



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Sayı: XIII/1 - 2009
(Hakemli Dergi)

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sayı: XIII/1 - 2009
ISSN: 1301-1197

Sahibi

C.Ü. İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet Gökbel • Prof. Dr. Cemal Açırgan • Doç. Dr. Ali Aksu • Doç.
Dr. Mustafa Doğan Karacoşkun • Doç. Dr. Kadir Özköse • Yrd. Doç. Dr. Selim
Eren • Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kılıç

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Mehmet Aslan • Prof. Dr. Ramazan Altıntaş • Prof. Dr. İsmail. Hakkı
Atçeken • Prof. Dr. Hakkı Aydın • Prof. Dr. M. Hakan Cevher • Prof. Dr. Abdul-
lah Kahraman • Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar • Prof. Dr. Saffet Köse • Prof. Dr.
Talip Özdeş • Prof. Dr. İbrahim Sarıçam • Prof. Dr. Cemal Tosun • Doç. Dr. Ali
Aksu • Doç. Dr. Mehmet Baktır • Doç. Dr. Ahmet Bozdoğan • Doç. Dr. Alim
Gür • Doç. Dr. Oya Levendoğlu • Doç. Dr. Metin Özdemir • Doç. Dr. Kadir
Özköse • Doç. Dr. Alim Yıldız • Doç. Dr. Hüseyin Yılmaz • Yrd. Doç. Dr. M. Ka-
zım Arıcan • Yrd. Doç. Dr. Erol Başara • Yrd. Doç. Dr. Selim Eren

Editör

Yrd. Doç. Dr. Kazım Arıcan

Editör Yardımcıları

Doç. Dr. M. Ali Şimsek • Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt

Sayfa Düzeni

Doç. Dr. Mehmet Ali Şimsek

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi - Sivas

Tel: (346) 219 12 15/16

Faks: (346) 219 12 18

ilahiyyat@cumhuriyyet.edu.tr

Dilek Matbaacılık - Sivas
Haziran - 2009

İçindekiler

Index * المحتويات

1. Kur'ân Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek
Rhymed and Prosed Works Written on the Titles of the Chapters of the Koran and an Example of a Rymed Study *
الآثار المنثورة والمنظومة المتعلقة بأسماء السور القرآنية وعينة منظومة منها
Prof. Dr. Ali AKPINAR 5-18
2. Mevlana'nın Mesnevî'sinde Dört Halife
Four Khaliphs in the Masnawi by Jalal al-Din Muhammad Rumi
الخلفاء الراشدون الأربعة في المثنوي لمولانا جلال الدين الرومي *
Doç. Dr. Ali AKSU 19-41
3. Suçla Mücadelenin Fikhî Esasları
The Juristical Principles for Preventing Crimes * الأسس الفقهية لمكافحة
الجريمة
Doç. Dr. Sabri ERTURHAN 43-77
4. Hz. Peygamber'in Ahlâk'ı ve Güzel Ahlâka Verdiği Önem
Prophet Muhammad's Ethics and Importance Given to
Good Morals * أخلاق الرسول واهتمامه بالأخلاق الحسنة *
Doç. Dr. Ünal KILIÇ 79-97
5. Mûsikî Nazariyecisi ve Efsanevi Kişilik Olarak Urûmiyeli Safiyyüddîn
Safî al-Dîn Al-Urmawî as a Music Theorist and Mythical
Personality * صفى الدين الأرومي كواضع النظرية الموسيقية وشخصية أسطورية *
Yrd. Doç. Dr. Fazlı ARSLAN 99-113
6. Necip Fazıl'ın *Püf Noktası* Adlı Eseri Üzerine
On Necip Fazıl's Work "*Püf Noktası*" * نظرة في عمل نجيب الأديبي فاضل
المسمى بـ"بوف نقطه سي"
Yrd. Doç. Dr. Yunus AYATA 115-132
7. Muaşşer Usûlü
Usûl of Muaşşer * أصول المعشّر *
Yrd. Doç. Dr. Erol BAŞARA 133-138
8. Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İm-
kân Meselesi
Subject of the Possibility for Ghazali and Ibn Rushd, with Its
Problems and Discussions * مسألة الإمكان عند الغزالي وابن رشد وما حولها من
المشاكل والمناقشات
Dr. Ömer BOZKURT 139-179

9. Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân, Hayatı ve Faaliyetleri
 Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân, His Life and Activities * عبد
 الله بن عبد الملك بن مروان حياته ونشاطاته
 Dr. Fatih ERKOÇOĞLU 181-214
10. Nizami Gencevi'nin "Rahmet Evi" Kavramı
 The Conception of "the Paradise House" by Nizami Ganjavi *
 مفهوم "بيت الرحمة" لنظامي كنجاوي
 Dr. Siracəddin HACI 215-230
11. İlahî İradenin Yarattığı Sorunu
 The Matter of Creation of Divine Will * مشكلة خلق الإرادة الإلهية
 Dr. Murat MEMİŞ 231-260
12. Yaz Kur'an Kurslarında Amaçların Gerçekleşme Düzeyleri -
 Sivas Örneği
 Realization of the Goal Levels in the Summer Koran Courses
 (The Example of Sivas) * مستوى تحقق الغايات في دورات القرآن الصيفية - سيواس
 نموذجاً
 Dr. Mustafa ÖNDER 261-302
13. Avrupa Birliği'ne Üye Ülkelerin Dini Yapısına Kısa Bir Bakış
 A View Point In The Religious Structure Of The Member
 Countries Of The European Union * نظرة موجزة في البنية الدينية للدول
 الأعضاء للاتحاد الأوروبي
 Dr. Ömer YILMAZ 303-322
14. İsmail es-Sivâsî ve Sûfilerin Raks/Deveranı Hakkında Ver-
 diği Bir Fetvası
 Ismail as-Sivasi and his fatwa on Sufi Dancing * إسماعيل السيواسي
 وفتواه في رقص/دوران الصوفية
 Fatih ÇINAR..... 323-340

TOPLANTI / KİTAP TANITIMI

- MEETING / BOOK INTRODUCTION * استعراض الاجتماع/الكتاب
15. Tefsir Anabilim Dalı VI. Koordinasyon Toplantısı Günlüğü
 İsmail ÇALIŞKAN 341-345
16. Ünal Kılıç, *Ebû Eyyûb el-Ensârî (Eyyûb Sultan)*, Türkiye Di-
 yanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, 146 sayfa.
 Dr. Fatih ERKOÇOĞLU 347-348

**Kur'ân Surelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve
Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek**

Ali AKPINAR*

Özet

Kur'ân, her biri farklı isimlerle anılan yüz on dört sure/bölümden oluşmaktadır. Kur'ân surelerinin isimleri, surede işlenen konularla ilgili olarak verilmiştir. Kur'ân surelerinin isimlerinin kolay ezberlenebilmesi için çeşitli manzûm ve mensûr çalışma yapılmıştır. Bu makalemizde bu çalışmalardan biri tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Sûre, Suver, Sure İsimleri.

Abstract

Qur'an, consists of 114 Sections/Surah which each one is called as different names. They are named with respect to the issues which are told in these surahs. To be able to memorize these surahs name easily, various studying (verse and prose) has been done. One of these studies will be introduced in this article.

Key Words: Qur'an, Surah, The names of Surah.

Sûre kavramı, S'ER yahut SVR kökünden türemiş olup sözlükte yüksek makam, üstün derece, şan, şeref ve binanın katları anlamlarına gelir. Çoğulu *süverdir*. Kur'ân'ın bir parçası, onun suru anlamlarında araları Besmele ile ayrılan Kur'ân bölümlerine bu ad verilmiştir. Kur'ân sûrelerine, her biri yüce mertebe, şeref ifade ettikleri veya birbiri ile terkîb oluşturdukları için sûre denmiştir. Kur'ân surelerinin isimleri, tercih edilen görüşe göre Peygamberimizden gelen rivayetlere dayanır (tevkîfidir).¹

* Prof. Dr., C. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (lakpinar1@gmail.com).

¹ Zerkeşi, *el-Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 263-265; Celâlüddîn-es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 69.

Kur'ân'da 114 sure vardır. Onun en uzun suresi 286 ayetten oluşan ve altı yüz sayfalık Kur'ân Mushaf'ında elli sayfa tutan *Bakara* suresi; en kısa suresi ise üç ayetten oluşan bir satırlık *Kevser* suresidir. Sureler, Besmele ile birbirlerinden ayrılır. Yalnızca *Enfâl* ve *Tevbe* sureleri bu kuralın istisnasıdır. Bu iki sure arasında Besmele yer almaz.

Uzunluklarına göre de sureler tasnif edilmiştir. Şöyle ki Fâtiha suresinden sonra gelen yedi uzun sure *es-Sebu't-Tivâl*, Hucurat suresinden Burûc suresine kadar olan sureler *Tivâl-ı Mufassal*, Burûc'dan Beyyine suresine kadar olanlar *Tivâl-ı Mufassal* Beyyine'den Nâs suresine kadar olanlar *Kısâr-ı Mufassal*, ayet sayısı yüz civarında olan sureler *Miûn (Yüzlükler)*, ayet sayısı yüzden az olan sureler *el-Mesânî*, ayet sayısı otuz civarında olanlar *Selâsûn (Otuzluklar)* diye adlandırılmıştır.

Sure isimleri, surede anlatılan kıssalarda adı geçen şahıslardan (Yunus, Hüd, Yusuf, İbrahim, Lokman gibi), toplumlardan (*Âl-i İmrân*, *Nisâ*, *Â'râf*, *Hicr*, *Kehf*, *Ahzâb*, *Sebe'*, *Kureyş* gibi), surede anlatılan olayı hatırlatan sembol kelimelerden (*Bakara*, *Mâide*, *Enâm*, *Enfâl*, *Tevbe*, *Ra'd*, *Nahl*, *İsrâ* gibi) yahut ilk kelimelerinden (*Tâhâ*, *Yâsîn*, *Sâd*, *Kâf*, *Nûn* gibi) almaktadır. Genel olarak surelere ad olan kelimeler surelerde geçer. Fatiha, İhlâs surelerinin isimleri ise, sure içerisinde geçmez. Çoğu surelerin bir adı varken, bazı sureler için birden fazla isim sayılmıştır. *Fatiha* (25 isim sayılmıştır), *Tevbe*, *Yâsîn*, *İhlâs* sureleri en fazla ismi olan surelerdendir. *Bakara* ve *Âl-i İmrân* sureleri *Zahravayn*, *Enfâl* ve *Tevbe* sureleri *Karinetân*, *Felak* ve *Nâs* sureleri *Muavvizetân*, *İhlas-Felak-Nâs* surelerine *Müavvizât*, *Kâfirûn* ve *İhlâs* sureleri *İhlasayn*, *Hâmîm* ile başlayan (40-46. Sırada yer alan) yedi sure *Havâmîm*, *Elif Lâm Mîm* ile başlayan surelere *Meyâdinü'l-Kur'ân*, *Tâsîn mîm* ile başlayan *Şuara-Kasas-Neml* surelerine *Tavâsîm*, 'Kul' emri ile başlayan *Cin*, *İhlas*, *Flak*, *Nâs* sureleri *Kalâkıl* diye isimlendirilmiştir.²

Surelerin isimleri, onların Mekke'de yahut Medine'de indiğinin bilinmesi Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan hususlardandır. Surelerin birbirleri ile ilişkileri, ilk ve son ayetleri arasındaki münasebet, surenin kendi ayetleri arasındaki ilişki gibi konular sureler etrafında yapılan pek çok çalışmadan bir kaçıdır. Ayetler ve sureler arasındaki irtibat ve insicamı inceleyen *Münâsebâtü'l-Kur'ân-Tenâsübü's-Süver*; surelerin başlangıç cümleleri ile ilgili olan *Fevâtihu's-Süver* Kur'ân ilimlerinden olup bu konuya dair tefsirlerde yer alan bilgiler yanında bu konularda müstakil çalışmalar da yapılmıştır.

² Bkz. C. Eren-M. Erbaş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir İstihlakları*, İzmir, 2008.

Kur'ân surelerinin isimleri ile ilgili olarak, onların kolay ezberlenmesi, isimlerin anlamları ve surelerin temel özellikleri hakkında özlü bilgiler vermek amacıyla çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bizim tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1. Kâdî İyaz'ın (544/1149) sureleri tertip sırasıyla zikreden hutbesi: Hutbe, *Elhamdülillahillezî iftete ha bi'l-Hamd kelâmehû ve beyyene fî sureti'l-Bakara ahkâmehû* diye başlayıp *Ve bi Rabbi'l-Felak ve'n-Nâs isteâzû* cümleleriyle surelere işaret etmektedir.³ Söz konusu hutbe *el-Kasîdetü'l-Müştemile (el-Kasîdetü'l-Feridetü'l-Ğarrâ) alâ Esmâi's-Süveri'l-Kur'ân* adlı bu çalışma Ahmed Ömer el-Mahmesânî tarafından neşredilmiştir. (Kahire 1318)⁴

2. Endülüslü şair Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Câbir el-Hevvârî'in (780/1378) sureleri tevriye ederek ve Kâdî İyaz'ın konuyla ilgili hutbesinden esinlenerek *Kasîde fî Esmâi Süveri'l-Kur'ân* adıyla yazdığı manzum bir na'ti. Makarrî'nin *Nefhatü't-Tîb*'de naklettiği ve birçok şairin nazire yazdığı bu kaside N. Ali-M. Siret tarafından *Kasîde-i Bedîyye* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁵ *Fî külli Fâtiha li'l-kavli mu'tebera/Hakku's-senâ' ale'l-meb'ûsü bi'l-Bakara* beytiyle başlayıp *İhlâs emdâhuhû şuglî fe kem felak/ li's-subhî esma'tü fihî'n-Nâse müftehîra* beytiyle devam eden na't, 55 beyitten oluşmaktadır.⁶

3. Türk edîbi Kâni Efendi'nin (1206/1792), Kur'ân surelerini, sondan başa doğru (Nâs suresinden Fatiha suresine kadar) tertip üzere inşâ ettiği mensûr çalışması. *Cenâb-ı serîre şinâs cümle-i Nâs ve Felak nümây-ı sabahkâh feyz-i istînâs mevhibe-i bahşây-ı erbâb-ı İhlâs...cümlesi* ile başlayıp *Tâ ki zahrâveyn sipihri devvâr Fâtiha-i cemkâhdan hâtîme-i şebb-i siyâha dek şu'le-i kîr u nevvâr ola* diye devam eden Osmanlıca bir metindir.⁷

4. Bursalı Mehmed Tâhir'in müellifini belirtmeden zikrettiği, ancak Kâni Efendi'ye ait olduğu anlaşılan *Hazihî Hutbe fî ta'dadi süveri'l-Kur'ân* başlığı ile verdiği, *Allahümme bi hakkı Fâtihati'l Kitâb, iftah lenâ hayra'l-Bâb* diye başlayıp *Eyyühe'l-İhvân! İzâ kara'tümü'l-Kur'ân festeîzû bi-Rebbi'l-Felak ve bi-Rabbi'n-Nâs mine'l-cinneti ve'n-Nâs* diye sona eren mensûr bir dua.⁸

5. Şakir Ahmed Paşa'nın (1234/1819) 114 Kur'ân suresini üçer beyitle açıklayan ve toplam 478 beyitten oluşan *Tertîb-i Nefs* adlı Türkçe mesnevîsi ki şair bu çalışmasında sure ismini vermiş, surenin ayet sayısı, bu konudaki ihtilaflar, surenin Mekkî yahut Medenî

³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Delilü't-Tefâsîr*, İstanbul, 1324, s, 59-61.

⁴ M. Yaşar Kandemir, 'Kadî İyâz', DİA, XXIV, 117.

⁵ Hulusî Kılıç, 'İbn Câbir', DİA, XIX, 384.

⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Delilü't-Tefâsîr*, İstanbul, 1324, s, 61-63.

⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *Delilü't-Tefâsîr*, İstanbul, 1324, s, 33-37.

⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Delilü't-Tefâsîr*, İstanbul, 1324, s, 37-38.

oluşunu belirtmiş, surede secde ayeti varsa ona işaret etmiştir. Surelerle ilgili bilgiler sona erdikten sonra Kur'ân'ın cüz başlarının hangi surenin hangi ayetiyle başladığını açıklamıştır.⁹

6. Şeyhu'l-islam Yahyâ Efendi'nin (1053/1644) *Manzûme-i Şeyhu'l-İslam Yahyâ Efendi fî Tertibi Süveri'l-Kur'ân* adlı manzûm çalışması. Eserde Fâtiha suresinden başlayıp Mülk suresine kadar surelerin isimleri sayılmış, Mülk ve Nebe' cüzlerinde bulunan sureler herkesin malumu olduğu için sayılmamıştır. Daha sonra bu iki cüzdeki sureler aynı vezinle bir başkası tarafından tamamlanmıştır.¹⁰

7. Hacı Hasan Rıza hattı ile yazılan Mushafların sonuna konan hatim duasında da surelerin isimleri sayılmıştır. Duanın ilgili bölümü *Allahümme salli alâ seyidine Muhammedinillezî âteytehû's-Seba'l-Mesânî ve cealtehâ Fâtihate'l-Kitâb* cümlesiyle başlar, ve *deâ ilâ kelimeti'l-İhlâs li-Rabbi'l-Felak ve'n-Nâs fehedâ meni't-tebeahû ile's-savâb* cümlesi ile sona erer.

8. Bizim bu yazımızda söz konusu edeceğimiz eser de Kur'ân surelerinin isimlerini derleyen mütavazı bir çalışmadır. Bizim özel kütüphanemizde mevcut olan mahtut bir defterin¹¹ sonunda yer alan bu eser, bizim tespitlerimize göre defter sahibi es-Seyyid Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Âgâh tarafından Hicrî 1170'lerde kaleme alınmıştır.¹²

Bizdeki defterine yazdığı risaleler ve düştüğü notlardan hareketle es-Seyyid Muhammed'in dönemindeki bir medrese hocasının donanımına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira defterin baş ve sonundaki varaklarda pek çok fikhî fetva kaynaklarıyla birlikte zikredilmiş olup defterde sırasıyla şu risaleler defter sahibi tarafından yazılmıştır.

Tercihu Beyyinât-Gânim el-Bağdâdî (1-67 varaklar), Tercihu Beyyinât-Esirî -Zâde (68-90), Tercihu Beyyinât-Mevlânâ Hısâli (91-118), Şerhu Medâriku'l-Usûl-Nesefî (119-124), Risâle-i Tenâkus

⁹ Bkz. Alim Yıldız, "Şakir Ahmed Paşa'nın 'Tertib-i Nefis' Mesnevisi", CÜİFD, Sivas, 2008, XII/2, s. 179-223.

¹⁰ Eser, Süleymaniyye Kütüphanesi Hacı Mahmûd Eendi Bölümünde 2537 numarada kayıtlı olup 14-15 nolu varaklarda bulunmaktadır.

¹¹ Defterin ölçüsü 18.5x12.5 olup hatlar aherli el yapım kağıda son derece güzel bir ta'lik ile yazılmıştır. Yalnızca 154-157 varaklardaki risale nesih hattıyla yazılmıştır. Makalemizde incelediğimiz nazım da *mail beyit halinde ve 16 satır* olarak yazılmıştır.

¹² Defter sahibinin kendi notları yanında pek çok risalenin yazılı olduğu bizdeki defterin ilk sayfalarında yer alan mührün yanında bu isim kayıtlıdır. Defterin çeşitli yerlerinde 1156, 1160 ve 1170 tarihleri yazılıdır. Sözelimi defterin 92. varak'ında başlayan ve es-Seyyid Abdurrahman b. Süleyman el-Hısâli'ye ait olan *Tercihu Beyyinât Mevlânâ Hısâli* adlı risalenin sonuna düştüğü 117. varakın sonunda *bu risâleyi el-Fakîr es-Seyyid Muhammed 1160 (1747 m) senesinde yazdı* kaydı bulunmaktadır.

fî'd-Da'vâ-Defter sahibi kendisi çeşitli fetva kitaplarından derlemiş (125-128), Nazmu İbn Şahne (128-131), Kânunnâme-i Hümâyûn (131-135), Kitâbü Vâcibî'l-Hıfz-İmamzâde Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Eyyûbî (136-151), Metn-i Akâid-Nesefî(151-154), Risâle İ'râbî Kavlihî Teâlâ-Abdurrahman b. Ahmed en-Neccâr (Müellifin kendi nesih hattıyla) (154-157), Pendnâme-i Azmî Efendi (158-160).

Yine defterin sonlarında defter sahibine ait olduğunu tahmin ettiğimiz bazı ilmi hal konuları (Namazın şartları, farzları, vacipleri, sünnetleri, müstehabları, mekruhları, müfsitleri; abdestin farzları, sünnetleri, müstehabları, âdabı, mekruhları, menhiyyâtı; guslün farzları, sünnetleri, gusl gerektiren şeyler) ile ilgili Türkçe beyitler ile bizim söz konusu ettiğimiz *Nazm-ı Sûre-i Kur'ân* adlı şu şiir yer almaktadır.

NAZM-I SÛRE- İ KUR'ÂN-I KERÎM

Hakk-ı tertib iledir Mushaf-ı Kur'ân-ı Hudâ
Gerçi zabt eylemiş sûreleri her dâna

Bu yüz on dört sûreyi vezn ile tertib eyledim
Edelim nazm-ı kerim üzre müretteb zibâ

Sûre-i Fâtiha ser-levha-ı âyât-ı 'ızâm
Bakara cümleden i'câz ile müehhar ma'nâ

Âl-i İmrân'daki ma'nâ-yı garîbe nazar et
Seyr eder âlem-i âyât-ı mevâris-i Nisâ

Mâide mu'cize-i İsâ vü Meryem'dir hem
Okusa münkîre En'âm'ı sezâ ehl-i semâ

Bâğ-ı cennet sanır Â'râf'ı görüp ehl-i cehim
Cânı Enfâl eder amma ele girmez dünyâ

Tevbe kıl sîdk ile tâ rütbe-i Yûnus bulasın
Kavm-i Hüd'a olan olmaya bu dünyada sana

Nakl-i ru'yâ ile Yusuf vatan etti câhı

Ra'd var etmedi mi na'ra-yı ihvana încâ

Tıfl İbrahîm'e kast eyler iken kavm-i laîn
Hıcr âbâsına meyl etmedi bir dem aslâ

Ravza-ı Mushaf'a bak eyledi Nahl anda karar
Niş küş ola adûya ki demiştir İsrâ

Kehf olup Hızr ile Mûsâ'ya sarây-ı hikmet
Hem ola Meryem-i pâkizeye ismet Tâhâ

Enbiyâ merkadine Hac ile yüzler sürelim
Mü'minîn'in yüzü ol hâkile pür Nûr ola

Eyle Furkânı Hudâ'ya heme sıdk ile kasem
Vasf-ı peygamberi medhile ederler Şuarâ

Şâh olan Neml-i zaife nazarı dün etmez
Kasas'a âlim olana neydüğün eyler dünyâ

Ankebût'u sırr-ı gâr üzre eden ta'yîni
Rûm'a dek eyleyenin küşiş etmez mi hebâ

Eyledi hikmet-i Lokmân'a müyesser o hakîm
Secde-i şükr ile eyyâmın ederdi ihyâ

2

Fikr-i Ahzâb ile kalbin hem gamgîn etme
Yetişir âl-i Sebe'de yazılan hisse sana

Fitrat-ı cism-i zaifime ziyâret-keş olan
Okuyup rûhuma Yâsîn ile anda ihdâ

Ve **Saffât** anladılar nüktesini çün **Sâd**'ın
Zümer'in hâli kıyâmette acep nice ola?

Mü'min'in oldu çerâğı yine nûr-ı îmân
Rûz-ı deycûr-i kıyamette **Mufassal Şûrâ**

Zuhruf'un âlemi etmekte **Dühân**'ı muğaşşâ
Zinet-i Câsiye'dir ana nazar kıl cânâ

Kavl-i enzer ile **Ahkâf**'a işâret oldu
Yine kâr etmedi ol kavm-i habîse aslâ

Sırr-ı levlâk-i **Muhammed** ile mevcûd eflâk
Mu'cizât ile **Feth** olmada her dem a'dâ

Dehr ü dünye içre sana bağ-ı cinândır **Hucurât**
Dâmen-i **Kâf**-i kanâatte gerektir me'vâ

Zâriyât kerem-i hazret-i Hak oldur bu dem
Kavm-i İsrâîl'e kâr etmedi **Tûr**-i Sînâ

Her gece **Necm** ü **Kamer** zâhir olup çarh üzre
Vahdet-i Hazret-i **Rahmân**'ı ederler inhâ

Bir aceb **Vâkıa**'dır yevm-i haşr yevm-i neşr
Lerzenâk olmadadır kalb-i **Hadîd**'kâh âsâ

Mâlik-i nâr-ı cahîm ile **Cedel** etme
Rûz-i **Haşr** içre medet kıl ey bâri-i Hudâ

Sicn-i dünyâ gibi hiç mü'mine yok **Mümtahîne**
Saf'da arayış ile hiç ele girmez dünyâ

Cuma-i îd-i saîd ile selâmet-i insân
Tâir-i usbû' Mûnâfıklaradır rûz-ı belâ

Olma elbette Teğâbûn ile meyyâl-i Talâk
Olmaya bâis-i Tahrîm sana Mûlk-i ibkâ

Nûn-ı Hak eyledi eflâk u araziye medâr
Vakt-i Hâkka gelicek vâkıf oldu bây ü gedâ

3

Ol nebî gitti Burâk ile Meâric görürler
Cesed-i pâki ile etti icâbet Hakka

Nûh için mâ-i azâb âlemi gark-âb etti
Asker-i Cinne mekr ermedi seylâb-ı fenâ

Oldur Müzzemmil ü Müddessir ile çünki hitâb
Ol Rasûl etti hemân emr-i Kerimi icrâ

Haktır elbette Kıyâmet görür anı İnsân
Mürselât'ın ki Nebe' hakkını ol demde onâ

Nâziât'ı bize gösterme meded hâtimede
Yâ İlâhî bakamaz vech-i Abûse bu gedâ

Şems Tekvîr olup elbet açılır Fatr-ı kubûr
Keffe-i adle Hudâ vermeye Tatfîf'e rızâ

İnşikâk ile Burûc'a kaçan oldukta hitâb
Nûr-i Târik'la sırât ola tarîk-i A'lâ

Ğâşiye sırrına ârif olan anlar Fecri
Bir Beled'de niçün âmil yok anınla hayfâ

Şems-i pür-nûr ile açılmadadır **Leyle-i gam**
Lem'a-i bahş olmada âlem ser ü pâ vakt-i **Duhâ**

İnşirâh ile Hudâyâ bizi eyle mahşûr
Tîn-veş kalmaya kalbimde benim ukad-i belâ

Kanı ol dem ki **Alak** pâre iken cism-i zaif
Kadr'e irgördü seni rûh verip Mevlâ

Nass-ı kâtî' iledir **Beyyine Zilzâl'e** hemin
Âdiyât ehli ile fahrederiz rûz-i cezâ

Çün ola **Kâria** seyr ile **Tekâsür** hâlin
Ol **Asır'da** ne kâsır var ne nesîm ü ne sabâ

Veyl-i Hak câ-yı makarr eyledi kavm-i **Fîle**
Refeh ü teslim **Kureyş** eyleme kim oldu a'dâ

Dîn-i kâmile gidene **Kevser** içre ukbâda
Kâfirûn nâr-i cahîm içre olsun müczâ

Nasr olup pîşe dek olmaya hakkında **Leheb**
Eyle **İhlâs'a** devamı ki ola tahlîsa rızâ

4

Kıl teavvüz **Felak'ın** keyd ü şerr ü zenneden hem
Nâs vesvâs-ı habîse nazar etmez Mevlâ.

Vezni: Feilâtün (Fâilâtün)/ Feilâtün/ Feilâtün/ Feilün (Fa'lün)

Şair, şiirinde özetle şunları söyler:

Allah Kelamı Kur'ân'ın her şeyinin tertip ve düzen üzere olduğunu belirttiikten sonra ondaki 114 sureyi en güzel bir şekilde tertip ederek saydığını söyler.

Fâtiha suresinin, Kur'ân'ın önsözü mesabesinde olduğunu, Bakara suresinde yer alan meydan okuyamaya işaret ederek Kur'ân'ın i'cazına işaret eder.

Âl-i İmran suresinde *garib manalar* ifadesiyle muhkem-müteşâbihle ilgili ayetleri hatırlatır. Nisâ suresinde miras hukuku ile ilgili açıklamaların yer aldığını söyler.

Meryem oğlu İsa'nın isteği ile gerçekleşen semadan inen sofradan adını alan Mâide suresinin bu isimle anılışını açıklar ve inkârcılara Sema ehlinin Enâm suresinin okumasının ne kadar yerinde olacağını söyler. Bununla Enâm suresinin inişinde yetmiş bin meleğin yeryüzüne indiği şeklindeki rivayeti¹³ hatırlatır.

A'râf suresinde Cehennem ile Cennet arasında bulunan perdenin kaldırılması ile cehennemlikleri cennetliklerden su ve rızık istemelerine işaret edildiğini hatırlatır. (50.ayet) Cehennemlikler pişman olup canlarını feda (enfâl) etmek isterler ancak, onların tekrar dünya döndürülmeleri imkânsızdır.

Tevbe, Yunus ve Hûd kelimelerini kullanarak içtenlikle yapılacak bir tevbe ile Hûd kavminin başına gelen azaptan kurtuluş ve Yunus peygamberin rütbesine nail olmanın mümkün olduğunu söyler.

Yusuf peygamberin, rüyasını anlatması ile vatanından olduğunu ve kardeşlerin orada naralar atmasıyla şimşeklerin çaktığını hatırlatarak Yusuf ve Ra'd surelerine işaret eder.

İbrahim ve Hıcr surelerine işaret ederken puta tapan kavminin küçük yaşta Hz. İbrahim'e karşı geldiğini, ama onun asla atalar dinine meyletmediğini hatırlatır.

Nahl ve İsrâ surelerini, arının Kur'ân'da geçtiğini ve Tevhid düşmanlarının arı iğnesi ile kahrolduklarını söyleyerek anar. Nitekim İsrâ suresinde azgınlığın çeşitli şekillerde helak olduğu anlatılır.

Kehf suresini, orada Musa ve Hızır kıssasının anlatıldığını, Tâhâ ve Meryem surelerini ise Hz. Meryem'in korunmuşluğunu hatırlatarak zikreder.

Peygamberlerin mezarlarını ziyaret etmekle inananların yüzlerinin nurlanacağını söylerken Enbiyâ, Hac, Mü'minûn ve Nûr surele-

¹³ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 122.

rini anar. Söz konusu beyitte surelerin muhtevalarından çok isimlerindeki manaları kullanır.

Allah'ın kitabının bir adının da Furkân olduğunu ve kitaba yemin edildiğini; Kur'ân'ın övdüğü şairlerin peygamberlere na't yazarlar olduğunu belirterek Furkan ve Şuarâ surelerini anar.

Karınca ve kuşdilini anlayan Hz. Süleyman peygamberin kıssasının anlatıldığı Neml suresini anarken sultan olanların karınca da olsa kendinden aşağıda olanları küçük görmemesi gerektiği; Kur'ân kıssalarını ibretle okuyanların dünyaya niçin geldiğini öğreteceği öğüdünü vererek Neml ve Kasas surelerini zikreder.

Hicret yolunda sığındıkları mağaranın ağzına ağını ören örümceği hatırlatarak ve Ankebût suresi rehberliğinde hareket edenin çabasının boşa gitmeyeceğini söyleyerek Ankebût ve Rûm surelerini anar.

Kendisine hikmetler verilen Lokman Hekim'in bu nimetlere karşı şükür secdelerine kapanarak günlerini ihya ettiğini hatırlatarak Lokman ve Secde surelerine yer verir.

Ahzab ve Sebe' su surelerinin ismini verirken Müminleri yok etmek için dört bir yandan toplanıp Medine'yi kuşatan ordulardan bahseden Ahzâb suresini, farklı düşman gruplarına aldırmamak gerektiğini, Sebe suresinde anlatılan kıssaları ibretle okumanın kafi olduğunu söyler.

Şair, Fâtır ve Yâsin surelerini anarken, mezarını ziyaret edecek olanlardan ruhuna Yâsin okumalarını ister. Söz konusu beyitte Fâtır suresi, aynı kökten türemiş fitrat kelimesi ile anılmıştır.

Hece harfleriyle başlayan surelerdeki ince manaları, saf saf duranların anladıklarını söyleyerek ve farklı inanç gruplarına mensup olanların kıyamette hallerinin nice olacağını hatırlatarak Saffât, Sâd ve Zümer surelerini anar.

Gerçek müminin iman meşalesiyle aydınlanıp onun için kıyamet karanlıklarının açılacağını belirtirken Mümin, Fussilet ve Şûrâ surelerini zikreder.

Dünyanın geçici süslerine aldananların cehenneme yuvarlanacaklarını hatırlatırken Zuhruf, Dühân ve Casiye surelerini anar.

En korkutucu uyarılarla uyarılmalarına rağmen Ahkâf kavminin yola gelmediğini hatırlatırken Ahkâf suresini yâd eder.

*Levlâke levlâk lemâ halaktül eflâk/Sen olmasaydın varlıklar yaratmazdım*¹⁴ sözüne telmih ederek, Hz.Muhammed'in hatırına

¹⁴ Aclûnî, bu sözün hadis olmasa da manasının sahih olduğunu söyler. Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Kahire, ty, II, 232.

kâinatın yaratıldığını ve onun *meleklerin yardıma gelmeleri, uzaklardaki düşmanın kalbine korkusun salınması* gibi mucizeleri ile düşman yurtlarının fethedildiğini söyleyerek Muhammed ve Fetih surelerine işaret eder.

Suredeki edep kurallarına uymakla dünya hayatının cennete döneceğini söyleyerek Hucurât suresini, kanaat konusunda Kâf dağının eteğinin sığınak olduğunu söyleyerek de Kâf suresini anar.

Tozdurup savuran meleklerin/rüzgârların Cenab-ı Hakkın lütfu olduğunu söyleyerek Zâriyât suresine; Tûr dağının tepelerine kaldırılması mucizesinin bile İsrailoğullarını yola getirmeye/yolda tutmaya yetmediğini söyleyerek Tûr suresine işaret eder.

Her gece yıldızların ve ayın hareket ederek Yüce Allah'ın birliğine tanıklık ettiklerini anlatırken Necm, Kamer ve Rahman surelerini anar.

İnsanların dirilip toplanacakları kıyamet gününde demir gibi katı kalpli olanların bile titreyip kendilerine geleceklerine dikkat çekerek Vâkıa ve Hadid surelerini anar.

Cehenneme ve onun bekçisi Mâlik'in eline düşmemek için tedbirli olmanın ve yine bu konuda Allah'ın rahmetinin yetişmesinin gereğini anlatırken Mücâdele ve Haşr surelerini zikreder.

Mümin için zindana benzeyen dünyanın imtihan yeri olduğunu, geçici olduğunu ve elden çıktıktan sonra tekrar ele geçmeyeceğini anlatırken Mümtehine ve Saf surelerinin adına yer verir.

Cuma gününün bahtiyar insanların bayram günü, münafıklar için ise uğursuzluk günü olduğunu belirtirken Cuma ve Münafikûn surelerini anar.

Bir anlık aldanma ve gaflet ile boşamayı düşünmemenin gereğine, aksi takdirde ebedilik mülkünden mahrum kalınacağına işaret ederken Teğâbün, Talâk, Tahrîm ve Mülk surelerini zikreder.

Cenab-ı Hakkın, Nûn'u felekler ve yerlerin ekseni kıldığını, zengin fakir herkesin kıyamet gününde gerçeği anlayacağını söylerken Nûn ve Hâkka surelerini anar. Burada Nûn'un evreni sırtında taşıyan balık olduğu¹⁵ şeklindeki görüşe işaret eder.

Hz. Peygamberin, Yüce Allah'ın daveti ile bedenen Burak adlı binit ile miraca yükseldiğini anlatırken yükselme dereceleri anlamına gelen Meâric suresine işaret eder.

Hz. Nûh peygamberin kavminin tufan ile helak olmasını ve boşanan sel sularının cinler ordusuna bile kurtuluş çaresi olmadığını anlatırken Nûh ve Cin surelerini anar.

¹⁵ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, IV, 400.

Risaletle görevlendirildiği günlerde örtülere bürünen peygambere gelen *Ey örtüsüne bürünmüş olan, kalk namaz kıl-kalk insanları uyar* şeklinde gelen İlahî emirlerin gereğini yerine getirmesini hatırlatırken Müzzemmil ve Müddessir surelerini yâd eder.

Kıyamete tanık olan insanın, o ânda gönderilmiş elçilerin gerçekliğini anlayacağını anlatırken Kıyâme, İnsân, Mürselât ve Nebe' surelerini anar.

Nâziât ve Abese surelerini anarken, *İlahî, bize son nefeste zorlu ölümleri gösterme, zira bu fakir kul asık suratlara bakamaz duasını* eder.

Kıyamet gününde güneşin dürüleceğini, kabirlerin yarılıp açılacağını hatırlatarak, adalet terazisini eksik tartmaya Allah'ın razı olmayacağını anlatırken Tekvîr, İnfîtâr ve Mütâffifin surelerini zikreder.

Kıyamette burçlara sahip semanın yarılacağını hatırlatıp parlak bir yıldız gibi doğan Hz. Peygamber ve onun insanlığa getirdiği Kur'ân ile aydınlanan yolun en yüce yol olduğunu söylerken İnşikâk, Burûc, Târik ve A'lâ surelerini anar.

Dehşeti her şeyi kaplayan kıyameti anlayanın, vahyin aydınlığını anlayabileceğini söyler ve bir beldede ilmi ile âmil olanın olmayışının ne büyük kayıp olduğunu söyleyerek Ğâşiye, Fecr ve Beled surelerine işaret eder.

Gecenin hüzünlü karanlıklarının ışık saçan güneşle açıldığını, kuşluk vaktinde de her kâinatın baştanbaşa aydınlandığını söylerken Şems, Leyl, Duhâ surelerini anar.

Ey Rabbim, beni kalbime huzur vererek haşr eyle ki kalbimde incir tanesi kadar bile bela düşümleri kalmasın duasını yaparken İnşirâh ve Tin kelimelerini kullanır.

İnsanın bir alak parçası iken, Allah'ın kendisine ruh üfürmesi ile var olup değer kazandığını hatırlatırken Alak ve Kadir surelerini anar.

Kıyamet günündeki zelzele delilinin Kur'ân ile sabit olduğunu ve Allah yolunda koşturanların, ahrette herkes için övünç kaynağı olacağını söylerken Beyyine, Zilzâl ve Âdiyât surelerini zikreder.

Çokluk yarışına kendisini kaptıranların cehennem ateşine düşeceğini ve Asır suresinin sanıldığı gibi kısa olmadığını, onun engin manaları olduğunu söyleyerek Kâria, Tekâsür ve Asır surelerini anar.

Fil ordusunun helak olduğunu hatırlatıp, refah içinde yüzüp nimetlere erdiği halde Allah'a düşman olan Kureyş kavmi gibi ol-

mama öğüdünü yaparken Hümeze, Fil ve Kureyş surelerine işaret eder.

Dini gereği gibi yaşayarak ölenlerin ahrette Kevser şarabından içeceğini, kâfirlerin ise cehennemle cezalandırılacaklarını hatırlatırken Kevser ve Kâfirün surelerini anar.

İlahî yardımla zafere erip olgunlaşmanın ve cehennem alevlerine düşmemek için tedbirli olmanın ve ihlâsla Rabbin rızasını kazanmanın gereğini söylerken Nasr, Leheb ve İhlâs surelerini zikreder.

Felak ve Nâs surelerini okuyarak sinsi vesveseci şeytan başta olmak üzere, tüm şer odaklarının şerlerinden Allah'a sığınmanın gerekliliğini bildirerek şiirini bağlar.

Sonuç

es-Seyyid Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Âkâh tarafından Hicrî 1170'lerde kaleme alındığını tahmin ettiğimiz eser, Kur'ân surelerinin tamamının ismini nazmeden güzel bir çalışmadır.

Eser edebî yönden, yüz on dört surenin isimlerini beyitlere sığdırma gayreti sonucu, zaman zaman zorlama cümlelerle yazılmış normal seviyede bir nazımdır.

Eserde Kur'ân surelerinin isimleri verilirken, bir taraftan sure adının manasına işaret edilirken, öte yandan surenin en önemli mesajına dikkat çekilmiştir. Bu isimlerle hem sure adları sayılmış, hem de isimlerdeki manalar murad edilerek hikmetli beyitler elde edilmiştir. Bu da şâirin Kur'ân'ın muhtevasına vukufiyetini göstermektedir.

Çoğu sure isimleri tam olarak verilirken, bazı sure isimlerine onları çağrıştıran ve beytin manasıyla ilgili, aynı kökten türetilmiş kelimelerle işaret edilmiştir. Fâtır suresine Fitrat, Fussilet suresine Mufassal, Mücâdele suresine Cedel, Abese suresine Abûs, İnfîtâr suresine Fatr, veyl kelimesi ile başlayan Hümeze suresine Veyl kelimeleriyle işaret edilmesi gibi.

Bu vesile ile bu çalışmayı yapan Kur'ân şairini rahmetle yâd ediyoruz.

Mevlana'nın Mesnevî'sinde Dört Halife

Ali AKSU*

Özet

Biz bu çalışmamızda Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde dört halifeyi ele aldık. Mevlânâ'nın onları hangi konularla işlediğini ortaya koymaya çalıştık. Mevlana, söz konusu eserinde dört halife içerisinde en çok Hz. Ali ve Hz. Ömer'e değinmektedir. Onlardan sonra da Hz. Ebü Bekir ile Hz. Osman'ı zikretmektedir. Mevlana'nın ele aldığı konular, daha çok ahlak ve tasavvuf ağırlıklıdır. Yoksa Mevlana dört halife hakkında bizim bildiğimiz siyasi, sosyal ve askerî olaylara neredeyse hiç değinmemektedir. Dört halife konusunda ortak nokta, Mevlana'nın onlara değer vermesidir. Mevlana Mesnevî'sinde Hz. Ebü Bekir'i Mi'rac olayı ve siddik lakabını alışı; Hz. Ömer'i devlet başkanı olmasına rağmen sade yaşamı ve adil oluşu; Hz. Osman'ı bir yerde Resulullah'ın çıktığı minbere oturuşu ve Hz. Ali'yi ise Allah'a bağlılığı, savaşçı ve ilmin kapısı oluşu gibi konularla zikretmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Ebü Bekir, Ömer, Osman, Ali.

Abstract

We dealt with in this article four caliphs in the Mawlana's Masnavi. We brought up Mawlana tackled them in which issues. Mawlana respectfully deals with in his book almost Ali and Omar, later Abu Bakır and Othman. Issues that Mawlana dealt with are moral and mystical issues rather than being political and military. Mawlana doesn't deals with almost political and military issues which we know from Islamic history. Share point about four caliphs is Mawlana's appreciate all of them. Mawlana in his Masnavi deals Abu Bakır with Mi'rac event and getting Siddik (affirmation) nickname; Omar with simple though he was president and just; Othman in one place sitting of pulpit which Prophet Muhammad sit on it; and Ali with devotion to God, being fighter and door of knowledge

Key Words: Mawlana, Masnavi, Abu Bakır, Omar, Othman, Ali.

* Doç. Dr., CÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD Öğretim Üyesi
(aaksu@cumhuriyet.edu.tr).

Hulefâ-yi Râşidîn hemen hemen bütün divan ve mesnevîlerde konu edilmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn söz konusu eserlerde siyasî ve askerî olaylardan ziyade daha çok menkıbe türü, ahlakî değerleri ön plana çıkaran konularla gündeme gelmektedir. Mevlânâ da Mesnevî'sinde Hulefâ-yi Râşidîn'den bahsederken buna genellikle uyduğunu söyleyebiliriz.

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde dört halifenin konumu ile ilgili bilgi vermeden önce, neden böyle bir konu seçtiğimiz hususunda bir şeyler söylemek sanırım gerekmektedir. Bilindiği üzere Mevlânâ ölümsüz eseri Mesnevî'sinde canlı cansız pek çok varlığı konu edinmektedir. Canlılar arasında insanlar ve hayvanlar; insanlar arasında da peygamberler, peygamberimiz, hükümdarlar, tarihi şahsiyetler gibi üst tabakadaki gruplar gelmektedir. Sosyal tabakalar açısından alt sıralarda yer alan köleler, halayıklar, işçiler, hizmetliler gibi pek kişi hikâyelerde konu edilmektedir. Bunlarla ilgili günümüzde yeni müstakil çalışmaların yapılması sevindiricidir.¹ Mevlânâ bazı hikâyelerinde zaman zaman tarihi şahsiyetler içerisinden Râşid Halifeleri de konu edinmiştir. İşte bu istek ve amaç, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde dört halifenin hangi konularda gündeme geldiğini ortaya koymamıza vesile olmuştur.

Mesnevî'de dört halife konusuna geçmeden önce eser hakkında muhtasar bir tanıtımda bulunmak sanırım yararlı olacaktır. Mesnevî'nin ne zaman yazılmaya başlandığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak yaklaşık 1264'lü yıllarda yazım halinde olduğunu söyleyebiliriz. Hüsameddin Çelebi'ye irticalen yazdırılan Mesnevî'de muhteva ve şekil açısından sistematik bir yöntem takip edilmemiştir.

Mevlânâ her cildin başına yazdırdığı dibâcelerde eserin konu ve muhtevasını genel anlamda ortaya koymuştur. Mesnevî'deki tasavvufî düşüncenin temelini sûret (zahir) ve mâna (bâtın) ilkesi oluşturmaktadır. Eserde ifade edilenleri bu bağlamda okumak gerekir. Hikâyelerde konunun temel unsurlarını insanın fiil, tecrübe ve müşahedeleri oluşturmaktadır. Hikâyeler insana, içinde yaşadığı manevî gerçekliği kavrama konusunda rehberlik etmektedir. Vakıya uygunluk, olması gerekeni işaret ve itibarilik Mesnevî hikâyelerinin üç temel özelliğidir.²

Mevlânâ, meşhur eseri Mesnevî'sinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'den zaman zaman bahsetmektedir. Ancak

¹ Konuyla ilgili bkz., Ali Osman Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber, Hadislerle Yapılan Atıflar*, İstanbul 2006; Güler Dilâver, "Mesnevî'de Hz. Peygamber", *Aşina Dergisi*, Ankara 2007, yıl: IX, sayı: XXV, s. 51-52.

² Mesnevî hakkında daha geniş bilgi için bkz., Semih Ceylan, "Mesnevî", *DİA.*, Ankara 2004, XXIX, 320-334.

dört halife hakkında verilen bilgiler, bizim İslam tarihinden bildiğimiz gibi siyasi, askeri ve sosyal olaylarda geçtiği şekilde değil daha çok menkıbe türündendir. Burada önemli olan, Mevlânâ'nın eserinde dört halifeye yer vermesidir.

Mevlânâ'nın mezhebinin ne olduğu konusunu araştırmadık. Sanırım araştırmak da zaten bizim konumuz değildir. Ancak alanında uzman kimseler tarafından yapılan çalışmalarda onun Şii olmadığı³, belki yaşadığı coğrafyanın etkisiyle Hz. Ali ve onun soyuna karşı daha çok muhabbet duyduğu söylenebilir. Eğer Şii olsaydı, Hz. Ali'nin dışındakilerden bahsetmemesi, bahsetse dahi olumsuz şekilde zikretmesi gerekirdi. Hâlbuki Mevlânâ, Hz. Ali gibi Peygamberimiz'in diğer aziz dostlarını da sevmekte ve eserlerinde onlardan bahsetmektedir. Mevlânâ, gerek Mesnevî'de gerekse Dîvân-ı Kebîr'de dört halifeyi çok kez zikretmektedir. Bu anlamda Mevlânâ, Hz. Ebû Bekir'den Mesnevî'de on yerde, Dîvân-ı Kebîr'de sekiz yerde; Hz. Ömer'den Mesnevî'de on sekiz yerde, Dîvân-ı Kebîr'de yirmi yerde, Hz. Osman'dan Mesnevî'de dört yerde, Dîvân-ı Kebîr'de sekiz yerde, Hz. Ali'den Mesnevî'de kırk bir yerde, Dîvân-ı Kebîr'de yirmi üç yerde bahsetmektedir. Biz burada makale düzeyini aşmamak için sadece Mevlânâ'nın Mesnevî'si bağlamında onun dört halife ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

I - Hz. Ebû Bekir

İlk müslümanlar arasında yer alan Hz. Ebû Bekir, pek çok özelliği ile tanınmaktadır. Yoksul ve ihtiyaç sahibi insanlara yardımından, köleleri özgürlüğe kavuşturmasından tutun da Allah Resulüne olan sevgisi, saygısı ve insanları kendisi vasıtasıyla İslam'a girmelerine sebep olmasına kadar pek çok güzel yönleriyle meşhurdur. Ancak bütün bunlara rağmen o, herkesin Allah Resulünün Mi'rac'ta Allah ile görüştüğüne inanmakta zorlandıkları bir anda Hz. Muhammed'e hiç tereddüt göstermeksizin kabul etmesiyle daha çok bilinir. Gerçekten Hz. Ebû Bekir'in Mi'rac Hadisesi karşısındaki tutumu, Hz. Peygamber'e olan bağlılığının ve iman gücünün çok önemli bir göstergesidir. Hz. Peygamber İsrâ ve Mi'rac'tan bahsedince bazı müşrikler Hz. Ebû Bekir'e gelerek, güyâ Hz. Peygamber'in çok önemli bir açığını yakalamışçasına, onun geceleyin Mescid-i Aksâ'ya gittiğinden ve orada namaz kıılıp Mekke'ye geri döndüğünden bahsettiğini söylediler. Müşriklerin ümidi ve beklentisi, bu olayın Hz. Ebû Bekir tarafından kabul edilemeyeceği şeklinde idi. Fakat Hz. Ebû Bekir, "Eğer bunu Muhammed söylüyorsa doğru-

³ Mevlânâ ne Şii ne de Mu'tezilî idi. O, Ehl-i Sünnet idi. Bu konuda geniş bilgi için bkz., Şefik Can, *Mevlana, Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul 1995, s. 282 vd.

dur" karşılığını verdi. Bu yüzden de "siddik" lakabını aldı.⁴ Mevlânâ, eserinde Hz. Ebû Bekir'i bu hususuyla zikretmektedir. el-Emin sıfatına sahip olan Hz. Peygamber, ümmetini de güvenilir yetiştirmiştir.

Mevlânâ, Hz. Ebû Bekir'i mucizeye inanma konusunda Ebû Cehil ile mukayese yapmaktadır:

Ebû Cehil, kin güden Oğuz Türkü gibi Peygamber'den bir mucize istedi. Ama Allah'ın Siddik'ı (Ebû Bekir) mucize istemedi; bu yüzün sahibi, gerçekten (hak) başka bir şey istemez, dedi.⁵

Beden dili açısından bir insanın yüzü, onun yalancı ya da güvenilir bir kimse olup olmadığını ortaya koyar. Mevlânâ'nın bu gerçeğe dikkat çekmesi önemlidir.

Mevlânâ'nın Hz. Ebû Bekir'in Mîrac Olayını hiç tereddüt göstermeksizin kabul etmesi ve onaylaması olayına değinmesi gerçekten önemlidir. Ebû Bekir'in belirtilmesi gereken pek çok yönü ve özelliği bulunurken Mevlana'nın onun bu yönünü gündeme getirmesi, edebiyat eserlerinde bunun bir gelenek haline gelmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçi Ebû Bekir edebiyat eserlerinde siddik olmasının yanında Hz. Peygamber'in mağara dostu olması özelliği ile de zikredilmektedir. Mevlana'nın dışında bazı edebiyatçılar da Ebû Bekir'i bu özelliğiyle zikretmektedirler. Örneğin Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Yesevî'nin, Ebû Bekir'i zikretmesini şöyle tarif etmektedir:

"Gördüğü zaman inanan Ebâ Bekr-i Siddik'dır

Üstün olup dayanan Ebâ Bekr-i Siddik'dır...

Kul Hoca Ahmed tasdik eyle mağara dostunu ayrı tut

Âriflikte bil sâdik Ebâ Bekr-i Siddik'dır".⁶

Kezâ Yusuf Has Hacib de meşhur Kutadgu Bilig adlı eserinde Hulefâ-yi Râşidîn ile ilgili bölümde Hz. Ebû Bekir için "gönlü dürüst, siddik" ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca onun, Resûlullah'ın gönlünü

⁴ Ali Aksu, "Asr-ı Saadet ve Emevîler Döneminde Lakap Takma ve Halifelerin Lakapları", *CÜİFD.*, Sivas 2001, cilt:V, sayı: 2, s. 231; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 101. Ayrıca Hz. Ebû Bekir hakkında bkz., Abbas Mahmud el-Akkad, *Hz. Ebû Bekir: Şahsiyeti ve Dehası*, trc., Ali Özek, İstanbul 1968; M. Hüseyin Heykel, *es-Siddik, Ebû Bekr*, Kahire 1964; İbrahim Sarıçam, *Hz. Ebû Bekir*, Ankara 1996; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 101-108.

⁵ *Mesnevî ve Şerhi*, Şerheden, Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1985, IV, 53.

⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, İstanbul 1976, I, 281.

kazanabilmek için malını ve canını feda eden birisi olduğunu da şu ifadelerle belirtmektedir:

"Bunlar onun sevdiği dört arkadaşı idi; yanındaki müşavirleri bunlar idi.

İkisi kayınbabası, ikisi damadı idi, bunlar halkın en iyisi ve en seçkini idiler.

Başta herkesten önce Tanrı'ya inanmış, gönlü ve dili dürüst (sıddîk) olan Ebû Bekir gelir.

Malını, tenini ve canını fedâ etti; dileği ancak Peygamber'in rızası idi".⁷

Bir başka Türk edebiyatçısı olan Edip Ahmed Yükneki de meşhur eseri Atabetü'l-Hakâyık'da Ebû Bekir'i ilk sırada zikretmektedir. Edip Ahmed, dört halife hakkında kendilerine verilen lakapları zikrederek anmaktadır. Ancak Hz. Ebû Bekir için sıddîk lakabı yerine yine onun kadar meşhur olan ve Resûlullah'ın "Sen Allah'ın cehen-nemden azâd ettiği kimsesin" sözünden⁸ hareketle "Atîk" (Azad edilmiş) lakabını zikretmektedir.

"Onları anmaktan hiçbir zaman usanmam

Biri Atîk, diğeri Fârûk, üçüncüsü Zi'n-Nüreyn

Dördüncüsü yiğit ve kahraman Ali'dir."⁹

Mevlânâ, çokça değinmesi bakımından eğer sıralamak gerekirse dört halife içerisinde Hz. Ebû Bekir'i, Hz. Ali ve Hz. Ömer'den sonra üçüncü sırada zikretmektedir.

II - Hz. Ömer

Hz. Ömer, edebiyat eserlerinde daha çok Hz. Peygamber'in "Allahım! İki Ömer'den biri ile bu dini aziz et" duası sonucu müslüman oluşu ve çoğunlukla da adaleti ile gündeme gelmektedir. Meşhur Türk edebiyatçılarından Ahmed Yesevî de bunu şu sözleriyle dile getirmektedir:

"İkinci dost olan adaletli Ömer'dir

Müminlikte dost olan adaletli Ömer'dir...

Şeraiti gözeten tarikatı doğru tutan

Hakikati iyi bilen adaletli Ömer'dir..."¹⁰

⁷ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev., R. R. Arat, Ankara 1994, bb. 49-62.

⁸ Tirmîzî, *Menâkıb*, 16.

⁹ Ali Çavuşoğlu, "İslamî Türk Edebiyatının İlk Ürünlerinde Hulefâ-yı Râşidin", *İstem Dergisi*, Konya 2005, yıl:3, sayı: 6, s. 240.

¹⁰ Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, yayına hazırlayan, Hayati Bice, Ankara 1993, s. 62.

Mevlânâ da eserinde hemen hemen Hz. Ömer'i aynı konularda gündeme getirmektedir. Ayrıca Mevlana yukarıda da söylediğimiz gibi eserinde Hz. Ali'den sonra en çok Hz. Ömer'den bahsetmektedir. Mevlânâ Mesnevî'sinde Râşid Halifeler'den Hz. Ömer ile ilgili pek çok hikâye anlatmaktadır. Şimdi ona hangi konularda yer verdiğini belirtelim.

a-Rum Elçisinin Hz. Ömer'in Yanına Gelmesi ve Ondaki Yüce Hasletleri Görmesi

Mevlânâ, anlattığı hikâyelerden sonra bunlardan derslerin alınmasını istemektedir. Hz. Ömer ile ilgili Mevlânâ, ilk olarak Rum elçisinin halifenin huzuruna gelmesi ve onun yüce vasıflarını görmesiyle başlamaktadır. Hikâye Hz. Ömer'in zamanında Medine'ye gelen Roma elçisinin Hz. Ömer'i mükellef bir sarayda bulacağını sanırken ovada, bir hurma ağacının altında yatıp uyurken bulması hakkındadır. Ancak Mevlânâ diğer hikâyelerde olduğu gibi burada da olayı âyetlerle, hadislerle, hal, makam gibi tasavvuf terimleriyle yaratılışı, Allah'ın tasarruf ve tedbirini, her varlıktaki hikmet ve kudretini, vahyi, can ve akıl gözünü, cebir ve ihtiyarı, yaratılıştaki tekâmül, mananın lafza sığmayacağını kendine has o fevkalâde tahkiye üslubuyla anlatmaktadır.

Rum elçisinin Hz. Ömer'in huzuruna gerçekten gelip gelmediğini, geldiye böyle bir olayın yaşanıp yaşanmadığını kesin olarak bilemiyoruz. Bizim kesin olarak bildiğimiz şey ise, Mevlana'nın, Rum elçisinin diliyle Hz. Ömer'in tasvir etmesinin gerçekliğidir. Rum elçisinin Hz. Ömer'in yanına gelmesi muhtemeldir. Çünkü Hz. Ömer, bir devlet adamıdır. Elçilerin gelmesi de doğaldır. Ancak bundan sonrası yani Rum elçisinin Hz. Ömer hakkındaki düşüncelerinin Mevlânâ'nın diliyle Hz. Ömer'i anlatması olarak değerlendirmekteyiz. Zaten Mesnevî de anlatılan olayların geneli de bu şekildedir. Şimdi hikâyenin kendisini görelim:

Kayser'den Hz. Ömer'e, engin çölleri aşarak bir elçi geldi, Medine'ye ulaştı.

Medinelilere, "Ey ahali! Halifenin köşkü nerededir? Gösterin de atımı, eşyayı oraya çekeyim.

Topluluk, onun köşkü yoktur ki, Ömer'in köşkü, apaydın canı dedi.

Emirdir diye adı sanı yayılmıştır ama, yoksullar gibi bir kulübeciği vardır onun.

A kardeş sen onun köşkünü nasıl görebilirsin? Gönül gözünde kıl bitmiş senin.

Gönül gözünü kıldan temizle, hastalıktan arıt da sonra onun köşküne göz dik.¹¹

Önceden hiç duymadığı bu sözleri duyunca Rum elçisinin özlemi daha da arttı.

Gözünü, Hz. Ömer'i aramaya dikti; eşyayı da yitirdi gitti, atı da.

O iş erinin izine düşmüştü, her yanda, deli gibi onu sormaktaydı.

Dünyada böyle adam da olabilir mi ki diyordu; can gibi, dünyadan gizlensin.

Ona kul köle kesilmek için aradı, taradı onu; zati arayan bulur.

Bir bedevî kadın, onu yabancı görünce, işte Ömer şuracıkta, o hurma ağacının altında, dedi,

Halktan ayrılmış, hurma ağacının altına gitmiş. Ağacın gölgesinde uyuyan Tanrı gölgesini seyret¹².

Rum elçisi Hz. Ömer'i gördükten sonra gerçekten şaşkınlığını gizleyememektedir. Çünkü o, gözünde ve kafasında bir kral aramaktadır. Ne var ki aradığı ve bulduğu devlet başkanı, gördüğü ve tanıdığı kraldan çok farklıydı. O hükümdar, halktan uzak, saraylarda, köşklere yaşamıyordu. Hurma ağacının altında yatıyordu; üstelik muhafızları da yoktu. Dolayısıyla Hz. Ömer, onun dikkatini daha çok çekti. Zaten hikâyede de Rum elçisi bu şaşkınlığını ve bir o kadar da gördüğü manzara karşısındaki memnuniyetini gizleyemedi:

Rum elçisi hurma ağacının olduğu yere yaklaştı, uzakta durdu; Ömer'i görünce titremeye başladı.

Elçiye, o uyuyandan bir heyet geldi; canında bir hoş hal belirdi.

Sevgiyle korku birbirine zıttır; fakat canında bu iki ziddin da birden belirdiğini duydu.

Kendi kendine ben padişahlar gördüm, dedi, sultanlar ululadılar, seçtiler beni.

O padişahlardan ne ürkütüm, ne korktum. Bu adamın korkusuysa aklımı kaptı gitti.

Aslanların, kaplanların buldukları ormanlara daldım; betim benim atmadı bile.

Bunca savaflara girdim; aslan gibi dövüştüm; Bunca yaralar aldım; bunca kişiyi ağır yaralarla yaraladım; gene de yüreğim başkalarından güçlüydü.

Bu adam, yerde silahsız yatıyor; benimse yedi azam da ondan tir tir titriyor, bu nedir?

¹¹ Mesnevî, I, 306.

¹² Age., I, 308-310.

Bu Allah korkusu, halktan korkmak değil; şu hırkaya bürünmüş adamın korkusu değil bu.

Bu düşüncelere daldı da saygıyla elini kavuşturdu; bir zaman sonra Ömer uykudan uyandı, kalktı.

Elçi, Ömer'e tazimde bulundu, selam verdi. Hz. Peygamber, önce selam, sonra söz demiştir.

Ömer, selamını aldı, yanına çağırıldı, emir onu karşısına oturttu.

Korkmayın sözü, korkanlara sunulan yemektir; bu yemek, korkanların harcı olan bir yemektir.

Mevlânâ hikâyeyi elçinin Hz. Ömer'e can konusunda sorular sorması, Hz. Ömer'in de cevap vermesiyle devam ettirir. Ardından Mevlânâ can ile aklın mukayesesini yapmaktadır. Bu aynı zamanda Hz. Ömer ile Ebû Cehil'in mukayesesidir. Bilindiği üzere Resûl-i Ekrem'in "Ya Rabbi! İslâmiyet'i Ömer b. Hattâb veya Amr b. Hişâm (Ebû Cehil) ile güçlendir" şeklindeki duası sonucu Hz. Ömer'in müslüman olduğu, Ebû Cehil'in ise küfürde ısrar ettiği belirtilmektedir.¹³ Burada can, Hz. Ömer, akıl ise Ebû Cehil'dir.

Akla dayanan söz, inci olsa, mercan olsa cana ait bahis gene başkadır.

Can bahsi, bir başka duraktadır; can şarabının bir başka kıvamı vardır.

Akıl bahsinin iş gördüğü çağda bu Ömer, Ebû'l-Hakem'le¹⁴ sırdaştı.

Fakat Ömer akıldan cana gelince: Can bahsinde Ebû'l-Hakem, Ebû Cehil oldu gitti.

Ebû Cehil, can bakımından bilgisizdir ama duygu bakımından, akıl bakımından olgundur¹⁵.

b-Hz. Ömer Zamanında Yangın Olayının Meydana Gelmesi

Mevlânâ, Hz. Ömer'den bahsederken onun döneminde şehirde bir yangının meydana geldiğini hikâyemsi bir şekilde şöyle anlatmaktadır:

Ömer'in döneminde bir yangın oldu; ateş, kuru odun gibi taşları bile yakıyordu.

Yapıları, evleri saran ateş, kuşların yuvalarını hatta havada uçarken kanatlarını bile yakmaya başladı.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk., İhsan Abbas, Beyrut 1968, III, 269; Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA.*, İstanbul 2007, XXXIV, 44.

¹⁴ Ebû Cehil'in asıl adı Amr idi. Kureys'in Mahzûm kabilesine mensuptur. İslâmiyet'e düşmanlığı sebebiyle Ebû'l-Hakem olan künyesini Hz. Peygamber, Ebû Cehil olarak değiştirmiştir. Bkz., Mehmet Ali Kapar, "Ebû Cehil", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 117-118.

¹⁵ *Age.*, I, 316.

Şehrin yarısı yalımlarla sarıldı; su bile bu ateşten korktu da şaşırıp kaldı.

Akılları başlarında olanlar ateşe kovalarla sular, varillerle sirkeler döküyorlardı.

Fakat ateş inadına artıyordu; ona sınırsızlık âleminden yardım gelmekteydi.

Halk koşarak Ömer'e gitti; bu yangın suyla sönmüyor dedi.

Ömer dedi ki: Bu yangın, Allah'ın delillerindendir; sizin nekeslik ateşinizin bir yalımıdır.

Suyla sirke de nedir? Benim soyumdansanız nekesliği bırakın, ekmek dağıtın.

Halk, zaten kapılarımızı açmışız, cömerdiz, fütüvvet ehliyiz biz dediler.

Ömer, adet olduğundan, geleneğe, göreneğe uydunuz da verdiniz; ellerinizi Tanrı için açmadınız;

Övünmek, söylenmek, nazlanmak için verdiniz; Tanrı'dan korkup çekindiğinizden, ona yalvardığınızdan vermediniz dedi.

Mal tohumdur, her çorak yere ekme; kılıcı, her kesicinin eline verme.

Din ehlini kin ehlinden ayrı tut; Tanrıyla oturup kalkanı ara, bul; onunla düş-kalk.

Herkes, kendi boyuna, kendi soyuna mal mülk verdi; o kunduz böceği, kendi aklınca bir iş ettim sandı¹⁶.

Mevlânâ'nın bahsettiği yangın olayı tarih kitaplarında da yer almaktadır. Mesela, İbnü'l-Esir, hicretin on dokuzuncu yılı olaylarını anlatırken (640) der ki: "Bu yılda, Medine'ye yakın Harûra Leyla'da yangın oldu; ateş su gibi aktı; Hz. Ömer sadaka verilmesini buyurdu; halk sadaka verdi, yangın söndü"¹⁷. Tâhirü'l-Mevlevî'ye göre ise, Mevlânâ'nın bahsettiği yangın, yukarıda belirtildiği gibi gerçekleşmiş tarihi bir olay değildir. Ona göre söz konusu yangın, Peygamberimiz'in mucize olarak haber verdiği Medine civarında bir yanardağın patlaması ve lavların şehrin yakınlarına kadar akmasıdır. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in şu hadislerinden bahsetmektedir:

"Hicaz'da ateş zuhûr etmeyince kıyamet kopmaz", "Hicaz arazisinden bir ateş çıkacak ve Şam civarındaki, Busra beldesinde bulunan develerin boyunlarını aydınlatacaktır"¹⁸. Tâhirü'l-Mevlevî, daha sonra da 654 yılında Medine'de bir depremin meydana geldiğini, civardaki dağlardan korkunç gürültülerin işitildiğini, yoğun bir

¹⁶ Age., I, 599-600.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, G. J. Tornberg, E. J. Brill 1968, II, 440.

¹⁸ *Mesnevî*, terceme ve şerh, Tâhirü'l-Mevlevî, İstanbul 1972, cilt:1, kitap:5, s.1713.

dumanın ortalığı kapladığını, İmam Cafer-i Sâdık'ın oğlunun mezarı civarına kadar geldiğini ve burada durup söndüğünü belirtmektedir.¹⁹ Bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtmekle yetinelim. Ayrıca İslam tarihinde bu tür hadiselerin yaşandığına dair herhangi bilgi yoktur. Zaten hadislerin de değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca yoğun dumanın bir anlamda yangının İmam Cafer-i sâdık'ın oğlunun mezarının yanına kadar gelip burada sönmeye olayı da Şii eğilimi ortaya koymaktadır. Ancak burada belirtilmesi gereken şey, yangın olayının gerçekleşip gerçekleşmediği değildir. Mevlana'nın burada asıl belirtmek istediği husus, sıkça sadaka verilmesi, sadakanın da sadece Allah rızası gözetilerek verilmesidir.

c- Hz. Ömer'in Huzuruna Bir Hırsızın Getirilmesi

Mevlânâ "Karısını bir yabancıyla yakalayan sufi" başlığı altında Hz. Ömer döneminde bir hırsızın yakalanıp halifenin huzuruna getirilişi sırasında geçen bir konuşmayı vermektedir:

Ömer'in zamanında bir hırsız yakalandı; Ömer hırsız cellâda, ceza memuruna teslim etti.

O hırsız "Ey ülkenin efendisi" diye bağırdı; bu suçum, ilk suç, ilk defa işliyorum bu suç.

Ömer, hâşâ dedi, Allah ilk suçta kahrını yağdırmaz, ceza vermez.

Üstün lütfünü belirtmek için defalarca örter de sonunda, adaletini belirtmek için cezalandırır.

Böylece de bu iki sıfatın açığa vurulmasını, bunun müjde vermesini, diğerinin de korkutmasını sağlar".²⁰

Mevlânâ adamın hırsızlık yapmasını kocasını aldatan sufinin karısına benzetmektedir. Çünkü sufinin karısı kunduracıyla defalarca birlikte olur, sonuçta sufi karısının hallerinden şüphelenir. Bir defasında sufi eve erken gelir ve karısını kunduracıyla yakalar. Hırsız, kendisinin hırsızlığı ilk defa yaptığını belirtir. Ama Mevlânâ'ya göre bu ilk değildir. Çünkü Allah ilk yapılan hırsızlığı da diğer günahları da örter ki bundan vazgeçsin diye. Suçu defalarca işleyen buna alışır artık suç işlemek kolay gelir. Ancak sonunda yakalanır ve ahirette cezasını görmeden dünyada görür. Burada Hz. Ömer'in Allah tasviri, oldukça önemlidir.²¹

¹⁹ Age., cilt: 1, kitap: 5, s. 1714.

²⁰ Age, IV, 32-33.

²¹ Age, IV, 32-33.

d-Hz. Ömer Döneminde Müslümanlardan Birinin Hilali Gördüğünü İddia Etmesi

Mevlânâ bu kez, Hz. Ömer'i döneminde meydana gelen hilali gözetleme olayıyla gündeme getirmektedir. Bilindiği üzere müslümanlar oruca hilali görerek başlar ve bitirirler.²² Hilalin gözetlenmesinin insana vakitleri ayarlama ölçütü olduğu Kur'an'da da belirtilmektedir.²³

Hiz. Ömer döneminde de müslümanlar oruca başlamak için hilali gözetliyorlardı. İşte bunun için bir grup hilali gözetlemek için bir dağa çıkmışlardı. O sırada müslümanlardan biri, halifeye hilali gördüğünü söylemiştir. Hiz. Ömer ufukta hilali göremeyince o gördüğünü söyleyen şahsa hayalinde hilali gördüğünü söyledi. Eğer hilali görmesi gereken biri olacaksa onun da kendisinin olduğunu ifade etti. Hilali gördüğünü söyleyene kaşının bir kılının kavislenmiş olduğunu bu yüzden ona bir hilal görüntüsü verdiğini belirtmiştir.²⁴

Elbetteki Mevlânâ'nın amacı, Hiz. Ömer döneminde meydana gelmiş bir olayı burada anlatmak değildir. Olayı kısaca verdikten sonra asıl bu hikâyeden çıkarılması gereken dersler nelerdir onlara değinmektedir. Bir kaşın kılının eğrilmesiyle ne tür vahim sonuçlara sebep olduğunu, eğer vücudun tamamının eğrilmesiyle nelerle karşılaşılacağını dile getirmektedir. Doğruluğa, adalete göndermede bulunmaktadır.²⁵

III-Hz. Osman

Hulefâ-yi Râşidînin üçüncü, Hiz. Osman'dır. İslam tarihinde Hiz. Osman döneminde meydana gelen fitne olayları ve öldürülmesinin yanında yaygın olarak hayası, cömertliği ve Hiz. Peygamber'in iki kızı ile yaptığı evlilikten dolayı aldığı "Zî'n-Nûreyn" lakabı ile gündeme gelmektedir. Edebiyat eserlerinde ise Hiz. Osman, siyasi olaylardan ziyade daha çok diğer özellikleri ile bahsedilmektedir. Döneminde meydana gelen tatsız olaylar ve öldürülmesi genellikle zikredilmemektedir. Örneğin Ahmed Yesevî, onun haya sahibi oluşunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Üçüncü dostu yâr olan haya sahibi Osman'dır

Her nefeste yâr olan haya sahibi Osman'dır..."²⁶

²² Hiz. Peygamber "Hilali görünce oruca başlayın, onu tekrar görünce iftar edin; eğer hava kapalı olursa onu takdir edin" buyurmuştur. Buharî, Savm, 11; Müslim, Sıyam, 3,18.

²³ "Habibim! Sana hilallerden soruyorlar. De ki: Onlar, insanlara vakitlerini bildiren işaretlerdir". Bakara 2/189.

²⁴ Age., (Tâhirü'l-Mevlevî), cilt:2, kitap:1, s. 43-44.

²⁵ Age., (Tâhirü'l-Mevlevî), cilt:2, kitap:1, s. 46 vd.

²⁶ Divân-ı Hikmet, s. 63.

Mevlânâ, Mesnevî'sinde Hz. Osman'dan da bahsetmektedir. "Yüceler yücesi, talihli kutlu er" olarak bahsetmesi, onun Hz. Osman'a bakışını göstermesi açısından önemlidir.

Mevlânâ Mesnevî'sinde Hz. Osman'dan onun selefleri Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in aksine Resûlullah'ın minberde oturduğu basamağa kadar çıkması konusuyla bahsetmektedir.

Hz. Osman halife olur olmaz hemen koştu, minbere çıktı.

Fahr-i Kâinat Efendimiz'in minberi üç basamaktı; Ebû Bekir ikinci basamağa otururdu.

Hz. Ömer, kendi döneminde dine saygı göstermek için ikinci basamağa çıkardı.

Hz. Osman'ın devri geldiğinde o, minberin üstüne çıktı; o talihi kutlu er, minberin üstüne oturdu.

Boşboğazın biri şöyle sordu: O ikisi Resûlullah'ın yerine oturmadılar.

Sen mertebe bakımından onlardan aşağı olduğun halde neden onlardan üstün olmak sevdasına düştün?

Hz. Osman, ikinci basamağa çıksaydım dedi, Ömer'e benziyorum sanılabilirdi.

İkinci basamağa çıkmaya kalkışsaydım, Ebû Bekir bu, ona benziyor diyebilirdin.

Minberin üstüye Mustafa'nın yeri; beni o padişaha benzetmek, kimsenin vehmine gelmez.²⁷

Sonra muhibbiy-i İlâhi olan Hz. Osman ikinci vakti yaklaşıncaya kadar sessiz kaldı.

Halifenin o uzun sükutu esnasında kimsenin: Haydi söyle! demeye, yahut mescitden dışarı çıkmaya ceraseti kalmadı.²⁸

Hz. Osman'ın verdiği cevap, camide bulunan bilgin (havâs) ve sıradan insanda (avâm) da muhabbet oluşturmuştur. Mescidin içi de dışı da ilahi nur ile dolmuştur. Buradan anlıyoruz ki Mevlânâ, Hz. Osman'ın bu uygulamasını tasvip etmekte, bazıları gibi onu bu eyleminden dolayı eleştirmemektedir²⁹.

²⁷ Age., IV, 74.

²⁸ Age., (Tâhirü'l-Mevlevî), XII, 126.

²⁹ Hz. Osman'a muhalif grupların halkı tahrik için ileri sürdükleri bazı şikayet konuları vardı. Bunlar, Hz. Osman'ın önemli devlet görevlerine tayin ettiği yakınlarına devlet hazinesinden büyük miktarlarda başışta bulunması, Kureyş ileri gelenlerinin Medine'den ayrılıp fethedilen bölgelerdeki şehirlere yerleşmelerine ve oralarda çok miktarda mülk edinmelerine göz yumması, bazı sahabelere fethedilen şehirlerde iktâlar vermesi, Kur'an'ı istinsah ettirdikten sonra diğer Kur'an nüshalarını yaktırması, Kureyş adına kabilecilik yapan bazı valilere ses çıkarmaması, Hz. Peygamber tarafından Taif'e sürülen amcası Hakem b. Ebû'l-Âs'ın dönmesine izin vermesi, kendisini eleştiren Ebû Zer el-Gifârî, Abdullah b. Mes'ud ve Ammar b. Yasir gibi sahabeleri çeşitli şekillerde cezalandırması, Medine civarındaki bazı

IV- Hz. Ali

İslam kültürünün Hz. Muhammed'den sonra en mühim simalarından biri olan Hz. Ali, bu dine ait ilimler, mezhepler ve tasavvuf ekolleri tarihinde büyük bir yer tutmaktadır. Sadece müslüman Arap dünyasının değil, İslamiyet'i kabul eden bütün kavimlerin geçmiş ve şimdiki zamanları itibariyle hayatında, edebiyatında değerli ve önemli bir mevkie sahip olan Hz. Ali, Türk edebiyat ve kültüründe de bir "milli kahraman" gibi benimsenmiş ve sevilmiş, halen de sevilmektedir. Çünkü o, akıl, zeka, ilim, hikmet, güzel ahlak, kahramanlık, hitabet gibi pek çok insanî ve dinî meziyeti kendisinde toplamış bir şahsiyettir. Hz. Ali asırlar boyunca tarihi kişiliğiyle birlikte efsanevi bir mahiyete de büründürülmüş; hatta kendisine duyulan aşırı sevgi, yer yer bazı küçük gruplar tarafından dinin esasları ve aklın ölçüleri dışına taşırılmıştır.

Hulefâ-yi Râşidinin dördüncüsü olan Hz. Ali, İslam tarihi ve edebiyat eserlerinde diğerlerine göre daha çok değişik yönleriyle zikredilmektedir. Bu da onun çok yönlü kişiliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Hz. Ali, kaynaklarda şecaati, kahramanlığı, savaçılığı, ilmi ve hikmetli sözleriyle³⁰ zikredilmektedir. Hz. Ali edebiyat kaynaklarında bazen, "Allah'ın aslanı", Peygamber'in sevgili damadı", "yiğitlerin şahı", "ilim şehrinin kapısı", "Hayber fatihi", "Kevser sâkisi" olarak bazen de kendisine ait ve bağlı olan Kanber, bineği Düldül ve kılıcı Zülfikâr ile karşımıza çıkmaktadır. Türk edebiyatında da önemli bir yer tutmakta ve ilk Türk edebiyatçıları onu –tıpkı diğerleri gibi- zikretmeden geçemezler. Ahmed Yesevî ve Yusuf Has Hacib de eserlerinde Hz. Ali'yi bu yönleriyle dile getirmektedirler.³¹

arazileri beytülmal develeri için koruluk haline getirmesi, hac için Mekke'de bulunduğu sırada farz namazları mukimler gibi kılması, Mescid-i Nebevi inşaatında önceden kullanılmayan bazı malzemeleri kullandırması, Resul-i Ekrem'den intikal eden hilafet mührünü Bi'ri Reîs'e düşürmesi gibi konular bulunmaktadır. Hz. Osman'ın Resûlullah'ın minberinde bir üst makama oturması da eleştirilen konular arasındadır. Ancak bütün bunlar elbette ki Hz. Osman'ın öldürülmesine birer sebep teşkil etmemektedir. el-Kâdî Ebû Bekir İbn A'râbî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk., Muhibüddin el-Hatîb, Dımaşk 1412, s. 81 vd.; İsmail Yiğit, "Osman", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 440.

³⁰ Hz. Ali'nin veciz sözleri konusunda detaylı bilgi için bkz. Adem Ceyhan, *Hazreti Ali Vecizeleri*, Ankara 2006.

³¹ Bkz., *Divân-ı Hikmet*, s. 56, 63; *Kutadgu Bilig*, bb.49-62. Hz. Ali'nin savaşları konusunda edebiyat kaynaklarında pek çok cenknâmeler yazılmıştır. İsmet Çetin eserinde Hz. Ali'nin cenknâmeleri hakkında yazılmış eserleri uzunca sıralamaktadır. Bunun için bkz., İsmet Çetin, *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*, Ankara 1997, s. 15 vd.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Mevlânâ Mesnevî'sinde halifeler içerisinde en çok Hz. Ali'den bahsetmektedir. Mevlânâ bazen onun kahramanlığından, bazen döneminde kendisiyle ilgili yaşanan olaylardan, bazen de onunla ilgili menkıbelerden bahsetmektedir. Şimdi Mevlânâ'nın Mesnevî'de Hz. Ali'yi hangi konularda ele aldığı hususlarına bir göz atalım.

a-Düşmanın Hz. Ali'nin Yüzüne Tükürmesi, Hz. Ali'nin, Elinden Kılıcını Atması

Hz. Ali'nin düşmanın kendisine yaptığı hakarete nasıl cevap verdiğini Mevlânâ şöyle anlatmaktadır:

İbadetteki öz temizliğini, Allah'a bağlanışı, Ali'den öğren! Allah'ın aslanını temiz bil.

Savaşta bir yiğidi alt etti; hemencecik kılıcını çekti, koştu.

O da, her peygamberin, her erenin övüldüğü Ali'nin yüzüne tükürdü.

Bir yüze tükürdü ki ay bile secde yerine varır da ona karşı yere kapanır.

Ali, o anda kılıcını yere attı; onunla savaştan vazgeçti.

O savaş eri bu işe şaşırıldı; bu yersiz merhamete, bu yersiz bağışlamaya şaşıtı kaldı.

Bana dedi, keskin kılıcını çektin; peki, neden yere attın da beni bıraktın?

Benimle savaştan daha iyi ne gördün de beni avlamaktan vazgeçtin?

Ne gördün de böylesine öfken yatıştı; öyle bir şimşek çaktı da söndü-verdi?

Ne gördün ki o gördüğün şey, bana da aksetti de gönlümde, canımdan bir ışıktır belirdi?

Varlıktan da mekândan da daha yüce, candan da daha iyi ne gördün de can bağışladın bize?

Yiğitlikte Allah aslanısın sen; fakat mürüvvette nesen bunu kim bilir?

Mürüvvetle, Tih Çölü'nde Musa'nın bulutusun. Hani o buluttan eşi örneği bulunmayan nimetler, ekmekler yağmıştı.³²

Mevlânâ hikâyenin devamında Hz. Ali'nin bu âlicenap davranışını Hz. Musa'nın davranışına benzetmekte ve konuşmasını bu yönde devam ettirmektedir. Ardından da:

Ey Ali, sen tamamıyla akılsın, tamamıyla gözden ibaretsin, gördüğünün birazcığını söyle.

Hilm kılıcın canımızı kesti- biçti; bilgi suyun, tozumuzu toprağımızı arıttı diye sürdürmektedir³³.

³² Age. I, 610-620.

³³ Age., I, 621.

Kâfir, Hz. Ali'nin bu davranışı sonrasında müslüman oldu. Müslüman olan şahsa Hz. Ali, neden kılıcı elinden attığını şöyle dile getirmektedir:

Ali dedi ki: Ben kılıcı Allah için vuruyorum; Allah'ın kuluyum, bedenim buyruğunda değilim ben.

Allah'ın aslanıyım, nefis aslanı değilim; dinime tanıklık eden, yaptığım iştir.

Ben savaşta, "Attığın zaman sen atmadın³⁴, sırrının özüyüm; ben kılıç gibiyim; vuransa güneştir diye açıklamaktadır.³⁵

Mevlana, burada Hz. Ali'nin "Allah'ın arslanı" lakabını, kahramanlığını, savaşlardaki mücadelesini sadece Allah için gerçekleştirdiğini, kendisine yapılan hakareten dolayı vereceği mücadelenin nefisine yönelik olduğunu zikretmektedir.

b- Hz. Ali, Hilm, Sabır ve Adalet Timsalidir

Mevlânâ'ya göre Hz. Ali, hilm, sabır, adalet örneğidir. Mevlânâ, bunu şu sözleriyle dile getirmektedir:

..Saman çöpü değilim; hilm, sabır, adalet dağım; kasırga, nasıl olur da dağı kapabilir?

Bir yelle yerinden oynayıp uçan, saman çöpüdür; zaten de uygun esmeyen nice yeller var.

Namaz ehli olmayanı öfke yeli, şehvet yeli, tamah yeli kapıp götürür³⁶.

c-Mevlânâ'ya Göre Hz. Ali, Her İşini Allah İçin Yapar

Mevlânâ'ya göre Hz. Ali, Allah'ın adamıdır. Her ne yaparsa Allah için yapmaktadır.

Sakınmam da Allah içindir, vermem de Allah için; işte bu kadar.

Tamamıyla Allah içinim, başka kimsenin adamı değilim ben.

Ne yapıyorsam Allah içindir, taklit değil. Hayale kapılarak, zanna, şüpheye düşerek iş görmem; görerek iş yaparım ben.

İçtihattan da kurtulmuşum, araştırmaktan da; gönlümle Allah'a yapışmış, tutunmuşum ben....³⁷

d-Mevlânâ'ya Göre Hz. Ali İlim Şehrinin ve Rahmetin Kapısıdır

Mevlânâ'ya göre de Hz. Ali, bilgi şehrinin kapısıdır³⁸.

³⁴ Enfal, 6/17.

³⁵ Age. I, 625.

³⁶ Age., I, 625.

³⁷ Age., I, 626.

³⁸ Hz. Ali'nin fazileti inkâr edilemez. Müslümanlar arasında zaten bunu inkâr eden de olmamıştır. Ancak onun fazileti konusunda bazı gruplarca (Gâliye) aşırılığa gidil-

Değil mi ki o ilim şehrinin kapısının sen; değil mi ki hilm güneşinin parıltısının sen; A kapı, kapı arayana açıl da kabuklar özlensin, içe kavuşsun.³⁹

Hız. Ali ile ilgili olarak hadis bilginlerinin üzerinde en çok tartıştığı rivayetlerden biri de "Ben ilmin şehriyim. Ali de kapısıdır" hadisidir.⁴⁰ Hız. Ali'nin Resûlullah'tan gayb ilmini öğrendiği, ondan manevi ilimler tahsil ettiği belirtilmektedir. Tasavvufçular muhaddislerle rağmen bu hadisin sahih olduğunu kabul etmektedirler. Biz burada hadisin sıhhatini değerlendirecek durumda değiliz. Bizim söylemek istediğimiz husus, edebiyat ve tasavvuf kaynaklarında Hız. Ali ile ilgili söylenen sözlere ihtiyatla yaklaşmakla birlikte bunların birer kültürel zenginlik olabileceklerini kabul etmektir.

Hız. Ali çoğu kaynaklarda ilmin kapısı, hikmet ilmini en iyi bilen kişi olarak anılmaktadır. Örneğin meşhur filozof İbn Sina, Hız. Ali'yi "Mustafa ilmi"nin, "hikmet ilmi"nin kapısı olarak gördüğünü şu dizeleleriyle dile getirmektedir:

"...Mustafa ilmine Ali kapısından gir,
İlmi göz yapan, görüş derecesinde kuvvetli olan veliden gir,
O ilmi, bu Ali bilmez demel!
Ebû Ali İbn Sina'nın bilmediği şeydir hikmet".⁴¹

Yine Mevlânâ'ya göre Hız. Ali, ilmin kapısı olduğu gibi rahmetin de kapısıdır. Ancak o kapıyı göreceğ gözlerin olması gerekir; aksi takdirde kör olanlar onun bu özelliğini göremezler:

A rahmet kapısı, a "eşi, dengi olmayan Allah'ın" eşiği, kapısı, sen hiç mi hiç kapanma.

Zaten her esinti, her zerre bir pencere; fakat gözü açık olmayan, orada bir kapı var diyebilir mi hiç?⁴²

diği de bir muhakkaktır. Bu tür gruplar tarafından uydurulan hadislerin önemli bir kısmı, İslami ölçülerle bağdaşmayacak mahiyettedir. Örneğin öldükten sonra onun dünyaya tekrar döneceği veya öldürülmeyip hâlâ yaşadığına, bulutta gizlendiğine, gök gürültüsünün onun sesi, şimşegin de kamçısı olduğuna dair rivayetler bu türdendir. Hız. Ali'nin faziletine dair, uydurma hadislerin yanında bir de asılsız olmamakla birlikte, muhaddislerin birçoğu tarafından zayıf olarak değerlendirilen rivayetler de bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili hadis âlimlerinin en çok tartıştıkları rivayetlerden biri de yukarıda Mevlânâ'nın da verdiği Hız. Ali'nin "Ben ilmin şehriyim" hadisidir. Daha Resûlullah döneminde ve sonraki devirlerde kırat, tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimlerin muhtelif sahabelerden öğrenildiği bir gerçektir. Bu nedenle ilim kapısının sadece Hız. Ali olduğunu ileri sürmek isabetli bir görüş değildir. M. Yaşar Kandemir, "Ali", *DİA.*, İstanbul 1989, II, 376.

³⁹ *Age.* I, 622.

⁴⁰ Tirmizî, *Menâkıb*, 20.

⁴¹ Adem Ceyhan, *Age.*, s. 23.

⁴² *Age.* I, 622.

e-Mevlânâ'ya Göre Hz. Ali Bir Kahramandır

Mevlânâ'nın gözünde Hz. Ali, eşsiz bir kahramandır. Bu, İslam tarihi kaynaklarında da kabul görmektedir. Hicret esnasında Resûlullah'ın yerinde yatağına yatması ile başlayan Hz. Ali'nin kahramanlığı Hz. Peygamber döneminde üstlendiği görevler boyunca devam etmiştir. Onun Bedir ve Hayber'de gösterdiği kahramanlıklar gerçekten dillere destandır.

...Tek başına bir ümmetsin sen; fakat yüz binlerce ere bedelsin...⁴³

Hz. Ali, sadece Allah için savaşan bir kahramandır. Kahramanlığı onu, eşsiz ve tek olan Allah'a karşı böbürlenmesini gerektirmez; aksine onun karşısında bir kul olduğunu anlamasını sağlar. Hz. Ali, asla bedeninin buyruğunda değildir. Hz. Ali, Allah'ın aslanıdır, nefsin aslanı değil⁴⁴.

Mevlânâ, Mesnevî'de Hz. Ali'nin lakaplarını -yukarıda Allah'ın aslanı lakabında olduğu gibi- zaman zaman açıkça dile getirir. Hz. Peygamber tarafından verilen Hz. Ali'nin meşhur lakabı Ebû Turâb⁴⁵ da Mesnevî de geçmektedir:

...Ebû Turâbım ama bağ bahçe kesilmişim⁴⁶.

Hz. Ali, cömerttir, takva sahibidir, Allah'tan sakınır, Allah için verir. O Allah'ın adamıdır, başkasının değil. Yaptıklarında samimidir, taklit yoktur. Hayale kapılarak zanna ve şüpheye düşerek iş görmez⁴⁷.

Hz. Ali kinden, garazdan uzaktır. O, vereceği karar ve davalarda insanların şahadetine değil, Allah'ın şahadetine önem verir. Hz. Ali'ye göre şehvete ve nefsin kul olan, Allah katında savaşta tutsak olup esir düşmüş kişilerden daha kötüdür. Çünkü esir düşmüş olan bir sözle efendisinin kulluğundan kurtulabilir; ancak şehvete kul olansa tatlı yaşar, ama ölümü acıdır. Bu tutku öyle bir şeydir ki sahibini kuyuya iter; ancak düşenler kuyunun dibini bulamazlar. Bu, onların suçudur, seçimleridir, Allah'ın zoruyla o kuyuya düşmemişlerdir⁴⁸.

⁴³ Age. I, 624.

⁴⁴ Age. I, 625.

⁴⁵ Hz. Ali'nin pek çok lakabı bulunmaktadır. Bunlar arasında Ebû Turâb, Haydar, Esedullah (Allah'ın aslanı), Şir-i Yezdân, el-Murtaza gibi çoğaltabileceğimiz lakapları bulunmaktadır. Ancak bunlar arasında Haydar, el-Murtaza ve Ebû Turâb en çok yaygın olanlarıdır. Hz. Ali'nin lakapları konusunda geniş bilgi için bkz., Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *DİA.*, İstanbul 1989, II, 374; Ali Aksu, "Asr-ı Sadet ve Emeviler Döneminde Lakap Takma ve Halifelerin Lakapları", *CÜİFD.*, Sivas 2001, cilt, V, sayı:2, s. 229-248.

⁴⁶ Age. I, 626.

⁴⁷ Age. I, 626.

⁴⁸ Age. I, 627.

f-Mesnevî'ye Göre Hz. Ali'nin Şehit Edilmesi

Mevlânâ, Hz. Ali'nin ölümünün seyisi (hizmetçisi) tarafından olacağını bir kıssa ile anlatmaktadır. Kıssaya göre Hz. Peygamber bir gün kölesinin başını boynundan keseceğini söylemiştir. Hz. Ali'yi öldürmesi takdir edilmiş olan köle Hz. Ali'den kendisini bir an önce öldürmesini ve böyle bir olayı yaşamak istemediğini belirtir. Ancak Hz. Ali, bunun kaçınılmaz bir kader olduğunu söyler. Hz. Ali'ye göre kölesinin kendisini öldürmesi bir yazgıdır. Bu nedenle de ona nefret ve kin beslemez.⁴⁹ Mevlânâ, buradan hareketle Hz. Ali'nin gece gündüz düşmanını gözüyle görmesine rağmen ona karşı hiçbir kin ve nefret duymamasından dolayı onun ne kadar yüce bir insan olduğuna dikkat çekmektedir⁵⁰.

Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin Uhud Gazvesi'nde şehit düşmediğini öğrendiğinde, onun daha sonra şehitlik mertebesine ulaşacağını belirtti. Hendek Gazvesi'nde Hz. Ali, Amr b. Abduvedd'in başını yaralamıştı. Amr, başının yaralandığını ve kanın aktığını görünce bundan daha kötüsünün kendisine yapılacağını, birisinin onu öldüreceğini söyledi.

Bir defasında Hz. Ali, Şaban ayının son Cumasında Ramazan ayının faziletlerinden bahsediyordu. Konuşması bittikten sonra Hz. Ali, Resûlullah'ı ağlarken gördü. Hz. Ali, Hz. Peygambere neden ağladığını sordu. Resûlullah da "Ramazan ayında senin kanını helal sayacaklar, seni öldürecekler bunun için ağlıyorum" dedi. Ardından "Sen rabbine namaz kılarken, benden önce gelenlerin ve benden sonra da geleceklerin en kötüsü olacak olan biri seni başından yaralayacak" buyurdu. Hz. Ali bunun üzerine "Bu durum, benim dini-

⁴⁹ Age. I, 642–643. Tabii ki Mevlânâ'nın burada Hz. Ali ile ilgili aktarmış olduğu bilgi hem tarih kaynakların bize aktarmış oldukları bilgilerle çelişmekte hem de İslam'ın kader anlayışı ile taban tabana zıttır. Burada öncelikle Allah Resulünün, Hz. Ali'nin hizmetçisi tarafından öldürüleceği yönünden gelecekle ilgili bilgi vermesi doğru değildir.

⁵⁰ Age. I, 648–649. Genellikle Şii kaynaklarının hemen hemen tamamı Hz. Ali'nin kaderini önceden bildiğini, Kufe'ye gelip yerleşen İbn Mülcem'in niyetini ve onun kendisini öldüreceğini sezdiğini, fakat ölümden korkmayıp Allah'ın kaderine teslim olduğunu rivayet etmektedir. Ancak bunların gerçekte bağdaşmadığını belirtmekle yetinelim. Hâlbuki biz biliyoruz ki Hz. Ali kendisini yaralayan İbn Mülcem'e karşı kin gütmemiştir. Ancak bu onun kendisine yapılanlara sessiz kaldığı ve kaderine teslim olduğu anlamına gelmez. Tam aksine Hz. Ali yaralı bir vaziyetteyken İbn Mülcem onun huzuruna çıkarılır. İbn Mülcem, Hz. Ali'ye, kılıcını kırk gün süreyle bilemediğini ve Allah'tan kendisine insanların en şerlisini öldürmeyi nasip etmesini dilediğini söylediğinde Hz. Ali eğer kısas gerekirse onu bu kılıçla yani kendi bilemediği kılıçla öldürülmesi emrini vermiştir. Böylece Hz. Ali, İbn Mülcem'i insanların en şerlisi olarak gördüğünü ima etmiştir. Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbn Mülcem", *DİA.*, İstanbul 1999, XX, 220.

min selametiyle mi olacak? diye sordu. Resûlullah da "Evet" karşılığını verdi. Hz. Ali de "Bu, benim için bir müjde" dedi.⁵¹

Hz. Ali, kendisini öldürmeyi planlayan Abdurrahman b. Mülcem'e rastladığında, "Ben onun yaşamasını dilemekteyim; oysa o beni öldürmeyi istemektedir" dedi. Hz. Ali, 40/661 yılı Ramazan ayında İbn Mülcem tarafından şehit edildi.⁵²

Hz. Ali, savaşta yüzüne tüküren kişiye "Sen benim yüzüme tükürdüğün zaman öfkelenirim, savaşmamda öz temizliği kalmadı, seni öldürmeme engel buydu" dedi. Hz. Ali'ye göre adamı öldürmesi, hem Allah için hem de öfkesinin sonucu olacaktı. Allah için olacaktı; çünkü zaten Allah adına savaşıyordu. Öfkesi için olacaktı; çünkü adam Hz. Ali'nin yüzüne karşı tükürmüştü.

Hz. Ali'nin bu olgun davranışı kâfiri çok etkiledi; gönlünde bir ışık belirdi. Kâfir şöyle dedi:

—Ben cefa tohumunu ektim; seni bir başka çeşit sandım.

Oysaki sen, tek huylu bir Tanrı terazisiymişsin; hatta her terazinin di-liymişsin.

Meğer benim soyum-sopummuşsun, yakınımışsin; meğer din mu-munun ışığı senmişsin.

Bana şahadet sözünü söylet; çünkü seni, zamanın en yücesi gö-r-düm.⁵³

Sonuçta kâfir, Hz. Ali'nin bu davranışı üzerine müslüman ol-muştur.⁵⁴

⁵¹ Age. I, 657–658. Mevlânâ'nın burada Hz. Ali ile ilgili verdiği bilgiler de sıkıntılıdır. Çünkü yine Hz. Peygamber'in Uhud Gazvesi'nde Hz. Ali şehit düşmemesi sonucu onun gelecekte şehit olacağını söylemesi de Allah Resulünün gaip ve gelecekle ilgili bilgiler vermesi hususuyla çelişmektedir. Resûlullah, insanlar hakkında doğ-rudan doğruya bu tür bilgiler vermemiş ve kendisinde bu yetkiyi görmemiştir. Zaten yaşadığı olaylara baktığımızda da bunu görmemiz mümkündür. Eğer böyle bir durum olsaydı döneminde ve sonraki dönemlerde –örneğin Recî', Bi'ri Maüne, Cemel ve Siffin'de yaşananlar gibi- istenmeyen savaşlar ve olaylar meydana gelmezdi.

⁵² İbn Mülcem, Himyeri asıllı olup Hz. Ömer zamanında Medine'ye gelerek Muâz b. Cebel'den Kur'an öğrenmiştir. Mısır'ın fethine de katılmış olan İbn Mülcem, Siffin'de Hz. Ali'nin safında Muaviye'ye karşı savaşmış, Hakem Olayı'ndan sonra diğer Hâricilerle birlikte Hz. Ali'ye karşı cephe almış sonunda da onu şehit etmiş-tir. Fiğlâlî, "İbn Mülcem", *DİA.*, İstanbul XX, 220.

⁵³ Age. I, 654.

⁵⁴ Age. I, 654.

g-Bir Çıfıtın Hz. Ali'ye Eğer Allah'ın Seni Koruyacağına İnanıyorsan Kendini Yüksek Bir Yerden Yere At Demesi

Hız. Ali, bir çıfıtın⁵⁵ kendisine eğer Allah'ın seni koruyacağına inanıyorsan bu köşkün üstünden kendini yere at demesi ve Müminlerin emirinin de ona cevap vermesi ile gündeme gelmektedir.

Mevlânâ'nın ifadesiyle Allah'ı yüceltmeyi bilmeyen bir inatçı, bir gün Murtaza'ya⁵⁶ dedi ki:

A akli başında kişi, çok yüksek bir dam ve köşkün üstünde; Allah'ın korumasını da biliyorsun.

"Evet" dedi Murtaza, o, bizim varlığımızı, çocukluğumuzdan beri adam akıllı korur, ganîdir de.

Çıfıt, "peki" dedi, Allah'ın korumasına iyice dayan da haydi at kendini damdan. Bana da tam inanç sahibi oluşuna inanç gelsin; güzelim inancına gösterdiğin bu delille inanayım sana.

Emir⁵⁷ ona dedi ki: Sus, defol git de bu küstahlık yüzünden canın belaya uğramasın. Kulun, belaya uğrayıp Allah'ı sinamaya kalkışması yaraşır mı ki? A akılsız, a ahmak, kulun haddi midir ki herzevekillik etsin de Allah'ı sinamaya girişsin....

Hız. Ali, bu vatandaşa serzenişe devam etmektedir⁵⁸.

h-Hız. Ali'nin Sırlarını Bir Kuyuya Açması

Bir başka yerde de Hız. Ali'nin bir kuyuya ah etmesi örnek olarak verilmektedir.

...Danışma çağı değil, kendine gel de yol almaya bak; âh edeceksen Ali gibi kuyuya âh et...⁵⁹.

Menkıbe olarak aktarıldığına göre Hız. Ali, sırlarını kimseye açmamış, gidip bir kuyuya söylemiştir⁶⁰. Hız. Peygamber, Hız. Ali'ye bazı ilahi sırlar söylemiş, Hız. Ali dayanmamış bunları söylemek ihtiyacı duymuştur. Fakat kimseye de söyleyememiştir. Gidip bir kuyuya söylemiştir. Kuyunun kıyısından çıkan kamışlardan birini, bir çoban kesip kaval yapmıştır. Kavalı çalmaya başlayınca bu sırlar, nağme halinde gönüllere yayılmıştır⁶¹. İslam tarihi kay-

⁵⁵ Çıfıt ibaresinden kasıt bir yahudidir. Zaten Mesnevî'nin diğer şarihlerinden Tahirü'l-Mevlevî de hem çıfıt hem de Yahudi kelimesi birlikte kullanmaktadır. Bkz., *Age.*, (Tâhirü'l-Mevlevî), XII, 89-90.

⁵⁶ Daha önce de belirttiğimiz gibi Murtaza, Hız. Ali'nin lakaplarından biridir. Dolayısıyla burada kastedilen Hız. Ali'dir.

⁵⁷ Buradaki emirden kasıt, yine Hız. Ali'dir.

⁵⁸ *Age.*, IV, 53-55.

⁵⁹ *Age.*, IV, 315.

⁶⁰ "Gâh kendi âleminde coşar köpürürdü; gâh gider, sırlarını kuyuya söylerdi" beytiyle bu hikâye işaret edilmektedir. Feridüdin Atar, *Mantku't-Tayr*, çev., Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1962, s. 28.

⁶¹ *Age.*, IV, 328-329.

naklarında Hz. Ali hakkında böyle bir olaydan hiç bahsedilmemektedir. Hz. Ali, burada örnek olarak sunulmaktadır. Biz biliyoruz ki Hz. Ali'nin pek çok konuda uyarı ve tavsiyeleri bulunmaktadır. Bunlardan biri de sırların korunması, mahremiyetidir. Örneğin Hz. Ali'ye nispet edilen şu meşhur sözü hepimiz bilmekteyiz. "Sırrın senin esirindir. Onu bir kez söylediğin zaman sen onun esiri olursun". Burada da muhtemelen sır olarak kendisine bir bilgi verilen şahıs, onu eğer tutamıyorsa dahi onu bir kuyuya açsın ama insanlara kesinlikle söylemesin mesajı verilmektedir. Kaldı ki burada ifade edilen Hz. Peygamber'in ilahi bir sır vermesi zaten söz konusu olamaz. İlahi söylemler, sır olarak hiçbir kimseye özel olarak söylenmez. Tebliğ etme görevi, peygamberlerin olmazsa olmazlarındandır.

1-Hz. Ali'nin Bir Çocuğu Düşmekten Kurtarması

Bir başka yerde de Hz. Ali, çocuğu kayıp oluşun ucuna giden, tehlikeye düşen bir kadının çare bulması istemiyle karşımıza çıkmaktadır.

Bir kadın Murtaza'nın huzuruna geldi de, çocuğum dedi, oluşun üstüne kaydı. Çağırsam gelemez, elim de ermez; öylece bıraksam korkuyorum, aşağıya düşecek...

Tanrı hakkı için ey ulular, bu dünyada da elimizi tutan sizsiniz, o dünyada da. Tez derdime derman et ki gönül meyve mi yitireceğim diye gönülüm tir tir titriyor.

Hz. Ali, dama bir çocuk çıkar da çocuk, kendi cinsinden bir çocuğu görsün dedi. Çabucak oluktan o çocuğun yanına gelir. Cins, daima kendi cinsine âşıktır.

Kadın, Ali'nin dediğini yaptı. Çocuk, sürüne sürüne o çocuğun yanına geldi; aşağıya düşmekten kurtuldu⁶².

Mevlânâ buradan peygamberlerin de hemcinsleri olan insanlardan gönderilmesinin sebep ve hikmetini açıklamaya çalışmaktadır⁶³.

Mevlânâ, bir yerde de dört halifenin cennetle müjdelenenlerden olduklarını söyleyerek dolaylı olarak dört halifeden de bahsetmiş olmaktadır⁶⁴.

Mevlânâ bazen de halifelerden isimlerini zikrederek değil de dolaylı yolla da bahsetmektedir. Örneğin Mısır ve Yunan filozofları ile İslam filozoflarının gözüyle insanın küçük âlem mi yoksa büyük âlem mi tartışmasına Hz. Ali'nin bir şiirini zikrederek cevap vermektedir.

⁶² Age., IV, 373.

⁶³ Age., IV, 374.

⁶⁴ Age., V, 134.

Demek ki sen, görünüşte, küçük âlemsin; fakat gerçekte sen büyük âlemsin⁶⁵.

Hz. Ali bir şiirinde bu anlamda şöyle demişti:

Dermanın sende; fakat senin haberin bile yok. Derdin de sende; fakat sen görmüyorsun.

Kendini küçücük bir beden sanıyorsun; oysa koskoca âlem, dürülmüş içinde senin.

Öyle apaçık bir kitapsın ki gizli şeyler, onun harfleriyle meydana çıkmakta.

Aynı şekilde Hz. Ali'nin akıl konusunda söylediği şiire gönderme vardır.

Akıl ikidir: Birincisi çalışarak kazanılan akıldır; onu mektepteki çocuk, nasıl bilgi bellerse o çeşit beller, öğrenir, elde edersin...Öbür akılsa Tanrı ihsanıdır onun kaynağı, can içindedir...⁶⁶

Mevlânâ, burada Hz. Ali'nin üç beyit olan ve "Akıllı, iki akıl olarak gördüm: İnsanın yaratılışında olan akıl ve duyulmakla elde edilen akıl. İnsanın yaratılışında olmadıkça duymakla elde edilen aklın faydası yoktur; o, gözün ışığı olmaz, göz görmezse güneşin bir fayda sağlamamasına benzer" mealindeki şiirlerine işaret etmektedir⁶⁷.

Sonuç

1-Mevlânâ Mesnevî'sinde dört halife hakkında bilgi verirken herhangi bir mezhebi görünüm veya üstünlük vermemektedir. Belki ilk görünürde Hz. Ali hakkında fazla bilgi vermesinden hareketle onun Hz. Ali'ye karşı daha fazla sempati beslediği düşünülebilir. Ancak diğer halifeler hakkında olumsuz hiçbir ifadede bulunmaması, bu düşünceyi bertaraf etmektedir.

