E.Ü.Yay. , İzmir, 1990,s.172.

²⁸ Pritchard, Evans, *İlkelerde Din*, çev. Hüseyin Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara,1999.s.84–85;Henninger, "Sacrifice" , s.551.

²⁹ Robbins, Jill,"Sacrifice", *Critical Terms For Religious Studies*, ed. Mark C.Taylor, The University of Chigago Press,1998,s.285–297, s.289.

³⁰ Robbins, "Sacrifice" , s.290.

³¹ Özkan, Ali Rafet, *Dinlerde Kurban Kültü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003, s.34.

durmamışlardır. Kurbanı “*tabiatüstü varlıklarla iletişim*” kurma olarak formüleştirmişlerdir. Kurbanın karmaşık bir yapı arz ettiğini ve bir nedenle izah edilemeyeceğini savunan araştırmacılar aynı hatayı kendileri yapmışlardır. Hubert ve Mauss’un, Smith’e yönelttikleri “*kurban bir formüle indirgenemez*” eleştirisi kendileri için de geçerlidir.

4. Büyü Teorisi

Büyü teorisinin anahtar kavramı kurban kanıdır. Bu teoriye göre, kurbanın kökeninde kandaki büyüsel gücü açığa çıkarma arzusu vardır. Kanda büyüsel gücün yoğunlaştığına dair olan inanç insanı kurban kesme davranışına sevk etmiştir.

Teorinin temsilcilerinden Gerardus van der Leeuw’a göre, kurban büyüsel gücün aktarımını sağlayan bir ritüeldir. Ona göre kurban ne karşılıklı bir alış veriş ne de rüşvettir. Kurban büyüsel gücün akışını serbest bırakma faaliyetidir. Bu şekilde önce yaratırken enerjisinin azaldığına inanılan tanrı güçlendirilmekte daha sonra tanrı güçlenince gücünü insana aktarmaktadır. Tanrı ve insanlar hem alıcı hem de vericidirler. Teori kandaki büyüsel güce olan inanca dikkat çekmesiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Teoriye en uygun örnek Brahmanlardaki kurbandır. Brahmanlara göre tanrıların dahi bağlı olduğu kozmik sürecin devamını sağlayan kurbandır.³²

Büyü teorisinin bir diğer temsilcisi ise J. G. Frazer’dır. W. R. Smith’in yakın arkadaşı olan Frazer birçok konuda arkadaşını etkilemiştir. Smith ilkelerin totem hayvanını yediklerine dair bilgileri Frazer’den almış ve komünyon yemeği teorisini geliştirmiştir. Buna karşılık Frazer, Smith’in komünyon yemeği ve totem konusundaki fikirlerinden etkilenmiştir. Frazer komünyon yemeğinin temel amacının büyü olduğunu savunmuştur. Ona göre kurban büyüsel bir komünyondan ibarettir.³³ Frazer, kurbanla aynı zamanda kötülüklerin de açığa çıktığını ileri sürmüş, kurbanla kötülüklerin bertaraf edildiğini ileri sürerek René Girard gibi birçok araştırmacıya ilham kaynağı olmuştur.³⁴

³² Henninger, “Sacrifice”, s.552.

³³ James, “Sacrifice”, s.3.

³⁴ Robbins, “Sacrifice”, s.289.

Kurban ile büyü ilkel toplumlarda birçok yönden ilişkili olabilir fakat kutsalla kurulmak istenen her ilişkide veya sunulan her sunuda büyüsel güç ihtiyacı duyulmaz. Dolayısıyla kurbanın kökenini büyüsel güce indirgemek kurbanı izah etmekten uzaktır. Kurbanın kanını akıtmama esasına dayanan boğma, bel kırma ve kurbanlık hayvanın kalbini şişleme gibi uygulamalar vardır. Bu uygulamaların temel amacı kurban kanını akıtmamaktır. Bunların yanında büyü teorisi bünyesinde bazı mantıksal boşluklar bulundurmaktadır. Teoriye göre esas olan kandaki büyüsel güç olup tanrı da bu büyüsel güce muhtaçtır. Kozmik düzenin varlığı kurbanla bağlı olup, insan, tanrı ve sunu üçlüsünde sunu diğerlerinin önüne geçmektedir. Sonuç olarak tanrı kurbanla muhtaç hale gelmekte ve yaratıcılığı kurbanla bağlanmaktadır.

5. Psikanalitik Teori

Sigmund Freud, kurbanın kökenine dair ileri sürdüğü düşüncelerini daha çok Frazer gibi antropologların başlattığı yaklaşımla³⁵ mitolojiye, tartışılan totemik pratiklere ve kendi geliştirdiği psikanalize dayanarak ispatlamaya çalışmıştır. Antropologların geçmişte kullandığı delilleri ve tarihî kaynakları kullanmamıştır. Teorisini geliştirirken esinlendiği araştırmacıların başında ise W.R.Smith ve J.Atkinson gelmektedir.³⁶

Freud, Smith'in ileri sürdüğü totem yemeği teorisi, Ch. Darwin'in maymunlarla ilgili teorisini ve J.Atkinson'un ileri sürdüğü iç evliliğin bitişi ve dış evliliğin başlayışı ile ilgili teorisini birleştirmiştir. Bunlara kendisinin ileri sürdüğü oedipus kompleksi ilave ederek yeni bir teori geliştirmiştir. Darwin maymunların küçük topluluklar halinde yaşadığını ve en güçlü erkeğin sürüde cinsel kargaşanın önüne geçmek için dişilerin cinsel paylaşımına izin vermeyip, tüm dişileri tekeline aldığını ve bu konuda aşırı kıskanç olduğunu, bundan dolayı bazı maymunların sürüden kaçıp kendi gruplarını oluşturduğunu ileri sürmüştür.³⁷Atkinson'a göre

³⁵ McCrae, Robert R. , "Mainstream Personality Psychology and the Study of Religion", *Journal of Personality*,67;6,1999, s.1209–1217.

³⁶ Kroeber, Alfred L, "Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis" ed.Lessa, William A.-Vogt, Evon Z. , *Reader in Comparative Religion An Anthropological Approach*, Second Edition, Harper&Row Publishers, New York, 1965, s.48.

³⁷ Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yay. ,İst., 1984, s.174–175.

ise babanın şiddetinden kaçan erkekler küçük klanlar oluşturup babanın yönteminden vazgeçmişlerdir. Çünkü babanın klandaki tüm dişilere sahip olması grup içinde huzursuzluğa neden olmuştur. Baba dişilerin paylaşımında kıskanç ve sert olup, kurallara uymayanlara karşı cezalar uygulamıştır. Bu durumun değişmesi gerektiğine inanan erkek kardeşler daha önce yaşadıklarının tekrür etmemesi ve barış içinde yaşamak için kendi klanlarında iç evliliği yasaklayıp dış evliliği getirmişlerdir.

Freud, Smith'in totem teorisinde klanın atası sayılan ve onunla bütünleşmek için öldürülen kutsal hayvanın baba olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre babayı öldürme nedenleri ise erkeklerin anneye duyduğu cinsel istek ve onu ele geçirme arzusudur. Bu düşüncesini ileri sürerken ilham aldığı kaynak Yunan Mitolojisidir. Mitolojiye göre Thebes kralı Laius kâhinlerin uyarısıyla ileride başlarına gelecek felaketten korunmak için öz oğlunu öldürmesi için çobana vermiştir. Çoban çocuğa kıyamamış fakat emri yerine getirmek için çocuğu ayaklarından bağlayıp baş aşağı bir ağaca asmıştır. Bir köylü çocuğu bulup efendisine vermiş, efendisi çocuğu evlatlık edinmiş ve ona ayaklarının şişliğinden dolayı şiş ayaklı anlamında Oedipus ismini vermiştir. Yıllar sonra Oedipus dar bir yolda öz babası ile karşılaşmış, geçiş önceliği tartışması sonrası Oedipus babasını öldürmüştür. Thebes şehrine vardığında şehre musallat olan ejderhanın sorularını cevaplandırmış, bunun sonucu ejderha ölmüş ve şehir kurtulmuştur. Bu olay sonrası halk Oedipus'u kral yapmış ve annesi olan kraliçe Jocasta ile evlendirmiştir. Daha sonra kıtlık olmuş ve neden olarak kâhinler Oedipus'un çifte günahını göstermişlerdir. Gerçek anlaşılınca annesi intihar etmiş, oğlu ise gözlerini oyarak Thebes'den ayrılmıştır. Kızları hariç herkes ondan uzaklaşmıştır.³⁸ Freud, bu mitolojik anlatıdan esinlenerek anneye karşı erkek çocuklarda cinsel ilgi olduğunu ileri sürmüş ve buna Oedipus kompleksi adını vermiştir. Üç yaşlarında başlayıp beş yaş civarında biten fallik dönemde bu kompleksin etkisinin yoğun olduğunu ileri sürmüştür³⁹.

³⁸ Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İst., 2000,s.40; Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000,s.544–545; Fromm, Erich, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, II. bs. , İst., 1980, s.47.

³⁹ Gençtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, IX. bs. , İst., 2000,s.37–41.

