

e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 8 Sayı: 2 GÜZ 2015

Makaleler

Fazlullah Hurûfi'nin "Nevmnâme'si"
(İnceleme, Metin, Tercüme)

Hasan Hüseyin BALLI

Virânî Baba'nın İlm-i Cavvidan/Fakrnâme'sinde
Hurufi Unsurlar

Hasan Hüseyin BALLI

Elçi ve Vekil Bağlamında Nübüvvet

Harun ÇAĞLAYAN

İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci

Harun ÇAĞLAYAN

İslam İtikadında "Kutsal"ın Sınırı

Ali Yıldız MUSAHAN

Selefilğin Tarihi Arka Planı

Muhyeddin İĞDE

Ahterî'nin İslam Mezhepleri ile İlgili Görüşlerinin
Eserleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Rıfat TÜRKEL

Çeviriler

On Dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl Hind-Pakistan'ında
Tasavvuf Akımları: Genel Bir Değerlendirme

Arthur BUEHLER, çev. Mehmet ATALAY

Selefilik: Sebepleri, Tehlikeleri ve Karşı Stratejiler

çev. Yaşar KOCADAĞ

Kitap

Çağdaş İslamî Akımlar

Talip TUĞRUL

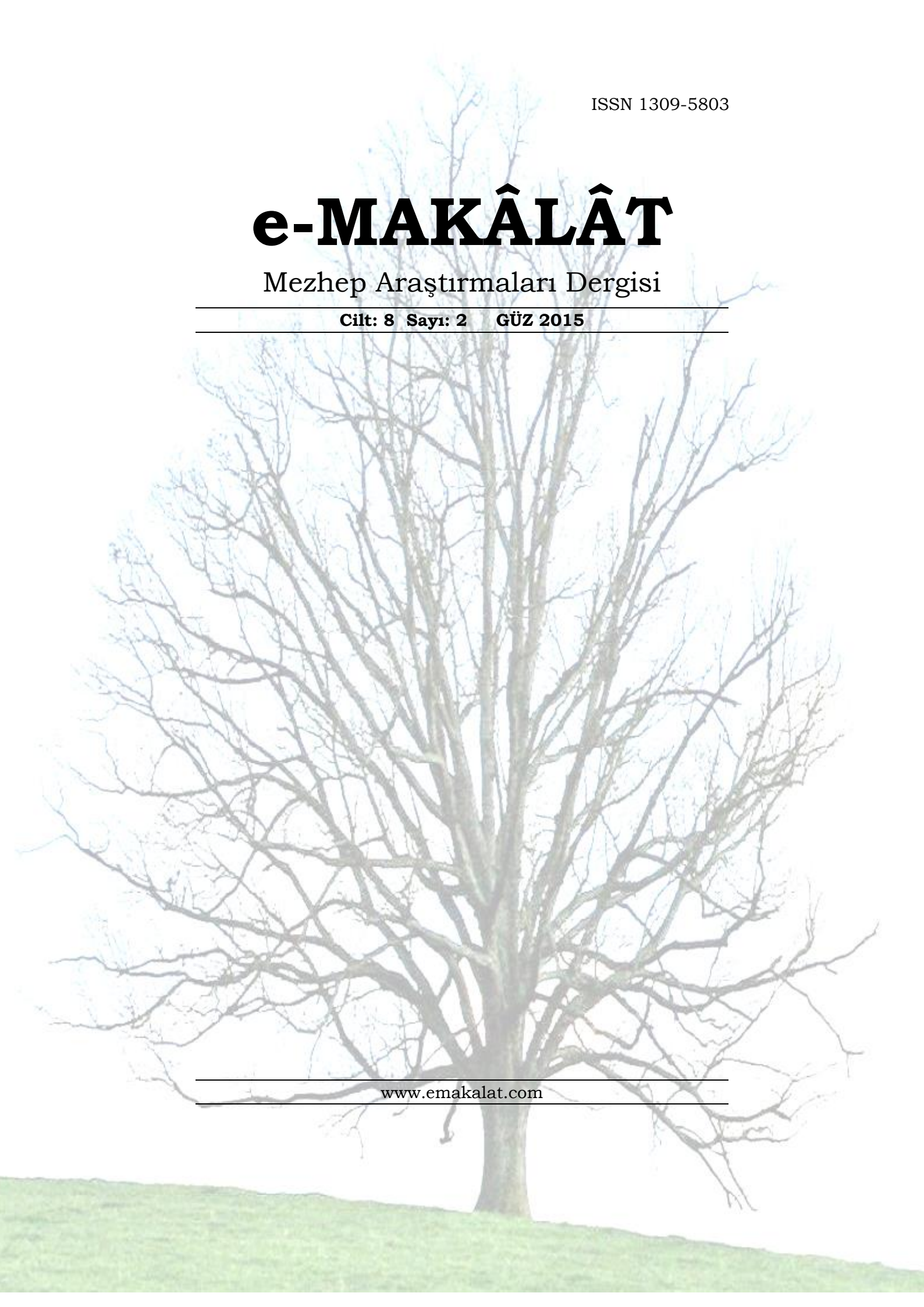
ISSN 1309-5803

e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 8 Sayı: 2 GÜZ 2015

www.emakalat.com



e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
e-makâlât Journal of Islamic Sects Research

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet SARIKAYA, Prof. Dr.
(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Ahmet İshak DEMİR, Doç. Dr.
(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Ahmet İshak DEMİR

İletişim / Mailing

emakalat@emakalat.com

Copyrigh (c) 2015 www.emakalat.com All Rights Reserved

www.emakalat.com

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
e-makâlât Journal of Islamic Sects Research

Danışma / Hakem Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa ÖZ <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet TURAN <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Osman AYDINLI <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İLHAN <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın DALKIRAN <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALI <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez KUTLU <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan ONAT <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf BENLİ <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas ÜZÜM <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Ahmet AK <i>Sütçü İmam Ü.</i>
Prof. Dr. Mazlum UYAR <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Ali AVCU <i>Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Cenksu ÜÇER <i>DİB</i>
Prof. Dr. Mehmet ATALAN <i>Kastamonu Ü.</i>	Doç. Dr. Doğan KAPLAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>	Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU <i>Bozok Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet KUBAT <i>İnönü Ü.</i>	Doç. Dr. Mehmet ÜMİT <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN <i>Atatürk Ü.</i>	Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZAN <i>Dicle Ü.</i>	Doç. Dr. Orhan ATEŞ <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Cumhuriyet Ü.</i>	Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU <i>Iğdır Ü.</i>
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>	Doç. Dr. Yusuf GÖKALP <i>Çukurova Ü.</i>
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Harran Ü.</i>	

e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 8 Sayı: 2 GÜZ 2015

- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.emakalat.com'a aittir.
- Editörler Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir.
- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* yılda iki kez www.emakalat.com adresinde yayımlanır.
- Başvuru şartları ve yayın kuralları için www.emakalat.com adresine bakılabilir.
- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* sekizinci yılı olan 2015'ten itibaren TÜBİTAK ULAKBİM hizmeti olan DERĞİPARK AKADEMİK sunucularında barındırılmaktadır. Gerek sunucu gerekse ücretsiz DOI hizmetleri dolayısıyla Dergimiz kendilerine müteşekkirdir. DergiPark ana sayfa: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/>



e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Cilt: 8 Sayı: 2 GÜZ 2015

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler

- Fazlullah Hurûfi'nin "Nevmnâmesi"**
(İnceleme, Metin, Tercüme) s. 7-42.
Hasan Hüseyin BALLI
- Virânî Baba'nın İlm-i Cavvidan/Fakrnâme'sinde**
Hurufî Unsurlar s. 43-66.
Hasan Hüseyin BALLI
- Elçi ve Vekil Bağlamında Nübüvvet..... s. 67-95.**
Harun ÇAĞLAYAN
- İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci s. 97-120.**
Harun ÇAĞLAYAN
- İslam İtikadında "Kutsal"ın Sınırı s. 121-150.**
Ali Yıldız MUSAHAN
- Selefilğin Tarihi Arka Planı..... s. 151-181.**
Muhyeddin İĞDE
- Ahterî'nin İslam Mezhepleri ile İlgili Görüşlerinin**
Eserleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi..... s. 183-211.
Rifat TÜRKEL

Çeviriler

- On Dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl Hind-Pakistan'ında**
Tasavvuf Akımları: Genel Bir Değerlendirme s. 213-241.
Arthur BUEHLER, çev. Mehmet ATALAY
- Selefilik: Sebepleri, Tehlikeleri ve Karşı Stratejiler s. 243-266.**
çev. Yaşar KOCADAĞ

Kitap

- Çağdaş İslamî Akımlar s. 267-273.**
Talip TUĞRUL

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
Cilt: 8 Sayı: 2 GÜZ 2015

**FAZLULLAH HURÛFÎ'NİN "NEVMNÂMESİ"
(İNCELEME, METİN, TERCÜME)**

Hasan Hüseyin BALLI*

Öz

Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Hurufî'nin bilinen altı eseri vardır. Her birinin metinsel varlığı şimdiye kadar ispatlanmış olmasına rağmen eserler üzerinde karşılaştırma çalışmaları yeteri kadar yapılmamış olması bazı hataları da beraberinde getirmektedir. Bu hatalardan birisi de Abdülbaki Gölpinarlı ve Sadık Kiya'nın dikkatsizliğinden kaynaklanmış olup bu çalışmada söz konusu hatanın düzeltilmesi hedeflenmektedir. Gölpinarlı kataloğunda, Fazlullah'ın eseri olarak *Nevmnâme* ismiyle zikrettiği yazmanın gerçek ismi **Nevnâme**'dir. Kiya'nın alıntı yaptığı ve Fazlullah'ın rüyalarında bahseden metin ise gerçekte müstakil bir eser değil; Fazlullah'ın baş eseri olan Cavidannâme'nin bazı nüshalarının sonunda geçen kısa bir risaledir. Bu metni bulabildiğimiz üç farklı nüshadan karşılaştırma yaparak, Türkçe tercümesi ile birlikte çalışmamızın içine aldık. Bir hata üzerinde ortaya çıkan *Nevmnâme* isminin söz konusu metne verilmesinde kanaatimizce bir beis yoktur.

Anahtar Kavramlar: Fazlullah Hurufî, Hurufilik, *Nevmnâme*

Abstract

**Fazlullah Hurufî's Nawmnama
(Research, Text, Translation)**

Fazlullah Hurufî, who is the founder of Hurufism, has six books. Although the existence of these texts are proven by experts up to now, scholarly comparative examination on these books have not been done yet, and this point caused some problematic points in them. One of the problems appeared because of Abdülbaki Gölpinarlı and Sadık Kiya's careless approaches. We aim to correct this misunderstanding. The *Nawmnama* in Golpinarli's catalog should be *Nawnama*. Kiya's quotation of a dream from Fazlullah is not part of a separate book, and it is a small tractate (*risale*) at the end of some copy of Javidannama which is Fazlullah's main work. We placed this part by comparing three manuscripts that we have reached with its Turkish translation. For us, naming a text as *Nawmnama* through a mistake is not a big deal.

Keywords: Fazlullah Hurufî, Hurufism, Nawmnama

* Yrd. Doç. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi A.B.D., huseyin.balli@deu.edu.tr

1. Fazlullah Hurûfi ve Eserleri

Asıl adı Şehabeddin olan Fazlullah Hurûfi, Hazar denizinin güneydoğusundaki Esterebad şehrinde 740/1340 yılında doğmuştur.¹ Klasik medrese eğitiminden sonra yönelmiş olduğu tasavvuf onu bambaşka bir mecraya götürmüştü, nihayetinde çeşitli inanç gruplarını daha sonraları etkileyecek olan Hurûfiliğin kurucusu olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.²

Farklı zaman ve yerlerde gördüğü rüyalar sayesinde kendine bir-biri ardına yüklediği üç farklı misyon ile Hurûfiliğin kurucusu haline gelen Fazlullah, isabetle yaptığı rüya yorumları sayesinde de etrafına insan toplamayı başarabilmiştir.³ Bu başarısı devrin siyasi otoritesinin dikkatini çekmiş ve ona şüphe ile bakılmasına neden olmuştur. Nihayet bu şüpheler artınca Timur'un emriyle tutuklanmış, sorgulanmış ve 6 Zilkâde796/2 Eylül1394'te elli altı yaşında iken Alıncak Kalesi'nde boynu vurularak idam edilmiştir.⁴

Hurûfi kaynaklar; Cavidannâme-i İlahî, Arşnâme-i İlahî ve Muhabbetnâme-i İlahî olmak üzere Fazlullah'ın üç eserinden bahsetmektedirler.⁵ Bu sayı daha sonraki araştırmacıların yaptıkları taramalar sonucunda; Divan, *Nevmnâme* (**Nevnâme**) ve Vasiyyetnâme

¹ Gölpınarlı, Abdülbâki, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 3,4

² Bkz. Ballı, Hasan Hüseyin, "Hurufilik Nedir?". **e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi**, IV/2 (Güz 2011), ss. 31-48. ISSN 1309-5803.

³ Bkz. Ballı, Hasan Hüseyin, **Hurûfiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurufi**, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 53-60.

⁴ Gölpınarlı, **Hurûfilik Metinleri Kataloğu**, s. 8; Gölpınarlı, Abdülbâki, "Bektaşilik-Hurufilik ve Fadl Allah'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", **Şarkiyat Mecmuası – V (1963)'den Ayırbasım**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1963, s. 8.

⁵ Ferišteoğlu Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî, **Terceme-i Hâbnâme** (yazma), Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları, No: 2916, vr. 40b; Aksu, Hüsamettin, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi** (basılmamış doktora tezi) (metin), İstanbul 1981, s. 10-11.

isimli eserlerin de eklenmesiyle altıya çıkmıştır.⁶ Kanaatimize göre, ilk üç eser bizzat Fazlullah tarafından kaleme alınmış, diğerleri ise takipçileri tarafından daha sonraları, onun görüşleri özetlenerek veya yorumlanıp çoğaltılarak yazılmış olmalıdır.

2. “Nevnâme” Yerine “Nevmnâme” Yanlış İsimlendirilmesi

Hurufilik için rüya önemli bir bilgi kaynağı olduğu için rüya ve yorumunu konu alan Hurufi kaynaklar daha dikkat çekicidir. Fazlullah’ın eserleri arasında zikredilen *Nevmnâme* de bu ilgiden nasibini almıştır. Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*’nda *Nevmnâme* hakkında şöyle demektedir:

“Nawm-Nâma’nın nüshaları pek nadir sayılamaz. Gurgân lehçesiyle yazılmış olan bu mensur eserde, 765’te, 792 ve 793 yıllarında ve yılları belli olmıyan zamanlarda kendisinin gördüğü rüyaları, başkalarının rüyalarını, bazı kere rüyayı gören, gördüğünü anlatmadan keşif yoluyla söyleyip yorumlarını bildiren bir kitaptır. Rüyalardan bahsedilirken birçok kişilerin adları da geçer ki bunlar arasında Sultan Üveys, Tohtamış Han, Amir Timur veya Temur yahut da ‘Şal Temur’, yani Temur Leng’in de adları vardır. Son tarih 796 yılını belirtmektedir. Anlaşıyor ki bu kitap, adeta görülen rüyalar ve yorumları, zaman zaman, hatta tarih sırası gözetilmeden kaydedilmek suretiyle Fadl’in ölümüne kadar yazılmış, belki kendisi, belki de sonradan halifelerinden biri tarafından kitap haline konarak tedvin edilmiştir.”⁷

Gölpınarlı, *Nevmnâme*’nin; a) İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça no:1011 (mecmua içinde vr. 82b-120b)⁸, b) İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça no:1030 (mecmua içinde

⁶ bkz. Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, s.12; Alparslan, Ali, *Câvidân-nâme’nin Nesimî’ye Tesiri* (basılmamış doçentlik tezi), 1967, s. 28-29; Aksu, “Fazlullah-ı Hurufî”, *DİA*, c. XXII, s. 279.

⁷ Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, s. 13.

⁸ Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, s. 76.

vr.1b-38a), c) İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça no:1032 ve d) Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi no: 1723 olmak üzere dört nüshasından bahseder.⁹ Gölpınarlı'nın nüsha tespitlerinin doğru olduğu anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu nüshalardan elimizde kopyası bulunan ilk iki nüshayı incelediğimizde, Gölpınarlı'nın yukarıda bahsettiği Fazlullah'ın gördüğü rüyaların anlatıldığı içeriğin bu eserde olmadığını farkına vardık. Ayrıca ikinci nüshanın (no:1030) hem başında [1b], hem de keetebe kaydında [38a] eserin ismi açıkça **Kitab-ı Nevnâme** olarak geçmektedir.¹⁰ Konu üzerine çalışan Usluer de, Gölpınarlı'nın belirttiğinin tersine, bu kitabın Fazlullah'ın hiçbir rüyasından veya hayatından bahsetmediğini, bunun yerine soru-cevap şeklinde Hurûfi görüşlerini açıkladığını ve no:1030'daki nüshanın başında eserin isminin **Kitab-ı Nevnâme** olarak yazıldığını bildirmektedir.¹¹

Bütün bunlar göstermektedir ki Gölpınarlı'nın katalogda dört farklı nüshasını tespit ettiği eser; içeriğinden bahsettiği, Fazlullah'ın gördüğü rüyaları anlatan *Nevmnâme* isimli eser değildir. Dört nüshası bulunan bu eserin adı, no:1030'daki nüshada geçtiği üzere **Nevnâme**'dir ve Fazlullah'ın rüyalarını değil soru-cevap şeklinde Hurufi görüşleri anlatmaktadır.

3. Fazlullah'ın Rüyalarından Bahseden Metin, "*Nevmnâme*"

Gölpınarlı'nın yukarıdaki şekliyle bahsettiği ve Kiya'nın uzun alıntılar yaptığı¹² ve daha sonraki araştırmacıların da kaynak olarak kullandıkları *Nevmnâme* isimli, Fazlullah'ın rüyalarından ve hayatından bahseden metin nerededir?

⁹ Gölpınarlı, **Hurûfilik Metinleri Kataloğu**, s. 82-83.

¹⁰ Bkz. Ballı, **Hurûfiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurufi**, s.73.

¹¹ Usluer, Fatih, **Hurûfilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, İstanbul, 2009, Kabalcı Yayınevi, s. 53, 55.

¹² Bkz. Kiya, Sadık, **Vejanâme-i Gurgani**, İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1330, s. 34, 35, 36, 43.

Bu soruyu cevaplayabilmek için¹³ Browne'nin kataloğunda incelendiği¹⁴ ve elimizde kopyası bulunan, Cambridge Üniversite Kütüphanesi Ee. 1. 27 'ye kayıtlı 412 varaktan oluşan Fazlullah'ın Cavidannâme-i Kebir'i üzerinde durmamız gerekir. İstinsah tarihi bulunmayan bu yazma eseri diğer Cavidannâme-i Kebir nüshaları ile karşılaştırdığımızda, Cavidannâme metninin 402. varakta sona erdiğini gördük. Bundan sonra Kiya'nın da söylediği gibi 402.-405. varaklar arasında başlığı ve yazarı belli olmayan birkaç sayfalık bir metin, Gürgen lehçesiyle yazılmıştır ve Fazlullah'a ait olması kuvvetle muhtemeldir. Metnin içeriğinde herhangi bir eser ismi geçmesine rağmen Kiya, 405. varaktan itibaren *Nevnâme-i İlahî'nin* başladığını söyler. Bu kanaate de, 405. varakta “لولاك لما خلقت الافلاك” satırının yanına düşülen hâşiyedeki Farsça “*Nevnâme-i İlahî'nin başı şu hadis-i kudsî ile başlamaktadır*” notu sayesinde ulaşmaktadır. Notta açıkça **Nevnâme** ismi geçmesine rağmen, Kiya düştüğü dipnotta, Cambridge Üniversite Kütüphanesi Kataloğundan başka bir yerde bu isme rastlamadığını, bundan dolayı da doğrusunun **Nevnâme** değil *Nevnâme* olması gerektiğini iddia etmekte¹⁵ ve kendince hâşiyedeki notun yanlışını düzelttiğini zannederek yeni bir hata yapmaktadır.

Aslında Kiya, söz konusu hadis-i kudsî ile başlayan, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça, no:1030'daki **Nevnâme** nüshasından haberi olmadığı için bu hataya düşmüş gözükmektedir. Gölpınarlı ise kendi elinde bulunan nüshaları incelemeyen, Kiya'nın isimlendirmesine itimat ederek, onun verdiği içerik bilgisini kullanmış ve elinde dört nüshası bulunan **Nevnâme**'yi, *Nevnâme* olarak yanlış isimlendirmiştir.

Diğer bir önemli husus da rüyalardan bahseden metnin aslında Kiya'nın ele aldığı 404b'deki hâşiyeden itibaren başlamayıp 406a'da

¹³ Ayr. Bkz. Ballı, **Hurûfiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurufî**, s. 72-75.

¹⁴ Browne, Edward G., **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, Cambridge at the University Press, London, 1896, s. 69.

¹⁵ Kiya, **Vejanâme-i Gürgenî**, s. 42-43.

başlıyor olmasıdır. Ayrıca elimizde bulunan, Cavidannâme'nin iki farklı nüshasında da rüyalardan bahseden metin mevcut olup, burada da *Nevmnâme* ismi geçmemektedir.¹⁶ Görebildiğimiz kadarıyla Hurûfi kaynaklarda adından bahsedilmeyen *Nevmnâme* ismi, Kiya'nın bilgi eksikliğine dayanarak yaptığı şahsi tasarrufundan haten ortaya çıkmış ve Gölpinarlı'nın dikkatsizliği sayesinde bu yanlış yeni bir boyut kazanmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Fazlullah'ın aslında, rüyalarını ve hayatından kesitleri anlatan *Nevmnâme* isimli müstakil bir eseri yoktur. Onun yerine Gürkan lehçesiyle değil de klasik Farsça ile yazılmış Hurûfi görüşleri soru cevap şeklinde anlatan **Nevnâme** isimli bir eseri vardır. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki Cavidannâme nüshasının sonunda (ve bundan başka iki farklı Cavidannâme nüshasında da) bulunan altı varak uzunluğundaki Fazlullah'ın rüyalarından ve hayatından bahseden metin, sehven *Nevmnâme* olarak isimlendirilmiş ve son dönem araştırmacılar tarafından sıkça kullanılmıştır. Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız ayırım sağlandıktan sonra bu metnin isminin *Nevmnâme* olarak kalmasında kanaatimizce bir beis yoktur. Söz konusu metin, Fazlullah'ın hayatından ve çeşitli zamanlarda gördüğü rüyalardan bahsetmektedir. Gürkan lehçesiyle yazılmış olan metnin kim tarafından kaleme alındığı bilinmemekte olup üslubu açısından Cavidannâme ile benzeşmektedir.

4. *Nevmnâme*'nin Mahiyeti ve Önemi

Nevmnâme, Fazlullah'ın hayatının son on yılı hakkında değerli bilgiler içermektedir. Fazlullah'ın görmüş olduğu bu rüyaların bazılarının tarihleri ve görüldükleri yerler kaydedilmiştir. Tarihleri verilen rüyalar Şafer 786/Mart 1384 [vr. 466a] ile 24 Cemaziyelahir 796/26 Nisan 1394 [vr. 465a] zaman aralığındadır. Bu esnada Faz-

¹⁶ Bkz. Fazlullah, **Cavidannâme**, Milli Kütüphane, Ankara, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502, vr. 462b-473b.

lullah, Estarabâd, Bakü, Burucerd, Damğan, İsfehan, Harezm ve Tebriz gibi şehirleri dolaşmaya devam etmektedir.

Rüyaların içeriğine gelince, epey farklı konuları hâvi gözükme-
tedir. Rüya anlatımlarında adı geçen bilindik isimleri şunlardır: Hz.
Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. İsa, Hz. Muham-
med, Zülkarneyn, Havariler, Yunan Filozofları, Büyük İskender, Hz.
Ali, Hz. Hüseyin ve on iki imam.

Özellikle Hz. İsa [vr. 465a, 466b-467a], Hz. Muhammed [vr.
465a-b] Hz. Ali [vr. 470a], Hz. Hüseyin [vr. 463a] ve on iki imamın
[vr. 466a] görüldüğü rüyaların anlatımları; Fazlullah'ın *Mehdi'nin de
Mesih'in de kendisinin olduğu görüşüne*¹⁷ kaynaklık etmektedir. Bu-
na benzer bulunabilecek örnekler, rüyanın bilgi kaynağı olarak Hu-
rufilik için önemini ispatlamaktadır. Böylece, *Nevmnâme* sayesinde
Fazlullah'ın bazı yorumlarının kaynağını tespit etmek mümkün ola-
bilir.

5. *Nevmnâme* Metninin Tahkiki ve Tercümesi

Nevmnâme metni tespit edebildiğimiz şu üç Cavidannâme nü-
hasının sonunda yer almaktadır:

a. **[CMB]** Cavidan-ı Kebir, Cambridge Üniversite Kütüphanesi Ee.
1. 27, istinsah tarihsiz. [*Nevmnâme*: 406a-411b].

b. **[BSL]** Cavidannâme, Universitätsbibliothek Basel, M VI 72, is-
tinsah tarihi Rebiülahir 1077/ Ekim 1666, [*Nevmnâme*: 334a-
339a].

c. **[ANK]** Cavidannâme, Milli Kütüphane, Ankara, Adnan Ötüken
İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502, istinsah tarihi 1095/1683-1684,
[*Nevmnâme*: 462b-471a].

Metnin tahkik ve tespitini yaparken, ilk defa bizim keşfettiğimiz
[ANK] nüshasını esas aldık. Bu nüshanın yazı karakterinin elverişli-
liği, diğer iki nüshadan farklılığı ve Gürgan lehçesine uygunluğu

¹⁷ Bkz. Ballı, **Hurûfilîğin Doğuşu ve Fazlullah Hurufî**, s.135-143.

bizi buna itti. Metnin tespiti sırasında diğer iki nüshanın farklılıklarını dipnotlarda belirttik.

Bizden önce *Nevmnâme* üzerine çalışma yapanlardan da bahsetmek gerekirse;

a. Browne, [CMB] nüshasından hazırlamış olduğu katalogda bahsetmiştir. Hatta bazı rüyaların metinlerini de kataloğa almıştır.¹⁸

b. Kiya, [CMB] nüshasından bazı bölümlerin klasik Farsça karşılıklarını vererek eklemelerle yayınlamıştır.¹⁹

c. Ritter, Hurufilik üzerine yazdığı makalesinde, özellikle Fazlullah'ın hayatı hakkında bilgi verirken [BSL] nüshasındaki *Nevmnâme* metnini kullanmıştır.²⁰

d. Mir-Kasimov, ise diğer üç çalışmaya göre daha kapsamlı bir çalışma yapmıştır.²¹ [CMB] nüshasındaki *Nevnâme* metninin tamamını, Kiya'nın notlarından faydalanarak yayınlamıştır. Bu çalışma *Nevmnâme*'nin Fransızca tercümesini de içermektedir.

Metnin, artık kullanılmayan Gürgen lehçesinde, anlaşılmasını zorlaştıracak bağlamdan kopuk kısa notlar halinde yazılmış olması tercüme yapmayı zorlaştırırsa da diğer Hurûfi metinlerle yaptığımız karşılaştırmalarla bu zorluğu aşmaya çalıştık.

5.1. *Nevmnâme*'nin Türkçe Tercümesi

462b

Cemaziye'l-Ahir ayında Cezire'de rüyada gökyüzünde ikizler burcundaki yıldızlara bakarken onları insan suretinde hissettiğimi gördüm.

¹⁸ Browne, **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, s. 83-86.

¹⁹ Kiya, **Vejanâme-i Gürgenî**, s. 236-246.

²⁰ Ritter, Helmut, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurûfi Sekte", **Oriens**, 1954, vol. 7, No. 1.

²¹ Mir-Kasimov, Orkhan, "Le "Journal des rêves" de Faḍlallāh Astarābādi : édition et traduction annotée", **Studia Iranica** 38/2 (2009), s. 249-304.

798 yılının Rebiü'l-Ahir ayının 9. günü, Pazar gecesi Tokçi mamesinde rüyada, devlet sarığını (yönetme gücünü) başımdan aldıklarını gördüm. Daha önce başka bir yerde bu mevzudan bahsetmiştim.

Rüyada, gökyüzünde nur hattıyla (ışıkla) “Eşhedü en-lâilâhe il-lâhlah ve eşhedü enne muhammeden resulü Allah (kelime-i şahadet) yazılmış olduğunu gördüm.

463a

Başka sefer, Resul'ü narenciye ağacının altında gördüm. Selam verdim ve o yıldızdan bahsettim.

İsfahan'da rüyamda gördüm. Galiba İbrahim hutbe okuyordu. Bahçenin bir köşesinde gökler yaratılmadan önceki zamanlardan bahsediyordu.

Süleyman (a.s.)'i gördüm. Sonra gökyüzünden bir ses geldi ve sahabelerden birini gökyüzüne çağırdılar.

Hüseyin b. Ali (a.s.)'yi gördüm; bana, benle ve ümmetimle ittifak yap dedi.

Enbiyanın ruhlarını rüyada gördüm. 124 bin peygamberin hepsi yüzlerini doğu tarafına çevirmişti.

Pir Paşa'yı rüyada gördüm. O sanki bir bahçede ve[ya] su yatağında (dere) idi. Başını ve yüzünü kandan yıkıyor ve temizliyordu. Molla-i Nehruc? Hacı Fahreddin'i istedi. Kendisiyle bir hayli konuştular.

Rüyada, yedi renkli ipekten olduğunu sandığım oldukça azametli bir çadır gördüm. Develerin çekip götüremediği sütunları ve büyük direkleri vardı.

Rüyamda gökyüzünü apaçık gördüm ve bir zaman sonra bisada?? dönüştü.

[Rüyamda] Esterabad'ın?? etrafında daire çizip dolaşan bir fer-sahlık yıldız gördüm. Ben onun ortasında Kâbe'nin olduğunu fark ettim. Bundan dolayı Kâbe sağ tarafa alınarak tavaf edilir.

Sanki İsfahan'da idim. Bıyıkları yeni terlemiş, sakalsız çok sayıda genç gördüm. Onlara bir alaka duymadım, kendimi eşya ile ilgiliniyormuş gibi hissettim. Muayyen zabıta?? kaidesi uyarınca onların eşyaya mukabil geldiğini anladım.

Rüyamda şunu gördüm ve hissettim: “Konular tefsir edilip anlaşılmaya başlayınca 'kin'in?? ortaya çıkma vakti de gelecek. Zira ilim beni anlamaya başlayacak. (Benim söylediklerimin doğruluğu anlaşılınca bana kin duyacaklar??)

Kendimi Girdkuh hisarında gördüm. Küçük bir tepe üzerinde de iki ev gördüm. Onların kapıları kapalı idi. Mecdeddin o kapalı kapılardan birisini açtığında orada Seyyid Taceddin'i gördüm.

Rüyada Toktamış Han'ı gördüm. Kendi kendime, padişahın kızını isteyeyim, dedim. Bu sırada bir oğlan belirdi.??

463b

Bu oğlan aracı olur diye düşündüm?? Buradan (Toktamış Han'ın) saray halkının miskin kişilerden oluştuğunu (saray halkının durumun iyi olmadığını) anladım. Büyük bir havuz gördüm. Sanki Seyyid Taceddin'i orada oturuyor gördüm. Bir dervişler grubu gördüm. Her birine ya da bazısına iki kaşıktan fazla yememelerini emrettim.

Sokak arasında bir çınar gördüm. Bahçenin dışından ona doğru bir su akıyordu. Orada büyük bir imaret vardı. Ben de, Nebi'nin imar ettiği o bina gibi Kur'ân ile bir bina inşa edeyim?? ve o bina dünyada yüz bin sene kalsın, istedim.

Tertemiz kalpli ve ihlâslı üç yaşlı adam gördüm. O üç kişiden biri ben idim. Diğerinin de Mevlana Kemaleddin Üstad olduğunu sanıyorum. Allah'ın bana bir oğlan verdiğini görüyordum. Zann-ı galibime göre o, Selamullah'ın annesinden idi ve [çocuk] Selamullah'tan başkası değildi. Ben, rüyada, bu zamanda İbrahim gibi çocuğunu kurban etmeyi düşünen kimse kalmadığından onu kurban etmem gerektiğini düşünüyordum.

O bahçede ağaçların ve dalların üstünden uçuyordum. Cennetin o ağaçların altında olduğunu biliyordum.

Bahsi daha önce geçen Mevlana Mahmud'un bu dünyada eşi benzeri olmayan bir âlim olduğunu hissettim ve cisimsiz ve cisimsiz bir şekilde bunu tam anlamıyla (büyük bir lezzetle) idrak ettim. Rüyalarda "Ve la tehsebennellezine katilu" ayetini okuduğunu gördüm. Kadın ve erkelerin onu nasıl işittiklerini anlamadım ve bu okuyanın halkın beklentisi olduğunu fark etmedim.?? Bunu duyan insanlar, okuyana, bu dünya nasıl oluyor da hiç ilginizi çekmiyor ve ona alaka duymuyorsunuz diye soruyorlardı.

Zilhicce ayının 11. günü Tohçi'de rüyada Yusuf Damgani'yi gördüm. O, bana, rüyamda 70 kez Kur'an'ın sahibi falanca kişidir diye gördüm diyordu.

Halife olan Adem'e secde etmek hususunda [şu rüyayı] gördüm. Allah'ın zâtına secde etmeye herkes layık olmadığından, O'nun hali-fesine secde etmek gerekir. "Rabbinin huzurunda duracağından korkan kimseye iki cennet vardır" ayeti (Rahman, 55/46) onu kâim-i makamı (vekili) kıldığına delildir.

Başka bir zaman da şu bahsin tartışıldığını gördüm: Bütün şeyler mi Adem'in mazharıdır yahut Adem mi bütün şeylerin mazharıdır. Yani kendi kendime, her şey mi Adem'de gösterildi yahut Adem mi her şeyde gösterildi, diyordum.

464a

Gördüm ve hangi kelime daha faziletlidir diye sual ettim. 32 kelime diye cevap verdi, yani en son nihai kelime (söz) 32'dir. "Lem yesbiku mine'n-nübüvveti illa el-mübeşşirat" diye rivayet olunur. Eğer 50 bin olursa, eğer 60 bin olursa, eğer 30 bin olursa ve eğer bin olursa, 28 ile 32 ve 28 ile 32 (nin katları) olmakla akid tamam olur.

Gündüz (uyanıkken) Allah Teala'nın hattıyla Ali b. Ebi Talib ismini yazığını gördüm.

Bismillahirrahmanirrahim. Bakü'de olduğum günlerde rüyada şunu gördüm: Allah'ın evi, Esterabad'daki Rudbâr'da idi. Buradaki hamamda çalışan çok sayıda hamamcı vardı. Ben o evin içinde ayakta dikiliyordum. İnsanlarla gayet hararetle bir şekilde konuşu-

yordum. Bu evin etrafını niçin yedi kez tavaf ettiğinizi ben ortaya çıkardım. Bu evin içinde niçin 17 rekat namaz kıldığınızı sizin için ben ortaya çıkardım. Biz ve herkes kulapoşt (bele kadar olan yünden giysi) giymiştik ve hem de gayet samimi bir şekilde aynı safta idik.

Bismillahirrahmanirrahim. Muharrem ayının 24'ünde Pazar gecesi hayalimden şunlar geçiyordu. Ben bir şehirde idim. Bu şehirde gayet hızlı ve çevik bir at vardı. Onun saadet ve devlet (talih) kaynağı olduğu biliniyordu. Ben, onun benim kapıma gelmek istediğini biliyordum. Onun benim evime geleceğini ve benim kapımı çalacağını biliyordum. Ben sırtımı ve sağ omuzumu evime yaslamıştım. Elimde çekiç veya ona benzer bir şey vardı. O hızlı ve çevik at bana gelse diye aklımdan geçiriyordum. Bu esnada o at geldi ve kapalı kapıya vurdu. Kapının altında bir tahta vardı ve kapı açılmıyordu. Bu halde iken birisi [Büyük] İskender'in şöyle dediğini haber verdi:

464b

Devlet ve saadet kaynağı olan bu at kimin kapısına varırsa, o kişinin ilmi ve fikri çok büyüktür, lakin kendisi bu durumunun farkında değildir.

Emir Timur namaz kılıyordu. Ben de onunla namaz kılıyordum. Onun seccadesini dervişler için serdim.

Bismillahirrahmanirrahim. 793 senesinin Rebiülevvel ayının son Pazartesi gecesi, sabaha doğru Vâkıa'da rüya gördüm. Bir şahıs şu beyit ve kelimeleri okuyordu: "Bu dünyanın memlukunu (kölesini) öldürüyorlar ve öldürsünler. Bu gece kıyamet mektubunu yazmışlar ve yazıyorlar."

Bir şahsı rüyamda şöyle derken gördüm: Allah'ın sağ eli açık ve sol eli kapalıydı. Padişahlar Allah'ın kürsüsünün arkasında duruyorlardı. Ben, arşı ve kürsü arkasında duran padişahları hissettim.

Bismillahirrahmanirrahim. Safer ayının 3. günü Pazartesi gecesi Bakü'de bir camide rüya gördüm. Orada bir künbed (kubbe) vardı ve ona büyük ipler bağlanmıştı. Birisi, Emir Timur ve oğlu Yedi İk-

lim'den bahsediyordu. Onların yedi iklim üzerinde hükümran olduğunu anlatıyordu.

Burucerd'de bir gece rüyada bütün dünya nimetlerini ve lezzetlerini terk edip gittiğimi gördüm.

Bismillahirrahmanirrahim. Bir gece Cezire'de rüyada Şeyh Mansur'un şunu okuduğunu gördüm: "Muhakkak ki Allah indinde ayıların sayısı 12'dir." (Tevbe, 9/36) Allah'ın kitabındaki bu 12 aylık insanın yüzüne 12 hat çizilmiştir. Bunları Allah çizmiştir. İşte O'nun 12 ayı budur. Bu 12 hattın biri kaştır ve biri de kaşın kuyruğudur.

Bismillahirrahmanirrahim. Cezire'de rüyada güneş batarken kendimi bir yolda gördüm. Bu bir kıyamet alameti idi. Kimsenin imanının kendine faydası yoktu. O gece kendimi kaybetmiş bir halde bir tarafa doğru gittim. Bir cemaate rastladım ve onlara 'Seyyid Şemseddin sizi çağırıyor' dedim.

465a

Bu esnada güneş batmak üzere idi. Yolda ben şu beyti okuyordum -aşağı yukarı bir kelimenin değişmiş olması imkân dâhilindedir-: Kıyamet sabahı geldi çattı, kıyamet günü erişti; kıyamet kösünü çaldılar, kıyamet sabahı geldi çattı. Bu vakıa 796 senesinin Cemaziyelahir ayının 24. günü Pazar gecesi meydana geldi. Kimsenin imanının kendine faydası olmayacağını biliyordum.

Bismillahirrahmanirrahim. Cezire'de rüyada kendimi şunu biliyor ve söylüyor iken veya başka birisi söylüyor iken gördüm. Zülkarneyn, Şeyh Hasan Baba'nın muhalefetine dayanamıyor?? Bundan dolayı Zülkarneyn'e muhalefet etmemeliyiz?? Zülkarneyn'in halısının orada serili olduğunu görmüştüm.

Burucerd'de iken rüyada bir adam ile şeytan arasında bin fersah mesafe olduğunu gördüm.

Hezaregiri'de idim. Rüyada Allah hakkında konuşuyordum ve "Sen zulüm yapma, Allah zalim değildir ve cebr etmez. Allah tektir, ortağı yoktur." diyordum.

Vakıa'da kendimi büyük bir nehirde iken gördüm. Orada pek çok büyük ve yaşlı ağaç vardı. Ubeyd'i karpuz tohumu ekerken gördüm.?? Melik İzzeddin'in hükümdarlığından pişmandır (memnun değildir). Bu esnada (Ubeyd) huri ve meleklerin gökyüzünden başlarını çıkarıp yardıma gelmelerini istiyordu. Ben de İsa ile ittifak ettiğimi söyledim. Bu sırada kendimi Hüseyin zannediyordum ve aynı zamanda İsa olarak biliyordum. Dünyadan çıkarken (ölünce) sağ tarafa doğru gideceğimi sanıyordum. Dünya İsa ve Hüseyin'e kalmadı ey kâfirler, dünya size de kalmayacak, diyordum. İsa gökyüzünden eli meleğin kanatları üzerinde gelecek ve her yerde namazdan haber verecek. İsa'dan sonra Muhammed gökyüzünden gelecek (diyordum).

465b

Kendim için bu yerin altında bir yer yaptım. Makamım orası olduğunu biliyorum. Buraya gittiğimde, "Ey Rabbim! Beni bereketli bir yere kondur. Sen, konuk edenlerin en hayırlısısın." (Mü'minün, 23/29) ayetini okuyarak kendi akıbetimi düşünüyorum.

Harizm'de iken rüyada gördüm. Esterabad'da Telar'da oturmışum. Oraya bir mektup koymuşlardı. Aldım ve açtım. Zann-ı gâlibimce mektup iki parça idi. Mektubun çevresinde kırmızı renkli bir yazı vardı. Şah Üveys'e ait olan mektup, Emir Veli'ye yazılmıştı. Birkaç hikâyeden sonra mektup Arapça olarak şöyle devam ediyordu: Bismillahirrahmanirrahim. Muhakkak ki ben Allah'ı 11 vücut ve şerefli nefis olarak gördüm. Ben onların on ikincisi idim. Öyleyse Veli ile on dört oluyor. Huve'l-evvelin. O, halis olarak derya faslı, dört havuz, tesbih eden su, ruhanî yılanlardır. Rasulullah zamanından kalan o yılanı parçalamak. Korkunç deniz. Kökü sünnet etmek. Adem'in cennetteki makamı. Hilkat makamını keşfetmek. Yeşil ay. Şakk-ı kamer. Ay'ın parçalanması. Meşhur yıldızlar. Rasulün sözü. Bütün yıldızların ayın ederek dolaşması. Beden, ilim ve gitmek. Yaratılmış elbisesi içindeki melekler tarafından taşınan göğün sütunları ve zeytin ağacı. El ve bütün felek. Allah'a teveccüh etmek (yönelmek). Her türlü işten el çekmek. Evine götürdüğü ekmeği kendi kılıcı bilmek. Gülümseyen nuru başının üzerinde dön-

dürmek. Güneş ve nur ona aksettiğinde ölmesi. İnsanlar beni istemesi ve beni bulup çağırması. Muhammed'e inanmak. Diğer elemli işaretler. El ve Musa. Semavî Kitap ve ölümsüzlük. Benim ceviz ağacının yakınında gerçekleşen hikâyem. Falanın falana tabi olduğu gecede okumak (davette bulunmak),

466a

ve onu kırmak. Arapça söyleyerek dinin noksanlığını gidermek ve kendi kendimle konuşmak. Havarilerin kılıcının kırılması. Burak ve kutsal mirac. Serçenin dile gelip konuşması. Eğer ben hikmetli ilmi Yunan filozoflarından almış olsaydım, benim gözüm yıldırım gibi şimşekler çakararak bakardı. Karga ve Hüdhd. Süleyman'ın tahtı meydandaki bir çınarın yakınında idi. Hüseyin'in ruhu ve diğerleri. Bir çekirdeği çıkartıp kırdığımı ve yediğimi bildim. Cismin dört ciheti. Hüseyin'e ait olan kesik baş, Kabe ve Hüseyin'in kararı. Benim, o ağaca ilk varan kişi olduğumu söylüyordum. Enbiyanın ve evliyanın ağacı. Kem?? hakkındaki ceviz ağacı. İlk pir ve son genç.

Bir gün insanların beni rüyada Muhammed sûretinde gördüklerini ve bundan emin olduklarını hissettim.

Ben onunla bahçede iken rahmet ve bereketine sığınarak altı yüz bin ateş gibi [parlayan] mızrak istedim. İstedğim her şeyi bana verdi. Cennetin kapısını açık gördüm ve yüzümü eşiğine koydum. Hiç bir peygamberin buna nail olamadığına, sadece benim bu makama eriştiğime imanım tamdı. Çünkü ben on iki imamı biliyordum.

Kendimi karpuz çekirdeği zannettim. Gökyüzüne gitmek istedim. Orada Zülfikar'ı Bağdad nehrinde gördüm. Benim yanında da bir kılıç vardı. Yeşil yüce saray. Ulûhiyet ateşi. Altın iğne. Henüz hiç kimsenin gitmediği bir bahçe gördüm. Nihayetsiz derecede büyük ve camdan ev. Su niteliği olmayan yağmur.

Sufiler bahçesinde 786 yılı Safer ayının başında bir rüya gördüm. Ömer-i Sultaniyye'yi öldürmek istiyordular. Bir grup beni [de] öldürmeye niyetlendiler. Ben bunu bilmeme rağmen bilmezlikten geldim.

466b

Birisi bana, hamam eşyalarını al ve Hacı'nın olduğu hamama git, dedi. O an, bana kastetmek ve beni öldürmek istediklerini anladım. Beni bağlayıp başımı bedenimden ayıracaklardı. Dervişlerden bazısını gördüm. Çok çaresiz ve üzüntü içinde idiler. Dervişe tevek-kül etmesini söyledim. Herkes işinin peşine düşsün, yani kendi işini (vazifesini) yerine getirsin dedim. Ben kendimi dervişlere üzülme-
 diye seslendiğimi görüyordum. Yani nasıl İsa gelmek üzere gitti, ben de geleceğim ve bazı şeyleri zâhir kılacağım. Onların bu makul [söz-
 lere] inanmadıklarını biliyordum. Bu kıssa vukua geldikten sonra, dervişler niçin Emir Şems'e bu olayı söylediler ve kendisini gafil duruma düşürdüler, yani gafletini ortaya çıkardılar diye Ömer'in halka (dervişlere) hakaret ettiğini gördüm. Bu sırada Emir Şems'in şöyle dediğini gördüm. Ey Mevlana! Onlardan biri bir katildir ve beni o öldürmüştür. Bundan sonra Ubeyd'in iddiacıların tarafını tuttuğunu gördüm. Zira beni öldürdüklerini düşünüyorlar ve dervişlerin de böyle [düşündüklerini] sanıyorlardı. Hiç biri o yüzden öldürüldüğümünden şüphe etmiyordu. Dervişlerin yanına geldim. Ansızın gelen bir misafir derviş gördüm. Ok ve yayı vardı. Yanındaki okları yere bıraktı ve cenk etmeye başladı. Abdurrahim'i de ok ve yayı olduğu halde gördüm. Bundan sonra Kemaleddin gelip durdu. Katledilmemden dolayı çok üzgündü ve şöyle diyordu: "Sabredin! Filan peygamber kitabında şöyle bir gerçek haber vermiştir: "Hiç bir kâfir asla iyi bir halde ölmeyecek, yani istenmeyen bir halde ölecek." Ben bunun anlamının, halkın muradının beni öldürmek olduğunu biliyordum.

467a

Lakin bundan sonra Kemaleddin'i benim hayatta kalmam için dua ederken gördüm. Bu esnada ansızın dua başladı ve baş niyazcı olan biri Kemaleddin'i andı.?? Ben bunun gerçekleşeceğini ve benim hayatta olduğumu ve bunu göreceğimi anladım. Bu durumda iken şu sözleri söylüyordum: "Bugün dua günüdür. Bugün Allah'ın duaları kabul edeceği gündür. Neredesiniz benim gençlerim? Neredesiniz benim ümitlilerim? Neredesiniz benim ümitsizlerim? Geleceğimi

biliyordum.” Bu dua sırasında uykudan uyandım ve Musa’nın asasını düşündüm. Nil nehri ve Firavun’un başına gelen şey. Bütün bunları göreceğimi biliyordum. O makamda şu yeri tasavvur ettim: Kurban edilip taş taş üstüne konmuş bir koçun postu, üzerimdeki elbisenin altında kuru halde yıkanmış idi yahut onu elbisenin üstüne veya altına giyinmiş idim.

Damğan’da gördüğüm rüyada açık olarak şunu gördüm: Bir şahıs şöyle diyordu: “Ben rüyamda seni gördüm. Senin 140 çocuğun vardı ve her birinde iki tane Zülfikar vardı.

Keten bezinden dokunmuş fevkalade beyaz, mektup gibi rulo halinde bir şey gördüm. Birileri bunu açmak istedikleri vakit kumaş hayli sert oluyordu. Kumaş gayet beyaz ve sert idi. Onu açmak isteyen herkes bu hususta başarısız oldu ve kalakaldı. Bir an onun hiç açılmadığını fark ettim. Hiç kimse onu açmayı becerememişti. Nihayet ben zor zahmet onu açtım. Kumaşın sonunda bir yazı görüldü. Ben onu okudum.

Türkçe olarak Kur’ân okuyan Türklerden bir grup gördüm. Ben, onların Türkçe olarak okudukları Kur’an’ın bu olduğunu biliyordum. Bu durumda iken ben yüksek bir yere oturdum. Onlar da yanıma sokuldular. Ben sağ tarafıma doğru döndüm ve Türkçe olarak Kur’ân okudum.

Damğan’da rüyada açık olarak şunu hayal ettim. Ben ve bütün eşya bir iğne gibi idik. Namaz ise onu iğnenin deliği gibi idi.

467b

Ben Hezaregiri’de olduğum vakit şunu gördüm: Derviş Kemaleddin Semerkand’a gidiyordu. Rüyada, Derviş Kemaleddin’in geldiğini ve bana şunu söylediğini gördüm: Sen ne zaman ata binip başka memleketlere doğru gideceksin. Irak tarafına ve o taraflara gidersen, hiç kimsenin sana muhalefet etmeyeceğini biliyorum. Orada kimse seninle uğraşmaz. Oradakiler senin huzuruna gelirler ve sana baskı yapmazlar.

Rüyada şöyle gördüm: Ben Esterabad’ın Rudbar yolunda idim. Yolda huruf-i mukata’a bana görüldü. Kendim olduğumu biliyor-

dum, fakat hacerandan?? dolayı olduğunu bilmiyordum. Peşimden iki kişi geliyordu. Onlar ayın devretmesini gözlüyorlar ve ayın devretmesini gözlemekten bahsediyorlardı. Yine [bahsettiklerinin] ben olduğumu anladım. Yani ben ay gibi parlak bir şeydim demek istiyorum.

Yemen denizinin dibinden çıkan ateş hakkındaki hadisi okuyunca, o ateşin musallûn için olduğunu anladım. Hadisten ya da hadis hakkında yazılmış olan şeylerden Yemen denizinin Rum denizi olduğunu anladım.

Geç vakit uyuduğumda rüyada Abdülkadir'i gördüm. Ona halhاللların izzetlisi Rum diyarındaki gençlerdir diyordum.

Rüyada ben kendimi bir yerde iken gördüm. O yerde sakalsız Hıristiyan bir genç ile annesi vardı. O sakalsız genç kırmızı çehreli idi. Bana Yemenliler hakkında bir şeyler soruyordu?? 12 tane daisi (havarisi) bulunduğunu söylüyordu. Ben kendisinden makamını bana vermesini istiyordum. Ben onu huruç (ayaklanma) için Bakü'ye davet ettim. O, bana, rüyasında benim kendisine hidayet ettiğimi, hatta pek çok kişiyi Müslüman ve Muhammedi kıldığımı söyledi. Ben, Seyyid Taceddin ve dervişler bu konuşmaya yetişsinler diye sözü uzatmayı istiyordum.

468a

Yüksek bir yerde oturmuş olan bu Rumî adam, pamuk ve bulgurdan bahsediyordu. Bizim bulunduğumuz yerin bir tarafında büyük ağaçlar vardı. "Kelimetullah" ve "ruhullah" hakkında konuşuyorduk. Rum diyarında idik.

Kendimi [Büyük] İskender'in imaretinde gördüm. [Bir an] Muhammed'i de o imarete bir tarafa gidiyorken gördüğümü sandım.

Seyyid İmadeddin'e kağıt (mektub) gelmeden önce ben onu rüyamda görmüştüm. Mektup bir delikte ya da boşlukta idi. Mektubun girişinde Adem'in başı (yüzü) görünüyordu. Buradan velayeti (hilafeti) Seyyid İmadeddin'e vermem gerektiğini anladım.

Rüyada, Mısır'daki birkaç kişinin benim marifetime inandıklarını gördüm. Rüyada, açık olarak önde gelenlerin de bu ilimde (konuda) halka öncülük ettiklerini gördüm.

Hezaregiri'de iken Hacı Hasan Saverih'in rüyasını anlattığı bir kağıt (mektup) yazdığını gördüm. Rüyasında otuz tane büyük arı kovanı ve iki tane küçük arı kovanı görmüş. Bundan sonra da bu kovanların cinlerle dolu olduğunu görüyordum diye yazmış.

Rüyada ben insanlar birbirlerinin kanını dökmesinler diye tevil yapıyordum. Dervişlerin en ulusunu Telhan'da içinde tac ve inci gibi kıymetli şeylerin bulunduğu bir mescidde gördüm. Mevlana Mecdeddin'in bir yerden benim için acayip bir hatla bir hadis (söz) yazmış olduğunu gördüm. Okuduğumda hadisin manasının şu olduğunu gördüm: "Ancak sakallı ve bıyıklı insanlar bağışlanır."

Ömer'in bir kağıt getirdiğini gördüm. Bu kağıt çok temiz ve beyaz idi. Ömer'in adı kağıdın sağ tarafına doğru yazılmıştı. Sanki altın renkli mürekkeple orada Cebrail'in ve mülk ve melekûtun adı da yazılmıştı. Herhalde o kağıtta her biri Ömer isminin etrafında uzak ve yakın olarak iki ya da üç defa yazılmıştı.

468b

Nebilerin gizli olan elest sırrını ben zâhir kılmak istedim. Onlar da bunu Damğan'da yap dediler. Ben bu rüyayı [7]89 senesinde nübüvvet evinde iken gördüm.

Tebriz'de bayram gecesi [gördüğüm rüyada], bayramı kutlamak için Meşhed-i Mübarek'te nekkare (küçük davul) çalıyorlardı. Ben, benim için çaldıklarını ve yapılan bayramın benim için olduğunu biliyordum. Yine o gece havariler hakkında bir rüya gördüm.

Damğan'da gördüm. Şehrin ana kapısında düşünüyordum ki şehrin 14 kapısı var. Her bir kapıda bir imarethane var. Her bir imarethaneden yolcular faydalanıyorlar. Herkes için üç gün ücretsiz konaklama izni var. Kim isterse gelip orada konaklayabiliyor.

Ben, sağ tarafıma oturmuş olan Hıristiyana şöyle sual ettim: Allah'tan, önce söz (sâdır oldu) geldi. O halde o söz Allah mıdır? Konuştuğumuz bu söz, o söz müdür? O şöyle dedi: Fazl, kıyamet günü

büyük bir kürsüye nazil olacak olan bir nurdur. O nur ve o söz olacak diye hissettim. Verdiğim her bir alamet çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir.

Ramazan ayında Tebriz'de idim. Uykuya daldım ve bir rüya gördüm. Mevlana Mecdeddin bana şöyle diyordu: Benim sağ tarafımda dikil. Ben yürüdüğümde sen de benimle birlikte yürü ki Ali büyüklük tahtında daha da yücelsin.

Rüyada sufilerin arasında olduğumu gördüm. Pazara girdiğim ilk anda orada aç bir kavim gördüm. Bir tanıdık rast gelsin istiyordum, çünkü benim yanımda yenebilecek bir şey yoktu. Birden bire kendimi gördüm ve bundan sonra yemek yemeği, su içmeyi, lezzetleri ve şehvetleri terk ederek her türlü şeye karşı tam bir müstağnilik kazandığımı fark ettim. Rüyada olduğumu biliyordum. Bir müddet yemeği terk eden kişinin, her iki

469a

dünyada da nihayetsiz bir aleme ulaşacağını biliyordum. İnsan buna nail olabilir ve bu kimse, ondan daha yüce ve yüksek bir yerin olmadığı yüce bir makama erişmiş bir insan olur. İdrak, o makamın yüceliğini anlamakta yetersiz kalır. Diğer taraftan o âlemi idrak etmeyi murad edenler için bir rehber de yoktur. İşte ben, insanları o makama çıkarıp bıraktım ve kendim daha yüksek bir makama çıktım. Yine eğer ben dünya lezzetlerini terk edip dünya ile alakayı kesebilirim, şahsımda müstağniliği tüm yönleriyle tamamlanmış olarak müşahede edeceğimi biliyordum.

Bahçede iken büyük bir makam gördüm. Orası emniyet makamı idi. Zannederim Muhammed'in makamıydı.

786 senesi Cemaziyelevvel ayının başlarında bir padişahın kendi oğluna üç nasihat ve öğüt verdiğini gördüm. 1. Topraklarının kırmızı olmasına dikkat etmelisin. 2. Taliplerinin çok olmasına dikkat etmelisin. 3. Zann-ı galibime göre elinin açık olmasına dikkat etmelisin. Bundan sonra tekrar gördüm. Sanırım gördüğüm kişi Hz. Davud idi. O kendi oğluna nasihat veriyordu. Benim rüya hakkındaki tevilim şöyle idi: 1. Toprağın kırmızı olmalı demek, kan akıtmalısın

demektir. 2. Talibin çok olmalı demek, askerinin çok olmalı demektir. 3. Elin açık olmalı demek, cömert olmalısın demektir. Bu esnada sağ elimi açtığımı gördüm. Bundan sonra zannediyorum ki bu rüyayı (rüyada) kendi dervişlerime anlatıyordum ve bu sırada da onlar için tevilde bulunuyordum.

Zilhicce ayında elbisemin beyaz, gayet temiz yıkanmış ve serilmiş olduğunu gördüm. Ben, benim elbisem olduğunu biliyordum ve bunun Mehdi'nin elbisesi olduğunu biliyordum. İmam, yani onun ben olduğumu biliyordum.

Rüyada gördüm. Bir şahsın şöyle dediğini gördüm diyordum: Nebiler Hak ile hesap ederek insanları sağa ve sola yönlendiriyorlar. Bundan sonra falan kişinin Kayser (Bizans)'e doğru gittiğini gördüm.

Rüyada kitap okuduğumu gördüm. Orada şöyle bir söz vardı.

469b

Bir peygamber gibi Firavun'un boğulduğu o yolda (Kızıldeniz) gidiyordum. Musa 14 kez "Bismillahirrahmanirrahim" diyordu.

Rüyada gayet gayet gayet parlak ve berrak bir nur gördüm. Sanki bu nur Esterabad'da Mevlana Kıvamuddin'in evinin tarafından yukarı doğru gidiyordu. Bir ara o nurun benim içimde olduğunu hissettim. Tahminimce bu esnada Mehdi'den söz ediyordum. Muhammed-i Firuzkûhi'yi rüyada benim huyumu almış olarak gördüm. Ben rüyada bunu benim mertebelerim olarak te'vil ettim. Her biri kendi yerinde ve mertebesinde karar kılıyordu. Rüyadan sonra uyandığımda halim değişmiş ve o ferahlıktan dolayı mizacım ıstıraba gark olmuştu.

Çok sayıda ağaç ve dal gördüm. Fahrenbey'den bahsediliyordu. Ben kendi sarayıma (evime) gittim.

Kılıçla gökyüzü aydınlandı. Kılıç benim elimde idi.

Keyhüsrev'in mağaradan dışarı çıkması, peygamberlik şecaatine mahsus sırrın aşikar olması, hepsini ben güzel bir şekilde açıkladım.??

[Rüyada] yaşlı bir adam Keyhüsrev'i rüyada gördüm sana benziyordu, dedi. Ertesi gün Tebriz'de o yaşlı adam bana geldi ve aynı şeyden bahsetti.

Kazvinli cemal sahibi bir kız bana oraya gelmemi söyledi.

786 senesi Şevval ayının 9. günü Çarşamba gecesi rüyada kendimi ansızın bir bahçede bir derenin kenarında yürüyorken gördüm. Derenin suyu gayet bol idi. Ceyhun nehri sanki denize galip gelmiş gibi hissettim. Ailem ve çocuklarım helak olacak diye vehme kapıldım. Bu sırada çocuklarım Bahadır'ın evinin tarafında dut ağaçlarının üzerinde idiler. Ben bahçeyi su basacak diye endişeleniyordum. Ben bu vehim içinde iken o sudan bir nida yükseldiğini gördüm. Sanki yerin ayrıldığını hissettim.

470a

Sonra suyun azaldığını anladım. Hemen bahçeye gittim. Her tarafın harap olduğunu gördüm. Sanki bir ateş her şeyi yakmıştı. Hace Bâyezid'i gördüm. Bana: "Bu, vaktin emirinin affetmesi midir yahut vaktin mi merhametidir." diyordu. O bunu dediğinde, ben dünyanın [Allah'ın] gazabından dolayı harap olduğunu anladım. Ali'yi de gördüm. O da bana: "bu vaktin emirinin affetmesi midir yahut vaktin mi merhametidir." dedi. Sanırım daha önce duyduğum ses, benim orada hazır olmamı ve o nehrin üzerindeki siyah ağaçlara çıkmamı istedi. Ben orada siyah ağaçların üstüne çıkınca şu ayeti okudum: "Rabbim, beni bereketli bir yere indir. Sen indirip yerleştirenlerin en hayırlısıdır." (Mü'minûn, 23/29) Ali'ye selam verdim. O da "aleyküm selam kardeşim" dedi. Gel elini bana ver dedi. Benim elimi tuttu ve benimle biat tesis etti. Bu takdimin ilki, bana hitap etmekle benden Allah'ın kullarını kabul ettin, demekti. (Benimle konuşmakla bir anlaşma yapmış oldun. Böylece bana biat edenler, ilk defa olarak sana da biat etmiş olacaklar). Sonra konuşma sırasında, sanki beni Allah'ın adıyla çağırdığı zannına kapıldım ve ne diyorsun? dedim. O da kendini Âdem zanneden sen misin? dedi. Evet öyle sanıyorum dedim.

Cemşid'i kılıcını çekmiş bir vaziyette gördüm. Bazen kendi zamanında ortadan kayboluyor, bazen de aşikâr oluyordu. Bir an

bahçenin bir köşesinde öldürmek için zâhir oldu. Benim elimde de hançer gibi bir şey vardı ve Fahr-ı Müeyyed'in başını kesiyordum.

Mevlana Kavameddin'in evinin kapısındaki incir ağacı parmak gibi yukarı doğru dikilmişti. İbrahim'in şahadet söylemesi de böyle idi. O şey o manaya geliyordu.

Mevlana Sadreddin'in evinin kapısında iken gayet parlak bir kılıç gördüm. İlm-i Nücüm yoluyla müneccim kaç isyan çıkacağını muayyen kılmış ve bunu, bu kılıcın üzerine altın suyuyla güzel bir hatla yazmıştı. Bu isyanlardan sonra

470b

yazılı birkaç isim arasında Fadl da vardı. Bu Esterabadî olmalıdır. Nitekim o kılıç benim elimde idi.

Kâbe'yi rüyada gördüm. Yüksek bir yerde havada asılı idi. Yüksekliğin görünen açık bir temeli yoktu. Hiçbir taraftan sınırı ve nihyeti olmadığını biliyordum. Yine onun 32 (kelime-i ilahi) gibi olduğunu biliyordum. Onun etrafını çevirmiş olan ağaçların da hareketli olduklarını ve sayılarının 32 olduğunu?? biliyordum. Kılıçtan geçirilmiş insanlar o ağaçlara bağlı idiler.?? Mevlana Sadreddin benim yanıma geldi. Zannederim [hareketsiz olan ağaçlar] onun bereketiyle hareket etmeye başladılar. Ağaçlar korku, endişe ve tedirginlik içinde şu beyti okuyordular: "Ey maksud olunan Kâbe sonunda nereye düştün / Senin çölünün hiçbir taraftan bir sınırı yoktur."

Cebraîl'i, Resul'ü ve kendimi gördüm. Üçümüz bir evde idik. Bir an bir ses geldi. Ben, kendi kendime herhalde Cebraîl dışarı çıktı dedim.

Burucerd'de Cemaziyelevvel ayında Çarşamba gecesi bir rüya gördüm. Topal bir adam (Timurlenk), bir şahsı beni aldirmaya gönderdi. O şahsı beni alıp götürecekti ve o da öldürtecekti. O şahsı, bir kimse bir kimseyi talep ediyorsa, o kimse kendisinin niçin talep edildiğini bilir. Aksi mümkün değildir diyordu. Yani o benim nasıl bir iş için istendiğimi bilmiyordu. Yine benden 400 bin ni[ze] (mızrak) istiyordu. Sonunda beni alıp götürdüğünü ve öldürüldüğümü gördüm. Lakin ben kendimi diri görüyordum.

Rüyada Mushaf'ı açtığımı gördüm. Hâ-mim suresini okuyordum.

471a

Hâ-mim'deki her ayetle ilgili sorular sordum. O, bunlar sevad-ı azamdır dedi. [Resul] aleyhi's-selam şöyle dedi: Kur'ân'ın zahiri ve batını vardır. Onun batının da yediye kadar batını vardır.

5.2. *Nevmnâme'nin Metni*

462b

بسم الله الرحمن الرحيم در ماه جمادی الآخر در جزیره بخواب دین در باب تقاطع و میزان دواتی 22
نقش و دایره دو صور و احساس صورت بشرکین و توهم کین ، در شب یکشنبه نهم ربيع الآخر سنه
اثنی و تسعین و سبع مایه در عمارت توقچی در خواب دیدن که واتند که دستار دولت 23 از سرم بکیتند
و رستمه دره موضع که ان بحث هکنند دانستن: بخواب دیدن من که آسمان 24 بخط نور نوشته بی 25 که
اشهد ان لا اله الا الله ، و اشهد ان محمد

463a

رسول الله . بار دیگر رسوله در پاء درخت نارنج دیدن و سلام کردن و بحث آن استاره کین . در اصفهان
در خوا و دین که خطبه ابراهیم غالباً بی که دره کوه 26 هبخوانه که پیش از آفریدن آسمان ها اباره
باغچه . دیدن سلیمان ع م . دیدن آوازه 27 کردن از آسمان که یکی از صحابه و طلب کردن او را
بآسمان . دیدن حسین علی ع م و واتن که من و امتان من اتفاق بکران . ارواح انبیاء بخوا 28 دین صد
و بیت و چهار هزار 29 همه رو بطرف مشرق داشتند . پیر پاشا را بخواو دین با و مکر در باغچه و
جوی آو 30 و سرور و از خون شتن و پاک کین دمله 31 نخرح طلب کین خو و خواجه 32 فخرالدین شون و

22 ا [CMB]; وواتی [BSL].

23 دوله [BSL].

24 در اسمان [BSL].

25 بی [BSL].

26 کو [BSL].

27 آواز [BSL].

28 بخواب [CMB].

29 نرار [CMB].

30 آب [CMB].

سخنها با خوکین . خواو دین که تصور کی³³ خیمه اژ اورشیم هفت³⁴ رنک بچه³⁵ عظمت و ستونهای خو که چون اشتران نشیه کشان و دره کونیشتن . بخواو دین که در آسمان عین ظاهر بین و بعد از زمانی بصاد کردی . سیار یک فرسنگ دین گرداگرد استار و او کعبه زانان که در میان هستی و به پهلو طواف کین بره کو . بسیار جوانان و امردان و نو خط دین و کمان اصفهان بین و خنانه دیم با اشیا احساس کین و مقابل با اشیا زانان بر قاعده³⁶ ظابطه³⁷ معینه . در خواو دین که احساس کین که در وقت ظهور کینه چون تفسیر واده³⁸ آسه و چون علم بمن یراسه . خوشتنه بحصار کرده کوه دین. دین که بر پشته دو کوله خانه بی و در اوه دبسته بین که مجدالدین³⁹ چون واکی و چون در آن واژ بسته سید تاج الدین. اکو تختمش خان ده دین⁴⁰ و خوشتن یا واتن که هی دت⁴¹ بخوازانان اژخان پادشاه تامنه بوری اژه کو وادی آسه

463b

و میانه چی بو و تصور کین مردم سرای مردم مسکین بند حوض بغایت بزرگ دین و کمان بین که سید تاج الدین و دره کو نشته دین و جمعی درویشان و حکم کین که هر یک دو چنگال بیش نخورند⁴² یا بعضی . دین که میان کوچه و چنار⁴³ که او اژ بیرون باغچه هشو که دره کو عمارتی بود⁴⁴ هیخواستن که بقرآن بنیاد بکران و واتن شخصی که آن عمارت درو نبی⁴⁵ صد هزار سال بماند. آسه پیره بصفای عین و محض صفا دین و یکی اژه سه من بین و هی مولانا کمال الدین استاد زانان هدین که منه خدا پوری هدی و غالب ظن ان بی که از ما در سلام الله بی و به غیر⁴⁶ سلام الله بی و من تصور هکن⁴⁷ که خو قربان هنکو کین هما زن تصور قربان ابراهیم آن که اژه وقت و از کسی نکى. در باغچه آدرختها و

³¹ [BSL]. ومله

³² [BSL]. ...کین و خواجه..

³³ [BSL]. هکی [CMB]; ملکی

³⁴ [BSL]. هفت

³⁵ [CMB]. بجه

³⁶ [CMB]. و

³⁷ [BSL]. ضابطه

³⁸ [BSL], [CMB]. وادی

³⁹ [BSL]. مجدالدین حوشتنه...

⁴⁰ [BSL]. بن

⁴¹ [CMB]. دوت

⁴² [BSL], [CMB]. نخواند

⁴³ [CMB]. چنار

⁴⁴ [BSL]. بو

⁴⁵ [BSL]. ...در دینی

⁴⁶ [BSL]. بغیر: [CMB] و خبر

⁴⁷ [CMB]. هکی

شاخها و بالای خنان پر و از کین و زانان که بهشت زیر در⁴⁸ درختان هستی. بحث مولانا محمود را شنائی و عالم دیر بغیر ازین عالم احساس کین و ادراک لذات عظیم کین بی جسم و جسمانی منامات دین که آیت ولا تحسین الذین قتلوا خواندن و زانان و ترسان که اکسا⁴⁹ بشنوند چه کونه و واتن خنان که انتظار مردم خویشتن هکشنه و بس و چون بخنان پرسند⁵⁰ هیچ نگرانی و تعلق بآن جهان ندارند. عشر اول ماه ذی الحجه در تحچی بخواب دیدن یوسف دامغاتی را که واتی هفتاد بار بخوا واشنوین که صاحب قرآن فلان کسی. و دین در باب سجده کردن خلیفه که آدم است و زانان که سجده ذات خدا کین نه لایق همه کس بو سجده خلیفه او و قایم مقام داشته بدلیل و لمن خاف مقام ربه جنتان. و دیگر دیدن که بحث میرفت که همه اشیا مظهر آدم است یا آدم مظهر همه اشیاست یعنی هواتی که همه چیز در آدم بنمود

464a

یا آدم در همه چیز. دین و سوال کین که کدام کلمه فضیلت داره جواب واتن که کلمه سی و دو م یعنی آخرین کلمه نهایت سی و دو است اژراواتی که لم یبق من النبوت الا المیشرات اگر پنجاه هزارست و اگر شصت هزار و اگر سی هزار و اگر هزار که عقد تمامست بیست و هشت و سی و دو بیست و هشت و سی و دو باشد. در روزه دین انی رایت کتابا بخط الله تع علی ابن ابی طالب بسم الله الرحمن الرحیم در خواب دین در روز در پاکویه که خانه خدا دررود بار استراباد دره کو حمام حمامیان بی بود و من در اندرون آ خانه استاده⁵¹ بودم و بغایت در کرمی میکفتم با مردم که من آوردم که چرا هفت بار برین خانه طواف می باید و من آوردم برای شما که چرا دیم باین خانه دکین هفده رکعت نماز هنگو گذاردن و بغایت که ما و جمیع کلاپشت دار و نیزه و صف راست کین بغایت کرمی بسم الله الرحمن الرحیم در ماه محرم در شب یکشنبه در بیست و چهارم ازن در متخيلة⁵² منی که من در شهری دین و در ین شهر اسبی دبی تند و نیز بغایت خو سعادت و دولت ازن زانان در خوا و هزانین که خوهبخوازه که خوشتنه بر در خانه بچنه و من هزانین که بر در خانه من کامه جین من بیا هین در پس خانه خوشتن بیستادم و دوش راست بر در وانهین و چه کوشی یا مثل چکوشی در دست داشتن بآن نیت که آن اسب تند و نیز⁵³ دونده بتیز بیاسه بآن در من اچکش⁵⁴ وضع بر در بجنبتانی اژ پس و واکرده خو بیا هی و باجین وانکردی و بر در بچی و درست بست⁵⁵ بیبی یعنی تختهای در و آتخته آخرین در که از طرف پاشینه نیو واشوی و در حال یکی هواتی که اسکندر خبر وابی که آکس که دره خانه

⁴⁸ [CMB] در زیرا

⁴⁹ [BSL] اکسان

⁵⁰ [BSL] بیرسند

⁵¹ [CMB] ایستاده

⁵² [BSL] متخيلة

⁵³ [BSL] نیز

⁵⁴ [CMB], [BSL] اکوش

⁵⁵ [CMB] پست

464b

که ان اسب که دولتی و سعادت بر در بجنه فکر بت دنی در خاطر⁵⁶ خان بان معنی که راه خو بجنیه و راه⁵⁷ خونبو . نماز⁵⁸ کین امیر تمور و خیانماز⁵⁹ گذاردن و خوین فرش برای درویشان سنداتی⁶⁰ بسم الله الرحمن الرحیم در طرف صبح در شب دوشنبه آخر ماه ربیع الاول سنه ثلث و تسعین و سبعماته در واقعه دین که شخصی این بیت و کلمات هیخواندی که مملوک⁶¹ جهانرا کشند بکشند و امشب⁶² نامه قیامت نوشته اند و نویسند. شخصی در خوا و هواتی منیا که من در خواودین دست راست خدا فراح بیبی و دست چپ خدا تننگ⁶³ بیبی و پادشاهان در پس عرش خدا استابند و من احساس عرش و پادشاهان که در پس عرش بند هکن. بسم الله الرحمن الرحیم در شب دوشنبه سیم ماه سفر در باکویه⁶⁴ در مسجد بخواب دیدن آن کنبد و رسنها که در آنجا بسته بودند و بحث امیر تیمور و فرزندش هفت اقلیم و آس که بر بالای هفت اقلیم اشتهان. در و زوکرد شبی دین و از همه جاشون و از همه لذات بریدن. بسم الله الرحمن الرحیم شبی در جزیره بخواب دین که شیخ منصور هیخواندی⁶⁵ که ان عدت الشهور عند الله عشر شهر فی کتاب الله و من ماهه هدین که بر خود وازده خط⁶⁶ که بر وجه آدم نوشته یکی خدا نوشته بی و هزانی که دوازده ماه اوی و بحث ابرو یکی که از دوازده یکی ابرو دنباله ابرو. بسم الله الرحمن الرحیم در خواب دین در جزیره که آفتاب از مغرب و راهی بی و هزانی⁶⁷ که علامت قیامتی و ایمان کسی سود نکامه داشتن و دره شب خوشتنه دین بعجب وضع رو بطرف کین و شون و جمعی رو بآنکس کین و دره کو نیو و کیا آکو حاضرین و هیاتن⁶⁸ واتی که سید الشمس الدین هخوازه⁶⁹

⁵⁶ [CMB]. خاطر

⁵⁷ [CMB]. وراره

⁵⁸ [CMB]. نماز

⁵⁹ [CMB]. خیانماز

⁶⁰ [CMB], [BSL]. هنداتی

⁶¹ [CMB], [BSL]. ملوک

⁶² [CMB]. آپشت

⁶³ [CMB]. تنگ

⁶⁴ [BSL]. باکویه

⁶⁵ [CMB]. هخواندی

⁶⁶ [BSL]. اخط

⁶⁷ [CMB]. هزانی

⁶⁸ [CMB], [BSL]. هیتن

⁶⁹ [CMB], [BSL]. هخوازه

465a

که آواز آورد بکره و در حال که آفتاب از طرف مغرب و راهی بی من این بیت هیخواندی و امکان داره که کلمه زیر و بالا بیی بو⁷⁰. صبح قیامت دمید روز قیامت رسید. کوس قیامت زدند صبح قیامت دمید. این واقعه در شب یکشنبه بیست و چهارم جمادی الآخر سنه سته و تسعین و سبعماً به و زانان که هیتنه خوین ایمان سود نکامه داشتن . بسم الله الرحمن الرحيم در جزیره بخواب هدین که من هزانین و هوانین⁷¹ یا هیتن هواتی که ذوالقرنین در نکره که شیخ حسن یا با نسان یا خلاف نکره مانند آن یا ربی⁷² معنی ابی که ذوالقرنین هنکو که مخالفه خونکره و فرش ذوالقرنین ذدین⁷³ که اکونهایی. خواو دینه در وروجرده که دوری بی میان اکس و شیطان هزار فرسیخ. در هزاره گیری بودم در خواو هواتن در باب خدا که تو ظلم نکرى و ظالم و جبر کننده نیوا مانند آ یعنی بی مثل و بی شریکا. و در واقعه دین که من هیورتن در رودخانه وضعی که درختهای کهنه بسیار بی و عبیده دین که خوی هورتی التون بعه از پس هد⁷⁴ وانه که بکیره و پشیمانی بولایت ملک عزالدین و ایمن⁷⁵ دهین که اکو برسانی از آسمان سر بدر کین حور و ملانکه. و واتن اتفاق کین با عیسی و زانان خوشتند که حسین ان و که زانان که من عیسی ان و زانان که از جهان بدرهشان بطرف دست راست و واتن که دینی⁷⁶ بعیسی و حسین بنماندی بشمه ای کافران نکامه ماندن عیسی از آسمان بیاسه دست بر بالای فرشته نهاده هر گاه که از نماز خیر بیاره که محمد از آسمان آوی پس عیسی بو که آهی بو .