2-Dört Halife hakkında verdiği bilgiler bizim İslam tarihinde bildiğimiz siyasi, sosyal ve askeri olaylardan ziyade daha çok ahlak ve tasavvuf ağırlıklıdır. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu söylemesi, şûra olayı, Hz. Osman'ın öldürülmesi ile sonuçlanan üzücü olaylar, Cemel ve Siffin vakıaları gibi İslam tarihinde meydana gelmiş olan üzücü olaylara hiç mi hiç değinmemiştir.

3-Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde verdiği bilgilerin bir kısmı, tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bunu metin içerisinde dipnotlarla belirttiğimiz için burada tekrar etmek istemiyoruz.

⁶⁵ Age., IV, 85.

⁶⁶ Age., IV, 278-279.

⁶⁷ Age., IV, 284.

4-Metin içerisinde de belirttiğimiz gibi Mevlânâ dört halife hakkında sunduğu bilgilerin eşit oranda olmadığını görmekteyiz. Halifelerden en çok sırasıyla Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman hakkında bahsettiğini söyleyebiliriz.

5- Mevlânâ Mesnevî'sinde Hz. Ebû Bekir'i Mirac Olayı; Hz. Ömer'i devlet başkanı olmasına rağmen sade yaşamı, İslâmiyeti kabulü konusunda Ebû Cehil ile olan durumu, döneminde meydana gelen bir yangın ve adaleti ile zikretmektedir. Hz. Osman sadece selefleri Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in aksine Resûlullah'ın çıktığı minbere oturmasıyla gündeme getirmektedir. Hz. Ali ise, döneminde meydana gelen veya geldiği belirtilen olaylarla anılmaktadır. Hz. Ali diğer halifelere göre daha çok işlenmekte ve daha güncel olaylarla karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda düşmanının Hz. Ali'nin yüzüne tükürmesi, Hz. Ali'nin buna karşılık olarak onu öldürmekten kaçınması, onun hilm, sabır ve adalet timsali olduğunun açıklanması, her işini Allah için yapması, ilim şehrinin kapısı olduğu, kahramanlığı, şehit edilmesi, çifit ile olan tartışması, sır sahibi olması ve bir çocuğu düşmekten kurtarması gibi olaylarla zikredildiğini görmekteyiz.

6-Dört Halife hakkında verdiği bilgilerden dikkatimizi çeken bir başka husus da Mevlânâ'nın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin lakaplarını eserinde vermiş olmasıdır. Bunu Hz. Ömer ve Hz. Osman için söyleyemiyoruz. Elbette ki Mevlânâ Mesnevî'sini oluştururken bunu özel olarak düşünmemiştir. Olayların gelişi bu şekilde olduğu için söz konusu iki halifenin lakaplarını eserinde anmış, diğerlerinin lakaplarına yer vermemiştir. Örneğin Hz. Ömer'in "Fâruk", Hz. Osman'ın "Zi'n-Nureyn" lakaplarından bahsetmemektedir.

Suçla Mücadelenin Fikhî Esasları

Sabri ERTURHAN*

Özet

Suçla mücadele bütün hukuk sistemlerinin temel gayelerinden biridir. İslâm Hukukunda Suçla Mücadele Yöntemlerinin konu edildiği bu makede ilk olarak suçla mücadelenin inanç, ibadet ve ahlak boyutlarına yer verilmiş daha sonra evlilik, aile çevre ve eğitim unsurlarının suçla mücadeledeki rolleri üzerinde durulmuştur. Daha sonraki aşamada suçla mücadelede bireysel, toplumsal ve idarî düzeyde alınabilecek somut tedbirlere ve son olarak da müeyyide yöntemine yer verilmiştir. Makale, kanaat ve değerlendirmelerin yer aldığı sonuç kısmıyla noktalanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, İslâm Ceza Hukuku, inanç, ahlak, âkile, hisbe, müeyyide

Abstract

Combating crimes is one of the fundamental aims of all legal systems. In this article on the methods of combating crimes in the Islamic Law, first it is given place to the faith, worshipping and moral dimensions of combating crimes, and then it is concentrated on the roles of marriage, family, surroundings and education in taking measures against crimes. In the following stage, the measures that are possible to take in combating crimes on the individual, social and administrative levels are given place. The article is ended with the part of conclusion in which some considerations and evaluations relating the subject took place.

Key Words: Law, Islamic Penal Code, belief, moral values, âqilah (blood relatives/male), hisbah (guarding against infringements), sanction

* Doç. Dr., C.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi
(serturhan@cumhuriyet.edu.tr).

GİRİŞ*

Suç, insanlığın bir gerçeğidir. Suçsuz bir dünya tahayyül etmek mümkündür ama bunun pratiği yoktur. Çünkü insanlık var olalıdan beri suç işlenmektedir¹. Asr-ı Saâdet diye tâbir edilen Peygamber döneminde dahi suç işlenmiştir. Dolayısıyla kısmen veya lokal olarak mümkün olsa bile tamamen suç ve suçludan arındırılmış bir dünya imkansızdır.

Günümüz dünyasında suç işleme oranları korkunç derecede artış göstermektedir. Globalleşmenin etkisiyle ülkemizde de bunun yansımaları görülmektedir. Artık ülkemizde de daha önce pek rastlanılmayan millî ve ahlakî yapımızla telifi mümkün olmayan tür ve tarzlarda suçlar işlenmektedir. Suç işleme münferit olmaktan çıkmış, organize bir hal almaya başlamıştır. Suçların bu denli artması ve yaygınlık kazanmasının temelinde diğer nedenlerin yanında büyük oranda dinî ve ahlakî değerlerden uzaklaşma ve yoksunluğun, insanı insan yapan hasletlerdeki dejenerasyonun yattığını düşünüyoruz.

İslâm Hukukunun suçla mücadele yöntemlerinin konu edildiği bu makalede suç kavramına teknik anlamda yer verildikten sonra İslâm Hukukunun suçla mücadelede izlediği yöntemler ele alınmıştır. Bu hukukun vahiy orijinli olması hasebiyle öncelikle suçla mücadelenin itikadî boyutuna daha sonra ibadet ve ahlak boyutuna yer verilmiştir. Evlilik, aile ortamı, çevre ve eğitim faktörlerinin suçu önlemedeki rolleri üzerinde durulduktan sonra bireysel, toplumsal ve idarî düzeyde alınabilecek somut tedbirler ortaya konmuştur. Son olarak suçla mücadelede nihai yöntem olan müeyyide üzerinde durularak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

I-SUÇ KAVRAMI

Makalenin omurgasını İslâm Hukuku açısından suçla mücadele yöntem ve tedbirleri oluşturunca bu asıl konuya zemin oluşturması bakımından İslâm Hukuku'nda suçun tanımı, çeşitleri, suç işleme ve yasaklanma nedenlerine kısaca göz atmak isabetli olacaktır.

* Bu makale "İslâm Hukukunda Suçla Mücadele Yöntemleri", adıyla *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy, 9, 2007, 101-142 sayfalarda yayımlanan makalenin bazı ilave ve çıkarmalar yapılarak yeniden gözden geçirilmiş şeklidir.

¹ Mâide, 5/27-31.

A-Tanımı ve Çeşitleri

Hukukta suç, ceza tehdidini hâvî olan bir kanunun, cezaî ehliyeti hâiz bir şahıs tarafından icraî veya ihmali olabilen haricî bir hareketle ve hukuka aykırı olarak ihlal edilmesidir².

İslâm hukukçuları arasında ise Mâverdi (450/1058) tarafından "Allah Teâlâ'nın hadd ve ta'zîr ile cezalandırdığı şer'î yasaklar"³ şeklindeki tanımın ön plana çıktığı görülmektedir. İbarede geçen "hadd" lafzını "şer'an miktarı belirlenmiş ceza" olarak algılamak gerekmektedir. Böylece kısas cezaları⁴ ve diyetler⁵ de bu kapsam içerisine girmektedir.

O halde suç, "karşılığında ceza öngörülen yasak bir fiilin yapılması veya yapılması emredilen bir fiilin terk edilmesi"⁶ daha öz bir ifadeyle *bir emrin ihmali veya bir yasağın ihlali* demektir⁷.

Hadd gerektiren suçlar zina, kazf, sarhoşluk, hırsızlık, hirâbe (eşkiyalık), irtidat ve bağy (devlete karşı isyan) suçlarından oluşmaktadır⁸.

Fıkıh literatüründe kısas; adam öldürme gibi hayata son verme veya yaralama, koparma yahut da kesme gibi müessir fiiller karşı-

² Uğur Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1970, s. 10; Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım), Beta Yayınları, I-III, İstanbul, 1997, I, 311; Ayhan Önder, *Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), Beta Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 6; Mehmet Emin Artuk, *Suç Genel Teorisi* (Ceza Hukuku El Kitabı içerisinde), Beta Yayınları, İstanbul, 1989, s. 193.

³ الجرائم محظورات شرعية زجر الله تعالى بحد أو تعزير Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye* (nşr. Hâlid Abdullatif), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1410/1990, s. 361. Diğer tanımlar için bkz. Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ, el-Ferrâ el-Hanbelî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Mektebû'l-a'lâmî'l-İslâmî, yy, 1406/1985, s. 257; Şemsüleimme Muhammed Ahmed b.Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1989, XXVII/84.

⁴ Bkz. Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty, V, 212; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1413/1993, V, 2; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1967, III, 188.

⁵ Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty, s. 25.

⁶ Abdulkâdir Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1415/1994, I, 66; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 24.

⁷ Şamil Dağcı, "İslam Ceza Hukukunda İrade-Suç İlişkininin Cezaya Etkisi", *Marife*, Yıl. 3, Sy, 1, Bahar 2003, s. 72.

⁸ Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, I, 79, II, 345; Geniş bilgi için ayrıca bkz. Aly Aly Mansour, *Hudud Crimes* (ICJS' adli eserin içinde), Oceana Publications Inc., New York, 1982, s. 195-201. Krş. Muhammed Selim el-Avvâ, *Fi usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'l-meârif, Kâhire, 1983, s. 130 vd.

lığında öngörülen denk cezaya verilen isimdir⁹ Kısas gerektiren suçlar, adam öldürme ve müessir fiiller şeklinde iki kısma ayrılır.

B-Suç İşleme Nedenleri

Neden suç işlendiği sorunu, müstakil bir araştırmaya konusu olacak kadar kapsamlı ve çok yönlü bir sorundur. Meselenin sosyal, kültürel, ekonomik, coğrafî, psikolojik, dini vb. nedenlerinden bahsedilebilir¹⁰. Ama temel nedenler arasında yaratılıştan gelen farklılıklar¹¹, ihtilaf gerçeği¹², insanın bünyesinde güzel hasletler yanında çirkin huyları da barındırmış olması¹³, gerek insanın kendi iç dünyası, gerekse birçok dış faktörler kişiyi suç işlemeye iten temel hususlar arasında sayılabilir. Bu itibarla İslâm, insanı hiç suç işlemeyen bir varlık olarak görmemiş aksine onun suç işlemeye mütemâyil bir yapıda olduğuna dikkat çekmiştir. Bir başka ifadeyle İslâm nazarında insan melek değildir. Sorumlu tutulan bir varlıktır. Bu sorumluluğunu yerine getirip getirmeme konusunda hür iradeye sahiptir. Onun bir yaratılış gayesi bulunmaktadır. O da kulluk¹⁴ ve güzel amel yapmada yarışır, imtihandır¹⁵. İnsan hiç suç ve günah işlememe özelliğine sahip olsaydı imtihanın, iradenin, aklın, sorumlu tutulmanın bir anlamı kalmazdı. Nitekim Hz. Peygamber de bir hadislerinde bu hususa dikkat çekmektedir¹⁶.

C-Bazı Fiillerin Yasaklanma Nedenleri

İçerisinde suçların da bulunduğu taabbüdi hükümlerin illeti (illet-i matlûbe) salt itaat, ta'zîm ve teslimiyettir¹⁷. Bu tür hükümlerin teşrî gerekçeleri (illet) aklın kavrama alanı dışındadır. Hal böyle olunca ibadet, emir ve yasak kapsamına giren bütün hükümlerin

⁹ Serahî, *el-Mebsût*, XXVI, 60, 63; Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Türî, *Tekmiletü Bahri'r-râik*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1413/1993, VIII, 324; Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, I, 114; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 98; M. Cherif Bassiouni, *Qesas Crimes* (ICJS adlı eserin içinde), Oceana Publications Inc., New York, 1982, s. 203 vd; Billmen, *Istîlâhât*, III, 18; Avvâ, *Fi usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 235 vd; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı İşlenen Müessir Fiiller*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1996, s. 41.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji*, Beta Yayınları, İstanbul, 1994, s. 77-364.

¹¹ Buhârî, "Enbiyâ", 19, "Menâkıb", 1; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 199; Ahmed b. Hanbel, II, 257, 260, 391, 438...

¹² Hüd, 11/118-119.

¹³ Bkz. Nisâ, 4/28, 115, 128; A'râf, 7/24; Hicr, 15/47; İsrâ, 17/11; Kehf, 18/54; Enbiyâ, 21/31; Necm, 53/39-40; Meâric, 70/19; İnsan, 76/3; Beled, 90/10; Şems, 91/8; Tin, 4-5...

¹⁴ Zâriyât, 51/56.

¹⁵ Mülk, 67/2.

¹⁶ Müslim, "Tevbe", 11.

¹⁷ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, , Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, ty II, 308-309.

illeti âlemlerin Rabbına kulluk izhâr etmek ve emrine imtisalden ibarettir¹⁸.

Her bir suçun kendine münhasır özel yasaklanma gerekçeleri/hikmetleri yanında suçların genel yasaklanma gerekçelerinin (hikmet-gaye) şu üç nedene irca edilebileceği kanaatindeyiz:

a) Temel evrensel değerler kabul edilen hayat, din, akıl, ırz-namus ve maldan oluşan “zarûrî maslahatların” korunması. Böylece hem bireylerin dokunulmaz hakları hem de kamu güvenliği ve düzeni himaye edilmiş olacaktır.

b) Adaleti ikâme düşüncesi. Bunun dayanağı *kendine yapılmasını istemediğini diğer insanlara da yapma*¹⁹ ilkesidir. Suç, bir hakkın ihlali demektir. Bir insana bahşedilen hakkın korunması diğer insanlar bakımından görev ifade etmektedir. Bir hakkın ihlali veya bir görevin ihmali adalet ilkesine aykırı bir davranış demektir. Bu adalet ilkesini özümseyen kişi ise suç işlemekten kaçınacaktır. Çünkü suç, kişinin kendisine yapılmasını istemediği bir fiili başkasına yapmasıdır ki, bu zulümdür.

c) “Haramda şifa bulunmaması” ilkesi: Suç işlenmiş olmakla Allah'ın “yapma” dediği bir fiil yapılmakta dolayısıyla emre muhalefet edilmektedir. Şâri', bir yasağı mutlaka bir mefsedete binâen yasakladığından bu yasağın yapılması faile bir yarar getirmeyecektir. Nitekim gerek Hz. Peygamber'e ait bir hadiste²⁰ gerekse İbn Mes'ûd'a ait bir sözde Allah'ın haram kıldığı bir şeyde şifa yaratmadığı²¹ açıkça beyan edilmektedir.

II-SUÇLA MÜCADELE YÖNTEMLERİ

İslâm Hukukunun suçla mücadele yöntemleri çeşitlilik arz etmektedir. Bu yöntemlerin başında inanç ve dinî altyapının kurulması gelmektedir. Daha sonra evlilik, temiz bir çevrede yaşama, aile ortamı, okul ve sosyal alanla ilgili yöntemleri sıralayabiliriz. Yöntemlerin en sonuncusu olarak müeyyide uygulaması yer almaktadır.

¹⁸ Yusuf el-Karadâvî, *el İbâdetü fi'l-İslâm*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1405/1985, s. 118.

¹⁹ Yakın ifadelerle bkz. Buhârî, “İman”, 7; Müslim, “İman”, 71-72; Tirmizî, “Kiyâme”, 59; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9, “Cenâiz”, 1; Nesâî, “İman”, 19-33; Dârimî, “İsti'zân”, 5.

²⁰ (إن الله لم يجعل شفاء امي فيما حرم عليها) Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned* (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimaşk-Beyrut, 1408/1988, XII, 402; Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1414/1994, X, 8; Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, (1182/1768), *Sübülü's-selâm şerhu Bülûğ'i'l-merâm*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1960, IV, 36.

²¹ Buhârî, “Eşribe”, 15.

A-Dinî Temel

Suçla mücadelenin dolayısıyla temiz toplum oluşturma'nın birinci ve en önemli şartı iç denetim yani dinî-ahlakî temeldir. İç denetimin sağlanmasında vicdanın²² önemli rolü bulunmaktadır. Çünkü vicdan, insanın kendi fiillerinin sonuçlarını murakabe eden, hayatının akışını tanzim eden bir mürşit mesabesinde olan güçlü bir psikolojik denetim mekanizmasıdır²³. Bununla birlikte vicdan, fert ve toplumların kabullerine, eğitim ve çevresel koşullara paralel olarak müspet veya menfi bir tarzda şekillenebilir. Bu nedenle İslâm, işe, düzgün olduğunda her türlü güzellik ve hayrın, bozulduğunda ise her türlü kötülük ve şerrin kaynağı olacak olan beşer kalbine hakim olma, onu ıslah etme ile başlar. Nitekim Hz. Peygamber, *kalbin, düzgün olması halinde bütün vücudun da düzgün ve sağlıklı olacağına; bozuk olması halinde ise bütün vücudun bozulacağına*" dikkat çekerek²⁴ konunun önemine vurgu yapmıştır. Bu nedenle İslâm, insanı ıslah ve her türlü kötülüklerden arındırmak amacıyla ilk ve en büyük çabasını kalbe yöneltir. Ayette geçtiği

²² Vicdan, insanın doğuştan getirdiği temiz fitrattır. Bilginler bunu içi boş temiz bir kaba benzetmişlerdir. Dolayısıyla bu kap ne ile doldurulursa dışı onu sızdırır. Nitekim Hz. Peygamber de her çocuğun İslâm fitratı üzerine doğduğunu ama daha sonra verilen eğitime paralel olarak çocuğun dini alt yapısının tamamlandığına vurgu yapmaktadır. Vicdan, insandaki ahlakî bilincin adıdır. İnsan, iyi ve kötü arasındaki farkı anlayıp ayırt edebilecek bir psikolojik donanıma sahip olarak yaratılmıştır (bkz. Şems, 91/8-9). Eğilim ve davranışlarımız ahlak kurallarına uygun olursa vicdan tarafından güzel bulunup takdir edilir, aksi halde cezaya çarptırılır. Vicdanın cezası pişmanlık, ızdırıp, azarlama, aşağılama, suçluluk duygusu ve kendinden nefret etme şeklinde kendisini gösterir. Vicdanın ödüllendirmesi ise sevinç, genişlik, tatmin, haz ve huzur duyma şeklindedir. Hz. Peygamber hadislerinde vicdana; ahlakî yeteneğin varlığına şöyle vurgu yapmıştır: "İyilik ve hayır ahlakın güzelliğidir. Kötülük ve günah ise vicdanını tırmalayan ve halkın bilmesini istemediğin fiillerdir." (Müslim, "Birr", 14-15; Tirmizî, "Zühd", 52; Dârimî, "Rikâk", 73; Ahmed b. Hanbel, IV, 182, 228-229). "İyilik ve hayır, kalbin tatmin olduğu şeydir; kötülük ve günah da vicdanı sızlatan ve ona acı veren şeydir. Aksine yargıda bulunsalar da aldırma." (Dârimî, "Büyü", 2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 194). Bununla birlikte eğitim ve çevresel faktörler vicdanın bozulmasına, duyarlılığını kaybetmesine neden olabilir. Bu itibarla ilahî bir otoritenin emir ve ölçülerine göre yapılanmayan bir vicdan, tek başına iyiye yöneltmekte yetersizdir. Vicdan, kendi gelişim ve olgunluğunu, dinî değerlerle uyum içerisinde bir yönelişe sahip olmakla sağlayabilir Bkz. Hayati Hökekleli, "Vicdan", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, 459-460; Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, Üç Dal Neşriyat/Fatih Matbaası, İstanbul, 1968, s. 79-85; a. mlf, *İslâm Dini*, Nur Yayınları, Ankara, 1993, s. 6-7; Muhiddin Bağçeci, "Vicdan", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, Dergah Ofset, İstanbul, 2000, VIII, 234-236.

²³ "الضمير: هو الوازع النفسى القوى الذى يكون للانسان بمثابة مرشد لسلوكه فى الحياة يصره بعواقب فعالة" Affif Abdülfettâh Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, Beyrut, 1980, s. 173. Ayrıca bkz. Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty, s. 18-21.

²⁴ Buhârî, "İman", 39; Müslim, "Müsâkât", 107; İbn Mâce, "Fiten", 14; Dârimî, "Büyü", 1; Ahmed b. Hanbel, IV, 270, 274.

üzere²⁵ havf ve recâ çizgisini muhafazası için Allah'la irtibatını sağlamaya çalışır. Allah'ın isim ve sıfatlarının tezâhürünü bu kalp üzerinde egemen olması için gayret sarf eder. Bu şekilde terbiye olan kalp asla suç işlemeye temâyül etmez. Çünkü o gerçek anlamda Rabbinden korkar ve nefsinin arzularına engel olur²⁶.

Vicdanın en büyük terbiyecisi, Kâdir-i Mutlak bir ilah inancıdır. Bu itibarla "Allah inancından yoksun bir kalp, kadısız mahkemeye benzer" ifadesi, isabetli bir sözdür²⁷.

Bir başka vecizede de "kabın ancak içerisinde olanı dışarı sızdıracağı" ifade edilmiştir²⁸. Hal böyle olunca vicdanın Allah inancı, sevgisi ve korkusu ve ahirette hesap verme şuuru ile doldurulması gerekmektedir.

1-İnanç Temeli

İslâm hukukunun en temel özelliği vahiy orijinli²⁹ olmasıdır³⁰. Dolayısıyla İslâm hukuku ve özelde İslâm ceza hukuku dîni bir sıfatı hâizdir³¹. Ayrıca bu hukukta bireyin her bir fiilinin hem dünyevî, hem de uhrevî bir karşılığı bulunmaktadır³². Bu itibarla kişinin hu-

²⁵ Bkz. İsrâ, 17/57.

²⁶ Muhammed Kutub, *Havle Tatbiki's-Şeria*, Mektebetü's-sünne, Kâhire, 1412, s. 93-98; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 18-21.

²⁷ ان ضميرا بلا عقيدة بالله كمحكمة بغير قاض Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, s. 173.

²⁸ "الإناء يترشح بما فيه" veya "لا يترشح الإناء إلا بما فيه" Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1403/1982, II, 268; Hacı Hüseyin Hüsnî (Kayseri Merkez Eski Vaizi), *Bârîka-i Hakikat*, Yeni Matbaa, Kayseri, 1928, *Bârîka-i Hakikat*, s. 23.

²⁹ Bkz. Bakara, 2/187; Nisâ, 4/65, 105; Mâide, 5/ 44-45, 47, 50; En'âm, 6/57, 62; Yusuf, 12/40, 67; Nûr, 24/51; Kasas, 28/88; Mülk, 67/14; Ahzâb, 33/36; Tin, 95/8.

³⁰ Udeh, *et-Teşriu'l-cinâi'l-İslâmî*, I, 17-18, 72; Bassiouni, *Sources of Islamic Law (Islamic Criminal Justice System)*, Oceana Publications Inc., New York, 1982, s. 8-10; Abdülkerim Zeydân, *Mecmûatü bühûsi'l-fikhiyye*, Müessesetü'r-risâle, Bağdat, 1402/1982, s. 377; Ebu'l-ayneyn Bedrân, *Târihu'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, ty, s. 235; Abdullah Der'ân, *el-Medhal il'fikhil-İslâmî*, Mektebetü't-tevbe, Riyad, 1413/1993, s. 38; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute Publication, Islamabad (Pakistan), 1988, s. XIII; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay, İstanbul, 1990, s. 19-24; Ahmet Yaman, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının Ya da Gai/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Makâsîd ve İctihad* (Haz. Ahmet Yaman), Yediveren, Konya, 2002, s. 170; Saffet Köse, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 166.

³¹ Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 46-48.

³² Muhammed Salim Awwa, *The Basis of Islamic Penal Legislation* (ICJS adli eserin içinde), Oceana Publications Inc., New York, 1982, s. 131; Muhammed b. Hasen Hacvî, *el-Fikru's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (thk. Eymen Salih Şa'bân), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1416/1995, I, 61-62; Udeh, *et-Teşriu'l-cinâi'l-İslâmî*, I, 172; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 12-18; a. mlf, *el-Ukûbe*, s. 47 vd; Mustafa

kuka uygun her davranışı (salih amel) karşılığında hem dünyevî hem de uhrevî mükâfat³³, hukuk dışı davranışları karşılığında da hem dünyevî, hem de uhrevî ceza³⁴ öngörülmüştür³⁵. Hal böyle olunca inanç temeli kişinin suç işleyip işlememesinde doğrudan etkili olacaktır.

a) Allah İnancı

Allah inancı³⁶, sevgisi ve korkusu suçu engellemede birinci de-
recede rol oynar. Çünkü sağlam bir Allah inancına sahip bir fert kendisini sürekli Allah'ın murakabesinde hisseder. Çünkü o bilmektedir ki Allah ona şah damarından daha yakındır³⁷ ve bilmektedir ki hayatının her anı kaydedilmektedir³⁸. Emredilenleri yaparken, yasaklardan kaçınırken de çıkarıcı bir yaklaşımla hareket etmez Kâdiri Mutlak olan Allah'ın emrine muhalefet korkusu ve onun sevgisini kaybetme endişesiyle hareket eder. Bu da inancın sağlamlığıyla doğru orantılıdır. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde bir şahsın *adam öldürme, zina, hırsızlık ve içki gibi filleri kâmil iman sahibi bir müslüman kimliğiyle işleyemeyeceğini*³⁹ belirterek Allah'ın ya-

Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedid*, Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1968, I/56-57; Zeydân, *el-Medhal li dirâseti's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Bağdat, 1969, s. 38-39; Bedrân, *Târihu'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 239-240; Abdülazîm Şerafüddin, *Târihu't-teşri'l-İslâmî*, Menşûrâtu Kâr Yûnis, Bingazi, 1409/1989, s. 34-35; Der'ân, *el-Medhal*, s. 40; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, s. XIII.

³³ Bkz. Hüd, 11/3; Nahl, 16/30; Nahl, 16/41, 97, 122; Ankebüt, 29/27; Rahmân, 55/46. Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn* (nşr. İsmüddin es-Sabâbiti), Dâru'l-hadis, I-IV, Kahire, 1414/1993, II, 157-158.

³⁴ Bkz. Enfâl, 8/46; Tâhâ, 20/124.

³⁵ Zeydân, *Mecmûatü bühûsi'l-fıkhiyye*, s. 380-381; Muhammed b. Abdillâh Muhayzif, *Der'u'l-ukûbâti bi's-şübühât*, Matâbiu't-teqniyye, I-II, Riyad, 1414, I, 36-37.

³⁶ Allah'ın varlığını ispat eden nakli, akli ve ilmi deliller hakkında bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Haz. Sabri Hizmetli), Umrân Yayınları, Ankara, 1981, s. 204-253; Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 191-257; Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, s. 65-90; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Vak. Yayınları, İzmir, 1999, s. 19-113; Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1977; Çakar, Muharrem, *Varlığın Sebebi Allah*, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1977; Bağçeci, *Allah'ı Bilmek ve Nesefi'ye Göre İmân*, Saray Kitabevi, Kayseri, ty; Mehmet Aydın, *Müsbet İlim ve Allah*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 7-121; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 473-477; Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, DİB. Yayınları (İlmî eserler, 72), Ankara, 2000.

³⁷ Kâf, 50/16.

³⁸ Kâf, 50/17; İnfitar, 82/10-12.

³⁹ Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Saîd el-Lahhâm), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1414/1994, III, 457-458; Buhâri, "Hudûd", 1, 6, 14, 20, "Mezâlim", 30; Müslim, "İman", 100, 104, Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "İman", 11; Nesâî, "Kasâme", 48-49, "Sârik", 1, "Eşribe", 42; İbn Mâce, "Fiten",

saklarının çiğnenmesinin yani suç işlemenin iman zaafıyla olan bağlantısına vurgu yapılmıştır.

Sağlam inanca sahip olmak için de bilgi ve bilinç gerekmektedir. Onun için C. Hak, Kur'an'da "Allah'tan hakkıyla âlimlerin korkacağı" ⁴⁰ beyan etmektedir. Kur'an'da, Hz. Adem'in iki oğlunun serüveninden bahisle Allah korkusunun suç işlemeyi engelleyen en büyük etken olduğuna dikkat çekilmektedir ⁴¹. Bir hadiste de Allah korkusuna istinâden, güzel ve soylu bir kadının kendisine teklif ettiği zina davetini reddeden şahsın kıyamet günü arşın gölgesinde gölgelenecekler arasında bulunacağı ifade edilmiştir ⁴². Ayrıca Hz. Peygamber, hikmetin yani her türlü iyiliğin temelinde Allah korkusu olduğunu belirtmiş ⁴³ ve kendisi de "korkmayan bir kalpten Allah'a sığınmıştır." ⁴⁴ Allah'tan korkma, bir silahtan veya düşmandan korkma gibi olmayıp, O'nun sevgi, destek ve inayetini kaybetmeden ve lanetine uğramaktan korkmak, O'na gerektiği şekilde kulluk edememenin endişesi içerisinde olmak demektir. Bir şeyden korkan o korkulan şeyden kaçır. Tabii olan budur. Oysaki Allah'tan korkan yine Allah'a kaçır ve O'na sığınır. Çünkü tek yaratıcı ve sığınak O'dur. Allah'ın sevgisini kaybeden hem dünya ve hem de ahiretini yani her şeyini kaybetmiş demektir. Dünya ve ahiretini kaybeden kimsenin kazanç kabul ettiği şeylerin ne değeri olabilir?

Kâdir-i Mutlak olan bir Allah inancı ve korkusu olan, bunu kalbinin derinliklerinde taşıyan bir kimsenin her davranışını buna göre tanzim edecek, her an kendisini Allah'ın murakabesinde hissedecek, bütün kötülük ve yasaklardan kaçınacak her türlü hayır ve güzelliğin kaynağı olacaktır ⁴⁵.

3; Dârimî, "Eşribe", 11, Ahmed b. Hanbel, II, 243, 317, 376, 386, 479, III, 346, VI, 139; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 314.

⁴⁰ Fâtır, 35/28. Allah'tan korkma ile ilgili diğer ayetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/175; Tevbe, 9/13; Ahzâb, 33/39; Nûr, 24/52; Mülk, 67/12; Beyyine, 98/8.

⁴¹ Bkz. Mâide, 5/27-28.

⁴² Buhârî, "Ezan", 36, "Zekat", 16, "Rikâk", 24, "Hudûd", 19; Müslim, "Zekat", 91; Tirmizî, "Zühd", 53; Nesâî, "Kudât", 2.

⁴³ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1408/1988, I, 421.

⁴⁴ Müslim, "Zikr", 73; Ebû Dâvûd, "Vitr", 32; Tirmizî, "Deavât", 68; Nesâî, "İstiâze", 2, 13, 18, 21, 64; İbn Mâce, "Mukaddime", 23, "Dua", 2; Ahmed b. Hanbel, II, 168, 198, 240...

⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 155-164; Tabbâra, *Rûhu'd-dîni'l-İslâmî*, s. 183-184; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 109-112; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, TDV, Ankara, 1992, s. 51-56.

Âkif'in dilinden ifade etmek gerekirse,

Ne irfandır veren ahlâka yükseklik ne vicdandır, Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır

Yüreklerden çekilmiş farzedilsin havf-ı Yezdân'ın, Ne irfanın kalır tesiri kat'iyen ne vicdanın.

b) Ahiret İnancı

Suçu önleyici en etkili faktörlerden biri Allah'a imanın zorunlu gereği ve sonucu olan ahiret inancıdır⁴⁶. Ahirete yakinen inanan, ölümün bir yok oluş değil, hakiki ve ebedî hayatın başlangıcı olduğu şuuru ile hareket eder. Herkesin her şeyden çok sıkı bir sorgulamadan geçirileceği, bütün organlarının dünyada yaptığı fiillere tanıklık edeceğine inanır da eylemlerini buna göre tanzim eder. Nitekim bir ayette "...Ogün dilleri, elleri ve ayaklarının kişinin yapmış olduğu fiillere şahitlik edeceği"⁴⁷ belirtilmekte bir başka ayette de "o gün onların ağızlarını mühürleriz, kazandıklarını (iyi ve kötü amellerini) bize elleri anlatır ve ayakları şahitlik eder"⁴⁸ buyurulmaktadır⁴⁹. Hz. Peygamber de, bir duruşma esnasında taraflardan birinin, diğerine oranla davasını daha iyi savunabileceğini, bu savunmaya istinaden kendisinin de (kişi aslında haksız olmasına rağmen) bu kişi lehine karar verebileceğini fakat bu kabil haksız kazanımların, sahiplerini ahirette ateşe maruz bırakacağını ifade etmiş⁵⁰, böylece meselenin uhrevî boyutuna dikkat çekmiştir.

Ahirete ve ahirette hesap vermeye yakini imanı olan bir fert yaşantısını buna göre düzenleyecektir. Bir başka ifadeyle mü'minler için ahiret inancı ve bunun içerdiği uhrevî tehdit, emredilenlerin yapılması, yasaklananlardan kaçınılmasının da en önemli ve temel unsurunu oluşturacaktır. Mâiz⁵¹, Gâmid'li kadın⁵² ve

Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1950, (IV: Kitap-Hatıralar), s. 307.

⁴⁶ Ahiret gününü ispat eden nakli, aklî ve ilmî deliller hakkında bkz. Tabbâra, *Rûhu'd-dîni'l-İslâmî*, s. 116-139; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 235-267; Aydın, *Müsbet İlim ve Allah*, s. 190-211; Metin Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu, Ankara, 2001; Bekir Topaloğlu, "Ahiret", *DİA*, I, 543-548; Nurettin Turgay, *Kur'an Açısından Ahiret*, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2005, s. 51-71.

⁴⁷ Nûr, 24/24.

⁴⁸ Yâsin, 36/65.

⁴⁹ Uhrevî hesaba vurgu yapan bazı ayetler için bkz. Â'râf, 7/9; Yûnus, 10/61; Nûr, 24/24; Furkân, 26/68, 69; Tekvîr, 81/8-9; Zilzâl, 99/7-8, Kâria, 101/8-9.

⁵⁰ Buhârî, "Şehâdât", 28, "Hiyel", 10, "Ahkâm", 20; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Edeb", 87; Tirmizî, "Ahkâm", 11, 18; Ahmed b. Hanbel, II, 232, VI/203, 290, 308, 320; San'ânî, *Sübülû's-selâm şerhu Bülûğ'i'l-merâm*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1960, IV, 21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'lâhbâr*, Dâru'l-hadis, Kahire 1413/1993, VIII, 320.

⁵¹ Buhârî, "Hudûd", 28; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23; İbn Mâce, "Hudûd", 9; Ahmed b. Hanbel, I/270, 289, 335; Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (thk. Abdullah Hâşim Yemânî), Dâru'l-mehâsin, I-IV, Kahire, 1386/1966, III, 196; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII, 119-121.

⁵² Dârekutnî, *Sünen*, III, 92; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII, 159.

Eslem kabilesine mensup bir kişinin⁵³ de bulunduğu kimi suç faille-
rinin⁵⁴ gerek Peygamber'e, gerekse sahabeye gelerek suçlarını itir-
raf etmeleri, geri çevrilmelerine rağmen bu itiraflarını yineleyerek
kendilerini bu suçun utancından temizlemek ve ahirette Allah'ın
huzuruna temizlenmiş olarak çıkmak istemeleri, bu inancın somut
göstergelerinden bazılarıdır. Bu nedenle dînî, vicdanî ve ahlakî alt-
yapısını tamamlayan bir mü'min, alenilik bir tarafa gizli olarak bile
suç işlemeye⁵⁵ teşebbüs etmeyecektir⁵⁶. Böyle bir inanç alt yapısı
vicdanî duyguları uyanık tutarak ve harekete geçirerek suçların
ispatını ve fail-i meçhûl cinayetlerin aydınlatılmasında da kolaylaş-
tırıcı rol oynayacaktır⁵⁷.

Kısaca Allah ve ahiret inancının yoğunluğu oranında bir
mü'min şahıs her türlü haram fiilden sakınacak ve yükümlülüklerini
de aynı titizlikle ifa edecek, bu hassasiyet zayıfladığı oranda ise suç
ve günah işlemeye, yasakları ihlal etmeye o derece yakın olacaktır⁵⁸.

⁵³ Mâlik, "Hudûd", 1, II/820; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*
(nşr. Mahmûd Mataracı), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IX, Beyrut, 1413/1993, VI,
190.

⁵⁴ Bu konuda mevcut hadislerden birinin meali şöyledir: Amr b. Semura Hz. Pey-
gambere gelerek, falan kabilenin bir devesini çaldığını, bu nedenle cezayı infaz
suretiyle kendisini temizlemesini talep eder. Hz. Peygamber de olayın doğru
olup olmadığını tetkik amacıyla zikri geçen kabileye araştırmacı gönderir. Kabi-
leye mensup kişilerin bir develerinin kaybolduğunu bildirmeleri üzerine de failin
elinin kesilmesi talimatını verir (İbn Mâce, "Hudûd", 24). İnfaz esnasında hazır
bulunan Sa'lebe failin eli kesildiğinde onu izlediğini, infaz dan sonra failin kesilen
eline hitaben "beni senden kurtaran/temizleyen Allah'a hamdolsun, sen benim
vücudumu cehenneme sokmak istiyordun" dediğini duyduğunu söylemektedir.
Bkz. a. y.

⁵⁵ Bkz. Enbiyâ, 21/49.

⁵⁶ Bkz. Muhayzif, *Der'u'l-ukûbâti bi's-şübühât*, I, 36-37; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s.
18-21; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 77-85; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV,
Ankara, 1993, s. 103-109.

⁵⁷ Muhayzif, *Der'u'l-ukûbâti bi's-şübühât*, I, 36-37; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 77-85;
Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 103-109; Köse, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin
Dinamikleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, s. 177-178; Muhammad Iqbal
Siddiqi, *The Penal law of Islam*, Kazı Publications, Lahore, 1985, s. 13-14; Hü-
seyin Esen, "İslam Hukuku ve Uhrevî Sorumluluk", *İslam Hukuku Araştırmaları
Dergisi*, Sy.8, 2006, s. 109.

⁵⁸ Ahiret inancı, insana ilerleme ve gelişme yolunda büyük bir güç kazandıran mü-
kemmelleme bir inanç türüdür. Cenâb-ı Hakk şöyle buyurur: "Her kim inanarak
ahireti ister ve onun için gerektiği şekilde çalışırsa, onun emeği mükâfatla karşı-
lanır." (İsrâ, 17/19). İnsan hayatı ile dünyanın varlığı, ancak sonunda bütün ya-
pıların sorgulanacağı bir ahiret hayatının olmasıyla bir anlam kazanır. Aksi
takdirde hayatın ve dünyanın hiçbir anlamı olmadan insanın hayatına tam bir ni-
hilizm hakim olacaktır. Bu da insanların büyük bir bunalıma ve ümitsizliğe sü-
rüklenmesine yol açar. Ahirete iman, insana sonsuzluğun yolunu açarken ölümü
de en ince teferruatına kadar açıklayarak bir son olmadığını bildirmektedir. Ölüm
yeni bir hayatın başlangıcı demektir. Ahiret inancıyla insanın bu dünyadaki haya-

2-İbadet Temeli

Hiç kuşkusuz bütün ibadetler salt Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yapılır. Bütün ibadetlerin illeti Allah'a kulluğun ızhârı ve emrine imtisâl, nihâî hedefi ise insanları takvaya ulaştırmaktır⁵⁹. Bir başka ifadeyle ibadetler kulluk bilincinin göstergesidir⁶⁰. Takvaya ulaşıncada da temiz toplumun oluşmasının temel taşı olan salih-kâmil insan vücuda gelmiş olacaktır. Dolayısıyla ibadetler birinci derecede kulla Allah arasında kurulan bir irtibat olmakla birlikte aynı zamanda her ibadetin toplumsal yansımaları da bulunmaktadır.

İbadetlerin birey üzerindeki etkileri şu şekilde sıralanabilir: a) Kişiyi yaratıklara ve nefesine kul olmaktan kurtararak gerçek bir

tına bir anlam veriliyor. Ayrıca insanın yaşayışı da büyük bir disiplin altına alınmış oluyor. Zira ahirete iman insana büyük bir sorumluluk duygusu vermekte ve ilerde çekileceği büyük hesap gününe göre hayatını ve diğer insanlarla ilişkilerini sağlam bir karakter ve temele dayandırıyor. İnsan dünya hayatında yaptığı bütün amellerinin karşılığını o gün görecektir. "Kim zerre miktarı iyilik yaparsa onu görecektir ve kim zerre miktarı kötülük yaparsa karşılığını görecektir." (Zilzâl, 99/7-8). Böylece ahirete iman insana büyük bir ümit kaynağı olduğu gibi onu adâlete ve sonsuzluğa inandırır. Bu da adil, dürüst ve sağlam bir toplumun oluşmasını sağlar. İnsandaki adalet, sonsuzluk ve ebedilik duygusu, sorumluluk duygusu ve insanın başıboş ve amaçsız yaratılmadığı gerçeği ahiretin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, I, 543-548; Cengiz Yağcı, "Âhirete İman", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, I, 101-108, *DİA İlmihâl*, I, 117-120.

Ahiret inancının fert toplum hayatı açısından önem ve yararları şöyle özetlenebilir:

- a) Ahirete iman insan hayatına bir hedef ve yön verir, yaratılıştaki gaye ve hikmeti öğretir. b) Topluma doğruluk ve hakkaniyet egemen olur. Kimse hile ve aldatmaya tevessül etmez. c) Bu inançtaki bir kişi bütün dünyevî ve dinî vecibelerini eksiksiz yerine getirir. Çünkü her tasarrufun uhrevî bir karşılığının olduğunu bilir. Bu sebeple ahiret inancı hem hukukî hem de ahlakî bir müeyyide olmaktadır. d) Bu inanç kalplere barış duygusunun hakim kılar. Çünkü barış duygusu adaletin meyvesidir. Adaletle hareket eden kişi ise, ilahî adaletin ahirette mutlaka gerçekleşeceği bilincindedir. e) Ahiret inancı insana sürekli ümit ilham eder, acıların hafifletir ve zorluklara tahammül gücü sağlar. Dolayısıyla insan hayatının varlığı ile dünyanın var oluşu ancak bir öte dünya ile anlam kazanabilir. Aksi takdirde bunların varlığı saçma olacak ve kaba bir nihilizm insanı ümitsizliğe düşürerek huzursuzluğa sürükleyecektir. f) Ahiret inancı, insanları dünyaya karşı aşırı bağlılıklarını önler, başkalarına iyilik ve yardım fikrini geliştirir. Ahmet Saim Kılavuz, "Ahiret", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1997, I, 58; Yağcı, "Âhirete İman", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, I, 101-108; Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, I, 543-548; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 109-112; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2003, s. 247-248; Turgay, *Kur'an Açısından Ahiret*, s. 135-142.

⁵⁹ Bkz. Bakara, 2/1-3, 21, 177; 183, Ankebût, 29/45; Hacc, 22/37.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdülazîz İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm fi masâlihi'l-enâm*, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut, 1410/1990, I, 19; Karadâvî, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, 118.

özgürlük bahşetmesi⁶¹, b) İbadetlerin ifasının bir görev olarak algılanması sonucu ilahî şuurun sabitleşmesi, c) Beden ve ruh sağlığını koruması, d) Dengeli bir kişilik kazandırması, e) Başkalarına zarar verici davranışlardan alıkoyması, f) İradeyi güçlendirmesi, g) Maddî şeylere hırs derecesinde düşkünlüğü azaltması, h) Şefkat ve merhamet duygularını geliştirmesi, i) Diğer kişilere karşı sevgi ve saygı hislerini kuvvetlendirmesi, j) Günahkârlık ve suçluluk duygularını yok etmesi⁶².

Müslüman bir fert namaz⁶³, oruç⁶⁴, zekat⁶⁵, hac⁶⁶, kurban⁶⁷ vb. ibadetleri ruhuna uygun olarak ifa ettiği takdirde tam anlamıyla

⁶¹ Karadâvî, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, s. 102-104; Zekeriyâ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 254-262.

⁶² Peker, *Din Psikolojisi*, 119-123; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 241-249; Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, s. 191-193; Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s. 322-339.

⁶³ Namazın hikmetleri arasında temizlik ve güzellik kaynağı olması (Mâide, 5/6; Tevbe, 9/108; A'râf, 7/206), çirkinliklere ve her türlü kötülüğe engel olması (Ankebût, 29/45. Bir hadiste de, geceleri namaz kılip gündüz hırsızlık yaptığı yönünde durumu Hz. Peygamber'e iletilen kişi hakkında Hz. Peygamber, zaman içerisinde namazın bu kişiyi bu kötü fiilinden alıkoymağını ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel, II/447), ferde cömertlik ve kötülüklerle ve zorluklara karşı metanet kazandırması (Bakara, 2/153; Meâric, 70/19-23; Mâün, 107/4-7), zihni konsantrasyon/huşû' kazandırması (Mü'minün, 23/1-2), insan moral ve psikolojisini düzenlemesi, manevî huzur ve itmi'nân sağlaması (Hacc, 22/77), mü'minin mi'râci olması, vücuda sıhhat ve zindelik kazandırması, kişinin hayatını düzene sokması, disiplin bilinci kazandırması gibi hususlar sayılabilir. Gazâlî, *İhyâ*, I, 145-172; Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul, 1289, II, 372-375; Şah Veliyullah b. Abdirrahmân ed-Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğâ* (neşre haz. Muhammed Şerif Sükker), Dâru İhyâi'l-ulûm, Beyrut, 1413/1992, I, 27-28, 214-216, 529-530; Karadâvî, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, s. 221-247; Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, s. 250-252; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul, 1971, V, 3780; Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, s. 80-83; Namazın bütün yönleriyle yarar ve hikmetleri hak. bkz. Fâris Ulvân, *Ve fi's-salâti sıhha ve vikâye*, Dârü's-selâm, yy, 1409/1989.

⁶⁴ Yazır'ın ifadeleri: Oruç şehveti kırar, hevâ-yı nefsanîyi mağlup eder (Buhârî, "Savm", 10, "Nikâh", 2-3; Müslim, "Nikâh", 1; Nesâî, "Sıyâm", 43; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Dârimî, "Nikâh", 2; Ahmed b. Hanbel, I/57, 278, 424-425, 432), azgınlıktan, fevâhişten meneyler, lezâiz-i hasise-i Dünyeviyeyi, câh ve tefavvuk davalarını istihkar ettirir, hayatın lezzetini tattırır, kalbin Allah'a incizâbını artırır, ona melekî bir zevkû safa bahşeyler (Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 627). Ayrıca insanın iradesini terbiye eder, nimetin kadrini bildirir, kişiye yoksulun mahrumiyetini bizzât yaşatır. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 230-237; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 376; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 300-301; Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğâ*, I, 28, 220-221, II, 125-133; Karadâvî, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, s. 288-293; Muhayzif, *Der'u'l-ukûbâti bi's-şübühât*, I, 40; Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s. 262-265; Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, TDV. Yayınları, Ankara, 1994. Bunların yanında oruç, sindirim sisteminden kalbe, karaciğerden, tansiyona, kolesterolden, şişmanlığa ve daha birçok rahatsızlıklar için tam anlamıyla bir ilaçtır. Batılı bir ilim adamını çok isabetli ifadesiyle "oruç, bıçaksız ameliyattır. *Alparslan Özyazıcı, Din ve Bilimin Işığında Oruç ve Sağlık*, DİB. Yayınları, Ankara, 2004, s. 68-" Geniş bilgi için bkz. Özyazıcı, *Oruç ve Sağlık*, s. 57-79, 83-167.

elinden ve dilinden herkesin güven içerisinde olduğu, kimsenin incinmediği adeta "insan suretinde bir melek" olacaktır. Bu nitelikteki fertlerin oluşturacağı toplumda doğal olarak suçun olabildiğince az işlendiği temiz bir toplum olacaktır⁶⁸.

B-Ahlakî Temel

"Kanun koyucu bir hukuk kuralı koyarken topluluğun genel düşüncesini ve ahlak anlayışını göz önüne almak zorundadır. Aksi takdirde hukuk kuralı kendisinden beklenen sosyal işlevi gerçekleştiremez. Bu nedenle, bazen *hukukun asgarî ahlak olduğu* veya devlet yaptırımına bağlanmış ahlak kurallarının hukuku oluşturdu-

⁶⁵ Zekat'ın hikmetlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Veren şahsı cimrilikten kurtarır, hayır yapmaya alıştıırır, Allah'ın ahlakı (cömertlik) ile ahlaklanmayı sağlar, nime-te şükür ifade eder, kalbi dünya sevgisinden kurtarır, zengin'in şahsiyetini geliştirir, malî temizler ve artırır, sevgi ortamının oluşmasını sağlar, zekat alanı ihtiyaç sahibi olmaktan kurtarır, kin ve kıskançlık duygularını engeller, toplumda kardeşlik, sevgi-saygı ve dayanışma atmosferinin oluşmasını, ekonominin gelişmesini sağlar. Zekatın çözemediği problemler arasında fakirlik, dilencilik, bekarlık ve tabii afetlerin yol açtığı zararları sayabiliriz (Tevbe, 9/34, 35, 103; Sebe', 34/39; Bakara, 2/268, 276). Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 208-230; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 375-376; Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğâ*, I, 217-219, II, 100-101; Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1414/1994, II, 856-913; a. mlf, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, s. 273-278; Yunus Vehbi Yavuz, *İslamda Zekat Müessesesi*, Otağ Yayınları, İstanbul, 1975, s. 77-139; Ali Özek, Hayreddin Karaman, M. Akif Aydın, Mehmed Erkal, *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, İslâmî Araştırmalar Vakfı Yayınları-5, İstanbul, 1984, s. 186-205; Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, s. 342, 355; Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s. 269-272; Turan Yazgan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekat*, TDV. Yayınları Ankara, 1995.

⁶⁶ Haccın bireysel faydaları şunlardır: Kişinin tevhid inancını ve dini duygularını kuvvetlendirir, şükür duygusunu artırır, Hacc esnasında ifâ ettiği bir çok ibadet yoluyla olgunlaşır, kendisini muhasebeye çeker, dünya Müslümanlarını yakından tanımış olur. Haccın toplumsal faydalarına gelince; Müslüman milletler kendilerini tanıtmaya fırsatı bulmuş olur, ilmi kongrelerin gerçekleştirilme imkanı doğar, ticari bağlar geliştirilebilir, dünya Müslümanların problemlerini yakından tanıma imkanı ve çözüm yolları aramasına vesile olur, dünya Müslümanları arasında birlik ve beraberlik bağları perçinleştirilir. Gazâlî, *İhyâ*, I, 239-272; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 377; Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğâ*, I, 28, 221-223, II, 150; Karadâvî, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, s. 301-311; Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, s. 94-98; Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, s. 259-260; Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s. 265-269.

⁶⁷ Kurban'ın hikmetleri hakkında bkz. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 380; Ali Murat Daryal, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 1994; Hüsâmüddin b. Mûsâ Affâne, *el-Mufassal fî ahkâmî'l-udhiyye*, Matbaatü'l-emel, Kudüs, 1419/1999, s. 13-21.

⁶⁸ İbadetlerin hikmetleri ferdi ve toplumsal yararları hakkında. ayrıca bkz. Karadâvî, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, s. 11-209; Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, s. 80-103; DİA İlmihal, I, 217-223, 382-384, 423-427, 511-514; Köse, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, s. 178-179.

ğü" ⁶⁹ ifade edilmiş olmakla birlikte "kanun koyucular bugün, genel olarak, kamu sağlığını, güvenliğini ve tabii kaynakları korumak, iş ve ticaret alanında uygunsuz ve hileli uygulamaları önlemek, devlet gelirlerini korumak maksatları ile suç koymaktadır. Günümüzde genel ahlâk ve âdabı korumak amacı ile suç koymak söyle dursun, hatta, bu konuda bazı fiilleri suç olmaktan çıkarmak (decriminalisation) ya da bazı fiilleri sadece idarî tedbir ve müeyyidelerle karşılama (dépenalisation) yolu tutulmaktadır."⁷⁰ Ama İslâm hukuku bütün emir ve yasaklarında meselenin ahlakî cihetini her zaman ve zeminde mutlaka gözetmiş, üstün ahlakî (ahlâk-ı fâdila), toplumu ayakta tutan temel dinamiklerin başında görmüş, bu itibarla ahlakın korunmasına son derece önem atfetmiştir. Çünkü İslâm Peygamberi hem yüce bir ahlaka sahiptir⁷¹ hem de ahlakî güzellikleri tamamlamak onun gönderilme nedenleri arasındadır⁷². Hal böyle olunca İslâm Hukuku, ahlak ilkelerine aykırılık teşkil eden fiilleri yasak normu kapsamına almış, karşılığında cezaî müeyyideler tertip etmiştir. Yani İslâm hukuku evrensel ahlak ilkeleriyle tam bir ittifak içerisindedir⁷³.

Hukukun temin etmeye çalıştığı adalet, hakkaniyet, özgürlük, düzen, emniyet, erdem, insan haysiyetini koruma, eşyayı ve mülkiyeti koruma hep ahlakî içerikli değerlerdir. Hukuk, bu değerleri somut ilişkiler ağında gerçekleştirmeyi amaçlayan ve maddî yaptırım gücüne sahip normatif bir kurumdur⁷⁴.

Kur'ân'a baktığımızda hukukun hedef gayelerinin vahyin ilk geliş aşamasından itibaren belirlendiğini görürüz. Ama bunlar bu aşamada henüz somut hukuk normu değildir. Adalet, ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, vefa gibi emirler ile fuhuş, haksızlık, ahde vefasızlık, ölçü ve tartıda hile, yalancılık, yeryüzünde fitne çıkarma, haksız yere masum bir cana kıyma gibi yasaklar Mekke döneminin iman vurgusu ile birlikte sıkça vurgulanan hususlardır. Bu ahlakî ilkeler

⁶⁹ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1987, s. 20. Ayrıca bkz. Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, Baha Matbaası, İstanbul, 1960, I, 41-42; Mustafa Çağrıci, *İslâm Ahlakı*, Ensâr Neşriyât, İstanbul, 1985, s. 24.

⁷⁰ Dönmezer, "Suç Kavramının Menşei ve Gelişmesi", www.kriminoloji.com/Suc%20kavrami.htm (08. 04. 2009 Perşembe).

⁷¹ Kalem, 68/4.

⁷² Mâlik, "Hüsnü'l-huluk", 8.

⁷³ Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi'l-İslâmî* I, 70; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 12 vd; Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Müessir Fiiller*, s. 37; Fethî b. Et-Tayyib Hammâsi, *ed-Darûratü'l-merhalıyye fî tatbik'l-kânûni'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru Kuteybe, Beyrut/Dımaşk, 1421/2001, s. 43-59; Çağrıci, *İslâm Ahlakı*, s. 24-26; Esen, "İslam Hukuku ve Uhrevî Sorumluluk", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy.8, 2006, s. 100-103.

⁷⁴ Ahmet Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", *Marife*, 6/1, Bahar, 2006, s. 43.

Medine döneminde hukuk normlarının alt yapısını oluşturmuştur⁷⁵. Hulâsa, İslâm Hukuku, topluma egemen olması gereken ahlakî değerleri himayeye son derece önem atfetmiş, bu itibarla bahse konu ahlakî ilkeleri temel alarak hüküm/hukuk normu vaz'etmiştir. Bir başka ifadeyle Kur'ân, yasakladığı bazı fiilleri bu fiillerin ahlakî sonuçlarıyla gerekçelendirmiştir⁷⁶. Meselâ içki ve kumar yasağı⁷⁷ Şeytan'ın insanlar arasına "kin" ve "düşmanlık" tohumları ekmesiyle gerekçelendirilmiştir. Kin ve düşmanlık çirkin huyların ilk sıralarında yer almaktadır. Zinayı konu edinen ayetlerden birinde⁷⁸ zina-ya yaklaşılmaması, çünkü onu işlemenin "hayasızlık (fâhişe)" ve "kötü bir yol" olduğu ifade edilmiştir⁷⁹. Yine bazı hükümlerin konusu gerekçesi olarak "nefisleri ve kalpleri daha fazla temizleyici olması"⁸⁰ gösterilmiştir. Nefsin ve kalbin temizlenmesi ise ancak sağlam ahlakî ilkelere bağlanmak ve ahlakın gereklerini yerine getirmekle mümkündür⁸¹. Hayat, din, akıl, nesil, ırz ve mülkiyet hakkına yönelik ihlallerin ahlakî davranışlar olmadığı açıktır⁸². İşte İslâm Hukukunda bu ahlakî değerler, hukuk normlarıyla koruma altına alınmıştır yani ahlak ve hukuk iç içedir.

İslâm'da ahlak ile hukukun iç içe olduğunun bir başka kanıtı Kur'ân'ın zaman zaman hukukî hükümleri ahlakî kavramlarla, ahlakî hükümleri de da hukukî kavramlarla sunmuş olmasıdır. Meselâ Bakara 2/177 ve A'râf, 7/33. ayetlerde hukukî hükümler bir ahlak kavramı olan "birr" lafzıyla sunulurken; En'âm 6/151-153. ayetlerinde bahse konu ahlakî yükümlülükler hukukî bir terim olan "haram" lafzıyla verilmiştir. Böylelikle ahlaka uygunlukla (moralite) hukuka uygunluk (legalite) birlikte yürütülmüştür. Bu uygunluk, Kur'ân'ın yetiştirmeyi istihdaf ettiği insan tipinin de önemli özelliğidir. Kur'ân terbiyesinde yetişen bir insan müeyyide korkusuyla değil, vicdan murakabesiyle ve Allah'a olan derin huşû ile hareket eder de suç işlemeye elverişli kimsenin vâkif olamayacağı ıssız ortamlarda dahi hukuk dışına çıkmaz (Enbiyâ, 21/49)⁸³.

İslâm'da ahlakla hukuk iç içe olunca ve yine erdemli bir fert ve toplumun inşası İslâm'ın temel hedeflerinden olunca bir şahıs ahlakî olgunluğu oranında hukuka saygılı olacak ve hukuk içerisinde

⁷⁵ Yaman, agm, s. 43.

⁷⁶ Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 53.

⁷⁷ Mâide, 5/91.

⁷⁸ İsrâ, 17/32.

⁷⁹ Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 53.

⁸⁰ Bakara, 2/232; Nür, 24/28, 30; Ahzâb, 33/53; Mücâdele, 58/12.

⁸¹ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-üsreti fi'l-İslâm*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1397/1977, s. 19; Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 53-54.

⁸² Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 159-179; Tabbâra, *Rûhu'd-dîni'l-İslâmî*, s. 225-240.

⁸³ Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", *Marife*, 6/1, Bahar, 2006, s. 44-45.

kalacak, aksi halde hukuku ihlal etmiş olacaktır. Ahlakî temelin sağlamlığı suç işlemenin önünde sağlam bir set oluşturacaktır. Dolayısıyla ahlakî donanıma sahip bir kişi cezaî müeyyideye gerek kalmaksızın bu donanımıyla kendisini suç sayılan fiillerden korumuş olacaktır.

Ahlakî temelin oluşturulmasında özellikle adalet, hakkaniyet; helal-haram bilinci, şefkat-merhamet, hayâ, îsâr (diğergamlık) gibi insani değerlerin bireylere kazandırılması ve yaşatılması oldukça önemlidir. Bu temel ahlakî değerlerden soyutlanması halinde insan çok tehlikeli bir varlık haline gelebilir. Özellikle adalet duygusunun vicdanlara hakim kılınması elzemdir. Çünkü adalet, bir şeyi yerli yerine koymak, her hak sahibine hakkını vermek demektir. Fert ve toplum hayatında en önemli huzur ve güven unsurudur. Adalet, Allah'ın sıfatıdır, mülkün, egemenliğin ve toplum hayatının da temelidir. Adaletin tesisi Kur'ân emridir⁸⁴, peygamberlerin gönderilme gerekçelerinden biridir⁸⁵. Adaletin tesisi, hukukun temel gayeleri arasındadır⁸⁶. Adaletin gayesi de toplumu saadete ulaştırmaktır⁸⁷. Adaletin kalmadığı yerde zulmün egemen olması kaçınılmazdır. Hangi din ve ideolojik düşünceyi taşırsa taşısın adaletle hükmeden her toplum veya devletin hükümlerini, devletlerini sürdürdükleri, adaletle hükmetmeyen topluluk veya devletlerin müslüman da olsa çöktükleri ve yıkıldıkları tarihi bir hakikattir. Bu itibarla "Küfür âbâd olur, ama zulüm âbâd olmaz" veya "mülk küfürle devam eder ama zulümle devam etmez."⁸⁸ denilmiştir⁸⁹.

C-İslâm'ın Öngördüğü Aile Hayatı

Temiz bir toplumun oluşması için neslin temiz olması, neslin temiz olması için de kadın ve erkek arasında kurulacak bağın hukukun cevaz verdiği sahit ve meşrû/hukukî bir evlilik çerçevesi içerisinde kurulması lazımdır.

⁸⁴ Bkz. Nahl, 16/90; A'râf, 7/29. adalete riayet hakkında ayrıca bkz. Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8; Hadid, 25; Müslim, "İmâre", 18; Tirmizî, "Ahkâm", 4.

⁸⁵ Hadid, 25.

⁸⁶ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 30.

⁸⁷ Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, I, 35.

⁸⁸ Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-XXX, Beyrut, 1411/1990, XVIII, 61; (ان الله يقيم الدولة العادلة وان كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وان كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والاسلام) İbn Teymiyye, M. Fetâvâ, XXVIII, 146.

⁸⁹ Adalet konusunda bkz. Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, I, 32-34; Vecdi Aral, "Hukukî Değer Olarak Adalet", *Makâsîd ve İctihad* (Haz. Ahmet Yaman), Yediveren, Konya, 2002, s. 29-38; Tabbâra, *Rûhu'd-dini'l-İslâmî*, s. 300-302; Mustafa Çağrırcı, "Adâlet", *DİA*, I, 341-343; Hayreddin Karaman, "Adalet", *DİA*, I, 343-344.

Aile kurumunun temelleri insanlık kadar eskidir. Yaratıcı kudret ilk insanı bir aileye sahip olarak yaratmıştır⁹⁰. Bu durum Kur'ân⁹¹ ve Sünnette⁹² sarahaten haber verilmektedir.

Sağlam ve temiz bir toplumun tesisi, toplumun nüvesini oluşturan ailenin sağlam ve temiz temeller üzerine kurulmasıyla doğru orantılıdır. Bu itibarla gerek ayetlerde gerekse hadislerde evliliğin dindarlık, iffet ve haya temelleri üzerine kurulması hususuna özel önem atfedilmiştir⁹³. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber, bir hadislerinde bir kadının malı, hasebi (soyluluğu), güzelliği veya dindarlığı için nikah edileceğini, mutlu, huzurlu, sadakat ve güven temelleri üzerine bir evlilik gerçekleştirilmek isteniyorsa dindarlığın diğer özelliklere tercih edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır⁹⁴. Hadiste sayılan diğer niteliklerin de bulunması elbette ki arzu edilir. Ama kalıcı olan sağlam dinî ve ahlakî bir altyapıdır. Ayrıca hem güzel, hem, zengin ve hem de asil biriyle yapılan bir evliliğin mutlu bir şekilde idâmesi için de yine sağlam bir dinî alt yapının bulunması şarttır. Bu nedenle Hz. Peygamber, bir hadislerinde son derece cezbedici güzelliğe sahip olmakla birlikte iffet, haya, vefa ve sadakat gibi ahlakî değerlerden uzak güzellerden sakınılmasına⁹⁵ dikkat çekerek meselenin önemine vurgu yapmış, bir diğer hadislerinde de evlenme talebinde bulunan dinî ve ahlakî temeli sağlam bir erkeğin evlendirilmesini tavsiye etmiş, evlendirmenin zorlaştırılması durumunda ortaya çıkabilecek ahlak dışı olumsuzluklara ve toplumsal tehlikelere dikkat çekmiştir⁹⁶. Nitekim, Kur'ân'da da topluma aile kurumunun yaşatılması görevi yüklenmiştir⁹⁷.

Bazı İslâm hukukçuları salih bir toplumun tesisi ve bekası için arz ettiği önem dolayısıyla aile kurumuna özel bir önem atfederek nikah akdini ibadetlere en yakın amel olarak mütalaa etmişler bu cümleden olarak evlenmeyi, kendisini nafîle ibadetlere adamak amacıyla bekar kalmaya yeğ tutmuşlardır. Ayrıca cihad için gerekli

⁹⁰ Muhammed Alâuddin İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1412/1992, III, 3; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, 1957, s. 19.

⁹¹ Bkz. Bakara, 2/35; Nisâ, 4/1; A'râf, 7/19, 23, 190; Tâhâ, 20/117-119; Yâsin, 39/6.

⁹² Tirmizî, "Nikâh", 1; Ahmed b. Hanbel, V, 421.

⁹³ Bkz. Bakara, 2/221; Tirmizî, "Nikâh", 1; Ahmed b. Hanbel, V, 421.

⁹⁴ Buhârî, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 2; Nesâî, "Nikâh", 13; İbn Mâce, "Nikâh", 6; Dârimî, "Nikâh", 4; Mâlik, "Nikâh", 21; Ahmed b. Hanbel, II, 428; San'ânî, *Sübûlü's-selâm*, III, 111.

⁹⁵ Alâuddin Ali b. Abdilmelik Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1413/1993, XVI, 300.

⁹⁶ Tirmizî, "Nikah", 3.

⁹⁷ Nûr, 24/32.

elemenin yetişmesine temel teşkil etmesi yönüyle nikah akdini salt ibadet kapsamında görülen cihada da öncelmişlerdir⁹⁸.

Evlenmenin gerek bireysel gerekse toplumsal birçok hikmetleri bulunmaktadır. Bu hikmetleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Nikah meşrû yoldan neslin devamını sağlar, neseplerin karışmasını önler. Zinaya sürüklemeye muharrik unsur olan şehveti teskin eder, zinaya düşmekten ve zina töhmetine marûz kalmaktan korur. Eşler, zinanın yayılmasının yol açtığı bir takım tehlikeli meşrû birliktelik yani nikah yoluyla korunmuş olurlar. Eşler arasında sevgi, üfvet ve ünsiyet meydana gelir, bunun sonucu sıcak bir ortam oluşur. Evlilik sorumluluk duygusunu geliştirir. Evlilik nedeniyle akraba sahası genişler. İslâm'ın öngördüğü nitelikte yetiştirilen çocuklar nedeniyle ebeveynin amel defterlerine sürekli sevap yazılır⁹⁹.

Nikah akdinin sayılabilecek diğer hikmetleri yanında özellikle iki hikmetin altını çizmek gerekmektedir. Bunlardan biri, zina, fuhuş ve diğer yasak fiillerden uzaklaşmak suretiyle iffetli ve ahlaklı bir şahsiyete sahip olunması yani ırzın korunması, diğeri de neslin hukukî bir yolla yani nikahla sürdürülmesidir.¹⁰⁰

Dindarlık, haya, iffet, sadakat, vefa, karşılıklı saygı ve anlayış esasları üzerine kurulan bir yuva hem bu kurumun uzun ömürlü olması hem de çocukların aynı nitelikleri haiz olarak yetişmelerinin garantisi olacak, hem de temiz bir toplumun oluşmasına temel teşkil edecektir.

D-Erdemli Bir Çevre

İnsan çevresinin çocuğudur. İnsanı büyük ölçüde çevresi terbiye eder. Bir çevrede yetişen bireyin o çevrenin kabullerinden ve

⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, II, 21; Molla Fenâri, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 378; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 184; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 3.

⁹⁹ Geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, II, 24-33; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 396-398; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-Seriatü'l-İslâmiyye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 6-9; Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre*, s. 37-44; Ebu'l-ayneyn Bedrân, *el-Fikhu'l-mukâren li'l-ahvâlîş-şahsiyye*, Dâru'nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1967, s. 12-14; Zekiyyüddin Şa'bân, *el-Ahkâmü's-Ser'iyye li'l-ahvâlîş-şahsiyye*, Menşürâtü câmiatü Kâryûnis, Bingazi, 1993, s. 49-56; Ebü Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 20-23; Muhammed Ali es-Sâbüni, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtü'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, Derseâdet, İstanbul, ty, II, 186-187; Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995, s. 197-198; Sıddıqı, *The Penal law of Islam*, s. 14-16.

¹⁰⁰ Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 8-9; Ebü Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 19 vd; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1327.

hayat tarzından etkilenmemesi, kendi fitratı ve yaşantısına uygun çevrede bulunmaktan mutluluk duymaması mümkün değildir¹⁰¹.

Hız. Peygamber, çevrenin etkileyici ve belirleyici rolüne dikkat çekmiş, bu hususu misk satan attâr ile körükçü yanında bulunan kişilerin durumlarını örnek göstererek izah etmiştir. Hadiste salih arkadaş ve dost misk satan kimseye; kötü ve zararlı arkadaş ise körük çeken şahsa benzetilmiştir. Buna göre iyi arkadaş veya çevreyi sembolize eden attâr ile bağlantılı olan kişi veya kişiler ya misk satın almak veya attârın kendilerine misk ikram etmesi veyahut da en azından o mekanda bulunup misk koklamaları suretiyle miskten bir şekilde istifa edeceklerdir. Kötü arkadaş veya çevreyi sembolize eden körükçüyle hemdem olan kimse veya kimseler ise ya bir şekilde elbiselerinin yanması veya bu mekandaki kötü kokuyu tenefüs etmeleri nedeniyle ortamdan menfi olarak etkileneceklerdir¹⁰². Peygamber, bu temsilde şu gerçeklere dikkat çekmiştir: a) Çevrenin şahıslar üzerindeki etkisi tartışılmazdır. b) Kişinin iyi veya kötü çevreden etkilenmesi bu yerlere olan yakınlığı veya uzaklığı oranında olacaktır. c) Kişi, gerek kendisi gerekse etrafındakileri korumak amacıyla mutlaka temiz ve erdemli bir çevre arayışı içerisinde olmalıdır.

Kur'ân'da erdemli/hayırlı bir toplumun temel özelliklerinin inanç ve salih amel olduğu belirtilmektedir¹⁰³. Salih amel, usûl-fürû', farz-nafile, ibadet-muâmelât gibi amelleri kapsadığı gibi, Allah'ın rızasına uygun düşecek salaha ve hayra hizmet eden bütün iyi amelleri ve yasaklardan sakınmayı da kapsamaktadır¹⁰⁴.

İnsanın en yakın çevresi tabii ki onun aile ortamıdır. Ailenin ferdi şekillendirmedeki tartışılmaz rolüne dikkat çeken Hız. Peygamber, "Her doğan fitrat üzere doğar sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan, hatta mecûsî yapar."¹⁰⁵ buyurmaktadır.

Çocuğun söz ve davranışları mekanik bir özellik taşımaktadır. Ailedeki büyüklerin dinî yaşantıları, kullandıkları sözler, abdest, namaz, oruç gibi ritüeller çocuğun benliğinde derin etkiler bırakır.

¹⁰¹ Ziya Paşa'nı ifadesiyle, "Nâ-dânlar eder sohbet-i nâ-dânla telezzüz, Divânelerin hemdemi divâne gerektir." Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2750, Ankara, 2001, s. 164; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, TDK. Yayınları, Ankara, 2000, s. 248. Veya Leskofça'lı Gâlib Bey'in ifadesiyle, "Ehl-i dil, sohbet-i nâ-cins ile şâdân olmaz, Bezm-i cühhâl gibi ârife zindân olmaz." Bkz. Neclâ Pekolcay, Selçuk Eraydın, *İslâmî Türk Edebiyatı*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1976, *İslâmî Türk Edebiyatı*, s. 41.

¹⁰² Buhârî, "Zebâih", 31, "Büyü", 38; Müslim, "Birr", 146; Ebû Dâvûd, "Edeb", 16; Ahmed b. Hanbel, IV, 404-405, 408.

¹⁰³ Beyyine, 98/7.

¹⁰⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6002.

¹⁰⁵ Buhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 6.

Aile büyüklerinin sahip oldukları iyilik, doğruluk, temizlik, yardım severlik gibi güzel hasletler veya bunların zıddı kin, nefret, hoşgörüsüzlük, yalan, kavga ve şiddet gibi olumsuz tutumlar başlangıçta çocuk tarafından taklit edilerek benimsenir, içselleştirilir ve kendi karakter yapısını oluşturan parçalar olur. Sosyal hayatta uyumlu bir kişilik sergileyen ailelerin çocukları uyumlu; davranışlarında şiddet, kargaşa, kavga hakim olan daha da ötesi suç işlenen bir aile ortamında yetişen çocuklar da o oranda problemlili olacaktır. Aile içinde yaşanan her olay çocuğu doğrudan etkileyecek, bu da doğal olarak onun moral yapısının oluşmasında doğrudan etkili olacaktır¹⁰⁶.

Arkadaş, komşu ve sürekli ikâmet edilen çevre de bir bireyin iyi veya kötü insan olarak yetişmesinde birinci derecede etkilidir. Bu itibarla arkadaşlık ve komşuluk yapılacak kişilerle, ikamet edilecek muhitin iyi seçilmesi hayati önem arz etmektedir. Duyarlı bir müslümanın erdemli çevrede bulunma yükümlülüğü bulunmaktadır¹⁰⁷. Nitekim Hz. Peygamber, bir insanın, arkadaşının dini üzerinde olduğunu, bu nedenle dost ve arkadaş seçiminde titizlik gösterilmesi gerektiğine¹⁰⁸ vurgu yapmıştır. Aynı şekilde bir başka hadislerinde de geçmiş ümmetlerden birinde, yüz kişiyi öldüren kâtilin ıslahı için önerilen *tövbe* ve *erdemli çevrede yaşama* formülünü örnek göstererek temiz ve erdemli bir çevrenin hayatî önemine işaret etmiştir¹⁰⁹.

E-Eğitim

Eğitim birey ve toplum hayatının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesinin omurgasını oluşturmaktadır. Eğitim medeniyetin göstergesidir. Toplumda barış ve esenliğin hakim olması eğitimin kalitesi ve bu eğitim ve terbiyenin bireylerce içselleştirilmesiyle doğru orantılıdır. Bu itibarla güzel, müspet ve kaliteli bir eğitimin/terbiye suçun önlenmesinde büyük katkısı vardır.

Suçun genel unsurlarından biri kanunilik ilkesidir. Bir başka ifadeyle kanunsuz suç ve ceza olmaz (Nullum crimen, nulla poena sine lege)¹¹⁰. Hal böyle olunca ceza hükümlerinin ilânının önemi

¹⁰⁶ Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, s. 129-132.

¹⁰⁷ Tevbe, 9/119.

¹⁰⁸ Tirmizi, "Zühd", 45.

¹⁰⁹ Müslim, "Tevbe", 8; Ahmed b. Hanbel, III, 72; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII, 62-63.

¹¹⁰ Dönmezer-Erman, *Ceza Hukuku* (Genel Kısım), I, 310, 361; Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 8, 29; TCK. md. 2; Bu ilke İslâm Hukukunda da aynen geçerlidir. Bkz. Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, I, 116; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 171 vd; Avvâ, *Fi usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 58-60; Osman Abd el-Malek Saleh, *The Right of the Individual to Personal Security in Islam*, ICJS, Oceana Publications Inc. New York, 1982, s. 58 vd.

kadar bahse konu suç ve cezaların nelerden ibaret olduğunu öğretecek, bu konuda gerekli eğitimi verecek kişi ve kuruluşlara da ihtiyaç olduğu izahtan vârestedir. Bu hususa hukukî dayanak teşkil edecek çok sayıda ayet¹¹¹ ve hadis¹¹² mevcuttur.

Bu konudaki eğitimin aile, okul ve toplumsal boyutları bulunmaktadır.

1-Aile İçi Eğitim

İslâm'da "insan-ı kâmil" olma serüveni doğumdan başlayıp ölüme kadar devam eden bir süreçtir.

Aile ortamı çocuğun hem hayatını idame ettirdiği, beslendiği ve yetiştirildiği bir ortam, hem de dinî ve ahlâkî değerlerini aldığı ilk okuludur¹¹³. Anne ve baba çocuğun eğitimi ve şekillenmesinin baş aktörleridir. Karakter gelişimi büyük oranda aile ortamında geçirilen yaşlarda tamamlanmaktadır. Bu itibarla ana-babanın bu konudaki sorumluluğu son derece önemlidir. Kur'ân'da ebeveynlere, *hem kendilerini hem de aile bireylerini cehennem ateşinden korumaları için gerekli önlemleri almaları yönünde*¹¹⁴ önemli uyarılar bulunmaktadır. Bu meyanda Hz. Peygamber de *babası tarafından çocuğa bırakılacak en güzel mirasın güzel terbiye olduğunu* ifade etmiştir¹¹⁵.

Müslüman ailedeki eğitim tolerans, sevgi, disiplin ve merhamete dayanmalıdır. Çocuk inançsızlığın veya dini eğitim alamamanın olumsuz etkilerinden korunmaya aileden başlanmalıdır. Haram lokma ve haram sütten daima kaçınılmalı, eğitim temelinde haram lokma ve haram süt bulunmamalıdır. İslâm eğitimcileri çocuğun eğitiminde iki genel kuraldan hareket ederler: Birincisi, çocuğun gelişim aşamalarının dikkate alınması ve her bir aşamanın özelliğine göre uygun bilgi ve davranışların kazandırılması. İkinci aşama, ferdî farklılıkların dikkatle korunması ve her çocuğa kendi yeteneğine uygun düşen bilgi ve davranışların öğretilmesidir. Eğitimde öncelik sırası Allah olmalı, sonra insan ve insanlar arası ilişkilere yer verilmelidir¹¹⁶. Aile içi terbiyede verilecek bilgilerde izlenecek

¹¹¹ Ayetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; A'râf, 7/157; Tevbe, 9/71, 112; Hûd, 11/117; Nahl, 16/125; Lokmân, 31/17; Zümer, 39/9; Tahrîm, 66/6.

¹¹² Hadisler için bkz. Buhârî, "Cum'a", 11, "Cenâiz", 32; "İstikrâd", 20, "Vasâyâ", 9; "İtk", 17, 19, "Nikâh", 81, 90, "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâre", 20, Ebû Dâvûd, "İmâre", 1, 13; Tirmizî, "Cihâd", 27; Müslim, İman, 20; Ebû Dâvûd, Salât, 242.

¹¹³ Ailede çocuğun ahlâkî eğitimi konusunda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.

¹¹⁴ Tahrîm, 66/6.

¹¹⁵ Tirmizî, "Birr", 33; Ahmed b. Hanbel, III, 412, IV, 77-78.

¹¹⁶ Bayraktar Bayraklı, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Ailede Çocuk Eğitimi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, II, 188.

sıra hususunda Lokman Sûresi 13-19. ayetleri yol göstermektedir¹¹⁷.

2-Okulda Eğitim

Suçla mücadele konusunda okulda verilecek eğitimin rolü tartışılmaz. Çünkü okullarda bilimsel veriler esas alınmakta, olaylar mantık ilkeleri doğrultusunda değerlendirilmektedir. Öğrenciye bazı fiilleri neden yapması, bazılarını neden yapmaması gerektiği ilmî ve mantikî ilkeler çerçevesinde verildiğinde, suç sayılan fiillerin önlenmesinde çok büyük mesafe alınacağı açıktır. Ayrıca eğitimcinin kişiliğiyle örneklik oluşturması, söyledikleriyle yaptıklarının tutarlılık arz etmesi öğrencinin ikna olmasında ve eğitimcilerine güvenmesinde birinci derecede etkili olacaktır.

İslâm'ın ilme verdiği değer¹¹⁸ yanında aynı zamanda öğretmenlik misyonu da bulunan Hz. Peygamber¹¹⁹, Mekke'de Dâru'l-Erkâm, Medine'de de Mescid-i Nebevî çatısı altında model eğitim ve öğretim kurumlarının temellerini atmıştır¹²⁰.

Bu kısa bilgilerden sonra, sadece, zina işlemeye azmeden ve bu düşüncesini toplantı halinde bulunan sahabenin içinde alenen Hz. Peygamber'e açarak ondan izin isteyen bir gence¹²¹ Hz. Pey-

¹¹⁷ Aile içi terbiyede ebeveynin uyması gereken kurallar arasında şunları sayabiliriz: a) İlk dini bilgiler ailede verilmeye başlanmalıdır. a) Anne-baba çocuklarına örnek olmalıdır, b) Çocuk psikolojisi iyi bilinmelidir, c) Terbiyede Allah sevgisi esas olmalıdır. d) Hoşgörü ve müsamaha hakim olmalıdır. e) Güzel davranışları ödüllendirilmelidir. f) Çocuğa fizikî ceza uygulamaktan kaçınmalıdır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Ay, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa, 2005, s. 15-76. Ayrıca bkz. İbrahim Canan, "İslâm'da Aile Terbiyesi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi*, II, 23-41; Abdullah Özbek, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi*, II, 57-74; Mahmut Çamdibi, "Ailede Çocuğun Ahlakî Terbiyesi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi*, II, 127-133; Bayraklı, "Kur'an-ı Kerim'e göre Ailede Çocuk Eğitimi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi*, II, 179-188.

¹¹⁸ Bkz. En'âm, 5/35; A'râf, 7/199; Tevbe, 9/122; Tâhâ, 20/114; Fâtır, 35/28; Zümer, 39/9; Mücadele, 58/11; Kalem, 68/1; Alak, 96/1-5; Ebû Davud, "İlm", 1.

¹¹⁹ Âl-i İmrân, 3/164; İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Ahmed b. Hanbel, III, 328. Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim metotları hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülfettâh Ebû Guddê, *er-Rasûlü'l-muallim ve esâlibuhû fi't-ta'lim*, Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye/Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1417/1996, s. 64-218. Bu eser Enbiya Yıldırım tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. Enbiya Yıldırım, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları* Umrân Yayınları, İstanbul, 1998; Abdülhayy Kettânî, *Nizâmü'l-hukûmiyyeti'n-nebeviyye el-müsemmâ et-Terâtibü'l-idâriyye*, Dâru'l-kütübü'l-Arabî, Beyrut, ty, II, 168-362.

¹²⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ), İmaj, Ankara, 2003, II, 767-778; Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, İÜİFV; İstanbul, 1995, s. 11-14; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB. Yay, Ank, 2003, s. 139, 316-317; Hayati Hökelekli, "Eğitim ve Öğretim" *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I/448.

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, V, 256-257.

gamber'in, bu gencin akıl, vicdan ve selim fitratına hitap ederek onu hayatı boyunca bir daha suç işlemeyecek derecede eğitmesindeki izlediği hikmet dolu ince metodunu hatırlatmakla yetiniyoruz¹²². Bu örnek, hem suçla mücadelede eğitimin rolüne hukukî dayanak teşkil etmesi hem de eğitimin suçu önlemedeki etkisini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

3-Toplumda Eğitim

İslâm, üstün ahlâkî meziyet ve faziletlerle donanmış insanların oluşturduğu bir toplum oluşturmayı bir başka ifadeyle "yeryüzüne salih kulların hakim olmasını" amaçlamıştır¹²³. Böyle bir toplumun oluşması için sadece üstün ahlâkî donanıma sahip erdemli bir insan olmayı yeterli bulmayıp muslih yani ıslah edici olmayı¹²⁴ ve kardeşinin zulmüne engel olmayı¹²⁵ da gerekli görmüş, bunun için de toplum bireylerini emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker vazifesiyle¹²⁶ yükümlü tutmuştur¹²⁷. Bu görev müslümanların tamamı bakımından farz-ı kifâye hükmündedir¹²⁸.

Bir hadis-i şerifte de bu görevin ne şekilde ifa edileceğinin yöntemleri belirlenmiştir¹²⁹. İnsani görev ve kardeşlik hukuku çerçevesinde bireysel düzeyde her müslümanın nasihat ve telkin hakkı her zaman mevcut olmakla birlikte¹³⁰ bu görevin ifası için belirli bir liyakat, ehliyet ve donanıma sahip olmak zorunludur. Aksi bir yaklaşım tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Biraz sonra da ele alınacağı üzere zaten İslâm tarihi içerisinde emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker görevi *hisbe* veya *ihtisab* adı altında kurumsallaşmıştır. Özellikle de fiilî müdahale sadece bu denli resmî hüviyeti haiz kurumların yetkisi dâhilindedir.

¹²² Ebû Gudde, *er-Rasûlü'l-muallim ve esâlibuhü fi't-ta'lim*, s. 100-101.

¹²³ Enbiya, 21/105.

¹²⁴ Hüd, 11/117.

¹²⁵ Buhârî, "Mezalim", 4; "İkrah", 8; Tirmizî, "Fiten", 68; Dârimî, "Rikak", 40; Ahmed b. Hanbel, III, 99, 201, 324.

¹²⁶ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; A'râf, 7/157; Tevbe, 9/71, 112; Nahl, 16/125; Lokmân, 31/17; Asr, 100/1-3.

¹²⁷ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 391-392; Gazâlî, *İhyâ*, II, 306-313; Takıyyüddin b. Ahmed Abdülhalim İbn Teymiye, *Mecmûu fetâvâ*, yy, ty, XXVIII, 122-178; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1989, VI, 763-765; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, II, 615-616.

¹²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1155.

¹²⁹ Müslim, "İman", 20; Ebû Dâvûd, "Salât", 242, "Melâhim", 16; Tirmizî, "Fiten", 9, "Birr", 15; İbn Mâce, "Fiten", 20; İbn Hanbel, V, 388.

¹³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, II, 315-319; Abdülkerim Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Amman, 1409/1989, s. 324; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 617; "Hisbe", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, XVII, 240-242.

Netice itibariyle denebilir ki, suç sayılan fiiller, bunların bireysel ve toplumsal zararları, bu fiiller karşılığında öngörülen cezalar konusunda verilecek nitelikli, muknî ve yeterli eğitim-öğretim ve bilgilendirme faaliyetlerinin suçla mücadelede önemli oranda katkı sağlayacağı açıktır.

F-Denetim Mekanizması

İslâm Hukukunda suçla mücadelede diğer yöntemlerden sonraki aşamalarda başvurulacak yöntem denetim mekanizmasıdır. Şimdi bu denetim mekanizmaları ve işleyiş şekillerine bir göz atalım.

1-Hisbe

Hisbe veya ihtisab, emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münkerin müessesleşmiş şeklidir¹³¹. Hisbe görevinin ifası bu kurumun elemanları açısından farz-ı ayın hükmündedir¹³². Hisbe teşkilatının, akide, ibadetler, muâmelât, çevre, esnaf, ahlak ve genel adâba aykırı davranışlar ile cezaya konu suçların denetimi ve ayrıca akla, dine ve kamu düzenine aykırı hususların ıslahını kapsayan geniş bir görev alanı bulunmaktadır. Amacı erdemli bir toplumun oluşturulmasıdır. Hisbe teşkilatının ilk kurucusu Hz. Ömer'dir¹³³.

Hisbe görevini ifâ edecek şahısta (muhtesib) İslâm, akıl, bülûğ, hürriyet gibi genel şartlar yanında adalet, dinî hassasiyet, ilmî vukûfiyet, bu görevi ifâ edebilecek derecede sağlıklı ve güçlü olma (kudret) ve kamu otoritesi tarafından atanmış olma gibi özellikler aranmıştır¹³⁴.

a) İhtisas Alanı

Muhtesibin ihtisas alanı dış dünyaya yansıyan bireysel veya toplumsal tasarruflardır. Dolayısıyla suç kapsamına giren *emrin ihmali veya nehyin ihlâli* şeklindeki fiillerin alenî olarak işlenmeleri şarttır. Bu itibarla muhtesibin gizli olarak işlenen suçları tâkibe al-

¹³¹ Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 394-397; Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 313-343; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, VI, 763-771; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 612-632; Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-143; Bardakoğlu, "Hisbe", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, II, 281-283; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Mürşid ve İrşad Faaliyeti*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 22-23; "Hisbe", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, XVII, 223-268.

¹³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1154-1155.

¹³³ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, VI, 764.

¹³⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 394-397; Gazâlî, *İhyâ*, II, 312-315; Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 313-343; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, VI, 765; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 612-632; Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-143; Bardakoğlu, "Hisbe", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, II, 281-283; Uludağ, *İslâm'da Mürşid ve İrşad Faaliyeti*, s. 22-23; "Hisbe", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, XVII, 235 vd.

ma hak ve salahiyeti bulunmamaktadır. Çünkü bu özel hayatın gizliliğini ihlâl anlamı taşımaktadır yani tecessüstür¹³⁵.

Muhtesibin görevlerinin önemli bir kısmını kamusal ve kişisel her türlü hakkın korunması ile bu haklara yönelik her türlü ihlalin önlenmesi oluşturmaktadır. Suç sayılan fiillerin önlenmesi için alınan önleyici bütün hukukî tedbirler de bu görev çerçevesi içerisinde yer almaktadır¹³⁶.

b) Muhtesibin İzleyeceği Yöntem (İhtisâb)

Muhtesibin görev esnasında izleyeceği metot da ayrıntılı olarak belirlenmiştir. Bu metot, yapılan fiilin yanlışlığını ve yasaklığını bilmeyen kimseye bildirme ve öğretmeden başlayıp, öğüt verme, doğruya yöneltme, sert davranma, yasak eylemi meselâ gasbedilen araziden çıkarma gibi fiilen engelleme, tehdit ve korkutma, direnen şahıslara direnmenin şiddeti oranında güç kullanmaya kadar çeşitlilik arz etmektedir¹³⁷.

Amaç suçların önlenmesi olunca hisbe teşkilatının ne derece önemli bir görev icra ettiği görülür. Bu kurum vasıtasıyla gerçekleştirilmek istenen bir suç henüz işlenmeden önce önlenmiş olmaktadır. Suçun, işlenmeden önlenmesinin müspet yansımaları olacaktır. Meselâ, suç işleme hazırlığı içerisinde olan veya teşebbüs eden şahıs açısından bakıldığında kişi hem cezadan kurtulmuş olacak, hem de bu fiilin günahından dolayısıyla uhrevî cezadan da kurtarılmış olacaktır. Suç işlenmeyince de kamu düzeninin bozulması, suça eğilimli olanlara kötü örnek olma veya teşvik gibi olumsuzluklar topluma yansımamış olacaktır. Kısaca gerek fail gerekse suç mağduru ve bunların yakınları bakımından doğabilecek olumsuzluklar baştan önlenmiş olacaktır.

2-Âkile

Genel olarak âkile; taksirli veya kastı aşan (şibhü'l-amd) bir öldürme veya yaralama hadisesinde, suçlu adına mağdurun diyetini yüklenen şahıslar topluluğuna verilen isimdir. Hanefî mezhebine göre âkile; öncelikle suçlunun bağlı bulunduğu "divan ehli"dir. Bunlar aynı ücret siciline bağlı askerî birlik mensuplarından oluşur. Da-

¹³⁵ Tecessüs konusunda bkz. Sabri Erturhan, "Kişisel Boyutlu Suçların Gizlenmesinin İslâm Ceza Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2001, V/2, 263-265.

¹³⁶ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 397-414; Gazâlî, *İhyâ*, II, 333-357; İbn Teymiye, *Mecmûu fetâvâ*, XXVIII, 69-106; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, VI, 765-769; Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 335-341; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 622-624; "Hisbe", *el-Mevsûatü'l-fikhîyye*, XVII, 245-265.

¹³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, II, 329-333; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 620-621; Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 343; "Hisbe", *el-Mevsûatü'l-fikhîyye*, XVII, 265-266.

ha sonra onun asabesi yani faile kan bağıyla bağlı olan akrabası, aşireti veya beytû'l-mâl'dir. Hanefiler dışındaki mezhepler âkileyi öncelikle suçlunun baba tarafından erkek akrabası olan asabenin oluşturduğu hususunda görüş birliği içerisindedirler. Bunda da yakın akrabadan uzak akrabaya doğru bir sıralama söz konusudur. Âkile sisteminin teşriinde temel iki nedenin yattığı söylenebilir. Birinci neden, suçun irtikâbından sonra âkilenin yardımcı olması suretiyle failin yalnızlıktan kurtarılması, bir şekilde ondan sâdir olan ve kasıtlı da olmayan bir cinayet nedeniyle çaresiz kalmasının önüne geçilmesidir. İkinci neden ise kayıtsızlık, ilgisizlik ve yetersiz murakabeleri sonucu failin suç işlemesine engel olmamalarının bir anlamda cezasına katlanmalarıdır. Âkilenin, yakınları üzerinde denetim ve kontrol görevi bulunmaktadır. Bu denetim ve kontrolü yeterince yerine getirmemeleri sonucu içlerinden birinin suç işlemesi kendilerini de suçlu konumuna getirecek, bu nedenle de bu suçun diyetini ödeme yükümlülüğüne ortak olacaklardır. Böyle bir cezanın varlığı, âkilenin suç öncesi denetim görev ve sorumluluklarında daha titiz davranmalarında muharrik bir rol oynayacaktır. Diğer taraftan âkile sistemi cezaların şahsiliği prensibiyle çatışıyor gibi görünse de durum böyle değildir. Aksine âkile, toplum halinde yaşamaktan kaynaklanan ve kasit unsuru da taşımayan suçlardan meselâ, trafik kazası, iş kazaları, mekanik kökenli kazalar gibi fiillerin zararlarının telafi edilmesinde hem faili hem de mağduru koruyan sosyal sorumlulukla sosyal dayanışmanın iç içe olduğu kolektif sorumluluğun göstergesi mesabesinde model bir müessesedir¹³⁸.

¹³⁸ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 233; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, I-XII, Beyrut, ty, XI, 288-332; Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiü'-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, ty, VII, 255 vd; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd (hafid), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (thk.Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1416/1995, IV, 1679-1680; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, Dâru'l-fikr, Mekke, 1412/1992, IX, 515-530; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd Bâberti, *el-İnâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr*le birlikte), Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty, X, 394-410; Şemsüddin Muhammed b. Muhammed Şirbini, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâz'l-minhâc* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1415/1994, V, 357 vd; Şemsüddin Ahmed b. Bedrüddin Kâdizâde, *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (Tekmiletü Fethi'l-kadîr), Dâru'l-fikr, Beyrut, ty, X, 394-410; Ebu'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Düsükî'nin Hâşiyesi ile birlikte), Dâru'l-fikr, yy, ty, IV, 282 vd; Şemsüddin Muhammed Arafa ed-Düsükî, *Hâşiyetü'd-Düsükî ale's-Şerh'l-kebîr*, Dâru'l-fikr, yy, ty, IV, 282; Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, II, 195-200; Bilmen, *Istihâdât*, III, 53-58; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*, VI, 322-326; Muhammed Fârûk Nebhân, *Mebâhis fi't-teşrii'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1981, s. 158-173; Hamza Aktan, "Âkile", *DİA*, II, 248-249; Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Müessir Fiiller*, s. 186-189; Muhammed b. Abdillâh Zâhim, *Tatbîkû's-Şerîati'l-İslâmîyye fi men'i'l-cerime*, Dâru'l-menâr, Kâhire, 1412/1991, s. 192-193; Ali Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Hukuku*, Atatürk Üniversitesi

Bununla birlikte âkile sisteminin günümüzde klasik anlamda uygulama imkanının bulunmadığına dolayısıyla diyetin bizzât fail tarafından ödenmesi gerektiğine dair yaklaşımlar da bulunmaktadır. Udeh ve Zuhaylî bu görüşü taşıyanlardandır¹³⁹. Âkile kurumunu akademik inceleme konusu yapan Kaşif Okur ise çalışmasının bir kısmını âkilenin güncelliğine ayırarak bu çerçevede oluşan görüşlere yer verir. Buna göre bazı bilginler âkilenin güncelliğini kaybettiğini savunurken bazıları da bu kurumun işlevini çağdaş bazı müesseselerin üstlenebileceği görüşündedirler. Kimi bilginlere göre bu kurum hazine, kimilerine göre sendika ve benzeri kurumlardır. Bazı bilginler de toplumun âkile merkezli sosyal gruplar halinde düzenlenmesini savunmaktadırlar¹⁴⁰. Yazar bu yaklaşımlar konusunda şu görüşlere yer vermektedir: "Kanaatimizce İslam hukuku geleneğine ve zihniyetine en uygun olan yaklaşım, "faile destek olunması" ve mağdurun zararının giderilmesi ilkelerinin günümüzde yaygın ve etkin kullanıma sahip vasıtalar aracılığıyla yerine getirilmesidir. Bu sayede daha pratik ve ekonomik neticeler elde etme imkanının yüksek olacağını düşünüyoruz. Bu yaklaşım özel âkile gruplarının teşekkülünü değil, zararın geniş tabanlı katılımı karşılama ilkesini esas aldığı için, İslam hukukunun formel müesseselerini değil ama benimsediği ilkelerin, elverişli enstrümanlar vasıtasıyla her zaman diliminde uygulanabilir olmasına imkan vermektedir."¹⁴¹ Müellif sigorta âkile ilişkisi konusunda da şu görüşlere yer vermektedir: "...Âkile uygulaması, sosyal güvenliğin temel aracı haline gelen sigorta uygulamalarının prensip açısından, İslâm dünyasındaki ilk örneği olarak kabul edilebilir. Bu yönüyle yeni sosyal güvenlik uygulamalarına meşruiyet ve referans kaynakları arasında yer almaktadır. Ayrıca âkile uygulaması mecburi mesuliyet sigortası mahiyetinde bir işlev gördüğü için sorumluluğun sosyalleştirilmesi

Yayınları, Erzurum, 1972, s. 103-104. Bütün mezhepler âkilenin diyeti bir defada peşin ödeme yerine, üç taksit halinde üç yılda ödeyeceği hususunda görüş birliği içerisindedirler. Hanefiler âkilenin, ödenecek miktar, ancak tam diyetin yirmide birinden fazla olması halinde ödemeye katılacağını kabul ederken, Mâlikî ve Hanbelîler âkilenin ancak tam diyetin üçte birinden fazla olan diyetin ödenmesine iştirak edeceklerini kabul ederler. Şafiiler ise böyle bir ölçü getirmemişlerdir. Âkilenin bulunmadığı durumlarda veya ödeme gücünün yetersiz olduğu hallerde yakından uzağa doğru komşu şehirlerden yardımlaşma cihetine gidilebilir. Bunun da mümkün olmaması halinde, sosyal dayanışmaya katkıda bulunması amacıyla devlet hazinesi devreye girerek diyeti tazmin eder. Değişen toplum şartları göz önünde bulundurularak İslâmî ilkelere ters düşmemesi koşuluyla âkile müessesesinin kapsamı daha da genişletilebilir. A.g.e.

¹³⁹ Bkz. Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, I, 676-678; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, VI, 325-326.

¹⁴⁰ Kaşif Okur, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu ve Sosyal Güvenlik Açısından Değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A. Ü. Sosyal Bilimler Ens. Ankara, 2003, s. 182-190.

¹⁴¹ Okur, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu*, s. 201.

konusundaki arayışlara ilke boyutunda katkı sağlayabilecek konumdadır.”¹⁴²

3-Kasâme

Kasâme, fıkıh terminolojisinde faili meçhul bir öldürme olayında olayın aydınlatılması amacıyla tekrar tekrar edilen yeminler demektir. Bu yemin ya maktul yakınlarının, üzerinde öldürme emareleri (levs) bulunan sanık aleyhine veya sanığın kendinin masum olduğuna dair yemin etmesi şekliyle gerçekleşir. Hanefiler’e göre ise bu yeminin maktulün bulunduğu mahalle sakinlerinden elli erkek tarafından ayrı ayrı yapılması gereklidir. Bu kişilerin sayısı elliye ulaşmadığı takdirde, mevcut kişilere yemin sayısı elliye ulaşmaya kadar tekrar ettirilir. Yemini yapacak kişiler maktul yakını tarafından seçilerek belirlenir. Bu yeminden sonra kâtil tespit edilemediği takdirde maktulün diyeti o mahalle veya köy vb. sakinleri üzerine eşit oranda taksim edilir. Kasâme’nin gerçekleşebilmesi için maktulün mevcut olması, maktulün insan olması, öldürme olayının, bir şahsın mülkiyetinde bulunan bir mahalde veya bir mahalle veya köy gibi bir yerleşim merkezinde veyahut da kimsenin mülkünde olmayıp bir beldeye ses işitilecek derecede yakın boş bir mahalde ikâ edilmiş olması, maktul yakınlarının dava açmış olmaları gibi şartlar aranmaktadır. Hanefiler dışında kalan cumhûra göre bu yemini maktul yakınları, itham edilen sanık aleyhine yaparlar. Ayrıca bazı fakihlere göre çocuk ve kadınlar kasâmeye dahil edilmezler¹⁴³.

Devlet başkanı (veliyü’l-emr), ülkesinde olup biten her olaydan birinci derecede sorumlu olduğundan, faili meçhul bir cinayetin vukûu halinde gerek kamu yönetimindeki taksiri, gerekse emniyet teşkilatının taksirinden, doğrudan sorumludur. Hal böyle olunca bir yerleşim merkezinde veya şahsa ait olmayan bir kamu arazisi vb.

¹⁴² Okur, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu*, s. 240-241.

¹⁴³ Geniş bilgi için bkz. Ebü Ca’fer Ahmed b. Muhammed Tahavî, *el-Muhtasar*, Dâru İhyâi’-ulûm, Beyrut, 1406/1986, s. 247 vd; Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 286 vd; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 1705 vd; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’-türâsî’l-Arabî, Beyrut, 1985, I, 457-462; Bâbertî, *el-İnâye*, V, 372 vd; Kâdizâde, *Netâicü’l-efkâr*, X, 372 vd; Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, V, 392 vd; Mansûr b.Yûnus b. İdrîs Behûtî, *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İkna’* (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ), Dâru’l-fikr, Beyrut, 1982, VI, 66 vd; Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebir*, IV, 293 vd; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 293 vd; Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü’l-hukkâm şerhi Mecelleti’l-ahkâm*, Dersaadet, İstanbul, 1330, IV, 557; Udeh, *et-Teşri’ü’l-cinâi*, II, 321 vd; Bilmen, *Istilâhât*, III, 156-186; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Ukübe*, Dâru’ş-şurûk, Beyrut, 1403/1983, s. 166; Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî ve edilletühû*, VI, 393 vd; Zeydân, *Nizâmü’l-kadâ*, s. 225-226; Nebhân, *Mebâhis fi’t-teşrii’l-cinâi’l-İslâmî*, s. 192-199; Bardakoğlu, “Kasâme”, *DİA*, XXIV, 528-530; Hammâsî, *el-Fikhu’l-cinâi’l-İslâmî*, Dâru Kuteybe, Beyrut-Dımaşk, 1425/2005, s. 384-390; Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Hukuku*, s. 118-126.

mahallerde öldürülmüş bulunan bir şahsın sorumlusu devlettir. Dolayısıyla devlet, bu maktulün diyetini ödemekle yükümlüdür¹⁴⁴.

Kasâme ile belli bir semt veya mahalde ikâmet eden şahısların kendi çevreleriyle yakından ilgili olmaları, ne olup bittiğini tâkip etmeleri bu cümleden olarak orada saldırıya uğrayanların yardımına koşmaları, gerek semt içerisinden gerekse semt dışından bazı mütecâvizlerin türeyerek yaşadıkları semtin asâyişini ihlâl etmelerinin önüne geçmek suretiyle kendi semtlerinin güvenliğini korumaları hedeflenmiştir. Meskûn mahalde faili meçhul bir cinayetin işlenmiş olması burada yaşayanların çevrelerine karşı kayıtsız kaldıkları ve dikkat göstermedikleri anlamına gelir ki bunun cezası da kasâme sonucunda maktulün diyetini ödemeleridir. Faili meçhul bir cinayetin işlenmesi o semtte yaşayanlar üzerinde bir zan oluşturabilir. Bu zandan kurtulmanın yolu kasâmedir. Kasâme, bir yemin şeklidir. Yemin, bir müslüman açısından çok önemli bir tasarruftur. Olgun bir mü'minin asla yalan yemin edemeyeceğine göre ya biliyorsa failin kimliğini açıklayacak, bilmiyorsa gerekli denetim ve koruma görevini yeterince yapmadığı için ceza olarak maktulün diyetini ödemeye ortak olacaktır¹⁴⁵.

Görüldüğü üzere gerek âkile gerekse kasâme müesseseleri, kişilerin yakınlarıyla sürekli ilgilenmeleri ve onlara karşı denetim görevlerini yerine getirmeleri esası üzerine kurulmuştur. Bu ilgi ve denetimin fazlalığı ve titizlik oranında suç işleme oranı da azalacaktır¹⁴⁶.

G- Pratik Tedbirler

Henüz suçlar işlenmeden önce alınabilecek bir takım pratik ve somut tedbirlerle önlenmeleri mümkündür. Bu önlemler fert, toplum ve kamu otoritesi bakımlarından çeşitlilik arz eder.

1- Bireysel Tedbirler

Suçların önlenmesi çerçevesinde alınabilecek somut tedbirlerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Suçta zemin oluşturabilecek öncüllerden, teşebbüslerden¹⁴⁷ uzak bulunmak. Meselâ zina suçunun önlenmesi için kişinin evlen-

¹⁴⁴ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 496-498; Bilmen, *Istîlâhât*, III, 160.

¹⁴⁵ Kâsâni, *Bedâi'*, VII, 291; Bilmen, *Istîlâhât*, III, 157-158; Nebhân, *Mebâhis fi't-teşrii'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 194-195; Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Hukuku*, s. 120.

¹⁴⁶ Mansûr Rahmânî, "الإعجاز التشريعي في مكافحة الجريمة" <http://www.al3nabi.com/vb/showthread.php?t=42192> (14 Nisan 2009).

¹⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Udeh, *et-Teşriu'l-cinâi*, I, 342-356; *Nazariyyât fi'l-fikhi'l-cinâi'l-İslâmî*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1389/1969, s. 33-48; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 360-362.

mesi, kadının müstehcenlikten¹⁴⁸ ve yasak süslenmeden uzak olması¹⁴⁹, erkekleri tahrik edecek fiilî tutum ve davranışlardan kaçınması¹⁵⁰, erkeğin şehvî arzularını harekete geçirecek şekilde konuşmaması¹⁵¹, erkeğin de kadını tahrik edecek davranışlardan kaçınması, her iki cinsin de gözlerini haramdan korumaları¹⁵², mahremi olmayan kadınla bir zorunluluk bulunmaksızın ıssız bir mekanda baş başa kalmamaları¹⁵³, aynı odada gecelememeleri¹⁵⁴, başkasının evine izin alınmaksızın girilmemesi¹⁵⁵, her iki cinsin de kendilerini meşgul edecek güzel san'at gibi hobiler edinmeleri, bilimsel, kültürel ve sosyal etkinliklerde bulunmaları, spor yapmaları, seyahate çıkmaları, oruç tutmaları¹⁵⁶ gibi tedbirler bireysel tedbirler arasında sayılabilir¹⁵⁷.

Hırsızlığın önlenmesi için kişinin iş bulma çabasına girmesi¹⁵⁸ ve dilenme yerine velev ki dağdan odun taşıyıp satma şeklinde bile olsa çalışması¹⁵⁹ gibi hususlar sayılabilir¹⁶⁰. Ayrıca binayı gözetleme, delme, içeri girme vb. faaliyetler gibi hırsızlık suçuna teşebbüs sayılacak hareketlerden uzak durulması da alınabilecek bireysel tedbirler arasında sayılabilir¹⁶¹.

İçki konusunda onun üretimini yapma, satma, taşıma, servis yapma¹⁶² gibi suça teşebbüs sayılacak fiillerden, bu fiili işleyen şa-

¹⁴⁸ Nür, 24/31; Ahzâb, 33/59.

¹⁴⁹ Ahzâb, 33/33.

¹⁵⁰ Nür, 24/31.

¹⁵¹ Ahzâb, 33/32.

¹⁵² Nür, 24/30-31.

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, I, 26; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek* (thk. Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1411/1990, I, 198; Muttekî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, V, 323.