Freud, mitolojik kahraman Oedipus'un babasını öldürmesi ve annesiyle cinsel ilişkiye girmesini çok önemsemiştir. Baba katli ve anneye cinsel birliktelik onun teorisinin temelini oluşturmaktadır. Bu iki olay Freud'a göre totemik yaklaşımdaki totem hayvanını öldürme ve aynı klandan evlenmeyle örtüşmektedir. Ona göre totemik ortamda komünyon için kurban edilen babadır ve aynı klandan evlenme de anneye duyulan cinsel ilgidir. Freud cinsel isteklerini gerçekleştirmek isteyen erkek çocukların babayı öldürdükten sonra hem sevindiklerini hem de üzüldüklerini belirtmiştir. Zira çocuklar babalarını öldürmeden önce ona karşı gizli bir hayranlık duymaktadırlar. Tıpkı kutsal olduğuna inanılan, saygı duyulan ve onunla bütünleşmek için yenen totem gibi onunla özdeşleşmek istemişlerdir. Bu evrede babanın ölüsü dirisinden daha güçlü olmuştur. Babalarını öldürdüklerine pişman olmuşlar, bu üzüntüye bağlı olarak onu temsilen totem hayvanını ikame etmişler, öldürmenin kefareti olarak babayı temsil eden totem hayvanı tanrılaştırmışlardır. Freud babanın öldürülmesi sonucu kardeşler arasında iktidar kavgalarının başladığını fakat bunun karşılıklı anlaşmalarla giderildiğini, bu olaylar devam ederken kadınların güçlendiğini anaerik yapının babanın öldürülmesi sonucu cemiyet hayatına egemen olduğunu ileri sürmüştür. Freud'a göre kardeşler klanda ortak bir kararla babanın hatırasını canlı tutacak, babanın yerine ikame ettikleri güçlü ve kendinden korkulan bir hayvanla yâd etmeye başlamışlardır. Her yıl babanın öldürüldüğü gün bu hayvan şenlikler eşliğinde kurban edilmiştir. Bütün kardeşler bu hayvanın etinden yemiş ve babaya karşı kazanılan zaferi kutlamışlardır. Hayvanların evcilleştirilmesi ve onlara atfedilen özelliklerin değişmesiyle totem yemeği önemini yitirmiş, tanrı totem hayvanlığından sıyrılıp yüce bir varlık olmuş artık ona ulaşmak için aracı gerekmiş ve o aracı da kurban olmuştur.⁴⁰

Freud'un kurban teorisini geliştirmesinde Hıristiyan kültürünün etkisi görülmektedir. Freud, Hz. İsa'nın kendini feda etmesini baba katlinden kaynaklanan pişmanlık ile ilişkilendirmiştir.⁴¹ Hıristiyan inancına göre Hz Âdem Cennet'ten işlediği suç sonucu çıkarılmış ve bu suç tüm insanlığa tevarüs etmiştir. Bundan dolayı Hıristiyan inancında kefareti önemli

⁴⁰ Bkz. Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, s.141–223; Freud, Sigmund, *Musa ve Tek Tanrıçılık*, çev. Erol Selvi, Dergâh Yayınları, İst., 1976,s.88–100; Köse, *Freud ve Din*, s.83–117.

⁴¹ Freud, S. , *Totem ve Tabu*, s.213;Freud, *Musa ve Tek Tanrıçılık*, s.94

bir yer tutmaktadır. Freud bunu kendi teorisinde kullanmıştır. Freud'da aslı günah babanın katlinden duyulan pişmanlığa dönüşmüştür. Bunun yanında teslis inancında baba ve oğul figürleri vardır. Katolik mezhebine göre din adamları cinsel perhiz yapmalıdır. Teorisinin merkezine babayı ve onu öldüren oğullarla birlikte cinselliği koyması Hristiyan kültüründen etkilenmesinin izleri olarak görülebilir.⁴²

Freud teorisini açıkladığı yıllarda totem konusundaki fikirler değişmişti fakat Freud bunları dikkate almadan ısrarla totem konusundaki yanlış bilgileri teorisinde kullanmıştır. Malinowski'ye göre Freud'un Oedipus kompleksinden kültürün türediğini ileri sürmesi bir hatadır. Ona göre aslında bunun tam tersi doğrudur. Oedipus kompleksinin kültürden doğması gerekir ve sınırları içinde doğduğu kültürle sınırlı kalmalıdır.⁴³ E. Fromm erkek çocuğun anneye olan bağlılığını cinselliğe indirgemenin yanlış olduğunu, bu ilginin beslenme, bağlanma ve güvenlik arayışları gibi nedenlerden doğduğunu belirtmiş, Freud'un ilişkiyi tespitinin doğru olduğunu fakat bunu tek bir faktör olarak cinselliğe indirgemesinin Freud'un hatası olduğunu savunmuştur.⁴⁴

Freud'un teorisinde mantıksal boşluklar bulunmaktadır. Ch. Darwin maymunların bile lider erkek maymunun şiddetinden kaçıp koloniler oluşturduğunu savunurken aynı tezden hareketle teorisini kuran Freud bunu insanların yapabileceğini düşünmemiştir. Mitolojide geçen bir olayın yeni kuşaklara aktarılması pek mantıklı görünmemektedir. İnsan bilincinde yer edecek olayların bilinç yasalarına uygun ve tekrarlanmış olması gerekir. Yaşanmışlığı belli olmayan, kurguya dayanan, yaşanmışlığı kabul edilse bile tekrarı olmayan bir olayın insanlar tarafından benimsenip kolektif bilincine yerleşmesi ve tüm kültürlerle karışarak aktarılması bilincimizin işleyişine aykırıdır.

6. Mimetik Teori

Şiddet teorisini geliştiren Girard, Freud'un cinselliği her şeyin kaynağı olarak görmesini eleştirmiştir. Girard'a göre cinsellik şiddetin taktığı maske ve açığa çıkışının

⁴² Köse, *Freud ve Din*, s.117.

⁴³ Köse, Ali, *Freud ve Din*, s.113.

⁴⁴ Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, s.48-49

başlangıcıdır. Tarihsel olarak “cinsel özgürleşme” dönemleri genellikle şiddetin patlak vermesi öncesine denk düşmektedir.⁴⁵Girard’ın anahtar kavramı şiddettir. Ona göre şiddet sadece özne ile nesne arasında olan bir şey değildir. Öznenin yapısında nesneyi arzulamak vardır. Fakat aynı nesneyi birden fazla özne arzulayınca çatışma çıkmaktadır. Herhangi bir özne bir nesneyi arzuladığında bunu ifade etmesi veya nesneye yönelmesi diğer özneleri etkilemekte ve onlarda da aynı nesneye karşı arzu uyandırmaktadır. O’na göre arzular benzer olup hep taklit (mimetic) edecekleri bir örnek ararlar. Bu yüzden arzunun “mimesis”i (taklitçi özelliği) hep çatışma içindedir. Şiddet varsa arzulanan şey, arzu edilen şey varsa şiddet vardır.⁴⁶Girard, arzularda potansiyel olarak taklit edecek örnek arama eğilimi olduğunu savunmasından dolayı teorisi “mimetik teori” olarak bilinmektedir.⁴⁷

Şiddetin kökeninde aynı nesneyi arzulayan öznelerin çatışmasının bulunduğunu ileri süren Girard, bu düşüncesini kurban konusuna aktarmıştır. Şiddetin uyandıktan sonra bastırılmasının zor olduğunu, bu durumun giderilmesi, şiddetin yatıştırılması ve doyurulması için öfkeyi uyandıranın yerine şiddetin el altında bulunan daha zayıf bir şeye kaydırıldığını, bu nedenle daha az önem verilen hayvanların kurban edildiğini savunmuştur.⁴⁸Çünkü kurbanın savunucusu yoktur.⁴⁹ Teoride Fransız sosyoloji okulunun etkileri görülmektedir. Girard toplumun ne pahasına olursa olsun kendi mensuplarını korumak için bazı feda edilebilir kurbanlar bulacağını ileri sürer.⁵⁰ Ona göre şiddet, dış geçirebileceği bir şeyler önüne atılarak aldatılabilir.⁵¹Kurbanın sunumu birey için değil toplum içindir. Toplum kendi içindeki şiddeti gidermek için kendi dışında bir şeye şiddetini kanalize eder.⁵²Kurbanın amacı iç çatışmaları

⁴⁵ Girard, René, *Kutsal ve Şiddet*, çev. Nemciye Alpay, Kanat Yay. , İstanbul, 2003 s.167.

⁴⁶ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s.203–238; Yves, Michaud, *Şiddet*, çev.Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İst., tsz. , s.96–97.

⁴⁷ Bkz.James, G.Williams, *The Girard Reader*, New York, 1996, s. 9–20.

⁴⁸ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s.3.

⁴⁹ Girard, *a.g.e.* , s.18.

⁵⁰ Girard, *a.g.e.* , s.5; bkz. James, G.Williams, *The Girard Reader*, s. 69–97.

⁵¹ Girard, *a.g.e.* ,s.12.

⁵² Girard, *a.g.e.* ,s.10.

yatıştırmak, önlemek⁵³ve şiddetin yönünü başka yere çevirmektir.⁵⁴Girard'a göre kurban kaniyla doyurulmayan şiddet zincirleme toplumsal cinayetlere neden olmaktadır.⁵⁵

Girard, kurbanda ölçünün iyi korunması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre kurbanla toplum arasında kopukluk varsa kurban şiddeti üstüne çekemez. Bunun tam tersi söz konusu ise, yani fazla süreklilik söz konusuysa kurban kirli şiddete karışır ve kutsal şiddet olmaktan çıkar.⁵⁶Kirli şiddet ile arındırıcı şiddet arasındaki farkın yitilmesini Girard “*kurban bunalımı*” olarak görmüş, kurban bunalımı olduğunda şiddetin toplumun dışına değil içine yayılacağını belirtmiştir. Girard, kurban geleneği ile oynanmasını sakıncalı bulmaktadır. Ona göre geleneğe dokunulduğunda toplumun dengesi bozulur ve tehlikelere zemin hazırlanmış olur.⁵⁷Girard, şiddetin yönünü değiştirmesi için belli aralıklarla kurbanın tekrarlanması ve devam ettirilmesi gerektiğini belirtip,⁵⁸günümüz toplumlarında görülen festivallerin bir yerde kurban ayinlerinin geçmişten günümüze gelen kalıntıları olduğunu savunmuştur.⁵⁹

Girard, teorisini geliştirirken dinî metinlerden ve Frazer'in büyü teorisinden esinlenmiştir. Bütün ilahî kitaplarda Habil ve Kabil'in kurban olayı anlatılmaktadır. Tarih, edebiyat, felsefe ve din konusunda iyi bir araştırmacı olan Girard, Kabil'in şiddete başvurmasını kansız kurban sunmasına bağlamış ve bunu teorisine taşıymıştır. Kabil'in sunduğu kansız kurbanın şiddeti savuşturan bir kurban olmadığı için katil olduğunu savunmuştur.⁶⁰Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye çalıştığı anda koç indirilmesi ve koçun kesilmesi, Yahudi geleneğindeki günah keçisi uygulaması Girard'a esin kaynağı olmuştur. J.Robbins, Girard'ın bu teoriyi geliştirmesinde Frazer'in büyü teorisinin etkili olduğunu

⁵³ Girard, *a.g.e.* ,s.19.