465b

خویشتن که در آن سرزمین⁷⁷ که راست کرده که می دانست که مقام اوست و با خود اندیشه کردن که چون در روم این را بخوانم رب انزلنی منزلاً مبارکاً و انت خیر المنزلین. بخوادین در ولایت خوارزم که در استراباد بر تلاتر نشسته بودم و مکتوبی آنجا نهاده بود برداشتم و بازکردم مکتوب دو پاره بو غالب ظن چنین است و گرداگرد مکتوب بسرنی⁷⁸ بسیار نوشته بود و مکتوب بود آن مکتوب که پادشاه

⁷⁰ [BSL]. بو بیت

⁷¹ [CMB], [BSL]. هواتن

⁷² [BSL]. آن باری

⁷³ [BSL]. دین

⁷⁴ [CMB]. ...بو ازهدا...

⁷⁵ [CMB], [BSL]. ...ایمن و ایمان...

⁷⁶ [BSL]. دینی

⁷⁷ [CMB]. زیرزمین

⁷⁸ [CMB]. بسرخی

اویس پیش امیر ولی نوشته بود که بعد از حکایت چند بغربی⁷⁹ که بسم الله الرحمن الرحیم انی رایت الله واحد عشر وجود اونفسا شریفا و من دوازدهم ایشان چنانکه با ولی چهارده بوده باشد هو الاولین و آن حالصا فصل دریا و آن چهار خوضنی. آب تسبیح کننده. مارهای درون. دیدن آن مار که از عهد رسول. دریای هولناک. سنت کردن از بیخ. وارنک و در بهشت مقام آدم. یافتن مقام خلقت. ماه سبز. شق قمر. کنده مه. ستاره⁸⁰ شهوور و واتن رسول. کرد آیین⁸¹ همه ستاره. تن و علم و رفتن. ستون آسمان⁸² بر کندن سروش در جامه پرور سیامد پرو درخت زیتون. دست و همه فلک. توجه بخدا کردن و دست از همه کار پشتن شمشیر خود را نان که چه آنکس ببر. نور که خاندۀ می کردید سر روخودا چرخ چنین آفتاب و نور دو او عکس کرده مرده. طلب کردن خویین مردم و یافتن من و آواز کین. ایمان آوین به محمد. اشارت آهین بغلان فاسمان. دست و موسی. کتاب آسمان و جاودی. حکایتۀ من نمر نزدیک درخت جوز. آن خواندن در شب

466a

که فلانی متابعت فلانی کرده است. شکستن آن و گفتن با عربی که نقصان نکند یعنی بدین و واتن خود که نکره و شکستن شمشیر حواریون. براق و معراج جبروتی. سخن گفتن صعوه که بینش چشم من همچو برق بکدازد که اگر من علم با حکمتۀ از حکمای یونان کبرم. زاغ و هدده تختگاه سلیمان نزدیک چنار⁸³ میدان. روح حسین دیگرها. زنان دایه⁸⁴ او را⁸⁵ کرکین بجی و شکستن و بخوردن. جهات⁸⁶ جسم چهار، سر بریده که حسین درست⁸⁷ یکی کعبه و قرار حسین. واتن که اول کسی که بان درخت برسی خویینه بی؛ درخت انبیا و اولیا، درخت جوز در باب کم ۶ ل. اول پیر و آخر جوان، احساس کین که روزی بو که منۀ مردم بصورت محمد بخواب وینند و آوه بنیک⁸⁸ زانند، ششصد هزار نیزۀ آتشین. درخواست کین در باغچه که وقتی که من بنان ایکو وانما برحمت و هر چه من کامان دین. گشاده بین در بهشت و پاکس دیم و ناوان. امان داره حرکه کین که من هزانی که هیچ پیغمبر بخورسی الّا من دوازده امامه دانستن⁸⁹. دانه هندوانه پنداشتن خوشتن او زنداکشان عزیزته آسمان کین دیدن ذوالفقار بدان⁹⁰ شط بغداد و من شمشیر برابر خود داشتن من در ازتراهین. قصر عالی سبز. نار الوهیت. سوزن

⁷⁹ [BSL]. بعربی

⁸⁰ [CMB]. سنات

⁸¹ [CMB], [BSL]. آهین

⁸² [CMB]. ...ستون از آسمان..

⁸³ [CMB], [BSL]. چنار

⁸⁴ [CMB]. دانه

⁸⁵ [CMB]. آور

⁸⁶ [CMB]. چهار

⁸⁷ [CMB]. دراست

⁸⁸ [BSL]. نیک

⁸⁹ [CMB]. داشتن

⁹⁰ [BSL]. بران

زرین. دیدن باغچه که هنوز کسی در آنجا نرفته بود. خانه بی نهایت و آن کاز بز⁹¹ کین و آن شیشه. باران که نه آب بود. در باغ صوفیان در اول سفر سته و ثمانین و سبعماً به⁹² بی که آن خواودین که عمر سلطان⁹³ بکشند بند جمعی بر شوی بکشتن من و خوشتن تغافل و اساته

466b

یا آلت حَمَام عزیزه حَمَام کی یعنی بحَمَام هیشان و شه خواجه دره که کاج هزانی که دبی و ناکاه قصد من بکنه و منه بکشته و سر من دین که جدا⁹⁴ وا کند و ببند بعضی از درویشان دین که بغایت منفعل و ملول ببند درویش توکل دین که هواتی که هر کسی پی⁹⁵ کار خویشتن بعد از این بینکوشون یعنی کار متمشی بنی و من تصور کین که درویشان یا با ژان که غم مخورید یعنی که همازن که عیسی بشوی که بیاسه من آبی بیاسان و چیز ها که هستی ظاهر بکران و زانان که خنانه آن معقول نکامه بین بعد از آن دین که چون آن قصه واقع ببی عمر یا مردم عمر بتسخر هونند که چرا درویشان با میر شمس و آتی که عمر غافل بکند یعنی فلان تغافل بکشته در حاله دین که میر شمس واتی یا مولانا و یک کس از خنان یا کشنده منه بکشنی⁹⁶. بعد اژه دین که عیب طرف مدعیان بکنی⁹⁷ چون تصور کی منه بکشنی و درویشان نیز هیچی ازان کمان نیبران که آخر از و کشتن و پیش درویشان آهی درویش مسافر دین که ناگاه وادی آهی با تیر و کمان و تیرها که داشتن بزبین بریتی و بجنبک مشغول ببی و عبدالرحیم دره حال با تیر و کمان هم دین بعد اژه دین که برو خانه وضعی و پسندان پایه وضعی برسین بعد اژه که خوشتن سر دین و نی در موضع رودخانه وضع درویش کمال الدین اشتابی و ملول بی درکشتن من هواتی که اصبر⁹⁸ که فلان پیغمبر در کتاب خوشتن داده است خبر واقعی⁹⁹ بی که واتی که هیچ یک کافر هرگز نیکامه مین یعنی تا مراد نکامه مین من هزانی که معنی اوی که مراد مردم کشتن من بی بعد اژه خوشتن میخواستن که دعا بکران تا من زنده و ابان نه بجد

467a

در میان ادعا ناکاه بجد بکیتن از سر نیاز و زانان که واقع بکامه بین و من زنده و آکامان بین و دره حالا ان لفظها واتن امروز روز دعاست امروز روز اجابت کبریاست کجا بیدای جوانان من کجا بیدای

⁹¹ [BSL]. آن کا زیر

⁹² [BSL]. سبعماً نت

⁹³ [BSL], [CMB]. سلطانی

⁹⁴ [CMB]. خدا

⁹⁵ [CMB]. پی

⁹⁶ [BSL], [CMB]. بکشتی

⁹⁷ [BSL], [CMB]. بکتی

⁹⁸ [BSL], [CMB]. اخبر

⁹⁹ [BSL]. واقع

امید واران من کجا بیدای نا امیدان من و زانان که واقع بکامه بین و از خوا در آیین¹⁰⁰ من در وقت دعا و تعقل عصای موسی کین ورود نیل و تلف بین فرعون یعنی زانان که همازن کامه بین دره مقام¹⁰¹ بمن هادی که اته بخوشتن حاجین تصور کین که پوست گوسفند قربان حجر بالا حجر و زیر جامه داشتن شسته توحشک بیبی یا آپوسته بر بالای از یر جامه حاجین یا زیر جامه. در دامغان دین ظاهرا که خواو دین که شخصی هواتی که من بخواو دین که تو یعنی منه صد و چهل فرزند بی هر فرزندی دو تا ذوالفقار داشتند. دین که چیزی بی هما زن که کرپاس بغایت سپید چون مکتوب در هم پیچیده خنان که چون از هم هیخواستی¹⁰² که بکشایی دشوار بودی بغایت سفید و سخته هر کس که بکنی اژواکردی آنجا بیستادی گاه بودی که تصور کردی که همانست چنان معلوم شد کو بیبکس تمام نکشوده تا آخر بدشواری و زور من بکشودم تا آخر او نوشته پیدا شد و من اوه هیخواندن . قرآن خواندن جمعی ترکان بزبان ترکی و زانان که قرآنی که بزبان ترکی آهی همین قرآن که هستی و من بر بلندی در آن حالت بشتنم و خونان سر در هم آوین بطرف دست راست و قرآن بترکی خواندن . در دامغان ظاهرا بحرین که در خواب تحیل هکی که من و همه اشیا چون سوزن و نماز که کردند آن سوزن

467b

ظاهر. وقتی که من بهزازه کیری دین و درویش کمال الدین بسمرقند بشوی بخواو دین که درویش کمال الدین آهین و منیا هواتی که هر گاه که تو سوار وابی و دیم بولایت¹⁰³ دگری هزانی که طرف عراق و آن طرفها که دبی هوا بهیج کس بر تیا مخالفت یعنی نکامه کین و در بتو نکامه بستن یعنی هزانی که هوا و پیش تو کامند آهین ورتیا مضایقه نکامه کین. در خواو دین که در راه رو بار استراباد حروف مقطعه بی و هزانی که خواد¹⁰⁴ نیزانی چون حجران دو کس که از پس آمدند و در باب دور قمر انتظار دور قمر و انتظار دیدران بحث هکند یعنی باز و فهم کین من که یعنی بینکو واتن و دین من چیزی روشن آقمر. خواندن حدیث که در باب آتش که از قعر دریای یمن و راسه دانستن که آن آتش المصلون اند یا از حدیث یا ازان در بحث حدیث نوشته بی وزانی که دریای یمن دریای رومی ، و در خواب در نویته¹⁰⁵ دیر واتن عبدالقادر که عزالمجلین دین که جوانان روم اند. بخواو دین که من در جای بین که دره مقام جوانی ترسا امرد بی و خود در مادر داشتی ترسا پیر جن و آجوان امرد سرخ چهره بی نوریش ویمیا وی من خومی پرسوی و خو خوشتن مقام هیخواستی که یمن ها دو وازوهم مدعیان خویشتن و من هیخواستن که خو خویشتن مقام بمن دهد و من در وکو دعوت بکران یعنی خروج و خو منه هدی من واتی در خواو که چندان مسلمان و محمدی کرد بکران که ازن بو وهیخواستن که هیتن برشان که سید تاج الدین و درویشان بیاسند و خوین مار آمیا هواتی که شمه یا اینپلو یا ایلو اختیار بکریه

100 ... [CMB] , [BSL]. و ازخواو در اهین...

101 ...مقام دین که آواز باعجه درهمیا [CMB]; ...مقام دین که آواز باعجه درهمیا سه یکه آهی دپوست کوسفند بمن... [BSL]. سه یکه آهی وپوست...

102 [BSL]میخواستی.

103 [BSL]. بولایت.

104 [BSL]. خواوی.

105 [BSL]. نویت.

468a

که این رومی و در وکو بحث کردم و ینبه غالباً که هشوی بر مقام بلندی و یک طرف مقام مار درختهای¹⁰⁶ خونش¹⁰⁷ بی و بحث کلمه¹⁰⁸ الله و روح الله خوین ماریا هشوی و در دیار روم بی. خوشتن در عمارت سکندر دین و کمان محمد دره کوپین و عمارت کردن آموزش زنان بر طرف راهی هستی. بیش آزه که کاغذ سید عماد بیاسه من دیه بین . که سوراخی بی یا موضعی که مقدمه ظاهر بین سر آدم آزه کو ظاهر بیبی و زنان که ولایت سید عماد بی آموزعه. بخاودین ازین معرفت در مصر واژی چندین مردم مصر معتقد نیند¹⁰⁹ و در خواب واتن که ظاهراً مهینه مردان مدد کینه درین علم نیز کامه کین¹¹⁰ در هزاره کری دین که دین که خواجه حسن ساوریح کاغذ بی هنکو نوشته بی که بخاودین که سی خانه بزرگ برای مکس عسل و دو خانه کوچک هم برای مکس عسل و بعد آزه هم نوشته بی که خانه هدین پر از جنی و در خواو تاویل کین من بخون که مردم دسته بخون رنگین نکرند و دین که بالاتر درویشان دکر به پنداشتن که در تلخان مسجدی هر یک با تاج یا در و چیزهای قیمتی در آویته او دین که مولانا مجد الدین در من حدیثی از موضعی نوشته بخط عجب هیخواندی که معنی حدیث آبی که یعنی انسانه بریش و سیبلیت که داره ببخشی. دین که عمرن کاغذ آوی بند ورق طیر بی آسپی و نام عمر نزدیک طرف راست نوشته بی کمان هیبان که چیزی زر آب بی و نام جبرنیل و ملک و ملکوت و غالباً دو و سه دیر باو از ریا نزدیک یا دره کاغذ باری نوشته بی .

468b

پنهان کین سزالست انبیا و من خواستن که ظاهر بکران و گفتن ایشان به و در دامغان بین آن خواو و در تاریخ سنه تسع و ثمانین دین که من در خانه بنوت دین. در تبریز در شب عیدنقاره جین در مشهد مبارک برای عید و من زنان که برای من هیجین و عید داخل منی. وهم دره شو دین در باب حواریون . دامغانده دین که در باب خوشتن شهر فکر هکین که چهارده دروازه داشته بود بر هر دروازه عمارتی بو که مسافر اسابهر مندهب که بو آکو براسه خور عایه بکرند مکر سه روز برای آکه هر که بخوبی همیاسه خوین مهمانیه. سوال کین من آزه ترسا که بر دست راست نشسته بود که اول از خدا سخن آهی و خدا وا آسخن بی آن سخن که هوینه ان سخن بود یا سخن بود یا سخن دیر و سوال کین و واتن خو که فضل نوری باشد که در روز قیامت بر کرسی عظمه فرود آید (و احساس کین که من دوازده بار بیان ف «فضل» کامه کین تحمین که ف «فضل» چه کس بو) و احساس کین که آنور آ کلمه کامه بین که بهر علامت که بدیم و راهی ور آسه . در ماه رمضان در تبریز این خواب واقعه اتفاق افتاد باب بخاو دین مولانا مجد الدین که منیا هواتی بر طرف دست راست من اشنا که بروم هیشی تا آرو وا کردی و علی بتخت بزرگواری ورا دی. در خواو دین در صوفیان دبین اول که من در بازار هشوم و قومی گرسنه بین و هیخواستن که آشنای وادی آسه و منه هیجی ها دو که بتان خورد ناکاه خوشتن دین بعد آزه که

¹⁰⁶ [CMB] درجها

¹⁰⁷ [BSL] خوش

¹⁰⁸ [BSL] کلمت

¹⁰⁹ [BSL] بنید; [CMB] بین

¹¹⁰ [BSL] بین

من استغناى هرچه تمامتر هر چه غذا¹¹¹ خوردن وادى آهى و ترك غذا و خوردن و آشامیدن و لذات و شهوات بیکبار¹¹² بکین و هزانين در خواو که مدت چندین که ترك غذا ها بکین ورو بعالم

469a

دير کين بنهايت عالم رسی که مرد بی و مرد در مقام اعلى بی که بالا تراژه جایی و بلندی نی و غالباً که درک قصد آمغام بلندی و قصر هکی واژه طرف مرد احساس عالم دیرنکین و من آکسان اژه مقام بنداتی و خویشتن با بلندی وشون و هزانی که بترک لذات که بکین رو بعالم انقطاع داران و فرخ و استغناى هر چه تمامتر در خویشتن مشاهده هیکن. در باعجه دین اگو که او بدر هیشی که مقام امن بی و پنداشتن که جای محمدی. دین که پادشاهی خوشتن پوره سه نصیحت و پند هدی یکی اگه واتى که هنکو که تن زمین سرخ بو و دوم اگه هنکوکه طالب تو بسیار بو و سیم غلبه¹¹³ ظن آوی که هنکوکه تین دست کشاده بو بعد اژه آبی دین که من هواتی که داووده دین که خوبی که خوشتن پوره ان پند هدی و تاویل کین من در خواب که اگه واتى که هنکوکه تین زمین سرخ بو یعنی خون بریزی و دوم اگه واتى که هنکوکه تین طالب بسیار بو یعنی هنکوکه تین لشکر بسیار بو و سیم اگه هنکو که تین دست ثابت بو یعنی آ کشاده بو ببخشش و دین که درین وقت پنجه دست راست خوشتن واکى بن و بعد اژه پنداشتن که این خواوه درویشان خوشتن یا هواتی تاویل کین خنان دره وقت و من بمن فی اوایل جمادی الاولی سنه سنه و ثمانین و سبعماً به¹¹⁴. دین در ذی الحجه که جامه من از سپی و پاک بغایت شسته بند و ونداته و من هزانی که منن جامه و هزانی که جامه مهدی هستی یعنی امام یعنی هزانی که منن. خواو گفتن شخصی که دیده بود که حساب کردن انبیا با حق دست راست و چپ و بعد از ان دیدن رفتن فلانی بطرف قیصر. در خواو دین که کتاب هیخوانده حدیثی

469b

دره کویی رسولن سخن بی که دره شو یا دره روز که فرعون غرق ببی موسی چهارده بار واتى بسم الله الرحمن الرحيم در خواو دین آنور که در غایت غایت درخشان و منور بوده . بتخمینا از طرف خانه مولانا قوام الدین در استراباد بطرف بالا و گاهی دانستن که داخل منی بتخمینا و دره خون¹¹⁵ سخن مهدی کین و دین محمد فیروزه کوهی در خواب هدین که بخوبی منه من که بهم و شو بی خو راست هکین و من در خواب تاویل کین که آ مراتب منی که هر یک بجای خوشتن قرار بگیره و بعد از خواب و بیداری¹¹⁶ تغیر و اضطراب در مزاج از فرح آن. درختهای بسیار دین و شاخها و بحث فخرانیبک و بسرای شوین خو. آسمان بشمشیر روشن شدن و دردسته من دبین. بیرون آمدن کئی خسرو از غار. آشکار کین سر شجاع پیغمبری بن هستا و من زانان که خوبی من. گفتن آن پیر مرد که

111...تمامتر از غذا... [CMB], [BSL].

112 [BSL] یکبار.

113 [BSL] غلبا.

114 [BSL] سبعماً به.

115 [CMB] خوان.

116 [CMB]... خواب در بیداری...

کیحسرو بخواب دیدم بشکل تو. در تیریز روز دیگر آمدن آن پیر وازان جنس بحث کردن. دختر صاحب جمال از قسویں¹¹⁷ واتن که بروم دری در شب چهار شنبه نهم ماه شوال سنه سنه و ثمانین و سبعمابیه دین که ناگاه بلب جو که در باغ هشو آهین ا او بغلبه و احساس جیحون یا در یاکین و متوهم کین¹¹⁸ برای هلاکیت عیال و فرزندان و فرزندان از طرف خانه بهار در در بالای تودان و متوهم بین که باغ غالباً که غرق ببو بعد از توهم دین که اواری از او وراهی ازن که من احساس

470a

کین که مکرر زمین بوسنی اما زانان که آوا واکم آهی ناگاه بیباغ دشون و خرابی دین هما زن که باتش چیزها بسوته بو خواجه با یزید دین که هواتی که امیر وقت ترحمی یا وقت صرحمتی¹¹⁹ چون خوان باتی من زانین که جهان خراب ببی و ان خرابی از غضب خوی که علی همین که خو واتی که وقت ترحمی یا مرحمتی منه پنداران که آوازی با خواستن که من اکو حاضر بیان بالای اجویهای سیاه بین اشتابی من اکو ببالا و شون و آن آیه خواندن که رب انزلنی منزلا مبارکا و انت خیر المنزلین بر علی سلام کین واتی علیک السلام اخی واتی بیاس¹²⁰ دست منه ها ده دست منه بیکیتی و با من بنیاد بیعت کین بنهی اول مقدمه ان بی که بندگان خداوه از من قبول بکیا منیا که خطاب کی در سخن در کمان کینت که منه بچه نام خواندی با تن چون هوی واتی توآگه خوشتنه¹²¹ آدم هزانی باتن آری بچندین پندارین. دین که شمشیر¹²² کش جمشید که کاهی در وقت خو پنهان بی و کاهی آشکارا ببی برای کشتن در گوشه باغچه ظاهر ببی و در دست¹²³ من بی بشکل دهره و بچین¹²⁴ پسر فخر مؤید. بر درخت انجیر بر در خانه مولانا قوام الدین احوال نگشت وراوین شهادت واتن ابراهیم ازن بی و آچه بی یعنی خوین معنی. بر در خانه مولانا صدرالدین دین شمشیر بغایت در حشام¹²⁵ منجم از روی علم نجوم معلوم بکین واکو بنوشتی بخط حجیر زر او یعنی که آشوب چند وادی آسه

470b

پس از آن آشوب که چندین نام فضل بی استرابادی بو و امین دست دبی. کعبه را دین بخواب که معلق بر هوا بلند بلند بی نه بر قاعده ظاهر و زانان که از هیچ طرف خو حد و نهایت نداره و زانان که خو مثال «سی و دو» «الهی» و زانان که آدرختها که گرداگرد خوی و متحرک درختهای تودی و «سی و دو» «الهی» و مردم پولاد گشته بند درختها اکو دکنه بی مولانا صدرالدین با نزدیک دین کمان بین که

¹¹⁷ [BSL]. فزویں

¹¹⁸ [CMB]. متوهم بین

¹¹⁹ [BSL]. مرحمتی; [CMB] هرحتی

¹²⁰ [BSL]. بیان

¹²¹ [BSL]. خوشتنه

¹²² [BSL]. شمشیر دیو...

¹²³ [CMB]. ودروست

¹²⁴ [BSL]. بچین

¹²⁵ [BSL]. درحسان; [CMB] درفشان

از برکت اوه حرکت دانبد جابران آن بیت هیخواندن هولناک و مخاطره و مخوف. آخرای کعبه مقصود کجا افتادی. که خود از هیچ طرف حد بیابان تو نیست. جبریل و رسوله و خوشتنه دین که هر «پست و هشت» بیک خانه دیندیکی و آنکه هاجین و کمان بجبریل بین که بدر بشوی. در ماه جمادی الاولی شب چهارشنبه در بروجرد در خواب دین که شل مرد هیتنه بطلب من ارشوی تا مننه بیره و بکشه و هواتی که ممکن نبو که کس طلب کسی کره آکسی بزانه که خو برای چه هطلبند یعنی خونزانه که خو بچه طار¹²⁶ هطلبان و چهارصد هزارنی¹²⁷ از من هطلبی و دین که آخر مننه بیی و بکشنی اما من خوشتنه جنیده هدین صح صح بخواو دین که مصحف واکین واکین حم وراهی دره خواو

471a

سوال کین بهرانی که ان حم واتی سواد اعظم قال عم «علیه السلام» ان للقرآن ظهرا و بطنا ولبطنه بطننا الی سبعته بطن.

KAYNAKÇA

- Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", **DiA**, c.XXII, s. 279.
- Hüsamettin, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi** (basılmamış doktora tezi) (metin), İstanbul 1981.
- Alparslan, Ali, **Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri** (basılmamış doçentlik tezi), 1967.
- Ballı, Hasan Hüseyin, "Hurufilik Nedir?". **e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi**, IV/2 (Güz 2011), ss. 31-48. ISSN 1309-5803.
- Hurûfiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurufî**, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013.
- Browne, Edward G., **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, Cambridge at the University Press, London, 1896.

¹²⁶ بچه کار [CMB], [BSL].

¹²⁷ هزارنی [CMB], [BSL].

Fazlullah, **Cavidannâme**, Milli Kütüphane, Ankara, Adnan Ötüken
İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502.

Cavidan-ı Kebir, Cambridge Üniversite Kütüphanesi Ee. 1. 27.

Cavidannâme, Universitätsbibliothek Basel, M VI 72.

Ferişteoğlu Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî, **Terceme-i Hâbnâme**
(yazma), Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları, No: 2916.

Gölpınarlı, Abdülbâki, “Bektaşilik-Hurûfilik ve Fadl Allah’ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih”, **Şarkiyat Mecmuası – V (1963)’den Ayırbasım**, Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Hurûfilik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kiya, Sadık, **Vejanâme-i Gürğani**, İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1330.

Mir-Kasimov, Orkhan, “Le “ Journal des rêves” de Faḍlallāh As-tarābādī : édition et traduction annotée”, **Studia Iranica** 38/2 (2009), s. 249-304.

Ritter, Helmut, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurûfi Sekte“, **Oriens**, 1954, vol. 7, No. 1.

Usluer, Fatih, **Hurûfilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, İstanbul, 2009, Kabalcı Yayınevi.

VİRÂNÎ BABA'NIN İLM-İ CAVİDAN/FAKRNÂME'SİNDE HURUFÎ UNSURLAR*

Hasan Hüseyin BALLI**

Öz

Virani Baba, XV-XVI. veya XVI-XVII. yüzyıllarda yaşamış ve Bektaşî çevrelere önemli etkilerde bulunmuş mutasavvif şairdir. Onun iki önemli eserinden birisi olan *İlm-i Cavidan/Fakrnâme*, genelde Tasavvufî konulardan bahseden özelde ise Bektaşîliğin eklektik yapısını gösteren değerli bir kaynaktır. Bundan dolayıdır ki eser geçmişte Bektaşî çevrelerde çokça okunmuş ve nihayet günümüz araştırmacıları tarafından da inceleme konusu yapılmıştır. Eserin mahiyeti çeşitli konulardan oluşmakta olup, doğru anlaşılabilmesi için merkezi konumda bulunan Hurufî unsurların açıklanması gerekmektedir. Bu makalede, sözkonusu unsurlar Hurufîliğin ana kaynaklarından tespit edilerek *İlm-i Cavidan/Fakrnâme*'de ne demek istendiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Virânî, İlm-i Cavidân, Fakrnâme, Hurûfilik

Abstract

Hurufism in Virani Baba's Ilm-i Javidan / Fakrnâme

Virani Baba who lived in XV-XVI or XVI-XVII centuries was an influential Baktashi Sufi master and a poet. One of his two important works *Ilm-i Javidan/Fakrnâme*, deals with mystical issues in general and examines some selective subjects in detail. Because of this reason it was highly observed among Baktashi order, and has become an attractive research subject for contemporary scholars. This work consists of various topics, in order to be understood correctly some Hurufi terms should be explained. In this article, we checked the aforementioned concepts in Hurufi sources to explain their meaning in *Ilm-i Javidan/Fakrnâme*

Keywords: Virânî, İlm-i Jâvidân, Fakrnâme, Hurufism

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi tarafından 08-09 Kasım 2014 tarihinde Sakarya'da düzenlenen *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*'nda sunulmuş olduğumuz "Alevî-Bektâşî Klasikleri-9/İlm-i Cavidân'da Geçen Hurufî Unsurlar ve Eserin Anlaşılabilme Gereği" isimli tebliğ metninden geliştirilerek yayına hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi A.B.D., huseyin.balli@deu.edu.tr

1. Virâni Baba

Alevî-Bektaşî çevrelerce *Yedi Ulu Ozan*'dan biri kabul edilen¹ Virâni Baba'nın hayatı hakkında elimizde bulunan bilgiler oldukça sınırlı, düzensiz ve bazen birbiriyle çelişir durumdadır. Bilgileri toparlayacak olursak o, Eğriboz adasında doğmuş, bir süre Necef'te kalmış, Hz. Ali Türbesi'nde türbedarlık yapmış, Anadolu'ya ve Balkanlar'a seyahat etmiş, Bulgaristan'da Demir Baba Tekkesi postnişininden icâzet almış, çeşitli Bektaşî tekkelerini ziyaret etmiş, Osman Baba'ya giderken Filibe Karlova / Karlova'da Hâfizzâde Türbesi yanında vefat etmiş ve orada gömülmüştür.²

Bununla birlikte kaynaklarda onun, aslında Nusayri olduğu, Balım Sultan'a intisab ettiği bilgisi de vardır.³ Virâni Baba'nın, Hacı Bektaş Veli'nin oğlu Seyyid Ali Sultan ve onun torunu Balım Sultan'dan sonra başka hiç kimseyi şiiirlerinde anmaması, onun Balım Sultan hayatta iken ölmüş olabileceğini gösterir. Bu varsayımına göre Virâni Baba'nın, XV. Yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın başlarında yaşamış olduğu söylenebilir.⁴ Ancak Gölpınarlı'nın bildirdiğine göre o, 1587-1628 yılları arası hüküm süren Safevi hükümdarı Şah Abbas⁵ ile görüşmüştür.⁶ Bu bilgidenden onun hayatının XVII. yüzyılın başlarına kadar devam ettiği sonucu da çıkartılabilir.

¹ Gölpınarlı, Abdalbaki; Boratav Pertev Naili, **Pir Sultan Abdal Hayatı Sanatı Eserleri**, Varlık Yay., İstanbul 2010, s. 6.

² Albayrak, Nurettin "Virâni", **DİA**, c. 43, s. 109.

³ Noyan, Bedri, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, Ardıç Yay., Ankara 2001, c. 4, s. 536.

⁴ Atalan, Mehmet, **Virâni Baba'nın Fakr-Nâmesi'nde Dinî Unsurlar**, TBBD. Yay., İstanbul 2012, s. 35.

⁵ Bkz. Sümer, Faruk, "Abbas I", **DİA**, c. 1, s. 19.

⁶ Gölpınarlı, Abdalbaki, **Alevî Bektaşî Nefesleri**, İnkılap Yay., İstanbul 1992, s. 20.

2. İlm-i Cavidan/Fakrnâme

Vîrânî Baba'nın divanı⁷ dışında yazma eser kataloglarında *İlm-i Cavidân*, *Fakrnâme*, *Vîrânî Baba Risâlesi*, *Buyruk* gibi farklı isimlerle anılan ama aslında tek bir eseri daha vardır.⁸ Bu eser, ilk önce Ali Adil Atalay Vaktidolu hazırladığı *Vîrânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)* adlı eserde ikinci eser olarak Vîrânî Risalesi (Buyruğu) adıyla eseri yayımlamıştır.⁹ Daha sonraları birbirinden bağımsız ve habersiz olarak, *Fakrnâme* üzerine iki yüksek lisans tezi daha yapılmıştır.¹⁰ Bu çalışmalardan ayrı olarak Osman Eğri tarafından *İlm-i Cavidân* adıyla Türkiye Diyanet Vakfı Alevî-Bektâşî Klasikleri arasında yayınlanan eser de aslında *Fakrnâme*'den başkası değildir.¹¹ Biz de çalışmamızı bu eseri esas alarak hazırladık.

Yukarıda bahsettiğimiz çalışmaların ortak yönü *Fakrnâme*'nin sadece metinsel varlığını tespit etmeye çalışmaktan ileriye gidemeleridir. Bunu yaparken metnin anlamını kaçırmaları, metnin tespitini de zorlaştırmış gözükmektedir. Metnin önemli bazı yerlerinin anlaşılmasında aslında çalışmaları yapanların Hurûfilik'in temel görüşlerini, ıstılahlarını ve sembollerini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmalar haricinde iki araştırmacı daha *İlm-i Cavidan/Fakrnâme*'yi çalışmalarına konu edinmişlerdir. Bunlardan Fatih Usluer Hurufiliği bilmesine rağmen metnin özünü yakalama çabası gütmemiş ve yukarıda bahsettiğimiz çalışmaların metinsel

⁷ Sağır, Hanım Burçin, **Vîrânî Abdâl Dîvânı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2015.

⁸ Krş. Atalan, **Vîrânî Baba'nın Fakr-Nâmesi'nde Dinî Unsurlar**, s. 43-62; Usluer, Fatih, "Vîrânî Abdal Risâleleri", **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, sayı 3, Ankara 2012, s. 88-90.

⁹ Sağır, Hanım Burçin, **Vîrânî Abdâl Dîvânı**, s. 20.

¹⁰ Kaya, Perihan, **Fakrnâme (Vîrânî Baba Risâlesi)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009; Ünal, Bihter, **Vîrânî Dede-Fakr-nâme**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, 2006.

¹¹ Bkz. Vîrânî Baba, **İlmi Cavidân**, Haz., Osman Eğri, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2008.

yanlışlarını düzeltmeyi seçmiştir.¹² Bu yüzden maalesef *İlm-i Câvidan/Fakrnâme*'nin bütünsel kapalılığı giderilememiştir.

Diğer araştırmacı Mehmet Atalan ise metnin yanlışları vb. şekilsel özelliklerin üzerinde durmadan İslam Mezhepleri Tarihi bakış açısıyla *İlm-i Câvidan/Fakrnâme*'deki mezhebî¹³ ve dinî¹⁴ unsurları tespit etmeye çalışmıştır. Ancak kendisini de belirttiği gibi¹⁵ Hurûfî unsurları çalışmanın dışında tutması kanaatimizce bir eksiklik doğurmuş ve bu eksikliği gidermek adına bu çalışmayı yapmaya bizi sevk etmiştir.

3. İlm-i Câvidan/Fakrnâme'de Hurûfî Unsurlar

Virânî Baba *İlm-i Câvidan/Fakrnâme*'de bazı tasavvufî kavramları yorumlarken Hurûfî yorumlama tarzına başvurmuştur. Mesela o, kulun zat ve sıfatının, Allah'ın zât ve sıfatında fani olması demek olan¹⁶ *Fenâ Fi'llah*'ı; kulun, Allah'ın kendisine görünmesi (*likâ*)¹⁷ sayesinde nefsinden vazgeçip, Allah'ın özelliklerinde *bekâ*¹⁸'ya ermesi olarak açıklar. Bekâ'ya ermek ise Hz. Âdem'in zatını-sıfatını, zahirini-bâtınını bilmektir:

*“İmdi, ol mana budur, fenâdır. Fenâdan (murad) likâdır. Likâ (murad) bekâdır. Bekâdan murad Âdem'dir. Âdem'den murad zatını ve sıfatını bilmektir. Zâhir ve bâtınını bilmektir. Zira (Âdem) secdegah-ı âlemdir.”*¹⁹

¹² Usluer, Fatih, “Virânî Abdal Risâleleri”, **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, sayı 3, Ankara 2012.

¹³ Atalan, Mehmet, “Virânî'nin Fakr-nâmesi'nde Mezhebî Unsurlar”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XV/2, Elazığ 2010.

¹⁴ Atalan, Mehmet, **Virânî Baba'nın Fakr-Nâmesi'nde Dinî Unsurlar**, TBBD. Yay., İstanbul 2012.

¹⁵ Atalan, Mehmet, “Virânî'nin Fakr-nâmesi'nde Mezhebî Unsurlar”, s. 65.

¹⁶ Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s.210.

¹⁷ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 401.

¹⁸ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 80.

¹⁹ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 104,108.

Hurûfi ontolojik anlayışında Hz. Âdem merkezde bulunur. Bunun sebebi Allah'ın tecellisi gösteren en üst seviye varlığın Hz. Âdem olmasıdır. Hz. Âdem yeryüzünde *Ka'be*, semâda *Beytülma'mûr*²⁰ ve *Arş*²¹, cennette *Sidretü'l-müntehâ*²²'dir.²³ Aynı zamanda *levh-i mahfuz*²⁴ suretindedir.²⁵ Beytül-ma'mûr, Ka'be'nin gökyüzündeki karşılığıdır. Bundan dolayı da ilk yaratılışından itibaren melekler gökyüzünde ona secde ederler. Yeryüzünde insanlar Ka'be'ye secde etmekle de aslında ona secde etmektedirler.²⁶

Virânî Baba, tefsir kaynaklarınca levh-i mahfuz veya fatiha sure-si olarak kabul edilen "Ümmü'l-Kitâb"²⁷ kavramıyla Hz. Havva arasında ilişkiyi şöyle kurar:

"Fatihatü'l-Kitab ki yirmi bir harftir, vech-i Havva'da nakşolunmuştur. Zira Fatiha yedi ayettir yedi hatt-ı Havva adedince ki Ümmü'l-Kitab'dır. İki kaş, dört kirpik ve bir saç yedi (olmak üzere) Ümmü'l-Kitab oldu. İmdi ey talibi fakr-ı fena bir dahi budur ki Fatihatü'l-Kitab'da yedi harf gelmemiştir. Zira Havva'nın veçhinde dahi ol yedi harf/hatt gelmemiştir. Zira Havva'nun vechi yirmi (bir) harfle inşadır. Yedi hatt siyahtır. Zira kaçan mevlud ana karnında âlem-i fenaya müteveccih olsa, ol yedi hatt ile sıfat gösterir ki ve ol dört dahi beyaz hatt, onun mukabelesinde dört hatt hidayet ile mestur ve mektub olmuştur. İmdi üç harf daha vardır. 'elif'de 'fe', 'sad'da 'dal', 'nun'da

²⁰ Tûr, 52:4.

²¹ Tâhâ, 20:5.

²² Necm, 53:14-16.

²³ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme** (yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Farsça, no: 1000. vr.71a-b.

²⁴ Neml, 27:75.

²⁵ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 134a.

²⁶ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 80b.

²⁷ Ra'd, 3:39; Zuhruf, 43:4.

'vav'. Ve imdi fehm eyle ki bu yirmi dört harf Havva'nun vechindedir..."²⁸

"... ândan beste-i dehânında, ol yirmi sekiz hurûf-ı müfredat adedince dendânlar satır olmaya başlar. Ândan cemal-i hidayet tecelli eyler. Ol yedi hatt adedince zîrâ kim ol yedi hatt, çâr anasır birle müfred olmuştur. İmdi dört hatt hidayettir ki cemalinde ve dehânında dendânında onun adedince ki hikmet ve hidayettir. Ândan kemal yedi yıl üzerinden devr eyleyecek. Ol yedi yıl arasında âlem-i beşeriyetle kesb olan dendânesini döker. İki yıla dek yine bina olur. Tamam yedi yıl dahi üzerinden devr eyleyecek, bedr olmuş aya döner. kudret ve kuvvet kendinden nihân iken peyda olur. İmdi fehm eyle ki yedi yıldır ve yedi ay ve yedi yıl dahi, ol yıldır ki pinhan iken peyda oldu tamam. Zuhur-ı hidayet, birle zahir olur"²⁹

Fazlullah-ı Hurûfî'nin kabulüne göre, -iki kaş, dört kirpik ve bir saç- olmak üzere insan yüzünde doğuştan yedi hat vardır. İnsan bu yedi hat ile doğduğu için bunlara "hutût-ı ümmiyye" (anne hatları) denir. Bunlar hâl ve mahâl (kendileri ve buldukları yer) toplamı on dört eder. Yedi de "hutût-ı ebiyye" (baba hatları) vardır ki, bunlar erkekte ergenlik çağında çıkan, -yüzün sağ ve sol yanlarında iki sakal kılları, iki yanağın iki tarafındaki (burun) kılları, iki bıyık ve bir de alt dudaktaki (enfaka)- kıllarıdır. Bunlar da hâl ve mahâl itibariyle on dört eder. Ana ve baba hatlarının toplamı 28 olur ki, bu Kur'an'ın yazıldığı 28 harfe tekabül eder.³⁰ Saç ve enfeka, *istiva*³¹ ile ortadan ikiye ayrılırsa sekizden on altı eder. Hâl ve mahâl toplamı

²⁸ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 112.

²⁹ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 128, 132.

³⁰ Aksu, Hüsamettin, "Hurûfilik", **DİA**, c. XVIII, s. 409.

³¹ Hurûfî terminolojisinde önemli bir yere sahip olan bu kavramı Fazlullah'ın, "الرحمن على العرش استوى" (Tâhâ, 20:5) ayetinden iktibas ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre istiva sahip olmak anlamındadır. Bu manada Allah'ın bütün eşyaya istivası vardır. Ayette geçen "arş", "taht" manasına gelmektedir ve bundan kastedilen Hz. Âdem'dir. Böylece Rahman'ın arş'a istiva etmesi, Hz. Âdem'in yüzünde hatt-ı istivanın belirmesi demektir. Lügatte bir bütünü iki simetrik parçaya bölen çizgi demek olan hatt-ı istiva, Fazlullah tarafından Hz. Âdem'in yüzündeki çizgilerin sayılarının belirlenmesinde kullanılmıştır. bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 6a-7a.

32 olur ki Cavidannâme'nin yazıldığı 32 Farisî harfe tekabül eder.³² Fazlullah böylece, insanın yüzündeki çizgilerin sayılarıyla harflerin sayıları arasındaki eşitliği sağlayarak Allah'ın varlığa olan tecellisini göstermeye çalışmaktadır. Zira Allah, bu harflerle konuşmuş, bu harflerle kutsal kitapları göndermiş ve bu harflerle kendini tanımlamıştır.

Fazlullah, Fatiha'nın farklı isimlerinden bahsederek en çok "Ümmü'l-Kitâb" ismi üzerinde durur. Ona göre "kitabın annesi" anlamı, Fatiha ile Hz. Havva arasında ilişkiyi gösterir bir delildir. Ayrıca "Fatiha" isminin müennes kalıpta gelmesi de bunu desteklemektedir. İnsanın yaratılmasında annenin rolüne değinen Fazlullah, Fatiha'ya "Ümmü'l-Kitab" isminin verilmesinin sebebini, onun Havva'nın hilkatine misal olmasına bağlar.³³ Fatiha'da yedi âyet olmakla birlikte 21 harf bulunmaktadır (Arap alfabesinin kalan 7 harfi bulunmaz). Aslında bu da Havva'nın yüzünde hiç gözükmeyecek olan hutut-ı ebiyye (ergenlikte erkek yüzünde ortaya çıkan 7 çizgi)'ye denk gelmektedir.

Virânî Baba, ilk insan Hz. Âdem'in halife olabilmesini, onunla Kur'an'la arasında kurduğu ilişkiyle açıklar:

*"İmdi bir dahi bu kim, Fatihatü'l-Kitab'ın asıl adedi, Âdem'in cemal ve kemal adedince, yirmi sekiz harftir. Zira kim Âdem'in vechinde yirmi sekiz kitab nakş, hidayet, mestur ve mektubdur. Bir dahi 'Lâmelif'tir. Yirmi dokuz huruf olur. Amma 'lâmelif'in kaim-i makamı dört harf vardır. 'Pâ', 'çâ', 'jâ', 'nâ' bunlardır. Bunlar Zebûr, İncil ve Tevrât'da mesturdur. Kur'an'da bunların kaim-i makamı 'lâmelif'tir. Ol sebebden Âdem bunları bildi, halifetullah ve hidayetullah oldu."*³⁴

Fatiha, -Kuran gibi- Arapça olduğu için 28 harften müteşekkildir. Hz. Âdem ile Kur'an arasındaki ilişkiyi iki ayrı kavrama bağla-

³² Gölpınarlı, Abdülbaki, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 18.

³³ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 9a-b.

³⁴ Virânî Baba, **İlmi Cavidân**, s. 124.

yan Fazlullah, böylece her ikisini birbirine benzeştığını ileri sürer. Bu kavramlardan *kelâm-ı sâmit* (susan söz) Hz. Âdem, *kelam-ı nâttık* (konuşan söz) da Kur'an'dır.³⁵ Her ikisi de "söz"dür ve Allah'ın sıfatları olan kelime-i ilahî³⁶ onları oluşturmuştur. 28 kelime-i ilahî, Hz. Âdem'in yüzünde (hatt-ı ümmiyye ve hatt-ı ebiyye sayesinde) yazılı iken, Kur'an'da kendisinin alâmeti olan harfler sayesinde kendini göstermektedir.³⁷ Kur'an'ı herkes okuyabildiği halde, Hz. Âdem'i herkes okuyamamaktadır. Fazlullah kendince açıkladığı sırlar sayesinde bir manada Hz. Âdem'in de okunmasına katkı sağlamaktadır.

Fazlullah, 28 kelime-i ilahî ile berabere 32 *kelime-i ilahî* kavramını da kullanır. Bundan kastettiği özelde Fars alfabesindeki harfler ve onların özü olan 32 kelime-i ilahî, genelde ise Arapça dışındaki bütün diller ve harfleridir. Ona göre, Hz. Âdem 32 kelime-i ilahînin, Hz. Muhammed ise 28 kelime-i ilahînin mazharıdır.³⁸ 28 ve 32 olarak iki farklı sayının ortaya çıkması aslında Fazlullah için problem oluşturmaktadır. Zira aynı kaynaktan çıkan tecelli araçları farklı olmamalıdır. Fazlullah bu problemi, [ل] 'i kullanarak kolayca çözmüştür. Bu harf okunduğu gibi yazılırsa gayr-ı mükerrer dört harf [ل، ا، م، ف] ortaya çıkar. Bu dört harf Fars alfabesinde bulunmasına rağmen, Arap alfabesinde yer almayan [گ، ژ، چ، پ] harflerine karşılık gelir. Böylece iki alfabe de 32 sayısında eşitlenmiş olur.³⁹ Bunun dışında, [ل] kapsamını genişleterek Arapça'da olmayıp diğer dillerde bulunan bütün harflerin yerine de geçer.⁴⁰

³⁵ Bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 214a.

³⁶ Fazlullah'a göre kelime-i ilahî insanın zihninde oluşan kavramın en küçük yapı taşıdır. İnsanın zihnindeki kavram en son kelime-i ilahîye kadar bölünebilir. Harf ve nokta ise kelime-i ilahînin sadece sûreti ve alemdir. Kelime-i ilahî için mazi, müstakbel, hal, şekil, suret, uzunluk, derinlik, araz, renk söz konusu değildir. Bunları ne vehm ile, ne farzetmekle, ne akletmekle ve ne de tasavvur ile bölmek ve parçalamak mümkün değildir. Çünkü bunlar Allah'ın zatıyla kaimdirler. bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 27b-28a.

³⁷ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 24b.

³⁸ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 20b.

³⁹ bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 23a.

⁴⁰ bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 6a.

Virânî Baba, Allah, insan ve âlem arasındaki ilişkiyi harfler sayesinde şöyle açıklar:

“Yirmi sekiz haruf kelâmullah adededince dir kim mukattaatta gelmiştir. İmdi fehmeyle ki Hakk Teâlâ buyurur: ‘Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti...’⁴¹ Esmâ-i külli, esmâ-i hüsnâdır ki cemî’ mevcudatının zâtı ve sıfatı Âdem’dir. Gel imdi Âdem’i fehmeyle ki Hakk Teâlâ buyurur: ‘Tâ, sîn, mîm. Bunlar, apaçık Kitâb’ın âyetleridir’⁴². Yani Hakk Teâlâ Kitabın âyetlerinden suret-i hikmeti belli eyleyicidir. İmdi ey tâlib-i fakr-u fenâ ‘yanında Kitâb bilgisi bulunanlar’⁴³’dan murad Âdem’dir. Âdem’den murad Hakk’tır.”⁴⁴

Fazlullah’a göre 28 kelime-i ilahî aynı zamanda Allah’ın sıfat-ı kadîmidir. Çünkü Allah kendi zatını ve sıfatını bu 28 kelime-i ezeli ve ebedi ile okumuş yani insanoğluna bildirmiştir. Allah’ın sıfatları bundan dolayı 28 harf-ı tehecci adedince dir. Kelime-i ilahînin sûreti ve delili olan her bir harf, Allah’ın zatıyla bir olan ezeli ve ebedi sıfatların her birinde geçmekte ve onları temsil etmektedir.⁴⁵ Kelime-i ilahî kavramını ortak payda alarak böylece Allah’ın sıfatlarına bağlayan Fazlullah, Allah’ın varlığa tecellisini onun sıfatlarının tecellisi olduğu görüşündedir. Zat-ı ilahinin ve sıfatların tecellisi, kelime-i ilahî sayesinde gerçekleşir. Allah’ın isimleri 28 kelime-i ilahîden, onlar da 28 harften ibarettir. Ona göre harfleri; şekil, uzunluk, derinlik ve arazdan ayrıncı 28 kelime-i ilahî ortaya çıkar. 28 kelime-i ilahî, ezeli ve ebedidir. Allah’ın zatıyla kaim olduklarından dolayı bunları ve bunların zatını tahayyül ve tasavvur etmek mümkün değildir. Allah’ın varlığa tecellisi, en basit şekliyle varlığın isimleri sayesinde gerçekleşir. Allah’ın sıfatlarını oluşturan kelime-i ilahî (delili olan her bir harf) aynı zamanda varlıkların ismini de

⁴¹ Bakara, 2/31.

⁴² Şuara, 26/1-2.

⁴³ Ra’d, 13/43

⁴⁴ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 132.

⁴⁵ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 41b.

oluşturmaktadır. Böylece kelime-i ilahi, bütün mükevvenatta ve eşyanın zerrelere kadar tecelli etmiştir. Farz etmek, tahayyül etmek veya tasavvur etmekle hiç kimse bunu ve bunun zatını mükevvenattan ve eşyadan ayıramaz. Çünkü bu eşyanın kendinden ayrılmayan özüdür. Eğer mükevvenat ve eşyadan bunu (kelime-i ilahî) tasavvur ve taakkul ile bil-fiil ayırmaya kâdir olursa mükevvenatın vücudunun varlığı kalmaz.⁴⁶

Virânî Baba, Hakk-Muhammed-Ali anlayışını Hz. Âdem'i merkeze alarak şöyle açıklar:

“yanında Kitap bilgisi bulunanlar’dan murad Âdem’dir. Âdem’den murad Hakk’tır. Hakk’tan murad Muhammed-Ali’dir. Onların cemal ve kemâlini bilmektir. İmdi Hakk’ın cemal ve kemâli Muhammed-Ali’dir. Zîrâ Hakk cemal ve kemâlinde zuhura gelir. yüz güzelliğinden ve mükemmelliğinden yaratılmışlardır. Gel imdi Âdem’i yahşi tanı ki özünü fehm eylesin. Zîrâ Rasul aleyhisselam buyurur: ‘kendini bilen rabbini bilir’ yani bir kişi nefsini bildi, Hakk’ı bildi. Eğer ihmal edip bilmediyse Âdem-i zât değildir.”⁴⁷

“... Zira cemî’ eşyanın ve seb’a semavatın slı ve fûruu Âdem’dir. Hilkat Âdem’den âşikâr olmuştur. Zira kim mecmu-i eşyanın rucûu insandır. İnsanın rucûu fakr ve fenâ’dır. Fakr ve fenâ’nın rucûu Muhammed-Ali’dir. Muhammed-Ali Hakk’tır ki, hidayet ve nübüvvet ve velayettir ki bir zattır. Zira her iş, Muhammed-Ali’den zuhura gelmiştir. Zira ikisi, bir zat ve bir sıfattır ki, bunlardır: ‘mim’, ‘ha’, ‘mim’, ‘dal’, ‘ayn’, ‘lam’, ‘ye’⁴⁸

Fazlullah’a göre Hz. Ali ve Hz. Peygamber (s) aslında, Hz. Âdem’in yaratılmasında 14 bin yıl önce yaratılmış tek bir nurdur.⁴⁹ İkisi de

⁴⁶ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 41a-b.

⁴⁷ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 136.

⁴⁸ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 340.

⁴⁹ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 248a; Benzer bir hadis metni için bkz.:İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimeşkî,

bir olmasından dolayı ikisi de ehli cennet, seb'ul mesâni sahibi ve Allah'ın konuşan kelamıdır. ⁵⁰ “Kendini bilen rabbini bilir” sırrına ikisi birlikte erişmiştir. ⁵¹ “Ben ve Ali mahlûkat üzerine Allah'ın hüccetiyiz”⁵² rivayetiyle ikisi beraber hilkatın gayesidirler ve onların yaratılmasıyla hilkat tamamlanmıştır. Bunun için ikisini birbirinden ayırmak doğru olmayacağı gibi, ⁵³ kelam sıfatına eriştiklerinden dolayı onları Allah'tan ayrı düşünmekte mümkün değildir. ⁵⁴ Böylece Fazlullah, Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarını zikrederek, Hz. Muhammed (s) ve Hz. Ali'nin birliği kanaatini pekiştirir. ⁵⁵ Bunlara ek olarak Hz. Âdem, ilk yaratılan olması hasebiyle ilk tecelligâh olması ve ona isimlerin yani 32 kelime-i ilahinin öğretilmesi sebebiyle insan-ı kâmilidir. ⁵⁶ Böylece Hz. Âdem, her insanın hedefi olan, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin ulaşmış olduğu bir seviyeyi ifade eder.

Virânî Baba, Hz. Âdem ile kutsal kitaplar arasındaki bağlantıyı şöyle anlatır:

“İmdi ey tâlib-i fakr-u fenâ bir dahi budur ki, Âdem'in veçhinde kitab, dest-i kudretle nakş olmuş. Bilmek gerektir dört harf dahi vardır

Târîhu Medîneti Dimesşk, (thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî – Ali Şirî), Beyrut 1995-2001, c. 42, s. 67.

⁵⁰ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 247a-b.

⁵¹ Derviş Murtaza Bektaşî, **Terceme-i Cavidan-ı Sağır/Dürr-i Yetim**(yazma), Konya Mevlana Müzesi, Abdülbâki Gölpinarlı Kitapları no: 203, vr. 151a.

⁵² İbn Adiyy, hadisin senesinde bulunan Matar (İbn Ebî Matar el-İskâf)'ı “münkeru'l-hadis” bir ravi olduğunu söylemekte ve bu yüzden onun, Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği bu hadisi de “münker” yani muteber olamayan saymaktadır. İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah (b. Adiyy) b. Abdullah b. Muhammed el-Cürcânî, **el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl**, (thk. Yahyâ Muhtâr Ğazzâvî), Beyrut 1988,c.VI, s. 397, hadis no. 1883.

⁵³ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 247a; Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 340a.

⁵⁴ Arıkoğlu, İsmail, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'Işk-Nâme (İnceleme-Metin)**, (Basılmamış Doktora Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Van 2006, s. 247.

⁵⁵ bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 247a-b; Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 253a-b.

⁵⁶ Bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 91b-92a.

'lâm elif'in yerine, kâim-i makamdır. 'pâ' 'çâ' 'jâ' 'nâ'. Bu dört harf, Zebûr ve İncil ve Tevrat'ta mektubdur. Otuz iki kelimesinin sırrıdır ki Âdem'in veçhinde, yed-i kudretle nakş olmuştur."⁵⁷

Hiz. Âdem ile Kur'an arasındaki ilişkiyi iki ayrı kavrama bağlayan Fazlullah, böylece her ikisini birbirine benzeştirmeye çalışmaktadır. Bu kavramlardan *kelâm-ı sâmit* (susan söz) Hiz. Âdem'e, *kelâm-ı nâtk* (konuşan söz) da Kur'an'a denk gelir.⁵⁸ Her ikisi de "söz"dür ve Allah'ın sıfatları olan kelime-i ilahî ikisinde de kendini gösterir. Bu gösterme, Hiz. Âdem'in yüzündeki çizgiler sayesinde ve Kur'an'ın yazılmış olduğu harfler sayesinde gerçekleşir.⁵⁹ Ona göre [Y], Arapçada olmayıp diğer dillerde bulunan bütün harflerin yerine de geçer.⁶⁰ Böylece Hiz. Âdem'in yüzünde, diğer dillerdeki kutsal kitaplar da yazılı hale gelir.

Virânî Baba, miraç hadisesini ve bununla ilgili olarak Hiz. Âdem'in yüzüne bağlı yorumlarını şöyle açıklar:

"(Hiz. Âdem'in yüzünde yazılı olan otuz iki kelimeye ilaveten) ve on dört, kırk altı olur. Çar anasını darb et, elli olur. Nokta adedince ki miraç gecesi, Hazret-i Rasul a.s. Efendimize elli vakit ümmeti için namaz farz oldu. Hazret, Hakk'tan tahfif diledi. Beş vakitte karar etti. Kavluhû Teâlâ: 'Kim ortaya bir iyilik koyarsa, ona on katı verilir...'"⁶¹ İmdi beş vakit namaz, elli vakit namazın kâim-i makamı oldu. Bilmek gerek. Vech-i kerimi Âdem adedince ki. Kavluhû Teâlâ: 'Elif, lâm, mîm. Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitâb'tır.'⁶² Yani ol kitaba güman yoktur. onun içinde doğru yol gösterir. İmid ol kitabdır ki, vech-i Âdem'dir. Her kim ki görmek diler, gayr-i hayali terk eyleye. Yol dediği sırat-ı

⁵⁷ Virânî Baba, *İlmi Câvidân*, s. 148.

⁵⁸ Bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 214a.

⁵⁹ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 24b.

⁶⁰ bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 6a.

⁶¹ En'am, 6/160.

⁶² Bakara, 2/1-2.

müstakimdir ve ol dahi, vech-i kerim-i Âdem'dir. Ol sebebden Rasullullah a.s. buyurur: 'Mi'raç gecesi Rabb'imi en güzel sûrette gördüm.' Bir dahi bu elli haruf ki, elli mebdei vardır. Aslı adedince ki sırat-ü'l-müstakimden ubur eylesin. Yüz, hatt-ı hidayet olur 'Kâf. Şanlı Kur'an'a and olsun ki'⁶³ adedince. Ol sebebden veche yüz denildi. Kavluhû Teâlâ: 'Allah, benim de Rabb'im, sizin de Rabb'inizdir. O'na kulluk edin, bu dosdoğru yoldur.'⁶⁴ İmdi ey cemal-i Âdem, cemal-i hidayettir. Cemal-i Âdem'i yahşi tanu. Tâ Muhammed-Ali'yi incitmesin ve sözlerine muhalif olmayasın. Zira Hakk Teâlâ buyurur: 'Allah'ı ve Peygamber'i incitenlere, Allah, dünyada da âhirette de la'net eder. Onlara alçaltıcı bir azâb hazırlar.'⁶⁵ İmdi ahsen-i takvimi inkar eyleme kim Cemal-i Hakktr.⁶⁶

Fazlullah, miracın Hz. Peygamber (s)'e 28 ve 32 kelime-i ilahî sırrının verilmek için gerçekleştiği kanaatindedir. Çünkü miracda 28 ve 32 kelime-i ilahînin göstergesi olan namaz farz kılınmıştır. Önce 50 vakit (28 harf+22 nokta) olarak farz kılınması da bunun göstergesidir.⁶⁷

Fazlullah, görüşlerini açıklarken Hz. Âdem'in yüzüne çok fazla atıfta bulunur. Çünkü onun yüzünde bulunan çizgilerin sayısıyla 28 ve 32 kelime-i ilahî arasındaki ilişki⁶⁸ hemen hemen bütün dinî görüşlerinin merkezindedir. Bu ilişki sayesinde Allah'ın, insana tecellisi açıklanmış olur.

Fazlullah, Hz. Âdem yüzü ile günlük farz namazların rekât sayıları arasında denklik kurmaya çalışarak kılınan namazın onu tazim için olduğu kanaatini destekler. Günlük farz namazların rekât sayılarını kullanarak Hz. Âdem'in yüzünde -hatt-ı ebiyye ve hatt-ı ümmiyye sayesinde- ortaya çıkan 28 ve 32 kelime-i ilahîye ulaşmaya

⁶³ Kaf, 50/1.

⁶⁴ Al-i İmran, 3/51.

⁶⁵ Ahzab, 33/57.

⁶⁶ Virâni Baba, **İlmi Câvidân**, s. 155.

⁶⁷ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 26a.

⁶⁸ Aksu, "Hurûfilik", **DİA**, c. XVIII, s. 409.

çalışır. Buna göre (**11**rekat seferi farz namazları)+(17 rekata mukim farz namazları) =28 kelime-i ilahîye; (**15** rekata Cuma günü farz namazları)+(17 rekata mukim farz namazları) =32 kelime-i ilahîye işarettir.⁶⁹

Virânî Baba'nın on iki imam ve on dört masum hakkındaki görüşleri şöyledir:

“(On iki imam), ve dahi çardeh-i masum-ı pak ve Hatîcetü'l-Kübrâ ve Fâtîmatü'z-Zehrâ gelmiştir. (12+14+1+1=28) Bu yirmi sekiz isim-i şerîf asl-ı kainat adedince ve yirmi sekiz harûfun her biri müfredattın adedince. Ve yirmi sekiz harûfun her birine bir ‘elif’ verdi, yirmi sekiz ecza eyledi, ol eczanın her birine ‘lâm elif’ kodu. Ve o ‘lam elif’ ile yirmi dokuz olur. Yirmi dokuz sûre-i Kur’ân’ın evvelinde harûf-ı mukattaâ ile gelmiştir. Ve ebced-i kebir adedince Fâtihatü'l-Kitab gelmiştir. Fâtihatü'l-Kitab adedince yüz on dört sûre gelmiştir. Ve yüz on dört sûrenin ikisi Fâtîha gelmiştir. Nitekim sure-i Bakara ve Âl-i Imrân, Fâtihatü'l-Kitab’da yirmi bir harûf gelmiştir. Hatt-ı Havvâ adedince kim, Ümmü'l-Kitab ve Seb’ül-Mesani vech-i cemal-i Havva’dır yirmi bir harûfdur.”⁷⁰

“... Biri Zebûr ve biri Tevrât ve biri İncil ve biri Kur’an’dır. Ol dört kitabın mukabelesinde, harûf verdi. Biri ‘pâ’ ve biri ‘çâ’ ve biri ‘jâ’ ve biri nâ’dır. Ol dört harûfun üzerinde olan on iki nokta adedince on iki imâm-ı hümâmdır. Ol on iki imâmın nesli ve âl ve evladı, on dört masum-ı pâklardır. Onların anası Hatîcetü'l-Kübrâ’dır ve Fâtîmatü'z-Zehrâ’dır. Bunlar yirmi sekizdir (12+14+1+1=28), asl-ı kainat adedince ve cemî’ mevcudât bunların muhabbetine var oldu. Bu yirmi sekiz harûf-ı müfredât ol Hazret-i Şehinşâh adedince gelmiştir ki, vech-i Âdem’dir. Secdegâh-ı Kâinat’tır. Ol sebebdendir ki vechinde yirmi sekiz evlad-ı Ali isimleri Ehl-i Beyt nakş olunmuştur.”⁷¹

⁶⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 11b.

⁷⁰ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 172.

⁷¹ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 201.

“Muhammed-Ali birzâttır ve ‘lâm elif’ mukabelesinde gelmiştir. Onlar ile yirmi dokuz olur. Muhammed ve Ali, biri ‘lâm’ biri ‘elif’tir. Mana-yı (Ey Ali!) Etim etindir...”bu mahalde ayân olur. İmdi ‘lam elif’le yirmi dokuz hurûf-ı mukattaât adedince. Mecmua-i Kur’an-ı Kerim ve nizam-ı âlem, bu yirmi sekiz evlad-ı Muhammed-Ali’nin düşlü’üne var olmuştur.”⁷²

Fazlullah’ın eserlerinde 12 imamın veya 14 masumun sayısı ile ilgili bu tip yorumlar bulmak mümkün olmasa da Virânî’nin bu yorumları sonuçta 28 sayısına bağlaması, onun Fazlullah’ın sistematikliğini kabul ettiğini ve bunun için yeni deliller bulmaya çalıştığını göstermektedir.

Virânî Baba’nın hurûf-ı mukattaâ ve namaz hakkında yorumları şöyledir:

“Vehinde olan hattlar, hidayet-i Hakk’tır. İmdi bu yirmi sekiz sûrenin evvelinde mukattaât gelmiştir. Fatihatü’l-Kitab’ın içinde mübeyyendir. Ol sebebden cemi-i kütüb-i semaviyenin aslı; Fatihatü’l-Kitab’dır. İmdi ümmü’l-kitab (?) Kur’ân’ın sırrı, bu sûrelerin başındadır. Kale aleyhisselam: ‘Her kitapta sır vardır. Kur’ân’ın sırrı sûrelerin başındadır.’ Yani her kitabın sırrı vardır. Kur’ân’ın sırrı bu sûrelerin evvelindedir. Yirmi sekiz huruf-ı mukattaâttır ve cemü Kur’ân’ın aslıdır. Kur’ân’ın evveli Bismillâh’tır. Ol sebepten Bismillâh yedi huruftur. ‘Be, sin, mim, elif, lâm, lâm, he’ bunlar Fatihatü’l-Kitab’ın adedince ki ism-i zât’tır ve isim müsemma’nın aynıdır kim, zira bismillâh Kur’ân’ın evvelindedir ki, ism-i zattır. Ol sebebden besmele’siz bir işe sunmak haramdır ki, ismu’llahtır. Ve bir dahi bu ki bismillâh üç kısımdır ve namaz dahi üç kısımdır ve namaz dahi üç kısımdır. Ve biri dahi salât-ı hazer biri dahi salât-ı sefer ve biri dahi salât-ı cum’a.”⁷³

“Salât-ı hazer on yedi ve salât-ı cum’a on beştir. Cem ettik, kelime oldu ki, bir zattır ki, bismillah adedince ve cemal-i Âdem adedince. Kur’ân’ın aslı dahi üç kısımdır. Biri huruf-ı muhkemâttır. Ol on yedi

⁷² Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 204.

⁷³ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 236.

hurufdur ki bunlardır: 'Elif, lâm, mîm, elif, lâm, mîm, râ, kâf, he, ye, ayn, sâd, tî, sin, mîm, hâ, mîm, kâf, nûn'. Kavlühu Teala: 'Sana Kitâb'ı indiren O'dur. Onda Kitâb'ın temeli olan kesin anlamlı âyetler vardır. Diğerleri de çeşitli anlamlıdır. Kalblerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar; O'na inandık, hepsi Rabb'imizin katindedir, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilirler.'⁷⁴ İmdi bu âyâtın manasını fehm eyle. Biri dahi hurûf-ı müteşâbihâtı ki on bir hurûftur. Bunlar: 'Be, te, se, cim, hu, zel, ze, şin, dat, zî, ayn'. Bir dahi huruf-ı mukattaâtı ki yirmi sekiz hurûftur fil-cümle Kur'an'ın aslıdır.'⁷⁵

Fazlullah, huruf-ı mukattaayı kendi anlayışı içinde yeniden yorumlar. Ona göre toplam 14 olan bu harfler, okunduğu gibi yazıldığında, 17'ye çıkar ve bunlara da huruf-ı muhkemât –(ا، ل، ر، ك، ه، و) ismini verir. Alfabenin geriye kalan 11 harfi (ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ز، ش، ض، ظ، غ) ise huruf-ı müteşâbihâtıdır. Burada farz namazların rekat sayıları bu harflerin sayılarına denk gelmesi önemlidir. Zira seferi iken kılınan farz namazların toplam rekat sayısı, 11 -yani huruf-ı müteşâbihâta-; mukim iken kılınan farz namazlarının toplam rekât sayısı, 17 -yani huruf-ı muhkemâta- denk gelmiş olur. Geriye kalan, mukim iken Cuma günü kılınan farz namazlarının rekât sayısı olan 15 ise, huruf-ı müteşâbihâta Farsça'daki 4 harf [پ، چ، ژ، گ] in eklenmesi sonucu elde edilir. (11+4=15).⁷⁶

Virânî Baba Besmele, Fatıha ve Kur'an'daki müteşâbihâtı Hz. Âdem'in yüzü ile ilişkili olarak şöyle açıklar:

"Zira kim cemal-i Âdem Fatihatü'l-Kitab'tır ve onun mukabelesinde bâki harfler münderictir. Ol sebebden Fatihatü'l-Kitab, ümmü'l-

⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/7.

⁷⁵ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 236, 240.

⁷⁶ Bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 21b-23a.

kitab'dır ki, mecmu-ı Kur'anın aslı ve hakikati Fatihadır. Fâtiha'nın aslı zülûf, kaş ve kirpiktir ki hatt-ı istivasıyla şak edersen, sekiz kitabet olur. O sekiz kitabetin her birini çâr anasır ile darb eylesen, otuz iki hatt-ı kitabet olur. Vech-i kerim-i Âdem a.s. adedince ki Kur'an-ı Kerim'in aslı adedi ve hakikatidir ki, bismillâh'tır. Pes Kur'an-ı Kerim'in asıl sûrelerinin evvelindeki yirmi dokuz surenin evvelinde mukattaât gelmiştir. Üç huruftur ki kütüb-i semaviyenin aslıdır ki, hatt-ı vechu'llahtır ve kitabullahtır ve ilmu'llahtır ve aru'llahtır ve beytullahtır. Rasulullah a.s. buyurur: 'Allah Âdem'i kendi sûretinde ve Rahmân sıfatında yarattı.' İmdi Hakk Teâlâ'nun sûreti, sureti Âdem'dir. Sûret-i Âdem'in, mecmu-ı kelamu'llahtır. Zira kim Bismillâh'tır ve ismu'llahtır ve halifetu'llahtır. Cemî' mevcudatın aslı, hakikati ve mahiyeti ve savm-u salâtı ve hacc-u zekatı secdesi ve kiblesi ve sıfatı ve likası ve bekası ve huri ve gilmanı ve rıdvânı, fi'l-cümle Fatihatü'l-Kitab'dır ki, Âdem'in cemalinde mesturdur. Hakk'ın kudret kalemiyle inşa olmuştur. Yedi, on dört beyaz hatt ve on dahi kara hatt ve dört dahi ez halîl muy-fer-kaş tamam hatt-ı cemalinde mündericidir ki aslı kâinattır.'⁷⁷

Fatiha suresi, Fazlullah'ın sistematiği içinde çok önemlidir ve ona göre Kur'an'ın özüdür. Yedi ayetten oluşan bu surenin yedi de ismi⁷⁸ vardır. Fazlullah, Fatiha'nın isimlerden olan Sebu'l-Mesâni'yi, anlamından dolayı çok kullanır. Çünkü Fazlullah'ın insan yüzünde tespit ettiği yedi çizgiye, hem bu surenin ayet sayısı hem de isminin anlamı denk düşmektedir.⁷⁹ Bundan dolayı Fatiha okunduktan sonra eller yüze sürülür. Fatiha sonunda söylenen "Âmîn" ayet sayısına eklenirse sayı sekiz olur. Bu da, sünnete göre saçın ortadan ayrılmasıyla yüzdeki çizgilerin (hutut-ı ümmiyye) –yedi iken-

⁷⁷ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 260, 264.

⁷⁸ Fatiha'nın isimlerinin sayısını çeşitli kaynaklar 22'ye kadar çıkarmıştır. Bkz. Işık, Emin, "Fatiha", **DİA**, c. XII, s. 253.

⁷⁹ Bkz. Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 181b-185b.

sekiz olması demektir.⁸⁰ İşte bu 8 çizgi 4 unsurla çarpılırsa 32 sayısına ulaşılmış olur ki bu da 32 kelime-i ilahi demektir.

Fazlullah, Fatiha için kullandığı ikinci isim olan “Fatihatü'l-Kitab”ı yorumlarken Hz. Âdem’in kendi için ifade ettiği manadan yararlanır. Ona göre Fatiha, Kur'an'ın başlangıcı ve girişi olduğu gibi, Hz. Âdem de insanlığın ilki olması hasebiyle; Fatiha, Hz. Âdem'dir.⁸¹

Fazlullah, "خلق الله تعالى آدم على صورة" ⁸², "خلق الله تعالى آدم على صورته" ⁸³ rivayetlerini birleştirerek naklettiği “Allah, Âdem'i kendi suretinde ve rahman suretinde yarattı” rivayeti⁸⁴ ile Allah'ın tecellisinin, Hz. Âdem'in yüzünde ortaya çıktığı görüşündedir. Benzer bir rivayeti, Tevrat'tan da nakleden⁸⁵ Fazlullah, insanın Allah'ın suretinde yaratılmasının, onun Allah'ın halifesi olmasını sağladığını savunur.⁸⁶ Ona göre, Hz. Âdem Rahman suretinde yaratılmasıyla yüzünde ve gökyüzünde Allah'ın suretidir.⁸⁷

Virânî Baba, “Hayme-i Miâd”ı Hz. Âdem'in vücudu ile ilişkili olarak şöyle açıklar:

⁸⁰ Bkz. Gölpınarlı, Hurufilik Metinleri Katoloğu, s. 18.

⁸¹ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 181b.

⁸² Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî, es-Sahîh, (Nşr. Şaban Kurt), Dâru't-Tıbbâati'l-Âmire'den tıpkıbasım, (Mevsüatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurühuhâ içinde), Tunus-İstanbul 1992, Kitâbü'l-Enbiyâ, bab. 1, c. IV, s. 102.

⁸³ Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb, el-Mu'cemü'l-Kebîr, (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Musul 1983, c. XII, s. 430, hadis no. 13580.

⁸⁴ Derviş Murtaza, Dürri-i Yetim, vr. 19b-20a.

⁸⁵ “Tanrı, İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım, dedi” bkz. Tekvin, 1:26.

⁸⁶ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 75b-76a; Derviş Murtaza, **Dürri-i Yetim**, vr. 100b.

⁸⁷ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 77a.

“ *Kâf. Şanlı Kur'an'a and olsun ki*⁸⁸ *adedince olur ve tınab dahi hayme-i miaddır, onun adedince dir. Zira vücud-u Âdem'dir ve unuka baştır ve zülûf ve kaş ve kirpik, per ve bâl'dır ve yüzün arşdır ve zah-rın kürsidir ve hatt-ı halin levhdır ve sözün mahfuzdur ve ağzın maş-riktir ve kulağın mağribdir ve güneş nutuktur.*⁸⁹

Fazlullah, Kitab-ı Mukaddes'de geçen haliyle ele aldığı Hayme-i Miad'dan ortaya çıkan sayıları kullanarak Hz. Âdem ile ilgili yorumlar yapar. Bu sayıları kullanarak vardığı ilk sonuç, çadırın Hz. Âdem'in vücudunu işaret edecek şekilde inşa edildiğidir. Buna göre çadırın bir tarafına bağlanan 50 ip, Hz. Âdem'in sağ eli ve ayağın-daki 28 eklemi gösterir. 28 eklem ise aslında Hz. Muhammed'in konuştuğu 28 harftir. 28 harf 22 noktasıyla beraber 50 olmasıyla hayme-i miad ile Hz. Âdem'in vücudu arasındaki denklik sağlanmış olur. Aynı denklik Hz. Âdem'in sol el ve ayağıyla çadırın diğer tara-fındaki direkler arasında da mevcuttur.⁹⁰

Virânî Baba, on sekiz bin âlem ve dört kapı-kırk makamı, Hz. Âdem'in vücudu ile ilişkili olarak şöyle açıklar:

“*Âdem on sekiz bin âlemdir. Zira ayak, el altı boğumdur. On sekiz olur, on sekiz bin âlem adedince. Altısı yerlere, altısı göklere. Altısı ki baştır arştır, mualladır ve bir dahi bu kim kırk makamdır. Dört babdır. Bu dört babın biri şeriat, ikinci tarikat, üçüncü ma'rifet, dördüncü hakikattir. İmdi ol şeriat âlem üzeredir ve külliye nutuktur. Nutuk ağızdan gelir ve ağız on babdır. Ve ikinci tarikattir, edeb üzeredir. Edeb göz üzeredir. Göz dahi on babdır. Üçüncü ma'rifettir. Ma'rifet amel üzeredir ve amel kulak üzeredir. Kulak dahi on babdır. Dördün-cü hakikattir. Hakikat hayâ üzeredir. Hayâ burun üzeredir. Burun dahi on babdır.*⁹¹

⁸⁸ Kaf, 50/1.

⁸⁹ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 276.

⁹⁰ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 19a-b.

⁹¹ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 280.