¹⁵⁴ Müslim, "Selâm", 19.

¹⁵⁵ Nür, 24/27.

¹⁵⁶ Buhârî, "Savm", 10, "Nikâh", 2-3; Müslim, "Nikâh", 1; Nesâî, "Sıyâm", 43; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Dârimî, "Nikâh", 2; Ahmed b. Hanbel, I/57, 278, 424-425, 432.

¹⁵⁷ Muhammed Hişam Burhânî, *Seddü'z-zerâi' fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, el-Matbaatü'l-ilmîyye, Şam, 1995, s. 364-372, 447-451; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, 1954, s. 188-192; Muhayzîf, *Der'u'l-ukûbâti bi's-şübühât*, I, 40-41; Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 115-118; Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, s. 172-175; Siddîqî, *The Penal law of Islam*, s. 16-21; Fadl İlâhî, *et-Tedâbiru'l-vâkiye mine'z-zinâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut, 1422/2001, s. 194-267.

¹⁵⁸ Cum'a, 62/10; Mülk, 68/15.

¹⁵⁹ Buhârî, "Zekât", 50, 53, "Büyü", 15, "Müsâkât", 13; Tirmizî, "Zekât", 38; Nesâî, "Zekât", 85; Ahmed b. Hanbel, I, 124, II, 243, 257, 300, 395, 418, 475, 496.

¹⁶⁰ Muhayzîf, *Der'u'l-ukûbâti bi's-şübühât*, I, 43-44.

¹⁶¹ Âmir, *et-Ta'zîr fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 238-240.

¹⁶² Ebû Dâvûd, "Eşribe", 2; Ahmed b. Hanbel, I, 316, II, 97; Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, II, 37.

hıslardan ve meclislerden uzak olma, içki hediye etme, içki üretimi yapacak şahsa üzüm satmama gibi tedbirler sayılabilir¹⁶³.

Adam öldürme suçu işlemek için kişinin böyle bir cinayeti planlamadan kaçınması, silah taşımaması, iki şahsın silahlı olarak birbirleriyle tartışmaması¹⁶⁴ gibi tedbirler yanında bütün suçlar bakımından suç işleme amaçlı odak ve örgütlerden uzak bulunmak da bireysel tedbirler arasında zikredilebilir.

2- Kamusal Tedbirler

Suç işlemeye imkan verecek alt yapının ortadan kaldırılması, bu cümleden olarak meselâ silah satımının yasaklanması, silah müsâderesi yapılması, içki ve uyuşturucu maddelerin üretimi ve ticaretinin engellenmesi, fuhuşla etkin mücadele edilmesi, işsizliğin ortadan kaldırılması, zekâtın ilgili sınıflara ulaştırılması, maaşların iyileştirilmesi, insanların helal kazanca teşvik edilmesi ve yönlendirilmesi¹⁶⁵, suçluların veya bağımlıların tedavisi için gerekli tedavi ve rehabilitasyon merkezlerinin kurulması, suçla mücadele amaç edinen müesseselerin kurulması ve mevcutların desteklenmesi¹⁶⁶ ile yazılı ve görsel medya yoluyla kişileri ve toplumu aydınlatıcı ve bilinçlendirici yayınlar yapılması gibi hususlar kamu otoritesi tarafından alınabilecek tedbirler arasında sayılabilir.

H-Müeyyide

Yukarıda arz edilen yöntemlere rağmen arzulanan sonuca ulaşamayabilir ve suç işlemenin önüne tam olarak geçilemeyebilir. Müslüman toplumlar melekler topluluğu değil, insanlar topluluğudur. Yukarıda da belirtildiği gibi insanlarda nefis ve zaaf, çizgi-den çıkmasına neden olabilecek kişisel ve haricî etkenler vardır.

Hedef; barış, güven, istikrar, huzur ve erdem hakimi olduğu temiz bir toplum oluşturmaktır. Bunun yolu da önemli oranda topluma iyi ve erdemli insanların egemen olmasından geçmektedir.

Bütün bu tedbirlere rağmen suçun işlenmesi durumunda hukuk son başvurulacak yöntem ve çare cezaî müeyyidedir. *Müeyyide, içtimaî bir kaide ve kanuna aykırı hareketten doğarak, hareketin bir nevî cevabî şeklini alan teminat demektir ve hukuk mefhumunun üçüncü temel unsurudur*¹⁶⁷. Tarih boyunca müeyyidesi

¹⁶³ Burhâni, *Seddü'z-zerâi'*, s. 452-455, 643.

¹⁶⁴ Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 155-157.

¹⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1673; Fâris Abdurrahman Kaddûmî, *Haddü's-serika beyne'l-i'mâl ve't-ta'til ve eseruhü ale'l-müctemai'l-İslâmî*, Dâru't-tevfikiyye, Kâhire, 1397/1977, s. 196-205; Siddîqî, *The Penal law of Islam*, s. 7; Fadl İlahî, *et-Tedâbiru'l-vâkiye mine'z-zinâ*, s. 84-93.

¹⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Hammâsi, *ed-Darûratü'l-merhaliyye fî tatbîkî'l-kânûni'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 258-262, 276-280.

¹⁶⁷ Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, I, 43.

bulunmayan hiçbir insan topluluğu ve hukuk sistemi mevcut değildir ve müeyyidesiz bir düzen kurma iddiası ütopyik olmaktan öte bir anlam ifade etmez. Esasen hukuk normlarını diğer disiplinlerin normlarından ayırt eden en temel özellik de müeyyidedir.

İslâm Hukuku da bazı suçlar ve hukukî ihlaller karşılığı bir takım müeyyideler getirmiştir. Şu kadar var ki cezaî müeyyideler özünde acı ve elem barındırmaları hasebiyle İslâm hukukçuları tarafından özde güzel (liaynihî hasen) bir ameliye kapsamında görülmemiş, sağladığı genel ve özel önleme; bireysel ve toplumsal maslahatlar bakımından yani netice itibariyle *liğayrihi hasen* olarak kabul edilmiştir¹⁶⁸. Bu nedenle İslâm Hukukunda cezalandırma genel bir kural olmayıp zarurete binâen meşrû kılınmış istisnâî bir haldir. *"Zarûretler de ancak kendi miktarlarıncâ takdir olunacağından"*¹⁶⁹, onlar genel bir kural gibi genişletilemez¹⁷⁰. Ayrıca gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahabenin, şikayetçisi bulunmadığı, kamu vicdanını yaralamadığı ve toplumsallaşmadığı sürece bazı suçları görmezlikten gelmeleri ayrıca af ve sulhü tavsiye etmeleri¹⁷¹ de cezalandırmanın gaye olmadığına somut göstergesidir.

İslâm Hukukunda müeyyidesi nasslarla belirlenen suçların sayısı oldukça azdır. Bunlardan zina¹⁷², zina iftirası (kazf)¹⁷³, hırsızlık¹⁷⁴, hirâbe¹⁷⁵, adam öldürme¹⁷⁶ ve bağy¹⁷⁷ suçlarının cezaları bizzat Kur'ân tarafından; içki¹⁷⁸ ve irtidat cezası¹⁷⁹ ise hadislerle

¹⁶⁸ İzzüddîn b. Abdülfettâh b. Abdülazîz İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1965, s. 50; Ebû Said Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, yy, 1303, s. 161; Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Meral Yayınları, İstanbul, ty, s. 100-101; Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-Fikhî'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 1422/2002, s. 88-89.

¹⁶⁹ *Mecelle*, md. 22.

¹⁷⁰ Zeydân, *Mecmûatü bühûsî'l-fikhîyye*, s. 387-388; a. mlf, *el-Mufassal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1415/1994, V, 17-18; Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, VII, 475.

¹⁷¹ Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, XVII, 393.

¹⁷² Nûr, 24/2.

¹⁷³ Nûr, 24/4.

¹⁷⁴ Mâide, 5/38.

¹⁷⁵ Mâide, 5/33.

¹⁷⁶ Bakara, 2/178, Mâide, 5/45.

¹⁷⁷ Hucurat, 49/9.

¹⁷⁸ Mâlik, Eşribe, 2; San'ânî, *Sübûlü's-selâm*, IV, 28 vd; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII, 171. İçki cezasının miktarının kazf cezası esas alınarak icma yoluyla seksen kirbaç olarak belirlendiği hakkında bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, V, 113; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 325; Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-ihdiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr* (thk. Züheyr Osman el-Caid), Dâru'l-Erkâm, I-V, Beyrut, ty, IV, 346; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V/310; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 31; Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, II, 606-507.

¹⁷⁹ Buhari, "Diyât", 6, "Cihad", 149; Müslim, "Kasâme", 25, 26; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 15, 25; Nesâî, "Tahrîm", 5, 11, 14; İbn Mâce, "Hudud", 2, Dârimî, "Siyer", 11; Ahmed b. Hanbel, I, 61, 62, 65, 282-283; Ab-

sabit olmuştur. Müeyyide sayısının azlığı yanında uygulanmaları da son derece ağır şartlara bağlanmıştır. Ayrıca tövbe, gizleme, şüpheler¹⁸⁰, ispat zorluğu, af, sulh vb. prensiplerle bedenî ceza sahası oldukça daraltılmıştır.

İslâm Hukukunda ceza infazıyla “genel önleme” ve “özel önleme” gibi temel iki amacın gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir¹⁸¹. İbnü'l-Hümâm (861/1456)'ın veciz ifadesiyle, suç öncesi ceza normunun bilinmiş olması genel önlemeyi; suç sonrası tekrere engel olan ceza infazı ise özel önlemeyi temin etmektedir¹⁸².

Bu ana hedefleri dışında cezalandırmanın diğer amaçlarını kamu düzeninin korunması, adaletin ikâmesi, dolayısıyla adalete güvenin tesisi, suçlunun ıslahı, failin işlediği suçun karşılığını görmesi (keffâret) mağdur ve yakınlarının kalplerindeki intikam duygularının teskini¹⁸³ şeklinde sıralamak mümkündür.

Bunun dışında her bir özel ceza bir hukukî yararı koruma amacıyla teşri kılınmıştır. Buna göre kısas hayat hakkının korunması; içki cezası aklın ve zihni melekelerin korunması; hırsızlık cezası malın ve mülkiyet hakkının korunması; zina cezası nesil, ırz ve namusun korunması; kazf cezası insanlık şeref ve haysiyetinin korunması; hirâbe/terör cezası can, mal, ırz ve seyahat hakkının korunması; bağı (meşrû yönetime isyan) cezası kamu otoritesinin, ülke bütünlüğü ve halkın güvenliğinin korunması; irtidat cezası dinin korunması amacıyla teşri kılınmıştır¹⁸⁴.

dullah b. Yûsuf Zeylei, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Dâru'l-hadis, Kâhire, 1415/1995, IV, 109.

¹⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. Sabri Erturhan, “İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2002, VI/2, 179-205.

¹⁸¹ Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Müessir Fiiller*, s. 33-34.

¹⁸² (إنما موانع قبل الفعل زواجر بعده؛ أي العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل وإيقاعها بعده يمنع من العود إليه) İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 212.

¹⁸³ Avvâ, *Fi usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 71-79; Fikrî Ahmed Ukâz, *Felsefetü'l-ukûbe*, Şeriketü Ukâz, Cidde, 1402/1982, s. 49-55; Huseynî Süleymân Câd, *el-Ukûbetü'l-bedeniyye fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru's-şurûk, Kâhire-Beyrut, 1411/1991, s. 84-91; Zâhim, *Tatbiku's-Şerîa*, s. 96-107; Udeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, I, 609-611; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*, IX, 693-694.

¹⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîin*, II, 99-101, 106, 109-110; Bâbertî, *el-Înâye*, V, 210-212; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 211; Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğâ*, I, 29, II, 421-443; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, Mısır, 1356/1937, s. 216; Ukâz, *Felsefetü'l-ukûbe*, s. 35; ez-Zâhim, *Tatbiku's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 96-99; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 49-52; 59-60; Abdülvâhid Hallâf, *İlmi usûli'l-fikh*, Dâru'l-kalem, Kuveyt, 1406/1986, s. 64, 70, 84; a. mlf, *Masâdiru't-teşrii'l-İslâmî fi mâ lâ nassa fih*, Dâru'l-kalem, 1402/1982, s. 51-52; Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-risâle, Bağdat, 1407/1987, s. 45-47, 201, 206, 236; Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-teşrii'l-İslâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kâhire, 1374/1954, s. 38; Behnesî, *Tatbiku'l-hudûd fi't-teşriati'l-cinâiyyeti'l-hadîse*, Müessesetü'l-halic, Kâhire, 1408/1988, s. 8-9;

Sonuç

İslâm Hukuku suçla mücadele konusuna son derece önem vermiştir. Çünkü dünyanın fesat unsurundan arındırılması, topluma sulh ve erdemın egemen olması bu hukukun en temel hedeflerındendir¹⁸⁵. Bu hedefe paralel olarak suçla mücadele çerçevesinde getirilen çözüm önerileri ve izlenen yöntemler orijinal, vakıa mutabık/realist, rasyonel ve amacı gerçekleştirici niteliktedir. Sadece kalbin ıslahı dahi suçla mücadelede tek başına önemli ve etkili bir yöntemdir. Bununla birlikte İslâm, sadece meseleyi inanç boyutuyla sınırlı tutmamış; ibadet, güzel ahlak, güzel bir çevre, iyi bir eğitim ve öğretimi de inanç boyutuyla birlikte yürütmüştür. İslâm, temiz ve erdemli bir toplumun tesisi bu arada suçun önlenmesi için aile müessesesine özel önem atfetmiş, aileyi hem erdemli ve temiz toplumun esası saymış, hem de böyle bir toplumun teşkili için aile kurumuna büyük görevler yüklemiştir. Bununla da yetinmeyerek gerek bireysel, gerek toplumsal gerekse idarî denetim mekanizmasını çalıştırmış, suçun önlenmesi için somut adımlar atmıştır. Bütün bu tedbirlere rağmen sonuç alınmadığı takdirde en son yöntem olarak cezai müeyyideyi devreye sokmuştur. İslâm Hukukunda nasslarla belirlenen cezalar ağır cezalardır. Cezaların bu ağırlığı ve infazın aleniliğinin bilinmesi dahi suça teşebbüs aşamasındaki şahıslar bakımından caydırıcı bir rol oynayabilecek ve suçun işlenmesine engel olabilecektir.

Kaddümi, *Haddü's-serika*, s. 4-8; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 58.

¹⁸⁵ (والمقصود من شرع الزجر اخلاء العالم عن الفساد) Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr Merğınanı, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, yy, ty, II, 113; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 214-215, 326.

Hz. Peygamber'in Ahlâk'ı ve Güzel Ahlâka Verdiği Önem

Ünal KILIÇ*

Özet

İslâm Dini sadece inanç ve ibadetlerden ibaret değildir. Allah Rasûlü (sav) Müslümanlara ahlaki güzellikleri tavsiye etmiş ve onlardan güzel ahlaklı bir toplum oluşturmaya çalışmıştır. O güzel ahlaki özelliklere sahip bir insan ve peygamberdi.

Anahtar Kelimeler: İslam'da Güzel Ahlak, Muhammet, Ahlak

Abstract

Religion of Islam not only consist of from faiths but also moral rules also is important. Messenger of God (Prophet Muhammad Peace be upon him) advised to muslims moral goodnesses and worked to make moral social from them. He was a man and prophet who had ethical goodnesses.

Key Words: Good Ethic in the Islam, Muhammad, Faiths – Moral - Religious Ritual.

Giriş

Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Ahlâkı

Hz. Peygamber risâletle görevlendirilmesinden önce de içerisinde yaşamış olduğu toplumda kendisine gıptayla baktıracak güzel özelliklere sahip bir kimseydi. Peygamberimizin toplumda kendisinden sitayişle bahsettirmesinde zenginliği veya siyasi yönden güçlülüğü değil ahlâkî bir takım güzelliklere sahip oluşu etkili olmuştur. Her türlü kötülüğün yaygınlaşıp meşru görüldüğü bir toplumda, güzel ve erdemli özelliklere sahip kimselerin varlığı toplumu oluşturan ve kötülükleri hayat tarzı olarak benimseyip işlemeye

* Doç. Dr., C.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Öğretim Üyesi
(unalkilic@hotmail.com).

devam edenler tarafından bile dikkatle izleniyor ve takdir görüyordu.¹

Aslında sık sık tekrar edilen bir söz vardır, 'kişinin kendisine kötü dedirtmesi çok kolaydır; bir iki defa kötü davranışta bulunmak kötü olarak vasıflandırılmak için yeterlidir. Bununla birlikte insanın kendisi hakkında iyi insan dedirtebilmesi çok zordur; yüzlerce belki binlerce iyilik yapsanız sonra da birkaç tane kötülük yapsanız onca gayret sarf ederek gerçekleştirdiğiniz iyilikler unutulur.' Bu sebeple bir insanın kendisi hakkında, iyi insan, güvenilir bir şahsiyet, mert adam, temiz fitratlı bir kişi dedirtmesi çok zordur. Hal böyleyken Hz. Peygamber risâletle görevlendirilmeden önce de söz konusu nitelendirmeyi hak etmiş ve içerisinde yaşadığı toplumu oluşturan her kesim tarafından emin, iyi, dürüst güzel ahlâklı vb. sıfatlara layık görülmüştür.

Ahlâkî güzellikleri nefsinde toplayan Hz. Peygamber kendisine inanan müslümanların da benzer özelliklere kavuşabilmesi için gayret sarf etmiş, yirmi üç yıllık risâlet hayatı boyunca erdemli bir toplum oluşturmaya çalışmıştır. O, ahlâkî güzellikleri müslümanlar arasında yerleştirip yaygınlaştırılma hususunda azami gayret göstermiş, bu doğrultuda değişik yöntemler takip etmiştir. Tebliğ ettiği dinin sadece inanç ve ibadetlerden ibaret olmadığını, bunlarla ilgili sorumlulukların yerine getirilmesinin yeterli olmayacağını, güzel ahlâkî özelliklerin de önemsenerek tatbik edilmesini her fırsatta ifade etmeye özen göstermiştir. Dolayısıyla İslam dininde inanç, ibadet ve ahlâk birlikte kabul görmüş ve önemsenmiştir. Zaman zaman inanç ve ibadet ilkelerinin benimsenip uygulanması ile ahlâkî güzelliklere ulaşılacağı ifade edilmişse de genel de ahlâkî ilkeler de başlı başına önemsenmiştir.

Biz bu makalede ahlâkî ilkelerin İslamiyet'e göre önemi, Hz. Peygamber'in bu husustaki durumu ve bu konuya verdiği değeri belirterek ahlâken kötü özelliklere sahip insanların inanç ve ibadet bakımından ne kadar iyi durumlarda olurlarsa olsunlar arzu edilen nitelikte müslümanlar olarak kabul edilmediğini ifade etmeye çalışacağız.

I-Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Ahlâkî Karakterinin Oluşumunda Etkili Olan Unsurlar

Çocuğun eğitiminde örgün eğitim kurumları kadar aile ve çevresinin de önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Özellikle okul-ışmanın söz konusu olmadığı cahiliye dönemi Arabistan'ında ailede verelin eğitimin önemi daha da artmaktaydı. "Doğan her çocuk

¹ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980, I, 214-215.

fitrat üzere doğar, ancak anne-babası onu Yahudi, Hıristiyan veya mecûsileştirir"² diyerek çocuğun karakterinin şekillenmesinde ailesi ve çevresinin ne deneli etkili olduğunu ifade eden Hz. Peygamber'in de risâlet görevi kendisine verilmeden önceki dönemdeki ahlâkî özelliklerinin oluşumunda bir takım hâdiselerin, çeşitli etkenlerin önemli rol oynadığı söylenebilir. Bu etkenlerin sayısını çoğaltmak mümkün olmakla birlikte biz bazı hususları özellikle zikretmek istiyoruz.

A-Hâşim Oğullarının Manevî Statüsü

Mekke toplumunda özellikle Kâbe ile ilgili görevlerden hacıların su ihtiyaçlarının karşılanması görevini düzenli bir şekilde yerine getirerek "sikâye" görevini ve Arap yarımadasının dört bir tarafından hac mevsiminde hac etmek veya ticari ilişkileri sebebiyle Mekke'ye gelenlerin iâşe ve ibatelerini temin etmek için oluşturulmuş olan "rifâde" kurumunu elinde bulunduran ve daha ziyade manevî yönden saygınlık kazanan bir ailenin mensubu olan Peygamber'in manevî değerleri önemseyen bir atmosfer içerisinde yetiştiğini söylemek mümkündür. Önce dedesi Abdulmuttalib sonra da amcası Ebû Talib'in Hâşim oğulları adına yerine getirdikleri bu görevler sahibine maddi her hangi bir getiri sağlamak yerine³ manevî bir nüfuz kazandırıcı nitelikteydiler.⁴ Dolayısıyla da Hz. Peygamber Mekke toplumunda manevî nüfuz bakımından saygın konumda olan kimselerin gözetiminde, hayr u hasenat duygularıyla topluma hizmet etme uğraşısı içerisinde olan aile fertleri arasında çocukluk ve gençlik dönemini geçirmiştir.

B- Yetim ve Fakir Olarak Büyümesi

Hız. Peygamber, asaleten Mekke'nin seçkin kabilelerinden birisine mensuptu. Kabile mensupları içerisinde zengin sayılabilecek derecede olanlar varsa da Hz. Peygamber'in bakımını üstlenen dedesi ve amcası zengin değillerdi. Hatta sekiz yaşından itibaren de-

² Ahmed b. Hanbel, II, 315, 346; Buhârî, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 22-24.

³ Hz. Peygamber'in babasının dedesi Hâşim'in hacıları doyurmak için zaman zaman Mekkelilerden yardım talep ettiği, hatta bu sebeple belli bir vergi ihdas ettiği hususunda bkz., İbn Hişam, I, 147; Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdullah b Muhammed b. Ahmed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, Mekke 1414/1994, I, 195. Söz konusu verginin ileriki dönemlerde zengin bazı Mekkelilerin devreye girerek şahsi mallarından harcamalarda bulunmayı üstlenmeleri üzerine kaldırıldığı belirtilmiştir. Abdülkerim Özeydin, "Hac", *DİA*, XIV, 387.

⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in yetişme çağında söz konusu görev ve yetkiyi elinde bulunduran Ebû Talib'in zengin olmak şöyle dursun fakir denilebilecek bir durumda olduğu bilinmektedir. Hatta ilerleyen dönemlerde kardeşi Abbas'dan aldığı 10,000 dirhem tutarındaki borcuna mukabil sikâye görevini ona devretmek zorunda kalmıştır. Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk., Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli, Beyrut 1417/1996, II, 64; İbn Abdirabbih el-Endelusi, *Kitâbu el-Ikdil-Ferid*, Beyrut 1991, III, 313.

desinin vefatı sonrasında evinde kaldığı amcası Ebû Talib, fakir denilebilecek bir durumdaydı.⁵ Bu sebeple de Hz. Peygamber evlenip kendi evine yerleşinceye kadar kaldığı amcasının evinde aile fertlerine elinden geldiğince yardımcı olmaya çalışmıştır. Onun bu doğrultuda amcasına ticari seferlerinde ve mal satımında yardımcı olduğu, amcasının koyunlarını güttüğü, hatta belli bir ücret karşılığında başka ailelerin de koyunlarını güderek elde ettiği parayı amcasına verdiği ifade edilmektedir.⁶

Yetim ve fakir olarak büyümek Hz. Muhammed'in emsallerine nazaran daha erken bir yaşta olgunlaşmasına, sorumluluk sahibi bir fert olarak toplumda yer edinmesine yol açmış, böylece o yaşlarının pek çoğu gibi cahiliye döneminde normal karşılanan pek çok olumsuz davranıştan uzak kalarak büyümüştür. Bu durum onun ahlâkî bakımdan safiyetini korumasına yol açmıştır. Risâletle görevlendirildiğinde de hiçbir muhalifi onun hakkında mazisi şöyle kötüydü, daha önce ahlâken şu türden düşüklüklere sahipti diyememiştir.

C-Hilfû'l-Fudûl

Bilhassa Ficar savaşlarıyla asayiş ve düzenin bozulduğu Mekke'de toplumun saygınlığını kazanmış nüfuz sahibi liderlerin olmaması tüm Arap yarımadası nezdinde dinî, siyasî ve ticari öneme sahip olan bu kutsal şehirde yaşamı güçleştirmiştir. Zengin ve güçlü olanlar, zayıf ve kimsesizleri eziyordu; sadece dışarıdan ticaret veya hac için Mekke'ye gelen yabancılar değil, şehrin yerli ahalisinden de pek çok kimse çeşitli şekillerde haksızlıklara maruz kalıyorlardı. İşte böyle bir atmosferde vicdan sahibi, haksızlıklara dur demeyi erdemli bir davranış olarak gören bir grup faziletli insan harekete geçerek haksızlıklara engel olmak üzere anlaşmışlar, bu kararlarını da tüm şehre ilan etmişlerdir. Henüz genç yaşta Hz. Muhammed de etik olarak görmediği davranışlara engel olabilmek için söz konusu erdemlilerle birlikte hareket ederek Hilfû'l-Fudûl hareketi içerisinde yer almış, bundan böyle her türlü kötülük ve haksızlığa karşı duracağını o da ilan etmiştir.⁷ Böylece o temiz ve saf fıtratına aykırı olarak gördüğü çirkinliklere karşı sessiz kalıp seyirci olmak yerine elinden geldiğince engel olmaya dur, demeye gayret göstermiştir.

⁵ Hz. Peygamber'in risâlet öncesi geçim durumu hakkında geniş bilgi için bkz., Ünal Kılıç, "Peygamberimizin Risâlet Öncesi Geçim Durumu", *İstem*, ek sayı: 1, Konya 2008, s.93-104.

⁶ İbn Sa'd, I, 125; Buhârî, "İcâre", 2, "Etîme", 50; Müslim, "Eşribe", 163; İbn Mâce, "Ticârât", 12; Halebî, I, 125-126.

⁷ Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut ty., s.167; a.mlf., *Kitâbu'l-Munammak fî ahbâri Kureyş*, Beyrut 1405, s.341-343; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İstanbul 1991, I, 53.

D-Arkadaş Çevresi

H. Peygamber'in bi'set öncesi ahlâkî durumu ile ilgili olarak belirtilmesi gereken hususlardan birisi de şudur ki o, ahlâkî güzellikleri bünyesinde barındıran bir kişi olarak kendi mizacına uygun arkadaşlarla hemhal olmaya çalışmıştır. Yani gençliğinde yakınlarında yer alan arkadaşları da ahlâken iyi özellikle sahip, hatırı sayılır kimselerden oluşmaktaydı.⁸ Zaten bu arkadaşlarından pek çoğu İslâmiyet'in gizli davet döneminde tebliğe muhatap olmuşlar ve İslâm'ı kabul etmişlerdir. Bunlar arasında H. Peygamberle dostluğu risâlet öncesinde olduğu gibi sonrasında da devam eden büyük sahâbî H. Ebû Bekir'den başka H. Hatice'nin yeğeni ve Kureys'in saygıdeğer şahsiyetlerinden olan Hakim b. Hizâm ve daha başkaları zikredilebilir. Dolayısıyla güzel insan güzel tabiatlı insanlarla güzel günler geçirmiştir denilebilir. Böylece H. Muhammed kendi emsalinden pek çok gencin müptela olduğu içki, kumar, zina, hırsızlık gibi kötü alışkanlıklara bulaşmamış ve bu alışkanlıklara sahip olanlarla arkadaşlık yapmamış, onlardan uzak durmuş ve etkilenmemiştir.⁹

E-H. Hatice İle Olan Evliliği (Aile Hayatı ve Saadeti)

İnsanların hayatında dönüm noktaları vardır. Bunlardan birisi de evliliğdir. Evlilik ile insan yaşamına yeni bir yön vermektedir. H. Peygamber'in hayatında da özellikle ilk evliliğinin önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi H. Peygamber risâlet öncesi 25 yaşlarında iken ticari ilişkilerinde kendisine ücret mukabili yardımcı olduğu Kureys'in soy ve ahlak bakımından en seçkin hanımlarından olan H. Hatice ile evlenmiştir.

Söz konusu evliliğın H. Peygamber'in yaşamında özellikle iki yönden önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle H. Peygamber'in evlilikle birlikte ekonomik olarak sıkıntıdan kurtulduğu ve bağımsız bir şekilde geçimini temin edebilecek bir konuma geçtiğini ifade edebiliriz. Zira H. Peygamber önceleri mudarebe usulü veya ücret mukabili H. Hatice adına ticari kervanlar düzenlerken bundan böyle eşinin ticari işlerini kendisinininki ile birleştirerek devam ettirmiştir. Böylece o, ekonomik yönden kimseye muhtaç olmadan geçimini temin ettirebilmiştir. Karısı, altı çocuğu ve geçiminden sorumlu olduğu cariye ve hizmetçileri düşünülüğünde H. Peygamberin belirli sayıda insanın iâşe ve ibatesinden sorumlu

⁸ Mustafa Sıbâi, *H. Muhammed'in Hayatı (Dersler ve İbretler)*, çev., Sait Şimşek-Nezir Demircan, Konya ty, s.29. Mesela onun risâlet öncesinde de samimi arkadaşlarından olan H. Ebû Bekir gençliğinde de cahiliye döneminin kötülüklerinden uzak durmuş bir kimsedir ve bu özelliği sebebiyle kendisine el-Atik lakabı verilmiştir. Bkz., İbn Sa'd, III, 173.

⁹ İbrahim Sarıçam, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2003, s.78.

olduğu ve bu sorumluluğun gereğini yerine getirebildiği görülmektedir. En azından Hz. Peygamberle ilgili olarak ileriki dönemlerde, risâletle görevlendirildiğinde onu çeşitli yönlerden eleştirenlerin geçiminden mesul olduğu kimseleri ihmal ettiği şeklinde bir eleştiride bulunmamış olmalarından da anlayabiliriz. Ayrıca Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde ailesinin geçimini sağladıktan başka akraba ve başka ihtiyaç sahiplerine tasaddukta bulunduğu, kendisinden yardım talebinde bulunanlara yardım ettiği de göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi ekonomik yönden en azından fakir denilemeyecek bir düzeyde olduğunu¹⁰ belirtebiliriz.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bu evlilikle manevi bakımdan da bir sükunete, rahatlamaya erdiğini söyleyebiliriz. Zira Hz. Hatice daha olgun, ağırbaşlı, geçim hususunda daha tecrübeli bir hanım olarak evlilik kurumunun ilk yıllarından itibaren sağlıklı bir zeminde devamı konusunda her türlü fedakarlığı yapmıştır. Onun bu fedakarlığı ileriki dönemlerde Hz. Peygamber tarafından şükran ve minnetle yad edilmiş, onun yerinin doldurulamayacak bir eş olduğu sık sık ifade edilmiştir.¹¹

Hz. Hatice eşinin özellikle sosyal ilişkilerini geliştirebilmesi ve ihtiyaç sahiplerine gerekli yardımı sağlayabilmesi hususunda gayret sarf etmiş, bundan başka kocasının bilhassa Hira'daki inziva günlerinde ihtiyaçlarını karşılama¹², onun yokluğunda ailenin, çocukların geçimi konusunda elinden geleni yapmıştır. Böylece Hz. Peygamber her türlü maddi sıkıntı kaygısından uzak bir şekilde kendisini manevi yönden geliştirmeye vakit ve imkan bulabilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliği risâlet öncesi yaşamında derin tesirler bırakmış, onun ahlaki karakterinin şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur.

Bu minvalde devam eden iki eşin evliliği takriben 25 yıl sürmüştür. Söz konusu evlilik hayatı en mutlu evliliklerden biri olmuştur. Nitekim, bugün bile, en azından Hindistan ve Türkiye'deki müslümanlar arasında nikâh kıyılırken, imam, diğerlerinin yanı sıra

¹⁰ Nitekim ilk vahiy kendisine geldiğinde Muhammed, dehşete kapılmış ve bunun, şeytanın bir tuzağı olmasından korkmuştu. Bunun üzerine, eşi Hz. Hatice kendisini şu sözlerle teselli etmiştir: "Korkma! Allah seni asla kötülüğe atmayacaktır: Allah sana sadece iyilikle muamele edecektir. Zira sen yakınlarına yardım ediyorsun, ailene bakıyorsun, hayatını dürüstçe kazanıyor, başkalarının doğruluktan ayrılmamalarını sağlıyorsun, yetimlere sığınacakları bir yer veriyorsun..." İbn İshak, s.122; İbn Sa'd, I, 195; Buhârî, "Vahiy", 1; Müslim, İman, 252.

¹¹ İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 117, 118; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 128; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, I, 159.

¹² Hz. Peygamber, inziva günlerinde bulunduğu dönemde zaman zaman karısı kendisine azık gönderir, bazen de kendisi, ihtiyaçlarını temin için evine dönerdi. Hamidullah, I, 73; Ayrıca bkz., Yaşar Kandemir, "Hatice", *DİA*, XVI, 465.

şu duayı da okur: "Allah bu çifte, Adem ile Havva ... ve Muhammed ile Hatice arasında gerçekleşen sevgi ve muhabbetin aynısını nasip etsin."

F-Kâbe Hakemliği

H. Peygamber'in ruhi-manevî şahsiyetinin oluşumunda etkili olan unsurlardan birisi de onun otuz beş yaşlarında iken Mekke'de Ka'be hakemliği ile onurlandırılması olmuştur. Çeşitli nedenlerle tahrip olan Kâbe yeniden inşa olunmuş, kutsal taş Hacerü'l-Esved'in mutat yerine yerleştirilmesi konusunda kabileler arasında bir tartışma söz konusu olmuştur. Kutsal taşı yerine koyma onurunu tek başına elde etmek isteyen kabileler birbirleriyle fiili mücadeleye girişecekken H. Peygamber'in hakemliği ile kabileler arasındaki tartışma tatlıya bağlanmıştır. H. Peygamber dahiyane bir formülle kutsal taşla ilgili onura bütün kabileleri ortak etmiştir.

Kâbe H. İbrahim'in oğlu İsmail (a.s) ile birlikte inşa ettiği dönemden itibaren kutsal bir mekan olarak her dönemde itibar görmüştür. Cahiliye döneminde de burası sadece Mekkelilerin değil bütün Arabistan'da yaşayanların önem verdiği bir mekan olmuştur. Cahiliye zihniyetindeki Mekke halkı diğer zamanlarda önemsemedikleri kazanç yollarını Kâbe'nin inşası hususunda önemsemişler, buranın yeniden yapılması için bağışta bulunacak kimselere verecekleri aynı veya nakdi bağışların kesinlikle helal yollardan kazanılmış olması gerektiğini ikaz etmişlerdir. Kâbe'nin inşası esnasında Mekkelilerin büyük bir samimiyet ve gayretle çalıştıkları, söz konusu mekanın kutsiyetine uygun tarzda yeniden yapılmasına özen gösterdikleri anlaşılmaktadır. İnşaatin bitimi sonrasında yaşanan kutsal taşın Kâbe duvarındaki yerine kim veya hangi kabilenin mensupları tarafından yerine konulacağı tartışması bütün bu samimi uğraşları, içten gelerek yapılan nakdi veya aynı yardımların hedefine ulaşmamasına yol açabilecekken H. Muhammed'in bulunduğu çözüm herkesi memnun etmişti. Nitekim Kâbe hakemliği esnasında Kâbe'nin avlusundan giren kişinin H. Muhammed olduğunu gören Mekkelilerin hepsi de sevinmişler, bu gelen kendisine güvenilebilecek bir kimsedir, bu gelen Muhammedü'l-Emin'dir demişlerdi.¹³ Böylece H. Muhammed kendisi için de kutsal olan Kâbe'ye hizmette bulunanların aralarında uzlaşısı sağlamış, kendisi de bu kutsal mekanla olan irtibatını daha da güçlendirmiştir. Onun hakemliği sonrasında Kâbe'ye daha da yakınlaştığını, manevî olarak bu mekanı daha fazla önemseyeceğini söyleyebiliriz.¹⁴ Zira H.

¹³ İbn Hişam, I, 214.

¹⁴ H. Peygamber'in ruhi-manevî anlayışa yönelmesinde Kâbe hakemliğinin etkili olduğu hususunda bkz., Hamidullah, I, 68-72; Agust Bebel, *H. Muhammed ve Arap- İslam Kültürü*, çev., Veysel Atayman, İstanbul 2004, s.34-35.

Peygamber'in Kâbe hakemliğinin hemen akabinde Hira'daki tefekkür ve tedebbür günleri başlamıştır. O Hira'ya gitmeden önce olduğu gibi buradan dönüşte de evine gitmeden Kâbe'ye uğramış, bu kutsal mekanın mazisi ve mevcut haliyle ifade ettiği anlamı idrak etmeye çalışmıştır.

G-Hira'daki Uzlet ve Tefekkür

Hira günlerinde kendisini manevî, zihni ve psikolojik bakımdan geliştirmeye çalışan Hz. Muhammed, burada kaldığı süre zarfında sadece etrafındaki mevcudatın ve mahlukatın durumlarını düşünmekle kalmamış bizzat kendi nefsiyle de ilgilenmiş, nasıl yaratıldığı, ne tür nimetlerle donatıldığı, geleceğinin nasıl olacağı, yaratılış gerçeğini ve daha pek çok hususu düşünüp, tefekkür edebilme imkanını elde etmiş, böylece ruhi-manevî olgunluğunu geliştirmeye çalışmıştır.¹⁵ Bununla birlikte peygamber olabilmesi için söz konusu hazırlık devresini kendi yöntemleriyle yapmış olduğu eğitimle tamamlaması söz konusu olamazdı. O, sadece kendisi veya yakın çevresi için seçilmiş ve görevlendirilmiş bir uyarıcı, yol gösterici değildi; kıyamete kadar yaşayacak herkesin, her kesimin peygamberliğini yapmakla sorumluydu.¹⁶ Bu sebeple de onun eğitiminin, ruhi-manevî yapısının daha fazla geliştirilmesi, ahlâkının, en güzel şekle getirilmesi için ilahî eğitime tabi tutulması da söz konusu olmalıydı. Nitekim vahyin hemen öncesi ve sonrasında başından geçen olaylar, gerek gizli davet gerekse aleni davet döneminin ilk zamanlarında maruz kaldığı hadiseler, onun ruhi olgunluğa erişmesinde çok önemli tecrübeler sağlamış, böylece Hz. Muhammed üstlendiği risâlet nosyonunu hakkıyla yerine getirebilecek fikri, zihni, maddi-manevî olgunluğa, ahlâkî kemalata ulaşmıştır.¹⁷

Hz. Peygamberin risâlet öncesi ve sonrasındaki en önemli vasfı güzel ahlâk sahibi olmasıydı. İlk siyer müelliflerinden İbn İshak ve İbn Hişam, Hz. Peygamber'e el-Emîn = güvenilir" lakabının verilmiş olmasıyla ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir:

Allah Teala'nın lutfu keremiyle Hz. Peygamber cahiliye kötülüklerinden uzak durarak yetiştirme çağını idrak etmiştir. Öyle ki o, güzel ahlâk, asalet, soy, hilm, cömertlik, iyi komşuluk doğru sözlülük, emaneti gözetme vb. bakımdan içerisinde yaşadığı toplumun

¹⁵ Hz. Peygamber'in Hira günleri hakkında geniş bir değerlendirme için bkz., m. J. Kister, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine", çeviren: Ali Aksu, *Tasavvuf*, Ankara, 2000, sayı: 4, ss. 215-230.

¹⁶ Sebe, 34/ 28; Enbiya, 21/ 107.

¹⁷ Hz. Peygamber bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Beni Rabbim terbiye etti. O beni çok güzel bir şekilde terbiye etti." Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 1351; en-Nebhâni, *el-Fethu'l-Kebîr*, I, 64. Hz. Peygamber'in inziva hayatı ile ilgili olarak Hamidullah'ın şu ifadesi dikkat çekici niteliktedir: "Canlılık kazanmış bulunan ruhunu teskin için bu hayatta bir çare bulmuş oldu" *İslam Peygamberi*, I, 73.

en iyi durumda olanıydı.¹⁸ Bir başka ifadeyle, insanın nezaketini ve saygınlığını yok eden her türlü kötülükten de en uzak olanı Hz. Peygamber idi. İşte bütün bunlardan dolayı kendisine toplum tarafından el-Emin denilmekteydi. Yani onun el-Emîn lakabını alması sadece kendisine emanet edilen şeyler hususundaki hassasiyeti değil aynı zamanda diğer pek çok güzel özelliği de şahsında cem etmesinden dolayı idi.¹⁹

II- Hz. Peygamber'in Risâlet Sonrası Ahlâkî Durumu

Vahiyle ahlâkî bakımdan mükemmelleşen Hz. Peygamber, müslümanlar için numune-i imtisal²⁰ haline gelirken ona inanmayanlar nezdinde de ahlâkî bakımdan saygınlığından bir şey kaybetmemiştir. O konuştuğunda doğru sözlü, ticari muamele ve ortaklıklarında dürüst, insanlarla ilişkilerinde müşfik, güler yüzlü ve candan bir kişi olarak kendisinden söz ettirmiştir. Peygamber olarak görevlendirdiğini söylemesinden sonra da muhalif grupta yer alan Mekkeliler onu yalancılıkla itham etmemişler, başka sebepleri öne sürerek ona karşı çıkmışlardır.²¹ Dolayısıyla o her daim dürüst olarak bilinmiş ve kabul edilmiştir.

Ahlâkî güzellikleri şahsında barındıran ve ümmetine bu konuda örnek ve önder olan Hz. Peygamber'in ahlâkî güzellikleri benimsetme hususundaki gayreti, azmi ve bu doğrultudaki metotlarına dair kaynaklarımızda pek çok örnek zikredilmektedir. Onun yaşlısından gencine, çocuğundan büyüğüne, fakirinden zenginine, erkeğinden kadınına, hüründen kölesine kısacası toplumu oluşturan herkes(im)e hatta hayvanlara ve içerisinde yaşadığı çevreye bile en güzel şekilde davranmaya çalıştığına dair gerek Kur'an gerekse hadis ve diğer İslam tarihi kaynaklarında pek çok sayıda bilgi verilmektedir. "En hayırlı olanınız ahlâkî en güzel olanınızdır"²², "İmanın en faziletli olanı güzel ahlâktır"²³, "Mizanda en faziletli olan şey güzel ahlâktır"²⁴ buyuran Hz. Peygamber, hem Kur'an'ın hem de kendisinin de belirttiği üzere "en güzel ahlâk üzere olmasına"²⁵ rağmen daha güzel ahlâka sahip olmak için gayret etmiş ve bu doğrultuda sık sık Cenab-ı Allah'a niyazda bulunmuştur: "Allah'ım,

¹⁸ Sıbâî, s.31. Hz. Peygamber'in yirmi beş yaşlarında iken Mekke'de sadece el-Emin diye anıldığı da belirtilmektedir. İbn Sa'd, I, 156.

¹⁹ İbn İshak, s.78; İbn Hişam, I, 197.

²⁰ el-Ahzâb, 33/ 21.

²¹ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, haz., Komisyon, İstanbul 1989, I, 551. Benzer bir değerlendirme için bkz., Mehmet Erdoğan, *Güzel Ahlâk....*, *Marmara İlahiyat Vakfı İslâm İlmihalî*, İstanbul 2006, 829.

²² Buhârî, "Edeb", 39; Tirmizî, "Birr", 47.

²³ İbn Hanbel, IV, 385.

²⁴ İbn Hanbel, IV, 443, 446; Tirmizî, "Birr", 61, 63.

²⁵ Kalem, 68/4; Ahzab, 33/21.

bana nasıl güzel bir beden verdiysen öylece güzel bir huy ver!", "Allah'ım, en güzel ahlâk şekline sahip olmayı bana nasip et, bunu bana ancak sen nasip edersin!"²⁶ Aynı şekilde Rasûlullah kötü ahlâktan koruması için de Allah Teâla'ya dua edip sığınır: "Allah'ım, beni kötü işler ve kötü huylardan koru!"²⁷, "Allah'ım, kötü huyları benden defet, bunu benden ancak sen defedersin!"²⁸

Hız. Peygamber risâletle görevlendirilmesinden itibaren yaşadığı toplumun içerisine düştüğü ahlâkî çöküntüden kurtulabilmesi için derhal harekete geçmiştir. Bu maksatla o, davranıştan önce zihniyeti değiştirmekle işe başlamış, her türlü yanlış inanış ve şartlanmışlıklara karşı durarak toplumu ahlâkî güzelliklerle donatmaya çalışmıştır. Bir takım erdemli davranışların işleniş maksadının şan, şöhret ve nüfuz elde etmek yerine daha ulvi gayeler için yapılması gerektiğini kavratmaya çalışan Peygamberimiz, güzel ahlâka dair ayrıntılara da inmekle birlikte çoğu kere genel geçer prensipler vaz etmiştir. Kölelik, sadaka, sila-i rahim, zenginlik, güçlülük vb. hususlarda yerleşmiş düşünce kalıplarından yanlış olanları ortadan kaldırarak genel prensipleri benimsetmeye çalışmış, sonrasında ise ayrıntıları kabullendirmesi kolaylıkla gerçekleşmiştir. Tüm tebliğ süresinde olduğu gibi güzel ahlâkî müslümanlara benimsetmek için de aceleci olmamış, tedrici bir metotla hareket ederek en ümitsiz vakaları bile birer ahlâk abidesi haline getirebilmeyi başarmıştır.²⁹ Böylece o, güzel ahlâkî sadece nefsinde barındırmakla yetinmemiş, kendisine inanan veya inanmayan insanların da güzel hasletlerle mücehhez hale gelmelerini arzulamış, bu uğurda elinden gelen gayreti sarf etmiştir.

III-Hız. Peygamber'in Güzel Ahlâka Verdiği Önem

Kur'ân onun güzel ahlâk üzere olduğunu³⁰, müminlere karşı gayet merhametli bir tabiata sahip bulunduğunu, sert ve katı kalpli olmadığını³¹ ifade ederken kendisi de güzel ahlâkî tamamlamak üzere görevlendirildiğini³² söylüyordu. Yani bir anlamda peygamberlik fonksiyonunun ahlâkî güzellikleri anlatmak ve pratize etmek olduğunu belirtiyordu. Onu kendilerine rehber edinen müslümanlar

²⁶ Müslim, "Müsâfirîn", 201; Tirmizî, "Da'avât", 32; Nesâî, "İftitah", 16.

²⁷ Nesâî, "İftitah", 16; Ebû Davud, "Vitr", 32; Tirmizî, "Da'avât", 136.

²⁸ Tirmizî, "Da'avât", 32.

²⁹ Hız. Peygamber'in içerisinde yaşadığı toplumda ahlâkî güzellikleri yerleştirme ve kötülükleri terk ettirmek için takip ettiği metotlar hakkında ayrıntılı ve güzel tespitler için bkz., Huriye Martı, "Hız. Peygamber'in Ahlâkî Çöküşü Engellemede Düşünce Kalıplarını Değiştirme Yöntemi (İman-Ahlâk Bağının Vazgeçilmezliği Özelinde Bir Deneme)", *Nebevî Mesajın Evrenselliği- Sîret Sempozyumu*, Konya 2008, s.171-177.

³⁰ el-Kalem, 68/ 4.

³¹ Âl-i İmrân, 3/ 159.

³² Mâlik b. Enes, "Hüsnu'l-Hulk", 8; İbn Hanbel, III, 38

da ahlâkî güzelliğleri elde edebilmek için gayret sarf etmişlerdir. Nitekim gerek sahâbe nesli gerekse onlardan sonra yaşayan İslâm önderleri kendilerinden sadece siyasî, idari, askerî ve ilmî bakımdan söz ettirmemişler, aynı şekilde ahlâkî özelliklerinden de bahsettirmişlerdir. İslâm alimleri eserlerinde çeşitli vesilelerle güzel ahlâkın önemi üzerinde durmuşlardır.

İslâm'da ahlâk kurallarına uymak hem dinin, hem de akl-ı selimin ve vicdan sahibi olmanın bir gereğidir. Vicdan ise Allah'tan gelen ahlâkî emirlerin bir seçeneği değil, onların bir parçasıdır, dinin ahlâka ilişkin hükümleri vicdanı da içerir. Bu sebeple de Yüce Allah'ın emirlerine uymak ve rızasına uygun davranmak için ahlâk kurallarına göre hareket edilir, onun gazabına ve azabına uğramamak için yasakladığı davranışlardan kaçınılır. Bununla beraber Allah'ın koyduğu ahlâkî hükümlere uymak sevap kazanmaya, yasakladığı işleri yapmak da günaha girmeye sebep olur. Sevap kazanan cennete, günah işleyen ise cehenneme girer. Bundan dolayı dinimizin koyduğu ahlâk kurallarına uymak ahiretteki ebedi mutluluğa sebep olduğu gibi uymamak da ebedi bedbahtlığa sebep olur. İslâm'da ahlâk kurallarına uymanın hem dünyevi hem de uhrevi bir yaptırımını vardır. Bunun için diğer ahlâk sistemlerinden daha etkilidir.³³

İslâm'da ahlâk kurallarının yaptırım gücü sadece toplumun kınaması veya bir takım cezai önlemler değil, kalplere yerleşen Allah korkusu ve sorumluluk duygusudur. Bu sebeple müslüman kendisini kimsenin görmediği ve vicdanı ile baş başa kaldığı yerlerde bile ölçülü davranır, ahlâk kurallarına uyar. Böyle bir inanca sahip olmayan ve başkaları tarafından da duyulup kınanmayacağını anlayan kimse ise fırsat buldukça her türlü kötülüğu yapabilir.³⁴

Meşhur İslâm alimlerinden İmam-ı Gazâli, özellikle ahlâkî konuları ele aldığı eserinde şöyle bir bilgi vermektedir: "Biz selef-i sâlihine yetiştik. Onlar esas kaliteli kulluğun namaz ve oruçla değil, insanların ırzlarına, namuslarına tecavüz etmemekle ve özel hayatlarına müdahale etmemekle elde edileceği kanaatinde idiler³⁵. Benzer şekilde büyük mutasavvıf Mevlana Celaleddin-i Rûmî de, "Bütün cihanı arayıp taradım, iyi huydan daha güzel bir şey göremedim" diyerek güzel ahlâkın önemine işaret etmektedir.³⁶

³³ Süleyman Uludağ, "Ahlâk, Maneviyat ve Gündelik Hayat", *İslâm'a Giriş-Temel Esaslar*, İstanbul 2008, 325-326.

³⁴ Lütfi Şentürk- Seyfettin Yazıcı, *Diyanet Yeni İslâm İlmihali*, Ankara 1995, s.439.

³⁵ Ebü Hâmid el-Gazâli, *İhyâuUlûmi'd-Din*, Kâhire 1994, III, 224.

³⁶ Güzeli ahlâkın ve iyi arkadaşın müslüman birey için önemi hakkında Mevlana'nın şu tespitleri ne kadar da manidardır: "'Hakk'ın bize edeb ihşan etmesini isteyelim. Zira terbiyeden noksan olan , O'nun lutfuna layık değildir. Edepsizin kötülü-

Gerçekte temel yaklaşım bu şeklidir. Bununla birlikte İslâmî eğitim anlayışımızda zaman zaman inanç (itikad) ve ibadet konularına daha çok ağırlık verilmiş, ahlâka dair konulara fazla değinilmemiştir. Bu durum da itikâdî ve amelî yönden farz ve vacipleri titizlikle yerine getirmekle birlikte ahlâkî güzellikleri önemsemeyen, hatta bir müslüman'a hiç de yakışmayan bazı davranış biçimlerini çekinmeden işleyen tiplerin toplumumuzda görülebilmesine yol açmıştır Bunda İslâm alimlerinin ahlâkî ilkeleri ve güzellikleri önemsememeleri değil, itikad ve ibadet yönünden olgun hale gelecek müminlerin ahlâkî bakımdan da kâmil insanlar olacakları düşüncesinin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan belli bir dönemden sonra ahlâkî güzelliklerin toplumda yaygınlaşıp yerleşmesi daha ziyade tasavvufî eğitimle gerçekleştirilmeye çalışılmış, tasavvufçular ise ahlâkî güzelliklerin yazılıp çizilerek değil de yaşanarak öğrenileceği düşüncesiyle bu hususta eserler telif etmek veya uzun uzadıya konuşmalar yapmak yerine muhatap kitlelilerini ahlâkî eğitime tabi tutmuşlardır.³⁷

Din, sadece ahiretle ilgilenen, iman ve ibadet esasları üzerine oturan bir sistem değildir. Bilakis o, dünya ve ukbayı içine alır; kişinin dünya ve ahirette saadetini temin edecek prensipler vaz eder. Konulan bu prensiplerin, emir veya yasakların mutlaka zamanında ve yerli yerince yapılması, kişinin şahsı ve cemiyetin diğer fertleri açısından önem arz eder. İslâmiyet'e göre ahlâkın kaynağı dindir. Ahlâkî kural ve değerlerin oluşumunda din belirleyici oranda rol oynamış ve müntesiplerine belirlemiş olduğu hususlara uymalarını emretmiştir. Dolayısıyla söz konusu kuralları dinin dışından saymak ve hafife almak doğru değildir. Bu sebeple de ahlâkî herhangi bir prensibe davette bulunmak dine davettir, Hakk'a davettir, Allah'a davettir. Rasûlüllah, "Ben ancak ahlâkî faziletleri tamamlamak için gönderildim"³⁸ buyururken risâlet esprisini ahlâka dayandırarak İslâm'ın ahlâkî prensiplere ne derece ehemmiyet verdiğini ortaya koymuştur. Bu sebeple de İslâm'ın koyduğu ahlâkî prensipler de davet sahasına girmektedir.³⁹

ğü yalnız kendisine değildir. Belki bütün dünyaya karışıklık, ateş verir" (Mesnevi, I / 79-80) sözleriyle Mevlana'nın bu konuda önemli bir ikazı vardır. İnsan edepsizlerin kötülüğünden korunmak için, öncelikle dostlarını seçerken dikkatli olmalıdır: "Samed olan Cenab-ı Hakk'ın zatının hakkı için kötü dost yilandan beterdir. Zira kötü yılan, insanın sadece canını alır. Kötü arkadaş ise, cehennem ateşine rehberlik eder. Kötülerle arkadaşlık eden, onlarla düşüp kalkan; şüphesiz onların kötü huylarıyla huylanır. Kötü arkadaş, sana gölge salınca o mayasız olduğu için, bil ki senin de yolunu keser, mayanı çalar." Mesnevi, V / 2643-46.

³⁷ Tasavvuf kültüründe bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "Tasavvuf kâl ilmi değil hâl ilmidir."

³⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Hüsnu'l-Hulk, 8; Ahmed İbn Hanbel, II, 381.

³⁹ Ahmet Önkâl, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya 1989, s.17.

İslâmiyet'e dair dinî malumat elde etmek isteyenler görecekler ki özellikle halka hitap eden eserlerde daha ziyade namaz, oruç, hac ve zekat gibi ibadetlere öncelik verilmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in hayatı ve bize kadar gelen hadis literatürü incelendiğinde görülecektir ki o, sosyal ilişkilere önem vermiş, gerek aile fertleri, gerekse toplumu oluşturan diğer kesimlerle ilişkilerinde gayet dikkatli olmuş, yakın çevresinden uzağındaki kimselere kadar muhatap olma durumunda kaldığı herkesle olumlu diyaloglar kurabilmiş, en azından hal ve hareketleriyle karşısındakileri üzerinde bir saygınlık ve hayranlık bırakabilmiştir.

Kur'ân güzel ahlâka dair özellikleri övmekte ve bunları şahsında barındıranlara cennet ve benzeri vaatlerde bulunmakta, kötü ve çirkin sayılabilecek anlayış ve davranışları ise yermekte ve bunları yapanlara karşı ise bir takım tehditlerde bulunmaktadır. Hadis kaynaklarımızda da güzel ahlâka dair kitap ve baplar tahsis edilmiştir. Gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahâbe ve tabiîn neslinin ahlâkî güzelliğine dair rivayetlere ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Özellikle meşhur hadis kaynaklarında itikat veya imanla ilgili hadis-i şerifleriyle genişçe yer verilmiş, bu bölümlerde yer alan hadislerin pek çoğundan anlaşıldığı kadarıyla dinimizde ahlâkî güzelliği toplumda yaygınlaştırmak veya kötülüklerden vazgeçirmek için gayret sarf edilmiştir. "Temizlik imandandır", "Haya imandandır", "Riya şöyle şöyle sonuçları doğurur", "hasedin şu tür kötü sonuçları vardır" anlamına gelecek hadisler, hadis kaynaklarında iman bölümünde verilerek aslında imanla birlikte ahlâka dair hadislere de önemli oranda yer ayrılmıştır.⁴⁰ Benzer şekilde fıkıh kitaplarımızda da hikmetü't-teşri başlıkları altında bir ibadetin yapılması halinde kişiyi hangi erdemli özelliklere ulaştıracağından bahsedilmiştir. Yalnız burada şu hususa işaret etmek gerekir ki, fıkıh kitapları telif edilirken Hanefilerin dışındaki fakihler eserlerinde itikat, ahlâk ve ibadet konularının hepsine de yer ayırmışlardır.⁴¹ Hanefiler ise fıkhâ dair kaleme aldıkları kitaplarında itikad konularına değinmedikleri gibi ahlâkla ilgili bahisler hakkında da fazlaca malumat vermemişler, sadece hikmetü't-teşri başlığı altında ibadetlerin kişiyi nasıl bir neticeye ulaştırabileceği konusunda bilgiler vermekle yetinmişlerdir. Tabi bu tespitimizin Hanefi fakihlerin hepsini kapsayıp kapsamadığını bilemiyoruz, ancak şunu söyleyebiliriz ki, Hanefi fıkhına dair yazılan eserlerde ahlâk konularına genellikle rastlanılmamaktadır.

⁴⁰ Örnek hadisler için bkz., İbn Hanbel, III, 135, 154, 210, 251; Nesâi, *Cihad*, 8.

⁴¹ Mesela Mâlikîlerden İbn Cüzey el-Kelbî'nin el-Kavâninü'l-Fikhiyye, (Beirut 1409/1989); Zahirîlerden İbn Hazm'ın el-Muhalla adlı fıkhâ dair eserlerinde inanç ve ahlâka dair konulara da genişçe yer verilmiştir.

Çocuklara namaz kılma ve oruç tutmanın önemi kadar mesela, gıybet etme ve söz taşımanın kötülüğü anlatılmaz. İbâdetini yapanların zaten bu erdemleri kazanacağına inanılır. Halbuki ibâdet etmemenin daha çok Allah hakkını ihlal ettiği, ahlâkî bozuklukların ise hem kul hem de Allah hakkını ihlal anlamı taşıdığı biraz ihmal edilir. Böylece ibâdetini düzenli yapıp ahlâkî vazifelerine de hakkıyla riâyet eden mazbut müslümanlar şahsiyetlerden çok, ibadetini ve gıybetini düzenli yapan şahsiyetler maalesef çoğunluğu oluşturur. Müslüman olmak ve düzenli ibâdet etmek bu tür ahlâkî zaaf-lardan insanı kurtarması gerekirken, hem ibâdete düşkün olmak hem de bir takım ahlâkî kusurları alışkanlık haline getirmek yeni bir şahsiyet tipi ortaya çıkarır. Çağdaş dünyada bu tür dindarlık tipinin hayli çoğaldığı gözlemlenmektedir. Ortaya çıkan bu kaypak ve gevşek şahsiyet İslâm'a uymayan ve onun asla tasvip etmediği bir durumdur. Bunun için, namaz kılmadığı veya düzenli ibadet yapmadığı halde ahlâken mazbut olan müslümanlarla düzenli ibadet yapan ama ahlâkî zaafı olan müslümanlar arasında üstünlük tartışmasına gireriz. Zaman zaman da dinle alakası olmayan ancak ahlâken çok iyi durumda olan insanların durumu, bizi hayrete sevk eder ve işin içinden çıkamaz hale geldiğimiz de olur. Düzenli ibâdet etmeyen müslümanlarla dinle doğrudan ilişkisi olmayan insanlar, ibâdetine düşkün olan insanların ahlâkî zaafılarına bir anlam veremezler. Bu olumsuz durum onları ibâdet ve inanç konusunda teşvik etmediği gibi, ümitsiz bir duruma da sevk eder. Halbuki İslâm ahlâk ile ibâdet arasında çok tutarlı ve makul bir ilişki kurarak, ahlâkî erdemleri ibâdetin tabii ve zorunlu sonuçlarından saymıştır. Bunlar arasında gerek eğitim gerekse yaşama noktasında tercih değil birliktelik esastır. Müslüman sadece düzenli ibadet eden insan değil, aynı zamanda ahlâken numune olan ve şahsiyet haklarına en çok riâyet eden insandır⁴².

Şurası net bir şekilde anlaşılmalıdır ki ibadet yani kulluğun gereği sadece bir takım fiili ritüellerden ibaret değildir. Kulluk niyeti ve kastıyla yapılan diğer fiiller de ibadet olarak isimlendirilebilir.⁴³ Nitekim ibadet niyetiyle yapılmak kaydıyla kişinin kendi ihtiyaçlarını, ailesinin veya ihtiyaç sahiplerinin herhangi meşru bir isteklerini yerine getirmesi, yemesi, içmesi hatta gezmesi bile ibadet sayılabi-

⁴² Bkz., Ankebût, 29/45. Bilgi için bk. Abdullah Kahraman, , "İslâm'da İbâdet-Ahlâk İlişkisi", *Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Akademik Ziya Bünyadov Adına Şerqşunaslıq İnstititunun Elmi Mecmuesi*, sayı, 3-4, 2004, s. 337-342; a. Mlf., *İslâm Hukuk ve Ahlâk İlkeleri Açısından Özel Hayatın Gizliliği*, Ankara 2008, s.16-17.

⁴³ İbâdet kavramının anlamı ve muhtevası hakkında bkz., Mehmet Erdoğan, "İbâdet- Hukuk ve Sosyal Hayat", *İslâm'a Giriş-Evrensel Mesajlar*, İstanbul 2008, s.90-94.

lır ve bu sebeple kişi sevap elde edebilir. Aynı şekilde bir müslümanın insani ilişkilerinde mütevazı, sevecen ve müşfik olması, cömertliği, dürüstlüğü, hoşgörölü tavrı vb. de mutlaka ibadet gibi önemlidir ve bütün bu özellikler sahibine sevap kazandıracaktır. Dolayısıyla müslümanlar sadece fiili ibadetleriyle değil aynı şekilde iyilik ve güzel ahlâk namına sergiledikleri tutumlarından dolayı da sevap kazanacaklardır. Dinimize göre İbadet kulun Allah'a karşı görevi, ahlâk ise diğer bireylere ve topluma karşı görevlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla her ikisi de aynı derecede önemlidir. Zira birinin eksik yapılması diğerine de nakısalık getirecektir.

Ahlâkî bakımdan kötü huylu olan ve komşularını inciten, buna mukabil gündüzlerini oruçlu gecelerini de namaz kılarak geçiren bir kişi Hz. Peygamber'e anlatılıp onunla ilgili durumu soran bir sahâbiye Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: "Onda hayır yok, o cehennemliktir."⁴⁴ Dolayısıyla bu ve benzeri hadisler⁴⁵ ibadetlerin Allah katında makbul olması için ahlâk kurallarına uyulması ve kul hakkının gözetilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir. İslâm'da itikat, ibadet ve güzel ahlâk, sıkı bir şekilde birbirine bağlıdır; birindeki eksiklik diğerlerini olumsuz şekilde etkiler ve zayıflatır. Aynı şekilde birindeki iyileşme de diğerlerini olumlu yönde etkiler ve güçlendirir. Fazla ibadet ahlâktaki açığı kapatmaz, ama güzel ahlâk ibadetteki açığı kapatabilir.⁴⁶ Nitekim Hz. Peygamber, "Bir mü'min, güzel huyu sayesinde gece namaz kılan, gündüz oruç tutan bir kimsenin mertebesine ulaşır."⁴⁷ Buyurarak tek başına namaz veya oruç gibi fiili ibadetlerin iyi müslüman olabilmek için yeterli olamayacağına, ahlâkî güzelliklerin de ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle müslümanı kötü davranışlardan ve etik olmayan hal ve hareketlerden uzaklaştırmayan, ona ahlâkî güzellikler kazandırmayan ibadetlerin dinimiz bakımından önemi yoktur. Aynı şekilde iman ve ahlâk arasında da sıkı bir ilişki söz konusudur. Ahlâken zaaflar içerisinde olan bir kişinin olgun mü'min olması veya tersi bir ifadeyle imanî bakımdan kendisinde noksanlıklar bulunan bir ferдин İslâmiyet'in arzuladığı bir ahlâkî güzelliğe ulaşması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla iman ve ahlâk arasında doğru orantılı bir ilişki söz konusudur⁴⁸. Birinin iyiliği diğerinin de iyileşmesine katkı sağlayacaktır. Bu durum Asr Suresi'nde

⁴⁴ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, II, 440.

⁴⁵ Mesela bkz., İbn Mâce, "Sıyâm", 21; Ebû Dâvûd, "Edeb", 7; Tirmizî, "Birr", 62.

⁴⁶ Uludağ, s.330.

⁴⁷ Mâlik, *Muvatta*, "Hüsnü'l-Huluk", 6.

⁴⁸ "Bir kulun kalbinde iman ve haset bir arada bulunmaz" (Nesâi, Cihad, 8), "Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur" (İbn Hanbel, 210, 251) tarzındaki hadis-i şerifler de iman ile ahlâk arasında ne denli yakın ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı anlamdaki başka hadisler için bkz., Buhârî, "İman", 15; "Edeb", 21; Müslim, "İman", 12, 19.

şu şekilde ifade edilmektedir. "Asra yemin olsun ki insan gerçekten ziyan içerisindedir. Bundan, iman edip güzel davranışta bulunanlar, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır"⁴⁹

Kur'ân'ın nüzul sürecini göz önünde bulundurduğumuz zaman da inanç ve ahlâkî ilkelerle değerlerin ön plana çıkarıldığını ve bunlarla ilgili prensipleri ihlal edenlerin ağır şekilde tehdit edildiğini görmekteyiz. Maun, Hümeze ve Muavvizeteyn sûreleri bunu en güzel örneklerindedir. İslâm toplumu teşekkül ettirilirken inanç ve ahlâk ilkeleri yerleştirildikten sonra ibâdetler bu temel üzerine binâ edilmiştir. Bu nedenle İslâm'da imandan sonra ahlâkın dinî önceliği olduğu söylenebilir⁵⁰.

Kur'ân'ın bize getirdiği hükümler arasında bir sıralama yapmak gerekirse önce inanç, sonra ahlâk, sonra da ibâdet ve hukuk gelir. Çünkü sağlam ve doğru bir inanca sahip olmayandan olgun bir ahlâk ve dengeli bir şahsiyet, düzenli bir ibâdet hayatı olmayandan da inanç ve ahlâkın güzel meyvelerini beklemek çok zordur. Kendi içinde inanç, ahlâk ve ibâdet bütünlüğünü yakalayamamış insanların da hukuka saygı göstermesi hemen hemen imkânsızdır. Bunların hukuka boyun eğmeleri ya menfaat veya korku sebebiyle olur ki, her ikisi de geçicidir ve istenen hedefe ulaştırmaktan uzaktır. Ancak böyle düşündüğümüz zaman Hz. Peygamber'in: "Müslüman, dilinden ve elinden müslümanların zarar görmediği kimsedir. Muhâcir ise, Allah'ın yasakladığı şeylerden uzak duran kimsedir"⁵¹ hadisi, tam yerini bulur ve müslüman olmak esas ve müstesna bir anlam ifade eder.

Güzel ahlâk numunesi bir Peygamber'in⁵² ahlâkî olmayan özelliklere sahip fertlerden oluşan toplumlar haline gelmeleri, akl-ı selim sahiplerince de etik olmayan davranışları sergiler hale gelmeleri ne kötü bir neticedir. Bu durumun düzeltilmesi de ahlâkî güzellikleri hem dile getiren hem de yaşayan Peygamberimizin rehberliğinde gerçekleştirilecektir. İnsanlığın özlemini duyduğu huzur ve mutluluk ancak onun yüksek ahlâkını örnek alıp hayata geçirmekle mümkün olacaktır.⁵³ Onun cahiliye denilen ve bir devirden ziyade çarpık bir anlayışı ifade eden Arap toplumunu sabırla, metanetle eğitime tabi tuttuğu ve çok başarılı neticeler elde ettiği tarihen de sabittir.

⁴⁹ Asr, 103/1-3.

⁵⁰ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. İsmail Çalışkan, , *Kur'ân'da Din Kavramı*, Ankara 2002, 170 vd.

⁵¹ Buhârî, "İman", 4-5, "Rikâk", 26; Müslim, "İman", 64-65.

⁵² Hz. Peygamber'in ahlâken insanların en mükemmeli olduğuna dair hadisler için bkz., Buhârî, "Edeb", 113; Müslim, "Edeb", 30, "Mesâcid", 267; İbn Hanbel, III, 270.

⁵³ L. Şentürk- S. Yazıcı, s.472.

Şu iyice bilinmelidir ki, güzel ahlâk dinimizde itikat ve ibadet kadar önemlidir ve ahlâkî güzelliğler kişilerin keyiflerine göre işleyip terk edecekleri nasihatler manzumesi olmayıp emredilmektedir.⁵⁴ Ahlâkî güzelliğleri işleyenlere cennet, terk edenlere ise azap vaad edilmesi de buna delil olarak gösterilebilir.⁵⁵ İslâm ahlâkı haram ve helal kavramlarıyla güçlendirilmiş, kişiler hal ve hareketleri dinî bakımdan kategorize edilerek bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sadece müslümanları değil diğer insanları hatta bütün canlıları üzme ve incitme, üzme, kırmak ve rahatsız etme haram ve günah olan bir davranış olarak değerlendirilmiş ve kul hakkına saldırı olarak mütalaa edilmiştir.

Dini bütün müslümanlar olmamız için sadece inanç ve ibadeti yeterli görmeyip, ahlâkımızı da güzelleştirmemiz gerektiğine sanıyoruz hiçbir müslümanın itirazı olamaz. Bunu gerçekleştirebilmek için de Peygamberimizin rehberliğinin önemi inkar edilemez.

Ahlâkî zaafı müslümanları yanlış davranışlara sevk edebileceği gibi başka inanç mensuplarının nazarında da sadece müslümanların değil, İslâm dininin de kötü biçimde bilinip tanınmasına yol açacaktır. Bu sebeple de itikat, ibadet ve ahlâk bir sac ayağı gibi üçü bir arada bulunması gereken hususlardır. Üçünden biri diğerinin eksikliğini dolduramayacağı gibi biri diğerinden daha az önemliymiş gibi değil eş zamanlı bir biçimde, aynı anda öğrenilmeli ve gerekleri titizlikle yerine getirilmelidir.

Günümüzde ahlâkî çöküntünün toplumlarda yol açtığı tehlikelerin farkına varılması sebebiyle müslüman eğitimciler ve entelektüeller insanlara inanç esaslarının kavratılması kadar ahlâkî meziyetlerin de benimsetilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Ülkemizde de dinî eğitimle ilgilenen kurumlarda da bu doğrultuda teşebbüsler gözlemlenmektedir. Başta diyanet işleri başkanlığı ve ilahiyat fakülteleri olmak üzere din öğretimiyle ilgili her bir kurum eğitim öğretime tabi tuttuğu bireylere inanç, ibadet ve muamelata dair bilgiler kadar hatta daha fazla bir şekilde ahlâkî esasları öğretmeye ve kavratmaya çalışmaktadırlar.⁵⁶ Böylece öğretim eğitimle ahenkli bir şekilde sürdürülmeye çalışılmaktadır.

⁵⁴ Nitekim sahâbilerden bazıları "Hz. Peygamber'i güzel ahlâkı emrederken gördüm" şeklinde rivayetlerde bulunmuşlardır. Bkz., Buhâri, "Menâkıbü'l-Ensâr", 33, "Edeb", 39; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 133. Tirmizî'nin kaydettiği bir hadiste ise Hz. Peygamber'in seçkin sahâbilerden biri olan Muaz b. Cebel'e yönelik olarak, "Ey Muaz! Ahlâkını güzelleştir" şeklinde hitapta bulunduğu görülmektedir. Tirmizî, "Husnu'l-Hulk", 1.

⁵⁵ Bu doğrultudaki bir değerlendirme için bkz., Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, çev., Cemal Aydın, Ankara 2006, s.151

⁵⁶ Mesela son yıllarda ülkemizde ilmihal türündeki kitaplarında ahlâka dair bölümler yer almaktadır. Krş. Bkz., Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Ankara 1974, 227-

Sonuç

Din insanların hayatlarına yön ve şekil kazandırmıyorsa, daha açık bir ifadeyle İslâmiyet tüm ritüelleriyle, itikat, ibadet ve muamelata dair kurallarıyla yaşanıp gerekleri yerine getiriliyor ancak başlılarında bir takım ahlâkî zaaf lar da söz konusu ise burada öz eleştiri yapmak ve nerede yanlış yapıldığını tespit etmek önem arz etmektedir. Güzel ahlâkın dinimizce çerçevesi tespit edilmiş olmakla birlikte maruf ve münker kavramlarıyla da ahlâkî güzelliklerin sınırları zaman, çevre ve şartlara göre değişime açık bırakılmış, toplumu oluşturan fertlerin de güzel veya kötü denilebilecek davranışlara veya ahlâkî anlayışların belirlenmesinde rol almalarına imkan tanınmıştır. Böylece her zaman için ahlâken güzel davranışları sergileyen insanların oluşturacağı toplumların tesis edilebilmesine fırsat tanınmıştır. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, güzel ahlâk, ibadet ve inanç kurallarından uzak durmakla da söz konusu olamaz. Veya en azından ahlâken güzel kalabilmek için inanç kurallarına sıkı sıkıya sarılmak ve dinin emrettiği ibadetleri yerine getirmek de kişilerin ahlâkî güzelliklere kavuşmasında ve dinin emrettiği tarzda her yönüyle mükemmel insan/müslüman haline gelmelerinde önemli bir yere sahiptir. Aslında Ku'ân ve hadislere bakıldığında görünen şudur ki, müslümanlar için sürekli olarak inanç ve ibadet kuralları hakkında emir veya nehiyeler sıralanmayıp onların ahlâken güzelleşmelerine, iyi ilişkilerle sağlıklı toplumlar oluşturmalarına dair emir veya yasaklar da sık sık ifade edilmektedir. Doğruluk, cömertlik, karşıdakini kendisine tercih, yardımseverlik, güler yüzlülük, ahde vefa vb. pek çok haslet emredilmekte, bu tür özelliklere kavuşanlara bir takım vaatlerde bulunulmaktadır. Diğer taraftan yalancılık, emanete hıyanet, cimrilik, yalancılık, riyakarlık vb gibi kötü hasletler ise yasaklanmakta, bu tür özelliklerle sahip olanların derhal tövbe etmeleri ve bunlara son vermeleri aksi halde kötü bir neticeyle karşı karşıya kalabilecekleri beyan edilmektedir. Dolayısıyla güzel ahlâkın İslâm toplumunda yaygınlık kazanabilmesi için İslâmiyet yeterli özeni göstermiştir, ancak İslâmiyet'i insanlara ulaştıran müslüman bilginler ve mübelliğler zaman zaman bütün ahlâk kurallarını teferruat olarak görmüş, bunlar üzerinde yeterince durmamışlardır. Sağ lam bir inanca sahip, ibadetine gerekli titizliği gösteren müslüman bireylerin zaten ahlâken de güzelliklerle mücehhez hale geleceklerini düşünmüşlerdir. Oysa bunlardan biri diğerinden daha önemli veya

288; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul 1964, s.461-494; Komisyon, *Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı İslâm İlmihali*, s. 725-863; Şentürk-Yazıcı, s.437-473. Bunlara mukabil ahlâkla ilgili bölümlere yer verilmeyen ilmihal kitaplarına da rastlanılmaktadır. Bkz., Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, İstanbul 1957; Abdullah Aydın, *Büyük İslâm İlmihal: tam izahlı*, İstanbul 1980.

önemsiz olmadığı gibi birisini önceleyip diğerlerini ihmal etmek müslüman bireylerin eksik kişilikler haline gelmelerine, İslâmiyet'in standartlarında müslümanlar olamamalarına yol açacaktır.

H. Peygamber ailesi ile yakın arkadaş ve akrabalarından başlamak üzere irtibatta bulunduğu herkese İslâmiyet'in inanç ve ibadet kurallarına dair bilgiler ve emirler verirken aynı zamanda ahlâka dair kuralları da kendi şahsında bizzat tatbik ederek anlatmış⁵⁷, bunların müslümanlar açısından önemini sık sık ifade etmiştir. Böylece o her yönüyle mükemmel insanlardan oluşan bir İslâm toplumu oluşturmaya çalışmıştır. Rasûlullah'ın, "İnsanların en hayırlıları benim asımda yaşayanlardır, sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir."⁵⁸ hadis-i şerifini de belki böyle anlamak uygun olacaktır. Zira Peygamber tarafından eğitilen dönemin müslümanları sağlam inanç ve düzenli ibadet hayatına sahip oldukları gibi ahlâken de mazbut hale gelmişler, sonraki asırlarda da bu yönleriyle kendilerinden sitayişle bahsettirmeyi başarabilmişlerdir.

⁵⁷ H. Peygamber'in ahlâkı hakkında sorular soran sahâbîlere H. Aişe, "Kurân okumuyor musunuz! Onun ahlâkı Kurân'dan ibarettir" diyerek cevap vermiştir. Müslim, "Müsafirîn", 139.

⁵⁸ Buhârî, "Şehâdât" 9, "Fezâilu'l-Ashâb", 1, "Rikaak", 7, "Eymân", 27; Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe", 214; Tirmizî, "Fiten", 45, "Şehâdât" 4; Ebû Dâvud, "Sünnet", 10; Nesâî, "Eymân", 29.

Mûsikî Nazariyecisi ve Efsanevi Kişilik Olarak Urûmiyeli Safiyyüddin

Fazlı ARSLAN*

Özet

XIII. yüzyılın meşhur mûsikî nazariyecisi Urûmiyeli Safiyyüddin (ö. 1294), yazdığı *Kitâbu'l-Edvâr* ve *er-Risâletü's-Şerefiyye* adlı iki kitapla on yedi perdeli ses sisteminin temelini atmış, eserleri, sonraki asırlarda, mûsikî bilginleri tarafından tercüme, şerh edilmiş ve eserlerinden büyük ölçüde istifade edilmiştir. Mûsikî yazmalarında Safiyyüddin iki şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı yazmalarda onun ortaya koyduğu ses sistemi esas alınmış bazılarında ise Safiyyüddin, efsane bir mûsikî adamı olarak anlatılmıştır. İkinci kısım eserlerde Safiyyüddin'in, mûsikinin matematiği ve ses sistemi hakkında yazdıklarından ziyade makam ve usûllerin tariflerine, mûsikî-astroloji ilişkisine, makamların icra vakitlerine, mûsikinin insan renk ve ırklarına göre etkileri gibi konulara yer verilmiştir. Dolayısıyla Safiyyüddin, bir nazariyeci olarak değil de bu eserlerde efsanevi bir kişilik olarak yer almıştır. Çünkü Safiyyüddin'in yazdığı iki kitapta, bu ikinci özelliğine ilişkin bir işaret bulunmamaktadır. Bu çalışmada, Safiyyüddin'in, eserlerinde ortaya koyduğu sistemi şerh eden ve onu efsanevi bir kişilik olarak gösteren yazmalar esas alınarak Safiyyüddin'in bu iki yönü incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Safiyyüddin, mûsikî nazariyatı, *Kitâbu'l-Edvâr*, Şerefiyye, efsane.

Abstract

Famous music theorist Safî al-Dîn al-Urmawî (d. 1294) systematized "Old Orient Sound System with 17 Notes" through writing two treatises *Kitâb al-Advâr (The Book of Musical Modes)* and *al-Risâla al-Sharafiyya fî al-Nisab al-Ta'îfiyya (The Sharafian Treatise on Musical Proportions)*. And during centuries after him, his works were translated and commented by music theorists and benefited from his works. We meet Safî al-Dîn's two personalities in musical manuscripts. His system was analysed in some manuscripts, and in others Safî al-Dîn was placed as a mythical musician. This second type

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü
(fazli.arslan@hotmail.com).

manuscripts didn't analyse Safi al-Din's music theory but explain modes and rhythmic cycles, and also relations with music and astrology and effects of modes on human body and soul. Safi al-Din was naturally placed as a mythical figure not music theorist in these works because there is no trace on Safi al-Din's mythical personalty in his books. In this study these two types of manuscripts were analysed.

Key Words: Safi al-Din, music theory, Kitab al-Adwar, al-Sharafiyya, myth.

1. Giriş

Yaşadığı zamanın hem müzikî nazariyesini hem de pratiğini iyi bilen, müzikî bilimi alanında iki kitap yazan, iki saz mucidi Safiyyüddin, eski Grek müzikî mirasını da selefi Fârâbî ve İbn Sî-nâ'dan alarak kendi alanında otorite olmayı başarmıştır. Yaşadığı dönemin en büyük müzikî nazariyecisi olarak kabul edildiğine şüphe yoktur. Kendisinden sonra -özellikle XV. yüzyılda- yazılan birçok müzikî yazmasının temel kaynağı olmuş, sistemci ekolün kurucusu olarak kabul edilmiş ve birçok müellif tarafından takip edilmiştir. Kaynaklarda Fârâbî ve İbn Sî-nâ kadar kendisine yer verilmiştir. Yazdığı iki kitap birçok müellif tarafından kaynak gösterilmiş ve bazı konular tamamen Safiyyüddin'in ele aldığı gibi ele alınmıştır. Kutbuddin-i Şîrâzî, Abdülkadir Merâgî, Alishah b. Hacı Büke, Ladikli Mehmet Çelebi, Fethullah Şîrvânî bu müelliflerden birkaçıdır.

Hubart H. Parry'nin "asla tahayyül edilmemiş en mükemmel ses dizisi", Helmholtz'un "Fisagor usûlü üzerinde esaslı bir ilerleme"¹ diye nitelendirdikleri sistemin sahibi Safiyyüddin, daha sonraki müzikî yazmalarında iki farklı kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Safiyyüddin Urmevî'nin *Kitâbu'l-Edvâr* ve *er-Risâletü's-Şerefiyye* adlı iki meşhur eserinde ele aldığı konular bazı müzikî yazmalarında tekrar edilirken bazılarında ise özellikle ses sistemi ile ilgili konular yer almamış, aksine bu eserlerde masalımsı bir anlatımla Safiyyüddin, efsanevi bir kişilik olarak yer almıştır. Örneğin, Hızır b. Abdullah, Yusuf b. Nizameddin Kırşehirî, Seydî gibi müellifler bu yönde yazanlardır. Safiyyüddin hakkında yapılan rivayetler onun *Edvâr* ve *Şerefiyye*'sinde bulunmamaktadır. Safiyyüddin'in adı geçen iki eserinde bu türden efsanevî anlatıma rastlamamaktayız.

2. Safiyyüddin ve Müzikî Nazariyatı

Safiyyüddin'in biyografisi hakkında birçok çalışma vardır. Çalışmanın sınırını dikkate alarak bu konuya kısaca yer vermek istiy-

¹ Henry George Farmer, "Safiy-ed-din", *İA*, İstanbul, 1967, X, 64; Farmer, "Music", *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, 1931, s. 368.

ruz: Safiyyüddin Abdülmümin b. Yûsuf b. Fâhir el-Urmevî,² 613/1216 yılında Urûmiye'de doğmuş, çocuk yaşta Bağdat'a gidinceye kadar³ Urûmiye'de yaşamıştır. Bağdat'ta Mustansiriyye Medresesinde iyi bir eğitim almış, edebiyat, riyâziyât, Arap dili, târih, hat, münâzara ve münâkaşa ve fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir.⁴ Fizik ve matematik ilimlerini de Halife Musta'sım'ın Yahûdî olan kâtibinden öğrendiği şeklinde bilgiler aktarılsa da⁵ Safiyyüddin'in çağdaşı ve ünlü matematikçi Nasîruddin et-Tûsî'yi unutmamak gerekir.⁶ Nitekim Safiyyüddin, *Kitâbu'l-Edvâr*'ı henüz yirmi yaşlarında iken Nasîruddin et-Tûsî'nin tavsiyesi üzerine Musta'sım'ın kütüphanesinde çalışırken yazmıştır.⁷ Bu bilgi, aralarındaki yakınlığı göstermeye kafidir.

Safiyyüddin, daha sonra saraya intisab etmiş ve halife Musta'sım, Abbâsî ve Moğol devlet adamlarının yanında önemli bir mevkiye sahip olmuştur.⁸ Hilâfet Musta'sım'a geçince (640/1242) Musta'sım, Revâk-ı Azîz'de karşılıklı iki kütüphane⁹ inşa ettirmiş ve istediği kitabı istinsah etmeleri için iki kâtibe görev verilmesini emretmiştir. Bu iş için zamanın en iyi iki ismi olan Şeyh Zekiyyüddin¹⁰ ve Safiyyüddin görevlendirilmiştir.¹¹ İbnu't-Tıktakâ'daki Safiyyüddin'in ifadelerine bakılırsa Musta'sım hilafetinin son günle-

² İbnu't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabatabâî, (ö. 709h.) *Kitâbu'l-Fahri fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Mısır, 1317, s. 298; el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, (ö. 764h.) *Fevâtu'l-Vefeyât*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mısır, 1951, II, 39; İbnu Fadlillah el-Umerî (ö. 749h.), *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, Frankfurt, 1998, X, 309; Nâci Marûf, *Târihu Ulemâi'l-Mustansiriyye*, Kâhire (t.y.) I, 166.

³ Bağdat'a, Mustansiriyye Medresesi'nin kuruluşundan (631/1233) sonra gittiği söylene de (Adil el-Bekrî, *Safiyyüddin el-Urmevî, Müceddidü'l-Mûsika'l-Abbâsiyeti*, Bağdat, 1978, s. 33.) Safiyyüddin'in, İzzu'l-Erbilî'ye, kendisi hakkında verdiği bilgilerden çocuk yaşta (sabi) Bağdat'a gittiğini öğreniyoruz. Bkz. el-Kutubî, II, 39; Nâci Marûf, I, 166.

⁴ el-Kutubî, II, 39; es-Safedî, Şihâbuddin Halil b. Aybek, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 1993. cüz. XIX, s. 242-243; Abbas el-Azzâvî, *Târihu'l-İrâk*, Bağdat 1935, I, (Hükümetü'l-Moğol) s. 362.

⁵ el-Umerî, X, 309; Abbâs el-Azzâvî, *el-Mûsikâ'l-İrâkiyye fi'l-Ahdi'l-Moğol ve't-Türkmân*, Bağdat 1951, s. 26.

⁶ Nasîruddin et-Tûsî'nin mûsikî risâlesi tarafımızdan yapılan bir çalışma ile tercüme ve analiz edilmiştir. Bkz. Fazlı Arslan, "Tûsî ve Mûsikî Risâlesi", *Dinî Araştırmalar*, sayı. 26, Ankara 2006.

⁷ Nâci Marûf, I, 168; E. Neubauer, "Safî al-Dîn, *EI*, X, 806; Uygun, Nuri, *Safiyyüddin Abdülmümin el-Urmevî ve Kitâbu'l-Edvâr*, Kubbealti, İstanbul 1999, s. 34; Ayrıca bkz. İbnu'l-Fuvatî, Kemâluddin Abdürrezzâk b. Ahmed, (ö. 723h.) *Telhisu Mecmai'l-Âdâb fi Mucemi'l-Elkâb*, (Thk. Mustafa Cevad), Dimeşk, 1965, IV. cüz, III. Kısım, s. 556.

⁸ el-Kutubî, II, 39-40; Nâci Marûf, I, 166.

⁹ es-Safedî, XIX, 242-243.

¹⁰ Zekiyyüddin Abdullah b. Habîb hat üstadlarındandır. 683 h. de vefat etmiştir. Bkz. el-Azzâvî, *el-Mûsikâ'l-İrâkiyye*, s. 24; Nâci Marûf, I, 166.

¹¹ el-Kutubî, II, 39, es-Safedî, XIX, 242-243.

rinde yeni bir kütüphane tanzim etmiş ve en seçkin kitapları orada toplamış, kütüphanenin anahtarlarını da Safiyyüddin'e teslim etmiş ve istediği kitapları istinsah ettirmiştir.¹²

Hülâgû'nun Bağdat'ı işgalinden (656/1258) sonra Safiyyüddin onun hizmetine girmiş ve daha çok maaş almaya ve lütuflar görmeye başlamıştır. Daha sonra Alâuddin Atâ Melik el-Cüveynî (ö. 681/1282) ve kardeşi Şemsüddin el-Cüveynî'nin (ö. 683/1284) hizmetine devam etmiş ve bu devrede divân-ı inşa¹³ katipliğine getirilmiş, kendisine nedimlik rütbesi verilmiştir. Şemsüddin el-Cüveynî'nin oğulları Bahâuddin Muhammed (ö. 678/1279) ve Şerefiyye'yi kendisine ithaf ettiği Şerefüddin Hârûn'un (ö. 685/1286) eğitimi ile ilgilenmiştir.¹⁴

Alâuddin Atâ Melik ölüp kardeşi Şemsüddin de öldürülünce sadeti yok olmuş, maddi durumu kötüleşmiştir. Mecdüddin Ğulam b. Sabbâğ'a olan 300 dinarlık borç yüzünden hapse girmiş ve 693/1294 yılında hapiste vefat etmiştir.¹⁵

Safiyyüddin, mûsikî nazariyatı ile ilgili olarak iki eser yazmıştır. Bunlardan ilki, *Kitâbu'l-Edvâr fî Marifeti'n-Nağam ve'l-Evtâr*, ikincisi *er-Risâletü's-Şerefiyye fî'n-Nisebi't-Te'lifiyye*'dir. Safiyyüddin, 15 fasıl olarak yazdığı *Edvâr*'da sırasıyla şu konulardan bahsetmektedir: I. Nağmelerin tarifi, tizlik ve pestliğin açıklanması II. Desâtinin kısımları III. Aralıklar ve oranları IV. Uyumsuzluk sebepleri V. Mülâim te'lif VI. Devirler ve oranları VII. İki telin hükmü VIII. Ud tellerinin düzeni IX. Meşhur devirler X. Devirlerin nağmelerinin ortak sesleri XI. Devirlerin tabakaları XII. Udda alışılmamış akortlar XIII. Îkâ´ devirleri XIV. Nağmelerin etkileri XV. Uygulamaya giriş.¹⁶

Şerefiyye'de yer alan konular ise, aşağıdaki gibidir. *Şerefiyye* beş makâleden oluşmaktadır. Bu beş makâlede ele alınan konular şöyledir:

Birinci Makâle: Sesin oluşumu, duyulması, dağılımı, tizlik ve pestlik sebepleri, sesin, nefesli ve telli sazlarda oluşumu ve nitelikleri.

¹² İbnu't-Tıktakâ, s. 297-298.

¹³ Divan-ı inşa için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara 1984, s. 8-9.

¹⁴ Hondmir Herâtî, *Habîbu's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, Türk Tarih Kurumu Yazmaları, No: Y/538, v. 50b; el-Kutubî, II, 40; es-Safedî, XIX, 243; Farmer, "Safiyyed-din", *İA*, İstanbul, 1967, X, 63.

¹⁵ es-Safedî, XIX, 243; Nâcî Marûf, I, 167; Safiyyüddin, *Kitâbu'l-Edvâr*, (Thk. Hâşim Muhammed er-Recep), Bağdat, 1980, s. 9.

¹⁶ Safiyyüddin Abdülmümin el-Urmevî, *Kitâbu'l-Edvâr*, Yale University, The Beineke Rare Book and Manuscript Library, Nr. S. 73. vr. 1b-2b.

İkinci Makâle: Sayıların birbirlerine oranları, bu oranların isimleri, uyumlu (mülâyim) ve uyumsuz (mütenâfir) aralıklar, aralıkların uyumlu oluş sırasına göre tasnifi.

Üçüncü Makâle: İkinci makâlede tertip edilen aralıkların birbirleri ile toplanması ve çıkarılması, orta (vustâ) aralıklardan cinslerin (dörtlü ve beşliler) tertibi, isimleri ve bunların uyumlu ve uyumsuzları.

Dördüncü Makâle: Büyük aralık tabakaları içerisinde cinslerin tertibi, tertip edilen cinslerin oranları ve sayıları, dörtlü ve beşlilerle bir ve iki oktavlık dizilerin oluşturulması, ud sazının akordu, ud üzerindeki perdeler ve oranları, dörtlü ve beşlilerle makamların tasnifi, isimleri ve perdelerinin cetvellerle gösterilmesi, farklı akortlarla icra ve intikal (notalar arasında geçiş) konusu.

Beşinci Makâle: Îkâ´ ve devirlerinin oranları ve beste yapım bilgileri.¹⁷

Safiyyüddîn birçok mûsikî yazmasında görülen, astrolojik tariflere, mûsikî-tedavi, mûsikî-gök cisimleri ilişkisine, sayıların kutsallığı gibi konulara *Edvâr ve Şerefiyye*'de yer vermemiştir.

Safiyyüddîn'in eserlerinin içeriğine bakıldığında, diğer mûsikî yazmalarının onun hakkında naklettikleri bilgilerin doğruluğunu değerlendirebilme imkânı bulunmaktadır.

3. Mûsikî Nazariyecisi Safiyyüddîn

Safiyyüddîn'in yazdığı iki kitabın etkileri hangi mûsikî yazmasında nasıl tebarüz etmektedir? Önce onun mûsikî nazariyesini ele alan ve yazdığı eserlerdeki metodu takip eden yazarları ve eserleri incelenebilir.

Alişah b. Hacı Büke (ö. 1500), nağmeyi tanımlayarak başladığı *Mukaddimetü'l-Usûl* adlı kitabında aralıklar ve oranları, tel üzerinde aralıkların tespiti, uyum-uyumsuzluk konusu, dörtlü ve beşliler, makam dizileri, dizilerdeki ortak sesler, nağmelerde intikal, sazlarla ilgili bilgiler, mûsikînin icra saatleri ve îkâ´ konulara yer vermiştir. Eserinde Safiyyüddîn'e "*Edvâr sahibi*" olarak sık sık göndermeler yapmış ve "*Risâle-i Edvâr müellifinin rivayetine ters düşmemek kaydıyla...*" ve "*Risâle-i Edvâr'daki bölüm başlıklarına riayet edilince...*"¹⁸ ifadeleriyle onun gösterdiği yolda saygıyla yürümeyi kendisi için adeta bir görev saymıştır. Bir başka ifadesinde; "*Edvâr müellifinin ölümünden sonra mûsikî üstadları Risâle-i Edvârın düzenini benimsemek istediler...Biz risâlemizde Edvâr sahibinin düze-*

¹⁸ Ahmet Çakır, *Alişah b. Hacı Büke'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 23.

*nini benimsedik.*¹⁹ diyerek kendisi gibi diğer birçok müellifin de Safiyyüddin'in yolundan gittiğini belirtmiştir. Safiyyüddin'in isminin çok kez anıldığı kitaptan birkaç örnek şöyledir: *"Risâle-i Edvâr'ın sahibi, 133 yerine 84 daire kabul etmiştir. Biz de bu Risâlede aynı yolu seçtik. Birinci tertipte 84 daireyi daha sonra da 133 daireyi notalarıyla (perdeleriyle) birlikte aşağıdaki cetvellerde göstermiş bulunuyoruz."*²⁰ Alişah, *îkâ´* bölümünde yeni bulduğu bir usûlü zikrederken, aşırı tevazu ifadeleri ile, adeta mûsikî ustalarından mahcup bir şekilde ve sanki Safiyyüddin'e karşı bir kusur işlemiş ol-
mamak için onun adını bu usûle vermiştir. Alişah şöyle diyor: *"Ben aciz kulunuz, mûsikî ustalarının eserlerini araştırırken yedi zaman üzerinden dönen ve Safiyyüddin'in bulunduğu yarı olan bir usûl buldum. Bunun adı da Nısf-ı Safiy'dir."*²¹

Alişah, eserinde yukarıda belirttiğimiz konularda büyük ölçüde Safiyyüddin'i takip etmiştir. Safiyyüddin'den farklı olarak kendi zamanına gelinceye kadar ortaya çıkan makam dizileri, mûsikinin icra saatleri ve sazlarla ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Safiyyüddin'in mûsikî nazariyesi ile ilgili olarak yazdıklarına, eserinde yer veren ve sık sık ona gönderme yapan yazarlardan birisi de Ladikli Mehmet Çelebi'dir (ö. 1494). Ladikli *er-Risâletü'l-Fethiyye*'sini bir mukaddime ve iki bölüm olarak tasnif etmiştir. Mukaddimede mûsikinin tanımı, menşei, sesin fiziksel özellikleri, aralık ve oran konularını, büyük ölçüde Safiyyüddin'den yararlanarak işlemiştir.²² Safiyyüddin'in ismini çok anmasa da ifadeleri, Safiyyüddin'in *Şerefiyye*'deki üslubuna yakındır.²³ Beş makededen oluşan eserin birinci bölümünde Ladikli, *Şerefiyye*'nin üçüncü ve dördüncü makâlesinde ele alınan, tel bölümleri, aralıkların toplanması, çıkarılması, uyumlu ve uyumsuz aralıklar ve makamların tasnifi konularına yer vermiştir. Bu bölümün son makalesinde makamların zamana ve kişilerin özelliklerine göre etkilerine yer vermiştir.²⁴ İkinci bölümde *îkâ´* konusunu anlatan Ladikli, ses sistemi ile ilgili olarak, mûsikinin matematiksel esasları ve ses

¹⁹ Çakır, s. 35.

²⁰ Çakır, s. 69.

²¹ Çakır, s. 99.

²² Muhammed b. Abdülhamid el-Lâdikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, İstanbul Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı, K. 23, vr. 8b-24b.

²³ Krş, Fazlı Arslan, *Safiyyüddin-i Urmevî ve Şerefiye Risâlesi*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2007, s. 265-272.

²⁴ el-Lâdikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, vr. 24b-102a. Bu konuya Safiyyüddin, kısaca "nağmelerin etkileri" başlığı altında *Edvâr*'ında yer vermiştir. (Safiyyüddin, *Edvâr*, vr. 33b) Eserlerinde bütünüyle ses sistemini inceleyen Ladikli, Merâgî gibi müelliflerin, makamların etkilerine de yer vermeleri Safiyyüddin'in *Edvâr*'ındaki bu üslubun devamı gibi görünmektedir. Nitekim Safiyyüddin'in, ses sistemi dışında eserinde yer verdiği tek konu, nağmelerin etkileridir. (*Edvâr*, XIV. Fası)

fiziği konularına geniş yer vermesi bakımından Safiyyüddîn'e benzer. Bu arada Fârâbî ve İbn Sinâ'dan yaptığı alıntıları hatırlatmak gerekir. Büyük ölçüde bu üç kaynaktan istifade ettiği içindir ki eserinde astrolojik unsurlara itibar etmemiştir. Ancak hangi makamın, günün hangi zamanına uygun geldiğine yer vermesi eserin farklı bir özelliğidir.

Safiyyüddîn'i en esaslı bir şekilde takip eden ve onun *Kitâbu'l-Edvâr*'ını şerheden müellif, Abdülkadir Merâgî'dir (ö. 1435). Merâgî *Makâsıdu'l-Elhân*²⁵ adlı eserini Fârâbî, İbn Sinâ ve özellikle Safiyyüddîn'den yaptığı alıntılarla yazmıştır. Özellikle "*Edvâr Sahibi*" "*Şerefiyye Sahibi*" ifadeleri ile Safiyyüddîn'e sık sık göndermeler yapmış, Farsça yazdığı eserinde, alıntıları Arapça orijinali ile vermiştir.²⁶ Merâgî, eserini, mukaddime ve hatime dışında in iki bap olarak tertip etmiştir. Bu on iki bap içerisinde ele alıp işlediği konular –on ikinci bapta bazı bölümler hariç- tamamıyla sesin fiziksel özellikleri ve ses sistemi ile ilgilidir. Bu yönüyle Safiyyüddîn'in eserlerindeki takip ettiği metoda çok yakındır. Nitekim sık sık Safiyyüddîn'in ismini anması bunun açık delilidir. Merâgî, onuncu bapta on iki makamın ne tür duygulara hitap ettiğini belirtmiş,²⁷ On ikinci bapta da hanendelik konusunda bilgiler vermiştir.²⁸ Ayrıca Merâgî, Safiyyüddîn'den farklı olarak Hâtîme'de sazlarla ilgili açıklamalar yapmış, mûsikî ilminde önde gelen isimleri zikretmiş²⁹ ve mûsikî meclislerinde uyulması gereken kurallarla ilgili bilgiler vermiştir.³⁰ Mûsikî ilminde önde gelen isimleri sayarken Hz. Adem, Hz. Şit ve Hz. Musa Peygamberlerin mûsikî ile ilişkilerini söyledikten sonra Aristo'dan başlayarak saydığı mûsikî önderleri arasında Safiyyüddîn'i ilim ve amel sahibi olarak övgüyle anar ve meşhur dört öğrencisinin (Şemseddin Sühreverdî, Ali Sitâî, Hasan Zamir, Hüsâmeddin Kutluğboğa) isimlerini zikreder.³¹

Merâgî ses sistemine yönelik konulara en fazla yer veren ve Safiyyüddîn'in ilmî üslubunu takip eden yazarlardan birisidir. Safiyyüddîn'e olan ilmi yakınlığı, onun *Kitâbu'l-Edvâr*'ını şerh etmesi³² ve *Câmiu'l-Elhân*, *Mekâsıdu'l-Elhân*'ında Safiyyüddîn'in eserlerinde geçen birçok kavramı aynen nakletmesinden anlaşılabilir. Onun yolundan gitmesi, doğal olarak eserlerinde mûsikînin mate-

²⁵ Abdülkadir Merâgî, *Mekâsıdu'l-Elhân*, Milli Kütüphane, Yz. A 5238/1.

²⁶ Elimizdeki yazmada nakledilen bölümler harekelendirilmiştir.

²⁷ Bkz. Merâgî, vr. 84b-85a.

²⁸ Merâgî, vr. 90b.

²⁹ Merâgî, vr. 95b-98a.

³⁰ Merâgî, vr. 98a-99b.

³¹ Merâgî, vr. 97b

³² M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatı (Ses sistemi)*. Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001, s. 25.

matiksel ve fiziksel esaslarına ağırlık vermesini ve astrolojik unsurlara itibar etmemesini sağlamıştır.

Fethullah Şîrvânî'ye (ö. 1486) gelince, o da büyük ölçüde Safiyyüddîn'in eserlerinden istifade etmiştir. *Mecelletün fi'l-Mûsikâ* adlı eserinde referans olarak Safiyyüddîn'in adını vermesinin yanında eserin üslup ve metodunda bu benzerliği görmekteyiz. Şîrvânî, adı geçen eserinde, büyük ölçüde ses sistemi ile ilgili konulara yer vermiştir. Eseri, bir mukaddime ve iki bölüm olarak tertip etmiştir. Mukaddime'de, mûsikînin tanımı, mûsikî ilminin esasları, nağme, lahn, musikâr terimlerinin anlamları, mûsikînin konusu, matematik ilimleri arasındaki yeri gibi konuları işler. Mukaddimeye ayrıca dörtlü, beşli, sekizli ve sekizliden büyük aralıklar ve oranlarına yer verir.³³ Sesin fiziksel özellikleri yani sesin meydana gelişi, tizlik ve pestlik sebepleri, uyum uyumsuzluk konusu ile birinci makâleye başlar ve bu makâlede tel bölünmeleri, aralıkların toplanması, çıkarılması, ikiye bölünmesi ve iki katının alınması, uyumsuzluk sebepleri, dörtlü ve beşliler ve makam dizilerine yer verir. Bu makâlede ayrıca, makamların insan ruhu üzerindeki tesirleri, icra edileceği vakitler ve beste güfte uyumuna yer verir.³⁴ Eserin ikinci bölümünde îkâ´ konusunu ele alır.³⁵ Şîrvânî'nin, makamların icra edileceği vakitler, bazı makamlar hususundaki ihtilaflar, makamların bazı bölgelerdeki değişik isimleri gibi konulara yer vermesi Safiyyüddîn'in üslubu değildir.

Kutbuddin-i Şîrâzî'ye (ö. 1311) nispet edilen *Anonim* bir yazma³⁶ büyük ölçüde Safiyyüddîn'in yazdıkları doğrultusunda tertip edilmiştir. Bu yazmada zaman zaman "Sâhib-i Edvâr" nitelemesi ile Safiyyüddîn'e göndermeler yapıyor ve konu anlatımlarında Safiyyüddîn'in, *Edvâr* ve *Şerefiyye*'sindeki tertip dikkat çekiyor. Eserin, astrolojik unsurlardan uzak bir şekilde tamamen mûsikînin matematiksel ve fiziksel esaslarını ele aldığı görülmektedir. Başlangıçta, birçok mûsikî yazmasında olduğu gibi mûsikînin temeli, mûsikînin mevzuu³⁷, nağmenin tanımı, uyum-uyumsuzluk, tizlik ve

³³ Bayram, Akdoğan, *Fethullah Şîrvânî ve Mecelletün fi'l-Mûsikâ Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996, s. 190-203.

³⁴ Akdoğan, s. 203-233.

³⁵ Akdoğan, s. 233-260.

³⁶ Milli Kütüphane A 5238, 102b-135a. (Vr. 102b'de Kitabın Şîrâzî'ye nisbet edildiği yazılıdır. Ancak bu Risâlenin, büyük ölçüde, eş-Şîrâzî'den yararlanılarak yazıldığı söylenebilir. Bu sebeple anonim bir yazma olarak tanımlamayı uygun bulduk. Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc* adlı ansiklopedik eserinin dördüncü bölümü mûsikî ilmine ayrılmış ve büyük ölçüde Şerefiyye'den yararlanılarak yazılmıştır. Bkz. Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's and Durrat al-Taj and its Sources" *Journal Asiatique*, Tome, 292, 2004, s. 313.

³⁷ Milli Kütüphane A 5238, vr. 103b.

pestlik sebepleri, sayıların birbirlerine oranları gibi konular yer almaktadır.³⁸ Sayıların birbirlerine oranları *Şerefiyye*'deki gibi işlenmiştir.³⁹ Daha sonra tel bölünmeleri, on yedi perdenin tel üzerinde tespiti *Edvâr*'daki gibidir.⁴⁰ Devamında aralıkların toplanması ve çıkarılması, uyumlu ve uyumsuz aralıklar, cinsler ve bunların uyumlu ve uyumsuzları *Şerefiyye*'deki gibidir.⁴¹ Dörtlü ve beşlilerle makam dizilerinin tertibi "Sahib-i Edvâr" olarak gönderme yapılarak işlenmiş ve *Edvâr*'daki gibi makam dizileri dairelerle gösterilmiştir. Dizilerdeki ortak sesler, farklı akort düzenleri *Şerefiyye*'de ele alındığı gibidir.⁴² Makam dizileri *Edvâr* ve *Şerefiyye*'deki tertibe uygun olarak cetvellerle gösterilmiştir.⁴³ Arkasından ikâ' konusu ele alınmıştır.⁴⁴ İkâ' daireleri ve nağmeler arasındaki geçiş (intikal) konusu *Şerefiyye*'deki kavramlarla işlenmiştir.⁴⁵ Kitabın sonunda Safiyyüddin'in *Edvâr*'ındaki Nevruz bestenin de ilk beyti aynen yer almaktadır.⁴⁶ Bütün konularda Safiyyüddin'den yararlanılmış, adeta kitap Safiyyüddin'in *Edvâr* ve *Şerefiyye*'sinden derlenmiştir.

Fatih Sultan Mehmed'e sunulan *Anonim* bir yazma,⁴⁷ XV. yüzyılda ses sistemine ağırlık veren yazma eserlere başka bir örnektir. Yazma baştan sona Safiyyüddin'in ve kitaplarının ismini zikretmekte ve Merâgî'de olduğu gibi alıntılar *Edvâr* ve *Şerefiyye*'den aynen yapılmaktadır. Neredeyse her sayfada *Şerefiyye*'den alıntılar yapılmıştır.