⁵⁴ Argyle, Michael, *Psychology and Religion*, Routledge, Yew York, 2000,s.119.

⁵⁵ Girard René, “Kan, Arınma ve şiddet Döngüsü”,çev. Kaya Genç, *Cogito*, sy. 37, 2003, s. 209–229.

⁵⁶ Girard, *a.g.e.* ,s.54.

⁵⁷ Girard, *a.g.e.* ,s.67.

⁵⁸ Argyle, Michael, *Psychology and Religion*, s.118.

⁵⁹ Girard, *a.g.e.* ,s.171.

⁶⁰ Girard, *a.g.e.* ,s.6.

belirtmektedir. Frazer'e göre ilkeller kurban kanının akmasıyla kanda bulunan kötü güçlerin açığa çıktığına ve onlardan gelecek kötülüklerden kurtulduklarına inanıyorlardı.⁶¹

Girard'ın kurbanın toplumsal hayattaki önemine değinmesi oldukça önemlidir, ancak bireysel yönünü ihmal etmesi onun teorisinin başlıca zafiyetlerindedir. Diğer pek çok teorisyen gibi sadece kanlı kurbanla ilgilenmesi ve yüksek düzeydeki kültürleri inceleyerek bilgilerini bu kültürlerden oluşturması onun eleştirildiği temel noktalardan biridir.⁶² Bunların yanında Girard, şiddet kavramını yeterince tanımlayıp sınırlarını çizmemiştir. Bu durum, şiddet kavramını istediği gibi kullanma imkânı vermiştir. Şiddetin nedenini öznelerin aynı nesneye yönelmeleri sonucu arzuların birbirlerini taklit ederek harekete geçmelerinde görmüştür. Bu yaklaşıma göre, şiddetin kaynağı biyolojik olup doğuştandır. Arzuların benzer olduğunu kabul eden Girard, arzuların yöneldiği nesnelere benzer olabileceği konusuna değinmemiştir. Bunun yanında bütün nesnelere farklı olduğunu savunmak doğru değildir. Ayrıca şiddetin kaynağı konusunda biyolojik yaklaşımı reddedip, toplumsal kaynaklı olduğunu ileri süren araştırmacılar vardır.⁶³ Birinci dünya savaşı ile tartışılmaya başlayan şiddet konusu, ikinci dünya savaşı ile çeşitli disiplinlerce incelenmeye başlanmıştır. Savaşlarla insandaki saldırganlık dürtüsünün ortak ele alınması, saldırganlığın kültürel ve ahlaki olarak kötülenmesine neden olmuş ve bu duygu hakkında olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır. Günümüzde ise bu dürtünün savunma amaçlı olup, organizmanın korunmasında önemli olduğu ileri sürülmektedir.⁶⁴

Mimetik teoriye göre dinin merkezinde inançların yerine kurban vardır.⁶⁵ Bütün dinlerin merkezinde kurbanın olduğu söylenemez. Az da olsa kurban uygulaması olmayan dinlerin olduğunu unutmamak gerekir. Girard'a göre kurban tanrıya bir şey sunmanın yerine toplumda oluşan şiddeti bertaraf etmek için uygulanmaktadır. Girard, kurbanda bulunması

⁶¹ Robbins, Jill, "Sacrifice", s.289.

⁶² Henninger, "Sacrifice" , s.553.

⁶³ Köknel, Özcan, *Şiddet*, Altın Kitaplar Yayınevi, İst., 1996,s.20; Demirergi, Nalân – İşcan, Cüneyt, *Bu Ne Şiddet*, Kitle Yayınları, Ankara, 1994,s.99–115.

⁶⁴ Demirergi-işcan, *Bu Ne Şiddet*, s.111–112.

⁶⁵ Argyle, a.g.e. ,s.118.

gereken kurban, kurbanı ve tanrı üçlüsünden tanrı kavramını dikkate almamakta tanrının yerine toplumu koymaktadır.

Bu teoride şiddetin tanımı, çeşitleri yeterince açık değildir. Girard saldırganlık dürtüsüne bağlı olarak açığa çıkan şiddet konusunda ayırım yapmaksızın olumsuz yaklaşmaktadır. Girard'ın yanıldığı diğer bir konu ise, şiddeti yalnızca fiziksel olarak ele almasıdır. Şiddet tanımlarına baktığımızda ruhsal şiddet karşımıza çıkmaktadır. Şiddet sosyal ilişkiden kaynaklanan, herhangi bir ortamda veya durumda bir kişiye ya da gruba karşı, dolaylı veya doğrudan fiziksel ya da psikolojik hasar verecek olan veya veren her türlü söz, tavır, tehdit ve davranış olarak tanımlanmaktadır. Şiddet, insan vücuduna zarar veren maddi bir saldırı değil, zihinsel ve duygusal bakımdan bireyde hatırı sayılır tahribata yol açan bir etki olarak da değerlendirilmektedir.⁶⁶

Antropolojik açıdan konuya bakıldığında, şiddette toplumsal algının önemi ortaya çıkmaktadır. Toplumların şiddet algısı farklı olup,⁶⁷ bu durum dillerine yansımıştır. İngilizce'de şiddetin karşılığı olan "violence" fiziksel güç kullanarak öldürme, yaralama veya baskı kurma anlamlarına⁶⁸ gelirken, Arapça'da güçlü, kuvvetli⁶⁹ Türkçe'de ise bir hareketin derecesi, hız ve kaba kuvvet anlamlarına gelir.⁷⁰Günümüzdeki araştırmalar şiddetin İngilizce anlamı temel alınarak yapılmaktadır. Bunun yanında batılı araştırmacıların yaklaşımları şiddet araştırmalarında belirleyici rol oynamaktadır fakat batı merkezli yaklaşımlar tüm kültürler için geçerli değildir. Batı toplumlarında şiddetin fiziksel boyutu dikkat çekerken, Afrika'da manevi boyutu daha önemlidir. Afrika'da ruhsal tahrip batıdaki bedensel tahripten daha olumsuz karşılanmaktadır.⁷¹Fiziksel şiddetin olmadığı toplumlar bulunmaktadır. Venezuela'da Orinoca

⁶⁶ Ergil, Doğu, *Türkiye'de Terör ve Şiddet*, Turhan Kitapevi, Ankara, 1980, s. 3.

⁶⁷ Riches, David, "Şiddet Olgusu", ed. David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.10-41.

⁶⁸ *Oxford Worldpower Dictionary*, ed. Sally Wehmeier, Oxford University Press, Oxford, 1993, s.685.

⁶⁹ İbrahim, Mustafa v.dğr., *El-Mu'cem-ul Vasit*, Çağrı Yay., İst., 1984. s. 475.

⁷⁰ Parlatır, İsmail v.dğr., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 8.bs., c. II, Ankara,1998.c. II, s. 2093.

⁷¹ Parkin, David. "Şiddet ve İrade", ed. David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.249-271.

Nehri boyunca yaşayan Piaroalar'da fiziksel şiddetin olmadığı tespit edilmiştir.⁷² Bazı toplumlarda ise şiddetin kuralları belirlenmiştir. İspanya'da insanlar boğa güreşinde kılıç darbelerinin izlerini seyretmekten keyif alıp işin şiddet olduğunu akıllarına getirmemektedirler. Nedeni ise, kültürlerindeki hayvanlarla ilgili algıda yatmaktadır. Onlara göre boğa arenada öldürülmek için vardır. Boğa güreşi bir oyun olup kurallara uyulduğu sürece şiddet değildir. Matador kuralları çiğnediğinde şiddete başvurmuştur.⁷³ Bazı kültürlerde şiddetin korunma amaçlı kullanılması meşru sayılmıştır. Akdeniz ülkelerinde şiddet onur ve şerefi,⁷⁴ Aborjinlerde ise kişinin hakkını korumak için başvurması gereken bir yöntem olarak görülür.⁷⁵ Ülkemizde namusu korumak için yapılan şiddet bazı yörelerde toplum tarafından onay görmektedir. Bu tür örnekler çoğaltılabilir. Toplumlar şiddeti meşrulaştırmak için bazı kapıları açık bırakmışlardır. Kısacası şiddet bir araç olup kullanımını toplum belirlemektedir.⁷⁶ Bu durum, onların hukuk sistemine yansımakta ve toplumların algılarına, gelenek ve göreneklerine göre şekillenen hukukları şiddete cezai müeyyideler uygulamaktadır.

Girard, şiddet konusundaki toplumların algı farkını dikkate almadan, şiddet çeşitlerine dikkat etmeden konuya yaklaşmakta ve kurbanın şiddeti üzerine çektiği sonucuna varmaktadır. Şiddeti oluşturan nedenler ortadan kalkmadıkça kurbanın şiddeti azaltacağı fikrini savunmak yeterli değildir. Medyada şiddetin yer alması, ağır ekonomik sorunlar, göçler, gelir dağılımındaki dengesizlik, silahın erkekliğin sembolü sayılması, şiddeti körükleyen gelenek ve görenekler bertaraf edilmeden⁷⁷ şiddetin düşünce düzeyinde kötülüğü kabul

⁷² Overing, Joanna, "Şiddetsiz Bir Toplumda Yamyamlık Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.111–130.

⁷³ Marvin, Garry, "İspanyol Boğa Güreşlerinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.148–168.

⁷⁴ Marvin, Garry, "İspanyol Boğa Güreşlerinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu" *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.156–157.

⁷⁵ McKnight, David, "Avustralya'daki Aborigine'lerin Kampında Toplu Dövüş", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.169–201.

⁷⁶ Copet-Rougier, Elisabeth, "Başsız Bir Toplumda Görünen Ve Görünmeyen Şiddet", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.69–92.