Fazlullah'a göre kainatla Hz. Âdem arasında birbirine denk gelen sayılar sayesinde aynılık vardır. Bu denklik ortaçağ İslam kozmolojisinin kabul ettiği bilgilere göre şekillenir. Ona göre Felekü'l-Burûc'un 360 derece olmasının sebebi Hz. Âdem'in eklemelerinin 360 tane olmasıdır. Ayrıca ayın menzilleri de Hz. Âdem'i göstermektedir. Yarısı dünyanın üstünde yarısı da dünyanın altında olmak üzere 28 tane olan bu menziller, Hz. Âdem'in yüzünde yazılı olan 28 kelime-i ilahîye işaretlerdir.⁹²

Virânî Baba, Kur'an'da geçen "Ol" emrini; bu emrin harfler ve Hz. Ali ile bağlantısını şöyle anlatır:

*"İmdi ey talib-i fakr-u fena, bu hikmetin ve kudretin aslını bilmek dilerken, mecmu-ı Kur'an'da her ne var ki 'kâf' ile 'nûn' içinde mevcuttur. Her ne ki 'Kâf' ile 'nûn'da var, bismillâh'ta vardır. Her ne ki bismillah'ta vardır, besmelenin 'bâ'sının noktasında vardır. Bilgil ki ol 'bâ'nun altındaki nokta Hazret-i Ali'dir ki, bismillâh'tır. Zira cemî' ilm-i ulumun babı ol noktadır. Bir Hazret-i Risalet buyurur: 'Ben ilmin şehriyim, Ali de o şehrin kapısıdır.' İmdi ol noktayı zât ile sıfatı ile fehm eylesen mecmu-ı Kur'an'ı fehm etmiş olursun."*⁹³

Fazlullah, kâinatın yaratılmasını belli bir sıraya içerisinde anlatır. Ona göre kuvve-i ezeliden ilk sadır olan şey, sistematığının ana kavramı olan kelime-i ilahîdir. Kur'an'da geçtiği haliyle Allah bir şeyin olmasını istediğinde o şeye "ol" demesi yeterlidir. Fazlullah, Allah'ın "ol" demesiyle derhal şey'in olması hadisesinden hareketle ilk sâdır olanın kelime-i ilahî olduğunu daha sonra şey'in ortaya çıktığı ayrımının farkındadır. Allah'ın sözü olan [كن] "ol" emri, kelime-i ilahîden oluştuğu için kuvve-i ezeliden ilk sâdır olan da kelime-i ilahî olmalıdır. Böylece "ol" emri, kelime-i ilahinin hem Kur'an'ı oluşturan harflerin özü hem de kainattaki bütün varlıklara

⁹² Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**, vr. 8b-9a.

⁹³ Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, s. 320.

tecelli aracı olduğu için, varlıkla ve Kur'an'la ilişkilidir.⁹⁴

Hz. Ali kelime-i ilahinin varlıklara olan tecellideki aracılık keyfiyetini bildiği için kendisinin “ba'nın noktası” olduğunu söylemiştir. Zira kelime-i ilahinin göstergesi olan harflerin aslında özü ve temeli noktadır. Böylece 32 kelime-i ilahi aslında zatında birdir. O da noktadır.⁹⁵ Zaten Hz. Ali'ye göre ilim, aslında bir noktadır ve onu cahiller çoğaltmıştır.⁹⁶ Bu sırrı bilmekle ilmin başlangıcı olan Hz. Ali, cümle semavî kitaplar adedince amel eylemiş ve onların cümlesinin sevabına nail olmuştur.⁹⁷ “ben Allah'ın konuşan kelimiyim”⁹⁸ diyen Hz. Ali, Allah'ın kelam sıfatına erişmiştir. Fazlullah'ın sistematüğünde *zât* ve *sıfat*, birbirinin aynı olduğundan⁹⁹ dolayı Hz. Ali Allah'ın zatından ayrı düşünülemez¹⁰⁰ve Hz. Peygamber (s) de “*Ali, Allahın zâtına divane olmuştur*”¹⁰¹ hadisiyle bunu kastetmiştir.¹⁰²

⁹⁴ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 140b-141a. Bkz.. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 196b.

⁹⁵ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 249a.

⁹⁶ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 11b; Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 155a.

⁹⁷ Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 148a.

⁹⁸ el-Meclisi, Muhammed Bâkır, **Bihâru'l-Envar**, Daru'r-Rıda, Beyrut, c. XXX, s. 546.

⁹⁹ Arıkoğlu, Feriştioğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme, s. 245.

¹⁰⁰ Arıkoğlu, Feriştioğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme, s. 247.

¹⁰¹ Hadisin tam metni Albânî'de “لاتسبوا عليا فإنه ممسوس في ذات الله تعالى” olarak geçmekte ve zayıf olduğu bildirilmektedir. Albânî, Muhammed Nâsiruddîn, **Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyi' fi'l-Ümme**, Riyad 1992, c. II, s. 299, hadis no. 895; Heysemî de hadisin zayıf olduğunu, sebep olarak da raviler arasında bulunan Süfyân b. Bişr'in tanınmadığını (meçhul) kaydetmektedir. Heysemî, Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr b. Süleymân, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî**, Beyrut 1982, c. 9, s.176.

¹⁰² Fazlullah-ı Hurûfi, **Cavidannâme**, vr. 246b.

SONUÇ

Virânî Baba'nın İlm-i Câvidan/Fakr-nâme'sinde Hurûfilîğin temel görüşlerinin önemli bir kısmı işlenmiş hatta bunların üzerine yeni yorumlar da inşa etmiştir. Virânî Baba'nın eserinde işlediği temel konu Hurûfilik değildir. O daha çok tasavvufî konuları ele almıştır. Ancak bu konulardan bazılarının incelenmesi, yorumlanması ve delillendirilmesi için Hurûfî unsurları kullanmıştır. Böylece, klasik Hurûfî kaynakları kadar olmasa da, Hurûfî terminolojiyi kullanan bir eser ortaya çıkmıştır.

Bu eser üzerine daha önce yapılan çalışmalar, Hurûfî unsurların esere kattığı anlam ve derinliğin üzerinde durmadıkları/duramadıkları için eksik kalmışlardır. Söz konusu eksikliğin giderilmesi adına yapmış olduğumuz bu çalışmanın, eserin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

- Aksu, Hüsamettin, "Hurûfilik", **DİA**.
- Albânî, Muhammed Nâsiruddîn, **Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyi' fi'l-Ümme**, Riyad 1992.
- Albayrak, Nurettin "Virânî", **DİA**.
- Arıkoğlu, İsmail, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme (İnceleme-Metin)**, (Basılmamış Doktora Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat
- Atalan, Mehmet, **Virânî Baba'nın Fakr-Nâmesi'nde Dinî Unsurlar**, TBBD. Yay., İstanbul 2012.
- "Virânî'nin Fakr-nâmesi'nde Mezhebî Unsurlar", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XV/2, Elazığ 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî, **es-Sahîh**, (Nşr. Şaban Kurt), Dâru't-Tibâati'l-Âmire'den tıpkıbasım, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurühuhâ içinde), Tunus-İstanbul 1992.

- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Derviş Murtaza Bektaşî, **Terceme-i Cavidan-ı Sağır/Dürr-i Yetim**(yazma), Konya Mevlana Müzesi, Abdülbâki Gölpınarlı Kitapları no: 203.
- Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1000.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1973.
- Alevî Bektaşî Nefesleri**, İnkılap Yay., İstanbul 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbaki; Boratav Pertev Naili, **Pir Sultan Abdal Hayatı Sanatı Eserleri**, Derin Yay., İstanbul 2010.
- Heysemî, Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî**, Beyrut 1982.
- Işık, Emin, "Fatıha", **DİA**.
- İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah (b. Adiyy) b. Abdullah b. Muhammed el-Cürcânî, **el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl**, (thk. Yahyâ Muhtâr Ğazzâvî), Beyrut 1988.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımeşkî, **Târîhu Medîneti Dımeşk**, (thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî – Ali Şîrî), Beyrut 1995-2001.
- Kaya, Perihan, **Fakirnâme (Vîrânî Baba Risâlesi)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.
- el-Meclisi, Muhammed Bâkır, **Bihâru'l-Envar**, Daru'r-Rıda, Beyrut, trhsz.
- Noyan, Bedri, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, Ardiç Yay., Ankara 2001.
- Sağır, Hanım Burçin, **Vîrânî Abdâl Dîvânı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2015.
- Sümer, Faruk, "Abbas I", **DİA**.

- Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), Musul 1983, c. XII, s. 430, hadis no. 13580.
- Usluer, Fatih, "Virânî Abdal Risâleleri", **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, sayı 3, Ankara 2012.
- Ünal, Bihter, **Virânî Dede-Fakr-nâme**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, 2006.
- Virânî Baba, **İlmi Câvidân**, Haz., Osman Eğri, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2008.

ELÇİ VE VEKİL BAĞLAMINDA NÜBÜVVET*

Harun ÇAĞLAYAN**

Öz

Bu çalışma, peygamberlerin elçi ve vekil olarak anlaşılması bağlamında Müslüman geleneğindeki nübüvvet anlayışının nasıl şekillendiğiyle ilgilidir. Bu kapsamda öncelikle tarihsel süreç içerisinde İslâm kelâmının nübüvvet algısına etki eden unsurlar belirlenmeye; sonrasında ise geleneksel nübüvvet algısının hangi ölçüde İslâm inancının ruhunu yansıttığına değinilmiştir. Böylece peygamberlerin elçi olarak kabul edilmesi gerektiği Kur'an ve Sünnet'ten çok sayıda delil verilerek ispatlanmaya çalışılmıştır.

Elçi ve vekil kavramlarının İslâmî öğretinin temel sistemlerinden olan nübüvvet kurumuyla birlikte anlaşılmasının çeşitli nedenleri vardır. İslâm kelâmında nübüvvet, Tanrı-insan ilişkileri bağlamında ilâhî olan ile izâfî olan arasındaki iletişimi sağlayan temel haberleşme kurumudur. Nübüvvetin ilahî yönüne vahiy meleği, insanî yönüne peygamber aracılık eder. Müslüman geleneğinde nübüvvetin anlaşılma biçimine bağlı olarak dinî, siyâsî ve sosyal açıdan çeşitli yaklaşımlar meydana gelmiştir. Bu yaklaşımların özünü nübüvvetin elçi veya vekil şeklinde anlaşılması oluşturmaktadır. Bu bağlamda peygamberliğin konumu hak-

Abstract

The Prophethood in the Context Deputy and Messenger

This article about understanding ways of the prophets' envoy and deputy in traditional Muslim prophethood perception. In this regard, primarily it has collected affecting elements to the Prophethood perception of Islamic theology in the historical process; secondly has been mentioned to the traditional prophethood perception about what extent that reflects the spirit of the Islamic faith. In this way, it has tried to explain that the prophets should be considered as a envoy (messenger) according to the Quran and Sunnah.

There are various causes in mention of envoy and deputy are concepts with the institution of prophethood. In the Islamic theology, the prophethood is a basic communication unit between relative and divine. The divine part of prophethood is represented by the angel of revelation and the human part of prophethood is represented by a prophet. In the Muslim tradition, political and social various approaches have occurred depending on understood ways of prophethood. The root of these approaches creates understanding as a envoy and deputy. In this context, the source of all discussion about the position of prophethood is possible to associate with

* Bu makale *Müslüman Kelâmı'nda Elçi ve Vekil Kavramları* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003) adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, caglayanharun@gmail.com

kindaki tüm tartışmaların kaynağını, peygamberin elçi veya vekil olarak anlaşılmasıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Nübüvvet, Elçi, Vekil, Görev

understanding the prophet's envoy and deputy.

Keywords: Prophethood, Envoy, Deputy, Mission

Giriş

İslâm kelimasında Tanrı-insan iletişimi, aralarındaki varlıksal mahiyet farkından dolayı ancak “Nübüvvet” olarak isimlendirilen aracı bir kurum vasıtasıyla gerçekleşebilir. Klasik kelam eserlerinde nübüvvetin niteliği, imkânı ve anlamıyla ilgili birçok konu tartışılmıştır.¹ Müslümanlar açısından bu tartışmaların en önemlilerinden biri de nübüvvetin niteliğiyle ilgili olarak gündeme gelen peygamberlerin Tanrı-insan ilişkilerindeki konumuyla ilgili olanıdır. Klasik kaynaklarda üç temel inanç esası (Usûl-i Selâse)² olarak kavramlaşan ulûhiyet, risâlet ve mead/ahret inançlarının ortancası nübüvvet kurumu, büyük oranda peygamber algısı etrafında şekillenmektedir. Bu noktadan hareketle tarihsel süreç içerisinde Müslüman toplumların sosyo-kültürel açıdan gelişimlerine bağlı olarak peygamber algılarında meydana gelen değişimlerin temel inanç esasları arasında da bir uyumsuzluğa neden olmayacak şekilde kurgulanması gerekmektedir.

Müslüman dünyasında peygamberlerin elçi veya vekil şeklinde algılanması teo-politik ve sosyo-kültürel açıdan birbirinden oldukça farklı yaklaşımların doğmasına neden olmuştur. Müslüman düşün-

¹ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İsam Yayınları, Ankara 2003, s.271-342; el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik, *Kitâbu'l-İrşâd*, (thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd), el-Mektebu'l-Hancı, Bağdat (1369-1950), s.302-358; en-Nesefî, Ebû'l Muin Meymun b. Muhammed (ö.508), *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, s.1-106.

² Kavramın teşekkül ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, Usûl-i Selâse Maddesi, (DİA), *İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2012, XLII, 212.

cesindeki Tanrı-insan ilişkilerinde peygamberlerin konumu, cinsiyeti, uygulamalarının bağlayıcılığı ve dinî anlamda kendilerine itaatin gerekliliği konusundaki tüm tartışmaları, bir şekilde onların elçi veya vekil olarak kabulüyle ilişkilendirmemiz mümkün görünmektedir. Bu yönüyle meseleyi ele aldığımızda nübüvvet kurumunun elçi ve vekil kavramları bağlamında değerlendirilmesi, aslında aynı zamanda siyasal, sosyal, kültürel ve dinsel açıdan Müslüman toplumların Tanrı-insan ilişkilerine nasıl baktıklarının da bir analizi olmaktadır.³

Nübüvvet kurumu hakkında yapılacak bu analiz sayesinde nübüvvetle bağlantılı olarak İslâm inancı açısından elçi ve vekil kavramlarının ne anlam ifade ettikleri ve hangi ihtiyacı karşıladıkları noktasında önemli ipuçlarına ulaşmamız mümkün görünmektedir. Bu bağlamda İslâmî düşüncenin ilah, insan ve evren algısında kilit bir rol oynayan risâlet anlayışının sağlıklı bir şekilde kurgulanması, hem teorik açıdan İslâm inancı için, hem de pratik açıdan Müslüman dünya görüşü için oldukça yararlı olacaktır.

A. Elçi ve Vekil Kavramları

1- Elçi

Türkçe bir kelime olan elçi; el, il, kavim, halk, ülke, devlet, hükümdarlık ve sulh sözünün -cı, -çi meslek eki ile genişletilmiş şekli olup, başbuğ ve hükümdar anlamında kullanılan bir sözdür. Kelimenin anlam aralığı zamanla genişleyerek hükümdarın haber getircisi veya haberci anlamında kullanılmaya başlamıştır. Sonraki süreçte ise Arapça ve Farsça'nın da etkisiyle Türkçe'de elçi kelimesi yerine sefir kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.⁴

Elçi kelimesinin üç temel anlamı vardır. Bunlardan ilki, siyasi olup bir devlet tarafından diğerine gönderilen ve orada kendi devletini temsil eden kimse, sefir; ikincisi, sosyal ve hukuki ilişkilerde,

³ Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s.179-181.

⁴ İpşirli, Mehmet, Elçi, Maddesi, (DİA), *İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1995, XI, 3.

herhangi bir konuda uzlaşma sağlamak üzere karşı tarafa gönderilen kimse, arabulucu;⁵ sonuncusu ise dinî bir terim olarak peygamber veya rasûldür.⁶ Buna göre İslâmî düşüncenin temel kavramlarından olan Arapça “Rasûl” ve Farsça “Peygamber” isimleri Türkçe’de “Elçi” kelimesiyle karşılanmaktadır. Elçi kelimesinin mastar kullanımı olan “elçilik” kelimesi ise elçi olma durumu, uzlaşma için aracılıkta bulunma şeklinde elçinin sıfatı ve yapmış olduğu iş anlamına gelirken; isim kullanımı olan sefirhâne veya sefâret, elçilikle ilgili işlerin görüldüğü bina anlamına gelmektedir.⁷ Bu bağlamda Türkçe bir vecize olan “Elçiye zevâl olmaz” ifadesinde elçi kelimesi, bir kimseden başka bir kimseye herhangi haber ulaştıran kimse, bu aracılığından dolayı sorumlu tutulamaz, anlamıyla kullanılmaktadır.⁸

Elçi kelimesinin Arapça karşılığı olan Rasûl kelimesi ise göndermek, haberleşmek ve ilişki kurmak anlamındaki “r-s-l” kök fiilinden üretilmiş bir isim olup “Rasûlullâh” kelimesi, “Allah’ın Elçisi” anlamındadır.⁹ Rasûl veya daha çok rasûlullâh kelimesi, gerek Arapça’da ve gerekse Türkçe’de özel bir isim olarak “Hz. Muhammed’i ifade etmek için de kullanılmaktadır.¹⁰ Bu bağlamda Risalet, Allah ve akıl sahibi kulları arasında elçilik yapmaya denir.¹¹ Allah’ın elçi-

⁵ MEB, Milli Eğitim Bakanlığı, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara 1995, I, 817.

⁶ MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, III, 2366.

⁷ TDK, Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1983, s.621; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, I, 817.

⁸ Alfa, *Deyimler Sözlüğü*, İstanbul 2013, s.50, 51; TDK, *Türkçe Sözlük*, s.621; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, I, 817.

⁹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu’l-Arab*, (thk. Abdullah Ali el-Bekir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şâzelî), Kahire trs., XI, 283.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 272; el-Cevherî, İsmail İbn Hammad, *es-Sihah*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Kahire trs., IV, 1708; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, III, 2326.

¹¹ el-Cürcânî, Ali ibn Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Mektebetu Lübnân, Beyrût 1985, s.115; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s.355; et-Taftazânî, Mesud b. Ömer Sa’duddîn, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefî*, (thk. Ahmed Hicâzi’s-Sekkâ), Kâhire 1408/1988, s.85.

liği ise ancak Allah'ın risâlet için seçtiği kuluna: “*Sen benim elçimsin!*” demesiyle mümkündür.¹² Görüldüğü gibi Rasûl veya elçi kelimesinin en önemli anlamı haberleşmeyle ilgili olanıdır.

Kuran'da, göndermek (r-s-l) fiili, üç yüz iki kez kullanılmıştır.¹³ Göndermek fiilinin ayetlerdeki kullanım biçimleri hakkında genel bir fikir edinmek için ilgili ayetlerde anlatılanları Allah tarafından gönderilenler ve insanlar tarafından gönderilenler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Allah tarafından gönderilen somut varlık anlamında ayetlerde peygamberler,¹⁴ doğa olayları¹⁵ ve hayvanlar¹⁶ sayılırken; soyut varlıklar olarak vahiy,¹⁷ mucize,¹⁸ ölüm vakti,¹⁹ melek²⁰ ve şeytan²¹ sayılmaktadır. İnsanlar tarafından gönderilenler ise kişi veya bir grup,²² görevli veya bir hizmetli,²³ asker²⁴ ve elçi-

¹² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.354.

¹³ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li'l Eلفâz'l-Kur'âni'l Kerim*, Kâhire 1945, s.313-320.

¹⁴ “Dinini bütün dinlere üstün kılmak için peygamberini hidayet ile gönderen O'dur” Sâf, 61/9.

¹⁵ Gönderilen doğa olayları için bkz. Rüzgâr, Furkân, 25/48; Kasırga, İsrâ, 17/69; Yıldırım, Ra'd, 19/13; Soğuk Rüzgâr, Fussilet, 41/16; Taşlı Fırtına, Kamer, 54/34; Korkunç Ses, Kamer, 54/31.

¹⁶ “Gerçekten onları imtihan etmek için dışı deveyi gönderen biziz” Kamer, 54/27.

¹⁷ “Eğer bazılarınız benimle gönderilene inanır, bazıları da inanmazsa Allah'ın hükmünü bekleyin” Arâf, 7/87.

¹⁸ “Bizi, mucizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bu mucizeleri yalanlamış olmasıdır” Arâf, 7/59.

¹⁹ “Diğerine ise ölüm belirli bir vakitte gönderilir” Zümer, 39/42.

²⁰ “Biz, Lût kavmine gönderildik” Hûd, 11/70; “Biz ona Cebrail'i gönderdik” Meryem, 19/17.

²¹ “Biz, kâfirlerin üzerine, onları iyice isyankârlığa sevk eden şeytanları gönderdik” Meryem, 19/83.

²² “İsrâiloğullarını bizimle beraber gönder” Şuarâ, 26/17. Ayrıca bkz. 7/105, 134; 12/66; 20/47.

²³ “Kadın, onların dedikodusunu duyunca, onlara dâvetçi gönderdi” Yusuf, 12/31. Ayrıca bkz. 12/19.

²⁴ “Firavun da şehirlere toplayıcılar gönderdi” Şuarâ, 26/53. Ayrıca bkz. 7/111.

ler²⁵sayılmaktadır.

Elçilerin görevi, Allah'ın gönderdiği emirleri insanlara duyurmaktır.²⁶ Bu görevlerini yerine getirirken ilahî mesajı olduğu gibi herhangi bir bilgi katma veya gizleme olmaksızın yerine getirirlerdi.²⁷ Eğer onlar elçilik görevleriyle ilgili hususlar da hata yaparlarsa elçiliğini yaptıkları Allah tarafından bizzat uyarılır ve düzeltilirlerdi.²⁸ Bu yönüyle peygamberlerin elçiliğine yönelik her türlü itaat veya red Allah'a yapılmış sayılmaktadır.²⁹ Çünkü vahiy, elçinin sesinden duyuluyor olsa da gerçekte teklif veya hitap Allah'a aittir.³⁰ Risâlet elçi otoritesinin tek kaynağıdır. Bu otorite, göklerin ve yerin hükümlerini kendisine ait olan yüce Allah tarafından yetkilendirilmesi suretiyle meşru kılınmıştır.³¹ Elçiye itaat, Hıristiyanların Hz. İsa hakkında dedikleri gibi ilahlığa ortak olmak, Allah sevgisini üçe bölüştürmek ve üç ortağa dağıtmak değil, yalnız "*Kendimi Allah'a teslim ettim*"³² diyerek bütün sevgiyi münhasıran Allah'a toplayıp ancak Allah'a teslim olmakla itaat etmektir.³³ Bu yönüyle peygamberlerin elçi olarak kabul edilmesi, mesajın geldiği kişiyi değil, gelen mesajı ön plana çıkarmaktadır.³⁴

²⁵ "Ben onlara bir hediye göndereyim de, bakayım elçiler ne ile dönecekler" Neml, 27/35.

²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.355; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.85.

²⁷ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.271, 272; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.89.

²⁸ Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s.174, 180, 181.

²⁹ el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtu'l-Ehl-i Sunnet*, (thk. Mecdî Bâsellûm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1426/2005, III, 226.

³⁰ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara 1995, IV, 124.

³¹ Dabaşî, *İslam'da Otorite*, Çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, s.77.

³² Âl-i İmrân, 3/20.

³³ Dabaşî, *İslam'da Otorite*, s.78.

³⁴ Yazır, *Hak Dini*, II, 543.

2- Vekil

Arapça bir kelime olan vekil, koruyucu, sahip çıkıcı ve işleri tam bir hakimiyetle idare eden anlamına gelir ve dinî ıstılahta çoğunlukla Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılır.³⁵ Bu tutuma sebep olabilecek ana etkenlerin başında, Kur'an'da kelimenin çoğunlukla bu yönde kullanıldığını söylemek mümkündür.³⁶ Vekil kelimesinin diğer bir anlamı ise acziyetin kabul edildiği bir konuda başkasına itimat etmek, emanet etmek ve sorumluluğu devretmektir.³⁷ Bu anlamıyla kelime kendi işini yapamadığı için başkalarına muhtaç olan, kendi işinde başkasına havale eden, zayıf, korkak ve aciz olmak anlamında³⁸ ilk kullanımındaki mananın tam tersi bir anlama gelmektedir. Kelimenin vekalet kullanımı, vekillik, temsilcilik ve birini temsil etme³⁹ anlamlarına gelir.

Vekil kelimesi günümüz Türkçesinde, birinin işini görmesi için kendi yerine bıraktığı veya yetki verdiği kimse⁴⁰ başkasının yerine ve adına hareket eden veya konuşan, asıl vazifelinin yerine çalışan, bir kimsenin adına hareket yetkisi verdiği kimse anlamlarında kullanılır ve kısaca başkasının yerine söz söyleyen veya hareket eden kişiyi veya kurumu⁴¹ ifade eder. Bu yönüyle kelime velayet; birinin yerine bakmak, başkasının görevini üstlenmek, yetki vermek, sulta ve otorite anlamlarına gelir.⁴²

Türkçe'deki vekil kelimesinin hukuki ve siyasi sahadaki kullanımı daha çok "Vekalet" biçimindedir. Vekaletname, bir kimsenin "Vekil" olduğunu belirten noterlikçe tasdik edilmiş vesika, taraflar-

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 634; Cevherî, *es-Sihah*, V, 1708.

³⁶ "Deki; Ben size vekil değilim" Enâm, 6/66, 107.

³⁷ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.275; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 636, 637; Cevherî, *es-Sihah*, V, 1845.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 734.

³⁹ Cevherî, *es-Sihah*, IV, 1709.

⁴⁰ TDK, *Türkçe Sözlük*, II, 2086.

⁴¹ MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, IV, 3063.

⁴² TDK, *Türkçe Sözlük*, s.2086.

dan birinin kendisine yüklenen işi idare etmeyi veya kabul ettiği hizmeti yerine getirmeyi taahhüt ettiği sözleşmedir.⁴³ Hukuken vekillik, birinin yerine iş görme yetkisi, naiblik, vekil olma hali, anlamlarına gelirken daha özel kullanımda, bakanlık, bakan olma durumu, bakanlık etmek, birinin yerine bakmak, görevini üstlenmek anlamlarına gelir. Siyasi sahada ise vekil kelimesi Bakan veya Nazır gibi siyasi otoriteleri ifade eder.⁴⁴ Bu yönüyle Millet Meclisi'ne milletin oyları ile seçilerek giren ve milleti temsilen kanun çıkarma ve yönetim erkini kullanma yetkisini elinde bulunduranlara da milletin vekili anlamında Milletvekili denir.⁴⁵

Kur'an'da vekil kelimesi sorumluluk,⁴⁶ şahitlik,⁴⁷ koruyuculuk⁴⁸ ve güvenilecek makam (kefillik)⁴⁹ anlamlarında altmış beş kez geçmektedir.⁵⁰

B. Elçi ve Vekil Bağlamında Peygamberlik

1- Elçilik ve Nübüvvet

Allah'ın insanlara yönelik emir ve öğütlerini içeren vahyin ulaştırılmasında bir yöntem olan nübüvvet,⁵¹ İslâmî düşünce açısından oldukça önemli bir olgudur. Bundan dolayı geleneksel tüm kelimeler kitaplarında nübüvvet bahsi ayrı bir başlık altında ele alınır.⁵² Al-

⁴³ MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, IV, 3063.

⁴⁴ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.2085; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, IV, 3063.

⁴⁵ MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, III, 1982.

⁴⁶ "De ki: Size vekil kılınan ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz" 32/Secde/11.

⁴⁷ "Dedi ki: Söylediklerimize Allah şahittir" Yusuf, 12/66. Ayrıca bkz. 11/12.

⁴⁸ "Sen onların üzerinde vekil değilsin" Zümer, 39/41. Ayrıca bkz. 6/66, 107.

⁴⁹ "O'na kulluk edin, O her şeye vekildir" Enâm, 6/102. Ayrıca bkz. 17/2.

⁵⁰ Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, s.762, 763.

⁵¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.85, 89.

⁵² el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Nehdati'l-

lah-insan ilişkilerinde önemli bir yere sahip iletişimin nasıl gerçekleştiği Kur'an'da açıkça bildirilmiştir. “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.”⁵³ Müfessirler bu ayetten hareketle Allah'ın insanlarla ancak vahiy, sutre arkasından ve elçi gönderme şeklinde üç metotla konuşabileceğini söylerler.⁵⁴ Şu halde Allah'ın tüm peygamberlere bu üç yöntemin dışında başka bir vahiy göndermediğini söyleyebiliriz.⁵⁵

Kur'an vahyinin ilk muhatapları olan sahabe, vahiy süresince Hz. Muhammed'in yanı başında vahyin nüzul sebeplerine muttali olmuş ve peygamberin yanında onun eğitimiyle kendilerini yetiştirmişlerdir. Sahabenin vahiy anlama ve yaşama tecrübelerinde önderleri Allah'ın elçisiydi. Bu durum, vahyi sağlıklı bir şekilde anlamada sahabeye çok önemli bir üstünlük sağlamıştır. Çünkü onlar, kırılmaya neden olacak ciddi hata yaptıkları zaman uyarılıyor ve anlaşılmayan hususlar doyurucu bir şekilde açıklanıyordu. Adeta Kur'an, sahabeyle olan bu karşılıklı ilişki içerisinde yeniden şekillendiriyordu.⁵⁶ Bu bağlamda Kur'an'da çizilen elçi modelinin insanların katındaki yerinin ne olması gerektiğini bilmek, hem dinin anlaşılmasında he de toplumla doğru temeller üzerinde kavuşturulmasında oldukça önemlidir. Dolayısıyla özelde Hz. Muhammed'in elçiliği konusundaki Kur'anî ifadeler, sağlıklı bir peygamber algısı için son derece önemlidir.

Mısıryye), Kahire 1950, I, 297; Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s.271; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.302; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.85; es-Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullâh Huleyf, İskenderiye 1969, s.85.

⁵³ Şûrâ, 42/51.

⁵⁴ ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsm Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizu't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd.), Mektebetu'l-Abikân, Kâhire 1998/1418, V, 420, 421; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyil-Kur'ân*, (thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türki), Kâhire 1422/2001, XX, 539, 540.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini*, VI, 4267.

⁵⁶ Bu hususta müstakil bir çalışma için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1999.

a- İnsan Olarak Peygamber

İslâmî düşünceye göre peygamberler, vahiy almaları dışında tümüyle diğer insanlarla aynı özelliklere sahiptir. Hatta onların insanî özellikleri o denli olağandır ki insanlar, kendilerinden bir farkı olmayan başka bir insanın Allah'ın elçisi olduğu gerçeğine alışmakta sıkıntı çekmişlerdir. Bundan dolayı elçilerin gönderildiği toplumlar: “*Bu, tıpkı sizin gibi bir beşer olmaktan başka bir şey değildir. Aramızdan bir beşere mi uyacağız?*” diyerek peygamberlerin insan olmasını kabule yanaşmamışlardır.⁵⁷

Elçilerin tamamı diğer tüm insanlar gibi doğar, büyür ve ölürler.⁵⁸ Kur'an, Rasûlullahın yaşamıyla ilgili bilgiler verirken onun diğer insanlarla aynı biyolojik özellikler taşımakla birlikte ahlaklı ve güvenilir bir kişiliğe sahip olduğuna vurgu yapar. Bunun sebebi de elçinin görevini sıkıntıya sokacak herhangi bir kötü sığata sahip olmadığına gösterilmek istenmesidir.⁵⁹ Yine bu konu üzerinden Kur'an'da insanların Allah'ın elçisi olarak insan değil, melek beklemelerinin yanlışlığı⁶⁰ üzerinde durulduğuna tanık olmaktadır.⁶¹ Kanaatimizce elçiler hakkında ifade edilen bu gerçeklerden anlaşılması gereken, onların peygamber olmakla insan olmanın ötesine geçmediklerinin bilinmesi olduğu kadar, sıradan insanların yapabileceği kadar büyük günahlara da bulaşmayacaklarının vurgulanmasıdır.

Allah'ın elçisinin diğer insanlar gibi bir insan olduğuna dair Sünnet'te de birçok delil vardır. Sözelimi; Rasûlullahın diz çökmüş bir halde et yediğini gören bir Bedevi, şaşırarak “*Bu oturuşta neyin nesi?!*” diye sorunca, O, “*Allah beni zorba ve kibirli bir kral değil,*

⁵⁷ Mü'minun, 23/24; Kamer, 54/24. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 34, 35. Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, IV, 426; V, 660.

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/144.

⁵⁹ Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s.314; Sâbüni, *el-Bidâye*, s.95.

⁶⁰ Kehf, 6/110; İsrâ, 17/90-95; Fussilet, 41/6; Yûnus, 10/2; Furkân, 25/7.

⁶¹ Mâturidî, *Te'vilât*, VIII, 278.

cömert bir kul eyledi” diye cevap vermiştir.⁶² Yine Allah’ın elçisi, kendisine ve başkalarına saygı ve hürmette aşırıya kaçıp ölçüyü taşımamalarını hatırlatmış ve yanlarına çıktığında insanların ayağa kalkmalarını nehy ederek “*Acemin birbirine tazim için ayağa kalktıkları gibi, siz de kalkmayın!*”⁶³ Bu nedenledir ki, *ashâb kendilerine Rasûlullah’tan daha sevimli bir kimse olmamasına rağmen, hoşlanmadığını bildikleri için o gelince ayağa kalkmazlardı.*⁶⁴ Hz. Peygamberin dış görünümünde, ilk bakışta fark edilecek bir ayrıcalık ve fiziksel görünümünde herhangi bir farklılık yoktu. Bundan dolayı onu ilk defa görenler tanımayabiliyorlardı.⁶⁵ Bir insan olduğu için savaş gibi özel zamanlarda Allah’ın elçisi, nöbetçi ve görevliler tarafından korunmaya ihtiyaç duyuyor,⁶⁶ almış olduğu siyasal⁶⁷ ve askerî⁶⁸ kararlardan dolayı eleştiriliyordu.

Peygamberin diğer insanlar gibi bir insan olduğunun en güzel delili, onun sosyal yaşamında diğer insanlardaki gibi kavganın, kıskançlıkların, kızgınlığın,⁶⁹ telaşın, unutkanlığın,⁷⁰ yorgunluğun, eğlencenin,⁷¹ hastalığın, üzüntünün ve ağlamanın⁷² kendine yer bulmasıdır. Rasûlullah’ı insan olduğunu anlatan en açık tariflerinden biri de onun her haline vakıf olan eşi Hz. Aişe’nin şu sözleridir;

⁶² Ebû Dâvut, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1981, *Et’ime* 18; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, (thk. Fuad Abdulkaki), İstanbul 1981, *Et’ime* 6.

⁶³ Ebû Dâvut, *Edeb* 165.

⁶⁴ et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981, *Edeb* 13.

⁶⁵ el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s Sahîh*, İstanbul 1981, *İlim* 6, *Menâkıbu’l-Ensar* 45, *Cenâiz* 32; Müslim, Ebu’l Huseyn b. Haccac, *Sahîhu Muslim*, (thk. Fuad Abdulkaki), İstanbul 1981, *Cenâiz* 15.

⁶⁶ Buhârî, *Cihâd* 70, *Megâzi* 48.

⁶⁷ el-Vâkidi, Muhammed b. Amr, *Kitâbu’l-Megâzi*, (thk. Marsden Jones), Beyrut 1989, II, 613.

⁶⁸ Vâkidi, *Kitâbu’l-Megâzi*, I, 53, 54.

⁶⁹ Buhârî, *İmân* 13, *Hibe* 8, *İlim* 28.

⁷⁰ Müslim, *Kusuf* 14, *Mesâcid* 94.

⁷¹ Buhârî, *Teyemmüm* 6; Müslim, *Mesâcid* 309, 286.

⁷² Buhârî, *Merdâ* 3, *Cenâiz* 44; Müslim, *Birr* 44, *Fedâil* 62.

“Rasûlullah, herhangi bir beşerden farksızdı. Kendi elbisesini yamar, koynunu kendi sağlar ve kendi işini kendi yapar, ev işlerinde de ailesine yardım ederdi.”⁷³

Rasûlullah, hukukî kararlarında, Allah'ın bildirmesi hariç, tamamen diğer hakimler gibi açık delillere göre karar veriyor⁷⁴ ve ashabını “Ben ancak bir beşerim. Siz bana bazı davalarla geliyorsunuz. Belki biriniz, delilini diğerinden daha güzel ifade eder ve ben de ondan duyduğuma göre onun lehine hüküm vermiş olabilirim. Bu şekilde kime kardeşinin hakkından bir şey vermişsem,o, onu asla almasın. Zira o takdirde ben ona ancak bir ateş parçası vermiş olurum”⁷⁵ diyerek uyarıyordu.

Rasûlullah'ın insanlığına dair örneklikleri çoğaltmak mümkündür. Burada onun elçilik vasfı dışında diğer insanlardan bir farkı olmadığının en açık delili şu ayettir. *“De ki; Ben de sizin gibi bir insanım. Ancak Tanrınızın tek bir Tanrı olduğu bana vahyolunuyor.”⁷⁶*

b- Elçi Olarak Peygamber

Devletlerarası ilişkilerden Tanrı ve toplumlar arası ilişkilere kadar tüm alanlardaki bilişim faaliyetlerinde bir bilgi aktarımı söz konusudur. İletişimde esas olan haberleşmenin nesnesi konumundaki bilginin doğru ve sağlıklı bir şekilde taraflar arasında sevkini sağlamaktır. Başka bir deyişle, iletişime imkân sağlayan ara formun en önemli niteliği, bilginin kaynak noktadan hedef noktaya ulaşmaya değin ekleme ve çıkarma şeklinde herhangi bir değişiklik olmaksızın olduğu şekliyle aktarılmasıdır. Dolayısıyla elçiliğin başarılı olup olmadığını belirleyen ölçüt, onun taraflar arasındaki haberleşmeyi en katışıksız şekilde yapıp yapmadığıyla ilgilidir.⁷⁷

⁷³ Buhârî, *Ezan* 44.

⁷⁴ eş-Şafî, Muhammed b. İdris el-Muttalibi, *er-Risâle*, (thk.Ahmed Muhammed b. Şakir), Beyrut trs., s.155.

⁷⁵ Buhârî, *Şehâdet* 27; *Hıyel* 10; *Ahkâm* 20; Müslim, *Akziye* 4.

⁷⁶ Fussilet, 41/6. Ayrıca bkz. 18/110.

⁷⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.89.

Elçilik kurumunun doğası gereği elçinin kendisine verilen görevi veya mesajı, katışıksız bir şekilde aktarması gerekir. Bu noktada elçinin yapacağı açıklamalar, mesajın niteliğine ilişkin katkılar değil, sadece mesajın daha iyi anlaşılmasına yöneliktir.⁷⁸ Nitekim Kur'an'da; “*Ey Elçi! Rabbinden sana indirileni duyur. Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini yapmamış olursun*”⁷⁹ buyrulmaktadır. Eğer peygamber kendisine gönderilen haberlerden bazılarını gizliyor olsaydı, “*Hani Allah'ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: ‘Eşini yanında tut, Allah'tan kork!’ diyordun. Allah'ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana lâyık olan Allah'tır*”⁸⁰ ayetini gizlerdi.⁸¹ Bundan dolayı bir mü'minin elçilerin doğru sözlü ve samimi olduklarının kabul etmesi aynı zamanda onun imanının bir gereğidir. Nitekim risâlet ve bi'setin anlamı ve faydası bunu gerektirmektedir.⁸²

Allah'ın elçisinin en önemli görevi, aldığı vahyi en yakınından başlayarak etrafına tebliğ etmesidir.⁸³ Nitekim Rasûlullah, “*Önce en yakın akrabana uyar!*”⁸⁴ emrini aldığı anda Kureyşlilere seslenerek onları Safa tepesine çağırmış ve şöyle demiştir: “*Şu dağın ardında atlılar size saldırmak için hazırlanıyorlar desem, bana inanır mısınız?*” onlar hep bir ağızdan “*Evet inanırız, çünkü senden bu güne değin hiçbir yalan söz işitmedik*” dediler. Bunu üzerine peygamber konuşmasını şöyle sürdürdü. “*O halde biliniz ki ben, şiddetli azap öncesi gönderilmiş bir uyarıcıyım*” demiştir.⁸⁵ Risaletin bu olmazsa olmaz şartının yerine getirilmemesi durumunda Allah'ın elçisinin de cezalandırılacağı haber verilmiştir. Şöyle ki; “*Müşrikler, sana indirdiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için neredey-*

⁷⁸ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara 1992, s.59-61.

⁷⁹ Mâide, 5/67.

⁸⁰ Ahzâb, 33/37.

⁸¹ Buhârî, *Tevhid* 22.

⁸² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.89; Sâbüni, *el-Bidâye*, s.95.

⁸³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.355; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.85.

⁸⁴ Şuara, 26/214.

⁸⁵ Müslim, *İmân* 355.

se, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o zaman seni candan dost kabul edeceklerdi. Eğer seni desteklemeseydik nerdeyse onlara birazcık meylededecektin. O zaman, hiç şüphesiz sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık; sonra bize karşı kendin için bir yardımcı da bulamazdın.”⁸⁶

Mesajın sağlıklı bir şekilde muhataplara ulaştırılmasında diğer bir husus ise mesajın güvenliğini sağlamanın öncelikli olarak mesajın sahibine ait olduğudur. Yani asıl kaynak, mesajı iletecek aracıyı belirlerken, aynı zamanda kendi temsilcisini de tayin ettiği için elçinin tüm davranışlarından sorumludur. Dolayısıyla elçinin görevinin belirlenmesinde olduğu gibi, görevini yapıp yapmadığının kontrol edilmesinde ve görevleri hakkıyla yerine getirilmesinin sağlanmasında sorumlu, muhataplar değil aslın kendisidir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: *“Eğer elçi bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıkrak yakalar ve onun can damarını kopartıp yaşatmazdık. Hiçbiriniz de buna engel olamazdı.”⁸⁷*

Elçiler davetin neticesinde insanların hidayete ermeleri konusunda herhangi bir etki ve ayrıcalığa sahip değillerdir.⁸⁸ Çünkü elçi, insanları hidayete ulaştırmak için değil, mesajın onlara iletilmesiyle görevlendirilmiştir. Elçinin hoşlanmadığı kişiler hidayete ulaşabileceği gibi, sevdiği kişiler de bundan mahrum olabilir.⁸⁹ *“Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldi ise, yapabilirsen yerin içine inebileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki onlara bir mucize getiresin! Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirirdi, o halde sakın cahillerden olma!”⁹⁰* Bu gerçeğin farkında olan İslâm peygamberi ise “Allah, beni zorlayıcı olarak değil, tebliğci

⁸⁶ İsrâ, 7/173-75.

⁸⁷ Hakka, 69/44-47.

⁸⁸ Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s.458, 459; a.mlf., *Te'vilât*, IV, 218, 219.

⁸⁹ en-Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm fi İlmi't Tevhid*, (thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr), Mektebetu Daru'l-Farfûr, Dimeşk 1421/2000, s.51.

⁹⁰ Enâm, 6/35. Ayrıca bkz. 26/2-5; 10/99; 18/6; 9/113, 114; 11/12.

olarak gönderdi” buyurmuşlardır.⁹¹ Bu bağlamda tevâtüren elçilerin ellerinde meydana geldiği söylenen ve doğruluklarının bir delili olan mucizelerin gerçekleşmesi sadece Allah’ın iradesine bağlıdır.⁹²

Elçi, temsil ettiği makamın özelliklerine göre belli bir saygınlığa sahiptir. Dolayısıyla elçilik göreviyle ilgili konularda elçi, asıl gibidir.⁹³ Ancak kendisiyle ilgili kişisel konularda diğer insanlar gibidir. Bu bağlamda Allah’ın elçileri de elçilik görevlerinin dışındaki işlerinde kendi akli çıkarımlarına dayanarak peygambere itiraz ediyorlar,⁹⁴ itaat etmekte gecikiyorlar⁹⁵ hatta kimi zamanlar sözünü dinlemiyorlardı.⁹⁶ Sözelimi; Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde, bir gün hurma ağaçları üzerinde bulunan bazı adamları görmüş, onların ne yaptıklarını sormuştu. Ona polenlemek suretiyle hurmaları aşladıklarını haber verdiklerinde, Hz. Muhammed “*Onun bir fayda vereceğini zannetmiyorum, bunu yapmasalar belki daha iyi olur*” buyurdular. Bunun üzerine onlar o işi bıraktılar, fakat hurmaların meyveleri az ve verimi düşük olunca, bunu Hz. Muhammed’e söylediklerinde o; “*Ben ancak bir insanım. Size dininizden bir şey emredersem onu alın, ama kendi görüşümle bir şey emrettiğimde fayda*

⁹¹ Tirmizî, *Tefsir* 66.

⁹² Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s.291, 292; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s.309, 353; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.88, 93; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.90.

⁹³ Fazlurrahmân, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara 1992, s.195.

⁹⁴ Hz. Ömer, Münafık Abdullah b. Ubey (ö.9h) ölüğünde peygamberin cenaze namazı için kalktığını görünce; “Ey Allah’ın Elçisi! Bu kişi falanca gün, şöyle dediği halde, onun namazını mı kılacaksınız? diye itiraz etmiştir. Bu itiraza rağmen Rasûlullah namazı kıldırdıktan az sonra; “Ey Peygamber! Onlardan ölen hiçbirisinin asla namazını kılma ve kabri başında da durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Rasûlunu inkar etmişler ve fasık olarak ölmüşlerdir. Tevbe, 9/84 ayeti inmiştir. Buhârî, *Cenâiz* 85, *Tefsir* 9; Tirmizî, *Tefsir* 10.

⁹⁵ Vâkîdî, *Kitâbu’l-Megâzî*, II, 613.

⁹⁶ Rasûlullah, Mekke’ye yaptığı bir yolculuk sırasında insanların oruç tutmakta zorlandıklarını görünce, herkesin gözleri önünde su içmiştir. Onu gören bazıları hemen orucu bozarken, bazıları da oruca devam etmişlerdir. Müslim, *Siyâm* 90; Tirmizî, *Savm* 18.

veriyorsa yapın. Benimle zanda bulunduğum şeylerden dolayı tartışmayın. Siz kendi işlerinizi daha iyi bilirsiniz” buyurdular.⁹⁷

2- Vekillik ve Nübüvvet

Nübüvvetin elçilik değil, vekâlet olarak kabul edilmesi, gönderilen elçilere yetki ve sorumluluk bağlamında değişik nitelikler kazandırmaktadır. Nitekim Sünnet’in vahiy gibi hüküm olduğu ve bu hükümlerin aksine hareket etmenin günah, bu hükümlerin inkârının da küfür olduğunu savunanların⁹⁸ bakış açıları, elçiyi Allah’ın yerine hüküm koyan bir vekil gibi kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Peygamberin elçi olarak sunulmasına karşın, söz, fiil ve davranışlarında aslın yerine hüküm koyan vekil tarzında algılanmasının birçok nedeni vardır. Bu nedenlerden birini Kur’an’da elçiyle ilgili ayetlerdeki edebi ifadelerde bulmak mümkündür. Kur’an’da açıkça Allah’a ve elçisine itaat etmenin aynı anlama geldiğine delalet eden ifadeler bulunmaktadır.⁹⁹ Bu tarz ayetlere ek olarak Kur’an’ın elçinin en güzel bir örnek olarak¹⁰⁰ tanıtılması da elçinin Kur’an’dan bağımsız hükümler koyabileceğine dair bir çıkarımı beraberinde getirmiştir. Buna göre elçinin konumunu izah eden bu ayetlerin yanlış yorumlanarak, onun vekil olarak kabul edilmesinde etkin bir rol oynadıkları düşünülebilir.¹⁰¹

Kanaatimizce bu ayetlerle açıkça ortaya konulan elçilik vasfı, kavram ve görev karmaşası nedeniyle yanlış bir anlamlandırma süreci sonunda peygamberlerin Allah’ın vekili gibi anlaşılmasına neden olmuştur. Çünkü elçi ve vekil kelimeleriyle ilgili kavram analiz-

⁹⁷ Müslim, *Fedâil* 139.

⁹⁸ Kırbaşoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s.180, 181.

⁹⁹ “De ki: Allah’a ve elçisine itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah inkârcıları sevmez.” Âl-i İmrân, 3/31, 32. Ayrıca bkz. 4/59, 64, 80; 24/54. Bu ayetlerin geniş listesi ve analizi için bkz. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.189 vd.

¹⁰⁰ “Allah ve ahrete kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredenler için elçimiz güzel bir örnektir” Ahzâb, 33/21.

¹⁰¹ Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.204.

lerinde de belirtildiği gibi, elçiye karşı yapılan her türlü söz, davranış ve tutum, aslın bizzat kendisine karşı yapılmış gibi kabul edilirken; vekile karşı yapılanlar aslın yetkilendirdiği bir memuruna karşı yapılmaktadır. Dolayısıyla elçiye itaatin Allah'a itaat olduğunu ifade eden ayetler, elçinin her yaptığına kaynağının vahiy olması anlamında değil, elçinin vahiy kaynaklı her türlü tutumunun bizzat vahyi temsil etmesi olarak algılanmalıdır. Nitekim elçi, burada sadece vahyin aktarıcısı konumunda bir araç olmaktadır.¹⁰²

Sünnet'in vahiy gibi kabul edilmesinde delil olarak ileri sürülen başat ayetlerden bir çifti şöyledir; "O, arzusuna göre konuşmaz. O, vahyedilenden başkası değildir."¹⁰³ "Peygamber size ne veriyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının!"¹⁰⁴ Bu ayetlerden hareketle sünnetin, Kur'an'ın anlaşılmasında en önemli örnek olduğuna veya bizzat vahiy olduğu hükmüne de varılabilir.¹⁰⁵ Ancak bu iki kabul arasında önemli farklar bulunmaktadır. Çünkü birinci durumda Sünnet olup bitmiş bir süreç değil devamlı kendini vahye göre yenileyen ve zamanın ihtiyaçlarına göre vahyin bir açılım metodolojisi iken; ikinci durumda, vahyin bilakis kendisi olmaktadır.¹⁰⁶ Buna göre Allah'ın emirlerini getirmek ve iletmekle yükümlü olan elçiler, ayetlerin farklı açıdan anlaşılmasına bağlı olarak Allah adına konuşmaya yetkili, Allah adına hükümler koyarak yaşamın tanzim edilmesinde aktif rol alan vekil biçiminde kabul edilebilmiştir.¹⁰⁷

Peygamberlerin vekil olarak kabul edildiğinin bir örneğini de nesh konusunda görebiliriz. İslâm keliminde ilahî bir hükmün başka bir hüküm tarafından güncellenmesine nesih denir.¹⁰⁸ Bu

¹⁰² Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.63.

¹⁰³ Necm, 53/3, 4.

¹⁰⁴ Haşr, 59/7.

¹⁰⁵ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.240-242.

¹⁰⁶ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.65.

¹⁰⁷ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.100.

¹⁰⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.339.

güncellenmenin nasıllığı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi; Kur'an ancak Kur'an ile neshedilebilir. Dolayısıyla elçilerin hükmü olan Sünnet, Allah'ın hükmü olan Kur'an'ı neshedemez. İkincisi; Sünnet, Kur'an'ı nesheder ama Kur'an, Sünnet'i neshedemez. Üçüncüsü; Kur'an, Sünnet'i nesheder ama Sünnet Kur'an'ı neshedemez.¹⁰⁹ Bu üçlü tasnifin dışında kalan diğer bir yaklaşım daha bulunmaktadır ki bu yaklaşım, elçilerin vekil olarak algılanmasına neden olabilir bir nitelik taşımaktadır. Bu yaklaşıma göre Sünnet, Kur'an'ı neshedebilir. Ama bu neshetme şekli ikinci temel görüşteki gibi elçinin aslı neshetmesi şeklinde değil, birinci temel görüşte olduğu gibi Kur'an'ın Kur'an'ı neshetmesi gibidir. Çünkü Kur'an ve Sünnet, iki ayrı hüküm gibi görünse de gerçekte birdir. İkisinin de kaynağı Allah olduğu için Allah'ın hükmü gibidir.¹¹⁰ Böylesi bir durum ise dolaylı olarak elçilerin vekil gibi algılanmasına neden olabilir.

Allah'ın vekili olmaya yönelik anlayışlardan bazılarını analiz etmek, vekil algısının ne tarz sorunlara neden olabileceğini ortaya koymak açısından yararlı olacaktır. Kanaatimizce ilahî vekâlet anlamına gelen ve yeryüzünde Allah'ın vekili olarak davranmaya odaklı anlayışlardan en önde geleni Tanrıyla bir şekilde yakınlık kurma anlayışıdır. Bu yaklaşımın birçok çeşidi vardır. Mekke müşriklerinin Allah'a yakın olmak için aracı putlar edinmelerinden kişinin bizzat Allah ile arasında bir kan bağı kurmasına kadar yelpazeyi genişletmek mümkündür.

a- Tanrısal Akrabalığın İmkânı

Tanrısal akrabalık iddiasının İslâmî düşüncede karşılığını bulduğu alan, diğer semavi dinlerde olduğu gibi kendi peygamberlerinin üstünlüğünü ortaya koymak için elçilerini Allah'ın yakın çevresinden hatta ailesinden olduğunu iddia etmeleridir. Bu durum ayet-

¹⁰⁹ Eş'ari, *Makâlât*, II, 250.

¹¹⁰ Eş'ari, *Makâlât*, II, 251.

lerde şöyle ifade edilir; “*Meryem oğlu Mesîh ancak bir rasûldür. On-
dan önce de rasûller gelip geçmiştir. Anası da çok doğru bir kadındır.
Her ikisi de yemek yerlerdi. Onlara ayetleri nasıl açıkladığımızı bir
bak, sonra onlar nasıl da kandırılıp dönüyorlar.*”¹¹¹ “*Yahudiler, Üzeyr
Allah’ın oğludur, dediler. Hıristiyanlar da; Mesîh, Allah’ın oğludur
dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir. Sözlerini daha
önce kâfir olmuş kimselerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kah-
retsin! Nasıl da haktan bâtila döndürülüyorlar!*”¹¹² Bundan dolayı
Hıristiyanlar örneğinde olduğu gibi geçmiş toplumların peygamber-
lerini övmek için olmadıkları vasıflarla nitelendirmelerinin doğura-
cağı tehlikelerin farkında olan İslâm peygamberi mensuplarını şu
şekilde uyarmıştır: “*Hıristiyanların Meryem oğlu İsa’yı yücelttikleri
gibi beni övmekte aşırıya kaçmayın. Allah’ın kulu ve elçisi deyin.*”¹¹³
Oysa insanlığın ortak yararı için akıl sahiplerine göre peygamberle-
rin elçi olarak nitelendirilmesi daha onurlandırıcı bir tutumdur.¹¹⁴

Klasik kelâm eserlerinde hilafet başlığı altında işlenen konuların
özünü, siyasal gücün meşruiyetini ilâhî bir gerekçede anlamanın
yanlış olduğu fikri oluşturur. Nitekim hilafet bahislerinde genel ola-
rak, insanların toplum düzeni açısından devlet işlerini yürütecek
bir başkana ihtiyaç duymalarından ve bu görevi yerine getiren bazı
tarihsel kimselerden bahsedilmektedir.¹¹⁵ Bu yaklaşım biçiminden
siyasetin insan yaşamının doğal bir ürünü olduğu ve siyasal erkin
meşruiyet iddiasında ilâhî bir destek aramanın yanlış olduğunu
çıkarmamız mümkün görünmektedir.

İslâmî düşünce açısından Allah’ın insanlar da dâhil yaratılmış-
lardan herhangi biriyle maddi ve manevi olarak bir yakınlık ilişki-
sinde olması düşünülemez. Zaten bu durum ayetlerde açıkça ifade
edilmiştir. Şöyle ki; “*Rahmân çocuk edindi*” dediler. Gerçekten siz,

¹¹¹ Mâide, 5/75.

¹¹² Tevbe, 9/30.

¹¹³ Buhârî, *Enbiyâ* 48.

¹¹⁴ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s.339, 340.

¹¹⁵ Eş’arî, *Makâlât*, II, 127; Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s.145; Sâbûnî, *el-Bidâye*,
s.100.

çok çirkin bir iddia ortaya attınız. Rahmân'a çocuk isnadında bulunmaları yüzünden, neredeyse gökler çatlayacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp düşecektir! Çocuk edinmek Rahmân'a yakışmaz."¹¹⁶ "Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Hâşâ! O, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir."¹¹⁷ "Yahudiler ve Hıristiyanlar "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz" dediler."¹¹⁸ Bundan dolayı tevhidin temel bir ilkesi olarak bütün peygamberler, Allah'ın kulu ve elçisi olup¹¹⁹ onların hiçbirinin bir diğerinden üstün olması düşünülemez. Müslüman bir birey tüm elçilere ayırım yapmaksızın inanmak zordur.¹²⁰

Tarih boyunca genel olarak dinî temaları kullanarak Allah'ın vekâletine soyunan birey veya zümrelerin tamamının toplumun yönetimine talip kesimler olduğunu söyleyebiliriz. Toplum üzerinde egemenlik kurmak isteyen kişi ve grupların ilahî vekâlet anlayışına yönelmelerinin altında yatan neden; kanaatimizce, insanların dinî kaygılarından yararlanarak yönetimlerini meşrulaştırmaktır. Nitekim siyasi olarak kralların Tanrıların soyundan geldiklerini iddia etmeleri veya Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak insanları yönettiklerini iddia etmelerinin özünde, kendilerine bu yönetme hakkının Tanrı tarafından verildiği anlayışı vardır.¹²¹

Siyasal bir kavram olmasına rağmen yönetim, kelimelerinde imamet ve hilafet gibi başlıklar altında müstakil bir inanç konusu olarak ele alınmıştır.¹²² Halife, birinin yerine geçen, ardından gelen

¹¹⁶ Meryem, 19/89-92.

¹¹⁷ Enâm, 6/100.

¹¹⁸ Mâide, 5/18.

¹¹⁹ el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli'd Diyâne*, Dâr İbn Zeydün, Beyrut trs., s.8.

¹²⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, s149; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 519.

¹²¹ eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n Nihâl*, (thk. Emîr Ali Mühennâ, Ali Hasen Fâûr), Beyrut 1414-1993, s.31.

¹²² Eş'arî, *Makâlât*, II, 127; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.410; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.94; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.100.

anlamındaki “halif” kelimesinin müennes kullanımı olup¹²³ masdarı “hilafet” olan h-l-f kökünden gelir ve çoğul kullanımı “halâif” veya “hulefâ” dır.¹²⁴ Aslın yerinde bulunmamasından, ölümünden, acizliğinden veya asla şeref vermek için¹²⁵ başkasının yerine geçen kimseye halife denir.¹²⁶ Bu durumun kurumsal ifadesi olan Hilafet ise cins isim anlamında, peygamberin vekili olarak İslâm’ı koruma vazifesi olarak tanımlanır.¹²⁷

Halife kavramı, ayetlerin hiç birinde kelime, elçinin halefi anlamında kullanılmamaktadır. Dahası ilk Müslüman yöneticiler daha çok “Emîru’l-Mü’minûn” ünvanı kullanmışlardır. “Halifetullah” ünvanının kullanımı ise çok cüretkâr bir mahiyet arz ettiği için Hz. Muhammed’den sonraki ilk Müslüman devlet başkanı olan Hz. Ebu Bekir tarafından şiddetle reddedilmiştir.¹²⁸ Bu genel anlayışa rağmen “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*”¹²⁹ ayetini Allah’a vekâleten insanın diğer varlıklar üzerinde tasarruf sahibi olarak Allah’ın yardımcısı veya kalfası olarak iş görmesi şeklinde yorumlayan yaklaşımlar bulunmaktadır.¹³⁰

İnsanı Allah’ın naibi ve kalfası gören yaklaşımlar, açıkça Allah’a vekalet etmek olacağı için yanlıştır. Çünkü insan, Allah adına değil, kendi adına hüküm veren, eylemlerinden lehte ve aleyhte sorumlu olan bir varlıktır. Nitekim Allah için iş yapma ile Allah’ın yerine iş yapmak arasında önemli bir fark vardır. Elçi veya değil hiçbir insanın Allah’ın yerine iş yapmaya hakkı ve yetkisi bulunmamakta-

¹²³ Devellioğlu, Ferit, *Lügat* (Osmanlıca-Türkçe), Ankara 1988, s.379.

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 182,183.

¹²⁵ er-Râgıp, Ebu’l Kasım Hüseyin b. Muhammed İsfehâni, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, (thk. M.S. Keylâni), Beyrut trs., s.156.

¹²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IX, 83; Devellioğlu, *Lügat*, s.379.

¹²⁷ Devellioğlu, *Lügat*, s.441.

¹²⁸ İbn-i Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1996, I, 482.

¹²⁹ Bakara, 2/30.

¹³⁰ Yazır, *Hak Dini*, I, 256.

dır.¹³¹ Şu halde insanlığın genel sosyo-politik davranış biçiminin bir ürünü olarak yöneticilerin kendilerini, soylarını veya taraftarlarını bir şekilde kudsiyetle ilişkilendirme çabasını Allah'ın vekilliğine soyunma veya vekili gibi davranma isteği şeklinde anlayabiliriz. Çünkü vekâlet asıl adına karar alabilme özgürlüğü tanıdığı için daha cazip gelmektedir.

Vekillikte esas olan vekâletin nasıl gerçekleştiği değil, bir şekilde gerçekleşmiş olmasıdır. Bu bağlamda Müslüman geleneğindeki “Vahy-i Gayr-i Metlûv” anlayışını da vekillik girişimi olarak görmek mümkündür. Nitekim “Vahy-i Gayr-i Metlûv” anlayışı, elçinin Tanrı ile akrabalık/yakınlık anlamında bir ilişkisi olmasa da peygambere vahiy dışında Allah adına konuşma yetkisi vermektedir. Bu durumda peygamber elçi değil, vekil olmaktadır.

b- Vahyi Gayr'ul-Metlûv Meselesi

İslâm düşüncesinde teoride tevhit ilkesinin bir gereği olarak peygamberler, Allah'ın kulu ve elçisi kabul edilmesine rağmen; uygulamada bazı yaklaşımların bu ilkeyi ihlal ederek elçileri Allah'ın vekili gibi algılama eğilimini taşıdığına tanık olmaktadır. Kanaatimizce bu yaklaşımlardan biri de “Vahyi Gayr'ul-Metlûv” meselesidir.

Vahyi gayr'ul-metlûv meselesinin özü, Allah'ın elçisine vahyettiklerinin sadece Kur'an ile sınırlı olmadığı ve Kur'an vahyinin dışında da vahiy olduğu anlayışıdır. Kur'an dışında indirilen bu vahiy, namazlarda okunan vahiy olmadığı için “el-Vahyu Gayr'ul-Metlûv/Okunmayan Vahiy” olarak isimlendirilmiştir.¹³² Bu vahiy, sözü ve manası tamamen Allah'a ait olan Kur'an'ın vahyinden farklı olarak, sözü elçiye manası Allah'a ait vahiy şeklinde de tanımlayanlar vardır.¹³³ Kur'an dışında da vahyin mümkün olduğunu ifade

¹³¹ Akbulut, Ahmet, *Kur'an'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi, İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1995, C.VIII, S.3-4, s.151.

¹³² Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.275.

¹³³ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.307.

eden bu anlayışın en önemli açmazı ise bu vahyin elçilerle sınırlı kalıp kalmayacağı ve elçilerin söz, davranış ve onaylarından hangisinin vahiy olup olmadığı meselesidir.¹³⁴

Vahyi gayr'ul-metlunun israiliyâttan kaynaklandığı yönündeki kimi değerlendirmelerin¹³⁵ konuyu açıklamada yetersiz kaldığı söylenebilir. Çünkü herhangi bir kültürün başka kültürlerden beslenirken kendi kodlarına tümüyle yabancı bir anlayışı içselleştirmesi düşünülemez. Bu bağlamda vahyi gayr'ul-metluv meselesini, Allah'ın elçisini O'nun vekili gibi görmek beklentisinin bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim vahyi gayr'ul-metluv meselesinin İlahî Hadis/Hadis-i Kudsi bağlamında ele alınması¹³⁶ bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Rasûlullah'ın kendi devrinin tecrübelerine bağlı olarak Kur'an'dan anladığı söz ve uygulamalardan oluşan Sünnet'i¹³⁷ kesin dinî hükümleri ifade eden vahiy gibi görmek doğru bir tutum değildir.¹³⁸ Çünkü İslâmî düşüncenin ruhuna göre elçi, kendine indirilen vahiy dışında diğer insanlar gibidir.¹³⁹ Dolayısıyla Kur'an'da anlatılan kıssalardan hareketle elçilerin de hata yapması hatta büyük olmamak kaydıyla günah bile işlemesi mümkündür.¹⁴⁰ Bu bağlamda elçilerin kendilerine indirilen vahiyden ayrı olarak başka vahiyler de aldığını savunmak kavram kargaşasına neden olacaktır. Kana-

¹³⁴ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.66.

¹³⁵ Kur'an vahyinin dışında, ayrıca bir de yazılmamış vahiy olduğuyla ilgili anlayışla Tevrat vahyinin dışında bir de sözlü vahiy verildiğine (Talmut) dair anlayışın benzerliği hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. Okiç, Tayyib, *İslam'da Hadis'in Yeri ve Etrafındaki Münakaşalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1973, C.IX, s.228 vd.

¹³⁶ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.180.

¹³⁷ Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s.241.

¹³⁸ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.298.

¹³⁹ "De ki; Ben de sizin gibi bir insanım. Ancak Tanrınızın bir tek Tanrı olduğu bana vahyolunuyor" Kehf, 18/110

Ayrıca bkz. 41/6; 10/49; 14/11; 25/20; 17/93-94; 21/3-8; 23/24-33-34; 26/186; 64/6; 25/7.

¹⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.358, 359.

timizce bu durumda en önemli sorun, Sünnet'in hangi kısmının elçinin kendi tasarrufu, hangi kısmının ise vahiy mahsulü olduğunun belirlenmesinde yaşanırdı. Dolayısıyla bazı rivayetler¹⁴¹ üzerinden mantıksal ilişkiler kurarak elçinin Kur'an dışında da vahiy aldığı savunmak yanlış bir yaklaşım olur.¹⁴² Örneğin "*Bana her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah haber verdi*",¹⁴³ "*İşte o zaman Allah size iki taifeden birinin sizin olacağını vaad ediyordu*",¹⁴⁴ "*O vakit siz, Rabbinizden yardım diliyordunuz*"¹⁴⁵ gibi ayetlerde gizli bir bilginin haber verilmesi, vaad ve yardım isteklerinden bahsedilmesine rağmen bunlar, Kur'an'da geçmemektedir. Çünkü bu ayetlerde bildirilen hususlardan anlaşılması gereken, Allah'ın bazı hususları ilahî kitap dışında insanlara vahiyle bildirebileceği değil, zor zamanlarda Allah'ın insanlara yardım edeceği gerçeğidir.¹⁴⁶

Vahyi gayr'ul-metluve kaynaklık etmesi muhtemel hadislerdeki bazı ifadeler de gerçekte bu yaklaşımın maksadını aşan zorlama bir yorum olduğunu göstermektedir. Sözelimi; "*Allah bana sizin alçak gönüllü olmanızı ve bir birinize karşı azgınlık yapmamanızı vahyetti*"¹⁴⁷ hadisi, farklı kaynaklarda değişik şekillerde rivayet edilmektedir. Hadiste geçen "*vahyetti*" ifadesi başka hadis kaynaklarında "*emretti*" şeklindedir. Bu durumda nakilde geçen "*vahyetti*" ibaresinin Kur'an dışı bir vahye veya genel olarak Kur'an'da ifadesini bulan kibir, böbürlenme ve azgınlık gibi ayetlere¹⁴⁸ bir gönderme mi

¹⁴¹ İlgili rivayetlere ilişkin bkz. Erul, Bünyamin, *Bir Alan Taramasının Panoraması, Vahy-i Gayri Metluw Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi, İslamiyat Dergisi*, Ankara 2000, C.III, S.1, ocak-mart, s.179 vd.

¹⁴² Erul, *Bir Alan Taramasının Panoraması, Vahy-i Gayri Metluw Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi, İslamiyat Dergisi*, Ankara 2000, C.III, S.1, ocak-mart, s.183, 184.

¹⁴³ Tahrîm, 66/3. Bu ayet ve yorumları için bkz. Buhârî, *Tefsir* 66.

¹⁴⁴ Enfâl, 8/7.

¹⁴⁵ Enfâl, 8/9.

¹⁴⁶ Vâkidi, *Kitâbu'l-Megâzi*, I, 131.

¹⁴⁷ Müslim, *Cennet* 64.

¹⁴⁸ 4/36; 49/9; 39/60; 24/33.

olduğu tartışmalı bir hale dönüşmektedir.¹⁴⁹ Çünkü Hadis-i Kudsi olarak isimlendirilen rivayetlerin tamamı mana ile rivayet edilmiş olup aynı hadis, bir rivayette vahye atıf yapılarak verilmiş, diğerlerinde ise bu atıf yapılmadan rivayet edilmiştir.¹⁵⁰ Mana ile rivayet edilen bu haberlerin râvilerin ifadelerinde ekleme ve çıkarmalara maruz kaldığı açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bu rivayetler arasındaki en önemli fark olan “*vahyedildi*” şeklindeki ifadenin, daha sonraki dönemlerde râviler tarafından metne dâhil edilmesi kuvvetle muhtemeldir.¹⁵¹

Sonuç

En genel anlamıyla insan ve aşkın değerler arasındaki haberleşme biçiminin doğrudan değil, dolaylı bir ara form vasıtasıyla aşamalı gerçekleştiğine inanılır. İslâm düşüncesinde Tanrı ve insan arasındaki haberleşmeyi sağlayan aracıya elçi/rasûl denir.

Elçi, Allah’tan aldığı haberleri hiçbir ekleme ve çıkarma yapmaksızın, insanlara ulaştırmakla görevlidir. Bu yönüyle elçilikle ilgili söz ve tutumlarında doğrudan Allah’ın temsilcisi olduğu için elçilere yönelik her türlü davranış, sanki Allah’a yapılmış gibi sayılır. Çünkü elçi, elçilik göreviyle ilgili durumlarda kendi görüşlerine göre değil, Allah adına hareket etmektedir. Elçilerin temsil ettikleri asıl adına hareket etmeyip asıldan aldıkları otorite ve vekâlet ile asıl yerine karar vermesi ise vekilliktir. Elçi, aslın bir temsilcisi iken; vekil aslın yetkili görevlisidir. Buna göre elçi, aslın onayını almadan hiçbir şekilde karar verme yetkisine sahip değilken vekil, vekâletini

¹⁴⁹ Erul, *Bir Alan Taramasının Panoraması, Vahy-i Gayri Metluw Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi, İslamiyat Dergisi*, Ankara 2000, C.III, S.1, ocak-mart, s.183, 184.

¹⁵⁰ Erul, Bünyamin, *Hız. Peygamber’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi, İslamiyat Dergisi*, Ankara 1998, C.I, S.1, ocak-mart, s.71.

¹⁵¹ Erul, *Bir Alan Taramasının Panoraması, Vahy-i Gayri Metluw Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi, İslamiyat Dergisi*, Ankara 2000, C.III, S.1, ocak-mart, s.183.

yürütmüş olduğu asıl adına onay almadan her türlü tasarrufa sahiptir.

İslâmî düşüncenin temel iddiasıyla uyumlu bir nübüvvet anlayışı için peygamberlerin, Allah'ın vekili değil, elçisi olarak kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde peygamberler, Allahın mesajını ileten birer elçi değil, O'nun adına hükümler koyan bağımsız birer otoriteye dönüşür. Dolayısıyla peygamberlerin vekil olarak kabul edilmeleri, İslâmî düşüncenin ulûhiyet algısındaki tevhide zarar vermelerinin yanı sıra Tanrı-insan ilişkileri bağlamında nübüvvet kurumunun işleyiş biçimini de ortadan kaldırmaktadır.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li'l Elfâzı'l-Kur'âni'l Kerîm*, Kâhire 1945.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara 1992.
- , *Kur'an'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi*, İslami Araştırmalar Dergisi, C.8, S.3-4, Ankara 1995.
- Alfa, Komisyon, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İstanbul 2013.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1992.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's Sahîh*, İstanbul 1981.
- el-Cevherî, İsmail İbn. Hammad, *es-Sihah*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Kahire trs.
- el-Cürcânî, Alî ibn Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetu Lübnân, Beyrût 1985.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik, *Kitâbu'l-İrşâd*, (thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd), el-Mektebu'l-Hancî, Bağdat (1369-1950).
- Dabaşî, Hamid, *İslam'da Otorite*, (çev. Süleyman E. Gündüz), İstanbul 1995.
- Devellioğlu, Ferit, *Lügat* (Osmanlıca-Türkçe), Ankara 1988.

- Ebû Davût, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999.
- , *Bir Alan Taramasının Panoraması, Vahy-i Gayri Metluv Hakında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi*, İslamiyat Dergisi, C.3, S.1, ocak-mart 2000.
- , *Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi*, İslamiyat Dergisi, C.1, S.1, ocak-mart Ankara 1998.
- el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısıriyye), Kahire 1950.
- , *el-İbâne an Usûli'd Diyâne*, Dâr İbn Zeydün, Beyrut trs.
- Fazlur Rahmân, *İslâm*, (çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın), Ankara 1992.
- İpşirli, Mehmet, Elçi Maddesi, (DİA), *İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1995.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1996.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, (thk. Fuad Abdulbaki), İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, (thk. Abdullah Ali El-Bekir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şâzelî), Kahire trs.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İsam Yayınları, Ankara 2003.
- , *Te'vilâtü'l-Ehl-i Sunnet*, (thk. Mecdi Bâsellûm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1426/2005.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara 1995.
- Muhammed, Fuad Abdulbâkî, *Mu'cemu'l-Müfehres*, İstanbul 1990.

- Müslim, Ebu'l Huseyn Muslim b. Haccac, *el-Câmiu's Sahîh*, (thk. Fuad Abdulbaki), İstanbul 1981.
- en-Neseî, Ebû'l Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004.
- , *Bahru'l-Kelâm fi İlmi't Tevhîd*, (thk. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfûr), Mektebetu Daru'l-Farfûr, Dımeşk 1421/2000,
- Okiç, M. Tayyib, *İslâm'da Hadis'in Yeri ve Etrafındaki Münakaşalar*, AÜİF Dergisi, Ankara 1973.
- er-Râgip İsfehânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, (thk. M.S. Keylânî), Beyrut trs.
- es-Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, (thk. Fethullâh Huleyf), Dâru'l-Meârif Bimısır, İskenderiye 1969.
- eş-Şâfîi, Muhammed b. İdris el-Muttalibi, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed b. Şakir, Beyrut trs.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n Nihâl*, (thk. Emîr Alî Mühennâ, Alî Hasen Fâûr), Dâru'l Ma'rife, Beyrut 1414-1993.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyil-Kur'an*, (thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türki), Kâhire 1422/2001.
- et-Taftazânî, Mesud b. Ömer Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseî*, (thk. Ahmed Hicâzi's-Sekkâ), Mektebetu'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1408/1988.
- et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- TDK, Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1983.
- ez-Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsm Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizu't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd.), Mektebetu'l-Abikân, Kâhire 1998/1418,
- el-Vâkîdî, Muhammed b. Amr, *Kitâbu'l Megâzî*, (thk. Marsden Jones), Beyrut 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki, Usûl-i Selâse Maddesi, (DİA), *İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2012.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara 1995.

İNSAN ONURU BAĞLAMINDA SORUMLULUK BİLİNCİ*

Harun ÇAĞLAYAN**

Öz

Bu çalışma, bireysel bir canlı olmasına karşın toplumsal yönü ağır basan insanın kişilik bütünlüğüne sahip olmasında ve sürdürmesinde sorumluluk bilincinin rolünün ne olduğunu konu edinmektedir.

İnsan toplum içinde doğar, büyür ve ölür. İnsan, doğuştan getirdiği kalıtsal özelliklerini toplumsal ilişkiler ağı içerisinde geliştirdiği oranda şekillenerek olgunluğa ulaşır. Bireyin insan onuruna yaraşır bir yaşam sürmesi ancak kendisinden beklenen görevleri yerine getirebilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda bireyin aile, din ve devlet gibi toplumsal düzenin temelini oluşturan kurumlarla barışık bir kişisel olgunluğa ulaşması oldukça önemlidir.

Çalışmada kalıtsal ve toplumsal özelliklerin bireyin kişilik gelişiminde hangi oranlarda etkin olduğu benlik, tanrı ve aile bilinci esas alınarak belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kişilik, Sorumluluk, Tanrı, Çevre

Abstract

Human Dignity in The Context of Responsibility Awareness

This study discusses the role of the responsibility awareness of human being, whose social aspect is dominant although s/he is an individual creature, in having personality integrity and maintaining it.

Human being is born, grows and dies in a society. He becomes mature by taking shape considering the development of inborn hereditary characteristics in human relations net. It is possible for individual to live a life worthy of human dignity by fulfilling the tasks expected to do. In this context, it is vital for him/her to have an individual maturity including an harmony with the institutions such as family, religion and state which are the basis of the social order.

In this study, on the basis of ego, God and family conscious, we try to determine to what extent the genetic and social characteristics affect the personal development of individual.

Keywords: Personality, Responsibility, God, Milieu

* Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumunda (19-21 Nisan 2013, Konya) sunulan bildirinin makaleleştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, caglayanharun@gmail.com

Giriş

İnsan toplum içinde doğar ve toplum içinde kendini gerçekleştirir. Bireyin insan onuruna yaraşır bir şekilde yaşaması ve kendisinden beklenen görevleri yerine getirebilmesi için toplumsal yapıya ihtiyaç vardır. Toplum yoksa insan onurundan ve medeniyetinden bahsetmek olanaksızdır. Çünkü insan, güçlü yetenekleri olmakla beraber, gerçekte çok âciz bir canlıdır. Maddî ve mânevî yeterliliğine ulaşınca kadar tamamen savunmasız olup korunup gözetilmeye muhtaçtır. Şu halde, insanın adının anlamlı bir seviyeye ulaşabilmesi için toplum düzenine ihtiyacı zorunludur.¹

Toplum düzeni oluşturmanın birinci şartı, sorumluluk ve görev bilincinin bireylerde yer etmesi ile herkesin kendinden beklenen görev ve ödevleri en iyi şekilde yapmasıyla mümkündür.² Ancak bu şekilde insan, doğuştan getirdiği gerçek niteliklerini sergileyebileceği gücüne ulaşabilecek ve kazanımlarını biriktirmek suretiyle medeniyet inşa edebilecektir. Toplum düzeni halinde yaşamayı başaramayan insanlar ise, gerek doğa karşısında, gerek kendi içlerinde ve gerekse diğer toplumlar tarafından tarih sahnesinden silinmek tehlikesiyle yüzleşmek mecburiyetinde kalırlar.