Giriş bölümünde aritmetik, geometrik ve armonik aralıkların⁴⁸ anlatıldığı eserin birinci bölümünün ilk makâlesinde sesin fiziksel özellikleri ile ilgili konulara yer verilir. Fârâbî, İbn Sinâ ve Safiyyüddin'e sıkça göndermeler yapılır. Defalarca Safiyyüddin ve *Şerefiyye*'nin ismi zikredilir ve *Şerefiyye*'den uzun bölümler halinde alıntılar yapılır.⁴⁹ İkinci makâlede bir tel üzerinde on yedi perdenin tespiti Safiyyüddin'den aynen alınmıştır. Bu konuda bütün yazmalar Safiyyüddin'i kaynak göstermişlerdir. Nitekim on yedi perdeli dizi Safiyyüddin'in eseridir ve bu diziyi sistemleştiren nazariyecidir.

³⁸ Milli Kütüphane A 5238, vr. 103b-104b.

³⁹ Arslan, *Safiyyüddin*, s. 276-278.

⁴⁰ Milli Kütüphane A 5238, vr. 105b. Krş. Safiyyüddin, *Kitâbu'l-Edvâr*, vr. 3a-4a.

⁴¹ Milli Kütüphane A 5238, vr. 109a-b. Krş. Arslan, *Safiyyüddin*, s. 284 vd.

⁴² Milli Kütüphane A 5238, vr. 117b-121b. Krş. Arslan, *Safiyyüddin*, s. 332, 368.

⁴³ Milli Kütüphane A 5238, vr. 123a-125b.

⁴⁴ Milli Kütüphane A 5238, vr. 126a.

⁴⁵ Milli Kütüphane A 5238, vr. 132b-133a.

⁴⁶ Milli Kütüphane A 5238, vr. 135a. Krş. *Kitâbu'l-Edvâr*, vr. 34b.

⁴⁷ d'Erlanger, Baron Rodolphe, "Traité Anonyme Dedie au Sultan Osmanli Muhammed II", *La Musique Arabe*, Paris, 1939, III, 1-255.

⁴⁸ Detaylı bilgi için bkz. Can, s. 105-107.

⁴⁹ Traité Anonyme, s. 17-27.

Bu yazmada da konu *Edvâr*'dan olduğu gibi nakledilmiştir.⁵⁰ Üçüncü makâle, aralık teriminin tanımı ile başlar, uyumlu ve uyumsuz aralıklar anlatılır. Lahni aralıkların sınıflandırılması *Şerefiyye*'den yapılan alıntılarla işlenir.⁵¹ Dördüncü makâle aralıkların toplanması, çıkarılması konusuna ayrılmıştır.⁵² Beşinci makâle, İbn Sinâ ve Safiyyüddin'in cins tanımları ile başlar ve dörtlü cinsler, bütün isimlendirmelere riayet edilerek *Şerefiyye*'deki gibi tasnif edilir.⁵³ Altıncı makâlede de cinslerle iki oktavlık dizilerin tertibi konusu ele alınmıştır. Aynı makâlenin sonunda da on beş nağme, on dört aralıkta oluşan ve tam cem' olarak adlandırılan iki oktavlık dizi eski Grek müziği kaynaklarında olduğu gibi⁵⁴ yer alır.⁵⁵ İki oktavlık "büyük mükemmel sistem" olarak adlandırılan bu dizi İslam dünyasında yazılan hemen bütün müzik yazmalarında aynı isimlerle yer almıştır. Yedinci makâlede tanini, mücennep ve bakiyye aralıklarının uyumsuz tertibi anlatılır. Sekizinci makâle beşli cinslere, dokuzuncu makâle makam dizilerine, onuncu makâle altı âvâze ve dizilerine, on birinci makâle yirmi dört şube ve dizilerine ayrılmıştır. On ikinci makâlede, makam, âvâze ve şubelerin etkilerine değinilir ki bu Safiyyüddin'in *Edvâr*'ından mülhemdir. Birinci bölümün hâtimesi nağmelerde intikal konusu ile ilgilidir.⁵⁶ Anonim'in ikinci bölümünde ikâ' konusu ve son bölümünde ameli müzik bilgileri yer alır.⁵⁷ Eser ayrıca Safiyyüddin zamanında olmayan daha sonra ortaya çıkan makam ve usûllere yer vermektedir.

4. Efsane Safiyyüddin

Kendisine daha ziyade efsanevi bir kişilik olarak yer veren müzik kaynaklarında ise Safiyyüddin genel olarak birtakım hikâyelerin konusudur. Meşhur deve hikâyesi bunlardan biridir. Bu hikâye özellikle Türkçe müzik yazmalarında yer almaktadır.

Kitab-ı Edvâr: Ruhperver, adlı eserde olay şöyle nakledilmektedir: "*Kaçan Abdülmümin Süfiddin*⁵⁸ *Mısır şehrine geldi. Hub-nefes ve hoş-tab' idi ve ilm-i müsikide kamil idi. Bir kimse hub-âvâz olmasa bari usulü berk olmak gerekdir ki işiden andan haz ala. Abdülmüminin bu kemaliyle ağız açub bu ilme başladı. Mısır âlimleri anın üzerine cem' oldular. Didiler ki "bu ilm küfrdür, bi-fâidedür ve bid'atdır" didiler. Bu bahis Mısır sultanı önünde oldu. Süfiddin*

⁵⁰ Traité Anonyme, s. 27-33.

⁵¹ Traité Anonyme, s. 34-47.

⁵² Traité Anonyme, s. 47-51.

⁵³ Traité Anonyme, s. 51-76.

⁵⁴ Bkz. C. Can, s. 41, 65.

⁵⁵ Traité Anonyme, s. 76-91.

⁵⁶ Traité Anonyme, s. 92-153.

⁵⁷ Traité Anonyme, s. 154-255.

⁵⁸ Safiyyüddin Urmevi kastedilmektedir.

eydür ki "kırk gün bir deveyi susuz koyun, kırk gün tamam olacak ben bu ilmin hâssiyetin size i'lâm ideyin" didi. Kırk gün tamam oldu, cemî' Mısır halkı sultan katına cem' oldular. Deveyi zencir getürdiler, bir gümüş leğen içine su koydular. Deve suyu gördü hamle kıldı. Hâce Abdülmüminin dahi el ele urup hoş elhâniyle serağâz idüb zengülede bir peşrev söyledi, deve işitdi, suyu unutdu, Hâce bakup hayran oldu. Hâce sâkin oldu, deve yine hamle kıldı, Hâce yine başladı. Muhassal-ı kelâm kerrât ile san'at gösterdi, halk âlem dahi hayrân mest oldular. Îlâ hâze'l-ân bu ilm böyle kaldı. Ve bundan sonra terkipleri söyleyelim, ne neden hâsıl olmuşdur".⁵⁹ Susuz bırakılan bir devenin Safiyyüddîn tarafından yapılan mûsikîle sudan vazgeçirilmesi, mûsikî biliminin ne kadar şerefli olduğunu anlatmak amacına yöneliktir.

Yûsuf bin Nizâmeddin Kırşehrî, en eski Türkçe eserlerden biri olan *Risâle-i Mûsikî* (1410) adlı çalışmasında Safiyyüddîn'i şu ifadelerle anlatır:

"Ve Safiyyüddîn Abdülmümin, cemîi ulûmu nihayetine ermişti. Ve bu ilm-i mûsikîde dahi begayet sâhib-i kemalidi ve bu ilmi ol ihya eyledi ve bu fende bolca tasnifler eyledi ve Edvârda bünyad ondan oldu. Üçyüze yakın nevbet-i müretteb düzmüş idi. Hiçbir üstad ondan çok tasnif düzmemiş idi. Ve ol üçyüz nevbetin dahi yüz ellisi zahir olmuştur. Ve on iki buruçtan on iki makam tasnif eyledi. Ve yedi yıldızdan yedi âvâze aldı. Dokuz felekten dokuz türlü darb ve usul peyda eyledi. Ve her makamın aslını âvâzeden fark eyledi. Gördü ki dört nevdür. Bu dört nevi dört anasıra mukabil eyledi..."⁶⁰ Böylece devam eden beş sayfa⁶¹ Safiyyüddîn'i tanımlar, onun mûsikî ilminde yaptıklarını anlatır. Ruhperver'de geçen deve hikâyesi, bu eserde benzer ifadelerle yer alır. Birkaç farkla ki Kırşehrî'de olay Bağdat'ta geçer. Safiyyüddîn sultanın huzuruna, Bağdatlı alimlerin mûsikî ilminin haram olduğunu söyleyip onu yasaklatmak istemeleri üzerine varır. Kullanılan leğenin niteliği Kırşehrî'de belirtilmez.⁶²

Burada Safiyyüddîn ile ilgili olarak rivayet edilen astrolojik açıklamalar, onun *Edvâr* ve *Şerefiyye*'sinde görülmediği için Kırşehrî'nin bu ifadelerini, Safiyyüddîn'in ismini anarak kendi yazarlığını sağlamaştırma gayreti çerçevesinde düşünmek mümkündür. Nitekim Kırşehrî kendi Risâlesinde Safiyyüddîn'in *Edvâr* ve

⁵⁹ Süreyya Agayeva, Recep Uslu, "Kitab-ı Edvâr: Ruhperver", *Mûzik ve Bilim*, sayı. 2, Eylül 2004. (http://www.muzikbilim.com/3m_2004/agayeva_s.html).

⁶⁰ Yusuf b. Nizâmeddin Kırşehrî, *Risâle-i Mûsikî*, Biblioteque Nationale, Suppl, Turc. 1424, vr. 4a-4b.

⁶¹ Vr. 4a-6b.

⁶² Kırşehrî, vr. 5a-6a.

Şerefiyye'sinde yer alan ses sistemi ile ilgili konulara girmez. Kırşehrî, eserinin girişinde genişçe yer verdiği Safiyyüddîn'i, neredeyse metnin her sayfasında çizdiği dairelerle makam ve usulleri anlatırken zaman zaman yine hikâyelere konu eder. Anlattığı bir hikâyeye göre; Ebu Ali Sînâ, devamlı olarak "Alemde hiçbir ilim var mıdır ki ben anı bilmezem." der ve Safiyyüddîn Abdülmümin bunu işiterek Bağdat şehrinde yetiştirdiği altı öğrencisini Mısır şehrine gönderir. Tabir caizse bu öğrencileri ile ona haddinin bildirmek niyetindedir. Bu öğrenciler gider ve Ebu Ali Sînâ'yı bulurlar, bir nevbet-i mürettebe başlarlar ki Ebu Ali Sînâ hayran kalır, bir başka nevbete geçerler Ebu Ali Sînâ bu fenni gayet beğenir ve bu ilimle meşgul olmaya başlar. Birçok şeyi öğrenir ancak özellikle usûl konusunda zorlanır ve pes eder.⁶³ Bütün ilimleri tahsil ettikten sonra mûsikî ilmini öğrenmeye başlayınca pes eden kişi olarak zikredilen isim İbn Sînâ'dır. Bu rivayetteki Ebu Ali Sînâ'nın, İbn Sînâ'dan başkası olma ihtimali yoktur. Nitekim başka yazmalarda İbn Sînâ olarak geçmektedir. İbn Sînâ da 1037 yılında vefat ettiğine göre Kırşehrî'nin yaptığı, yine efsanevi anlatımlarla kitabını süslemek olmaktadır. Benzer bir anlatım Kadızâde Tirevî'nin *Mûsikî Risâlesi*'nde geçmektedir. Kadızâde, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Mısır halifesinin huzuruna getirmektedir.⁶⁴ Bu müelliflerin yaşadığı tarih ve yer dikkate alınmadan yapılan bu anlatımların tek sebebinin, tarihi şahsiyetlerin adlarıyla ilgi kurarak kitabı ve konuyu yüceltme eğilimi olduğu söylenebilir.

Seydî, *El-Matla`* (1504) adlı eserinde, âvâze ve eġânînin ruhani olduklarını söyleyerek, mûsikînin aslının bu ruhani âvâzeler olduğunu belirtir. Safiyyüddîn, sahip olduğu riyâzât sayesinde o âvâzeleri işitmiş ve âvâzelerin fikrine hayran kalmış birisidir.⁶⁵ Bu ifadelerle Safiyyüddîn'in sıradan bir ilim adamında olmayan ruhani bir güce sahip olduğu vurgulanıyor. Aynı şekilde deve hikâyesi *el-Matla`* da da yer alır. Burada deveden sonra kuşlardan da bülbül getirilmiş ve yapılan müziğin etkisinden o da düşüp ölmüş.⁶⁶ Bu hikâyelerde de Seydî'nin diğer kaynaklardan farkı, o ortamda yapılan müziği kimin yaptığını belirtmemesidir. İbn Sînâ ile ilgili hikâye *el-Matla`* da da yer almaktadır. Ancak burada Safiyyüddîn'in öğrencileri Ebu Ali Sînâ'ya darbla ilgili içinden çıkamadıkları bir konu-

⁶³ Kırşehrî, vr. 26a-b

⁶⁴ M. Nuri Uygun, Kadızâde Tirevî ve Mûsikî Risâlesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1990. s. 26; Neşe Can, "Osmanlı Dönemi Türkçe Müzik Yazmalarında Ünlü Türk Bilgini Fârâbî", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 24, Sayı 2 (2004), s. 211.

⁶⁵ Mithat Arısoy, *Seydî'nin, el-Matla` Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988. s. 20.

⁶⁶ Arısoy, *El-Matla`*, s. 21.

yu sormak üzere giderler. O da hayret eder, bu sorunu çözmekte aciz kalır ve mûsikî ilminin zor bir ilim olduğunu fark eder.⁶⁷

Seydî, bu hikâyeleri naklederken Safiyyüddîn'in mûsikî ilmini, ilm-i hikmet, ilm-i hey'et, ilm-i nücûm ve ilm-i tıptan istihraç ettiğini ve bunu muzhir-i esrar (sırları ortaya çıkaran) olarak nitelendirdiğini nakleder.⁶⁸ Safiyyüddîn'in mûsikîyi geleneğe bağlı olarak riyâzî ilimlerin bir dalı olarak saydığına şüphe yoktur. *Edvâr* ve *Şerefiyye*'sinde mûsikî ile matematiğin nasıl iç içe geçtiği çok açık. Ancak adı geçen kitaplarda mûsikînin ilm-i nücûm ve ilm-i tıpla ilişkisine işaret edecek bir delil bulunmamaktadır.

Abdülbâki Nâsır Dede (ö. 1821), 1794'de yazarak zamanın padişahı III. Selim'e sunduğu *Tedkik ü Tahkik* adlı eserinde, Safiyyüddîn'in ismini çok az zikretmiştir. Kitabının girişinde Safiyyüddîn'i, -Aristo ve Fârâbî ile birlikte-, Pythagoras'ın icat ettiği mûsikî ilmini, riyâzî ilimlere vukûfiyeti ile geçmiş bilgileri değerlendiren bir kişi olarak anar.⁶⁹

Hâşim Bey, (ö. 1868) *Mecmûa*'sında, Yegâh makamının tarifini yaptıktan sonra *Pythagoras*'ın mûsikî ilmindeki maharetini, on iki makam, dört şube ve yirmi dört terkip icad ettiğini ve Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bunlara eklemeler yaptığını belirtir. Bu on iki makam, dört şube ve yirmi dört terkinin isimlerini belirtir ve bunları benimseyenler içinde Safiyyüddîn'i de sayar.⁷⁰ Meşhur deve hikâyesine Hâşim Bey de kitabında yer verir. Ancak Safiyyüddîn, deveyi aç susuz bırakıp getirmelerini istemeden önce, Bağdatlı alimlerin mûsikî ilmini haram sayıp yasaklatmak istemelerine karşı zamanın halifesi karşısında önce *Kitâbu'l-Eğâni*'den, İmam Malik'ten ve Ebu Hanife'den deliller getirerek mûsikî icrasının haram olmadığını savunur.⁷¹ Son olarak bir deve getirtmelerini ister. Bu olayın arkasından "*Şeyh Safiyyüddîn Abdülmümin hazretlerine ziyadesiyle tevkîr ve ihtiram edüp özür talep eylerler.*" Bunun üzerine halkı mûsikî ilmine teşvik ederler.⁷²

Safiyyüddîn'e hem nazariyeci, hem de efsane kişi olarak eserinde yer veren yazar **Hızır b. Abdullah**'tır. Bu sebeple bu yazarı ve eserini en sonda zikretmeyi uygun bulduk. Hızır b. Abdullah,

⁶⁷ Arısoy, *El-Matla'*, s. 82-83.

⁶⁸ Arısoy, *El-Matla'*, s. 22.

⁶⁹ Nâsır Abdülbâki Dede, *Tedkik u Tahkik*, Nafiz Paşa Yazmaları, no. 1242/1-2, vr. 3a-b.

⁷⁰ *Hâşim Bey Mecmûası*, İstanbul 1280/1863, s. 44.

⁷¹ Bu anekdot bize Safiyyüddîn'in fıkıhçı yönünü hatırlatmaktadır. Bu yönüne Hâşim Bey'de rastlıyoruz. Safiyyüddîn, Mustansırıyye Medresesine fıkıh bölümü öğrencisi olarak girer. Diğer ilimlerle münasebeti daha sonraki zamanlarda olur. Bkz. Nâcî Marûf, *Tarihu Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I, 166.

⁷² *Hâşim Bey Mecmûası*, İstanbul 1280/1863, s. 48-49.

Sultan II. Murat'ın isteği üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Edvâr*'ında genel olarak mûsikî-astroloji ilişkisi ile ilgili bölümlerde Safiyyüddîn'in ismini zikretmemiştir. Kitabında, "Der beyanı aslı ilm-i mûsikî" başlıklı bölümden başlayarak Safiyyüddîn'den büyük ölçüde yararlanmış ancak ismini çok sık anmamıştır. Kırşehir'deki gibi astrolojik unsurlara yer verse de⁷³ mûsikî nazariyatı konusunda Safiyyüddîn'den daha fazla yararlandığı açıktır.

Hızır b. Abdullah ses teorisi (akustik) ile ilgili konuların anlatımından Safiyyüddîn'den faydalandığı açıkça görülür.⁷⁴ Daha sonraki bölümlerde ise; Makamların açıklandığı bölüme başlarken Abdülmümin'i bu konuda *emir, ferman sahibi* olarak nitelendirir ve bu konudaki ilk kaynağın Safiyyüddîn olduğunu ifade eder.⁷⁵

Mûsikî ilminin azametini anlatırken Fârâbî'nin mûsikî ilminde altmış mücellet tasnif ettiğini ondan sonra İbn Sînâ'nın uzunca bir kitap yazdığını ve bu kitabı şerh etmenin insan kudretini aşacağını söyler. Ardından İbn Sînâ'yı Safiyyüddîn'e kadar kimsenin aşamadığını, ondan sonra üstad Safiyyüddîn'in bu ilimde çok gayretler sarfettiğini, *Şerefiyye* adında muhtasar ve faydalı bir kitap telif ettiğini ve bu kitabın meşhur bir edvâr olduğunu anlatır.⁷⁶ Başka ifadelerinde de Safiyyüddîn'i "*O! üstadların cümlesinden üstad Safiyyüddîn Abdülmümin*"⁷⁷ "*Üstadü'l-mütekaddimîn ve müteahhirîn*"⁷⁸ olarak nitelendirir.

Hızır b. Abdullah gökyüzündeki düzen ile mûsikî dizileri ve perdeleri arasındaki ilişki konusuna da birçok mûsikî yazmasında olduğu gibi yer vermiştir. Popescu, bunun gibi birbiri ardına sıralanan birçok gereksiz bilginin, kitabın başarısına gölge düşürdüğünü iddia etmektedir.⁷⁹ Nitekim Hızır b. Abdullah, şu rivayette olduğu gibi kitap için ne kadar gerekli olduğu tartışılabilir anlatımlara yer verir: "*Nitekim Safiyyüddîn Abdülmümin ve Ali İbn Ebu Sînâ'dan eyle naklolmuştur dahi derler ki göklerde her bir kişinin bir sitaresi vardır. Bir âvâze işitse de yıldızı yıldızına muvafık olsa ol âvâzeden mültezz olur. (lezzet alır).*"⁸⁰ Bu bilgiler, bahsettiği müelliflerin eserlerinde olmadığı gibi aslında kendisi de daha önce hangi

⁷³ Örnek olarak yukarıdaki Ebu Ali Sînâ örneğini verebiliriz. Bu hikâye her iki eserde de tamamen aynı ifadelerle yer almaktadır. Bkz. Hızır b. Abdullah, *Kitâbu'l-Edvâr*, Revan Köşkü Yazmaları, no: 1728, vr. 79b.

⁷⁴ Hızır b. Abdullah, vr. 27a-31b. Krş, Arslan, *Safiyyüddîn*, s. 265 vd.

⁷⁵ Hızır b. Abdullah, vr. 63b.

⁷⁶ Hızır b. Abdullah, vr. 84a-b.

⁷⁷ Hızır b. Abdullah, vr. 85-b.

⁷⁸ Hızır b. Abdullah, vr. 106b.

⁷⁹ Eugenia Popescu-Judetz, *Türk Musiki Kültürünün Anlamları*, (Çev. Bülent Aksoy) Pan Yay. İstanbul, 1996, s. 77.

⁸⁰ Hızır b. Abdullah, vr. 103a.

nağmenin kulağa hoş geleceğini incelemiş ve uyum ve uyumsuzluk konularını ele almıştır. Ayrıca Safiyyüddin'in -kendi ifadesiyle- faydalı olan *Şerefiyye*'sinde kulağa hoş gelen sesler, uyumlu uyumsuz aralıklar bütün detayları ile anlatılmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki Hızır b. Abdullah, yaşadığı asrın geleneğine uymaktan kaçınmamış ve yukarıdaki konulara kitabında yer vermiştir.

Sonuç

Mûsikî yazmaları incelendiği zaman görülmektedir ki Safiyyüddin, bazıları için bir mûsikî nazariyecisi bazıları için de bir efsane şahsiyettir. Eserleri, birçok yazar için ses fiziği ve mûsikinin matematiksel esasları açısından yegâne kaynak olan Safiyyüddin, bazı yazarlar tarafından kitaplarını süslemek için hikâyelerinde kullandığı bir ögedir. Bu yazarlar kitaplarında ses fiziği ve mûsikinin matematiksel esaslarına girmemişler doğal olarak da Safiyyüddin'in nazariyeciliğine değinmemişlerdir. Ancak, Ladikli, Merâği, Şirvânî gibi müellifler tamamen Safiyyüddin'den yararlanmışlar ve onun mûsikî nazariyatını açıklamış ve yorumlamışlardır.

Efsane Safiyyüddin'i özellikle Türkçe mûsikî yazmalarında görmekteyiz. Bu yazmalar, müziğin fizik ve matematik yönünden ziyade, makamların tariflerine, astroloji ile ilişkisine, onların değişik vakitlere, insan tenleri, ırklarına göre insanlar üzerindeki etkilerine değinirler. Çeşitli hikâyelerle müziğin gerekliliğini anlatırlar. Çalgılar hakkında bilgiler verirler. Kırşehirî, Seydî, Hâşim Bey, Abdülbaki Nâsır Dede gibi yazarları, bu türden eser verenler arasında sayabiliriz. Bu yazarların, metinlerinde, Fârâbî, İbn Sînâ ve Safiyyüddin'in adlarını anıp sürekli olarak yargılarını bu yazarların kuramsal ilkelere dayandırmaya çalışmaları, Popescu'nun ifadesiyle "*uygulamaya yönelik nitelikteki kendi fikirlerine geçerlilik kazandırmak*" içindir.⁸¹ Süreyya Agayeva'ya göre de bu tür edvâr yazarları, Fârâbî, İbn Sînâ ve Safiyyüddin'in eserlerini bilip okuduklarını, kendilerinin de, en azından mûsikî ilminde, onlara yakın üstat olduklarını ima etmeğe çalışmaktadırlar. Kendilerini kanıtlamak için uzak geçmişin sönmeyen yıldızlarının ışığından sanki faydalanmak istemişlerdir.⁸²

⁸¹ Popescu-Judet, s.77.

⁸² Süreyya Agayeva, Recep Uslu, "Kitab-ı Edvâr: Ruhperver", *Mûzik ve Bilim*, sayı. 2, Eylül 2004. (http://www.muzikbilim.com/3m_2004/agayeva_s.html).

Necip Fazıl'ın *Püf Noktası* Adlı Eseri Üzerine

Yunus AYATA*

Özet

Necip Fazıl Kısakürek, Türk edebiyatının önemli simalarındandır. O, edebî türler içinde şiirden sonra tiyatroya önem vermiştir. Tiyatro vasıtasıyla hayata '*mistik bir ayna*' tutma iddiasında olan yazar, bir kısmı yarıda kalan on yedi tiyatro eseri kaleme almıştır. İnceleme konusu yapılan *Püf Noktası* adlı tiyatro oyunu, yazarın ölümünden sonra basılma fırsatı bulmuştur. Her şeyin tersinden gösterilerek toplumsal bir ironinin yapıldığı komedi tarzındaki eserin ilk baskısı 2000'de yapılmıştır. Hakkında yeterince değerlendirme yapılmamış olan eser, bu yazı çerçevesinde kurmaca bir metin olarak incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Püf Noktası*, mistik, tiyatro, Necip Fazıl

Abstract

Necip Fazıl Kısakürek is one of the prominent personas in Turkish literature. Among the literary genres, he alongside the poetry gave mostly weight to theater (drama). The author who was in claim of reflecting the life like in a mirror wrote up seventeen dramas some of which were not completed. The drama *Püf Noktası* which is handled in this study has been published after his death. The Drama in which a social irony has been made by showing everything obversely in a comedy style has been published in the year of 2000. In this study, The Drama about which no enough evaluation has been done yet by now will be analyzed as a fictive text.

Key Words: *Püf Noktası*, mystic, theater, drama, Necip Fazıl

Giriş

Necip Fazıl Kısakürek, Türk edebiyatının önemli simalarından olup, yaşadığı sürece hâl ve hareketleriyle, söz ve fiilleriyle toplum hayatında belirleyici olmaya çalışmıştır. Bu çerçevede şiir, hikâye, roman, deneme, fıkra, hatıra, biyografi... gibi pek çok sahada faali-

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi (ayata@cumhuriyet.edu.tr).

yet göstermiştir. Onun önem verdiği türlerden biri de tiyatrodur. Muhsin Ertuğrul'un özendirmesiyle (Kısakürek 1994: 228-229) tiyatro eserleri yazmaya başlayan Necip Fazıl, tiyatroyu, "sanat şekilleri içinde" "en büyük keşif" (Kısakürek 1998:120) olarak nitelendirir ve "güzel sanatlar içinde bir zirve olarak kabul eder" (Okay 2003:84). Ona göre tiyatro "mistik bir ayna"dır (Kısakürek 1998:10) ve onun tiyatrolarını bu genel bakış açısı etrafında değerlendirmek mümkündür.

*Püf Noktası*¹, yazarın sayısı on yediyi bulan tiyatro eserlerinden en son basılanıdır.² Mustafa Miyasoğlu'nun belirttiğine göre eser, 1965'te yazılmış olmalıdır (Miyasoğlu 2008). Miyasoğlu, Necip Fazıl'la Vasfi Rıza Zobu arasında geçen şöyle bir konuşmadan bahsetmektedir. Eserleri ideolojik tavrından dolayı basılmayan Necip Fazıl, durumu Vasfi Rıza'ya anlatır ve "Şimdi bana, öteden beri idealim olan bir iş düşünüyor: Dram muharrirliğinden komediye geçmek ve içinde yaşadığımız cemiyeti, hüngür hüngür güldürücü tezatları, nispetsizlikleri, samimiyetsizlikleri, sahtekârlıklarıyla resmetmek... Bu benim en büyük eserim olabilir. Oynar mısın böyle bir komediyi?" der. Vasfi Rıza da "Elbette oynarım!" cevabını verir. Necip Fazıl'ın Vasfi Rıza'ya yazacağını söylediği oyunun *Püf Noktası* olduğunu düşünen Miyasoğlu, onun bu olayı 7 Ekim 1964 tarihli *Büyük Doğu*'da anlattığını da belirtir. Eserin ilk basımı, yazarın ölümünden sonra 2000 yılında, diğer eserleri gibi, Büyük Doğu Yayıncılık tarafından yapılmış, 2008 yılında da Adıyaman'da iki perdelik bir oyun olarak sahnelenmiştir.³

Necip Fazıl'ın tiyatro yazarlığını 1935-1949 ve 1964-1978 olmak üzere iki devreye ayırmak mümkündür (Çebi 1981:135). Birinci devresinde yayımlanmış olduğu eserlerinde tiyatro sanatının estetik kaygılarına bağlı kalan yazar, *Püf Noktası*'nın da içinde bulunduğu ikinci devresinde tiyatroyu bir dava/tez aracı olarak görmüştür.

Eserle ilgili ayrıntılı bilgi, kendisinin talebi üzerine oyunun Necip Fazıl tarafından yazıldığını söyleyen tiyatro oyuncusu Abdullah

¹ İncelemede geçen parantez içindeki sayfa numaraları aşağıda künyesi belirtilen esere aittir: Necip Fazıl KISAKÜREK, *Püf Noktası*, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 2006.

² Necip Fazıl'ın ikisi yarım kalan, biri de ölümünden sonra basılan tiyatro eserleri telif ediliş sırasına göre şöyledir: *Tohum* (1935), *Bir Adam Yaratmak* (1937), *Künye* (1939), *Sabır Taşı* (1940), *Para* (1941), *Sır* (1946, yarım kalmıştır), *Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih* (1948), *Siyah Pelerinli Adam* (1949), *Reis Bey* (1960), *Ahşap Konak* (1960), *Kumandan* (1960, yarım kalmıştır), *Kanlı Sank* (1967), *Ulu Hakan Abdülhamit Han* (1968), *Yunus Emre* (1969), *Mukaddes Emanet* (1971), *İbrahim Ethem* (1978) ve *Püf Noktası* (2000)

³ <http://www.tumgazeteler.com/?a=2896974> (Cuma, 12 Haziran 2009)

Kars tarafından verilmektedir. Buna göre Kars, Necip Fazıl'la görüştüğü bir gün sanatçıdan tek sahnelik bir oyun yazmasını istemiş, o da bu istek üzerine komedi olarak *Püf Noktası*'ni yazmıştır (Kars 2002; Sağlık 2005:346).

Dört perdelik bir komedi olan eserde, yazar, perdeler arasında özel olarak sahne geçişlerinden ve ayrıntılı bir şekilde mekân tasvirlerinden bahsetmekle kalmamış, aynı zamanda oyuncuların jest ve mimikleri hakkında da bilgi vermiştir.

Necip Fazıl'ın tiyatrolarının kurgusunu genellikle tezatlar oluşturur. Onun *"Oyunlarında kahramanlarının çok kez günah duygusu, vicdan azabı, kader-irade, akıl-duygu-sezgi ilişkileri, madde ve ruh çatışması, aklın sınırlarının zorlanması ve her şeyin ötesinde bir sır bulunduğu inancı gibi sorunsallar"* (Erdoğan-Yalçın 2003:603) görülür. Asıl kahraman Recep Kafdağlı'nın aradığını bulamamasından doğan *"iç çatışma"*sının anlatıldığı *Püf Noktası*'nda özellikle madde ve ruh karşıtlığı işlenmektedir.

1. Yapısal Unsurlar

1.1. Olay Örgüsü

Eser, başkahraman pozisyonundaki Recep Kafdağlı'nın kendini asmaya çalıştığı sahneyle başlamaktadır. Arkadaşları Ressam ve Müzisyen onun bu hâlini görünce çok şaşırırlar; ancak biraz da bekledikleri bir durumdur bu. Çünkü Recep hayattan bezmiştir ve ölmeyi istemektedir.

Ressam ve Müzisyen, Recep'i ipten indirmeye çalışırken birden onun ölmediğini fark ederler. İpin sarkan kısmının ucundaki kanca Recep'i belinden yakalamış ve onu kurtarmıştır. Tabii arkadaşları bunun kesinlikle planlı bir şey olduğunu, Recep'in kendilerini aldatmak istediğini düşünürler. Tepkilerini gösterir ve onu ipten indirmezler. Daha sonra yine bir başka arkadaşı Sîret Mesâil gelir ve onu ipten indirir. Ancak o da Recep'in bunu planlı yaptığını düşünmektedir. Hepsi bir arada iken Recep, hayattan bezdiğini, ölmek istediğini ancak bunu bir türlü başaramadığını, bundan dolayı da intihar etmeye teşebbüs ettiğini söyler. Silahı, ilacı, hatta kendisini arabaların önüne atmayı dahi denemiştir; ama olmamıştır, ölememiştir. Kafdağlı'nın bu kararlılığı üzerine Sîret ona kesin bir ölüm yolu gösterir. Tophanede kahvesi olan Efe adında bir kabadayı vardır. Oraya gidecekler, Recep, kabadayının kafasından hiç çıkarmadığı kasketini alıp yere atacak, ona meydan okuyacak, bunun üzerine de Efe sinirlenecek, orada Recep'i bıçaklayacak ve öldüreceklerdir.

Kafdağlı'nın arkadaşları kahveye giderek Efe'yle tanışırlar. Efe, onların hâllerindeki garipliği sezmiştir. Tam bu sırada Recep gelir

ve Efe'nin kim olduğunu sorar. Onun hakkında ileri geri laf eder. Maksudı onu sinirlendirip kendisine saldırmasını sağlamaktır. Ancak Efe, kendisinden hiç beklenmeyecek bir şey yapar. Bıçağını yere atar, Recep'in karşısında iki büklüm bir vaziyette, ağlayan bir sesle yalvarır. Herkes hayret içindedir. Recep yine ölememiştir.

Efe'nin dize gelmesi Recep'e bir şeyi öğretir: *"Kendisini güçlü görenin karşısında ondan daha güçlü görünmek."* Recep bundan sonra hayatın sırrını çözdüğünü düşünür. Artık *"öl"mek yerine "ol"mak için çalışmaya karar verir ve bunu hayatın "püf noktası" olarak görür. Her şeyin püf noktasını yakalamaya karar verir. Püf noktalarını yakalayacak, yükselecek ve sahteliklerle, yapmacıklarla dolu bu cemiyete hükmedecektir.*

Recep, Efe'yi de yanına yardımcı olarak alır ve siyasetle ilgilenmeye başlar. Partinin paraya ihtiyacı vardır. Bir gün gazetede çıkan bir haber üzerine banka temsilcileri, Recep'e ait olan Çözüm İş Bürosuna gelir ve ondan yardım isterler. Bu arada Recep partinin genel başkanına paravanın arkasına saklanarak kendisini izlemesini söyler.

Recep, banka temsilcileri ile konuşur. Onlar bu haberin devamının yayımlanmamasını, aksi takdirde halkın bunu ciddiye alması üzerine iflasa kadar gidebileceklerini söylerler. O, sakın bir şekilde konuşmaya başlar. Daha sonra yavaş yavaş onların hatalarını yüzlerine vurur; suçlarının delillerini ortaya koyar. Köşeye sıkışan banka temsilcileri Recep'le maddi anlamda bir uzlaşmaya vararak işi hallederler. Oradan ayrılırken Recep üzerlerindeki ses kayıt cihazlarını bırakmalarını ister. Onlar çıkınca Recep, gazete patronunu arar ve o haberin yayımlanmasını engeller. Paravanın arkasından çıkan genel başkan şaşkındır. Ancak Recep'in sayesinde parti için gereken para elde edilmiştir.

Recep yaptıklarıyla çok ünlü olmuş ve artık hiçbir maddi kaygısı kalmamıştır. Ancak bunlar onu mutlu etmeye yetmez. Onun hayal ettikleri bunlar değildir.

Recep bir gün etkili bir sabah ezanının sesiyle uyanır. Camiye gider. Orada musalla taşının yanında yüzü ve kılığı belirsiz bir ihtiyar vardır. İhtiyar, Recep'e tacını, tahtını bırakıp derviş olan, İbrahim Ethem'in hikâyesini anlatır. Recep'e döner ve *"Oğlum! Allah seni bu iş için yaratmadı."* (s.80) der. Bu sözün üstüne Recep neye uğradığını şaşırır. Başkalarının püf noktalarını ararken kendi püf noktasından vurulmuştur.

Bu olaydan sonra Recep, elde ettiği her şeyi geride bırakır ve eski bohem hayatına, arkadaşlarının yanına döner.

1.2. Eserin Merak Unsurları ve Açıklamaları

Anlatma esasına bağlı metinlerde ilgiyi çekebilmek için okuyucunun dikkatini canlı tutmaya ihtiyaç vardır. Bu çerçevede yazar, çeşitli merak unsurları oluşturur. Bunların bir kısmı metin içinde çözüme kavuşur; bir kısmı ise okuyucunun zihninde devam eder. İlgi çekici merak düğümleri atmak ve bunları başarıyla çözmek ya da okuyucunun zihninde devam etmesini sağlamak yazarın kabiliyeti ile ilgilidir. Necip Fazıl, *Püf Noktası*'nda okuyucunun ilgisini canlı tutabilmek için merak unsurlarına başvurmuş ve bunların tamamını da eserin içinde cevaplandırmıştır. Bunlar; aşağıda gösterildiği gibidir.

1. Ölmek için elinden geleni ardına koymayan, kendine kurşun sıkan, bir tüp uyku ilacı içen, arabaların önüne atlayan, son olarak da kendisini asan Recep Kafdağlı acaba ölmeyi başarabilecek mi? (s.11, 25)

Recep Kafdağlı son intihar teşebbüsünden sonra arkadaşlarıyla adamakıllı konuşur. Ölmek konusundaki kararlılığını dile getirir. Onlar da Recep'i bu kadar istekli görünce ona yardımcı olmaya karar verirler. Plana göre Recep'i ünlü kabadayı Efe'nin mekânına götürerek ona sataşmasını sağlayacaklar ve Efe de bıçağını çıkararak onu oracıkta öldürecekler. Bu planda Recep'in ölmesi kaçınılmaz görülmektedir. Ancak bu plan tutmaz. Recep'in posta koyması karşısında Efe dize gelir, ona yalvarır. Recep böylelikle yine hayatta kalmış olur. (s.36)

2. Biri ölmeye teşebbüs eden, diğerleri de onun gibi hayata küsmüş olan sanatkârların sonu acaba ne olacak? (s.11)

Recep "öl"emediği için "ol"maya karar verir ve birçok alanda faaliyet göstermeye başlar; başarılı da olur. Ancak onun istediği böyle bir hayat değildir. O nedenle de eski hayatına döner. Resam, Müzisyen ve Sîret'in hayatında ise ciddi bir değişiklik olmamıştır. Başladıkları gibi devam etmişlerdir. Efe ise hem efeliğinden hem de Recep'in eski hayatına dönmesi üzerine işinden olmuştur. (s.78)

3. Recep arkadaşlarının onu intihardan kurtarması üzerine, oturup onlarla konuşmuş, durumunu izah etmiştir. Recep hikmet sahibi birinin sözünü diline dolamıştır. Bu söz, "Ya ol! Ya öl!" şeklindedir. O da "ol"amadığını ya da "öl"emediğini fark etmiştir. Acaba Recep "ol"mak derken neyi kastetmektedir? (s.19)

Recep bu berbat cemiyette "köşe başı şairi" gibi hayat sürdürdüğünü, bu cemiyetin bir lokma ekmeği gerçek sanatkâra çok gördüğünü söylüyor. Ona göre "ol"mak ise, bu hayattan vazgeçip yapmacıklıklarla, iğretliliklerle, sahteliklerle dolu hayata ayak uydur-

maktır. Nitekim böyle de olur. Kafdağlı "ol"maya karar verdiği anda cemiyetin en üstlerinde kendine yer bulur.

4. Recep, Efe'yi dize getirince Efe, onun bir davranışla ruhunu bağladığını kendine ne olduğunu anlayamadığını söyler. Recep ise davranışın sırrını asıl Efe'nin kendisine öğrettiğini söyler. Efe şaşırır. Kendisinin dahi farkında olmadığı bu davranışı acaba nedir? (s.40)

Bu soruyu Efe de Recep'e sorar. Kafdağlı, ona, birden bire olmayacağını bu sırrı zamanla kendisinin yanında çalıştıkça öğreneceğini söyler. Böylelikle Recep bir püf noktası yakalamıştır. Kabadayı olmadığı hâlde öyle davranmış, kendini güçlü zannedenden daha güçlü görünmüş ve Efe'yi dize getirmiştir. İşin sırrı "öyleymiş gibi" görünmektir. (s.41)

5. Recep siyasetle ilgilendiği sırada Genel Başkan'a işin püf noktalarını öğretmeye çalışır. Genel Başkan'ın Banka Temsilcisi ile görüşmesi gerektiği zaman da onu paravanın arkasına alır ve kendisini izlemesini söyler. Acaba Recep nasıl bir yol izleyecek, neler yapacak? (s.52)

Bankacılar, gazetenin iddialarıyla kendilerini zor duruma düşürdüğünü ve halkın bunu ciddiye alması durumunda iflasa kadar gidebileceklerini söyleyerek Recep'ten bu meseleyi çözmesini isterler. Recep, önce sakın sakın konuşur; ancak daha sonra onları ıgneleyecek şekilde konuşur ve suçlarını yüzlerine vurur. Onlar bunun üzerine şaşırıp kalırlar. Bu işin çözülmesi adına, her şeyin vatan için yapıldığı düşüncesinden hareketle Recep'le pazarlık yaparak, işi paraya bağlarlar. Banka Temsilcileri oradan ayrılırken de Recep onlardan ses kayıt cihazlarını bırakmalarını talep eder; bu da onları şaşırtmıştır. Daha sonra da gazete patronunu arayarak bankacıları zor durumda bırakacak haberin yayımlanmasını engeller. Böylelikle parti için gereken para temin edilmiş, Genel Başkan da işin püf noktasını uygulamalı olarak görmüş olur. (s.63)

6. Recep, Genel Başkan'a politikacılığı öğretmiş ve bir politikacıya düşen davranışların neler olduğunu söylemesini, bunları sıralamasını istemiştir. Acaba Recep, Genel Başkan'a politikacılık konusunda neler öğretmiştir. (s.64)

Politikacıya düşen ilk vazife kendi püf noktalarını gizlemek, başkalarınınkini aramaktır. Devamında ise fazla konuşmamak, sık sık Frenkçe kelimeler kullanmaktır. Bunlar cahilliğin ve bilgi çilesi çekmemişliğin maskeleridir. (s.65)

7. Her işin püf noktasını çözerek belli bir yere gelen, hiçbir sınırsız kıntısı kalmayan, birçok kişiyi etkileyebilme yeteneğine sahip olan

Recep Kafdağlı, acaba neden bunları bırakıp eski hayatına dönüyor? (s.78)

En önemli merak unsuru eserin sonunda yer almıştır. Sahtelikler, iğretlikler, yapmacıklıklar arasındaki hayat, Recep Kafdağlı'nın başını döndürmeye başlamıştır. Olmak istediği bu değildir. Karşılaştığı ihtiyarın kendisine "Allah seni bu iş için yaratmadı!.." (s.80) demesi üzerine artık başkalarının püf noktasını yakalamaktan vazgeçmiştir. Çünkü kendi püf noktasından yakalanmıştır. (s.80)

1.3. Şahıs Kadrosu

Püf Noktası'nın zengin bir şahıs kadrosu yoktur. Recep Kafdağlı, Ressam, Müzisyen, Sîret Mesâil, Efe, Genel Başkan, Banka Temsilcileri, Külhanbeyi ve sekreter kız eserin kahramanlarıdır.

Eserin asıl kahramanı Recep'tir. O, yaptıklarıyla çevresindekileri etkileyen ve bu işlerden kendisi de etkilenen kişidir. Recep bir şairdir. Sanatkâra bir lokma ekmeğin çok görüldüğü bir toplumda yaşamaya çalışır. Gazeteci Sîret, başlangıçta onu "aczini kuvvet diye satan" (s.15) bir istismarcı olarak gösterir. Ancak daha sonra Sîret, "Ben Recep'in insanüstü bir mahlûk olduğuna artık inandım." (s.69) demek zorunda kalmıştır. Sîret'in görüşlerindeki değişikliğin sebebi, Recep'in zamanla "ol"maya karar vermesi, düzene ayak uydurup meşhur olmasından kaynaklanmaktadır.

Recep ise kendi halet-i ruhiyesini şöyle anlatır:

"Bakin ben neyim. (Melodramatik ton) Ben mevsimler boyunca diliyle, kafasından yakalamaya çalıştığım kızı, bir anda hurdacının ayaklarına kaptıran; (Durak) pinti kitapçıdan, kağıdını getir de eserini basalımdan başka bir cevap alamayan; katırın yem torbasına saman yerine gül doldurmuşçasına şirleri nefretle tükürülen; (Durak) bir depo içinde tek lokmadan mahrum midesi tok cücelere maskaralık eden; (Durak) her sabah ayna karşılarında suratını düzenleyen; bilmek için ağlaya ağlaya yanaklarını tirmıklayan; (Durak) sıfırla yüz derece arasında zikzaklar çizici, şahsiyet ibresini bir türlü yerine oturtamayan; (Durak) bir türlü akıntıya uyamayan, hep ters giden, taş aralarında sıkışıp kalan... (Durak... Elini havaya kaldırır)" (s.23)

Recep, topluma ayak uyduramadığı için sürekli "iç çatışmalar" yaşayan, bunların ve topluma uyum sağlayıp yaşamaya çalışmanın verdiği bir gayretle de "akıllara durgunluk veren" maceralar yaşayan biridir. Olayların merkezinde Recep vardır ve diğer şahıslar da ondan etkilenir. Bu sebeple eserin asıl kahramanı Recep'tir.

Yazarın -diğer oyunlarında da görüleceği üzere- kahramanlarını "iyiler" ve "kötüler" olarak sınıflandırmak mümkündür (Karataş 2004:244). Buna göre Recep, "iyiler" grubuna dâhil edilebilir. Necip Fazıl'ın "iyi" rolünü yüklediği kahramanları kolay kolay hata yapmazlar. Yanlışla yöneliyorlarsa da bu onların mecbur kalışlarının

dandır (Karataş 2004:244-245). Recep, "ol"mak, cemiyete kendini kabul ettirebilmek ve yaşayabilmek için yanlışa yönelmiştir. Böylelikle yazar, Recep'in şahsında toplumsal bir ironi yapmıştır.

Eserdeki başlıca karşıt güç olarak toplumu alabiliriz. Şair Recep Kafdağlı, arkadaşlarının tabiriyle hayata küsmüştür. Toplum ona sahip çıkmamış, adeta ortada bırakmıştır. O da kurtuluş çaresi olarak ölmeye karar vermiştir. Asıl kahraman Recep "olamadığı" için ölmek istemesini arkadaşlarına şu şekilde açıklar:

"Olamadığım için ölmek istiyorum. Sadece gururum yüzünden. Ben bu berbat cemiyet düzeni içinde eski bir tabirle 'Köşe başı şairi' hayatı sürmekten, bittim geberdim. (Masadaki ekmeği eline alır) Bu cemiyet, bir lokma ekmeği çok görüyor gerçek sanatkâra." (s.21).

Şairin bu sözlerinden cemiyetin onun hayatındaki yerini anlamak mümkündür. Cemiyet ona destek değil, köstek olmuştur. Recep ise toplumun bu tavrı karşısında sanatçılığıyla bir yere gelemeyeceğini, hatta hayatını dahi sürdüremeyeceğini anlar ve ölmeye karar verir. Arkadaşları da aşağı yukarı benzer durumdadır. Elllerinde hünerleri olmasına rağmen maddi sıkıntılar yaşamaktadırlar. Bunun sebebi de toplumun sanatçıya bakışı ve ona sahip çıkmayıdır. Dolayısıyla toplum, Recep ve arkadaşları için karşıt güç durumundadır.

Eserde arzu edilen ve korku duyulan durumlar şahıslara göre farklılıklar göstermektedir.

Püf Noktası'nın asıl kahramanı Recep'in arzu duyduğu şey "ölüm"dür. Bu durum Recep'in "*Çocuklar! Şunu bunu bırakın. Ben ölmek istiyorum.*" (s.19) şeklindeki sözlerinde açığa çıkmaktadır. Yine Ressam ile aralarında geçen konuşma da onun ölüme sığınmak istediği anlaşılmaktadır.

Recep tüm teşebbüslerine rağmen ölmeyi başaramayınca, hayatın püf noktalarını yakalamaya ve artık "ol"maya karar verir. Bu da Recep'in "*Hayat meğerse püf noktalarından ibaretmiş. Olanca başarı püf noktasını yakalamaktan başka bir şey değilmiş. Bundan sonra görün beni; aramadan bulduğumu, arayıp da yakalayacağım. Cemiyete, insanlara hükmedeceğiz. Bakın artık nasıl devlet çapında bir oluşta olacağız. Duyurumuz şu: 'Ya ol; Ya öl!... (Bağırarak)' Olacağız dostlarım, olacağız.*" (s.43) şeklindeki sözlerinden anlaşılmaktadır.

Eserde Efe'yle Recep arasında geçen bir diyalogdan sonra da Efe'nin Recep'ten öğrenmeyi istediği bir şeyler olduğu fark edilmektedir. Recep, Efe'ye kendisinden davranışın sırrını öğrendiğini söylüyor. Şaşırın Efe, ona kendisinin de bilmediği bu sırrın ne ol-

duğunu soruyor. Recep ise bunu birden bire değil zamanla öğreneceğini söylüyor.

Recep siyasetle ilgilendiği sırada Parti Genel Başkanıyla iş birliği içindedir. O, partisinin maddi durumunu düzeltmek için Banka Temsilcileri'yle görüşür. Bu arada Genel Başkan'a paravanın arkasına saklanması ve kendisini izlemesini söyler. O da böyle yapar. Başkan'ın içinde hep paravan arkasında kalma korkusu belirir ve bunu da dile getirmekten çekinmez. Recep ise iktidara geçtiklerinde paravanın arkasına kendisinin geçeceğini söyleyerek onun korkusunu giderir.

Eserde başka korku yaşayanlarsa Banka Temsilcileridir. Gazetede çıkan yazıda bankalarına karşı ciddi bir şantaj olduğunu ve bunun olumsuz sonuçlar doğurabileceğini düşünürler ve korkarlar. Bu, Banka Temsilcilerinin şu sözlerinden anlaşılabilir:

"Besbelli... Mevduat 40 milyar, mevcut 4 milyar... Demek ki herhangi bir iktisadî panik patlak verir de, halk bankalara hücum edecek olursa, banka her yüz lirası olana on liradan fazlasını ödeyemez. Her yüz lira sahibi toplu olarak on lirasını istedi mi bankalar iflastadır." (s.55)

Eserin vakasına yön veren en önemli unsur "*cemiyet*"tir. Çünkü Recep'in ölümü istemesinde ve sonrasında sahtekârlıklarla dolu bir hayatı seçmesinde en büyük etken toplumdur. Toplum ona sahip çıkmamış, "*köşe başı şairi*" (s.21) olarak yaşamaya mahkûm etmiştir.

Eserde bir diğer yönlendirici de cami avlusundaki ihtiyardır. Recep'e "*Oğlum! Allah seni bu iş için yaratmadı!*" (s.80) diyerek, Recep'in eski bohem hayatına dönmesine sebep olmuştur.

Püf Noktası'nda Müzisyen, Siret ve Ressam gibi karakterler yönlendirici olarak alınabilir. Recep birçok teşebbüsüne rağmen ölmeyi başaramamıştır. Arkadaşları ise ona kendilerince kesin bir ölüm yolu bulmuş ve onu Efe'yle karşı karşıya getirmeye karar vermişlerdir. Onlar, Recep'in Efe'yle karşılaşması hususunda hem yönlendirici bir etkiye sahiptirler hem de bu konuda Kafkağlı'ya yardımcı olmuşlardır.

Recep'in işlerin püf noktalarını göstermek adına Genel Başkan ve Gazete Patronu'na yaptığı yardımları da bir nevi yönlendirme olarak alabiliriz. Çünkü olaylar Recep'in tasarladığı doğrultuda ilerlemektedir. Patron'un "*Siz olmasanız hâlimiz nice olur?*" (s.63) sözünden de Recep'in onlar ve olaylar üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Eserin asıl kahramanı Recep birinci derecede alıcı olarak görülebilir. "*Ölmek*" için uğraşırken bazı şeylerin püf noktalarını kavrar ve artık "*ol*"maya karar verir. Onun arzuladığı hayat, sahtelikler-

den, yapmacıklardan uzak, samimi bir hayattır. Recep'in eski yaşantısına dönmesi eserde şu şekilde anlatılmaktadır: Recep ne olduğunu kim olduğunu bilmediği bir adamla karşılaşır. Adam ona, tacını, tahtını bırakıp sahralara düşen İbrahim Ethem'in hikâyesini anlatır. Bunun üzerine Recep kendi püf noktasından vurulmuş bir şekilde eski hayatına döner.

Müziyen, Ressam, Siret özellikle de Efe, Recep'le birlikte oldukları zamanlarda ondan bir şeyler öğrenmişlerdir. Örneğin Efe, asıl kahraman Recep Kafdağlı'dan sonra olaylardan en çok etkilenendir. Bu da Efe ile Müziyen arasında geçen şu konuşmadan anlaşılmaktadır:

"Efe: Hangi namus ağabey. Bu devirde namusuyla geçinmek aç kurdun başka hayvanlar dururken kendi vücudunu yiyerek yaşamaya çalışmasından farksız...

Müziyen: (Efe'ye) Sende yeni bir dil peydahlamış Efe! Sen de epey ders almış olacaksın Recep Kafdağlı'dan.

Efe: Aldık zahir... Herkes payına düşeni alır. (Siret'e) Ben bir sırtlandım. Kafdağlı beni bir geyik yaptı, bahçesine aldı." (s.77)

Eserde Genel Başkan'la, Patron'u da alıcı olarak kabul etmek mümkündür. Birlikte çalıştıkları dönemlerde onlar da Recep'ten istifade etmişler ve işlerinin püf noktalarını öğrenmişlerdir.

Müziyen, Ressam, Siret ve Efe'yi yardımcı unsurlar olarak alabiliriz. Recep insanları etkisi altına almış gibidir. Olaylar onun planladığı yönde gelişir. Arkadaşları da yanında bu oldukları için ona ister istemez yardımcı olur ve isteklerini yerine getirirler.

Necip Fazıl, tiyatro eserlerine hemen her zaman kendi düşüncelerini ifade edecek bir sözcü eklemiştir. *Püf Noktası*'nda da bu tavrından vazgeçmez. Eserin asıl kahramanı Recep Kafdağlı, aynı zamanda yazarın sözcüsü konumundadır. Özellikle onun sanat ve basın hakkındaki konuşmaları Necip Fazıl'ın sanat ve basına yaklaşımını yansıtır.

Eserde psikolojik hususiyetlerinden söz edilemeyen, *"dikkatlere sunulmak istenen vaka veya vaka parçasına ait tablonun gözler önünde daha iyi tecessümüne hizmet eden"* (Aktaş 2005:142) külhanbeylerini (Kabadayılar) ve sekreter kızı dekoratif şahıslar olarak alabiliriz. Varlıklarından haberdar olduğumuz bu figürler eserde önemli bir yere sahip değildirler.

1.4. Zaman

İlk basımı 2000 yılında Büyük Doğu Yayıncılık tarafından yapılan eserin, yukarıda da ifade edildiği gibi, ne zaman yazıldığına ve olayların hangi tarihte geçtiğine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Eserde "Yarın sabah", "birkaç gün önce", "bugün", "yarın saat: 14:00-17:00", "yarın veya öbür gün", "4-5 saat", "5-10 dk", "24 saat" gibi belirsiz zaman ifadelerine rastlanmaktadır.

1.5. Mekân

Necip Fazıl, diğer tiyatro eserlerinde olduğu gibi, *Püf Noktası*'nda da mekâna ait ayrıntı konusunda oldukça titizdir; "*rejisörü yer yer sıkıntıya sokabilecek veya ona hiçbir inisiyatif bırakmayacak*" (Çetişli 2004:354) kadar müdahildir. Onun eserlerinde "*sahneye koyucuya (rejisöre) hiçbir yorum imkânı bırakmayan bir aksesuar, dekor kostüm, ışık, ses tonu, jest ve mimik teferruatı dikkati çeker.*" (Okay 2003:85). *Püf Noktası*'nda da yazar, esere zarar veren bu müdahil tavrından vazgeçmez.

Püf Noktası, bir tiyatro olduğuna göre esas mekân sahnedir. Eserde, olay, sahnelemenin getirdiği zaruretten dolayı dar bir mekânda cereyan etmektedir. Sahneye yansıtılan bu mekânlar ise şöyledir:

1. Perde: Beyoğlu'nda bir pansiyon
2. Perde: Tophane'de Efe'nin kahvesi
3. Perde: Recep Kafdağlı'nın iş bürosu
4. Perde: Siret Mesâil'in tavan arası

Eserdeki bütün mekânlar somuttur. Yukarıda sıralanan maddelerden de anlaşılacağı üzere daha çok kapalı mekânların tercih edildiği eserde sadece "*cami avlusu*"nda yaşanan olaylar açık mekânda geçmiştir. Açık mekânda geçen olay, Recep Kafdağlı tarafından anlatılmış olup, sahneye yansıtılmamıştır.

2. Tematik Unsurlar

Püf Noktası'nda -yazarın diğer edebî eserlerinde de sıklıkla temas edildiği gibi- insanların inançları, toplumsal hayatta görülen yozlaşma ve basın durumu irdelenmiştir.

Necip Fazıl, hayatının ikinci döneminde bohem hayatı yaşamaktan vazgeçerek bağlandığı dinî, tasavvufî görüş doğrultusunda *Esselâm, Veliler Ordusundan 333, Hacdan Çizgiler, İlim Şehrinin Kapısı Hazret-i Ali, Peygamber Halkası ve Pırlıtlar* gibi eserler kaleme almıştır. Onun bu tarz kalem mahsullerinde Abdülhakim Arvasi'den *Rabıta-i Şerife* ve *Tasavuf Risaleleri*, Şeyh Safiyüddin'den *Reşâhat*, Kastalanî'den Bakî'nin çevirdiği *El-Mevâhibü'l-Ledünniye* adlı kitapları sadeleştirmesi de rol oynamıştır. Bunlar, onun edebî eserlerinin de kaynakları olmuştur.

Necip Fazıl'ın özellikle ikinci dönem eserlerinde dinî, tasavvufî konulara yer verdiği bir gerçektir. "*Allah, din, inanç, kader, ahlâk,*

ölüm, vatan, gençlik, kadın, batılılaşma, kumar, fuhuş, eroin" (Karataş 2004:244), rüşvet, yozlaşma onun vazgeçemediği konulardır. Yazar, bu döneminde eserlerini davası için bir araç olarak görmüş; sanat kaygısından kısmen uzaklaşmıştır. Bu durum, onun eserlerinin kimileri tarafından yüceltilmesine, kimileri tarafından da eleştirilmesine sebep olmuştur.

Yazar *Püf Noktası*'nı, oyunlarının sahnelenmemesi üzerine davasından vazgeçmeden, olayı tersinden ele almak maksadıyla yazmıştır. Böylece o, ironik bir tavırla eserini ortaya koymuştur. Aslında değişen bir şey yoktur. Yazar, düşüncelerini tersinden de olsa söyleme fırsatı bulmuştur. *Püf Noktası*'nda kader, mezhep, ezan, cami, İbrahim Ethem, Allah, musalla taşı gibi dinî kavram ve ifadelerle sıkça yer verilerek bunların çağrışımsal değerinden faydalanılmaya çalışılmıştır.

Recep'in ölmeyi düşündüğü sıralarda Müzisyen'le aralarında geçen konuşmadan onun kadere olan inancı anlaşılmaktadır. Ressam'a göre karar verdikten sonra ölmek kolaydır. Ancak Recep, *"kaderde ölmek varsa ondan daha zor hiçbir şey yok."* (s.19) diye düşünür. Yine ikisi arasında geçen bir konuşmada Ressam, Recep'e, ölüme sığınıyorsun ancak *"senin mezhebinde izin var mı intihara?"*(s.24) gibi bir soru sorar. Recep ise buna asla izin olmadığını ve belki de bu yüzden Allah'ın kendisini koruduğunu düşünür.

Recep siyasetten ayrılıp eski bohem hayatına döndüğü sırada arkadaşlarına dönüş hikâyesini ve nedenini anlatmaya koyulmuştur. Burada da Recep'in sözlerinde dinî unsur ve ifadeler yer almaktadır. Recep sabah ezanının sesine uyanır camiye gider, musalla taşının yanında gördüğü ihtiyar, ona, İbrahim Ethem'in hikâyesini anlatır ve Allah'ın onu bu iş için yaratmadığını söyler. Zaten bu ifadelerden de Recep'in püf noktasının dinle bağdaştırılmış bir şekilde hayata geliş gayesini bilmek ve ona göre yaşamak olduğu görülmektedir.

Eserde toplumun sanatçıya ve sanatçıların da topluma, hayata bakışlarına ilişkin düşüncelerine sıkça yer verilmiştir. Recep'in ölmeyi istemesinin başlıca sebebi, toplumun sanatçıya değer vermemesi, bunun sonucu olarak da bu şekilde hayatını sürdüremeyeceği düşüncesidir. Recep içinde bulunduğu durumu *"berbat cemiyet düzeni içinde"* hayat sürmekten bıktığını, toplumun sanatkâra bir lokma ekmeği çok gördüğünü ifade ederek özetler. Arkadaşları da en az Recep kadar bıkmıştır bu cemiyetten. Müzisyen cemiyet için *"Elimden gelse bomba ile havaya uçururdum."* (s.22) ifadesini kullanır.

Esere göre bu cemiyette her şey eften püftendir ve yükselmek için alçalmak gerekmektedir. Bilmediği konularda biliyormuş gibi görünmek, bol bol Frenkçe sözler kullanmak, uzun ve sonu gelmeyen tumturaklı sözlerle dolu cümleler kurmak ve beyinleri karıştırmak yükselmenin anahtarıdır. Cemiyetin kadını, politikacısı, âlimi, şairi sahtedir. Böylesi bir cemiyette başarı da sahte olacaktır.

Yazar eserde cemiyet ile ilgili olarak bunları verirken bir yandan da toplumun çeşitli kesimlerine eleştiriler yöneltmiştir.

Recep'in bankacılarla yaşadıklarına ve siyasi parti içerisinde yaptıklarına bakıldığında medya-siyaset, medya-ticaret ilişkilerine karşı bir eleştiri yapıldığı düşünülebilir. Okurken tebessümler ettirse bile cemiyetle ilgili söylenenlerin içeriğinden, bunların cemiyeteki sahteliklerin, yapılan sahtekârlıkların bir örneği olduğu anlaşılabilir. Bunlar, Recep'in banka temsilcilerinden rüşvet alması, parti genel başkanına, kendini yetiştirmiş gibi görünmenin yollarını öğretmesi gibi sahtekârlıklardır.

Eserde kadına ilişkin eleştiriler de göze çarpmaktadır. Sîret, Recep konuşurken bunları defterine not almıştır:

"Saçları takma, kaşları takma, kirpikleri takma, dişleri takma zamane kadınında samimiyet var mıdır? Kendisi nerededir ki, samimiyeti kendisinde olsun?..." (s.73)

Bu sözler, yazarın sözcüsü konumundaki Recep'e ait olduğu için, onun düşüncelerini de yansıtmıştır, denilebilir. Recep, eser boyunca toplumda sanatın temsilcisi olarak kabul edilen Ressam, Müzisyen ve Gazeteci acımasızca eleştirir:

"(Sîret'e) Sen çeyrek porsiyon bir adamsın. (Ressam'la Müzisyen'i gösterir) Bunlar da yarım adamlar. (Sîret'e) Kendin bir şey olamadığın için bir şey olmak yolunda çabalayanlara yararlı olmaktan başka hünerin yok senin. Yani şahsiyetin yok. (Ressam'la Müzisyen'i gösterir) Bunlarsa ne yaptıkları işi, ne onun toplumdaki değerini, ne de toplumun hâlini gören, düşünen, tartan, her şeyleriyle uydurdukçacıların 'Bitkisel' dedikleri nebatî istidatlar..." (s.22)

Burada konuşanın yazarın kendisi olduğunu düşünmek mümkündür. Zira Necip Fazıl, farklı zamanlarda ve eserlerde buna benzer düşünceler dile getirmiştir. Ona göre sanatçı topluma yararlı olmalı ve onu yönlendirmelidir.

Recep "ol"mayı da "öl"meyi de denedikten sonra eserin sonunda kendi için önemli olan bir sorunun cevabını bulmuştur. "Hayat mı, eser mi?..." (s.81) sorusunun cevabını "Yalnız eser..." (s.81) olarak vermiş ve bunun sebebini ise şöyle açıklamıştır:

"Yalnız eser... Yaşamak benim fert hayatım... Hepsi fâni; eserse herkesin, cemiyetin... cömert ve ebedi..." (s.81)

Oyunun en sonunda yine Recep tarafından cemiyete “*Kaatilleri bile ağlatan adaletsiz cemiyet!... Sana gözyaşını öğretecek şiiri nasıl yazmalı?*” (s.82) şeklinde eleştirel bir sesleniş yapılmıştır.

Necip Fazıl’ın üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri de basındır. Aralıklarla da olsa *Ağaç* (1936), *Büyük Doğu* (1943) ve *Borazan* (1947) gibi gazete ve dergi çıkaran yazar, basının önemini farkındadır. Ancak basının yozlaşmışlığını içine sindiremez. Sanatçı, basının içinde bulunduğu durumu *Babıali*’de teferruatıyla işlemekle kalmaz, diğer eserlerinde de yer yer ona karşı eleştirilerini dile getirir. Onun edebî eserlerinde de basın hakkındaki eleştirilerine rastlamak mümkündür.

Nitekim *Püf Noktası* da yazarın basın ve basın mensupları hakkında eleştirilerini sıraladığı eserlerindedir. Recep Kafdağlı’nın arkadaşlarından Sîret Mesâil gazetecidir. O, “*Babıali’nin sefil gazetelerinin birinde banka hademesi aylığıyla çalışan*” (s.21) biri olarak tanıtılır.

Necip Fazıl’ın nazarında gazete itibar edilecek bir şey değildir. Çünkü onu çıkaranların amaçlarına alet olmaktan başka özelliği yoktur. Bu amaç doğrultusunda insanlara şantaj yapmaktan kaçınmaz. *Püf Noktası*’nda da bankacılar, Recep Kafdağlı’nın müdahalesi ile rüşvet karşılığında şantajdan kurtulabilirler.

Gazete, tirajını artırmanın formülünü bulmuş, ukalaca bir tavırla, fikirsiz “*resim altı*” ve “*Habeşistan İmparatorluğu’nun oturağı ve kadın bacağı*”ndan bahseden haberlerle amacına ulaşmaya çalışmaktadır (s.62).

3. Dil ve Üslûp

Necip Fazıl’ın “*Tiyatro benim için içtimai davada en büyük vaaz kürsüsüdür.*” (Kısakürek 1998:194) sözünden de anlaşılacağı üzere, o, tiyatroyu, düşüncelerini geniş kitlelere duyurmak için mühim bir vasıta olarak görür. Onun hemen her oyununda en çok konuşanlar başkişilerdir. Oyunlarının zayıf görülen tarafı başkişiyi bulunduğu ortamda bir hatip pozisyonunda sunmasıdır. Bu kişiler konuşmazlar adeta konferans verirler. Kişilerin bu şekilde konuşmalarının temel sebebi davayı/tezi vurgulamak amacıyla olabilir (Karataş 2004:242); ancak bu tavrın esere zarar verdiği de açıktır.

Püf Noktası’nda asıl kahraman Recep Kafdağlı’nın doğal olarak daha fazla konuştuğu görülmektedir. Bu nedenle değerlendirmeye onun konuşmalarından başlamak daha uygun olacaktır.

Recep’in konuşmaları daha çok şiirsel ve felsefi bir nitelik gösterir; ifadelerinde mistik, gizemli bir hava hâkimdir. Onun konuşmaları diğerlerinden çok farklıdır. Bu da okuyucuya Recep değil de sanki Necip Fazıl konuşuyormuş hissini uyandırır. Zaten Recep’in

konuşmalarının içeriğine bakınca da Necip Fazıl'ın düşüncelerini yansıttığı görülebilir.

Necip Fazıl şahısları buldukları ortama uygun olarak konuşturmuştur. Eserde "laf cambazı" (s.22), "posta koymak" (s.36), "ne halt etmeye" (s.34), "ödünü patlatmak" (s.42) ve "yeni bir dil peydahlanmış" (s.77), gibi ifadeler yerli yerinde kullanılmıştır.

"Necip Fazıl'ın oyunlarındaki kişi adları rasgele seçilmiş kanısını uyandırır. Bazen ortada bir ad bile yoktur. Kişinin sıfatı ona ad olarak takılmıştır." (Karataş 2004:245). Püf Noktası'nda da ressam, müzisyen ve efe gibi sıfatlar oyun kahramanlarının ismi gibi kullanılmıştır. Bundan hareketle bu meslek sahiplerinin geneline hitap edilmeye çalışıldığı düşünülebilir.

Necip Fazıl, Recep'in ağzından "uydurdukçacıların 'Bitkisel' dedikleri nebatî istidatlar..." (s.22) şeklinde dilde yeni kelime türetmeyle ilgili bir eleştiri yapmıştır. Buradaki eleştirinin ve ifadedeki ironik tavrın yazara ait olduğu hemen anlaşılmaktadır. Sanatçı, kahramanı vasıtasıyla "nebatî" ve "bitkisel" kelimelerini bir arada kullanarak, var olanların yerine yeni kelimeler uydurulmasına karşı olan tavrını da ortaya koymaktadır.

Eserin genelinde sade, yerine göre derin, günlük konuşmalar da kullanılan deyimlerden örnekler sunan bir üslup sergilenmiştir (bk. s.22, 36, 42 vb.).

4. Anlatım Teknikleri

Recep'in "iç çatışma"sının anlatıldığı, okuyucunun kahramanın ruh hâlini anlamasını kolaylaştıracak "iç monolog"larına ve "bilinçaltı aktarım"larına yer verilmeyen (Sağlık 2005:357) Püf Noktası'nda, diyalog, tasvir, otobiyografik anlatım ve geriye dönüş teknikleri kullanılmıştır.

Eser, bir tiyatrodur. Bu nedenle de sahne ve diyalog başlarında oyuncuların jest ve mimikleri, hareketleri, ruh hâlleri parantez içlerinde tasvir edilerek verilir. Yazar, gerek eser kahramanlarının hareketlerini gerekse mekânı/dekoru, oyuncuları ve rejisörü zor durumda bırakacak, onlara hareket alanı bırakmayacak bir şekilde, ayrıntılarıyla tasvir eder. Bunun örnekleri de hemen her sayfada vardır.

Necip Fazıl, kahramanlarının hareketlerini "yastığına doğrularak" (s.17), "ayağa kalkar" (s.18), "ağlar gibi" (s.23), "avaz avaz" (s.25), "Sîret'e dikkatini keskinleştirerek" (s.31), "yüksek sesli bir yalvarma tonuyla Recep'e" (s.40), "Efe'ye Sîret'i göstererek" (s.48), "paravanaya doğru" (s.61) ve "elini göğsüne bastırarak" (s.77)...vb. şeklinde açıklarken mekân tasvirlerine aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere ayrıntılı olarak yer verir:

"Beyoğlu'nda bir pansiyonun tavan arası odası... Tavan çatı şeklinde ve basık... Solda, ancak iki büklüm şekilde girilebilecek bir kapı... Sağda, mazgalvari biçimde dar ve küçük bir pencere... Bir divan, alçak yer masası ve her arada serpiştirilmiş yer yastıkları... Duvarlarda modern resimler."(s.11)

"Tophane'de Efe'nin kahvehanesi... Cephede vitrin ve kapı, çay ocağı ve serpilli masalarda bir takım külhanbeyi beyler. Orta yerde bir masada, başında yanpırı kasketli efe... Karşısında saygılı bir tavırla oturan bir külhanbeyi... Efe ayak ayak üzerine atmış nargilesini tokurdattıyor. Nargile tokurtusundan başka bir ses yok... Hareketsizlik... Uzun durak. Cephedeki camlı kapı açılır. Siret, Ressam ve Müzisyen birbiri peşinden girerler. Siret'in omzunda asılı bir fotoğraf kutusu, gelenler sol tarafta boş bir masaya gidip at nalı şeklinde otururlar. Efe elinde marpucu, dikkatle bakıyor." (s.29)

Püf Noktası'nın başkahramanı Necip Fazıl gibi bir şairdir. Şair Recep'in düşüncelerine ve yaşayışına bakıldığı zaman yazarın hayatı ve düşünceleriyle örtüşen yanlarını görmek mümkündür. Necip Fazıl, şiir, sanat ve sanatkârla ilgili düşüncelerini Recep aracılığıyla esere aktarmıştır. Eserde Recep'in *"Ben, arıların bal yapması gibi, hiçbir şey izah etmem. Sadece eserimi veririm."* (s.17) sözleri bize Necip Fazıl'ın poetikasını hatırlatır.⁴ Yine Siret'in defterinden okuduğu Recep'in sözleri de Necip Fazıl'ın çeşitli görüşlerini yansıtmaktadır. Eserde asıl kahramanımız da aynı Necip Fazıl gibi bir şairdir. Necip Fazıl burada Recep'i adeta şiirle ilgili düşüncelerinin sözcüsü olarak seçmiştir.

Recep, sahteliklerle dolu topluma ayak uydurup belli bir makama geldiği sıralarda, duyduğu sabah ezanı sebebiyle namaza gider. Camide musalla taşının yanında bir ihtiyar görür. İhtiyar Recep'e tacını, tahtını bırakıp sahralara düşen İbrahim Ethem'in hikâyesini anlatır. Hikâyeden etkilenen Recep'in gözleri dolar, püf noktasından vurulduğunu anlar ve her şeyi geride bırakarak eski hayatına döner.

Recep'in eski hayatına, arkadaşlarının yanına dönüş sebebi ise geriye dönüş tekniği ile dikkatlere sunulmaktadır. Önemli dönüm noktalarından biri olan bu kısım, esere bir sahne olarak yerleştirilmemiştir; oyunun sonunda Recep'in ağzından aktarılarak okuyucunun merakı giderilmiştir (s.79-80).

Sonuç

Püf Noktası, Karataş'ın da belirttiği gibi (2004:242), toplumsal bir ironidir. Recep Kafdağlı'nın yaşadıkları, içinde bulunduğu toplumun çarpıklıklarını, mübalağalı bir dille gözler önüne sermektedir.

⁴ Necip Fazıl, poetikasında *"Arı bal yapar, fakat balı izah edemez."* (Kısakürek 1992:471) demektedir.

Gazete patronu, banka temsilcileri, parti genel başkanı, bu olumsuz eleştiriden en fazla nasibini alanlardır.

Necip Fazıl, tiyatroyu bir vaaz kürsüsü olarak görmektedir. Bu düşünceden hareketle Püf Noktası'nı, diğer tiyatro eserlerinde olduğu gibi, tez kaygısı güderek yazdığı rahatlıkla söylenebilir. O, sanatı, davasını muvaffak kılmak için bir araç olarak kullanmıştır. Çok fazla toplumsal mesaj içeren eserde siyasetçisinden ressamına kadar toplumun birçok kesimine göndermeler yapılmış; toplumdaki çarpıklıklar gösterilmeye çalışılmıştır.

Püf Noktası, çok sayıda otobiyografik unsur içermektedir. Necip Fazıl da şair Recep Kafdağlı gibi bir dönem bohem hayat yaşamıştır. Eserdeki şair de karşılaştığı bir ihtiyarın sözlerinden etkilenerek sahteliklerle dolu hayatını geride bırakmıştır. Bu, bize, tacını tahtını bırakıp derviş olan İbrahim Ethem'in hikâyesini de hatırlatır.⁵ Ancak şairin hayatındaki dönüşüm, ne Necip Fazıl, ne de İbrahim Ethem'in hayatındaki değişiklik kadar manevi bir nitelik taşır. O, yaşadığı hayatın sahteliğini fark ederek eski bohem hayatına ironik bir şekilde dönmüştür.

Eserin en önemli mesajı, "Ya ol; ya öl!"dür. Recep eser boyunca "ol"makla "öl"mek arasında gidip gelir. "Ol"mak kolay olandır; ancak bu defa da zihnindeki çatışmalar son bulmaz. "Ol"mak ona arzuladığı hayatı sunmayacaktır; fakat "öl"meyi başaramayınca çaresiz "ol"mayı dener. Bu denemenin sonucunda ise Recep, "ol"maktan mutlu olamaz.

Kaynaklar

- AKTAŞ, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara, Akçağ Yay., 2005.
- ÇEBİ, Hasan. *Madde ve Manada Necip Fazıl*, İstanbul, Veli Yay., 1981.
- ÇETİN, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*, Ankara, Öncü Basımevi, 2003.
- ÇETİŞLİ, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş/2*, Ankara, Akçağ Yay., 2004.
- ERDOĞAN, Tamer-Murat YALÇIN. *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, II, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2003.
- KARATAŞ, Turan. "Necip Fazıl'ın Tiyatroları", *Doğumunun 100. Yılında Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Genel Sanatlar Genel Müdürlüğü Yay., 2004:222-246.
- KARS, Abdullah. "Abdullah Kars'la Söyleşi", *Yeni Şafak Gz.*, 25 Mart 2002.

⁵ Yazarın aynı adla bir tiyatro eserinin olması da bu açıdan anlamlıdır.

- KISAKÜREK, Necip Fazıl. *Çile*, İstanbul, Büyük Doğu Yay., 1992.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl. *Bâbrâli*, İstanbul, Büyük Doğu Yay., 1994.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl. *Konuşmalar*, İstanbul, Büyük Doğu Yay., 1998.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl. *Püf Noktası*, İstanbul, Büyük Doğu Yay., 2006.
- MİYASOĞLU, Mustafa, "Necip Fazıl'a Göre Sistemin Mantiği ve Püf Noktası", *Millî Gazete*, Pazar, 28 Eylül 2008.
- OKAY, Orhan. *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul, Şule Yay., 2003.
- SAĞLIK, Şaban. "Tiyatro Yazarı Olarak Necip Fazıl", *Hece der.*, sayı 97, Ocak 2005:342-381.
- <http://www.tumgazeteler.com/?a=2896974>

Muaşşer Usûlü

Erol BAŞARA*

Özet

Bu çalışmada, TRT Türk Sanat Müziği repertuarına girmiş bir eserimdeki, tarafımdan oluşturulmuş Muaşşer usûlü müzik dünyasına tanıtılmaktadır. Makalede, Muaşşer usûlünün nasıl oluşturulduğu, bu oluşumda rol oynayan faktörlerin neler olduğu açıklanmıştır. Bu usûlün düzumüne, arüz vezni ile olan münasebetine ve müstezad formuna değinilen araştırmanın sonuna, Muaşşer usûlü ile bestelenmiş ilk eserin notası eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muaşşer, usûl,

Abstract

In this study, a usûl¹ called Muaşşer which is found by me, which is used in a song of me found in TRT's Traditional Turkish Music repertoire is introduced to the world of music. In the article, the method used to form the usûl of Muaşşer and the factors affected the formation is explained. The composition of usûl, its relationship with aruz and the form mustezad is also mentioned. The first piece composed by using the usûl of Muaşşer is attached at the end of the study.

Key Words: Muaşşer, usûl,

TRT Türk Sanat Müziği Değerlendirme Kurulu'nca incelenerek 15102 numara ile Türk Sanat Müziği repertuarına kabul edilen bir şarkımız, tarafımızdan bulunup isimlendirilen Muaşşer usûlünde ve Uşşak makamındadır. Muaşşer'in anlamı ve Divan Şiirindeki yeri hakkında İskender Pala² şu bilgileri vermektedir:

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğretim Üyesi
(ebasara@cumhuriyet.edu.tr).

¹ Special Rithmic mode

² İskender PALA. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, s.289.

"Onlu, onluk. Edebiyatta aynı vezinde onar dizelik bendlerden oluşan nazım şekli. İlk bendin on dizesi birbirleriyle kafiyeli, sonraki bendlerin son iki dizesi iki bend ile kafiyeli olur.

Son iki dize her bend sonunda aynen tekrar ediliyorsa mütekerrir muaşşer, yalnızca kafiye yönünden ilk bend ile benzeşiyorsa müzdevic muaşşer adını alır. Başka bir gazelin her beyti yahut yalnızca matlai önüne sekiz dize ilâvesiyle yapılan muaşşere taş'ir denir". İskender Pala'nın bu bilgileri verdiği muaşşeri, isim olarak yeni bir usûle vermemiz, usûlün on zamanlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu isimlendirmede, Geleneksel Türk Sanat Müziğindeki Murabba (dörtlü), Muhammes (beşli), Müsebba (yedili) ve Müsemmen'den (sekizli) esinlenilmiştir. Muaşşer usûlünün nasıl oluştuğu ve gerekliliği hakkında söyleyeceklerimiz ise şunlardır:

Türk Müziği'nin birinci el kaynakları olan Edvârlarda ses sistemi ve makamların yanında, önemine binâen usûllere de yer verilmiştir. Örneğin Safiyüddin, Kitabü'l-Edvâr'ında³ *"Usûl, muayyen düzümlerden yapılarak kalıp halinde tesbit edilmiş ölçülerdir. Usûl devirlerinden her dönüş, aruz vezinlerindeki kalıpların dönüşü gibi anlayış kabiliyeti olan insanların kolayca kavrayacakları ölçülü zaman dilimlerinden meydana gelmiştir"* dedikten sonra açıklamalarına devam etmektedir. Nâsır Abdülbâkî Dede Tedkik ü Tahkik'inde⁴ usûlün tanımını şöyle vermektedir: *"Ölçülü nağmelerin ölçüldüğü vuruşların, belirli bir sayıya göre bir araya getirilmesiyle oluşan bütünlüktür. Vuruş da, ölçülü nağmeler oluşurken bu nağmelerin sayısı, kesri ve aralarındaki açıklığın sayısı için ölçü olarak alınan zamanı belirlemek için kullanılan deyimdir".* Zaman içerisinde Türk müziği müntesipleri, bu iki tanımda görülen *"usûl devirlerinin kolayca kavranması"* ve *"vuruşların belirli bir sayıya göre birleştirilmesi"* ilkelerine uyarak çok çeşitli usûller oluşturmuşlardır. Bu usûl oluşturma yöntemine paralel olarak Arel⁵ şöyle demektedir: *"Usûller, zamanlarının sıralanışlarındaki hususiyetle hüviyetlenirler. Eğer bir usûlün zamanlarını diğer bir tertipte sıralarsak usûlü değiştirmiş oluruz. Meselâ Türk Aksağı usûlünün zamanlarını (1+2+2) şeklinde sıralayarak bu şekli yeni bir kalıp halinde tesbit edersek, yaptığımız kalıp Türk Aksağı'ndan ayrı bir usûl olur".* Bu yöntemi

³ M.Nuri UYGUN, Safiyüddin Abdülmü'min Urmevi ve Kitâbü'l-Edvârı. İstanbul, 1999, s.226.

⁴ Yalçın TURA, Tedkik ü Tahkik Nâsır Abdülbâkî Dede. Pan Yayıncılık 119. İst..2006, s .68.

⁵ H.Sadettin AREL, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, Hazırlayan Onur AKDOĞU. Kültür Bakanlığı Yayınları /1347, Ankara, 1991, s.70.

destekler mahiyetteki başka bir açıklama da şudur⁶: "Bir ölçü içinde 4 adet zaman birimi süresine sahip Sofyan usûlünün zamanları 2.1.1 şeklinde sıralanmıştır. Aynı süre içinde 1,2,1/2,1/2 şeklinde bir zaman sıralanışı yapılırsa 4 adet zaman birimli yeni bir usûl oluşur". Bu şekilde ortaya çıkmış, zamanları aynı olduğu halde düzümleri farklı olup kalıp halinde tesbit edilerek Türk Müziğinde yer almış birçok usûl vardır. Örneğin 7 zamanlılarda Devr-i Hindî, Devr-i Turan, 8 zamanlılarda Düyek, Müsemmen 9 zamanlılarda Aksak, Evfer, Raks Aksağı, Oynak v.b.

Yeni bir usûl meydana getirmedeki bu temel yöntemin yanı sıra, Ezgi'nin⁷ bildirdiğine göre "Fatih'ten sonra gelen musıkîşinaslarımız büyük usûllerden iki tanesini birleştirmişler ve ona zarbeyn (darbeyn) adını vermişlerdir". Büyük usûllerde gördüğümüz bu "iki usûlü birleştirmek" şeklindeki ikinci usûl oluşturma yöntemini küçük usûllerde göremiyoruz. Ancak Ezgi ve Arel'de zımnen bu yöntemi çağrıştıran bazı söylemler şunlardır: Aksak usûlü için Suphi Ezgi⁸ "başta bir Sofyan, sonda bir Türk Aksağı usûllerinden mürekkep dokuz zamanlı bir düzumdür" demektedir. Aynı usûl için Arel⁹ "bir Sofyanla birinci nevi bir Türk Aksağı'ndan mürekkeptir" ifadesini kullanmaktadır. Ezgi'de gördüğümüz ilgi çekici ifadelerden biri de Raks Aksağı usûlüne aittir. Ezgi¹⁰ bu usûlün "Aksak usûlünü husûle getiren Sofyan ve Türk Aksağı'nın mevkilerini değiştirmekle" yapıldığını söylemektedir. Çalışmaya ışık tutması açısından Arel'deki¹¹ Evfer, Aksak Semâî, Ceng-i Harbî, İkiz Aksak ve Bektaşî Devr-i Revânî usûllerinin izahını da buraya almanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. (Bu usûllerin izahı yapılırken oluşumda yer aldığı belirtilen usûllerin, düzümlerini aynen muhafaza ettikleri göz önünde tutulmalıdır). Evfer: Sofyan+İkinci Şekil Türk Aksağı. Ceng-i Harbî: Nim Sofyan+ Nim Sofyan+Semâî+Semâî. Aksak Semâî: Üçüncü nevi Türk Aksağı+Birinci nevi Türk Aksağı. İkiz Aksak: Devr-i Hindî+Türk Aksağı. Bektaşî Devr-i Revânî: Aksak+Sofyan.

Muaşşer usûlünün meydana gelmesinde edvarlardaki temel yöntemden ziyade, Ezgi ve Arel'in yukardaki küçük usûlleri izah tarzı ve özellikle bu usûlden bestelediğimiz ilk eserin edebî formunun "müstezad" olması etken olmuştur. Müstezad Arel'e göre

⁶ Şeref ÇAKAR, Türk Müsikisinde Usûl / M.E.B. İst. 1996, s.19.

⁷ Suphi EZGİ, Nazarî, Amelî Türk Musikisi, İst. 1935 C.V, s.295.

⁸ Suphi EZGİ, Nazarî, Amelî Türk Musikisi, İst. 1935 C.II, s.38.

⁹ H.S.AREL a.g.e. s. 97.

¹⁰ Suphi EZGİ, Nazarî, Amelî Türk Musikisi, İst. 1935 C.V, s.282.

¹¹ H.S.AREL a.g.e. s. 99, 102,107, 113, 116 .

beş türlü bestelenir¹²:

1-Eksik mısraı, anlam göz önünde tutularak önceki veya sonraki tam mısra ile birlikte bestelemek.

2-Eksik mısraı, tam mısralar için kullanılan usûllere bölerek bestelemek.

3-Eksik mısraı tekrar etmek.

4-Eksik mısradan önce veya sonra saz nağmeleri eklemek.

5-Eksik mısraı olduğu gibi bestelemek.

Muaşşer usûlünün ortaya çıktığı bestede, müstezadın tam mısraları için Yürük Semâî usûlünü, eksik mısraları içinse Sofyan usûlünü tercih ettik ve düzümlerini aynen alarak birbirine ekledik. Dolayısı ile Arel'in belirttiği maddelerden birinci ve beşinciye beraber kullandık. Bu iki usûlün birlikteliğinde; devir dengesi, ritmik uyum, yürüyüş zenginliği ve kendine özgü bir akıcılık rahatlıkla duyulabilmekte, "değişmeli usûl"lere sahip eserlerdeki etkileyici "değişim", Muaşşer usûlü ile bestelediğimiz eserde hissedilmemektedir. Bu nedenle, eserin usûlünü "değişmeli" olarak değerlendirmedik ve yeni bir kalıp olarak tesbiti cihetine gittik. Eserin sözlerle beraber tekrara, nakarata ve meyana gidişindeki saz ezgileri dikkate alındığında "on zamanlılığın" mecburiyeti görülmektedir. Akış ise "on zamanlı" hiçbir usûle benzemediğinden Muaşşer usûlünün bir mecburiyetten doğduğunu; bestede açık hece için on altılık, kapalı hece için sekizliği seçmemizin de, bizi Muaşşer usûlünü oluşturmaya zorladığını söylemek mümkündür.

Türk Müziğinde "usûller ile arûz kalıpları arasında tam bir ayniyet aranmaz".¹³

Bununla beraber Muaşşer usûlünün arûz vezni ile olan münasebeti hakkında şu tablo¹⁴ bir fikir verebilir:

1	1	1	1	2	2	1	1
me	fâ		i	lün	fei	lün	
fe	i	lâ		tün	fei	lün	

¹² H.Sadettin AREL, Prozodi Dersleri / Pan Yayıncılık İst. 1992, s. 64.

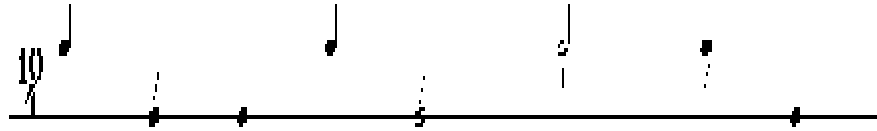
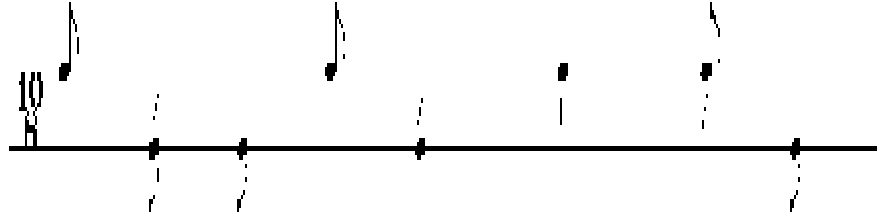
¹³ Yılmaz ÖZTUNA, Büyük Türk Müsikisi Ansiklopedisi. Kültür Bakanlığı / 1163, Ankara, 1990, c.II, s. .205.

¹⁴ Bu tablo, Ali SABUNCU'nun 1949-1950 yılları arasında Türk Musikisi Dergisi'nde yayınlanan makaleleri örnek alınarak oluşturulmuştur.

Tablodaki kalıpların yanında müstezadlarda çok sık rastlanan "mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün / mef'ûlü fe'ûlün" kalıbı notadan görüleceği üzere Muaşşer usûlüne uygun gelmektedir.

Sonuç

Ana hatları böyle çizilebilen Muaşşer Usûlü 10 zamanlı ve 8 darblı olup, kuvvetli zamanlara "+", yarı kuvvetli zamanlara "/" işareti konmak suretiyle, birinci ve ikinci mertebeden usûl dizeğinde şöyle gösterilir:



Usûlü: MUAŞŞER

Uşşak Şarkı

Söz: Gevheri
Müzik: Erol BAŞARA

♩ = 58



Dilber sana ben gözleri mestan demedim mi
Fattan demedim mi
Eğ an ederek bende bu gıryan demedim mi
Nâlân demedim mi
Meftun olalı sen mehitâhâna gönülden
Ah ne gelir elden
Kaddimi hilâl eyledi devran demedim mi
Hicran demedim mi

Rep.No:15102

Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi

Ömer BOZKURT*

Özet

Bu çalışmamızın temel amacı, varlığın imkânı konusunu İbn Rüşd ve Gazali'ye göre ortaya koymaktır. İslam filozoflarında imkân, âlemin ezellilik ve hudûsunu belirlemede önemli bir yere sahiptir. Bu doğrultuda imkânın yanı sıra imkânsızlık ve zorunluluk da önemlidir. Ancak çalışmamız büyük oranda imkân üzerinde odaklanacaktır. Çünkü zorunlu varlığın yaratılması söz konusu olamaz. İmkânsızın ise varlığından söz edilemez. Geriye mümkün varlık kalmaktadır. Bu noktada tartışmalar imkân konusunda yoğunlaşır. İmkân, mümkün varlığın temel niteliğini ifade eder. İmkânla ilgili tartışmalar genel olarak iki başlık altında toplanabilir. Birincisi: İmkânın belirlenmesinde ve netleştirilmesinde Gazali ve İbn Rüşd'ün ölçütleri nelerdir? İmkânı belirleyen unsur akla uygunluk mudur yoksa Allah'ın kudret, ilim ve iradesi midir? İkincisi: İmkânın dış dünyada varlıksal bir boyutu var mıdır? Bu soru da iki temel tartışma etrafında yoğunlaşmaktadır. İmkân bir dayanağı gerektirir mi? İmkân gibi tümel kavramların dış dünyada bir karşılığı var mıdır? Çalışmamızda bu yönleriyle İbn Rüşd ve Gazali'nin imkân anlayışlarını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İmkân, İmkânsızlık (İmtina), Kuvve-Fiil, Heyula, Tümel, Gazali, İbn Rüşd.

Abstract

The main aim of this study is to evaluate the possibility of existence according to Ibn Rushd and Ghazali. Possibility takes an important place in Islamic philosophers with respect to the eternity of the universe and creation (hudûth). In this respect, besides the possibility, the impossibility and necessity are also important. However, this study will concentrate on possibility to large extent. Because the creation of "necessary being" is not possible. Furthermore, the existence of "impossible" can even not be mentioned. The "possible being" leaves behind. At this point the discussions concentrate on the subject of the "possibility". The possibility refers to the quality of the possible entity. The investigations about the possibility can be summarized under two headings. At the first: What are the measures of

* Dr., İslam Felsefesi (omerbozkurt21@hotmail.com).

Ibn Rushd and Ghazali at the point of determining and clarifying of the possibility? Is the criteria determining the possibility, reasonable or is it the will, omnipotence and wise of God? At the second: Is there an ontological extent of possibility in the reality? This question intensifies around two basic discussions. Does the possibility necessitates a substrate? Is there an equal of the universal conceptions like possibility in the reality? In this article we will evaluate the understanding of possibility view of Ibn Rushd and Ghazali in this respect.

Key Words: Possibility, Impossibility, Potential-Actual, Prime Matter, Universal, Ghazali, Ibn Rushd (Averroes).

GİRİŞ

Gazali (m.1058–1111) ve İbn Rüşd (m.1126–1198) arasında tartışma konusu olan imkân meselesi, çeşitli biçimlerde ve farklı çalışmalarda ele alınan önemli bir meseledir. Bu konu üzerinde birçok genel ve özel felsefi eserde söz söylenmiş, ancak bu sözlerin büyük çoğunluğu Gazali ve İbn Rüşd'ün âlemin ezeliyeti meselesinde (birinci mesele) yer alan üçüncü ve dördüncü kanıtlardaki düşüncelerinin oluşturduğu çerçevenin dışına çıkamamıştır.¹ Bu da imkân konusunun alanını daraltmıştır.

İmkân'ın, "imtina" (imkânsızlık) ve "vücûb" (zorunluluk) kavramlarıyla birlikte ele alınması gerektiği muhakkaktır. Ancak bu durum, imkânla ilgili ayrıntıların gözden kaçmasına ve onu belli sorunlarla sınırlı tutmaya neden olacaktır. Ayrıca tüm bunları bir makaleye sığdırmak da zor gözükmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda Gazali ve İbn Rüşd'ün imkân ve mümkün kavramlarını, buna dayalı olarak imkân anlayışlarını, bu anlayışlarını dayandırdıkları temelleri, imkânın belirlenmesindeki ölçütleri, imkânın nasıl bir hal olduğu ve tüm bunların nasıl sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

İmkân meselesi, Gazali ve İbn Rüşd'ün temelleri ve sonuçları itibarıyla birbirlerinden en bariz şekilde ayrıldıkları bir konudur. Ayrılığın temelinde imkânın dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmemesi problemi yatmaktadır. Bu problem, anlama ve çözümleme biçimine göre maddenin, dolayısıyla da âlem ve zamanın eze-

¹ Örnek olarak bkz. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz yay., İst., 2000, s. 53-153; Ali Ebu Mulhim, *Felsefetu'l-Arabiyye Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut, 1994, s. 131-164; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001, s. 39-66. İmkân'ın kötülük problemi (teodise) bağlamındaki tartışmaları (mümkün dünyalar meselesi: Gazali'nin "*Leyse fi'l-ımkân ebda' mimma kân*" ifadesi çerçevesindeki münakaşalar bağlamında) için bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat yay., Ankara, 2001.

liliğini beraberinde getirecektir. Bu da kaynakları ve yolları birbirinden çoğunlukla ayrılan Gazali ve İbn Rüşd için çok önemli ve hassas bir konudur. Bunun yanında imkândan neyin anlaşılması gerektiği de dikkate değerdir. Çalışmamızda bu kavram, genel bir çerçeveyeyle, ilk olarak mümkünlük özellikleri veya mümkün olma halini ifade etmektedir. İmkânın bu anlamı filozoflarımızın mümkün varlık tanımlarıyla şekillenmiştir. İkinci olarak imkân kuvve, potansiyel ve var olma olasılığı anlamına gelmektedir ve burada da filozoflarımızın âlemin ezeliyeti bağlamında yaptıkları imkân tartışmaları konu için temel teşkil etmektedir.² Bu anlamlar ve diğer hususlar makalemiz içerisinde ele alınacak ve netleştirilecektir. Kronolojik olarak önde gelmesi nedeniyle öncelikle Gazali'nin düşüncelerinden başlıyoruz.

I. GAZALİ'DE İMKÂN MESELESİ

Gazali'nin imkân anlayışını ortaya koyabilmek için onun varlık ayırımına bakmak ve bu noktadan yola çıkmak gereklidir. O, kendisinden önceki birçok filozof gibi³ varlığı iki gruba ayırmıştır: 1. Varlığı kendi zatından varlık. 2. Varlığı başkasından olan varlık.

Varlığı zatından varlık, Allah'tır. O, mutlak manada gerçek varlıktır. Gazali, bu varlık için "vâcibu'l-vücûd" ifadesinin kullanılmasını eleştirmekle birlikte, kendisine ait çeşitli eserlerde bu ifadeyi kullanmaktan çekinmediğini görmekteyiz. Varlığı başkasından olan varlık ise kendisiyle kaim değildir, varlığı emanettir. Bu varlık, zati yönünden ele alınacak olursa sırf yokluktan (adem) ibarettir. Onun varlığı ancak başkasına izafeten var olup, gerçek bir varlık değildir.⁴ Bu varlığı Gazali, "mümkün varlık" (mümkinu'l-vücûd) veya

² İmkân kavramının tanımları ve çeşitleriyle ilgili olarak bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Daru Lisani'l-Arap, Beyrut, Tarihsiz, c. I, s. 516-517; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1369, c. V, s. 343; Seyyit Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, Esat Efendi Mtb., İst. 1300, s. 24; İsmail Gelenbevî, *Risâletu'l-İmkân*, Dar-Saadet, İst., 1309; Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 259-262; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Mtb., İst. 1954, c. I, s. 470; c. II, s. 698-700; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Ktb., İst., 1994, s. 136; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İst., 2002, s. 771-772.

³ Fârâbî ve İbn Sina da temelde varlığı bu şekilde ele almakta fakat ayrıntılarda farklılaşmaktadırlar. Bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, *Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İst., 2003, s. 118; İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, çev. E. Demirli - Ö. Türker, Litera yay., İst. 2004, c. I, s. 35-36; *Risâletu'l-Arşîyye*, *İbn Sina Risaleleri* içinde, çev. A. Açıkgenç - H. Kırbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 45-46, *Necât*, İlahiyât, Mektebetu'l-Murtadaviyye, Tahran, tarihsiz, s. 224-225.

⁴ Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 29-30. Gazali'nin mümkün varlıkların varlığını "emanet", "sırf adem" ve "gerçek varlık değildir" şeklinde nitelendirmesi, bu ifadelerinin, geçtiği eserin tasavvufi nitelikli olması nedeniyle, mutlak manada değil de mecazi anlamda kabul edilmesi gerekir. Bu ifadeler vahdet anlayışındaki süflerin

“caiz varlık” (câizu'l-vücûd) olarak isimlendirir.⁵ Gazali'nin bu iki varlık türü dışında varlıkla nitelendirmediği bir durum daha vardır. “Mümteni”, “muhal” ve “müstahil” kavramlarıyla karşıladığı bu durumları, varlığı söz konusu olamayan şey olarak belirler. “İmkânsız” diyebileceğimiz bu hususlar Gazali'ye göre, varlığı mümkün olmayandır⁶ ve asla var olamazlar.⁷

Gazali'nin imkân hakkındaki fikirlerini netleştirmede, onun mümkün varlığa dair sözleri önem arz eder. Ancak burada mümkün varlığın ne olduğundan öte nasıl bir niteliğe sahip olduğu ve bu varlık grubuna dâhil olabilme hali olan imkânın bizim için daha önemli olduğunu belirtmek gerekir. Bunu ortaya koyarken düşünürümüzün mümkün varlık tanımlarından ve âlemin ezeliği bağlamında yaptığı imkân tartışmalarından yararlanacağız.

Gazali, imkân ve mümkün kavramlarını genellikle birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu nedenle bu kavramların çoğu zaman birbirine karıştığını görmekteyiz. Aynı durum “mümteni-imtina” ve “vâcip-vücûb” gibi kavram ikilemelerinde de söz konusudur.⁸ Bu noktada Gazali'nin ilgili ifadelerinde kastettiği anlamı tespit edip temelle almak, fikirlerini belirlemede daha doğru olacaktır.

Gazali, imkânın eş anlamlısı olarak “cevaz” kavramını kullanır. “Cevaz” ve “vücûb” (zorunluluk) ona göre birbirine zıttır.⁹ Dolayısıyla imkân da zorunluluğun zıddı olmaktadır. Zorunluluğa sadece imkân değil, imkânsız da zıttır. Bu nedenle Gazali'nin varlık anlayışının çıkış noktasında ve merkezinde zorunlu varlık ve onun zorunluluğunun yer aldığını söylemek mümkündür. Gazali'de zorunluluk hem imkâna hem de imkânsızlığa zıttır. Burada imkânın zorunlulukla zıt kabul edilmesi mümkün varlıktan var olma zorunluluğunu kaldırmış ve ona olmama ihtimalini vermiştir. Bundan olacaktır ki, Gazali, mümkünü, “*aklın varlığını kabulleneneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şey*”¹⁰ olarak tanımlamıştır. Bu nedenle mümkünlük veya imkân “kesinlikle var olamamayı” değil, “var ola-

sıklıkla başvurdukları bir yoldur. İbn Arabî'nin benzer yaklaşımı için bkz. A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF yay., Ankara, 1975, s. 40; İbn Seb'in'in benzer ifadeleri için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 112-114, 138-139.

⁵ Gazali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev. K. Işık, AÜİF yay., Ankara, 1971, s. 105.

⁶ Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn, Resâilu Gazali* içinde (İkinci Böl.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok., s. 53.

⁷ Gazali, *el-İktisâd*, s. 23.

⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. M. Kaya - H. Sarioğlu, Klasik yay., İst., 2003, s. 42-46.

⁹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 105.

¹⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

bilmeyi" ifade etmektedir. Bu durum, imkânın imkânsızlıkla zıtlığını doğursa da Gazali böyle bir ifadeyi açıkça söylememiştir. Bu, bizim onun tanımlarına dayanarak ulaştığımız bir sonuçtur. Zira ona göre imkânsız, "akılca kabullenilmesi olanaksız olandır."¹¹ İmkânın imkânsızlıkla zıt olabileceği sonucunu Gazali'nin açıkça dillendirmesinin bazı sebepleri vardır. İleride ele alınacak bu hususla ilgili olarak şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, o, her imkânsız denen şeyi imkânsız olarak kabul etmez.

Gazali'nin mümkün varlık tanımlarına baktığımızda, imkânı mümkünün bir vasfı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre bu imkân vasfı, varlıkça başkasına muhtaçlığı, nedenliliği, sonradan yaratılmışlığı (hâdis), değişebilirliği içermektedir.¹² Dolayısıyla da imkânla vasıflanacak her varlığın, hâdis varlıkların özellikleri olan şekil, benzerlik, birleşim, ayrışım, yakınlık, komşuluk, katışım, girişim, çıkış, giriş, değişim, kayboluş, dönüşüm gibi sıfatlarla niteleneceği kaçınılmazdır.¹³

Bu özellikteki imkân halinin temelde neyle belirlendiği de önemli bir sorundur. Neler imkân dâhilindedir, neler değildir? İmkânı belirleyen nedir? Makul olması mıdır yoksa makdur, malum ve murad olması mı? Daha açık bir ifadeyle, imkânı belirleyen akla uygunluğu mudur yoksa Allah'ın kudret, bilgi ve iradesi midir?

Gazali'de bu her iki ölçütün de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Birinci ölçüte göre, imkân, aklın makul görebileceği şey olmalıdır, aksi taktirde imkânsız olur. İmkânın bu durumu mümkünün tanımında görülmektedir. Mümkün, aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeydir.¹⁴ Başka bir tanımda da mümkün varlık, varlığı veya varlık sahasına çıkması imkân dâhilinde olan, olabilen varlıktır.¹⁵

¹¹ Aynı yer.

¹² Gazali, *a.g.e.*, s. 39; *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 53; *el-İktisâd*, s. 23, 105.

¹³ Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 21; Burada sıralanan özelliklerin bir kısmı Fârâbî ve İbn Sina'daki ayüstü varlıklar, bir kısmı da ayaltı varlıklar için geçerlidir. Bkz. Fârâbî, *Müfârikât, Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken-Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb., Basım yeri ve yılı yok, s. 101-102; *Deavii Kalbiyye, Fârâbî* içinde çev. H. Z. Ülken-Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb., basım yeri ve yılı yok, s. 15-116; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118,119; İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, İbn Sina Risaleler* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kirbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 86-88; *Kitabu's-Şifâ, İlahiyât*, c. I, s. 35-37; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera yay., İst., 2005, s. 127; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001, s. 141-146.

¹⁴ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

¹⁵ Gazali, *el-Maznûnu bihi 'Alâ Gayri Ehlihi*, çev. M. Esen, Araştırma yay., Ankara, 2005, s. 65, 67; Aklın temele alınarak imkânın belirlenmesi ve mümkün olan şeyin imkânı ifade ettiği konusunda bkz. Fârâbî, *Müfârikât*, s. 101-102; *Deavii*

Bu tanımları netleştirebilmek için Gazali'nin "imkânsızlık" anlayışına da bakmak gerekir. İmkânla sıkı ilişki içerisindeki bu konunun, başlı başına ele alınması gerekse de burada sadece kısaca değinmekle yetiniyoruz.