⁷⁷ Balcioğlu, İbrahim, *Şiddet ve Toplum*, Bilge Yay. İst., 2001, s.148–151.

görmeyen⁷⁸ şiddeti azaltmak mümkün değildir. Doğal olarak kurban kesenler de yaşadıkları ortamın şiddetinden etkileneceklerdir. Ekonomik, sosyolojik, psikolojik, antropolojik boyutları olan şiddetin kurbanla çözüleceğini ileri sürmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Ayrıca Fromm'un da belirttiği gibi kişinin kutsala bağlılığını sergileyen kurban kesme eyleminin altında yok etme güdüsünün olması gerekmez.⁷⁹

Ülkemizde, Girard'ın şiddet teorisine benzer bir teori Ali Murat Daryal tarafından geliştirilmiştir. Daryal, teorisini saldırganlık ve kan üzerine kurmuştur. Saldırganlığın doğuştan gelen biyolojik bir dürtü olduğunu savunan Daryal, saldırganlığın tatmin edilmesi için kişinin kan görmesi gerektiğini ileri sürer ve bunun için kurbanın gerekli olduğunu belirtir.⁸⁰ Kurbanda önemli olanın kan akıtmak olduğunu belirtip kurban kesmenin vacip, et dağıtmanın sünnet olduğundan hareket eden Daryal, tezini ispatlamak için Bakara Suresinin 30. ayetini göstermektedir. Mezkûr ayette meleklerin insanın yaratılacağını iştirince "...*kan dökcek insan mı yaratacaksın...*"⁸¹ şeklindeki cevaplarından yola çıkarak insandaki kan akıtma içgüdüğü olduğu sonucuna varmaktadır.⁸² Kurban kesmenin toplumsal dayanışmayla alakası olmadığını savunan araştırmacı, kurbanın insandaki saldırganlık ve kan akıtma içgüdüğüne tatmin ettiğini ileri sürmektedir. Bu içgüdüğünün tatmini için kurban kesenlerin kurban kanı görmelerinin gerekli olduğunu ileri sürmesine rağmen kurban kesemeyenlerin kanı akıtamayacak kadar yumuşak kalpli olduklarını, bu yüzden kesemiyorlarsa başkasına kestirmeleri gerektiğini belirtmektedir.⁸³ "*Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*" adlı eserinde medeniyetleri kurban kesen ve kesmeyen olmak üzere ikiye ayıran araştırmacı kurban kesmeyen medeniyetlerin sporlarının kanlı, sert ve öldürücü olduğunu belirtmektedir. Kurban

⁷⁸ Köknel, *Şiddet*, s.15.

⁷⁹ Fromm, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, c.II, çev. Şükrü Alpagut, Payel Yay. , İst., 1985.s.9.

⁸⁰ Daryal, Ali Murat, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, İstanbul, 1980,s.117.

⁸¹ Bakara, 2/30.

⁸² Daryal, Ali Murat, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, M.Ü.İ.F.Vakfı Yay. ,II. bs. İst.,1999,s.168.

⁸³ Daryal, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri* , s. 168–170.

kesen ve kesmeyen medeniyetleri örneklerle karşılaştırarak kesen medeniyetlerin çeşitli açılardan üstün olduğu sonucuna varmaktadır.⁸⁴

Girard'ın görüşleri için geçerli olan eleştirilerin çoğu Daryal'ın düşünceleri için de geçerlidir. Yalnızca kanlı kurbanı ele almış, kansız kurban üzerine eğilmemiştir. Yüksek kültürlerden hareketle kurbanı incelemeye çalışmıştır. Kurbanın vacip olarak değerlendirmesine rağmen bu sadece Hanefi mezhebinde geçerlidir. Diğer mezhepler sünnet olduğunu savunmaktadır.⁸⁵ Çalışmasında medeniyetleri kurban kesen ve kesmeyen şeklinde keyfi bir tasnife tabi tutmuştur. Bu tasnifi Daryal'dan başka benimseyen yoktur. Çünkü dinler tarihçilerine göre kurban insanlık tarihi kadar eski denebilecek bir tarihe sahiptir. Tarihe baktığımızda kurban kesmeyen millet yok denecek kadar azdır. Kurban kesmeyen milletlerin sporların öldürücü olduğunu, sporcuların birbirini öldürmeye çalıştıklarını ifade etmek de yanlıştır. Birçok sporcu maç bitiminde birbiriyle dostça ilişkiler sergilemektedir.

Bu teoriye göre kurban kesmeyen fakirler taşıdıkları saldırganlık ve kan akıtma içgüdülerini tatmin edemedikleri için potansiyel olarak saldırganlığa yatkın insanlardır. Yine bu teorinin kurban kesenin başında beklemesi şartını yerine getirmek herkesçe uygun olmayabilir. Kan fobisi olan birisinin kurban başında bekleyip kan görmesi olumsuz sonuçlar verebilir. İslam'da vekâlet kurumu ihtiyaçlara cevap verme ve işleri kolaylaştırmak için vardır. Hasta, sakat veya yüreği kaldırmayan kimseleri sırf kan görsün diye kurban başına götürmek uygun bir davranış olmaz. Hac suresinin 37. ve 38. ayetlerinde kurbanın kanı ve etlerinin önemli olmadığı, önemli olanın ise Allah'a saygı(takva) olduğu belirtilmektedir. Kanı kutsayan yaklaşıma paralel kurbanda kanı öne çıkarmanın İslam'a uygun olduğunu savunmak yersiz ve yetersizdir. Kurban kesmenin insanda kan akıtma içgüdüsünü yumuşatacağını savunan Daryal, kurban kesmeye içi elvermeyenlerin zaten içgüdülerinin yumuşak olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶Bu yaklaşıma göre içi elvermeyenlerin kurban kesmesine gerek yoktur. Önemli olan kan ise kurban amacı olmaksızın kan akıtmak yeterli olabilir. Günümüz dünyasında insanlar gereğinden fazla kan görmelerine rağmen şiddet artmaktadır. Kan görmenin

⁸⁴ Daryal, *Murat Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, s.15–106.

⁸⁵ Bkz.Gözübenli, Beşir, "Farklı Bir Açıdan Kurban", *Yeni Ümit*, sy. 69, İzmir, 2005, s. 41–46.

⁸⁶ Daryal, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, s.170.

sakıncalı olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Kan görme bütün insanlarda yumuşamaya neden olmayıp, aksine kan akıtan bazı insanlarda bu içgüdü tahrik olup, tehlikeli olabilir.

Daryal'ın teorisi ülkemizdeki bazı araştırmacılar tarafından eleştirilirken, bazılarınca desteklenmektedir. Güç ve Özkan eleştirirken,⁸⁷ Sezen, Daryal'ın teorisini olumlu bulmakta,⁸⁸ Yel ise Girard'ın çıkış noktasından hareketle Daryal'ın sonucuna varmaktadır. Yel, şiddetin kaynağını taklitte görmekte, taklit sonrası kıskançlıkların doğduğunu ve şiddete zemin hazırlandığını savunmaktadır. Kurbanın şiddetten kaçınmada ve şiddeti gizlemede bir araç olduğunu, şiddeti frenleyerek karşı şiddetle yok ettiğini ileri sürmekte, birçok sporun kan görme eğiliminden kaynaklandığını belirterek Daryal'ın teorisini onaylamaktadır.⁸⁹

Şiddet teorisinden hareketle kurbanın etik olmadığı sonucuna varılabilir. Bu yaklaşıma göre kontrol edilemeyen şiddet duygusu hiç alakası olmayan, savunmasız masum bir hayvana yönlendirilerek yok edilmektedir. Dinlerin amaçlarından birisi de insanların içgüdülerini kontrol altına almaları için onları eğitmektir. Bunu göz ardı ederek kurbanı şiddetle ilişkilendirmek, daha sonra ona insanda bir kaynak bulmak için saldırganlık güdüsünü seçmek ve kurbanı bununla açıklamak konuyu özünden saptırmak olarak değerlendirilebilir.

7. Analitik Teori

Analitik teoriyi geliştiren C.G.Jung kurbanı kolektif bilinçdışı, arketip, self ve ego kavramlarından hareketle açıklamaya çalışmıştır. Jung'a göre insanın psişik yapısı bilinç, bireysel ve kolektif bilinçdışından oluşmakta olup, evrimle bize aktarılan kolektif bilinçdışının tüm insanlığa özgü yönleri bulunmaktadır. İnsan doğduğunda "tabula rasa" değildir.⁹⁰ Her insanda kolektif bilinçdışının içeriği sayılan arketipler mevcuttur. Arketiplerin bazıları kişiliğin oluşumunda etkin olduğu için Jung tarafından oldukça önemsenmiştir. Bunlardan belki de en önemlisi "self"tir. Self, diğer arketipleri ve bilinç düzeyine çıkışlarını düzenleyip, kişiliğin

⁸⁷ Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, s.355–361; Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü*, s.136.

⁸⁸ Sezen, Yumni, *Kurban ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.217–224.

⁸⁹ Yel, Ali Murat, "Kurbanın Psiko-Sosyal Etkileri" , *Zaman Gazetesi*, 30 Ocak 2004

⁹⁰ Stevens, Anthony, *Jung*, çev. Ayda Çayır, Kaknüs Yay. , İst., 1999, s.51.

organizasyonunu yapar. Self arketipi geliştikçe insan kendini daha iyi anlamaya başlar. Ego ise, bilinç düzeyindeki algılardan, anılardan, düşüncelerden ve duygulardan oluşmaktadır.⁹¹

Jung'un ailesi dindar olup, kendisi de bir süre kilise okuluna devam etmiştir. Hristiyanlıktaki kurban inancı ve Evharistiya töreni ona ilham kaynağı olmuştur. Hristiyanlara göre Hz. İsa Tanrı'nın oğluydu, dolayısıyla O'ndan bir parçaydı. Hristiyan öğretisine göre Tanrı'nın oğlu İsa Tanrı tarafından kurban için gönderilmiş, kurban olduktan sonra tekrar canlanmıştı. Jung bu şemayı insana indirgeyerek kurbanı açıklamaktadır. Kurban olan İsa nasıl ki Tanrı'nın parçasıysa Tanrı'ya sunduğumuz hediye de "self" in bir parçasıdır. Jung sürekli tekrarlanan ritüellerin insan ruhunda köklerinin varlığını savunmaktadır.⁹² Jung, kurbanı ele alırken sosyal çevreyi dikkate almamış, kurbanı ruhsal açıdan yaklaşıp, kökenini insan ruhunda aramıştır. Jung'a göre ego, psişenin (bilinç ve bilinçdışı, bedensel ve ruhsal tüm fonksiyonların oluşturduğu bütün) kutsala hizmet eden self tarafından organize edildiğini zamanla öğrenmeye başlar. Bunun sonucu olarak hayatın gizli anlam ve amacını anlamaya yönelir. Bu süreçte self, egoyu kendisine obje yapar. Ego sonunda self için kurban hizmetleri sunmayı öğrenir. Self daha çok kurban isteyince ego kurban için araştırmalarda bulunur.⁹³ Jung için kurban geleneksel anlamdan daha farklı anlamlar taşımaktadır. Kurbanı ruhsal olarak ele aldığı için sabır, kendini adama, fedakârlık vb. şeyleri egonun self için kurbanları olarak görmektedir.⁹⁴ Jung, kurbanı ele alırken birçok araştırmacının aksine hayvan boğazlama ve kan konularına değinmeyip, kurbanı sembolik olarak izah etmeye çalışmıştır.⁹⁵

Jung, daha önceki araştırmacılar tarafından ihmal edilen kurbanın insan psikolojisindeki temellerini açıklamaya çalışması ve sembolik yaklaşımı ile konuya farklı

⁹¹ Bkz. Gençtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, s.170-183; Frieda Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, çev. Aslan Yalçınler, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s.62-94; Stevens, Anthony, Jung, s.61-70; Jung, C. G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinel, Say Yayınları, İstanbul, 1982, s.75-125; Ender Gürol, *C.G.Jung, Cem Yayınevi*, İstanbul, 1967, s.19-53.