İslâmî düşüncenin temelinde insan ve onun sorumluluklarının yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim ayet ve hadislerde birçok kez tekrar edilen bu husus, özelden genele yaşamın tüm yönlerini kapsayan ve tüm insanları ilgilendiren önemli bir konudur. “Ey İnananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar olan cehennem ateşinden koruyunuz.”³ “Hepiniz çobansınız ve hepiniz gözetmekle sorumlu olduğunuzdan sorumlusunuz. Devlet başkanı yönettiklerinden, erkek ailesinden, kadın evinden, hizmetçi kendisine emanet edilenlerden sorumludur.”⁴

¹ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1997, I, 472.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 473.

³ Tahrîm 66/6.

⁴ Buhârî, *Sahîh*, *Vesâye*, 9; Müslim, *Sahîh*, *İmâre*, 20.

Sorumluluk ve görev bilinci ilklerinin toplumu oluşturan bireyler tarafından içselleştirilmesi ve sağlıklı bir toplum için vazgeçilmez ilkeler olduğunun benimsenmesi için iyi bir eğitim anlayışına ihtiyaç vardır.⁵ Bu nedenle yaşamın ayrılmaz bir parçası olan ve nihai amacı, ahlaklı veya sorumluluk sahibi bireyler yetiştirmek olan eğitim politikalarının da üst düzey ahlâkî değerler sistemi oluşturmaya yönelik olması gerekir. İslâmî anlayışta da çoğunlukla, ahlâkî davranışlar ile sorumluluk bilincine dayalı tutum ve davranışlar aynı kategoride değerlendirilmiştir. Yani, ahlâkî olan ile sorumluluk sahibi olan değerler, bir kabul edilmiştir. Ahlaklı veya kişilikli insan demek, sorumluluklarını yerine getiren, görev bilinci yerleşmiş bir insan demektir. Bu nedenle, konu ve kapsam açısından birbirine oldukça yakın olan ahlak ve sorumluluk kavramları, çalışma içerisinde birbirinin yerine kullanılacak bir tarzda ele alınmıştır.

Bireyin onurunu korumak ve amaçlarına erişmek için ihtiyaç duyduğu toplumun teşekkülü ve varlığını devam ettirebilmesi için bazı hususlarda bilinçlenmesi ve üzerine bazı sorumlulukları alması gerekir. Bireyin olgunlaşmasında ve toplumun birlikteliğinin sağlanmasında, resmi ve sivil kurumlara çok önemli görevler düşmektedir. Bireyin gerek kişisel gelişimi, gerek ruh sağlığının korunması ve gerekse sosyalleşmesi için yapılması gerekenleri üç başlık altında toplamak mümkündür. Bireyin kendisine, yaratıcısına ve çevresine karşı görev ve sorumluluklarını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

1- Benlik ve Kişilik Bilinci

İnsan, kalıtsal gizli güçlerle doğan; çevresiyle etkileşime girerek bu güçlerini geliştirebilen; eriştiği yeni nitelikler sayesinde yeni değerler üretebilen bir canlıdır.⁶ İnsan, benliği ve kişiliğiyle sorumluluk bilincine sahip bir canlı oluncaya kadar, önemli gelişim evrele-

⁵ Hayâtî Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2001, s. 259, 260.

⁶ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Gül Yay., Ankara 1996, s.33.

rinden geçer. Bu süreçte, doğuştan getirdiği kalıtım ve güdü ile çevresinde hazır bulduğu toplum sayesinde gelişerek olgunluğa ulaşır.⁷

Benlik ve kişilik bilinci kavramlarının aynı veya farklı ruh hallerini ifade etmek için kullanıldıkları yönünde bir takım tartışmalar mevcuttur. Benlik kavramıyla bu çalışmada ifade edilmeye çalışılan, kelimenin sözlük anlamında da ifade edildiği gibi, kişinin öz varlığı veya kişiliğin en öznel hali olan kendilik bilincidir.⁸ Benlik veya kendilik bilinci, insanın en katıksız hali olup “Ben neyim? Hayattan ne istiyorum?” gibi benliğinin ayırımında olarak varlığa yönelik değerlendirmelerde bulunabilen insan olma şuurudur. İnsan, ancak benliğinin farkına vararak onurlu bir varlık olabilir. Çünkü tespit edilebildiği kadarıyla kendi benliğinin bilincinde olan yegâne varlık insandır. İnsan, kalıtsal ve çevresel faktörler aracılığıyla benliğini oluşturur.⁹ Ahlâkî davranış da, bu benlik ile dış dünya arasındaki ilişkilerin bir görüntüsünden ibarettir.¹⁰ Yani, insan kişiliği toplumsal kültürün bir ürünüdür.¹¹ Toplumsal denetim birimlerinin şekillendirmesiyle belirlenen kişilik, toplumsal davranışların sergilenmesi aşamasında bazı bireysel farklılıklar gösterebilir.¹²

Benlikten ayrı olarak kişilik, eskilerin ifadesiyle huy, mizaç, şahsiyet ve karakter anlamında ahlâkî bir kavramdır.¹³ Ancak kişilik kelimesiyle benlik kelimelerinin sözlük anlamı bağlamında anlamdaş kelimeler olduğu söylenebilir. Kişilik kelimesi terim anlamı iti-

⁷ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.33-39.

⁸ Komisyon (TDK), *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2009, s.243, 1188; Komisyon (MEB), *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1995, I, 297.

⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.110; Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1999, s.170.

¹⁰ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yay., İstanbul 1995, s.25, 26.

¹¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.118.

¹² Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.162.

¹³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Yay., İstanbul 1996, s.8; Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlakı*, Ensar Yay., İstanbul 1991, s.15.

bariyle, bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerinin tamamını ifade eden bir kavramdır.¹⁴

Birey, benliği üzerine kişiliğini giydirerek insan olma onura kavuşur. Yani insan onuru, benliğin ve kişiliğin ortaklığından teşekkül eder. Benlik ve kişiliğin sağlıklı teşekkülü veya tamamıyla dışlanarak yok sayılması, onursuz veya köle ruhlu insanlar meydana getirir. Dolayısıyla onurlu bir yaşamın birinci şartı, Allah'ın sadece insanlara bahsettiği, insan onurunun farkına varmak ve onu korumaktır. İnsan onurunu savunmanın anlamı, sınırsız özgürlük anlamına gelmemektedir. Onurlu bir insan, başkalarının haklarını ihlal etmenin veya başkalarının kendi haklarını ihlal etmesine izin vermenin aynı derecede haksızlık olduğunu bilir ve her iki durumda da, dengeli davranmayı bilir. Bu denge sayesinde ancak kişi, kökeninde ahlâki duygu olan ahlâki davranışlarda bulunabilir.¹⁵

İnsanın sorumluluk ve görev bilincine sahip olması demek, ahlaklı bir birey olması demektir. Bu yönüyle kişilik veya karakter ile ahlâki eğitim arasında bütünleyici bir bağın varlığından bahsetmek mümkündür.¹⁶ Ahlak, bir kurallar bütünü olarak, insanın kendisi, ailesi ve toplumu ile ilgili konularda uyması gereken emir ve yasakların tamamını ifade ediyorken; değerler bütünü olarak da, ahlâki davranışlara atfedilen değerlerin niteliğini, ölçüsünü ve kaynağını ifade eder.¹⁷ Nitekim iyi ve kötü noktasında bir toplumda ortak bir anlayış bulunmasaydı, düzen ve huzur yerine kargaşa hâkim olurdu.¹⁸ Kargaşanın olduğu toplumlarda sistem çökeceğinden insan onuruna yaraşmayacak bir hayat yaşanırdı. Bundan dolayı, toplumsal yaşamın özü olan düzen, mutlaka ayakta tutulmalıdır. Nitekim sorumluluk sahibi davranışlar veya ahlâki davranışlar, ancak insanların bir arda yaşamasıyla mümkün olur. Toplum içerisinde

¹⁴ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1188; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, II, 1703.

¹⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1999, s.6.

¹⁶ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.193.

¹⁷ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlakı*, s.21.

¹⁸ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s.18.

birey, sosyal yaptırımlarla yüzleştikçe ahlâkî davranışları benimser.¹⁹

İnsan onurundan bahsedebilmek için öncelikle, ilgili onur vasfının üzerine konulacağı kişisel gelişimini tamamlamış sağlıklı bir bireyin varlığı şarttır. Bundan dolayı, kişisel gelişim evrelerinin özelliklerini bilmek ve bunlara uygun eğitim metotlar geliştirmek; sağlıklı ve onurlu kişilikler yetiştirmek isteyen her medeniyet için vazgeçilmezdir. Dolayısıyla kişisel gelişim evrelerinin doğru bir şekilde bilinmesi, benlik ve kişilik bilincinin kazanılmasında gerekli olan donanımı elde etmek açısından önem kazanmaktadır.

Modern dönemde bireyin gelişim evreleri ele alınırken, daha dünyaya gelmeden önce ceninin anne ve çevresiyle iletişim içinde olduğuna dair bulgulara da yer verilir.²⁰ Ancak genel bir usul olarak, tüm gelişim bilimcilerin bireysel gelişimi doğumla başlattıklarını söylememiz mümkündür.²¹

Bebeklik (0-3 yaş) dönemi, her ne kadar fiziksel ve duygusal ihtiyaçların egemen olduğu bir dönem olsa da,²² bireyin eğitimi için tümüyle atıl bir dönem değildir. Bu dönemde birey çevresinde algılamış olduğu olay ve olguları bilinçaltı seviyesinde öğrenmekte ve yaşamının ilerleyen devrelerinde bu dönemde edindiği verileri kullandığı bilinmektedir.²³ Bireyin kişisel gelişiminde okul çağını beklemek, sonradan ulaşılması olanaksız bir dönemin kaybedilmesi anlamına gelebilir. Çünkü aile, çocuğun karşılaşmış olduğu ilk sosyal çevre olup burada edindiği bilgiler, hayat boyu etkisini sürdürecektir.²⁴

¹⁹ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hür-Er Yay., Konya 2002, s.91.

²⁰ Muallâ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s.26; Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.53.

²¹ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, s.26, 27.

²² Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, s.55.

²³ Sindy L. Pressey, & Francis P. Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, çev. Hasan Tan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1991, I, 193; Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Akid Yay., Ankara 1991, s.66.

²⁴ Pressey& Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, I, 225.

Bebeklik döneminde çocuğun manevi olarak en temel ihtiyacı sevgi ve güvendir. Bebek, yaşamının bu ilk evresinde annesinin kucağında, sevginin sıcaklığını ve güvenin kuşatıcılığını hisseder.²⁵ Bebek ile annesinin sağlıklı iletişimine babanın da katılması, bireyde önemli ölçüde temel güven duygusunun teşekkülüne ve benlik düşüncesinin tamamlanmasına neden olur.²⁶

İlk çocukluk dönemi (3-7 yaş), çocuklar açısından beş duyuyla algılanabilen somut bir dünyadır. Soyut düşüncesi gelişmediği için, tüm varlıklar ve düşünceler, çocuğun zihninde maddi değerleri olan varlıklar olarak belirir. Bu nedenle Allah, melek ve cin gibi kavramlar, çocuğun zihninde insan şeklinde canlanabilir.²⁷ Bu dönemde birey, çevresine karşı bütünüyle bir bilgi açlığı yaşamaktadır. Soru sormak ve oyun oynamak suretiyle bilgi açlığını gidermeye çalışan çocuğun bu dönemdeki tüm gayreti, öğrenmek üzerinedir. Sağlıklı bir çocuk etrafında gördüğü her şeye karşı engellenemez bir merak içerisindedir ve her şeyi tutmak, tatmak, koklamak ve görmek ister.²⁸ Öğrenmenin çok güçlü ve kalıcı olduğu bu dönemde çocuğun etrafında ne kadar çok uyarıcı olursa öğrendiklerinin de aynı oranda çok olacağı düşünülebilir.²⁹ Bu dönemde, çocukların oyun oynaması boşa bir uğraş değil, bir iş olarak algılanmalıdır.³⁰ Ayrıca çocukların sorularına cevap verilmezse, merak duygusu sönebilir ve daha sonraki dönemlerde sağlıksız şekilde çözüm yollarına yönelmeyle sonuçlanabilir.³¹

Son çocukluk dönemi (8-10 yaş), bilişsel gelişim açısından somut işlemler hâkim olduğu, ancak soyut düşünme biçiminin de belirme-

²⁵ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yay., Ankara 2012, s. 134-140.

²⁶ Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s. 249-251.

²⁷ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s.71, 72.

²⁸ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s.76, 77.

²⁹ Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s.297-299.

³⁰ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s.37, 83.

³¹ Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s.367-369.

ye başladığı bir dönemdir. Bu dönemde çocuğun oyunları, bireysellikten daha çok grup oyunlarına yönelmiştir. Bu durum, sosyal gelişim açısından oldukça önemli bir durumdur. Sosyalleşmenin olumlu ve olumsuz noktalarının görülmeye başladığı bu dönemde, bilinçli sorumluluğun geliştiğine tanık olmak mümkündür. Birey, için arkadaş çevresi ve ait olduğu grup ve gruptaki statüsü son derece önemlidir. Kolayca düşüncesinden vazgeçme, rekabet ve zıt düşüncelere sahip olma gibi ruh halleri sıklıkla yaşanır.³²

İlk ergenlik dönemi, olgunlaşma çağının başlangıcı olan 11 yaşı ile 17-18 yaş aralığındaki gençlik dönemine kadar devam edecek olan süreçtir.³³ Bu dönemde birey, kendi ayakları üzerinde durmak için çaba göstermeye başlar. Zihninde o ana kadar öğrenmiş olduğu her bilgiyi eleştirel bir gözle yeniden değerlendirmeye başlar.³⁴ Genel kişiliğin şekillenmesindeki bu dönem, çok iyi yönetilmelidir. Çünkü bu dönemde birey, tam bir değerler fırtınasının içerisinde. Şayet bu kriz dönemi iyi yönetilemezse, bireyin kalan yaşamında tamiri mümkün olmayan tahribatların açılması kaçınılmaz olur.³⁵

Ergenlik dönemi (13-14 yaş) nin başlangıcında birey, soyut düşünmeyi öğrendiğinden dolayı dinsel konulara da merak sarar. Bu dönemde kargaşa ve panik havası, gençlik dönemine girişle daha sakin bir hal almaya başlar. Ancak gencin yaşamış olduğu vicdan gelişimi, onun her şeyi kendi değer yargılarına göre yargılamasına ve tavır almasına neden olur.³⁶ Genç birey için gençlik dönemi, yuvadan uçuş hazırlıklarının yapıldığı bir süreç gibidir. Ait olduğu arkadaş grubunun düşüncelerini savunur. Bu noktada bireyin arkadaş grubunu seçmesinde yardımcı olmak oldukça önem kazan-

³² Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s.95, 118, 119; Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s.322, 323.

³³ Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s.359.

³⁴ Bilgin&Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, s.75.

³⁵ Pressey& Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, I, 168, 186.

³⁶ Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s.359.

maktadır.³⁷ Çünkü gençlikle beraber gelişen bağımsızlık ve egemenlik duygusu; kendini ifade edebilme ve eleştirel düşünce ile birleşince, tüm otoritelere karşı isyankâr bir tavır takınmayla sonuçlanabilir.³⁸

Ruh sağlığı açısından ihtiyaç ve güdülerin sağlıklı yollardan tatmin edilmesi önemlidir. Aksi takdirde kişilik içerisinde “engellenme” ve “çatışma” denilen ruhsal bozukluklar meydana gelebilir. Engellenme ise, insanda kaygı, öfke, yılgınlık gibi sıkıntılı durumları tetikleyebilir.³⁹

Esasen bireyin idealizm ve isyankârlık tepelerinde dolaşmasına neden olan gençlik gelişim evresi, kişinin bağımsız hayata alışması ve ebeveynlerine bağımlılığının kırılması için geçirmesi gereken bir dönem olarak algılanabilir. Bu nedenle, kişisel gelişim sürecinde zor bir dönemden geçmekte olan genç ve çocuklara karşı sevgi ve saygı eksenli bir hoşgörü göstermek gerekir. İslâm peygamberinin yaşama dair, “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.”⁴⁰ ilkesini, kişisel gelişim ve eğitim evrelerine uygulamamız mümkün görünmektedir.

Bireyin tüm gelişim evreleri birbirini sıkı bir şekilde takip eder.⁴¹ Tüm gelişim evrelerinde insan yavrusunun bir birey olduğu veya bir kişilik olduğu göz ardı edilmemelidir. Çocuk, henüz çevreyle ilişkisi gelişmemiş, bilgisi sınırlı ve yaşama bakışı dar olsa da, toplum içerisinde bağımsız bir bireydir.⁴² Çocukluk ve gençlik döneminden sonra da kişisel gelişim devam eder. Çünkü gelişim hayat boyu de-

³⁷ Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s.369-371.

³⁸ Şaban Karaköse, *Din Eğitiminde Bireyi Tanımak*, Mavi Yay., İstanbul 2007, s. 115,116.

³⁹ Sula Wolf, *Children Under Stress*, Second Edition, Penguin Books, Great Britain 1981, s.28.; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.86.

⁴⁰ Buhârî, *Sahîh, İlim*, 11; Müslim, *Sahîh, Cihad*, 5.

⁴¹ Pressey& Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim*, I, 168, 186; Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, s.57.

⁴² Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1967, s.75.

vam eden bir süreçtir. Ancak bahsi geçen ergenlik sonrası gelişim, köklü bir değişim şeklinde değil, oluşmuş kişiliğin yeni gelişen olaylar karşısında kendisine çekidüzen vermesi şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla, benlik ve kişilik gelişiminde ergenlik öncesi dönem önemli olduğu için, bu dönemin sağlıklı bir şekilde geçirilmesine yönelik çalışmalar ihmal edilmemelidir.

2- Tanrı ve Din Bilinci

Günümüze kadar yapılan sosyolojik araştırmalar, tarihte dn değerleri taşımayan hiçbir toplumun olmadığını göstermektedir. Bu nedenle dn inanç ve davranışlar, toplum için hayat bir öneme haizdir.⁴³ Sadece sorumluluk sahibi varlıklar için geçerli olan dn değerlerin ahlak değerler olarak da ifade edilmesi mümkündür. Bu açıdan din ile sorumluluk sahibi olma ifadeleri özdeşleşmektedir.⁴⁴

Din ile ahlak doğrudan insan davranışlarını konu edinen iki yakın alandır. Din, bireyin ve toplumun kutsal ile olan ilişkisinin somut olarak yaşanış biçimidir. Bireyin duygu, düşünce ve davranışlarında önemli derecede etkisi olan dini tecrübenin, sağlıklı bir zemine oturtulması için toplumsal beklentilere uyumlu olmasının yanı sıra daha çok, insan fitratıyla dengeli bir birlikteliğinin olması gerekir.⁴⁵ Bir insanın zeki olması veya olmaması, kadın veya erkek olması, hasta veya sağlıklı olması, güzel veya çirkin olması insan kişiliğine dolaylı olarak etki eder. Doğal olarak bu durum, insan ahlakını da etkiler.⁴⁶ Bireyin bedeni ve rh niteliklerinin ahlak kişiliği üzerindeki bu etkisi birçok psikolojik araştırmaya konu olmuştur. Bu bağlamda bireyin iç dünyasında kriz ve çatışmalara neden olan inanç ve deneyimler, insanın gündelik yaşamda isteksizlik, umutsuzluk, mutsuzluk, dengesiz, güvensizlik, değersizlik ve karasızlık gibi birçok olumsuz psikolojik sorunlara neden olabilir.

⁴³ Günay Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 381, 382.

⁴⁴ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.103.

⁴⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.80, 81.

⁴⁶ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s.4.

Bu nedenle ruh sağlığı açısından dini inanç-dini davranış arasında yaşanması muhtemel uyumsuzluklar, sorunlar henüz gün yüzüne çıkmadan tespit edilerek çözüme kavuşturulması gerekir.

İnsanı araştırmasının objesi, onun davranışlarını ise, araştırma alanı seçen psikoloji ilmi, insan davranışlarının arka planında yatan nedenleri ve bu davranışların yönedikleri amaçları incelerken bireyin, kişisel ve toplumsal tüm yaşantısını göz önünde bulundurmaktadır.⁴⁷ Nitekim tek yönlü ve sınırlı bir bakış açısından kurtulup sağlıklı değerlendirmelere ulaşması için bu vazgeçilmezdir. Dini açıdan insan bütünlüğü bozmaksızın kapsamlı bir bakış açısını sağlamak için, bireyin kişisel ve toplumsal niteliklerinin bilinmesi gerekir. Ancak bu şekilde insan gereken ölçüde tanınabilir ve kendisinden beklenen görevleri hakkıyla yerine getirebilir.

İnsanın rahatta Allah'ı unutup darlıkta O'nu anması, gerçekte kişilikteki bir zaafı ortaya koyar. Sağlıklı ve onurlu bir kişiliğe sahip olan insanlar, rahatlık zamanında Allah'ı unutarak azgınlaşarak büyüklenmezler. Aynı şekilde darlık zamanında da Allah'ı unutarak ümitsizleşip sinmezler.⁴⁸ Çünkü dindar bir birey, dünya ve içindekilerin belirli bir zaman için kendisine verilmiş değerler olduğunun bilincindedir. Bu değerler içerisinde iyi veya kötü sonuçlara sebep olan nitelikler için insan, kendisini ve onurunu kaybetmemelidir. Büyüklenme ve ümitsizlik, temiz insan benliğinin yozlaşmasına ve aslına yabancılaşmasına neden olan önemli ruh halleridir. Her iki durumda da insan onuru, ciddi ve düzeltilmesi zor yaralar alır. Dolayısıyla bireyin böylesi bir duruma düşmesine engel olması açısından tanrı ve din bilincinin sağlanmasında büyük yararlar vardır.⁴⁹

Dini söylem açısından nefis veya şeytan; eğitim bilimi açısından savunma mekanizmaları, bireyin çevresiyle olan ilişkilerinde yaşamış olduğu çatışma ve krizleri aklileştirme metoduyla bir zemine oturtmaya çalışır. İnsan sürekli bir kriz halinde kalamaz. İyi veya

⁴⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.214, 1, 2.

⁴⁸ Yûnus 10/12.

⁴⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.79, 85.

kötü noktasında mutlaka kendine bir konum seçer.⁵⁰ Birey, yaşayan benliğini, aklileştirme yoluyla ideal bir benlik olarak görmeye başladığında özüne yabancılaşmaya ve kendini kandırmaya başlar. Ruh bütünlüğü farkında olmadan bozulur. Hatalarını görmemeye, kendini uyaranları ise, dışlamaya başlar. Çevresinde kendini uyarcak kimseler de kalmayınca, gerçeklik konusunda sadece kendi duygu, düşünce ve davranışlarını esas alır.

İnsanın büyüklmesi ve tek doğru olarak kendini görmesi esasen, dini açıdan da psikolojik açıdan da çok ciddi sorunların doğmasına neden olur. İnsan onurunun zillite düşerek yok olması nasıl bir yanlış ise, büyülenerek etrafındakileri yok sayması da aynı şekilde yanlıştır. İnsan yapısı itibariyle, tam anlamıyla etraflı ve yetkin düşünemez. Doğru ve yanlış konusunda istişareye, hatırlatılmaya ve sınırlandırılmaya muhtaçtır.⁵¹ Kişinin bunları reddetmesi, insanlığını inkâr etmesi anlamına gelir. Nitekim mutlak aşkın ve yetkin olma hali tanrısal bir niteliktir. İnsan, izâfî bir varlıktır. O'nun bağımlılığı, yaşamı boyunca değişmeyen tek mutlaklıktır.⁵²

İnsan, tabiatı gereği aceleci bir kimliğe sahiptir.⁵³ İstediklerine hemen kavuşmak, hoşlanmadıklarından hemen uzaklaşmak ister. Ancak birey için neyin hayırlı olup olmadığını ilk etapta bilinemez. Bu husus ayette şu şekilde ifade edilir. "İnsan, hayrın gelmesine dua ettiği gibi kötülüğün gelmesine de eder. İnsan pek acelecidir."⁵⁴ Bundan dolayı, Müslüman inancında insan, üzerine düşen görev ve sorumlulukları yerine getirdikten sonra sonucu Allah'a havale etmesi gerekir. Çünkü insan, gücü sınırlı olduğundan her şeyi kontrol etmesi mümkün değildir. İnsanın üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdikten sonra, işlerin sonucunu Allah'a bırakması gerekmektedir ki, bunun da en somut göstergesi, duadır.

⁵⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.116.

⁵¹ Furkân 25/50.

⁵² Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara 1996, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.139.

⁵³ Enbiyâ 21/37.

⁵⁴ İsrâ 17/11.

Duâ, hem temel dînî ritüellerden biri olup bireyin inanmışlığının bir göstergesidir, hem de psikolojik açıdan insanın ne olduğunu hatırlayıp rahatlaması ve isteklerinin bir dışa vurumudur. Duâ, dînî ve rûhî anlamda bireyin isteğini, şikâyetini, pişmanlığını, şükürünü ve tövbesini dile getirmenin bir yoludur.⁵⁵ Dua, insanın aşamadığı bir sorun karşısında, üstün bir güce sığınması ve ondan yardım istemesidir.⁵⁶ İnsanlığın itirafı olan dua, Allah katında da büyük bir öneme sahiptir.⁵⁷ Bu yönüyle dua, yalnızca Allah'a yapılır. Allah'a yapılan dualar, insan onurunu yüceltirken, Allah'ın dışındaki güçlere yapılan dualar insan onurunu zedeler.⁵⁸ Çünkü dua, bireyin insanlıktan kaynaklanan noksanlıkların, üstün bir güç tarafından tamamlanması isteğidir. İnsanın kendisi gibi, insânî unsurlara sığınması, insan onuruna yakışmayan bir durumdur. Ancak ilâhî bir güce sığınmak, insan için zillet değil, izzettir. Bu husus ayette şu şekilde ifade edilir. "Gerçek dua O'nadır. O'nun dışında yalvarıp durdukları ise onlara hiçbir şeyle cevap veremezler. Onlar olsa olsa ağzına su gelsin diye iki avucunu açana benzer ki, o, ona gelmez. Kâfirlerin duası hep bir sapıklık içindedir."⁵⁹

Dînî inanç ve davranışların özü, insanı zilletten ve kibirden korumaktır. Bunu sağlayabilmek içinde bir takım dînî ritüel ve fenomenler geliştirilmiştir. Müslüman düşüncesinde salih amel, hayırlı iş ve ibadet olarak isimlendirilen bu davranışların, birey tarafından kabul edilmesi ve gündelik yaşamda uygulaması için küçüklükten başlayarak öğretilmesi ve öğrenilmesi gerekir.⁶⁰ Ahlâkî bir davranışın kalıcı bir davranış haline dönüştürülmesi, ancak istikrarlı bir şekilde tekrar edilmesine bağlıdır. Bu şekilde istenilen davranışlar,

⁵⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.214, 227.

⁵⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.213.

⁵⁷ Furkân 25/77.

⁵⁸ Râd 13/14.

⁵⁹ Râd 13/14.

⁶⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.251,252.

bireyin yaşamında köklü birer etik davranış halini alır.⁶¹ Ancak bu noktada şu hususu dikkatlerden uzak tutmamak gerekir. İçselleşmiş bir dinî inanca bağlı olmayan dinî davranışlar, şekilcilikten ve görüntüden⁶² öteye gidemez. Aynı şekilde dinî davranışları olmayan bir dinî inançtan da söz edilemez.⁶³ Bireyin inancı ve ruhsal dengesi açısından Tanrı ve din bilincinin doğru bir şekilde yerleşmesi oldukça önemlidir.⁶⁴ Çünkü yanlış ve yanlış din anlayışları bireyi, akları ve ahlaken kişiyi bir dengesiz ruh haline sürüklediği gibi, büyük hatalar yapmaya da sürükleyebilir.

Bireyin din ve dinî değerlerle ilgili olarak geliştirmiş olduğu bir dinî kişiliği vardır. Ancak bu kişilik, genel kişiliğin dışında çok farklı bir kişilik değildir. Çünkü sağlıklı bir kişiliğin bütünlüğü açısından farklı şekillere bölünmesi düşünülemez.⁶⁵ Müslüman inancına göre, yaratılanların en şerefli olan insanın⁶⁶ ve sahip olduğu onurunun korunması ile doğru inanç aynı bağlamda değerlendirilmiştir. Müslüman bireyin yönetici konumundayken zulmetmesi, yönetilen konumundayken zulüm karşısında sinmesi, insan onuruyla uyuşmadığı gibi, gerçek inanan olmakla da uyuşmamaktadır.

3- Aile ve Toplum Bilinci

Aile, ebeveyn ve çocuklardan oluşan toplumun en küçük ve en önemli yapı taşı olup bireysel eğitimin ve toplumsal yaşamın temelini oluşturur.⁶⁷ Tarih, ailenin önemini farkında olmayan hiçbir toplum kaydetmemiştir. Çünkü aile kurumunu önemsemeyen hiçbir topluluk, toplum olma seviyesine çıkamamıştır. Bundan dolayı

⁶¹ Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yay., Konya 1995, s.142.

⁶² Mâûn 107/4-6.

⁶³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.234, 249.

⁶⁴ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.235, 236.

⁶⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.187-189.

⁶⁶ Tîn 95/4.

⁶⁷ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.226.

tarihin her döneminde olduğu gibi günümüzde de aile kurumu üzerinde sayısız araştırma yapılmakta ve ailenin korunması için resmi ve sivil kaynaklı birçok tedbirler alınmaktadır. Bireyde aile bilincinin geliştirilmesi ve korunması, insan onuruna yaraşır bir şekilde yaşamının en önde gelen şartlarından biridir. Nitekim insan, ancak kendisi bir toplum içerisinde gerçekleştirilebilir.⁶⁸

Ailenin insan yaşamında hayâtî bir rol oynamasının birçok nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi olarak, bireyin gerek kişiliğinin teşekkülünde ve gerekse mensubu olduğu toplumun niteliklerinin kazanılmasında ilk ve en köklü bilgilerinin alındığı ortam olmasını söylemek mümkündür. Çünkü aile, bireyin kişisel ve dinsel gelişimindeki en önemli aşamadır.⁶⁹ Bu yönüyle aile, bireyin kendini keşfettiği ve toplumun bir ferdi olarak temel güven duygusunu kazandığı bir merkez görevini yerine getirir. Aile birey olmanın da sosyalleşmenin de ilk merkezidir. Nitekim eskilerin Âdâb-ı Muâşeret dedikleri günümüzde görgü kuralları olarak bilinen toplumsal davranışların çocuklara verildiği en önemli, belki de tek yer, ailedir.⁷⁰

Ailenin en önemli yönlerinden biri de, ruh sağlığımız açısından son derece önemli olan, bireyin sevgi ve yaşama kaynağı olmasıdır.⁷¹ Bu durum Kur'an'da, Allah'ın varlığının bir delili olacak kadar önemsenmiştir.⁷² Toplum içinde "Ana Kucağı" veya "Baba Ocağı" olarak bilinen ve yuvaya dönüştürülen sevgi, güven ve huzur kaynağı olan aile ortamında birey, insan olmanın ve insanca yaşamının ilk adımlarını atar. Ailenin kuşatıcı birlikteliğinde acılar, paylaşılınca azalır; sevinçler, paylaşılınca çoğalır.⁷³ Ailenin bu güzelliklerinden yararlanamayanları, İslâm peygamberinin "Allah, senin kal-

⁶⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, s.14.

⁶⁹ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.226; Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s.218; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.257.

⁷⁰ Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s.116, 117.

⁷¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.258.

⁷² Rûm 30/21.

⁷³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mabâdî' Ara' Ehl el-Medînetü'l-Fâdıla*, çev.Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara 2011, s.98; Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.128,129.

binden sevgiyi merhameti aldıysa, ben ne yapabilirim.”⁷⁴ şeklinde tasvir etmesi oldukça manidardır.

Ahlak gelişimi, bireyin çocukluk döneminde yaşamsal bazı davranışların iyi veya kötü, doğru veya yanlış olarak belirlenmesinde ve birey davranışlarının kontrolünde rehber olacak ilke ve yöntemlerin kazanıldığı bir süreçtir.⁷⁵ Her şeyden önce ahlak, bir eğitim ve öğretim işidir. Eğitim ise sadece okullara hasrolunacak bir kavram değildir. Birey mensubu bulunduğu toplum içerisinde oynadığı rollere göre kimi zaman öğretmen, kimi zaman da öğrenci olabilir. Bu anlayışa göre, toplumun tamamı ahlâkî eğitimini verildiği bir okul ortamı gibi düşünülebilir.⁷⁶

Hiç şüphesiz ki ahlâkî gelişimin en köklü ve esas merkezi aile ortamıdır. Dolayısıyla okul öncesi çocukluk döneminin yaşadığı ve yetiştiği çevre ahlâkî sorumluluk bilincinin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir.⁷⁷ Bireyi dinsel veya ahlâkî fikir ve düşünceleri ailesinden ve içinde yaşadığı toplumdan kaçınılmaz olarak alır.⁷⁸ Çünkü bireysel gelişim içerisinde aile ve toplumun büyük oranda etkisi vardır.⁷⁹ Bireyin ahlâkî kişiliğinin oluşmasında ve belirlemesinde hayat boyu etkisini sürdürecektir duygu, düşünce ve davranışların kazanıldığı aile ortamında, olabilecek yanlış, yanlış ve yetersiz edimlerin, yaşamın daha sonraki evrelerinde düzeltilmesi veya tamamlanması oldukça zordur. Bundan dolayı ahlak eğitimcileri, ahlak eğitiminin geleceğe dönük olmakla beraber küçük yaşta verilmesinin yararları üzerinde ısrarla durmaktadırlar.⁸⁰

⁷⁴ Buhârî, *Sahîh, Edep*, 18.

⁷⁵ Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*, KİT, Ankara 2000, s.173.

⁷⁶ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s.16.

⁷⁷ Güler Okman Fişek-Serap Maktav Yıldırım, *Çocuk Gelişimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993, s.78.

⁷⁸ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1987, s.26, 27.

⁷⁹ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, s.21,26.

⁸⁰ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s.110.

Özelde ebeveynlerin, genelde tüm toplumun, ailenin anlam ve önemi konusunda mutlaka bilinçlendirilmesi gerekir. Aynı şekilde ailenin korunması için gerekli resmi ve sivil kaynaklı tüm tedbirlerin alınması gerekir. Nitekim aile kurumuna gereken önemi vermeyen ve korumayan toplumların birçok sorunla yüzleştikleri ve enerjilerinin önemli bir kısmını harcadıklarına tanık olmak mümkündür.

Toplum bilincinin kurumsal ve teorik açılımına, devlet ve millet bilinci denir. Gerçek manada toplum bilincinin bireyde yerleşmesi ve birey tarafından benimsenmesi, ancak devlet ve millet şuurunun kökleşmesiyle mümkündür.⁸¹

İnsan, doğası gereği acizdir.⁸² Bedenen ve zihnen gelişimini tamamlayabilmesi ve varlıksal bütünlüğünü devam ettirebilmesi için zorunlu olarak topluma ihtiyaç duyar. Bu yönüyle insan, toplumsal bir yapı içerisinde ancak kendini ifade edebilir.⁸³ Bireylerden oluşan toplumun sağlıklı bir şekilde işleyişi ve hayatiyetini sürdürebilmesi için güçlü bir kültür birliğine ihtiyaç vardır. Aynı kültür ve ülkü etrafında bütünleşen insanların meydana getirdiği toplumlar, ancak bir medeniyet kurma yolunda etkin rol oynayabilirler.⁸⁴ Toplumsal bir birliktelik olmadan gelişmenin olamayacağı için, toplumsallaştırma süreci, bireyin ömrünün sonuna kadar göreceği eğitim ve öğretim aşamalarında mevcuttur.⁸⁵

Fertlerden oluşan toplumun sağlıklı bir şekilde işlemesi ve varlığını devam ettirebilmesi için aktif bir devlet düzeninin varlığı zorunludur.⁸⁶ Devlet düzeni ve millet bilinci sayesinde ayakta duran toplumlar, mensubu oldukları kültürün bir medeniyete dönüşmesinde

⁸¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 362, 363.

⁸² Ahzâb 33/72.

⁸³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, s.97.

⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 352, 353; II, 228.

⁸⁵ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.173.

⁸⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 472.

etkin bir rol oynayabilirler.⁸⁷ Bu bağlamda devlet, bireyin sadece doğa ve diğer tehlikeli unsurlara karşı sığındığı bir güven unsuru değil, aynı zamanda insan onurunun kendini gerçekleştirebilmesi için de gerekli olan bir kurumdur.⁸⁸ Millet olma şuuruna ulaşmış toplumların bir arda yaşamak için geliştirildikleri ilk ve temel kurum, devlettir. Devlet, toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal bakımdan örgütlenmiş millet veya milletler topluluğudur.⁸⁹ Millet ise, çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek, görenek birliği olan insan topluluğudur.⁹⁰ İnsan, ancak böyle bir toplumsal yapı içerisinde kendini gerçekleştirebilir.

İnsan onuruna yaraşır bir hayat yaşamak için devlet unsurlarının nasıl olması gerektiği konusunda, tarihte olduğu gibi günümüzde de sayısız düşünce mevcuttur. Ancak İslâmî açıdan devlet ve yönetim tarzının nasıllığı değil, devlet erkini elinde bulunduran kişi veya meclislerin işlerinde meşveret, adâlet, akıl, hürriyet, hoşgörü ve saygı gibi temel birtakım esaslara göre davranabilmesi önemlidir.⁹¹ İnsana ve insan onuruna büyük değer veren İslâm, hangi sebeple olursa olsun bu değerlerin yozlaştırılmasına rıza göstermez.

Müslüman toplumlar devleti ve milletiyle toplumsal ilişkilerini sevgi, saygı, sabır, anlayış, huzur, hoşgörü ve diğerkâmlık üzerine bina eder.⁹² Buna göre insan, sadece kendinden değil aynı zamanda ailesinden, yakınlarından, komşusundan ve iş arkadaşlarından da sorumludur. “Sizden birisi kendisi için sevip arzu ettiği şeyi din kardeşi içinde sevip arzu etmedikçe kâmil manada iman etmiş sa-

⁸⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 376, 377.

⁸⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, s.98.

⁸⁹ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.514; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, I, 642.

⁹⁰ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1396; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, III, 1982.

⁹¹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay., Ankara 2001, s. 25-27.

⁹² Ebu'l-Fidâ İsmâil ed-Dimeski İbn Kesir, *Tefsiru'l Kurâni'l Azim*. thk.Mustafa Seyyid Muhammed vd., Müessesetü Kurtuba, Cize 1421/2000, XIII, 490.

yılmaz.”⁹³ diyen bir elçiye sahip olan İslâmî düşünce, nihai hedef olarak mümkünse her alanda toplumsal kaynakların paylaşılmasını birlikte yaşamının bir gereği olarak görmüştür.⁹⁴ Bu şekilde İslâm, özveriyi temel alan ahlâk teorileri ile özgeciliği temel alan ahlâk teorileri⁹⁵ arasında tercihini birinciden yana kullanmıştır.

İnsan, sadece maddi gereksinimlere değil, aynı zamanda manevi gereksinimlere de ihtiyaç duyar. Âidiyet, birliktelik, saygı görme ve takdir edilme gibi sosyal yönü ağır basan bazı ihtiyaçlar, doyurulmadıkları zaman insan benliğinde doldurulması zor, büyük boşluklar oluşturur. Aynı şekilde insan onurunun zedelenmesine neden olabilecek tutum ve davranışlar da bireyin kişiliğinde kapanması zor, derin yaralara neden olur.⁹⁶ Bu nedenle, bireyin devlet ve millet bilinci ile barışık olması ve bu değerlere sevgi ile bağlı olması, sağlıklı bir ruh hali için oldukça önemlidir.⁹⁷

Tarihe mal olmuş tüm büyük medeniyetler, hedeflerine güçlü bir millet bilinciyle kavuştukları gibi, düşmanlarının korkularından da güçlü bir devlet eliyle emin olabilmişlerdir. Şu halde insan onurunun yücelmesi de, ayaklar altına alınması da, birlik ve beraberliğin ne ölçüde korunabildiğinden geçmektedir. Hiç kuşkusuz, insanın maddi ve manevi tüm ihtiyaçlarını kolay ve emin bir yoldan gidermesi için topluma; toplumun varlığını sürdürebilmesi için de devlet ve millet bilincine olan ihtiyacı, kesin bir gerçektir. Bu nedenle toplumu oluşturan bireyler arasında ayrıştırıcı değil, uzlaştırıcı nitelikler öne çıkarılmalı; toplumsal bütünlüğe zarar verecek tutum ve davranışlardan da uzak durulmalıdır. Bu husus, Kur’an’da şöyle ifadesini bulur.

⁹³ Müslim, *İmân*, 93.

⁹⁴ Nahl 16/71.

⁹⁵ Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yay., Ankara 2003, s.19.

⁹⁶ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, s.35.

⁹⁷ Bilgin&Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, s.99, 100.

“Ayrıca Allah’a ve Resulü’ne itaat edin ve birbirinizle itişmeyin. Sonra içinize korku düşer ve kuvvetiniz gider. Sabırlı olun, çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”⁹⁸

Sonuç

İnsan, ancak sorumluluk ve görev bilincini bünyesinde içselleştirdiği oranda kendini gerçekleştirebilir. Güçlü bir toplum yapılması için gerekli olan temel şartlar arasında bulunan sorumluluk ve görev bilincinin, toplumu oluşturan fertler arasında sağlıklı bir şekilde yaygınlaştırılması ve etik bir ilke olarak insanların düşünce, söz ve davranışlarında yer etmesi gerekmektedir. Tarihte ve günümüzde sorumluluk ve görev bilincinin toplum düzeni için ne denli bir öneme haiz olduğunu bilen toplum mimarları, genelde toplum, özelde ise aile içerisinde bu değerlerin benimsenmesi için büyük gayret sarf etmişlerdir. Çünkü insan, ancak bu sayede kendi onurunu ve sahip olduğu değerler bütününe geliştirebilir ve koruyabilir.

İnsan olmanın zorunlu şartı olan onur ve şahsiyetin yozlaşmaktan korunmasını ilke edinen İslâmi düşünce de bu yönde tedbirler almış ve insan onurunu korunması gereken en önemli değerler arasında saymıştır. Bizzat Hz. Peygamber’in örnek yaşamında insan sorumluluğunun ve onurunun bir hak ve aynı zamanda ödev olduğunun vurgulanması konuya İslâm’ın ne denli bir önem verildiğinin bir göstergesidir. Her zaman yozlaşmaya açık olan insan onurunun korunması için gerekli olan şartların başında sorumluluk ve görev bilinci gelmektedir. Bütün bireylerinin üzerine düşeni hakkıyla yaptığı bir toplum, güçlü ve aynı zamanda yozlaşmalara karşı da dirençli bir yapıya sahiptir. Bu tarz toplumlarda insan olma onuruna ulaşmış kişilikli ve büyük bireyler yetişir. Beceri ve bilgi açısından tümüyle aciz bir canlı olarak böylesi bir toplumun imkânları içerisine doğan insan, kendisinden beklenen büyük işler yapma hedeflerine daha emin adımlarla yürüebilir. Tarihe mal olmuş bütün bü-

⁹⁸ Enfâl 8/46.

yük şahsiyetler, ancak sorumluluklarını yerine getiren böylesi güçlü toplumların içinden yetişmiştir. Nitekim insan, kendini geliştirebildiği oranda güç ve kişiliğe erişebilmektedir.

Toplumun kendine yüklediği sorumlulukları hakkıyla yerine getiren bireylerin başarıyı yakalamak için rüşvete, haksızlığa, dalkavukluğa başvurmasına gerek yoktur. Vazifesini yapmış olmanın verdiği güç ile kendine saygısı ve güveni gelmiş bir birey, aynı zamanda insan olma onuruna da kazanmıştır. Dolayısıyla kimsenin yönlendirmesine, baskı ve zorlamasına boyun eğmeyecek, doğru ve güzel olanın dışında bir iş yapmaya sevk edilemeyecektir. Başlarının dayatmalarını sorgulamaksızın uygulamayı, kimi zaman şirk seviyesine taşıyacak kadar eleştiren İslâmî öğretiyeye göre insan, ancak onuru koruduğu oranda insandır. İnsan olma onurunu koruyamayan bireyler, zamanla zihnen ve bedenen köleleşeceklerdir. Onların bu duruma düşmemeleri için sorumluluklarını yerine getirme noktasında devamlı uyarılmaları gerekir.

İnsan olma onuruna sahip olma ve koruma noktasında ahlâkî ve dini temaların, birey üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu etkiden sivil ve kamusal olarak sağlıklı bir şekilde yararlanılması gerekir. Bu kapsamda sivil ve resmi kuruluşların dinsel öğretilerden de yararlanılarak gerçekleştirilen ortak projeler yürütülmeleri ve geri dönütleri değerlendirmeleri gerekmektedir. Genel ve özel eğitim programlarında toplumu oluşturan bireylerle, sorumluluk ve görev bilincinin aynı zamanda insan olma onuruyla aynı şey olduğu gerçeğinin anlatılması gerekmektedir. Sorumluluk ve görev bilincini içselleştirmiş bireylerden oluşmuş toplumlar, insanların ilişkilerinde ve işlerinde karşılıklı olarak onur ve saygının inşa edildiği güçlü ve huzurlu toplumlardır.

Kaynakça

Akbulut Ahmet (2001). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif.

- Aydın, Mehmet Zeki (2012). *Din Öğretiminde Yöntemler*, Ankara: Nobel.
- Başaran, İbrahim Ethem (1996). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara:Gül.
- Beyza, Bilgin& Selçuk, Mualla, (1991). *Din Öğretimi*. Ankara:Akid.
- Bolay, Süleyman Hayri, (1999). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara:Akçağ.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (h.1400). *el-Câmiu's Sahih*, Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdulbâki, Kâhire:el-Matbaatü's-Selefiyye.
- Çağrı, Mustafa (1991). *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlakı*. İstanbul:Ensar.
- Çilingir, Lokman (2003). *Ahlâk Felsefesine Giriş*. Ankara:Elis.
- Dodurgalı, Abdurrahman (1999). *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- , (2010). *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul:Timaş.
- Erdem, Hüsameddin (2002). *Ahlak Felsefesi*. Konya:Hür-Er.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr (2011). *Mabâdi' Ara' Ehl el-Medînetü'l-Fâdıla*. Çev.Ahmet Arslan. Ankara:Divan.
- Fişek, Güler Okman&Yıldırım, Serap, Maktav (1993). *Çocuk Gelişimi*. İstanbul:MEB.
- Güngör, Erol (1995). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (1997). *Mukaddime*. Çev.Zakir Kadiri Ugan. Ankara:Milli Eğitim Bakanlığı.
- Hançerlioğlu, Orhan (1996). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul:Remzi.
- Hökelekli, Hayâtî. (2001). *Din Psikolojisi*. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı.
- İbn Kesîr, Ebulfidâ İsmâil ed-Dimeşki, (1421/2000). *Tefsîru'l Kurâni'l Azîm*. Thk. Mustafa Seyyîd Muhammed vd. Cize: Müessesetu Kurtuba.

- Karaköse, Şaban (2007). *Din Eğitiminde Bireyi Tanımak*. İstanbul: Mavi.
- Kılıç, Recep (1996). *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- MEB, Komisyon (1995). *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin b. Haccâc, (h.1426). *Sahîhu Muslim*. Thk. Muhammed Fâriyâbî. Rıyad: Dâr Tayyibe
- Onur, Bekir, (2000). *Gelişim Psikolojisi, Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*. Ankara: KİT.
- Özbek, Abdullah (1995). *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*. Konya: Esra.
- Pressey, Sindy L. & Robinson, Francis P. (1991). *Psikoloji ve Yeni Eğitim*. Çev. Hasan Tan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Selçuk, Muallâ (1991). *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, (1422/2001). *Cami'l-Beyân an Te'vil'ur'ân*. Thk. Dr. Abdullah İbn Abdulmuhsin el-Turkî. Kâhire:Hicr.
- TDK, Komisyon, (1998). *Türkçe Sözlük*, Ankara:Türk Dil Kurumu.
- Ülken, Hilmi Ziya (1967). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul:Milli Eğitim Bakanlığı.
- Ünver, Günay (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul:İnsan.
- Yavuz, Kerim (1987). *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Wolf, Sula (1981). *Children Under Stress*. Second Edition. Great Britain:Penguin Books.

Zâhir el-Hicrî, *el-İbâdıyye fî'l-Mağribi'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Cili'l-Vâid, Maskat Umân, 1433/2012.

Züheyr Teğlât, “el-İmâmetu'l-İbâdıyye”, *İslâmî İlimler Dergisi*, X/1, Ank., 2015, (ss. 252-270).

İSLAM İTİKADINDA "KUTSAL"IN SINIRI

Ali Yıldız MUSAHAN*

Öz

Kutsal inanan bir insan için yaşam kaynağıdır, sıra dışıdır, olağanüstüdür, gizemlidir. Kutsala inanan kişi, kutsal addettiği değere her zaman saygı ve ilgi duymakta, kutsaldan bir medet ummaktadır. Oysa Tanrı'nın dışındaki kutsal olanlar, kutsallıklarını Tanrı'ya olan nispetlerinden alırlar. Bu mânada Tanrıya inanmayan insanların kutsallık inançları yoktur. İslam'da ise kutsalın merkezi ve kaynağı Allah'tır. Peygamberler dahil olmak üzere Allah nezdinde makbul olan siddıklar, şehidler, sâlihler, ayrıca insanların aşırı sevgi beslediği veli ve ermişler, hatta meleklerden hiçbirisi kutsiyetin mahiyetini oluşturan "yaratılmışlık üstü ve aşkın" özelliği taşımazlar. Günümüzde Müslümanların bir takım kişi, türbe ve değerleri aşırı yüceltmelerinin nedeni, bilgi ve tevhid kaynağı olan Kur'an'dan ve Hz. Muhammed'in öğretilerinden uzaklaşmalarında yatmaktadır. Bazı Müslümanların türbelere ve velilerin, ermişlerin mezarlarına tapınma derecesine varabilen bağlılıkları, aynı cahiliye dönemi insanların putlara ve kahinlere tapınmalarına benzetilmektedir. Şah damarından daha yakın olan Allah'ı terk edip türbelere ve bazı mübarek ziyaret yerlerinden bir yardım ve talepte bulunmak, tevhid dini olan İslam itikadına aykırı bir davranıştır. Allah kuluna tek başına kafi olup, O'nun yanında

Abstract

The Limits of the "Sacred" in the Islamic Belief

The sacred is source of life for a believer, it is extraordinary, exceptional, and mysterious. The believer of the sacred is always respectful and s/he interested to the values which are considered as sacred by her/him, and s/he hopes for help from them. However, all sacred things other than God, get their sacredness from their relativeness with God. In this sense, unbelievers of God have no respect to sacred, and they do not have belief of sacredness. On the other hand, in Islam, God is in the center of the sacred and he is the source of the sacred. Including prophets, righteousness, martyrs, and saints and mystics who are respected and loved by people and even the angels do not have the characters of sacredness which are "supernatural and transcendental." Some people, shrines and values are exalted too much by some Muslims because Muslims gone away from the Qur'an which is source of knowledge and divine unity, and because they stayed away from teachings of Prophet Muhammad. Some Muslims' loyalty to shrines or tombs of saints and mystics is in level of worship, and this behavior is similar to behavior of people of the time of ignorance who worshiped idols and oracles. People abandoned the God who is "closer to him than [his] jugular vein," and they are seeking help from shrines, tombs and some holy visiting

* Yrd. Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ali yıldızmusa-han@gmail.com

yardımcı kabul etmek, O'na ulaşmak için bazı değerleri aracı kılmak en büyük günah olan şirke yol açma tehlikesini doğurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kutsal, Kutsal-laştırma, İslam, İtikat, Tevhid, Me-kan, Değer

spaces. This contradicts with Islam which is the religion of unity of God. God is sufficient for his believers, considering He has associates, and inter-mediate some values to reaching Him might cause polytheism which is cardinal sin in Islam.

Keywords: Sacred, Sacredness, Sanctify, Islam, Belief, Unity of God, Space, Value

GİRİŞ

A. Kutsalın Tanımı

Kutsal kelimesinin kökeni, Arapça k-d-s (ق د س) kelimesinden gelmekte ve "saadet, devlet, kudsiyet, uğur, baht, talih, mutluluk, hayır, bereket, mübarek" gibi anlamlara gelmektedir. İstilahî manası ise, güçlü bir dini saygı uyandıran, tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen; bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, Tanrısal olan,¹ şeklindedir.

İslam literatüründe Kutsal kavramı öncelikli olarak Allah'ın her türlü eksik ve noksan sıfatlardan uzak², mübarek, aziz, takdis edilen, saf, temiz³ gibi anlamları içermektedir. İslam düşüncesindeki "kutsallık" anlayışı diğer dinlerdeki "kutsallık" anlayışından farklılık arz etmektedir. Çünkü değerlerin kutsallığı tamamen sembolik olup, sembollerin kendileri ve özü asla mutlak kutsal değildirler. İslamiyet'te ise mutlak kutsal olan sadece Allah olup, yaratılmışlar

¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1988, II Cilt, s. 939; http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.56bb43fa0383b6.10835889

² İbn Manzur, Ebul-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Murekkem, *Lisanu'l-Arab*, cilt VI, Beyrut, 1863, s.168; An-Naym, *Arapça-Özbekçe İzahlı Büyük Lügat*, Abdulla Kadiri Neşriyatı, Taşkent, 2003, s. 651

³ Firuzabadi, Muhammed b. Yakub Şirazi, *Kamusu'l-Muhid*, cilt 2, Mısır, 1330, s.239

ise, kanaatimize göre O'nun yaratmasından dolayı "mübarek" ve "muhterem"dir. İslam dünyasında genellikle 'kutsal' kavramı; kutsal kitap, kutsal topraklar, kutsal mekanlar, kutsal zatlar, kutsal görev, kutsal emanetler, kutsal ruh vb. gibi tamlamalarda kullanılmaktadır.⁴

Kutsal ve kutsallık kelimesinin yaygınlığı ile birlikte kutsal mefhumunun soyut bir şey olması, anlamının açık olmaması, kutsaldan tam olarak neyin kast edildiği konusu bir sorun olarak mevcudiyetini korumaktadır. Bu anlamda Allah'a isnat edilen bütün sıfatlar, isimler, melek, şeytan, cin, kıyamet, ahiret, haşır, mizan, sırat, cennet, cehennem gibi kavramlar aslında soyut olup, somut kavramlarla dile getirildiğinde kutsal bir değer kazanmaktadır. Öte yandan bir toplum tarafından sıradan sayılan inanç, şahıs, kavram, zaman vs. gibi değerler başka bir toplum için son derece saygın, muhterem ve uğruna can verilen bir mefhum olabilmektedir.

Müslüman düşüncesinde genellikle 'kutsal' olmak ile bereketli,⁵ muhterem, mübarek, pîr, saygın, hassas, namus, ehemmiyetli vs. gibi kavramlar birbirine karıştırılmaktadır. Bu tür belirsizliklerden dolayı bazen kutsala karşı saygı ve hürmet aşırı yüceltmeye doğru gidebilmekte, itikadi yönden bazı sorunların meydana gelmesine mahal verebilmektedir.

B. Kutsal ve Kutsallaştırma

Kutsal, inanan bir insan için yaşam kaynağıdır, tarihsel bir fenomendir, sıra dışıdır, olağanüstüdür, gizemlidir. Kutsalı belirleyen en önemli unsur kişinin, kaynağı ilahi sayılan varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanma eylemidir. "Kendini her zaman

⁴ Bkz. Mustafa Çevik, "Kutsal'ın Anlam Alanı", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 13/Bahar, Van, 2007, s. 131; Salih Özer, "İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı", İslami Araştırmalar Dergisi, cilt 18, sayı 3, 2005, s. 314

⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, cilt VI, s. 168; Ömer Gülen, "Tanrı Kavramının Kutsallaşması", Eskiye Dergisi, sayı 31, 2015-Güz, s. 89

doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak gösteren"⁶ kutsal, bir sır içermekte, insanda ve evrende olan başka bir şeye benzememektedir.

Dünyada kutsal görülen bir varlık, görünürde diğer türlerden farklı değildir. Kutsalı hemcinslerinden ayrı kılan şey, dini bir bakış açısına sahip kimselerin onları kutsal görmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, insanın kutsal mekanlarda bulunmasının temelinde kutsalı arama, yardım isteme inancı ve duygusu yatmaktadır.⁷

Müslüman düşüncesinde kutsal geceler, kutsal mekanlar bu tarzı en iyi ifade eden birer dini fenomenlerdir. Mübarek sayılan mekanların, zamanların her biri, bir olaya işaret eder ve bir anlam taşır. Örneğin Kur'an'ın indirildiği kadir gecesini sıra dışıdır, olağanüstüdür ve diğer gecelerden farklıdır. Kutsal olan veya kutsallaştırılan mekanlarda insanlar kendilerini manen daha çok emniyette hissetmektedirler. Örneğin insanların türbe ziyaretleri esnasında yüce merteye biçtikleri zatların yanında kendilerini emniyette hissettikleri gibi psikolojik yönden bir kurtuluş yolunda olduğu zannına kapılabilmektedirler.

İslam'da, kutsalın merkezi ve kaynağı Allah olup, O'nun isimlerinden birisi de Kuddûs'tur. Allah'ın isimlerinden olan Kuddûs, Kur'an'da iki yerde geçmekte⁸ ve Allah'ın yaratılmışların sıfatlarından uzak, tertemiz, iyilik ve faziletlerle övülen bir varlık olması manasına gelmektedir.⁹ Bununla birlikte Kur'an'da kutsal mefhumuna

⁶ Mirce Eliada, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991, s. VIII

⁷ Türkiye'de yaygın olarak ziyaret edilen kutsal mekan örnekleri için bkz. Hüseyin İ. Yeğin, "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekan İnsan İlişkisi", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 17, sayı 27, Ocak-Haziran 2012, s. 61-65; Abdulkadir Kıyak, "Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekan Anlayışı", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 1, sayı 2, 2/2012, s. 166-178

⁸ Haşr 59/23; Cuma 62/1

⁹ Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu'l-esna fi şerhi Esmâilillahi'l-Husna*, Matbaatus Sabah, Şam, 1999, s. 51; Sabuni Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir*, Trc.Sadrettin Gümüş-Nedim Yılmaz, cilt VI, Ensar

anlam yakınlığı bakımından 'El Hurmetü',¹⁰ 'el-Bereket',¹¹ 'et-Tesbih',¹² 'el-Kuds'¹³ gibi kelimeler zikredilmektedir.

Müslüman düşüncesinde genellikle kutsalın; İlahi yönü olan, Allah ile ilişkili olan gerçek kutsal değerler; insanlar tarafından abartılarak sonradan meydana gelmiş, kutsallaştırılmış değerler, şeklinde iki yönlü olduğunu görebilmekteyiz. İnsanlar tarafından kutsala izafe edilen mefhum ve nesnelere arasında kutsal kitap, kutsal bilim, kutsal aile, kutsal evlilik, kutsal kazanç, kutsal görev, kutsal toprak, kutsal tarih; can, mal, din ve namus gibi kutsal değerlere rastlanmaktadır.¹⁴ Oysa, kutsal değer ile değeri kutsallaştırmanın tamamen farklı şeyler olduğu, kutsallaştırmanın insanlar tarafından meydana getirildiğinin farkına varılmaması sonucunda İslam dünyasında, birçok itikadi problemler ortaya çıkmaktadır.¹⁵ İslam inancının sarsılmaması, kutsala verilen değerlerin sınırlarını aşmaması için, öncelikle İslam'ın önem verdiği değerlerin iyi bilinmesi, değerler arasındaki farkların iyice ayırt edilmesi gerektiği, kanaatindeyiz.

Kur'an perspektifinden bakıldığında, peygamberler dahil olmak üzere Allah nezdinde makbul olan siddıklar, şehitler, sâlihler,¹⁶ ayrıca insanların sevdiği mübarek şahsiyetler, hatta meleklerden hiç-

Neşriyat, İstanbul, 1992, s.388; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat Yayınları, cilt VII, İstanbul, 1979, s. 4871

¹⁰ Hac 22/30 bkz. Kurtubî, Ebî Abdullah, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, trs., y.y, cilt 12, s.53-54

¹¹ Araf 7/96; Hud 11/48, Lütufkar, en büyük, en yüce, en kutsal, kamil, kainatın tek yaratıcısı manasındadır. Bkz. Mâturidi, Ebu Mansur, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, Daru'l-Mizan Yayınları, İstanbul, 2005, cilt 5, s. 433

¹² Rum 30/17 vd. Her türlü ayıplardan uzak ve her türlü eksiklikten münezzehtir manasındadır.

¹³ Haşr 59/23, Takdis edilmiş, pak, her türlü noksandan temiz ve münezzehtir manasındadır.

¹⁴ Ahmet Güç, "*Kuran'da Kutsallık Anlayışı*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 9, Cilt 9, 2000, s. 252

¹⁵ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2012, s. 75

¹⁶ Nisa 4/69

biri¹⁷ kutsiyetin mahiyetini oluşturan “yaratılmışlık üstü ve aşkın” özelliği taşımamaktadır. Dolayısıyla kutsiyetin mecazî mânada da olsa insana izâfe edilmesi, onda bazı güç veya ilahi özelliklerin mevcudiyetini akla getireceğinden, itikadi açıdan bir takım sakıncalı problemlere yol açacaktır.

Makalemizde; bir değeri, insanı, türbeyi kutsallaştırmak söylemindeki kasdımız, kutsallaştırılmış olana doğrudan ibadet etmekten daha çok, Allah'ın emir ve yasaklarını geri plana atıp, kutsal değerlerin emir ve yasaklarına uymak; o şahsı, türbeyi ve değeri aşırı yüceltme eğiliminde bulunmak, şeklinde anlaşılmalıdır.

KUR'AN'DA KUTSAL İLE İLGİLİ ÂYETLER

Kur'an-ı Kerim'de 'kutsal' anlamında zikredilen, birçok âyet mevcuttur. Örneğin: "... Seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken..."¹⁸ âyetinde yaratıcıyı kutsal saymak manasında "nukaddisu" ifadesi geçmektedir. Yine kutsal manasında geçen Ruhu'l-Kudüs kavramı: "...Meryem oğlu İsa'ya mucizeler verdik. Ve onu Ruhu'l-Kudüs ile destekledik..."¹⁹ şeklinde geçmekte, âyette geçen Ruhu'l-Kudüs'un Cebrail olduğu konusunda çoğunluğun ittifakı bulunmaktadır.²⁰

Kur'an'da mekan isimlerine örnek olarak, Allah Hz. Musa'ya "... Öyleyse artık pabuçlarını çıkar ve bil ki, sen kutsal vadi Tuvâ'dasın...!"²¹ yine İsrailoğullarına hitaben "Ey Kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes yere girin ve arkanızı dönmeyin,

¹⁷ Nisa 4/172; Yunus 10/62-64

¹⁸ Bakara 2/30

¹⁹ Bakara 2/87; ayrıca bkz. Nahl 16/102; Mâide 5/110

²⁰ Bkz. Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, cilt 2, s.24; Mâturidi, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, cilt I, s. 173

²¹ Tâhâ 20/12

yoksa kaybedenlerden olursunuz"²² denilmesi de mekanın kutsallığı manasını taşımakta, ancak kanaatimizce burada bölgenin kutsal ve mübarek olmasının arkasındaki asıl sebep ilahi vahyin oraya tecelli etmiş olmasında yatmaktadır.

Kur'an'da takdis ve mukaddes kavramlarına yakın manada tesbih,²³ uluvv,²⁴ azîm/azametli,²⁵ izzet²⁶, bereket/tebarek²⁷ kavramları da geçmektedir. Ulûhiyyet konusu üzerinde fikir beyan eden İslâm âlim ve düşünürleri tarafından benimsenen ve "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir"²⁸ âyetinde ifadesini bulan selbî sıfatların tamamı kutsiyet kavramının mâna ve muhtevasını pekiştiren beyanlardır.

Kur'an-ı Kerim, çeşitli sebeplerden dolayı amacını aşmış, hedefi ve sınırı yanlış belirlenmiş olan kutsalları düzelterek doğru bir 'kutsal değerler' inancını getirmiştir. Hz. Nüh'tan itibaren bütün peygamberler, Allah'tan başkasına kutsiyet atfedip ubûdiyyette bulunmalarını konusunda ümmetlerini uyarmış, peygamberlerin tebliğ ilkesinin temelini tevhid inancı oluşturmuştur. Çünkü Allah'tan başka herhangi bir varlığa kutsiyet kapsamında gönül bağlamak, insanın hem selim fitratı hem de şuurlu birer canlı olmanın sağladığı üstün konumu ile bağdaşmamaktadır.

Kur'an'da geçen tarih beyanlarından ve dinler tarihi verilerinden anlaşıldığı üzere, tarih boyunca insanlar bazı tabiat varlıklarının zararlarından korunmak, bazılarını faydalanmak amacıyla türlü varlıklara, nesnelere, şahıslara, mekanlara, yaratıklara kutsiyet

²² Mâide 5/21

²³ Bakara 2/30; İsra 17/44; Enbiya 21/19, 20; Nur 24/41; Sâ'd 38/18,19

²⁴ Nisa 4/34; Neml 27/63; İsra 17/43; Hac 22/62; Naziat 79/24

²⁵ Bakara 2/255; Şûra 42/4; Vâkıa 56/74,96; Hâkka, 69/33,52

²⁶ Fâtır 35/10

²⁷ Müminun 23/14

²⁸ Şura 42/11

nisbet etmiş, onlara insanüstü özellikler atfetmiştir.²⁹ Tarihin çeşitli dönemlerinde hayvanlar bile kutsallaştırılmış, ay, güneş ve yıldızlara tapınılmış,³⁰ gözle görülmeyen bazı varlıklara (cinler) Tanrılık izâfe edilmiş,³¹ melekler Allah'ın kızları diye nitelendirilmiş,³² Yahudiler Üzeyir'i, Hıristiyanlar Mesih İsâ'yı Allah'ın oğlu olarak kabul etmişlerdir.³³ Bunların dışında İslâm öncesi Arap kavimlerinin çeşitli putlara-Allah'a yaklaşıtııcı vesileler olarak-taptıkları bilinmektedir. Cahiliye Arapları tarafından başlangıçta Allah'a yaklaşıtııcı veya aracı olarak telakki edilen herhangi bir varlık daha sonra ilahi/kutsal konumuna yükseltilmiştir. Puta tapan Cahiliye Arapları, putların şefaatiçi olduklarını,³⁴ kendilerini Allah'a yaklaşıtırdıkları için onlara ibadet ettiklerini³⁵ belirtiyorlardı.

İnsanlık tarihinin yakın geçmişini incelediğimizde, aslında ve özünde tevhid inancına, monoteist bir dine mensup olan Yahudi ve Hıristiyanların, belli bir zaman geçtikten sonra başta Üzeyir ve İsâ gibi tebliğle görevli kılınmış peygamberleri insanüstü varlıklar şeklinde kutsallaşıtırdıklarına şahit olmaktayız. Kur'ân-ı Kerim onların bu tutumunu kâfirlerin telakkisine benzetmekte ve kendilerini ağır bir şekilde eleşıtırmekte, onlara doğru yolu tavsiye etmektedir.³⁶

KUTSAL DEĞERLERİN TÜRLERİ

a. İnsanın kutsallaşıtırılması

Kutsalın tezahür ettiğı peygamberler, rahipler, cemaat önderleri, şeyhler, mollalar, mezhep imamları ve siyasi liderler toplumları ar-

²⁹ Günay Haral, "İslam'da Kutsiyet" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 26, 2002, s. 497

³⁰ Fussilet 41/37

³¹ Saffat 37/158

³² Saffat 37/149-155

³³ Tevbe 9/30

³⁴ Yunus 10/18

³⁵ Zümer 39/3

³⁶ Tevbe 9/30-31

kalarından sürükleyen önderdirler.³⁷ Bu manada Kur'an'da zikredilen; "Yahudiler, Üzeyir Allah'ın oğludur, dediler. Hıristiyanlar Mesih (İsâ) Allah'ın oğludur, dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir. Onların bu sözleri daha önce kafir olmuş kimselerin sözlerine benziyor. Allah onları kahretsin!"³⁸ âyetinde belirtildiği gibi Üzeyir'in ve İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuyla ilgili iddialara Kur'an şiddetle itiraz etmekte ve bu iki insanın insanüstü varlıklar gibi kutsallaştırılma düşüncesine karşı çıkmaktadır. Öte yandan Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem de kutsallaştırılan insanlardandır.³⁹ Oysa, Kur'an herkesin anlayabileceği üslupla açık ve kesin cevap niteliğinde, Meryemoğlu İsa'nın sadece bir peygamber olduğunu, annesinin dürüst, inançlı ve namuslu bir anne olduğunu, her ikisinin de insanlar gibi yiyip içtiğini, diğer bir ifadeyle beşer üstü varlık şeklinde düşünülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. İsa bir insan olarak, Allah'ın verdiği felaketleri, mal, can bakımından musibetleri ve zararları verebilecek bir güce sahip değildir.⁴⁰

Kur'an'da kendi kendini kutsallaştıran Firavun⁴¹ ve Nemrud⁴² gibi kendini Tanrı ilan eden bir takım şahıslardan da bahsedilmekte, kimisinin kendi kendini kutsallaştırmasını, kimisinin ise insanlar tarafından kutsallaştırılmasını eleştirmekte ve bu durumu reddetmektedir. Çünkü tevhid inancında Allah'tan başka kutsal yoktur. Tek kutsal varlık Allah'tır.⁴³ Kur'an âyetlerinde Hz. Muhammed'in de bir insan olduğu vurgulanmakta, önceki din mensuplarının düştüğü hataya müslümanların düşmemesi için uyarı niteliğinde tavsiyeler edilmekte, peygamberleri aşırı yüceltmenin sakıncaları

³⁷ Bkz. Şahin Ahmetoğlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali örneği", Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt 7, sayı 3, Eylül-Aralık 2010, s. 168

³⁸ Tevbe 9/30

³⁹ Bkz. Mâide 5/72

⁴⁰ Mâide 5/76

⁴¹ Bkz. Şuarâ 26/18-29; Kasas 28/38-42

⁴² Bakara 2/258

⁴³ Mâturidi, Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Muhammed Aruçi, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2003, s. 37-40

konusunda tenbihlerde bulunmaktadır.⁴⁴ Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy alması ve insanlara tebliğ ulaştırmasının dışında, diğer insanlardan hiçbir farkı olmadığını Kur'an şöyle ifade etmektedir: "De ki, ben de sizin gibi bir insanım, ancak bana İlahınızın tek bir İlah olduğu vahyediliyor".⁴⁵

Herhangi bir kişiye karşı beslenen aşırı sevgi ve hayranlık onu mecazi bir kutsallaştırmaya kadar götürebilir. Aşırı sevilen ve sayılan birisinin emirlerine, yasaklarına itirazsız itaat etmek de ona yücelik atfetmek demektir. Bu şekilde davrananlar, saygı ve hayranlık duyduğu birisini velinimetini olarak tanıyarak, onun sevgisini hareket prensibi edinebilir. Böylece Allah'ın rızasını düşünmeden önce onun rızasını elde etmeye çalışır bir duruma gelebilir.⁴⁶

Allah, Hz. Muhammed'den sadece kendisine yönelmesini ve kendisini tesbih edip yüceltmesini isterken⁴⁷ Müslümanların; velileri, zatlari, ermişleri hayattayken veya öldükten sonra aşırı yüceltmeleri ve itikatta belirtilen kutsallık sınırını aşarak saygı göstermeleri, hatta bazı zamanlarda onlardan yardım istemeleri, dualarının kabul edilmesi için Allah ile aralarında vesile olmalarını istemeleri, kanaatimizce Allah'ın emirlerine, O'nun birliğine ve vahdaniyet sıfatına kesinlikle aykırı bir durum teşkil etmektedir.

b. Kutsal Mekanlar

Kutsal mekan ve kutsal dışı mekan ayırımı, bütün dinlerde mevcut olan bir ayırımdır. Kutsal mekanların kutsal kabul edilebilmesi için mekanın bünyesinde icra edilen ayinlerin, ritüellerin, kurbanların, ibadetlerin çok büyük bir önemi vardır.

⁴⁴ Kehf 18/110; ayrıca bkz. Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, cilt 11, s.69-70; Mâturidi, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, cilt 9, s.113-114

⁴⁵ Kehf 18/110; Fussilet 41/6; Ayrıca bkz. İbrahim 14/10-11; Enbiya 21/3; Müminun 23/24,33; Şuara 26/154, 186; Yasin 36/15

⁴⁶ Suat Yıldırım, *Kuran'da Uluhiyet*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1987, s. 298

⁴⁷ Müzemmil 73/8

Mekan ve bölgelerin kutsal olması ile ilgili Kur'an'da birçok âyet zikredilmektedir. Kur'an'da kutsal mekanlarla ilgili geçen âyetlerden hareketle, kutsal mekanın diğer mekanlardan ayrıştığını, kutsal mekanların maddî ve mânevi lekelerden, putlardan, müşriklerden temizlenmesi gerektiğini, kutsal mekanın aynı zamanda mübarek bir mekan olduğu, kutsal mekanlarda başka yerlerde yapıma imkanı olmayan ibadetlerin icra edildiği gibi niteliklere sahip olduğu sonucuna varabiliriz.⁴⁸ Bu bağlamda Kur'an'da İsrailoğullarına hitaben "Ey Kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes yere girin ve arkanızı dönmeyin, yoksa kaybedenlerden olursunuz"⁴⁹ denilmesi, yine "Musa! Ben, Senin Rabbinim! Öyleyse artık pabuçlarını çıkar ve bil ki, sen kutsal vadi Tuvâ'dasın!"⁵⁰ gibi âyetler kutsal mekan kavramına işaret etmektedir. Kur'an'da bu şekilde kutsalın ifşasını gösteren pek çok yer ismine rastlamak mümkündür. Bunlar arasında özellikle Kâbe ile ilgili Kur'an'da yer alan ifadeler,⁵¹ Kâbe'nin Müslümanlar için en önemli kutsal mekan ve kutsal merkez olduğunu ortaya koymaktadır.⁵² Kâbe'nin kutsallığını vurgulayan bir başka husus ise, namaz ibadetinde Müslümanların ona doğru yönelmesinin istenmesi⁵³ ve hac ibadetinin onun etrafında gerçekleştirilmesinde yatmaktadır.⁵⁴ Bunlar mümin için varoluşsal bir özellik taşıdıkları gibi, aynı zamanda, kutsalı tecelli ettiren semboller olarak da işlev görmektedir.⁵⁵ Çünkü Kâbe, kendisini oluşturan somut unsurların ötesinde aşkın ve kutsal olanı yansıtmaktadır.

⁴⁸ Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 136-137

⁴⁹ Mâide 5/21

⁵⁰ Tâhâ 20/12

⁵¹ Mâide 5/95, 97; İsrâ 17/1

⁵² Âli İmran 3/96; Bakara 2/125

⁵³ Bakara 2/144, bkz. Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, cilt 2, s. 159-160

⁵⁴ Âli İmran 3/97, bkz. Mâturidi, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, cilt 2, s.362-372

⁵⁵ Ömer Faruk Yavuz, "Kuran'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı-X/2, 2006, s. 393

Kâbe, Müslümanların namaz kılarken yöneldikleri tek merkezi noktadır. Kâbe'nin kible olarak seçilmesindeki maksat, sadece Kâbe'ye bakıp namaz kılmak değil, aynı zamanda Müslümanların namaz kılarken tek yöne bakmalarını sağlamak ve böylece namaz ibadetinde yön birliğini sağlamakta yatmaktadır. Eğer Kâbe'ye, tek merkeze bakıp namaz kılınması emredilmeseydi⁵⁶ insanoğlu kendisine göre kutsal ve muhterem saydığı yöne bakıp namaz kılar, belli bir zaman sonra muhterem ve kutsal sayılan mekanlar bir nevi ibadet merkezi yerine gelebilirdi ki, bu durum İslam'ın hedeflediği tevhid inancına aykırı bir durum oluştururdu. İslam dini, ibadette ve ibadet şeklinde tefrikaların önüne geçmek, İslam dininin çokmerkezli ve çok yönlü olmasını ortadan kaldırmak için maddi durumu müsait olan Müslümanlara haccı farz kılmış,⁵⁷ dolayısıyla Kâbe'nin merkezi kutsallığına işaret etmiştir.