Gazali'ye göre imkânsız, akılcı kabullenilmesi olanaksız olandır.¹⁶ Bunlar da genel olarak üç başlık altında toplanabilir: 1. Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak. 2. Genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek. 3. Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek. Gazali bu üç grup dışında olan şeylerin mümkün olup imkânsız grubuna girmeyeceğini belirtir.¹⁷

Burada söz konusu olan üç husus aklın temel ilkeleri olarak belirlenebilir ve Gazali'nin bundan kastı, apriori bilginin "tasdik" şeklindedir. Gazali, apriori bilgiyi iki şekilde ifade eder: Birincisi "tasavvur", ikincisi ise "tasdik"tir. Gazali "tasdik" olan bilgiye "zaruriyyât", "evveliyât ve "akli-zorunlu bilgi" adlarını da verir. Bu bilgiler apaçıktır. Doğruluklarını deneyden almamıştır.¹⁸ Gazali'nin yukarıda saymış olduğu üç imkânsız durum da işte bu bilgiler arasında yer alır. Bu bilgiler apaçık doğru bilgiler olduğu için bunlara ters olan bir durum ortaya çıkınca Gazali bu durumları imkânsız olarak nitelendirmiştir. Bunlara ters olmayan durumları ise imkân sahasına dâhil etmiştir. Aşağıda da görüleceği üzere birtakım akıl almaz olaylar ona göre imkânsız olarak nitelendirilmemelidir. Çünkü bunlar Allah'ın kudreti dâhilinde olabilen hususlardır. Öyleyse Gazali'nin imkânı belirlemedeki ilk ölçütüne göre, imkân, aklın temel ilkelerine ters olmayan yani imkânsız olmayan durumları veya aklen mümkün olan halleri ifade etmiştir.

Gazali'nin imkânı belirlemede kullandığı ikinci ölçüt ise birincisinden çok farklıdır. Ona göre imkân, her zaman makullük ölçütüyle izah edilemez. Çünkü ona göre aklın kavrayamadığı her şey imkânsız grubuna girmez. Akıl kavrayamıyor diye bir şeye imkânsız demek yanlıştır. Ona göre şeriat da bazen imkân dışı olmayan bir takım gariplikler görülebilir. Bunları imkânsız olarak görmemek gerekir. Bunlara muhal demekense olması uzak (ba'id) olarak kabul etmek daha uygun olur.¹⁹

Kalbiyye, s. 115; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118-119; İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 86; *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s.32-33.

¹⁶ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

¹⁷ *A.g.e.*, s. 175, 39; Gazali'nin bu imkânsızlık anlayışı doğrultusundaki fikirleri için bkz. Gazali, *a.g.e.*, s. 42, 45- 46, 147-177; *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Hüsna*, çev. M. Ferhat, Ferhat yay., İst. 1972, s. 167, 203, 231; *el-Maznûn*, s. 57-58; *el-İktisâd*, s. 23, 114; *Ravzatu't-Tâlibin*, s. 53.

¹⁸ Geniş açıklamalar için bkz. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan yay., İst. 1998, s. 126-127.

¹⁹ Gazali, *el-Maznûn*, s. 57-58.

İşte bu hareket noktası Gazali'nin ikinci ölçütünü şekillendirmektedir. Bu ikinci ölçüt'te Allah'ın kudret, irade ve ilmi esastır. Ancak bu konuda Gazali'nin çelişkili ifadeleri bir arada kullandığını görmekteyiz. Ona göre, her şeyden önce yüce Allah ezeli ve kadirdir. Dilediği hiçbir fiil imkânsız değildir.²⁰ Bu ifadelerini sarf ettiği yerlerde, onun şu sözlerini de görmekteyiz: "*Varlık mümkün değildi ki güç yetirilebilir olsun.*" "*Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu, (Allah'ın) acizliği göstermez.*"²¹ Bunların yanında *el-İktisâd*'taki şu sözleri de önemlidir: "*Kudretin hükümlerinden birisi, onun bütün makdurâta taalluk etmesidir. Burada makdurât deyiminden maksadımız, mümkün olan bütün varlıklardır.*"²²

Gazali'nin bu ifadeleri, ikinci ölçütle ilgili olarak karşımıza iki seçenek çıkartmaktadır. a. Güç yetirilebilen mümkündür. b. Mümkün güç yetirilebilendir. Burada Gazali'nin hangi seçeneği benimsediğini anlamak zordur. İfadeleri, her iki seçeneği benimsediğini gösterse de Gazali'nin *Tehâfüt*'te filozoflarla yaptığı tartışmaları da hesaba kattığımızda, birinci seçeneğe (Güç yetirilebilen mümkündür) yakın durduğunu söyleyebiliriz.

Bu nedenle Gazali'de imkânı belirleyen ikinci ölçütün önemli bir yer edindiği ve bu ölçütte kudret sıfatının ön plana çıktığı görülmektedir. Fakat Allah'ın ilim ve irade sıfatlarından bağımsız bir kudret sıfatı, imkânı belirlemede yeterli değildir. Bu nedenle ikinci ölçütte ilim, irade ve kudret sıfatlarının üçü de belirleyicidir.

Bu bağlamda imkânı izahta ilkin kudret sıfatına değinmek gerekir: Gazali'ye göre kudret Allah'ın her şeye gücünün yetebileceği anlamındadır. Örneğin Allah şimdi kıyameti koparabilir ama kudret fiile geçirmediği için şimdi koparmaz. Çünkü kıyametin kopması iradeye bağlıdır. Allah dilerse yapar ve kudreti buna yeterdir.²³ Gazali'ye göre Allah'ın her mümkün varlığa ait ayrı ayrı bir kudreti olmadığından dolayı, O'nun sınırsız sayıda ve sonu olmayan çeşitli kudretleri de olmamalıdır. Buna karşılık olarak o, Allah'ın tüm mümkün varlıklara yönelik bir bütün olarak tek bir kudretini kabul eder. Bu kudretin de bütün çeşitleriyle cevher ve arzulara ilişkin şeyle birleşmek suretiyle ve bizzat kendisinin de müşterek bulunduğu bir şeye ilişir ki bu da ancak imkândır. Kudret imkândan başkasına ilişmediği için de her mümkün zorunlu olarak güç yetirilen yani kudretle ortaya çıkan olmuş olur.²⁴

²⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 40.

²¹ A.g.e., s. 39-40.

²² Gazali, *el-İktisâd*, s. 61.

²³ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 178; *el-İktisâd*, s. 60-61.

²⁴ Gazali, *el-İktisâd*, s. 61-62.

Gazali'nin imkân anlayışında bu noktada ilim sıfatına bakmak gerekir: Ona göre, Allah âlemi yarattığı zaman, onun varlığının mümkün olduğunu ve bundan sonra veya önce var olmasının da imkân bakımından kendisi için eşit olduğunu bilmektedir. Çünkü imkânlar birbirine eşittir. İlim bu mümkün olduğu gibi ilişir. Ama bu ilişmede, ilim, mümkünün varlık alanına çıkmasında bir etkiye sahip değildir.²⁵

Gazali'nin imkân anlayışında irade sıfatının da yeri büyüktür. Ona göre Allah'ın fiillerinin birbirinden ayrılmasında irade etkindir. Fiil tercih edemez. Kudret ve ilim sıfatları da tercih edemez. İmkân eşittir. İlim âlemin imkânını, daha önce veya sonra var olacağını bilir. İlim bu mümkün ilişir ama onun varlığa çıkışında etkili değildir. Bu noktada mümkünün varlığa çıkışında asıl sebep iradedir.²⁶ İrade tercih edince, geriye kudretin bu tercih edilen imkâna ilişkisi kalır. Kudret imkâna ilişince varlığa çıkar.²⁷

Dolayısıyla Gazali'nin imkânı belirleyen ikinci ölçütünün temelinde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının birbirleriyle olan sıkı ilişkisi yatmaktadır. Bu sıfatların izahında insanı örnek alan Gazali, insandaki bu sıfatların işleyişinden hareketle Allah'ın sıfatlarını izah etmiş ve dinî ölçütünü bu doğrultuda şekillendirmiştir. Ancak insanın ilim, irade ve kudret sıfatlarının işleyiş biçimini Allah'ın bu üç sıfatının işleyişini izah etmede kullanmanın sorunlara neden olacağını belirtmek gerekmektedir. Bu bakış açısıyla imkânı belirlemede Allah'ın sıfatlarından hangisinin daha önce devreye girdiğinin evvela bulunması gerekmektedir. Bunun cevabı bulunursa –ki bizce bulunamaz– imkânı belirleyen ölçütün o sıfat olduğu da ortaya çıkacaktır.²⁸

İmkânın belirlenmesi hususunda Gazali'nin ikinci ölçütü nihayetinde "güç yetirilebilen mümkündür" şeklinde formüle edilebilir.²⁹ Bu sonuç, yukarıda değinilen temelleri barındırmakla birlikte, Gazali'nin, *Tehâfüt*'ün tabiat bilimleri bölümünde ele aldığı neden-sellik tartışmalarına da dayanmaktadır. Bu tartışmalarda Gazali, tabiatta neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddetmiş ve bu düşüncesinden hareketle bir kitabın ata dönüşebileceği şeklindeki örnekleri bile Allah'ın kudreti dâhilinde, mümkün durumlar olarak

²⁵ A.g.e., s. 75-76.

²⁶ A.g.e., s. 75-76.

²⁷ A.g.e., s. 67-68.

²⁸ Kudret sıfatının ilim ve iradeyle ilişkisi için bkz. Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 177-178.

²⁹ İbn Sina, bu anlayışa yani imkânı/mümkünü makdur olarak görmeye karşı çıkar. Bkz. İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

kabul etmiştir. O, bu durumları olabilir durumlar olarak görmüş³⁰ ve şu ifadeleri sarf etmiştir:

"Mümkün olan bir şey var olabiliyorsa ve insan zihninde onun olmaması yönünde bir bilgi yaratılırsa, o zaman bu imkânsız farazi-yeler söz konusu edilir, sizin ortaya attığınız bu türden olay hakkında bir kuşumuz yok (bunlar bize göre tuhaf değil). Ancak yüce Allah, mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmış ve biz de bu bilgiden hareketle bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiyoruz, tam aksine, mümkündür, olabilir de olmayabilir de."³¹

Gazali Allah'ın kudretini temele aldığı için bize olağanüstü gibi görünen durumların aslında olma imkânına sahip olduğunu belirtmektedir. Dünyamızda bu olayların gerçekleşmeme sebebine gelince, Gazali'nin buna yanıtı şu şekildedir:

"Şu var ki, Allah'ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven kalplerden silinir. Bu sebeple Allah, o olağanüstü olayı (ulu orta) yaratmaz."³²

Tüm bu ifade ve yorumlarıyla Gazali, imkânı belirleyen ikinci ölçütte Allah'ın kudretini esas almış olmaktadır. Eğer bir şey güç yetirilebilecek ise imkân halindedir, güç yetirilemeyecek ise imkânsızlık halindedir.³³ Öyleyse aklımızın her kavrayamadığı olayı imkânsız olarak belirlemek ve onu imkân sınırlarının dışına itmek yanlıştır.³⁴

Gazali'nin bu yaklaşımı varlık sahasına çıkabilecek şeylere geniş bir alan açması bakımından olumlu bir yaklaşım olarak görülmektedir. Zira şu an bizim görmekte olduğumuz tüm varlık ve olayları hiç görmemiş birinin bunları imkânsız olarak kabul etmesi olasıdır. Ancak bu şekildeki bir yargı, o varlığın veya olayın meydana gelmeyeceği anlamına gelmemelidir. Zira bir zamanlar var olması imkânsız gibi görünen nice şeyler şimdi var olmaktadır. Ancak diğer yandan Gazali'nin kudret temelli bu imkân anlayışı, Allah'ın evrendeki düzenini anlamsız boyutlara vardırması açısından eleştiriye açıktır.

İmkânın ölçütü konusunda Gazali'nin iki ölçüt kabul ettiği ortaya çıktı: 1. Makul (aklın temel ilkelerine ters olmayan) mümkündür. 2. Makdur (güç yetirilebilen) mümkündür. Ancak burada asıl

³⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170.

³¹ A.g.e., s. 170.

³² A.g.e., s. 171.

³³ A.g.e., s. 174-177.

³⁴ Gazali, *el-Maznûn*, s. 57-58.

sorun şudur: İmkânın belirlenmesine dair Gazali'nin önünde duran bu iki ölçütten biri diğerine alternatif midir? Ya da Gazali'yi bu iki seçenek karşısında tercihe zorlamak doğru olur mu?

Kanaatimizce Gazali'yi bu iki ölçütten birini mutlak manada kabul etmeye ve diğerini dışarıda bırakmaya zorlamak yanlış olur. Onun, imkânı belirleyen ikinci ölçüte (makdur mümkündür) çokça vurgu yaptığı muhakkaktır. Ancak bu ölçütün ağır basması diğer ölçüte yer vermediği anlamına gelmemelidir. O, birinci ölçütü belli bir yere kadar kullanmakta ve aklın temel ilkelerine ters hususların imkânsızlık, bunların dışındaki durumların imkân sahasında olduğunu savunmaktadır. Ancak aklın sınırlarını aşan veya hakkında kesinlikle imkânsızdır diyemeyeceğimiz tartışmalı konularda ise ikinci ölçütü kullanmaktadır. Bu tartışmalı konular teorikte imkânsızmış gibi görünebilir. Önemli olan, imkânsız olarak kabul edilen bu durumların hangi akli ilkeyle ortaya konacağıdır? İşte ona göre akıl bu noktada genel geçer bir karar veremez. Aklın temel ilkele-riyle çelişmeyen ve daha çok tikel olaylarda karşılaşılan bu imkânsız görünümlü durumlar karşısında akıl kesin bir yargıya ulaşamayabilir. Bu durumda bir ölçüt bulmak gerekecektir. İşte bu ölçüt "makdur (güç yetirilebilen) mümkündür" ölçütüdür. Kanaatimizce Gazali'nin bu yaklaşımı dini kaygıdan kaynaklanmaktadır. O, imkân konusunda da bir hakeme ihtiyaç duymuştur ve bu hakem temelini dinden alan ikinci ölçüttür.

İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi

Bu konu iki alt başlıkta ele alınacaktır. İlki, imkânın zihin dışında bir dayanağı gerektirip gerektirmediğiyle ilgilidir ve buna verilecek cevap imkânın mümkün öncelenmesini, dolayısıyla da âlemin kıdemi meselesini doğuracaktır. İkincisi ise tümel bir kavram olarak imkânın dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmediği ile ilgilidir ve birinci tartışmayla direkt bağlantılı olup onu tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir. Birbirinin devamı olan bu iki konuyu farklı başlıklarda ele almamız, Gazali ve İbn Rüşd'ün konuyu ele alış biçiminden ve ikinci konunun birincisinden kavramsal bir tartışma olması hasebiyle ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca tartışmayı netleştirmede kolaylık sağlayacağını düşündüğümüz için de bu iki konuyu birbirinden ayrı olarak ele aldık.

Gazali için imkânın önceliği ve zihin dışında bulunması meselesi büyük bir öneme sahiptir. Zira, bu mesele hakkında verilecek karar, ona göre, âlemin kıdeme kadar götürebileceğinden kişiyi küfre düşürebilir. O, bu konuda filozofların görüşlerinden hareket etmiş, imkânın mümkünden önce var olabileceğini savunan filozoflara karşı çıkmıştır. Ona göre imkân hiçbir artma ve eksilme olmaksızın bulunduğu biçimde fiil haliyle birlikte gerçekleşir. Yani,

İmkân fiile çıkmadan önce yoktur. Kuvve halinde bile varlığından söz edilemez.³⁵ Hiçbir artışı ve eksisi olmaksızın varlık, İmkâna denktir (vâfeka).³⁶ Gazali'nin bu İmkân anlayışı, yoktan yaratmayı³⁷ doğurmuş, belki de yoktan yaratma anlayışı onun İmkân görüşünü şekillendirmiştir. Ona göre Allah âlemi yoktan var etmiş ve var ettiği şeyleri de yok edebilir. Bu noktada O'nun fiili yokluğa ilişebilir. "Yokluğun bir şey değilken failden nasıl çıktığı anlaşılabilir bir durumdur." eleştirilerine Gazali, "yokluğun kendisi bir şey değilken nasıl oldu da gerçekleşmiştir." diyerek cevap verir. Yokluk varsa onun kudretle olan ilişkisi de düşünülebilir. Dolayısıyla Gazali'ye göre "var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyedir; şanı yüce olan Allah dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder."³⁸ Gazali bu İmkân anlayışını şöyle temellendirir:

1. İmkân zihin dışında bir dayanağı gerektirmez

Gazali'ye göre İmkân, kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kılmaz. Eğer İmkân böyle bir dayanağı kabul ederse, İmkânsızlığın (İmtina) da bir dayanağı olacak ve bu dayanak onun İmkânsızlığı olacaktır. Hâlbuki özü itibarıyla İmkânsızlığın bir varlığı yoktur. Dolayısıyla İmkânsızlığın, üzerinde gerçekleşeceği bir madde yoktur ki İmkânsızlık ona dayansın.³⁹ Böylece Gazali İmkân ve İmkânsızlığı kendilerini önceleyen herhangi bir dayanağa bağlı olarak görmez ve görüşlerini desteklemek için deliller getirir. Birincisinde şöyle der:

"Akıl siyah ve beyazın var olmadan önce mümkün olduğuna hükmeder. Eğer bu İmkân siyah ve beyaz taşıyan cisme ilişkin olup "bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür" denilebiliyorsa, bu takdirde, özü itibarıyla beyaz ne mümkündür ne de İmkân niteliğine sahiptir. Zira mümkün olan sadece cisimdir, İmkân ise ona ilişkin bir kavramdır. O halde deriz ki: Özü itibarıyla siyahın kendisi nedir; mümkün mü, zorunlu mu, yoksa İmkânsız [mümteni] mi? Elbette ki onun mümkün olduğu söylenecektir. Bu da gösteriyor ki akıl, İmkân konusunda yargıda bulunurken, onu kendisine dayandıracığı var olan bir özü [dayanak] kabule ihtiyaç duymamaktadır."⁴⁰

³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. K. Işık – M. Dağ, Kırkambar yay., İst., 1998, c. I, s. 113. Bu ifadeleri İbn Rüşd Gazali'den özetlemiştir.

³⁶ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 39.

³⁷ "Buradaki "yoktan" ifadesi yokluğun, kendisinden varlığın çıktığı bir şey olması anlamında değil, âlemin, önceden var olan hiçbir şey olmaksızın (lâ min şey) yaratıldığını ifade etmek üzere kullanılmaktadır." Engin Erdem, *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2006, s. 61, yaratma konusundaki farklı görüşler için ise s. 60-93.

³⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 54.

³⁹ A.g.e., s. 42.

⁴⁰ A.g.e., s. 43.

Bu iddia karşısında Gazali'ye göre filozoflar, (İbn Rüşd'ü de buna dâhil edebiliriz) muhtemelen siyahlığın kendi özünde mümkün sayılmaması gerektiğini ileri sürecektir. Çünkü siyahlık hiçbir yerde bulunmaksızın dikkate alınırsa mümkün değil aksine imkânsız olur. O, ancak bir cisimde görünüm kazanırsa mümkün olabilir. Öyleyse cisim, görünümün değişimine hazır demektir ve üzerinde değişim mümkündür. Aksi takdirde siyahlığın kendi başına varlığı yoktur ki, imkânla nitelenebilsin.⁴¹

Gazali bu anlayışa karşı çıkar. Ona göre zihin dışındaki varlıklar kast edilerek, eğer siyahlık ve beyazlığın kendi başına herhangi bir varlığının olmadığı söyleniyorsa, evet onların bu şekildeki varlıkları yoktur. Ancak akıldaki varlıkları kast edilerek onların var olmadıkları söyleniyorsa, hayır onların bu şekildeki varlıkları vardır. Çünkü akıl, tümel (küllî) bir siyahlığı düşünür ve onun özü itibariyle mümkün olduğu yargısına varır.⁴²

Gazali'nin ikinci delili filozofların nefis konusundaki görüşlerine dayanır. Gazali'nin aktardıklarına göre filozoflar, insan nefsinin kendi kendilerine var olan cevherler olduğu; ne cisim, ne madde, ne de madde ile iç içe buldukları kanaatindedir. İbn Sina (m. 981-1037) ve filozofların önde gelenlerinin, nefsin sonradan yaratıldığını; özü ve maddesi bulunmadığı halde, yaratılmadan önce onun için imkân halinin söz konusu olduğunu savunmaktadır.⁴³ Filozofların bu görüşlerinden hareketle Gazali, nefsin imkân halinin izafi bir nitelik olduğunu ve ne kâdir olan Allah'ın kudretine ne de faile bağlanabildiğini ileri sürer. "Öyleyse neye bağlanır?" diye soran Gazali'nin bu noktada söylemek istediği şudur: Filozofların görüşleri temele alındığında nefsin imkânı bir dayanağı gerektirmez.⁴⁴

Gazali bu noktada muhtemel bir itirazı da ele alır. Bu itiraz gereği Gazali'nin nefis konusunda ileri sürdüğü iddialar filozofları bağlamamış olur. İbn Rüşd'ün de yerinde bulduğu⁴⁵ bu itirazın özü şudur: "*Bazılarına göre nefis ezelidir ama bedenle ilişki kurması mümkündür. ... (Nefsin) yaratılmışlığını (hudûs) kabul edenlerden bir kısmı da onun maddeye için olarak bulunduğu, bazı yerlerde Galen'in de işaret ettiği üzere onun mizaca bağlı olduğuna inanmaktadırlar. Bu durumda nefis maddededir ve imkânı da maddesine bağlıdır.*"⁴⁶ Diğer taraftan nefsin yaratılmışlığını kabul edip de maddeye içkinliğine karşı çıkanlara göre ise insan nefsinin (nefs-i

⁴¹ A.g.e., s. 44.

⁴² A.g.e., s. 46.

⁴³ İbn Sina'nın bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 183-184.

⁴⁴ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 43.

⁴⁵ İbn Rüşd'ün fikirleri için bkz: İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

⁴⁶ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

nâtika) maddeyi yönetmesi mümkün olmaktadır. Bu durumda yaratılıştan önceki imkân hali maddeye bağlı olmuş olur. Böylece nefis, maddeye içkin olmaksızın onunla ilişki kurmuş olur. Çünkü maddeyi kullanan ve yöneten nefistir. Böylece imkân hali nefse bağlanmış olur.⁴⁷ Sonuçta bu muhtemel itiraz, nefsin imkânının dayandığı bir dayanağın var olduğunu göstermektedir.

Ancak böyle bir itirazı Gazali kabul etmez. Ona göre yaratılanın (hâdis) imkânı, onu yaratmanın güç yetiren (Kâdir) için mümkün olması anlamındadır. Bu durumda nasıl ki imkân hali, kendisine içkin bulunmadığı halde, edilgin (münfail) olan bedenle ilişkide bulunuyorsa, aynı şekilde kendisine içkin bulunmamakla beraber etkinle (fail) de ilişki içindedir. Her ikisine de içkin olmadıkça, imkân halinin etkine ve edilğine olan nispeti arasında hiçbir fark yoktur.⁴⁸

Gazali bu örnek ve yorumlarıyla şu ana fikre ulaşmış olmaktadır. "İmkân", "imtina" ve "vücûb", akli yargılardır (kadâyâ akliyye). Çünkü bunların dışarıda bir dayanağa veya kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı yoktur.⁴⁹

2. İmkân gibi tümel kavramların zihin dışında bir karşılığı yoktur

Tümelin zihin dışında bir dayanağı gerektirip gerektirmediği, onun bir kavramdan ibaret olup olmadığı, felsefe tarihinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda tikellerin mi tümelerin mi esas alınması gerektiği noktasında Platon ve Aristo'dan itibaren ciddi tartışmalar olmuş ve bu tartışmalar Ortaçağ Hıristiyan dünyasına kadar uzanmıştır.⁵⁰ Bu konu, Müslüman filozofların da üzerinde durduğu bir konudur. Gazali ve İbn Rüşd de buna en güzel örneklerdir. Her iki düşünürümüz de tümelin tanımında birleşseler de onun dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmediği ya da dışarıda var olup olmadığı hususunda ayrılmaktadırlar.

Gazali'nin bu konudaki ana düşüncesi şu şekilde ifade edilebilir: İmkân tümel bir kavramdır ve dış dünyada bir karşılığı yoktur. Bu iddia, imkânın varlığa geçmeden önce yok olduğunu gerektirir. Her zamanki gibi filozofların görüşlerinden yola çıkan Gazali, önce

⁴⁷ Aynı yer.

⁴⁸ A.g.e., s. 46.

⁴⁹ A.g.e., s. 42, 44.

⁵⁰ Tümel ile ilgili tartışmalar için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1047-1051.

onların görüşlerini özetler⁵¹ ve bu görüşlerde, filozofların tümele zihin dışında bir varlık vermediği⁵² sonucuna varmaya çalışır.

Gazali tümele zihin dışında varlık vermemeyi şu şekilde temellendirir: Duyuda yer alan şey, akılda da yer alır. Aralarındaki fark şudur: Duyuda topluca yer alan şeyleri, duyu ayrıştırılmazken akıl bunları ayrıştırabilir. Ayrışma sonucu, akılda bağlantılarından ayrılan ve tek başına kalan şey, tikel olması bakımından bağlantılarıyla birlikte bulunan şeye benzer. Şu var ki, akılda bulunan şeyin akledilirlere ve benzerleriyle bir tek ilişkisi vardır. İşte bu anlamda ona tümel denir. Şöyle ki; akılda önce duyunun algıladığı bireysel suret bulunmaktadır. Bu suretin cins içerisindeki diğer bireylerle tek bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim biri, bir kişiyi gördükten sonra başka bir insanı görürse, onun zihninde insandan sonra atı gördüğünde olduğunun tersine başka bir insan şekli oluşmaz. Çünkü insanı gördükten sonra atı gören kimsenin zihninde iki farklı suret meydana gelmektedir. Aynı durum duyularda da söz konusudur. Örneğin suyu gören birinin hayalinde bir suret oluşur. Ondan sonra kan görecektiği başka bir suret daha oluşur. Fakat başka bir su gördüğünde ise başka bir suret oluşmaz. Aksine hayalinde izlenim bırakmış olan önceki suyun sureti, tek tek her suyun bir örneğidir. Bu nedenle onun bu anlamda tümel olduğu sanılabilir. Bir el gören birisi, bundan sonra başka bir el görürse onda yeni bir suret oluşmaz. Hatta aynı kaptaki ikinci defa aynı miktarda su gören kişide birinciden farklı hiçbir suret oluşmaz. El örneğinde ikinci gördüğü elin rengi ve miktarı farklı ise farklı bir renk ve miktar oluşur ama farklı bir el oluşmaz. Eller suret olarak aynı, fakat renk ve miktar olarak farklıdır. Akıl ve duyunun her ikisinde de tümelin durumu budur. Dolayısıyla örneklerden de anlaşıldığı üzere, bu durum hiçbir konumu olmayan tümelin var olmasına izin vermez. Akıl, kendisine işaret edilmeyen ve konumu olmayan bir şeyin varlığına elbette hükmedebilir. Nitekim âlemin yaratıcısının varlığına hükmetmektedir.⁵³

İbn Rüşd, Gazali'nin bu yaklaşımını kabul etmez. Ona göre Gazali, akli bireysel (şahsi) bir kavram olarak görmüş ve tümelliği de ona iliştiirmiştir. Gazali aklın bireylerde ortak olan kavramı gözlemesini, duyunun aynı şeyi birçok kez gözlemesine benzetmektedir. Çünkü bu ortak kavram, önce bir olup, tümel bir kavram değildir. Mesela Zeyd'deki canlılık, sayıca Halid'de görülenin aynıdır.

⁵¹ Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 197-198; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 702.

⁵² İbn Sina'nın görüşleri için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 42-59; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ, İlahiyât*, c. I, s. 172-173, c. II, 180-184, 186-187; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 84.

⁵³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 198-199.

Böyle bir şey ise yanlıştır. Çünkü böyle olsaydı, duyum idraki ile akıl idraki arasında hiçbir fark bulunmazdı.⁵⁴

Gazali tümellerin zihin dışındaki varlığını reddederek, imkânın da dış dünyada bir karşılığının bulunmasını reddetmiş olmaktadır. Bu doğrultuda o, renklilik, canlılık ve diğer tümel yargıların akılda olduğunu ve bunların nesnelere dış dünyada bulunmadığını savunur. O, aslında bu düşüncenin filozofların ilkelerinden olduğunu da söylemiştir. Zira Gazali, filozofların, tümellerin zihin dışında varlığını kabul etmediklerini düşünmektedir.⁵⁵

Gazali dış dünyada somut tikel varlıkların olduğunu ve bunların akledilir değil, duyulur olduğunu söyler. Somut tikel varlıklar, soyut akli kavramların soyutlanma sebebidir. Dolayısıyla "renklilik", siyah ve beyazdan ayrı olarak akılda bulunan bir kavramdır. Hâlbuki siyah, beyaz ve diğer renkler olmaksızın varlıkta herhangi bir renk düşünülemez. Sonuç itibarıyla tümel bir kavram olan renklilik sadece zihinde bulunan bir kavramdır. Bu nedenle de "o, varlığı dış dünyada değil, zihinde bulunan bir kavramdan ibarettir." denilir. Dolayısıyla imkân, imkânsızlık ve zorunluluk da renklilik gibi tümel kavramlardır ve dış dünyada varlıklarının zorunlu olarak bulunması gerekli değildir.⁵⁶

Gazali, imkânı zihinsel bir kavramdan ibaret görmenin filozoflarca itiraza maruz kalacağını burada da hatırlatır: Bu itiraza göre imkânı sırf akli bir yargı olarak kabul etmek imkânsızdır. Zira akli yargının imkâna ilişkin bilgi olmanın ötesinde hiçbir anlamı yoktur. İmkân ise bilinendir ve bilgiden başkadır. Üstelik bilgi, onu kuşatır, izler ve onunla olduğu şekliyle ilişkilidir. Bilgi yok sayılırsa bile bilinen yok sayılmazken; tersine bilinen yok sayılırsa bilgi de yok sayılır. Öyleyse bilgi ve bilinen, biri ötekine bağlı iki şeydir. Eğer akıllı kimselerin imkân halini takdirden yüz çevirdiklerini ve onun farkına varmadıklarını varsaysaydık, o zaman şöyle derdik: İmkân hali ortadan kalkamaz; tersine mümkünler (imkân halleri) özleri gereği vardılar. Ne var ki, akıl bu durumu kavrayamamıştır. Akıl ve akıllılar yok olsa bile elbette ki imkân hali kalacaktır.⁵⁷

İbn Rüşd tarafından da kabul edilen⁵⁸ bu itiraza Gazali karşı çıkar ve öncelikle "akılın yargısının imkâna ilişkin bilgi olduğu ve bilginin de bilineni gerektirdiği" düşüncesini ele alır. Renklilik ve canlılık gibi tümellerin akılda bulunduğunu belirten Gazali, bu tümellerin bilinen (malum) olduğunu ancak nesnelere dışarıda bu-

⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 703.

⁵⁵ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44 -45.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 45.

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 43.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

lunmadığını hatırlatır.⁵⁹ O bu hususun filozofların ilkeleriyle de çelişmediğini ve tümellerin dışarıda tümellikleriyle bulunmadığını yukarıda söylemişti.

İtirazın ikinci kısmında ise "akıllı kimselerin yokluğu veya farkına varamadıkları varsayılsa bile imkân hali yok olmaz" ifadesini ele alan Gazali, buna bir soruyla karşılık verir: Akıllı kimselerin yok oldukları var sayıldığında cins ve türden ibaret olan tümel kavramlar da yok olur mu? Bu soruya "evet" denmesi durumunda Gazali amacına ulaşmış ve bu tümellerin zihinsel kavramlardan ibaret oldukları sonucu ortaya çıkmıştır. Eğer bu soruya "hayır" cevabı verilip, bu tümellerin Allah'ın ilminde varlıklarını sürdürdükleri zannedilirse bu da Gazali'ye göre sonucu değiştirmeyecektir.⁶⁰ Dolayısıyla her iki durumda da tümeller zihinsel kavramlardan ibaret kalmış ve zihin dışında bir karşılık bulmamış olur.

Gazali'nin bu çıkarımlarına İbn Rüşd'ün önemli cevapları olmuştur. Bu cevaplar, şimdilik genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, tümelin zihin dışındaki tikellere dayandığı ana fikrinde toplanmaktadır.⁶¹

Sonuç itibariyle Gazali, imkâna hiçbir şekilde öncelik ve dayanak vermeyerek ortaya çıkabilecek muhtemel bir ezeliyet probleminin önünü kapatmıştır. Dolayısıyla onun anlayışında imkân, mümkünle eşzamanlı var olur ki âlemin yoktan yaratılması izah edilebilir.

II. İBN RÜŞD'DE İMKÂN MESELESİ

İbn Rüşd'ün imkân anlayışını ortaya koymada, Gazali'de olduğu gibi, varlık çeşitlerine bakmak büyük bir fayda sağlayacaktır. İbn Rüşd de kendisinden önceki birçok filozof gibi varlığı temelde ikiye ayırmıştır:

1. Zorunlu Varlık (el-Mevcud ez-Zarurî): İbn Rüşd, zorunlu varlık için "vâcibu'l-vücûd" kavramını kullansa da bu kavramın yerine "el-mevcud ez-zarurî" ifadesini kullanmayı daha uygun görür. Ona göre "el-mevcud ez-zarurî" Allah demektir.⁶²

2. Mümkün Varlık (el-Mevcud el-Mümkîn): İbn Rüşd buna "gerçek mümkün" (el-mümkîn el-hakîkî) de demektedir. Bu ifadeye vurgu yapması, İbn Sina'nın zorunlu varlığın altındaki varlığı bir yönüyle zorunlu bir yönüyle de mümkün kabul etmesinden⁶³ ileri gelmektedir. İbn Sina'nın böyle bir varlık çeşidini belirlemesine ve

⁵⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

⁶⁰ A.g.e., s. 45.

⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 133-135.

⁶² A.g.e., c. I, s. 228.

⁶³ İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 224-226.

onda zorunluluk ve imkânı bir arada barındırmasına, İbn Rüşd, zorunluluğun imkânla ya da imkânın zorunlulukla vasıflanacağı sebebiyle karşı çıkar.⁶⁴ İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı Gazali'yle aynıdır.

Ancak İbn Rüşd "gerçek mümkün"den tam olarak ne kastettiğini izah etmemekle birlikte⁶⁵ bu mümkünün, İbn Sina'nın varlık ayırımındaki "el-mümkün el-hakiki" olup olmadığı konusunda da bir açıklaması yoktur. Öte yandan İbn Sina'nın "gerçek mümkün" dediği şey ile İbn Rüşd'ün dediği şey arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sina'nın "gerçek mümkün" dediği şey hem ontolojik hem de mantıksal anlamdaki imkânı ifade etmekte ama bu imkân sadece ayaltı varlıklarda geçerli olmaktadır.⁶⁶ İbn Rüşd'ün "gerçek mümkün" dediği şey ise mantıksal anlamı içermekle birlikte, her halükarda ontolojik bir yöne işaret eden, ancak İbn Sina'daki gibi belli bir varlık grubuna has olmayan bir imkânı belirtir. Bu farklılık İbn Rüşd'ün imkân anlayışını inceledikten sonra daha da belirginleşecektir.

İlk tespit olarak İbn Rüşd'ün gerçek mümkün dediği şeyin genel olarak, sebepli (ve sebep), bileşik, yaratılmış, hareketli, zamanla ilişkili, cinsi, faslı, genel ve özel sureti bulunan, tanımlanabilen, oluş ve bozuluşu kabul edebilen, etkin ve edilgin bir varlık olduğu söylenebilir.⁶⁷ Onun, çoğu zaman aynı şeyi ifade etmeseler de mümkün ile imkânı birbirinin yerine kullandığını⁶⁸ da düşünecek olursak, imkânın mümkününe ait böyle bir hal olduğu söylenebilir. Bu yorum İbn Rüşd'de imkânı ifade eden maddenin durumunu anlamada bir çıkış noktası olabilir. Aksi takdirde onda, âlemin kıdeminden çok maddenin kıdemi bir muamma olarak kalacaktır.

Mümkünün imkânını belirleyen ölçütün ne olduğu konusunda İbn Rüşd, İbn Sina'dan yana bir tavır takınmaktadır.⁶⁹ İbn Rüşd'e göre imkânın ölçütü akıldır. Ona göre akla uygun (makul) olan mümkündür. Zira fail, imkânsız bir şeyi yaratamaz. Bir şey güç yetirebilir olduğu için imkân sahasında değildir, o şey imkân sahasında olduğu için güç yetirebilirdir ve dolayısıyla mümkündür.⁷⁰

⁶⁴ Bu ayrımlar ve ayrıntıları için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s.92, 126, 229-231; *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, TTK, Ankara, 1955, s. 48.

⁶⁵ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay. Birinci Baskı, İst., 2003, s. 175.

⁶⁶ İbn Sina'nın gerçek mümkün ile ilgili fikirleri için bkz. İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 238-239; Bu konuda ayrıntılı izah için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 146-150; *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 213-218.

⁶⁷ Ulaşılan bu sonuçlar için bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 175.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 16, 126.

⁶⁹ İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 123.

Öyleyse İbn Rüşd'e göre imkân sahası, akla ve mantığa uygunlukla çizilebilir.

İbn Rüşd'e göre mümkün (veya imkân) hem zorunluya hem de imkânsıza karşıttır. Bu durum onun bu kavramları tanımlamasında görülmektedir:

Mümkün: Hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye denir.

İmkânsız: Bir fiili kabul eden dayanağa (mevzu) verilen adın karşıtına denir.

Zorunlu (zarurî): Kabul edilen şeye verilen adın karşıtına denir.⁷¹

Bu tanımları, Gazali'nin renk-cisim örneğinden yararlanarak şöyle netleştirebiliriz. Örneğin, siyah renkli bir cismi ele alalım. Burada kabul edilen, siyahtır. Kabul eden yani dayanak ise cisimdir. İbn Rüşd'e göre hem siyah hem de cisim mümkündür. Kabul eden cismin karşıtı olan yani dayanağın karşıtı olan "dayanağın bulunmaması", "imkânsız"dır. Kabul edilen şey olan siyahın karşıtı yani kabul edilemez olan, başka bir ifadeyle, bir dayanakta yer almayan, alamaz olan şey de "zorunlu"dur. Bu duruma göre mümkünün, zorunlu ve imkânsızın karşıtı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yukarıda mümkün ile imkânın bazen aynı anlamda kullanıldığını söylememiz de bu tanımların bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Zira söz konusu tanıma göre hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye mümkün denilmektedir.

Mümkünün imkânsıza karşıt olması ve aralarında hiçbir orta terimin olmaması, mümkün olan bir şeyden önce, onun imkân halinin gelmesine temel teşkil etmiştir. İbn Rüşd'e göre eğer bir şey, var olmadan önce mümkün değilse, bu şey zorunlu olarak imkânsızdır (mümteni). İmkânsız varlık olarak kabul etmek imkânsız bir yanıştır. Mümkünü var olarak kabul etmek ise imkânsız bir yanlıştır. İşte burası İbn Rüşd'ün Gazali'den ayrıldığı noktanın temelini oluşturacaktır. Çünkü Gazali imkânın fiille birlikte bulunduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd'e göre ise imkân ile fiil çelişiktir ve aynı anda bir arada bulunamazlar. Ona göre Gazali'nin dediği gibi imkân-fiil birlikteliği söz konusu olursa, bir şey imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüşecektir. Bu da zorunlunun mümkününe dönüşmesine benzemektedir ki bu yanlıştır.⁷²

⁷¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, c. I, s.126; *el-Keşf*, s. 111.

⁷² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 114.

Mümkünün zorunluya karşıt olmasına gelince, kanaatimizce bu şekliyle mümkünden, varlıksal zorunluluk, nedensizlik, teklik ve birlik gibi vâcibin zorunluluk özelliklerinden mahrum bırakılması kast edilmiştir.

İbn Rüşd'ün mümkünü imkânsız ve zorunluya karşıt kabul etmesi başka bir açıdan da değerlendirilebilir. Buna göre imkân, zorunlunun karşıtı olurken ona var olamama ihtimali; imkânsızın karşıtı olurken ise ona var olma ihtimali verilmiştir. Bu da imkânın her halde ve bir şekilde varlıksal olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd metafiziğinde imkânın ne anlama geldiğini ortaya koymada "kuvve" iyi bir izah kapısı olmuştur. Bu durumu onun *Tehâfüt* ve *Telhîs*'teki ifadelerini karşılaştırdığımızda açıkça görebiliriz. İbn Rüşd *Telhîs*'te, kuvveyi, fail ve münfail kuvveler olmak üzere iki guruba ayırmış ve onları açıklamıştır.⁷³ Bu ifadelerin hemen hemen aynısını *Tehâfüt*'te de görmekteyiz. Ancak aralarında ince bir fark vardır. O da *Tehâfüt*'te "kuvve" yerine "imkân" kavramının kullanılmış olmasıdır.⁷⁴ Böylece "kuvve" ve "imkân" adeta eşanlamlı kabul edilmiştir. Bu nedenle "kuvve"nin ve "kuvve"nin kendisiyle açıklık kazandığı "fiil"in ortaya konması gerekmektedir:

1. Kuvve – Fiil

İbn Rüşd'e göre "kuvve" ile madde ve "fiil" ile suret arasında bir açıdan ilişki vardır. Dolayısıyla bu ilişki nedeniyle kuvve maddeye fiil de surete benzemektedir.⁷⁵ Diğer yandan "kuvve" bir açıdan yokluktur (madum), ancak bu yokluk, gelecekte yok olma özelliği bulunabilecek türdendir.⁷⁶ Yoksa İbn Rüşd'ün anlayışında mutlak anlamda bir yokluk söz konusu değildir.⁷⁷ "Kuvve", şeydeki yetenek ve bilfiil var olma imkânı olması açısından var olma imkânını ifade eder.⁷⁸ Bu bağlamda "kuvve" bir yönden imkândır. Fiil de bu noktada kuvvenin zıddı olmakta ve bir şeyin "bilkuvve mevcuttur" ifadesindeki anlamını belirtmeyen, buna benzemeyen bir durumdaki varlığına işaret etmektedir.⁷⁹

⁷³ İbn Rüşd, *Telhîsu Mâba'de't-tabî'a*, (Metafizik Şerhî), çev. M. Macit, Litera yay., İst., 2004, s. 71-72.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 16-17.

⁷⁵ Bu sonuç İbn Rüşd'ün şu ifadesine dayanmaktadır: "Kuvve, öne alma ve sona bırakma (teşkik) yoluyla kullanılır ise maddeye eklenir ve onun gölgesidir. Bunun gibi, fiil de eğer öne alma ve sona bırakma yoluyla kullanılır ise suretin eklenilerinden biridir ve onun ayrılmaz gölgesidir." İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 79, benzer ifadeler için ise bkz. s. 55-56.

⁷⁶ A.g.e., s. 24.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 168, 171, 170; *Tefsiru Maba'de't-tabî'a*, İntişârâtü Hikmet, Tahran, tarihsiz, c. II, s. 585-586, 1116-1117.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 74.

⁷⁹ A.g.e., s.74.

İbn Rüşd, "kuvve"nin ayrıca birçok tanımı olduğunu da belirtmiştir. Büyük oranda Aristo'dan alınan bu tanımlardan en önemlilerine göre "kuvve", bilfiil var olmaya, kendisiyle hazır ve kabul edici olunan şey de demektir. Bu "kuvve", "heyula" için söylenen "kuvve"dir. "Kuvve"nin felsefî anlamda ve asıl kullanımını İbn Rüşd'e göre budur. Bu tanım çerçevesinde, bilfiil mevcut olan, bilkuvve var olmayandır. Bilfiil mevcudun çeşitleri bilkuvve mevcudun çeşitlerinin zıddı olmaktadır.⁸⁰

İbn Rüşd'e göre kuvveler genel olarak etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayrılır. Etkin kuvveler, başkasında etkide bulunan yani fiil yapan kuvvelerdir. "Doktor bir insan" buna örnek verilebilir. Fail kuvveler, doğasıyla fail olanlar (ateş gibi) ve arzu ve iradesiyle fail olanlar (irade sahibi olanlar) olmak üzere iki grupta mütalaa edilebilir. Edilgin kuvveler ise başkasından etkilenme özelliğine sahip olup kendisinden etkilenmeyen kuvvelerdir. Bir ev veya bir yapı buna örnek verilebilir.⁸¹

İbn Rüşd'e göre kuvvenin öncelikli anlamı imkân ve mümkündür. Kuvveyi tanımlamak için "fiil"in tanımından yararlanan İbn Rüşd, kuvve ve fiil zıtlığının her iki kavramın tasavvurunu sağlayabileceğini düşünmektedir.⁸² Bu doğrultuda fiili, kısaca "*bilkuvve mevcut olmaktan başka bir durumdaki varlıktır*"⁸³ şeklinde tanımlar. Ancak burada asıl mesele kuvve-fiil ikilisinden hangisinin önce olduğudur. İmkânın mümkünden önce olup olmadığı meselesine açılım sağlayacak bu hususta İbn Rüşd, Aristo'nun felsefe tarihi bilgisinden yararlanır. Antik çağda Megara Okulu gibi bazı ekollerin, kuvvenin fiil ile birlikteliğini savunduklarını, Eş'arilerin de bu yolda olduğunu belirten İbn Rüşd, bunların, "fiil olunca kuvve vardır, fiil olmadığına ise kuvve yoktur" düşüncesinde olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla bu anlayış, kuvve-fiil eşzamanlılığını doğurmaktadır. Aristo'nun örneğiyle söylenecek olursa, bina yapan bina yapma gücüne, ancak bina yaptığı anda sahiptir. Bina yapan kişinin bu sanatı kullanmaktan kesildiği anda ise artık ona sahip değildir.⁸⁴ Aristo ve İbn Rüşd bu düşünceye karşı çıkar. İbn Rüşd'ün karşı

⁸⁰ Bu tanımlar için bkz. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 22-24, 71; *Tefsir*, c. II, s. 582-585; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İst. 1996, s. 262-263, V. Kitap, 12. Böl., 1019a, 15-30; s. 394, IX Kitap, 1. Böl., 1046a 10-20; s. 265, V. Kitap, 12. Böl., 1020a, 1-5.

⁸¹ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 71-72; *Tefsir*, c. II, s. 1110; Aristoteles, *Metafizik*, s. 394-395, IX kitap, 1. Böl., 1046a, 20-30. *Tehâfüt*'te bu ifadelerin benzeri geçmekte olup aralarındaki fark kuvve yerine imkân kavramının bulunmasıdır. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 17-18.

⁸² İbn Rüşd, *Telhis*, s. 73.

⁸³ *A.g.e.*, s.74.

⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 397-398, IX. Kitap, 3. Böl. ve devamı; İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1126-1128.

çıkışında Aristo'nun gerekçeleri kadar Gazali'nin imkân konusunda filozoflara yönelttiği eleştiriler de etkili olmuştur. Bu nedenle İbn Rüşd şöyle der: Bazıları imkânın (kuvve) varlığını, mümkün olan şeye zaman bakımından önce olduğunu inkâr ederler ve mümkünü fiille beraber kabul ederler. Bunların, mümkünün tabiatını temelden ortadan kaldırmaları, mümkünün zorunlu (zaruri), zorunlunun da mümkün olmasını gerektirir. Bunlar imkânı salt fiil yönüyle ortaya koyarlar ki, bu yanlıştır.⁸⁵

Ancak kuvve, İbn Rüşd için her zaman önce midir? Bu noktada o, tikel-tümel şeklinde iki bakış açısı sergilemektedir. Ona göre kuvvenin sebeplilik açısından değil, sadece zamansal açıdan fiilden önce gelmesi tikeller seviyesinde görülmelidir ve burada kuvveyi temsil eden heyuladır.⁸⁶ Yoksa aslında fiil diğer bütün yönlerden kuvveden önce olmalıdır.⁸⁷ Aksi takdirde Aristo öncesi filozofların çoğunun yaptığı gibi, tüm yönlerden kuvvenin önceliği söz konusu olursa, meselenin sadece maddi ilkedden ibaret görüldüğü ortaya çıkacaktır ki bu kabul edilemezdir.⁸⁸ Bu nedenle İbn Rüşd'e göre fiil, tümel anlamda, zaman ve nedensellik açısından kuvveden öncedir. Doğa bilimindeki dört çeşit değişimde, her değişenin bir de-ğiştiricisinin olduğu kuralını temele alarak yola çıkan İbn Rüşd, şunları söyler: Kuvvenin kendiliğinden fiile çıkma özelliği yoktur. Cevherde, nitelikte ve nicelikteki değişimlerde hareket ettirici ve fail dışarıdandır. Mekândaki değişimde ise failin durumu konusunda ihtilaflar olsa dahi burada da fiilin kuvveden önce olduğu görülür. Fiil, kuvvenin kemali olup, onun varlığının sebebi ve gaye sebebi-dir. Sonuç itibariyle fiil, etkin ve gaye sebep olması bakımından öncedir. Gaye sebebinin, sebeplerin sebebi olduğunu düşünürsek, asıl önceliğin bu konumdaki fiilde olduğu görülür.⁸⁹ İbn Rüşd'ün bu son izahı, kuvve halindeki şeyi fiil haline çıkaracak bir failin var olması gerektiğini göstermektedir. Bu yorum, ileride tartışılacak olan İbn Rüşd'deki "maddenin kıdemi" hususunu bir nebze de olsa yumuşatacaktır. Ancak failin önceliğini gerektiren fiilin önceliği şeklindeki bu anlayış, içerisinde "nasıl bir öncelik?" sorusunu bırakmaktadır ve bu problem çözümlenmelidir. Aksi takdirde âlemin/maddenin kıdemi meselesi kapallılığını sürdürecektir.

İbn Rüşd, imkân anlayışını izah etme ve ona açılım sağlamada kuvve kadar heyulayı da kullanmıştır. Bu nedenle heyulayı da kısaca ele almak gerekmektedir:

⁸⁵ İbn Rüşd, *Telhis*, 75.

⁸⁶ *Age*, s. 80, 82; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 160.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 83.

⁸⁸ *A.g.e.*, s. 79-80.

⁸⁹ *A.g.e.*, s. 80-81; Aristoteles, *Metafizik*, s. 408-413, IX kitap, 8. Böl, 1049b, 1050a, 1050b.

2. Heyula

İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri de büyük ölçüde Aristo'ya dayanır. *Tefsir* ve *Telhis*'inde onun heyula ile ilgili görüşlerine bir itiraz getirmeyerek onun düşüncelerine ortak olmuştur.

İbn Rüşd, "heyula" ve "madde" kavramlarını genellikle birbirinin yerine kullanır. Maddenin birçok tanımı olduğunu, onun biçimlenmemiş ilk madde anlamına gelmekle beraber sureti olan madde için de "heyula" kavramının kullanıldığını söyler. Sureti olan maddelere dört unsur örnek gösterir. Sureti olan madde de iki türdür: Birincisi, dört unsur için olanıdır. Bunun özelliği, diğer suretler yerleştiğinde kendisinde bulunan ilk suret bütünüyle fesada uğramaz, aksine ara bir tarzda varlığını sürdürür. İkinci türde ise parçaları birbirine benzer bazı cisimlerin nefsi kabul etme yeteneğinde olduğu gibi ikinci bir suret geldiği zaman kendisinde bulunan birinci suret varlığını sürdürür. Bu çeşit madde, konu (mevzu) ismine özgüdür. Diğer taraftan bileşik olan şeyin parçalarına, nicelik bakımından o şeyin maddesi denir.⁹⁰

Maddenin, yani ilk maddenin cevher olduğu konusunda ihtilaf- lar bulunduğunu söyleyen İbn Rüşd, ancak filozofların birçoğu tarafından onun cevher olarak kabul edildiğini de kaydeder.⁹¹

İbn Rüşd'e göre madde bir açıdan bakıldığında iki grupta değerlendirilebilir: Birincisi "duyusal madde"dir ki, bu, bireysel varlıklar için geçerlidir. Diğeri ise "akılsal madde"dir ki, bu da matematiksel şeylerin maddesidir. Bu anlamdaki madde, akılsal veya mantıksal anlamda bir maddedir. Ayrıca İbn Rüşd, örneğin daire gibi matematiksel şeylerin tamamen maddeden ayırık olmayıp duyusal maddeye benzeyen bir özelliğinin olduğunu da ifade eder.⁹² Başka bir açıdan da madde ikiye ayrılır: İlki, madde ismine özgü olup cevherdeki değişime konu olan sınıftır. Diğeri ise değişim türlerine konu olan sınıftır ki, bu da çoğunlukla "konu" (mevzu) ismine özgüdür.⁹³ Dört değişim türü olan oluş-bozuluş (kevn-fesad), büyüme-eksilme (numuv-naks), yer değiştirme (nukle) ve dönüşüm (istihale) bu dayanak (mevzu) denen madde üzerinde gerçekleşir.⁹⁴

Maddenin bu derece farklı anlamlar kazanması, İbn Rüşd'ün "imkân bir dayanağı gerektirir" iddiasını anlamada önemlidir. Kabul edilecek "madde"ye göre imkânın kazanacağı anlamlar, beraberin-

⁹⁰ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27, 55-56.

⁹¹ A.g.e., s.56.

⁹² A.g.e., s. 63; Aristoteles, *Metafizik*, s.352, VII. ktp, 11.Böl., 1037a 1-10.

⁹³ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 60.

⁹⁴ A.g.e., s.55-56.

de bir takım sorunlar getirecektir. Ontolojik yönlü bir madde kabul edilmesi durumunda maddenin yaratılıp yaratılmadığı sorunu, bunun dışındaki bir anlam kabul edildiğinde ise bu maddeden neyin kastedildiği meselesi ortaya çıkacaktır. İbn Rüşd'ün bu konulardaki ifadelerinin bazen birbirine karıştığı görebiliriz. Ancak şu var ki, onun "imkân bir dayanağı gerektirir" iddiasında söz ettiği dayanağın –ki o buna madde de diyor- büyük oranda ontolojik yöne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün "madde" veya "heyula" ile ilgili açıklamalarına baktığımızda şu netice dikkat çekmektedir: Ona göre madde bir dayanaktır, mevzudur, mahaldir, konudur. Bu kavramların hepsi, maddenin, "üzerinde bir değişimin meydana geldiği şey" olduğunu göstermektedir. Yine madde, oluşan her şeyin temelinde vardır ve olmalıdır. Yoktur denirse o şey basit olmuş olur. Basit olunca, onda yokluk da olmaz, değişmez, tözü başka bir töze de dönüşmez⁹⁵ ve tıpkı Tanrı gibi bir varlık olmuş olur.

"Oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği bu maddenin kendisi oluşmuş mudur?" Önemli sonuçlara sebep olacak bu soruya İbn Rüşd'ün cevabı "hayır"dır. Maddenin kendisi oluşmamıştır (gayru mütekevvin).⁹⁶ Eğer oluşmuş olsaydı, başka bir maddeye muhtaç olur ve bu durum sonsuza kadar giderdi. Yine, madde oluşmuş olsaydı, bu oluşma maddenin suretle birleşmesinden meydana gelirdi. Her oluşan şey yalnızca belli bir şeyden oluşmaktadır. Bu durum ya sonsuz olan madde doğrultusunda sonsuzca sürüp gitmelidir ki, bu, ezeli bir muharrik kabul etsek bile imkânsızdır. Çünkü sonsuz bir şey, fiilen var olamaz. Ya da suretlerin oluşmayan ve yok olmayan bir dayanak üzerinde birbirini izlemesi ve bu izlemelerin de ezeli ve döngü biçiminde olması gerekecektir. Bu durumda, burada ezelden beri oluşan ve yok olan şeylerde görülen bu izlemelerin ifade ettiği ezeli bir hareketin bulunması zorunludur. Dolayısıyla şu açıkça ortaya çıkmıştır: Oluşan nesnelere her birinin varlığı, ötekinin yokluğu; yokluğu da ötekinin varlığı demektir. Eğer böyle olmazsa bir şey hiçbir şeyden (gayruş şey) meydana gelmek zorunda olacaktır. Çünkü oluşmanın (tekvin) anlamı, bir şeyin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Bu açıdan bir şeyin yokluğunun (adem) varlığa (vücut) dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla geriye, birbirine karşıt olan suretleri üzerinde bulunduran ve bu suretlerin, kendisinde birbirini izlediği bir şeyin

⁹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 164.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 45.

bulunması kalmaktadır.⁹⁷ Bu dayanak da İbn Rüşd'e göre madde-
dir.

Öyleyse madde, İbn Rüşd'ün anlayışında bilfiil ve tanım halini
alacak olan kuvve halindeki şeydir. Suret ise bilfiil ve mahiyettir.
Duyulur fert ise bu ikisinin birleşiminden meydana gelen şeydir.⁹⁸
Madde kuvve halini, suret ise fiil halini ifade eder.⁹⁹

İbn Rüşd'ün madde, kuvve ve fiil ile ilgili fikirlerine baktığımız-
da imkânın kuvve ve maddeyi ifade ettiğini görmekteyiz. Bunların
yanında imkânın mümkünden önce bulunduğu konusundaki iddia-
ların ise büyük oranda kuvve-fiil önceliğiyle anlam kazandığı ortaya
çıkılmaktadır. Madde anlayışı ile de sıkı bir ilişki içerisinde olan bu
iddiaların, beraberinde âlem, zaman ve en önemlisi de maddenin
kıdemi gibi sorunları doğurduğunu söylemek yanlış olmasa gerek-
tir. Böyle bir anlayışın oluşmasında Aristo'nun etkisi de inkâr edi-
lemez bir gerçek olarak görünmektedir. Ayrıca Gazali'nin, filozofla-
ra ait fikirleri iki ana nokta çerçevesinde reddetmesinin de İbn
Rüşd'ün bu konudaki düşünceleri için bir ilham kaynağı olduğunu
söylemek mümkündür.

İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi

Gazali'nin âlemin ezeliğini ortadan kaldırmaya yönelik olan
"imkânın mümkünle birlikteliği" anlayışına, İbn Rüşd "imkânın
mümkünden önce gelmesi gerektiği" düşüncesiyle karşı çıkmıştır.
Bu düşüncesinin temelinde de öncelikle kuvve-fiil ilişkisi ve heyula
konusunu yerleştirmiştir. Buna ilave olarak Gazali'nin kendi iddia-
sını temellendirmek ve filozofların çelişkilerini ortaya koymak için
ileri sürdüğü iki önemli konu çerçevesinde verdiği cevapları da esas
almıştır. Bu iki konu, birbiriyle iç içe ve birbirinin devamı olan, im-
kânın zihin dışında bir dayanağı gerektirip gerektirmediği meselesi
ile tümellerin zihin dışındaki durumu hakkındadır. Gazali'nin bu
konudaki düşüncelerini sunduğumuz yöntemle şimdi İbn Rüşd'ün
fikirlerine bakalım:

1. İmkân zihin dışında bir dayanağı gerektirir

İbn Rüşd'e göre imkân bir dayanağı gerektirir. Bu dayanak
maddedir. İmkân bu mahalde yer alır. Böylece her hâdis varlık var
olmadan önce mümkün olmuş olur.¹⁰⁰ İbn Rüşd'ün bu düşüncesin-
de, Mutezilenin "yok bir tür tözdür" anlayışı¹⁰¹ etkili olmuştur.¹⁰²

⁹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 124.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 55.

⁹⁹ *A.g.e.*, s. 61.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 123-124.

¹⁰¹ Mutezilenin tüm âlimleri bu anlayışı kabul etmeseler de büyük çoğunluğu bu
kanaati benimsemektedir. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Fahrettin Razi, *el-*

Ona göre imkânla nitelendirilen ve imkânsızın karşıtı olan şey, fiil haline çıkarsa, o artık imkân halinden fiil haline çıkan şey değildir. Başka bir ifadeyle üzerinde değişmenin gerçekleştiği madde, fiil haline geçince veya farklı bir şekle bürününce, artık o, dayanak olan madde değil başka bir şeydir. Çünkü fiil haline çıktığı anda imkân hali ortadan kalkmış olur. O ancak bilkuvve olması bakımından imkân haliyle nitelendirilebilir. Bu imkân halini kendisinde bulunduran şey, kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüşen dayanaktır. Bu durum mümkünün tanımından da anlaşılacaktır. Mümkün, var olmaya ya da var olmamaya elverişli bir durumda bulunan "yok"tur. Bu mümkün olan "yok", hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün olmayıp, sadece kuvve halinde bulunması bakımından mümkündür. İşte bu noktada Mutezileden ilham alan İbn Rüşd, yokluğun varlığın karşıtı olduğunu söyler. Ona göre bunlardan her biri ötekenden sonra gelir. Bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca, onu bu şeyin varlığı; varlığı ortadan kalkınca da yokluğu izler. Yokluğun bizzat kendisi varlığa, varlığın bizzat kendisi de yokluğa dönüşemeyeceği için bunları kabul eden üçüncü şeyin bulunması gerekir. İşte "imkân", "oluşma" (tekin) ve "dönüşme" (intikal) ile nitelendirilen şey bu üçüncü şeydir. Yoksa yokluk ne oluşma ile ne de değişme ile nitelendirilebilir. Yine fiilen var olan şey de bu şekilde nitelendirilemez. Çünkü var olan şey fiil haline dönüştüğünde, oluşma, değişme (tağyir) ve imkân niteliği ondan kalkmış olur. O halde oluşma, değişme ve karşıtların birbirine dönüşmesinde olduğu gibi, "yokluktan varlığa dönüşme" ile nitelendirilebilecek bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerekir. Yani onların, üzerinde birbirini izleyecekleri bir dayanaklarının bulunması zorunludur. Ancak bu dayanak bütün ilintilerdeki değişmelerde fiil halinde iken tözde kuvve halinde bulunmaktadır.¹⁰³

İbn Rüşd'e göre, imkân ve değişme ile nitelendirilen bu dayanak, var olan, yani fiilen var olması dolayısıyla kendisinde oluşma

Muhassal (Kelâm'a Giriş), çev. Hüseyin Atay, Kültür bak. yay., Ankara, 2002, s. 45-51.

¹⁰² İbn Rüşd, *el-Keşf* eserinde Mutezile hakkında bilgi sahibi olmadığını söylemektedir. (Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.52-53.) Ancak burada da olduğu gibi *Tehâfüt*'ünde Mutezile mezhebinden çeşitli görüşler aktarmıştır. Onun Mutezile âlimlerinin eserlerini okuyup okumadığı ve bunlara vakıf olup olmadığı hakkında henüz kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bu konu araştırılması gereken bir husustur. Gazali'nin, eserlerinde Mutezilenin görüşlerinden çokça söz ettiğini düşünürsek (bkz. Gazali, *el-İktisâd*, s. 54, 65, 67, 100.) İbn Rüşd'ün bu görüşleri bu yollardan edindiğini düşünebiliriz. Bu görüşlerin Aristoteles'in kanaatleriyle benzerlik gösterdiğini ve Gazali'nin Mutezileyi tekfir dairesine dâhil etmediğini (Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Y. Pakiç, Umran yay., İst., 1998, s. 56) gören İbn Rüşd'ün bir dış kaynak (Aristoteles) yerine Mutezile gibi bir iç kaynağı referans göstermeye yöneldiğini söyleyebiliriz.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. 1, s. 127.

bulunan şey olamaz, çünkü imkân ve değişme de geçip gitmekte ve kendisinde oluşma bulunan şeyin ise oluşan şeyin bir parçası olması gerekmektedir. O halde burada imkân halini kabul eden, değişme ve oluşmayı kendisinde bulunduran bir dayanağın olması gerekmektedir. "Oluştı", "değişti" ve "yokluktan varlığa geçti" denen şey işte bu dayanaktır. Öte yandan bu dayanak, fiile çıkan yani fiilen var olan şeyin tabiatında bulunmaz. Çünkü durum böyle olsaydı, var olan şey oluşamazdı. Zira oluşma, var olandan değil, yok olandan meydana gelmektedir. İşte bu tabiatın (dayanağın) kabulü hususunda filozoflar ile Mutezile birleşmişlerdir. Fakat filozoflar dayanağın fiilen var olan suretten yani varlıktan ayrılamayacağını savunurlar. Örneğin spermin kana, kanın da embriyonun organlarına dönüşmesindeki gibi, bir varlıktan başka bir varlığa dönüşmesini kabul etmektedir. Çünkü madde adı verilen bu dayanak, varlıktan yoksun olsaydı, kendi özü dolayısıyla var olurdu. Özülle var olunca da ondan bir oluşma ortaya çıkmazdı. Onlara göre işte bu tabiata, var oluş ve yok oluşun nedeni olan ilk madde (heyula) adı verilmiştir. Bu tabiattan yoksun olan her varlık, onlara göre, ne oluşur ne de yok olur.¹⁰⁴

İbn Rüşd'ün bu ifadeleri failin fiilinin mutlak var etmeye ilişmediğini ve yoktan var etmediğini ortaya çıkartmaktadır. Çünkü ona göre "*failin fiili, kuvve halinde bulunan bir şeyi fiil haline çıkartmaktan başka bir şey değildir.*" Failin fiili, bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüştürmek ve dolayısıyla yokluğu ortadan kaldırmak suretiyle var etme bakımından var olan bir şeye ilişir. Yine bu fiil, bir şeyi fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmek ve böylece onun yokluğunun (adem) ortaya çıkmasını sağlamak suretiyle yok etme bakımından var olan bir şeye ilişir. Dolayısıyla her iki durumda da failin fiili var olan bir şeye ilişir.¹⁰⁵ Bu ilişme biçimini İbn Rüşd, "birincil" (evvelen) ve "özünlü" (bizzâtihi) ilişme olarak değil, tabir yerindeyse ikincil ve ilintili (bilaraz) bir ilişme olarak görür. Zira eğer failin fiili yokluğa birincil ve özünlü olarak ilişirse, failin fiili salt yokluğa ilişmiş olur ki, Gazali'nin kabul ettiği görüş de budur.¹⁰⁶ Bu nedenle bir şey hiçbir biçimde var olmayacak ölçüde yok olmaz. Yalnız, âlemin bir başka surete dönüşmesi yoluyla yok olması mümkündür. Çünkü bu durumda yokluk bir başka duruma bağlıdır ve ilintilidir.¹⁰⁷ Failin

¹⁰⁴ A.g.e., c. I, s. 128.

¹⁰⁵ A.g.e., c. I, s. 155, 166.

¹⁰⁶ A.g.e., c. I, s. 167, 169-170.

¹⁰⁷ Âlemin yok olması hususunda Gazali'nin filozoflar adına aktardıkları İbn Rüşd tarafından da benimsenmiştir. Buna göre imkân hali yok olmaz. Âlem yok olduğunda geriye onun imkân hali kalır, bunun nedeni, mümkünün imkânsıza dönüşmemesidir. Bu imkân hali göreceli bir şeydir. Her sonradan var olan şey

fiilinin yokluğa birincil ve özünlü olarak ilişemez olması, İbn Rüşd'e göre failden birincil olarak çıkanın varlık, ikincil olarak çıkanın da yokluk olduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, önce varlık, sonra yokluk olur; önce yokluk, sonra varlık olmaz.¹⁰⁸ Öyleyse İbn Rüşd'e göre, oluşan ve yok olan şeylerin (kâin ve fâsid) üç ilkesi vardır: Öz bakımından olan ilkeler, madde ve suret; ilinti bakımından olan ilkeler ise yokluktur.¹⁰⁹

İbn Rüşd bu tablo doğrultusunda kelamcıları şöyle eleştirmiştir: Onlar failin fiilinin yalnızca var etmeye iliştiğini söylerken, yok etmeye iliştiğini söyleyememişlerdir. Çünkü yok etmede amaç yokluktur. Bu nedenle de failin fiilinin yokluğu ortadan kaldırmaya değil, yalnızca var etmeye iliştiğini söyleyebilmişlerdir. Bu durumda yokluk söz konusu olmamalıyken onlar failin fiilinin yokluğa iliştiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onlara göre, var olanın iki durumu vardır: 1. Mutlak yok olarak içerisinde bulunduğu durum. 2. Fiil halinde var olarak içerisinde bulunduğu durum. Failin fiili, bu her iki durumda da yani var olan şey hem fiil halinde var olarak bulunduğu hem de yok olarak bulunduğu ona ilişmez. O zaman geriye şu iki seçenek kalır: Failin fiili ya varlığa ilişmektedir ya da yokluğa ilişip bu yokluk bütünüyle varlığa dönüşmektedir. O zaman bunu kabul eden kişi yokluğun kendisinin varlığa ve varlığın kendisinin de yokluğa dönüşeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla da failin fiilinin bu iki karşıt şeyden birinin bütünüyle ötekine dönüşmesine ilişeceğini mümkün görmesi gerekir. Fakat bu imkânsız olan bir durumdur.¹¹⁰ Bu ifadeleriyle İbn Rüşd, Gazali'nin yoktan var etme fikrini reddetmiş olmaktadır. Onun "*İmkân ve madde her sonradan var olan şey için zorunlu iki unsurdur.*" ifadesi¹¹¹ de bunu doğurmaktadır.

Tüm bunlar, İbn Rüşd'ün, imkân için bir dayanağı gerekli gördüğünü ve bunu da madde olarak belirlediğini göstermektedir. Bunda "yok"a bir imkân hali vermesi de etkilidir. Zira ona göre gerçek anlamda bir yokluk söz konusu değildir. Her şey bir madde

kendisinden önce gelen bir maddeye, her yok olan şey de kendisinden yok olduğu şeye muhtaçtır. O halde maddeler ve unsurlar yok olmaz, yalnızca onlarda bulunan suretler ve ilintiler yok olur. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 49. Ancak İbn Rüşd bu ifadelere bir istisna eklemiştir: Buna göre, burada suretler, içinde buldukları bir tek şey (sonsuz sayıdaki şeyler değil) üzerinde döngü biçiminde birbirlerini izlemeli (suretler tür bakımından sonsuzca birbirini izlememeli) ve bu izlemeleri meydana getiren fail de ezeli olarak kabul edilmelidir. İbn Rüşd ancak bu şartla Gazali'nin dediğinin doğru olacağını söyler. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 148.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 171.

¹⁰⁹ A.g.e., c. I, s. 170.

¹¹⁰ A.g.e., c. I, s. 156.

¹¹¹ A.g.e., c. I, s. 155-157, 168, 169-170, 171

üzerinde varlık bulmaktadır. Öncelikli bir madde kabul edilmeden yaratma konusu izah edilemez.¹¹² Bu nedenle İbn Rüşd'ün dayanak dediği madde, ontolojik yöne sahiptir ve bunu sadece mantıksal anlamda bir dayanak olarak kabul etmek doğru değildir.

İbn Rüşd bu izahlardan sonra, imkânın dayanağı hususunda Gazali'nin karşıt iddialarını ele almaya başlar: Bu doğrultuda, Gazali'nin siyahlığın mümkün olmasının bir dayanağa dayanmadığı şeklindeki düşüncesini kabul etmez ve Gazali'nin filozoflar adına verdiği şu cevabı yeterli görür: Filozoflara göre, bu durum siyahlığın kendi başına mümkün olması anlamına gelir ki bu yanlıştır. Çünkü siyahlık herhangi bir nesnede bulunmaksızın soyut olarak ele alındığı takdirde mümkün olmayıp imkânsızdır. Ancak cisimde bulunan bir şekil olarak düşünülduğünde mümkün hale gelir. Çünkü cisim şekil değişikliğine elverişlidir ve onda her türlü değişme mümkündür. Dolayısıyla siyah, cisimle anlaşılabilir, bu durum onun soyut bir varlığı olduğunun göstergesidir. Yani siyahın imkânı bir dayanağa bağlıdır.¹¹³

İbn Rüşd, Gazali'nin nefsin imkânının bir dayanağa dayanmadığı şeklindeki iddialarına da karşı çıkar. Bu konuda Gazali'nin filozoflar adına verdiği cevapların¹¹⁴ yerinde olduğunu söyler.¹¹⁵ İbn Rüşd'e göre Gazali'nin nefis ile ilgili iddiası sadece İbn Sina'nın görüşüne yönelik bir eleştiri olabilir. İbn Sina dışında hiç kimse nefsin hakiki manada hâdis olduğunu savunmamıştır. Filozofların tümü diyor, İbn Rüşd, nefsin hudûsunun izafî olduğunu savunur: Yani nefis, birleşmeyi kabul eden cisimsel imkânlarla ilişki içerisindedir. İbn Rüşd bu imkânları, güneş ışınlarının çarpıp, yansımalarından dolayı, aynalarda bulunan imkânlara benzetir. Filozoflara göre bu imkânlar hâdis ve fasit olan imkân türünden olmayıp, kesin kanıtın ilettiğini ileri sürdükleri türden bir imkândır ve bu imkânı kendisinde bulunduran da ilk maddenin (heyula) tabiatından başka bir tabiattır.¹¹⁶

¹¹² Aynı yer. c. I, s. 170.

¹¹³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44; İbn Rüşd'ün bunu kabul ettiğine dair bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

¹¹⁴ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

¹¹⁶ A.g.e., c. I, s. 129. İbn Rüşd'ün Gazali'den kabul ettiği fikir de bunu ifade etmektedir. Buna göre tabii ki, filozoflardan bazılarının göre nefis ezeli olup bedenle ilişki kurabilir. Nefsin yaratıldığını kabul edenlerden bir kısmı onun maddede içkin olarak bulunduğunu savunurlar. Bu durumda nefsin maddede olduğunu ve imkânının da maddesine bağlı olduğunu kabul ederler. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

Gazali'nin nefis konusundaki itirazına¹¹⁷ gelince, İbn Rüşd bu itirazı şöyle değerlendirir: Nefsin hudûs imkânı maddede yer almaz diyenlerin, fiil halini kabul edende bulunan imkânın failde bulunan imkâna benzediğini (fiil failden çıktığı için) ve dolayısıyla bu imkânın eşit olduğunu kabul etmesi gerekir. Gazali'nin bu görüşü yanlıştır. Onun bu görüşüne göre sanki nefis, yapıcının yaptığı şeyi yönetmesi gibi, bedeni dışarıdan yönetmektedir. Böylece nefis bedendeki yatkinlik (hey'et) olmaktan çıkmış olur. Tıpkı yapıcının, yaptığı şeydeki yatkinlik olmaması gibi. İbn Rüşd bu konuyu şöyle netleştirir: Yatkinliklara benzeyen yetkinlikler (kemal) arasında, kaptanın gemisinden, ustanın iş yaptığı aletten ayrı olması gibi, mahallinden ayrı olan şeyler bulunabilir. Eğer beden nefsin aleti durumunda ise nefis ayrı bir yatkinlik demektir. Bu durumda alette bulunan imkân, failde bulunan imkân gibi değildir. Doğrusu alet hem edilginde bulunan imkân hem de failde bulunan imkân hallerinde bulunmaktadır. Bu nedenledir ki aletler hem muharrik hem de müteharriktir. O halde muharrik olmaları bakımından aletlerde fiilde bulunan imkân hali; müteharrik olmaları bakımından ise fiil halini kabul edende var olan imkân hali bulunmaktadır. Nefsin ayrı bir varlığının olması, fiili kabul edende var olan imkânın, failde bulunan imkânla aynı şey olduğunu kabule götürmez. Ancak failde bulunan imkân yalnızca aklî bir hüküm olmayıp nefsin dışındaki bir şey hakkında verilen bir hükümdür. Öyleyse bu iki imkânı birbirine benzeterek tartışan Gazali hatalıdır.¹¹⁸

İbn Rüşd'ün ister imkân bir maddeyi gerektirir fikri olsun ister Gazali'nin iddialarına verdiği cevaplar olsun bütün bunlar, beraberrinde âlem, zaman ve özellikle de maddenin ezeliyeti gibi sorunları getirmektedir. Elbette burada Tehâfütlerin en uzun bölümlerini oluşturan âlem ve zamanın kıdemiyle ilgili tartışmaları etraflıca ele almak mümkün değildir. Ancak konumuzla ilgisi nedeniyle İbn Rüşd'ün bakışını kısaca belirlemede yarar görmekteyiz:

İmkânın mümkününden önce olması gerektiği öncülünün, âlemin ezeliyetini gerektirdiğini, Gazali şu açık ifadelerle özetlemiştir: Âlem var olmadan önce mümkündür. Çünkü onun varlığı imkânsızken mümkün olamaz. Âlemin var olma imkânı öncesizdir ve değişmez. İmkân kesintiye uğramaz ve dolayısıyla mümkünün varlığı da imkâna uygun olarak kesintisiz olarak bulunmalıdır. Eğer imkân hali

¹¹⁷ Gazali'nin bu itirazı şu şekildedir: "Yaratılanın (hâdis) imkânı, onu yaratmanın güç yetiren (Kâdir) için mümkün olması anlamındadır. Bu durumda nasıl ki imkân hali, kendisine içkin bulunmadığı halde, edilgin (münfail) olan bedenle ilişkide bulunuyorsa, aynı şekilde kendisine içkin bulunmamakla beraber etkinle (fail) de ilişki içindedir. Her ikisine de içkin olmadıkça, imkân halinin etkine ve edilgine olan nispeti arasında hiçbir fark yoktur." Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 46.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 137-138.

ezelden beri mevcutsa bu imkân haline uygun olarak mümkün de ezelden beri mevcuttur. Bu nedenle imkân hali, âlem ve zaman gibi kendisine iliştigi şeyin ezeli ve ebedi olmasını gerektirir. Zaman imkân haline ve imkân hali de hareketli varlığa ilişik olduğuna göre hareketli varlığın da bir öncesi yok demektir.¹¹⁹ Gazali'nin bu izahını İbn Rüşd de kabul etmiş ve bu mantıkla âleme ve onunla ilişkili olan zamana ezeli denebileceğini ifade etmiştir.¹²⁰ Ancak diğer yandan İbn Rüşd'ün konuyla ilgili başka ifadelerine baktığımızda, onun, "hâdis"lerde (sonradan var olanlar) de imkânı öncelendiğini ve buna rağmen imkânı öncelenen bu varlıklardan "hâdis" olarak söz ettiğini görmekteyiz.¹²¹ Maalesef bu durum, İbn Rüşd'ün bu husustaki düşüncelerinde kapalılıklara neden olmaktadır.

İbn Rüşd için âlem ve zamanla ilgili ezellilik sadece imkân açısından değil, fail-fiil ilişkisi ile Tanrı'nın bilgi ve iradesi bağlamında da söz konusu olmaktadır.¹²² Ancak bütün bunların yanında İbn Rüşd'ün ezellilikten anladığı şeyin farklı olduğunu ve onun bu konuyu daha çok kavramsal bir tartışma olarak gördüğünü¹²³ söylemek gerekir.

Bu doğrultuda *Faslu'l-Makâl*'de "hâdis", "kadim" ve "ikisi arasındaki varlık" türlerinin tanımını yapmıştır.¹²⁴ Bu tanımlar üzerinde açıklamalarda bulunan İbn Rüşd'e göre, bundaki kadim olma benzerliğini, hâdis olma benzerliğine baskın görenlerin âleme kadim; hâdisliği baskın görenlerin ise muhdes adını verdiğini, hakikatte ise âlemin, ne gerçek anlamda muhdes, ne de kadim olduğunu söyler. Çünkü ona göre gerçek anlamda muhdes zorunlu olarak fâsiddir. Gerçek anlamda kadimin ise illeti yoktur. Bazılarının bu varlığa (üçüncü grup varlığa) "ezeli muhdes" adını verdiğini ifade eden İbn Rüşd, bunların Eflatun ve taraftarları olduğunu belirtir.¹²⁵ İbn Rüşd buradaki farklı fikirlerden hareketle âlem konusundaki görüşlerin birbirinden uzak olmadığını, uzak olmayınca da bu görüşlerinden

¹¹⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 40, 48-49; *Mekâsidü'l-Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi yay., Ankara, 2001, s. 156; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 143.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 118, 46.

¹²¹ Bir şeyin imkânı, onun var olmadan önce var olduğunu gösterir. Bir şey "hâdis" ise o var olmadan önce de var kabul edilir. Çünkü "hudûs" bir harekettir, hareket de ister zamanda olsun ister anda zamansız olsun, zamanlı olarak hareketli bir nesnede bulunur. Her "hâdis" nesnenin var olmadan önce de var olması mümkündür. Çünkü imkân, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O halde hâdis bir varlık kabul edilince onun var olmadan önce de var olması gerekir. Rüşd, *a.g.e.*, c. I, s. 86.

¹²² *A.g.e.*, c. I, s.144 -147.

¹²³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147, 191.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

¹²⁵ *A.g.e.*, s. 86-87

dolayı birini tekfir etmenin yanlış olduğunu ifade etmek istemiştir.¹²⁶

Kanaatimizce İbn Rüşd'ün "hâdis", "kadim" ve "ikisi arasındaki varlık" hakkındaki tanımlarından hareketle onun, âlemi "hâdis" veya "hâdis ile kadim arasındaki varlık" olarak kabul ettiğini düşünmek yanlış olur. Zira bu iki varlık türünü tanımları gereği yokluk önclemiştir. Bu da bizce İbn Rüşd'ün âlem için geçerli görmediği bir durumdur. Dolayısıyla onun *Faslu'l-Makâl*'de, söz konusu üç kavramla ilgili tanımları büyük oranda genel bir tablo çizmeye yöneliktir.¹²⁷ Onun kıdem ve hudûs konusundaki asıl ve nihai kanaati ise şöyle özetlenebilir: Âlemin icadına dair ayetler, âlemin suretinin muhdes, varoluşun da zamanda iki taraftan sürekli yani kesintisiz olduğuna işaret etmektedir. Bu konudaki ayetler¹²⁸ hep âlemin var oluşundan önce bir şeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla yoktan yaratma fikriyle kelâmcılar bu noktada şeriatın zahirine uymazlar ve yaptıkları, yorumun ötesinde bir şey değildir. "*Şeriatta, Allah Taâlâ'nın salt yokluk ile birlikte var olduğunu (gösteren bir nass) yoktur. Ve bu konuda ebediyen de bir nass bulunamaz.*"¹²⁹

Bu nedenle İbn Rüşd'ün bu konudaki anlayışını anlayabilmek için onun üzerinde durduğu şu üç önemli ana düşünceye bakmak gerekir: 1. Zaman geçmiş ve gelecek tarafından kesintisiz ve sürekli. 2. Âlemin *sureti* hakiki manada muhdestir. 3. Âlem salt yokluktan değil, bir şeyden yaratılmıştır.¹³⁰

Tüm bu düşünceleri etrafında İbn Rüşd, sorunun çözümünü kavramlara takılmaktan çok içeriklerinde aramayı uygun görmüştür. Bu nedenle nedensizlikle tanımlanan kadim kavramının âleme verilemeyeceğini belirten İbn Rüşd,¹³¹ imkân halindeki şeyin varlığını yokluğuna tercih eden bir failin muhakkak bulunması gerektiğini söylemiştir.¹³² Dolayısıyla âlemin bir faili olduğunu, onun özü dolayısıyla ezeli olmadığını, eğer ezeli olsaydı faile gerek duymaya-

¹²⁶ A.g.e., s. 87.

¹²⁷ Bu amacı şu cümlesinde gizlidir: "... âlem konusundaki bu görüşler şeriatın zahirine de tam olarak uygun değildir." Aynı yer, s. 87.

¹²⁸ Bu ayetler şunlardır: "*Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun arşı suyun üzerindedir.*" (Hud, 11/7); "*O gün yer başka bir yerle değiştirilir. Gökler de...*" (İbrahim, 14/48); "*Sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi.*" (Fussilet, 41/11)

¹²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87-88. Kelâmcıların fikirlerinin şeriatın zahirine uymadığı konusunda bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 467-468.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87-88.

¹³¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147.

¹³² A.g.e., c. I, s. 70-71.

cağını belirtir. İşte İbn Rüşd böyle bir tabloyla âlemin kıdemi meselesini düşünmek gerektiğini ileri sürmüştür.¹³³

Ancak burada geriye önemli bir sorun kalmıştır: Âlemin imkânı, âlemin varlığından önce ise bu imkânın kendisi ne durumdadır? İşte bu konuda İbn Rüşd kesin bir "muhtes âlemden" söz etmez. Onda Fârâbî (m.871-950) ve İbn Sina'daki gibi varlık sahalarına ait bir imkân ayrımı da görememekteyiz. Yani İbn Rüşd'de sudura özgü olan ayüstü varlıkların imkânları ile ayaltı varlıkların imkânları arasında bir farklılık yoktur. Her ne kadar onun sisteminde gök cisimleri olsa ve bu cisimlere de kısmî bir ezellilik verilse de bunların imkânlarıyla, kevn ve fesad âleminin imkânları arasında bir ayırım görülmemektedir. Bir de, ayetlerin âlemin var oluşundan önce bir şeyin var olması gerektiğine delalet ettiğine dair cümleleri de düşünüldüğünde şu sonuç kaçınılmaz olmaktadır: İbn Rüşd'de tüm varlıkların imkânları varlıklarından öncedir ve bu imkânın ontolojik yönü vardır.

Ancak Fârâbî ve İbn Sina'da bu durum farklıdır. Onlara göre ayüstü varlıkların imkânları varlıklarından önce değildir. Buna karşılık ayaltı varlıkların imkânları varlıklarından öncedir.¹³⁴ O zaman ayüstü varlıkların imkânı nerededir? Fârâbî ve İbn Sina'nın, bu varlık alanına dair imkânın İbn Rüşd'dekine benzer olduğunu gösteren ifadelerine rastlamadık. O zaman da geriye bu imkânın Allah'ın ilminde olduğu seçeneği kalmaktadır. Bu da "sudür" ve "ibda" ile farklı bir anlam kazanacağından, âlemin ezelliliği konusunda Fârâbî ve İbn Sina'nın çok farklı bir yolda olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

2. İmkân gibi tümel kavramların zihin dışında bir karşılığı vardır

İbn Rüşd, Gazali'nin "imkân", "imtina" ve "vücûb" gibi kavramların sadece zihinde bulunan tümel kavramlardan ibaret olduğu görüşüne kesinlikle katılmaz. Ona göre, bütün doğru aklı kavramlar (makulatu's-sâdika), kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmek zorundadır. Bu sonuç İbn Rüşd'ün varlığa "doğru" (sâdik) anlamı vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre doğru anlamındaki varlık, zihinde (nefste) dış dünyada bulunduğu şekliyle bulu-

¹³³ A.g.e., c. I, s. 191.

¹³⁴ Böyle bir tespit için bkz. Fawkiya Hussein Mahmoud, "İbn Sina'nın Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, çev. A. Cevizci, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ankara, 1999, s. 191, 194, 195-196, 201-202; "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, çev. A. Cevizci, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ankara, 1999, s. 185; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 159-160; İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

nan şeydir. Bu nedenle bir şeyin mümkün olduğunu söylediğimizde, onun kendisinde imkân halinin bulunduğu bir şeyi gerektirdiğini anlamak lazımdır. Ayrıca imkânsızın var olan bir şeye dayanmadığından yola çıkarak, akılla kavranan imkânın da var olan bir şeye dayanmadığını söylemek¹³⁵ kesinlikle doğru değildir. Dolayısıyla imkânın dışarıda bir karşılığı vardır.¹³⁶

Elbette bu konu tümellerle ilgili bir konudur ve Gazali'nin onları tamamen zihinsel kavramlardan ibaret gördüğü ve bunu filozofların görüşüne dayanarak ileri sürdüğü daha önce söylenmişti. İbn Rüşd ise bu konuda Gazali'den farklı düşündüğünden dolayı, tümellere dair fikirlerine kısaca değinmekte yarar vardır.

İbn Rüşd tümellerle ilgili görüşlerini *Telhîsu Maba'de't-tabi'a* adlı eserinde aşama aşama ortaya koymuştur. Ona göre tümeller zihinde buldukları şekliyle, zihin dışında (hâricu'n-nefs) da var kabul edilirse şu iki ihtimal söz konusu olabilir:

1. Tümeller, duyulur fertlere hiçbir bağlantısı olmadan zatlarıyla kaim olabilir ki, bu onların tanımına aykırı olur. Çünkü tümellerin özelliği birçok şeye yüklenir olmalarıdır. Tümellerin bu şekilde tasavvur edilmesi, nesnenin akledilinin nesnenin kendisi olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.

2. Tümel, zihnin dışında fertte bizatihi var olan bir anlam olarak tasavvur edilebilir, ancak bu durum muhal olan saçmalıklar doğuracaktır. Tümel bu şekilde zihin dışında fertlerde mevcut saydığımızda fertler onunla şu yönlerden biriyle ortak olacaktır. Bu durumların belli başlı olanları şöyle sıralanabilir:

2a. Her bir fertte tümelden bir parça bulunacaktır. Örneğin Zeyd'de insanlık anlamında bir parça, Amr'da başka bir parça bulunacaktır. Bu durumda da insanlık "o nedir"ın cevabı olarak bunlardan her birine zatî yüklem olarak yüklenemez. Zira kendisinde insanlık parçası bulunan, insan değildir ve bunun muhal oluşu açıktır.

2b. Tümel, fertlerin her birinde tümelliği ile birlikte bulunacaktır. Ancak bunun kendisi çelişkilidir. Bu durumda Zeyd'in mahiyetini tanımlayan tümelin, Amr'ın mahiyetini tanımlayan tümelden başka olacak bir şekilde tümelin kendinde çoğalmasını gerektirecektir. Bu durumda, ikisinin aklediliri bir olmayacaktır ve bu imkânsızdır.

2c. Kendisi tek bir şey olan tümel, birçok şeyde tümel olarak mevcut olacaktır. Hatta sadece birçok şeyde değil, bir kısmı oluşan diğer bir kısmı da bozulan sonsuz şeylerde var olmuş olacaktır.

¹³⁵ Bu eleştiri Gazali'ye aittir. Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

¹³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 125.

Öyle ki tümel, tek bir yönden hem oluşan hem de bozulan; hem bir ve hem de çok olacak ki bu imkânsızdır. Bu durumda tümelde zıtlar birlikte bulunacak ve böylece tümeller zıt konularda bulunmaktan dolayı zıt fasıllara bölünecektir. Bu durum daha farklı imkânsızlıkları da gerektirecektir.

2d. Eğer tümeli zihin dışında var olarak kabul edersek, bunun için zihnin dışında bulunan başka tümellere ihtiyaç duyulacaktır. Böylece bu tümel sayesinde ilk tümel akledilecek, bu ikinci de üçüncü bir tümele ihtiyaç duyacak şekilde bir teselsül oluşacaktır.¹³⁷

İbn Rüşd, tümeli zihin dışında kabul etmenin daha başka imkânsızlıklara da neden olacağını söyler.¹³⁸ Zihin dışında tümelin varlığının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak bu imkânsızlıkların onun zihinde varlığının kabul edilmesi halinde ortaya çıkmayacağını belirten İbn Rüşd'e göre, tümeli tümel yapan anlam, onun ayrık cevher olması ve kendisiyle bir olması yani akledilirlerin aklediliri olmasıdır.¹³⁹

Zihin dışında kendi başına kaim olmayan tümeller böyle kabul edilirlerse o zaman, "tümeller 'doğru' (sâdık) değildir ve uydurulmuş yalanlardır." denebilir. Çünkü doğru, zihin dışında olduğu şekilde zihinde bulunan şey olarak tanımlanmıştı. İbn Rüşd kelâmcıların birçoğunun bunu söylediğini ve bu nedenle tümelin varlığını iptale kalkıştıklarını belirtir. Onlar, iki öncülde oluşan kıyasları ve zatî (kurucu) yüklemeleri kabul etmediklerinden dolayı bunu delil göstererek bilginin elde edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Rüşd, bu itirazları doğru bulmaz¹⁴⁰ ve bu konuyu çözmek için "doğru" ve "yanlış"ın anlamlarından hareket eder. "Yanlış"ı (kâzip) "doğru"nun tanımının karşılığı olarak var sayar ve onu, "nesnenin zihin dışında olduğundan farklı olarak zihinde bulunması" şeklinde tanımlarsak bunun iki şekilde tasavvur edilebileceğini belirtir:

1. Şeyin, esasen zihin dışında varlığı olmaksızın sadece zihinde varlığı vardır. Bu, yanlışın tanımına ve kapsamına girer.

2. Nesnenin zihin dışında varlığı olmakla beraber zihindeki varlığı dışsal varlığından başka bir haldedir. Bu da iki şekilde tasavvur edilir:

2a. Nesnenin zihindeki varlığına ilişkin hal, zihin dışındaki konuların bileşiminde ve bunların birbirine bağlantısında, sadece ken-

¹³⁷ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 48-49

¹³⁸ Bu imkânsız durumlar için bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 50, 51, 64.

¹³⁹ *A.g.e.*, s. 49. Benzer görüşler için bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 182, 186, 183-184; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 50-51.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 50.

di mahiyetlerinden başka bir şekilde bulunur. Bu da yanlıştır. Zira tek boynuzlu keçi, boşluk tasavvuru ve zihnin dış dünyada varlığı bulunmayan durumları bu tarz bir birleşimle birleştirdiği diğer şeyler böyledir.

2b. Zatları birbirinden farklı olan nesnelere zihnin dışında birbirine karışmış olarak bulunması ve ferdî nesnelere doğalarını derinliğine aklederek zihnin bunları birbirinden ayırması, birbirine benzeyenleri bir araya getirmesi ve farklı olanları ayırıştırmasıdır. Bu yanlış değildir. Her ne kadar nokta çizgide, çizgi yüzeyde, yüzeyde cisimde bulunsun da biz bu şekilde bir tasavvurla noktayı çizgiden soyutlayarak akledebiliriz.¹⁴¹

İbn Rüşd bu ihtimalleri ortaya koyduktan sonra, gerek arazlar gerekse suretler olsun başkasında var olan şeylerin hepsini tek başına akletmemize imkân veren yönün bu ikinci (2b) yön olduğunu söyler. Fakat zihin bu zatlardan çoğunu soyutladığında ve birbirlerinden ayırdığında şayet bu zatlara başka şeylerde öncelikle var olma özelliğinde iseler, zihin bu zatlara onlara konu olan bu başka şeylerle birlikte akleder. Bu, tıpkı maddi suretlerdeki durum gibidir. Zihin bunları maddi olmaları bakımından akleder. Bu zatlara kendileri dışında öncelikli varlıkları olmayan, aksine çizgide olduğu gibi varlıkların eklentileri olan zatlara olsa bile bunları bizatihi soyut olarak akleder. Bu akıl, düşünme gücüne aittir. Zira duyu, suretleri ferdileşmiş olmaları bakımından idrak eder. Duyu, suretleri zihnin dışında olduğu şekliyle maddi bir kabul ile kabul etmeyip de daha çok ruhsal bakımdan kabul etse de maddede bulunmaları ve somut şeyler olmaları bakımından idrak eder. Akıl özelliği ise somut maddeden soyut sureti çekip çıkarmak ve onu tek başına bütün incelikleriyle tasavvur etmektir. Akıl işi budur. Şeylerin mahiyetinin akledilmesi ancak bu şekilde doğru olur. Aksi takdirde hiçbir bilgi meydana gelmez.¹⁴²

Dolayısıyla İbn Rüşd baştaki soruya dönüp şöyle der: O halde "yanlış"ın tanımındaki "zihnin dışındaki varlığı zihindeki varlığından farklıdır" ifadesi bu anlamı içermez. "Doğru"nun yapılan tanımıyla da tümel varlığı gibi bir varlık hayal edilmez. Zira bu ikisinin tanımında kullanılan lafızlar ortak isimlerdir.¹⁴³

İbn Rüşd'ün buraya kadar anlattıkları onun en temelde, tümele zihin dışında bir varlık vermediğini göstermektedir. Ancak bu düşünce, tümelleri uydurulmuş yalanlar gibi göstermeye ve dolayısıyla da bilginin elde edilmesini ortadan kaldırmaya götürmektedir

¹⁴¹ A.g.e., s. 50-51.

¹⁴² A.g.e., s. 51-52.

¹⁴³ A.g.e., s. 52.

veya böyle bir eleştiriye neden olmaktadır. İşte bu eleştiri, İbn Rüşd'ü tümele zihin dışında bir nevi kuvve halinde bir varlık vermeye itmiştir. Çünkü yukarıdaki cevabında, aklın, tümeli dışarıdaki varlıklardan soyutlayarak çıkardığını söylemektedir. İşte bu çerçevede İbn Rüşd, tümele dışarıda bir karşılık bulmuştur.

Diğer yandan İbn Rüşd, tümelleri sadece zihni durumlar olarak kabul etmenin doğuracağı başka bir soruyu da ele alır. Bu soruya göre sadece zihinde olan tümel, araz olur, araz olursa, cevherin mahiyetini tanımlayan şeyin de cevher olduğu söylendiğine göre, zatiyla kaim somut nesnelere cevherleri nasıl anlaşılacaktır? İbn Rüşd buna şöyle cevap verir: Akıl, ister cevher ister arazların suretleri olsun, maddeden suretleri çekip çıkarttığı ve bu suretlerin cevherlerini bütün bütün aklettiğinde zihinde bu suretlere tümellik anlamı ilişir. Zira tümel, bu zatların suretlerinin kendisidir. Bu nedenle tümeller ikinci akledilirlerden, tümellerin iliştiği nesnelere ise ilk akledilirlerdendir.¹⁴⁴

Gazali'nin tümeli zihni kavramlar görmesi meselesine gelince İbn Rüşd bunlara karşı çıkar. Ona göre tümelin tabiatı, tümele sahip olan nesnelere tabiatıyla aynı değildir. Gazali, imkânın tabiatını, tümelin yani tümel bir kavram olarak imkânın, kendisine dayandığı tikellerde bulmaksızın, tümelin tabiatıyla aynı kabul etmekle hataya düşmüştür. Tümel, bilinen bir şey olmayıp, nesnelere onunla bilinir. Çünkü tümel, bilinen nesnelere (tikellerin) tabiatında kuvve halinde var olan bir şeydir. Eğer böyle olmasaydı, zihnin, tikelleri tümel olmaları bakımından kavraması yanlış bir kavrama olurdu. Zira zihin, tikelleri tümel olmaları bakımından kavrar. Eğer zihin tikelleri tümel olmaları bakımından kavramasaydı, bu durum bilinenin tabiatının ilinti olarak değil de bizatihi tikel olmasını gerektirirdi. Ancak bilinen tabiat, ilinti bakımından tikel, öz bakımından tümel olduğu için, akıl onu tümel olması bakımından kavrar. Akıl tikellerde kuvve olarak bulunan bu tabiatları (bir nevi tümelliği) maddeden soyutlayıp tümel bir hale getirirse, bilinenler hakkında doğru bir hüküm vermiş olur. Yoksa tümel ile tikeli birbirine karıştırmış olur.¹⁴⁵

Her ne kadar zihin dışında fiilen varlığı söz konusu olmasa da tümelin, zihin dışında bu şekilde bir referansı vardır. Bu referans bilkuvve anlamındadır. Tümeller bir biçimde dışarıda olmalıdır, olmazlarsa düzmece kavramlar olurlar. Mümkün veya imkân da tikellerdeki tümel durumlardan biridir. Bu nedenle de tümel olan

¹⁴⁴ Aynı Yer.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. 1, s. 133-134.

İmkân, bir kavramdır ve diğer kavramlar gibi onun da zihin dışında tikel bir karşılığı vardır.¹⁴⁶

İbn Rüşd, Gazali'nin itirazlarının temelinde şu iki öncüle dayandığını tespit etmiştir: 1. İmkân gibi tümel kavramlar, kısmen tikel olup zihin dışında bulunur, kısmen de tümel olup zihin dışındaki fertlerden akledilmiştir. 2. Zihin dışındaki mümkün varlıklarla ilgili olan tikellerin tabiatı, zihindeki tümellerin tabiatıyla aynıdır ve bu durumda mümkünün ne bir tikel tabiatı ne de bir tümel tabiatı vardır ya da tikelin tabiatıyla tümelin tabiatı aynıdır. İbn Rüşd'de göre bu iki öncül de yanlıştır ve dayanaksızdır. Sonuçta tümelin zihin dışında bir tür varlığı olmalıdır.¹⁴⁷

İbn Rüşd'ün tümelleri dış dünyada kuvve, zihinde ise fil halinde var kabul etmesi, imkâna da dış dünyada kuvve halinde bulunmayı sağlamıştır. Ayrıca imkânın burada kuvveyle izah edilmesine de dikkat etmek gerekir. Gazali ise İbn Rüşd'ün, yukarıda, tümelin zihin dışında var olmadığına dair Aristotelesçi fikirlerine vakıf olduğu için filozofların tümelleri dış dünyada herhangi bir biçimde kabul etmediğini sanmış ve onların yolundan hareketle onları çelişkide bırakmak istemiştir. Bu bağlamda imkânın da tümel olması hasebiyle dış dünyada hiçbir şekilde var olmadığını söylemiştir.¹⁴⁸

Gazali'nin ulaştığı bu sonucu İbn Rüşd bariz bir hata olarak görür. Ancak bizce Gazali'nin yorumu bu derece bariz bir hata değildir. Zira İbn Rüşd'ün tümellerle ilgili yukarıdaki fikirleri bizi Gazali gibi düşünmeye götürebilir. Çünkü İbn Rüşd tümellerin zihin dışında bizatihi var olmadığını açıkça söylemektedir. Fakat tümelin kuvve olarak dışarıda bulunduğunu söylemesi ise imkâna dışarıda bir karşılık bulma kaygısından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

İmkâna zihin dışında bir karşılık bulmak ve onu mümkününe önelemek konusunda İbn Rüşd'ün sonuç itibarıyla iki iddiası olmuştur: Gazali'nin tenkitleriyle şekillenen bu iddiaların birincisinde, İbn Rüşd, imkânın bir dayanağa dayandığını ve bu dayanağın madde olduğunu söylemiştir. İkincisinde ise imkânın tümel bir kavram olduğunu, tümellerin de zihin dışındaki tikellerde kuvve olarak bulunduğunu, dolayısıyla imkânın da dışarıda karşılığının olduğunu söylemiştir. Ancak birincisinde imkânın gerektirdiği dayanak olan madde, aynı zamanda imkânın kendisi olup var olan veya olacak şeylerden önce gelmektedir. Bu itibarla birinci iddiasıyla İbn Rüşd

¹⁴⁶ A.g.e., c. I, s. 134; İbn Sina'nın bu konudaki ifadelerinden de böyle bir sonuç çıkar. Bkz. İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 180-181, 184, 186; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 52.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 135.

¹⁴⁸ A.g.e., c. I, s. 134.

imkâna hem zihin dışında dayanak bularak hem de imkânı mümkününe önceleyerek gayesine ulaşmıştır. İkinci iddiasında ise tümelle-re zihin dışında bir dayanak bularak imkâna da dışarıda bir dayanak bulmuş, fakat bu dayanak birinci iddiasındaki gibi imkânın kendisi olamamıştır. Aksine bu dayanak var olanın kendisi, yani tikeller olmuştur. İbn Rüşd'ün bu izahı, her ne kadar imkâna dışarıda bir karşılık bulmaya yetiyorsa da imkânı mümkününe öncelemeye yetmemektedir. Çünkü burada imkân mümkününe dayanmakta ve mümkün imkânı öncelemektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün ikinci iddiasının, birinci iddiasını ve dolayısıyla da ulaşmak istediği ana gayesini tam olarak desteklediğini söyleyemeyiz.

III. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İmkân konusu mümkün varlıkla ilgilidir ve filozoflara göre farklı şekillerde anlamlar kazanır. Ancak genel olarak bir varlığın var olma potansiyelini, gücünü veya ihtimalini ifade etmekle birlikte, mümkün varlığın mümkünlük özellikleri anlamına da gelmektedir. Gazali mümkün varlık için "mümkînu'l-vüçud" veya "câizu'l-vüçud", İbn Rüşd ise "el-mümkînu el-hakîki" ifadesini kullanmayı daha doğru bulur. Ancak onların çeşitli eserlerinde İbn Sina ve Fârâbî'nin kavramlarını¹⁴⁹ olduğu gibi kullandıklarını da görmekteyiz. Ancak bu kavram kullanımı onların kast ettiği manayı içerir şekilde değildir. Bu çerçevede İbn Sina'nın "el-mümkînu el-hakîki" (gerçek mümkün) diye belirlediği varlık çeşidiyle¹⁵⁰ İbn Rüşd'ün aynı isimle belirlediği varlık çeşidi arasındaki farka bakmak yeterli olacaktır.¹⁵¹

İmkân ile mümkün kavramlarının çoğunlukla birbirinin yerine kullanılması noktasında Gazali ve İbn Rüşd'ün benzer bir yaklaşım sergilediklerini görmekteyiz. Bu durum, onların "imtîna-mümteni", "vüçup-vâcip" gibi ikili kavramlarında da geçerlidir. İmkân ile mümkünün eş anlamlı kullanılması imkânın mümkününe ait bir nitelik veya bir nevi mümkünlük özellikleri olduğunu doğursa da İbn Rüşd, imkânı bir nitelik olarak görmeyerek Gazali'den ayrılır. Her ne kadar İbn Rüşd, imkânı bir nitelik olarak kabul etmese de mümkününe ait özellikler konusunda Gazali'yle çok yakın bir duruş sergiler. Burada mümkününe ait niteliklerin, hâdis varlıkların nitelik-

¹⁴⁹ İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 224-226; Fârâbî, *Mufârikât*, s. 101; *Deâvii Kalbiyye*, s. 115-116; *Zenon Risalesi, Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, Kanaat Ktb., basım yeri ve yılı yok, s. 109; Bu kavramlar için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil yay., İst., 2000, s. 72-76; Ayrıca Atay'ın, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* eserinde bu konuyla ilgili geniş malumat bulunmaktadır.

¹⁵⁰ İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 238.

¹⁵¹ İbn Sina'nın kanaatleri için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 146-147, 149-150; İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 238-239.

lerini yansıması dikkate değerdir. İşte bu nokta İbn Rüşd'deki imkân anlayışının bir sonucu olan maddenin ezeliğine bir çözüm getirilebilir. İfadeleriyle imkâna ezeliyet veriyormuş gibi bir izlenim sergileyen İbn Rüşd'ün, mümkün varlığa ait vasıflarla, ondaki bu ezeliyeti kaldırdığını da söylemek mümkündür.

İmkân vasfını belirlemede, mümkünün diğer varlıklar karşısındaki konumu her iki düşünürümüz için çıkış kapısı olmuştur. Gazali'nin hareket noktası zorunlu varlıktır. O, zorunlu hem mümkün hem de imkânsıza zıt kabul etmektedir.¹⁵² Gazali'nin bu yaklaşımı imkân ile imkânsız birbirine yakın gösterse de aslında her ikisinin arasında bir karşıtlığın olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ancak onun bazı dinî kaygıları bu noktada tam bir zıtlığı engeller. İbn Rüşd'de ise çıkış noktası mümkün varlıktır. Ona göre mümkün, hem zorunlu hem de imkânsıza karşıt olmaktadır. Mümkünün, dolayısıyla da imkânın zorunluya zıt kabul edilmesi her ne kadar imkânın ezeliğini tamamen ortadan kaldırmasa da onu zorunluya bağımlı kılmakta ve ondaki bu ezeliyeti yumuşatmaktadır. İbn Rüşd bu şekildeki zatî sonralığı, bir varlığın veya onun imkânının hudusu için yeterli bulmaktadır. İbn Rüşd'de imkân, imkânsızlığa da zıttır. Çünkü imkânsız olan, asla var olamaz. Esasında burada Gazali ve İbn Rüşd büyük oranda benzerlik göstermişlerdir. Zira her ikisinde de imkân-zorunluluk, imkânsızlık-zorunluluk zıtlığı vardır. Geriye imkân-imkânsızlık zıtlığı kalmaktadır. İşte bu noktada Gazali ile İbn Rüşd'ün imkânın belirlenmesine dair ölçütleri devreye girmektedir. Bu da onları birbirlerinden farklılaştıran en önemli noktadır.