⁹² Argyle, Michael, *Psychology and Religion*, s.119.

⁹³ Bkz. Jung, C.G., *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolism of Libido*, translater Beatrice M. Hinkle, Moffat Yard and Company New York, 1916, s.428-484.

⁹⁴ Menuhin, Joel Ryce, *Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam*, Routledge, New York, 1994, s.105-107.

⁹⁵ Argyle, Michael, *Psychology and Religion*, s.119.

açından bakması kurban araştırmalarına zenginlik katmıştır. Fakat kurbanın sosyolojik boyutunu ihmal edip yalnızca insanın ruhsal hayatına indirilmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Ayrıca Jung'un kurbanı sembolik yaklaşımı beraberinde bazı sıkıntılar getirmektedir. Herhangi bir konu sembolik olarak ele alındığında hakkında istenileni söylemek kolaylaşmaktadır. Bir diğer konu ise diğer araştırmacılar kansız kurbanı ihmal ederken Jung tam aksine kanlı kurban konusu ihmal etmiştir.

8. Arketip Teorisi

Kurbanın kökenine dair bir diğer teori Eliade tarafından ileri sürülmüştür. Eliade, ilkel formlarda dinin arketipini araştırmış, dinî tecrübenin ifadeleri üzerinde durmuştur. Eliade'ye göre, dinî tecrübenin ifadesi sayılıp düzenli olarak tekrarlanan eylemler kutsalla ilişkili arketipsel davranışlardır.⁹⁶ Bir nesne veya eylemin gerçek olması için bir arketipin taklit edilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Ona göre, insan arketipik olma eğiliminde olduğu için örnek modeli olmayan her şey anlamsız ve gerçek olmaktan yoksundur. Eliade, kurbanın Tanrı tarafından gösterilen ilk kurban sunma töreninin aynen tekrarı olup, aynı mitsel durum içinde cereyan ettiğini ileri sürmektedir. Bir başka ifadeyle, tüm kurbanlar ilk kurbanın tekrarı ve onun muadili olup, ilk kurbanın mitsel denkleğinde icra edilirler. Bu şekilde din dışı zaman ve arketiplerin tekrarı ile gizlice tarih yok edilmektedir. Örnek davranışı tekrar ederek bir yerde yeniden üreten kişi olayın gerçekleştiği mitsel çağa gitmiş ve o anı yaşamış olmaktadır.⁹⁷

Bu konuda Eliade gibi düşünen, onun fikirlerine benzer görüşler ileri süren araştırmacılar bulunmaktadır. Mitoloji konusundaki araştırmalarından tanınan Campbell ritüelleri mitle ilişkilendirip, ritüele katılan bireyin mitolojik olan ilk tecrübeyi yaşadığını ileri sürmektedir.⁹⁸ Ritüel sayesinde kutsalla ilişkinin kurulmasının her ne kadar tarihsel boyutları olsa da ritüeller bireyin tecrübe etmesiyle tarihsellik boyutunu yitirmektedirler.⁹⁹

⁹⁶ Alper, Ömer Mahir, *Batıda Din Çalışmaları*, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s.52–53.

⁹⁷ Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s.47–48.

⁹⁸ Elkins, David N. ,*Beyond Religion*, Quest Books Theosophical Publishing House, USA, 1998, s.199.

⁹⁹ Elkins, a.g.e. ,s.200.

Eliade, bir yerde ilk kurbanın vahiyle başladığını, kurbanın ilk defa meşrulaştırılmasının Tanrı'nın müdahalesiyle gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre insanlar ev veya tapınak yaparken, yerleşim için bir köy oluştururken bu ilk kurbanı tekrar etmektedirler. Eliade, kurbanlarda ayırım yapmaksızın tüm kurbanların ilk kurbanın tekrarı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre insan kurbanları bile ilk kurbanın tekrarıdır.¹⁰⁰Eliade, kurbanı dair şölen ve bayramların bu ilk modelin kutsallığını güncelleştirmek ve insanlara öğretmek amacı taşıdığını ileri sürmektedir.¹⁰¹

Eliade, kurbanın kökenini ilkelerde arayan ve kurbanı bazı nedenlere indirgeyen araştırmacılardan ayrılmaktadır. Kurbanın anlaşılması için ilahî boyutun önemini vurgulamıştır. Eliade, bu yaklaşımıyla kurbanın kökenine dair yapılan çalışmalara önemli katkıda bulunmuştur. Fakat diğer teoriler gibi ihmal ettiği noktalar vardır. Eliade, kurban konusunda sosyolojik ve psikolojik boyutları ihmal etmiştir. Çünkü insan ruhunda yer bulmayan bir şeyin devam etmesi zordur. İnsan ruhunda yer etmiş inançlar da davranış haline gelmek için çevreye ihtiyaç duyarlar. Toplumsal ortamın yaklaşımı davranışları güçlendirir veya zayıflatır. İlk kurbanın gerçekleşmesinde ve tekrarında sosyolojik ve psikolojik faktörler oldukça önemli olmuştur. Bunların yanında Eliade'nin geliştirdiği kurbanın kökenine dair teorisinde belirsizlikler vardır. İlk kurban ne zaman, nerede, nasıl gerçekleşmiştir? Kurban tekrarlanarak nasıl formüle edilmiştir? İlk kurban sunusu nedir? vb. soruların cevabına yönelik açıklamalar teoride bulunmamaktadır.

Değerlendirme

Geçen yüzyılın başlarında biyoloji bilimi önem kazanmış, kimyadan biyolojiye doğru bir geçiş başlamıştı.¹⁰² Bu geçiş daha sonra yüzyılın paradigmasını etkilemiştir. Darwin bu değişime katkıda bulunan en büyük aktör olmuştur. Ortaya attığı evrim teorisi sosyal bilimlerdeki konuya yaklaşım biçimini de etkilemiştir. İlk dönemlerde bilim adamları bu teorinin

¹⁰⁰ Eliade, Mircae, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 1991, s.80.

¹⁰¹ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s.66.

¹⁰² Malony, H. Newton, "Behavioral Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed.Ralp W.Hood JR, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1995, s.376–396.

büyüsüne kapılıp evrimci, pozitivist ve indirgemeci katı bir bilimsel anlayışı kendi alanlarına uygulamaya başlamışlardır. Bu anlayışa göre her şeyin bir ilkel başlangıç noktası olup, zamanla değişerek günümüze gelmiştir. Yapılan çalışmalarda din indirgemeci bir anlayışla insan zihninin veya toplumsal hayatın ürünü olarak değerlendirilmiştir. Cılız itirazlar olmasına rağmen bu yaklaşım kurban çalışmaları için de geçerli olmuştur. Tarihî açıdan oldukça eski olan kurban ritüelinin kökeni, evrimci ve indirgemeci yaklaşımla bazı ilkel topluluklardan hareketle incelenmiştir. Bu dönemde çeşitli bilim dallarının yeni kurulması ve yeterince disipline olamamalarının doğurduğu kargaşa araştırmacılara hem serbestlik hem de cesaret vermiştir. Bazı araştırmacılar saha araştırmasının gereksizliğini¹⁰³savunmuş, bazıları ücret karşılığı çadılarında özel ayinler tertip ettirmiştir.¹⁰⁴ Araştırmacılar, kurbanın kökeni konusunda bulgulardan çok entelektüel birikimlerinden aldıkları güçle teori geliştirmişlerdir. Bunların yanında araştırmacıların içinde yetiştikleri kültürel ortam, bağlı oldukları bilim dalı ve inceledikleri saha onları sınırlandırmıştır. Burada önemli olan bir diğer nokta ise yanıltıcı yol işaretleridir. Araştırmacı bu konuda yeterli donanıma sahip değilse yozlaşmış kurban uygulamasını tüm kurbanların kökeni gibi görebilir. Bir diğer zorluk ise kurbanın yapısından kaynaklanmaktadır. Kurban çeşitleri ve sunularının oldukça geniş bir yelpazeye yayılması, çok boyutlu olması, kurban ritüelini uygulayanların kendilerine özgü amaçlarının bulunması, toplumların yaşantıları, dinlerin kurban anlayışı ve tanrı tasavvurları gibi faktörler kurban konusunu oldukça karmaşık hale sokmakta, kapsamlı bir teori geliştirmeyi zorlaştırmaktadır.

Bir kurban teorisinde din, birey, toplum üçlüsü bütün olarak ele alınması gerekirken teorisyenler birey veya toplumdaki hareketle konuya yaklaşmışlardır. Teorinin din, birey ve toplum temeline dayalı olması yanılgıyı aza indirebilir. Kanlı kurban öncesi insanın tanrıyla bir şekilde iletişim kurmayı öğrenmiş, ona bir şeyler sunma ve hayvan boğazlama davranışını kazanmış olması gerekir. Fakat canlı bir hayvanı öldürmenin doğurduğu bazı sıkıntılar (öldürmeye bağlı suçluluk duygusu, öldürülen hayvanın ruhundan çekinme vs.) yaşamış olmaları muhtemeldir. Yaşanan bu psikolojik sıkıntılardan insanı kurtarmak ve kanlı kurbanı meşrulaştırmak için dinin devreye girip tanrı adına yapılması şartıyla onayladığı ileri

¹⁰³ Pritchard, *İlkelerde Din*, s.43.