Mekke⁵⁸ ve Medine'nin kutsal oluşu ya da geleneksel deyim ile "kutsal topraklar" denmesinin sebebi de insanların o topraklara bir nevi ayrı bir üstün vasıf yüklediğinin işaretidir.⁵⁹

Makalemizde özellikle üzerinde durmak istediğimiz konu kutsal ve kutsallaştırılmış mekanın itikattaki yeridir. Çünkü bazı bölgelerde türbelere gizli bir ilahi güç atfedilmekte, orada olağanüstü manevi üstünlüğün var olduğu şeklinde bir inanç oluşmaktadır.⁶⁰

⁵⁶ Bakara 2/144; Enfal 8/34; Tevbe 9/7

⁵⁷ Âli İmran 3/97

⁵⁸ Mekke'nin adı Kur'an'da Bekke ve Ümmü'l Kura (şehirlerin anası) şeklinde geçmektedir. "Ey Muhammed! Böylece şehirlerin anası olan Mekke'de ve çevresinde bulunanları uyarman ve hakkında hiç şüphe olmayan kıyamet ile onları korkutasın" Şura 42/7; ayrıca bkz. Fetih 48/24; Âli İmran 3/96; En'am 6/92; Tevbe 9/40; Ankebut 29/67. Kur'an'ın iki âyetinde Mekke üzerine yemin edilmektedir, bkz. Tîn 95/1-3; Beled 90/1

⁵⁹ Ahmet Güç, "Kuran'da Kutsallık Anlayışı", s. 250

⁶⁰ Aslında kutsal mekan sayılan türbelerin ziyaretleri ile Türklerin eski ve köklü inançlarından biri olan "atalar kültü" arasında bir bağ bulunmaktadır. Nitekim eski Türkler ata ruhlarına büyük saygı, hürmet ve tazim göstermekte ve dar zamanlarda ata ruhlarının kendilerine yardım ettiğine, ata ruhlarının onları desteklediklerine inanmaktaydılar. Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Müşli-*

İslam âleminin tamamına yakınında bulunan ve bir nevi medet kapısı, ümit eşiği addedilen türbelerin İslam inancına aykırı olup olmadığı konusunda genellikle, türbelerin zararsız, olmasında bir beis yoktur, diyenler;⁶¹ zararlı, uzun vadede itikadi sorunlara sebep olabileceğini söyleyenler ve her türlü kutsallaştırılmış mekanı İslam itikadına aykırı bulup derhal bertaraf edilmesini savunanlar, şeklinde üç görüş yaygındır. Çeşitli faydalar umularak ziyaret edilen türbe, ağaç, bölge ve mağaraların ziyaret edilme sebep ve amaçlarına bakıldığında genellikle, ya mânevi maksat ya da maddi menfaat olmak üzere iki amaçla ziyaret edildiğini görüyoruz.

Türbe ve kutsal mekan ziyaretine gidenler genellikle amaçlarının maddi bir menfaat olmadığını, orada sadece dua etmek, manevi bir haz ve feyiz almak için geldiklerini ifade etseler de, birçok bölgede türbeleri veya kutsal mekanları ziyaret edenlerin hastalıklardan şifa bulmak, çocuk sahibi olmak, yağmur duası için orada bulunmak, dilek tutmak ve adak adamak, kısmetinin açılmasını ümit etmek, mal mülk sahibi olmak, her türlü beladan korunmak için gittikleri de bir hakikattir.⁶² Görünen o ki, türbe ve kutsal mekanların ziyaretindeki amaç, buraların bir medet kapısı olarak görüldüğüdür.

Allah'ın dışında herhangi bir kimseden dilekte bulunmak tevhid dinine aykırı⁶³ olmasına karşın, bu durum gerçek tevhid bilgisinden yoksun insanları tatmin edebilmektedir. ⁶⁴ Öte yandan kutsal mekanlarda gerçekleştirilen ziyaretlerin ticari yönden bir payının olduğu da unutulmamalıdır. Sağlık, zenginlik, sınavda veya ticarete başarı garantisi, kısmet vs. gibi umutların "dağıtıldığı" veya o duygulara ulaşıldığı yer olan birçok türbenin şöhreti, onun esrarlı kud-

manlıktan evvel Türk Dinleri Şamanizm: Şamanizm'in Diğer Dinler ve Aleviler Üzerinde Etkileri, Yol Yayınları, Ankara, 2005, s. 32

⁶¹ Bkz. Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, s. 190-193

⁶² Daha geniş bilgi için bkz. İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Elazığ, 2000, s. 462-464

⁶³ Müzemmil 73/8

⁶⁴ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı (Mecmuu'l-Feteva)*, 1.cilt, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1986, s. 270-271

retinden daha çok insanların konuştuıkları uydurma bilgilerden ibaret olabilme ihtimali yüksektir.

İslam dünyasının birçok yerinde insanların türbelerde tapınma derecesine varabilen bağılıkları, aynı cahiliye dönemi insanların putlara ve kahinlere tapınmalarına benzemektedir.⁶⁵ Müslümanların hastalığın tedavisi için bir türbeye adak sunmaları, çocuğu olmayanların, kısmeti açılmayan gençlerin, sınav öncesi ve önemli dönüm noktaları öncesinde Allah'a dua etmek yerine türbelere gitmeleri, birçok zaman orada sabahlamaları, kuyruğa girmeleri, şah damarından daha yakın olan⁶⁶ Allah'ı terk edip, Allah'a yakın olmak için tekrardan aracı ve tevessül aramasının İslam dini açısından doğru olmadığını düşünmekteyiz.

Türkiye'de kutsal mekan sayılan türbelerin dışında bazı önemli "Dede"lerin mezarları ve manevi güçleri insanlar arasında ilgi görmektedir.⁶⁷ Örneğin, "Türkmen Alevi"leri Evcı Tahtacı Dede ziyaretine önem vermekte, dedenin mezar ziyareti genelde Perşembe günü yerine getirilmektedir. Ziyaretin nedeni ne olursa olsun mutlaka kurbanlık koç veya horoz adağı yapılmakta, adakların dedenin mezarı başında kesilmesi gerekmektedir. Hatta dedenin mezarlığının bulunduğu dağın sahibi olduğu zannedilmekte, mezarlığın önüne gelen herkes ayakkabısını ve çorabını çıkarıp mezarı başındaki taşla "Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!" diyerek niyazda bulunmaktadır. Eğilerek dedenin mezar başına giden ziyaretçi, üç kere secde etmekte, üçüncü secdede ise, 'Dedem, bana çocuk ver, bana sağlık ver, bana rızkımı ver, yağmur ver' vs. şeklinde, istek ve talepleri iletmek-

⁶⁵ Bkz. M.Şemseddin Günaltay, "Ölüleri Kutsallaştırma: Türbeler ve Ziyaret Yerleri", sadeleştiren: Ahmet Gökbel, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 1, Sivas, 1996, s.189

⁶⁶ Kâf 50/16

⁶⁷ Bkz. İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 5, Elazığ, 2000; Bayram Erdemci, *Eruh ve Pervari Yöresinde Kutsal Mekan Anlayışı ve Yaygın Halk İnançları*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Van, 2010

te, dilekte bulunmaktadır,⁶⁸ ve maalesef bu ziyareti yapan da Allah'ın tek olduğuna, İslam'ın tevhid dini olduğuna iman eden Müslümanlar olmaktadır.

c. Kutsal Zamanlar⁶⁹

Kutsal olan diğer bir fenomen ise kutsal zamanlardır. Bazı zamanların kutsallık açısından ön plana çıktığı ve diğer normal zamanlardan ayrıldığı görülmektedir. Kutsal zamanı normal zamanlardan ayıran en önemli özelliğin "şimdi" haline dönüştürülmüş olması, yani kutsal zamanların ilk yaşandığı gibi şimdide yaşanabilir bir özelliğe sahip olmasında yatmaktadır.⁷⁰ Kutsal zaman kutsal olmayan zamandan, sergilediği dinamik ve yoğun anlamlar içerisinde farklılaşır. Bu farklılıklar onu sıradan bir zaman dilimi olmaktan çıkarır.

Kuran'da kutsal zamana örnek olarak kadir gecesi⁷¹, ramazan ayı⁷², hac ayları⁷³ gibi zamanlara işaret edilmektedir. Dolayısıyla bazı aylar,⁷⁴ bazı günler,⁷⁵ bazı geceler⁷⁶ gibi zaman dilimleri Kutsal'ın tecellisi olma nedeniyle diğer zaman dilimlerinden ayrılmaktadır.

⁶⁸ Dede mezarları ziyaretiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Selçuk, "*Dede Mezarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri*", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sayı 56, 2010, s. 65-66

⁶⁹ Sembol-kendisinin ötesinde olan bir gerçekliği işaret eder. Sembol, işaret ettiği ya da yansıttığı şeye katılmaktadır. Sembollerin ya bilinçaltında oluşması ya da Kur'an gibi yüksek bir otorite tarafından empoze edilerek kabul görmesi gerekir. Bkz. Ömer Faruk Yavuz, "*Kuran'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri*", s. 387-388

⁷⁰ Ömer Faruk Yavuz, "*Kuran'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri*", s. 398

⁷¹ Kadir 97/1-5

⁷² Bakara 2/185

⁷³ Bakara 2/197

⁷⁴ Bakara 2/185; Tevbe 9/36

⁷⁵ Cuma 62/9

⁷⁶ Kadir 97/1-5

Yine İslam dünyasında kutsal olduğunda ittifak edilen Mirac, Regaib gibi kandil adı verilen mübarek gecelerde dua ve ibadetler edilmekte, toplumsal birliktelik meydana gelmektedir. Şia mezhebinde ise Hz. Ali'nin doğum günü⁷⁷, Hz. Muhammed'in Ali'yi halife seçtiğine inanılan gün⁷⁸ ve tarihi Kerbela olayının yaşandığı 10 Muharrem günü son derece önem arz etmektedir.

Ramazan ayı; Kuran'ın indiği günü içerisinde barındırması, oruç ibadetiyle kulların Allah'a yakınlıklarının artması, Resulullah'ın Ramazan ayının dışında Muharrem ayında oruç tutmanın önemine dikkat çekmesi, Cuma günü bütün Müslümanların bir araya gelip Allah'ı anmaları,⁷⁹ namaz vakitleri, kulun Allah'a en yakın olduğu anları içerisinde barındırması; Kadir gecesi, ki tan yerinin ağarmasına kadar meleklerin inmesi ve rahmet kapılarının sonuna kadar açılması gibi Kutsal'ın tezahür ettiği zaman dilimleri olmaları nedeniyle kutsallığa bürünmekte ve diğer zaman dilimlerinden ayrılmaktadırlar. Burada söylenmesi gereken önemli bir husus, Kadir gecesinin hangi güne tekabül ettiğinin hem Allah hem Hz. Muhammed tarafından bildirilmemiş olması bile aslında o günün aşırı kutsallaştırılmasını önlemekten ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İslam dininde zamanın kutsallaştırılması yönünde de birçok önlemin olduğu kanaatindeyiz.

Öte yandan Kur'an'da zaman mefhumuna edilen yemin, zamanın kutsal olmasında değil, her geçen zamanın önemli olduğuna, kaybedilen zamanın insanoğlu için bir hüsrana olduğuna⁸⁰ dikkat çekmek içindir. Çünkü İslam'dan başka hiçbir din, hiçbir inanç, hiçbir felsefi ve iktisadi sistem kendi mensuplarından bir saniyenin hesabını bu kadar ciddiyetle sormaz ve bir saniyelik ihmali bu kadar ağır bir şekilde eleştirmez. Affi ve cömertliği sonsuz olan Allah'ın

⁷⁷ Recep ayının 13. günü

⁷⁸ Zilhicce ayının 18. günü

⁷⁹ Cuma 62/9

⁸⁰ Asr 103/1-3

Kuran'da zaman faktörüne yemin etmesi,⁸¹ dünyada zaman kavramının daha kuvvetli belirginleşmesi amacını taşımaktadır.⁸²

d. Kutsal Değerler

Kutsal kimlik, mekan ve zamanın dışında bir de kutsal görülen, mensuplarınca sevilmesi şart koşulan birçok kutsal değer İslam dünyasında yaygınlaşmış durumdadır. Mensuplarınca kutsallaştırılan değerlere olan bağlılık, o değerleri sevmeyen, beğenmeyen kimselere karşı düşmanlığı, kini doğurmaktadır. Düşmanlık ve kin zamanla mezhep, görüş, fikir taassubuna itmekte, en sonunda da görüş mensupları arasında fikri ve fiziki çatışmalar meydana gelmektedir. Halbuki kutsal olanın ancak Allah olduğu kabul edilirse, diğer yandan da insana ait olan her şeyin insanların görüşünden ibaret olduğu savı doğru anlaşılırsa, tahminimizce Müslümanlar arasında bugünkü kadar tefrikalar meydana gelmezdi.

Kutsal değerlerin saygınlığı ve dokunulmazlığına örnek olarak Şîa mezhebinin Ehl-i Beyt'i ve Hz. Ali'ye olan sevgisi gösterilebilir. Şîa inancına göre Hz. Ali ve onun soyundan gelen on bir imam, Hz. Adem'den itibaren bütün peygamberlere verilen ilme ve sıfatlara sahiptirler, imamlara itaat etmek demek peygambere itaat etmekle eşdeğerdir. Onları sevmek bir nevi ibadettir. Çünkü dünya ve ahiret onlar için yaratılmıştır.⁸³ Bu şekildeki görüş, yaklaşım ve inanç Ehl-i Beyt'i kutsallaştırma çabasından başka bir şey olmayıp, bu durumun tevhid ilkesini ihlal edecek boyutlara ulaştığını görebilmekteyiz. Halbuki Allah Kur'an'da ilk peygamberin dahi beşeri yönünü ön

⁸¹ Asr 103/1; Duha 93/1-2; Tekvir 81/15-18; İnşikak 84/16-18; Fecr 89/1-5; Leyl 92/1-4 vd.

⁸² Bkz. Emannullah Polat, "Kutsalın Psikolojik Boyutu", Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 3, 2014, s. 41

⁸³ Geniş bilgi için bkz. Şeyh Sâduk Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İ'tikâdati'l-İmamiyye*, Çev., E.Ruhi Fırlalı, Ankara, 1978, s.104; Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gıta, *Şîa Nedir*, Çev., Abdullah Ünlü, İstanbul, 1996, s.32; Şahin Ahmetoğlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali örneği", Mîlel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, cilt 7, sayı 3, Eylül-Aralık 2010.

planda tutmuş, Hz. Muhammed ise tüm öğretilerinde tevhid ilkesi konusunda titizlik göstermiştir.

Allah'ın dışında herhangi bir varlığın, değerın, kimsenin kutsallaştırılması, akabinde putlaştırılması, kabulü mümkün olmayan ve İslam itikadı açısından tehlike arzeden bir yanılığ olmaktadır.⁸⁴

KUTSAL -ŞİRK SINIRI

İnsanın fitratında bozulmaya, ihlale, tecavüze, eksikliğe, noksanlığa maruz kalmayan bir kutsala karşı, güçlü bir değere olan sürekli yöneliş, ona doğru bir eğilim ve ilgi her zaman söz konusudur.

Allah insanların yaratılışındaki en önemli sebebi Zâriyat süresinde: “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım”⁸⁵ şeklinde açıklamış, “...O size, kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir”⁸⁶ âyetinden hareketle insanların yaratılış gayesinin öncelikle Allah'ı tanımak ve O'na ibadet etmekten ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bu sebepten dolayı İslam'a ve tek Allah'a inanmak, en mükemmel şekilde itaat etmeyi gerektirir.⁸⁷

Allah'ı bırakıp O'ndan başkasından medet ummak, sadece Allah'tan beklemesi gerekenleri fâni olandan istemek, makul saygı sınırlarını geçip yaratılan insana⁸⁸ yakışmayacak şekilde değerler önünde eğilmek tevhid dini olan İslam'a aykırı bir durum teşkil etmektedir. Kuran'da zikredilen "Allah'tan başka kendilerine dua edip taptığınız neler varsa, hepsi bir araya gelseler bir sineği bile yaratamazlar"⁸⁹ âyeti Allah'tan başkasına dua ve ibadet etmenin hiçbir

⁸⁴ Seyyid Ebü'l-A'la Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, trc. Muhammed Han Kayani, cilt 1, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s.589; Hüseyin Yunus, *Tekfir Meselesi*, Ahenk Yayınları, Van, t.y., s. 59

⁸⁵ Zâriyat 51/56

⁸⁶ Yusuf 12/40

⁸⁷ İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, Tevhid Yayınları, İstanbul, t.y, s. 104

⁸⁸ Tîn 95/4

⁸⁹ Hac 22/73

işe yaramayacağına, çünkü Allah'ın dışındaki her şeyin ve her varlığın ancak bir mahlukat olduğuna işaret etmektedir.

Kutsal konusunda Allah'ın Kur'an'da mukaddes olarak vasıflandırdığı mekanlar ve varlıklar vardır. Ama kanaatimizce, Kuran'da zikredilen "kutsal" çağrışımı "saygı, ihtiram gösterilmesi gereken" anlamını içermektedir. Kur'anî perspektife göre peygamberler de dahil olmak üzere şehitler, salihler, veliler ve âlimlere kutsiyet atfedilemez.⁹⁰

Kutsal ve kutsallaştırma konusunda en doğru yolu bize Kur'an göstermekte, tarihi verileri ve Allah'ın sıfatlarını tanıtmaktadır. Fakat, Kur'an'ın herkes tarafından okunmak ve anlaşılacak üzere indirildiği gerçeğine rağmen yine de İslam geleneğinin kimi eğilimleri içinde Kur'an'ın belki aşırı bir saygı saikiyle dokunulmaz kılındığına, dokunulmazlık halesiyle insanlardan uzaklaştırılmış olduğuna şahit olmaktayız. Bu şekilde Kur'an, hayata tatbik etmek yerine kutsanmış ve belli aralıklarla tazim edilen, hayata, iç dünyaya nüfuz edemeyen, vefat etmişlerin ruhuna okunan bir kitap konumuna yerleştirilmektedir. Bu tutum Kur'an'ın rehber olarak gönderiliş amacına uymayan zararları ve sonuçları vahim olan bir tutumdur.

Aynı şekilde Hz. Muhammed'in şiddetle karşı çıktığı, kendisinin getirdiği öğretilere kökten aykırı olan aşırı yüceltmeci tavır, itikadi açıdan tehlike arz eden bir tutumdur. Bu tavır O'nu efsaneleştirerek, getirdiği mesajların O'nun imajının gölgesinde kalması yani hayatın dışına atılması sonucunu doğurmaktadır.⁹¹ Bu anlayışla

⁹⁰ Nisa 4/ 69, 172

⁹¹ Kur'an'ın ısrarla tenkit ettiği hususlardan birisi, körü körüne taklit zihniyettir. Örneğin Hz. Musa, Firavun kavmine gönderildiğinde şöyle karşılık verirler: "Bu ancak uydurma bir sihirdir. Biz önceki atalarımızdan böyle bir şey işitmedik"(Kasas 28/36). Hz. Nuh'un kavmi de benzeri ifadeleri kullanır (Müminun 23-24). Hz. Muhammed de aynı zihniyetle karşılaşmıştır. Kur'an bunu şöyle dile getirir: "Onlara, Allah'ın indirdiğine uyun" denildiğinde "hayır biz atalarımızın yoluna uyacağız" derler. Ya ataları bir şeye akıl erdiremiyor ve gerçek yolda değillerse?" (Bakara 2/170) diyerek ataların, geçmişin örf-adetinden daha çok Allah'ın emrine, Kur'an'ın emirlerine göre hareket etmeleri gerektiğini buyurmaktadır.

Hz. Peygamber'e bakmak; O'nu örnek almayı imkansız kılmakta, yaşayan, canlı bir örnek olmaktan uzaklaştırmaktadır.

İslam'ın karakteristik özelliği şudur ki, bu dinde Allah kuluna tek başına kafi olup,⁹² O'nun yanında yardımcı kabul etmek, ona ulaşmakta birilerini araya sokmak zulüm sayılmakta ve en büyük günah olan şirke doğru sevk edilmektedir.⁹³ Hz. Muhammed'in peygamberlik fonksiyonlarının temel hedefi bütün şirk ve şirke giden unsurları yok etmek iken, Allah'a yakın olmak için araçlardan istifade etmek, araçlardan yardım dilemek de bir nevi şirke götüren vesile olabilmekte,⁹⁴ hatta birçok durumda şirk kategorisine dahil olmaktadır, çünkü şirk Allah'a açıkça ortak koşmakla sınırlı olmayıp, şirk niteliği taşıyan ve şirki çağrıştıran çeşitli türleri de mevcuttur.⁹⁵ Yüce Allah'a inanmakla birlikte O'na ulaşmakta yardımcı güçlere tapmak putperestliğin bir işaretidir. Çünkü putperestlik inancında da putlar aracı olmakla birlikte putlara yapılan ibadetin yine nihayetinde Tanrı'ya gittiğine inanılmaktadır.⁹⁶

⁹² Zümer 39/36

⁹³ Bkz. "Allah'a ibadet edin ve hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmayın" (Nisa 4/34); "Ondan başka ilah yoktur. Her şeyi yaratan O'dur. O halde yalnız O'na ibadet edin" (En'am 6/102); "Her kim Rabbine kavuşmayı dilerse, salih bir amel işlesin ve Rabbine yaptığı ibadette hiç kimseyi ortak koşmasın" (Kehf 18/110).

⁹⁴ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı (Mecmuu'l-Feteva)*, cilt 1, s. 392

⁹⁵ 1) Şirki istiklâl: Allah'ın dışında ilah olduğuna inanmaktır. Mecusilerin iyilik ve kötülük tanrısı inancı gibi; 2) Şirki Teb'iz: Allah'ın birden fazla ilahtan meydana geldiğine inanmaktır. Hıristiyanların teslis yani "baba-oğul-ruhu'l kudus" inancı gibi; 3) Şirki Takrib: Allah'ın bir olduğuna inanmakla birlikte O'na yaklaştırsın ve ona yaptığımız dualarımız kabul edilsin diye put, heykel, tapınak vs. şeylere inanmaktır; 4) Şirki Taklid-körü körüne ataların batıl dinine inanmaktır. Cahiliye dönemindeki Araplar bu inançlarla putlara taparlardı; 5) Şirki esbab: kainatın Allah'ın yaratması ile değil de kendi kendine var olduğuna inanmaktır. Materyalist ve maddeciler bu inançtadır. Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 43

⁹⁶ Putperestlik konusunda geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, cilt 6, Beyrut, 1978; Aynur Eryiğit Bader, *Yahudilik Hıristiyanlık ve İslam'ın Putperestliğe Bakışı*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 2008

Nefsini put yapanlar⁹⁷ diyerek insanoğlunu her zaman şirk ve nefis konusunda uyaran Allah'ın özellikle bu âyetini görmezden gelip, tek kutsal olan, tek yüce varlık olan, her şeyin üzerinde yaptırım gücü olan Allah'tan uzaklaşmak aslında teslim akdinden, teslim ve tevhid vefasından uzaklaşmaktır.

Allah, "şahdamarından daha yakınım"⁹⁸ tabiriyle insanoğlula iç-içe olduğunu açıkça belirtmiş iken, ayrıca Müslüman bir kimse İslam'ı kabul etmekle gönlünü, kalbini, inancını, düşüncesini ve varlığını Allah'a "teslim" etmişken, bu bağlantıyı, bu teslimiyeti, bu iç-içe olmayı bırakıp kendi kendine şüpheye düşerek, Allah'a daha yakın olayım, dualarım bir "üstün!" şahsiyetin, değer in yüzü suyu hürmetine kabul edilsin, diyerek Allah ile olan akitten, bağdan uzaklaşılması tevhid ilkeleriyle çakışmaktadır.⁹⁹ Namaz vasıtasıyla, tek bir kere anmak ile Allah'a ulaşmak, O'nunla muhatap olmak mümkün iken, Allah'ın işitme ve görme, her şeyi kuşatma sıfatlarını unutarak, görmezlikten gelerek yaratılmışların gücünden, onun Allah katındaki hürmetinden dolayı yardım beklemek, kanaatimizce tevhid inancını zedelemektir.

DEĞERLENDİRME

Makalemizin özünü oluşturan kutsal ve kutsallaştırma, kutsallaştırma ile şirk arasındaki ince noktalar, İslam itikadı açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Çünkü Kelam bilimi kalıp olarak zihinlere yerleşmiş olan ve tahkik etme ihtiyacı hissedilmeyen bazı itikatları/inançları sorgular, müminlerin zihninde asırlardır ezberlenmiş malumatların sürekli tekrarlanmasından dolayı bir kurtuluş ve çıkış yolu bulmaya çalışmaktadır.

⁹⁷ Furkan 25/43

⁹⁸ Kâf 50/16

⁹⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı (Mecmuu'l-Feteva)*, cilt 1, s.313-314, 418

İslam dini düşünmeyi, araştırmayı, çalışmayı ibadet sayarken, maalesef çeşitli dokunulmayan, sorgulanmayan değerler sayesinde akli mahkum eden bir yapıya büründürüldü. Muhtemelen, İslam düşüncesindeki bazı itikat ve inançtaki sapmaların, aklın mahkum edilmesiyle beraber başladığı söylenebilir.

Kutsalın, dini hayatın vazgeçilmez bir temeli olduğu doğrudur. Fakat kutsama faaliyetinin niteliği, kutsallaştırma kadar önemlidir. Eğer kutsama faaliyeti bir kişiyi, bir mekanı, bir eşyayı, bir zamanı mutlak kutsal (Allah) ile irtibatlandırırken anlamlı, bilgi temelli, fonksiyonel, tartışılır olmaktan çıkarıp anlamsız, sebepsiz, sırrı, gaybî, kapalı hale getiriyorsa bu kapalı kutsamadır,¹⁰⁰ kapalı kutsallıktır. Çünkü "Kutsal" manevi sahada mükemmelliğin, tam ve yetkin olmanın dini terimidir. Manevi sahada mükemmellik ve yetkinlik, en üst ve son derecesini Allah'ta bulur. Bunun için en kutsal varlık Allah'tır. O, her türlü acizlik ve noksandan uzaktır. Bütün mükemmellikler ve yetkinlikler Allah'ta toplanır ve O'nun kutsallığını pekiştirir.¹⁰¹

Allah, peygamberler aracılığıyla ibadet edilmesi gereken tek ve yalnız kutsalın kendisi olduğunu bildirmesine rağmen, insanoğlu tarih boyunca itikat noktasında sürekli yoldan çıkmıştır. Zamanla, Allah'a ulaşmak maksadıyla vesileler aramaya başlamış, bunun neticesinde önce kainattaki varlıkların kudret sahibi olduğuna, sonra insanların, daha sonra ise hayvan, nesne, put, ahşaptan yapılmış totemler vs. gibilerin büyük güç sahibi olduğuna inanmış, bu şekilde itikat etmiştir. Peygamberlerin gönderilmesindeki amaç ta zaten bu tür yanlışları önlemek, yanlış inançların önünü kapatmak, yanlışlardan dönülmesini sağlamaktan ibaret olmuştur.¹⁰² Bütün peygamberlerin görevi, korkulacak ve sevilecek tek kutsal varlığın Allah olduğunu, kainatın tek yaratıcısı ve düzenleyicisinin kendisinin olduğunu, Allah'tan başkasına ibadet edilmemesi gerektiğini, Al-

¹⁰⁰ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 75

¹⁰¹ Ahmet Güç, "*Kuran'da Kutsallık Anlayışı*", s. 252

¹⁰² Muhammed Karaca, *Kuran ve Sünnete Göre Tevhid ve Akaid*, Ribat Yayınları, Konya, t.y., s. 44

lah'ın dışında kutsal bir varlık edinildiğinde bunun şirke hatta küfre götürebileceğini duyurmaktan ibaret olmuştur.¹⁰³

Kimliği ve niteliği ne olursa olsun hiçbir kutsallaştırılmış değer, yüce sıfatlarla aynileşemez. İslam coğrafyasının birçok bölgesinde kutsallaştırılmış öyle türbeler vardır ki türbe sahibinin hürmeti ve kıymeti Hz. Muhammed'in kat-kat üstüne çıkmış ve medet umulur bir varlığa dönüşmüştür.¹⁰⁴

Eğer bir Müslüman Allah'ın dışında başka kutsallar ararsa, kutsal değerlere önem verirse, onun saygı duyduğu bir kutsal diğer kutsalı ötekileştirir. Bir Müslüman için kutsal kabul edilen değer, mekan, fikir, önder, mezhep veya görüş, ötekiler tarafından eleştirilirse ya da küçümsenirse birinci taraf için ikinci taraf dinden çıkmış sayılabilmektedir. Halbuki herhangi bir dine ait olan kutsalın değerleriyle alay etmek veya onlara hakaret etmek, kendisine ait olan kutsalla ilgili düşünceyi yaymak için tahrik etmek ve kışkırtmak, hatta birçok zaman şiddete başvurmak İslam diniyle bağdaşmaz ve İslam'ın insanlara tanıdığı ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilemez.¹⁰⁵ Zira İslam, bir Müslümanın başka bir dinin kutsal değerlerini tahkir düzeyinde yermesini ve o dinin söz konusu değerlerini hafife almasını yasaklamıştır.¹⁰⁶

Tevhid inancını¹⁰⁷ ön planda tutan Kur'an¹⁰⁸ insana şahdamarından daha yakın olan Allah'a ibadet etmeyi emretti.¹⁰⁹ Böylece

¹⁰³ Peygamberlerin tevhid uğrunda verdikleri mücahede konusunda geniş bilgi için bkz. İsmail Çakan-Mehmet Solmaz, *Kuran-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar yayınları, İstanbul, 2014.

¹⁰⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmuatur-Resa'ili'l-Kübra*, cilt 1, Mısır, hicri 1323, s. 309; ayrıca bkz. Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s. 144

¹⁰⁵ Bkz. Ali Aslan Topçuoğlu, "Kur'an ve Sünnete Göre İfade Özgürlüğü ve Kutsal Değerlere Saygı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 7, Nisan 2006, s. 121

¹⁰⁶ En'am 6/108; Hucurat 49/11, bkz. Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, cilt 7, s.61; Mâturidi, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, cilt 14, s. 71-75

¹⁰⁷ İslam inancında en yüce varlık Allah'tır. Bundan dolayı İslam itikadında Allah fikri her şeye hakimdir ve bütün anahtar terimlerin semantik yapısı üzerinde derin etkisini gösterir. Kur'an'da Allah kendisinin tek olduğunu (Âli

insanoğlunun kalbinin ve aklının içinde olan Allah'a¹¹⁰ iman etmiş Müslümanın kutsal saydığı, kutsallaştırdığı mekanlarda dua etmesi, oralardan medet umması İslam inancına aykırı bir durum teşkil etmektedir. Kutsal mekanlara, türbelere dua etmeye giden Müslümanları putpereste benzetmek, bu tür eylemler için biraz kaba ve yakışıksız olsa da bütün putperestliğe giden yollar, ilk aşamada aynı silsileden geçmiştir. Buna göre şahıslara, mekanlara, değerlere önce bir hayranlık uyanmış, sonrasında o, Tanrı ile insan arasında bir referans olduğuna inandırılmış, daha sonraki devirlerde nesiller tarafından yanlış yorum ve anlatımlarla sözkonusu varlıklar kutsallaştırılmıştır. Kur'an bazı toplum ve kişilerin melekleri ve peygamberleri ilahlaştırdıklarını haber vermekte, bu eylemi putperestlik kategorisine dahil etmektedir.¹¹¹ Namazın her rekatında "Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz"¹¹² diyen Müslümanın duasının kabul edilmesi için Allah ile insan arasına başkalarını tevessül etmek, hedef şaşırtmaktır.

Günümüzde kutsallaştırılmış türbelere, mezarlara, özel mekanlara giden insanların çoğu "Bunlar duamızın Allah'a ulaştırılması için bir vesiledir, bunların yüzü suyu hürmetine kabul olması için dua etmeye geldik" demeleri tıpkı cahiliye dönemi Araplarının, "Putlar bizim isteklerimizi ve dualarımızı Allah'a ulaştıran vesilelerdir"¹¹³ demelerinden hiçbir farkı yoktur ve itikadi anlamda yanlıştır, bir

İmran 3/2, Enbiya 21/22,23) ve dolayısıyla tek kutsal varlık olduğunu zikreder.

¹⁰⁸ "Bu Kuran, kendisiyle uyarılısınlar, Allah'ın ancak tek ilah olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara bir bildiridir" (İbrahim 14/52), "Sakın Allah'a ortak koşanlardan olma, Allah'ı bırakıp da sana ne fayda ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma. Eğer böyle yaparsan şüphesiz sen zalimlerden olursun"(Yunus 10/105-106)

¹⁰⁹ Ankebut 29/45; Bakara 2/238; Tevbe 9/5; Cuma 62/10; İsrâ 17/79; Bakara 2/43, 45, 110, 153, 277 vd.

¹¹⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Kulun Allah'a Yaklaşması*, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1996, s. 25-29

¹¹¹ Bkz. Âli İmran 3/80; Mâide 5/73,75,116; Nisa 4/171; Tevbe 9/31

¹¹² Fatıha 1/5

¹¹³ Zümer 39/3

nevi putperestlerin ilk başladığı adımları atmış olmakta¹¹⁴ ve Kur'an'daki tevhid mesajını açık ihlal etmektedir.

Hz. Muhammed'e bile Allah'ın vekili olma keyfiyeti verilmediği¹¹⁵ âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Bundan hareketle tebliğ ve uyarıdan¹¹⁶ başka görevi olmayan peygamberlerin ve muhterem zatların mezarlarının dualar için aracı edildiğinde hiçbir fayda etmeyeceği kanaatindeyiz. Âlimlerin, raşitlerin, velilerin, Allah yolunda ilim ve bilim cihadı yapanların, Allah yolunda ömür harcayanların, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla savaşanların, yüksek mertebelere ulaşmış mutasavvıf zatların ancak biliminden, eserlerinden istifade etmek, onların ahlakını örnek almak esas iken onların manevi kuvvetlerinden medet ummak, duaların kabulü için aracı kılmak tevhid inancına aykırı bir durum oluşturmaktadır. Çünkü İtikadi açıdan bir insanı ikinci insandan üstün görmek, üstün olan insanı kutsallaştırmaya götürür.

Sonuç olarak, iman fiilinin fâili insandır, muhatabı ise insan akıldır. Akıl tarafından kontrol edilmeyen iman istikameti bulamayabilir.¹¹⁷ İşte bu yüzden Kur'an, sorumluluğunu bilen insanlardan oluşan bir toplum modeli öngörmüştür. Allah'ın emirlerinden başkasını delilsiz ve itirazsız kabul etmek, Müslümanların düşüncelerinde, iradelerinde ve inançlarında çürümeye doğru bir işaret sayılır.

¹¹⁴ Cahiliye dönemi dini inanç ve uygulamalar hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014

¹¹⁵ Bkz. Şura 42/6; Kâf 50/45; Gaşiye 88/21,22; Karşılaştırmız: Teğâbun 64/12, Şura 42/48; Yasin 36/17; Ankebut 29/18; Nur 24/54

¹¹⁶ Bkz. Mâide 5/67, 92,99; A'raf 7/62,68,79,93; Hüd 11/57; Ra'd 16/35,36,82; Ankebüt 29/18; Ahzâb 33/39; Yâsin 36/17; Şura 42/48; Ahkaf 46/23,35; Teğâbun 64/12; Cin 72/23, 28

¹¹⁷ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s.607

KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ, Alparslan, "*Kutsal, Gelenek ve Çağdaşlık*", Eskiyeini Dergisi, sayı 17, İlkbahar 2010
- AHMETOĞLU, Şahin, "*İslam Mezhepleri Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali örneği*", Milet ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, cilt 7, sayı 3, Eylül-Aralık 2010
- AN-NAYM, Arapça-Özbekçe İzahlı Büyük Lügat, Abdulla Kadiri Neşriyatı, Taşkent, 2003
- ATEŞ, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014
- BADER, Aynur Eryiğit, *Yahudilik Hristiyanlık ve İslam'ın Putperestliğe Bakışı*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 2008
- CEVAD, Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, cilt 6, Beyrut, 1978
- COX, James L., *Kutsalı İfade Etmek*, çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004
- ÇAKAN, İsmail-SOLMAZ, Mehmet, *Kuran-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar yayınları, İstanbul, 2014
- ÇEVİK, Mustafa, "*Kutsal'ın Anlam Alanı*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 13 /Bahar, Van, 2007
- DEMİRCİ, Kürşat, "*Kutsiyet*" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, cilt 26, 2002
- ELİADA, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991
- ELİK, Hasan, *Dini Özünden Okumak*, Kaleseramik Yayınları, İstanbul, 2004
- ERDEMCİ, Bayram, *Eruh ve Pervari Yöresinde Kutsal Mekan Anlayışı ve Yaygın Halk İnançları*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Van, 2010

- ERKOÇOĞLU, Fatih, "*Kutsallaştırılmış Bir Mekan: Kerbela*", Çeşitli Yönleriyle Kerbela Sempozyum Sunumları, I.cilt, Kültür ve Turizm Yayınları, Sivas, 2010
- EROĞLAN, Fatih, *Fenomenolojik Açıdan Kutsalın Anlamı ve Toplumsal İşlevi*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Samsun, 2004
- FİRUZABADİ, Muhammed b. Yakub Şirazi, *Kamusu'l-Muhîd*, cilt 2, Mısır, 1330
- GAZZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu'l-esna fi şerhi Esmâillahi'l-Husna*, Matbaatus Sabah, Şam, 1999
- GÜÇ, Ahmet, "*Kuran'da Kutsallık Anlayışı*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 9, Cilt 9, 2000
- GÜLEN, Ömer, "*Tanrı Kavramının-Kutsallaşması*", Eskiye Dergisi, sayı 31, 2015-Güz
- GÜLER, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2012
- GÜNALTAY, M.Şemseddin, "*Ötöleri Kutsallaştırma: Türbeler ve Ziyaret Yerleri*", sad. Ahmet Gökbel, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 1, Sivas, 1996
- GÜNEŞ, Hüseyin, "*Kutsal Değerlerin Siyasete Alet Edilmesi Bağlamında Abdullah b. Ali İsyanı*", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 11, sayı 22, 2/2012
- GÜNEŞ, Kamil, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010
- HARAL, Günay, "*İslam'da Kutsiyet*" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, cilt 26, 2002
- İBN MANZUR, Ebul-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Murekkem, *Lisanu'l-Arab*, cilt VI, Beyrut, 1863
- İBN TEYMİYYE, *İbn Teymiyye Külliyyatı* (Mecmuu'l-Feteva), 1.cilt, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1986

- İBN TEYMİYYE, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, Tevhid Yayınları, İstanbul, t.y.
- İBN TEYMİYYE, *Kulun Allah'a Yaklaşması*, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1996
- İBN TEYMİYYE, *Mecmuatur-Resaili'l-Kübra*, cilt 1, Mısır, hicri 1323
- KARACA, Muhammed, *Kuran ve Sünnete Göre Tevhid ve Akaid*, Ribat Yayınları, Konya, t.y.
- KÂŞİFUL-GITA, Muhammed Hüseyin, *Şîa Nedir*, Çev., Abdullah Ünlü, İstanbul, 1996
- KILAVUZ, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990
- KILAVUZ, Ahmet Saim, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997
- KIYAK, Abdulkadir, "*Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekan Anlayışı*", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 1, sayı 2, 2/2012
- KUMMÎ, Şeyh Sâduk Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, *Risaletu'l-İtikâdati'l-İmamiyye*, Çev., E.Ruhi Fırlalı, Ankara, 1978
- KURTUBÎ, Ebî Abdullah, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, 20 Cilt, Daru'l-Fikr, trs., y.y.
- MÂTURİDÎ, Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Muhammed Aruçi, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2003
- MÂTURİDÎ, Ebu Mansur, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, 17 Cilt, Daru'l-Mizan Yayınları, İstanbul, 2005
- MEVDUDÎ, Seyyid Ebü'l-A'la, *Tefhimu'l-Kuran*, trc. Muhammed Han Kayani, cilt 1, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986
- OYMAK, İskender, "*Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı*", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Elazığ, 2000

- ÖZ, Mustafa, "*Kerbela*" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, cilt 25, 2002
- ÖZER, Salih, "*İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı*", İslami Araştırmalar Dergisi, cilt 18, sayı 3, 2005
- POLAT, Emanullah, "*Kutsalın Psikolojik Boyutu*", Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 3, 2014
- SABUNİ, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir*, Trc.Sadrettin Gümüş-Nedim Yılmaz, cilt VI, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1992
- SELÇUK, Ali, "*Dede Mezarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri*", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sayı 56, 2010
- TOPÇUOĞLU, Ali Aslan, "*Kuran ve Sünnete Göre İfade Özgürlüğü ve Kutsal Değerlere Saygı*", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı 7, Nisan 2006
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, II Cilt, Ankara, 1988
- VERGOTE, Antoine, "*Kutsal*", çev.Halife Keskin-Asim Yapıcı, Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2002
- YAVUZ, Ömer Faruk, "*Kuran'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı-X/2, 2006
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat Yayınları, cilt VII, İstanbul, 1979
- YEĞİN, Hüseyin, "*Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekan İnsan İlişkisi*", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 17, sayı 27, Ocak-Haziran 2012
- YILDIRIM, Suat, *Kuran'da Uluhiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987

YILDIZ, Beyza, *İnsanın Kutsallaştırılması ve Kuran'ı Kerim*, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2010

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan evvel Türk Dinleri Şamanizm: Şamanizm'in Diğer Dinler ve Aleviler Üzerinde Etkileri*, Yol Yayınları, Ankara, 2005

YUNUS, Hüseyin, *Tekfir Meselesi*, Ahenk Yayınları, Van, t.y.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.56bb43fa0383b6.10835889

SELEFİLİĞİN TARİHİ ARKA PLANI

Muhyeddin İĞDE*

Öz

Selefilik kökleri İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanan dini-siyasi bir yapılanmadır. Selefilikğin arka planını oluşturan Hanbeli mezhebinin temelleri Ahmed b. Hanbel'in talebeleri tarafından atılmıştır. Hanbelilik Ebü Bekir el-Hallâl ile birlikte sistemli bir mezhep hüviyeti kazanmıştır. Bundan sonraki süreçte de varlığını sürdüren Hanbeli zihniyet, günümüz Selefi Akımların dayanağını oluşturmaktadır. Bu çalışmada oluşumundan bir devletin resmi mezhebi oluşuna dek Hanbelilikğin tarihsel gelişim süreci ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanbelilik, Ahmed b. Hanbel, Mihne

Abstract

The Historical Background of Salafism

Salafism which has roots by the time first periods of Islam is a religious and political based structure. The basis of Hanbalism that constitutes of background of Salafism was founded by students of Ahmad b. Hanbal. Hanbalism has gained an official and systematic madhhab identity by Ebü Bekir el-Hallâl. Afterwards, Hanbalism has maintained its entity and constituted the base of recent Salafi movements. This study aims to indicate the historical development of Hanbalism from its foundation to being an official madhhab of a state.

Keywords: Hanbalism, Ahmad b. Hanbal, Mihna

GİRİŞ

Hanbelilik, kurucu imam olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan ve ona nisbetle anılan bir mezheptir. Hanbelilik, kurumsallaşma sürecini Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra tamamlayan bir mezhep olmasına rağmen kökleri kurucu imamın yaşadığı dönemin öncesinde de var olan Ehl-i Hadis'e dayanmaktadır. Hanbelilik aynı zamanda Çağdaş Selefi Hareketlerin de temelini oluşturmaktadır. Bu anlamda mezhebin anlaşılması

* Yrd. Doç. Dr. Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, igdemuh13@hotmail.com

hem İslam düşüncesinin anlaşılması, hem Ehl-i Hadis çizgisinin tarihi gelişim sürecinin ortaya çıkması hem de Çağdaş Selefi akımların anlaşılması bakımından önemlidir.

Hanbeli mezhebi, düşünce yapısı itibariyle Ehl-i Hadis'e dayanan, zamanla Ehl-i Hadis'in temsilcisi haline gelen dini-siyasi bir yapılanmadır. Yeni düşünce ekollerine ve kişisel yorumu önemseyen Ehl-i Rey'e bir tepki olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadis/Ashâbu'l-Hadis, yeni gelişmeler karşısında tevil ve tefsire başvurmadan, hadis merkezli rivayeti esas alarak hüküm vermiş, nassları olduğu gibi kabul edip herhangi bir yorumda bulunmamışlardır.¹ Ehl-i Hadis'e göre din "delil"den elde edilir. Bu nedenle rivayetlerde gelen bilgilerin içerikleri tartışılmadan, tevil ve tefsir edilmeden olduğu gibi kabul edilir.² Ehl-i Hadisin temsilcilerine ilk dönemlerden itibaren rastlamak mümkündür. İmam Şafii (ö. 204/820) bu zihniyetin en önemli temsilcilerinden biridir. Genel kanaate göre Şafii, Ehl-i Hadis'e mensuptur ve onların hükümlerini baş tacı etmiştir.³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Şafii'nin Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünneti hususunda insanların en derin anlayışlısı (*efkah*) olduğunu, Ashâbu'l-Hadis'in ancak Şafii ile birlikte Ebu Hanife'nin "tasallut"undan kurtulduğunu ifade etmiştir.⁴

Abbasiler döneminde, özellikle Halife Memun'un (198-218/813-833) uygulamaya koyduğu ve ondan sonraki iki halifenin de sürdürdüğü Mihne⁵ politikaları Ashâbu'l-Hadis'in tepkilerine neden olmuş, Ahmed b. Hanbel isminin de ön plana çıkmasını sağlamıştır.

¹ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 20, 22.

² İşcan, *Selefilik*, s. 20.

³ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988, IX, 112.

⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu's-Şafi'i ve Menâkibihi*, thk.: Abdulğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 42.

⁵ Mihne, Abbasiler döneminde *Halku'l-Kur'an* meselesi çerçevesinde Halife Memun ile başlayıp Mütevekkil ile son bulan süreç ve bu süreçteki siyasi-dini uygulamalara verilen isimdir.

Ahmed b. Hanbel, Mihne politikaları karşısındaki tavrı nedeniyle büyük bir şöhret kazanmış, Ehl-i Hadis'in temsilcisi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁶ Bundan sonraki süreçte Ehl-i Hadis onunla özdeşleşmiş, hatta o Ashâbu'l-Hadis'in ilk imamı olarak gösterilmiştir.⁷

Ahmed b. Hanbel Mihne'de kazandığı şöhret ile birlikte Ehl-i Hadis arasında sembol bir isim haline gelmiş, Mihne'ye karşı gösterdiği direnç nedeniyle sahabe ve tabiin ile kıyaslanmış, onlarla eşdeğer görülmüştür.⁸ Bundan sonraki süreçte insanlar, Mihne karşısındaki tavırlarına ve Ahmed b. Hanbel ile ilgili düşüncelerine göre değerlendirilmişlerdir.⁹

⁶ George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 44-45, 276-277; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997, s. 30-31; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985, s. 158; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985, s. 67; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988, s. 6; Sami Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev.: Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 130; Abdülmecid Mahmûd Abdülmecid, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye 'inde Ashâbi'l-Hadis fî'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1399/1979, s. 127-128.

⁷ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebi Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005, III, 391; İşcan, *Selefülik*, s. 23-24.

⁸ Konu ile ilgili geniş bilgi ve örnekler için bkz.: Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 163-165.

⁹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010, s. 405; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul, 2007, s. 199-200; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 66-67.

Mihne olayı, Ehl-i Hadis içerisinde de bir “yol ayrımı”na neden olmuştur. Bu “yol ayrımı”nda Ehl-i Hadis’e mensup kişilerin Abbasi iktidarına ve onun yürüttüğü politikalara karşı tavrı belirleyici olmuştur. İktidarın “Kur’an mahluktur” söylemi karşısında susanlar veya Kur’an’ın genel manada gayrı mahluk olduğunu savunsalar bile, lafzının, Arapça kelimelerinin mahluk olduğunu söylemek durumunda kalanlar, Ehl-i Hadis olsalar dahi, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınca dışlanmışlardır. Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9), Yahya b. Ma’in (ö. 233/847), Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsi (ö. 245/859) ve meşhur muhaddis Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256-869), Mihne karşısındaki tavırları veya *halku’l-Kur’an* ile ilgili görüşleri nedeniyle Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının baskısına uğrayan ve cemaatten dışlananlardan sadece birkaçıdır.¹⁰

Memun tarafından başlatılan Mihne politikaları, kısa bir süre sonra Halife Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) sona erdirilmişse de etkileri uzun süre devam etmiştir. Mihne öncesinde dönemin önemli hadisçilerinden biri olan ancak asla bir numara olmayan Ahmed b. Hanbel, halifenin uyguladığı politikalara karşı gösterdiği direnç ile şöhret kazanmış bu durum onun etrafında yoğun bir öğrenci grubunun toplanmasını beraberinde getirmiştir.

Mihne süreci İslam düşünce tarihinin en ciddi kırılma noktalarından biridir. Kur’an’ın yaratılmış olduğu fikri üzerine temellendirilen Mihne uygulamalarının siyasi olduğu konusu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmiştir.¹¹ *Halku’l-Kur’an* ile ilgili teorik tartışmalar sadece bir kamufraj mesabesinde. Her şeyden önce Mihne’nin Ahmed b. Hanbel’in şahsında Ehl-i Hadis’in zaferiyle bitmiş olması, onlara meşruiyet kazandırmıştır. Bu durum sonraki süreçte Ehl-i Hadis’in baskın unsur olmasına, karşıtları olan Mutezile’nin de tederîcî olarak yok olmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan

¹⁰ İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, s. 165-170.

¹¹ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, I, 458-459; Cooper-son, *Classical Arabic Biography*, s. 115.

Mihne, Ahmed b. Hanbel gibi bir kahramanı doğurmuş,¹² Ehl-i Hadis'in farklı gruplara ayrılmasına,¹³ Hanbelilik diye bir mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁴ Mihne sonrası süreçte Ahmed b. Hanbel Ehl-i Hadis'in yegâne temsilcisi haline gelmiştir.

1. Hanbeliliğin Oluşum Süreci

Ahmed b. Hanbel'in 241/855 yılında vefat etmesinden sonra talebelerinin ona ait rivayetleri toplamaya başlamasıyla Hanbeli mezhebinin temelleri atılmaya başlanmıştır. Hanbeli mezhebinin kuruluşu genel olarak ikiye ayrılabilir. Birinci aşama, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin bir araya getirilip tedvin edilmesi, böylece bir mezhep için kaçınılmaz olan doktrinin oluşturulmasıdır. III/IX. yüzyılın ortalarından itibaren yaşanan bu gelişmeye Ahmed b. Hanbel'in ilk talebeleri katkıda bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in ardından yürütülen bu faaliyetlerle birlikte ancak ham bir malzeme ortaya çıkmıştır. Mezhebin teşekkülünü sağlayacak çalışmalar bir sonraki aşamada özellikle Ebû Bekir el-Hallâl'in (ö. 311/923) çalışmalarıyla başlayan süreçte gerçekleşmiştir. Bu ikinci aşama, toplanan ham malzemenin işlenmesi, delillerinin güçlendirilmesi, bir teori haline getirilmesi ve mezhebin sistemleşmesi aşamasıdır. İkinci aşamadan sonra mezhebin oluşum süreci büyük oranda tamamlanmıştır.¹⁵

¹² Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, s. 44-45, 276-277; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 111; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 158; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", s. 67; Türki, "el-Mezhebu'l-Hanbeli Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", s. 6; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 130.

¹³ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara, 2002, s. 56.

¹⁴ Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 149.

¹⁵ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 309-310; Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-*

Hanbeli kaynaklar, bağlılık düzeyleri birbirinden farklı olmakla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in hayatı boyunca beş yüz küsur öğrencisinin olduğundan söz ederler. Bunlardan yüz otuz bir kişinin ondan *mesâil* rivayet ettikleri belirtilmiştir.¹⁶ Ancak bu öğrencilerin tamamının Ahmed b. Hanbel'in bütün görüşlerini paylaştıkları ve Hanbeli mezhebinin oluşumuna katkıda buldukları söylenemez. Bu talebelerin bir kısmı hocalarından sadece hadis rivayet etmiş, diğer bir kısmı hadislerin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in görüş ve düşüncelerini de rivayet etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini nakledenlerin tamamının mezhebin oluşumundaki katkısının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunların bir kısmı az sayıda rivayet ederken (*mukil*); diğerleri daha fazla sayıda rivayet etmiş (*müksir*) ve Hanbeli mezhebinin oluşumunda daha aktif rol oynamıştır. Bu nesil, aynı zamanda kendilerinden sonraki nesli eğiterek de Hanbeli mezhebinin oluşumuna katkıda bulunmuşlardır.¹⁷

Mezhebin temel taşlarının yerine oturmasında önemli katkıları bulunan bu ilk öğrencileri, genel olarak ailesi ve yakın talebeleri olmak üzere ikiye ayırmamız mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'in ailesinin, hem onun hakkında yazdıkları biyografiler vasıtasıyla verdikleri bilgilerle hem de sürekli onunla birlikte olmanın avantajıyla Hanbeli mezhebine önemli katkıları olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in oğulları Salih (266/880) ve Abdullah (ö. 290/903), amcaoğlu Hanbel b. İshâk b. Hanbel (273886) mezhebin oluşumunda katkısı olan şahıslardandır.

Ahmed b. Hanbel'in ailesinden olmayan ve sayıları yüzlerle ifade edilen talebeleri de onun ününün artmasında ve mezhebin oluşup yayılmasında etkili olmuşlardır. Muhannâ b. Yahya eş-Şâmî (ö. 248/862-3), İshâk b. Mansûr el-Kevsec (ö. 251/865), Ebû Bekir el-

Sîre ve'l-Mezheb, Dâru İbn Kesîr, Dîmaşk, 1998/1418, s. 323-325; Türki, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", s. 24.

¹⁶ Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahricâtü'l-Ashâb*, I, 455-457.

¹⁷ Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, s. 323; Hurvitz, *The Formation of Hanbalism*, s. 73.

Esrem (ö. 261/874-5), Abdulmelik b. Abdulhamid el-Meymûnî (ö. 274/887), İshâk b. İbrahim b. Hânî' (ö. 275/889), meşhur muhad-dis Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), Harb b. İsmail el-Kirmânî (ö. 280/893) Ahmed b. Hanbel'den rivayet eden ve mezhebin oluşumunda katkısı bulunan şahıslardandır.

Bu dönemin en önemli isimlerinden biri Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888)'dir.¹⁸ Aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'in arkadaşı olan Merrûzî, ondan hadis, fıkıh, ahlâk, âdâb, akâid ile ilgili birçok konuda rivayetlerde bulunmuş,¹⁹ ölümüne kadar ondan ayrılmamıştır. Hallâl, onun Ahmed b. Hanbel'in ilk öğrencisi olduğunu belirtmiştir.²⁰

Kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'e olan yakınlığı ve dindarlığıyla ön plana çıkan Ebû Bekir el-Merrûzî, Hanbeli Mezhebi'nin tarihinde kilit noktayı oluşturmaktadır. Çünkü o, hem mezhebin literatürünü oluşturan Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923-4), hem de mezhebin mücadeleci boyutunu temsil eden Berbehârî'nin (ö. 329/941) hocasıdır.²¹ Hem Ebû Bekir el-Hallâl hem de Berbehârî, Hanbeli ulemânın üçüncü kuşağının önemli bir bölümünü eğitmiş ve Hanbelilikte iki farklı çizgiyi temsil etmişlerdir. Buradan hareketle Merrûzî, İbn Batta'nın (ö. 387/997) *Tabakâtu'l-Hanabile*'de sözünü ettiği iki Hanbeli akımın çıkış noktasını oluşturmaktadır. İbn Batta, Berbehârî ve taraftarlarıyla alay eden birine verdiği cevapta üç grup Hanbeliden söz etmiştir: Ona göre Hanbelilerin bir grubu sofudur. Bunlar, oruç tutar, namaz kılarlar. Diğer grup, hadis yazıp, fıkıh

¹⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Haccac el-Merrûzî ile ilgili bkz.: Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 104-106; İbni Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 137-151; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIII, 173-177; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, XX, 273-275; Uleymî, *el-Menhecû'l-Ahmed*, I, 272-274; Ed., "Al-Marwazî", *EP*, VI, 627; Ahmet Özel, "Merrûzî", *DİA*, XXIX, 210-211.

¹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX, 273; Ed., "Al-Marwazî", VI, 627.

²⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIII, 175.

²¹ Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 31; Hurvitz, *The Formation of Hanbalism*, s. 79; a.mlf., "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 58.

öğrenir. Üçüncü grup ise, “alaycılarının tümüne silleyi yapıştırır.”²² İbn Batta'nın bu sözü, III/X. yüzyılda Hanbelilik ismi verilen bir ekolün varlığını göstermektedir. Buradan hareketle Hanbelilerin zühd ekolü, ilmi ekol ve *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münkeri* tesis etmeye çalışan cihatçı ekol olmak üzere üç gruba ayrıldığı ileri sürülmüştür.²³

İbn Batta'dan nakledilen rivayetten de anlaşılacağı üzere Merrûzî'den sonraki dönemde Hanbelilikte genel itibariyle iki ana çizgi ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi Ebû Bekir el-Hallâl ve öğrencileridir. Hallâl, Ahmed b. Hanbel'in fikri yönünü takip etmiş ve mezhebin fikri geleneğinin devamını sağlamıştır. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e ait fikirlerin sürdürülmesinde ve mezhebin oluşumunda etkili olmuştur.

Ebû Bekir el-Hallâl, çeşitli yerlerde dağınık halde bulunan Ahmed b. Hanbel'e ait rivayetleri topladıktan sonra Bağdat Mehdi Camii'nde ders vermeye başlamış, burada Hanbeli mezhebinin temellerini atmıştır.²⁴ İnsanlar buradaki ders halkasında Ahmed b. Hanbel'e ait rivayetleri almış ve çeşitli yerlerde yaymaya başlamışlardır. Hallâl'in bu faaliyetleri, onun *İbn Hanbel es-Sağır* (Küçük İbn Hanbel) olarak anılmasını sağlamıştır.²⁵ Zehebî, Hallâl'in, hicri üçyüzlü yıllardan sonra Ahmed'in naslarını takip edip, toplayıp onları ispatlayana kadar Ahmed b. Hanbel'e ait müstakil bir mezhebin olmadığını söylemiştir²⁶ Zehebî'nin bu sözünden anlaşılacağı üzere Hallâl, mezhep içerisinde kilit noktayı oluşturmakta ve Ahmed b. Han-

²² İbni Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, III, 76.

²³ Benzer bir gruplandırmayı Oliver Roy çağdaş Selefilik için yapmaktadır. Konuyla ilgili bkz.: Oliver Roy, *Küreselleşen İslam*, çev.: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 126-127.

²⁴ İbni Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, III, 27; Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 311; Laoust, “Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad”, s. 79; AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism*, s. 103; Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s.147-148.

²⁵ Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-Mufasssal ilâ Fıkhil-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahricâti'l-Ashâb*, II, 670.

²⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XIV, 298.

bel'den sonra mezhebin asıl kurucusu olarak addedilmektedir. Hallâl'in mezhebin kurucusu olduğu hususu konuya ilgi duyan birçok araştırmacı tarafından da kabul edilmektedir.²⁷

Hallâl, gerek Ahmed b. Hanbel'in öğrencileriyle görüşme uğruna yaptığı yolculuklar, gerekse bu yolculukların sonunda elde ettiği verileri düzenlemesi ve eser üretmesi sayesinde Hanbeli mezhebinde otorite olarak kabul edilmiştir. Onun mezhep hususundaki otoritesi, kendi döneminde dahi söz konusu edilmiştir. Nitekim Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Şehriyâr, "Hepimiz Hallâl'a tabiyiz. Çünkü hiçbirimiz onun ilmine ulaşamayız"²⁸ demiştir. İbnü'l-Cevzî ve İbn Bedrân da onun otoritesine işaret etmiş, sonraki Hanbeli âlimlerin Hallâl'dan yararlandıklarını, ona bigâne kalamadıklarını belirtmişlerdir.²⁹ Zâhid ve âlim bir şahıs olduğu belirtilen, yaşadığı dönemde Hallâl, Berbehârî gibi şahıslarla mukayese edilen Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Beşşâr (ö. 313/925)³⁰ da Hallâl'in otoritesini kabul etmiştir. Rivayete göre, bir gün İbn Beşşâr, Hallâl ile birlikte mescitte oturduğu sırada, bir şahıs kendisine soru yöneltir. Ancak İbn Beşşâr, Hallâl'a sormasını ister. Soruyu soran kişi İbn Beşşâr'ın cevaplaması hususunda ısrar edince o, "Bu şeyh -Hallal-, Ahmed b. Hanbel'in mezhebinde imamdır" diyerek şahsı Hallâl'a yönlendirmiştir.³¹

Gerek Ahmed b. Hanbel'e ait rivayetleri bir araya getirmek için yaptığı yolculuklar gerekse bu seferlerin sonunda Ahmed b. Han-

²⁷ Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 106, 137, 155; Hallaq, "Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority", s. 334-335; a.mlf., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 160; Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, s. 324-325; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 110-111; AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism*, s. 100, 103.

²⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 301.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 221; İbn Bedrân ed-Demeşki, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 124.

³⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Beşşâr için bkz.: İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, III, 108-118.

³¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 301; İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, III, 25; Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, II, 206.

bel'e nisbet edilen rivayetleri tertib ve tasnif etmesiyle, Hallâl'in, Hanbeli mezhebine önemli katkıları olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Hanbeli mezhebi, varlığını Hallâl'a borçludur demek çok aşırı bir iddia olmayacaktır.³² Ancak onun bütün bu çabalarına rağmen geride tamamen oluşmuş, sistemleşmiş ahenkli bir mezhep bıraktığını söylemek zor gibi görünmektedir. Mezhebin tamamen sistemleşmesi biraz daha zaman alacaktır.³³

Hallâl bu faaliyetlerini sürdürürken onun çağdaşı olan ve eylemci kişiliğiyle ön plana çıkan Berbehârî de toplumda *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münkeri* tesis etmeye yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. Berbehârî, daha çok sokak hayatıyla ilgilenmiş, ateşli vaazları ile halkı yönlendirmiş, mezhep doktrinlerinin kamu/halk hayatına tatbik edilmesi hususunda çaba harcamıştır.

Berbehârî'nin yaşadığı dönemde halifelerin halktan uzaklaşıp iktidar mücadeleleri ile uğraşmaları toplumda huzursuzluğun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte Hanbeliler, dini hissiyatları da harekete geçirmiş, kendilerini kötülükleri ortadan kaldırmakla sorumlu kimseler olarak görmüşlerdir.³⁴ Onlara göre bu durumda susmak Allah'a ve inananlara bir ihanet olacaktır. Çünkü *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münker*, bütün Müslümanların yapması gereken bir görevdir. Şartlar gerçekleştiği halde *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münkeri* yapmayan kimse, Müslümanları aldatmış, Allah'a, Resulü'ne ve müminlere ihanet etmiş olacaktır.³⁵ Bu nedenle Hanbeliler, toplumda yayılan kötülükleri ortadan kaldırmak amacıyla

³² Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 106, 137, 155; Hallaq, "Early *İjtihâd* and the Later Construction of Authority", s. 334-335; a.mlf., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 160; Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, s. 324-325; AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism*, s. 100, 103.

³³ Knut Vikor, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 103.

³⁴ Simha Sabari, *Mouvements Populaires a Bagdad a L'epoque Abbasside, IX-XI Siecles*, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris, 1981, s. 103.

³⁵ Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, thk.: Halid b. Kâsım er-Redâdî, Darü's-Selef&Darü's-Sumay'î, Riyad, 1421/2000, s. 85.

harekete geçmişlerdir. Bu eylemi yaparken insanların yükümlülüklerine dikkat çekmiş, silahlı mücadeleyi ve cemaatin birliğini tehdit eden her türlü girişimi (*fitne*) reddetmişlerdir. Berbehârî ve taraftarları, gerek kötülöklere karşı doğrudan mücadele etmek, gerekse siyasi yetkililer üzerinde bir baskı oluşturmak amacıyla halkı harekete geçirmeye çalışmışlardır.³⁶ Berbehârî'ye göre toplumu ıslah kılıçla değil, el, dil ve kalp ile yapılmalıdır.³⁷ Bu görüşe rağmen Berbehârî ve taraftarları isyanları köröklemeden, zaman zaman kamu düzenini tehdit etmekten, hatta sivil isyanlar çıkarmaktan kaçınmamışlardır.³⁸ Bu nedenle bazı kaynaklarda genellikle halkın ayak takımı için kullanılan *el-'âmme* kavramının Hanbeliler için de kullanıldığı görölmüştür.³⁹

Hanbeliliğin oluşumu döneminde Hanbelilerin lideri konumunda olan Berbehârî, halkın desteğini alarak toplumsal hayata müdahale etmiş, bu uygulamaları nedeniyle zaman zaman halife ile karşı karşıya gelmiştir. Bu bağlamda Berbehârî ve taraftarlarının ismi çeşitli olaylara karışmış, hem kendisi hem de takipçileri siyasi otorite ile karşı karşıya gelmişlerdir.

Mesela Berbehârî'nin isminin Hanbelilerin Taberî ile mücadeleleri sırasında gündeme geldiği görölmektedir. Kaynaklara göre Hanbeliler, ölümünden kısa bir süre önce, Taberî'yi sürekli baskı altında tutmuş, evinden çıkmasına izin vermemiş, onun yanına gidenleri, ondan ders alanları ve hadis rivayet edenleri engellemişlerdir.⁴⁰

³⁶ Sabari, *Mouvemets Populaires a Bagdad a L'epoque Abbasside*, s. 103.

³⁷ Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s. 105-106.

³⁸ Sabari, *Mouvemets Populaires a Bagdad a L'epoque Abbasside*, s. 103.

³⁹ Bu kavram, özellikle Taberî'ye cenaze merasimi yapılmasının engellenmesi bağlamında, *el-'âmme* (halkın ayak takımı) toplanarak ona bir cenaze merasimi yapılmasına engel oldu şeklinde kullanılmıştır. Burada kavramla kastedilen, Berbehârî'ye bağlı Hanbelilerdir. Konuyla ilgili bkz.: Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkibu'l-Himem*, thk.: Seyyid Kisrevî Hasan, *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1424/2003, V, 48; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XIII, 217; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VII, 8; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 848-849.

⁴⁰ Bağdâdi, *Tarih-u Bağdâd*, II, 551; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VII, 9; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 818, 847; Muhammed Ahmed Ali

Taberî, 310/922 yılında vefat ettiğinde Hanbelilerin herhangi bir taşkınlık çıkarması endişesiyle gece vakti kendi evine defnedilmiştir.⁴¹ Bu olaydan kısa bir süre sonra 317/929 yılında İsrâ Suresi'ndeki "Umulur ki Rabbin seni Makâm-ı Mahmûd'a ulaştırır"⁴² ayetinin tefsiri üzerine yapılan tartışmalarda Berbehârî taraftarlarıyla karşıtları arasından kanlı çatışmalar meydana gelmiştir.

Şiiilerin kutsallık atfettiği Berâsâ mescidinin yıkılması meselesinde Berbehârî'nin ismi tekrar gündeme gelmiş, onun liderliğindeki Hanbelilerin de etkisiyle⁴³ Mescid, 24 Safer 313/20 Mayıs 925'te Halife Muktedir (hilafeti: 295-320/908-932) tarafından yıktırılmıştır.⁴⁴ Berâsâ mescidi, Halife Râzî döneminde (hilafeti: 322-329/934-940) Emîrül-ümerâ olan ve Şii yanlısı bir politika izleyen Beckem tarafından tekrar inşa edilmiştir (328/940).⁴⁵ Berbehârî ve taraftarları bu camiye şirk yuvası olarak ilân etmişlerdir.⁴⁶ Caminin bânîsi Beckem'in öldürülmesi, halkın sevinç gösterileriyle karşılanmıştır.⁴⁷

321/933 yılında Halife Kâhir döneminde Berbehârî, etrafındaki Hanbeliler ile birlikte vezir Hâcib Ali b. Yelbak ve kâtibi Hasan b.

Mahmûd, *el-Hanâbiletu fi Bağdâd*, s. 175-179; Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 192.

⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, V, 48; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VII, 8-9; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 848-849.

⁴² İsrâ (17): 79.

⁴³ Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islâm: The Cultural Revival During the Buyid Age*, E. J. Brill, Leiden, 1986, s. 61.

⁴⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 429-430; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 247-248; Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1397/1977, I, 362-363; Guy Le Strange, *Baghdad During The Abbasid Caliphate From Contemporary Arabic and Persian Sources*, Ed., Fuat Sezgin, Frankfurt: Publications of the Institute for The History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt, 1993, LXXXIV, 154; Abdülkerim Özyayın, "Berâsâ", *DİA*, V, 471.

⁴⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 429-430; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 5; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 363-364; Le Strange, *Baghdad During The Abbasid Caliphate*, LXXXIV, 155-156.

⁴⁶ Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müftî ve Şeyh Bahât'nin Takvimleri)*, Aslı Ofset, Çanakkale, 1999, s. 67.

⁴⁷ Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, s. 170.

Hârûn'un, Muaviye ve oğlu Yezîd'i cuma günü minberlerden lanetleme girişimlerini protesto etmişlerdir. Bunun üzerine Berbehârî'nin tutuklanması için emir verilmiştir. Bunu duyan Berbehârî, saklanarak yakalanmamayı başarmış, ancak aralarında birçok Hanbeli âlimin de bulunduğu taraftarları yakalanarak Basra'ya veya Umman'a sürgün edilmişlerdir.⁴⁸

Bu olaydan sonra bir süre saklanmak zorunda kalan Berbehârî ve taraftarları, 323/935 yılında taşkınlıklarını zirve noktaya ulaştıracak olaylarla tekrar ortaya çıkmışlardır. Bu dönemde Bağdat'ta siyasi ortam çok karışıktır. Abbasi Hilafeti zor durumdadır. Siyasi ortamdaki karışıklıkların da etkisiyle Bağdat'ta ciddi sıkıntılar ve huzursuzluklar baş göstermiştir.⁴⁹ Berbehârî'nin başlarında bulunduğu Hanbeliler, bid'atçilere karşı çıkmak⁵⁰ ve toplumsal ahlâkı korumak adına bir isyan başlatmışlardır.⁵¹ Hanbeli isyancılar, dükkânları yağmalıyor, şer'î hükümlerin tam olarak uygulanmasını sağlamak amacıyla çarşı ve pazarlarda yapılan alışverişlere itiraz ediyor, tüccarların ve sarrafların dolandırıcılık ve cimrilik yapmalarını, hileye başvurmamaları amacıyla pazara müdahalede bulunuyorlardı. Eğlence merkezlerine baskın düzenleyerek buralardaki eğlence aletlerini kırıyorlardı. Askeri görevlilerden, sivil görevlilerden ve halktan bazı kimselerin evlerine baskın düzenliyor, bu evlerde rastladıkları şarapları döküyor, karşılaştıkları kadın şarkıcıları dövüyor, çalgı aletlerini kırıyorlardı. Diğer taraftan, sokakta yanlarında kadın veya çocuk bulunan erkeklere, yanlarındaki kadınların kim olduğunu soruyorlardı. Bu erkekler, yanlarında bulunan kadınların mahremleri olduklarını söylerlerse, onları serbest bırakıyor;

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, V, 149; İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, III, 77-78; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 316-7; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XV, 91-92; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 6; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 67.

⁴⁹ Şabarov, "Ebû Muhammed el-Berbehârî (233/847-329/941) ve Eseruhu fî Hayâti 'Asrihi'l-Âmme", s. 173.

⁵⁰ Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 117.

⁵¹ Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", s. 364.

aksi takdirde bu adamları dövüp emniyet kuvvetlerine teslim ediyor, fuhuş yaptıkları gerekçesiyle şikâyetle bulunuyorlardı. Hatta yanında bir yakını olmadan yalnız başına sokağa çıkan kadınları dahi emniyet güçlerine teslim ediyorlardı.⁵² Tarihte *Hanbeli Fitnesi*⁵³ veya *Berbehâri Fitnesi*⁵⁴ diye anılan bu olayların sonucunda Bağdat'ta ciddi karışıklıklar çıkmış, halk bu durumdan bir hayli rahatsız olmuştur.

Günlük hayata yapılan müdahaleler ve sokaktaki yakıp yıkmaların devam etmesi, özellikle Şiilerin de şikâyetleri üzerine Halife Râzî, Hanbelilerin taşkınlıklarını engellemek amacıyla bir dizi önlem almış ve Bağdat'ın her yerinde ilânlar yapılarak bu önlemlerin duyurulmasını sağlamıştır. Buna göre Râzî, Hanbeliler ve onların lideri olan Berbehâri'nin adamlarının bir araya gelmelerini, akideleri konusunda herhangi bir eğitim-öğretim faaliyetinde bulunmalarını yasaklamış, onlardan hiç kimsenin namaz kıldırılmamasını, müminlerin de onların arkasında namaz kılmamasını, namaz kıldırıldıkları takdirde, sabah, akşam ve yatsı namazlarında Şafii pratiğine uyarak Fatiha'dan önce *Besmele*'yi yüksek sesle (*cehren*) okumalarını şart koşturmuştur.⁵⁵ Ancak alınan bu önlemler ve yapılan tehditler fayda sağlamak şöyle dursun; Hanbelileri daha da hırçınlaştırmış,

⁵² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 113-114; İmâdüddin İsmail b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, y.y., t.y., II, 82; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXIV, 30-31; Sabari, *Mouvemets Populaires a Bagdad a L'epoque Abbasside*, s. 105-106; Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, s. 169; Ahmed Bekir Mahmûd, *İshâm fi Târihi'l-Mezhebi'l-Hanbeli*, s. 42-43.

⁵³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 113; Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, II, 82..

⁵⁴ Şemsüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *el-İber fi Haberî Men Ğaber*, thk.: Ebû Hacer Muhammed Said b. Busyûni Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., II, 18; a.mlf., *Târihu'l-İslâm*, XXIV, 30; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, IV, 121.

⁵⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 113-114; Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, II, 82; Sabari, *Mouvemets Populaires a Bagdad a L'epoque Abbasside*, s. 105-106; Muhammed Ahmed Ali Mahmûd, *el-Hanâbile fi Bağdad*, s. 170; Ahmed Bekir Mahmûd, *İshâm fi Târihi'l-Mezhebi'l-Hanbeli*, s. 43; Şabarov, "Ebû Muhammed el-Berbehâri (233/847-329/941) ve Eseruhu fi Hayâti 'Asrihi'l-Âmme", s. 173-4.

Hanbelilerin çıkardıkları karışıkları daha da arttırmıştır. Bunun üzerine Râzî, Hanbelilere karşı bir manifesto yayınlamıştır. Manifestoda Hanbeliler, teşbihçi fikirleri savunmaktan, türbe ziyaretlerini yasak saymaya kadar bir dizi suçlamayla itham edilmiş, bu tür fikirlere sahip çıkan kimselerin İslâm toplumu dışında kalacağı vurgulanmıştır.

Mezhebi oluşumun büyük ölçüde tamamlandığı IV/X. yüzyılda Hanbeliler özellikle Bağdat'ta güçlü bir grup haline gelmişlerdir. Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu dönemde Hanbelilik homojen bir yapıya sahip olmamış, mezhep içerisinde farklı eğilimlere sahip kişi ve gruplar olmuştur. Bunların en önemlileri Hallâl'in temsil ettiği ilmi eğilim ve Berbehârî'nin temsil ettiği eylemci eğilimdir. Bu iki eğilim mezhebin bundan sonraki sürecinde de varlığını sürdürecektir. Bu iki akımın izlerini çağdaş Selefiyye'de de görmek mümkündür.⁵⁶

2. Oluşum Sonrası Dönemde Hanbelilik

Bu dönem Büveyhilerin 334/945 yılında Abbasilerin merkezi olan Bağdat'ı ele geçirmesiyle başlamaktadır. Siyasi tarihin de oldukça hareketli olduğu bu dönemde bir taraftan Büveyhiler, Abbasi hilafet merkezini ele geçirmiş, diğer taraftan Fâtımîler, Mısır'da egemenliklerini kurmuşlardır. Aynı dönemde Gaznelilerin yükselişe geçmesi Abbasilerin elini rahatlatmıştır.

Büveyhilerin Bağdat'a girişleriyle başlayan süreç ile birlikte, Hanbeli mezhebi tarihi açısından da yeni bir dönem başlamıştır. Artık Hanbelilik, oluşumunu büyük ölçüde tamamlamış, gelişme dönemine girmiştir. Dönemin Hanbeli tarihi açısından önemli yollarından biri, birinci neslin başlattığı Ahmed b. Hanbel'in eser ve görüşlerinin tedvini faaliyetlerine devam edilmesi, uzun süre devam eden kollektif çalışmaya bu dönemde son verilmiş olmasıdır. Bu

⁵⁶ M. Ali Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, 7(20), ss. 205-234; Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 126-127.

sürecin bizim açımızdan en önemli yanlarından biri Hanbelilerin sosyo-politik tavır ve duruşlarıdır.