Gazali'ye göre bir şeyin imkân sahasında olması, onun sadece aklın imkânsızlık sınırlarında olmaması değildir. Gazali burada adeta iki çeşit imkânsızlık kabul etmektedir. Birincisi, imkânsızlığı aklın temel ilkeleri ile belirlenenler. İkincisi imkânsızlığı aklın temel ilkeleriyle belirlenmiş gibi olanlar. Bu ikinciler imkânsız olmayıp imkânsızlıkları aklî bir temele de dayandırılmaz. Örneğin bir kitabın ata dönüşmesi imkânsız değildir. Gazali bunu açıklamak için Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarından yararlanmıştı. Bu yaklaşım ikinci bir ölçütün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ölçütte ya mümkün güç yetirilebilendir ya da güç yetirilebilen mümkündür. Gazali'ye göre Allah'ın güç yetirebileceği her şey imkân sahasında olduğu için imkân güç yetirilebilen her şey olmuştur. Ancak bunu İbn Rüşd kabul etmez ve bu hususta Gazali'nin belirlediği ölçütlerden

¹⁵² Burada sözü edilen zıtlık, bu varlıkların özellikleri çerçevesinde oluşan halleri ile ilgilidir. Yoksa Fârâbî'nin de belirttiği gibi ontolojik anlamda bir zıtlığı kabul etmek ve zorunlu varlığın zıddının olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bu, bazı imkânsız durumları da beraberinde getirecektir. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetu'l-Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1997, s. 36-38.

sadece birincisine (makul olan mümkündür) katılır. Ona göre aklın kabul etmediği hiçbir şey imkân sahasında değildir.

Gazali ve İbn Rüşd'ün imkân anlayışlarının kırılma noktasını, imkânın mümkün önce olup olmadığı ve onun dışarıda bir karşılığının bulunup bulunmadığı konuları oluşturur. Gazali, imkân mümkün eşzamanlılığını kabul ederek, mümkün önceki herhangi bir imkân halini kesinlikle reddetmiştir. Ona göre varlık sahasına geçmeden önce imkânın kuvve halinde bile varlığından söz edilemez. İmkân denen şey, bu bağlamda, akli yargılardan başka bir şey değildir. Bu yorumuyla Gazali, imkân gibi kavramları modal kavramlar olarak görmüş ve bu yaklaşımıyla muhtemel bir kıdem meselesinin önünü kapatmıştır. Gazali bu düşüncesini desteklemek için ayrıca ikinci bir iddiada bulunur. Buna göre zihin dışında tümel-ler değil tikeller vardır. Dolayısıyla tümel olan imkân, dışarıda bulunmaz.

İbn Rüşd ise ne Gazali gibi ne de tam olarak filozoflar gibi düşünür. Ona göre imkân mümkün öncedir. Aristo'nun kuvve-fiil anlayışıyla imkânın mümkün karşısındaki durumunu, heyula anlayışıyla da kuvve hali olan bu imkânın ontolojik yönünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre imkân, akli bir kavramdan ibaret olmayıp, zihin dışında bir dayanağa dayanır ve bu dayanak da heyuladır. Tümel bir kavram olarak da imkânın dışarıda bir karşılığı vardır. Ona göre nasıl ki tümel, tikellerden soyutlanarak kavramlaştırılmış ve bir nevi kuvve olarak dışarıda bulunuyorsa -ki onun dayanağı soyutlandığı tikellerdir- aynı şekilde tümel bir kavram olan imkânın da zihin dışındaki dayanağı, soyutlandığı tikellerdir. Ancak onun tümeler bağlamındaki izahı temel amacına tam olarak hizmet etmemiştir. Çünkü esas itibarıyla imkân, tikellerden önce gelmeliyken, tümeler bağlamındaki izahta, tikeller imkândan önce gelmiştir. Bu da İbn Rüşd'ün, Gazali'nin iddialarından ilkinde verdiği cevapla, ikincisine verdiği cevapta kast ettiği imkânın aynı imkân olmadığını ortaya çıkartmaktadır. Birincisinde mutlak manada kabul edilen imkân, ikincisinde izafî manada kabul edilmiştir.

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün imkân-mümkün ilişkisini kuvve-fiil ilişkisine dayandırması da dayanak konusunda çeşitli problemlere neden olmuştur. Zira o, kuvvenin fiilden önce geldiğini ileri sürmüşse de bu önceliğin sadece bir açıdan olabileceğini belirtmiştir. Çünkü kuvveye bir açıdan öncelik verilmezse imkân mümkün önce gelmeyecektir. Diğer taraftan mutlak manada fiilin önce gelmesi gerektiğini savunan İbn Rüşd'ün, imkânın tam manadaki önceliğini izahta ne derece başarılı olacağı merak konusudur. Dolayısıyla ya ezeli bir imkân kabul edilecek ya da imkân mümkün önceliği Gazali'nin dediği gibi anlaşılacaktır. Ya da Fârâbî ve İbn Sina

gibi önce bir ilk yaratma (sudûr veya ibda), sonrasında da ikinci yaratmalardaki imkân yani kuvve önceliği düşünülecektir.

Zaten bu noktada heyulanın ezeliyeti problemiyle karşı karşıya kaldığını gören İbn Rüşd, ezeliyeti sadece zorunluluğun bir şartı kabul ederek, heyuladaki ezeliyeti hafifletme gayretine girişmiştir. Ancak heyulanın mutlak manada ezeli olmadığını açıkça ifade edememiştir. Âlemin kıdemi problemini tartıştığı *Faslu'l-Makâl*'de, bu meselenin kavramsal bir tartışma olduğunu söylese de yoktan yaratmanın ayetlere dayandırılarak ileri sürülemeyeceğini belirtmeden de geçememiştir. Buna âlemin var oluşundan önce hep bir şeyin gerekli olduğu anlayışı ve "yok"u mutlak yokluk olarak değil, bir şey olan "yok" olarak kabul etmesi de eklenince, ezeliyet fikrine doğru gittiğini söyleyebiliriz. Tüm bunlara ek olarak, heyulanın oluşmadığını, üzerinde her şeyin gerçekleştiği bir dayanak olarak kabulü de hesaba katılınca İbn Rüşd'ün âlemin ezeliyeti ya da maddenin ezeliyetini savunduğu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ancak tüm bunların yanında, İbn Rüşd'ün imkân niteliğini tam anlamıyla oluş ve bozuluşa dair bir muhdesliği ifade edecek şekilde belirlemesi, fiili kuvveye incelemesi, zorunlu varlığı her şeyin mükemmel faili ve zati öncelik sahibi olarak görmesi gibi hususlar açısından baktığımızda ise İbn Rüşd'deki kıdem problemi hakkında halen kesin bir yargıya varmanın bir takım şüpheleri doğuracağını söylemek de mümkün gözükmektedir.

**Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân, Hayatı ve Faaliyetleri
Fatih ERKOÇOĞLU***

Özet

Bu makalede Emevîler döneminde valilik ve komutanlık yapmış olan Abdullah b. Abdülmelik'in hayatı ve faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın bir cariye'den olma oğlu Abdullah, ilk olarak babasının döneminde aktif görevlerde bulunmuş ve Humus valiliği esnasında Anadolu'ya yapılan seferlerde başarılar kazanmıştır. Bu başarıları sonrasında Abdullah kendi ordusuyla birlikte Emevîleri oldukça zorlayan İbnü'l-Eş'as isyanının bastırılmasında yer almıştır. Mısır valisi amcası Abdülaziz'in ölümüyle de babası tarafından Mısır'a vali tayin edilmiştir. Abdullah'ın Mısır valiliği kardeşi Velid tarafından azledildiği 90/708-709 yılına kadar sürmüştür. Abdullah b. Abdülmelik Mısır valiliğinden azledildikten sonra bir daha siyaset sahnesinde görülmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Emevîler, Abdullah b. Abdülmelik, Anadolu Seferleri, Mısır valiliği.

Abstract

In this article, the life and activities of 'Abd al-Allah Ibn 'Abd al-Malik ibn Marwân, who served as governor and commander during the period of the Umayyad Dynasty, have been investigated. Abdullah, who was born of a female slave of Umayyad Caliph 'Abd al-Malik ibn Marwân, served during the period of his father for the first time, and then gained achievements in his expeditions to Anatolia. After these achievements, with his army, he took part in repressing Ibn al-Ash'ath's rebellion that forced the Umayyads and put them in a difficult position. After the death of his uncle 'Abd al-'Azîz, the governor of Egypt, he was appointed to this task by his father. His rule lasted until 90/708-79 when he was dismissed by his brother Walid. After his dismissal from the governorship of Egypt, he did not appear in the stage of politics again.

Key Words: Umayyads, 'Abd Allah ibn 'Abd al-Malik, The Campaigns of Anatolia, The Governorship of Egypt.

* Ar. Gör. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(ferkocoglu@cumhuriyet.edu.tr; fatiherkocoglu@hotmail.com).

Giriş

Emevîler döneminde devlet hizmetinde yer alan ve Emevî ailesine mensup çok sayıda önemli şahıs bulunmaktadır. Emevî halifeleri akrabaları başta olmak üzere birçok kimseyi devlet idaresinde görevlendirmiştir. Emevî Devleti'nin iç savaştan sonra yeniden birliğini tesis eden halife Abdülmelik¹ zamanında, bereketli Mısır eyaletinin yönetimi daha babasının döneminden beri kardeşi Abdülaziz b. Mervân² tarafından yürütülmekteydi. Abdülaziz 20 yıla yakın bir süre Mısır'ı yönetmiştir. Musul, Ermeniyeye ve Cezîre valiliği, halifenin diğer kardeşi Muhammed b. Mervân'ın³ yönetimindeydi. Irak'ın Emevîlerin kontrolüne geçmesiyle buraya ilk olarak vali tayin edilen Bişr b. Mervân⁴ da halifenin kardeşiydi.

Abdülmelik kardeşlerinin yanı sıra çocuklarının da idarî ve askerî faaliyetlerde aktif olmalarını istemiş ve onları devletin önemli merkezlerinde görevlendirmiştir. Böylece halife, bir taraftan onların devlet tecrübesi kazanmalarını temin ederken diğer taraftan da kendi aile bireyleri ile iktidarını kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Abdülmelik'in çocukları içerisinde özellikle Mesleme,⁵ Velid⁶ ve Abdullah'ın Anadolu seferlerindeki başarıları da göz önünde bulundurulacak olursa onların bu hususta ön plana çıktıkları görülmektedir.

¹ Geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi (65-86/685-705)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.

² Geniş bilgi için bkz. Seyyide İsmail Kâşif, *Mısır fî Fecri'l-İslâm*, Kahire 1947; *Abdülaziz b. Mervân*, Kahire 1962; M. Ali Kapar, "Emevî Valilerinden Abdülaziz b. Mervân (ö. 86/705)", *İSTEM*, 2006, Sayı 8, s. 43-49.

³ Bkz. el-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib, (204/819), *Cemheretu'n-Neseb*, (Thk. Naci Hasan), Beyrut 2004, 39; el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, (821/1418), *Subhu'l-Aşâ fî Sınâati'l-İnşâ*, I-XIV, (Şerh ve Tlk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin), Beyrut, trz, I, 125. Geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, *age*, s. 84, 85.

⁴ el-Kelbî, 39; el-Belâzurî, Ahmet b. İsa b. Ca'fer (279/895), *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşraf*, (279/895), I-XIII, (Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, VI, 311, 312; el-Ya'kübî, Ahmed b. Ebû Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, (284/897), *Târihu'l-Ya'kübî*, (Thk. Abdu'l-Emîr Mühennâ), Beyrut 1993, II, 174; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî, (456/1064), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, I-II, Beyrut 1983, I-II, 87; İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfiî, (571/1175), *Tarihu Medineti Dimeşk*, (Thk. Muhibbiddin Ebû Said Ömer b. el-'Umerî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, X, 259, 262; Selahaddin el-Müneccid, *Mu'cemu Benî Ümeyye*, Beyrut 1970, 18, 19.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Azimli, "Mesleme b. Abdülmelik ve Futuhâtı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2000, c. II, 85-103.

⁶ Bkz. Belâzurî, VII, 195; İbn Hazm, I-II, 89. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Mevlüt Koyuncu, *Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik ve Dönemi (705-715)*, Sakarya 2004.

Abdülmelik'in vefatı sonrasında hilâfete gelen çocukları Velid b. Abdülmelik, Süleyman b. Abdülmelik⁷ ve Ömer b. Abdülaziz (damadı ve yeğeni)⁸ daha sonra ise Yezid b. Abdülmelik⁹ ve Hişâm b. Abdülmelik'le¹⁰ birlikte Emevî devleti en parlak zamanlarını yaşamıştır. Kendisinden sonra çocuklarının halife olmasından dolayı da ona Ebû'l-Mülûk (Krallar'ın Babası) denilmiştir.¹¹

Biz bu makalede babasının halifeliği esnasında önce Humus valiliğine tayin edilen ve bizzat komutan olarak Anadolu seferlerine katılan daha sonra da yine babası tarafından Mısır valiliğine getirilen Abdullah b. Abdülmelik'i ele almak istiyoruz.

1) Abdullah b. Abdülmelik'in Künyesi, Doğumu, Yetiştirilmesi ve Evlilikleri ve Çocukları

Abdullah'ın nesebi şöyledir; Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân b. el-Hakem b. Ebû'l-Âs b. Ümeyye b. Abdüşems.¹² İbn 'Asâkir, Abdullah'ın künyesinin Ebû 'Amr olduğunu zikretmektedir.¹³

Abdullah b. Abdülmelik 60/680-81 yılında doğdu.¹⁴ O tarihlerde Mervan b. el-Hakem¹⁵ ve ailesinin Medine'de yaşadıkları düşü-

⁷ Bkz. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. ez-Zühri (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1996, V, 115; Belâzurî, VII, 195; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/932), *Tarihü't-Taberî (Tarihü'l-Umem ve'l-Mülûk)*, I-VI, Beyrût 1997, III, 668; İbn Hazm, I-II, 89; Şinasi Altundağ, "Süleyman", *İA*, XI, 170. Fatih Erkoçoğlu, "Recâ b. Hayve el-Kindî (Hayatı ve Faaliyetleri)", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, 2007, 383-397.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyât, Ebû 'Amr b. Ebû Hubeyre el-Leysî el-'Ufurî, (240/854), *Tarih*, (Haz. Mustafa Necib Fevâz-Hikmet Fevâz), Beyrut 1995, s. 220-206; Selahaddin Münecid, *age*, 132-133.

⁹ Bkz. Taberî, III, 668; İbn Hazm, I-II, 89.

¹⁰ İbn Sa'd, V, 115; Belâzurî, VII, 195; Taberî, III, 668; İbn 'Asâkir, XLIX, 312.

¹¹ İbn Dokmâk, Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâi el-Misrî (809/1407), *el-Cevherü's-Semin fi Siyeri'l-Mülûki ve's-Selâtin*, (Thk. Muhammed Kemâleddin 'İzzeddin Ali), Beyrut 1985, I, 85.

¹² ez-Zubeyrî, Ebû Abdullah el-Mus'ab b. Abdullâh, (236/850), *Kitâbu Nesebi Kureys*, (Tsh, Tik, Levi Provençal), Kahire trz., 164; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/932), *Tarihü't-Taberî (Tarihü'l-Umem ve'l-Mülûk)*, Beyrût 1997, III, 668; İbn Hazm, *Cemhere*, I-II, 89; Takiyyüddin el-Makrizî (845/1441), *Kitâbu'l-Mukaffâ'l-Kebîr*, (Thk. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1991, IV, 581. Ayrıca bkz. C. H. Becker, "Abd Allâh b. 'Abd Al-Malik", *Eİ²*, (Leiden 1986), I, 42.

¹³ İbn Asâkir, *Tarihü Dimeşk*, XXIX, 343. Ayrıca bkz. Münecid, *Mu'cemu Beni Ümeyye*, 83.

¹⁴ İbn 'Asâkir ve el-Makrizî, Abdullah'ın vali olarak Mısır'a görevlendirildiğinde (11 Cemâziye'l-uhrâ 86 Pazartesi/9 Haziran 705) 27 yaşında olduğunu belirtmektedir. Buna göre Abdullah 60/680-681 yılında doğmuş olmalıdır. İbn Asâkir, XXIX, 345; Makrizî, *Kitâbu'l-Mukaffâ'l-Kebîr*, IV, 582. Ayrıca bkz. Becker, *agm*, I, 42.

¹⁵ Mervân hakkında geniş bilgi için bkz. Taberî, III, 424; Mes'ûdî, III, 96-99; İbnü'l-Esir, II, 646-648; Nüveyrî, XXI, 81-94; Kalkaşendî, I, 124, 125; Saleh K. Hammarneh, "Marwân b. al-Hakam and the Caliphate", *Der Islam*, (Berlin 1988), LXV-2, 200-225; Ünal Kılıç, *Mervân b. el-Hakem*, Marmara Üniversitesi

nülecek olursa Abdullah'ın Medine'de doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Emevî ailesinin Medine'de kalan üyeleri bundan iki sene sonra cereyan edecek olan Harre Vakası (63/683)¹⁶ öncesinde şehirden sürülmüş, müteakiben de Yezîd b. Muâviye'nin,¹⁷ Dimeşk'ten gönderdiği ordunun Medinelileri bozguna uğratması sonrasında evlerine geri dönmüşlerdi. Kısa bir süre sonra Yezîd b. Mu'aviye'nin (64/683) ölümüyle birlikte Abdullah b. Zübeyr,¹⁸ Mekke'de Receb 64/Şubat 684'te¹⁹ kendisine biat almaya başlamış²⁰ ve Hicâz, Irak, Yemen ve Mısır'da kısa sürede hakimiyetini kurmuştu.²¹

Abdullah b. Zübeyr, Harre Vakası sonrasında halen Medine'de yaşayan Mervân b. el-Hakem ve ailesini şehri terk etmeye zorlamıştı. Bunun üzerine Mervân ve ailesi soluğu Dimeşk'te almışlardır.²² Zira artık onları korumak için bir ordunun gelmesi mümkün görünmemekteydi. Emevîlerin başkenti, Yezîd'den sonra halife olan oğlu Muâviye'nin²³ 3 ay gibi kısa süren hilâfeti sonrasında ve veliaht tayin etmeksizin ölmesiyle iyice karışmıştı.²⁴ Görüldüğü gibi Mervân'ın ve ailesinin Medine'den ayrılmaları ve Dimeşk'e gitmeleri 684 yılında İbnü'z-Zübeyr'in kendilerini sürmesiyle birlikte olmuştur. Bu arada küçük Abdullah, babası Abdülmelik ve dedesiyle birlikte Şâm'ın yolunu tutanlar arasında yerini almıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995, 12-91; İrfan Aycan, "Mervân I", *DİA*, (Ankara 2004), XXIX, 225-227.

¹⁶ Halife, 147-149; Taberî, III, 352-355; İbnü'l-Esîr, II, 593-599.

¹⁷ Yezîd b. Muâviye'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye*, İstanbul 2001, 33-420; Hakkı Dursun Yıldız, "Yezîd b. Mu'aviye", *İA*, (Eskişehir 1997), XIII, 411-413.

¹⁸ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Kelbi, *Cemhere*, 127; Belâzurî, IX, 448, 449; Ya'kübî, II, 170; İbn 'Asâkir, XXVIII, 140-257; İrfan Aycan, Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr (622-692), XLI, 99-105; Rudolph Zilhaim, "Fitnetü Abdullah b. Zübeyr", (Arapçaya çev. Husâm es-Sağîr), *Mecelletü Mecma'î'l-Lüğati'l-'Arabiyye*, (Dimeşk 1974), XLIX-4, 829-859. Bkz. İbrahim Beydün, *el-Hicâz ve'd-Devletü'l-İslâmiyye*, 398-404; M. Seligsohn, "Abdullah b. Al-Zubayr", *İA*, (Eskişehir 1997), I, 44-46; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *DİA*, (İstanbul 1988), I, 145, 146; Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân*, 158-176.

¹⁹ İbn 'Asâkir, *Tarih*, XXVIII, 245; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, I, 123.

²⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VI, 341.

²¹ Belâzurî, VI, 278; 342; Taberî, III, 378; Ebû'l-Fidâ, *Tarih*, (*el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*), I-II, (Tlk. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1997, I-II, 204; Kalkaşendî, I, 123, 126.

²² İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem eş-Şeybânî, (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, I-IX, (Thk. Mektebu't-Turâs), Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, Beyrut 1989, II, 605.

²³ Ya'kübî, II, 169; İbnü'l-Esîr, II, 605; Ebû'l-Fidâ, I-II, 203; İbn Dokmâk, I, 81.

²⁴ Ya'kübî, II, 171; Taberî, III, 378.

Abdullah'ın çocukluğu ve gençliği babasının yanında geçmiştir. Babası ve dedesinin ölüm kalım savaşı olan Mercü's-Suffer (64/684) ve Merc Râhıt (Muharrem/Ağustos 684) savaşlarında o daha dört yaşındadır. Kendisinin büyüyüp artık ordu komuta edebilecek konuma gelmesine kadar önce dedesinin ardından da babasının yaptıkları savaşların ve kazandıkları galibiyetlerinin hikâyeleri ile büyümüş olmalıdır. Bilindiği üzere dedesi Mervân b. el-Hakem Câbiye'deki toplantıda Emevî halifesi olmuştur. Böylece Emevî hanedanının Süfyâniler kolu nihayete ermiş ve yerine de daha sonra kendisine nispetle Mervâniler olarak adlandırılacak olan bu kolun hâkimiyeti başlamıştır. Mervân b. el-Hakem kısa süre sonra Mısır'ı kendi idaresine dahil etmiş ve Abdullah'ın babası Abdülmelik'e Suriye, Mısır ve bugünkü Filistin ve Ürdün'ün yer aldığı geniş bir coğrafyayı bırakmıştır. Abdülmelik ise babasından kalan bu topraklara yenilerini ekleyerek geniş Irak topraklarını kendi ülkesine katmış ve ardından da Mekke'de halifelikliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'i yenerek bütün İslâm coğrafyasının birliğini yeniden tesis etmiştir.²⁵

Abdullah'ın bir halife torunu ve halife oğlu olduğunu hesaba katarsak eğer, onun yaşadıkları, hissettikleri ve hayallerinin bir köylü ya da bir bedevînin çocuğundan farklı olacağı kolayca anlaşılabacaktır. Abdullah babasının sarayında geçirdiği günlerde Bizans'tan gelen heyetlerden, bölge valilerinin habercilerine, ulemeden şairlere kadar yüzlerce insanla karşılaşmış, onlarla hemen hepsi ile görüşmesine de en azından göz temasında bulunmuştur.

Kaynaklarımızda Abdullah'ın annesinin kimliğine dair bir bilgi bulunmamakla birlikte sadece bir cariye olduğu zikredilmektedir.²⁶ Bir cariyenin çocuğu olması, babasının döneminde başarılar kazanmasına rağmen onun ileride halife olmasına bir engel teşkil edecektir.

Kaynaklarımızda Abdullah'ın fiziki özellikleriyle ilgili olarak yakışıklılığının dışında çok fazla bilgiye yer verilmemiştir.²⁷ Şâir el-Hazîn ed-Deylî²⁸ onun hakkında şunları söylemektedir:

²⁵ Bu dönemle alakalı olarak geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi*, s. 128-176.

²⁶ İsfahânî, Ebû'l-Ferec, (356/966), *Kitâbu'l-Eğâni*, (Şerh. Abdülemir Ali Mühennâ-Semir Yusuf Câbir), yy trz., XV, 314; İbn 'Asâkir, XXIX, 344.

²⁷ İsfahânî, *el-Eğâni*, XV, 314.; İbn Asâkir, XXIX, 344;

²⁸ Hicâzlı Emevî taraftarı bir şâir olan Hazîn b. Süleyman bir mevlâdır. Hazîn isminin onun lakabı olduğu belirtilmektedir. Künyesi ise Ebû's-Şa'sâ'dır. Diğer bilgiler için bkz. İsfahânî, *el-Eğâni*, XV, s. 313. Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî el-Bağdâdî, (385/995), *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, (Thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir), Beyrut 1986, s. 88.

"Elinde bambudan yapılmış bir sopa var, ona parlak yüzlü birisinin elindeki koku sinmiş,

*Mağrur duruyor, yüzüne korkudan bakılamıyor, ancak güldüğü zaman kendisiyle konuşulabiliyor."*²⁹

Şâir Hazîn'le Abdullah bir hac sonrasında Medine'de tanışmışlardı. İbn 'Asâkir'in rivayetine göre Abdülmelik, oğlu Abdullah'la hacda beraberdi.³⁰ Abdülmelik'in Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesi sonrasında 75/694 yılında hacca gittiği³¹ düşünülecek olursa Abdullah'ın henüz 15 yaşındayken babasıyla Mekke'de olduğu anlaşılmaktadır.

Abdülmelik hac sonrasında oğlunu Medine'ye göndermeye karar vermiş ve oğlunu gönderirken de orada yanına Hazîn adında, fasîh ve keskin dilli birisinin geleceğini, ona dikkat etmesini ve onu memnun etmesini tenbihlemişti. Bu arada oğluna da Hazîn'i çok iyi bir şair, göbekli ve iri burunlu olarak tasvir etmişti. Abdullah Medine'ye ulaşınca, hâcibine babasının dediklerini iletmış ve bu şahıs geldiğinde çevirmemesini emretmiştir. Anlaşıldığına göre Abdullah bir müddet şâiri beklemiş ve o da gelmeyince yatmak için odasına gitmiştir. Kısa süre sonra hâcibi, Abdullah'ı uykusundan uyarak zikrettiği şahsın geldiğini söylemiş ve müteakiben de Abdullah, hâcibine onu huzuruna almasını emretmiştir. Şâir, Abdullah'ın huzuruna girdiğinde onun güzelliğini ve elinde bambudan yapılmış bir sopa olduğu halde sessizce durduğunu görmüştür. Abdullah bir müddet onun rahatlaması için beklemiş ve daha sonra ona selam vermiştir. Hazîn onun selamını almış ve "Ey emîr, Allâh senin iyiliğini versin, ben seni bir şiirimde methetmiştim; fakat huzuruna girince, cemâlini ve heybetini görünce söylediğimi unuttum" demiştir: Bunun üzerine Abdullah, bu şiiri ondan okumasını istemiş ve o da yukarıda zikrettiğimiz beyti okumuştur.³²

Emevî taraftarı şâirler arasında yer alan Hazîn, daha sonra Mısır valiliği esnasında Abdullah'ın yanına gitmiş ve onun meclisinde bulunmuştur.³³ Abdullah onu birçok defa ödüllendirmiştir.³⁴

Abdullah'ın evlilikleriyle ilgili malumatı İsfahânî'nin, Şâir Hazîn'e hasrettiği bölümde bulmaktayız. İsfahânî burada onun Remle

²⁹ İbn 'Asâkir, XXIX, 347; Münecid, 84.

³⁰ İbn 'Asâkir, XXIX, 247.

³¹ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 170.

³² İbn 'Asâkir, XXIX, 247. İsfahânî, bu rivayeti kısaca zikretmekle yetinmiştir. Bkz. *el-Eğânî*, XV, 314.

³³ İsfahânî, XV, 319.

³⁴ İsfahânî, XV, 323.

binti Abdullah b. Abdullah³⁵ ve Hind bint Ebû 'Ubeyde isimli iki hanımını zikretmekte ve Remle ile çok doğurgan bir kadın olmasından dolayı evlendiğini; fakat kendisine çocuk doğurmadan Abdullah'ın vefat ettiğinden bahsetmektedir.³⁶

Abdullah'ın çocukları hakkında fazla bilgimiz olmamakla birlikte kaynaklarımızda onun Ömer ve Muhammed adlarında iki oğlundan bahsedilmektedir. Ömer ismindeki oğlunun Yezid b. Velid (126/744) döneminde³⁷ hac emirliği yaptığı zikredilmektedir.³⁸ Muhammed isimli diğer oğlunun ise Hişâm b. Abdülmelik'in kızıyla evlendiği ve ondan bir oğlunun dünyaya geldiği nakledilmektedir.³⁹ Bunlara ilave olarak Abdullah'ın, 'Amr isminde bir oğlunun daha olduğu, onun künyesindeki isimden anlaşılmaktadır.⁴⁰ Ne var ki kaynaklarımızda Abdullah'ın bu oğlu hakkında her hangi bir bilgiye ulaşamadık.

Müneccid, Abdullah'ın Şâm ehli tabiinleri arasında dördüncü halkada yer aldığını belirtirken,⁴¹ İbn 'Asâkir, onun, babasından ve kardeşi halife Velid b. Abdülmelik'ten rivayette bulunduğunu zikretmektedir.⁴² Kendisinden de Ali b. Hamle'nin rivayette bulunduğu nakledilmektedir.⁴³

İbn 'Asâkir, Abdullah'ın Dimeşk'teki evinin, Emevî Camii'sinin kapısının yanında el-Kubeb (kubbeler) olarak bilinen yerde bulunduğunu zikretmektedir.⁴⁴

Elimizde onun nasıl bir kişiliği sahip olduğuna dair yeterli verimiz yoktur. Fakat ileride Abdullah'ın ölümünü ele alırken zikredebileceğimiz gibi onun mala ve mülke çok düşkün olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Hem halife oğlu olması hem de özellikle Anadolu seferlerinde gösterdiği başarılarla onun zengin ve varlıklı

³⁵ İsfahânî, başka bir yerde bu kadının ismini Rita binti Abdullah b. Abdu'l-Medân olarak vermektedir. Bkz. *el-Eğânî*, XXI, 136.

³⁶ İsfahânî, *el-Eğânî*, XV, 314, XXI, 136.

³⁷ Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, 240-242.

³⁸ el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin, (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, (Thk. Sa'id Muhammed el-Lehhâm), Beyrût 1997, IV, 400; İbn Asâkir, XLV, 115, 116. Bkz. Müneccid, 132; Bedr Muhammed Fehd, "Tarihu Ümerâi'l-Hac", *el-Mevrid*, (Bağdat 1981), IX-4, 182.

³⁹ Zübeyrî, *Kitâbu Nesebi Kureyş*, 168; İbn 'Asâkir, LIII, 369.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Tarihu Dimeşk*, XXIX, 343. Ayrıca bkz. Müneccid, *Mu'cemu Beni Ümeyye*, 83.

⁴¹ Müneccid, *Mu'cem*, 83.

⁴² İbn Asâkir, XXIX, 343.

⁴³ Müneccid, 83.

⁴⁴ İbn Asâkir, XXIX, 344; bkz. ez-Zehabî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, (748/1347), *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, (Thk. Ömer Abdusselam et-Tedmürî), Beyrût 1993, (81-100 Olayları), s. 402; Müneccid, 83.

bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Genelde Emevî halifeleri ve prenslerinden bir kısmı istisna tutulacak olursa çoğunluğunun eğlenceye, kadına ve şaraba düşkün oldukları ve dinî hassasiyetlerinin pek bulunmadığı rivayet edilmektedir.⁴⁵ Fakat bizim burada İbn 'Asâkir'den nakledeceğimiz Halife Velid b. Abdülmelik'in, kardeşi Abdullah'la olan diyalogunun zikredildiği rivayet oldukça dikkat çekicidir. Rivayete göre Velid, Abdullah'a Kur'ân-ı Kerîm'le arasının nasıl olduğunu sormuş, o da her Cuma hatim indirdiğini belirttiikten sonra halifenin arasının nasıl olduğunu öğrenmek istemiştir. Halife de iş gücüne çok fazla meşgul olmasına rağmen üç günde bir hatim indirdiğini söylemiştir.⁴⁶ Gündelik yaşamlarındaki işlerinin yoğunluklarına rağmen biri halife diğeri ordu komutanı ve vali kardeşin kendi ifadelerinden dini hassasiyetlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

2) Abdullah b. Abdülmelik'in Hizmet ve Faaliyetleri

Abdullah b. Abdülmelik kaynaklarımızda ilk olarak Humus valiliği ile birlikte Anadolu seferleri (Yaz seferleri) komutanı olarak yer almaktadır. Müteakiben o, İbnü'l-Eş'as isyanının bastırılmasında ve son olarak da Mısır valisi olarak gözükmektedir. Burada onun bu görevlerdeyken yapmış olduğu faaliyetler üzerinde durmak istiyoruz.

a) Humus Valiliği ve Yaz Seferleri Komutanlığı

Halife b. Hayyât, Abdullah b. Abdülmelik'in babasının halifeliğinde Humus valisi olarak görev yaptığını zikretmektedir.⁴⁷ Humus, Suriye'de antik dönemlerden beri çok gelişmiş bir sulama sistemine sahip bir şehirdi. Palmira ve Deyrezûr vasıtasıyla İran körfezini Akdeniz'e ve Şam'ı Haleb'e bağlayan yol üzerinde yer almaktaydı⁴⁸ ve bu konumundan dolayı şehir Emeviler döneminde önemli bir mevki işgal etmekteydi. Humus şehri, Şâm'a yakındı ve kuvvetle muhtemel Halife Abdülmelik, oğlunun kendisine yakın bu şehirde tecrübe kazanmasını istemiş olmalıdır.

Kaynaklarımızda Abdullah'ın Humus valiliğine ne zaman getirildiği ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Fakat onun ilk defa 81/700 yılında babasının emriyle çıktığı Anadolu seferinde ve

⁴⁵ İrfan Aycan, "Musiki", *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003, s. 109.

⁴⁶ İbn Asâkir, XXIX, 344. İbn Asâkir, İbrahim b. Ebû 'Abla'dan naklettiğine göre Velid, Ramazan ayında 17 kere hatim indirmektedir. Bkz. İbn Asâkir, XXIX, 344.

⁴⁷ Halife, 189.

⁴⁸ Robert Mantran, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 370.

Kâlikilâ' (Erzurum)'nin fethinde görülmesinden hareketle onun Humus valisi iken bu seferi düzenlediği anlaşılmaktadır.⁴⁹

Biz Abdullah'ın komutasındaki Anadolu seferlerine geçmeden önce babasının dönemindeki İslâm-Bizans ilişkilerine ve Emevîlerin Anadolu seferleri üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Zira bu seferlerin, Abdullah döneminde bölgeye yönelik yapılan askerî faaliyetlere ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Abdullah'ın babası Abdülmelik, kendi babası Mervân b. el-Hakem'den sadece Mısır ve Suriye'den oluşan bir devleti miras almıştı. Abdülmelik hilafetinin ilk yıllarını Hicâz, Irak ve Horasan'a hakim olan Abdullah b. Zübeyr ile mücadeleyle geçirmişti. Müslümanların birbirlerine düşmesini fırsat bilen Bizanslılar, bu durumu kendi lehlerine çevirebilmek için harekete geçmişlerdi.

Abdülmelik, Abdullah b. Zübeyr'in Irak valisi Mus'ab b. Zübeyr'le daha rahat uğraşabilmek ve Anadolu'dan gelebilecek tehlikeyi önlemek için Muâviye b. Ebû Süfyân'ın da 46/658 kendi zamanında yaptığı gibi⁵⁰ Bizansla anlaşma yoluna gitti ve sulhu para karşılığı satın aldı. Yapılan anlaşmaya göre Bizanslılara yılda 360 bin dinar, 360 köle ve 360 saf kan Arap atı verilecekti.⁵¹ Ne var ki bu anlaşma kısa sürmüş ve Bizans imparatoru II. Justinian (685-695 ve 705-711), Müslümanların aralarındaki iç savaşı fırsat bilerek, Cerâcime halkının (Hristiyan Merdeiler)⁵² da desteğiyle

⁴⁹ Taberî, III, 620; İbnü'l-Esir, III, 141. Taberî ve İbnü'l-Esir bu komutanının ismini 'Ubeydullah olarak vermektedirler. Doğrusu Abdullah olmalıdır. Bu isim yanlışlıkla 'Ubeydullah olarak yazılmış olmalıdır. Zira Abdülmelik'in bu isimli bir oğluna kaynaklarımızda rastlayamadık. *Tarih*, III, 620; *Kâmil*, III, 141.

⁵⁰ Theophanes, *The Chronicle*, (An English translation of anni mundi 6095-9305 (A.D. 602-813), with introduction and notes. Harry Turtledove), Philadelphia 1982, 59; Christophilopoulou, Aikaterina, *Byzantine History*, (Çev. Timothy Cullen), Amsterdam 1993, 85. Theophanes 658-659 yılı olayları içerisinde Muâviye'nin 1000 dinar, bir köle, bir at ödemek kaydıyla Bizanslılarla anlaştiğini belirtmektedir. *The Chronicle*, 46. Bkz. Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, 72. Merdeiler'in oluşturduğu birlikler, Muâviye devrinde 666 yılında Lübnan içlerine kadar ilerlemiş ve ciddi bir tehlike oluşturmuştu. Muâviye bunun üzerine Bizans İmparatoru ile bir anlaşma imzalamış ve anlaşmaya göre Bizans'a yıllık ağır bir vergi ödemek zorunda kalmıştır. Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, I-IV, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1995, I, 324.

⁵¹ Theophanes, 59; Christophilopoulou, 85. Theophanes Abdülmelik'in halife olduğunda Suriye'de bir kitliğin ve vebanın olduğunu zikretmekte; Merdeilerin saldırısı esnasında ise bu felaketlerin en şiddetli zamanları olduğunu bildirmektedir. *The Chronicle*, 59.

⁵² Cürümâni kelimesinin çoğuludur. Müslümanlar Cürümâni Bizanslılar ise Merdeiler demektir. Yağma gibi eşkiyalıkla geçinen bu topluluk genelde Amanos dağlarının sarp kesimlerinde ve Antakya'nın bataklıklarında oturuyorlardı. Bu konumları gereği kolay kolay da itaat altına alınamıyorlardı. Bunlar Bizans devletine devamlı olmamakla birlikte asker sağlamaktaydı. İslâm ordularının Antakya'yı fetihleri ile Merdeiler, Müslümanların hizmetine girmek suretiyle bölgede bulu-

Suriye'ye bir ordu sevk etmiş (70/689)⁵³ ve kısa süre içinde bu ordu Antakya'yı ele geçirmişti.⁵⁴

Abdülmelik bu durum karşısında Bizansla yeniden bir anlaşma yapmak zorunda kalmıştı.⁵⁵ Böylece yukarıda zikredilen ilk anlaşmaya Kıbrıs, Ermenistan ve İberya'dan (Gürcistan) alınan vergilerin iki güç arasında paylaşılması maddesi de eklenmiş oldu.⁵⁶ Ayrıca İmparator Cerâcime'den oluşan orduyu Lübnan dışında tutacak ve bunların İslâm topraklarına saldırılarını durduracaktı.⁵⁷

Abdülmelik, İbnü'z-Zübeyr sorununu ortadan kaldırıp (73/692) devletin istikrarını yeniden temin edip, devletin sınırlarını karadan ve denizden tahkim ettirip, buraları güvence altına aldıktan sonra, savunma durumundan çıkıp taarruza geçmiştir. Artık İslâm orduları hemen her yıl Bizans topraklarına yaz ve kış seferleri düzenlemeye başlamışlardır.

71/690-91 yılında Bizans'la yapılan antlaşmanın bozulması ve savaşın patlak vermesiyle, Bizans'ın Anadolu'ya yerleştirdiği Slav birlikleri Bizans'ı terk ederek Abdülmelik'in hizmetine girmişti. Bizanslılar, Ermenistan'daki hakimiyetlerini bu savaşta kaybetmişler ve Kayseriye şehri bu tarihte Müslümanların eline geçmiştir.⁵⁸

Artık Müslümanlar hemen her yıl Anadolu içlerine doğru saldırı tertip edeceklerdir. Abdülmelik'in kardeşi Muhammed b. Mervân

nan geçitlerin kontrollerini sağlama görevi kendilerine verilmişti. Yine de bu topluluk kendi çıkarına göre kim daha fazla ücret verirse onun hizmetine girmekteydi. Bkz. el-Belâzurî, Ahmet b. İsa b. Cafer, (279/895), *Fütühu'l-Buldân*, (Thk. Abdullah Enis et-Tabbâ'- Ömer Enis et-Tabbâ'), Beyrut 1987, s. 217, 218; A. A., Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (Çev. Arif Müfid Mansel), Ankara 1943, s. 273; Ernst Honigmann, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, (Çev. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 38; H. Lammens, "Merdeiler", *İA*, (Eskişehir 1997), VII, 757-759; Mustafa Fayda, "Cerâcime", *DİA*, (İstanbul 1993), VII, 389, 390. Mustafa L. Bilge, "Lübnan", *DİA*, (Ankara 2003), XXVII, 244.

⁵³ Belâzurî, VII, 42; Taberî, III, 516; İbnü'l-Esir, III, 38; İbn Kesir, 'İmâdü'd-Dîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy 1932, VIII, 336; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Divânu'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*, I-VIII, Beyrut 1996, III, 46.

⁵⁴ Casim Avcı, 75.

⁵⁵ Belâzurî, VII, 42, 43.

⁵⁶ Theophanes, 61; Christophilopoulou, 85.

⁵⁷ Theophanes, 61; Casim Avcı, 76. Theophanes bu anlaşmanın 686-687 yılı olayları içerisinde yapıldığını kaydetmektedir. *The Chronicle*, 61. Belâzurî ve İbnü'l-Esir 70/689 yılında bu anlaşmanın olduğunu zikretmektedirler. Ahmet b. İsa b. Ca'fer (279/895), *Fütühu'l-Buldân*, (Thk. Abdullah Enis et-Tabbâ'- Ömer Enis et-Tabbâ'), Beyrut 1987, 218; *Kâmil*, III, 37.

⁵⁸ Taberî, III, 526; İbnü'l-Esir, III, 62. Bkz. Mehmet İpşirli, "Kayseri", *DİA*, (Ankara 2002), XXV, 96.

73/692 de Sebastiya'da (Sivas) bir Bizans ordusunu imha etti.⁵⁹ Aynı yıl içerisinde Osman b. Velid komutasındaki bir ordu Ermeniye bölgesinde başka bir Bizans ordusunu bozguna uğrattı.⁶⁰

Muhammed b. Mervân, 74/693⁶¹ ve 75/694 yıllarında da Anadolu içlerine seferler düzenledi. Bu arada Bizanslılar 'A'mâk'a (Amik)⁶² yürüdüler.⁶³ Düşman ordusunu Ebân b. el-Velid b. 'Ukbe b. Ebû'l-Mu'ayt ve Dînâr b. Dînâr yönetimindeki Müslüman orduları Maraş⁶⁴ ovasında⁶⁵ karşıladılar ve yapılan savaşı Müslümanlar kazandı.⁶⁶

76/695 yılında ise Muhammed b. Mervân Malatya'dan hareket ederek Bizans topraklarına yönelik bir sefere çıktı.⁶⁷ Ertesi yıl (77/696) halifenin oğlu Velid b. Abdülmelik Bizans topraklarında ilerledi⁶⁸ ve ordusuyla Malatya ve Massîsa⁶⁹ arasına kadar ulaştı.⁷⁰ İbn 'Asâkir'de yer alan iki rivayetten birinde Velid'in bu seferinde Gazâle'ye⁷¹ kadar gittiği belirtilirken diğer bir rivayette onun Ankara'ya kadar ulaştığı belirtilmektedir.⁷²

78/697 yılında Muhriz b. Ebû Muhriz Bizans topraklarına bir sefer düzenlemiş ve bu seferde Ezkale fethedilmiştir.⁷³ 79/698'da

⁵⁹ Halife, 169. İbn Kesir bu seferin nereye yapıldığını zikretmeksizin Muhammed b. Mervân'ın bu seferde Bizanslıları hezimete uğrattığını belirtmektedir. *Bidâye*, VIII, 372.

⁶⁰ İbn Kesir, VIII, 372.

⁶¹ Belâzurî, 266; İbnü'l-Esir, III, 84. Belâzurî Muhammed'in Bizanslılara bu seferiyle aradaki anlaşmanın bozulduğunu nakletmektedir. *Futûh*, 266.

⁶² Yâkût bu kelimenin çoğul olarak söylendiğini bundan kastedilenin el-'Amak olduğunu belirtmektedir. Burası Halep ve Antakya arasında Dâbık yakınlarında bir küçük beldedir. Bkz. Yâkût, I, 264.

⁶³ Halife, 170; Belâzurî, *Futûh*, 266; Ya'kübî, II, 203; İbnü'l-Esir, III, 97.

⁶⁴ Bizans toprakları ve İslâm toprakları arasında yer alan bir sınır şehridir. Şehir çifte surla ve bir hendekle çevrilmiştir. Şehrin ortasında Mervan b. Muhammed'in yaptırdığı bir kale bulunmaktadır. Yâkût, V, 126. Bkz. Tufan Gündüz, "Kahramanmaraş", *DİA*, (İstanbul 2001), XXIV, 192.

⁶⁵ Belâzurî, *age*, 266.

⁶⁶ Halife, 170; Belâzurî, *age*; 266; Ya'kübî, II, 203.

⁶⁷ Halife, 172.

⁶⁸ Halife, 173; Taberî, III, 611; bkz. Ya'kübî, II, 203.

⁶⁹ Tarsus'a yakın, Rum toprağı ile Antakya arasında (Süğüru's-Şâm'da) Ceyhan nehri üzerinde bir şehir. Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, (Thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz., V, 169.

⁷⁰ Halife, 173; İbn 'Asâkir, LXIII, 170.

⁷¹ İbnü'l-Esir, Gazâle'nin Malatya taraflarında olduğunu söylemektedir. *Kâmil*, III, 220.

⁷² İbn 'Asâkir, LXIII, 170.

⁷³ Halife b. Hayyât, 174. Asıl ismi Muhriz b. Esid el-Bâhilî'dir. İbn Hacer el-Askalânî bu şahsın biyografisini verirken onun Hz. Ebû Bekir zamanında Dimeşk'in kuşatılmasında bulunduğunu ve onun Receb 78/Eylül 697 yılında Bizans topraklarına düzenlenen seferde yukarıda zikredilen şehir isminden farklı olarak Erhale'yi fet-

Velid b. Abdülmelik'in Malatya taraflarına sefer düzenlediği ve buradan çok sayıda ganimet ve esir aldığı zikredilmektedir.⁷⁴ Yine 79/698 yılında⁷⁵ İbnü'l-Hakem'in Bizans topraklarına seferde bulunduğu;⁷⁶ Malatya ve Massisa arasında⁷⁷ bulunan Mercu'ş-Şehem'de⁷⁸ koyun sürülerini ele geçirdiği nakledilmektedir.⁷⁹

79/698 senesinde ise çok sayıda insanın hayatını kaybettiği şiddetli bir taunun vukû bulması nedeniyle herhangi bir sefere çıkılmamış ve bu durumdan faydalanmak isteyen Bizanslılar, yıl içerisinde Antakya'ya bir saldırıda bulunmuşlardır.⁸⁰ Halife b. Hayyât 80/699 yılında Şâm'da yine şiddetli bir taunun baş gösterdiğinden ve bu yıl yine askeri sefer düzenlenemediğinden bahsederken;⁸¹ Taberî 80/699 yılında Abdülmelik'in oğlu Velid'i sefere gönderdiğini zikretmektedir.⁸²

Abdülmelik zamanında görüldüğü gibi iç savaşın sona ermesiyle birlikte özellikle Anadolu'da Müslümanların askeri hareketliliği artmış ve karşılaşılan Bizans orduları imha edilmiştir.

Ezkale'nin fethi dışında, yapılan bu seferlerin kalıcı olmadığı sadece ganimet elde etmeye ve bölgedeki Bizans hakimiyetini zayıflatmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bizanslılarla anlaşmanın bozulması sonrasında, Anadolu'daki bu askeri faaliyetlerle birlikte Müslümanlar Bizanslılar karşısında insiyatifi ele almışlardır.

Abdülmelik dönemi Anadolu seferlerinde Abdullah b. Abdülmelik'i biz ilk olarak 81/700 yılında babasının emriyle çıktığı Kâlikilâ' (Erzurum)'nin fethinde görmekteyiz. Şehir, Abdullah tarafından fethedilmiştir.⁸³

hettiğini belirtmektedir. Ebû'l-Fazl Ahmed Ali el-Askalanî, (852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut 2004, 1178.

⁷⁴ Halife, 175.

⁷⁵ Ya'kübî bu seferin 76/695 yılında yapıldığını ve bu ordunun komutanının da Yahyâ b. el-Hakem olduğunu zikretmektedir. *Tarih*, II, 203. Bkz. Mustafa Zeki Terzi, "Emevîler ve Abbâsiler Zamanında Malatya Hudut Garnizonu", *OMÜİFD*, (Sam-sun 1989), III, 110.

⁷⁶ Halife, 175. Taberî 78/697 yılında Abdülmelik'in amcası Yahyâ b. el-Hakem'i bir sefere yolladığına dair bir kayıt yer almaktadır. Bkz. *Tarih*, III, 613.

⁷⁷ Ya'kübî, II, 203.

⁷⁸ Amuriyye'nin yakınında Bizans topraklarında bulunan bir şehir. Yâkût, III, 371.

⁷⁹ Halife, 175.

⁸⁰ Taberî, III, 614; İbnü'l-Esir, III, 137.

⁸¹ Halife, 176.

⁸² Taberî, III, 619.

⁸³ Taberî, III, 620; İbnü'l-Esir, III, 141. Taberî ve İbnü'l-Esir bu komutanının ismini 'Ubeydullah olarak vermektedirler. Doğrusu Abdullah olmalıdır. Bu isim yanlışlıkla 'Ubeydullah olarak yazılmış olmalıdır. Zira Abdülmelik'in bu isimli bir oğluna kaynaklarımızda rastlayamadık. *Tarih*, III, 620; *Kâmil*, III, 141.

Ertesi yıl 82/701 yılında Müslümanlar, Anadolu'ya iki koldan saldırı düzenlediler. Abdullah b. Abdülmelik komutasındaki ordu Massisa tarafında bulunan Sinan kalesini⁸⁴ (Hisnu Sinân) fethetti.⁸⁵ Yine Emevî-Bizans mücadelesinde önemli bir yer işgal eden, İskenderun-Antakya yolu üzerindeki Amanos dağlarında Belen Geçidi girişinde yer alan ve Anadolu'dan Suriye'ye oradan da Mısır'a doğru uzanan yolun üzerinde bir konak yeri olan Bağras⁸⁶ ele geçirildi. Bu arada Bağras'la birlikte İskenderun bölgesi Mesleme b. Abdülmelik'e ikta olarak verilmişti, o da burada koloniler oluşturmuştu.⁸⁷

Muhammed b. Mervân komutasındaki diğer bir ordu ise Ermenistan'a girdi. Muhammed burada Ermenilerle yaptığı savaşı kazandı ve onlarla bir anlaşma tesis etti.⁸⁸ Buna göre Nebih b. Abdullah el-'Anzî buraya vali tayin edildi. Ne var ki kısa bir süre sonra yeni vali, Ermeniler tarafından öldürüldü.⁸⁹

83/702 yılında Anadolu'ya yine çifte harekât düzenlendi Abdullah b. Abdülmelik komutasındaki İslâm ordusu Rumlarla, Süriye⁹⁰ ve Lü'lü'de⁹¹ karşılaştı ve yapılan savaşta düşman orduları bozguna uğratıldı.⁹² Muhammed b. Mervân ise öldürülen valinin intikamı ve bölgede yeniden kontrolün sağlanması için ordusuyla Ermeniyeye girdi⁹³ ve Ermenilerle bir sulh daha yaptı. Muhammed buraya vali olarak da Ebû Şeyh b. Abdullah el-Ğanevî'yi ve 'Amr b. es-Sadî el-Ğanevî'yi görevlendirdi. Ne yazık ki müteakiben bunlar da Ermeni isyancılar tarafından öldürüldü.⁹⁴

⁸⁴ Rum topraklarında bulunan bir kale. Yâkût, II, 305. Halife b. Hayyât her ne kadar bu kaleyi Abdülmelik b. Mervân'ın fethettiğini zikretse de (*Tarih*, 182) Yâkût buranın Abdülmelik'in oğlu Abdullah tarafından fethedildiğini söylemektedir. *Mu'cem*, II, 305. İbn Asâkir ise Abdullah'ın 82/701 yılında Sâra kalesini fethettiğini zikretmektedir. *Tarih*, XXIX, 345.

⁸⁵ Halife, 182. Belâzurî burasının 84/703 yılında fethedildiğini zikretmektedir. *Futûh*, 226.

⁸⁶ Lukam dağı eteğinde bir şehir. Antakya ile arası 4 fersahtir. Yâkût, I, 552. Bağras, bugün Hatay'ın Belen ilçesine bağlı Ötençay isminde bir köydür. Yusuf Halaçoğlu, "Bağras", *DİA*, (İstanbul 1991), IV, 450.

⁸⁷ Belâzurî, *Futûh*, 202; Yâkût, I, 552. Yusuf Halaçoğlu, *agm*, IV, 450.

⁸⁸ Halife, 182.

⁸⁹ Halife, 182.

⁹⁰ Hunâsıra (Haleb'de bir küçük belde. *Mu'cem*, II, 446.) ve Selemiye (Hıms'da küçük bir belde. *Mu'cem*, III, 272.) arasında bulunan (Şam'da) bir yer ismi. Yâkût, III, 318.

⁹¹ Tarsûs yakınlarında bir kale. Yâkût, V, 31.

⁹² Halife b. Hayyât, 183; İbn Asâkir, XXIX, 345.

⁹³ Halife b. Hayyât, 183.

⁹⁴ Halife b. Hayyât, 183.

Kaynaklarımızda Abdullah'ın 84/703⁹⁵ yılında Bizans topraklarına yeni bir saldırı daha düzenlediği ve Turande'ya⁹⁶ kadar ilerlediği kaydedilmektedir.⁹⁷ Yâkût el-Hamevî, Abdullah'ın burada yerleşim birimleri oluşturduğunu zikretmektedir.⁹⁸ Bazı kaynaklarımızda ise Abdullah'ın 84/703 yılında düzenlediği yaz seferinin Massîsa şehrine olduğu ve onun burayı ele geçirdiği bildirilmektedir.⁹⁹

Bu sefer sonrasında Abdullah, şehrin yıkılmış olan kalesini eski temelleri üzerine yeniden yaptırdı ve buraya 300 tanesi seçkin asker olmak üzere çok sayıda asker yerleştirdi. Ayrıca kaleye bu askerler için bir de cami inşa ettirdi.¹⁰⁰ Belâzurî her yıl Antakya'dan 1500 ila 2000 askerin buraya geldiğini ve kışı geçirdikten sonra geri döndüklerini zikretmektedir.¹⁰¹ Belazuri'nin rivayetinden burada özellikle kış mevsiminde askeri hareketliliğin olduğu anlaşılmaktadır. Zira diğer askeri birlik bölgenin güvenliğini sağlamada yeterli görülmediğinden olsa gerek buraya ek birliklerin gönderilmesi ihtiyacı doğmuş olmalıdır.

Abdullah Massîsa'da tahkimatını yaparken aynı yıl içerisinde (84/703) Ermenistan'a ilerleyen bir Bizans ordusu, Muhammed b. Mervân tarafından yenilgiye uğratıldı.¹⁰² Daha sonra Muhammed tarafından gönderilen Hz. Osmân'ın mevlası Ziyâd b. el-Cerrâh ve Hubeyre b. el-'A'rec el-Hadramî komutasında bir (ya da iki) ordu düşman bölgesindeki Neşevâ¹⁰³ ve Busfurcân¹⁰⁴ şehirlerinde bulunan kilise, manastır ve köyleri yaktılar.¹⁰⁵ Bir sene sonra 85/704'te Muhammed b. Mervân yeniden Ermenistan'a hücumla geçti. Meşhur komutan yazı ve kışı orada geçirdi.¹⁰⁶

⁹⁵ Taberî, III, 650; İbn Asâkir, XXIX, 345; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, (597/1200), *el-Muntazam fî Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, (Thk. Suheyl ez-Zekkâr), yy 1996, IV, 393; İbnü'l-Esîr, III, 169; İbn Kesîr, IX-X, 57; Yâkût tarihi 83/702 olarak vermektedir. *Mu'cem*, IV, 37.

⁹⁶ Yâkût burasını Turande olarak vermektedir. Bizans topraklarında Malatya'ya üç merhale mesafede yer alan bir şehir. *Mu'cem*, IV, 37. (Bugünkü Darende).

⁹⁷ Halife b. Hayyât, 184; Yâkût, IV, 37. Bkz. Honigmann, 39.

⁹⁸ Yâkût, IV, 37.

⁹⁹ Belâzurî, *Futûh*, 225, 226; Taberî, III, 650; İbn Asâkir, XXIX, 345; İbnü'l-Cevzî, IV, 393; İbnü'l-Esîr, III, 169; İbn Kesîr, IX-X, 57. Bkz. Cemîl Abdullah el-Mısri, "Tarsûs, Safhatun min Cihâdi'l-Müslimîn fi's-Suğûr", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, (Medine 1987), LXXVIII, 107.

¹⁰⁰ Halife b. Hayyât, 184; Belâzurî, *Futûh*, 226; İbnü'l-Esîr, III, 169. Bkz. E. Honigmann, "Misis", *İA*, (Eskişehir 1997), VIII, 364.

¹⁰¹ Belâzurî, *age*, 226.

¹⁰² Halife, 183, 184; İbn Kesîr, IX-X, 57. İbnü'l-Esîr, Muhammed b. Mervân'ın sadece Ermeniyeye gaza yaptığını zikretmektedir. *Kâmil*, III, 169.

¹⁰³ Yâkût, Neşevâ'yı Azarbeycan'ın bir şehri olarak zikretmektedir. *Mu'cem*, V, 331.

¹⁰⁴ Arrân topraklarında bir şehir. Bu şehir Ermeni bölgesinden sayılmıştır. *Mu'cem*, I, 501.

¹⁰⁵ Halife, 184.

¹⁰⁶ Halife, 184; İbnü'l-Esîr, III, 180.

Kaynaklarımızda Abdullah b. Abdülmelik'in ismini yukarıda zikrettiğimiz gibi ilk olarak Kâlikilâ' (Erzurum)'nın fethinde görmekteyiz. Müteakiben bölgeye düzenlenen diğer seferlerde onun adına amcası Muhammed b. Mervân, kardeşi Velid ve diğer kardeşi Mesleme b. Abdülmelikle birlikte sıklıkla rastlamaktayız. Abdullah'ın, amcası Muhammed b. Mervân ve ağabeyleri Mesleme ve Velid ve maiyyetinde yukarıda zikrettiğimiz Anadolu'ya yönelik saldırılarında çok genç denebilecek bir yaşta iştirak etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Böylece Abdullah ağabeylerinin ve amcasının yanında katıldığı bu seferlerde savaş ve yöneticilik tecrübesi kazanmış olmalıdır. Aksi takdirde babası tarafından oldukça tecrübesiz ve genç bir yaşta pek de iyi bilinmeyen bir bölgelerin fethine memur edilmesinin izahı zor olacaktır. Halife b. Hayyât'ta zikredilen onun Humus valiliği ise muhtemelen onun ilk Anadolu seferine çıkmasıyla eş zamanlı olmalıdır.

Bizansla yapılan anlaşmanın bozulması sonrasında Abdülmelik döneminde Anadolu içlerine yapılan seferlerin pek kalıcı olmadıklarından bahsetmiştik. Özellikle Abdullah'ın bölge üzerine yaptığı seferlerde bu durum biraz farklılık göstermektedir. Her ne kadar bu askerî faaliyetlerde düşman bölgesinin biteviye bezdirilmesi ve ganimet elde etme isteği yine belirgin olsa da özellikle Abdullah'ın bir kısım faaliyetlerinde olduğu gibi Müslümanların buralarda daha kalıcı olmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere Abdullah'ın valilik yaptığı Humus'un da içinde bulunduğu Suriye toprakları (daha Hz. Ömer zamanında) Filistin, Ürdün, Dimeşk ve Humus olmak üzere dört askeri bölgeye (cünd) ayrılmıştı.¹⁰⁷ Başlangıçta Humus'a dahil olan Kinnesrîn (Chalcis)¹⁰⁸ müteakiben Yezîd b. Muâviye zamanında (60-64/680-684) Antakya, Menbic ve çevresi ile birlikte müstakil bir cünd haline getirilmiştir.¹⁰⁹ Cezîre bölgesi de daha önce Kinnesrîn'e bağlı idi. Buranın genel valisi Muhammed b. Mervân,¹¹⁰ muhtemelen artan askeri harcamalarını karşılayabilmek için Abdülmelik'ten Cezîre'nin, Kinnesrîn'den ayrılarak müstakil bir cünd haline getirilmesini is-

¹⁰⁷ İsmail Yiğit, "Kinnesrîn", *DİA*, (Ankara 2002), XXV, 419.

¹⁰⁸ 'Avâsım bölgesi yakınlarında bulunan bu şehir, Humus ve Halep arasında yer almaktadır. Yâkut burasının bazı kereler Avâsım içerisinde bulunduğunu zikretmektedir. *Mu'cem*, IV, 458.

¹⁰⁹ Belâzurî, *Futûh*, 180. Bkz. Hugh Kennedy, "The Towns of Bilâd al-Shâm and the Arab Conquest", *Proceedings of the Symposium on Bilâd al-Shâm During the Byzantine Period, (15-19 Kasım 1983)*, (Ed. Muhammed Adnan Bakhit-Muhammed Asfour), Ammân 1986, 90; Nikola Ziyade, "et-Tatavvuru'l-İdârî li-Bilâdi's-Şâm beyne Bizanta ve'l-Arab", 128.

¹¹⁰ Belâzurî, *Futûh*, 465; İbn Hazm, *Cemhere*, I-II, 87; İbnü'l-'Adîm, Kemâlüddîn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah Ebû Cerâde (660/1262), *Zübdetü'l-Haleb min Tarih-i Haleb*, I-II, (Thk. Sâmi ed-Dahhân), Dimeşk 1951, I, 44..

temiş, halife de burasını müstakil bir cünd yapmıştır. Böylece Cezîre'de konuşlanan askerler ihtiyaçlarını buradan elde edilen harâctan karşılamaya başlamışlardır.¹¹¹ Buna göre Kinnesrin yeniden Humus'a bağlanmış olmalıdır. Böylece Emevîlerin özellikle iki koldan Anadolu'nun içlerine girişlerinde bu iki merkezin yani Humus ve Cezîre cünderinin ne kadar önemli bir rol oynadıkları görülmektedir. Aynı zamanda bu iki cüdü'n askerleri Abdurrahman b. el-Eş'as İsyânının bastırılmasında çok önemli vazifeler icra edeceklerdir.

b) Abdullah'ın İbnü'l-Eş'as İsyânın Bastırılmasındaki Rolü

Abdülmelik b. Mervân dönemi olayları içerisinde en önemlilerinden olan ve hiç şüphesiz halifeyi ve onun Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'u¹¹² en fazla uğraştıran meselelerden birisi Abdurrahman b. el-Eş'as¹¹³ isyanıdır. Halifenin oğlu Abdullah'ı biz bu isyanın bastırılması için halife tarafından Irak'a gönderilen ordu içerisinde, amcası Muhammed b. Mervân'la birlikte görmekteyiz.

¹¹¹ Belâzurî, *Futûh*, 180; Yâkût, I, 129. Bkz. Philip K.Hitti, *History of Syria, (Including Lebanon and Palestine)*, Londra 1951, 424.

¹¹² Emevîlerin bu meşhur valisinin hayat hikayesi ve faaliyetleri birçok kaynağımızda zikredilmektedir. Bkz. Belâzurî, XIII, 352-426; el-Müberred, *Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, (285/898), el-Kâmil*, (Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli), yy, trz, I, 351-355; 396-400; II, 722-730; II, 493-496; III, 1285-1355; İbn 'Asâkir, XII, 113-202; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II, 20-43; el-Kazvîni, *Zekeriyya b. Muhammed b. Muhammed (682/1283), Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut trz, 99; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, XXI, 207-221; Zehebi, *A'lâmu'n-Nubelâ*, I, 1371. Ayrıca Haccâc'ın hayatı ve faaliyetleri hakkında çok sayıda makale ve çalışma bulunmaktadır. Burada bunlardan birkaçını zikretmekle iktifa edeceğiz. Albert Dietrich, "Al-Haccâc b. Yûsuf'un tercüme-i haline dair bir kaç mülâhaza", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, (İstanbul 1957), II-1, 147-155; Albert Dietrich, "Al-Hadjdjâdj b. Yûsuf", *Eİ²*, (Leiden 1971), III, 39-43; Zakariyau I. Oseni, "An Examination of Al-Hajjaj b. Yusuf al-Thaqafi's Major Policies", *İslâmîc Studies*, (Winter 1988), XXVII-4 317-327; Zakariyau I. Oseni, "A Study of The Relationship Between Al-Hajjâj İbn Al-Thaqafi And Marwanid Royal Family In The Umayyad Era", *Hamdard İslamicus*, (Autumn 1987), X-3, 15-56; Ahmet Lütü Kazancı, "Haccâc b. Yûsuf es-Sakafi (95/714)", *UÜİFD*, (Bursa 1993), IV, 117-127; İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf", *Bizim Dergah Dergisi*, (1993), 62, 38-49; Zakariyau I. Oseni, "A Thematic Study of The Religious Speeches of An Umayyad Viceroy: al-Hajjâj İbn Yûsuf", *Hamdard İslâmîc*, (Karachi 1994), XVII-1, 35-46; Mahmud Ziyâde, *el-Haccâc b. Yûsuf es-Sakafi el-Müfterâ Aleyh*, Kahire 1995; 9-431; İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf", *DİA*, (İstanbul 1996), XIV, 427, 428; H. Lammens, "Haccâc", *İA*, (Eskişehir 1997), V-1, 18-20; Ali Aksu, *Haccâc b. Yusuf, Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995. Ali Delice, "Haccâc b. Yusuf (Hayatı ve Faaliyetleri)", *CÜİFD*, (Sivas 1998), II, 445-459.

¹¹³ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. L. Veccia Vaglieri, "İbn Al-Ash'ath", *Eİ²*, (Leiden 1971), III, 715; Hakkı Dursun Yıldız, "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed", *DİA*, (İstanbul 2000), XXI, 32, 33; bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân*, 224-244 .

Bu isyan, Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un Afganistan'ı fetih için hazırladığı Tâvus ordusunun,¹¹⁴ bölgedeki fetih faaliyetlerinin ardından isyan etmesi sonucunda önce burada başlamış, hızla diğer bölgelere sıçramış ve bilhassa Irak eyaletinden geniş katılımlarla önemli boyutlara ulaşmış olup henüz istikrar bulmuş olan Emevî iktidarını ciddi manada zorlamıştır.

Irak valisi Haccâc'ın büyük masraflar yaparak Afganistan'ın fethi için hazırlamış olduğu bu ordu artık kendisine karşı saldırıya geçmişti. Haccâc'ın orduları İbnü'l-Eş'as'ın her geçen gün sayısı artan Tâvus ordusu karşısından ilk yenilgisini Düceyl Nehri yakınlarında almış (81/701), müteakiben Haccâc askerlerini Zâviye'ye çekmiş ve burada tahkimat yapmıştı. Haccâc burada İbnü'l-Eş'as karşısında tutunmaya çalışmış, ilk zamanlar ordusu çözülecek gibi olmuşsa da daha sonra İbnü'l-Eş'as karşısında insiyatifi ele geçirmişti (82/701). Buna rağmen İbnü'l-Eş'as'ın ordusu Irak'taki Haccâc muhaliflerinin ve onun bir kısım uygulamalarından memnuniyet duymayanların da katılımıyla her geçen gün artmaktaydı ve bu durum Dimeşk'te bulunan halife Abdülmelik'i ciddi olarak rahatsız etmekteydi. Bu arada halife, olanı biteni endişeyle izlemekteydi. İsyanı daha fazla kan dökülmeden bitirmek düşüncesiyle halife, gerekirse Irak valisi Haccâc'ı da azledebileceğini ve isyancıların diğer isteklerini de kapsayan teklifiyle oğlu Abdullah'ı ve kardeşi Muhammed b. Mervân'ı kalabalık bir orduyla Haccâc'a destek olarak bölgeye gönderdi.¹¹⁵

Belâzurî, Abdullah b. Abdülmelik'in 20 bin Şâmlı, Muhammed b. Mervân'ın ise 20 bin Cezireli askerle bölgeye sevk edildiğini nakletmektedir.¹¹⁶ Bu da Abdullah'ın kendi komutası altındaki orduyla Humus valisi iken Irak'a gönderildiğini göstermektedir.

Halife teklifi kabul edilmediği takdirde vukû bulacak savaşta oğlu ve kardeşininin Haccâc'ın komutası altında savaşmaları emrini verdi.¹¹⁷ Bu durum da isyancılarla meydana gelecek savaşta neden

¹¹⁴ Belâzurî, VII, 310; Taberî, III, 618; Mes'ûdî, *Tenbih*, 271; İbnü'l-Esir, III, 139, 140; İbn Haldûn, III, 60. Şaban çok iyi techiz edilmiş bu ordunun ismiyle ilgili olarak bunun son derece iyi techiz edilmesinden ziyade içerisinde bulunan insanlar ile ilgili olduğunu, zira Irak'ın seçkinlerinin bu orduda görev aldıklarını belirtmektedir. Bkz. M. A. Şaban, *İslâmic History, A New Interpretation*, Cambridge 1971, 110. Muhammad al-Faruque de Şaban'ın Tâvus ordusuyla ilgili olarak söylediği şeyleri tekrarlamaktadır. Bkz. "The Revolt of 'Abd al-Rahmân ibn Al-Ash'ash: Its Nature And Causes", *İslâmic Studies*, (Autumn 1986), XXV-3, 289, 290. Bu ordunun techiz ile ilgili geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi*, 225.

¹¹⁵ Belâzurî, VII, 335-337; Taberî, III, 630; İbnü'l-Esir, III, 148-150. Geniş bilgi için bkz. Ali Aksu, *Haccâc b. Yûsuf*, s. 63-73; Fatih Erkoçoğlu, *age*, 233.

¹¹⁶ Belâzurî, *Ensâb*, VII, 336.

¹¹⁷ Belâzurî, VII, 335-337; Taberî, III, 630; İbnü'l-Esir, III, 148-150.

halifenin yardım için gönderdiği komutanların isimlerinin Haccâc'ın komuta ettiği orduda sağ ve sol cenah komutanı olarak yer almadığını açıklamaktadır. Zira Haccâc'ın ordusunun sağ kanadına Kelb kabilesinden Abdurrahman b. Suleym, sol kanadına ise Lahm kabilesinden 'Umare b. Temîm, süvarilere ise Kelb kabilesinden Süfyân b. el-Ebred komuta etmekteydi.¹¹⁸ Halifenin emri doğrultusunda bu iki komutan Haccâc'ın ordusunda sıradan askerler olarak isyancılar karşısında savaştıkları anlaşılmaktadır.

İsyancılar, Haccâc karşısında elde ettikleri ilk kazanımlara ve giderek artan asker mevcudiyetlerine güvenerek Abdülmelik'in kendilerine sunduğu teklifi kabul etmediler.¹¹⁹ Deyrû'l-Cemâcim¹²⁰ mevkiinde yapılan ve isyancıların hezimetleriyle sonuçlanan bu savaş takriben 100 gün sürmüştü. İki ordu 83 yılı Rebi'ulevvel ayının üçüncü günü (6 Nisan 702) burada karşı karşıya geldi ve İbnü'l-Eş'as'ın ordusu 83 yılı Cemâziyeluhra ayının 14 ünde (15 Temmuz 702) mağlup edildi ve ordusu dağıldı.¹²¹

Savaşın galibi Irak valisi Haccâc, İbnü'l-Eş'as'ın dağılan birliklerinin takip edilmemesini emretti. Bunun üzerine isyancıların artık bir tehdit oluşturmayacağı anlaşılmış olsa gerek Muhammed b. Mervân Musul'a, Abdullah b. Abdülmelik de Dimeşk'e döndüğü kaynaklarda zikredilmektedir.¹²²

Aslında Muhammed ve Abdullah isyanın tehlikesinin de geçmesi üzerine yukarıda zikrettiğimiz gibi 83/702 yılında iki koldan Anadolu'ya yapacakları seferlerin hazırlıkları için kendi merkezlerine intikal etmiş olmalıdır.¹²³

c) Mısır Valiliği

İslâm fetihleri öncesinde Bizans İmparatorluğunun tahıl ambarı olan Mısır, fetih sonrasında, idarî olarak aşağı ve yukarı Mısır olmak üzere müstakil bir eyalet olarak İslâm ülkesinin sınırları içe-

¹¹⁸ Taberî, III, 631; İbnü'l-Esîr, III, 150.

¹¹⁹ Belâzurî, VII, 337, 338; Taberî, III, 630, 631; İbnü'l-Esîr, III, 149, 150.

¹²⁰ Kafatası anlamında cumcuma kelimesinin çoğuludur. 'Iyâd kabilesinin – o zamanki reisleri Bilâl er-Rimâhu'l-'Iyâdî idi- Fırat nehrinin batı kıyısında İranlılarla yaptığı savaş sonrasında serseri bir kişinin dışında hemen hepsinin öldürüldüğü savaş sonrasında, öldürülenlerin kelleleri bir yığın halinde buraya toplanmıştır. Kûfe-Basra yolu üzerinde bulunan bu yer, kelle yığınınından dolayı bu isimle anılmıştır. Bekrî, II, 188; Yâkût, II, 572. Yâkût buna ilave olarak burasının Kûfe'ye 7 fersah (takriben 39 km) mesafede yer aldığını belirtmektedir. *Mu'cem*, II, 572. Ayrıca geniş bilgi için bkz. M. Streck, "Deyrû'l-Cemâcim", *İA*, (Eskişehir 1997), III, 575, 576; Nuri Ünlü, "Deyrûlcemâcim", *DİA*, (İstanbul 1994), IX, 270.

¹²¹ Belâzurî, VII, 342; Taberî, III, 638; İbnü'l-Esîr, III, 156.

¹²² Belâzurî, VII, 344; Taberî, III, 639.

¹²³ Halife, 183; İbn Asâkir, XXIX, 345.

risinde yer aldı.¹²⁴ Eyaletin merkezi 21/643 yılında Mısır fatihi 'Amr b. el-'Âs tarafından inşa edilen Fustat şehri idi.¹²⁵

Mısır eyaleti İslâm ülkesi içerisinde önemli bir yere sahipti. Özellikle Câbiye¹²⁶ toplantısı (3 Zilka'de 64/22 Haziran 684) sonrasında halife olan Abdullah'ın dedesi Mervan b. el-Hakem'in ilk işi o an Abdullah b. Zübeyr'e bağlı olan Mısır eyaletini kendi hakimiyetine dahil etmek olmuştur (65/684).¹²⁷ Mısır'ın Emevîlerin eline geçmesi oldukça önemlidir. Zira bu fetih Mervân'ın elini hem düşmanı İbnü'z-Zübeyr'in karşısında hem de Câbiye'de kendisinden sonra halife olmaları üzerine biat edilen isimler karşısında kuvvetlendirmişti. Mervân b. el-Hakem yeni ele geçirdiği bu eyalete oğlu Abdülaziz'i tayin etmişti. Abdülaziz, babasının ölümünden (Ramazan 65/Nisan 685)¹²⁸ sonra kardeşi Abdülmelik döneminde de burada vali olarak görev yapmıştır. Böylece Emevîler, düşmanları karşısında Mısır'ın imkanlarını olabildiğince kullanmaya azami gayret göstermişlerdir.

Aynı zamanda Mervân'ın vâliyetlerinden olan¹²⁹ Abdülaziz'in Mısır'daki valiliği genel olarak başarılı geçmiştir. Hilafetinin son yıllarında Abdülmelik, kendi çocukları Velid ve Süleyman için biat almak istemiş ve kardeşinden vâliyetlikten çekilmesini istemiştir. Mısır valisi Abdülaziz halifenin bu teklifini kabul etmemiş ve onunla

¹²⁴ Hitti, *History of Syria*, 477; Kâşif, *Abdülaziz b. Mervân*, 43; Atçeken, İsmail Hak-
kı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara 2001, s. 36.

¹²⁵ es-Suyûtî, Cellaeddin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *Husnu'l-Muhâdara
fî Ahbâri Mısır ve Kâhira*, Beyrut 1997, I, 106.

¹²⁶ Hz. Ömer'in meşhur hutbesini okuduğu, Dimeşk'in vergi alınan köylerinden biri.
Dimeşk şehrinin kapılarından birisi olan Bâbu'l-Câbiye ismi de bu mevziye nis-
petten dolaydır. (Yâkût, *Mu'cem*, II, 106) Suriye'nin Havran bölgesinde yer alan
ve Dimeşk'in 80 km güneybatısında bulunan bugünkü Nevâ şehrine çok yakın
bir yerde kurulmuş olan tarihi şehirdir. Cahiliye döneminde Gassânîlerin idâre
merkezlerindedir. Hz. Ebû Bekir devrinde Suriye bölgesi içerisinde ilk fethedilen
yerlerdendir. Mustafa Fayda, "Câbiye", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 538.

¹²⁷ Belâzurî, VI, 273; Taberî, III, 378; Belhî, II, 246; Bkz. İbn Dokmâk, I, 82;
Kalkaşendî, I, 125; Mısır'ın Emevî hakimiyetine girmesiyle ilgili olarak bkz.
Belâzurî, VI, 286; Ya'kûbî, II, 173; Mes'ûdî, III, 98; Kalkaşendî, I, 126.

¹²⁸ Halife, 261, 262; Belâzurî, VI, 300; Mes'ûdî, III, 98; İbnü'l-Cevzî, IV, 96; İbnü'l-
Esîr, II, 646; Ebû'l-Fidâ, I-II, 205; İbn Dokmâk, I, 83; Kalkaşendî, I, 125.
Mervân b. el-Hakem'in halifeliği 9 ay 18 gün sürmüştür. Ya'kûbî 9 ay olarak
vermektedir. *Tarih*, II, 174. Bkz. el-Menbicî, Agobios b. Konstantin, (IV/X.
Asır), *el-Müntehab min Tarihi'l-Menbicî*, (Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî),
Trablus 1986, 77; İbnü'l-Cevzî, IV, 206.

¹²⁹ Câbiye toplantısında Mervân'dan sonra halife olmaları için Hâlid b. Yezid ile 'Amr
b. Sa'id el-Aşdak'a biat edilmişti. (Ya'kûbî, II, 171; Taberî, III, 382) Mervân, Mı-
sır'ı ele geçirip kendine olan güvenini ve nüfuzunu artırınca Mısır dönüşünde Ür-
dün valiliğine bağlı es-Sinnabreti ya da Dimeşk'te oğulları Abdülmelik ve Abdüla-
ziz için biat aldı. Belâzurî, VI, 270, 286, 287, 363; VII, 204; Taberî, III, 423.

özellikle İfrikiyye valisi Hassân b. Nu'mân el-Ğassânî'yi¹³⁰ azlederek sürtüşmeye dahi girmiştir.¹³¹ Halife Abdülmelik bu durum karşısında neredeyse kardeşini Mısır valiliğinden azletmek üzere iken danışmanları Kabîsa b. Züeyb¹³² ve Revh b. Zinba''ın¹³³ tavsiyeleri üzerine vaz geçmiştir.¹³⁴ Bir müddet sonra Abdülaziz'in 86 Cemaziye'l-ulâ (705 Nisan)'da¹³⁵ vefat etmesiyle birlikte boşalan Mısır valiliğine Halife Abdülmelik Anadolu içlerine yaptığı seferlerdeki başarılarını da dikkate alarak oğlu Abdullah'ı tayin etmiştir.

Abdullah b. Abdülmelik'in Fustat'a 11 Cemâziye'l-âhir 86 Pazartesi günü (9 Haziran 705) geldiği ve o gün 27 yaşında olduğu zikredilmektedir.¹³⁶ Muhtemelen Abdullah, yeniden bir Anadolu seferi hazırlığı yaptığı esnada Mısır valiliğine tayin edilmiş olmalıdır. Abdullah Mısır'a yeni görev yerine giderken amcası Muhammed b. Mervân, onun bıraktığı yerden devam ederek Malatya üzerinden Anadolu içlerine yönelik bir saldırı düzenlemiştir.¹³⁷

Vekî', *Ahbâru'Kudât* isimli eserinde Mısır valisi Abdülaziz'in ölümüyle birlikte Halife Abdülmelik'in yine kendi kardeşi Ömer b.

¹³⁰ Tam ismi Hassân b. en-Nu'mân el-Ğassânî en-Nasrî'dir. Hassân Mısır'ın fethine iştirak etti. Hz. Ömer'den rivayette bulundu. Muâviye'nin Mısır valisi Mesleme b. Muhalled tarafından 57/676 yılında İfrikiyye'ye gönderildiği zikredilmektedir. Halife, 138; İbn 'Asâkir, XII, 450, 451; İbn Tağrıberdî, I, 149. Bkz. Nadir Özkuyumcu, "Hassân b. Nu'mân", *DİA*, (İstanbul 1997), XVI, 398, 399. Hassân b. Nu'mân el-Ğassânî'nin askerî faaliyetleri ile ilgili olarak bkz. Fatih Erkoçoğlu, *age*, 285-301.

¹³¹ Taberî, III, 665; İbnü'Esîr, III, 178, 179. er-Rakîk, Ebû İshak İbrahim b. el-Kâsım (383/993), *Tarihu İfrikiyye ve'l-Mağrib*, (Thk. Abdullah el-Alî ez-Zeydân-İzzeddin Ömer Musâ), Beyrut 1995, s. 36; İbn İzâri el-Merrâkûşî (712/1312'den sonra), *Kitâbu'l-Beyânî'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, (Thkç Levi Provençal), Leiden 1948, I, 38.

¹³² Hakkında geniş bilgi için bkz. İbn 'Asâkir, *Tarih*, XLIX, 250-264.

¹³³ Cehşiyârî, 35; İbn Dokmak, *Cevher*, I, 85; Zehebî, *A'lâmu'n-Nubelâ*, II, 1700, 1701; bkz. İhsân en-Nâs, *Kitâbu'l-Kabâil'l-Arabiyye*, Beyrut 2000, II, 660. Revh b. Zinbâ', Yezîd zamanında Filistin Cündü'nde valilik yaptı. Merc Râhit Savaşı'nda Mervân b. el-Hakem'in yanında yer aldı ve 84/703 yılında vefat etti. İbn 'Asâkir, VI, 149; Zehebî, *A'lâmu'n-Nubelâ*, II, 1700, 1701; Askalânî, *el-İsâbe*, 420.

¹³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, V-VI, 120, 121; Taberî, III, 664; İbn 'Asâkir, XXXVI, 352. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, IV, 397; İbnü'l-Esîr, III, 177, 178; Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüs, (331/942-43) *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, (thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafız Şelebî), Kahire 1938, 34.

¹³⁵ Halife, Abdülaziz'in 84/703 yılında (*Tarih*, 183), Taberî ve İbn 'Asâkir onun 85 Cemaziye'l-evvel (704 Mayıs)'da vefat ettiğine dair tarihleri vermektedir. Bkz. *Tarih*, III, 664; *Tarih*, XXXVI, 353. Bu tarihlerden başka İbn 'Asâkir onun 86 Cemaziyelevvel (705 Nisan) ve 86 Cemaziye'l-ahir (705 Mayıs) ayında vefat ettiğine dair rivayetleri de zikretmektedir. Bkz. (*Tarih*, XXXVI, 351; XXXV, 443.)

¹³⁶ İbn Asâkir, XXIX, 345; Makrizî, *Kitâbu'l-Mukaffâ'l-Kebîr*, IV, 582.

¹³⁷ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 172.

Mervân'ı¹³⁸ tayin ettiğini, bu şahsın Abdullah gönderilmeden önce bir aydan daha kısa bir süre burada valilikte bulunduğunu ve daha sonra azledildiği zikretmektedir.¹³⁹ Sürenin kısalığı dikkate alınacak olursa bu şahıs, sadece yeni valinin gelişine kadar geçici olarak bu göreve tayin edilmiştir ya da bu süre zarfında bu göreve yeterince layık olmadığı halife tarafından anlaşılması üzerine azledilmiştir.

Kaynaklarımız halife Abdülmelik'in oğlundan, amcası Abdülaziz'in Mısır valiliği esnasında oluşturmuş olduğu nüfuzunu ortadan kaldırmasını emrettiğini nakletmektedir. Bunun üzerine yeni vali, amcasının tayin ettiği görevlileri değiştirmekle işe başladı.¹⁴⁰

O, amcası Abdülaziz'in ölümünden sadece iki ay önce kâdılık ve şurta teşkilatının başına getirdiği Abdurrahman b. Muâviye b. Hudeyc el-Kindî'nin¹⁴¹ (Rebi'ulevvel 86/Mart 705) sadece birkaç ay görev yapmasına müsaade etti ve Ramazan 86/Ağustos 705'ta görevinden aldı.¹⁴² Vekî', Abdullah'ın herhangi bir sebep olmaksızın azletmeye utandığı için onu İskenderiye ribatına komutan tayin etmekle böylece ondan kurtulduğunu zikretmektedir.¹⁴³

Abdullah onun yerine de 'İmrân b. Abdurrahman b. Şurahbil b. Hasene'yi¹⁴⁴ kâdı ve şurta başkanı olarak tayin etmişti.¹⁴⁵ Vekî', Abdullah'ın 89/707-798 yılında 'İmrân'a kızdığını ve onu görevinden alıp evinde hapsedtiğini zikretmekte; fakat Abdullah'ın hangi nedenden dolayı onu cezalandırdığına dair kendisine herhangi bir bilginin ulaşmadığından bahsetmektedir.¹⁴⁶

'İmrân'ın neden Mısır valisinin gazabına uğradığına dair diğer kaynaklarımızda iki rivayet bulunmaktadır. Onun azliyle bağlantılı birinci rivayet, Mısır'da halkın daha önce hiç görmedikleri şekilde

¹³⁸ Hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız bu şahıs sadece Mervân b. el-Hakem'in çocukları arasında zikredilmektedir. Bkz. İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, I-II, 88.

¹³⁹ Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân, (306/918), *Ahbârü'l-Kudât*, Beyrût trz., 635. Ayrıca bkz. Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî el-Misrî, (350/961), *Vulatu Mısır*, Beyrut 1987, s. 244.

¹⁴⁰ Kindî, *Vulâtu Mısır*, 244; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûm*, I, 210. İbn Tağrıberdî, Abdullah'ın şurta teşkilatının başına 'Abdu'l-A'lâ isminde birini getirdiğini zikretmektedir. Bkz. *en-Nucûmu'z-Zâhira*, I, 210.

¹⁴¹ Kindî, *Vulât*, 244; İbn Mulakkın, Ebû Hafs Siraceddîn Ömer b. Ali b. Ahmed, (804/1401), *Nüzhetü'n-Nüzzâr fi Kudâti'l-Emsâr*, (Thk. Mediha Mahmûd eş-Şarkâvî), Kahire 1996, s. 103.

¹⁴² Kindî, *Vulât*, 244; İbn Mulakkın, 103

¹⁴³ Vekî', 635. Bkz. Kindî, 245.

¹⁴⁴ Vekî, *Ahbâr*, 635; Kindî, 245. İbn Mulakkın, bu ismi sadece 'İmrân b. Abdurrahman b. Hasene olarak vermiştir. Bkz. *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, 103.

¹⁴⁵ Vekî', 635; Kindî, 245; İbn Mulakkın, 103.

¹⁴⁶ Vekî', *Ahbâr*, 635.

fiyatlarda bir yükselmenin olması nedeniyle, faturayı vali Abdullah'a çıkartmasıyla ilgilidir.¹⁴⁷

İbn Tağrıberdî, bu olayın 87/706 yılında vukû bulunduğunu ve hayat pahalılığı nedeniyle halkın sıkıntı çektiğini söyledikten sonra Abdullah'ın Mısır haracından bir miktar malı rüşvet olarak aldığı haberinin de halk arasında yayıldığını zikretmektedir. Daha sonra İbn Tağrıberdî, Mısırlıların kötüye giden ekonominin bütün sorumluluğunu Abdullah'a yüklediklerinden ve onun idareciliğin kendilerine uğursuzluk getirdiğine inandıklarından bahsetmektedir.¹⁴⁸

Ekonomik sıkıntı çeken Mısırlılar, bununla da yetinmemiş olacaktı ki valiyi hicvetmeye başlamışlardır. Kindî, İbn Ebû Zemzeme isimli bir şahsın ve Kâdî 'Imrân'ın, Vali Abdullah'ı yediğini ve bunun üzerine de onun 89/707-708 yılında görevinden azledildiğini zikretmektedir.¹⁴⁹ İbn Mulakkın, 'Imrân'ın görevden alınması sonrasında vali tarafından evine hapsedildiğini belirtmektedir.¹⁵⁰

'Imrân'ın azliyle ilgili diğer rivayet ise Abdullah'ın bir katibinin sarhoş olması sonrasında Kâdî 'Imrân tarafından had cezasına çarptırılmasıyla ilgilidir.¹⁵¹ Bazı kimseler araya girmiş ve bu şahsın valinin önemli bir adamı olduğunu had cezası uygulamaması için Kâdî'yi uyarmışlardır. Bunun üzerine Kâdî 'Imrân "has adamı değil, valinin oğlu olsaydı bile yine cezalandırırdım." diyerek kararlılığını göstermiştir. İbn 'Asâkir'in rivayetine göre bu olay olduğunda Abdullah, İskenderiye bulunmaktadır. O, bu hadiseyi duyunca da sinirlenmiş ve Kâdî 'Imrân'ı vazifesinden almıştır.¹⁵² Kindî, 'Imrân'ın iki yıl beş ay bu görevde bulunduğunu söylemektedir.¹⁵³

Kaynaklarımız Abdullah'ın, Kâdî 'Imrân'a verdiği ilginç bir cezadan bahsetmektedir. Buna göre valinin, 'Imrân'ın bedenine uygun kağıttan bir elbisenin dikilmesini, suçlarının o elbiseye yazılmasını ve üzerine de giydirildikten sonra da halkın önünde bekletilmesini emrettiği nakledilmektedir.¹⁵⁴

¹⁴⁷ Kindî, 245, 246; İbn 'Asâkir, XXIX, 349. Bkz. İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zahira*, I, 211.

¹⁴⁸ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zahira*, I, 211.

¹⁴⁹ Kindî, 245, 246; İbn 'Asâkir, XXIX, 349 .

¹⁵⁰ Kindî, 246; İbn Mulakkın, 103. Kindî, İbn Ebû Zemzeme isimli bir şahsın Abdullah'ı hicveden bir şiir söylediğini, valinin bu şahsın yakalanmasını emretmesi üzerine de bu şahsın kaçtığından bahsetmektedir. Kindî, Kâdî 'Imrân'ın da Vali Abdullah'ı hicvettiğini bunun üzerine de azledildiğini belirtmektedir. Bkz. *Vulât*, 246.

¹⁵¹ Kindî, 246. İbn 'Asâkir, cezalandırılan bu şahsın Abdullah'ın bir mevlâsı olduğunu belirtmektedir. *Tarih*, XXIX, 346.

¹⁵² İbn 'Asâkir, XXIX, 347, 348.

¹⁵³ Kindî, 247.

¹⁵⁴ Kindî, 246; İbn 'Asâkir, XXIX, 348; İbn Mulakkın, 103.

Abdullah, daha sonra 'Imrân'ın yerine Kurre b. Şerik'in, Rebiu'levvel 90/Ocak 709'da¹⁵⁵ Fustat'a gelmesiyle azledilecek olan ve sadece bir yıl hem kâdılık hem de şurta başkanlığı yapan Abdulvahid b. Abdurrahman b. Muâviye b. Hudeyc et-Tenûhî'yi tayin etmiştir.¹⁵⁶

Abdülmelik döneminde İslâm hakimiyetine yeniden giren İfrikiyye, o zaman Mısır valisinin tayin ettiği vali tarafından yönetilmekteydi. Makrizî, Abdullah'ın amcasının buraya vali tayin ettiği Mûsâ b. Nusayr¹⁵⁷ ile mektuplaşmalarından bahsetmektedir.¹⁵⁸ Mûsâ b. Nusayr, Mısır valisi Abdülaziz tarafından, İfrikiyye'nin fatihi Hassân b. Numân el-Ğassânî'nin yerine tayin edilmişti ve bu durum Abdülmelik'i oldukça fazla kızdırmıştı.¹⁵⁹

Bilindiği üzere İfrikiyye' Hassân b. Numân el-Ğassânî komutasındaki İslâm ordusu tarafından fethedilmişti. Müteakiben Hassân'ın doğrudan Abdülmelik'ten emir alarak bölgede yapmış olduğu divan defterleri oluşturması ve bölgedeki gayr-ı müslim nüfusa cizye ve haraç koyması¹⁶⁰ gibi bir kısım icraatları Mısır valisini rahatsız etmişti. Zira Mısır valisi Abdülaziz, Hassân'ın İfrikiyye'deki bu faaliyetlerinden, onun İfrikiyye'yi kendisinden (Mısır'dan) bağımsız, doğrudan Abdülmelik'e bağlı bir valilik haline getirme çabası içinde olduğunu anlamış olmalıdır.¹⁶¹ Bunun üzerine de o, Hassân'ı görevden alıp yerine daha önce kendisine danışmanlık ya-

¹⁵⁵ Kurre b. Şerik'in hakkında geniş bilgi için bkz. İbn 'Asâkir, *Tarihu Dimeşk*, XLIX, 305-309; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, (81-100 Olayları), s. 402.

¹⁵⁶ İbn Yûnus, Ebû Sa'îd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus b. Abdu'l-A'lâ es-Safedî el-Misrî, (347/958), *Tarihu İbni Yûnus el-Misrî*, (Thk. Abdulfettâh Fethi Abdulfettâh), Beyrut 2000, I, 328. Bkz. Kindî, *Vulât*, 247, 248. İbn Mulakkın, Mısır valisinin 'Imrân'ın yerine Abdullah b. Hâlid'i görevlendirdiğini nakletmektedir. Bkz. *Nüzhetu'n-Nüzzâr*, 103. Kindî ve İbn 'Asâkir, Abdullah'ın Mısır kadılığına yeni tayin ettiği Abdülvahid'in sadece 25 yaşında olmasından dolayı 'Imrân tarafından hicvedildiğini zikretmektedir. *Vulât*, 246; *Tarih*, XXIX, 349.

¹⁵⁷ Hayatı ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Atçeken, İsmail Hakkı, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, Ankara 2002; Koyuncu, *Velid b. Abdülmelik ve Dönemi*, s. 16-65; Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân*, s. 301-309.

¹⁵⁸ Makrizî, *Mukaffâ*, IV, 584, 585.

¹⁵⁹ er-Rakîk, Ebu İshâk İbrahim b. el-Kasım (383/993), *Tarihu İfrikiyye ve'l-Mağrib*, (Thk. Abdullah el-Alî ez-Zeydân-İzzed'din Ömer Musa), Beyrut 1995, s. 36; İbn 'Izarî el-Merrâkûşî, (712/1312 sonrası), *Kitâbu'l-Beyânî'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (Thk. Levi Provencal), Leiden 1948, I, 38.

¹⁶⁰ İbn Abdülhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah (257/871), *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, Kahire 1991, s. 201; Rakîk, 34; el-Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (460/1067), *Kitâbu Riyâdi'n-Nufûs*, (Thk. Beşir el-Bekkûş-Muhammed el-'Arûsî el-Matvî), Beyrut 1983, I, 56; İbn 'Izarî, I, 38.

¹⁶¹ Özkuyumcu, Nadir, *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, 18-132/639-750*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993, s. 175.

pan¹⁶² Mûsâ b. Nusayr'ı tayin etmiştir. Tabii olarak Abdülmelik, kendisine sorulmadan ve görüşü alınmadan¹⁶³ Mısır valisi kardeşi tarafından yapılan bu tayine çok kızmıştır. ¹⁶⁴ Kardeşine kızan ve onu azletmeyi düşünen Abdülmelik'in, bu fikrinden danışmanları tarafından vazgeçirildiğini ve kısa süre sonra da Abdülaziz'in ölümüyle de bu sorununun halledildiğinden daha önce bahsetmiştik.

Makrizî'nin naklettiklerine göre Abdülaziz vefat ettikten sonra İfrikiyye valisi Musâ b. Nusayr, doğrudan merkezle bağlantıya geçmiş, bu durum da henüz Mısır valise olan Abdullah'ı rahatsız etmiştir. Bunun üzerine o, İfrikiyye valisi Musâ b. Nusayr'dan daha önce amcası zamanında olduğu gibi kendisiyle doğrudan bağlantı kurması gerektiğini hatırlatan ve onu uyarıcı tarzda bir mektup göndermiştir. İfrikiyye valisi Musâ'nın yeni Mısır valisinin kendisine gönderdiği ve içerisinde kendisini tehdit ettiği bu mektubu pek ciddiye almamıştır. Daha sonra Abdullah, Musâ'nın kendisine cevaben gönderdiği mektubu da ekleyerek babasına, bu durumu bildiren bir mektup yollamıştır. Makrizî bu mektubun Abdülmelik'e ulaşmadığını, Abdullah'ın Mısır valiliğinden azledilmesi sonrasında Velid'in eline geçtiğini ifade etmektedir. ¹⁶⁵

Abdülmelik'in, Abdülaziz'in ölümüyle birlikte Mısır'a vali olarak tayin ettiği oğlu Abdullah'a karşı özel sevgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Zira halife vefat etmeden önce bir vasiyetle veliahdi Velid'e, bazı kişileri özellikle gözetmesini vurguladığında bu kişiler arasında henüz Mısır valisi olan Abdullah b. Abdülmelik de bulunmaktaydı. Halife'nin tenbihatı şu şekildedir: "Kardeşin Abdullah'ı Mısır valiliğinden azletme. Amcan Muhammed b. Mervân'ı gözet ve onu Cezîre'de bulundur. Haccâc'a gelince sen ona onun sana olduğundan daha muhtaçsın. Ali b. Abdullah'ı da¹⁶⁶ gözet; zira o sana hayır tavsiyede bulunur."¹⁶⁷

¹⁶² Halife, 174; İbn Abdülhakem, 203; İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, yy, 1969, II, 71; İbn 'Asâkir, XII, 452, 453. Halife ve İbn Abdülhakem Mısır valisinin Mûsâ b. Nusayr'ı 78/697 da İbn Kuteybe ve İbn 'Asâkir ise 79/698 yılında vali olarak tayin ettiğini zikretmektedir. Bkz. *Tarih*, 174; *Futûhu Mısır*, 203; *İmâme*, II, 71; *Tarih*, XII, 452, 453. İleride geleceği üzere Mûsâ'nın İfrikiyye valiliğine görevlendirme tarihinde bir problem bulunmaktadır.

¹⁶³ İbn 'Izârî, II, 39.

¹⁶⁴ Rakîk, 36; İbnü'l-'Izârî, I, 38.

¹⁶⁵ Makrizî, *Mukaffâ*, IV, 585.

¹⁶⁶ Abdullah b. 'Abbâs'ın oğlu. Ali b. Abdullah, İbnü'z-Zübeyr'e biat etmedi ve Şâm'a Abdülmelik'in yanına gitti. Hüseyin 'Atvân, *el-Fukahâ ve'l-Hilâfe*, Ammân 1991, 15. Hakkında bilgi için ayrıca bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsi İhtilali*, Ankara 2000, s. 22,

¹⁶⁷ Câhız, *el-Beyân*, Ebû Os mân 'Amr b. Bahr el-Basrî, (255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, (Thk. İbrahim Şemsuddin), Beyrut 2003, II, 225.

Abdullah b. Abdülmelik'in Mısır valiliğine atanmasından sadece birkaç ay sonra babası Abdülmelik b. Mervân 86/705¹⁶⁸ yılında Şevvâl/Ekim ayının ortalarında¹⁶⁹ Dimeşk'te¹⁷⁰ vefat etti.¹⁷¹

Abdülmelik'in ölümüyle birlikte halife olan Velid, babasının kardeşi Mısır valisi Abdullah ile ilgili olarak tavsiyesini ilk zamanlarda tuttuğu anlaşılmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz gibi Mısır eyaletinde ortaya çıkan bir kısım olumsuzluklar sonrasında halkın şikâyetlerinin artması üzerine, Mısır valisinin bu durumu halifeye intikal etti. Halife hemen kardeşi Abdullah'ı merkeze çağırdı. Abdullah, yerine 'Abdurrahman b. 'Amr b. Mahzûm el-Havlânî'yi bırakarak 88/ 707 yılında halifenin yanına gitti. İbn Tağrıberdî'ye göre Abdullah, Dimeşk'te halifenin yanında biraz kaldı ve daha sonra görev mahalline yeniden döndü. Onun Rebiu'levvel 90/Ocak 709'da Kurre b. Şerik'in tayin edilmesine kadar da burada vali olarak bulunduğu belirtilmektedir.¹⁷²

Yukarıda Mısırlıların Abdullah'tan memnun olmadıklarına dair kaynaklarımızda zikredilen bir kısım rivayetlere yer vermiştik. İbn Tağrıberdî'nin zikrettiği bir şirden Abdullah'ın valiliğinden memnuniyet duyan Mısırlıların da olduğu anlaşılmaktadır. Bir Mısırlı, Abdullah'ın azlini hoş görmemiş olacak ki bu durumu halifeye yazdığı bir mektupta dile getirmiştir.

"Ne kadar ilginç! Bize geldiğinde şaşırımdı ki Kurre b. Şerik'i görevlendirmişsin.

*Bizden mübarek bir genci de azletmişsin, babanın görüşünü de zayıf bulmuşsun."*¹⁷³

¹⁶⁸ İbn Sa'd, V-VI, 122; Halife b.Hayyât, Ebû 'Amr b. Ebû Hubeyre el-Leysi el-'Ufuri, (240/854), *Kitâbu't-Tabakât*, (Thk, Takdim: Süheyl Zekkâr), Beyrut 1993, 240; İbn Habib, Ebû Cafer Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî (245/859), *el-Muhabber*, Beyrut trz., 25; Belâzuri, VII, 193; Muhammed b. Yezid ve Belâzuri eserlerinde 86/705 yılı Şevvâl ayının ortalarında vefat ettiğini söylemektedirler. Hâfız, 422; *Ensâb*, VII, 270. Ebû Bişr Hârun (249/863), eserinde Abdülmelik'in 87/705 yılının Şevvâl (Eylül-Ekim) ayının ortasında perşembe günü vefat ettiğini verdikten sonra halifelik süresini de 14 yıl 5 ay (4 gün eksik) olarak zikretmektedir. Sükeyne eş-Şihâbi, "Târihu Ebû Bişr Hârun b. Hâtemu't-Temîmî", *Mecelletü Mecma'i'l-Arabîyye*, (1978), LIII-1, 120.

¹⁶⁹ Taberî, III, 667.

¹⁷⁰ İbn Sa'd, V-VI, 122; Belâzuri, VII, 270; İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Endelûsî, (327/938), *Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferîd*, I-VI, Beyrut 1990, IV, 383..

¹⁷¹ İbn Habib, 25; Belâzuri, VII, 193. İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, 204.

¹⁷² İbn Asakir, XXIX, 345. Bkz. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, (Havâdis ve Vefeyât, h. 81-100), s. 37.

¹⁷³ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zahira*, I, 219. Bkz. Makrizî, *Kitâbu'l-Mukaffâ'l-Kebîr*, IV, 586.

Şiiri yazan Mısırlı, Abdullah'ı Mısır'a vali tayin edenin Abdülmelik'in kendisi olduğunu hatırlatarak, onun azledilmesiyle babasının bu tayinde ya da tercihte yanıldığını belirtmekte ve zımnen aslında kendisinin bu azilde hata ettiğini söylemektedir. Belâzurî de yer alan bir beyitte ismi zikredilmeyen bir şairin onun hakkında "Abdullah, Mısır'da kırılan kemikleri sarmakta tedavi etmekte."¹⁷⁴ ifadesi de onun, buradaki başarısızlıktan ziyade farklı bir maksatla görevinden azledildiği izlenimini vermektedir. Zira yukarıda zikrettiğimiz gibi Abdülmelik'in oğlu Velid'e vasiyetinde yer alan diğer bir isim olan başarılı komutan Muhammed b. Mervân da ertesi yıl, 91/709-710 yılında halife tarafından Cezîre, Ermenistan ve Azerbaycan valiliğinden azledilecektir.¹⁷⁵ Vasiyetnâmede adı geçen meşhur Irak valisi Haccâc b. Yûsuf ise 95/713-714 yılında hayata gözlerini yumacaktır.¹⁷⁶ Bunlara ek olarak Medine valisi Ömer b. Abdülaziz de 93/711-712 yılında görevinden alınacaktır.¹⁷⁷

Bütün bu azillerin Halife Velid'in kendi oğlu Abdülaziz'i veliaht tayin etmek isteğinin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Abdülmelik halife olmaları için önce Velid ve ardında da Süleyman için biat almaya çalışmış ve bunu gerçekleştirebilmek için de kendisinden sonra veliaht tayin edilmiş olan kardeşi Abdülaziz'le ihtilafa düşmüştü. Abdülaziz'in halifeden önce vefat etmesi Abdülmelik'in işini kolaylaştırmıştı.

İlk şiirde de belirtildiği üzere aslında bu durum açıktır. Halife Velid, babasının görevden almamasını istediği şahısları görevlerinden azlederek bir nevi babasının vasiyetini çiğnemiş ve kendi oğlunu veliaht tayin edebilmek için de yine babası gibi harekete geçmiştir. Kendisine engel oluşturabilecek olan makamlarda ki bir kısmı kendi ailesine mensup önemli şahsı görevlerinden azletmiştir.

Bilindiği üzere Ömer b. Abdülaziz, Velid'in Süleyman'ı azletme teşebbüsüne karşı çıkmış ve Süleyman'ı desteklemiştir.¹⁷⁸ Bu durum Ömer'e, Süleyman'ın yanında önemli bir mevki kazandırmıştır.¹⁷⁹ Hatta Süleyman'ın ölümü öncesinde Recâ b. Hayve'nin¹⁸⁰ de

¹⁷⁴ Belâzurî, *Ensâb*, VII, 197.

¹⁷⁵ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 193; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 204.

¹⁷⁶ Halife, *Tarih*, 196; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 224-225.

¹⁷⁷ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 198; İbnü'l-Esîr, III, 219.

¹⁷⁸ es-Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek,(764/1362), *Tuhfetü Zevî'l-Elbâb*, (Thk. İhsân bint Sa'îd Hulûsî-Züheyr Humeydân es-Samsam), Dimeşk 1991, 136, 137;

¹⁷⁹ Bosworth, C. E., "Raja ibn Haywa", "Raja' İbn Haywa Al-Kindî And The Umayyad Caliphs", (Ayrı basım), *İslâmic Quarterly*, XVI, 70, 71.

¹⁸⁰ Hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, agm, 365-403.

gayretleriyle Ömer'in bir mektupla halife tayin edilmesi gerçekleştirilmiştir.¹⁸¹

Abdullah b. Abdülmelik'in azliyle ilgili olarak da kaynaklarımızda iki rivayet yer almaktadır. İlk olarak İbn 'Asâkir'in verdiği malumata göre o, yerine Fehm kabilesinden Abdu'l-A'lâ b. Hâlid b. Sâbit'i bırakarak gezintiye çıktığında, Kurre b. Şerîk maiyetiyle birlikte gelmiş, vali vekili Abdu'l-A'lâ'ya divânları ve beytûlmali mühürlemesini emretmiştir. Daha sonra Abdu'l-A'lâ, Abdullah'a bir mektupla bu durumu kendisine bildirmiştir.¹⁸²

İkinci rivayette ise Abdullah'ın 90/708-709 yılında kesin olarak geri çağrıldığında, yanında pek çok hediye ile Suriye'ye gitmek için ayrıldığı; fakat halifenin emriyle Ürdün eyaletinde bunların elinden alındığından bahsedilmektedir.¹⁸³ Görevinden azledilen ve hediyeleri de elinden alınan Abdullah'ın böylece halifenin huzuruna götürüldüğü kayıtlıdır.¹⁸⁴

Buna göre Abdullah'ın henüz Mısır valisi iken görevinden azledildiği ve Suriye'ye gitmek için yola çıkıp, Ürdün'e ulaştığında ise halifenin emriyle elindeki herşeye el konulduğu anlaşılmaktadır.

Humus valiliği esnasında Anadolu içlerine başarılı seferler yapan ve akabinde de babası tarafından Mısır valiliğine getirilen Abdullah b. Abdülmelik, valilikten azledilmesi sonrasında artık siyasi arenada bir daha görülmemiştir.

Abdullah b. Abdülmelik'in Mısır valiliğinde meydana gelmiş olan bir kısım olayları anlattıktan sonra onun, buradaki valiliği esnasında yapmış olduğu iki önemli icraatına değinmek istiyoruz.