¹⁰⁴ Pritchard, *a.g.e.* ,s.53.

sürülebilir. Kansız kurban sunuları gibi hayvan boğazlama daha sonra tanrıya sunuya dönüşüp dini bir ritüel olması akla uygun gelmektedir. İnsandaki ritüel eğilimi bu süreci olumlu yönde etkilemiştir. Çünkü insan ritüele eğilimli bir varlık olup, din ve insandaki ritüele olan eğilimin karşılıklı ilişkisi sonrası dini ritüeller ortaya çıkar.¹⁰⁵ Kurban ritüelinin devamını sağlayan faktörler ise psikolojik ve sosyolojik olarak ikiye ayrılabilir. İnsandaki kutsalla ilişki arzusu, minnettarlık, arınma, korunma, gelecek kaygısı gibi duygular kurban ritüelinin uygulanmasını, benimsenmesini ve insanın ruhsal hayatında kalıcılığını kolaylaştırmıştır. Sosyolojik olarak ise yaşanan toplumsal sıkıntıları aşma, kontrol, topluma aidiyetin onaylanması, dayanışma ruhunun canlanması ve kurbanın şölen yönünün olması gibi faktörler kurban uygulamalarının toplumsal hayatta kabul görüp tekrarlanmasını etkilemiştir.

Sonuç olarak, ilk kurbanın neden ve nasıl ortaya çıkıp günümüze kadar hangi aşamalardan geçerek geldiğini ortaya koymak oldukça zor görünmektedir. Dini metinlerde kurban ilk olarak Habil ve Kabil kıssasında anlatılmaktadır¹⁰⁶ fakat kutsal metinlerde bunların ilk kurban olduğuna dair bir ifade yoktur. Dinlerin amacı açısından konuya bakıldığında bu durum kolayca anlaşılabilir. Dinler bilimsel kaygıdan ziyade insanları bu kıssaya inanmaya çağırıp, kıssa üzerinden terbiye etmeye çalışırlar. Fakat bilimsel çalışmalarda uyulması gereken kurallar olmasına rağmen bazı araştırmacıların yaptığı gibi bilimsel kurallara uyma kaygısı taşımadan, entelektüel birikimin verdiği güçle kurguya dayalı teoriler üretme ve kurbanı bu teorilere indirgeme çabaları da kurbanın orijinini bilimsel olarak ispatlamaktan uzaktır.

¹⁰⁵ Spilka, Bernard, "Religious Praticce, Ritüel and Prayer", Handbook of Religion, ed. Raymond F. Paloutzian, Crystall L. Park, The Guild Press, New York, London 2005, s.365-375

¹⁰⁶ Tekvin, 4/3-8; İbranilere Mektup, 11/4-6; Mâide, 5/27.

Bibliyografya

- Alper, Ömer Mahir, *Batıda Din Çalışmaları*, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002
- Argyle, Michael, *Psychology and Religion*, Routledge, Yew York, 2000
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, D.E.Ü.Yay. , İzmir, 1990,
- Balcioğlu, İbrahim, *Şiddet ve Toplum*, Bilge Yay. , İst., 2001
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000
- Claude, Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Hürriyet Vakfı Yay., İst.,1984
- Copet-Rougier, Elisabeth, "Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.69-92.
- Çetin, Özer, *Kurban ile İlgili İnanç ve Tutumlar*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2008
- Daryal, Ali Murat, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, M.Ü.İ.F.Vakfı Yay. , II. bs. İst.,1999.
- Daryal, Ali Murat, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, İstanbul, 1980.
- Demirergi, Nalân – İşcan, Cüneyt, *Bu Ne Şiddet*, Kitle Yayınları, Ankara, 1994
- Eliade, Mircae, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara, 1994
- Eliade, Mircae, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 1991
- Elkins, David N. , *Beyond Religion*, Quest Books Theosophical Publishing House, USA, 1998
- Ergil, Doğu, *Türkiye'de Terör ve Şiddet*, Turhan Kitapevi, Ankara, 1980
- Feist, Jess,-Feist, Gregory J., *Theories of Personality*, Sixth Edition, Mcgrow Hill, New York 2006
- Freud, Sigmund, *Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Erol Selvi, Dergâh Yayınları, İst., 1976
- Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yay. , İst., 1984
- Frieda Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, çev. Aslan Yalçınır, Say Yayınları, İstanbul , 1983

- Fromm, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, c.II, çev. Şükrü Alpagut, Payel Yay., İst., 1985
- Fromm, Erich, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, II. bs., İst., 1980
- Gençtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, IX. bs., İst., 2000
- Girard René, "Kan, Arınma ve Şiddet Döngüsü", çev. Kaya Genç, *Cogito*, sy. 37, 2003, s. 209–229.
- Girard, René, *Kutsal ve Şiddet*, çev. Nemciye Alpay, Kanat Yay., İstanbul, 2003
- Gözübenli, Beşir, "Farklı Bir Açıdan Kurban", *Yeni Ümit*, sy. 69, İzmir, 2005, s. 41–46.
- Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2003
- Gürol, Ender, *C.G.Jung*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1967
- Henninger, Joseph, "Sacrifice", *Encyclopedia of Religion*, c.XII, ed. Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.544–556
- Hubert, Henri-Mauss, Marcel, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Translated by W.D.Halls, University of Chicago Press, Chicago, 1964
- İbrahim, Mustafa v.dğr., *El-Mu'cem-ul Vasîf*, Çağrı Yay., İst., 1984.
- İncil
- James, E.O., "Sacrifice", *Encyclopedia of Religion And Ethics*, ed. James Hastings, T&T Clark, c.XI, Edinburgh, 1994, s.1–7
- James, G.Williams, *The Girard Reader*, New York, 1996,
- Jung, C.G., *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolism of Libido*, translator Beatrice M. Hinkle, Moffat Yard and Company New York, 1916
- Jung, C. G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yayınları, İstanbul, 1982
- Köknel, Özcan, *Şiddet*, Altın Kitaplar Yayınevi, İst., 1996
- Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İst., 2000

Kroeber, Alfred L, "Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis" ed.Lessa, William A.-Vogt, Evon Z. , *Reader in Comparative Religion An Anthropological Approach*, Second Edition, Harper&Row Publishers, New York, 1965

Kur'an-ı Kerim

Lessa, William A.-Vogt, Evon Z. , *Reader in Comparative Religion An Anthropological Approach*, Second edition, Harper&Row Publishers, New York, 1965

Malony, H. Newton, "Behavioral Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. Ralph W.Hood JR, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1995, s.376–396.

Marvin, Garry, "İspanyol Boğa Güreşlerinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.148–168.

Marvin, Garry, "İspanyol Boğa Güreşlerinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu" *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.156–157.

McCrae, Robert R. ,Mainstream Personality Psychology and the Study of Religion, *Journal of Personality*,67;6,1999, s.1209–1217

McKnight, David, "Avustralya'daki Aborigine'lerin Kampında Toplu Dövüş", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989,s.169–201.

Menuhin, Joel Ryce, *Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam*, Routledge, New York, 1994

Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, İmge Yay., İst., 2004

Nisbet, Robert, "Hubert, Henri", *Encyclopedia of Religion*, c.VI, ed. Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.489–490

Nisbet, Robert, "Mauss, Marcel", *Encyclopedia of Religion*, c.IX, ed. Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.289–290.

Overing, Joanna, "Şiddetsiz Bir Toplumda Yamyamlık Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.111–130.

- Oxford Worldpower Dictionary*, ed. Sally Wehmeier, Oxford University Press, Oxford, 1993
- Özkan, Ali Rafet, *Dinlerde Kurban Kültü*, Akçağ Yay., Ankara, 2003
- Parkin, David. “Şiddet ve İrade” ed. David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989,s.249–271.
- Parlatır, İsmail v.dğr., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., 8.bs., c. II, Ankara,1998
- Pritchard, E. Evans, *Nuer Religion*, Oxford University Press, New York, 1956
- Pritchard, Evans, *İlkelerde Din*, çev. Hüseyin Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999
- Riches, David, “Şiddet Olgusu”, ed.David Riches, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, çev. Dilek Hattatoğlu Ayrıntı Yayınevi, İst., 1989, s.10–41.
- Robbins, Jill,“Sacrife”, *Critical Terms For Religious Studies*, ed. Mark C.Taylor, The University of Chigago Press,1998,ss.285–297
- Scheffczyk, Leo, “Sacrifice”, *Encyclopedia of Theology*, ed.Karl Rahner, Crossroad, New York, 1986, s. 1489.
- Sezen, Yumni, *Kurban ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004
- Smith, W.R.,*Lectures on the Religion of the Semites*, D.Appleton & Co. , New York, 1889
- Spilka,Bernard, “Religious Praticce,Ritüal and Prayer”, *Handbook of Religion*, ed.Raymond F.Paloutzian, Crystall L.Park,The Guild Press,New York,London 2005,s.365-375
- Stevens, Anthony, *Jung*, Kaknüs Yay., çev. Ayda Çayır, İst., 1999
- Tevrat
- Tylor, E.B. , *Primitive Culture*, Volume II, U.S.A. ,1920
- Yel, Ali Murat, “Kurbanın Psiko-Sosyal Etkileri” , *Zaman Gazetesi*,30 Ocak 2004
- Yves, Michaud, *Şiddet*, çev.Cem Muhtaroğlu, İletişim Yayınları, İst., tsz.

Theories of Sacrifice

Citation/©- Çetin, Ö. (2009). Theories of Sacrifice, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (1), 189-221.