Bu karmaşık siyasi ortamda Hanbeliler, sayıca en üstün ve en aktif mezhep haline gelmiştir. Büveyhilerin, Abbasilerin başkenti Bağdat'ta yaptıkları uygulamalar, Bağdat'taki Sünni halk üzerinde etkili olan Hanbeli âlim ve vaizlerin inanç ve uygulamalarıyla ters düşmüştür.⁵⁷ Bu dönemde Hanbeliler, Şia karşıtlığı başta olmak üzere kelmacılar, filozoflara muhalefet etmiş, kısaca her türlü fırkalaşma ve bidatçilik karşıtlığının başını çekmişlerdir. Büveyhiler tarafından desteklenen Şiiler gibi Hanbeliler de iyi organize olmuş ve güçlü bir motivasyona sahip bir yapı görünümü vermiş,⁵⁸ gerek Büveyhiler ve Fâtımîlerin siyasi gelişmeleri ve yayılmaları gerekse İmâmîyye ve İsmailiyye fırkalarının faaliyetleri karşısında direnç oluşturmuşlardır. Hanbeliler, Şiiliğe ve Mutezileye karşı hep sünnetin yanında yer aldıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁹

Bağdat o günlerde, Büveyhilerin desteğini arkalarına alan Şiilerle Ehl-i Sünnetin tek temsilcisi haline gelen Hanbelilerin çatışma alanı haline gelmiştir. Bunun sonucunda bu dönemde Bağdat'ta Ehl-i Sünnet denildiğinde genellikle Hanbeliler anlaşılmıştır. Hanbelilerin gerçekleştirdikleri eylemlerde ana destekçileri, tarihi kaynaklarda genellikle Hanbelileri kastederek söylenen ve *âmm*e diye isimlendirilen halk kitleleri olmuştur. Bu yapısıyla Hanbelilik, fikhî-keîâmî ve sosyal boyutları olan bir yapı görünümünde olup, adeta bir "**politik-dini muhalefet partisi**" rolü oynamıştır.⁶⁰

Büveyhilerin zayıflama sürecine girmesi ile birlikte Hanbeliler, Abbasi Hilafetinin de desteğini arkalarına alarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Ortak düşman olan Büveyhi yönetimine karşı mücadele, Hanbelilerle Abbasi Hilafetinin yakınlaşmasına zemin hazırla-

⁵⁷ Laoust, "Hanâbila", III, 159.

⁵⁸ Laoust, "Hanâbila", III, 159; Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islâm*, s. 60.

⁵⁹ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 87.

⁶⁰ Laoust, "Hanâbila", III, 159; Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islâm*, s. 60.

mıştır.⁶¹ Kâdir-Billâh (hilafeti: 381-422/991-1031) ve Kâim-Biemrillâh'ın (hilafeti: 422-467/1031-1075) hilafetlerine denk gelen bu süreçte, Abbasî hilafeti tamamen Hanbelilerin güdümüne girmiş, halifeler eliyle yayınlanan *Kâdirî itikad* bildirgeleriyle Ehl-i Hadis/Hanbeli zihniyetine muhalif olan bütün görüş ve fırkalarla mücadele edilmiştir.⁶² Bir *amentü* niteliğinde olan *Kâdirî itikad* Ehl-i Hadis/Hanbeli görüşlerine uygun bir şekilde hazırlanmış, buna herhangi bir şekilde muhalefet eden kimselerin küfre düştüğü ileri sürülmüştür.⁶³

"Karşı Mihne"⁶⁴ diye isimlendirilecek bir dönemin yaşandığı bu süreçteki uygulamalar Memun'un Mihnesini hiç aratmamış, hatta onun ötesine de geçilmiştir. Bu nedenle sözü edilen dönemin Mihne'nin bir rövanş olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁵ Makdisi, bu duruma işaret ederken Hanbelilerin iki asır önce kendilerine yapılanların aynısını diğer mezhep mensuplarına ve özellikle Hanefi-Mutezililere yaptıklarını belirtmiştir. Bu bağlamda Makdisi'nin işaret ettiği noktada dikkat çekicidir. Kâdir'in ilk beyannamesi Hanefi-Mutezililere yönelikti, onlara Mutezili görüşlerin öğretimini yasaklıyordu. Mihne döneminin kadıları da Hanefi-Muteziliydi. Memun, Ehl-i Hadis'e karşı Hanefi-Mutezili kadıları desteklemişti. Şimdi ise Kâdir, Hanefi-Mutezililere karşı Hanbelilerin tarafını tutmuştur.⁶⁶

Memun'un Mihne sürecindeki tavrı ile Halife Kâdir-Billâh'ın Kâdirî İtikad Bildirgelerindeki tavrı birbirine benzerlik göstermekte-

⁶¹ Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, s. 122.

⁶² Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 87-88, 94; Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife*, 4 (2), Güz 2004, s. 233.

⁶³ İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, XV, 279-282.

⁶⁴ Onat, 195

⁶⁵ George Makdisi, *Ibn 'Aqil Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, s. 8; a.mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 277; Abdulmecid Ebu'l-Fütüh Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî li'l-Mezhebi's-Sünnî fi'l-Meşriki'l-İslâmî mine'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî hattâ Sükûti Bağdâd*, Dâru'l-Vefâ li'Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', el-Mansûra, 1408/1988, s. 76.

⁶⁶ Makdisi, *Ibn 'Aqil*, s. 8, 10.

dir.⁶⁷ Memun'un asıl hedefi Hilafetin itibarını sağlamaya yönelikti. Bunu Mutezili esaslarıyla yapmaktaydı. Kâdir'in de hedefi, Hilafetin otoritesini sağlamaya yönelikti. Bunu Hanbeli esaslarıyla yapmaktaydı. Burada ilginç olan nokta, Memun, ulema karşısında halifenin otoritesini savunurken, Ahmed b. Hanbel ve taraftarları buna karşı çıkıyor, ulemanın otoritesini savunuyorlardı. Şimdi olan, Hanbeli esaslarla halifenin otoritesinin sağlanmasıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Kâdir-Billâh döneminin en önemli özelliği, Hanbeliliğin, halifenin otoritesini savunan "devletin resmi mezhebi" haline gelmesidir.

Halifenin Hanbelilerin etkisiyle başlattığı bu uygulamalarla birlikte Mutezile mensupları bürokrasiden uzaklaştırılmış, görev almak isteyenler, ancak i'tizali fikirlerinden vazgeçtiklerini açıkladıktan ve tövbe ettikten sonra görev talep edebilmişlerdir. Bu dönemde i'tizali fikirlerden tövbe etmek, bürokraside görev almanın mutlak şartı olarak belirlenmiştir.⁶⁸

Hanbeliler bu dönemde kendilerini Abbasi Hilafetinin temel dayanağı olarak görmüşlerdir.⁶⁹ Abbasi Hilafet sarayında önemli bir konumu bulunan Hanbeli âlim İbnü'l-Bakkâl (ö. 440/1048) Hanbelilerin yönetimle ilişkisine işaret ederken, "... Hilafet çadırıdır. Hanbeliler de onu taşıyan halatlarıdır. Şayet halatlar düşerse çadır da çöker"⁷⁰ diyerek Abbasiler açısından Hanbelilerin vazgeçilmezliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Büveyhiler döneminde Hanbeliler sadece Şia ve Hanefi-Mutezililerle değil, kendilerine muhalif olan bütün gruplarla müca-

⁶⁷ Eric J. Hanne, *The Caliphate Revisited: The Abbasid of 11th and 12th Century Baghdad*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The University of Michigan, USA, 1998, s. 137.

⁶⁸ George Makdisi, "The Sunni Revival", D. S. Richards (Ed.), *Islamic Civilisation 950-1150*, (ss. 155-168), Cassirer, Oxford, 1973, s. 156; a.mlf., *Ibn 'Aqil*, s. 11; Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şî-Sünnî Siyaseti*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 1999, s. 250-251; Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*, İlahiyât Yayınları, Ankara, 2008, s. 251.

⁶⁹ Güner, *Büveyhilerin Şî-Sünnî Siyaseti*, s. 238.

⁷⁰ İbni Ebi Ya'lâ, *Tabakātu'l-Hanâbile*, III, 350.

dele etmişlerdir. Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmesiyle Şia ve Mutezile desteklerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Hanbeliler bu defa, Selçuklu yönetiminin desteğini de arkalarına alarak güçlenmeye başlayan Eşarilerle mücadele etmeye başlamışlardır. Büveyhiler döneminde başlayan Hanbeli-Eşari mücadeleleri Selçuklular döneminde artarak devam edecektir. Hanbelilerle Eşariler defalarca karşı karşıya gelmiş, iki grup arasındaki çatışmalar zaman zaman ölümlerle de sonuçlanmıştır.⁷¹ Nitekim yine böyle bir Hanbeli-Eşari çatışmasından sonra iki grubu bir araya getirmeye çalışan Halifeye Hanbelilerin o dönem lideri konumunda olan Şerif Ebû Cafer el-Hâşimî ; *Sulh mu? Hangi sulh? Sulh, velayet, borç, miras taksimi veya mülk konusundaki anlaşmazlıklarla ilgili hasımlar arasında olur. Halbuki bu Eş'ariler bizim kafir olduğumuzu düşünüyor. Biz de inandığımız itikada inanmayanların kafir olduğunu düşünüyoruz. Aramızda hangi sulh olacak?* şeklinde cevap vererek barış teklifini reddetmiştir.⁷² Şerif Ebû Cafer el-Hâşimî'nin bu cevabı Hanbelilerin Eşarilere bakışını ortaya koyan önemli bir örnektir.

Abbasi Hilafeti ile işbirliği yapan Hanbeliler muhaliflerinin yanı sıra kendileri gibi düşünmeyen mezhepdaşlarını da baskı altına almışlardır. İbn 'Akîl'in (ö. 513/1119) başına gelenler bunun en önemli örneğidir. İbn 'Akîl, Hanbeli olmasına rağmen Mutezililerle teşrik-i mesâide bulunması ve bazı Mutezili âlimlerden ders alması nedeniyle mezhepdaşlarının baskısına maruz kalmış, öldürülmek istenmiştir. Beş yıl boyunca kendi mezhebine mensup şahısların baskısı nedeniyle dışarı çıkamayan İbn 'Akîl, ancak tövbe ettiğini ilan ettikten sonra halkın arasında dolaşabilmiştir.⁷³ İbn 'Akîl daha sonra *Kendi mezhebimin insanları kanımı talep edecek kadar bana*

⁷¹ Konuyla ilgili ayrıca bkz.: Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavga-
ları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 286-305.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 81-83.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 180-181; Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, 208; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavga-
ları*, 318-320.

eziyet ettiler diyerek bu dönemde yaşadığı sıkıntılara işaret etmiştir.⁷⁴

Hanbeliler muhalifleriyle mücadele ederken aynı zamanda toplumda iyiliği emretme ve genel ahlakın korunması adına bazı eylemlerde de bulunmuşlardır. 464/1072 yılında Ebû Ca'fer'in önderliğindeki Hanbeliler, Nizamiye Medresesi Müdürü Ebû İshâk eş-Şirâzî ve tanınmış bazı Şâfiî-Eşari bilginlerle birlikte Kasr Camii'nde toplanarak Halife Kâim'in (ö. 467/1075) toplumdaki ahlaki çözülmeye karşı önlem almasını istemişlerdir. Bunlar, Halife'den kötülüklerin ortadan kaldırılmasını, içki satan, ticarete hilekarlık yapan kimse-lerin yakalanmasını, genelevlerin kapatılmasını, genel ahlâkı yeniden tesis etmesini; değeri düşen paraları piyasadan çekerek yerlerine daha değerli bir para koymak için birtakım tedbirler almasını talep ederler. Bunun üzerine Halife, kötülüklere neden olan kimse-leri kovar, evlere baskın düzenleyerek evlerdeki şarapları döker. Genelevlerin kapatılması ve değerini yitiren paraların kaldırılması konusunu da Adudüddeve'ye yazacağına dair söz verir. Bu sonuç, Ebû Ca'fer'i de, eş-Şirâzî'yi de tatmin etmemiştir. Nitekim bundan iki sene sonra (466/1074) Ebû Ca'fer ile Muhammed İbnü'l-Vekîl arasında geçen bir konuşmadan genelevlerin henüz kapatılmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁵

Bu dönemde yukarıda sözü edilen çatışmaların ve faaliyetlerin yanı sıra önemli Hanbeli alimler de yetişmiştir. Gulâm Hallâl (ö. 363/974), İbn Batta (ö. 387/997), Hanbeliliğin İsfahan'da yayılmasında önemli katkısı bulunan İbn Mende (ö. 395/1005)⁷⁶ gibi alimler gerek yazdıkları eserlerle gerekse diğer faaliyetleriyle Hanbeli mezhebinin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Yine bu dönemin önemli âlimlerinden biri olan Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) burada zikredilmesi gereken önemli isimlerden biridir. Kâdı Ebû

⁷⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XIX, 448.

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 139.

⁷⁶ Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fıkhil-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahricâti'l-Ashâb*, I, 548-549; Rosenthal, "İbn Manda", III, 863; Güner, *Büveyhîlerin Şîr-Sünnî Siyaseti*, s. 300-301.

Ya'lâ üstlendiği kadılık göreviyle mezhebin gelişimine katkıda bulunmuş, Hanbelileri yönetim kademelerinde görev alma hususunda cesaretlendirmiştir.⁷⁷ O aynı zamanda muhtemelen Hanefî bir aileden gelmenin avantajını da yaşamış, sağlam kelam altyapısıyla Hanbeliliği Şia, Mutezile ve Eşarilik başta olmak üzere o dönemdeki fırkalara karşı savunmuştur.⁷⁸

Ebû Ya'lâ, şu iki hususta Hanbeli mezhebinde öncü olarak gösterilir. Birincisi, Ebû Ya'lâ, Hanbeli mezhebinde devlet idaresi ile ilgili ilk sistematik eseri yazan kişidir. *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*⁷⁹ adlı eserinde Ebû Ya'lâ, ideal bir yönetimin nasıl olması gerektiği ile ilgili bilgiler vermiştir. Eserin Abbasi yönetiminde görev alan Hanbeli bir kadı tarafından yazılması da önemli bir husustur.⁸⁰ İkincisi, Ebû Ya'lâ kelam metodunu kullanarak Ehl-i Hadis/Hanbeli mezhebini destekleyen ilk kişidir. Özellikle *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*⁸¹ adlı eserinde Kelam metodunu kullanarak Şia, Mutezile, Eşarilik gibi mezhepleri eleştirmiştir.⁸² Ayrıca o, Şerîf Ebû Cafer el-Hâşimî, (ö. 470/1077), İbnü'l-Bennâ (ö. 471/1079), Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116), İbn Akîl (ö. 513/1121) gibi birçok talebe yetiştirerek mezhebin gelişmesine katkıda bulunmuştur.⁸³

⁷⁷ Cook, *Commanding Right And Forbidding Wrong in İslâmîc Thought*, s. 123-124.

⁷⁸ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 97-98.

⁷⁹ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Kâdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk.: Muhammed Hâmid el-Fakkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

⁸⁰ Syafiq A. Mughni, *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles, 1990, s. 140-141.

⁸¹ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Kâdî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Vedî' Zeydân Haddâd, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1974.

⁸² Mughni, *Hanbalî Movements in Baghdâd*, s. 141; Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 97; a.mlf., "İbn al-Farrâ", III, 766; Yavuz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", X, 256.

⁸³ İbni Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, III, 381-383.

458/1066'dan sonraki tarihi süreç büyük ölçüde Ebû Ya'lâ'nın öğrencilerinin etkin olduğu bir dönemdir. Bu dönemde Hanbelilik büyük ölçüde güçlenmiş, Bağdat'ın yanı sıra taşrada da varlığını hissettirmeye başlamıştır.⁸⁴ Hanbelilik bu dönemde, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Mende (ö. 395/1005) ve ailesi vasıtasıyla İsfahan'da; Hanbelilikte Tasavvufun öncülerinden sayılan Abdullah el-Ensari el-Herevî (ö. 481/1089) vasıtasıyla Herat'ta; Ebu'l-Ferec eş-Şirâzî (ö. 486/1093) kanalıyla da Suriye ve Filistin'de yayılma imkanı bulmuştur. Ancak bu dönemde Bağdat hala Hanbelilerin merkezi konumundadır.

Moğollar'ın Abbasi halifeliğine son verdikleri tarihe kadar (656/1258) Hanbelilerin ana merkezi Bağdat olmuştur. Bağdat'ın Moğollar tarafından yerle bir edilmesiyle Hanbeliliğin Bağdat'taki varlığı da büyük ölçüde sona ermiştir. Bu süreçte özellikle Eyyubiler'in Şafii yanlısı politikaları nedeniyle Hanbeliler kısa süre sıkıntılı bir dönem yaşamışlarsa da Memlükler'in Abbasiler'den sonra Sünni dünyanın liderliğini üstlenmesiyle Hanbelilik devletin önemli merkezleri olan Şam ve Kahire'de güçlenmeye başlamış, mezhebin gelişiminde canlılık yaşanmıştır. Bu dönemde bazı Hanbeliler yönetim kademelerinde görev almış, önemli mevkilere gelmişlerdir. Benû Kudâme ailesinin bu dönemde mezhebin gelişiminde önemli katkıları olmuştur. Bu devrin belki de Hanbeliliğin en önemli isimlerinden biri Harranlı Benû Teymiyye ailesine mensup olan Takiyyüddin İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1327).

Memlüklerden sonra Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz bölgesinde yönetim Osmanlıların eline geçmiştir. Osmanlıların Hanefi-Matüridi bir çizgiyi benimsemesi Hanbeli mezhebinin gelişiminde bir durgunluk yaşanmasına neden olmuştur. Hanbelilik, Muhammed b. Abdilvahhâb'ın (ö. 1206/1792) başlattığı faaliyetlerle birlikte yeniden canlanmaya başlamış, sonuçta bir devletin resmi mezhebi haline gelmiştir.

⁸⁴ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 99.

SONUÇ

Hanbelilik, Ahmed b. Hanbelin siyasi bir mesele olan Mihne'den elde ettiği mirasın üzerine temellenen dinî-siyasî bir yapılanmadır. Esasen, Memun'un başlattığı mihne politikalarının iki kaybedeni ve bir de kazananı olmuştur. Kaybedenler Mutezile ve Ehl-i Hadis; kazanan ise Ahmed b. Hanbeldir. Mihne'nin Ahmed b. Hanbel'in zaferiyle bitmesi onun şöhret kazanmasına Ehl-i Hadis saflarının da ayrışmasına neden olmuştur. Mihne'den sonra insanlar, Ahmed b. Hanbel ile ilgili görüşleri ve Mihne karşısındaki tutumlarına göre değerlendirilmişlerdir. Bu durum, Ahmed b. Hanbel'in etrafında daha sonra Hanbeli(ler) olarak adlandırılan bir grubun oluşmasını sağlamıştır.

Ahmed b. Hanbel'in talebeleri tarafından temelleri atılan Hanbelilik, Hallâl ile birlikte oluşumunu büyük ölçüde tamamlamıştır. Onun faaliyetleriyle birlikte Hanbelilik bir mezhep hüviyeti kazanmıştır. Hallâl ile aynı dönemde yaşayan Berbehârî, Hanbeli öğretile-ri toplumda uygulama yönünde bazı faaliyetlerde bulunmuş, yaptığı vaazlarla da halkı bu yönde örgütlemiştir.

Bu dönemde özellikle Berbehârî'nin faaliyetleriyle birlikte ortaya çıkan bir husus Hanbeliliğin yekvücut bir yapı olmadığı aksine mezhep içerisinde farklı eğilimlerin varlığıdır. Bunların en önemlileri Hallâl'in temsil ettiği ilmi eğilim; Berbehârî'nin öncüsü olduğu eğ-lemci eğilim veya vaazcı Hanbeliler'dir. Kanaatimizce tarihi süreçte en çok etkili olan ve en çok sesi çıkanlar da vaazcı Hanbeliler ol- muştur.

Hanbelilikteki bu ayrımın izlerini Çağdaş Selefilikte de görmek mümkündür. Büyükkara'nın "Suudi Selefiyye", Cihadi Selefiyye" ayrımı bunun halen devam ettiğini göstermektedir. Oliver Roy da çağdaş Selefilik için benzer bir gruplandırmayı yapmaktadır. Ebû Bekir el-Bağdadî'nin internet sitelerinde yer alan yaygın fotoğrafının minber üzerinde olması vaazcı Hanbelilerin günümüzde de etkili olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Büveyhiler dönemiyle başlayan yeni süreç Hanbeliliğin tarihi açı- sından da önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde Hanbeliler toplumda "dinî-siyasî bir muhalefet partisi" rolü oynamışlardır.

Hanbelilerin bu faaliyetlerini daha çok vaizlerin veya *kussâsın* organize ettiği görülmektedir. Bunlar, yaptıkları vaazlarla kaynaklarda genellikle halkın ayaktakımı için kullanılan ve *amme* olarak tanımlanan kesimi galeyana getirerek harekete geçirmişlerdir.

Bu dönemde Hanbeliler aynı zamanda Abbasi hilafeti ile yakınlaşmış, hatta ilerleyen süreçte özellikle Kâdirî itikad bildiregeleri ile birlikte Hanbelilik hilafetle entegre olarak “devletin resmi mezhebi” haline gelmiştir. Bu durum Hanbeli mezhebine mensup birçok kişinin yönetim kademelerinde görev almasını ve “karşı Mihne” uygulamalarını beraberinde getirmiştir.

Abbasi Hilafeti'nin desteğini arkalarına alan Hanbeliler, özellikle Bağdat'ta Ehl-i Sünnet'in tek temsilcisi haline gelmişlerdir. Bu nedenle sadece sözü edilen dönemin tarihine bakan bir kişi Hanbelilerin Ehl-i Sünnet'in tek temsilcisi olduğu veya Ehl-i Sünnet'in Hanbelilerden müteşekkil bir yapı olduğu yanılısamasına düşebilir.

Bu noktada hem Ehl-i Sünnet anlayışımızı hem de Ehl-i Sünnet'in tarihi gelişimi ile ilgili bilgilerimizi tekrar gözden geçirmemiz gerektiğini ifade etmeliyiz. Ehl-i Sünnet anlayışımızın büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'in muzaffer olarak çıktığı Mihne'den sonra Hanbelilerin eliyle uygulanan “karşı Mihne”nin gölgesinde olduğu unutulmamalıdır. Muhtemelen bu sebeple olmalıdır ki Ehl-i Sünnet içerisinde muhalif ses ve görüşlere karşı ciddi bir tahammülsüzlük oluşmuşdur. Ehl-i Sünnet kavramının daha doğru anlaşılması için özellikle Mezhepler Tarihçilerinin yapması gereken en önemli şey, Ehl-i Sünnetin teşekkül sürecini yeniden ele almaktır. Bu eylem yapılırken konunun dönemlere ve şehirlere göre ele alınması, konuyla ilgili bölgesel çalışmaların yapılmasının önem arz ettiği kanaatindeyiz.

Selçukluların Bağdat'a girmesiyle birlikte yönetimin desteğini de arkalarına alan Eşariler güçlenmeye başlamışlardır. Bu durum daha önce de mevcut olan Hanbeli-Eşari gerginliğinin artmasına ve iki mezhep arasında çatışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Kanaatimizce Hanbeli-Eşari çatışmalarının önemli sebeplerinden biri, her ikisinin de aynı sosyal tabana sahip olmasıdır. Her iki mezhep de Ehl-i hadis tabanlıdır. Hanbelilikten sonra ortaya çıkan

Eşariliğin en önemli hedef kitlelerinden bir tanesi Hanbelilerdi. Dolayısıyla Hanbeliler, kendi tabanını kaybetmemek veya korumak adına Eşariliğe karşı çıkmış ve onlarla mücadele etmişlerdir.

Tarih boyunca Hanbeli mezhebi iki önemli coğrafi değişim yaşamıştır. Bunların birincisi, Bağdat'ın Moğollar tarafından yerle bir edilmesiyle birlikte Hanbelilik Suriye ve Filistin bölgesine taşınarak gelişimini burada sürdürmüştür. Mezhep, Osmanlılar döneminde kısa bir duraklama dönemine girmiş, ancak Muhammed b. Abdulvehhâb'ın Necd bölgesindeki faaliyetleriyle birlikte ikinci kez coğrafi değişime uğrayarak ciddi bir atılım gerçekleştirmiş ve Suudi Arabistan'ın resmi mezhebi haline gelmiştir. Bugün çağdaş Selefilere yaptıkları faaliyet ve eylemlerle birlikte Ehl-i Hadis-Hanbeli zihniyet neredeyse bütün dünyada kendisinden söz ettirmekte ve etkili olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid, *el-İtticahâtü'l-Fıkhiyye 'İnde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1399/1979.
- AlSarhan, Saud Saleh, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom, 2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2001.
- Bedevî, Abdülmeccid Ebu'l-Fütûh, *et-Târîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî li'l-Mezhebi's-Sünnî fi'l-Meşriki'l-İslâmî mine'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî hattâ Sükûti Bağdâd*, Dâru'l-Vefâ li'Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', el-Mansûra, 1408/1988.
- Berberhârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, thk.: Halid b. Kâsım er-Redâdî, Darü's-Selef&Darü's-Sumay'î, Riyad, 1421/2000.

- Büyükkara, Mehmet Ali, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, 7(20), ss. 205-234.
- _____, *İmâmiyye Şıası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfîd ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)*, Aslı Ofset, Çanakkale, 1999.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul, 2007.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, ss. 287-319.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.
- Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk.: Muhammed Hâmid el-Fakkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- _____, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Vedî' Zeydân Haddâd, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1974.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel Hayâtuhu ve 'Asruhu Ârâuhu ve Fikhuhu*, Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, Kahire, t.y..
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahrîcâtî'l-Ashâb*, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1417/1997.

Ebu'l-Fidâ', İmâdüddîn İsmail b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, y.y., t.y..

Ed., "Al-Marwazî", *EP*, VI, 627.

Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife*, 4 (2), Güz 2004, 219-243.

Güner, Ahmet, *Büveyhîlerin Şî-Sünnî Siyaseti*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 1999.

Hallaq, Wael B., "Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority", Lawrence I. Conrad (General Ed.), *The Formation of Islamic Law*, (ss. 317-349), Ashgate Publishing, Aldershot, 2004.

_____, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Hanne, Eric J., *The Caliphate Revisited: The Abbasid of 11th and 12th Century Baghdad*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The University of Michigan, USA, 1998.

Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985.

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000, 37-64.

_____, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, RoutledgeCurzon, London, 2002.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Âdâbu's-Şafi'i ve Menâkibihi*, thk.: Abdulğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', *Ta-bakâtu'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005.
- İbn Kesîr, İmadduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cize, 1419/1998.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkibu'l-Himem*, thk.: Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- İbn Bedrân, Abdülkadir ed-Demeşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tsh. ve tlk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, er-Risâletü'l-Alemiyye, Dımaşk, 1434/2013.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk.: Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fî't-Târîh*, tsh.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987.
- İğde, Muhyettin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islâm: The Cultural Revival During the Buyid Age*, E. J. Brill, Leiden, 1986.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara, 2002.

Laoust, Henry, "Hanâbila", *EP*, III, 158-162.

_____, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, 67-128.

_____, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, Pınar yayınları, İstanbul 1999.

Le Strange, Guy, *Baghdad During The Abbasid Caliphate From Contemporary Arabic and Persian Sources*, Ed., Fuat Sezgin, Frankfurt: Publications of the Institute for The History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt, 1993.

Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985.

Makdisi, George, "The Sunnî Revival", D. S. Richards (Ed.), *Islamic Civilisation 950-1150*, (ss. 155-168), Cassirer, Oxford, 1973.

_____, *Ibn 'Aqîl Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997.

_____, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

Melchert, Christopher, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, 352-67.

_____, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997.

Mughni, Syafiq A., *Habalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles, 1990.

Muhammed Ahmed Ali Mahmûd, *el-Hanâbiletu fi Bağdâd*, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut&Dimâşk, 1406/1986.

- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999.
- Özaydın, Abdulkerim, “Berâsâ”, *DİA*, V, 471.
- Özel, Ahmet, “Merrûzî”, *DİA*, XXIX, 210-211.
- Rosenthal, F., “Ibn Manda”, *EP*, III, 863-864.
- Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam*, çev.: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Sa’dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve’l-Mezheb*, Dâru İbn Kesir, Dimaşk, 1998/1418.
- Sabari, Simha, *Mouvements Populaires a Bagdad a L’epoque Abbasside, IX-XI Siecles*, Librairie d’Amerique et d’Orient, Paris, 1981.
- Şabarov, H., “Ebû Muhammed el-Berbehârî (233/847-329/941) ve Eseruhu fî Hayâti ‘Asrihi’l-’Âmme”, *Havliyyat: Fer’ul-Âdâbi’l-’Arabiyye*, Beyrut, 6-A (1991-2), 157-185.
- Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1397/1977.
- Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, “el-Mezhebu’l-Hanbelî Menhecuhu’l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi”, *ed-Dirâsatu’l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988.
- Uleymî, Mücîrüddîn Ebu’l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed, *el-Menhecü’l-Ahmed fi Terâcimi Ashâbi’l-İmâm Ahmed*, thk.: Abdulkadir el-Arnâût, Mahmud el-Arnâût, Dâru Sadr, Beyrut, 1997.
- Vikor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fıglalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.

Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsid Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997.

Zehebî, Şemsüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-'İber fî Haberi Men Ğaber*, thk.: Ebû Hacer Muhammed Said b. Busyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y..

_____, *Siyer-u A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1402/1982.

_____, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu Meşâhiri'l-A'lâm*, thk., Ömer Abdusselam Tedmuri, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1411/1991.

Zubayda, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev.: Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

AHTERİ'NİN İSLAM MEZHEPLERİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN ESERLERİ ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Rifat TÜRKEL*

Öz

Ahteri Mustafa Muslihiddin XVI. yüzyıl âlimlerindedir. Lügat, fıkıh ve tarih alanlarında çalışmalar yapmış olan Ahteri'nin eserleri İslam mezhepleri ile ilgili bilgileri de içermektedir. Eserleri incelendiğinde özellikle Râfizilik hakkında diğer mezheplere oranla daha fazla bilgi verildiği, Şii mezheplerden daha çok bahsedildiği görülür. Hatta muhtevasına bakıldığında dönemin mezhep anlayışının Târih-i Ahteri isimli eserinin yazımında etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bu eserinde Ehl-i beyt'e bir bütünün parçası olarak bakmış, bu konuya fazlasıyla yer vermiş, yeri geldikçe Râfiziler'den bahsetmiştir. Onun fikri arka planının oluşumunda yaşadığı sosyal, dinî, ekonomik çevrenin etkisi söz konusudur. Bunun bir sonucu olarak Osmanlı genelindeki din ve mezhep anlayışının Ahteri'de de bulunduğu görülür. Bu sebeple bu çalışmada İslam Mezhepleri Tarihi açısından Ahteri'nin ve dönemin mezhep anlayışının tanıtılmasını, Devlet'in bu anlayışa karşı tavrını açıklamayı hedefledik. Bunu gerçekleştirmek için Ahteri'nin yazma eserlerini inceleyip, gerektiğinde nüshalar arası karşılaştırmalar yaptık. Ayrıca yeri geldiğinde klasik dönem mezhepler tarihi kaynakları çerçevesinde değerlendirmelerde bulunduk. **Anahtar Kelimeler:** Ahteri, Kütahya Haliliye Medresesi, Câmi'u'l-Mesâil, Târih-i Ahteri, Ahteri Kebir, Râfizilik, Ehl-i Beyt

Abstract

Reviewing Ahteri, in accordance with his Works about Islamic Sects

Ahteri Mustafa Muslihiddin is one of the XVI. Century scholars. Works of Ahteri who had worked on lexicon, Islamic law and history, also include knowledges about Islamic sects. Observing his works, it's seen that more informations were given especially about Rafizis and mentioned about sects of Shia comparing to others. Even it can be said that the sectarian ideology of those days was effective on writing the book named Târih-i Ahteri when we review what it includes. Because he featured to Ahl el-Bayt a lot as a part of whole and mentioned to Rafizis in place in this book. His social, religious and economic conditions was effective to his ideal background. As a result of this, the general Ottoman ideal of religion and sect is seen in Ahteri as well. That's why in this work we aimed to explain producing the Ahteri's and his period's sectarian ideal and how was government's manner towards to it in condition of Islamic Sects History. In order to do this, we reviewed Ahteri's manuscripts and made some comparisons between copies when its necessary. Besides we have made evaluations in accordance with sources of classic period of history of sects in place.

Keywords: Ahteri, Kütahya Madrasah of Haliliye, Câmi'u'l-Mesâil, Târih-i Ahteri, Ahteri Kebir, Râfizis, Ahl el-Bayt

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, e-posta:rifatturkel@gmail.com

I. Giriş

Karahisar'da dünyaya gelen *Ahterî Kebir* sözlüğünün yazarı Ahterî Mustafa Muslihiddin Karahisârî'nin doğum tarihi ile ilgili kesin bilgi mevcut olmamakla birlikte kimi kaynaklarda miladi 1496 yılında doğduğu ifade edilir.¹ Ailesi hakkında da çok fazla bilgi bulunmayan Ahterî'nin babası meşhur hattatlardan Şemsettin Ahmet Çelebi'dir.² Mustafa Muslihiddin, Ahterî mahlasını kullanmış, bu mahlasla meşhur olmuştur.³ (Afyon) Karahisar'da ilimlerin başlan-

¹ Sadettin Aygen, bazı ansiklopedi ve yazılarda verilen hicri 906 yılını gösteren 1496 yılının kendisi tarafından da kabul edildiğini belirterek Ahterî'nin Kanuni Sultan Süleyman devrinde yaşamasının kendisini bu kanaate sevk ettiğini belirtir. Mehmet Sadettin Aygen, *Afyonkarahisarlı Alim ve Lügâtçi Muslihiddin Mustafa Bin Şemsettin Karahisari Ahterî*, Türkeli Matbaası, Afyon 1981, s. 8; "Afyonkarahisarlı Bilim Adamı Muslihiddin Mustafa bin Şemseddin Karahisari ve Eserleri", *V. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (13-14 Nisan 2000)*, (haz. Mehmet Sarlık), Afyon 2000, s. 466.

² Uzunçarşılı, Ahterî'nin babası Karahisarlı Şemsettin Ahmet Çelebi'nin hattatlar arasında "Karahisari" olarak meşhur olduğunu belirtir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 218; Sadettin Aygen Ahterî'nin babasının meşhur hattatlardan Ahmet Karahisari olduğuna dair iddianın hatalı olduğunu söyleyerek Ahmet Karahisari'nin hiç evlenmediği bilindiğine göre Ahterî'nin babasıyla bu kişinin aynı kişi olmasının mümkün olmadığını ifade eder. Aygen, Mustafa Bin Şemsettin Karahisari Ahterî, s. 8.

³ Mustafa Muslihiddin'in "Ahterî" mahlasını kullanmasıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şekâik Zeylinde Belde-i Karahisar sahibden peyda ve zâviye-i kal'a-i mezbureden (adı geçen kalenin köşesinden) mânend-i nur-ı süveydâ hüveyda olup (kara nur gibi görünüp), "en-Nûru fi's-Suveydâ" (Siyahta nur vardır.) mazmûnunu izhar (nüktelerini göstererek) ve Ahterî mahlasını meşale-i envar-ı iştihar eylemişti. "Ahterî mahlasını şöhret meşalesinin nurları olarak ortaya koydu." İfadeleriyle mahlasın verilmesi anlatılmaktadır. Nev'izâde Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, Matbaa-i Âmire, 1269, I, 20; Şekâik zeylindeki bu ifadelerden bedeni açıdan pek olumlu bir görünüme sahip olmadığının anlaşıldığı ifade edilmektedir. Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebir* [Ahterî Kebir], (haz. H. Ahmet Kırkkılıç-Yusuf Sancak), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009, s. 15; Diğer taraftan "Ahter" in Farsça yıldız anlamına geldiğini, Ahterî'nin ise yıldız mensubiyeti ifade ettiğini belirten Sadettin Aygen'e göre onun astronomiyle uğraşmasının rolü vardır. Aygen, *Mustafa Bin Şemsettin Karahisari Ahterî*, s. 8; Tarih'i Ahterî üzerine çalışması bulunan Abdulkadir Macit, Ahterî mahlasının kullanılmasına dair rivayetleri sıraladıktan sonra yıldızcı, yıldızlarla ilgilenen, Hz. Muhammed'in "Ashabım gökteki yıldızlar gibidir. Hangisini rehber edinirseniz sizi doğruya iletir." hadisi doğrultusunda yıldızları yani ashabi örnek alan kişi anlamında kullanılmış olmasının daha doğru olacağını ifade ederek gerekçelerini ortaya koyar. Abdulkadir Macit, Ahterî Muslihiddin Mustafa Karahisari'nin "Tarih"i ve Bu

gıç seviyesinin tahsilini yapan Ahterî daha sonra Kütahya'ya gelerek ilim tahsiline burada devam etmiştir.⁴ Haliliye medresesinde⁵ ilim tahsilini tamamlayarak burada müderrislik yapmaya başlamıştır. Başarılı bir müderris olarak terfi ettiğinde Kütahyalı şairlerden Firakî'nin onunla ilgili,

Ahterî'nin beş iken medresesi on oldu
Tâli'i sa'd olüben Ahterî meymün oldu.

beytini söylediği rivayet edilir.⁶ Burada müderris olarak görev yaptığı dönemde birçok öğrenci yetiştiren Ahterî, emekliliğinin ardından ilim ve ibadetle meşgul olmuş, h.968/m.1561 yılında vefat etmiş, cenazesi Kütahya'da Pirlar Mahallesi Karadonlu Camii'nin karşısına defnedilmiştir.⁷ Daha sonra yenilendiği düşünülen Ahterî'nin mezar taşında şu ifadeler bulunmaktadır:

Eserin İslam Tarihi ile Siyer İlmindeki Yeri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, c.1, sy. 2, ss. 247-248.

⁴ Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, I, 20.

⁵ II. Bayezid'in kazaskerlerinden Molla Halil b. Mahmud-ı Germiyânî tarafından bina edilen medrese vakfiyesinin İstanbul ve Kütahya'da gelirleri bulunmaktadır. Hamam, mescid ve medreseden oluşan medreseye ait Sa'dî b. Üveys imzalı Cumâdelülâ 910 (Kasım-Aralık 1504) tarihli bir vakfiye mevcut olup medresenin bu tarihe yakın bir zamanda inşa edildiği tahmin edilmektedir. BOA, TT.d, 670, s. 169. Ayrıntılı bilgi için bkz. BOA, TT.d, 670, s. 169; BOA, TT.d, 369, s. 42; Abdullah Erdem Taş, "Ahterî Dönemi Kütahya'sında İlmî Hayat ve Haliliye Medresesi", *Ahterî ve Dönemi Sempozyumu (7-9 Kasım 2013)*, Yayınlanmamış Bildiri, s. 23-29.

⁶ Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, I, 20; Evliya Çelebi Firakî'nin akrabası olduğunu belirterek ilgili beyti rivayet eder. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1935, IX, 27; Kadir Güler elinde Kütahyalı araştırmacılarından Mustafa Hakkı Yeşil'in İstanbul Kütüphanelerinde vazifeli iken şiir mecmualarından topladığı şiirleri içeren bir cönknamesinin bulunduğunu belirterek burada Firakî'ye ait bazı şiirlerin olduğunu ifade eder. Bu beytin Yeşil nüshasının varak 11a'da geçtiğini belirtir. Kadir Güler, "Kütahyalı Firakî ve Bilinmeyen Şiirleri", *Turkish Studies*, V.5/1, 2010, s. 1043, 1061.

⁷ Ahterî'nin hayatı, eserleri ve ölüm tarihi ile ilgili bkz. Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, I, 20; Kâtip Çelebi, Mûsâ b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (thk. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts., I, 31; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 27; Şemseddin Sâmî, *Kamûsü'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1306, II, 803; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, (haz. Seyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, IV, 1159; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, I, 224-225; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*:

Hüve'l-Bâkî⁸
 Mâmur olsun tamir eden
 Mağfur olsun ziyaret eden
 Tasnifi [Tasannufi] Ahterî bin Şemsüddin
 Ruh-şâd olsun dua eden
 Merhum ve mağfur el-muhtâc ilâ rahmeti
 Rabbi'l-Gafûr [Rabbina'l-Gafûr] Mustafa bin Şemsüddin el-
 musannif
 Lugât-ı Ahterî müvellid Karahisar-ı sahip
 Ruh için rizâen lillah el-Fatiha. Sene 952...⁹

Kaynakları incelediğimizde Ahterî'nin Arap edebiyatı ve lügat ilminde mütehasıs olduğu ifade edilmektedir.¹⁰ İlim dünyasında önemli bir yeri olduğu anlaşılan Ahterî'nin fıkhi meselelerle ilgili *Câmi'u'l-Mesâil*¹¹, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar meydana gelen olaylar ile dört halife, mezhep imamları ve bazı İslam büyüklere ile ilgili bilgiler içeren *Tarih-i Ahterî*¹², Arapça'dan Türkçe'ye yazdı-

Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn, Beyrut 1955, II, 434; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 218; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, III, 857; Hulusi Kılıç, "Ahterî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989, s. 184-185.

⁸ İfadeler olduğu gibi alınmıştır.

⁹ Ahterî ve eserleri hakkında yapılan çalışmalardan bazıları için bkz. Ayşe Nur Sır Dünder, "Ahterî-i Kebir'in Türk Sözlük Bilimine Katkıları (I)", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 2014, yıl.2, sy.4, ss.139-160; Mustafa Güneş, "Mustafa Ahterî Efendi ve Ahterî-i Kebir Adlı Sözlüğü Üzerine", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kütahya Özel Sayısı Kasım 2014, ss. 33-38; Ahmet Türkan, "Ahterî'nin Yahudilik ve Hıristiyanlık Hakkındaki Görüşleri ve Ahterî-i Kebir Sözlüğünde Bu Dinlerle İlgili Geçen Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (40), 2014, ss. 241-252.

¹⁰ Şemseddin Sâmî, *Kamüsü'l-A'lâm*, II, 803; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 224.

¹¹ Ahterî Mustafa Efendi, *Câmiu'l-Mesâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler, Kılıçalipaşa, nu: 339, vr. 1b.

¹² Ahterî Mustafa Efendi, *Tarih-i Ahterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nu: 04211-001.

ğı muhtasar sözlüğü Ahterî Kebir¹³ en önemli eserleri olarak bilinmektedir. Bunun dışında *Hâmlü'l-Muhâdarât*¹⁴, *Risâletün fî Beyâni Ahvâli Ba'dı'l-Enbiyâ*¹⁵, *Tercemetu Hadîsi'l-Erbaîn*, *Mantık (Şerhun alâ Risâleti'l-Kefevî)* isimli eserlerinin de olduğu rivayet edilmektedir.¹⁶

Ahterî edebiyat, fıkıh ve tarih ilimleriyle ilgili ilgileneşine rağmen bilinen eserleri Târih-i Ahterî, Câmî'u'l-Mesâil ve Ahterî Kebir incelediğinde itikadî mezheplerle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunduğu, bazı mezhepleri daha çok zikrettiği, bazılarını ise tamamıyla göz ardı ettiği görülmektedir. Bu sebeple çalışmamızda eserlerinden faydalanarak yaşamını devam ettirdiği genelde XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti, özelde Kütahya'daki mezhep anlayışını ve bakışını ortaya koymayı hedefledik. Aynı zamanda gerektiğinde dönemin farklı eserlerinden de faydalandık.

II. Ahterî'de Râfızî ve Râfızîlik Anlayışı

Ahterî Mustafa Muslihiddin'in mezhep¹⁷ veya mezhepler hakkındaki görüşleri Ehl-i beyt ve Râfızîlik etrafında yoğunlaşmaktadır. Elimizde mevcut olan Târih-i Ahterî, Câmî'u'l-Mesâil ve Ahterî Kebir isimli eserlerinde bu konudaki görüşleri belirgin olarak görülmektedir.

¹³ Ahterî'den bahseden kaynakların hepsinde Ahterî'nin sözlüğünden bahsedilmektedir. Sözlük için bkz. Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebir*[*Ahterî Kebir*], (haz. H. Ahmet Kırkılıç-Yusuf Sancak), TDK, Ankara 2009.

¹⁴ Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 224-225; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 434, 435.

¹⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, III, 857.

¹⁶ Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemu'l-Mahtûtâtî'l-Mevcûde fî Mektebâti İstanbul ve Anatoli*, yy, ty, III, 1549-1550; Gıyas Sağır, "Ahterî Mustafa Efendi", *Türklük Dergisi*, İstanbul 1939, s. 110-112.

¹⁷ Ahterî mezheplerden bahsetse de eserlerinde doğrudan bir mezhep tanımı ile karşılaşılmaz. Ancak mezhep terimi ve onunla ilişki bazı kavramların anlamını verir. Ona göre mezhep; gidecek yer, tarik manasına gelir. Makâlât ise makâl kökünden gelip, söylemek anlamındadır. Aynı şekilde Fırka, insanlardan bir grup, pare pare ayrılmak demektir. Bkz. Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, ss. 229, 592, 643.

Tarih-i Ahterî kitabının on birinci fasıl başlığını “Dört sahabenin (Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) faziletinin zikri” olarak koyan Ahterî, burada ilk önce Hz. Ebu Bekir¹⁸, sonra Hz. Ömer¹⁹, Hz. Osman²⁰ ve Hz. Ali’nin²¹ kısa bir biyografisinin ardından onların fazileti ve diğer sahabeler arasındaki konumunu belirleyen hadis ve olayları zikreder. Konumuzu doğrudan ilgilendiren yönüyle onun Ehl-i beyt hakkındaki fikirleri de önem arz eder. Ahterî, Târih’inde Ehl-i beyt’in birincisi olan Hz. Muhammed’i ve ailesini beş bölüm halinde ele alır. Eserin altıncı bölümünde Hz. Peygamber’in doğumu, çocukluk ve gençlik dönemini ele alırken yeri geldiğinde meydana gelen mucizelerden bahseder. Yedinci bölümde Hz. Peygamber’in eşlerinden²² bahseden Ahterî, sekizinci bölümde Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’inin içerisinde yer alan Hz. Fâtıma ve diğer çocuklarının kısa hayat hikâyelerinden bahseder.²³ Dokuzuncu bölümde Hz. Muhammed’in genel özelliklerini²⁴ ele alan yazar daha sonraki onuncu bölümde ise onun bazı mucizelerini anlatır.²⁵

Ehl-i beyt’in bir parçası olan Hz. Ali’yi faziletli dört sahabenin dördüncüsü olarak ele alan Ahterî, metot olarak diğer üç halifeden bahsederken kullandığı yöntemi esas alır. Hz. Ali’nin ilk önce isim ve lakaplarını daha sonra fiziki özelliklerinden bahsederek Hz. Peygamber’in onun faziletini ifade etmek için söylediği bazı sözleri nakleder. Bu arada eşi Hz. Fâtıma, oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile ilgili bazı rivayetleri de sıralar. Hz. Ali’nin fazileti ile ilgili rivayetlerin sayısından da bahseden Ahterî, Hz. Ali’nin ölüm tarihi ve sebebini anlatarak konuyu bitirir. Ahterî’nin Ehl-i beyt’i ele alma üslubu dikkati çeker. Çünkü o Ehl-i beyt’i müstakil bir başlık şeklinde

¹⁸ Bkz. Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 84b-86b.

¹⁹ Bkz. Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 87a-88b.

²⁰ Bkz. Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 88b-89b.

²¹ Bkz. Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 89b-91a.

²² Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 71a-77b.

²³ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 77b-78b.

²⁴ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 78b-80a.

²⁵ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 80a-84b.

ele almaz. Bir bütünün parçası olarak değerlendirir. Bu bütünün ana unsuru Hz. Muhammed olup ondan sonra ailesi gelir. Dört halife ve mezhep imamı da bu bütünün önemli parçalarıdır. Ona göre Ehl-i beyt, bu bütün içerisinde önem arz edebilir.

Ahterî'nin eserlerinde ön plana çıkan kavramlardan birisi de "Râfize" [Râfıza] kavramıdır. Ahterî Kebir isimli sözlüğünün Râfize [Râfıza] maddesinde Râfıziliğin tarifini yapar. Tarifine göre "Rafz" terk etmek anlamına gelir. Buna göre Râfıza, Şîa taifesinden bir fırka olup Râfıza olarak isimlendirilir. Böyle isimlendirilmelerinin sebebi Zeyd b. Ali'yi terk etmeleridir.²⁶

Ahterî Kebîr'in kaynaklarından Sıhahu'l-Cevherî'de de Râfıza, Şîa fırkası olarak tarif edilir. Ancak aynı yerde Esmâî'den naklen Râfıza'nın Zeyd b. Ali'ye biat ettiği, daha sonra ondan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den teberri etmesini istediği, ancak o zaman kendisiyle beraber savaacaklarını söylediği rivayet edilir. Zeyd b. Ali onların bu isteğinden kaçınarak onlara "O ikisinin (Ebû Bekir ve Ömer) dedesinin (Hz. Peygamber) veziri olduğunu" söyler. Bunun üzerine onlar Zeyd b. Ali'yi terk ederek ondan kopar. Bu sebeple kendilerine Râfıza denilir.²⁷ Ahterî'nin de eserinde Cevherî ve Esmâî'nin tanımlarını esas aldığı dikkati çeker.

Klasik dönem İslam Mezhepleri tarihi kaynaklarında da ele alınan Râfıza'yı Bağdâdî, Zeydiyye, Keysâniyye, İmâmiyye olarak üçe ayırır.²⁸ Eş'ari de Şîa'nın bir alt kolu olarak zikrettikten sonra görüşlerini açıklar ve Râfıza'yı yirmi dört alt fırka olarak ele alır.²⁹ Genel itibarıyla Klasik İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında Râfıza

²⁶ Ahterî, "Rafz"; "Râfize", *Ahterî Kebîr*, s. 784.

²⁷ Cevherî, farklı olarak komutanını terk ederek ayrılan ordu ile ilgili Ravâfiz isimlendirmesini kullanır. el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah: Tâcû'l-Lûğa ve Sıhâhü'l-Arabîyye*, (thk. Ahmet Abdülğafur Attar), III, Beyrut 1979/1399, s. 1078.

²⁸ Bkz. Abdülkadir el- Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara 2014, ss. 26-54.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 48.

Şiiliği ifade eden bir terim olarak görülür.³⁰ Ahterî yapmış olduğu Râfızî tanımıyla klasik anlayışa uygun davranmıştır.

Ahterî'nin yaşadığı XVI. asır Osmanlı resmi belgeleri ve ulema eserlerinde Râfızî veya Ravâfız kavramına sıkça rastlanılmaktadır. Bu kavram daha çok Şiilikten etkilenen Kızılbaş ve Kalenderiler olmak üzere bazı gruplar için kullanılmıştır. Dolayısıyla XVI. asır Osmanlı siyaset dünyasında Râfızî ve ya Ravâfız denilince doğrudan Şiiler anlaşılmalı³¹, Safevîler'in tesirine açık, Osmanlılara karşı Safevîler'in kullandığı bir grup anlaşılmalıdır.³²

Râfızîliğin tanımını yapan Ahterî, Târih'inde sahabenin faziletinden bahsederken Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili Hz. Peygamber'e ait olduğunu söylediği ifadeleri zikreder. Burada Hz. Ali'nin kendisini sevme konusunda aşırı gidenlerle buğz edenlerin helak olacağını söylediğini ifade ettikten sonra onun "Ali b. Ebî Tâlib aynı şekilde şöyle demiştir: Ahir zamanda kendisini benim taraftarım olarak gören fakat taraftarım olmayan bir grup çıkar. Onlara Ravâfız denir. Onlarla karşılaştığınızda onları hemen öldürün. Onlar müşriktir." dediğini rivayet eder. Ardından Bezzâzî'ye (ö.827/1424)³³ dayanarak

³⁰Ayrıca bkz. el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevseri), Kahire 2007, ss. 28-42; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, (thk. Ahmed Fehmi Muhammed), I, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, s. 155.

³¹ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, (ed. Halil İbrahim Bulut), Sakarya 2010, s. 73.

³² Ahmet Refik [Altınay], "Osmanlı Devrinde Râfızîlik ve Bektâşîlik", *Darüfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, c. VIII, sy. 2, Nisan 1932, ss. 24-25. Ahmed Refik [Altınay], *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektâşîlik*, İstanbul 1931, s. 6, 23, 25, 29, 34; 40; Sönmez Kutlu, Râfızî, Kızılbaş, Torlak gibi sufi oluşumların Alevilik başlığı altında incelendiğini belirterek Kızılbaş kavramının unsurlarından bahseder. Bkz. Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi, Ya da Metadoksi", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, (ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss. 582-583.

³³ Usul ve Fûrû ilimlerinde zamanının önde gelen âlimlerindedir. Fetâva'l-Bezzâziyye, Menâkıbü'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanife isminde kitapları vardır. Ahterî eserlerinde Fetâva'l-Bezzâziyye'yi sık sık kaynak olarak kullanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Bezzâzî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, VI, Ankara 1992, ss. 113-114.

Râfızîler'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini inkâr etmeleri sebebiyle tekfirinin vacip olduğunu söyler. Râfızî, Şeyhayn yani Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e söverse veya onlara lanet ederse yine kâfirdir. Hz. Ali'nin onlardan daha üstün olduğunu kabul ederse mübtedî'dir. Bu görüşünü destekleyici mahiyette Tatarhâniyye'den³⁴ nakille “*Ebû Bekir'in hilafetini inkâr edenin kâfir olması doğrudur. Bunun yanında Ömer'in hilafetini de inkâr edenin kâfir olması daha doğrudur. Aynı zamanda Şeyhayne yani Ebû Bekir ve Ömer'e söven de kâfir olur.*”³⁵ ifadelerini zikreder.

Râfızîler hakkında kaynaklardan referans göstererek değerlendirmelerde bulunan Ahterî, Râfızîler'i Yahudi ve Hristiyanlarla karşılaştırır. Başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere Ashâb-ı Kirâm'dan önde gelen birçok sahabeyi lanetlemeleri dolayısıyla Râfızîlerin Yahudi ve Hristiyanlardan daha şiddetli olduklarını ifade ederken şöyle der: “*Râfızîler, Yahudi ve Hristiyanlardan daha şiddetlidirler. Çünkü Yahûdilere Musa'nın (a.s.) arkadaşlarından “en faziletli insanlar kimlerdir?” diye sorsanız, Yahudiler “Hz. Musa'ya (a.s.) eşlik eden arkadaşları”; Hristiyanlara İsa'nın(a.s.) arkadaşlarından “en faziletli insanlar kimlerdir?” diye sorsanız Hristiyanlar ise “Hz. İsa'nın havarileri”dir diyeceklerdir. Râfızîlere gelince onlar Yahudi ve Hristiyanlardan daha şiddetli olduklarında Resûlullah'ın arkadaşlarının faziletini inkâr ederler. Nebî (s.a.v.)den ‘Ravâfız bu ümmetin Yahudileridir.’ dediği rivayet edilir.*”³⁶

Yine Râfızîler ve kâfirlerin cehenneme gireceklerini ifade eden Ahterî, “*Biz, onların kalplerindeki kini söküp attık. Artık onlar sedirler üzerinde, kardeşler olarak karşılıklı otururlar.*”³⁷ âyetinin anlamının İbn Abbas'a sorulduğunu, onun da Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer,

³⁴ el-Fetâvat-Tatarhâniyye, Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ'nın (ö.786/1384) yazdığı fıkha dair eserdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, “el-Fetâvat-Tatarhâniyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII, Ankara 1995, ss. 446-447.

³⁵ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 91b-92a; Ayrıca bkz. Ahterî, *Câmi'u'l- Mesâil*, Kılıçalipaşa, nu: 339, vr. 284a.

³⁶ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 92a-93b.

³⁷ Hicr, 15/47.

Hz. Osman ve Hz. Ali'nin cennetteki ortamı ve hali tasvir ettiğini, ardından şunları söylediğini rivayet eder: “(Onlar cennette bu haldeyken) Allah cehenneme dalgalarıyla saf hale gelmesini emreder. Cehennem Râfızî ve kâfirleri yüzüstü atar. Allah Râfızî ve kâfirlerin gözlerini açar. Bu esnada Muhammed'in (a.s.) cennetteki ashabına ve ümmetine bakarlar. “Onlar mutlu insanlar, biz ise sıkıntı içerisindeyiz.” derler. Sonra cehenneme geri gönderilirler.”³⁸

Hz. Peygamber ve ashabından bahseden Ahterî, sahabe konusunda takip edilmesi gereken üslubu şöyle ifade eder: “Akıllı insana sahabe hakkında güzel konuşması, onlardan hiçbiri ile ilgili, dine teslim, imanının kâmil, cehennem ve ateşinin onlara haram olması sebebiyle, kötü bahsetmemesi gerekir. Allah'tan sizi ve bizi Nebî'nin temiz ashabını, Ehl-i bey'tini ve temiz çocuklarını sevenlerden kılmamasını; onlar hakkında kötü sözlerden korumasını dilerim.”³⁹

Râfızîler'in itikadî boyutunu ele almakla yetinmeyen Ahterî, onların fikhî konulardaki uygulamalarından da yeri geldikçe bahseder. İslam fikhî ile ilgili yazdığı *Câmi'u'l- Mesâil* isimli eserinin teravih namazı ile ilgili bölümünde bir kısım Râfızî'nin teravih namazını hem erkekler hem de kadınlar için sünnet kabul ettiğini, bir kısmının ise Nebî'nin (a.s.) bazı geceler onu kıldığını, devamlı kılmadığını söyleyerek teravih namazının hem erkeklere hem de kadınlara sünnet olmadığını iddia ettiğini belirtir. Ardından Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın bu konudaki görüşünü delilleriyle birlikte ele alır.⁴⁰ Yine nikâh bahsinde “... Size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.”⁴¹ âyetini açıklarken Ravâfız'ın bu ayeti dokuza kadar kadınla nikâhlanmanın cevazına delil gösterdiğini ifade eder. Çünkü ayetteki “;” cem' içindir. Bu sebeple dokuz

³⁸ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 92a-92b.

³⁹ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 92b.

⁴⁰ Ahterî, *Câmi'u'l- Mesâil*, vr. 53b.

⁴¹ Nisâ, 3/3.

kadınla nikâhlanılabilir. Ancak Ahterî Ravâfız'ın bu görüşüne karşı çıkar.⁴²

Ahterî'nin oruç bahsinde Râfıziler'e göre şek gününü oruç tutmanın vacip olduğunu, bu sebeple müftünün onlara benzememek için tedbirler alması gerektiğini söyler.⁴³ Aynı şekilde Râfıziler'e benzemek için kişinin yüzüğü sağ serçe parmağına takması, sol parmağına takmaması gerekir.⁴⁴

Ahterî daha önce ifa edilen Râfıziler'in tekfiri meselesini de elfâz-ı küfür konusunda ele alır. Ona göre Râfıziler, ölünün tekrar dünyaya geleceğine (ric'at) inanmaları, Cebrâil'in vahyi Hz. Ali'ye değil de Hz. Muhammed'e getirerek hata yaptığını, imam-ı nâtıkın tekrar geleceğini söylemeleri, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul etmemeleri sebebiyle tekfir edilmelidir.⁴⁵

III. Ahterî'nin Râfızilik Görüşünün Arka Plânı

Ahterî Mustafa Efendi (1496-1561), II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerinde yaşamış bir âlimdir. Eserleri İslam Mezhepleri Tarihi açısından incelendiğinde Şia ve Şii unsurların ön plana çıktığı bu dönemde onun Râfıziliği ön plâna çıkardığı, bu konuda yorumlarda bulunduğu, yorumlarını alanında otorite kabul edilen âlimlerin görüşleriyle desteklediği görülür. Mu'tezile, Havâric, Keysâniyye gibi fırkalardan bahsetse de ayrıntıya girmez. Bu sebeple onun mezhep anlayışının oluştuğu ve geliştiği XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'ndeki siyasi, sosyo-ekonomik, dinî ortamın bilinmesi Ahterî'nin düşüncesini anlayabilmek için gereklidir.

Ahterî'nin en önemli eserlerinden birisi *Târih-i Ahterî*'dir. On iki fasıl halinde kaleme aldığı eserinde ilk olarak, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bazı peygamberlerin hayatından muhtasar ola-

⁴² Ahterî, *Câmi'u'l- Mesâil*, vr. 101b.

⁴³ Ahterî, *Câmi'u'l- Mesâil*, vr. 87b.

⁴⁴ Ahterî, *Câmi'u'l- Mesâil*, vr. 296b-297a.

⁴⁵ Ahterî, *Câmi'u'l- Mesâil*, vr. 284a.

rak bahsetmiştir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in siyeri, eşleri, çocukları, vasıfları, faziletleri ve mucizelerinden bahsedilen Ahterî, daha sonra ayrıntılı olarak Hulefâ-i Râşidin'i ve faziletlerini ele alır. Son olarak Müçtehid mezhep imamı Târih-i Ahterî'nin konusudur.

Ehl-i beyt'in ön plana çıktığı, Râşid halifelerden övgüyle bahsedilen bu eserin yazılma sebebiyle ilgili olarak müellif herhangi bir açıklayıcı bilgi vermemektedir. Ancak eserdeki "*Resûlullah'ın (s.a.v) mucizelerinin sayılamayacak ve sınırlanamayacak kadar çok olduğunu biliyorum. Ancak bu evrakta (eser) mucizelerin bazısını kısa ve özet olarak naklettim. Akıl ve basiret sahipleri için bu yeterlidir. Allah'tan Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ve mucizelerinin hürmetine onun şefaatinin nasip etmesini dilerim.*"⁴⁶ ifadelerinden zımnen eseri yazma sebeplerinden birisinin Allah'ın ve Resûlu'nün şefaatine nail olmak olduğu anlaşılabilir.

Diğer taraftan yaşadığı dönemin siyasî, sosyal, ekonomik ve dinî anlayışının Ahterî'nin fikir ve düşünce dünyasını nasıl etkilediğinin anlaşılabilmesi için XVI. yüzyıl Osmanlı devlet anlayışı ve Erdebil Tekkesi'nin fikri ve siyasî arka planı ile Safevî devlet anlayışı bilinmelidir. Osmanlı Devleti Sünnî anlayışa sahip olmasına rağmen kuruluşundan itibaren Anadolu'daki konar-göçer Türklere karşı sünneleştirme faaliyeti uygulamamıştır.⁴⁷ Bunun neticesinde bu kabileler kendi inanç ve geleneklerini yaşama ve yaşatma imkânına sahip olmuştur. Ancak başlangıçta II. Bayezid tarafından iyi ilişkilerin kurulduğu Erdebil Tekkesi ile Tekke'nin siyasallaşarak geçirdiği değişim ve dönüşümle doğru orantılı olarak Devlet'in tutumunda da değişimler meydana gelmiştir. Ahterî'nin yaşadığı II. Bayezid döneminde Erdebil Tekkesi halifeleri tarikat silsilesi içerisinde yetişip halkın arasına karışıp irşad vazifesi ile meşgul olurken Şeyh Cü-

⁴⁶ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, vr. 84a-84b.

⁴⁷ Osmanlı Devlet'inden önceki Anadolu Selçuklu Devleti yönetimi farklı düşünce ve inançlara karşı hoşgörülüdür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Asırlar)*, İstanbul 2003, ss.45-74.

neyt'ten itibaren Tekke'nin faaliyetlerinde siyasileşme eğilimi meydana gelmiştir. Bunun neticesinde Tekke halifeleri Anadolu'da içerisinde buldukları konar-göçer Türkmen boylarının Erdebil Tekke'sine olan sempatisini artırma, onları bilgilendirme ve Şiiliği tanıttırma faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Diğer taraftan bu halifeler buldukları yerlerdeki Türkmen boylarını Erdebil Tekkesi'nin bulunduğu yere göçe ve Devlet'in yönetiminden memnun olmayan Türkmenleri de Devlet'e karşı isyana teşvik ediyorlardı.⁴⁸ Şah İsmail, mezhep orjinli Şii bir devlet kurduğunda Osmanlı Devleti'yle doğrudan savaşmaktan uzak durmaya çalışmış, Anadolu'ya gönderdiği halifeler vasıtasıyla Şiiliğe meyilli halk arasında taraftarlarını artırma çabası içerisinde olmuştur.

Bu durumun farkında olan II. Bayezid'in Safeviler'in Anadolu'daki faaliyetlerine engel olabilmek ve gücünü azaltabilmek için bazı tedbirler aldığı bilinmektedir.⁴⁹ O Anadolu'daki Safeviler'in propagandalarına karşı ağır para cezası verme, istihbarat toplama, idam etme, mecburi iskâna tutma gibi tedbirler almış, ancak bu

⁴⁸ Erdebil Tekkesi halifeleri ile Safevî faaliyetlerinin başarıya ulaşmasına katkı sağlayan sebepler arasında Osmanlı Devleti'nin Türkmenleri yerleşik hayata zorlaması, bazı vergiler koyması, Devlet'in batı ile doğu sınırları arasında iklim ve coğrafya kaynaklı farklılıkların olması vardır. Ayrıca dini ve kültürel amiller Osmanlı-Safevî ayrışmasında önemli rol oynamıştır. Bkz. Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), 2005, s. 23, 76; Saim Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Saim Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik-Bektâşilik, Ankara 2002, s.132-133; Osmanlı'da isyan hareketlerini etkileyen faktörlerle ilgili Taha Akyol, mezhep faktörü üzerinde durmuş, diğer etkileri incelemiştir. Bkz. Taha Akyol, Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet, Doğan Kitap, İstanbul 2013, ss. 37-48. Ayrıca bkz. Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18, 2002, ss. 73-74.

⁴⁹ Ahmet Yaşar Ocak Osmanlı Devleti'nin aldığı tedbirleri içeren belgelerden bahsederek bu belgelerdeki tedbirlerle ilgili konuları ana başlıklar halinde zikreder. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.-XVII. yüzyıllar), *Belleten*, LXVI/246, (Ağustos 2002), s. 508.

tedbirler gerekli etkiyi yapmamış, yeterli olmamıştır.⁵⁰ Babasının tedbirlerini yeterli bulmayan Yavuz Sultan Selim ise siyasi, dinî-mezhebi, ekonomik tedbirler olarak Safevî propagandasına karşı önlemleri artırmıştır. Osmanlı Devleti'nin aldığı ekonomik tedbirlerden birisi İran'ın en önemli gelir kaynaklarından ipek ticaretini yasaklamasıdır.⁵¹

Yavuz Sultan Selim sorunun bir tarafında dinî ve mezhebi unsurlar bulunduğu için Safevîler'in propagandalarına karşı çözüm olarak konar-göçer Türkmenleri sünnilleştirme politikası uygulamıştır.⁵² Diğer taraftan Safevî-Şii düşünce ve inanç sistemi Osmanlı uleması tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu vesileyle hem Safevî propagandasının mezhebi etkisi azaltılmaya ve ileride yapılacak olan bir savaşın dinî meşruiyet alanı hazırlanmaya çalışılmıştır. Hamza Sarı Görez, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi gibi dönemin alanında otorite sahibi âlimleri, bu konudaki görüş, düşünce ve fetvalarıyla ön plana çıkmaktadır. Yavuz zamanında Müftü Hamza Sarı Görez "*Müslimanlar! Bilün ve âgâh olun Şol tâife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebiloğlu İsmail'dir.*" sözleriyle Kızılbaşları Safevîler'le irtibatlandırmıştır.

Ahterî döneminin şeyhülislamlarından Kemalpaşazâde ise *Risâle fî Beyâni Fırakı'd-Dâlle* isimli⁵³ eserindeki mezhep tasnifinde Râfi-

⁵⁰ İlhan Şahin-Feridun Emecen, *Osmanlılarda Divan-Bürokrasi-Ahkâm II. Bâyezîd Dönemine ait 906-1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul 1994, 126/454; Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, ss. 124-125.

⁵¹ Saim Savaş "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin buna Karşı Aldığı Tedbirler", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi Bildiriler 07-09 Nisan/April 1999*, Konya 2000, s.185; Bu dönemdeki gelişmeler için bkz. M. Saffet Sarıkaya, Anadolu Aleviliğinin Oluşumu, Ekev Akademi Dergisi c. 1 sy. 1 (Kasım 1997), ss 90-92.

⁵² Ayrıntı için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, c.4, s.3, Temmuz 1990, s.194.

⁵³ Bu iki eserle beraber diğer üç eseri Seyit Bahcivan'ın tahkikiyle "خمس رسائل في الفرق والمذاهب" adıyla Kahire 2005'te basıldı. Bkz. İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Hamsü Resâil fî'l-Frak ve'l-Mezâhib*, (thk. Seyit Bahcivan), Kahire: Dâru's-Selâm, 2005.

za'yı ana mezheplerden sayar.⁵⁴ Yine Şia ile ilgili *Risâle fi Tekfiri'ş-Şia* isimli bir müstakil bir risâle kaleme alarak burada Şia'nın görüşlerinden bahseder. Ardından onlara karşı yapılacak muamele ve Müslümanların yapması gerekenler üzerinde durur.⁵⁵ Dönemin önemli âlimlerinden Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi de fetvalarında Şilik ve Kızılbaşlık hakkında değerlendirmeler yapmış, hüküm vermiştir.⁵⁶

Osmanlı Devleti'nin Safevîler, Kızılbaş ve Şia tehlikesine karşı mücadele asrı olarak nitelenebilecek XVI. asırda devrin üç önemli âlimi Hamza Sarı Görez, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi'nin Ravâfız, Şia ve Kızılbaşlık ile verdiği malumat ve fetvalar genellikle birbirine benzer.

Hamza Sarı Görez, onların İslam'ı hafife aldıklarını, haramları helal saydıklarını, Kur'an ve kutsal kitapları tahkir ettiklerini, mes-citleri yıktıklarını, reislerine (Şah İsmail) ilah mesabesinde secde ettiklerini, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'a söverek onların hilafetini kabul etmediklerini ifade ederek Kızılbaşların İslam'a karşı inanç ve uygulamalarının tevatürle sabit olduğunu söyler. Sonra onları kâfir⁵⁷ ve mülhid⁵⁸ kabul eder. Aynı şekilde onlara meyledip razı ve yardımcı olanlar da kâfir ve mülhiddir. Bütün onları kırıp yok etmek Müslümanlara farzdır. Kızılbaşlarla evlenilmez, kestikleri yenilmez, bunlardan miras alınmaz. Müftü Sarı Görez halkı Kızılbaş olan bir nahiye ile ilgili olarak mallarının ve kadınlarının İslam gazi-

⁵⁴ Kemalpaşazâde, *Risâle fi Beyâni Fırakı'd-Dâlle*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 4711/4, vr. 15a-16a.

⁵⁵ Ahterî'nin kaynakları arasında yer alan Bezzâziye'yi Kemalpaşazâde de kullanır. Bu durum her ikisinin de referanslarını göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Kemalpaşazâde, *Risâle fi Tekfiri'ş-Şia*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 4103/3, vr. 37b-38a.

⁵⁶ Fetvalar için bkz. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssu'ud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998, ss. 173-177.

⁵⁷ Kâfir teriminin anlamı üzerinde duran Ahterî, kâfirin, setredici anlamına geldiğini, Allah'ın kendisindeki nimetlerini inkâr edip gizleyen kimse de kâfir, inkârcı denildiğini belirtir. Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 457.

⁵⁸ Ahterî, haşre ve hesaba itikadı olmayan taifeyi mülhid olarak tanımlar. Melâhîde de denir. Bkz. Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 693.

leri arasında paylaşılmasına, bunların sonraki tevbe ve pişmanlıklarına itibar etmeyip bozguncu ve kâfir oldukları için öldürülmelerine fetva vermiştir.⁵⁹

Kemalpaşazâde de Şia'anın görüşlerinden bahsederken onların şeriat ve ehlini alaya aldıklarını, Ebû Bekir, Ömer ve Osman ve müctehid imamlara sövdüklerini, Ehl-i sünnetin görüş ve uygulamalarını meşakkatli görüp, Şiâ'nın inanç ve uygulamalarını daha kolay gördüklerini, Şah İsmail'in helal dediğini helal, haram dediğine haram dediklerini, bunların küfre düşüp mürted olduklarını söyler. Yine onların memleketlerinin dâru'l-harb olduğunu, kadın ve erkekleriyle evlenmenin geçersiz olduğunu, eğer evlilik olursa doğacak çocuğun veled-i zina olacağını, kestiklerinin leş hükmünde olduğunu söyler. Kırmızı elbise giymenin küfür sebebi olabileceğini söyleyerek onlara karşı mürted hukukunun uygulanması gerektiğini ifade eder.⁶⁰

Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi de Kızılbaşlarla savaşmayı kutsayarak Kızılbaşları asi ve kâfir olarak niteler. Şii ve Kızılbaşların durumlarını yetmiş üç fırka kapsamında değerlendiren Ebüssûd Efendi, onları cehennemde kabul eder. Çünkü onlar İslam'ı ve Kur'an'ı hafife almış, reislerini (Şah İsmail) ma'bud yerine ikame etmiş, Ebû Bekir ve Ömer'i ta'n etmiş, haramları helal kabul etmiş, Hz. Aişe ile ilgili olumsuz konuşmuşlardır. Savaş halini gözeterek kadınlarının esir alınması ve hizmetlerde kullanılması helaldir.⁶¹

Kızılbaşlık ve Şiiler hakkında verilen bu fetvalar sonrası Kızılbaşlık kavramı, "Safevî taraftarlığı"nın ötesine geçerek dinî bir boyut kazanmış, *kâfir*, *mülhid* gibi kavramların yerleşmesinde öncü rol

⁵⁹ Bkz. Hamza Sarı Görez, *Fetvâ*, Hazma Sarı Görez, TSMK, (orijinal: 12077), (tashih edilmiş olanlar: 6401, 5960).

⁶⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle fî Tekfîri's-Şia*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 4103/3, vr. 37b-38a.

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Düzdağ, Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı, ss. 173-177; Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Mezhepler Tarihi Yazıcılığı*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2008, s.114-115.

oynamıştır. Ayrıca Kızılbaşlık böylece Sünnilik karşıtlığı şeklinde konumlandırılmıştır.⁶²

Ahterî Kızılbaş, Ravâfız ve Şia hakkında fetvaların verildiği bir dönemde yaşamış bir alim olması sebebiyle Sarı Görez, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi'den yani resmi söylemden etkilenmiş olması mümkündür. Çünkü Ahterî'nin aynı dönemde Kütahya'da eğitim görmesi ve medrese hocalığı yapması söz konusudur.

Ahterî'nin düşünce yapısının inşası ve eserlerinde Râfızilik'ten daha fazla bahsetmesinde döneminde Kütahya ve civarında meydana gelen olaylar da etkilemiş olabilir. Çünkü bu dönemde Tekeli civarında Şahkulu isyanı (1511) başlamış daha sonra isyanın devamında isyankârlar ile Osmanlı kuvvetleri arasındaki bazı olaylar Kütahya ve civarında gerçekleşmiştir. Kaynaklarda Şahkulu'nun Kütahya istikametinde Altıntaş'ı yaktığı ifade edilir. Bu arada kendisine karşı tedbir almak üzere görevlendirilen Anadolu Beylerbeyi Karagöz Ahmed Paşa'yı yenilgiye uğratarak onu esir alır. Daha sonra halkın önünde onu kazığa vurdurur.⁶³ Daha önce ifade edildiği üzere bu yıllarda Kütahya'da bulunan Ahterî'nin, etrafında Şii temayülü olan Torlak ve Kızılbaşları toplamış Şahkulu ve taraftarlarının yaptıklarına şahit olmuş veya biliyor olması ihtimali söz konusudur.

Devrin Osmanlı ulemasının fetva ve görüşlerinde ifade edildiği üzere Kızılbaş, Şii ve Râfıziler Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve sahabe-i kiramı kötüleme ve sövme ile itham edilmişlerdir. Ahterî de Râfızilerin bu konudaki tutumuna değinmiş, daha önce ifade edildiği üzere Târih-i Ahterî isimli eserinin önemli bir bölümünü Hz.

⁶² Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, (ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 569.

⁶³ Şah Kulu isyanıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı, Mart 1979, ss. 42-64. Solakzade, Mehmed Hemdemî Çelebi, *Târih-i Solakzâde*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1298, ss. 336-342; M.C. Şehabeddin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, I/3 (Aralık 1967), s. 34-39; Şehabeddin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, I/4 (Ocak 1968), s. 54-59.

Peygamber, eşleri, çocukları, mucizeleri, dört halife ve müçtehid imamlara ayırmıştır. Bu konuların hepsinde mübalağa ve aşırı tazimi üslubunu benimsemiştir. Ayrıca onların önemini ve konumunu vurgulamak için gerektiğinde israiliyyata dair rivayetleri kullanmaktan kaçınmamıştır.⁶⁴ Bu üslubu benimsemesi ve Râfıziler üzerinde çok fazla durmasının sebebi olarak Hz. Peygamber ve ashabına duyduğu derin sevgi ve saygı yanında onlara yöneltilen eleştiri, kötü söz ve ta'n edici üsluba cevap vererek, eserlerini okuyan kitledeki Hz. Peygamber ve ashaba sevgi, saygının zarar görmesini engelleme gayreti olması muhtemeldir.