1-Mısır Divânlarının Arapçalaştırılması

Divanların Arapçalaştırılması icraatı, Abdülmelik b. Mervân dönemi olayları içerisinde en önemlilerinden birisidir. Mısır valisi Abdullah'ın Mısır divânlarını Arapçaya nakletmesini zikretmekten önce babasının Suriye ve Irak divânlarının Arapçalaştırmasından kısaca bahsetmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Bilindiği üzere İslâm fetihleri öncesinde Bizans ve Sâsâniler tarafından harâc kayıtları, bölge halkının diline göre tutulmaktaydı. Fetihler sonrasında da divân kayıtları bölge dilleri ile yazılmıştır.¹⁸⁵

¹⁸¹ Genis bilgi için bkz. Bosworth, 36-80; bkz. Fatih Erkoçoğlu, agm, 383-397.

¹⁸² İbn 'Asâkir, XXIX, 348, 349. Bkz. Makrizî, *Mukaffâ*, IV, 585, 586.

¹⁸³ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûm*, I, 211.

¹⁸⁴ İbn Tağrıberdî, I, 211. Bkz. Makrizî, *Mukaffâ*, IV, 586.

¹⁸⁵ Aykaç, Mehmet, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi, İdârî Teşkilatında Divânlar (132-232/750-847)*, Ankara 1997, 125; Sydney Nettleton Fisher, *The Middle East, A History*, Londra 1959, 78, Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam, The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Londra 2000, 63.

Buna göre Irak bölgesinde kayıtlar Farsça, Şam ve Mısır'da Rumca olarak yapılmaktaydı¹⁸⁶ ve bürokraside ise ağırlıklı olarak gayr-ı Müslim nüfus istihdam edilmekteydi.¹⁸⁷

Eski Bizans uygulamalarını da devam ettiren Emeviler, Yunanca'yı yönetim dili olarak kullanmayı Abdülmelik b. Mervân'ın halifeliğine kadar büyük ölçüde devam ettirmiştir.¹⁸⁸

Halife Abdülmelik para reformunu gerçekleştirdikten sonra¹⁸⁹ yine bununla bağlantılı olarak divânların Arapçalaştırılması hareketine girişmiştir.¹⁹⁰ Böylece Abdülmelik'in reformuyla İslâm ülkesinde Arapça bürokrasi dili haline getirilmiştir.¹⁹¹

Kaynaklarımızda Şâm bölgesindeki divanların Arapçaya naklinin 81/700 yılında gerçekleştirildiği,¹⁹² Irak divânlarının naklinin ise 78/697 yılında olduğu belirtilmektedir.¹⁹³ Mısır divânlarının çevrilmesi ise kuvvetle muhtemel Suriye ve Irak divanlarından biraz sonra Abdülmelik'in hilafetinin son yıllarında başlamış olmalıdır. Kaynaklarımızda Mısır divânının Kıptice'den Arapçaya naklettiren valinin, halifenin oğlu Abdullah b. Abdülmelik olduğu zikredilmektedir.¹⁹⁴ Naklin Abdülaziz'in ölümüyle Mısır valisi olan Abdullah tarafından 87/705-706 yılında gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.¹⁹⁵

Nakil işlemlerinin zorluğu düşünülecek olursa (arazilerin tahriri, yeni arazilerin kaydı ve vergi mükelleflerinin tespiti) Mısır divanlarının Arapçaya nakli Abdülmelik'in son yıllarında Mısır valisi kar-

¹⁸⁶ es-Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İ'lân bi't-Tevbîh li-men Zemme't-Târih*, Beyrut 1983, 97.

¹⁸⁷ Hawting, 64.

¹⁸⁸ Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsi Toplumu*, (Çev. Lütfü Şimşek), İstanbul 2003, 28; Fisher, *The Middle East*, 78; Lapidus, *İslâm Topluları Tarihi*, 107.

¹⁸⁹ Hallâk, Hassan Ali, *Ta'ribu'n-Nukûd ve'd-Devâvin fî-Asri'l-Ümevî*, Beyrût 1986, 104. Bkz. Fatih Erkoçoğlu, "Abdülmelik b. Mervân'ın Para Reformu", *İSTEM*, (Konya 2006), VIII, 171-186.

¹⁹⁰ Barthold, V. V., "Caliph and Sultan", *The Islamic Quarterly*, (Londra 1963), VII-1, 2, 122; Hallâk, 104. Toynbee, Abdülmelik b. Mervân'ın bir dil tekeline zorla kabul ettirdiğini belirtmektedir. *Tarih Bilinci*, Bateş Yayınları, İstanbul 1978, II, 326, 327.

¹⁹¹ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, Historical Texts*, Chicago 1957, I, 3.

¹⁹² Belâzurî, 271; el-Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrût 1994, 241.

¹⁹³ Ceşşiyârî, 38. Hallâk Irak divânlarının çevrilme tarihi olarak 78/697 ve 80/699 yıllarını vermektedir. *Ta'ribu'n-Nukûd*, 107, 108. Emevilere karşı isyan eden İbnü'l-Eş'as'ın 81/701 yılında Basra'ya girdiği düşünülecek olursa (Taberî, III, 625; İbnü'l-Esir, III, 146), Irak divanlarının naklinin biraz daha geç olabileceği ihtimal dahilindedir. Fatih Erkoçoğlu, 378, 379.

¹⁹⁴ Makrizî, I, 184; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira*, I, 210. bkz. Hallâk, 113.

¹⁹⁵ Makrizî, I, 184; bkz. Hallâk, 113. DİA, "Kıptiler", *DİA*, (Ankara 2002), XXV, 425.

deşi Abdülaziz'le başlamış ve ölümüyle de Abdullah'la devam etmiş olmalıdır.¹⁹⁶ Buna rağmen Abdullah'dan sonra Mısır valiliğine getirilen Kurre b. Şerik (90-96/708, 709-714)'in valiliğinde kayıtların tek dilde yapılmadığı, kazılardan çıkarılan bazı vesikalardan Kıbtice ve Yunanca'nın Arapça'nın yanı sıra kullanıldığı görülmektedir.¹⁹⁷

Hallâk, Suriye ve Irak'ın İslâm öncesinde de Arapların yaşama alanlarını oluşturması buralardaki divânların, Mısır divânının aksine daha hızlı bir şekilde Arapçalaştırılmasını temin ettiğini ve Mısır'daki Arap nüfusun azlığı nedeniyle buradaki nakil işinde biraz daha geç kalındığından bahsetmektedir.¹⁹⁸

2-Amr Camii'nin Tavanının Yükseltilmesi

Abdullah b. Abdülmelik'in Mısır'da valiliğinde gerçekleştirdiği bir diğer faaliyet ise 'Amr Camii'nin tavanının yükseltilmesi ile ilgilidir. Abdullah Mısır valiliği esnasında 89/707-708 yılında 'Amr b. el-Âs Camii olarak bilinen eski caminin basık olan tavanını yükseltmiştir.¹⁹⁹ Mısır bilindiği üzere sıcak bir iklimde bulunmaktadır. Bu durum basık tavanlı camiler içerisinde ibadet yapılmasını zorlaştırmaktadır. Abdullah da bunu göz önünde bulundurarak yapıyı yükseltmiştir.

İlk olarak 'Amr b. el-Âs tarafından inşa edildiği (21/643) için bu isimle anılan bu camiye²⁰⁰ müteakiben ilk ilaveler 53/683²⁰¹ yılında Muâviye'nin Mısır valisi Mesleme b. Muhalled el-Ensârî²⁰² tarafından yapılmıştı. Yapının küçüklüğü şikâyet konusu olmuş ve

¹⁹⁶ Kalkaşandî, ilk defa Mısır divânının Kıptice'den Arapçaya nakleden kişinin Abdülaziz b. Mervân olduğunu söylemektedir. (bkz. *Subhu'l-Aşâ*, I, 482) Bu da Abdülmelik'in hilâfetine sonlarına doğru naklin başladığı fikrini kuvvetlendirmektedir.

¹⁹⁷ Hallâk, 114. Bu arkeolojik malzeme "Aphrodito Papyri" olarak meşhurdur. Yunanca-Arapça ve Kıptice yazılmış papirüslerde 90 ve 96 yılların arasındaki Mısır'daki resmi haberleşme ve vergi kayıtlarını ihtiva etmektedir. Geniş bilgi için bkz. C. H. Becker, "Neue Arabische Papyri des Aphroditofundes", *Der Islam*, (Strassburg 1911), II, 245-384; H. I. Bell, "Translations of the Grek Aphrodito Papyri in the British Museum", *Der Islam*, (Strassburg 1912), III, 132-140; III, 369-373; *Der Islam*, (Strassburg 1913), IV, 87-96; Adolf Grohmann, *Evrâku'l-Beredî'l-'Arabiyye bi Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye*, Kâhire 1994, I, 11-54; III, 3-56; Ayrıca bkz. Nabia Abbot, *The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*, The University of Chicago Press, 1938.

¹⁹⁸ Hallâk, 112.

¹⁹⁹ İbn Dokmâk, Sârimüddîn İbrâhim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî el-Mısri (809/1407), *Kitâbu'l-İntisâr li-Vâsıtatî 'Ikdî'l-Emsâr*, (Ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 1992, s. 63; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, III, 383. Bkz. el-Makrizî, Takiyyuddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1442), *Kitâbu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, IV, 582.

²⁰⁰ İbn Abdülhakem, 92; Suyûti, I, 106; Kalkaşandî, III, 383.

²⁰¹ İbn Abdülhakem, 131; Suyûti, II, 214; Kalkaşandî, III, 383; Zeki er-Reşîdi-Muhammed Ali b. Muhammed, *Tatavvuru's-Sanaâti fi Mısır*, Kahire 1957, 154.

²⁰² Hakkında bilgi için bkz. İbn Tağriberdî, *en-Nucûm ez-Zâhira*, I, 132, 133.

halkın isteği üzerine cami, doğu istikametine doğru genişletilmişti. Caminin kible ve batı cephelerine ise herhangi bir ilave faaliyetine girilmemişti. Daha önce çakıl taşları ile döşeli olan caminin zeminini, bu genişletme ile hasırla kaplanmıştı. Bütün bunlara ilave olarak Mesleme, caminin dört yanına üzerlerine kendi ismini yazdırdığı birer minare yaptırmıştır.²⁰³

Abdülaziz b. Mervan'ın valiliğinde caminin batı kısmı tamamen yıktırılmış ve batıya doğru ilavelerle yeniden yaptırılmıştır (79/698).²⁰⁴

Ayrıca Vekî, Abdullah b. Abdülmelik'in Fustat'ta kendi adını verdiği bir cami yaptırdığını zikretmektedir.²⁰⁵

3) Ölümü

Abdullah'ın Mısır valiliği sonrasındaki yaşamı ile ilgili hemen hemen hiçbir bilgiye rastlayamadık. Onun ölümüyle ilgili olarak bulabildiğimiz birbirlerinden oldukça farklı üç rivayet ise onun yaşamıyla ilgili birçok malumatı içermektedir.

Burada ilk olarak Belâzurî'de zikredilen rivayete yer vermek istiyoruz. Belâzurî, Abdülmelik'in çocukları hakkında bir kısım malumatı verirken Abdullah'ın Mısır valiliğine atanmasını zikretmektedir. Burada ilginç olan Belâzurî'nin, onun Mısır'a tayin edildikten sonra rahatsızlandığından bahsetmesi hususudur. Daha sonra İbn Tağrıberdî'nin de zikrettiği gibi –ki Ürdün veyahut Dimeşk yolunda olup olmadığı belirtilmeksizin-Abdullah'ın mallarına el konulması durumu söz konusudur. Belâzurî, Velid'in Abdullah'a yazdığı bir mektupta kendisinden sahip olduğu mallarının kaydını göndermesini istediğini zikretmektedir. Abdullah halifeden gelen bu mektubu okuyunca çılına dönmüş olmalı ki hemen yanındakilere "Halife için malları yazın." ve ardından da "Keşke ne Velid'i ne de babasını tanımasaydım." dediği nakledilmektedir. Belâzurî herhangi bir tarih vermeksizin, Abdullah'ın bu sözü söyledikten sonra vefat ettiğini ilave etmektedir. Velid'in bunun üzerine "Allâh rahmet eylesin, Abdullah ahiretteki sorumluluktan korktu ve elde ettiği maldan ve

²⁰³ İbn Abdülhakem, 131; Suyûtî, I, 106, II, 214; Yâkût, IV, 301; Bunlara ilave olarak, Yâ'kut caminin badana yapılıp, süslendiğini zikreder. Sa'd Zağlul Abdülhamit, *el-İmaretü ve'l Fünûn fî Devleti'l İslâmiyye*, İskenderiye trz, 282.

²⁰⁴ İbn Abdülhakem, 131; Suyûtî, II, 214; İbn Dokmâk, 63; Sa'd Zağlul Abdülhamid, *age*, 283. Bekrî ve Zehebî 77/696 yılında Mısır valisi Abdülaziz tarafından caminin tamamen yıktırılıp, genişletildiği nakledilmektedir. Bkz. el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz el-Endelûsî, (487/1094), *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, I-II, (Thk. Adrien Van Luvien-Endri Feeri), Tunus 1992, II, 607; *Tarih*, V, 335.

²⁰⁵ Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, 635.

mülkten uzak durdu. Halbuki ben onu bu konuda serbest bırakmıştım (ama yapmadı)." dediği aktarılmaktadır.²⁰⁶

Bu rivayetten hem azledilen hem de en azından Mısır'da kazandığı mallarının müsadere edildiği anlaşılan Abdullah'ın kardeşi ve babası için söyledikleri, onun bu durum karşısında ne kadar üzüldüğünü açıkça göstermektedir.

Halife ile Abdullah arasındaki mallarının yazılmasına dair mektuplaşma o, Mısır valiliğinden azledildikten bir müddet sonra da gerçekleşmiş olabilir. Buna rağmen Belâzurî'nin bu rivayetinde onun öldüğü zikredilse de ne zaman öldüğüne dair bir tarih kaydı yer almamaktadır. Velid'in onu rahmetle anmış olmasından da sanki onun azledildikten (Rebiu'levvel 90/Ocak 709'da) sonra fazla yaşamadığı ve en azından Velid'den²⁰⁷ önce hayata veda ettiğini anlamaktayız.

İkinci rivayetimiz ise Abdullah'ın öldüğünde sahip olduğu malın ve yaşantısının halife Ömer b. Abdülaziz'in de (99-101/717-720) bulunduğu bir ortamda konu edilmesiyle ilgilidir.

Rivayete göre Ömer b. Abdülaziz, yanındakilere Büsr b. Sa'îd'i²⁰⁸ sormuş ve kendisine onun öldüğü haberi verilmişti. (Halbuki rivayette halifenin onun öldüğünü bildiği anlaşılmaktadır) Halife daha sonra Abdullah b. Abdülmelik'in ne yaptığını sormuş, yanındakiler onun da öldüğünü ve 70 müdd²⁰⁹ altın miras bıraktığını söylemişlerdir. Bunun üzerine halife Ömer'in, "İkisinin girdikleri yer bir olsa da, ben Büsr b. Sa'îd'in yaşamı gibi yaşıyorum. Bu benim için Abdullah b. Abdülmelik'in yaşam tarzından daha sevimlidir." dediği nakledilmektedir. O an yanında bulunanlardan birisi halifeye yaklaşmış ve "Ey Müminlerin Emiri, o halde Abdullah helak mi oldu?" diye sormuştur. Ömer b. Abdülaziz de bunun üzerine "Fazilet sahibinin faziletini zikretmeyi bırakmam." cevabını vermiştir.²¹⁰

²⁰⁶ Belâzurî, *Ensâb*, VII, 196.

²⁰⁷ Velid b. Abdülmelik 96/715 yılında vefat etmiştir. Bkz. Halife, 197.

²⁰⁸ Büsr b. Sa'îd, Medineli âbid ve zâhit bir şahsiyet. Halife, 205; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, 265. Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'ten rivayette bulunmuştur. İbnü's-İmâd, Şihâbeddîn Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed el-'Askerî el-Hanbelî ed-Dimeşkî, (1089/1678), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-XI, (Thk. Mahmûd el-Arnâvût), Beyrut 1986, I, 404.

²⁰⁹ Walther Hinz, müdd'un Mısır, Suriye, Filistin, Mağrib, Anadolu, Irak ve İran'da farklı ağırlıklarda kullanıldığını zikretmektedir. Biz burada sadece Suriye müdd'unun 2, 84 kg buğday veya 3,673 litre olarak hesaplanacağını belirttikten sonra Kudüs'te bir müdd'un yaklaşık olarak 100 litre, Amman'da ise bir müddun 37,8 litre olduğunu vermek istiyoruz. Bkz. Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, (Çev. Acar Sevim), İstanbul 1990, s. 56-58; bkz. İbn 'Asâkir, XXIX, 352, 353.

²¹⁰ en-Nâsrî, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah b. Safvân, (281/894), *Tarihu Ebî'z-Zur'a ed-Dimeşkî*, (Haz. Halil el-Mansûr), Beyrut 1998, 193.

Rivayetten Büsr b. Sa'îd ile Abdullah b. Abdülmelik'in aynı vakte ölüdüğü anlaşılmaktadır. Kaynaklarımız 100/718-719 yılında ölenlerin isimleri içerisinde Büsr b. Sa'îd'i zikretmektedir.²¹¹ Ne var ki Halife b. Hayyât²¹² ve İbnü'l-Esîr bu yıl içerisinde ölenler içerisinde Abdullah'a yer vermemektedir. Sadece Zehebî -ki onun *Tarihu Ebî'z-Zur'a*'da nakledilen yukarıda verdiğimiz rivayeti gördüğü²¹³ anlaşılmaktadır- Abdullah'ın 100/718-719 yılında öldüğünden bahsetmektedir. Zehebî kanaatimizce bu rivayetten yola çıkarak Abdullah'ın da aynı yıl içerisinde vefat ettiğini düşünmüş ve onu bu yıl ölenler arasına dahil etmiş olmalıdır.

Abdullah b. Abdülmelik'in ölümüyle ilgili olarak zikredilen üçüncü rivayet ise Ya'kübî'de yer almaktadır. Ya'kübî, onun Abbâsî ihtilali sonrasında yakalanıp idam edildiğine dair bir bilgiyi kitabında zikretmektedir. Buna göre 132/749 yılı Cemâziye'l-ahir ayında Mervan b. Muhammed'in komutasındaki Emevî ordusuyla Abdullah b. Ali'nin²¹⁴ idaresindeki Abbâsî ordusu Musul yakınlarında Zâb'da karşı karşıya gelmiş ve yapılan savaşta Emevî ordusu bozguna uğratılmıştı. Son Emevî halifesi Mervân, Abbâsîler karşısında mücadelesini sürdürebilmek için önce Musul'a, oradan kendi merkezi Harrân'a, daha sonra da Kinnesrin ve Humus'a gitmişti. Ne var ki bütün bu şehirler artık Abbâsî hakimiyetine girmişti. Mervân müteakiben Dimeşk'e gitmek zorunda kalmıştır. O, burasını Abbâsîler karşısında yeniden mücadele etmek için tahkime başlamıştı. Dimeşk valisi Velîd b. Muâviye b. Mervân b. Abdülmelik şehri onun adına savunmaya giriştiyse de Abdullah b. Ali'nin kuvvetleri fazla zorlanmadan şehri ele geçirmişlerdi (5 Ramazan 132/750). Bunun üzerine Mervân, Filistin'e kaçmak zorunda kalmıştır.²¹⁵

Buraya kadarki kısımda ismi zikredilmeyen Abdullah b. Abdülmelik'in de Mervân'ın peşinden gittiği Ya'kübî'de kayıtlıdır. Ne var ki Abdullah b. Ali, onu ve beraberindeki Abdullah b. Yezîd b.

²¹¹ Halife, *Tarih*, 205; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 265; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, (81-100 Olayları), 402.

²¹² Halife b. Hayyât, Abdullah'ın ismini 132/750 yılında öldürülenlerin arasında zikretmektedir. Bkz. *Tarih*, 268. İbn 'Asâkir de Halife'den nakille aynı yılı vermektedir. Bkz. *Tarih*, XXIX, 353.

²¹³ Zehebî, Abdullah hakkında bir kısım malumatı zikrederken Büsr'ün öldüğünde kefen bile bırakmadığını Abdullah'ın ise diğer rivayetteki ölçüden 10 müd fazla bir rakam verilerek 80 müd altın bıraktığını belirtmektedir. Bkz. Bkz. *Tarihu'l-İslâm*, (81-100 Olayları), s. 402. Ayrıca bkz. İbn 'Asâkir, XXIX, 351.

²¹⁴ Hakkında bkz. K. V. Zetterstéén, "Abd Allâh b. 'Ali", *Eİ2*, Leiden 1986, I, 43.

²¹⁵ Ya'kübî, *Tarih*, II, 278. Bkz. Ali Aksu, *Emevî Devleti'nin Yıkılışı*, İstanbul 2007, s. 223-229.

Abdülmelik'i yakalamış akabinde de bu ikisini Ebû'l-'Abbâs'a göndermiş, esirler Hire'de ²¹⁶çarmıha gerilerek öldürülmüştür.²¹⁷

Abdullah b. Abdülmelik'in ölümüyle ilgili olarak zikrettiğimiz bu üç rivayetten ilkinde onun Mısır'da hastalandığını ve özellikle kardeşi tarafından valilikten azledilmesini ve mallarına müsadere edilmesinin ardından da vefat ettiğini zikretmiştik. Herhangi bir tarih kaydı olmamasına rağmen onun azlinden sonra ölme ihtimali daha kuvvetli gibi gözükmektedir. İkinci rivayette ise özellikle Halife b. Hayyât'ın ve İbnü'l-Esir'in 100/718-719 yılında ölenler arasında Büsr b. Sa'îd'i zikredip Abdullah'ın ismini vermemeleri ve bunun sadece Zehebî'de bulunması düşündürücüdür. Zehebî bu rivayetten ikisinin de aynı vakitte öldüğü sonucuna varmış ve kitabına da o şekilde kaydetmiştir.

Bu rivayette ikisinin de aynı yıl içinde öldüğünün anlatılmasından ziyade, kefen parası bile bırakmaksızın 100/718-719 yılında ölen Büsr b. Sa'îd'in yaşam tarzı ile belki de kendisinden birkaç yıl önce varlıklı bir şekilde ölen ve miras olarak da dillere düşecek kadar altın bırakan Abdullah b. Abdülmelik'in yaşam tarzları mukayese edilmiş olmalıdır. Bu arada hem bu rivayeti hem de üçüncü rivayeti gören İbn 'Asâkir, bu rivayetleri zikrettikten sonra onun, Ömer b. Abdülaziz'den önce ölmesinin daha doğru olabileceğini nakletmektedir.²¹⁸

Üçüncü rivayetten Mervân'ın peşinden giden ve yakalanarak çarmıha gerilerek öldürülen Abdullah'ın -o zaman takriben 70 yaşındadır - bu yaşında yeniden savaş meydanlarına çıktığı anlaşılmaktadır. Halbuki o, Mısır valiliğinden azledildiğinde henüz otuz yaşındaydı ve kardeşi halife Velid'e de oldukça fazla kızgın olmalıydı. Velid'den Mervân b. Muhammed'e kadar sekiz Emevî halifesinin iktidara geldiği bilinmektedir. Eğer başına başka bir şey gelmemişse veya daha mütevazı bir yaşamı seçmemişse genç, savaş ve yönetim tecrübesi bulunan ve aynı zamanda halife çocuğu olan bir kişinin, en azından bu halifelerden birinin idaresinde yeniden vazife almaması düşündürücüdür. Azledildikten sonra kırk yıl boyunca herhangi bir harekete katılmayan -ki kaynaklarımızda ismine bir daha rastlanmamaktadır- birinin, yetmiş yaşında at sırtında mace-

²¹⁶Küfe yakınlarında bulunan İslâm öncesi Arab şehirlerinden biridir. K. La Strange, *Büldânu'l Hilâfeti's Şarkiyye*, (Arabçaya çev. Beşir Fernoslin-Corcis Avvâd), Bağdat 1954, s.101, 102.

²¹⁷Ya'kübî, *Tarih*, II, 278; bkz. C. H. Becker, "'Abd Allâh b. 'Abd al-Malik b. Marwân", I, 42. Halife b. Hayyât yukarıda belirttiğimiz gibi 132/750 yılında ölenler içerisinde Abdullah'ın ismini zikretmekte; fakat bu olayı anlatmamaktadır. (Bkz. *Tarih*, 268) İbn 'Asâkir, Halife'nin Abdullah'ın bu tarihte öldürüldüğü rivayetinin bir kuruntudan ibaret olduğunu ifade etmektedir. *Tarih*, XXIX, 353.

²¹⁸Bkz. İbn 'Asâkir, XXIX, 353.

raya koşturmasının ve bu uğurda feci bir şekilde can vermesinin anlatıldığı bu rivayetin sıhhati noktasında şüphelerimiz bulunmaktadır.

Kanaatimize göre kaynaklarda ismine rastlanmamasından onun, bu halifelerin hiçbirisiyle diyaloga geçmediği ya da en azından Velid döneminde vefat ettiği sonucunu kuvvetlendirmektedir.

Sonuç

Abdullah b. Abdülmelik babasının dişiyle ve tırnağıyla çalışıp çabalayarak yeniden tesis ettiği İslâm imparatorluğunda valilik ve ordu komutanlıkları olmak üzere muhtelif görevlerde bulunmuştur. Onun Anadolu içlerine yönelik düzenlediği yaz seferleri oldukça başarılı geçmiştir. Abdülmelik döneminde Abdullah öncesinde Anadolu içlerine yapılan akınların, kalıcı olmadığı, yağma ve caydırma niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Fakat onun askerî faaliyetlerinde özellikle Turande ve Massisa şehirlerinin ele geçirilmesi ve buralarının yeniden imarı ve Müslüman askerlerin yerleştirilmesinde, artık Müslümanların bu topraklar üzerinde daha kalıcı olmaya yöneldiklerini göstermektedir.

Yaz seferleriyle birlikte muhtemelen önce amcası ve kardeşlerinin yanında daha sonra da kendi ordusunun komutanı olarak Abdullah'ın, Anadolu'yu tanıdığı ve burada Bizans'a karşı girişilen savaşlarda büyük tecrübe kazandığı anlaşılmaktadır. Onun ve amcası Muhammed b. Mervân'ın komuta ettiği orduların bölgede kazandıkları savaş tecrübeleri, Emevîleri ciddi bir şekilde tehdit eden İbnü'l-Eş'as isyanının bastırılmasında etkili olmuştur.

Abdullah, bütün bu başarıları sonrasında babası Abdülmelik tarafından İslâm ülkesinin en büyük ve en münbit eyaletlerinde birisinin başına, Mısır valiliğine tayin edilmiştir. Burada takriben beş yıla yakın süren valiliğinde Abdullah'ın başarısız olması ve rüşvet alması nedeniyle kardeşi halife Velid tarafından görevinden azletildiği ifade edilse de onun azlinin siyasî olduğu anlaşılmaktadır.

Abdülmelik b. Mervân'ın ölümü öncesinde veliahdı Velid'e yapmış olduğu vasiyette, Abdullah'ı Mısır valiliğinden azletmemesini söylemesi dikkat çekicidir. Bu da onun, halifenin diğer çocukları arasında ayrı bir yerinin olduğunu göstermektedir.

Nizami Gencevi'nin "Rahmet Evi" Kavramı

Dr. Siracəddin HACI*

Özet

Azerbaycan Türk edebiyatının XII. yüzyılda yaşamış büyük şairi Nizami Gencevi tüm eserlerinde İslam dininin değerlerine büyük yer vermiştir. Şairin düşüncesine göre doğru hayat düşüncesi ve yolu yalnız İslam yani yüce Allah'a teslim olmaktır. Yüce Allah'ın (c.c) yarattığı insanların İslam'dan başka hayat tarzı bulunmamalıdır. İnsanlığa doğru yol göstermek için gönderilmiş peygamberler de her zaman İslamî hayat tarzını tebliğde bulunmuşlardı; onlar müslim, onlara inananlar da müslüman olmuşlardı. Kim peygamberlerin getirdiği ilahi emre, buyruklara inanır ve onlara uyarsa o, müslüman sayılacaktır. Tüm peygamberlerimiz insanlara bu hakikati ulaştırmışlardır. Bu, onların yüce Allah tarafından belirtilmiş kutsal görevidir. Nizami Gencevi'nin eserlerinde yer ayırdığı İslami değerlerden biri de "rahmet evi" kavramıdır. Şair adı geçen kavramı yorumlarken onu İslam Peygamberinin misyonu ile alakalandırmıştır. Şaire göre rahmet yüce Allahın bir nimeti olup O'nun adaletinin, merhametinin, insan sevgisinin ve şefkatinin göstericisidir.

İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in görevi de yüce Allah'ın ölçülerine uygun bir "Rahmet Evi" yapmaktan ibarettir. Nizami'nin sunumunda bu evin, dünyanın ve toplumun hukuki sistemi mevcuttur. Bu sisteme göre rahmet evinde yaşayanlar hukukî bakımdan eşittirler, bu evde oturanlar hür yaşama hakkına sahiptirler, bu evin sakinlerinin bağımsız yaşamak, sevmek, çalışmak, konuşmak, evlenmek, evlat yetiştirmek, eğitim görmek, ilim öğrenmek gibi hakları vardır. Nizami "rahmet evi"ni sağlıklı bir dünya gibi sunar. Herkesin barış içinde bulunduğu bu kutsal mekanın adı "rahmet evi"dir, vatandaşı mümindir, yöneticilik prensipleri merhamet ve adalete dayanır. Nizami'nin görüşünce Hz.Muhammed'in (s.a.s) tüm insanlığa gönderilmesinin bir hikmeti de Efendimiz'in ömrünü tüm insanlığa feda etmek, adamak için seçilmiş olmasında yatar. Çünkü Peygamberimizin yaptığı rahmet evi bireysel daire değil, tüm insanların, tüm yaratılmışların yaşadığı iman mekanı ve ebedi saadet yurdudur.

* Azerbaycan Milli Elmler Akademiyasının Nizami Adına Edebiyyat İnstitü.

Anahtar Kelimələr: Rahmet evi, merhamet, şefkat, adalet, ebedi saadet yurdu

Abstract

Nizami Ganjavi the well-known poet of the Azerbaijan literature who lived in the 12th century paid attention to the Islamic values in all his works. According to the poet the true life thought and way is only Islam, it means to give himself up to Allah. The people created by Allah must not have another life style except Islam. The prophets who were sent to show the true way to the humanity always propagated the Islamic life style, they were believers and people who believed them were Muslims. The person, who believes the divine orders, commands and obeys them he is a Muslim. All prophets delivered this truth to the humanity. It is their sacred duty determined by Allah. In Nizami Ganjavi's works one of the Islamic values is the conception "the paradise house". Explaining this conception the poet connected it with the mission of the Islam Prophet. That is why the paradise is the blessing of God, it is the point of His justice, mercy, sympathy and human love. The duty of Islam Prophet is to build "a paradise house" according to God's measures. In Nizami's presentation this house, world, society has a legal system. According to this system the people living in "the paradise house" are equal for the right, they are free and they have rights such as to live, to love, to work, to speak, to marry, to bring up the child, to study and etc. Nizami introduces "the paradise house" as a healthy world. The sacred place where everyone lives in peace is called "a paradise house", its citizen is a devout and its administration principles are based on mercy and justice. According to the thought of Nizami one of the wisdoms of the sending Excellency Muhammad to whole humanity is that he was chosen to sacrifice himself for all mankind. Because "the paradise house" built by him is not a private house, it is a faith place and an eternal happiness hearth.

Key Words: Paradise house, mercy, sympathy, justice, an eternal happiness hearth

NİZAMİ GƏNCƏVİNİN «RƏHMƏT EVİ» ANLAYIŞI

XII yüzillikdə yaşamış Azərbaycan türk ədəbiyyatının böyük şairi Nizami Gəncəvi bütün əsərlərində islami dəyərlərin şərhinə geniş yer vermiş, uca Allahın (c.c) müqəddəs kitabında olan buyuruqları bədi bir biçimdə açıqlamış, insanların bu ilahi dəyərləri qavraması, bu ilahi ölçüləri qəbul etməsi üçün çeşidli vasitələrdən istifadə etmişdir. Şairin əsərlərində geniş şərh etdiyi anlayışlardan biri də «rəhmət evi»dir. Nizami Gəncəvi islam Peyğəmbəri (s.a.s) ilə bağlı yazdığı nətlərinin birində bu anlayışa yer vermişdir.

Rəhmət evinin (dairəsinin) mərkəzi ənsən,

"«Rəhmət» (sözünün) nöqtəsinin üstündəki saray sənən.¹

Həz. Nizami nətin ikinci beytində birbaşa dini qaynağı olan, peyğəmbərlik anlayışı və həz. Məhəmmədlə (s.a.s) ayrılmaz vəhdət təşkil edən «rəhmət evi» ifadəsindən istifadə etmiş, xüsusi mənalar yüklədiyi «nöqtə», «saray» sözlərini beytin mətninə yerləşdirmişdir. Biz öncə bu anlayışların məna yükünü şərh etməyə çalışaq.

I. "RƏHMƏT" SÖZÜNÜN MƏNASI

Bilindiği kimi, rəhmət anlayışı islam dinində xüsusi yer tutur. «Rəhmət» ərəb dilində «acımaq», «mərhəmət etmək» deməkdir. Rəhmət «...Həz. Peyğambərin (s.a.s) «Delail»də qeyd edilən iki yüz bin ismindən biridir. Allahın iki tərlü acıması söz konusudur. Birincisi, Rehman: Bu ümumi acımadır ki, mümin, kafir, hər kəsi içine alır. Bu genelliklə yaşadığımız dünyada tecelli eder. İkincisi, Rehim: Ahirette və sadəcə müminlərlə olan acıma. Özel rahmet».²

«Rəhmət» sözünün başqa bir mənası «vermək», «lütf etmək»dir. Təsəvvüf əhlinə görə də, iki cür rəhmət var: «...rahmeti-ımtinaniyə, yəni amel və ibadət edilmeden evvelki Allahın ümumi rahmeti; rahmeti-vucudiyə, yəni takva ehline ahirette vaat edilən özel rahmet»³.

«Rəhmət» anlayışı ilə bağlı olaraq bir sıra deyimlər də yaranmışdır. Məsələn, «rəhmət oxumaq», yəni ölənin bir şəxsin arxasınca dua oxumaq. Bu deyim öyü, tərif mənasında da işlədilir. Bir misalə baxaq:

*«...Edenler halimi idrak, okurlar nfkile rahmet,
Olanlar zairi-kabrim dönerler müşfik u mahzun» .⁴*

(Məni anlayanlar, halımı başa düşənlər ürək yumşaqlığı ilə rəhmət oxuyurlar. Qəbrimi ziyarət edənlər kədərli və mənə şövq (istək) duyaraq geri dönərlər) (Əbdülhak Hamid) .

«Rəhmət» anlayışı ilə bağlı olaraq yaranmış deyimlərdən biri də «Rəhmət oxutdurmaq»dır. Bu deyim bir şəxsin etdiyi zülm, başqasının etdiyindən ağır, çox olanda istifadə edilir.

*«...Kafir ol mertebe kıydı cana,
Rahmet okuttu Hülagu Hana».⁵*

¹ Nizami Gəncəvi, *Sirlər Xəzinəsi*, (filoloji tərcümə, izahlar, şərhlər və lüğət professor Rüstəm Əliyevindir), Bakı, 1981, s. 34.

² Ethem Cəbecioğlu, *Tasavvuf Terimləri və Deyimləri Sözlüğü*, İstanbul, 2005, 510.

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimləri və Deyimləri Sözlüğü*, İstanbul, 2001, 286.

⁴ Cəbecioğlu, 510.

⁵ Cəbecioğlu, 511.

(Kafir o qədər (o dərəcədə) can məhv etdi ki, Hülaki xana rəhmət oxutdurdu) (Əndərulu Fazil) .

Dini-təsəvvüfi terminologiyada «rəhmət» qavramı ilə bağlı daha iki anlayış var:

Birincisi: Rəhmətül-İmtinaniyyə- ərəb dilində qiymətli bir şeylə bağlı olaraq ehsan etmək anlamında acımaq mənasını bildirir. Yəni qul öz qulluğunu yerinə yetirmir, ancaq Allah ona ehsan edir. Bu uca Allahın Rəhman adı ilə bağlıdır və hər şeyə aiddir.⁶

İkincisi: Rəhmətül-vücutiyyə-ərəb dilində varlıqla bağlı acımaq, rəhm etmək mənalərini bildirir. Yəni bu, uca Allahın inananlara vəd etdiyi rəhmətdir. Bu insanın uca Allahın (c.c) sevgisini, rızasını qazanmaq uğrunda apardığı ardıcıl mübarizəyə (cihada) bağlıdır.⁷

Bundan başqa, uca Allahın adlarından biri də Rəhimdir. Yəni uca Allah (c.c) çox bağışlayan, acıyandır. Uca Allahın (c.c) Rəhim adı Qurani-Kərimdə 115 dəfə çəkilmişdir.⁸

Bilindiği kimi, Qurani-Kərimin surələri «bəsmələ» ilə (Əuzu billahi min əş-şeytanir-rəcim, bismillahir-rəhmanir-rəhim-qovulmuş şeytandan Allaha sığınırım, Rəhman və Rəhim olan Allahın adı ilə) başlayır. Bu o deməkdir ki, «...Kul herhangi bir davranışta bulunurken, önemli bir işe teşebbüs ederken önce «euzu» çekerek muhtemel olumsuz etkileri def etmekle sonra da besmeleyi okuyarak kendinin tek başına yeterli olmadığını, başarı ve gücün ancak Allah'tan gelebileceğini, Allahın yer yüzünde halife kıldığı bir varlık olarak Onun mülkünde, onun adına tasarrufta bulunduğunu, asıl malik ve hakim olan Allahın koyduğu sınırlar aşarsa, emanete hiyanet etmiş olacağını «...peşinen kabul etmekte ve bundan güc almaktadır. Burada tevhid cümlesinin manası da üstü kapalı olarak mevcuttur. Zira nasıl ki, tevhid cümlesinde «la ilahe» denilerek önce bütün sahte tanrılar zihnlardan siliniyor, sonra da «illallah» ifadesiyle hakiki, tek, eşi ve benzeri bulunmayan Tanrı (Allah) kalbe ve zihne yerleştiriliyorsa, euzu besmele çekildiğinde de önce kulluk ilişkisine engel olan kirli çevre temizleniyor, sonra da bu ilişkinin en uygun anahtarı kullanılmış, doğru kapılar açılmış, sağlıklı bağ kurulmuş oluyor...».⁹

Bu mənada uca Allahın (c.c) «Rəhim» sifəti çox mərhəmətli, çox bağışlayan demək olub, daha çox axirətlə bağlıdır. Qul bu dünyada

⁶ Cebecioğlu, 511.

⁷ Cebecioğlu, 511.

⁸ Allahın gözəl adları üçün baxın: Ali Osman Tatlısu, *Esmau'l-Hüsna Şerhi*, Ankara, 1963; Bekir Topaloğlu, "Esmail-Hüsna", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XI, 404-418.

⁹ *Kuran Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir* (Komisyon), Ankara, 2003, I, 7.

fasiləsiz olaraq uca Allah (c.c) yolunda çalışır, hər şeyi Allah (c.c) üçün, Allah (c.c) adına edir və nəticədə uca Allahın (c.c) sonsuz rəhmətini, mərhəmətini qazanır, uca Allah (c.c) qulunu bağışlayır.

İndi Qurani-Kərimdə uca Allahın (c.c) rəhim sifəti ilə bağlı olan bir neçə ayəni oxuyaq:

«(Ey Peyğəmbər! Mənim adımdan qullarıma) de: «Ey Mənim (günah törətməklə) özlərinə zülm etməkdə həddi aşmış bəndələrim! Allahın rəhmindən ümitsiz olmayın. Allah (tövbə etdikdə) bütün günahları bağışlayar. Həqiqətən, O, bağışlayandır, rəhm edəndir!» (əz-Zumər, 39/53).

«Sizin tanrınız bir olan Allahdır, Ondan başqa Tanrı yoxdur. O, rəhmlidir, mərhəmətlidir» (əl-Bəqərə, 2/163).

«Allah bilmədən (səhvən) içdiyiniz andlara görə sizi cəzalandırmaz, ancaq qəlblərinizin kəsb etdiyi şeylərlə (yalandan, ya da qəsdən and içib yerinə yetirmədiyiniz andlara, pis niyyətlərə) görə sizi cəzalandıracaqdır. Allah bağışlayandır, həlimdir!» (əl-Bəqərə, 2/225).

«Fitnəyə məruz qaldıqdan sonra hicrət edənləri, daha sonra cihad edib (bu yolda hər cür əzab-əziyyətlə) səbir edənləri isə (bütün bunlardan sonra Rəbbin, şübhəsiz, bağışlayandır, (onlara) rəhm edəndir!» (ən-Nəhl, 16/110).

Qurani-Kərimdə rəhmət anlayışının məna çeşidləri həddən artıq çoxdur. Rəhmət uca Allahın sifətlərindən biridir. Yuxarıda verdiyimiz ayələrdə bunu aydın gördük.

Qurani-Kərimdə rəhmət uca Allahın (c.c) bir neməti kimi təqdim olunur:

«(Nəhayət) Adəm Rəbbindən (bəzi xüsusi) kəlmələr öyrənərək (Həvvə ilə birlikdə o kəlmələr vasitəsilə) tövbə etdi. Doğrudan da, O (Allah) tövbələri qəbul edəndir, mərhəmətlidir» (əl-Bəqərə, 2/37).

Qurani-Kərimdə rəhmət anlayışı uca Allahın ədalətini, mərhəmətini, şəfqətini, əfvini, insana sevgisini, müjdəsini ifadə edir. Uca Allah (c.c) tez-tez qullarına rəhm edəcəyini, onları bağışlayacağını vurğulayır:

«Şərq də, Qərb də Allahındır. Hansı tərəfə yönəlsəniz (üz tutsanız) Allah oradadır. Şübhəsiz, Allah (öz mərhəməti ilə) genişdir, (O, hər şeyi biləndir!» (əl-Bəqərə, 2/115).

«Rəhmət» anlayışının bir yönü də Peyğəmbərlə bağlıdır. Yəni uca Allah (c.c) insanı sevir, onu cəhalətdən qurtarmaq istəyir və bu məqsədlə də insanları doğru yola yönəltmək üçün Peyğəmbər göndərir.

Deməli, hz. Məhəmmədin (s.a.s) bir peyğəmbər olaraq göndərilməsi uca Allahın (c.c) rəhmətinin, mərhəmətinin göstəricisidir:

«(Özlərinə) peyğəmbər göndərilən ümmətləri (peyğəmbərlərə tabe olub-olmadıqları barədə) sorğu-suala çəkəcək, göndərilən peyğəmbərləri də (dinimizi onlara təbliğ edib-etməmələri haqqında) sorğu-sual edəcəyik» (əl-Əraf, 7/6).

«Yer üzü (Peyğəmbərin gəlməsi sayəsində iman və ədalətlə) düzəldikdən sonra, orada fəsad törətməyin. Ona (Allaha) həm qorxu, həm də ümidlə dua edin. Həqiqətən, Allahın mərhəməti yaxşılıq edənlərə çox yaxındır!» (əl-Əraf, 7/56).

«Səni də aləmlərə ancaq bir rəhmət olaraq göndərdik» (əl-Ənbiya, 21/10).

Uca Allah (c.c) Qurani-Kərimdə «Rəhmət» sifətini daha aydın şərh etmək, insanları haqq olana inandırmaq, onları doğru yola yönəltmək məqsədi ilə insanların rəhmət anlayışını daha aydın görə bilməsi, qavraması və bu adın nuruna sığınib, günah bataqlığından qurtularaq işığa qovuşması, insanların uca Allaha (c.c) olan ehtiyacını anlaması üçün öz «xilas sifətini» çox əyani bir biçimdə təqdim edir:

«Küləkləri Öz mərhəməti önündə (yağışdan qabaq) müjdəçi olaraq göndərən Odur. Belə ki, küləklər (yağmur yüklü) ağır buludları hərəkətə gətirdiyi (daşdığı) zaman Biz onları (buludları) ölü (qurumuş) bir məmləkətə tərəf qovur, ora yağmur endirir və onunla hər cür meyvə yetişdiririk. Biz ölüləri də (dirildib qəbirlərdən) belə çıxaraçağıq. Bəlkə, düşünüb ibrət alasınız!» (əl-Əraf, 7/57).

Qurani-Kərimdə uca Allahın (c.c) «Rəhim» sifəti və rəhmət anlayışı Yaradanın insanları müjdə verərək inandırmaq siyasətinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Uca Allah (c.c) insanları rəhmət anlayışı ilə tərbiyə edir, onların qəlbini və əxlaqını təmizləyir, onlara sığınacaqları yeri göstərir, onları ümidlərini itirməməyə çağırır, onlara buyurur ki, günah etmişənsə, qorxma, rəhim olan Allahdan ümidini kəsmə, tövbə et, Haqqa yönəl! Bu mənada rəhmət anlayışının içərisində sönməz bir nur, sonsuz bir genişlik, insanların qəlbini fərhləndirəcək bir ümid, insanı vəcdə gətirəcək bir ilahi müjdə var. Uca Allahın (c.c) bu mübarək «Rəhim» sifətinin içində qurtuluş, inandırma və ədalət cövhəri var. Elə buna görə də, biz bu mübarək adı «xilas ünvanı», hz. Nizaminin daha gözəl deyimi ilə «rəhmət evi» adlandırırıq. Budur, uca Allahın (c.c) «Rəhim» sifətinin mübarək müjdəsi, axirətdəki bir tükənməz, əvəzedilməz nemətə çevrilməsi.

«Rəbbindən qorxanlar da dəstə-dəstə Cənnətə gətiriləcəklər. Nəhayət, ora çatınca onun qapıları açılacaq və (Cənnət) gözətçiləri

(onlara): «Salam əleyküm! (Sizə salam olsun!) Xoş gəldiniz! Əbədi qalacağınız Cənnətə daxil olun!» - deyəcəklər. Onlar isə: «Bizə verdiyi vədini yerinə yetirmiş və bizi bu yerə varis etmiş Allaha həmd olsun! Biz Cənnətin istədiyimiz yerində sakin oluruq. (Dünyada yaxşı) əməllər edənlərin mükafatı necə də gözəldir!» - deyəcəklər". (əz-Zumər, 39/74-75).

Yerləri və göyləri əhatə edən rəhmət anlayışının təcəllisinin, mələklərin və möminlərin bu mübarək adın nuruna boyanmasının, onların sevincinin, qurtuluşunun, «rəhmət evi»nə daxil olmalarının yaratdığı vəcd halının ilahi təsviri çox gözəl və inandırıcıdır. Elə deyilmi?

Deyildi ki kimi, «rəhim» və «rəhmət» anlayışlarının hz. Məhəmmədlə (s.a.s) sıx bağlılığı var. Belə ki, hz. Məhəmmədin (s.a.s) çoxsaylı adlarından biri də «Rəhim»dir. O, bütün möminlərin, yoxsulların, çarəsizlərin, möhtacların, yetimlərin, kimsəsizlərin ümid yeridir. Peyğəmbər onlara qarşı çox şafqətli və mərhəmətlidir. Mübarək Quran buyurur ki, uca Allahın (c.c) elçisinin adı Rəhimdir:

«(Ey ümmətim!) Sizə özünüzdən bir peyğəmbər gəldi ki, sizin əziyyətdə (məşəqqətdə) düşməyiniz ona ağır gəlir, o sizdən (sizin iman gətirməyinizdən) ötrü təşnədir, möminlərə şafqətli, mərhəmətlidir!» (ət-Tövbə, 9/128).

«Rəhim», «Rauf» adları həm uca Allahın (c.c) gözəl adlarından dır, həm də hz. Məhəmmədin (s.a.s) mübarək adları sırasında yer tutur. Bu sifətlər hz. Məhəmməddən (s.a.s) başqa heç bir Peyğəmbərə verilməmişdir. Çünki hz. Məhəmmədin (s.a.s) varlığı bütün aləmlər üçün rəhmətdir.

II. DİVAN ƏDƏBİYYATINDA PEYĞƏMBƏRİN RƏHİM, RƏHMƏT, RAUF ADI

Divan ədəbiyyatında hz. Məhəmmədlə (s.a.s) bağlı yazılmış nətlərdə Onun Rəhim, Rəhmət, Rauf adları birlikdə verilmişdir. Bu üç ad hz. Məhəmmədin (s.a.s) şafqətli, mərhəmətli olduğunu ifadə edir:

... *Rahim ü Rahmet ü Nuri-Mübindür,*
*Kiyametdə Şefiül-Müznibindür...*¹⁰

(Rəhimdir, Rəhmətdir, parlaq nurdur. Qiyamət günü dərdlilərin şafaətçisidir) (Mehmed).

... *Allahdan inayete senden şefaete,*
*Kalmış durur işüm benüm ey Rahmeti-Rahim.*¹¹

¹⁰ Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Nat*, Ankara, 1993, 194.

¹¹ Yeniterzi, 194.

(Ey Rəhmət və Rəhim olan! Mənim işim Allahın inayətinə və Sənin şafaətinə qalıb) (Tacizadə Cəfər Çələbi)

Muhammed Alim-i İlmel – Yakindür,

Muhammed «Rahmeten Lil-Alemindür...»¹²

(Məhəmməd qəti, uca Allahın (c.c) verdiyi elm sahibidir. O, aləmlərə rəhmətdir)

Gah anun hulkına didi Hak «Azim»,

Geh «Rauf» itdi annı vü geh «Rahim».¹³

(Uca Allah onun yaradılışına gah «əzim» (çox böyük) dedi, gah da ona «Rauf» (şəfqətli), Rəhim (bağışlayan) dedi) (Əhmədi).

III. NİZAMİYƏ GÖRƏ RƏHMƏT EVİ

Bu anlayışların izahından sonra Nizaminin beytinin birinci misrasını oxuyaq:

«Rəhmət evinin (dairəsinin) mərkəzi sənsən...»

Şair bu misrada da üslubuna sadıq qalaraq hz. Məhəmmədi (s.a.s) şifrələrlə, kodlarla təqdim etmişdir. Nizami Peyğəmbərlə bağlı yazdığı birinci nətdə Onun missiyasını şərh edərkən «səadət məmləkəti» ifadəsindən istifadə etmişdir. Biz bu anlayışın izahını Nizaminin birinci nəti ilə bağlı yazdığımız kitabda vermişik¹⁴. Bu nətdə isə şair birinci nətdəki anlayışa yaxın olan «rəhmət evi» qavramından istifadə etmişdir.

İlk sırada onu deməliyik ki, Nizami bu misrada «ev» modelindən istifadə edib. Şairin düşüncəsində bir islam evi anlayışı var. Bu evin yaradıcısı uca Allah (c.c), başçısı isə hz. Məhəmməddir (s.a.s). Nizaminin təqdimatına görə, hz. Məhəmmədin (s.a.s) vəzifəsi uca Allahdan (c.c) aldığı buyruğa uyğun bir «rəhmət evi» qurmaqdır. Bu, Onun göndərilmə, seçilmə səbəbidir. Əslində, belə demək mümkündürsə, uca Allahın (c.c) istəyi bu dünyada və axirətdə «rəhmət evi» qurmaqdır. Qadir Allah (c.c) insanların xoşbəxt olmasını istəyir, bu məqsədlə Peyğəmbərlər, kitablar göndərir, «rəhmət evi»nin modelini verir, qanunlarını müəyyən edir.

Qurani-Kərimdə bu dünya və axirət bir ev kimi təsvir olunub. Bu evin sakinləri var, qapısı var, salam şəkli var, suyu var, meyvəsi var, əbədi bir rahatlıq iqlimi var. Quranda cənnət uca Allahın (c.c) «tikdiyi» bir evdir, onun çoxlu qapısı var və hər kəs layiq olduğu qapıdan bu «rəhmət evi»nə daxil olur. Bu cənnət adlı evin fərqli yerləri var, hər kəs

¹² Yeniterzi, 194.

¹³ Yeniterzi, 194.

¹⁴ Siracəddin Hacı, *Həzrət Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında peyğəmbərlik anlayışı və həzrət Məhəmməd (s.a.s)*, Bakı, 2006.

layiq olduğu yerdə oturur. İndi uca Allahın (c.c) cənnət adlı evinə daxil olaq:

"(Ey Peyğəmbər!) İman gətirən və yaxşı işlər görən kimsələrə müjdə ver: onlar üçün (ağacları) altından çaylar axan cənnətlər (bağlar) vardır. (O cənnətlərin) meyvələrindən bir ruzi yedikləri zaman: «Bu bizim əvvəlcə (dünya evində) yedikimiz ruzidir», - deyəcəklər. Əslində, isə bu (ruzi, meyvələr) onlara (dünyadakılara zahirən) bənzər olaraq verilmişdir. Onlardan ötrü orada (hər cəhətdən) pak (olan) zövcələr də var. Onlar (möminlər) orada əbədi qalacaqlar"(Əl-Bəqərə, 2/25).

Qurani-Kərimdə «rahmət evi»nin (cənnətin) ziddi olan «əzab evi» də (cəhənnəm) təsvir olunmuşdur. Uca Allah (c.c) bu iki evin sakinlərinin dialoqunu təşkil edərək müqayisə şəraiti yaradır və sevinc, bərəkət, şəfqət, mərhəmət, salam evinin dəyərləri ilə əzab, kədər, peşmanlıq, atəş evinin dəyərlərini bütün detalları ilə təqdim edir:

"Biz onların (cənnət əhlinin) ürəklərindəki kin-küdurəti çəkib çıxardırıq. Onların (qaldıqları yerin) altından çaylar axar. Onlar (Rəbbinin bu lütfünü gördükdə) deyirlər: «Bizi bura gətirib çıxaran Allaha həmd olsun. Əgər Allah bizi doğru yola yönəltməsəydi, biz özümüzə doğru yolu tapa bilməzdik. Həqiqətən, Rəbbimizin peyğəmbərləri haqqı gətirmişlər!» Onlara: «Etdiyiniz əməllərə görə varisi olduğunuz Cənnət budur!» - deyər müraciət ediləcəkdir. Cənnət əhli cəhənnəm əhlinə müraciət edib: «Biz Rəbbimizin bizə vəd etdiyini (axirət nemətlərini) haqq olaraq gördük. Siz də Rəbbinizin sizə vəd etdiyini (cəhənnəm əzabını) gerçək olaraq gördünüzmü?»- deyər soruşacaq. Onlar: «Bəli!» - deyər cavab verəcəklər. Elə bu zaman onların (hər iki dəstənin) arasında bir qarçı (İsrafil, ya da cənnətdəkilərdən biri): «Allah zalımlara lənət etsin!» - deyər səslənəcək. O kəslərə ki, insanları Allah yolundan döndərər, onu (Allah yolunu) əyri hala salmaq (əymək) istəyər və axirətdə də inkar edərlər!» Onların ikisinin (cənnət əhli ilə cəhənnəm əhlinin) arasında pərdə (səs, maneə) və Əraf (Cənnətlə Cəhənnəm arasındakı səddin yüksəklikləri) üzərində isə (savabları və günahları, xeyir və şər əməlləri bərabər olan) insanlar (kişilər) vardır ki, onlar hamını (cənnətlikləri və cəhənnəmlikləri) üzündən tanıyıb cənnət əhlinə: «Sizə salam olsun!»- deyər müraciət edərlər. Bunlar (Əraf əhli) çox istədiklərinə baxmayaraq, hələ ora (Cənnətə) daxil olmamış (ancaq Ərafda günahları təmizləndikdən sonra daxil olacaq) kimsələrdir. Onların nəzərləri cəhənnəm əhlinə çevrildiyi zaman: «Ey Rəbbimiz! Bizi zalımlarla bir etmə!»- deyirlər. Əraf əhli üzlərindən tanıdıqları adamlara müraciət edib: «sizə nə yığdığınız mal-dövlət, nə də təkəbbürünüz fayda verdi»,- deyəcək. (Və fağır, yoxsul möminləri

kafirələrin böyüklərinə göstərək:) «Allah onları Öz mərhəmətinə nail etməyəcək, deyə and içdiyiniz kəslər bunlardırmı?» - söyləyəcəklər. (O anda Allah həmin möminlərə müraciətlə belə buyuracaq:)
«Cənnətə daxil olun. Sizin heç bir qorxunuz yoxdur və siz qəm-qüssə görməyəcəksiniz!». Cəhənnəm əhli cənnət əhlinə müraciət edib: «Üstümüzə bir az su tökün, ya da Allahın verdiyi ruzilərdən bizə bir qədər ehsan edin!» - deyəcək. Onlar isə: «Doğrusu, Allah bunları kafirlərə haram buyurmuşdur!» - deyə cavab verəcəklər. O kəslər ki, dinlərini oyun-oyuncaq (əyləncə) etmiş və (fani) dünya həyatı onları aldatmışdı. Onlar bu günə qovuşacaqlarını unutduqları və ayələrimizi (bilə-bilə) inkar etdikləri kimi, Biz də onları bu gün unudaraq!» (Əl-Əraf, 7/43-51).

Bizcə, bu son dərəcə ibrətli və misilsiz bir səhnədir. Ayələr bir-birinə zidd anlayışlar, ifadələr, sözlər üzərində qurulub: cənnət-cəhənnəm, cənnət əhli – cəhənnəm əhli, kin-küdurət – sevgi, doğru yol – əyri yol, haqq – batil, nemət – əzab, sizə salam olsun – Allah zalımlara lənət etsin, bu dünya – axirət, savab – günah, xeyir – şəər, təvazökarlıq – təkəbbür, mömin – kafir, mərhəmət – zülm, yoxsul – varlı, halal – haram, təsdiq – inkar, ümid – qorxu.

Uca Allah (c.c) bu ayələrdə üç ev, üç məkan təsvir edir: hz. Nizaminin ifadə etdiyi «rəhmət evi» - bu ev inananların əbədi qalacaqları evdir. «Əzab evi» - bu evin sakinləri uca Allahı (c.c) və Onun elçisini inkar edənlərin yaşadığı məkandır. Bir də bu iki evin arasında qalanların olduğu yer – bizim şərti olaraq «evsizlər»in, tərəddüd əhlinin ümid və qorxu içində qaldıqları yer adlandırdığımız ünvan.

Uca Allah (c.c) «rəhmət evi»nin nemətlərini ilk ayələrdən başlayaraq təsvir edir, inananlara müjdə verir, bu evi bütün detalları ilə təsvir edir. Çünki insan gedəcəyi yeri tanıyanda, qalacağı yeri biləndə qəlbi rahat olur, özünü təhlükəsiz bir məkanda hiss edir.

Bizcə, Nizaminin «rəhmət evi» anlayışının mənalardan biri budur ki, ən gözəl axirət neməti «rəhmət evi»dir, bu dinclik, əbədi rahatlıq, şəfqət, mərhəmət evinin sakini olmaqdır.

Nizaminin «rəhmət evi» anlayışının iki yönü var: biri bu dünyada qurulan «rəhmət evi»dir. Şairə görə, bu dünyada özünə «rəhmət evi» tikə bilməyənlər, axirətdə də «rəhmət evi»nə daxil ola bilməzlər. Çünki, əslində, bu dünya özü bir evdir, axirət də bir ev. Bu iki ev arasındakı doğru yolu tapmaq üçün peyğəmbərə ehtiyac var. Bu da peyğəmbərlərin göndərilmə səbəblərindən biridir. Nizami bir də «rəhmət evi» anlayışı ilə axirət evini nəzərdə tutur.

Nizamiyə görə, «rəhmət evi» insanın qəlbidir. Əgər bu qəlb Allah (c.c) sevgisi ilə dolmuşsa, onun döyüntüləri uca Allahın (c.c) yaratdığı ilahi nizamın ritmləri ilə üst-üstə düşürsə, deməli, insanın içində, duyğu və düşüncələrində «rəhmət evi» qurulmuşdur.

Nizaminin anlayışına görə, «rəhmət evi» bir islam evidir. Yəni «rəhmət evi» dinclik, sevgi, barış yuvasıdır.

Şairə görə, «rəhmət evi»nin qurulması uca Allahın (c.c) buyruğudur və bu yuvanın qurulmasının məqsədi insanları təhlükələrdən, bu dünyanın və axirətin əzabından qorumaqdır. «Rəhmət evi»nin başlıca yaşayış prinsipləri iman, təmizlik və ədalətdir.

Nizami beytin birinci misrasında deyir ki, hz. Məhəmməd (s.a.s) «rəhmət evi»nin mərkəzidir, dayaq nöqtəsidir. Burada şair «rəhmət evi»ni ilahi qanunlarla yaşayan bir dünya modeli kimi təqdim etmişdir. Yəni uca Allah (c.c) insanları xoşbəxt etmək üçün bir ev (dünya) qurmağı qərara alır, bu evin mənavi-əxlaqi, hüquqi, iqtisadi yaşayış prinsiplərini müəyyən edir. Bunun üçün Quran göndərir və bu ilahi ölçülərə uyğun bir evin tikilməsi üçün başçı, lider, yol göstərən – Peyğəmbər seçir. Deməli, hz. Məhəmmədin (s.a.s) vəzifəsi Allahın (c.c) buyruqlarına uyğun «rəhmət evi» tikməkdir. Nizaminin təqdimatında bu evin, dünyanın, cəmiyyətin hüquqi sistemi var. Bu sistemə görə, «rəhmət evi»ndə yaşayanlar hüquq baxımından bərabərdirlər, bu evdə yaşayanlar azaddırlar, bu evin sakinlərinin azad yaşamaq, sevmək, işləmək, danışmaq, ailə qurmaq, övlad yetişdirmək, oxumaq, elm öyrənmək hüququ var. Bu rəhmət evinin vətəndaşlarının iqtisadi azadlıqları var, burada insanların şəxsi mülkiyyəti var, burada haqsız rəqabət, faiz haramdır, malı dəyərindən artığına satmaq olmaz, bu evin vətəndaşlarının sosial təminatı var, insanlar arasındakı sosial ədaləti təmin etmək üçün bu «rəhmət evi»nin zəkat kimi mükəmməl iqtisadi sistemi var. Bu «rəhmət evi»nin vətəndaşları qadın və kişi olmasından asılı olmayaraq, miras hüququna malikdir. İnsanlar arasında bərabərsizlik yaradan və haqsız qazanc mənbəyi olan faiz bu «rəhmət evi»ndə haram edilmişdir. «Rəhmət evi»nin ana yasında faizin zərərləri belə şərh edilmişdir:

“Sələm (müamilə, faiz) yeyənlər (qiyamət günü) qəbirlərindən ancaq Şeytan toxunmuş (cin vurmuş dəli) kimi qalxarlar. Bunların belə olmaları: «Alış-veriş də sələm kimi bir şeydir!» - dedikləri üzündəndir. Halbuki, Allah alış-verişi halal, sələm (faiz) almağı isə haram (qadağan) etmişdir. İndi hər kəs Rəbbi tərəfindən gələn nəsihəti qəbul etməklə (bu işə) son qoyarsa, keçmişdə aldığı (sələmlər) onundur (ona bağışlamaq). Onun işi Allaha aiddir. Ancaq (yenidən sələmçiliyə) qayıdanlar cəhənnəmlidirlər və orada həmişəlik qalacaqlar! Allah sələmi (sələmlə qazanılan malın bərəkətini) məhv edər, sədəqləri (sədəqəsi verilmiş malın bərəkətini) isə artırır. Allah

kafiri, günahkarı sevməz! İman gətirən, xeyirli işlər görən, namaz qılan, zəkat verən şəxslərin Rəbbi yanında mükafatları var. Onların (axirətdə) heç bir qorxusu yoxdur və onlar qəm-qüssə görməzlər! Ey möminlər! Əgər doğrudan da, iman gətirmişsinizsə, Allahdan qorxub sələmdən qalan məbləğdən (faizdən) vaz keçin! (Onu borclulardan almayın!)" (əl-Bəqərə, 2/275-278).

Çünki faiz almaq «rəhmət evi»nin iqtisadi, hüquqi, əxlaqi nizamını pozur, insan azadlıqlarını məhdudlaşdırır, haram qazanca yol açır.

Bu «rəhmət evi»nin başçısı, qurucusu, mərkəz nöqtəsi olan Hz. Məhəmməd (s.a.s) faiz alana da, onu verənə də lənət etmişdir.¹⁵

«Rəhmət evi»nin iqtisadi əsasları azad, halal ticarət, yardımlaşma və faizsiz borc vermək prinsipi üzərində qurulmuşdur. Faiz isə bu sistemin əsaslarını dağıtdığına görə haram buyrulmuşdur.

Hz. Məhəmməd (s.a.s) başqa bir mübarək hədisində «rəhmət evi»nin ölçülərini belə açıqlayır:

*"Allaha heç bir şeyi orta qoşmayın, oğurluq etməyin, zina etməyin, haqsız yerə Allahın haram buyurduğu bir nəfsi öldürməyin, bir adamı öldürmək üçün güc, qüdrət sahibi bir kimsənin yanına getməyin, adamları sehirləməyin, faiz yeməyin, evli və namuslu bir qadına namussuzdur deyib iftira atmayın, döyüşün qızıışdığı gün hər b meydanından qaçmayın..."*¹⁶

«Rəhmət evi»nin ölçülərinə görə, faiz malın yox olmasına səbəb olur, faiz yeyənlər Allah (c.c) və Onun Rəsuluna qarşı döyüşürlər. «Rəhmət evi»nin qaydalarına görə yetimin malını yemək haramdır.

«Rəhmət evi»ndə qadın uca Allahın (c.c) əmanəti sayılır, onun hüquqları var və bu hüquqları pozmaq olmaz. Onu döymək, təhqir etmək, zorla ərə vermək, mirasdan məhrum etmək, oxumaq hüququnu əlindən almaq, onu al-ver predmetinə çevirmək haramdır. «Rəhmət evi»nin ölçülərinə görə, qadın zərifdir, o, anadır, o, gözəllik, sevgi qaynağıdır, o, ailənin qoruyucusudur. Rəhmət evinin sahibi uca Allah (c.c) belə buyurur:

"Ey iman gətirənlər! Qadınlara zorla varis çıxmaq sizə halal deyildir! (Qadınlar) açıq-aşkar pis bir iş görməyincə özlərinə verdiyiniz (mehrini) bir hissəsini geri qaytarmaq məqsədilə onlara əziyyət verməyin. Onlarla gözəl (Allahın buyurduğu kimi) rəftar edin. Əgər onlara nifrət etsəniz (dözün) ola bilsin ki, sizdə nifrət doğuran hər hansı

¹⁵ Nəvəvi, *Riyazüs-Salihin* (tərcümə və şərh edənlər: Y. Kandemir, İ.Lütfi Çakan, R.Küçük), Erkam yayınları, İstanbul, 2004, VII, 64.

¹⁶ Nəvəvi, IV, s. 487.

bir şeydə Allah (sizdən ötrü) çoxlu xeyir nəzərdə tutmuş olsun" (ən-Nisa, 4/19).

Hz. Məhəmməd (s.a.s) belə buyurur:

"Əshabım! Qadınlarla xoş davranmağınızı tövsiyə edirəm. Vəsiyyətimi yerinə yetirin. Çünki onlar sizin idarəçiliyinizə və himayənizə verilmişdir..."¹⁷

Nizamiyə görə, «rəhmət evi»nin mənəvi-əxlaqi ölçüləri bunlardır: şafqət, mərhəmət, sevgi, başqalarına dəyər vermək, bağışlamağı bacarmaq, ata-ana sevgisi, yaxşılıq, Allah və peyğəmbər sevgisi, ədalət, iman, ibadət, şükür etmək, qonaqpərvərlik, yetimə, kimsəsizə yardım, cihad, səxavət, sədəqə vermək, səbir, bir-birinə dua etmək, təmizlik, düzlük, yalan danışmamaq, zülmə, haqsızlığa qarşı mübarizə etmək, bütün yaradılmışların hüququna hörmət etmək və bu kimi başqa gözəl dəyərlər.

Uca Allah (c.c) «rəhmət evi» qurmaq üçün insanların arasından seçərək missiya verdiyi Hz. Məhəmmədə (s.a.s) belə buyurur:

"(Kafirlərin) bəzi zümrələrinə verdiyimizə (fani dünya malına) rəğbət gözü ilə baxma (ya da gözünü dikmə, çünki bunların arxasında küfr edənləri dəhşətli bir əzab gözləyir), onlardan (onlar iman gətirmədiklərindən) ötrü kədərlənmə (ya da onlara verdiyimiz sərvətə görə qəmgin olma, axirətdə səni daha böyük nemətlər gözləyir), möminləri qanadın altına al (iman gətirənlərə qarşı təvazökar olub yumşaq davran və onları himayə et!)" (əl-Nəhl, 16/88).

Hz. Məhəmməd (s.a.s) mübarək hədislərində «rəhmət evi»nin mərhəmət, şafqət, sevgi ölçüsünü belə açıqlayır:

"Möminlər bir-birilərini sevməkdə, bir-birilərinə acımaqda və bir-birilərini qorumaqda bir vücuda bənzərlər. Vücudun bir üzvü xəstə olduğu zaman, başqa üzvlər də bu səbəblə yuxusuzluğa və qızdırmalı xəstəliyə tutulurlar"¹⁸.

Hz. Məhəmmədin (s.a.s) «rəhmət evi»nin ölçülərinə görə, *"Mərhəmət etməyən kimsəyə mərhəmət olunmaz",¹⁹ "Yaxşılığın əvəzi yalnız yaxşılıqdır",²⁰ "İnsanlara mərhəmət göstərməyən kimsəyə Allah da mərhəmət etməz",²¹ "Müsəlman heç kimsəyə qarşı kin, nifrət,*

¹⁷ Nəvəvi, II, s. 325.

¹⁸ Nəvəvi, II, 180.

¹⁹ Nəvəvi, II, 182.

²⁰ Nəvəvi, II, 183.

²¹ Nəvəvi, II, 185.

düşmənçilik duyğuları ilə dolu olmaz, hər kəsə qarşı ədalətlə davranar, haqsızlıqdan uzaq durar".²²

Hz. Məhəmməd (s.a.s) qurduğu dünyanın - «rəhmət evi»nin ölçülərinə görə: *"Müsəlman müsəlmanın qardaşıdır. Ona zülm etməz, haqsızlıq etməz, onu düşmənə təslim etməz. Müsəlman qardaşının ehtiyacını ödəyən şəxsin ehtiyacını Allah ödəyər. Kim bir müsəlmanı sıxıntıdan qurtararsa, uca Allah o şəxsin qiyamət günündəki sıxıntılarında birini həll edər. Kim bir müsəlmanın eyib və qüsurlarını örtərsə, uca Allah da o şəxsin eyib və qüsurlarını örtər".²³*

Bu "rəhmət evi"nin ölçülərinə görə:

"Müsəlman müsəlmanın qardaşıdır. Ona xəyanət etməz, yalan söyləməz və yardımını tərksis etməz. Müsəlmanın namusu, malı və qanı başqa müsəlmana haramdır. Təqva buradadır. Bir kimsəyə şər olaraq müsəlman qardaşını özündən aşağı görməsi yetər".²⁴

Bu "rəhmət evi"nin əxlaq ölçülərinə görə:

"Sizdən biriniz özü üçün sevib arzu etdiyi şeyi din qardaşı üçün də sevib arzu etmədikcə gerçək anlamda iman etmiş olmaz".²⁵

Bu «rəhmət evi»nin şərtlərinə görə:

"Din qardaşın zalım da, məzlum da olsa, ona yardım et".²⁶

Bu "rəhmət evi"nin qaydalarına görə:

"Müsəlmanın müsəlman üzərindəki haqqı altıdır: Qarşılaşdığı zaman salam ver, səni dəvət edərsə, get, səndən nəsihət istəsə, nəsihət et, asqıranda Allaha həmd edərsə, yərhamukallah de, xəstələnəndə onu ziyarət et, öldüyü zaman cənazəsinin arxasınca get".²⁷

Nizami «rəhmət evi»ni bir sağlam dünya kimi təqdim edir. Həminin barış içində yaşadığı bu müqəddəs məkanın adı «rəhmət evi»dir, vətəndaşı mömindir, idarəçilik prinsipləri mərhəmət və ədalətə əsaslanır.

Nizamiyə görə, bu evin hüquqi, iqtisadi, əxlaqi əsaslarını uca Allah (c.c) müəyyən edib. Bu evi qurmağın yeganə şərti hz. Məhəmmədə (s.a.s) tabe olmaqdır. Çünki O, bu «rəhmət evi»nin «dayaq nöqtəsidir», mərkəzidir.

²² Nəvəvi, II, 185-186.

²³ Nəvəvi, II, 194.

²⁴ Nəvəvi, II, 197.

²⁵ Nəvəvi, II, 204.

²⁶ Nəvəvi, II, 205.

²⁷ Nəvəvi, II, 208.

Nizamiyə görə, uca Allahın (c.c) hədəfi bu dünyada və axirətdə «rəhmət evi» tikməkdir. Əslində, «rəhmət evi» cənnətdir. Bu bir sevgi, mərhəmət evidir. Bu evdə - bu rəhmət dünyasında hər bir vətəndaşın hüququ tanınır, hamı sevinc və kədərini bir-biri ilə paylaşır, hər kəs bir-birini bağışlamağı bacarır. Bu «rəhmət evi»ni ancaq uca Allaha (c.c) və hz. Məhəmmədə (s.a.s) inananlar qura bilər.

Şairə görə, bu «rəhmət evi»nin ana yasası Qurani-Kərimdir, evin yaradıcısı Allah (c.c), başçısı hz. Məhəmməddir (s.a.s). Bu evin vətəndaşı olmağın şərtləri isə iman, iradə, elm, təmizlik və ədalətdir.

Bizə görə, Nizaminin üçüncü nətinin ikinci beytinin ideyası xilaskarlıq, qurtuluş anlayışı ilə sıx bağlıdır. Bu mənada Nizaminin «rəhmət evi» adı ilə kodlaşdırdığı müqəddəs məkan insanlıq üçün bir sığınacaqdır, təhlükəsizlik mühitidir. «Rəhmət evi» qurmaq bir ilahi əmrdir və hər birimiz bu quruculuq işində iştirak etməliyik.

Nizami «rəhmət evi» anlayışı ilə bütövlükdə İslamın mahiyyətini, peyğəmbərlik anlayışının statusunu və bir son Peyğəmbər olaraq hz. Məhəmmədin (s.a.s) missiyasını çox dəqiq ifadə etmişdir.

Nizami bu beytin ikinci misrasında deyir:

«Zəhmət» (sözünün) nöqtəsinin üstündəki saray sənsən».

Bu misrada da bir neçə məna var. Hər şeydən öncə onu deməliyik ki, birinci misrada olan «rəhmət» sözü ilə ikinci misradaki «zəhmət» sözünün əski əlifba ilə yazılışı ancaq bir nöqtə ilə fərqlənir.

Şair birinci misrada nöqtə anlayışını mərkəz, bir şeyin əsası, dayaq nöqtəsi mənasında işlətməmişdir. İkinci misrada isə «nöqtə» anlayışı həm durğu işarəsini bildirir, həm də daha çox poetik anlamda, beytin ideya yükünü daşıyan bir vasitə olaraq bizcə, «yük», «çətinlik», «əzab-əziyyət» mənasındadır. Yəni «rəhmət» sözünün birinci hərfi olan «re»nin üzərinə bir nöqtə işarəsi qoyduqda «ze» oxunur. İkinci mənada isə «rəhmət» «zəhmətə» çevrilir.

Nizami elə bir şairdir ki, o beytdə heç bir detalı bədii yükü olmadan saxlamır. Burada da şair «rəhmət», «rəhmət evi» anlayışları ilə «zəhmət» anlayışı arasındakı əlaqəni çox incə bir detalla təmin etmişdir. Bizə görə, ikinci misranı bir neçə yöndə şərh etmək olar. Hər şeydən öncə onu deməliyik ki, şair hz. Məhəmmədin (s.a.s) uca Allahın (c.c) əmri ilə «rəhmət evi» qurmaq missiyasını izah edir. Ona görə, bu çox çətin bir vəzifədir. Şairin inancına görə, böyük işlər çətinliksiz həyata keçirilə bilməz. Yəni «zəhmətsiz rəhmət yoxdur». Hz. Məhəmməd (s.a.s) ilahi buyruğa uyğun olaraq bu ağır və şərəfli peyğəmbərlik vəzifəsini öz üzərinə götürmüşdür. Onun «rəhmət evi», «rəhmət sarayı» böyük çətinliklər hesabına tikilmişdir. Hz.

Məhəmmədin (s.a.s) şərəfli, mübarək ömür yolu acılar, çətinliklər və əzab-əziyyət içində keçmişdir.

Bütövlükdə, hz. Məhəmmədin (s.a.s) ömür yolu sıxıntılarla iç-içə keçdi. Buradan çıxan nəticə odur ki, «rəhmət evi» zəhmətin üstündə qurulub. Nizami də deyir ki, «zəhmət» sözünün üstündə qurulan saray sənəən.

Nizaminin beytinin ikinci misrasının bir başqa izahı da budur ki, hz. Məhəmməd (s.a.s) insanlığı böyük zəhmətdən xilas etdi. Əgər o olmasa idi, insanlıq cəhalət girdabı içində həlak olardı. O, zəhmət çəkdi, ömrünü şam kimi insanlıq yolunda əritdi, bir «rəhmət evi» tikdi, insanları bu evə topladı və bu yolla da onları əzabdan, atəşdən qorudu, xilas etdi. O, son anadək bütün imkanlardan istifadə edərək insanları «rəhmət evi»nə yönəltməyə çalışdı.

NƏTİCƏ

Nizami bu beytdə İslam Peyğəmbərinin (s.a.s) xilaskarlıq, qurtuluş missiyasını təqdim etmişdir. Böyük düha, istedad və iman sahibi olan şair İslamın peyğəmbərlik anlayışını, hz. Məhəmmədin (s.a.s) hədəfini, məqsəd-lərini kodlaşdıraraq, terminə çevirərək uca Allahın (c.c) buyruğunun gerçək mənasını «ev» anlayışı ilə ifadə etmişdir, simvollaşdırmışdır. Şair deyir: «Ey insan! Uca Allahın (c.c) buyruğunu dinlə, ona inan, hz. Məhəmmədin (s.a.s) əlindən tut, «rəhmət evi»nə gir, qurtul, xilas ol!»

Şair bir beytdə iki dəfə «ev» anlayışından istifadə etmişdir. Bizi istidən, soyuqdan, təhlükədən, vəhşi heyvanlardan, yağışdan, qardan qoruyan, bizim eyiblərimizi örtən, bizə yuva, isti ocaq, ailə olan, ruhumuzun, bədənimizin dincəldiyi məkan olan ev İslamın xilaskarlıq missiyasını gözəl ifadə edir. Nizamiyə görə, yer üzü bir evdir, bu məkanı «rəhmət evi»nə çevirmək də bizim vəzifəmizdir. Kim bizə bir ev tiksə, onu sevərik, elə deyilmi? Uca Allah (c.c) da İslam dini ilə bizə bir «rəhmət evi» tikmişdir. Bu «rəhmət evi»nin bənnası isə hz. Məhəmməddir (s.a.s). İndi dünya bu «rəhmət evi»nə möhtac deyilmi?

Nizaminin beytinin ikinci misrasının bir yozumu da odur ki, hz. Məhəmmədin (s.a.s) xilaskarlıq missiyası bir fədakarlıq, eşq, aşıqlıq işidir. Çünki bir şəxsi xilas etmək öz həyatını qurban vermək deməkdir. Hz. Məhəmmədin (s.a.s) bütün insanlığa göndərilməsinin bir hikməti də odur ki, o, ömrünü bütün insanlığa fəda etmək üçün seçilmişdir. Çünki onun tikdiyi «rəhmət evi» fərdi mənzil deyil, bütün insanların, bütün yaradılmışların yaşadığı iman məkanıdır, əbədi səadət yurduudur.

İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu

Murat MEMİŞ*

Özet

Kader üzerine yapılan tartışmalarda yer alan en önemli konulardan biri hiç şüphesiz ilahi iradenin mahiyeti ile ilgilidir. Ehl-i Sünnet ilahi iradenin ezeli olduğunu savunmaktadır. Mutezileye göre bu anlayış, hem akli hem de ahlakî bazı gerekçeler sebebiyle doğru değildir. Onlar ilahi iradenin ezeli oluşunu reddetmişlerdir. Bunun yerine ilahi iradenin mekansız olarak yaratılmış olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu makale, ilahi iradenin mahiyeti üzerinde İslâm kelimcileri arasında geçen tartışmaları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İlahî İrade, ezeli, yaratılmış, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile

Abstract

The nature of divine will, no doubt, has an important place in the discussions on destiny. According to Islamic orthodoxy (ahl al-sunnah), divine will is eternal. But Mutazilite does not regard this idea as correct for some logical and ethical reasons. They reject the eternity of God's will. They accept that God's will has been created as spaceless. This paper deals with the discussions on the nature of God's will between Ahl al-Sunnah and Mutazilite.

Key Words: Divine Will, eternal, created, Ahl al-Sunnah, Mu'tazilite

Giriş

İslâm düşünce dünyasını en fazla meşgul eden konulardan biri, hiç şüphesiz kader problemidir. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan eylemlerinin mahiyeti ve buna bağlı olarak ortaya çıkan meseleler hemen her devirde ele alınmış ve üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. Allah-âlem-insan ilişkisinde, varlıklar düzeyinde

* Arş. Gör. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
(murmemis@hotmail.com).

meydana gelen bütün hadise ve eylemlerin, gerçekte kime ait olduğu ve dolayısıyla bunların ahlakî sorumluluğunun kime, nasıl yükleneceği hususu bu meselenin merkezinde yer almaktadır. Bu problemi halletmek için ileri sürülen her görüş, doğal olarak kendine has bir Allah, evren ve insan tasavvuruna sahiptir.

İnsan fiillerinin mahiyeti sorunu, temelde iki ana unsurun ilişkisine dayanmaktadır: Allah'ın iradesi ve insan iradesi. Fiilin işlenmesi aşamasındaki "kudret" meselesi, bu sorunun başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Bizim bu çalışmamızda ele alacağımız konu, ilahî iradenin mahiyeti ile ilgili olan kısımdır. Buna binaen kader probleminin diğer boyutlarına, bu merkezle olan ilişkileri nispetinde kısmen değineceğiz.

Mu'tezile'ye Göre Allah'ın Mürîd Oluşu

İradeyi, "*zâtın mürîd olmasını gerektiren mânâ*" olarak tanımlayan Kâdî Abdülcebbar, bunun insanın kendisinde bulunduğu en açık niteliklerden biri olduğunu belirtir. Dolayısıyla, her ne kadar mürîdi "*fiili, herhangi bir şekilde değil, özel bir şekilde yapmayı mümkün kılan bir sıfata sahip olan*" şeklinde tanımlasa da bu tanım, tanımlananın daha açık olması bakımından yeterli değildir. Nitekim ona göre hiçbir tanım, insanın kendi varlığında farkına vardığı "mürîd" oluşundan daha açık olmayacaktır. Bununla birlikte bu farkındalık durumu, insanın sahip olduğu ve diğer niteliklerinden belirgin bir şekilde ayırabildiği irade sıfatının ispatı anlamına gelmektedir.¹

Allah'ın mürîd olarak nitelenmesi hususunda Mu'tezile içerisinde farklı yaklaşımların varlığı dikkat çekmektedir. İbrahim en-Nazzam'a göre Allah'ın iradesi, eşyayı yaratmasıdır. Bu açıdan kulların fiillerine taalluk eden ilahî irade (a) onları yaratması, (b) onları emretmesi veya yasaklaması anlamlarına gelmektedir.² Ebu'l-Kâsım el-Belhî de benzer bir şekilde ilahî iradeyi yaratma ile açıklamaktadır. Ona göre Allah'ın mürîd olmasının anlamı, fiilinde başkasının egemenliğine boyun eğmemek ve icbar altında bulunmaktan ibarettir.³ Câhız'a göre, Allah hakkında kendi fiilinin mürîdi olduğu söylendiğinde bu, yaptığı işlerde gaflet ve dikkatsizliğin

¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, haz. Semîr Mustafa Rebâb, Beyrut 2001, s. 290-291.

² Nazmî Sâlim, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm*, İskenderiye 1983, s. 33; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire 1963, VI-II, 3-4; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Emir Ali Mehnâ, Beyrut 1997, I, 68.

³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 375. Ayrıca bkz. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, tah. Ma'n Ziyade, Beyrut 1979, s. 352; Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, tah. Es'ad Temim, Beyrut 1996, s. 79.

bulunmadığı anlamına gelir.⁴ Bir başkasının eylemiyle ilişkili olarak iradeden bahsediliyorsa, o zaman nefsin ona meyletmesi anlamını taşımaktadır.⁵ Bısr b. el-Mu'temir, diğerlerinden daha farklı bir şekilde, Allah'ın iradesinin iki kısma ayrıldığını, bunlardan birisinin zâtî, diğerinin ise fiilî sıfatlardan olduğunu ileri sürer. Ona göre Allah'ın ezeli bilgisini ile salah ve hayır olarak bildiği bir şeyi irade etmemesi mümkün değildir. Fiilî olan iradesi ise, O'na ait yaratmadır.⁶ Bütün bu yorumlar, Allah'ın iradesinin hakiki anlamda değil, mecazî olarak anlaşıldığına işaret etmektedir.⁷

Diğer taraftan bazı Mu'tezilî kelamcılar bu sıfatın Allah hakkında hakiki anlamda kullanılmasından yanadır. Bu sebeple öncelikle onun Allah hakkında geçerli bir sıfat olduğunun belirlenmesi gerekir. Bu görüştekilere göre, Allah'ın mürîd/irade sahibi olmasını geçerli kılan husus, O'nun hayy/diri olmasıdır. Hayy/diri olması, Allah'ın gerçek anlamda mürîd olmasını mümkün kılan bir husustur. İradenin varlığını gösteren ise, fiillerinin "özel bir şekilde" meydana geliyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bir fiilin pek çok imkân içerisinden sadece birine tahsis edilmesi, örneğin şurada değil burada işlenmesi, şu zamanda değil bu zamanda, şu şekilde değil bu şekilde olması, iradenin varlığı sayesinde.⁸ Bu durumu açıkça gösteren misallerden biri emir ve haber konusuyla ilgilidir. Bir şeyi emretmenin ancak iradeyle mümkün olabileceğini ifade eden Kâdî Abdülcebbar şöyle der: "*Biz Allah'ın hitap etmesi, emretmesi ve haber vermesi sebebiyle mürîd olduğunu biliyoruz. Birisi hakkında ki haberin, bir başkası hakkında olma imkânı da sabittir. Allah Teâlâ'nın, "Muhammed Allah'ın rasûlüdür" (48:29) sözü, O'nun, böyle irade etmesi sebebiyle, bir başkası değil, sadece Muhammed b. Abdullah (sas) hakkında bir haberdir.*"⁹

Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın gerçek anlamda mürîd olmasıyla ilgili olarak felsefî kökenli bir eleştiriye cevap vermektedir. Bilindiği gibi varlığın ortaya çıkışı hususunda İslâm filozoflarının benimstedikleri sudûr nazariyesi, Allah'ın mümkinâtı bilmesini esas almakta, iradeyi aktif olarak hesaba katmamaktadır. Filozofların, "objesini var kılan bilgi anlayışı"na ek olarak ileri sürdükleri "yüce sebeplerin yaptıklarında gâye gütmemeleri" görüşü, irâdeyi tam olarak pasif

⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II, 5.

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 88.

⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II, 3; ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 78.

⁷ Bkz. Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I, 493; ayrıca bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, ed. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire trs, s. 238.

⁸ Kâdî, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, s.292-293.

⁹ Kâdî, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İstanbul 2006, s. 71; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II, 104; *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, s. 293.

bir konuma yerleştirmektedir.¹⁰ Kâdı Abdülcebbar'ın bu görüşe verdiği cevap esas itibarıyla, filozoflar ile kelâmcılar arasındaki Allah-âlem ilişkisinde ortaya koydukları fikirlerin tamamen karşıtlığı üzerine kuruludur. Zira kelamcılar nazarında bilgi/ilim, biline-ne/maluma tabidir ve onun varlığı üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir.¹¹ Dolayısıyla onlara göre Allah'ın bilgisi yaratıcı bir unsur değil, aksine imkânlar âleminin bildiricisidir. Bu niteliği sebebiyle Allah'ın ilmi, irade ile tercih edilecek olan imkânların zeminini oluşturmaktadır ve iradeden bağımsız bir sıfattır. Fahreddin er-Râzî bu durumu açıkça şöyle ifade eder: "*Allah'ın mürîd oluşu hakkında bizim görüşümüz, onun Allah'ın âlim oluşu üzere ek/zâid bir sıfat olmasıdır. Mu'tezile'nin Basra kolunun çoğunluğu da bu görüştedir.*"¹² Dolayısıyla ilâhî bir sıfat olarak iradenin kabulü hususunda kelamcılar ile filozoflar arasında ciddi bir görüş farklılığından bahsedilebilir. Ancak biz, İslâm filozoflarının irade sıfatı hakkında ileri sürdükleri eleştirilere burada yer vermeyeceğiz.

Bu genel girişten sonra kader problemi söz konusu olduğunda münakaşaların merkezinde yer alan Allah'ın iradesi hususundaki görüşler ve bunların doğurduğu sonuçların beyanına geçebiliriz. Konunun merkezine Mu'tezilî görüşleri yerleştirip ortaya çıkan tartışmaları bunun etrafında değerlendirmeyi düşünüyoruz.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi hakkında ileri sürülebilecek üç görüş mevcuttur: Allah'ın iradesi (a) ya zâtıyla kâim ezeli bir sıfattır; (b) ya zâtına eklenmiş ezeli bir sıfattır; (c) ya da bir mahalde bulunmayan muhdes bir sıfattır. Onlara göre ilk iki görüşün imkânsızlığı, aynı zamanda üçüncü görüşün doğruluğunu göstermektedir. O halde öncelikle bu görüşlerin geçersizliğinin gösterilmesi gerekir. Burada şu hususu da belirtelim ki, buradan itibaren Mu'tezile olarak adlandıracağımız fikir sahipleri, Mu'tezilî kelamcılarının tamamı değil, "*bir mahalde bulunmayan muhdes irade*" görüşünü benimseyen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdı Abdülcebbar gibi Mu'tezilî âlimlerdir.

1. Ezeli İradenin Reddi

Allah'ın, zâtından kaynaklanan ezeli bir iradesi olduğu anlayışı Neccâriye fırkasının ileri sürdüğü görüşlerdendir. Bu fırkanın kurucusu olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (220/835)'a göre, Allah zâtı sebebiyle (lizâtihi) mürîddir; O, hayrı ve şerri, fayda ve zararı irâde edendir; O'nun mürîd olmasının anlamı, [zıddı olan]

¹⁰ Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 144-145.

¹¹ Kâdı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 290. Benzer bir eleştiri için ayrıca bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 65-66; Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fi Usûli'd-Din*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Kahire 1986, I, 207.

¹² Râzî, *age*, I, 207.

“kerih gören ve [bir başkasının iradesi altında] mağlup” olmaktan ibarettir.¹³ Ayrıca ona göre Allah’ın mülkünde O’nun iradesinin dışında hiçbir şey olmaz. Allah Teâlâ, belli bir vakitte olacağını bildiği şeyin o vakitte olmasını ve olmayacağını bildiği şeyin de olmamasını *ezelî olarak* irade eder.¹⁴

Mu’tezile’nin meseleyle ilgili görüşüne geçmeden önce bu hususun Ehl-i Sünnet tarafından da reddedildiğini hatırlatmalıyız. Ancak Ehl-i Sünnet’in red gerekçesi, Mu’tezile’den farklı bir şekilde, sıfatullah konusundaki genel kabullerinden kaynaklanmaktadır. Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr tarafından ileri sürülen zâtî irade anlayışının, Mu’tezile’nin kabul ettiği “sıfatın zâtla kâim [zâid bir sıfat] olmasının imkânsızlığı” görüşü ile zâtî ve fiilî sıfatlara yükledikleri anlamlara dayandığını söyler.¹⁵ Daha açık ifade etmek gerekirse, Neccâr bir taraftan Mu’tezile’nin ileri sürdüğü, Allah’ın âlim ve kâdir olması gibi, zâtî sıfatlar hakkındaki görüşünü irade sıfatına uygularken diğer taraftan da onların iradeyi fiilî bir sıfat olarak görmelerini reddetmiş olmaktadır. Çünkü ona göre irade sıfatı, kudret ve ilim sıfatları gibi asla ortadan kalkmayan, aksine her şeyi içine alan sıfatlardandır. Bu bakımdan Mu’tezile’nin zâtî sıfatlar teorisi karşısında Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülen bütün tenkitler, Neccâr’ın ilahî irade anlayışı için de geçerlidir. Bununla birlikte Nesefî, Neccâr’ın, kullara ait bütün fiillerin Allah’ın iradesi olduğunu kabul etmekle ehl-i hakk tarafında yer aldığını belirtir.¹⁶ Bu durum, ezelî irade fikrinin diğer bir versiyonu olan Sünnî irade anlayışının doğurduğu sonuçlardan biri olması bakımından bu iki mezhep arasındaki ortak noktayı oluşturmaktadır.

Diğer taraftan Şehristânî, Neccâr’ı, irade sıfatına selbî yöntemle yaklaşmasından dolayı felsefecilere uymakla itham eder. Ona göre Neccâr’ın irade ile ilgili açıklamaları, kudreti “aciz olmamak”, ilmi ise “cahil olmamak” şeklinde izah etmekten farklı değildir.¹⁷ Bu ise iradenin inşâî nitelikteki müspet anlamını görmezden gelmek demektir.

¹³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 100. Ayrıca bkz. Kâdî, *Şerhu’l-Usûlî’l-Hamse*, 292. Fahrreddin er-Râzî’ye göre bu, irade sıfatını selbî/olumsuz anlamda ele almak demektir; bkz. Râzî, *el-Erbain*, I, 207.

¹⁴ Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, haz. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 283.

¹⁵ Nesefî, *Tebşira*, I, 496-497.

¹⁶ Nesefî, *age*, I, 497. Burada belirtmeliyiz ki, Nesefî, Neccâr’ın zâtî ve fiilî sıfatlar ayırımında Mu’tezile’nin görüşlerini benimsediğini belirtmektedir. Bu doğru olmakla birlikte, irade sıfatını fiilî bir sıfat olarak kabul etmemekle onlardan ayrılmış olmaktadır.

¹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 242. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 82.

Mu'tezile'nin bu görüş hakkındaki eleştirisi ise, Ehl-i Sünnet'ininkinden tamamen farklı sebeplere dayanmaktadır. Kâdı Abdülcebbar, bu görüşü reddetme sebebi olarak birbiriyle bağlantılı dört gerekçe ileri sürer. Yeri gelmişken hemen belirtmeliyiz ki, burada aktaracağımız Mu'tezilî eleştiriler, Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşleri için de geçerli sayılmaktadır. Zira Mu'tezile açısından asıl problem, iradenin ezeli olması fikridir; bu ezeliğin zâtî olup olması birinci dereceden önem arz etmemektedir. Dolayısıyla aşağıda sıraladığımız eleştiriler Neccâriyye'yi olduğu kadar Ehl-i Sünnet'i de muhatap almaktadır. Bu gerekçelerden ilki sorunun temelini oluşturmakta, diğerleri ise buna bağlı olarak ortaya çıkan ikincil problemlere temas etmektedir. Şimdi bu gerekçeler ve üzerinde yürütülen tartışmalara bakalım.

a) *Ezelî İradenin Sınırsız Murâda Taalluku*

Mu'tezile'ye göre ilâhî iradenin zâtî/ezeli olması, onun irade edilen (murâd) her şeye taalluk etmesi sonucunu doğurur. Bu açıdan irade sıfatı, Allah'ın âlim olmasına benzer. Zâtî/ezeli olan ilim sıfatının, Allah'ın bütün mâlumâtı bilmesini gerektirmesi gibi, aynı durum irade sıfatı için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle bu fikrin benimsenmesi, irade edilebilen her şeyin Allah'ın iradesi olduğunu ve O'nun tarafından irade edilme zorunluluğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Bir şeyin birden fazla âlimler tarafından bilinmesinin mümkün olması gibi, iradenin ezeliyeti de, vâki ya da gayr-ı vâki (mümkün) her murâdın, Allah tarafından irade edildiği manasını taşımaktadır. Kâdı Abdülcebbar bu durumu, bilinenlerde olduğu gibi, "*irade edilenlerde de herhangi bir hususileştirmenin vâki olmayacağı*" şeklinde ifade eder.¹⁸ Ona göre bu durum, bazı sakıncalı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olur. Zira ilâhî iradenin sınırsızlığı, varlık âleminde şu anda var olandan daha fazla varlığın bulunmasını gerektirir. Bu görüşler kabul edilebilecek şeyler değildir.¹⁹ Örnek vermek gerekirse, bir insanın kendisi için her türlü faydaya sahip olma iradesi, aynı zamanda Allah'ın iradesi olacağından, bu durum insanın irade ettiği her şeyin vuku bulmasını gerektirecektir.²⁰ Kâdı'nın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile'ye göre ezeli irade fikrinin ortaya çıkardığı ana sorun, irade edilebilen her şeyin irade edilmek zorunda oluşu ve buna bağlı olarak da Allah tarafından irade edilen her şeyin varlık alanına çıkmasının gerekliliğidir.

Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki genel kabulleri çerçevesinde baktığımızda, zâtî olan sıfatlar, kendilerine ait hükümlere ezeli ve

¹⁸ Kâdı, *el-Muğni*, VI-II, 111.

¹⁹ Kâdı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 296-297.

²⁰ Kâdı, *el-Muğni*, VI-II, 111.

mutlak anlamda sahiptirler. Örneğin Allah'ın ilminin ezeli olması, bilinebilecek her şeyi ezeli olarak bilmesi anlamına gelmektedir. Mâlum/bilinen hiçbir şey bu kapsamın dışında kalmaz. Bunun böyle olmasını sağlayan şey Allah'ın ezeli olarak âlim olmasıdır. Diğer taraftan insan bilgisinin sınırlılığını belirleyen şey de ilim sıfatının muhdes olmasıdır. Bu yaklaşımı irade sıfatı bağlamında düşündüğümüzde Mu'tezile'ye göre mademki evrende şu an mevcut olandan daha fazlasını irade etmek mümkündür ve bu imkâna rağmen şu anda var olandan daha fazlası yoktur, o halde ilahî iradenin ezeli olduğu düşünülemez. Sonuç olarak var olan sınırlı muradlar, ancak sınırlı, yani muhdes bir irade ile ilişkili olmak zorundadır.

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu aslî gerekçenin karşısında Ehl-i Sünnet'in cevabı iki temel yaklaşım üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan birincisi ezeli sıfatların taallukları ile ilgili bir karşılaştırmayı içermektedir.

Mu'tezile tarafından ortaya konan ilim-irade karşılaştırmasına bedel, Ehl-i Sünnet kudret-irade kıyaslamasına dayanmaktadır. Eğer Mu'tezile'nin irade hakkında ileri sürdükleri doğru kabul edilecek olursa, aynı doğruların kudret sıfatı hakkında da geçerli olması gerekecektir. Bu ise, Mu'tezile'nin asla kabul etmediği, Allah'ın kudretinin, kudret konusu olan (maktûr) her şeye taalluk ettiği anlamına gelmektedir. Bu, âlemde cereyan eden ilahî fiiller açısından doğru olsa bile Mu'tezile'ye göre insan fiilleri açısından doğru değildir. Çünkü onlara göre kulların eylemleri, bizzat kendilerinin maktûrudur.

Mu'tezile bu eleştiriye şöyle cevap vermeye çalışır: Bir maktûrun iki ayrı kudretin eseri olması imkânsızdır. Öyleyse kulun fiili olduğunu bildiğimiz bir şeyin Allah'ın fiili olması imkânsız demektir. Kudret ise imkânsız taalluk edemeyeceğinden kulun fiilinin Allah'ın maktûru olduğu söylenemez.²¹ Cüveynî bu izahın bir takım çelişkiler içerdiğini ifade etmektedir. Zira Allah'ın ilminde kulun maktûru olan bir fiil, henüz işlenmeden önce kulun da maktûru değildir. Dolayısıyla henüz kulun maktûru olmamış bir eylemin ezeli planda Allah'ın maktûru olmadığını izah etmenin bir yolu yoktur.²² Hatta Allah'ın kudretinin ezeli olması münasebetiyle o maktûrun Allah'a izafe edilmesi daha doğrudur.

Diğer taraftan, insan fiillerini bir tarafa bırakacak olursak, Mu'tezile'ye göre âlemde şu anda var olandan daha fazla maktûrun bulunması gerekecektir. Çünkü onlara göre ezeli sıfatlar, taalluklarını hiçbir sınırlandırma olmaksızın zorunlu kılarlar. Örnek

²¹ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84-85; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 297.

²² Bkz. Cüveynî, *age*, s. 85.

vermek gerekirse, Kâbe'nin içinde fillerin bulunması kudretin taalluk ettiği bir konu ise, bunun gerçekleşmesi gerekmektedir. Mu'tezile'nin burada ezeli kudretin muhdes irade ile sınırlandırıldığını iddia etmesi de imkânsızdır. Çünkü ezeli olanın muhdes ile sınırlandırılması, buraya kadar ileri sürdüklerinden çok daha fazla çelişkilerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Ehl-i Sünnet'in ikinci temel yaklaşımı ise, sıfatlar arasındaki ilişkinin niteliği ile ilgilidir. Şehristâni, ilim, irade ve kudret sıfatları arasında hiyerarşik bir yapılanmanın ve tabiri caizse bir iş bölümünün olduğuna işaret eder:

İlim, vâki olana ittibâ eder, vukû buldurmaz. Kudret, makdûru ortaya çıkarır, tahsis etmez. İrade ise, ortaya çıkan bilgiye göre tahsis eder... Bir şeyi bilen herkesin onu irade etmesi, bir şeyi irade eden herkesin de onu yapması gerekmez. Aksine, bir şeyi yapan herkes, ona kâdir olmuş; bir şeyi yapmaya kâdir olan onu irade etmiş; onu irade eden de onu bilmiştir. İrade ilme ittibâ eder. Hatta bir kişinin irade eden olmadığı halde âlim olduğu tasavvur edilebilir. Ancak âlim olmadığı halde irade eden olduğu tasavvur edilemez.²³

Şehristâni'den yaptığımız bu alıntı, ezellilik kavramı ile ilgili Mu'tezile'ninkinden oldukça farklı bir tasavvuru ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre, ezeli sıfatların mütealliklerinin sınırsız olmalarını gerektirecek bir şey yoktur. Zira Şehristâni, söz konusu sıfatların taallukları bakımından birbirlerinden farklı taraflarını hatırlatır. Ona göre ilim sıfatı, vâcip, mümkün ve muhale taalluk etmesi bakımından en geniş ilişki skalasına sahiptir. Kudret sıfatının taalluku ise bu kısımlardan sadece "mümkün" olanla sınırlıdır. İradenin ki ise, bu mümkünât içerisinde sadece teceddüd edenlerle, diğer bir ifadeyle vücut bulanlarla ilişkilidir.²⁴ Dolayısıyla ezeli sıfatların taalluklarının hiçbir sınırlamaya tabi olmadığı söylenemez. Ancak bu sınırlama, Allah'ın zâtına dışarıdan dayatılan ve dolayısıyla O'nu mahkum konumuna sokan bir kayıtlılık değil; aksine ezeli sıfatlar arası ilişkinin zâtî bir gereğidir. Bu nedenle hiçbir ezeli sıfat, diğer ezeli sıfatlar hesaba katılmadan sadece kendi taallukları bakımından değerlendirilemez. Nitekim bu durumun aklî bir zorunluluk olmadığını düşünen Cüveynî, Mu'tezile'ye hitaben "siz bu görüşünüzü hangi delile dayanarak ileri sürüyorsunuz?" diye sorar.²⁵

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin işaret ettikleri ezellilik ile yaratılmışlık arasındaki kavramsal farklılığı ve bunun Mu'tezili düşüncede

²³ Şehristâni, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 241-242.

²⁴ Şehristâni, *age*, s. 249.

²⁵ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84.

ortaya çıkardığı çelişkiyi "âlemin kıdemi" probleminde daha ayrıntılı bir şekilde ele alalım.

b) Âlemin Kıdemi

Mu'tezile'ye göre zâtî/ezelî irade fikrinin ortaya çıkardığı sorunlardan biri de yukarıda değindiğimiz temel gerekçenin zorunlu bir neticesi olarak düşünülen âlemin kıdemi problemidir. Buna göre, ezeli irade, âlemin ezelde irade edilmesi anlamına da gelmektedir. Zâtî sıfatların sahih olduklarında vacip olmalarının tabii bir sonucu olarak, âlemin ezelde irade edilmiş olması, onun varlığını ezeli kılar.²⁶ Muhtemelen *Şerhu Usûli'l-Hamse'ye Ta'lik* yazan Mankdîm, ezeli irade fikrine bağlı âlemin var oluşu hakkında buna benzer ikinci bir itiraz daha ileri sürer: İradenin ezeliyeti durumunda âlemin var olmaması gerekir. Bu iddiaya göre Allah'ın âlemi yaratması vakitten önce yaratması da pekâlâ mümkündür. Zira yaratma için takdir edilecek zamandan daha öncesi, ezeliyetin mazi cihetinde bulunmaması sebebiyle imkân dâhilindedir. Bu durumda yaratma için belirlenen vaktin nihayetsiz bir şekilde geriye götürülmesi gerekir. Sonsuz geriye gidiş ise, âlemin varlığını imkânsız kılmaktadır.²⁷ Oysa kelamcıların tamamı âlemin yaratılmışlığı üzerinde hemfikirdir. Öyleyse âlemin hâdis oluşunun zorunlu bir sonucu olarak, onu meydana getiren iradenin de hâdis olması, ezeli olmaması gerekir.

Mu'tezile'ye göre birinci eleştiri temelde, ezeli iradeyi savunan kelamcılar ile İslâm filozoflarını bir noktada buluşturmaktadır. Nitekim İslâm filozofları âlemin kıdemini ileri sürerken, âlemin varlığının zaman bakımından sonralığını reddederler.²⁸ Zira onlara göre Allah'ın ezeli ilminden çıkan âlemi zaman bakımından önceleyen bir şey yoktur. Biz burada İslâm filozoflarının sudur nazariyesine girmeden, Mu'tezile'nin bu iddiasının tahlili üzerinde duracağız.

Öncelikle belirtmek gerekirse, Mu'tezile'nin bu iddiası, ezeliyet/kıdem kavramlarının, zaman kategorisinin unsurları olarak kabul edilmelerine dayanmaktadır. Hem birinci hem de ikinci itirazlarında bunu açıkça görmek mümkündür. Özellikle ikinci itirazda ezeli yönünde zamansal olarak geriye gidiş imkânı üzerinden hareket edilmiştir. Mu'tezile'nin bu itirazı, filozoflara karşı kullanması belki bir parça anlaşılabilir; ancak zamanı da mekân gibi yaratmanın bir ürünü olarak kabul eden ve onu ezeliyetten kategorik olarak ayıran Ehl-i Sünnet kelamcılarına karşı bir itiraz olarak ileri sürmenin doğru bir tarafı bulunmamaktadır.

²⁶ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 298.

²⁷ Bkz. Kâdî, *ay.*

²⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 135.