Abstract- *From at the beginning of last century scientists who belong to different science fields had started to study on sacrifice subject. Effect of evolution theory is seen at the most of these studies. The researchers effected of evolution theory had studied on sacrifice and developed different theories related to origin of sacrifice. There are lots of theories on sacrifice. The reasons of this are scientists having different science fields, searching on different cultural areas and the complex form of the sacrifice. Theories have provided better understanding of the sacrifice by dealing with different views. At this study, most popular some sacrifice theories will be introduced and searched the critics on them. These theories are gift theory, communion theory, connection theory, magic theory, psychoanalysis theory, mimetic theory, analytic theory and archetype theory.*

Key Words- Sacrifice, theory, blood, gift, totem, violence, magic, archetyp.

Sempozyum Değerlendirmesi: Kur'ân'ın Mucizevî Korunması

Dr. Burhan BALTACI*

Kur'ân'ın Mucizevî Korunması

Akademik Araştırmalar ve İnternet Vakfı, Yeni Ümit Dergisi

Fırat Kùltür Merkezi, 9–10 Mayıs 2009 Çemberlitař/İstanbul

Akademik Araştırmalar ve İnternet Vakfı ve Yeni Ümit Dergisi tarafından 9–10 Mayıs 2009 tarihlerinde İstanbul'da Fırat Kùltür Merkezi'nde **Kur'ân'ın Mucizevî Korunması** sempozyumu düzenlenmiş, toplantılar aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir.

Birinci Gün: 09 Mayıs 2009 Cumartesi Saat 10:00'da sempozyum Beyazıt Camii İmamı Suat Gözütok'un Kur'ân-ı Kerîm tilaveti ile açıldı. Protokol konuşmaları esnasında aşağıdaki görüşlere yer verildi.

DEÜ. İlahiyat Fakùltesi Dekanı Prof. Dr. Ömer Dumlu peygamberlik tarihinden kesitler sunarak başladığı konuşmasında, peygamberlerin öğretilerinin günümüze nasıl aktarıldığına dikkat çekti. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın günümüze kadar ulaşmasındaki sağlamliğa örneklerle yer verdi. Konuşmasını, bundan sonra yapılacak sempozyumlarda "Kur'ân'ın içerik olarak anlaşılması ve anlaşılarak okunması" konularına öncelik verilmesini teklif ederek tamamladı.

AÜ. İlahiyat Fakùltesi Dekanı Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Kur'ân'ın korunmuşluğu hususunda savunmacı bir yaklaşımla hareket etmeye gerek olmadığını ifade ederek kendi

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi, e-posta: baltaciburhan@hotmail.com

yaşadığı olaylardan örnekler verdi ve bu konuda herhangi bir sıkıntının bulunmadığını vurguladı.

MÜ. İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK de Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın korunmasına olan katkısına değinerek onun döneminde okumanın ve dinlemenin bir arada olduğuna dikkat çekti. Kur'ân'ın tarihe ait bir malzeme olarak görülmesinin yanlışlığına değindi. "Kur'ân yeterlidir." diyerek Rasulullah'ı devre dışı bırakmanın yersizliğine işaret etti.

İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı Prof. Dr. M. Akif AYDIN, ilk dönemden itibaren korunmuşluğa vurgu yaptı. Diğer kutsal kitaplar ve Kur'ân'ın metinleşme tarihinin karşılaştırmasını yaparak ilk döneme ait olduğu ifade edilen Mushafların neşredildiğinden bahisle ilgili Mushaflar hakkında bilgi verdi.

Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ise ilk peygamberden son peygambere kadar dinin hep aynı olduğunu belirtti. Kur'ân dışında diğer kutsal kitapların koruma altında olmadığını vurguladı. "Kur'ân'ın **korunan** bir kitap olduğu kadar **koruyan** bir kitap olduğuna," dolayısıyla bu hususun da göz önünde bulundurulmasına dikkat çeken BARDAKOĞLU, korunmuşluk hususunda önemli olan hususun "müminlerin gönüllerinin delaleti" olduğunu belirtti.

Açılış Konferansı Suriye Dimaşk Ü. Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhammed Said Ramazan el-BÛTÎ tarafından verildi. el-BÛTÎ konferansına hiçbir kitaba nasip olmayan Kur'ân'a ait iki hususun varlığına dikkat çekerek başladı ve bu hususları şu şekilde izah etti. İlk husus, Kur'ân Hz. Peygamber'den sonra –birbirine bağlı halkalar gibi- titiz bir şekilde hem şifahî/sözlü, hem de yazılı bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır. Kur'ân'ın yazılma ve toplanma (cem') süreci hakkında bilgi veren konuşmacı, hiçbir kitabın bu şekilde asırları aşarak gelmediğine dikkat çekti. İkinci husus ise Kur'ân'daki "Rubûbiyyetin Celâf Tecellileridir." Bu hususa önem veren el-BÛTÎ, Kur'ân'ın celal ve mehabetinin Arapça bilmeyenler tarafından bile hissedildiğini vurguladı. Kur'ân'ın kendine has üslubunun ilahî bir üslup olduğunu ifade etti. Beşeri/insani karakterin insanın ayrılmaz bir vasfı olduğunu belirterek hiç bir insanın beşeri vasıflardan sıyrılarak ulûhiyyetin vasıflarıyla muttasıf Kur'ân üslubunda olduğu gibi bir celal ve mehabetle, ilahi bir üslupla ifadede bulunamayacağını

belirtti. Bu konu ile ilgili “fe ve Rabbike lenaşurannehum...” “innenî Enallâhu lâ ilâhe illâ Ene...” “innâ nahnu nuhyî ve numît...” gibi ayetlerden üslup örnekleri verdi. Ayrıca Osman Gazi'nin misafirliğe gittiği bir evde, yatacağı odanın duvarında asılı bulunan Kur'an'ın karşısında sabaha kadar ayakta beklemesinin de bu celale örnek olduğunu belirterek bu anlayış sayesinde Osmanlı Devleti'ne cihan hâkimiyetinin nasip olduğunu vurguladı.

I. Oturum 14:30–16:00, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Prof. Dr. Hamza AKTAN başkanlığında yapıldı. İlk tebliğ Harran ÜİF.'den Prof. Dr. Ahmet BEDİR tarafından “*Semavî Mesajların (Suhuf, Tevrat, İncil) Tespit ve Nakil Yöntemleri*” başlığı ile sunuldu. Tebliğde şu hususlara yer verildi: –“Suhuf-i Ülä”nin içeriği, bir peygambere nispet edilenler ve edilmeyen sayfeler, –Tevrat'ın bölümleri, içeriği ve kitaplaşma süreci, –Eski ve Yeni Ahit'in yazılmasında karşılaşılan sorunlar, –Kur'an'a göre İncil.

SaÜİF.'den Doç. Dr. Muhittin AKGÜL tarafından “*Kur'an Vahyinin Ezber, Yazı ve Diğer Metotlarla Tespiti ve Nakli*” başlığı altında sunulan tebliğde Kur'an'ın ezberlenerek ve yazılarak kayıt altına alınması ile bunlar dışında Kur'an'ın tespitine ve günümüze nakline yardımcı olan diğer metotlar incelendi.

Dahuk Ü.'den Dr. Abdurrahman Muhammed ÖMER'in “*Mekke Devrinde Kur'an-ı Kerim'in Yazılması*” başlıklı tebliğinde müsteşrikler tarafından ortaya atılan “Kur'an'ın, Mekke döneminde yazıya geçirilmediğine” dair iddialar tartışıldı. Konu “ümmilik” çerçevesinde ele alındı ve bu yöndeki iddiaların gerçeği yansıtmadığı delillerle ortaya konuldu. Bu anlamda, Hz. Peygamber zamanındaki olaylardan da örnekler verilerek o dönemde yazının günlük hayatta kullanıldığına dair deliller sunuldu.

II. Oturum 16:30–18:00, YYÜ. İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ başkanlığında gerçekleştirildi. İlk olarak SaÜİF.'den Prof. Dr. Davut AYDÜZ “*Kur'an-ı Kerim'in Cem'i*” başlıklı tebliği sundu. Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ın toplanmamasının (cem' edilmemesinin) sebepleri ile başlayan tebliğde, Kur'an'ı toplamaya sevk eden amiller izah edildi. Hz. Peygamber zamanı ile ilgili olarak “*kitâbeten derleme olmamış ise de tilâveten derleme gerçekleşmiştir.*” tespitinde bulunuldu. Rivayetlerde cem' olayı ve Kur'an'ın cem'inde Zeyd b. Sabit'in görevlendirilme sebeplerine değinildi. Kur'an'ın

toplanmasında takip edilen derleme metodunun sağlam ve ilmî bir metot olduğu vurgusu yapıldı.

OMÜİF.'den Doç. Dr. Mustafa ÜNVER de “Kur’ân’ın Hz. Osman Döneminde İstinsahı” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde öncelikli olarak Kur’ân’ın istinsahına gerek duyulmasının sebepleri izah edildi. Bunlar arasında Huzeyfe b. el-Yemân’ın Azerbaycan ve Ermenistan fetihleri esnasında karşılaştığı olayları Hz. Osman’a anlatması önem arz etmektedir. Tebliğde devamla Kur’ân’ın yazımında dikkat edilecek hususların belirlendiği ve ihtilaf halinde Kureyş Lehçesi ile yazılması kararı alındığı belirtildi. Bunun tek istisnasının da “*tâbû*” kelimesinin sonunda yer alan “*tâ*” harfinin “açık *tâ*” ile yazılması olduğu da ilave edildi. Tebliğde ayrıca kaynaklarda yer alan konu ile ilgili problemleri rivayetlere de yer verildi. İstinsah faaliyetinin ardından ilgili Mushaf lar diğer beldelere gönderilirken “*kârlerin*” de birlikte gönderildiği noktasına da dikkat çekildi. Bu Mushaf ların akıbeti ile ilgili bilgiler de tebliğde yer aldı.