IV. Ahterî'nin Diğer İslam Mezheplerine Bakışı ve Ahterî Kebir'de İslam Mezhepleri

Ahterî Mustafa Muslihiddin Efendi eserlerinde Râfızilik dışında bazı İslam mezheplerine de değinmiştir. Râfıziliği Şîa'nın bir fırkası olarak tarif eden Ahterî, Şîa ile ilgili ilk önce "شيعية" sözcüğünün kelime anlamını vererek onun "bir bölük cemaat, kişinin etbai ve ensarı yani adama uyanlar, avane ve yardımcıları" manalarına geldiğini söyler. Ayrıca durumları aynı, bazısı bazısının görüşüne tabi her topluluk birbirlerinin şialarıdır. Ahterî bir mezhep olarak Şîa'yı "Hz. Ali'ye (r.a.) taraftar olup ona biat ederek uyan ve (O, Hz. Peygamber (s.a.v)'den sonra imamdır diyen) kimse." olarak tarif eder. Buna göre Şîa'nın Hz. Ali'ye taraftar olması ve onun imametini iddia etmesi tanımlayıcı vasıflar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵ Başka bir yerde Şîa'nın abdest alırken ayakları bilekler dâhil yıkamanın farz olmadığına inandığını, onlara göre farz olanın her ikisinin de mesh edilmesi olduğunu söyler.⁶⁶

Şîa'yı ana fırka olarak tanımlayan Ahterî, Şîa'nın ve Râfıza'nın bazı alt fırkalarından bahseder. Hattâbiyye isimli fırkadan bahse-

⁶⁴ Bkz. Abdulkadir Macit, *Ahterî Muslihiddîn Mustafa Karahisârî'nin "Târih"i ve Bu Eserin İslam Tarihi ile Siyer İlmindeki Yeri*, ss. 260-261.

⁶⁵ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 933.

⁶⁶ Bkz. Ahterî, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 2a.

derken “Râfızî taifesinden bir bölük cemaattir ki onların katında müddei davasının sıdkına yemin etse onun için şehadet etmek caizdir.”⁶⁷ der. Buna göre onlar Râfızîliğin bir alt koludur. Ayrıca onlara göre yemin iddia sahibi için önemli bir doğruluk göstergesidir. Bu sebeple iddia sahibi iddiasının doğruluğuna yemin etse ona şehadet edilebilir, caizdir. Ahteri'nin kaynağı Sihah'ta Hattâbiyye'nin Ravâfız'dan olduğu, Ebu'l-Hattâb'a nispet edildikleri, Ebu'l-Hattâb'ın kendilerine muhalefet edenlere karşı yalan yere şahitlik yapmalarını emrettiği ifade edilir.⁶⁸ Klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihi yazarlarından Eş'arî, Kummî, Nevbahtî ve Şehristânî Hattâbiyye'yi Gulât-ı Şîa⁶⁹ arasında zikreder.⁷⁰ Abdülkadir el-Bağdâdi ise İslam'a mensup olmadıkları halde İslam'a nispet edilen fırkalar arasında ele alır.⁷¹

Ahteri'nin eserlerinde geçen mezheplerden birisi de Keysâniyye'dir. Onların Ravâfız taifesinden bir sınıf olduğunu söyler.⁷² Yine belayı Allah için caiz gördükleri için onları tekfir vaciptir.⁷³ Cevheri'nin Sihah'ında ise Ravâfızdan bir sınıf olan Keysâniler Muhtar b. Ebî Ubeyd'in ashabıdır. Muhtar'ın lâkabı “Keysan”dı denilmektedir.⁷⁴ Eş'arî Keysâniyye'yi Şîa'nın ikinci fırkası olan Râfıza'nın ikinci sınıfı olarak ifade eder. Kummî ise Muhtâriyye ismiyle Keysâniyye'yi

⁶⁷ Ahteri, *Ahteri-i Kebir*, s. 311.

⁶⁸ el-Cevherî, *es-Sihah*, I, 122.

⁶⁹ Ahteri, gulâtın müfredi gâli'ye hadde tecavüz eden anlamı verir. Böyle kişilere müteceviz denir. Bkz. Ahteri, *Ahteri-i Kebir*, s. 243.

⁷⁰ Ebu'l-Hasan El-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalıcı yayınevi, İstanbul 2005, ss. 41-42; Kummî/Nevbahtî, *Şîi Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku's-Şîa*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2004, ss. 155-156; Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihal)*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 163.

⁷¹ Abdülkadir el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 2014, ss. 191-193.

⁷² Ahteri, *Ahteri-i Kebir*, s. 512.

⁷³ Ahteri, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 284a.

⁷⁴ el-Cevherî, *es-Sihah*, III, 973.

inceler.⁷⁵ Bağdâdi ise Keysâniyye'yi Râfıza'nın dört alt kolunun üçüncüsü olarak ele alır.⁷⁶ Şehristânî de Keysâniyye'yi Şia'nın ana fırkaları arasında zikreder.⁷⁷

Ahterî Ravâfızın alt fırkaları arasında Karmatileri (Karâmita) zikrederken onları şöyle tanımlar: “Şu taifeye derler ki ehl-i Mekke arasından huruç edip varıp bâdiyede kattâu't-tarîk olmuşlardır. Ve inde'l-ba'z Ravâfız'dan şu kavimdir: Kur'an'ın zahir ve bätını vardır. Murad olan zahiri malum değildir. Belki bätın manasınadır diye zu'm ederler. Şerâyı'ı inkâr edip muharremâtın istihlâline kâillerdir. Bunlara Bâtıniyye dahî derler. Cem'i Karâmita gelir.⁷⁸ Buna göre Karmatiler, haramları helal sayan, yol kesen, Kur'an'ın zahirine değil bätınına itimat edilmesi gerektiğini iddia eden Râfıza taifesidir. Karâmita Eş'arî tarafından Râfıza'nın on sekizinci fırkası olarak ele alınır.⁷⁹ Kummî ve Nevbahtî ise Mübârekiyye fırkası içerisinde zikreder.⁸⁰ Bağdâdi ise İslam'a mensup olmayan fırkalar arasında Bâtıniyye başlığı altında ele alır.⁸¹ Şehristânî'ye göre bunlar İsmâiliyye içerisinde olup Irak taraflarında Karâmita olarak isimlendirilirler.⁸²

Ahterî'nin eserlerinde Hâricilik ile ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Ancak ayrıntılı bilgilere rastlanılamamaktadır. Ebû Yusuf'un hevâ⁸³ ve bidat⁸⁴ sahibi kişinin imamlığını hoş görmediğini belirtti-

⁷⁵ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 49 vd; Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, ss. 100 vd.

⁷⁶ el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 19-20.

⁷⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 135-136.

⁷⁸ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 472.

⁷⁹ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 57.

⁸⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, ss. 201-202.

⁸¹ el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 219-223.

⁸² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.173.

⁸³ Ahterî, Hevâ'yı “kalbin mütelezziz olduğu nesneye meyletmesi, muhabbet etmek ve düşmek” olarak tanımlar. Çoğulu ehvâ'dır. Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 338.

ten sonra Hâricîler'in de böyle düşündüğünü ifade eder.⁸⁵ Hâricî fırkalar konusunda ise Ahterî Kebir'de "Ucâridet"[Acârîde] madde-sinde Acârîde'yi Hâricîler'in bir sınıfı olarak takdim eder.⁸⁶ Yine Şemrahiyye⁸⁷ isminde bir Hâricî fırkadan bahsetse de ayrıntılı bilgi vermez. Ahterî'ye göre Hâricîler, Hz. Osman, Hz. Ali, Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe'yi tekfir ettikleri için Hâricîler'in tekfiri vaciptir.⁸⁸ Ona göre İbâdiyye Hâricîler'den bir gruptur.⁸⁹ Eş'arî, Bağdâdî ve Şehristânî'de İbâdiyye'nin⁹⁰ alt fırkası olarak zikredilen Yezîdiyye ise Ahterî'ye göre tekfir edilmesi gereken bir fırkadır. Çünkü onların hepsi Hz. Peygamber'in dinini ortadan kaldıracak olan Acem'den bir nebînin geleceği beklentisi içerisindedir.⁹¹

Ahterî Mu'tezile'den bahsederken onların mübtedi' olduğunu, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını söylediklerini, bu sebeple kâfir olduklarını söyler. Ayrıca "Allah görülür veya görülemez." diyen kişi tekfir edilmelidir.⁹² Diğer taraftan Ehl-i sünnetten bir kimse ile Mu'tezilî bir kimsenin nikahı sahih değildir.⁹³

Kaderiyye de Ahterî tarafından ele alınan mezheplerden birisidir. Onları tanımlarken "Şu taifeye derler ki her şeyi Allah Teâla'nın kudretine isnad ederler. Ve kabâyihı dahi ona nispet ederler. Ve inde'l-ba'z şu fırkaya derler ki her kişi e'falini haliktir. Küfür ve

⁸⁴Ahterî, Bid'ati ise Bid/Bidâa başlığıyla ele almış, yeni iş ve sonradan ihdas olunmuş şey anlamı vermiştir. Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 103.

⁸⁵ Ahterî, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 38a.

⁸⁶ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 1035; Ahterî kaynaklarından Sıhah'ta Hariciliğin bir grubu ve Abdülkerim b. el-Acred'in ashâbı olduğu belirtilir. Bkz. el-Cevherî, *es-Sıhah*, II, 505.

⁸⁷ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 923.

⁸⁸ Ahterî, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 284a.

⁸⁹ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 406.

⁹⁰ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 115; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 216, 14, 20, 75; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.125.

⁹¹ Ahterî, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 284a.

⁹² Ahterî, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 284a.

⁹³ Ahterî, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 99a.

me'asî Allah Teâla'nın takdiriyle değildir diye zu'm ederler."⁹⁴ şeklinde tarif eder. Buna göre Kaderiyye aynı konuda birbiriyle zıt düşünen iki farklı fırkanın ismidir. Kötülük dâhil her şeyi Allah'ın yarattığını söyleyenlere Kaderiyye denildiği gibi kişinin fiillerini kendisinin yarattığını, Allah'ın küfür ve günahları takdir etmediğini söyleyenlere de Kaderiyye denilir. Ahterî kendisinin Kaderiyye'nin hangi tanımını kabul ettiği ile ilgili açık bir ifadede bulunmasa da "Kaderiyye, şerrin Allah tarafından yaratıldığını reddetmeleri ve her failin kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söylemeleri sebebiyle tekfir edilmiştir."⁹⁵ ifadesinden kulun fiillerini kendisinin yarattığını söyleyen Kaderiyye anlamını tercih ettiği anlaşılabilir.

Birçok tasnif geleneğinde ana mezhepler arasında zikredilen Cebriyye de Ahterî'nin konusudur. Ona göre Cebriyye, "*Abdin kat'a tasarrufa kudreti yoktur. Her ne sadır olur ise takdir-i Rabbâniyle olur diye itikat eden taifedir.*"⁹⁶ Yani onlara göre kulun kesin olarak tasarrufu yoktur. Sadır olan her şey Allah'ın takdiri ile olur. Ahterî'nin kaynaklarından Sihâh'ta ise Cebriyye kısaca Kaderiyye'nin zıttı olarak tarif edilir.⁹⁷

Ahterî Kebîr'de Cehmiyye'nin tanımını yapan Ahterî, Cehm b. Safvan'ın mezhebine bağlı olanlara Cehmiyye denildiğini belirttikten sonra onların cennet ve cehennem fânî olduğuna inandıklarını, onlara göre imanın ikrar değil marifet olduğunu belirtir.⁹⁸ Bu konuda daha fazla bilgi vermez.

Ahterî başka bir eserinde Neccâriyye'ye de kısaca değinir. Ahterî Kebîr'de Neccâriyye maddesi bulunmadığı halde Neccâr ve Necâret kelimelerinin tanımı yapılır. Buna göre Neccâr'a "dülger", Necâret'e

⁹⁴ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 455.

⁹⁵ Ahterî, *Câmi'u'l-Mesâil*, vr. 284a.

⁹⁶ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 118.

⁹⁷ el-Cevherî, *es-Sihah*, II, 608.

⁹⁸ Ahterî, *Ahterî Kebir*, s. 120. Eş'arî ve Bağdâdî'nin ayrı bir fırka olarak ele aldığı Cehmiyye, Şehristânî'de Cebriyye'nin bir fırkası olarak ele alınır. Bkz. el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 229; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 156-157; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss.85-86.

[Nicâret] ise “dülgerlik” anlamı verilir.⁹⁹ Neccâriyye’ye gelince onlar Allah’ın sıfatlarını nefyederek Kur’an’ın yazıldığı zaman cisim, okunduğu zaman araz olduğuna inanırlar. Bu düşünceleri sebebiyle onların tekfir edilmeleri gereklidir.¹⁰⁰

SONUÇ

Ahterî, XVI. asırda Kütahya’da yaşamış, lügat, fıkıh ve tarih alanlarında eserler vermiş Osmanlı müderrislerindedir. Eserlerinde bazı İslam mezhepleri hakkında değerlendirmeler yaptığı görülür. Tarih-i Ahterî isimli eserinde Ehl-i beyt üzerinde durmuş, ilk önce Hz. Muhammed hakkında bilgiler vermiş, daha sonra Ehl-i beyt’in diğer üyeleri Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin’den yeri geldikçe bahsetmiştir. Hz. Ali’yi ise dört büyük halifenin konu edildiği bölümde ele almıştır. Yine aynı eserinde Râfızilik hakkında değerlendirmelerde bulunarak onlar hakkında hüküm beyan etmiştir. Tarih eseri olması sebebiyle diğer mezheplerden bahsetmez. Bu sebeple onun diğer mezheplerle ilgili görüşleri *Câmi’u’l-Mesâil* ve *Ahterî Kebir* isimli eserlerinden tespit edilebilmektedir.

Ahterî eserlerinde genel olarak Râfızilik ve onun alt kolu olarak nitelendirdiği mezhepler üzerinde durur. Bu anlayışının şekillenmesinde yaşadığı dönemdeki Osmanlı-Safevî mücadelesi etkili olmuş olabilir. Bu mücadelenin bir ayağında ulema bulunmaktadır. Hamza Sarı Görez, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi gibi âlimlerin vermiş olduğu fetvalar bu dönemde Râfızilik ve Şiilik anlayışının boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Ahterî’nin de döneminin bu hâkim anlayışına sahip olması ve ondan etkilenmesi muhtemeldir. Çünkü görüşleri ile kaynak olarak kullandığı eserlerdeki benzerlik dikkati çekmektedir. Ayrıca Şahkulu ayaklanmasının bazı boyutlarıyla Kütahya’da cereyan etmesi ve Kütahya’da bulunan Ahterî’nin bunu görmüş veya duymuş olma ihtimali Ahterî’nin fikri-

⁹⁹ Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, s. 738.

¹⁰⁰ Ahterî, *Câmi’u’l-Mesâil*, vr. 284a.

yatının oluşumunda Şahkulu ayaklanmasının rolü olabileceğini hatırlatmaktadır.

Ahterî eserlerinde mezhep tasnifi yapmasa da Keysâniyye, Kaderiyye, Şemrahiyye, Hattâbiyye, Mu'tezile, Neccâriyye, Cehmiyye, Cebriyye, Hâricilik gibi mezhepler hakkında bilgiler verir. Ancak mezhep anlatımında ayrıntıya girmeden kısa ve önemli gördüğü bilgileri vermekle yetinir.

Yine Ahterî Kebir isimli sözlüğünde kaynak olarak kullandığı eserlerdeki mezhep isim ve tanımlamalarına mümkün olduğunca sadık kalarak tüm mezhepleri tanıtmak yerine bazı mezhepler hakkında bilgiler verir. Câmî'u'l-Mesâil isimli eserinde bu mezheplerle ilgili tekfiri gerektiren hususlardan önemli gördüklerini zikrederek mezheplerin hak-batıl anlayışı içerisindeki konumunu belirtir. Çünkü dönemin anlayışında genel olarak Ehl-i Sünnet'in karşısında diğer mezheplerin konumlandırıldığı görülür.

Ahterî Mustafa Muslihiddîn'in fakih ve tarihçi olarak tanıtılmasına, lügatı üzerine önemli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen onun diğer alanlardaki birikimiyle ilgili ayrıntılı çalışmalar azdır. Bu çalışmada onun farklı bir özelliği, mezhepler hakkındaki düşünceleri ele alınmış, bu vesileyle dönemin mezhep, din ve siyaset anlayışına ve bunların birbirine etkisinin bilinmesine katkı sağladığı düşünülmektedir. Dönemin mezhep anlayışın tanımlanması için sadece Hamza Sarı Görez, Kemalpaşazâde, Ebüssuûd Efendi gibi merkezdeki ulemanın görüş ve fetvalarını incelemekle yetinilmemeli Anadolu'daki Ahterî gibi diğer âlimlerin de görüşleri araştırılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Arşiv Belgeleri

BOA, TT.d, 369, s. 42

BOA, TT.d, 670, s. 169

BOA, TT.d, 670, s. 169.

Kitaplar, Makaleler, Bildiriler

Ahmed Refik [Altınay], *Onaltıncı Asırda Rafızilik ve Bektâşilik*, İstanbul 1931.

-----, "Osmanlı Devrinde Râfızilik ve Bektâşilik", *Dârüfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, c. 8, sy. 2, Nisan 1932, ss. 21-59.

Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebir[Ahterî Kebir]*, (haz. H. Ahmet Kırkılıç-Yusuf Sancak), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009.

-----, *Câmi'ü'l-Mesâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler, Kılıçalıpaşa, nu: 339.

-----, *Târih-i Ahterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nu: 04211-001.

Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Doğan Kitap, İstanbul 2013.

Atâî, Nev'izâde, *Zeyl-i Şekâik*, I-II, Matbaa-i Âmire, 1269.

Aydınlı, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Mezhepler Tarihi Yazıcılığı*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2008.

Aygen, Mehmet Sadettin, *Afyonkarahisarlı Alim ve Lügâtçi Muslihiddin Mustafa Bin Şemsettin Karahisari Ahterî*, Türkeli Matbaası, Afyon 1981.

Bağdâdî, Abdülkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 2014.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, I-II, Beyrut 1955.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah: Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhü'l-Arabiyye*, (thk. Ahmet Abdülğafur Attar), III. Baskı, I-VI, Beyrut 1399/1979.

- Dalkıran, Sayın, “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18, Erzurum 2002, ss. 56-102.
- Demir, Celal, “Afyonkarahisarlı Bilim Adamı Muslihiddin Mustafa bin Şemseddin Karahisarî ve Eserleri”, *V. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (13-14 Nisan 2000), (haz. Mehmet Sarlık), Afyon 2000, ss. 466-474.
- Dündar, Ayşe Nur Sır, “Ahterî-i Kebîr’in Türk Sözlük Bilimine Katkıları (I)”, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 2014, y. 2, sy.4, ss. 139-160.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi’nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı yayınevi, İstanbul 2005.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, Devlet Matbaası, I-X, İstanbul 1935.
- Güler, Kadir, “Kütahyalı Firâki ve Bilinmeyen Şiirleri”, *Turkish Studies*, 5/1, 2010, ss. 1037-1066.
- Güneş, Mustafa, “Mustafa Ahterî Efendi ve Ahterî-i Kebîr Adlı Sözlüğü Üzerine”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kütahya Özel Sayısı Kasım 2014, ss. 33-38.
- Hamza Sarı Görez, *Fetvâ*, TSMK, (orijinal: 12077), (tashih edilmiş olanlar: 6401, 5960)
- Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı, Mart 1979.
- Karabulut, Ali Rıza, *Mu'cemu'l-Mahtûtâti'l-Mevcûde fî Mektebâti İstanbul ve Anatoli*, yy, ty, I-III, ss. 1549-1550.

Kâtip Çelebi, Mûsâ b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (thk. Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge), I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Müessetü'r-Risâle, I-IV, Beyrut 1993.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed, *Risâle fî Beyâni Fırakı'd-Dâle*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 4711/4, vr. 15a-16a.

-----, *Risâle fî Tekfiri's-Şia*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 4103/3, vr. 37b-38a.

-----, *Hamsü Resâil fî'l-Fırak ve'l-Mezâhib*, (thk. Seyit Bahçıvan), Kahire: Dâru's-Selâm, 2005.

Kılıç, Hulusi, "Ahterî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989, ss. 184-185.

Koca, Ferhat, "el-Fetâvat-Tatarhâniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII, Ankara 1995, ss. 446-447.

Kummî/Nevbahti, *Şü Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku's-Şia*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2004.

Kutlu, Sönmez, "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi, Ya da Metadoksi", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, (ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss. 577-606.

Macit, Abdulkadir, Ahterî Muslihiddin Mustafa Karahisârî'nin "Târih"i ve Bu Eserin İslam Tarihi ile Siyer İlmindeki Yeri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, c.1, sy. 2, s. 246-267.

Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire 2007.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Seyit Ali Kahraman, I-VI, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

- Ocak, Ahmet Yaşar, “Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihiçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.-XVII. yüzyıllar)”, *Bellekten*, LXVI/246, (Ağustos 2002), ss. 503-516.
- , “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslâmi Araştırmalar*, c.4, s.3, Temmuz 1990, ss. 190-194.
- Onat, Hasan, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, (ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss. 559-575.
- Özel, Ahmet, “Bezzâzî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, VI, Ankara 1992, ss. 113-114.
- Sağır, Gıyas, “Ahterî Mustafa Efendi”, *Türklük Dergisi*, İstanbul 1939, s. 110-112.
- Sarıkaya, M. Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Asırlar)*, İstanbul 2003.
- , Anadolu Aleviliğinin Oluşumu, *Ekev Akademi Dergisi* c. 1 sy. 1 (Kasım 1997), ss 81-96.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik-Bektâşilik*, Ankara 2002.
- , “XVI. Asırda Safevîler’in Anadolu’daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti’nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler”, *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi Bildiriler 07-09 Nisan/April 1999*, (haz. Bayram Ürekli, Ruhi Özcan), Konya 2000, ss.183-197.
- Solakzade, Mehmed Hemdemî Çelebi, *Târih-i Solakzâde*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1298.
- Şahin, İlhan-Emecen, Feridun, *Osmanlılarda Divan-Bürokrasi-Ahkâm II. Bâyezîd Dönemine ait 906-1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul 1994.

- Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Ahmed Fehmi Muhammed), I-II, Dârül'-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992.
- , *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihal)*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Şemseddin Sâmi, *Kamûsü'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, I-IV, İstanbul 1306.
- Taş, Abdullah Erdem, "Ahteri Dönemi Kütahya'sında İlmî Hayat ve Haliliye Medresesi", *Ahteri ve Dönemi Sempozyumu (7-9 Kasım 2013)*, Yayınlanmamış Bildiri, s. 23-29.
- Teber, Ömer Faruk, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, (ed. Halil İbrahim Bulut), Sakarya 2010, ss. 69-80.
- , *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklaşması, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Doktora Tezi), 2005.
- Tekindağ, Şehabeddin, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, I/3 (Aralık 1967), ss. 34-39;
- , "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, I/4 (Ocak 1968), ss. 54-59.
- Türkan, Ahmet, "Ahteri'nin Yahudilik ve Hıristiyanlık Hakkındaki Görüşleri ve Ahteri-i Kebîr Sözlüğünde Bu Dinlerle İlgili Geçen Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (40), 2014, 241-252.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932.

ON DOKUZUNCU VE YİRMİNCİ YÜZYIL HİND-PAKİSTAN'INDA TASAVVUF AKIMLARI: GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Arthur BUEHLER* | çev. Mehmet ATALAY**

Öz

Hindistanlı Nakşbandî sufi Cemaat Ali Şah'ın (vef. 1951) teşkil ettiği örnekten yola çıkarak bağımsızlık öncesi dönem itibarıyla Hind-Pakistan tasavvufundaki dönüşüm yönlerini vurgulayan bu makale; bu sufinin matbaayı, tren yolu ulaşımını ve örgütlü modern yapıları kullanımının nasıl olup da birçok çağdaş Hind-Pakistani sufilerce paylaşılan yeni bir dinamikler bütününe örneklediğini göstermeye çalışmaktadır. Bu örneklik, bağımsızlık sonrası hükümetlerin sufi türbe-külliyeleri kontrol etme ve ulus-devlet çıkarlarına yarayan resmi ve modernist bir tasavvuf versiyonu gündeme getirme amacı güden çabalarına zıt düşmektedir. Bağımsızlık öncesi dönemin – bu dünya ile kutsal/doğa ötesi arasında vesile teşkil eden– tasavvuf şeyhlerinin kişisel ve karizmatik otoritesi; tüzel sosyal hizmetler, tıbbi

Abstract

Currents of Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Indo-Pakistan: An Overview

Using a case study of the Indian Naqshbandî Jama'at 'Ali Shah (d. 1951) to highlight transformations in pre-independence Indo-Pakistani sufism, this article demonstrates how his use of print media, railway transportation, and modern organizational structures models a new set of dynamics shared by many modern Indo-Pakistani sufis. This contrasts with post-independence government efforts to control sufi shrines and put forward an official, modernist version of sufism that benefits the interests of the nation-state. The personal, charismatic authority of the pre-independence sufi shaykh who was a mediator between this world and the sacred/supernatural became replaced by impersonal bureaucratic social services, medical assistance, and secular

* Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: art.buehler@vuw.ac.nz). Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur F. Buehler, "Currents of Sufism in Nineteenth- and Twentieth-Century Indo-Pakistan," *The Muslim World*, July-Oct. 1997, 87, 3/4, pp. 299-314.

** Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: matalay@istanbul.edu.tr). Bu makale, Prof. Arthur Buehler'in özel izniyle yayımlanmaktadır.

yardımlar ve seküler resmi eğitim ile yer değiştirmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hind-Pakistan Tasavvufu, Hind-Pakistan Nakş-bendiliği, Cemaat Ali Şah

government education.

Keywords: Indo-Pakistani Sufism, Indo-Pakistani Naqshbandiyyah, Jama'at 'Ali Shah

Müslüman mutasavvıfların kabir ve türbeleri, İslami kültür ve gelenegi temsil etmektedir. . . . Bu sufler Pakistanlıların ve diğer ülkelerdeki Müslümanların gönüllerini cezbetmektedir. Bu kabir ve türbelere saygı duyan Müslümanların sayısı zamanla artmış bulunmaktadır. Bu mekânlara yönelik olarak milyonlarca insanın her yıl gerçekleştirdiği ziyaretler, bu kabir ve türbelerin ziyaretçileri üzerindeki mutlak ve tartışmasız etkilerine ilişkin kesin bir tanıklık/kanıt düzeyine yükselmektedir. Dahası, bu ziyaretler, sözkonusu mutasavvıfların mübarek mezarlarından neşet eden ilahi bereketlere ilişkin olarak da bir tanıklık/kanıt niteliği arz etmektedir.

Pakistan Turizm Geliştirme broşürü, 1985

Tasavvuf âlimleri/akademisyenleri müstemleke dönemi ve müstemleke sonrası dönem itibarıyla son yüz yılda Hind-Pakistani tasavvufunda meydana gelen gelişmeleri tetkik etmeye ve –daha az verimli bir çaba olarak– bu zaman zarfında meydana gelen önemli değişimleri analiz etmeye yeni yeni başlamışlardır. Bu makalede, Kuzey Hindistan ve Pakistan'daki –diğer Kuzey Hindistan tarikatlarını da temsil eden– Nakşbendiyye araştırmalarımın bazı yürümleri ve nirengi noktaları seçmiş bulunmaktayım.¹ Bu sebeple; yazılı

¹ Nakşbendiyye, kurucusu Bahaüddin Nakşbend'in (vef. 791/1389, Buhara yakınlarında) adına nisbet edilen bir tasavvuf tarikatıdır. Nakşbendiyye-Müceddidiyye ise ikinci Hicri bin yılın yenileyicisi (*müceddidî*) diye unvanlandırılan Ahmed Farûki Sirhindi'nin (vef. 1034/1624) adına nisbet edilen bir tarikat ya da tarikat silsilesidir. Müstemleke dönemine ilişkin diğer tasavvuf araştırmaları için bkz.: Sara F. D. Ansari, *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843-1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Farhan Nizami, *Madrasahs, Scholars and Saints: Muslim Response to the British Presence in Delhi and the Upper Doab, 1803-1857* (basılmamış doktora tezi, Oxford University, 1983). Bu makalede gündeme getirilen hususlara ilişkin daha ayrıntılı bir tetkik için bkz.: Arthur F. Buehler, *Masters of the Heart: Sufi Authority and Naqshbandi Revival in British India* (Columbia: University of South Caroline Press, 1997).

medya, demiryolu ve (diğer) çağdaş örgütsel modelleri kullanmasının modern Hind-Pakistani sufi üstadlarınca sergilenen dinamikleri örneklediği Cemâat Ali Şah üzerine yoğunlaşmaktayım. Bu tetkikten hemen sonra Bağımsızlık sonrası dönem itibarıyla Pakistan devletinin mutasavvıf türbelerini kontrol ve tasavvufun resmi modernist bir versiyonunu teşvik çabalarına ilişkin bir tetkik gündeme gelecektir. Bu makalede, müstemleke dönemi devlet yapıları ve yazılı medya tarafından geliştirilmiş evrensel bir İslam algısının Hind-Pakistan tasavvufunda gözlemlenen değişimlere katkı sağladığını öne sürmekteyim.

Arkaplan

Geleneksel anlamda, İslam'ın Kuzey Hindistan bölgesinde yayılışı tasavvuf üstadlarının toplu çabalarına izafe edilmektedir. Richard Eaton'un tezine göre, Pencap bölgesindeki ihtidalar iki katmanlı bir sürecin neticesinde tahakkuk etmiştir: Konar-göçer Cat (*Jat*) kabileleri Moğol hükümetinin etki ve taleplerine intibak ederken eş zamanlı olarak ziraatçiliğe yönelmişlerdir. Bu gelişme de müteveffâ sufilere ailelerinin ve bu sufilere türbe-kabirlerinin hâmlerinin, on altıncı yüzyıl dolaylarına kadar serkeş Cat gruplarını kontrol etmelerini mümkün kılmıştır.² Köyler ve kabile alt gruplarıyla bağlantılı daha küçük yerel türbeler giderek çoğalarak –bu büyük türbelerle birlikte– Pencap kırsalını, değişik amaçlara binaen Tanrı ile kullar arasında tevessül işlevi 'taşıyabilen' müteveffâ 'kutsal' simaların yer yer mezarlarıyla karşılaşılan bir vadiye dönüştürmüştür.³

² Richard M. Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India," in Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 106-23. Bengal bölgesindeki ihtida süreçleri için ayrıca bkz.: Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley: University of California Press, 1993).

³ Kırsal bölge Müslümanları, Sihler ve Hindular hem tasavvuf dergâhlarına ve Müslüman simaların türbelerine (*mezârlar*) hem de küçük sufi türbelerine (*pir hânele*), köylerin kurucu simalarının yakıldığı mekânlara (*catherâlar*) ve Sih ve Hindu kutsal simalarının kabirlerine sık sık gitmekteydiler. Bkz.: →

Gerek köylü gerekse şehirli birçok Hindistanlı Müslümanın zihninde, yaşayan ya da müteveffâ şeyhler (Arapça sözlük anlamı itibarıyla *yaşlı*, Farsçada *pîr*) somut dünyevî otoritelerini, tamamen aşkın ve erişilmez bir Tanrı'ya yakınlıkları dolayısıyla elde etmişlerdir. Tanrı'yla böylesine yakın irtibatları itibarıyla sufilerin, müminlerin lehine *şefaatchilik* makamına yükselmeleri mümkün olmuştur. Bu şefaatchilik niteliği, Kuzey Hindistan toplumundaki siyasi ve sosyal ilişkilerin gerektirdiği sosyopolitik hiyerarşinin çeşitli düzeyleri arasındaki aracılık niteliğine çok benzemektedir.

Tevevüli Tasavvuf

Tevevül (*mediation*) olgusuna ilişkin olmak üzere diğer tarikatlarla örtüşen kavramsal çerçeveler kullansalar da Nakşbendî tarikatının günümüzdeki 'tevevüli şeyhleri' aynı gelenekten gelen türbe sahibi müteveffâ şeyh akranlarından ekseriya farklı deyimler kullanmışlardır.⁴ Örneğin, Nakşbendî geleneği itibarıyla 'aracı şeyhler' sevgi olgusunu vurgulama hedefinde manevi pratikleri yeniden formüle etmişlerdir; diğer bir deyimle sevgi (ya da aşk) bütün bu pratiğin hedefi haline gelmiştir. Şeyhe yönelik sevgiyle birlikte manevi kurtuluş da dâhil olmak üzere her şeyin peşi sıra tahakkuk etmesi beklenmektedir. Yalnızca sevgi, sürekli uzakta bulunan şeyh ile mürit arasındaki giderek artan hiyerarşik mesafeyi kestirmeden aşabilecektir. Bu adanmışlık yaklaşımı, müstemleke Hindistan'ının temelden değişmiş sosyal koşullarınca en çok etkilenen grup olan İngilizce eğitilmiş birçok Müslümanı cezbetmiştir. Böylece yeni bir

Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (New York: Oxford University Press, 1994), 198.

⁴ Burada 'tevevüli (aracı) şeyh' (*mediating-shaykh*) kavramını, müritlerinin kendilerine yönelik sevgi geliştirmek suretiyle aynı tarikatın diğer şeyhlerine yönelik olarak yakınlık kazandığı 'manevi üstad' anlamında kullanmaktayım. Müritler böylece tarikatın diğer şeyhlerine yakınlık kazanırlar ve bu şeyhler de buna karşılık o müritler namına Allah için şefaatte bulunurlar. Diğer taraftan, 'yönlendirici şeyh' (*directing-shaykh*) ise mübtedî düzeyindeki müritleri ahlaki ve manevi kemâlâta doğru yönlendirir. Böylece de bu müritler manen Allah'a yakınlık seviyesine ulaşabilir ve doğaüstü güçlere hâkim olabilir.

dindarlık türü ortaya çıkmıştır. Bu dindarlık çerçevesinde İngiliz geleneğinden kaynaklanmış çağdaş bir teşkilatçılık anlayışı, aylık bir dergi ve yeni inşa edilmiş Hint demiryollarında yılda binlerce mil seyahat eden şeyhler sözkonusudur. Nakşbendiler arasında Cemaat Ali Şah (vef. 1370) zahiren üç farklı Müslüman grubu tek çatı altında toplama kabiliyeti bağlamında bu tevessüli tasavvuf tarzını en iyi örnekleyen simadır. Sözkonusu gruplar; kırsal bölge köylüleri, şehirli âlimler ve İngilizce eğitilmiş yüksek sosyal tabakadan ibarettir. Şehirli ulemadan müteşekkil bir koalisyon heyeti olarak İttihad-ı Millet teşkilatınca Hint Müslümanlarının lideri (*emîr-i millet*) seçilen Cemaat Ali Şah, bağımsızlık öncesi dönem itibarıyla yirminci yüzyıl Hindistan'ındaki Hint Nakşbendî-Müceddidîleri arasında en ziyade tanınmış simalardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Cemaat Ali Şah'ın temsil ve teşvik ettiği 'tevessüli tasavvuf,' bir Kadiri sufisi olarak allâme Ahmed Rıza Han Barelvi (vef. 1339-40/1921) tarafından desteklenmiştir. Miktarı binleri bulan fıkhi görüşleri ve çok sayıda yazılı mahsulleriyle Ahmed Rıza, başat ölçüde kırsal diyebileceğimiz Kuzey Hindistan sufi türbelerine –reformist yaklaşımların çağrıştırdığı anlamda– 'meşruiyet' kazandırmaya çalışmıştır. Diğer bir deyimle, Cemaat Ali Şah, bu türbelerdeki faaliyetlere ve bu faaliyetlerin dayandığı yaklaşımlara Kur'an ve Hadis açısından meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Ahmed Rıza Barelvi'nin takipçileri, her Müslümanın nebevî modele göre hareket etmesi gerektiği ideali ile baskın ölçüde kırsal ve türbe merkezli İslam inanç ve pratiklerine temayül arasında hiçbir çelişki görmemişlerdir.⁵ Bu meşruiyet, tevessüli tasavvufun şehirli çevrelerde de

⁵ Ahmed Rıza'nın takipçileri kendilerini 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat' (ana-mecra Sünnî yaklaşımın üyeleri) olarak tanımladıkları halde genel anlamda Barelvi olarak tanınmışlardır. Başkaca birçok cemaat de kendini 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat' olarak tanımladığı için, şahsen, hakaret ya da hakaretimsi hiçbir anlam içermeyecek şekilde Barelvi ifadesini kullanmayı tercih ediyorum. Hint İslami uyanışı bağlamına ilişkin genel bir tetkik için bkz.: Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 296-314. Ahmed Rıza Han ve hareketinin gayri tasavvufi boyutlarına ilişkin ayrıntılı bir tetkik için bkz.: Usha Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Barelwi and His Movement, 1870-1920* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

giderek artan bir şekilde popüler olmasını mümkün kılmıştır. Başat ölçüde kırsal olan bu türbe faaliyetleri ve şehir ortamında tesis edilmiş çağdaş enstitüler, İslam'a ve tasavvufi uygulamalara yönelik olarak nev-i şahsına münhasır bir Güney Asya perspektifinin doğmasına vesile olmuştur. İngiliz Hindistan'ındaki bu tevessüli-Barelvi yaklaşım, bütün Hindistan'a yayılmış birçok farklı gönüllü cemiyet (*encümen*) tarafından da benimsenerek geliştirilmiştir.

Gönüllü Tasavvuf Teşkilatları: Encümen-i Huddâmi's-Sufiyye

Gönüllü teşkilatlara üyelik, bütün dini cemaat elitlerinin İngilizlerin modernizasyon çabalarına iştirak etmesine müsaade eden kültürler arası bir olgunun tezahürünü temsil etmektedir. 1880'li yıllardaki bu gelişme, sıra dışı (marjinal) insanlardan müteşekkil yekpare bir sınıfın ortaya çıkmasıyla çakışmıştır. Bu sınıf, İngilizce konuşan üniversite eğitilmiş Pencaplıların oluşturduğu ilk toplumsal katmandı. Keza bu insanlar, geçmişin ideallerine ve paradigmalarına dayanmadığı gibi İngilizlerin sebebiyet verdiği değişim ve yeniliklerin süratinden de memnun değildi. Yirminci yüzyılın başlarında, 'İngilizleşmiş' Pencaplılar, -insanların algı ve hayat tarzlarını hızla değiştirmek suretiyle- Pencap'ı kültürel olarak dönüştürecek benzeri teşkilatlar ile kültürler-arası yeni bir sentez meydana getirmişlerdi.

İngiliz-Hint hayat tarzıyla uyumlu olmak üzere Pencaplılar; *sebhâ*, *semâj*, kulüp, *encümen* ya da cemiyet diye çeşitli adlarla anılan ve üyeliği gönüllülük esasına dayanan teşkilatlar meydana getirmişlerdi. Yıllık toplantılar, görevli memurlar, bütçe, icra komiteleri, raporlar, yardım talebi ve para toplama faaliyeti gibi İngiliz teşkilatçılığının Pencap kültürüne yabancı boyutları, Anglo-Pencabî hayatına bütünüyle uyarlanmış bulunuyordu. Bu teşkilatların doğurduğu genel toplumsal teşkilatlar; okul, kütüphane, yetimhane ve basımevi gibi kurumları içermekteydi. Bütün bu kurumlar İngilizcenin hâlâ kendileri için 'hayli' yabancı bir dil olduğu çok sayıda Pencaplıya hizmet sağlıyordu. Son olarak belirtmek gerekirse, eğitilmiş insanların tanışmasına ve etkileşimine vesile olma işlevlerine ek olarak gönüllü teşkilatlar, ailevi ya da diğer toplumsal çevrelere paralel

olarak alternatif bir kabilevî-akrabâî çevre gibi bir destek grubu işlevi görme potansiyeli taşımaktaydı.

1904 yılında Cemaat Ali, Pencap'taki ilk başarılı tasavvuf cemiyetini (Encümen-i Huddâmi's-Sufiyye) [bundan böyle Encümen diye zikredeceğiz] kurmak ve başına geçmek suretiyle tasavvufi ihya hareketini kurumlaştırmaya ve faaliyetlerini Pencap sınırları dışına intikal ettirmeye teşebbüs etti. Encümen'in ortaya çıkışı, Pencap'ın Rohtak mıntikasından olan ve İngiliz tarzı eğitim görmüş bir bölge yargıcı ve toprak sahibi olarak Enver Ali (1862-1920) tarafından başlatılmıştır. Enver Ali aynı zamanda Muhammedi Tasavvuf Cemiyeti'nin (*Muhammadan Sufism Society*) kurucusudur. 1904 yılında bu tasavvuf cemiyeti, başında Cemaat Ali'nin olduğu Gönüllü Sufi Hizmetçiler Cemiyeti olarak yeniden adlandırılmıştır.

Encümen'in aylık yayın organı *Risâle-yi Envâri's-Sufiyye*'nin [bundan böyle *Risâle* diyeceğiz] kuruluş sorumluluğunu kişisel olarak üstüne alan Enver Ali, Cemaat Ali'nin sağ kolu olarak hizmet gördü.⁶ Encümen'in asıl niyeti; geleneksel fıkıh ekollerinden (fıkıh mezhepleri) ve tasavvuftan bağımsız/uzak alternatif bir Sünni yaklaşım savunuculuğu yapan Ehl-i Hadis gibi *nass* (hüküm belirleyen dini metin) merkezli gruplara (yergi amaçlı olmak üzere Vehhâbi diye yaftalanan gruplar) karşı Hint sufilerini birleştirmekti. *Risâle*'nin ilk sayısının ön kapağında iri puntolu harflerle yazıldığı şekliyle Encümen'in zahiri amaçları şunlardı: 1) Nakşbendiyye, Çeştiyye, Kâdiriyye ve Sühreverdiyye gibi bütün tasavvufi cemaatleri birleştirmek; 2) Tasavvufi bilgiyi yaymak; 3) Tasavvufla ilgili kitapları kolay bulunur hale getirmek ve yaymak; 4) Sufi menâkıbnâmelerinin, örnek karakter ve davranışlarının sergilendiği *Risâle*'yi yayımlamak ve ona 'tedavül' kazandırmak.⁷ Encümen, birbirinden daima farklı ve çeşitli kollara ayrılmış tasavvuf tarikatlarını bir ara-

⁶ Bkz.: *Risâle-yi Envâri's-Sufiyye*, 1 (1904), no. 2, 6 [bundan böyle bu yayın organını *Risâle* diye anacağımız gibi hemen ardından ilgili cilt, sayı ve sayfa numaralarını vereceğiz. Örneğin: *Risâle*, 1.2.6]. Ayrıca belirtmek gerekirse, bu dergide sayfaların numaralandırılması hayli düzensizdir.

⁷ *Risâle*, 1.1.(sayfa numarası yok).

ya getirmeye çalışmıştır. Bu gayeye ulaşmanın yolu olarak da Encümen; yazılı basın tarafından vücuda getirilmiş, önceden bir örneği olmayan ve gerçek anlamda bir kurumsal olgu anlamında tevessüli tasavvufu destekleyip muhafaza edecek “hayali” bir kurum olarak yeniden tanımlanmış bir Tasavvuf-çuluk akımı oluşturmuştur.

Tasavvufu tasavvuf *olarak* yaymaya çalışma teşebbüsü, haddi zatında modern bir olgudur. Bin yıl boyunca irşad ehli şeyhlerin yaptığı gibi müritlerin kendisine gelmesini beklemektense, Cemaat Ali, İngiliz Hindistan’ındaki çağdaşı başka birçok mutasavvıf gibi çağdaş Hint demiryolu ağının sağladığı coğrafi hareketlilik imkânından azami ölçüde istifade etmiştir. Cemaat Ali’nin Alipur’daki evinde bulunduğu zamanlar nadirdir. Örneğin 1908 yılında Cemaat Ali, beş ay boyunca Mysore (Bangalore) ve Haydarabad’da (Dekkan) bulunmak üzere yılın en az sekiz ayını Pencap dışına seyahatte geçirmişti. Kuzey istikameti boyunca uzun geriye dönüş seyahati için Haydarabad nevvâbı (valisi) kendisine tren istasyonuna kadar özel araba kiralamıştı. Geriye dönüş seyahati boyunca trenin durduğu istasyonlarda insanlar kendisini görmek istemiş ve ona meyve ve çiçek takdim etmek istemişti. İnsanların bu ilgisi, seyahatleri sırasında Mahatma Gandhi’nin karşılaştığı ilginin küçük bir örneğini teşkil ediyordu.⁸ Altı yıl kadar sonra, yine Pencap dışına yaptığı uzun bir seyahatten sonra, Siyalkot’daki heveskâr takipçileri Cemaat Ali ve oğlu Hâdim Hüseyn’i çiçek çelenklerine bezediler. Cemaat Ali’yi görmek için bekleyen insanların oluşturduğu kalabalık ve baskı öylesine yoğundu ki tren istasyonunu terk edebilmesi için müritler bedenleriyle ‘canlı’ bir kordon açmak zorunda kalmışlardı.

Cemaat Ali’nin Tevessüli Tasavvufu ve Üstad-Mürît İlişkisi

Cemaat Ali’yi Nakşbendî seleflerinin büyük çoğunluğundan ayrılan tevessüli tasavvufu, müritleriyle kurduğu daha çok fiziksel anlamdaki uzak mesafeli ilişkiydi. Daha çok insana ulaşabilmek amacıyla Cemaat Ali, yıllık toplantılar ve ay bazında süreli bir yayın

⁸ *Risâle*, 4.4.3.

organıyla iletişim gibi daha önce örneği görülmemiş teşkilat modellerinden istifade etmiştir. Manevi uygulamalar, ‘manevi seyahat’ yerine “şeyhe bağlılığı” vurgulamıştır. Bütün bu teşkilatçılık modelleri ve yeni Nakşbendî uygulamalar, benzeri görülmemiş bir ölçüde şeyh otoritesine yoğunlaşmıştır. Mürit şeyhe yönelik sevgi ve bağlılığını geliştirdiğinde yine şeyhe yönelik olarak belli bir ülfet ve yakınlık kesp etmekteydi ki bu durum da Allah’a yakınlık durumuna yol açmaktaydı.

Hacc ibadetini gerçekleştirmek hariç olmak üzere irşad ehli şeyhler, tasavvuf dergâhlarından uzun süreli ayrılmazlardı. Manevi seyahat mecrasındaki müritlerine yardımcı olmak amacıyla irşad ehli şeyhler, her gün düzenli olarak *teveccüh* ve *sohbet* etkinliklerinde bulunmak üzere ulaşılabilir durumda olurlardı. Müritler irşad ehli şeyhlerinin dergâhta bulunduğunu ve mümkün olduğunda onları ziyaret edebileceklerini bilirlerdi. Birçok mürit uzun yıllar tasavvuf dergâhında şeyhlerinin yanı başında bulunurdu. Daima değilse de genel olarak önde gelen bir mutasavvıf, kendi dergâhının çevresinde bulunan ve yaygın olarak kendi manevi alanı (*vilâyet*) olarak bilinen bir alana hâkim olur, bu alandan sorumlu olurdu. Normal olarak şeyhin keramet gösterme yeteneği sadece bu alanın sınırlarını kapsardı. Bir mutasavvıf bir başka mutasavvıfın belirlenmiş manevi alanına girerken uygun manevi ‘protokol’e riayet etmediği takdirde son derece zararlı sonuçlarla karşı karşıya kalabilirdi.⁹

Böylesi durumlar, sürekli hareket halinde ve –dolayısıyla– otoritesi belli bir coğrafi merkez ya da alanla kolayca irtibatlandırılmayan Cemaat Ali için sözkonusu değildi. Cemaat Ali gibi sürekli seyahat eden irşad ehli şeyhlerin müritlerinin, manevi öğretmenin

⁹ Bkz.: Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century* (Delhi: İdare-yi Edebiyat-ı Delhi, 1978), 175-7; Simon Digby, “Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography,” (Londra Üniversitesinde sunulmuş yayımlanmamış tebliğ, 27 Ocak, 1979). Mısır örneğinde manevi alanla alakalı problem türleri için bkz.: Kathryn Vitginia Johnson, *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of Abd al-Wahhab al-Sharâni*, (basılmamış doktora tezi, Harvard University, 1985), 126-34.

kendilerine gelmesini ya da yıllık toplantı zamanını şevkle bekleme tavırlarıyla bağlantılı olarak hayli farklı bir uygulamanın tezahür etmesi mümkün oluyordu: Cemaat Ali'nin grubunda cari olan tevessüli tasavvufu birlikte şeyh ile sürekli beraberlik hali bir gereklilik olmaktan çıkıyordu. Aslında, manevi üstadın yokluğu sebebiyle ortaya çıkan özlem hali, müritlerin şeyhe yönelik sevgisini artırıyor-
du.¹⁰

Cemaat Ali, nisbeten hareketsiz/sabit seleflerine göre farklı bir tarzda faaliyet göstermiş, tren yolunu kullanarak genellikle müritlerine kendi gitmiştir. Hindistan dâhilinde tevessüli bir şeyh (*mediating-shaykh*) olarak devamlı seyahat etmesinin kendisine, müritleriyle doğrudan ve devamlı iletişim kuran bir şeyhinkinden (*directing-shaykh*) daha fazla takipçi/mürit kazandırdığına şüphe yoktur. Bir yerde çok uzun süreli olmak üzere ancak nadiren kalan Cemaat Ali, müritlerinin ve müridi olmak isteyenlerin akınına uğradı. Her ay yayımlanan *Risâle*'de gelen ay itibarıyla Cemaat Ali'nin 'tahmini' seyahat planı ilan edilse de, Güney Asya'da seyahat koşulları, yapılan seyahat planını en iyi ihtimalle 'belirsiz' hale getirirdi (ki günümüz için de öyledir). Bir mürit Cemaat Ali'nin sohbetini murad ettiğinde nereye gidecekti? Bu mürit –son derece nadir bir imtiyaz olarak– Cemaat Ali'ye seyahatlerinde refakat edebilse, hemen her seyahat istikametinde müritlerinin daimi iştiyak ve baskısıyla karşılaşan Cemaat Ali'nin ne kadar dikkatini çekebilirdi? Gerçekten de, bir mürit yıl içinde Cemaat Ali'yi ancak iki defa bulabileceğinden emin olabiliyordu: Encümen'in ekseriya Mayıs ayında akdedilen yıllık toplantısında ve Cemaat Ali'nin annesinin (kameri ayların sekizincisi) Şaban ayının dördünde akdedilen vefat yıldönümünde (*urs*). Bu etkinliklerin her ikisi de Cemaat Ali'nin Alipur'daki köyünde gerçekleştirilmekteydi.

¹⁰ Bu yaklaşım, müritleriyle doğrudan-devamlı iletişim kurmuş Ubeydullah Ahrar (vef. 895/1490) gibi şeyhlerin yöntemiyle keskin bir farklılık göstermektedir. Ubeydullah Ahrar geniş ölçekli seyahat sorumlulukları dolayısıyla kendinden önce kullanılan iletişim tekniklerini değiştirmiş ama buna rağmen müritleriyle doğrudan-devamlı iletişim kuran şeyhler olarak bir halef kadrosu yetiştirmeyi başarmıştı.

Yıllık toplantı, mübarek görülen mütefevvâ bir sufinin türbesinde akdedilen ölüm yıldönümü etkinliği ile İngiliz teşkilatçılık modellerinden müteşekkil karma bir etkinlik demek oluyordu. Aslında bu karma etkinlik, Cemaat Ali'nin tevessüli tasavvufunu tam anlamıyla temsil eden bir kombinasyona tekabül ediyordu. Çeşitli şekillerdeki sadakat faaliyetleriyle birlikte yıllık kutlamalar, 'tevessüli türbe tasavvufu'nu karakterize etmekteydi. 1911 yılında Miles Irving, bir akşam vakti boyunca Baba Ferid'in kabrinde "Cennet Kapısı"na dolmuş tam kırk bin insan saymıştı. Bu insanlar, o kapıdan geçen herkesin cennete gideceğine inanıyordu.¹¹ Diğer yıldönümü faaliyetleri de şunlardı: mütefevvâ zatın kalıntı eşyalarının tören havasında gezdirilmesi, türbenin üst katmanının değiştirilmesi ve üzerine çiçek konması, tasavvufi şiirlerin (*kavvâlî*) ve Hz. Peygamber'i öven kasidelerin okunması.¹² Mütefevvâ sufinin iki ya da üç gün süren ölüm yıldönümü etkinlikleri boyunca insanların isteklerini Allah'a iletme (ya da bu isteklerin ifası) konusunda daha etkin olduklarına inanıldığından dolayı türbe çevresinde daima büyük bir kalabalık bulunurdu.

İngiliz tarzında yükseköğrenim görmüş sufiler, yıllık Encümen toplantısı fikrine, çağdaş İngiliz modellerini örnek alarak ulaşmışlardı. Toplantının başkanlığını Enver Ali yaptığı gibi açılış konuşmasını da ya o ya da Risâle Dergisinin editörü yapıyordu. 1911 yılında akdedilen toplantının konuşmalarının üçte ikisinden daha fazlasını editörle birlikte yine İngiliz tarzında yükseköğrenim görmüş çeşitli Müslümanlar yapmışlardı. Toplantıdaki 'yüksek' mevcudiyeti dışında Cemaat Ali'nin "İngiliz tarzında" ama Urduca yazılmış

¹¹ Miles Irving, "The Shrine of Baba Farid at Pakpattan," in *Notes on Punjab and Mughal India: Selections from the Journal of the Punjab Historical Society*, Zulfiqar Ahmed, ed., (Lahore: Sang-e Meel Publications, 1988), 55. Irving, şöyle bir hiciv de yapmaktadır: "Bu insanların türbede geçirecek çok az zamanı olduğu zannedilirdi." Aynı gelenek, Muinüddin Çeşti'nin (vef. 633/1236) *urs*'unda da gözlemlenebilmektedir. Bkz.: Liyaqat Hussain Moini, "Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer," in *Muslim Shrines*, Christian W. Troll, ed., (Delhi: Oxford University Press, 1989), 72.

¹² Tahir Mahmood, "The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality," in *Muslim Shrines*, 34.

programdaki yegâne rolü, Cuma vaazını irad etmek oluyordu.¹³ Risâle’de aylar öncesinden ilan edilen yıllık toplantı, genel olarak bu derginin iki sayılık muhtevasının sözel versiyonunu temsil ediyordu: namaz fasıllarıyla birlikte günde sekiz ders, Kur’an kıraati, na’t-i şerif iradı ve yemek fasılları. Belli ki tasavvufi derslere odaklı yıllık toplantı fikri, çoğu Encümen üyesine yabancı geliyordu; çünkü Encümen’in idari işler sorumlusu olarak Muhammed Kerem İlâhî, beş kısımlı uzunca bir makale yazmayı gerekli görmüştü.¹⁴

Odak noktasında (*axis mundi*) bir mütefevvâ sufinin bulunduğu ölüm yıldönümü (*urs*) etkinlikleri, Encümen’in yıllık tasavvufi toplantısının Hindistanlı bir Müslümana ifade ettiği öneme en yakın benzerlik olarak zikredilebilir. Bu çok uzak olmayan benzerlik, daha ‘aşına’ olunan Hintli gelenekler ile yeni İngiliz âdetleri arasındaki uçurumu kapatmaya yetmemiş olabiliyordu. Encümen toplantısında merkez alınan odak noktasını, bütün seçkin *seccâdenişinler* ile *ulemânın* oturduğu yüksek platform teşkil ediyordu.¹⁵ Kur’an kıraati, na’t-i şerif okumaları ve konuşmalar bu platform üzerinde yapılmaktaydı. Böylesi bir platform ve toplantının kültürel muğlaklığı ya da çok-anlamlılığı, tam niteliği konusunda insanın aklına iki tür ihtimal getirmektedir: 1) Lord Lytton tarafından 1877 yılında düzenlenen şatafatlı etkinliğin (*the Imperial Assemblage*) ve bu etkinlikteki yaklaşık yedi metre yüksekliğinde ve etrafını seksen dört bin Hintli ve Avrupalının çevrelediği kürsünün düşük ölçekli bir versiyonu, 2) ya da, saray erkânının hafif yüksek minderlerde oturduğu ve birkaç yüz insanla çevrelendiği Moğol divanı (*derbâr*).¹⁶

¹³ *Risâle*, 7.7.39.

¹⁴ Bu beş kısımlı ve “The Necessity of the Annual Conference and the Blessed Urs” (Yıllık Toplantının ve Mübarek Urs Etkinliklerinin Gerekliliği) başlıklı makale, *Risâle*’nin şu ciltlerinde bulunmaktadır: 7.8, 7.10, 8.2, 8.3, 8.4. Bu başlığına rağmen makale, türbe ‘urs’larıyla herhangi bir benzerlik irtibatına yer vermeksizin yıllık toplantıyı gerekçelendirmeye çalışmaktadır.

¹⁵ *Risâle*, 14.7/8.4; Ahtar Hüseyin, *Srât-ı Emîr-i Millet*, 2. bs., (Karachi: A. Ayndâlis Printers, 1982), 351.

¹⁶ İngilizler tarafından Hint simgelerinin nasıl uyarlandığına ve özellikle 1877 yılındaki şatafatlı İmparatorluk Divanı (*the Imperial Assemblage*) etkinliğinin

Bununla beraber asıl mesele, bir yeniden kavramsallaştırma hamlesinin gerçekleşmiş olmasıdır. Yaygın olarak kabul edilen simgesel bir manevi merkez çevresinde uhrevî âlem ile yeryüzü arasında her yıl için düzenlenen tevessüli bir *urs* etkinliği, artık, şeyh ile müritleri arasında önceden hiç olmadığı kadar artan hiyerarşik mesafeyi meşrulaştıran bir “*derşan*” ritüeline dönüşmüştü.¹⁷ Encümen’in yıllık toplantısıyla ilgili olmak üzere potansiyel olarak rahatsız edici kültürel-simgesel alandan kaynaklanabilecek gerilimi yatıştırmak amacıyla konuşmacılar, şeyh sevgisine ya da Hz. Peygamber sevgisi ve övgüsüne dair çeşitli konuşmalar yapmışlardır.¹⁸

Tasavvuf ve Siyaset

Şeyhliği babadan oğula intikal yoluyla elde eden (*tevarüsî*) şeyhler, Müslüman akranelerinin karşısında mahcubiyet duygusu ya da itibar (*izzet*) kaybı dolayısıyla bir gayri Müslim müstemleke gücüyle herhangi bir bağlayıcı ilişkiye girmemeyi tercih eder olmuşlardır. Ancak, arazi sahibi türbedar aileler İngiliz müstemlekeciliğinin idari sistemini istem dışı olmak üzere desteklemek durumunda kalmış-

de Moğol divanının bir model olarak kullanıldığına dair basiretli bir analiz için bkz.: Bernard S. Cohn, “Representing Authority in Victorian India,” in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm & Terence Ranger, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 165-209. Elimdeki kaynaklar, Encümen platformunun yüksekliği ve önemli simaların koltuk ya da halı üstünde oturup oturmadığına dair bilgi vermemektedir.

¹⁷ “Derşan” bir Nakşebendî terimi olmadığı gibi Hindu çağrışımlarından ötürü Hint sufilerince de sıkça kullanılan bir terim değildir. Güney Asya’da bilinen ve ibadet niyetiyle gerçekleştirilen bir fiil olarak derşan; bir insanın mübarek görülen başka bir insanı, imgeyi ya da mekânı görmesi ya da bu unsurlar tarafından ‘görülmesi’dir (yani bu unsurlara ‘maruz’ kalmasıdır). Bkz.: Diana Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. 2nd ed., (Chambersburg, Pennsylvania: Anima Books, 1985). Derşan teriminin Cemaat Ali’yi tebci eden kısa bir şiirin başlığı olarak *Risâle*’de bir defa zikredildiğini tesbit etmiş bulunmaktayım. Söz konusu şiirin başlığı şöyledir: “Kendi Şeyhimin Derşanı” (*Derşân-ı Şeyh-i Hüddî*). Bkz.: Risâle 11.4. (son sayfa).

¹⁸ 1911 ila 1925 yılları arasında gerçekleştirilen on dört yıllık toplantıya dair kayıtlar, konuşma konularının çoğunun listesini vermektedir. Konuşmalar genel olarak üç konuyu ele almıştır: 1) Şeyh ve özellikle şeyhe yönelik sevgi, 2) Hz. Peygamber sevgisi ve övgüsü, 3) Tasavvufun (çeşitli) boyutları. Yapılan konuşmaların kabaca yarısı, şeyhe ya da Hz. Peygamber’e yönelik sevgi olgusunu vurgulamıştır.

lardır. Müstemleke bölgesi idari görevlisi, o bölgedeki önde gelen insanlar arasında titiz bir şekilde itibar tevzi eden ataerkil kral (*mâ-bâp*, kelime anlamı itibarıyla: ana-baba, ebeveyn) durumundaydı. Arazi sahibi eşraf, konumlarının teyit edilmesi ve nüfuzlu arazi sahipleri olarak kendi güçlerini istihkak ve icra etmek için İngilizlere dayanıyorlardı.¹⁹ Bir pîr için itibar sadece bir şatafat unsuru olmayıp daha küçük arazi sahiplerinin desteğini celp edebileceği ve keza daha çok mürit cezbedebileceği bir vesileye tekabül ediyordu.

Son derece özenli bir 'itibar tevzi sistemi' kullanan İngilizler, – ekseriya sufiler olmak üzere– kırsal bölgelerdeki arazi sahiplerini pasif olarak da olsa müstemleke düzenini destekler hale getirmişlerdi. İngiliz müstemleke sistemi dâhilinde bir şeyh için en büyük itibar, hukuk mahkemelerinde kişisel olarak bulunma mecburiyetinden muaf olmaktı. Her şeyh için böylesi bir durum sözkonusu değildi ve bu imtiyaza sahip olan şeyhler için de bu değerli imtiyazı iptal ettirmemek son derece önemliydi.²⁰ Pîrler müstemleke *statüko*-suna zarar vermemiş, İngilizler de kırsal bölgelerdeki arazi sahipleri arasında cari olan dengeye müdahale etmemişti.

Pencap'ın İngiliz idaresinde bir aracı köylü-elit kesimin ortaya çıkışı, resmi anlamda, –İngiliz Hindistan'ının diğer bölgelerinde tekrar edilmeyen bir gelişme olarak– Arazi Yabancılaştırma Tasarısının (*Alienation of Land Act*) yasalaşmasından kaynaklanmıştır.²¹ Kırsal bölgede istikrar tesis etme amacıyla köylülerin arazisinin tefecilerce

¹⁹ Kenneth W. Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1976), 7-7; Ansari, *Sufi Saints*, 45-52. Ansari'nin, Sind'in kırsal bölgelerindeki pîrler ile İngilizler arasındaki ilişkiye ilişkin sosyo-politik tasvir ve analizi, İngilizlerin hemen hemen aynı şartlardaki Pencap'ta nasıl hüküm sürdüğüne dair paralellikler arz etmektedir. On dokuzuncu yüzyılın kuzey Afrika'sındaki Faslı sufiler de kendi otoritelerini muhafaza edebilmek için müstemleke otoriteleriyle uzlaşmaya mecbur kalmışlardı. Bkz.: Julia Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)* (Berkeley: University of California Press, 1994), 259.

²⁰ Ansari, *Sufi Saints*, 50-1.

²¹ Bu bağlamda, sözkonusu yasa ile ilgili olarak şu çalışmayı esas almaktayım: David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Delhi: Oxford University Press, 1989), 26-38.

geniş ölçekli inhisar altına alınmasını engelleyen İngilizler, arazi mülkiyetini kendilerinin tarif ettiği “zirai” ve “kabilevi” gruplara has kılmıştı. Müslümanlar ve özellikle Hz. Peygamber’in ahfadı olarak Seyyidler ve türbedar aileler (*mücâvirler*) bu yasadan istifade etmiş ve diğer arazi sahipleriyle birlikte İngiliz müstemlekecilığının otorite yörüngesine yaklaşmışlardır. Pencap’taki sosyal hiyerarşi ve aracılık sistemini korumak ve meşrulaştırmak suretiyle İngilizler, arazi sahibi (*zemindâr*) sınıfın resmi hamisi haline gelmişlerdir. Böylece, sufi aile mensuplarının çoğu; kırsal bölge idarecisi, fahrî yargıç (*honorary magistrate*) ve bölge idare kurulu üyesi olmuştur.

Genel olarak sufiler, İngiliz hükümeti nezdinde çok az etkiye sahipti. Bunun bir örneği, Şehîdgenç Camii olayıdır.²² Müslümanlar, 1935 yılının Temmuz ayında Sihler tarafından henüz tahrip edilmiş Şehîdgenç Camii’nin kendilerine iade edilmesi amacıyla Cemaat Ali’nin İngilizlere baskı uygulayacağı yönünde bir beklentiye girmişti. Köylü ve şehirli olmak üzere çeşitli bir takipçi kitlesi olan Cemaat Ali bir lider olarak mantıklı bir seçim olsa da, Sihleri Şehîdgenç Camii’ni iadeye zorlayacak tek güç İngiliz hükümetiydi. Bu bağlamda benimsenen strateji; Cemaat Ali’nin, binlercesi zaten İngiliz ordusunda asker olarak bulunan müritleri de dâhil olmak üzere Müslüman toplumu harekete geçirmesi suretiyle İngilizlere baskı uygulaması şeklindeydi. Bununla beraber, Şehîdgenç hareketi birkaç ay içinde dağılmış, akamete uğramıştı.

Arazi sahibi ve köylü bir pîr olarak Cemaat Ali ve ailesi, müstemleke rejimiyle ilişki içinde olmak zorundaydı. Bu durum da, etkin siyasi bir hareket için gerekli olacak düzeyde İngilizlere muhalefet

²² Bunun bir istisnası Pîr Pâgârô (kelime anlamı olarak: Sarıklı Pîr), Pîr Ali Gohar II ve onun ‘Hürler Ordusu’dur. Pîr Ali Gohar ve Hürler Ordusu, 1890’lı yıllarda Sind’de karışıklık meydana getirmişti. Bu olaydan sonra İngilizler, Pîr Ali Gohar’ı aşırı hamiyetkâr takipçilerine yakın kontrol uygulamaya dikkatli ve ustalıkla bir yolla mecbur etmişlerdi. Pîr Pâgârô (Sibğatullah II) 1940’lı yıllar boyunca Sind’de İngilizlerin belahısı haline gelmişti. Pîr Pâgârô’nun, onu “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” addeden özel bir ordusu vardı. İngilizler Pîr Pâgârô’yu 1943 yılında idam etti ancak bu olay Sind’deki olayları yatıştırma bağlamında karşılaştıkları zorlukları bertaraf etmeye yetmemişti.

edebilme imkânını sınırlamaktaydı. Dahası, Cemaat Ali, Pencap'ın kırsal bölgelerinde kendisine siyasi bir güç de sağlayan zengin mürit ve danışmanlarının etkisinden azade değildi.²³ Pencap'ın kırsal bölgesindeki muhalif Ahrar Partisi'nden Mevlânâ Habîbürrahman şöyle bir soru soruyordu: "Hükümete 'mai-bap' (anne-baba, ebeveyn) diyen bir insana Müslümanlara önderlik etme konusunda nasıl güvenilebilir?"²⁴ Cemaat Ali'nin bu 'kusuru,' eyalet düzeyinde kırsal siyasi desteği örgütleyebilme bağlamında (hâlâ) en etkin vasıta olan tasavvufi ağlara rağmen, geniş ölçekli siyasi yelpazedeki etki sınırlılıklarının açık bir göstergesine tekabül etmektedir.

Şehidgenç olayı, İslam'ın temel öğretisine ilişkin 'ihyacı' bir pîr olarak Cemaat Ali'nin eyalet temelindeki sınırlı siyasi etki gücünden çok daha esaslı simgesel meseleler ihtiva etmektedir. Her şeyden önce Şehidgenç Camisi, Lahor'da bir yüzyıldan fazla sürmüş gayri Müslim hâkimiyetini temsil ediyordu.²⁵ Keşmir ve Pencap'taki on dokuzuncu yüzyıl Sih bölgelerinin fatihi olarak Ranjit Singh liderliğindeki Sihler; Lahor'daki en önemli camiler olarak Badşahi Camisi (Alemgir tarafından 1084/1635 yılında inşa edildi) ile Vezir Han Camisini (1083/1634 yılında tamamlandı), kasıtlı olarak buralarda domuz boğazlayarak ve avlularını da ahıra çevirerek tahkir etmiş-

²³ David Gilmartin, "The Shaîdganj Mosque Incident: A Prelude to Pakistan," in *Islam, Politics, and Social Movements*, Edmund Burke & Ira M. Lapidus, eds., (Berkeley: University of California Press, 1988), 161. Gilmartin; Cemaat Ali'nin liderliğinin, Barelvi akımın tevessülü (*mediational*) İslam yaklaşımını benimsemeyenler nezdinde etkili olmadığını da belirtmektedir. Gilmartin'in aktardığına göre Delhi'li bir Müslüman şunları söylemiştir: "Pîr Cemaat Ali Şah'ın görüşüne göre ben büyük bir kâfirim." Cemaat Ali, kendi hareketine karşı çıkanların İslam ümmeti dışında olduğunu ilan etmişti. Bkz.: A.e., 161-2; Gilmartin, *Empire and Islam*, 103-7.

²⁴ Gilmartin, *Empire and Islam*, 104.

²⁵ Caminin bulunduğu alan, birçok Sih'in Moğol valilerince idam edilmiş olduğu bir alandı (Şehidgenç adı da alanın bu geçmişiyle alakalıdır: Şehidgenç, yani, "şehitler yeri"). 1762 yılında şehir Sihler tarafından işgal edildiğinde cami Müslümanların ibadetine kapatılmış ve bu durum 1935 yılındaki yıkılışına kadar sürmüştü. Bkz.: Gilmartin, "The Shaîdganj Mosque Incident," 148.

lerdi.²⁶ Ancak, Ranjit Singh, Lahor'daki sufi türbelerine bağışlarda bulunmuştur. Büyük ihtimalle bunu sebebi, sözkonusu türbelerin kapılarının Sihler ve Hindular da dâhil olmak üzere herkese açık olmasından kaynaklanıyordu. Şayet çok daha önceki bir zaman dilimi sözkonusu değilse, on dokuzuncu yüzyılın başlarında cami, özellikle şehir ortamı itibarıyla Hint-İslam kimliğinin bir simgesi haline gelmişti. Bu bağlamda Hint-İslam kimliğinin iki önemli boyuttan söz edilebilir: bir taraftan sufi türbeleri gibi dini kimliğin hayli belirsizleştiği ve diğer dini gruplara açık olduğu kutsal mekânlar ('düşük profil modlu' İslam, yani, halk İslam'ı), diğer taraftan da gayri Müslimleri dışalayan sıkı kuralların uygulandığı camilerin teşkil ettiği kutsal mekânlar ('yüksek profil modlu' İslam, yani yüksek-elit İslam'ı).

Yirminci yüzyılda popüler basın, yerel "tasavvuf dergâhı İslam'ı"na karşılık olarak, Muhammed İkbâl'in 'aracısız İslam birliği'ni teşvik edip yücelten fikirlerinin çoğunu (da) içeren evrensel "cami İslam'ı" anlayışını yaymaya çalıştı.²⁷ Bu "evrensel" İslam anlayışı, "Hz. Peygamber, Kur'an ve cami ile simgeselleşen –ve her Müslümanın doğuştan gelen hakkı olarak düşündüğü– özel miras fikrini"

²⁶ Charles Masson (James Lewis), *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, and the Punjab, including a residence in those countries from 1826-1838*, 3 vols., (London: R. Bentley, 1842), 1: 409-10. Pencap tarihinin bu çok önemli boyutuyla ilgili olarak beni ilk bilgilendiren Prof. İkbâl Müceddidi oldu. Bildiğim kadarıyla bu olay, Sih tarihini tetkik eden kaynaklarda tamamıyla gözardı edilmektedir.

²⁷ Popüler basın, –1915 yılı itibarıyla 15,000'den fazla basan– *Zemindâr* gibi gazeteler sayısal olarak diğer Urduca yayın organlarını gölgede bırakmış olsa da, yekpâre bir karakter arz etmekteydi. Cemaat Ali'nin *Risâle*'sinin ayda 500 nüshadan fazla basılması pek muhtemel değildi; bu yayın organının hele 1000 nüshadan fazla basılması kesinlikle sözkonusu değildi. Pencap'ta, Ağa Han tarafından sağlanan desteklere dayanan Fazl-i Husain, Birlikçi Parti'nin (Unionist Party) yayın organları olarak hem İngilizce hem de yerel dille yayın yapan gazeteler çıkardı. Fazl-i Husain, ayrıca, broşürler ve yerel haber özetleri yayımlıyor ve bunları İngiltere'ye gönderiyordu. 1937 yılında yapılan hayati önemdeki genel seçimlerden önce, 24 Temmuz 1936 yılında Ağa Han, büyük at yarışlarından elde ettiği kazançtan on bin rupi göndermiş, hemen iki ay sonra da yine aynı amaçla on bin rupi daha göndermişti. Bkz.: Fazl-i Husain, *Letters of Mian Fazl-i Husain*, edited by Waheed Ahmad, (Lahore: Research Society of Pakistan, 1976), 596-8.

vurgulamaktaydı.²⁸ Şair ve aynı zamanda Lahor'da yayımlanan popüler gazete *Zemindâr*'ın editörü olarak Zafer Ali Han, İstanbul'daki simgesel halifeyi ön plana çıkararak bir İslam birliği anlayışını hararetle desteklemişti. Aynı zamanda Zafer Ali Han, bir yandan Urdu şiirini popüler siyasi söyleme dönüştürmeye çalışırken bir yandan da Hz. Peygamber ve cami mefhumlarını vurgulamaya gayret etmiştir.²⁹ Şehirli Müslümanlarca formüle edilip savunulmak üzere bu yeni ve henüz tasarlanmış İslam toplumu fikri Muhammed İkbal'in güçlü şiiriyle birlikte birçok Hintli Müslümanın farklı ve yeni bir kimlik kazanması sürecinde çok önemli bir rol oynamıştır. Bu yeni kimlik, tasavvuf şeyhlerinin ve mutasavvıf türbelerinin önemli ölçekte teşkil ettiği yerel kimliğe ters düştüğü gibi nebevî örneklige ittiba etmeyi vurgulayan ihyacı sufi ve ulemanın teşkil ettiği kimliğe de ters düşmekteydi.

Şehidgenç Camisi ile ilgili olarak tezahür eden muazzam heyecan, kırsal bölge Müslümanları tarafından daima paylaşılmış değildi. Bir kırsal bölge Nakşbendisi olarak Hundiyan'da (Miyaneli, Pencap) meskûn Ebu's-Sa'd Ahmed Han (vef. 1941) şunları söylemişti: "Şehidgenç Camisi Müslümanların elinden çıktıysa da buna hayıflanmamak gerekir, [çünkü] Kadir-i Mutlak Allah'ın inayetiyle başkaca birçok cami inşa edilecektir."³⁰ Ahmed Han'ın benimsediği ve ihyacı birçok pîr tarafından da paylaşılan Müslüman kimliği anlayışına göre, İslami yapıların, nebevî modelin samimiyetle taklit ve temsil edilmesi şeklinde tanımlanan önemli vazifeye alakası yoktur. Elbette ki Ahmed Han'ın sergilediği bu yaklaşımın benimsenmesi, tasavvuf dergâhınca temsil edilen kutsal mekân ve zaman olgularının Sihler ve İngilizler tarafından müdahaleye maruz kalmadığı şehirlere uzak bir kırsal bölgede daha kolay olmaktadır. Yine de şu soru cevapsız kalmaktadır: Cemaat Ali'den önce ya da sonra gelen

²⁸ Gilmartin, "The Shahidganj Mosque Incident," 153.

²⁹ *a.e.*, 155.

³⁰ Mahbûb İlâhî, *Tuhfe-yi Sa'diyye* (Lahore: Al-Hamra Art Printers, 1979), 118. Asıl problemin Ahmedilerle başa çıkmak olduğunu söyleyen Ahmed Han şunları da eklemektedir: "Cami inşası faziletli bir iştir ancak karakter tadili ve *nefs* tasfiyesi zahmete değer dâhili inşa faaliyetleridir." *a.e.*, 164.

ihyacı pîrler, niçin –neredeyse münhasıran– yerel bağlamlarla sınırlı kalmıştı? Bağımsızlık kazanmasını takip eden elli yıllık süre zarfında Pakistan'ın kırsal bölgelerindeki tasavvuf şeyhleri, müstemleke Hindistan'ında olduğu gibi taşra siyasetini ara sıra etkilemiş ama ülke genelinde neredeyse hiçbir önemli siyasi etki meydana getirmemiştir.

Bağımsızlık Sonrası Eğilimler: Pakistan'da Tasavvuf

Tasavvuf ve özellikle de yüksek profilli (ve ekonomik anlamda 'verimli') sufi türbelerince temsil edilen tasavvuf,³¹ Pakistan hükümetinin sorumluluk alanına ve dolayısıyla Pakistan devletinin liderlerinin modernist-milliyetçi ideolojisinin kapsamına dâhil edilmişti. Cavid İkbâl'in *Pakistan'ın İdeolojisi (Ideology of Pakistan)* kitabından etkilenen Eyüp Han 1959 yılında Batı Pakistan Vakıf Emlâk Yönetmeliğini yasalaştırdı. Bu yönetmelik hükümete, türbelerin ve bu türbelerin yönetiminin kontrolünü doğrudan doğruya ele geçirme yetkisi tanıyordu. Cavid İkbâl bu konuya ilişkin yaklaşımını şöyle ifadelendirmişti:

“Böyle bir Bakanlığın tesisi. . . Mollaların ve Şeyhlerin köylü ve şehirli Müslüman kitleler üzerindeki felç edici etkisine karşı yegâne çaredir. Mollalar ve Şeyhler dini hayatımızdan dışlanmadığı takdirde/dışlanıncaya kadar Pakistan halkı içinde başarılı bir aydınlanma, liberalizm ve anlamlı ve canlı bir İmanın yaygınlaşma ihtimali hiç sözkonusu değildir.”³²

³¹ Örneğin 1980'li yılların başlarında Dâtâ Genç Bahş'ın (kelime anlamı olarak: Hazine İhsan eden Usta) türbesinin yıllık gelirinin 12.3 milyon rupi ya da yaklaşık bir milyon dolara tekabül ettiği tahmin edilmekteydi. Bkz.: *Pakistan Times* 2 Aralık 1982'den aktaran: P. Lewis, *Pirs, Shrines, and Pakistani Islam* (Rawalpindi: Christian Study Centre, 1985), 54.