Oturumda üçüncü olarak Hitit ÜİF.'den Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ “Hz. Osman’dan Sonraki Dönemlerde Kur’ân İle İlgili Yapılan Hizmetler (noktalama, harekeleme, tahzib vs.)” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde Hz. Osman’dan günümüze kadar Mushaf ın imlasının tarihi seyri ve geçirdiği evreler etraflıca anlatıldı. Buna göre, Hz. Osman tarafından çoğaltılan imlaya “*resmu’l-mushaf,*” bugün kullandığımız yazı tarzına da “*resmu’l-kıyâsî*” denilmektedir. Hz. Osman Mushaf ında hareke, nokta ve vakıf işaretleri mevcut değildir. Sureler ise besmele ile ayrılmakta idi. Harekeleme anlamındaki ilk noktalama Ebû’l-Esved ed-Duelî tarafından yapılmıştır. Yahyâ b. Ya’mer de, bugün noktalı harfler olarak adlandırdığımız harfleri birbirinden ayırt etmek için noktalamayı yapmıştır. Bugün kullandığımız harekeyi icat eden ise Hafîl b. Ahmed’dir. Tahmis, ta’şir, cüz işaretleri ise Haccâc b. Yûsuf döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Bugün kullandığımız durak işaretleri ise Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî tarafından konulmuştur.

10 Mayıs 2009 Pazar

III. Oturum 10:00–11:30, İğdir Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE başkanlığında yapıldı. Diyanet İşleri Eski Başkanı Dr. Tayyar ALTİKULAÇ’ın “*Mushaf lar Arasında Farklılık Yoktur*” başlıklı tebliğinin sunumu ALTİKULAÇ’ın

sempozyuma iştirak edememesi sebebiyle gerçekleşmemiştir. İlk olarak SDÜİF.'den Doç. Dr. BİLAL GÖKKIR "*Oryantalistlerin Kur'ân'ın Muhafazası Aleyhindeki İddialarına Cevap Veren Çalışmalar*" başlıklı tebliğini sundu. Gökkır tebliğini "konu ile ilgili literatürü ortaya koyma" ve "oryantalistlerin iddialarına verilen cevaplar" olmak üzere iki bölümde ele aldı. Bu cevaplar da "Kur'ân tarihimizde verilen klasik cevaplar" ve "mantıkî deliller" olmak üzere iki gurupta incelendi. Oryantalistlerin Kur'ân'ın muhafazası aleyhindeki iddialarının ilk olarak 1860'ta T. Nöldeke ile başladığı ve Goldziher ile devam ettiği belirtildi. 1950'ye kadar olan bu dönemde pek fazla eleştirilere cevap verilmediği, bu dönem "oryantalistlerin iddialarının muhatap alınmadığı" bir dönem olarak ifadelendirildi. Edward Said ile beraber oryantalizmin eleştirisinin de yapılmaya başlandığı, oryantalizmin altyapısının okunmaya başlandığı ve Kur'ân ile Kitab-ı Mukaddes'in bu açıdan bir arada değerlendirmeye tabi tutulduğu tespiti yapılarak bu döneme ait eserlere de tebliğde yer verildi.

İkinci olarak Yeni Ümit Dergisi Genel Koordinatörü Dr. Ergün ÇAPAN "*Kur'ân'ın Muhafazasında Şok Hadiselerin Yeri*" başlıklı tebliğini sundu. Hafızanın yaşanan olaylar ve durumlar ile duyulan sözleri kaydetmesinin geçici, orta ve uzun vadeli kayıt sistemi ile gerçekleştiğinden hareketle başlanan tebliğe bu kayıt türlerine örnekler verilerek devam edildi. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde yaşanan bazı olayların muhataplar nezdinde şok etkisi bırakacak olaylar olduğu ve bunların neticesi olarak nazil olan vahyin/vahiy metninin unutulmasının mümkün olmadığına dikkat çekildi. Uhud Harbi, İfk Hadisesi ile uyarı, övme ve iltifat etme ile ilgili ayetler örnek verildi.

Dımaşk Ü.'den Doç Dr. Muhammed Tefvik Ramazan ise Kur'ân'ın icaz yönünün üzerinde durduğu tebliğini "Kur'ân'da icaz meselesi ve bunun izahı" ve "idari bir meselenin izahı" olmak üzere iki ana başlık altında sundu. Tebliğde öncelikle icazın mahiyeti üzerinde duruldu. Ardından Suriye Evkaf Bakanlığı'na bağlı olarak oluşturulan bir kurul hakkında bilgi verildi. Kur'ân ile ilgili olan Mushaf, yayın, yapım, elektronik ortam dâhil her türlü programdan sorumlu olan bu kurulun benzeri bir kurulun Türkiye'de de oluşturulabileceği teklifi getirildi. Bu teklifle ilgili olarak Prof. Dr. Hamza AKTAN tarafından ülkemizde bulunan ve başkanlığını kendilerinin yürüttüğü Din İşleri Yüksek Kurulu ve DİB. olarak başvuru halinde bazı yayınlar için tavsiye kararı aldıkları hususunda cevabi bilgi verildi.

IV. Oturum 12:00-13:30, OMÜ. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. İshak YAZICI başkanlığında gerçekleştirildi. Oturum öncesi MÜİF.'den emekli öğretim üyesi Prof. Dr. İsmail Karaçam kıraat ilmi ile ilgili olarak kısa bir açıklama konuşması yaptı. İlk tebliğ Hitit ÜİF.'den Doç. Dr. Yaşar KURT tarafından "*Hafızlık Müessesesi*" başlığı ile sunuldu. Tebliğde "hafız" kelimesinin anlamı, tarihte bu anlamda kullanılan kavramlar, kıraatin fazileti ile ilgili rivayetler, arza meselesi, Hz. Peygamber döneminde hafızlık, hafızlık yapılan mekânlar, Kur'ân eğitimi yapılan mekânlar ile ilgili doyurucu bilgiler sunuldu.

İkinci olarak Dicle ÜİF.'den Prof. Dr. Mesut ERDAL "*Kıraatler Semavi Kaynaklı Bir Zenginliktir*" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde kıraatler hakkında bilgi verilirken bunların farklılıklarının sebepleri ve müspet tesirleri dile getirildi.

MÜİF.'den Yrd. Doç. Dr. Fatih Çollak ise "*Kıraatlerin Tatbiki Bir Tilaveti*" başlığı ile ilan edilen bölümde Kur'ân'ın farklı kıraatlerinden uygulamalı örnekler sundu.

Değerlendirme ve Kapanış Konuşması MÜİF. Emekli Öğretim Üyesi Prof. Dr. Suat YILDIRIM tarafından yapıldı. Sempozyumdan hâsıl olan faydalara değinen Yıldırım, eksikliklerin daha sonraki çalışmalarda giderileceğini belirterek sempozyum sonunda Kur'ân'ın ilk dönemden itibaren günümüze kadar ilk haliyle korunmuş olduğunun ortaya çıktığını, bir kez daha hatırlattı.

İki gün boyunca yoğun bir tempoda geçen sempozyum, dinleyicilerin ilgisi ve katılımcıların ilmî birikimlerinin de katkısı ile aktif bir ortamda gerçekleşmiş olup Kur'ân'ın korunmuşluğu meselesine, dolayısıyla da Kur'ân Tarihi'ne değerli katkılar sağlamıştır. Sempozyumu takip eden bilim adamlarının fazlalığı ve Türkiye'nin çeşitli ilahiyat fakültelerinden ve yurt dışından da konunun uzmanı ilim adamlarının iştiraki ile etki alanı geniş bir toplantı olma hüviyeti kazanmıştır. Prof. Dr. Suat Yıldırım Hocamız ve Dr. Ergün Çapan Bey'in şahsında, tertip heyeti ile sempozyumun her aşamasında emeği geçenlere teşekkürlerimizi sunuyoruz. Sunulan her bir tebliğin önemli katkıları olması yanında, özellikle M. Okumuş, B. Gökkır, A. Muhammed Ömer, M. Ünver'in tebliğleri ile el-Bûtî'nin açılış konferansından edindiğim ilmî faydayı ve müspet tesiri özellikle belirtmem gerekir. Dr. T. Altıkulaç Hocamızın ilk döneme nispet edilen Mushaflar üzerine çalışmalarının

sonuçlarını da merakla bekliyorduk. Kendilerinin sempozyuma iştirak edememesi bizim açımızdan büyük eksiklik olmuştur.

Konu olarak genel değil de özel bir problemin seçilmiş olması isabetli ve de olumlu olmuştur. Bunun yanında ilgili konunun etrafıca, karşıt görüş ve iddialara da yer verilerek tartışılması daha verimli sonuçlar doğurabilirdi, kanaatini taşımaktayız. Bu açıdan bakıldığında, Prof. Dr. H. Elik gibi “Kur'ân'ın Korunmuşluğu” ile ilgili olarak müstakil eserleri bulunanlar ile “İcâzu'l-Kur'ân” başlığı altında çalışma yapan ilim adamları ve sempozyum esnasında sıklıkla bahsi geçen oryantalistlerin bu mevzudaki görüşlerine veya onların görüşlerine yakın fikirleri benimseyen/savunan ilim adamlarına da –karşıt cevapları içeren tebliğlerin de bulunması ile birlikte– yer verilebilirdi.

Sempozyum boyunca isminden çokça söz edilen, alanın uzmanlarının da malumu olan İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbu'l-Mesâhif* adlı eseri ayrı bir tebliğ konusu yapılabilir, bu eserdeki iddialar ve problemleri rivayetler incelenip değerlendirmeye tabi tutulabilirdi. Çünkü adı geçen eserde yer alan rivayetlere karşı hadis literatüründe ortaya konulabilecek oldukça fazla sağlam/sahih rivayet bulma şansımız yüksektir. Bizim temel klasik kaynaklarımızda yer alan problemleri rivayetlerin bulunduğu da malumdur. Bunlar da ayrı bir tebliğde incelenebilir, bu tür rivayetler ve bu bilgilerin kaynaklarımızda yer alma sebepleri tespit edilmeye çalışılabilirdi. Çünkü kanaatimize göre bu tür bilgilerin de kaynaklarda yer almasının çeşitli sebepleri ile buna sevk eden bazı amiller mevcuttur. Bunların bilinmesi veya sebeplerin tespit edilmesi bundan sonra ortaya konacak eserlerin/serdedilecek düşüncelerin sıhhatinde oldukça önemlidir. Son olarak bu tür ilmi toplantıların devamının getirilmesinin faydalarına olan inancımızı yineliyor, sempozyumun her aşamasında katkısı olanlara teşekkürlerimizi sunuyoruz.

YAYIN İLKELERİ

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Dipnotlarda kitap isimleri *italik* olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi *italik* olarak yazılmalıdır.