³² Javid İqbâl, *Ideology of Pakistan*, 2nd ed., (Karachi, Ferozson's, [1959] 1971), 58'den aktaran: Katherine Ewing, “The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan,” in *Journal of Asian Studies* 42, no. 2 (Feb. 1983), 259.

Bu yönetmelik yasaladıktan sonra, hem ulemanın hem de şeyhliği tevarüs yoluyla elde eden şeyhlerin siyasi gücünü azaltmak amacıyla hükümet; Şah Abdüllatif La'î Şâhbâz Kalender, Belhî Şah, Dâtâ Genç Bahş ve Baba Ferîd türbeleri gibi Pakistan'ın en büyük ve en muteber türbelerini kendi kontrolüne aldı. Meşhur ihyacı Mihr Ali Şâh'ın (vef. 1356/1937) medfun bulunduğu Golra Şerif'teki Çeşti türbe, Evkâf Bakanlığına müracaat edilmesi ve bir yıl süren hukuk mücadelesinin kazanılmasıyla devlet kontrolü dışında kalmayı başardı.³³

Hükümet, doğaüstü güçlerin 'gözetleyicisi' ve 'simsarı' olarak geleneksel otoritelerinden soyutlanmış yeni bir tasavvuf şeyhi ve türbesi anlayışı geliştirmeye çalışıyordu. Türbe müştemilatı içinde dikkat çekici ölçüde ilave binalar yapan ve bu binaları –okul, kütüphane ve hastane olarak– sosyal merkez işlevinde hizmete sokan ve böylece türbeler üzerinde kontrolü ele geçiren hükümet, pîrlerin türbe hamisi olarak ayrıcalıklarını bertaraf etmeye çalışmıştır. Sufi türbeler ve müştemilatları, Allah'ın lütfunu 'tevzi' eden tevessüli ve 'tevarüsü' şeyhlerin bulunduğu 'ilahi iktidar' mekânları olmaktan ziyade birer eğitim merkezi haline gelmişlerdi. Ayrıca bu gibi mekânlarda hükümet, içinde Kur'an'dan ayetlerin yazılı olduğu ve sufi türbelerde ikamet edenlerce elle hazırlanıp dağıtılan muskaların revaç bulmasına karşı türbe müştemilatının bir parçası olarak tıbbi ilaç tedavisinin uygulandığı birçok hastane inşa etmiştir.

Bu politika, türbelerdeki dini faaliyetlere devletin bizzat iştirak etmesinin önemini vurgulayan Zülfikâr Ali Butto tarafından genişletilmiştir. Butto'nun iktidar yıllarında önde gelen devlet görevlileri, her yıl gerçekleştirilen vefat yıldönümü (*urs*) kutlamalarına iştirak etmiş, kabri yıkamak ve onu örtmek amacıyla yeni bir örtü (*çadır*) temin etmek gibi temel faaliyetleri bizzat icra etmişlerdir. Belirtmek gerekir ki normal olarak bu gibi temel faaliyetler, türbe müştemilatı içinde en önde gelen dini uzman olarak *seccâdenişîn* (sözlük anlamı olarak: seccâde üstünde oturan kişi) denen kişi tarafından yapıl-

³³ Bkz.: Harald Einzmann, *Ziarat und Pir-e-Muridi* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988), 115-38.

maktaydı. Ayrıca belirtmek gerekir ki genellikle Dâtâ Genç Bahş olarak bilinen Ali Hucviri (vef. 1070) bu tasavvufi çevrelerde “eşitlik fikrini propaganda eden ve *müsâvât-ı Muhammedî* (Hz. Muhammed’in getirdiği eşitlik) kavramına dayanarak sınıfsız bir toplum resmeden” bir sufi olarak takdim edilmekteydi.³⁴ Laiklik yanlısı liderler olarak Eyüp Han ve Butto, dini otoritelerle özdeşleşmek ve böylece siyasi iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla kendilerini sufi türbelerle bağlantılandırmışlardır. Eyüp Han ve Butto bir yandan türbeleri ve bu türbelerle bağlantılı tasavvufi öğretileri Pakistan’ın ve İslam’ın medâr-ı iftiharî olarak yüceltirken bir yandan da pîrlerin kişisel otoritesini bilinçli olarak ele geçirmeye çalışıyorlardı.

Ziyaü'l-Hak hükümeti genel olarak İslamileşme olgusunun önemini vurgulamasına ve ulemânın bu sürece daha doğrudan iştirak etmesini açıkça teşvik etmesine rağmen pîrlerin otoritesini de aynı zamanda kabul etmişti. 1980 yılının Ağustos ayında akdedilen ve iki gün süren ulemâ toplantısından sonra, Pakistan’da ilk kez olmak üzere yüz mutasavvıf Ziyaü'l-Hak tarafından bir gün sürecek bir *meşâyih* toplantısına davet edildi. General Ziyaü'l-Hak davetine icabet etmelerinden dolayı bu mutasavvıflara teşekkür etmiş ve şunları söylemiştir: “Bu toplantı davetini kabul etmek suretiyle *meşâyih*, mevcut hükümeti İslam’ın hizmetkârı olarak kabul ettiğini göstermiş bulunmaktadır.” Daha sonra Ziyaü'l-Hak bu mutasavvıfların tavsiyesine muhtaç olduğunu belirtmiş ve şöyle bir yorumda bulunmuştur: “Pakistan hükümetine tavsiyelerde bulunmaya en layık insanlar sizsiniz, çünkü Pakistan nüfusunun çoğunluğu sizin sadece etkiniz altında olmayıp aynı zamanda bir bakıma emriniz altında da bulunmaktadır.”³⁵ Önceki dönemlerde olduğu gibi sufilerden, iktidar sahiplerini desteklemeleri ve meşrulaştırmaları beklenmekteydi.

Çeşitli kitle iletişim araçları ve müteveffâ sufileri tanıtan turist broşürleri aracılığıyla hükümet, bu dini simalara âlim, şair ve sos-

³⁴ The Pakistan Times, 23 September 1980’den aktaran: Lewis, *Pirs, Shrines, and Pakistani Islam*, 54.

³⁵ *ay.*

yal reformcu olarak yeni bir rol izafe etmektedir. Sind'li Şah Abdül-latif bir şair olarak resmedilmekte ve ziyaretçiler, ekseriya “halk müziği” eşliğinde “sema icra eden dervişler”i seyretmek amacıyla bu zatın kabrine gitmeleri tavsiye edilmektedir. Ayrıca ziyaretçilerin, “yeni inşa edilmiş Kültür Merkezi ve Bhitşah Müzesi” turlarına katılmaları teşvik edilmektedir:³⁶ Lahor’lu Dâtâ Genç Bahş ömrü boyunca “İslam’ı anlatmaya ve İslami İlimlerle ilgili nazariyeleri şerhetmeye çalışmıştır. . . seçkin bir âlim olan bu zat birçok Kelam (İslami Teoloji) kitabının yazarıdır.”³⁷ Öte yandan Sultan Bâhû “bütün ömrünü sevgi, barış ve mazlum ve mağdur (*mustaz’af*) kitlelerin müdafaasına adanmıştır.”³⁸ Pakistan Uluslararası Havayolları (The Pakistan International Airlines) dergisi *Hemsefer* (Sonbahar, 1984); Karaçi, Multan ve Lahor’daki önde gelen sufi türbelerine yedi gün sürecek bir “mistik tur” reklamı vermektedir. Dergi, “huzur ve ferahlık” arayışındaki potansiyel ziyaretçilere, “türbe ve kabirlerin. . . dini müzikle renklendiği” teminatını vermektedir. Günümüz tasavvufu ile ilgili olarak çok daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir; ancak, öyle görünmektedir ki Pakistan vatandaşlarının çok az bir kesimi bu türbelere turist olarak gitmektedir. Büyük ihtimalle kitleler, sufi türbelerdeki hükümet-destekli sosyal hizmetlerden hoşlanmaktadır; ancak, bu durum büyük kalabalıkları, mütefevvâ sufinin kendileriyle Allah arasında vesile işlevinde olmasını beklemekten alıkoymamaktadır. Türbelerle ilgili olarak geçmişin alışkanlıkları devam ederken Hind-Pakistan tasavvufundan meydana gelen önemli değişiklikleri açıklamak zordur.

Çağdaş Hint Tasavvufunda Dönüştürücü Süreçler

Hindistan’ın hem içindeki hem de dışındaki geniş ölçekli İslam toplumlarıyla irtibatlar geliştirmek suretiyle matbaaya dayalı yazılı

³⁶ Ubaidullah Baig & A.A.K. Brohi, *Pakistan Journey into light: An Instant Guide to Devotional Tours* (Islamabad: Pakistan Tourism Development Corporation, 1985), 9.

³⁷ *a.e.*, 21.

³⁸ *a.e.*, 27.

mahsuller, Hint-Müslüman kimliğindeki İslam birliği idealini beslemiştir. Bu gelişme, Hindistan'ın kırsal bölgelerindeki yerel ve bölünmüş akrabalık sistemlerini temsil eden sufi üstatların kişisel otoritesini nisbeten önemsiz hale getirmiştir. Matbaa, mevcut fikirlerin yeni ve devrimsel tarzda sentezlenmesi sonucunu doğurduğu gibi (mesela Cemaat Ali'nin aylık dergisinin takipçilerinin örneklenirdiği şekliyle) üyelerinin birbirleriyle hiç irtibat kurmadığı daha geniş ölçekli yeni kolektif birimlerin oluşmasını da sağlamıştır. Muhammed İkbâl Kur'an ve Kabe simgelerini gündeme getirmek yoluyla sürekli olarak büyük İslam toplumunun önemini vurgulamıştır³⁹: "İman Ümmetimizin kalbi, İlahi Kelam (Kur'an) ile küt küt atmakta;"⁴⁰ ve "o Ümmetin mabedini (Kabe) tavaf eden cemiyetimiz payidar olmaktadır"⁴¹ İkbâl'in matbaa ile çoğaltılıp dağıtılan ve okumayazma bilmeyen kitlelere de sözel olarak nakledilen şiirleri, İslam'ı önceden hayli yerel ve kişisel bir tarzda algılayan Hint Müslümanlarının muhayyilesini kuvvetle cezbetmiştir. Hintlileri uzak bir ülkeyle (Britanya) zor yoluyla irtibatlandıran bir müstemleke kuvvetinin köklü müdahalesi, Hintli Müslümanların Hindistan dışındaki Müslümanlarla kaçınılmaz olarak irtibat kurmaları ve yazılı mahsullerin yaygınlaşması sonucunu da beraberinde getirmişti. Böylesi sosyal ihtiyaçların gün yüzüne çıkması ve karşılanması üzerine yerel sufi otoriteler, inhisarlarını kaybetmiş ve -bazıları her türlü tasavvufi

³⁹ Peter Brown, Hıristiyan dünyasındaki 'aziz' simalarının toplumsal öneminin M.S. altıncı yüzyılda azaldığı notunu kaydetmektedir. Brown bu gelişmeyi, Roma İmparatorluğunun doğu kısmındaki şehirlerin yeniden canlanması ve batı kısmındaki şehirlerde ortaya çıkan dini gelişmeyle tezahür eden "toplum içinde ortaya çıkmış yeni bir heybet/görkem duygusu"na bağlamaktadır. Bkz.: Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," in *Journal of Roman Studies*, 61 (1971): 100. Benzer şekilde, İngiliz yönetimi dönemiyle daha sonraki dönem itibarıyla Hindistan'da sufilerin nisbeten önemsiz bir duruma düşmesi, İslam birliği idealiyle tasavvur edilen (ve Muhammed İkbâl tarafından mehabetle tebcil edilen) büyük İslam Ümmeti ile irtibat kuran Hint Müslümanlarının sayısının giderek artmasının bir sonucu olarak düşünülebilmektedir.

⁴⁰ Muhammed İkbâl, *Rumûz-ı Bihûdî*, İngilizceye çeviren: Arthur J. Arberry, *The Mysteries of Selflessness: A Philosophical Poem* (London: John Murray, 1953), 42.

⁴¹ a.e., 51.

yaklaşımına etkin bir şekilde düşmanlık gösteren- diğer bakış açıları ve dünya görüşleriyle -üstelik giderek aleyhlerine gelişen şartlarda- yarışmak zorunda kalmışlardı.

Daha önce de gördüğümüz gibi, bağımsızlık sonrası dönem itibarıyla sufiler, genel olarak Pakistan'ın meseleleriyle yakından ilgili bir daire içinde kalmışlardır. Camiinin, Kur'an'ın (ve bir dereceye kadar ulemânın) hükümet destekli, şekilsiz, şehirli, gayrı şahsi, *nass* merkezli ve evrensel İslam'ı; sufi türbelerinde tezahür ettiği şekliyle tevessüli, kişisel ve yerel İslam'ı sözkonusu daire içinde tutmaktadır. Büyük paradigma değişimi; gayrı şahsi İslami simgelerin ve teorik çerçevelerin, karizmatik bir kişisel otorite ve genellikle de bir tasavvuf şeyhi çevresinde yoğunlaşmış İslami uygulamaların yerini tutmasını (ya da bu uygulamaları yeniden şekillendirmesini) gerektirmektedir.

İngiliz müstemleke idaresi altındaki Hindistan'da, gayrı şahsi, türdeşleştirici ve teşkilatlandırıcı bir İslam modelini azami ölçüde destekleyen ilave mekanizmalar da gündeme gelmiştir. Yerel İslami yaklaşımların çoğu kez yoğun kişisel yönetimle irtibatlandırılmış "efsunlu evren"i (Weberyen bir ifade), dar bir sosyal çerçevenin ötesine geçebilenlerin muhayyilesini ancak nadiren etkileyebilmiştir.⁴² Bağımsızlıktan hem önce hem de sonra önemli ölçüde siyasi etki gücüne sahip ve İngiliz tarzında eğitim görmüş elit kesimin soyut Müslümanlığı; etnisite, soy ya da lisan düzeyindeki bütün farklılıkları aşmaya yönelik olarak yapılandırılmıştı. Yazılı medya tarafından desteklenen ve giderek yaygınlaşan uluslararası iletişim, Batılı fikirler ve şehirli-evrensel İslam'ın simgeleri; yerelleştirilmiş-kişisel İslam'ın ürünü bir yapı diyebileceğimiz olguya 'meydan okuyordu.' Daha rasyonel ve 'efsunsuz' bir dini evren, paradigma değişiminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴³ Büyük sufi türbelerinin idaresinin

⁴² İslam tarihi boyunca Java, Orta Asya ve Arabistan gibi uzak coğrafyaları birbiriyle irtibatlandıran teşkilatlar söz konusuydu. Ancak, yine de bütün bu irtibatlar kişisel düzeyde kalmaktaydı.

⁴³ Müstemleke dönemi Pencap'ında hem ana-mecra Sih toplumunun hem de Müslüman toplumunun gelişimini olumlu olarak etkileyen birçok paralel sü-

Pakistan devleti tarafından ele alınmasının da bir sonucu olarak bürokratik düzeyde genel sosyal hizmetler, sağlık yardım ve hizmetleri ve devlet destekli eğitim; kişisel karizmatik otoritenin ve doğaüstü/mukaddes âlemlerle irtibat olgusunun yerini almıştır.⁴⁴

Cemaat Ali, müstemleke Hindistan'ında sayısı giderek artan çoğul dünya görüşlerini kuşatan bir evrensel sevgi yaklaşımına yoğunlaşmak suretiyle, İslam'ın kişisel ve kişisel olmayan boyutları arasında bir irtibat kurmayı başarmıştır. Barelvî fikirler, bu 'dine adanmışlık' yaklaşımını, İslam ümmetinin evrensel anlamda simgesel bir unsuru olarak Hz. Peygamber'i medhü sena etmeye ilişkin çeşitli yöntemler aracılığıyla payandalanmıştır. Yazılı medya ve çağdaş iletişime ilişkin diğer vasıtaları özgürce kullanmak suretiyle tevessüli (mediating) şeyhler, Hz. Peygamber'e (ve dolayısıyla O'nun varisi olarak tasavvuf üstadına, şeyhine) yönelik evrensel bir sevgi yaklaşımını teşvik etmiştir. Bu yaklaşım, bazı açılardan kişisel bir İslami yaklaşım olarak görünse de, tasavvufi dergâh ya da türbe-külliyelerde içkin olarak temsil edilen coğrafi merkez algısından yoksun bulunmaktaydı. Cemaat Ali'ye mensup camia içinde dergi, ara sıra gerçekleştirdiği ziyaretler ya da senelik toplantılar yoluyla gerçekleşen sosyal etkileşimler, genellikle esaslı bir düzensizlik (asimetri) arz etmiştir. Cemaat Ali'nin müritleri, onunla irtibat kurma meyânında neredeyse hiçbir imkâna sahip değildi. Cemaat Ali'yi görmeyi sağlayan "fırsat penceresi"ne nail olma imkânı yakalayan müritlerinin çok az sayıda oluşu, bu tevessüli İslam yaklaşımına nev-i şahsına münhasır (ya da en azından 'yönlendirici şeyh'e nisbetle) 'tüzel' (kişisel olmayan) bir nitelik kazandırmıştır.

reçler sözkonusudur. Bkz.: Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries*. Sih toplumunda seyrek olarak rastlanan çeşitlilik, Hind-Müslüman toplumunda (ekseriya mezhep düzeyinde ihtilaf ve çözülme pahasına) hâlâ inkişaf etmektedir.

⁴⁴ 1991 yılı itibarıyla, Pencap Evkaf Bakanlığının dâhili kayıtlarına göre, 84'ü Kadiri, 36'sı Çeşti, 7'si Sühreverdî, 5'i Nakşbendî ve 123 tanesi de 'bağlantısız' olmak üzere bu bakanlıkça idare edilen 255 sufi türbesi sözkonusuydu. Bkz.: Evkaf Bakanlığı (Endowments Department), *Fihrist-i A'râs-i Mezârât*, basılmamış liste, 9. Ayrıca eklemek gerekirse, devlet kontrolünde olmayan başkaca birçok sufi türbesi daha vardır.

Yönlendirici şeyhlerin dini evreni, kültürün paradigmatik simgelerini yayma amacına hizmet etmek üzere çeşitli insanlara dayanmaktaydı; bu dünya, kişiler arası yoğun ilişkilere dayalı bir dünya idi. Kutsalın vasıtaları olarak sufiler, ekseriya bu dini evrenin merkezinde konumlanmaktaydı ve bundan ötürü de büyük sufi şeyhleri tarif etme kastıyla “kutup” kelimesi kullanılmaktaydı. Yirminci yüzyıla kadar Hindistan’da hayati simgelerin kültürel anlamda yayılması büyük ölçüde ‘tüzel’ yazılı medya yoluyla gerçekleşmiştir. Batılı eğitim almış siyasetçiler, kültürel simgelerin ‘tüzel’ yayılışını yönlendirme ve dolayısıyla geniş kitlelere İslam’ın ‘efsunsuz’ ve tüzel (ve ekseriya Arap dünyası merkezli) versiyonunu yayma bağlamında gerekli kaynak ve güce genellikle malik bulunmaktaydılar. ‘Kutsal’ ve ‘profan’ arasındaki ilişki keskin bir şekilde değişmiş bulunmaktaydı. Bu köklü ayrışmada, birleşik etkileri doğaüstü alanı sınırlama ve hatta bertaraf etme işlevinde ince bir tüzelleşme ve sekülerleşme süreci devreye girmişti. Son yüzyıl boyunca Hindistan’daki Müslüman toplumun çoğunu etkileyen bu süreçler, Hind-Pakistan alt kıtasında tasavvuf algı ve pratiğine ilişkin değişimlere de yansıyan önemli dönüşümlere yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahtar Hüseyin, *Sırât-ı Emîr-i Millet*. 2. bs. Karachi: A. Ayndâlis Printers, 1982.
- Ansari, Sara F. D. *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843-1947*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Baig, Ubaidullah & A.A.K. Brohi. *Pakistan Journey into light: An Instant Guide to Devotional Tours*. Islamabad: Pakistan Tourism Development Corporation, 1985.
- Brown, Peter. “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity.” In: *Journal of Roman Studies*, 61 (1971).

- Buehler, Arthur F. *Masters of the Heart: Sufi Authority and Naqshbandi Revival in British India*. Columbia: University of South Caroline Press, 1997.
- Clancy-Smith, Julia. *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Cohn, Bernard S. "Representing Authority in Victorian India." In: *The Invention of Tradition*. Edited by Eric Hobsbawm & Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Digby, Simon. "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography." (Londra Üniversitesinde sunulmuş yayımlanmamış tebliğ, 27 Ocak, 1979).
- Eaton, Richard M. "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India." In: Richard C. Martin (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- Eck, Diana. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. 2nd ed. Chambersburg, Pennsylvania: Anima Books, 1985.
- Einzmann, Harald. *Ziarat und Pir-e-Muridi*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988.
- Ewing, Katherine. "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan." In: *Journal of Asian Studies* 42, no. 2 (Feb. 1983).
- Fazl-i Husain, *Letters of Mian Fazl-i Husain*. Edited by Waheed Ahmad. Lahore: Research Society of Pakistan, 1976.
- Gilmartin, David. "The Shaïdganj Mosque Incident: A Prelude to Pakistan." In: *Islam, Politics, and Social Movements*. Edited by Edmund Burke & Ira M. Lapidus. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Gilmartin, David. *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*. Delhi: Oxford University Press, 1989.

- Iqbal, Javid. *Ideology of Pakistan*. 2nd ed. Karachi, Ferozson's, [1959] 1971.
- Irwing, Mile. "The Shrine of Baba Farid at Pakpattan." In: *Notes on Punjab and Mughal India: Selections from the Journal of the Punjab Historical Society*. Edited by Zulfiqar Ahmed. Lahore: Sang-e Meel Publications, 1988.
- İkbal, Muhammed. *Rumûz-ı Bihûdî*. İngilizceye çeviren: Arthur J. Arberry, *The Mysteries of Selflessness: A Philosophical Poem*. London: John Murray, 1953.
- İlâhî, Mahbûb. *Tuhfe-yi Sa'diyye*. Lahore: Al-Hamra Art Printers, 1979.
- Johnson, Kathryn Vitginia. *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of Abd al-Wahhab al-Sharânî*. (Unpublished doctoral dissertation). Harvard University, 1985.
- Jones, Kenneth W. *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Lewis, P. *Pirs, Shrines, and Pakistani Islam*. Rawalpindi: Christian Study Centre, 1985.
- Mahmood, Tahir. "The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality." In *Muslim Shrines*, 34.
- Masson, Charles (James Lewis). *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, and the Punjab, including a residence in those countries from 1826-1838*. 3 vols. London: R. Bentley, 1842.
- Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Moini, Liyaqat Hussain. "Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer." In: *Muslim Shrines*. Edited by Christian W. Troll. Delhi: Oxford University Press, 1989.

Nizami, Farhan. *Madrasahs, Scholars and Saints: Muslim Response to the British Presence in Delhi and the Upper Doab, 1803-1857*. (Unpublished doctoral dissertation). Oxford: Oxford University, 1983.

Nizami, Khaliq Ahmad. *Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*. Delhi: İdare-yi Edebiyat-ı Delhi, 1978.

Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. New York: Oxford University Press, 1994.

Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Sanyal, Usha. *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Bareilwi and His Movement, 1870-1920*. Delhi: Oxford University Press, 1996.

**SELEFİLİK:
SEBEPLERİ, TEHLİKELERİ VE KARŞI STRATEJİLER***

Çev. Yaşar KOCADAĞ**

Öz

Kuzey Ren-Vestfalya Polisi ve Anayasayı Koruma Teşkilatı aşırı Selefilige karşı stratejiyle hareket etmektedir. Bu broşürün amacı herkesi Selefilik konusunda aydınlatmaya bir katkıda bulunmaktır.

Anahtar kelimeler: Selefilik

Abstract

Salafism: Causes, Dargers and the Strategies Against

North Rhine-Westphalia Police and the Constitution Protection Agency is moving with the strategy against extreme Salafism. The purpose of this brochure is to make a contribution to enlighten everyone about Salafism..

Keywords: Salafism

Aşırı Selefilik Kuzey Ren-Vestfalya eyaletindeki güvenlik makamlarının yoğun bir şekilde meşgul olduğu hızlıca büyüyen bir problemdir. Bu çevrede gittikçe çoğalan radikalleşen insanlar -her şeyden önce gençler- tüm toplum için yine bir tahrik, meydan okuma teşkil etmektedir. Kuzey Ren-Vestfalya Polisi ve Anayasayı Koruma Teşkilatı aşırı Selefilige karşı çift stratejiyle hareket etmektedir. Bu kurumlar bir taraftan demokrasi düşmanı aktör ve şebekelere karşı izleme ve gözetim gerçekleştirirken, diğer taraftan kamuoyunu aydınlatma ve mağdurlarla görüşme ve ayrıca onların sosyal çevresiyle örnek olarak 2014 Mart ayında başlayıp tüm Almanya'da tek önleme programı olan "Yol Haritası"nı yapmaktadır. Bu broşür herkesçe anlaşılabilir bir şekilde aydınlanmaya bir katkıda bulunabilir.

Ralf Jager, Eyalet Parlemantosü Milletvekili
KRW Eyaleti İçişleri ve Belediye Bakanı

* Almanya Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletinin İçişleri ve Belediye Bakanlığı'nın "Salafismus: Ursachen, Gefahren und Gegenstrategien" ismiyle Temmuz 2014'te basıp halkı bilinçlendirme adına dağıtımını yaptığı broşürün Türkçe'ye çevirisidir.

** Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

1. SELEFİLİK NEDİR?

Selefilik, Sünni İslam içerisinde günümüzde hızlıca gelişen köktenci bir akımdır.

Selefilğin unsurları aşırı bir temayül olarak sınıflandırılmaktadır.

Selefilik ne anlama gelmektedir?

“Selefilik” kavramı, Arapça Selefiye ilk üç Müslüman nesle göre yönünü belirleyen, “dürüst kadim öncüler” Arapça al-salaf al-salih olarak nitelendirilen İslam’da bir akımı adlandırmaktadır. Bu üç nesil miladi 7. asırda dinin kurucusu ve peygamber Muhammed’in ölümünden sonra yaşadı ve onlara örnek alınacak model olarak bakılıyor.

Tüm Müslümanlar dini inançlarında Kuran’a ve peygamber Muhammed’in örneğine (“Sünnet” olarak adlandırılıyor.) atıfta bulunuyorlar. Selefilik ayrıca özel bir geriye doğru gitme maharetinin alametidir.



İnternette demokrasi düşmanı ilanlarla yapılan reklam.

Bunun yanında ayrıca demokrasi düşmanı öğelerle bir politik ideoloji biçimi alabiliyor. Bu Anayasayı koruma teşkilatı (BRD) tarafından gözetim için gerekçe gösterilmektedir.

Aşırı Selefi propagandacılar ve ağlar gücü kuvveti yücelten propaganda yoluyla ayrıca radikalleşme süreci için aşırı sorunlu bir üreme zemini sunuyor. Paralel çevrelerde şiddet eğilimli kişiler birlikte bulunuyorlar. Bunda da terörist şebekelerin teşekkül etmesi tehlikesi bulunmaktadır.

Anayasa Düşmanlığı

Selefilik ve politik-toplumsal sonuçları olmaksızın sadece dini bir uygulama olarak anlaşılan aşırı İslam yorumu Anayasayı Koruma Teşkilatının izleme alanına girmez.

Selefi propagandacılar ve onların yapılanması, kendileri tarafından savunulan toplum ve devlet modelinin tedavüle sokulması suretiyle liberal demokratik hakların feshini hedeflemektedir. Onlar Almanya Federal Cumhuriyeti Anayasasının aksine bir tutum içine girmişlerdir. Aşırı Selefler İslam dininin yorumunu açıkça ideolojik olarak ve ayrıca düzen ve iktidar sistemi olarak anlarlar.

Onlar demokrasiyi kabulü “çok tanrıcılık” (şirk) ve demokrasiyi “yedek din” olarak veya “Put” (tağut) olarak tanımlarlar.

Her kim ki onların kurallarına tabi olmazsa “inançsız” (kafir) olarak damgalanır ve topluluktan ihraç edilir.(tekfir)

Cihad (çaba, gayret, savaş) inanç görevi ve inanç savaşı olarak yüceltilir. Bu düşüncede pek çok Selefi tarafından güç, kuvvet en azından savunma aracı olarak görülür. Ve sözde İslam düşmanı güçlere karşı yasal bir hak olarak bakılır.

“İyi inançlılar” ve “kötü/satanik inançsızlar “ şeklindeki kararlı ayırımın izi görülür ve entegre edilmemiş bir görüntü ortaya çıkar. Bu kararlı ayırım paralel toplum oluşumuna ve ayrıca düşman zannedilenlerin onur haysiyet kırıcı aşağılamasına yol açar. Herkes bundan katı ideolojik yorumun emri altına girmek istememeyi anlamaktadır.

2. SAYILARI VE GERÇEKLERİ

Federal devlet ve eyaletlerin Anayasayı Koruma Makamları Kuzey Ren-Vestfalya eyaletindeki farklı aşırı Selefi meclislerindeki kişilerin sayısının sürekli artmasından hareket etmektedirler.

Bilinen militanların sayısı:

	KUZEY REN-VESTFALYA EYALETİ	FEDERAL DEVLET
2011	500	3.800
2012	1.000	4.500
2013	1.500	5.500
2014	1.800	6.000

Çevredeki destekçilerin büyük sayılara ulaşmasından hareket edilmektedir. Anayasayı Koruma Teşkilatı tarafından izlenen Selefililerin oranı, Kuzey Ren-Vestfalya'daki aktüel olarak tahmin edilen yaklaşık 1.3 ile 1.5 milyon Müslümanın takribi binde biri oranına ulaşmaktadır.

Aşırı Selefililer genel ortak bir amacı hedeflemektedirler. Onlar sadece kendi kurallarına göre yönetimin olduğu bir yaşam ve demokratik devlet düzeninin göz yumduğu mümkün olan İslami bir devletin inşa edilmesini istiyorlar. Anayasayı Koruma Teşkilatı, söz konusu kişilerin yaklaşık yüzde onunu ideolojilerini yerine getirme gönüllülüklerinden dolayı, özel ve dolaysız tehlikelerinden yola çıkarak orta güçteki aktörler olarak derecelendiriyor. Onlar Cihadistler denilen akımdan sayılmaktadır.

Damgalamama

Kuzey Ren-Westfalyadaki Müslümanların mutlak çoğunluğu burada barış huzur içinde yaşamaktadırlar. Problem sadece ideolojik bir inanç yorumuyla meşgul olan oldukça ufak azınlıktaki aşırı Selefililerdir.

Selefilik Anayasayı Koruma Teşkilatının güncel analizine göre yaklaşık yüzde 90 müslüman kökenli halk gruplarındaki bir fenomendir. Özellikle de ikinci, üçüncü ve bu arada dördüncü nesil göçmen ailelerin genç insanları arasında.

Aşırı Selefilik

Anayasayı Koruma Teşkilatı aşırılık alanını aşağıdaki gibi ayırma tabi tutar.

1. “Politik Selefilik”- Taraftarları amaçlarını gerçekleştirmek için şiddetten arınmış bir davette bulunurlar.
2. “Cihadist Selefilik”- Bunlar arasında sayılan kişiler amaçlarına ulaşmak için kuvvete başvurmayı kabul ederler.

Selefilerin yüzde onu kadarı, doğuştan Müslüman olmayıp, sonradan Müslüman olmuştur. Selefî iletişim ağlarında ağırlıklı olarak Almanca konuşulmaktadır. Bu kişilerin yaklaşık dörtte üçü Alman vatandaşlığına sahiptirler.

“Yabancı Problemi” Değildir

Almanya’da yoğunlaşan eylem alanına ek olarak dil ve yurttaşlık “İç Aşırılık”ın yeni bir formu olarak aşırı Selefilik dosyasını ortaya koymaktadır.

2. SELEFİLİĞİN BAŞARISININ SEBEPLERİ

Selefilik genç insanlara yaşamın temel soruları hakkında sözde basit cevaplarla kapsamlı bütüncül bir paket sunar.

Basit örgülü bir dünya algılayışı , “daima kötü”nün aksine “daima iyi” “tümüyle dinsizin” aksine “tümüyle dindar”, ara-fonlar, güç ayrışmalar olmaksızın.

Bir “yedek aile”, selefî gruplaşmalar sosyal şefkat ve cemaat hissi sunarlar. Çünkü herkes birbirinin “erkek” ya da “kız” olarak kardeşidir.

Tek tip elbise düzeninden erkekler ve kadınlar için farklı hak ve görevlere kadar katı norm ve kurallar,

“iyi” hissetme, adaletsiz bir dünyada kendine özgü davranma sayesinde mutlak adil durum yaratılabilir, beraber eylemlerle olay karakteri olmak ve kişisel tanınma elde etme.

Kurtuluş vaadli, Cennet beklentili ve buna benzer Selefilik’in ahiret yönü, yaşamın anlamına ve ölümden sonra sürüp gidecek olan hayat hakkında her insandaki köklü sorulara cevaplar vermektedir.

Aynı zamanda selefi propagandacının cehennem hakkındaki canlı uyarıları, genç insanlara gözdağı vermekte ve onları yönlendirilebilir kılmaktadır.



Cahiliyye'ye karşı benim savaşım (Jahiliyyah = Bilgisizlik)
Bir Alman Selefistin internette kendini afişlemesi

Basit İletilere Çok Yönlü Cevaplar

Selefilik basit mesajlarla genç insanların çok yönlü toplumsal ve kişisel problemlerini doğrudan “çözme”yi vadeder. Toplum genç insanlar için geniş kapsamlı bir yelpazesi olan önerilere farklı düzeylerde karşılık vermelidir. Örneğin meslek eğitimi, iş bulma, hedefli genç işçiliği ve aşırılığın tehlikeleri üzerine geniş kapsamlı bir bilgilendirme ile yoğun bir destekleme gereklidir.

Selefilige Girişi Ne Kolaylaştırmaktadır?

<i>Bireylerin Hissettiği Problemler</i>	<i>Selefilik vadediyor</i>
Yaşamdaki eksik yön ve desteksizlik	Açık Kurallar ve Normlar (Giyim düzeni, Hiyerarşi, Roller)
Kişisel kırgınlık, hayal kırıklığı,	Doğru “inanç sahibi” olarak yeni kimlik ve ruha yol açan unsur-

	lar, Kurtuluş Vaadi
Gelenekselde kilitlenmiş olmak, zaman uymamak, boşanmayla sonuçlanan aile yapıları - Etkinlik yönü olan topluluk hissi, İsyan, Toplum yerine topluluk (ümmet) olma	

Selefi yapılar ayrıca protest kültürünün birçok belirtilerine sahiptir. Onlar özellikle “konformist” ve burjuva anne babalara, devlete ve sisteme karşı çıkmaktadırlar. Paralel bir tarz bile sunmaktadırlar. Müzik yerine marş, geriye dönük giyimi vurgulayan kışkırtıcı bir giyim ayrıca alternatif yaşam tarzı “helal”, alkol ve diğer uyuşturucu maddelerin yerine dinen izin verilenler.

Neşide

Arap kökenli erkeklerin enstrüman eşiksiz şarkısı olarak tarif edilmektedir. İçeriği dini huşudan Cihad çağrılarına kadar uzanmaktadır. Benzer şarkılar bu arada Alman dilinde de vardır.

4. SELEFİ YAPININ OLUŞUMUNUN SEBEPLERİ

Selefilik herşeyden önce göç arka planına sahip Müslüman kişiler tarafından kabul görmektedir. Çeşitli görünümle özellikle 30 yaş altındaki alanda hatırı sayılır derecede rağbet bulmaktadır.





Selefi dernek ve örgütlerin Kuzey Ren-Vestfalya'daki işaretlerine örnek.

Onların pek çoğu Kuzey-Ruhr Havzası'ndaki endüstri ve madencilikle öne çıkmış bölgelere yerleşmişlerdir. Az gelişmiş yerlerde ve kapalı muhitlerde selefi örgütler için ajitasyon imkanları ortaya çıkmaktadır. Ama yine etnik ve dini özelliklere göre bölünme sürecinin gözlemlendiği büyük şehirlerde de Selefi karakterli muhitler gelişebilir. Kuzey Ren-Vestfalya'daki şimdiye kadar tanınmış potansiyel kişilerin bir yapı analizi Selefilere şu sıra iki düzlemde hareket ettiğini belirgin kılmaktadır: Onlar lokal görünümde organize olmaktadır. Dışarıya çoğunlukla tek tek ayak basmamaktadırlar ve çoğu kez zor tanınabilmektedirler. Ayrıca bölgeler üstü ağlarla birbirlerine bağlanmaktadır. Bunlar internette kendine özgü çeşitli kanallara sahiptirler. Büyük toplantılar ve etkinlikler organize etmektedirler. Kendine has işaretleri ("alameti farika") kullanmakta ve yaşatmaktadır. Onlar bununla geniş bir dış etki hedeflemektedirler.

Daha büyük yapılar çoğunlukla "karizmatik" başaktörden ("Davetçi") bilgi edinmektedirler. Bununla birlikte sadece kısmen birbirleriyle işbirliği yapmaktadırlar. Manzara net değildir.

Alman selefistlerin büyük miktarı politik partilerin kurulmasından hoşlanmazlar ve böylelikle şimdiye kadar ülkedeki politik karar süreçlerine aktif bir katılımı reddetmişlerdir. Onların değerlendirmesine göre demokrasiyi tanıma ve "tağut" devleti (şeriatın tam kapsamlı tatbik edilmediği devlet) birbirine denk düşmektedir.

Yerel görünümlerden oluşan karışım ve iyi organizeli bölgeler üstü örgütlenmeler, Selefilik'in doğuşunu gelişimini ve belki olayın geçtiği yerdeki Cihadist temayülleri bile tahmin etmeyi zorlaştırmaktadır. Sık sık bu da tesadüfi (rastlantısal) tek başına faktörlere bağlıdır. Solingen'deki Milleti İbrahim Derneği'nin kuruluşu ve hızlı kök salmasının, aslında bir Avusturyalı Cihad-Propagandacısının oraya yerleşmesine dayanması buna örnektir. Bunun peşi sıra bölge ve Almanya toprakları üzerine tehlikeli bir şimşek hüzmesi takip etmiştir.



Cihad Propagandacısı Ebu Usame el Garib (Milleti İbrahim Derneği'nin lideri)



Milleti İbrahim Derneği'nin 2012'de yasaklanan kelime-i şhadetli logosu

5. SELEFİLERİN KULLANDIĞI EYLEM ŞEKİLLERİ VE MEDYA

Selefi eylemlerinin çeşitliliği, kendine özgü dünya gürüşü ve yeni taraftar için kamusal reklamdan ("da'wa"), kapalı ortamlarda cihadist gürüşlerin propagandasını yapmaya kadar uzanmaktadır. Selefilerin pek çok eylem Şeklinde sık sık ilk bakışta aşırı bir fon net

olarak seçilmemektedir. Selefilere örnek olarak internetteki sosyal ağlarda ortaya çıkma ve “bilgi-standlı” eylem şekline rehberlik etmekle Almanya’da değişik aşırılık görünümlerini benimsemişlerdir. O esnada ekseriya katı bir inanç yorumunun önünde pragmatizm gitmektedir.

Davet

Bu kavram Arapça’da “inanca çağrı”, “davet etmek” anlamına gelmektedir. Selefi bağlamda bu kavram yeni taraftarlar için reklam yapmak anlamındadır.

Selefilere aşağıdaki eylemler vb. ve onların içerikleriyle dikkat çekmektedirler:

İnternette Propaganda

İnternet özellikle sosyal ağlarda ve video portallarında selefi propagandayı kolay elde edilebilir ve sunulabilir vaziyette iyi imkanlar sunar. Genç insanlara vakitlerinin çok büyük bir kısmını geçirdikleri internette ulaşılmaktadır.



Selefi içerikli bir facebook sayfası örneği

Kamuya Açık İslam konuşmaları

İslam konulu kamuya açık konuşmalarda Selefiler kamusal provokasyonları bilinçle hesaba katmaktadırlar. Tek tek sağ grupların tepkileri örnek olarak kendi taraftarlarına bütün Alman toplumunun ilkesel İslam düşmanlığını telkin edebilir.

Bilgi Materyali Dağıtımı

Dini bilgi materyaliyle Selefiler insanlara yaklaşılmaktadırlar. Buna bir örnek selefi örgütlerin standlarında dağıtılan Kuran nüshalarıdır. Problem bu bağlamda Kuran'ın kendisi değil, dağıtımcı gruplar eliyle mobilize edilmiş etkidir. Dini özgürlükten kötü bir şekilde yararlanılmaktadır.



Selefi bilgi standına bir örnek

Aleni Din Değişirmeler

Müslüman olmayanların selefi yapılanmalara girişi aleni din değiştirme yoluyla belgeleniyor ve ortada kullanılıyor. Benzer haberler kendi ideolojilerinin üstünlüğünün belgesi olarak hizmet etmektedir. Mağdurların kişilik hakları ise çoğu kez arkada kalmaktadır.

Yardım Toplama

Yardım toplamalar yapı içerisinde paralar üretmektedir. Açık ağırlık noktası şu sıra “Suriye için yardım” temasıdır.

Kapalı Toplantılar

Selefilere İslami seminer ve dua örneği gibi çoğu kez konutlarda ve özel kiralanmış mekanlarda kapalı etkinlikleri kaçamak yapılmaktadır. “klasik” camii ve ayrıca “arka avlulu camilerde” ortaya çıkmaları Selefilere uygulanan kamusal baskı ve buna bağlı büyük zorluklar nedeniyledir.



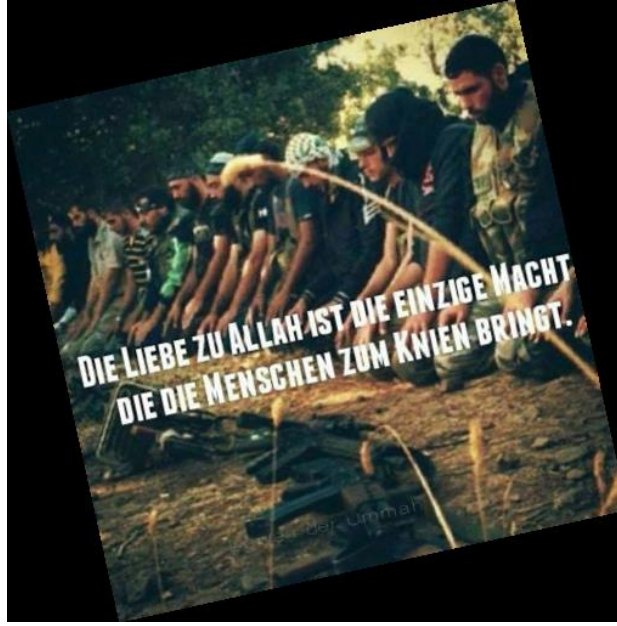
KRW den Youtube’da taraftar bir cihadist.

6. SELEFİLİĞİN TEHLİKELERİ

Kuzey Ren-Vestfalya’daki selefi hareket, unsurlarını kuvvete yönlendirmiş ve potansiyel şiddet eğilimlidir. İslam ülkelerindeki krizler bu temel duruşu hızlandırmakta ve güçlendirmektedir.

Şu sıra yapının tavrı, her şeyden önce kriz bölgesi Suriye’deki durumdan etkilenmektedir. Selefiistlerin propagandası oradaki öfke-

li acımasız iç savaşı internette güzel ve idealize sunmaktadır. Online yayılan, gücü göklere çıkaran videolar şoke edici ve insanları aşağılayıcıdır. İnternetteki sanal ya da sözde hayır yararına yapılan etkinliklerdeki gerçek kışkırtıcı nutuklar kombinasyonu bu propagandaya genç insanları duygusallaştırmada hizmet etmektedir. Bu geçmişte pek çok kişiyi Suriye'ye gitmek ve orada cihada katılmaları için motive etmişti.



Allah sevgisi insanlara diz çöktüren tek güçtür.



Onlar ölümden nefret ederler biz ölüme aşığız.

Suriye krizindeki Almanca cihad lehindeki propaganda

Suriye'ye giden, orada daha da radikalleşen ve muhtemelen savaş tecrübesiyle geri dönen kişilerin sayısının önümüzdeki aylarda daha da artacağından hareket edilmektedir. Bu ağırlıklı olarak genç erkekler, güvenlik makamlarının hepsinin aynı fikirde olan tahminine göre olağanüstü bir tehlikeyi ortaya koymaktadır. Almanya'da son yıllardaki saldırı denemelerinin hemen hemen tümü selefi çevrelerden ortaya çıkmıştır. Selefi örgütlerin şimdiye kadarki gelişimi, selefi yapının içindeki fikir teatisinin topluca gittikçe radikalleştiğini göstermektedir. Önceki yıllarla karşılaştırıldığında "cihad" kavramının şiddete yönlendirme anlamında çok açık bir kullanımı görülmektedir. Bu yapıdaki yeni belirgin saldırgan üslup, Alman sokaklarına şiddeti dökmektedir. Örnek olarak selefilere 2012 Mayıs'ındaki Bonn ve Solingen'deki gösterilerde polisler saldırdılar. Bu zorba çatışmalarda içlerinde bazı polis memurlarının da bulunduğu pek çok kişi yaralandı. Orta vadede hatırı sayılır ölçüde bir tehlike potansiyeli Selefilere eliyle ortaya çıkabilir. Selefilik totaliter ideolojili kendine has bir alt kültürle gelişmesini devam ettiren Almanya'da

İslam aşırılıklı yeni bir jenerasyon yaratıyor. Onun demokrasi düşmanı unsuru, Müslümanların yasal gençlik alternatif yapılarında değil politik aşırılıkta söz konusudur.

7. SELEFİLİKTE KADINLARIN GÖRÜNTÜSÜ

Katı selefi öğretiyeye göre erkekler ve kadınlar tanrı katında aynı değerdedir. Fakat gerçek yaşamda eşit haklara sahip değildirler. Selefiler cinslerin eşit haklara sahip olmasının hararetle reddini, kadın ve erkelerde farklı bedensel ve ruhsal bünyenin var olması ve bununla toplumda farklı rolleri yerine getirmeleri gerekmesi iddiasıyla gerekçelendirmektedirler. Onlar her iki cinsin eşitsizlik muamelesini Kuran ve Sünnet'teki somut metinlere mecburiyetle dayandırmaktadırlar.

“Dini inanç görevi” olarak farklı muamele

Selefiler erkek ve kadına farklı davranmaya, “dini bir inanç görevi” olarak inandırılmıştır. Bununla Selefiler, anayasa ve tüm insan haklarında sınımsızlığı bağli olunan hak eşitliği ilkesine karşı gelmektedirler.

Kadınlara selefi inanç yorumunda sadece ev kadını ve anne olarak bir rol biçilmektedir. Bu onların “yeteneklerine” uyumludur. Ayrıca onlar itaatkâr olmak zorundadırlar. Ve eşlerinin sağlık esenliğinden sorumludurlar. Aynı zamanda tüm sosyal alanlardaki açık cins ayrımı gibi keza dayak cezaları da gerekçelendirilir. Bir bayan kendi evini sadece acil durumlarda terk edebilir. Erkeklerle “koruyucu” ve “bakıcı” rolleri yüklenmektedir. Selefi anlayışa göre erkek eşinin velisidir. Bu geleneksel sosyal statüye rağmen genç kadınlar bile selefilige bağlanmaktadır. Almanya'daki aşırı selefi yapı ve örgütler, yaklaşık yüzde on kadın katılımcıya sahiptir. İç görüntü internetteki kendine özgü “evlilik piyasası” üzerinden yolu hazırlanan selefi evliliklere özeldir. Kadınların etkinliği onlara tahsisli rollerden hep algılanabilir olmadığından daha yüksek bir belirsiz rakam ortaya çıkmaktadır.

Kadınlar güç eğilimli “cihadist” yapılarda da aktiftir. Kadın cihadistler, Almanya'da internetteki dikkat çekici propaganda ve radi-

kalleşmede etkindirler. Örnek olarak internette onlar, yardım toplamayla ilgileniyorlar. Yine söz konusu kadınlar, Suriye'deki savaş bölgesine diğer kadın cihadistlerin geçişini desteklemekte ya da organize etmektedirler.



Genç kadınlar! Cihaddan uzak duran erkeklerle evlenme konusunda dikkatli olunuz. Çünkü Müslüman bir erkek şerefini onurunu cihat yoluyla kazanır.

Tek zorunluluk Kur'an aşkıdır.



Dişi aslanların asrı



İnternetteki sosyal ağlarda özellikle kadınlara yönelik selefi reklam

Bu ideolojik ve organizeli katılım bununla birlikte bazı kadınlara yeterli olmamaktadır. Anayasayı Koruma Teşkilatı, Kuzey Ren-Vestfalya'dan Suriye savaş bölgesindeki cihada erkeklerini desteklemek için göç etmiş kadınların durumunu bilmektedir. Tekil du-

rumlarda evli olmayan kadınlar da Suriye yoluna düştüler. Onlar “Mücahitlere” (inanç savaşçısı) yardım yoluyla olayın geçtiği yerde “Cihada” önemli bir katkıda bulduklarının internette haberini yaptılar.

8. ULUSLARARASI VE AVRUPA BOYUTU

Örnek olarak Arap baharı ve Suriye krizi gibi Ortadoğu’daki önemli gelişmeler Kuzey Ren- Vestfalya’daki selefi görüntülerin tartışılma ve tasarımı üzerinde her zaman etkili olmaktadır. Somut bağlantı noktaları aşağı yukarı Mısır’daki politik sisteme yeni aktif katılımlı fikirler selefi partilerin kurulumunu sağlayabilmektedir. Ya da mesela Suriye’deki iç savaşı fırsat bilerek yeni selefi el-Qaide görünümünü kurabilmektedir.



Suriye krizindeki el Kaide bayrağı

Gelişmeler Batı Avrupa devletlerinde geniş ölçüde benzer tahrikleri ortaya koymaktadır. Şiddet eğilimli selefilerin sayısı açıkça tüm ülkelerde yükselmektedir. Avrupa birliğine üye ülkeler, Suriye’deki

iç savaşa savaşçı olarak katılmış ve muhtemelen daha sonra ülkesine geri dönmüş kişilerin özel bir güvenlik riski ortaya koydukları konusunda hemfikirdirler. Tüm Avrupa birliği ülkelerindeki yurtdışına çıkışlar, özgürlüklerin kısıtlanmasına yönelik artan yasal taleplere karşı, bilakis çok zor engellenebilmektedir. Almanya gibi bazı ülkeler sınırdan geçiş probleminden daha sert etkilenmiştir.

Herkesin Problemi

Şiddete dönük “cihadist” selefler problemi Batı Avrupa'nın tüm ülkelerinde kaydedilmektedir. Başarılı bir çözüm tüm demokratik kuruluşların dayanışmasını gerektirir.

Avrupa düzleminde söz konusu gelişme bu arada “temel güvenlik riski” olarak görülmektedir. Avrupa Komisyonu 14 Ocak 2014'de “terörizmi ve şiddet eğilimli aşırılığı önleme ve savaşma bildiri”sini sundu. Bu bildiri, erken teşhis ve tehlikeleri yok etmeye yönelik özellikle daha iyi bir eylem planını çizmektedir. Amaç her çeşit, her yerden gelebilecek aşırı eğilimlere karşı iyileştirilmiş önleyici yöntemlerdir.

Ulusal stratejilerin son şekli

Uzmanların bağlantı kurması ve uzman elemanların eğitimi

Demobilizasyon ve radikalliği ortadan kaldırma programı

İnternetteki propagandaya karşı sivil toplum ve özel aktörlerle işbirliği

Kritik durumdaki genç insanları aşırılığa karşı eğitim ve gençleri iş sağlama yoluyla destekleme

Radikalleşme eğilimlerinin araştırılması

Avrupa birliği dışındaki partner ülkelerle de beraber çalışma

9. ŞİDDET EĞİLİMLİ SELEFİLİKLE İLİŞKİDE STRATEJİLER

Yasal imkânların bulunduğu yerde güvenlik makamları aşırı izleme baskısı ortaya koymaktadırlar. Ceza davası, derneği yasaklama, arama tedbirleri, yurtdışına çıkışın engellenmesi önlemleri ve resmi makamlar arasındaki devamlı bilgi alışverişi bu çerçevededir.

Güvenlik makamları silahlı savaşa katılma amaçlı her yurtdışına çıkışı engellemeye çalışmaktadır.

Çift Strateji

Kuzey_Ren-Vestfalya'daki güvenlik makamları (polis ve anayasayı koruma) şiddete yönelmiş Selefililerle ilişkide çift strateji ortaya koymaktadırlar. Hem kovalayan ve gözetim altında tutan hem de önleyici yaklaşımlarla hareket etmektedir.

Bu arada Selefilik kavramının kamuoyunda farkındalık yaratması, yüksek medya etkinliğiyle bu konunun doğrudan doğruya gençlik üzerinde radikalleşme etkisine yol açmaktadır. Bu aşırı selefi merkezlerin sivil toplum direnişiyle karşılaşma gibi politika üzerinde büyümesine yol açmaktadır. Ayrıca pek çok Müslüman toplum ve camii derneği de bu arada problemin net bilincine ermiş durumdadır.

Ayrıca elbette yüksek bir dikkat gereklidir: Selefililer devletin tedbirlerine hazırlıklı olmaktadır. Eylemlerini buna uyarlamaktadırlar. Onlar camilere püskürtülmelerine, alternatif yerler açmakla, kamusal mekânlarda ve internette daha çok ortaya çıkmayla tepki göstermektedirler.

Farkındalık yaratma yoluyla başarı

Pek çok Müslüman dernek, yoğun bilgilendirme eylemi ve toplumsal tartışma sayesinde radikal selefi propagandacıları tanımışlardır ve artık onlara yer tahsis etmemektedirler. Bunun neticesinde kamusal alanda propagandacılar yer edinmektedirler.

10. KORUMA PROGRAMI “ŞİDDET EĞİLİMLİ SELEFİLİĞE KARŞI ORTAK YOL HARİTASI”

Şiddet eğilimli Selefilik problemine karşı etkili bir adım olmak üzere İçişleri ve Belediye Bakanlığı (Anayasayı Koruma Teşkilatı buranın bölümüdür) birlikte çalışmayla yerel ağ ortaklarıyla bazı belediyelerde koruma programını “yol haritası” başlattı. Olayın geçtiği yerdeki katılımcı ortaklar, dernekler, sosyal birlikler, cami cemaatleri, belediye daireleri, aile danışma merkezleri, iş merkezleri ve polistir.

Yol haritasının tasarımı yenilikçi bir yaklaşımdır ve Almanya'da eşsizdir. Program, Avrupa Birliği stratejisinin çizgisi üzere duruyor. Şiddet eğilimli Selefilige katılımı hemen engellemek istiyor. Ve radikalleşmiş ya da radikalleşme tehlikesinin bulunduğu içlerine karışmış genç insanları hedef almaktadır. Bütüncül bir yaklaşım takip edilmektedir. Tüm problem tabakaları göz önüne alınmaktadır. Yerel partnerlerden geniş bir ağ çözüme dahil edilmiştir.

Girişten Önce Yardım

Kapsamlı koruma programı “yol haritası” çok erken dal budak salmış ve çok geniş etkide bulunmuştur. Temel amaç, mümkün olduğu kadar çok toplumsal hatırı sayılır aktörleri radikalleşmeyi engelleme ya da başlangıcını durdurma noktasında karşılıklı işbirliği yapmaya yönlendirmektir. Radikalleşme tüm topluma ait bir problemdir ve sadece güvenlik makamlarının bir konusu değildir. Yol haritası her şeyden önce toplumsal güdülerle tertiplenmiştir. (ayrıcılık deneyimi, yönlendirmeme, ailevi ve kişisel problemler)

“Yol Haritası” kişiye özel bir danışmanlık ve olayın geçtiği yerden önce kişisel muhataplık sunar. Ve katılımcı ağ ortaklarının yetkisini kullanır. Bu, her tekil duruma uygun ayarlanmış yardımda bulunur. Böylelikle bu program, problemlerin çözümünde bireysel destek sunar. Yine sosyal çevreyle istişare eder. (örneğin anne baba, arkadaşlar, öğretmenler) Yakınında bulunan kimseler ilk olarak değişiklikleri sezerler ve endişelenirler.

Kuzey Ren-Vestfalya'da “Yol Haritası”

Şiddet eğilimli selefilige karşı birlikte

Koruma programının logosu “Yol Haritası”

Radikalleşmenin nedenleri ve yol açıcıları aynı anda çeşitlidir. Din temel problemi teşkil eder. Fakat sorun, genellikle insanların sorulara verdikleri dini cevaplarda bulunmaktadır. Bu nedenle bu program, cami cemaatiyle dini diyalogu da sunmaktadır. Yol haritası dini inançlara saygı göstermektedir. Ama aşırı hedefleri kabul ettirmede şiddete hayır.

2014 Mart ayında yol haritası Düsseldorf, Bochum ve Bonn'da başlatıldı. Uygulamaya koyma olayın olduğu yerin şartlarına göre

her biri için hazırlanmıştır. En başta model belediyelerde tecrübeler toplandı ve analiz edildi. Ağ yapıları geliştiği zaman yol haritası daha da geliştirilebilir.

“Yol Haritası” Önleme Programı

“Yol Haritası” programı radikalleşmeyi önlemeye yardımcı olabilir. Bu program mağdurlara, ailelerine ve mağdurların çevresine danışmanlık ve destek sunar.

Bilgi ve iletişim

www.wegweiser.nrw.de online aranabilir. İletişim hattı 0211/871-2728 ulaşılabilir.

Bilgi

Bu broşür Kuzey-Ren Vestfalya eyaletinin içişleri ve belediye bakanlığının kamusal çalışması çerçevesinde basılmıştır. Bu broşür ne partiler ne adaylar ne de seçim görevlileri tarafından seçim reklamı amacıyla kullanılabilir. Bu, eyalet federal ve belediye seçimlerinde ve ayrıca Avrupa parlamentosu üyeliği seçimi için de geçerlidir. Özellikle seçim etkinliklerinde dağıtımı, partilerin bilgilendirme standlarında parti politikası bilgilendirmesi veya reklam aracı olarak koyulması, basılması ya da yapıştırılması suiistimaldir. Keza seçim tanıtımı amacıyla üçüncü kişilere dağıtımı yasaklanmıştır.

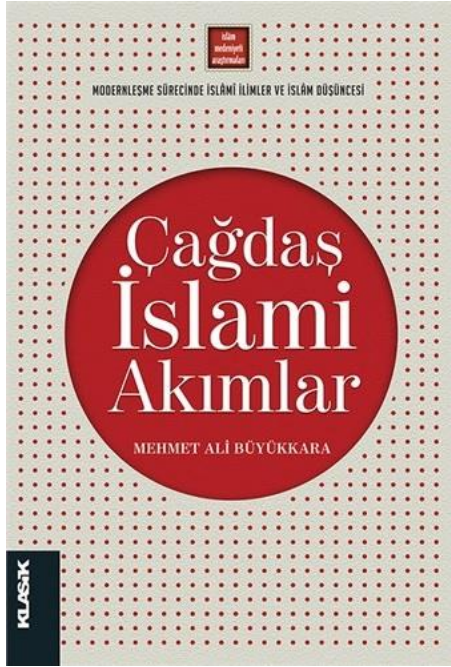
Bu broşürün, partiler ya da destekleyici organizasyonlar tarafından sadece üyelerinin bilgi edinmesi için kullanımında bir sorun yoktur.

Bu kitapçık, hangi yol üzerinden ve hangi sayıda alıcıya ulaşırsa ulaşsın bağımsızdır. İçişleri ve belediye bakanlığının politik gruplardan tekinin yararına taraf çıkma olarak anlaşılabilir, yakın gelecekteki seçimde zamansal-ilişkisiz hiçbir şekilde yine kullanımına müsaade edilmemektedir.

ÇAĞDAŞ İSLAMİ AKIMLAR

Mehmet Ali BÜYÜKKARA,
Klasik Yayınları, İstanbul 2015, 360 s.

Talip TUĞRUL*



İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalının iki alt bilim dalı bulunuyor. Bunlardan birincisi Klasik İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, ikincisi ise Çağdaş İslami Akımları Bilim Dalıdır.¹ Ülkemizde İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışma yapan araştırmacıların çalışmaları, hem spesifik konularda hem de ders kitapları olarak hazırlanan çalışmalarda birinci alanda yoğunlaşmaktadır. Çağdaş İslami Akımlar alanı ise geçmişinin yeni sayılabilecek bir tarihe

gitmesi ve birinci alanın daha önemli görülmesi vb. sebeplerden dolayı hak ettiği ilgiyi görememiştir.

* Öğr. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
t.tugrul@alparslan.edu.tr

¹ İlahiyat alınan dair son dönemlerdeki düzenleme gayretleriyle birlikte bir müphemlik oluşsa da yaygın olan ayırım bu şekildedir.

Çağdaş İslami Akımlara dair, efradını cami' ağyarına mani olmayan, telif ve tercüme cinsinden bazı eserler ve TDV İslâm Ansiklopedisi'nin maddeleri başta olmak üzere bazı ansiklopedi maddeleri de yayımlanmıştır. Çağdaş İslami Akımlara dair çalışmalarıyla tanınan Mehmet Ali Büyükkara'nın, alanla ilgili yayın boşluğunun doldurulmasına bir katkı sağlama gayesiyle (s. 8), bir ders kitabı olarak hazırlanmış "Çağdaş İslâmî Akımlar" isimli eseri 2015 yılı Ekim ayı itibarıyla yayımlandı. Fazlaca ilgiyle karşılanan eserin ikinci baskısı, hemen akabinde Şubat 2016'da yayımlandı.

Son dönemlerde İslam dünyasında "mezhep" olgusunun ve "İslami akımların" bir nesneye dönüştürülmesiyle birlikte, artan ihtiyaca rağmen "Çağdaş İslam Akımlar" disiplininin kapsayıcı bir ders kitabına sahip olmayışına işaret eden Büyükkara (s. 8), bu kitabı yazarak İslam Mezhepleri Tarihi disiplinine bir katkı sağlamış bulunmaktadır.

Büyükkara, eserini İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisine uygun olarak, Çağdaş İslâmî Akımların ortaya çıkışlarını "fikirlerle hadiselerin irtibatı" metodunu² kullanarak, akımların zihniyet çözümlerini³ yaparak betimleyici üslup ve tarafsız bir gözle hazırlanmıştır. Örneğin, İhya Hareketlerinin hazırlayıcı nedenlerinin izah edildiği bölümde (s. 22), muasır sefililiğinin iç farklılaşmalarının izahında (s. 65-76, 81) ve benzeri birçok yerde "fikirlerle hadiselerin irtibatı" metodunu uygulamıştır. Ayrıca yazarın, Çağdaş İslâmî Akımların oluşumlarını izah ederken; dini, sosyal, siyasi, kültürel sebepler ve dış etkiler sıralamasıyla mezheplerin oluşum sebepleri olarak kabul edilen⁴ sebepleri titizlikle ortaya koyduğu görülmektedir. Taliban'ın oluşum sebepleri tahlil edilirken, ABD'nin denge politikaları çerçe-

² Fikirlerle hadiselerin irtibatı metodu, için bkz.: Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîliği*, s. 1.

³ İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığında, Zihniyet Çözümleyici yaklaşım için bkz.: Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlerleri*, s. 399-402; *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*, İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 1, s. 420-431.

⁴ Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 97-122.

vesinde geliştirdiği tercihlerin ifade edilmesi; bir ekolün oluşumundaki siyasi etkiye güzel bir örnektir (s. 91).

Çağdaş İslami Akımlar kitabı, günümüz İslami hareketlerinin düşünsel zeminini oluşturan ihtiyacılığın doğuşunu konu edinen bir giriş, gelenekçilik, ıslahatçılık, modernizm başlıklı üç ana bölüm ve son olarak Türkiye'deki radikal dini ekolleri inceleyen ve dini cemaatleşmelerin "muhtemel" olumsuz sonuçlarına dikkat çeken iki makalenin yer aldığı bir ek bölümden meydana geliyor.

Çağdaş İslami Akımların tasnifinin zorluğundan bahseden yazar, yaptığı ayrımın gerekçelerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "*Di-nin ana kaynaklarına bakışlar; dini geleneğe dönük tavırlar; din-siyaset ilişkilerindeki görüş ve tutumlar; İslâm âleminin bugünkü ana sorunları hakkındaki tespitler ve önerilen çözümler; teşkilat karakterleri; liderlik tipolojileri; hitap ettikleri kesimlerin niteliği; odaklandıkları faaliyet biçimleri; üretim çeşitleri; Batı'ya tavır alış şekilleri.*" (s. 9, 2. baskı).

Yazar, İslam Dünyasında İhya Hareketleri başlığı altında "tecdid" ve reform kavramlarını karşılaştırmış, dinin aslına rücu ederek bir yenilenmeyi ifade eden "tecdid" in, dinin bizzat aslı üzerindeki bir operasyonel değişikliği çağrıştıran "reform" kelimesine tercih edilmesine vurgu yapmıştır (s. 9). Yenilenme için kullanılan "reform" kavramının yerine "tecdid" kavramının tercih edilmesi dahi, Müslümanların kendi geleneklerine bakış açısına işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Giriş bölümünde 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan süreç sonrası da bu travmadan çıkış yolu arayan ihtiyacıların temel meseleleri yazar tarafında, ilk kaynaklara dönüş, terakki için içtihat, Batı'dan faydalanma, tasavvufa, eğitimde reform, İslam birliği, şuraya dayalı yönetim şeklinde sıralanmış (s. 23-26), akabinde İhtiyacıların/İslamcılarının Müşterek ve Farklı Yönleri, bir başlık halinde sunulmuştur (s. 26-28). Sonrasında ise İhtiyacı/İslamcı düşüncenin mimarlarından ya da öncülerinden görülen Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), İslamcılığın ilk ve asıl kuramcısı olarak takdim edilen Cemaluddin Efgâni (ö. 1897), tabandan tavana doğru bir toplumsal inşayı öngören ıslah hareketlerinin model aldığı bir öncü olan Muhammed

Abduh (ö. 1905) ve düşüncede, anti-modernist, eğitimde usûl-ü kadîm taraftarı, gelenekçi İslamcılığın kurucu ismi Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) gibi bazı isimlerin özet tanıtımı yapılmıştır (s. 29-35). Giriş bölümü, Türk İslamcılarının kısa serüveninin anlatıldığı, Osmanlı İslamcılığı ve Sonrası, başlığıyla bitirilmiştir (s. 37-38).

Bir ders kitabı formatında hazırlanan eserin her bir bölümden sonra, anlatılan mevzuların kavranmasını test etmeye yönelik “Temel Sorular” ve araştırmacılara ilgili konuların kaynaklarını sıralayan “İleri Okumlar İçin Öneriler” bölümü eklenmiştir (s. 40-41, 127-128, 200-201, 247-248).

Çağdaş İslami Akımları, gelenekçilik, ıslahatçılık, modernizm şeklinde üç ana bölüme ayıran yazar, her biri için “*Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri*” başlığı açmış ve ilgili akımın temel karakterlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yön kitabın özgün yönlerinden biridir.

Gelenekçiliğin Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri ile başlayan birinci bölümde yazar, Gelenekçiliğin kendine has karakterlerini sıraladıktan sonra tarihi süreçte farklılaşan üç ana dinî geleneği işlemiştir. Bunlar selefiyye gelenekçiliği, medrese gelenekçiliği ve tarikat gelenekçiliğidir (s. 47-126). Gelenekçi bakış açısının hâkim karakteri olan geçmiş kutsama, ilgili akımları “batı” karşıtlığının merkezi haline getirmektedir. Zira Müslümanların on beş asırlık dinî ve siyasî tecrübe birikimi anlamına gelen gelenek, her bir asırda -hususen- ulema tarafından defalarca sağlaması yapılmış “doğruluğu şüphe götürmeyen bir birikimdir”. Dolayısıyla tarihsel hafıza, değer in ötesine geçmiş ve kutsallaşmıştır. Kutsallaşan bu gelenek, artık eleştirel bir gözle bakılabilecek, değişimi istenebilecek bir bütün değildir. Gelenek kritik edilemez. Beklenen teslim olmak, bireysel ve toplumsal kurtuluşa çabalamaktır. Kutsamanın odağı, gelenekçiliğin her bir rengine mensup olduğu düşünce anlayışına göre değişmektedir. Selefiyyede temel referans hadis; medresede fıkıh; tarikat gelenekçiliğinde ise tasavvuf odak noktadır. Bu durum gelenekçilikte birleşen akımların, düşünce köklerinin ayrı oluşundan dolayı, metod farklılıklarına sebep olmuş, birbirlerine rakip bazen de karşıt olmuşlardır (s. 49). Yani düşünce ile hareket tarzı ara-

sındaki kuvvetli bağ, Çağdaş İslâmî Akımların kaderini ve serüvenini belirlemiştir.

Son dönemlerde İslam dünyasında yaşanan mezhep gerilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi disiplinini popüler bir noktaya taşıdı. Bu gerilimin bir tarafı olan “Selefiler” kökenlerinden, organik geçmişlerine; Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye ayrışmasından, aralarındaki ihtilaflara; “Küresel Cihat” söylemiyle özellikle ezilmiş Müslüman kesimleri etkileyen ve onlara yeni bir alan açan el-Kaide’den, ürküntüyle beraber şaşkınlığa neden olan Daiş’e kadar hemen her yönüyle yazar tarafından yetkin bir şekilde işlenmektedir (s. 55-103).

Büyükkara’nın Selefi-Vehhâbî akımın Türkiye’deki tesirinin, diğer ülkelere kıyasla oldukça dar bir çerçevede kalmasını, Nakşîliğe görmüş olduğu fonksiyona ve Osmanlı-Vehhâbî karşıtlığı üzerinden tazeliğini kaybetmemiş milliyetçi sâiklere ve Türkiye’deki halk müslümanlığının aşırı yorumlardan uzak karakterine bağlanması oldukça isabetlidir (s. 62-63).

Cihadî Selefilik, Vehhâbilik ile çağdaş siyasal İslamcılığın bir sentezi olarak görülmesi (s. 69) ve Seyyid Kutub’un cihat ve dârü’l-İslâm kavramları üzerine yaptığı açıklama ve yorumlar üzerinden Cihadî Selefilik katkısının saptanması (s. 166) Büyükkara’nın en çarpıcı tespitlerindedir. Yine, Radikal İslamcılık, Selefiyye kaynaklı dar metincilik ve dışlamacılıkla, radikal İslamcılığın rehber kitabı sayılan, *Yoldaki İşaretler* adlı eserin (s. 163) yazarı Seyyid Kutub’un fikirlerinin birleşimidir (s. 165), şeklindeki saptaması da dikkat çekicidir.

Eserin medrese gelenekçiliği bölümünde, sırasıyla Diyobendiyye, Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet, Sipâh-i Sahabe, Taliban Hareketi, Taliban ve Selefile, Pakistan Talibani, Cemaat-i Tebliğ, İslam Dünyasının Diğer Sünnî Medreseleri, Şii Medrese Geleneği ve İran İslam Cumhuriyeti başlıkları altında geleneksel İslâmî ilimler müfredatına bağlı, özellikle Türkiye dışındaki akımlar işlenmiş; kitabın tarikat gelenekçiliği kısmında ise Barelviyye ile Türkiye’de Hâlidîyye Nakşîliği’ne yer verilmiştir (s. 83-126.).

Islahatçılığa ayrılan ikinci bölümde, ıslahatçı akımın özgün karakteri ve önemli özelliklerini sıralamıştır. Bu bölümde ön plana çıkan değerlendirmeler: Islahat kavramı “orijinal hâline döndürme”yi ifade etmektedir. Bundan dolayı ıslahatçı kategorisindeki düşünürler ve akımlar sorunu tam anlamıyla geleneğinin kendisinde aramazlar. Ancak Islahatçı akımlar, geleneğe karşı muhafazakâr da değildirler. Bozulmada elbette yanlış geleneklerin de payı olsa da bozulma, Müslümanların din algısında, yaşantılarında, dini kuramlarda, eğitim müesseselerinde, devlet düzeninde, kısacası cemiyette, siyasette ve düşüncede olmuştur. Islahatçı akımlar bunları düzeltmeye, iyileştirmeye çalışır. Islahatçı akımlara göre, bunun yolu “dinin eleştirel analizi” değildir. Zira böyle bir sorgulama girişimi İslam dünyasındaki yaygın gelenekçi kitleler ile ıslahatçı akımlar arasında hâliyle bir engel oluşturacaktır. Şer odağı olan dış güçlere karşı, kültürel veya siyasi bir savaş vermek mecburiyeti bulunan Müslümanlar, gerilemeye ve çöküşe dur demek zorundadırlar (s. 133). Bu durum özellikle siyasal ıslahatçı akımlarda, enerjisi ve temsil gücü yüksek, İslami ilimler sahasında bir diplomaya veya icazete sahip olmayan birçok lidere rastlanmasının sebebidir (s. 136).

Düşünsel olarak toptan kabulün ve reddin karşısında olan Islahatçılar, İslam’a hizmet metodu itibariyle geleneksel formların dışına çıkmayı kabul ederek yola çıkan oluşumlardır. Zira modern çağda bu kadarlık bir genişlik zarurettir. Bu algı ıslahatçı akımların, şiddetli bir modernite eleştirisine rağmen modern unsurlardan istifadeyi makul görmelerinin sebebidir. Televizyon, sinema, gazete, dergi, parti, modern eğitim kurumları mevzu bahis savunuyu için başvurulması gereken -kimi kesimlerce fazlaca içe sindirilememiş araçlardır. Bu itibarla ıslahatçı akımlar pragmatist yapılanmalar olarak görülmüşlerdir (s. 134).

Yazarın yapmış olduğu tasnif mucibince önce kültürel ıslahatçılık üst tanımlaması altında ülkemiz İslami akımlarından Nurculuk, akabinde ise Süleymancılık irdelenmiştir. Daha sonrada Hint alt kıtasından Nedvetü’l-Ulemâ ve Medresetü’l-İslâh hareketleri ve Endonezya Muhammediyye hareketi anlatılmıştır (s. 131-156).

Siyasal ıslahatçılığın en bariz yönünün, tavandan tabana doğru bir ıslahat tarzı olduğunu, ifade eden Büyükkara, ilgili bölümde İhvân-ı Müslimîn, Seyyid Kutub ve Radikalleşme, 1980 sonrası İhvan, Diğer Ülkelerde İhvan, Diğer Siyasal Islahatçı Hareketler, Cemaat-i İslâmî, Hizbüt-Tahrîr, Hizbullah ve Ensârullah hareketlerini ele almıştır (s. 157-199).

Yazar, üçüncü bölümde ise modernizm başlığı altında İslam modernizminin özgün karakteri ve önemli özelliklerini aktardıktan sonra İslam modernizmi ve Kur'an isimli bir başlık açmış, burada ise metinselci modernizm ile tarihselci modernizmi ele almıştır (s. 205-228). Üçüncü bölüm, İslam modernizmine yönelik eleştirel tespitleri içeren bir kısımdan sonra yazar tarafından modern bir akım olarak değerlendirilen, Gelenekselcilik akımı ile sonlandırılmıştır (s. 246).

Türkiye'deki İslami camialardan Milli Görüş Hareketi, Radikal İslamcı Gençlik, Cemalettin Kaplan'ın Cemaati, İran Bağlısı Radikalizm, Kürtçü-İslamcı Radikalizm, Mirzabeyoğlu'nun Radikalizmi: İBDA gibi, birçoğunun anlatıldığı, "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Hareketler" isimli oldukça uzun bir makale, Ek 1 olarak eserde yer buluyor (s. 251-314).

Son olarak Büyükkara, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları" (s. 315-343) isimli Ek 2'de bulunan makalesinde, grup sosyolojisi ve psikolojisinin verilerinden hareketle, insanoğlunun sosyolojik ve psikolojik gerçekliğiyle dini gruplar arasındaki girift münasebetleri tahlil etmektedir. Özet olarak yazara göre, grup olmanın tabiatı, mahza bazı riskler doğurmaktadır. Sağlıklı din eğitimi ile bu riskleri en aza indirmek esas ve kaçınılmaz olandır.

Türkiye'deki İslami akımların önemli bir kısmının ek bölümde işlenmesi, bazı hareketlerin/akımların eserde yer bulamaması, bazı akımların güncel durumlarının ifade edilmemesi, eserin eksik yönleri olarak görülebilir. Son olarak bu eser, gerek doldurduğu boşluk itibarıyla, gerekse alandaki yetkin bir kalemden çıkması itibarıyla Çağdaş İslami Akımlar disiplini için önemli bir kazanım olarak kayda geçmeyi hak etmektedir.