Filozofların âlemin kıdemi anlayışını eleştirirken Gazâlî'nin ileri sürdüğü görüşler, hadd-i zatında Mu'tezilî eleştirilere de bir cevap niteliği taşımaktadır. O, zamanın neliğini açıklama sadedinde şöyle demektedir:

Zaman hâdistir ve mahlûktur. Ondan önce zaman yoktur. "Allah, âlem ve zamanı öncelemektedir" sözümüzle kastettiğimiz şudur: Âlem yokken O vardı, sonra âlemle birlikte de vardır. Bizim "âlem yokken O vardı" sözümüzde kastedilen, sadece Allah'ın zâtının varlığı ve âlemin zâtının yokluğudur. "Âlemle birlikte de vardır" sözümüzle kastedilen ise, sadece iki zâtın (Allah ve âlemin) varlıklarıdır. Kıdem tabiri ile kastettiğimiz şey ise, sadece varlıkta tek oluştur (infirâduhû bi'l-vücûd).²⁹

Gazâlî'nin bu ifadelerinde de açıkça gördüğümüz gibi, zaman ve ona ait öncelik-sonralık gibi tâbirler, ancak âlemin varlığı ile düşünölebilecek kavramlardır. Diğer taraftan "kıdem" tabiri ile ifade edilen ezililik ise, zaman fikrinden bağımsız olarak zorunlu varlığın *mevcudiyeti* ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla ezililiğin, doğrusal olarak akan zamanın *başlangıç tarafındaki sonsuzluk* olarak algılanması mümkün değildir. Bunun doğal sonucu, yaratmanın ezelde gerçekleşmesinin imkânsızlığıdır. Zamanın yaratma ile başlaması, aynı zamanda, yaratmanın/yaratılmışlığın dışında zaman kategorisinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu açıdan Gazâlî'nin ezililiğe yüklediği anlam, Cürçânî'nin *et-Ta'rifât*'ta yazdığı "*mâzî tarafında nihayetsiz olarak takdir edilen zamanda varlığın devamlılığıdır*" şeklindeki tanımından tamamen farklıdır.³⁰ Gazâlî, "âlem yokken o vardı" sözünü açıklarken, zamansal anlamlar içeren *önce* ve *sonra* gibi ifadelerden özellikle uzak durmaktadır. Onun karşılaştırdığı zaman çizgisi üzerinde iki varlığın durumu değil, varlıkların birbirlerine karşı durumudur.

O halde Mu'tezile birinci ve ikinci itirazda, ezililiği zamansal bir kategori olarak görme hatasını işlemiş olmaktadır. İnsan zihninin zamanla ilgili kalıplarının, bu hatanın ortaya çıkmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Gazâlî, "*bütün bunlar [yanlış anlamlar], vehmin, başlangıcı olan bir varlığı, "önce"si olmaksızın anlamaktan aciz olması sebebiyledir*"³¹ diyerek sorunun insanî anlama boyutuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla zaman ile ilişkilendirilemeyen bir varlık boyutu/ezililik hakkında "âlemin yaratıldığından daha önce veya sonra yaratılması" veya "ezelde yaratma" gibi yak-

²⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tah. Süleyman Dünya, Darü'l-Mearif, Kahire trs. s. 110.

³⁰ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1996, s. 32

³¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 111.

laşımın kavramsal ve kategorik imkândan yoksun olduklarını belirtmeliyiz.

Bununla birlikte, Mu'tezile'nin bu şekilde düşünmesinde, ezeli iradenin ispatı sadedinde ileri sürülen bazı görüşlerin etkili olduğu da muhtemel görünmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin aktardığına göre, ilahî iradenin varlığını kanıtlamak isteyenler, âlemin ortaya çıkışında iradenin etkinliğini göstermek amacıyla ilahî iradeyi "âlemin şu vakitte değil de bu vakitte var olmasını sağlayan sıfat" şeklinde açıklamaktadırlar.³² Bu izah, ister istemez insan zihninde, daha öncesi tasavvur edilebilen bir zaman anlayışını oluşturmaktadır. Yine Râzî, "Müslümanlara göre zaman sonradan olmuştur. Durum böyle ise yaratmadan önce zaman yoktur. Bunun için, niye başka zamanda yaratmadı denemez"³³ diyerek mevcut çelişkiyi ortaya koyar.

Âlemin varlığı/ortaya çıkışı ile ezeliğin ilişkilendirilmesi mevzuunda İslâm filozoflarıyla kelimciler arasında cereyan eden tartışmaya burada girmeyeceğiz. Bu konuda ileri sürülen teorilerin neredeyse tamamında ezeli ile yaratılmış âlem fikirleri arasında kavramsal bir gerginlik mevcuttur. Bu gerginlik büyük ölçüde, Gazâlî'nin de belirttiği gibi, zihin kategorilerimizin ezeli kavramını tam manasıyla kuşatma yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Belki de bu bağlamda "*Ben onları, ne göklerin ne yerin yaratılışına ne de kendilerinin yaratılışına şahit tuttum...*" (18:51) âyeti yeniden değerlendirilmelidir. Bu çalışmamız bağlamında bizim açımızdan ezeli irade anlayışı ile âlemin ezeliği fikri arasındaki gerekliliğin sorgulanması yeterlidir. Diğer taraftan âlemin zamansallığı ile ilgili bu problemin Mu'tezile açısından bakıldığında, muhdes irade fikri ile nasıl bağdaştırılabileceği konusunu ise ileriki sayfalarda ele alacağız.

c) Zıtların Bir Araya Gelmesi

Zâtî/ezeli irade görüşünün yol açtığı ileri sürülen sorunlardan biri de zıtların bir araya gelmesiyle ilgilidir. Şöyle ki, irade bir şeyin ortaya çıkma imkânına tâbidir; hudûsu mümkün olan her şey irade edilebilir. İki zıt şeyin birbirinden farklı şartlar altında ortaya çıkması mümkün olmakla birlikte, aynı an ve aynı mekânda vuku bulmaları aklen imkânsızdır. İrade edilebilen her şeyi irade etmesi vacip olan ezeli iradenin, birbirlerine zıt olan şeyleri irade etmesi zâtî itibarıyla vacip olmasına rağmen akıl açısından muhaldir. Bu ise büyük bir çelişkidir. İki zıttan birinin varlığını diğerinin ise yok-

³² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Beyrut 1987, III, 179.

³³ Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 162.

luğunu irade etme olasılığından da bahsedilemez. Zira iradenin nefye/olumsuza taalluku yoktur.³⁴

Temelde irade edilebilen her şeyin Allah'ın ezeli iradesi tarafından irade edilmesi zorunluluğu fikrine dayanan bu iddia, özelde, mümkün muradlar olan zıtların birlikteliğinin aklen imkânsızlığı üzerine kurulmuştur. Bir örnek ile anlatmak gerekirse, Allah bir şeyin hem hareketini hem de sükûnunu irade edebilir. Murad olmaları bakımından hareket ve sükûn arasında fark yoktur. Dolayısıyla ezeli iradenin her ikisine taalluk etmesi gerekir. Ancak bunların tek bir anda tek bir mahalde bulunmaları aklen imkânsızdır. O halde bu ikisine aynı anda taalluk etmesi gereken ezeli bir iradeden akli zorunluluk sebebiyle söz edilemez.

Şehristânî'nin bu problemin çözümüne yönelik ileri sürdüğü ilk cevap tartışmaya açık görünmektedir. O, şöyle der: "Öncelikle burada birbirine zıt iki irade olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bunlardan birisi, Allah'ın ilminde vuku bulacağı bilinen vâkidir ki, işte bu murad, onun sahibi de müriddir. Vuku bulmayacağını bildiği şey ise, murad değildir, onun sahibi ise temenni edendir. Kadim iradenin, birisi temenni ve şehvet diğeri ise irade olan iki manaya taalluk etmesi câizdir."³⁵ Şehristânî'nin bu görüşünün bazı kabul edilemez noktaları mevcuttur. Bu görüş öncelikle iradeyi, ilim sıfatı ile sınırlaması bakımından sakıncalıdır. Zira bir şeyin var olup olmaması öncelikle onun hakkındaki iradenin taallukuna bağlıdır. Dolayısıyla bu şey hakkındaki irade, onun vuku bulmasını belirleyen ana etkindir. Dolayısıyla o şeyin ortaya çıkması/varlık bulması hakkındaki ilahî bilgi, bu iradeye tâbidir. Öyleyse vuku bulması bakımından ilahî iradenin belirlediği bu şeyi ilim sıfatına döndürmek, sebep ile sonucu birbirinin yerine geçirmek anlamına gelmektedir. Nitekim Gazâlî, ilmin hâdisata olan taallukunun iradeyi tâkip ettiğini belirterek, bu kısır döngünün önüne geçmektedir. Ona göre bir şeyin vuku bulmasının illeti iradedir. İlim sıfatı ise, herhangi bir tesirde bulunmaksızın, vâki olacak bu şeye tâbi olur.³⁶

Diğer taraftan, birbirine zıt olan iki iradenin, nitelik olarak birbirlerinden farkları bulunmamasına rağmen vuku bulan irade,

³⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 298, 300.

³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 249-250.

³⁶ Gazâlî, *el-İktisad*, s.66. Benzer bir açıklama için bkz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 163-164. Bununla birlikte Râzî, insan fiillerinin yaratılmasına dair Mu'tezile ile yürüttüğü bir tartışmada, bu görüşüne çelişik olarak "*Allah Teâlâ'nın olacağını bildiği nesne olmak zorundadır. Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği nesne de olmamak zorundadır*" ifadelerini kullanır. Bkz. Râzî, *age*, s. 196. Benzer bir görüş İmam Eş'arî'ye de nispet edilir: "*Allah'ın bildiği şeyin aksini irade etmesi sahih değildir.*" Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 69-70.

bulmayanın ise temenni veya şehvet olarak isimlendirilmesi de başka bir sakıncayı teşkil etmektedir. İradenin, vuku bulmak açısından böyle bir tasnife tâbi tutulmasına başka bir yerde rastlamadık. Ayrıca vuku bulmamış olsa bile ilahî iradenin temenni ve şehvet olarak isimlendirilmesi kabul edilen bir görüş değildir.³⁷

İmkân sahasında birbirlerinin benzerleri oldukları halde, iradenin neden iki zıd şeyden birine taalluk ettiği sorusunu Gazâlî hatalı bulur. Çünkü zaten irade, bir şeyi benzerlerinden ayırmak/temyiz etmekten ibaret bir sıfattır. Dolayısıyla ona neden böyle yaptı, diye sorulamaz. Bu tıpkı, "ilim, neden malumun inkişafını gerektirdi" sorusuna benzer.³⁸ Farklı bir perspektiften bakacak olursak, varlık âleminde böyle tercihlerin olduğunu gördüğümüz için irade sıfatından bahsediyoruz. İşte bizim sonuçlarını bir takım tercihler olarak gördüğümüz hâdisenin sebebi irade sıfatıdır.

Ancak Gazâlî'nin bu açıklaması yukarıdaki sorunun nihayete erdirilmesi açısından yeterli değildir. Zira soru, aynı zamanda bu tercihin neye göre yapıldığını da kapsamaktadır. Bu yüzden Gazâlî, filozofların "aynı olan iki şeyden birinin irade edilmesi düşünülemez" itirazına cevap verirken, ilahî iradenin insan iradesinden farklı olduğuna temas eder ve bizzat iradenin kendisinin bunun sebebi olduğunu belirtir. Buna göre, filozofların iddiası geçerli olsa bile (ki Gazâlî onu da reddeder), insan iradesinde etkili olan ve tercihleri belirleyen bir takım unsurlar (fayda, gaye, şehvet vs.) Allah'ın iradesinde aranamaz.³⁹ Diğer bir ifadeyle ilahî tercihlerin bir gayeye/sebebe atfedilmesi ve bunun bilinmesi, en azından bizim açımızdan, mümkün görünmemektedir.

Bu probleme farklı bir anlayışla yaklaşan ve "*İrade, bazen fiile/yapmaya, bazen de terke taalluk eden bir sıfattır*" diyen Taftâzânî'ye göre ise, irade her halükarda imkân dâhilinde olan tarafların her birine taalluk eder.⁴⁰ Böylece bir şeyin var kılınması iradesi aynı zamanda zıddının yokluğu iradesi anlamına gelmektedir. Bu durumda bu bölümün baş tarafında belirttiğimiz üzere Kâdî Abdülcebbar'ın ifade ettiği iradenin nefye/olumsuza/terke taalluk etmeyeceği görüşü reddedilmiş olmaktadır. Her ne kadar bu yaklaşım, Taftâzânî tarafından kıdem-i âlem itirazına yönelik ileri sürül-

³⁷ İradenin şehvet ve temenniden ayrılması hususunda örneğin bkz. Bâkîllânî, *et-Temhid*, tah. Mahmud Muhammed Hidayri, Kahire 1947, s. 48; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 291-292, 297; *el-Muğni*, VI-II, s. 35-39; Nesefî, *Tefsira*, I, 495;

³⁸ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 69.

³⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 103-104. Benzer bir ifade için bkz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s.164.

⁴⁰ Sâdeddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. İbrahim Şemseddin, Beyrut 2001, III, 96.

müş olsa da iradenin terk ile ilişkilendirilmesi bakımından bu bölüm için de bir anlam ifade etmektedir.⁴¹ Nitekim Şehristânî benzer görüşleri, içtima-i zıddeyn tartışmaları bağlamında ileri sürer.⁴²

Ehl-i Sünnetin iddialarını destekler nitelikte şöyle bir görüşün de ileri sürülebileceği kanaatindeyiz. Daha önce belirttiğimiz gibi irade, taalluk açısından ilim sıfatına göre daha dar bir alana sahiptir ve sadece mümkün kategorisiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla muhal ve vacip, iradenin taalluk alanına girmez. İrade, muhal olana taalluk edemeyeceği gibi, mümkün olana da muhal bir tarzda taalluk edemez. Zıtların bir araya gelmesi muhal olduğuna göre, iradenin bu şekilde taalluk etmesinin zaten beklenmemesi gerekir. Nasıl ki bir şeyin hem hareketi hem de sükûnu kudretin taalluku olabildiği halde, kudretin tek bir anda bunlardan sadece birine taalluk etmesi irade ile sınırlanıyorsa, iradenin de muhal ile sınırlanması aklen zarurîdir. Ezelî kudretin ezelî veya muhdes irade ile sınırlanması makul ise, ezelî iradenin de muhal ile sınırlanması makul kabul edilmelidir.

d) *Kötülüğün Allah'a Atfedilmesi*

Mu'tezile'ye göre, zâtî/ezelî irade fikrinin ortaya çıkardığı en önemli olumsuz sonuçlardan biri de kötülüğün Allah'a izafe edilmesine olanak sağlamasıdır. Muhtemelen felsefî anlamda kötülük probleminin bir uzantısı olarak Mu'tezile, bu anlayış sebebiyle Allah ile kabih/kötü arasında kurulabilecek irade ve kudret ilişkisinin önünün açılacağı endişesindedir. Onlara göre kötü olan hiçbir şey ne irade ne de kudret açısından Allah'a nispet edilebilir. Bu hususta Kâdi şöyle der: "*İrade bir fiildir. Kötüye taalluk ettiği zaman, Allah'ın âdil olmasının gereği olarak, bu iradenin Allah'tan nefyedilmesi gerekir.*"⁴³ Dolayısıyla Mu'tezile açısından âlemde var olan kötü eylemlerin, Allah tarafından irade edilmemesinin garantisi, ancak ezelî irade fikrinin reddi ile mümkündür. Bunun doğal sonucu olarak, Allah'ın kullara ait kötü fiillerin hem irade edicisi hem de yapıcısı/yaratıcısı olmaması gerekir. Zira bu, Allah'ın eksiklik/kusur ifade eden niteliklerle vasıflanması anlamına gelmektedir.⁴⁴

Şehristânî, Mu'tezile'nin bu görüşünü "*hayr irade eden hayr, şerri irade eden şer, adli irade eden âdil, zulmü irade eden zâlimdir*" şeklinde aktarır. Dolayısıyla varlık âleminde cereyan eden her

⁴¹ Bu anlayışın, kıdem-i âlem konusu için uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira Taftâzânî, âlemin yaratılmasından önce bir zaman takdir etmekte ve âlemin bu zamanda yaratılmamasını iradenin bahsettiğimiz terk taallukuyla ilişkilendirmektedir. Böyle bir yaklaşımın doğru olamayacağına daha önce değinmiştik.

⁴² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 250.

⁴³ Kâdi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 290.

⁴⁴ Kâdi, *age*, s. 299.

şeyin Allah'ın iradesine atfedilmesi, Allah'ın bütün bu sıfatlarla nitelenmesi anlamına gelecektir ki, Allah Teâlâ bu yakıştırmalardan münezzehtir.⁴⁵

Buraya kadar ele aldığımız diğer gerekçeler, daha çok akli zaruretler üzerine inşa edilmeye çalışılırken, burada dikkatlerin çekildiği asıl nokta, ahlakî bir nitelik kazanmaktadır. Akli zaruretler olduğu iddia edilen kabullerden ziyade, var olan gerçeklik alanıyla ilgilidir.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtı itibarıyla bütün kusurlardan münezzehe olması, O'nun fiilleri ve iradesi bakımından sadece iyi/hasen olana yönelmesi, kötü/kabih olandan uzaklaştırılması sonucunu doğurmaktadır. Eğer kulların kötü fiillerine dair iradeleri aynı zamanda Allah'ın da iradesi olarak kabul edilecekse, bu Allah'ın ahlakî anlamda olumsuz niteliklerle vasıflanması demek olacaktır. Örneğin insan, zulmü irade etmesi sebebiyle "zâlim" olarak nitelendiriliyorsa, aynı iradenin diğer bir sahibi olan Allah'ın da bu vasıfla anılması gerekecektir. Zira Ehl-i Sünnet, kullara ait bütün fiillerin aynı zamanda Allah'ın iradesi olduğu fikrini ileri sürmekte bir beis görmemektedir. Yaratılmış olan her şey Allah'ın iradesinin bir neticesidir. Ahlakî niteliği ne olursa olsun O'nun iradesinin taalluk etmediği hiçbir şey vücûda gelemez. O halde Ehl-i Sünnet'in izah etmek zorunda olduğu şey, ahlakî açıdan kabul edilemez niteliklerle Allah'ın iradesi arasındaki ilişkinin nasıl bertaraf edileceğidir. Biz burada kulların fiillerinin yaratılması (halk-ı ef'âli'l-ibâd) konusunda uzun uzadıya yürütülen tartışmalara girmeden, meselenin sadece ezeli irade tarafına bakmakla yetineceğiz. Ancak problemin, bu konunun bütün boyutlarıyla ilgili olduğu gerçeği akıldan çıkarılmamalıdır.

İleri sürülen sorunun Ehl-i Sünnet tarafını anlamak açısından öncelikle Gazâlî'nin, her hâdisin Allah'ın muradı olduğunu beyan ettiği şu ifadelerle bakalım: "*Her hâdis Allah'ın yaratması/ihtirâ ile dir. Kudret ile yaratılan her şey, kudreti makdûra yönelten ve tahsis eden bir iradeye muhtaçtır. Öyleyse her makdûr irade edilendir. Her hâdis de makdûr olması münasebetiyle irade edilendir. Şer, küfür ve mâsiyet de hâdis olmalarından dolayı şüphesiz irade edilenler sınıfındadırlar. Allah'ın irade ettiği şey olur, etmediği olmaz.*"⁴⁶ Gazâlî'nin bu ifadelerinde, vuku bulmuş olması münasebetiyle her hâdisin, irade edilmiş olma zorunluluğunun yer aldığını görüyoruz. Hâdis olan her şey ister istemez, iradenin ona taalluk ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre, ezeli irade, hâ-

⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 251.

⁴⁶ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 70. Alıntıda son cümle, Selef-i sâlihînin görüşü olarak hemen bütün Sünnî kelimeler tarafından aktarılmaktadır.

dis olan her şeye taalluk etmek zorundadır. Daha önce ileri sürülen kıdem-i âlem, içtimâ-i zıddeyn gibi aklî zorunluluklar çerçevesinde ileri sürülen gerekçeleri kabul etmeyen Gazâlî'nin, Mu'tezile'nin ahlâkî bağlamda ileri sürdüğü bu gerekçeye temelde itiraz etmediğini görmekteyiz. Yani, vuku bulmuş olmaları bakımından kulların fiillerine taalluk eden ezeli irade fikri reddedilmemiştir; aksine bu, ezeli iradenin bir gereği olarak görülmüştür. Âlemde cereyan eden hiçbir hâdisenin ezeli iradenin kapsamının dışında olamayacağı vurgulanmıştır.

Yukarıdaki ifadelerini dikkate aldığımızda Gazâlî'nin probleme temelde Allah'ın kudreti perspektifinden yaklaştığını görmekteyiz. Nitekim o, aktardığımız ifadelerinin hemen akabinde hangi ahlâkî niteliğe sahip olursa olsun, âlemde Allah'ın iradesi dışında gerçekleşen hâdiselerin bulunmasını, bir "acziyet" ve "kusurluluk" göstergesi olarak kabul eder.⁴⁷ İradenin kudretle ilişkilendirilmesi hususunda benzer açıklamaları gerek Eş'arî gerekse Mâtürîdî diğer kelimelerde de görmekteyiz.⁴⁸ Cüveynî, ilahî kudretin sınırlanmasına bağlı olarak ortaya çıkan bu durumu şu sözlerle ifade eder: "[Muhallifler] kusur ile hükmettiler ve dediler ki: Rabb, olmayanı dilemiş ve dilemediği oldu. İradesi yaratmasında etkili olmadı. Meşietini, hükümlerinde cereyan etmedi. Pek çok hâdise, iblis ve askerlerinin istediği gibi oldu."⁴⁹

Allah Teâlâ'dan acziyetin tenzih edilmesi bağlamında her hâdisin ezeli irade ile ilişkilendirilmesi, meselenin ahlâkî boyutunun olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın kudreti ile adalet ve hikmeti arasında bir tercih yapma zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir. Kaldı ki yukarıdaki izahlar, ezeli iradesinin mutlak etkinliğini göstermeye çalışırken O'nun emrinin etkinliğini gölgelemektedir. Cüveynî'nin yukarıda aktardığımız sözlerinde Allah'ın "emrini mahlûkatına geçiremeyen bir kâdir" olduğu manasına yönelme tehlikesi mevcuttur. Dolayısıyla Allah hakkında vehmedilen "acziyet" kavramının kapsamı hakkında daha dikkatli düşünmek gerektiği kanaatindeyiz.

Ehl-i Sünnet açısından kulun iradesi, dolayısıyla ahlâkî sorumluluğu kapsamında gerçekleşmiş bir eylemin aynı zamanda Allah'ın iradesi olmasının, kudret-adalet-hikmet çelişkisine yol açmayacak tarzda izah edilmesi gerekmektedir. Probleme dinin temel hedefleri

⁴⁷ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 70.

⁴⁸ Örneğin bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 373; Nureddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s. 144-145; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 194-195; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, Kâhire 1986, s. 314; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 2000; s. 41-42; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 196.

⁴⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 213.

arasında yer alan kulların ahlakî yükümlülükleri (ilahî teklif) açısından bakıldığında, kulun yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmesini sağlayacak ahlakî otonomisinin garanti edilmesi, ezeli irade fikriyle ne kadar mümkün olacaktır, sorusu anlam kazanmaktadır.

Aradaki bir takım kavramsal farklılıklara rağmen meseleye Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği "kesb nazariyesi"⁵⁰ çerçevesinde bakacak olursak, kullara ait fiillerin meydana gelmesinde hem insan hem de Allah'a ait etkinliklerin bir arada bulunduğu görülecektir. Kısaca belirtmek gerekirse, Ehl-i Sünnet'e göre kula nispet edilen bir eylem, Allah tarafından yaratılmakta, kul tarafından da kesbedilmekte, yani kazanılmaktadır. Kesb adı verilen ve insana nispet edilen bu nitelik, yaratma gibi olmasa da bir tür fiil konumundadır. Dolayısıyla teklifin konusu olan kulun eylemi, iki fiile/kâdire nispet edilebilen bir fiil/makdûr olarak kabul edilmektedir. Bu makdûru yokluktan varlığa çıkaran, yani yaratan Allah, onu kendi fiili olarak kesb eden ise insandır. Görebildiğimiz kadarıyla kesbin mahiyeti konusu sadece Eş'ariler açısından değil aynı zamanda Mâtüridiler açısından da muğlaklığını korumaktadır.⁵¹

Şunu da belirtmeliyiz ki bu durum, Ehl-i Sünnet açısından ehemmiyet taşımamaktadır. Zira onlara göre, kulu Allah karşısında sorumlu kılan eylemin bu tarafı değil, bu eyleme ait irade boyutudur. Çünkü eylemin ortaya çıkmasını sağlayan ana etken insan iradesi olarak kabul edilmektedir. Yazıcıoğlu bu durumu şöyle özetler:

İnsanın bir şeyi kuvvetli bir arzu ve istekle istemesi sonucu, Allah onu yaratır ve insan da aynı anda kesbeder. Böylece işin yaratma yönü Allah'a, kesb yönü ise insana ait olmuş olur. Bu durumda önce yaratma sonra kesb söz konusu değildir. İnsanın iradesi fiilin başlangıç noktasıdır. Fiilin yaratılıp yaratılmaması, insan iradesine bağlı husus olmaktadır. Ancak yaratma yönü Allah'a kesb yönü ise insana aittir. Ehl-i Sünnet'in iki kâdirin bir makdûra taalluku bu bakış açısından kaynaklanmaktadır.⁵²

O halde ilk aşamada üzerinde durulması gereken husus, insan iradesi problemi olmaktadır. Râzî'nin aktardığına göre Eş'arî gele-

⁵⁰ Burada, sadece Eş'ariler tarafından kabul edilen kesb anlayışını değil, Mâtüridiler tarafında da kabul edilen ve bir fiilin kula nispetini ifade eden anlayışı kastediyoruz. İki ekol arasında yaratma/halk, fiil, kesb kavramların kullanılmasıyla ilgili farklılıklar bizim konumuz bakımından çok fazla önem arz etmemektedir. Bu kavramlara yüklenen anlamlar bakımından daha geniş bilgi için bkz. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtüridi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992, ss. 47-68.

⁵¹ Bkz. Yazıcıoğlu, *age*, s. 57, 63.

⁵² Yazıcıoğlu, *age*, s. 59-60. İmam Mâtüridi'nin bu görüş sadedindeki beyanları için bkz. *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 292-293.

nekte insana ait irade ve kudretin fiilin oluşmasındaki katkısı farklı şekillerde değerlendirilmiştir. İmam Eş'arî ile başlayan gelenek içerisinde sırasıyla isimleri zikredilen Bâkîllânî, Üstad Ebû İshak ve Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin görüşleri bu ekolde insan irade ve kudretine gittikçe daha fazla ehemmiyet atfeden bir değişime işaret eder tarzda anılmaktadır. Nitekim bu fikrî değişimin nihaî halkası olarak gösterilen Cüveynî'nin bu hususta filozoflara ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin fikirlerine iştirak ettiği kaydedilir.⁵³ Diğer taraftan Mâtürîdî gelenekte insan irade ve kudretinin ef'al-i ibad konusundaki etkilerinin daha belirgin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin insan fiillerinin kula nispet edilmesi ve insana ait iradenin zorunlu bilgiye dayanması hususlarındaki beyanları oldukça açıktır.⁵⁴

Bununla birlikte bizim açımızdan asıl mesele ezeli iradenin bu çerçevede sahip olduğu konumdur. Kula nispet edilen fiilin ortaya çıkma sürecini incelediğimizde, ahlâkî sorumluluğu gerektiren asıl faktörün Ehl-i Sünnet tarafından insan iradesine yüklenmiş olduğunu görürüz. Fiilin başlangıcı kulun iradesidir. Bu iradenin neticesinde, insanın talep etmiş olduğu şeyin Allah tarafından yaratılması ve yine kul tarafından kesb edilmesi (kazanılması/işlenmesi) durumu ortaya çıkmaktadır. Çok açık ifade edilmemiş olsa da anlayabildiğimiz kadarıyla ezeli olan ilahî irade bu ortaya çıkan fiilin onaylanmasıyla ilgili olmaktadır. Allah'ın fiili yaratmasına sebep olan ana etken insan iradesine bağlandığından, Allah'ın ezeli iradesinin burada, ilahî kudretinin o fiile taallukuna, tabiri caizse, izin veren olmaktan başka bir anlamı bulunmamaktadır. Mahiyeti açısından baktığımızda irade sıfatının buradaki fonksiyonu, kul iradesi ile tercih edilen bir fiilin var olup olmaması ile ilgili tahsis edici olmaktan ibarettir.

İnsan fiilleri dışında kalan, Allah'ın âlemdeki fiilleri ve bunların ezeli irade ile olan ilişkisiyle karşılaştırdığımızda bu konunun bazı tartışmalara açık olduğu görülmektedir. Zira Allah'ın âlemdeki fiilleri açısından tam bir belirleyicilik konumunda olan ezeli irade, kulların fiilleri söz konusu olduğunda bu konumundan oldukça uzaktır. Allah'ın fiilleri alanında başta fiilin varlık kazanması olmak üzere vakti, miktarı, keyfiyeti gibi o fiile ait bütün nitelikler ezeli irade tarafından belirlenmektedir. Oysa bunlar kulun fiili söz konusu olduğunda belirleyici olarak ezeli iradenin kapsamında yer almamaktadır. Buna göre ezeli iradenin iki farklı tecelli tarzından bahsetmek kaçınılmaz görünmektedir. Bunu ezeli iradenin bir şekilde sınırlan-

⁵³ Bkz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 189.

⁵⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 287-288.

dırılması olarak değerlendirmek de mümkündür.⁵⁵ Muhtemelen bazı Eş'arî kelamcılarda gördüğümüz insan iradesi hakkındaki belirsizliğin sebeplerinden birisi yine bu düşünce olabilir. Bu belirsizliğin belki de en aşırı ifadelerinden biri, Râzî'nin şu cümlesinde kendini göstermektedir: "İnsan, hür irade sahibi/muhtar görünümünde hürriyetten yoksun/muztar bir varlıktır."⁵⁶ Diğer taraftan insan iradesinin varlığını yadsımayanlar açısından, ezeli iradedeki bu sınırlanma, iradenin varlığını ve etkinliğini bir şekilde devam ettirmesi dikkate alındığından bir problem olarak düşünülmemiş olmalıdır.

Ehl-i Sünnet kelamcıları ezeli iradenin kötü fiillere taallukunda bir sakınca görmemekle birlikte, bu fiillere ait ahlakî vasıfların Allah'a atfedilmemesi hususunda farklı bazı açıklamalar ileri sürmüşlerdir. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü, "zulmü irade eden zâlimdir" önermesinin kalıbı bütün sıfatlar için kullanılabilir nitelikte değildir. Örneğin "ilmi irade eden âlimdir", "ibadeti irade eden âbidir" demek mümkün değildir. Öyleyse "zulmü irade eden zâlimdir" önermesinin doğru olarak kabul edilmesi aklen zarurî değildir.⁵⁷

2. Ahlâkî olarak kötü olan, kötü/kabih fiilin işlenmesi/kesb edilmesidir. Bu tür fiillerin bir başkasında yaratılması kötü değildir.⁵⁸ Allah Teâlâ hakîmdir, yaratmasında abes ve hikmetsizlik yoktur. Hikmet ise, işlerin sonları göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Bu iddiayı ortaya atanlar, Mecûsilerin yaptıkları gibi, kendi cahilliklerini Allah'a atfetmeye kalkmaktadırlar.⁵⁹ Dolayısıyla ezeli irade, insan iradesine bağlı olarak ilahî kudret tarafından yaratılan kabih eylemin varlığına imkân tanımaktan dolayı sorumlu tutulamaz; yani ezeli iradenin yapıtına ahlakî olarak kötü denilemez.

Bu bağlamda ikinci bir izahı Şehristânî'de bulmaktayız. Ona göre, ezeli iradenin kulun fiiline olan taalluku onun hayr veya şer olması yönünden değildir. Taalluk sadece o fiilin varlığa tahsisini sağlamak yönündendir. Bu açıdan ezeli irade hayır veya şer kavramlarıyla nitelendirilmez. Kulun bu vasıflarla nitelenmesi ise, bu

⁵⁵ Bu görüş için ayrıca bkz. Sabri Yılmaz, "Hak Dini Kur'an Dili'nde Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, s. 152.

⁵⁶ Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 194. Taftâzânî, Râzî'nin bu sözyle cebr ile tefviz arasında bir duruma işaret ettiğini söylese de, açıklamak için kullandığı "kâtibin elindeki kalem gibi" benzetmesi hiç de orta bir yer gibi görünmemektedir. Bkz. Taftâzânî, *age*, III, 194.

⁵⁷ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 219; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 251.

⁵⁸ Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 185, 187; Nesefî, *et-Temhid*, s. 295.

⁵⁹ Bkz. Nesefî, *et-Temhid*, s. 292-293.

fiili zaman, mekan, kudret nispetleriyle işlemiş olması sebebiyledir. Bu açıdan bakıldığında bu fiil Allah'ın muradı ve makduru değildir.⁶⁰

Bu yaklaşım tarzı temel olarak kulun fiilleri yaratmaya kâdir olmaması görüşü üzerine kuruludur. Şöyle ki, varlık bulabilmeleri açısından fiiller, bilgi ve çevre şartlarının da dâhil olduğu, bütün şartların kontrol edilebilmesi imkânı ile ortaya çıkabilirler. Oysa insanın kendi fiilleri üzerinde böyle imkânlarla sahip olmadığı açıktır. İnsanın bir fiilin ortaya çıkmasını sağlayan ve kendi bedeninde cereyan eden bütün mekanizmaları bildiğini ve kontrol ettiğini söylemek imkânsızdır. Dolayısıyla insanı ahlâkî açıdan sorumlu kılan şey bu fiilin ortaya çıkmasını sağlayan kudret değil, o kudreti harekete geçiren irâdî mekanizmadır. Bu sebeple Allah'ın yaratması ve bu yaratmaya onay veren ilahî irade, ahlâkî nitelermelerin öznesi olarak görülemez.

3. İyilik ve kötülük gibi kavramlar, ancak iradenin tek-lif/sorumluluk altında olduğu durumlar için geçerlidir. Teklif ise, görünen âlemde hâdis irade için geçerlidir.⁶¹ Buradan gâib alana istidlalde bulunmak doğru değildir. Diğer bir ifadeyle *Allah için tek-lif yoktur*.

Gazâlî bu durumu açıklarken, iyi/hasen, kötü/kabîh ve gerekli/vâcib kavramlarının yaşanan insanî şartlarda göreceliliği üzerinden hareketle, bunların, varlıkların zatlarından kaynaklandığı ve aklen bilindikleri fikrine karşı çıkar. Dolayısıyla iyi, kötü, vacip kavramları Allah tarafından bildirilen şer'î niteliklerdir ve insanların sorumlu tutuldukları alana aittirler. O halde bu niteliklerin Allah'ın fiilleri hakkında ahlâkî bir sorumluluğu çağrıştıracak tarzda kullanılmaları doğru değildir. O, mülkünde istediği gibi tasarruf edebilir; hiçbir şey O'na vacip kılınmaz.⁶² Hatta bu görüşünü açıklama sadedinde o, "Allah'ın hiçbir suçu olmayan hayvanlara acı vermeye kâdir olduğunu"⁶³, "bütün kâfirleri bağışlayıp bütün müminleri cezalandırabileceğini; bunun haddizâtında imkansız olmadığını ve böyle yapmasının hiçbir ilahî sıfatıyla çelişmeyeceğini"⁶⁴ ileri sürer.

Gazâlî'nin ileri sürdüğü bu yaklaşımın insanı son derece sakıncalı mecralara sürükleyebileceği kanaatindeyiz. Yukarıda Gazâlî'den aktardığımız ifadelerin Kur'an-ı Kerim'in bize tanıttığı merhametli, âdil ve hikmetli bir ilah fikriyle uyuşmadığı oldukça aşikârdır. Kanaatimizce bunlar amacını aşan sözlerdir. Allah'ın mutlak kudreti

⁶⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 252. Benzer bir açıklama için bkz. Nesefî, *et-Temhid*, s. 296-297.

⁶¹ Bkz. Şehristânî, *age*, s. 251.

⁶² Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 102-106.

⁶³ Gazâlî, *age*, s. 114.

⁶⁴ Gazâlî, *age*, s. 116.

izah edilmeye çalışılırken diğer sıfatlarla var olan dengenin ve hikmetin gözetilemediği ifadelerdir. "**Göklerin ve yerin egemenliği Allah'ındır. Dilediğini bağışlar, dilediğini de cezalandırır...**" (48:14), "**O yaptıklarından sorgulanamaz, onlar ise sorgulanacaklardır**" (21:23) gibi âyetleri dayanak göstererek bu çeşit ifadeler kullanmanın ne edep ne de hakikatle bir alakası olduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki Kuran-ı Kerim, yukarıda ileri sürülen aksine, Allah hakkında ahlâkî ifadelerle yer vermektedir. Örneğin Kur'an, O'nun kullarına karşı zâlim olmadığını (10:44), sözünden dönmeyeceğini (13:31), kendisine yalan isnad edilemeyeceğini (11:93) vs. ifade eder. Öyleyse ahlakî kavramların hiçbir şekilde Allah'a atfedilemeyeceğini söylemek doğru olmayacaktır.⁶⁵ Dolayısıyla bu düşünce biçimiyle kötülüğün Allah'a atfedilmesini önlemeye çalışmak, sahîh bir yol olarak görülemez.

Diğer taraftan Gazâlî gibi İslâm düşüncesinin en büyük şahsiyetlerinden birinin bu şekilde ifadeler kullanmasının sebebi üzerinde düşünülmelidir. Zira onun, Allah'ın âlemde bütün ihtişamıyla tecelli eden hikmetine ne kadar ehemmiyet verdiğini pek çok eserinde görmekteyiz. Örneğin *el-Hikme fî Mahlûkâtillah* adlı eserinde "**Eğer bütün yaratılmışlar, Allah'ın bütün yarattıklarını ve tek bir mahlûkta yerleştirdiği hikmetleri zikretmek için bir araya gelseler, bunu asla başaramazlar**"⁶⁶ demektedir. Yine onun eserlerinde Allah'ın yaratmasıyla bu yaratmaya sebep olan hikmetlerden bahsedilmektedir.⁶⁷ Ayrıca o, Allah'ın âdil olduğunu açıklarken, bu ismin kudret ve hikmetle olan yakın ilişkisini vurgular.⁶⁸ Bütün bunlar, yukarıda aktardığımız Allah'ın yaratmasında hikmet/sebep anlamıyla ilgili ifadelerden oldukça farklıdır. Kanaatimizce bu farklılığın sebebi, Allah'ın kudret ve irade sıfatları hakkında yürütülen tartışmaların yanlış bir zeminde ve yanlış sorular üzerinden cereyan ediyor olmasıdır. Allah'ın bir şeyi yapmaya kâdir olup olmaması, sadece kudret ve irade sıfatlarına dikkat kesilerek ele alınabilecek bir mesele değildir. Fakat biz, Mu'tezile ile tutuşulan tartışmada Ehl-i Sünnet'in bazı itikadları ispat etme uğruna aşırı yorumlara gittiği ve ardından cedel metodunun sürüklediği bu görüşleri savunmak zorunda kaldığı kanaatindeyiz.

4. İrade sıfatına yüklenen anlam, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezheplerinde farklılık arz etmektedir. Mu'tezile'ye göre irade, em-

⁶⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1998, ss. 46-48.

⁶⁶ Gazâlî, *el-Hikme fî Mahlûkâtillah*, tah. Muhammed Reşid Kabbânî, Beyrut 1978, s. 14.

⁶⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974, IV, s. 778 vd.

⁶⁸ Gazâlî, *el-Maksâdu'l-Esnâ fî Şerhi Me'âni Esmâillahi'l-Hüsna*, tah. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971, s. 105-109.

retmek, sevmek ve razı olmak gibi anlamları içermektedir. Bunların bulunmaması durumunu ise "kerâhet" sıfatıyla ifade etmektedirler.⁶⁹ Oysa Mâtürîdîlerin tamamı ve Eş'arîlerin bir kısmına göre irade, bu tür duygusal nitelikler bakımından nötr bir sıfattır. Sevilmeyen bir şey irade edilebildiği gibi, sevilen bir şey irade edilmeyebilir. Bu durum, iradenin bahsi geçen niteliklerden ayrı düşünülebileceğini göstermektedir. Öyleyse Allah'ın kabîhi irade eden olması, onu sevdiği ve ondan râzı olduğu anlamına gelmemektedir. Allah şerri irade eder, ancak ondan hoşnut değildir.⁷⁰ Dolayısıyla bu tür fiillere ait ahlâkî nitelikler Allah'a izafe edilemez.

Ehl-i Sünnet'in bütün bu açıklama gayretleri, ezeli iradenin insan fiillerini de içine aldığı kabul etmesine rağmen, kötü fiillerden dolayı Allah'a kötülük atfedilemeyeceğini göstermeye yöneliktir. Ezeli irade, insan fiilleri de dâhil, âlemde var olan hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde kapsıyor olsa da teklîfin esası olarak kabul edilen insan iradesini ortadan kaldırmamakta ve onu etkisiz kılmamaktadır. Bunun için de insan fiilleri ile diğer fiiller arasında ezeli iradenin işlevi açısından bâriz bir fark bulunduğu kabul edilmektedir. Böylece kötü eylemlerden kaynaklanan ahlâkî nitelikler insan iradesine bağlanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kudretinin ve iradesinin kötü olarak nitelenmesini gerektirecek bir sebep kalmamış olmaktadır.

e) İradenin Mahiyeti Üzerine Bir Eleştiri

Neccâriyye ve Ehl-i Sünnet'e birlikte yöneltilen yukarıdaki eleştirilerin yanı sıra, Allah'ın kadîm bir irade ile mürîd olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet'e ayrıca bazı tenkitler de yöneltilmektedir. Fakat burada asıl hedef, tek başına ezeli irade değil, Ehl-i Sünnet'in genel sıfat teorisi çerçevesinde Allah'ın zâtına eklenen kadîm sıfatların imkansızlığı fikridir. Daha açık bir ifadeyle, Mu'tezile, örneğin ezeli ilim, kudret, hayat vs. hakkında Ehl-i Sünnet'in ezeli sıfat anlayışına yönelttiği tenkitlerin tamamını ezeli irade anlayışı hakkında da ileri sürmektedir. Buna göre Allah'ın zâtı dışında ezeli sıfatların

⁶⁹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II, s. 51 vd., 40 vd.

⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 256; Nesefî, *et-Temhid*, s. 314-315. Nesefî'nin aktardığına göre, İmam Eş'arî, muhabbet ve rızanın irade ile aynı anlamda olduğunu kabul etmektedir. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 69; Bâkîllânî'nin görüşü de bu istikâmettedir. Bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 43. Fahreddin er-Râzî de Eş'arîler arasında muhabbet ve rızayı iradeyle aynı sayanlar olduğu gibi bunları birbirinden ayıranların bulunduğunu da kaydeder. Bkz. Râzî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 360-364. Rıza-muhabbet ile irade ilişkisi için ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 211-212. Rıza ve muhabbet ile irade arasındaki ayrılığın İmam Âzam'a kadar geri götürülmesi mümkündür. O ayrıca emir ile irade arasında da fark görür. Bkz. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, el-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul 1992, s. 57. İrade ile emir arasındaki farka Gazâlî de katılır. Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 70.

kabulü, tevhid prensibine aykırı olduğundan O'nun mürid oluşu, ezeli irade sıfatıyla açıklanamaz. Sıfatlar konusundaki bu genel ve kapsamlı tartışmaya burada değinmeyeceğiz.

Bununla birlikte, irade sıfatının mahiyeti üzerinden bir eleştiri de söz konusu edilmiştir. Şöyle ki, Kâdî'nın beyan ettiğine göre, zâtî olmayan kadîm bir irade, muradına taalluku bakımından yaratılmış/muhdes irade gibidir.⁷¹ Bu ifadelerle öncelikli olarak anlatılmak istenen, her bir irade ile tek bir muradın taallukunun geçerli görülmüş olduğudur. Öyle ise Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü irade sıfatı ile ilgili olarak üç ihtimal söz konusu edilebilir: (1) Allah'ın tek bir iradesi olduğundan, tek bir muradı vardır; (2) Allah'ın birden çok belli sayıda iradesi ve âlemde bunların karşılıkları olan muradlar vardır. Bu iki şık, Allah'ın iradesini sınır altına aldığından dolayı kabul edilemez. (3) Allah'ın iradesinin nihayeti yoktur. Bu ise, daha önce izah edildiği üzere bazı imkânsızlıkları barındırdığından doğru bir düşünce olarak görülemez.⁷²

Mu'tezilî kelamcılar tarafından ileri sürülen bu görüşün, asıl olarak şahidde gözlemlenen irade-murâd ilişkisine dayandığı görülmektedir. Fizik âlemde, her bir iradenin objesi konumundaki bir murâd ile taalluku olduğu bilinmektedir. Yukarıda dile getirilen üçlü imkâna göre Ehl-i Sünnet'in birinci şıkkı seçme zorunluluğu öngörülmüştür. Zira onlar Allah'ın kadîm *bir irade* ile mürid olduğu görüşündedirler. Öyleyse Allah'ın sadece bir muradının olması gerekir. Bununla birlikte iradenin sayılabilirliği üzerine kurulan bu iddia ikinci ve üçüncü şıkların da geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Bu görüşün cevher-araz diyalektiğine bağlı olarak fizik âlem ile sınırlı olması gerekliliği açıktır. Hâlbuki başta Mu'tezilî kelamcılar olmak üzere *kıyasu'l-gâib aleş-şâhid* yöntemini kullananların tamamı, fizik âlemde müşahede edilen şeylerin, taşıdıkları *bütün nitelikler* ile metafizik alana taşınmasına onay vermemektedirler. Bu nitelikler arasında bazı ayıklamaların yapılması hem aklın hem de vahyin gereğidir. Örneğin nasıl ki âlemde câri olan ve Allah'ın ilmi hakkında kıyasa temel teşkil eden insan bilgisinin, vasıtalı olmak, sınırlı olmak ve yanılabilir olmak gibi bazı kusurları ayıklanmadan Allah'a atfedilmesi mümkün değilse, ezeli irade için de aynı durum söz konusudur. Kaldı ki, Kâdî Abdülcebbar'ın dile getirdiği "*zâtî olmayan kadîm bir irade, muradına taalluku bakımından yaratılmış/muhdes irade gibidir*" sözü, kavramsal olarak kadîm ile hâdis arasındaki farkı sıfırlamaktadır. Dolayısıyla bu görüşün kabulünü gerektirecek hiçbir akli zaruretten bahsedilemez. Allah'ın tek bir

⁷¹ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301.

⁷² Kâdî, *age*, s. 301.

ezelî iradesi, var olan bütün muradlara taalluk edebilecek mahiyettedir.⁷³

2. Muhdes İradenin İspatı

Buraya kadar ele aldığımız Mu'tezilî iddialar, Allah'ın ezeli bir irade ile mürîd olmasının imkânsız olduğunu göstermeye yönelik idi. Onlara göre bu şartlar dâhilinde geriye Allah'ın mürîd olmasını geçerli kılan tek bir yol kalmaktadır: *Allah muhdes bir irade ile mürîddir*. Bu, Allah'ın bir şeyi istemesi durumunda onunla ilgili bir irade ihdas etmesi anlamına gelmektedir. Bu görüş çerçevesinde Mu'tezile'nin ilk olarak iradenin ihdas edilmesi ve ikinci olarak da ihdas edilen bu iradenin nerede bulunacağı sorunuyla karşı karşıya kaldığını görmekteyiz.

Kâdî Abdülcebbar ikinci problemi aşmak için, üç ihtimalden birinin geçerliliğini gösteren, kelamcıların sebr ve taksim adını verdikleri yöntemi kullanmaktadır. Buna göre, Allah'ın muhdes iradesi (a) ya Allah'ın zâtında; (b) ya bir başkasında; (c) ya da mahalsiz olarak ihdas edilmektedir.⁷⁴

Birinci görüşün Kerrâmiyye fırkası tarafından ileri sürüldüğü aktarılmaktadır. Onlara göre Allah, zâtiyla kâim bir irade ile değil, "mürîdiyet" ile irade edendir. Bunun manası ise Allah'ın irade etmeye kâdir olması demektir. Dolayısıyla Allah ezeli olarak mürîd olsa da, iradesi ezeli değildir. O, zâtında ihdâs ettiği bir irade ile fonksiyonel olarak irade eder ve her muradı için ihdâs edilmiş bir iradesi vardır.⁷⁵

Bu görüşe hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelamcıları itiraz etmişlerdir. Onlara göre bu görüş, Allah'ın zâtını hâdislerin mahalli yapmak anlamına gelmektedir ki, bu Allah'ın zâtının değişime tâbi olduğunun farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir. Allah'ın zâtının havâdise mahal olması fikri, her iki mezhep tarafından da reddedilmiştir.⁷⁶ Dolayısıyla Allah'ın zâtında ihdâs ettiği bir irade ile mürîd olması imkansızdır.

İkinci görüş ise muhdes iradenin Allah'ın zâtı dışında başka bir şeyde ihdâs edilmesi ihtimalidir. Kâdî'ya göre bu ihtimal de imkansızdır. Şöyle ki, iradenin ihdas edileceği mahal ya canlı ya da cansız olacaktır. Cansız olması imkânsızdır. Çünkü irade ancak hayat sıfatı ile geçerli olabilir. Bir canlıda ihdâs edilmesi ise, bu iradenin o

⁷³ Bkz. Neseî, *Tebsıra*, I, 502.

⁷⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 302.

⁷⁵ Bkz. Neseî, *Tebsıra*, I, 492, 502; Abdülkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E.R. Fiğlalı, Ankara 1991, s. 161.

⁷⁶ Örneğin bkz. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 302, Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 62; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 243; Neseî, *age*, I, 492.

canlıya atfedilmesinin daha uygun olması bakımından isabetli bir görüş değildir. Diğer bir ifadeyle bir canlının, mahalli olması sebebiyle sahip olduğu irade sıfatı, bir başkasını değil sadece kendini mürid yapar. Dolayısıyla Allah'ın bir başkasında var olan irade sıfatıyla mürid olduğu söylenemez.⁷⁷

Kâdî'ya göre buraya kadar sayılan bütün imkansızlıklar geriye sadece *bir mahalde olmayan muhdes bir irade* ihtimalini bırakmaktadır.⁷⁸ O halde burada Allah'ın iradesinin nasıl ihdas edildiği ile bu muhdes iradenin nasıl mahalsiz bulunabildiği soruları cevap beklemektedir. Şimdi bu konuda yürütülen tartışmalara bakalım.

Ehl-i Sünnet tarafından muhdes irade fikrine yöneltilen eleştiriler arasından ilk sırayı yönleme dair olana vermek daha uygun olacaktır. Şehristânî, yukarıda ileri sürülen üç şikkın da muhal olduğunu söyler.⁷⁹ Dolayısıyla burada, sebr ve taksim metodunun kötü ve hileli bir kullanımından bahsetmek gerekmektedir. Üç muhalden ilk ikisinin imkânsızlıkları açıklandığı halde, üçüncünün imkânsızlığına hiç değinmeden, yöntemin yönlendirdiği zarurete dayanarak böyle bir kabule ulaşmak en hafif tabiri ile bir "uyanıklık" olarak görülmelidir. Nitekim Şehristânî, bu görüşü savunanlara, kendi düşünce dünyalarına daha uygun olan iradenin ilim gibi başka bir manaya dâhil edilmesi veya zâtî sıfatlardan sayılması gibi diğer ihtimaller arasından imkansızlığı apaçık olan böyle bir görüşün kabul edilmesinin sebebini sorar.⁸⁰ Zira buradaki imkânsızlık, diğerlerinden daha az değildir.

Mahalsiz ihdâsın imkansızlığını şu şekilde izah etmek mümkündür: Kelâm düşüncesinde muhdes sınıfına giren her şey, zarurî olarak ya cevher ya da araz olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte iradenin cevher olduğunu kimse iddia etmemiştir. O halde onun muhdes bir sıfat olarak araz olmaktan başka bir ihtimali taşıması düşünülemez. Cevher-araz tartışmaları hatırlandığında, üzerinde ittifak edilen hususlardan biri de arazların kendi başlarına kâim olmalarının muhal olmasıdır. Hatta bu husus arazın tanımı içinde yer almaktadır.⁸¹ Dolayısıyla bu durum, Şehristânî'nin de açıkça belirttiği gibi, arazın en has/zâtî niteliğidir.⁸² Bu sebeple arazların mahalsiz düşünülmesi imkânsızdır. Aksi takdirde bu arazın, araz olmaktan çıkması anlamına gelmektedir. Eğer böyle bir

⁷⁷ Kâdî, *age*, s. 302.

⁷⁸ Kâdî, *age*, s. 302.

⁷⁹ Şehristânî, *age*, s. 246.

⁸⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 246. Nitekim Ka'bî, bütün şıkların muhal oluşuna dayanarak Allah'ın iradesinin O'nun ilmî, kudreti ve fiilinden başka bir şey olmadığını ileri sürer. Bkz. Şehristânî, *age*, s. 240.

⁸¹ Örneğin bkz. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1996, s. 192.

⁸² Şehristânî, *age*, s. 247. Ayrıca bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 97.

şey mümkün olsaydı cevherlerin de arazlar olmadan var olabileceklerini kabul etmek gerekirdi. Bu ise, âlemdeki varlıkların hâdis oluşlarını açıklamayı imkânsız hale getirmektedir.⁸³ Öyleyse böyle bir kabul, kelâmcıların âlemin varlığını açıklarken ortaya koydukları cevher-araz diyalektiğinin tamamen reddi sonucunu ortaya çıkaracaktır.

Mu'tezile bu eleştiriye iki örnek ile cevap vermeye çalışır. Bunlardan ilki Allah Teâlâ'nın mahalsiz olarak kabul edilmesidir.⁸⁴ Oysa bu iki durum arasındaki fark gayet açıktır. Allah'ın zâtının kadim olması, cevher olmaması O'nun mekandan münezzehiyetinin sebebinin oluşturmaktadır. Muhdes iradenin bu niteliklere sahip olmaması ise, onun mahalsiz var olabilme imkânını ortadan kaldırır. Zâtî nitelikler bakımından Allah ile arazi aynı kategoride değerlendirmenin hiçbir gerekçesi olamaz.

Diğer bir örnek ise, mahalsiz var olduğu söylenen *fenâ* arazıdır. Kâdı Abdülcebbar, *fenâ* arazının bir mekanda bulunmamasından hareketle, "bir mahalde var olma"yı, arazların zâtî nitelikleri arasında görmenin zarurî olmadığına delil olarak ileri sürmektedir.⁸⁵ Nitekim arazların cevherlerden ayrılamayacağı görüşünde ısrar edenler Eş'arî ve Mâtüridîlerdir. Mu'tezile içinde bu konuda bazı farklı görüşler mevcuttur.⁸⁶ Örneğin "mahalsiz muhdes irade" görüşünü ilk kez ortaya attığı söylenen Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, beka ve fenânın mekânsız bulunduğunu ve bunların Allah'ın "bâki ol!", "fâni ol!" sözünden ibaret olduğunu ileri sürer.⁸⁷ Bu takdirde arazların ancak cevherlerle kâim olabileceklerini söylemek, bütün arazları içine alan genel bir kaide olarak kabul edilmek zorunda olmayacaktır. Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki, Ebu'l-Huzeyl'in görüşü, bekâ ve fenânın bir araz olarak kabul edilmesine bağlıdır. Hâlbuki yukarıda aktarılan görüşleri, onun bekâ ve fenâyâ diğer arazlardan farklı bir konum verdiğini göstermektedir. Dahası Ebu'l-Huzeyl'e göre *fenâ*, Allah'ın bir şey hakkındaki ifnâ/ortadan kaldırma iradesi ve sözü anlamına gelmektedir.⁸⁸ Buradan hareketle fenânın bir irade beyanı olduğunu ve dolayısıyla iradenin mahalsiz olmasına örnek teşkil edemeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü bu, iradenin mahalsiz olmasına yine iradenin mahalsiz olmasının örnek gösterilmesi anlamına gelmektedir.

⁸³ Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 499.

⁸⁴ Şehristânî, *age*, s. 244.

⁸⁵ Kâdı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 303.

⁸⁶ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 340.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 366-367.

⁸⁸ Eş'arî, *age*, s. 366.

Mahalsiz muhdes iradenin Allah'a izafesi konusunda diğer bir eleştiri de, arazların sahip oldukları hükmü ancak mahalleri hakkında geçerli kılması ile ilgilidir. Bu durumda mahalli olmayan bir iradenin Allah'ı mürîd kılmasından bahsetmek doğru olmayacaktır. Eğer Allah'ın bu irade ile mürîd olması mümkünse, diğer hayat sahiplerinin de aynı irade ile mürîd olduklarını söylemek yanlış değildir.⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar bu itiraz karşısında, arazların ancak mümkün olduğunda mahalle hulul edebileceklerini söyler. İradenin insana hulûlü mümkün olduğundan, mahalsiz iradenin, insan iradesi olduğu söylenemez. Çünkü insanda yerleşmemiştir. Dolayısıyla Kâdî'ya göre bu irade, insana ait olamaması sebebiyle Allah'ın iradesidir.⁹⁰ Bu çıkarımda da, daha önce değindiğimiz, "birinci şikkın imkânsızlığı sebebiyle ikinci şikkın gerekliliği" prensibine dayanıldığı görülmektedir. İkinci şikkın imkânsızlığı bahis mevzu edilmemiştir. Kâdî'nin beyanı, mahalsiz iradenin insana atfedilmesinin geçersizliğini ifade etmesi bakımından yeterli olsa da, bu iradenin Allah'a atfedilme sebebinin açıklanamamaktadır. Aynı zamanda bu izah iradenin, hem bir mahalle hulûl ederek hem de etmeyerek hükmünü icra eylediğini ileri sürmektedir ki, bu ikisi arasındaki farkı ortaya çıkaran gerekçe beyan edilmemiştir.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kalamcıları ilahî iradenin ihdas edilmesi ile ilgili bazı itirazlarda da bulunmuşlardır. Öncelikle, iradenin muhdes olduğunu kabul etmek onun bir muhdisi ve fâili olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Bu durumda muhdes iradeyle ilgili bazı ihtimaller söz konusudur. Bu iradenin ihdâsı için başka bir iradeye ihtiyaç duyulması bunlardan biridir. Çünkü iradeyi ihdâs edecek kudretin, ihdas etme veya etmeme şıklarından birini tercih etme imkânı yoktur. Daha önce belirttiğimiz gibi, kudretin işleyişini belirleyen iradedir. Kudret nazarında birbirlerinden farkları olmayan imkânlardan hangilerinin vücut bulacağını, yani hangi muhdeslerin ne şekilde ve ne zamanda ihdâs edileceğini belirleyen irade sıfatıdır. Dolayısıyla iradenin muhdes kılınması, kendisi için de bir irade sıfatını gerektirmektedir. Bunun sonucu ise sonu gelmeyen bir devirden ibarettir. Kelam literatüründe "teselsül" olarak anılan bu durum, ittifakla bâtil olarak kabul edilmiştir.⁹¹

Mu'tezile bu eleştiriye "iradenin, irade edilemeyeceği" prensibiyle cevap vermeye çalışır. Çünkü onlara göre irade fiil cinsindedir ve fiil cinsi de iradeye ihtiyaç duymaz.⁹² Bu görüş, iradenin nasıl olup da sonradan ortaya çıktığını izah etmemektedir. Bilakis bu

⁸⁹ Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 498.

⁹⁰ Kâdî, *age*, s. 304.

⁹¹ Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 69; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 247; Nesefî, *Tebşıra*, I, 500.

⁹² Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 305.

görüşün iradenin ezeliyetini savunanlar tarafından ileri sürülmesi daha uygun görünmektedir. Çünkü irade edilmeyen bir irade fikri, zihinde ezellilik kavramına daha yakın durmaktadır.⁹³

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, iradenin ihdasının ortaya çıkaracağı sorunlar açısından başka bir noktaya daha temas eder ki, o da iradenin kim tarafından ihdas edilmiş olduğu sorusudur. Burada üç ihtimalden bahsedilebilir. Birincisi, iradenin Allah tarafından ihdas edildiğini ifade eder. Bu durumda Allah, bu iradeyi ihdas etme hususunda ya irade sahibidir ya da değildir. Birinci ihtimal yukarıda değindiğimiz teselsül netice vermektedir. İkincisi ise Allah'ın ihdasında hür olmadığı anlamına gelmektedir. Her iki sonuç da kabul edilebilir değildir. İkinci ihtimal, bu iradenin bir başkası tarafından ihdâs edilmesini ifade eder. Allah'ın iradesinin bir başkası tarafından belirlenmiş olma fikrini kabul edecek kimse yoktur. Üçüncü ihtimal ise, iradenin kendi kendine muhdes olduğudur. Nesefî bu ihtimali iki gerekçe ile reddeder. Bunlardan ilki, şayet muhdeslerin kendi kendine hudûsu mümkünse, bu, hâdislerden oluşan âlem için bir yaratıcının varlığının gereksizliği anlamına gelecektir. Yani hâdis olan varlıklar, kendiliklerinden var olabileceklerinden onlar için fâil-i muhtar bir yaratıcı zorunlu değildir. Diğer taraftan, eğer bu irade kendi kendine hudûs bulmamış olsaydı, ki bu mümkün görünmektedir, Allah fâil-i muhtar olamazdı. Nesefî'ye göre bütün bu ihtimallerin geçersizliği ortadadır.⁹⁴

İradenin kendi kendine hudûsu ihtimalinin, "irade, irade olunmaz" kabulünün barındırdığı sakıncaya karşı kurgulandığı düşünülebilir. Zira Allah'ı mürîd kılan bir iradenin, nasıl ortaya çıktığı sorusu, "muhdes" sıfatının sormak zorunda bıraktığı bir sorudur ve buna iradenin kendi varlığı ile cevap vermek, Allah'ı, en merkezî ulûhiyet vasıflarından birinde, kendi dışında başka bir şeye muhtaç bırakmak anlamına gelmektedir. Nitekim bu hususta İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'yi Mecûsilerle aynı düşünceyi paylaşmakla itham etmektedir.⁹⁵

Bunun yanı sıra meseleye, daha önce âlemin ezeliyeti tartışmalarında değindiğimiz "zaman" kavramı üzerinden bakmak da mümkündür. Şöyle ki, âlemin varlığını geçerli kılan iradenin, âlemin yaratılmasından önce var olması kaçınılmazdır. Âlemin varlığından önce hudûstan bahsetmek mümkün olmayacağına göre, iradenin varlıksal açıdan ihdâs ile nitelenmesi imkansızlaşır. Ezeli iradeye itiraz etmenin sebepleri arasında gösterdiğimiz âlemin kı-

⁹³ Bkz. Şehristânî, *age*, s. 247.

⁹⁴ Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 497-498.

⁹⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 402.

demine imkân tanınması fikrinin, muhdes iradenin kabulü açısından taşıdığı değer burada bir kere daha ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu gerekçelerin yanı sıra "mahalsiz muhdes irade" görüşünün ortaya çıkardığı ve Allah'ın vahdâniyeti ile ilgili diğer bir sorundan daha bahsedilmektedir. Cüveynî, muhdes irade fikrini ileri sürenlerin Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu "temânu' delili"ni savunamayacaklarını belirtir. Hatırlanacağı üzere, temânu' delili, "**Gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, onların ikisi de bozulup giderdi...**" (21:22) âyetine dayanan ve kadim irade ve kudrete sahip iki ilahın iradelerinde ihtilaf etmeleri üzerine kurgulanmış bir delildir. Cüveynî bu delil ile ilgili ayrıntıları uzun uzadıya tartıştıktan sonra, mahalsiz muhdes bir irade fikrinin bu kurguyu açıklayamadığını ileri sürer. Zira mahalsiz iradenin, takdir edilen iki ilahın biriyle ilişkilendirilmesi mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan, iki iradenin behemehâl çatışması fikri ise ancak ezeli iki irade anlayışı ile mümkündür. Muhdes irade ise, böyle bir imkândan yoksundur.⁹⁶ Öyleyse Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin irade anlayışı, Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu bu delil ile örtüşmemektedir ve bu açıdan onlar Allah'ın vahdaniyetini ispatlamaktan acizdirler.

Sonuç

İlahî iradenin mahiyeti üzerine büyük ölçüde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden tartışma, farklı Kelâm ekollerindeki Tanrı tasavvurlarının nasıl şekillendiği ve bu tasavvurların hangi etkiler altında geliştiğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Zira bu tartışmalar, sadece sıfatların mahiyetini açıklamaya yönelik metafizik alanla sınırlı kalmamıştır. Cevher-araz diyalektiğinde kabul edilen prensiplerden tutun da, hüsün-kubuh tartışmalarına, oradan da kulların fiillerinin ortaya çıkması ve bunların ahlâkîliğine varıncaya kadar diğer pek çok Kelâmî tartışmayı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu bakımdan konuyla ilgili ileri sürülen bütün görüşler, belli bir takım sistematikleri gerçekleştirmeye matuf olduklarından, takdire şayan bir insanî gayretin ürünü olarak görülmelidirler.

Ezelî iradenin imkânsızlığını göstermek için Mu'tezile tarafından ileri sürülen aklî gerekçelerin hiçbiri Ehl-i Sünnet tarafından geçerli görülmemiş, iradenin mutlaklığı, kıdem-i âlem, zıtların birlikteliği hakkında ortaya atılan iddiaların aklî zaruretlere dayanmadığı, dolayısıyla ezeli irade görüşünü benimsemenin bu sonuçları doğurmayacağı benimsenmiştir. Bu tartışmalar sırasında her ne kadar birbirinden tamamen farklı sonuçlara ulaşılmışsa da, sakın-

⁹⁶ Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Din*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 1999, I, 173, 184-185. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 69-71.

calı görülen fikirlerden uzak kalma ve tartışmada kullanılan yöntemde birlik sağlama bakımından iki ekolün benzerlikleri de dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet, ahlakî gerekçe olarak kötülüğün Allah'a izafesini mümkün kıldığı ileri sürülen kulların fiillerinin yaratılması hakkındaki Mu'tezilî eleştirileri reddetmemiştir. Böylece insan eylemlerinin oluşumu konusundaki derin ayrılığın esası, her iki ekol tarafından metafizik bir anlayış ile temellendirilmiş olmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet buradan hareketle Allah'a kötülük atfedebileceği fikrini reddetmiştir. Bunu sağlayabilmek açısından, insan fiillerinde ezeli iradenin etkisinin indirgendiği bir irade anlayışını öngörmüştür. Fahreddin Râzî örneğinde gördüğümüz gibi, bu anlayış tarzı zaman zaman netliğini yitirmiş ve insanın iradî otomisi belirsizleşmiştir. Bunun yanı sıra Allah'ın kudret ve iradesine yapılan aşırı vurgu, Kur'an'ın tam bir denge içinde verdiği kudret-adalet-hikmet-rahmet sahibi bir Allah tasavvurunun, kanaatimizce, doğru anlaşılmasına engel teşkil etmiştir. Ancak benzer bir şekilde karşı tarafta da, yani Mu'tezilî anlayış çerçevesinde tam bir irade ve kudrete sahip kılınan insanın, bu dengeye ne kadar yakın olduğu sorusu, insanın kendi içsel tecrübesi açısından muğlaklığını korumaktadır.

Ezeli irade fikrinin ortaya çıkardığı söz konusu problemleri gidermek amacıyla ileri sürülen "mahalsiz muhdes irade" görüşünün, bunları izale etmek bir yana, başta ezellilik ile hudûs kavramlarını aynı potada eritmeye çalışmak olmak üzere, daha büyük sorunların ortaya çıkmasına sebep olduğu bir gerçektir.

Bütün bu tartışmalar, sahip olduğumuz zihinsel yetinin ilahî sıfatların anlaşılmasında bizi nihai sonuca götürmekten yoksun olduğunu tekrar göstermiş olmaktadır. Bununla birlikte bu durumun, bizi bu tür bir insanî çabadan uzaklaştırmak yerine, başka görüşler hakkında daha temkinli ve müsamahakâr davranmaya yönlendirmesini ümit ediyoruz. Zira insanî varlığımızın, Allah'tan ve O'nun hakkındaki tasavvurlarımızdan bağımsız gerçekleşebileceğini düşünmüyoruz.

Yaz Kur'an Kurslarında Amaçların Gerçekleşme Düzeyleri - Sivas Örneği

Mustafa ÖNDER*

Özet

Yaygın Din Eğitiminin en önemli uygulama alanlarından birisi Yaz Kur'an Kurslarıdır. Son yıllardaki hızlı değişim ve gelişim, ilahiyat ve eğitim bilimlerinin ortaya koyduğu yeni veriler, Diyanet İşleri Başkanlığını da harekete geçirmiş ve 2005 yılından itibaren eğitim bilimciler, ilahiyatçılar ile meslek elemanlarınca hazırlanan yeni Yaz Kur'an Kursları Programı uygulamaya konulmuştur. Bu programdaki hedeflerin öğrenciler açısından gerçekleşme düzeylerini tespit etmeye çalıştığımız araştırmamızda 566 öğrenciye uyguladığımız başarı testi ve anket sonuçlarına göre hedeflerin gerçekleşme düzeyi ve öğrenme alanlarındaki başarı durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yaz Kur'an Kursları, Amaçlar, Amaçların Gerçekleşme düzeyleri, Öğrenci Başarısı.

Abstract

The Directorate, which arranged the informal education according to the recent developments and data of contemporary education, has started the application program for two years depending on the understanding of frame-flexible curriculum. In this study taking Sivas an example, it has been researched the features of the new program, realization levels of the determined aims of the education and the situation of meeting students expectations.

Key Words: Summer Koran Courses, Goals, Realization of the goals levels, Students success.

Giriş:

Sürekli değişim ve gelişim kaçınılmaz bir olgudur. İçinde bulunduğumuz 21.yüzyıl bilgi ve teknoloji çağı olarak tanımlanmaktadır. Bilgi ve teknolojiye hızlı değişme eğitimi de etkilemiş, bilim

* Dr., Tokat İl Müftü Yardımcısı (mustafaondersivas@hotmail.com).

dallarında yeni veriler ortaya konulmuştur. Söz konusu kurslarda yıllardır Kur'an okuma, namaz sureleri ezberleme ağırlıklı bir metot uygulanmıştır. Bunun yanında, her yıl yeniden başlama, öğrenci seviyesinin dikkate alınmaması, onların ihtiyaç ve beklentilerine göre ders müfredatlarının ve çeşitlerinin değiştirilemeyişi, bu derslere ait özel öğretim metotlarının geliştirilemeyişi,¹ zaman kaybı, istenilen sonuçlara ulaşılamaması gibi problemler ortaya çıkmıştır. Bu veriler din eğitimi ve onun bir bölümünü teşkil eden Kur'an eğitimi etkilemiş, Kur'an kurslarının program ve müfredatı yeniden düzenlenmiştir. Yaz Kur'an Kursları için Diyanet İşleri Başkanlığı, eğitimciler, ilahiyatçılar ve Kur'an Kursu öğreticilerinden oluşan bir komisyon kurarak² çerçeve-esnek program anlayışı, öğrenci merkezli yaklaşım ve kur sistemi esasına dayalı yeni bir öğretim programı hazırlatarak 2005 yılından itibaren uygulamaya koymuştur.

Yaygın din eğitiminin önemli kurumlarından biri olan Yaz Kur'an Kurslarına 2007 yılı itibarıyla 1.567.025 öğrenci katılmıştır.³ Bu sayı ciddiye alınması gereken bir kitlenin varlığına ve alan araştırmalarının yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Yeni yaz kursları programdaki hedeflerin öğrenciler açısından gerçekleşme düzeylerini, öğrenme alanlarındaki başarılarını tespit etmek için yaptığımız bu çalışmanın temel problemini şöyle belirtebiliriz: "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programındaki amaçların öğrenciler açısından gerçekleşme düzeyleri nasıldır?" Bu temel problemin yanında, öğrencilerin ön test ve son test puanları arasındaki farkların neler olduğu, hedeflerin gerçekleşip gerçekleşmediği sorularına da cevap arayacağız.

Yaz Kur'an Kurslarının yeni programı ve uygulaması hakkında çalışmalar yok denecek kadar azdır. Birkaçı dışında yaz kursları ile ilgili olmayan bu çalışmaların çoğu yeni programın uygulanmasından önceki dönemlere ve genel kur'an kurslarına aittir.⁴ Daha ziyade ders programları, ders kitapları, öğreticilerin özellikleri ve kullandıkları metotlar, öğrencilerin beklentileri gibi konular üzerinde durulan bu çalışmalarda hedeflerin gerçekleşmesi konusuna hiç

¹ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s.523.

² Bkz: *Kur'an Kursları Öğretim Programı* (Yüzünden Okuyanlar İçin), DİB Yayınları, Ankara 2006, s.2.

³ *DİB 2007 Yılı İstatistikleri*, Diyanet Yayınları, Ankara 2008, s.108.

⁴ Kur'an Kursları ile ilgili çalışmalar için bkz: M.Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1992; M.Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Kur'an Kursları*, Düşünce Yayınları, İstanbul 2005; Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005; Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma*, (Göller Bölgesi Örneği), Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

değ inilmemiştir. Yaz kursları ile ilgili olan çalışmalarda ise; yeni program, hedefler ve bunların gerçekleş me düzeyleri üzerinde durulmamıştır.⁵ Bu çalışma, konu ile ilgili ilk alan araştırmalarından birisi olması bakımından önemlidir. Öğrenci başarı düzeylerine dayalı olarak programın hedeflerinin gerçekleş me düzeyini tespit etmeyi amaçladığımız bu çalışma; önemli bir geri bildirim olmasının yanında, öğ reticilere, program geliştirme çalışmalarına, kurslardaki eğitim öğ retim faaliyetlerine, bu konuda yapılacak daha kapsamlı alan araştırmalarına ve Diyanet İşleri Başkanlığının ilgili birimlerine katkı sağlayacaktır.

Evren ve Örneklem

Sivas il merkezindeki 210 Yaz Kur'an Kursu araştırmanın evrenini, bunların arasından seçilen 25 Yaz Kur'an Kursu ise örneklemi oluşturmaktadır. 2007 yılında Haziran ayının son haftasından itibaren açılan ve Eylül ayı başında sona eren Yaz Kur'an Kursları ile sınırlı olan bu çalışma Sivas İl merkezindeki 210 kurs arasından basit tesadüfi örnekleme⁶ yöntemiyle seçilen 25 kurstaki 566 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Örneklem olarak seçilen 25 kurstan 16'sı camilerde, 9'u K.Kursu binalarında açılmıştır. Başarı testi ve anket uygulanan öğrencilerin 308'i 1.kura,160'ı 2.kura, 98'i 3.kura devam eden öğrencilerdir. Öğrencilerin 304'ü erkek, 262'si kızdır.

İl merkezinde 64 Kur'an Kursu, 178 camii mevcuttur. Buralarda 210 Yaz Kur'an Kursu açılmış ve 2005 yılında bu kurslara 6720 öğrenci, 2006 yılında 8640, 2007 yılında ise 9292 öğrenci devam etmiştir.⁷ Kurs başına 32-44 (ortalama 38) öğrenci, 1384 kişiye bir cami düşmektedir. Bölgede Yaz Kur'an Kursları ile ilgili daha önce herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Hafızlık Kursları, normal Kur'an Kursları, camilerde açılan Cami Dersleri araştırmamızın sınırları dışında tutulmuştur.

Veri Toplama Teknik ve Araçları

Bu çalışma Yaz Kur'an Kursları Öğretim programı amaçlarının öğrenciler açısından gerçekleş me düzeylerini belirlemek amacıyla yapılmış ampirik bir çalışmadır. Örneklem grubundaki öğrencilerin başarılarının tespiti için ise ön test ve son test yapılmasına karar verilmiştir. Araştırmamızda öncelikle literatür taraması yapılarak konu ile ilgili dokümanlar tespit edilip, yapılan çalışmalar incelen-

⁵ Yaz Kur'an Kursları ile ilgili çalışmalar için bkz: İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, Dem Yayınları, İstanbul 2007; Salih Aybey, *İlköğretim Çağındaki Öğrencilerin Diyanet İşleri Başkanlığınca Açılan Yaz Kursları İle İlgili Görüşleri*, Basılmamış YL Tezi, UÜSBE, Bursa 2005.

⁶Tesadüfi Örneklem hakkında geniş bilgi için bkz:Ayhan Ural-İbrahim Kılıç,*Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, Detay Yay.,Ankara 2006, s.38.

⁷ Sivas İl müftülüğü, *2006,2007 Yaz Kur'an Kursu İstatistikleri*.

miştir.⁸ Bunun yanında gözlem ve yüz yüze görüşme tekniklerinden⁹ yararlanılmış, gözlemlerimiz ise daha ziyade doğal gözlem¹⁰ şeklinde yapılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı istatistiklerine ve internet aracılığı ile diğer bilgilere ulaşılmıştır. Bu çalışmada Kur'an Kursu öğretmenlerinin de anket, başarı testi ve öğrencileri dinleme konusunda yardımları alınmıştır.

Kur'ların başlangıcında 5 öğrenme alanını içeren başarı testi uygulaması yapılmıştır. Kurslarda Kur'an-ı Kerimi ezberleme ve yüzünden okuma dersleri vardır. K.Kerim öğrenme alanı ile ilgili olarak ezberleri dinleme, kaydetme ve yüzünden okumayı kontrolde öğretmenlerin katkısı olmuştur. Öğreticiler kur başlangıçlarında ve bitiminde aynı öğrencilere, birinci kur için 9, ikinci kur için 10, üçüncü kur için 9 şıklı gözlem formları kullanarak Kur'an dersindeki kazanımları tespit etmişlerdir. Diğer öğrenme alanlarında ise, çoktan seçmeli veya boşluk doldurma şeklinde testler uygulanmıştır. Likert tipi bu testler birinci kur için 30, ikinci kur için 25, üçüncü kur için 28 şıktan oluşmaktadır. Böylece öğrencilerin başlangıçtaki seviyeleri ölçülmüştür. Kur bitiminde aynı öğrencilere başarı testi tekrar uygulanarak kazanımlarının neler olduğu ölçülmeye çalışılmış, kişisel bilgiler için kur bitiminde öğrencilere bir de anket uygulanmıştır. Başarı testlerindeki sorular ve cevaplar Yaz Kursları için hazırlanan öğrenci ve öğretici kitaplarından¹¹ seçilmiştir.

Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı amaçlarının gerçekleştirme düzeylerini ölçmek için veri toplamak amacıyla; öğrencilerin başarılarını etkileyeceği düşünülen ve bağımsız değişkenlerden oluşan 18 şıklı anket soruları hazırlanmıştır. Öğrencilerin başarıları hakkında bilgi toplamak amacıyla ön test ve son test hazırlanmıştır. Kur'an-ı Kerim dersindeki başarıyı ölçmek için ise gözlem formu kullanılmıştır. Başarı testleri ve gözlem formlarındaki sorular Yaz Kur'an Kursları öğrenci kitapları ve hedef davranışlar esas alınarak hazırlanmış ve kursların başlangıcında ve bitiminde aynı öğrencilere uygulanmıştır.

Başarı Testi'nin Güvenilirlik Çalışması

Öğrencilerin Yaz Kur'an Kursu öğretim programının amaçlarına ulaşma düzeylerini belirlemede her bir kur için geliştirilen başarı

⁸ Bkz: Fatma Köylü, *Ortaöğretimde Lise 1. Sınıflarda Biyoloji Dersinin Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyi*, Basılmamış YL Tezi, Gazi Ü. Fen Bil.Enst., Ankara 2003; Yasin Kılıç, *İlköğretim 2.Kademe Türkçe Dersi Programındaki Amaçların Gerçekleşme Düzeyi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Ü.SBE, Erzurum 2002.

⁹ Anket, gözlem ve görüşme teknikleri için bkz: Ayhan-Ural, *A.g.e.*,s.55,60,66,67; Halil Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Güzem Yayınları, İstanbul 1995, s.29,30,35.

¹⁰ Bkz: Ural-Kılıç, *A.g.e.*, s.67.

¹¹ Bkz: *Dinimizi Öğreniyoruz* (öğretici ve öğrenci kitapları), TDV Yay., Ankara 2007.

testleri kullanılmıştır. Testin deneme formu araştırmacı tarafından geliştirilmiş çoktan seçmeli 83 maddeden oluşmaktadır. Testin hazırlanmasında Yaz Kur'an Kursları için Diyanet İşleri Başkanlığınca geliştirilen öğretim programında yer alan öğrenci kazanımları kullanılmıştır. Testin ön denemesi birinci kur için araştırmanın yapıldığı Sivas'taki Mehmet Paşa Camiinde öğrenim gören 29; ikinci kur için Mevlana Camiinde öğrenim gören 20; ve üçüncü kur için yine Mevlana Camiinde öğrenim gören 19 öğrenci üzerinde uygulanmıştır. Madde ayırıcılık değerleri 0.30 un üzerinde olan maddeler testin ana formuna alınmıştır. Testin ortalama gücü 0.51 olarak hesaplanmıştır. Madde ayırıcılık indisleri esas alınarak son formatı oluşturulan testte 83 maddenin tamamı yer almıştır. Testin güvenilirliğini belirlemek için KR21 formülünden yararlanılmıştır. Yapılan istatistiksel çözümleme sonucunda testin güvenilirliğinin 0.73 olduğu saptanmıştır. Bu bilimsel bir araştırma için yeterli bir rakamdır. Böylece Yaz Kur'an Kursları amaçlarının gerçekleşme düzeyini ölçmek üzere geliştirilen testin güvenilir olduğuna karar verilmiştir.¹² Bu testte yer alan maddeler genellikle "bilişsel alan" ın bilgi ve kavrama düzeyindedir.

Geliştirilen test, örnekleme alınan Kur'an Kurslarında öğretim öncesinde uygulanan ön test ve öğretim sonucunda uygulanan son test olarak kullanılmıştır. Geçerliliği sağlamak amacıyla her iki testte de aynı sorulara yer verilmiştir.¹³ Araştırma boyunca kullanılan öğrenci ön test puanları ve öğrenci son test puanları kavramları bu ölçme işlemlerinden elde edilen değerleri ifade etmektedir.

Verilerin Çözümlemesi

Araştırmamızın temel problemini test edebilmek için öğrencilerin ön test ve son testleri ile gözlem formlarından elde edilen verilerin istatistiksel analizi SPSS 13.0 sürümü ile yapılmış, frekans dağılımı, ortalama puanlar, ilişkisiz t-Testi, tek yönlü varyans analizi (Anova) kullanılmıştır. Varyans analizinde aralarında anlamlı fark bulunan grupların belirlenmesi için LSD kullanılmıştır. Kritik p değeri 0,05 olarak alınmıştır.¹⁴ Gözlem ve görüşmelerden elde edilen veriler ile konu ile ilgili diğer çalışmalarda bulunan bilgiler yorum ve karşılaştırma için kullanılmıştır.

¹² Bkz: Ural – Kılıç, *A.g.e*, s.286-290.

¹³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Sanem Matbaacılık, Ankara 1991, s.105.

¹⁴ Ural- Kılıç, *A.g.e.*, s.117 vd.

YAZ KUR'AN KURSLARINDA ÖĞRENCİ BAŞARISININ DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Birinci Kurdaki Başarı Durumu

Araştırmamızın deneysel bölümü her bir kurun başında ve sonunda uygulanan başarı testine ait ön-test ve son-test puanlarının karşılaştırılması üzerine kuruludur. Birinci kur öğretim programını başından sonuna kadar izleyerek tamamlayan 310 öğrenciye ait ön test ve son test puanları tablo 1'de verilmektedir. Tablo incelendiği zaman birinci kur öğretim programı içeriğinde yer alan Kur'an, İtikat, İbadet, Ahlak ve Siyer dersine ait son-test puanlarının ön-test puanlarına göre matematiksel olarak yüksek olduğu gözlenmektedir. En belirgin artış ise Kur'an öğretimi için geçerlidir.

Tablo 1. Birinci Kur Derslerinin Ön Test ve Son Test Ortalama Puanları

		Ortalama	N	ss
Pair 1	1.Kur Kur'an Ön test Puanı	4,9194	310	1,41305
	1.Kur Kur'an Son Test Puanı	7,1452	310	1,23129
Pair 2	1.Kur İtikat Ön Test Puanı	5,9355	310	1,42187
	1.Kur İtikat Son Test Puanı	7,5290	310	1,19768
Pair 3	1.Kur İbadet Ön Test Puanı	5,3323	310	1,68640
	1.Kur İbadet Son Test Puanı	7,0839	310	1,35080
Pair 4	1.Kur Ahlak Ön Test Puanı	5,1548	310	1,75577
	1.Kur Ahlak Son Test Puanı	7,0387	310	1,39525
Pair 5	1.Kur Siyer Ön Test Puanı	5,5516	310	2,06424
	1.Kur Siyer Son Test Puanı	7,3581	310	1,61431

Ön-test ve son-test puanları arasında gözlenen matematiksel farkın istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığı ise ilişkili örneklem-ler t-testi ile analiz edilmiş ve analiz sonuçları tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Birinci Kur Derslerine Ait Ön test-Son Test İlişkili Örneklemeler t-Testi Sonuçları

		Ortalama Farkı	ss	t	Sd	Sig.
Pair 1	1.Kur Kur'an Ön test Puanı - 1.Kur Kur'an Son Test Puanı	-2,2258	,94884	-41,302	309	,000
Pair 2	1.Kur İtikat Ön Test Puanı - 1.Kur İtikat Son Test Puanı	-1,5935	1,03152	-27,200	309	,000
Pair 3	1.Kur İbadet Ön Test Puanı - 1.Kur İbadet Son Test Puanı	-1,7516	1,21463	-25,391	309	,000
Pair 4	1.Kur Ahlak Ön Test Puanı - 1.Kur Ahlak Son Test Puanı	-1,8839	1,35080	-24,555	309	,000
Pair 5	1.Kur Siyer Ön Test Puanı - 1.Kur Siyer Son Test Puanı	-1,8065	1,34187	-23,703	309	,000

Tablo 2'deki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan birinci kur öğrencilerinin Kur'an dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:41,3; Sd: 309; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize birinci kur Kur'an öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Tablo 3. Birinci Kur Kur'an Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	6	1,9
3	Orta	79	25,5
4	İyi	187	60,3
5	Pekiyi	38	12,3
	Toplam	310	100,0

Nitekim Kur'an öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %72,6'sının iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo

3'de verilen bu değerler, Kur'an dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 4. Birinci Kur İtikat Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	3	1,0
3	Orta	54	17,4
4	İyi	192	61,9
5	Pekiyi	61	19,7
	Toplam	310	100,0

Tablo 2'deki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan birinci kur öğrencilerinin İbadet dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:27,2; Sd: 309; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize birinci kur İtikat öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

İtikat öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %81,6'sının iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 4'de verilen bu değerler, İtikat dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 5. Birinci Kur İbadet Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	11	3,5
3	Orta	88	28,4
4	İyi	165	53,2
5	Pekiyi	46	14,8
	Toplam	310	100,0

Tablo 2'deki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan birinci kur öğrencilerinin İtikat dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:25,39; Sd: 309; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize birinci kur İbadet öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Birinci kur İbadet öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %68'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 5'de verilen bu değerler, İbadet dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 6. Birinci Kur Ahlak Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	12	3,9
3	Orta	96	31,0
4	İyi	161	51,9
5	Pekiyi	41	13,2
	Toplam	310	100,0

Tablo 2'deki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan birinci kur öğrencilerinin Ahlâk dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:24,55; Sd: 309; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize birinci kur Ahlâk öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Ahlâk öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %65,1'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 6'da verilen bu değerler, Ahlâk dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 7. Birinci Kur Siyer Öğrenme Düzeyi

		f	%
1	Başarısız	18	5,9
2	Zayıf	82	26,9
3	Orta	103	33,8
4	İyi	73	23,9
5	Pekiyi	29	9,5
	Toplam	305	100,0

Tablo 2'deki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan birinci kur öğrencilerinin Siyer dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir.

tedir (t:23,7; Sd: 309; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize birinci kur Siyer öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Siyer öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %33,4'ünün iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 7'de verilen bu değerler, siyer dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir. Bununla birlikte Siyer dersinin amaçlarında diğer derslere göre üst düzey amaçların gerçekleşmesi daha geride kalmaktadır. Bunun birkaç sebebi olabilir: Kullanılan metod uygun değildir, öğretici hazırlanmadan gelmiştir veya öğrencilerin derse hazırlanmasında eksiklik olabilir. Öğretici öğrencilerin ön öğrenmeleri hakkında bilgi sahibi değildir. Bilişsel alanda algılama ve öğrenme için dikkat çekme, daha önce öğrenilen bilgiler ile bağlantı kurma oldukça önemlidir.¹⁵ Ayrıca konular bu dönem çocukları için ağır olabilir. Ders işlenirken yardımcı araç-gereç kullanılmıyordur. Soyut ve mecazi içerikli kavram ve bilgiler olduğundan öğrenilme oranı diğer konulara göre daha aşağı düzeyde kalmıştır.

2-İkinci Kurdaki Başarı Durumu

Araştırmamıza katılan öğrencilerden ikinci kur öğretim programını başından sonuna kadar izleyerek tamamlayan 157 öğrenciye ait ön test ve son test puanları tablo 26'da verilmektedir. Tablo incelendiği zaman ikinci kur öğretim programı içeriğinde yer alan Kur'an, İtikat, İbadet, Ahlâk ve Siyer dersine ait son-test puanlarının ön-test puanlarına göre matematiksel olarak yüksek olduğu gözlenmektedir. En belirgin artış ise Kur'an öğretimi için geçerlidir. Bunun da gerekçesi tüm kurlarda olduğu gibi öğrencilerin Kur'an dışında kalan derslerde ön öğrenmelerinin daha yüksek olmasıdır.

¹⁵ Bkz: Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim (Kuramdan Uygulamaya)*, Özsen Yay. Matbaacılık, Ankara 1998, s.343-345.

Tablo 8. İkinci Kur Derslerinin Ön Test ve Son Test Ortalama Puanları

		Ortalama	N	ss
Pair 1	2.Kur Kur'an Ön Test Puanı	4,5159	157	1,49617
	2.Kur Kur'an Son Test Puanı	7,1911	157	1,40573
Pair 2	2.Kur İtikat Ön Test Puanı	5,6242	157	1,61092
	2.Kur İtikat Son Test Puanı	7,7962	157	1,53898
Pair 3	2.Kur İbadet Ön Test Puanı	5,5096	157	1,76002
	2.Kur İbadet Son Test Puanı	7,7580	157	1,53339
Pair 4	2.Kur Ahlak Ön Test Puanı	5,3822	157	1,54229
	2.Kur Ahlak Son Test Puanı	7,3248	157	1,57389
Pair 5	2.Kur Siyer Ön Test Puanı	5,7643	157	1,60983
	2.Kur Siyer Son Test Puanı	7,4076	157	1,60110

Tablo 9'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan ikinci kur öğrencilerinin Kur'an dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:25,55; Sd: 156; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize ikinci kur Kur'an öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Tablo 9. İkinci Kur Derslerine Ait Ön test-Son Test İlişkili Örneklemeler t-Testi Sonuçları

		Ortalama Farkı	ss	t	Sd	Sig
Pair 1	2.Kur Kur'an Ön Test Puanı - 2.Kur Kur'an Son Test Puanı	-2,6752	1,31176	-25,553	156	,000
Pair 2	2.Kur İtikat Ön Test Puanı - 2.Kur İtikat Son Test Puanı	-2,1720	1,24642	-21,834	156	,000
Pair 3	2.Kur İbadet Ön Test Puanı - 2.Kur İbadet Son Test Puanı	-2,2484	1,46172	-19,274	156	,000
Pair 4	2.Kur Ahlak Ön Test Puanı - 2.Kur Ahlak Son Test Puanı	-1,9427	1,13365	-21,472	156	,000
Pair 5	2.Kur Siyer Ön Test Puanı - 2.Kur Siyer Son Test Puanı	-1,6433	1,37287	-14,998	156	,000

Tablo 10. İkinci Kur Kur'an Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	3	1,9
3	Orta	50	31,8
4	İyi	76	48,4
5	Pekiyi	28	17,8
	Toplam	157	100,0

Nitekim Kur'an öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %66,2'sinin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 10'da verilen bu değerler, Kur'an dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 11. İkinci Kur İtikat Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	3	1,9
3	Orta	31	19,7
4	İyi	70	44,6
5	Pekiyi	53	33,8
	Toplam	157	100,0

Tablo 9'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan ikinci kur öğrencilerinin itikat dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:21,83; Sd: 156; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize ikinci kur İtikat öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

İtikat öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %78,4'ünün iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 11'de verilen bu değerler, İtikat dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 12. İkinci Kur İbadet Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	5	3,2
3	Orta	27	17,2
4	İyi	75	47,8
5	Pekiyi	50	31,8
	Toplam	157	100,0

Tablo 9'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan ikinci kur öğrencilerinin İbadet dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:19,27; Sd: 156; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize ikinci kur İbadet öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

İbadet öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %79,6'sının iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 12'de verilen bu değerler, İbadet dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 13. İkinci Kur Ahlak Öğrenme Düzeyi

		f	%
1	Başarısız	1	0.6
2	Zayıf	4	2.5
3	Orta	46	29.3
4	İyi	75	47.8
5	Pekiyi	31	19.7
	Toplam	157	100.0

Tablo 9'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan ikinci kur öğrencilerinin ahlak dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:21,47; Sd: 156; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize ikinci kur Ahlak öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Ahlak öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %67,5'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 13'de verilen bu değerler, Ahlak dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 14. İkinci Kur Siyer Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	8	5,1
3	Orta	38	24,2
4	İyi	72	45,9
5	Pekiyi	39	24,8
	Toplam	157	100,0

Tablo 9'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan ikinci kur öğrencilerinin Siyer dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:14,99; Sd: 156; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize ikinci kur Siyer öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Siyer öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %70,7'sinin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 14'de verilen bu

değerler, Siyer dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

3-Üçüncü Kurdaki Başarı Durumu

Araştırmamıza katılan öğrencilerden üçüncü kur öğretim programını başından sonuna kadar izleyerek tamamlayan 99 öğrenciye ait ön test ve son test puanları tablo 33'de verilmektedir. Tablo incelendiği zaman üçüncü kur öğretim programı içeriğinde yer alan Kur'an, İtikat, İbadet, Ahlâk ve Siyer dersine ait son-test puanlarının ön-test puanlarına göre matematiksel olarak yüksek olduğu gözlenmektedir. En belirgin artış ise Kur'an öğretimi için geçerlidir. Bunun da gerekçesi tüm kurlarda olduğu gibi öğrencilerin Kur'an dışında kalan derslerde ön öğrenmelerinin daha yüksek olmasıdır.

Tablo 15. Üçüncü Kur Derslerinin Ön Test ve Son Test Ortalama Puanları

		Ortalama	N	ss
Pair 1	3.Kur Kur'an Ön Test Puanı	4,4343	99	1,49940
	3.Kur Kur'an Son Test Puanı	7,4444	99	1,10861
Pair 2	3.Kur İtikat Ön Test Puanı	5,7273	99	1,48336
	3.Kur İtikat Son Test Puanı	8,1818	99	1,43117
Pair 3	3.Kur İbadet Ön Test Puanı	5,2121	99	1,61797
	3.Kur İbadet Son Test Puanı	7,4444	99	1,40859
Pair 4	3.Kur Ahlak Ön Test Puanı	5,0505	99	1,71651
	3.Kur Ahlak Son Test Puanı	7,8990	99	8,18971
Pair 5	3.Kur Siyer Ön Test Puanı	5,6566	99	1,49258
	3.Kur Siyer Son Test Puanı	7,3434	99	1,26299

Tablo 15'deki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan üçüncü kur öğrencilerinin Kur'an dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:21,23; Sd: 98; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize üçüncü kur Kur'an öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Tablo 16. Üçüncü Kur Derslerine Ait Ön test-Son Test İlişkili Örneklem t-Testi Sonuçları

		Ortalama	ss	t	Sd	Sig.
Pair 1	3.Kur Kur'an Ön Test Puanı - 3.Kur Kur'an Son Test Puanı	-3,0101	1,41056	-21,233	98	,000
Pair 2	3.Kur İtikat Ön Test Puanı - 3.Kur İtikat Son Test Puanı	-2,4545	1,27993	-19,081	98	,000
Pair 3	3.Kur İbadet Ön Test Puanı - 3.Kur İbadet Son Test Puanı	-2,2323	1,03833	-21,391	98	,000
Pair 4	3.Kur Ahlak Ön Test Puanı - 3.Kur Ahlak Son Test Puanı	-2,8485	7,94928	-3,565	98	,001
Pair 5	3.Kur Siyer Ön Test Puanı - 3.Kur Siyer Son Test Puanı	-1,6869	1,13970	-14,727	98	,000

Tablo 17. Üçüncü Kur Kur'an Öğrenme Düzeyi

		f	%
3	Orta	21	21,2
4	İyi	59	59,6
5	Pekiyi	19	19,2
	Toplam	99	100,0

Kur'an öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %78,8'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 17'de verilen bu değerler, üçüncü kurda Kur'an dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 18. Üçüncü Kur İtikat Öğrenme Düzeyi

		f	%
3	Orta	15	15,2
4	İyi	42	42,4
5	Pekiyi	42	42,4
	Toplam	99	100,0

Tablo 16'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan üçüncü kur öğrencilerinin itikat dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:19,08; Sd: 98; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize üçüncü kur İtikat öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

İtikat öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %84,8'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 18'de verilen bu değerler, İtikat dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 19. Üçüncü Kur İbadet Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	4	4,0
3	Orta	15	15,2
4	İyi	60	60,6
5	Pekiyi	20	20,2
	Toplam	99	100,0

Tablo 16'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan üçüncü kur öğrencilerinin İbadet dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:21,39; Sd: 98; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize üçüncü kur İbadet öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

İbadet öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %80,8'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 19'da verilen bu değerler, İbadet dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

Tablo 20. Üçüncü Kur Ahlâk Öğrenme Düzeyi

		f	%
2	Zayıf	3	3,0
3	Orta	40	40,4
4	İyi	38	38,4
5	Pekiyi	18	18,2
	Toplam	99	100,0

Tablo 16'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan üçüncü kur öğrencilerinin Ahlâk dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:3,56; Sd: 98; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize üçüncü kur Ahlâk öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

Ahlâk öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %75,8'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 20'de verilen bu değerler, Ahlâk dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir.

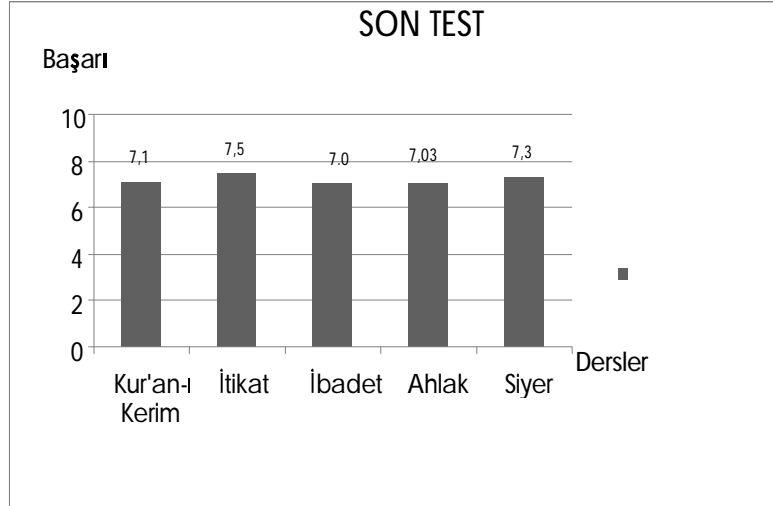
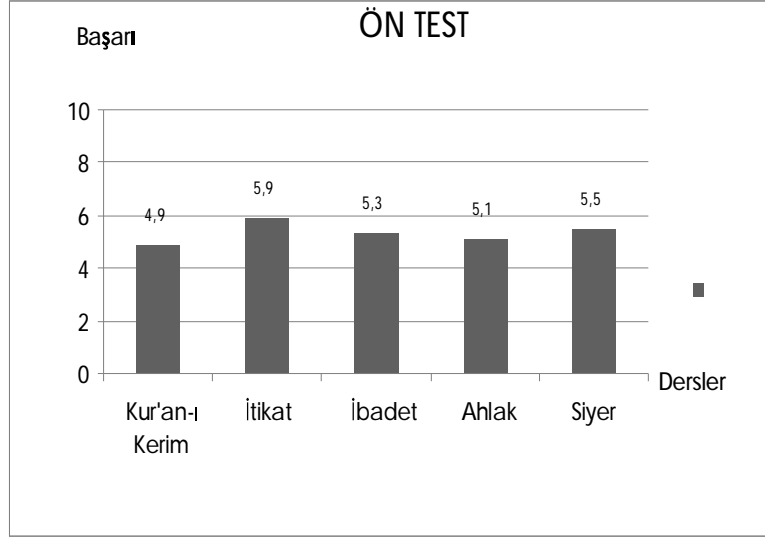
Tablo 21. Üçüncü Kur Siyer Öğrenme Düzeyi

		f	%
3	Orta	24	24,2
4	İyi	60	60,6
5	Pekiyi	15	15,2
	Toplam	99	100,0

Tablo 16'daki değerler incelendiği zaman araştırmaya katılan üçüncü kur öğrencilerinin Siyer dersine ait ön test ve son test puanlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlenmektedir (t:14,72; Sd: 98; p<0,05). Fark, son test puanlarının lehinedir. Bu bulgu bize üçüncü kur Siyer öğretimi alanında amaçların gerçekleştiğini göstermektedir.

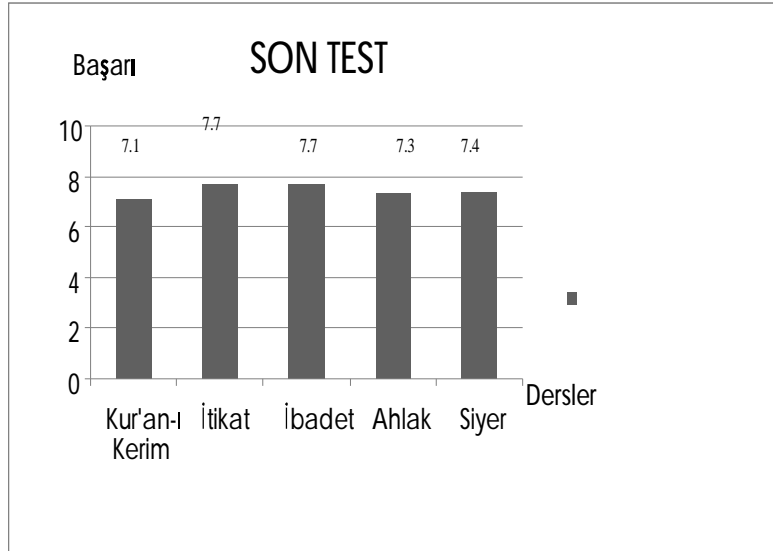
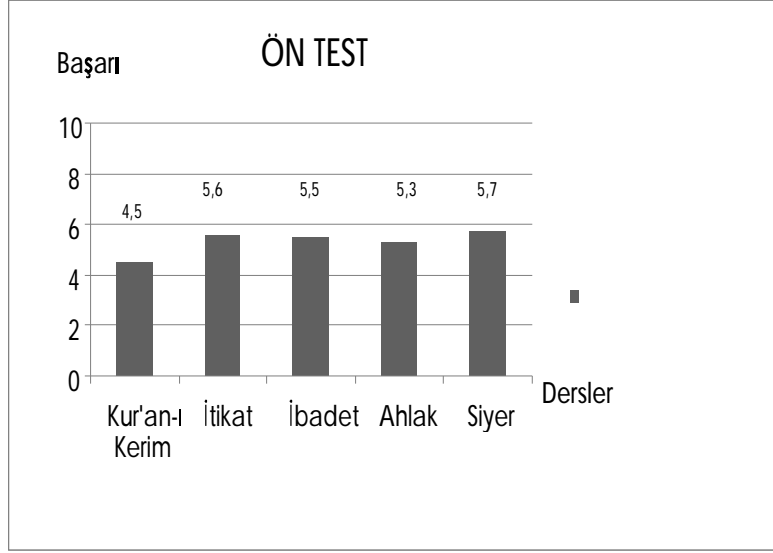
Siyer öğretim alanına ait son-test puanlarının beşlik sisteme çevrilerek yapılan betimsel analizinde öğrencilerin %75,8'inin iyi ve pekiyi dereceye ulaştığı görülmektedir. Tablo 21'de verilen bu değerler, siyer dersinde belirlenen amaçlara ulaşıldığını desteklemektedir. Üçüncü kur'a ait derslerdeki öğrenme düzeylerinin diğer kurlara göre yüksek olduğu gözlenmektedir. Bu kura bilişsel öğrenmeleri yüksek öğrenciler devam ettiği için başarı da yüksek olabilir.

1.KUR



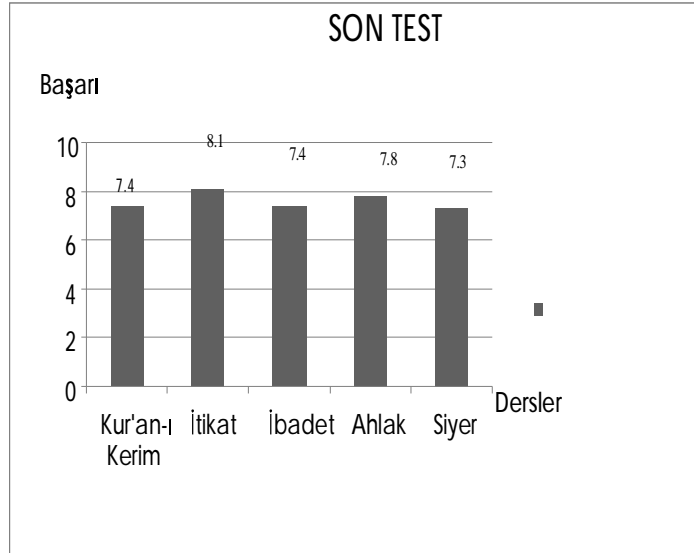
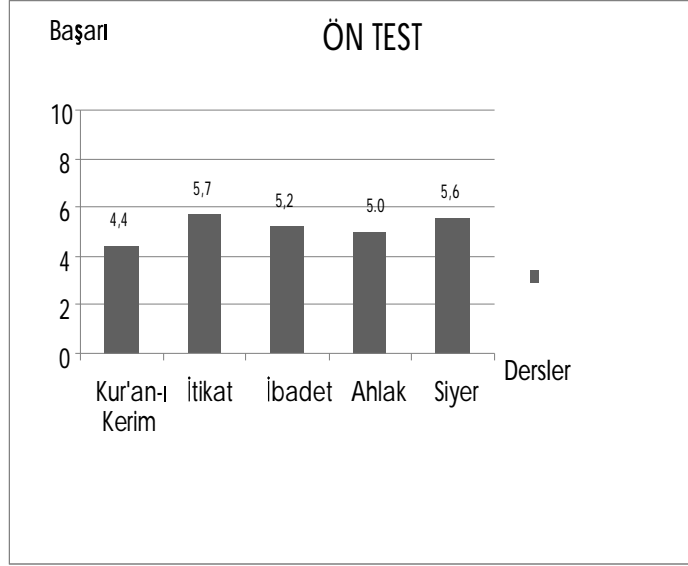
Şekil-14
Öğrencilerin 1. Kur Ön test ve Son test başarı durumları

2.KUR



Şekil-15
Öğrencilerin 2. Kur Ön test ve Son test başarı durumları

3.KUR



Şekil-16
Öğrencilerin 3. Kur Ön test ve Son test başarı durumları

Sonuç ve Öneriler:

Öğrenciler yaz kurslarına öncelikle Kur'an öğrenmek amacıyla gelmektedirler.¹⁶

Yaz Kur'an Kurslarında belirlenen hedefler büyük ölçüde gerçekleşmektedir. Bütün kurlarda ve bu kurlardaki öğrenme alanlarında ön test ve son test puanları anlamlı şekilde farklılaşmakta, istenen kazanımları öğrenciler kurs sonunda elde etmektedirler. Bu durum bazı öğrenme alanlarında daha yüksek oranda, bazılarında ise düşük düzeyde gerçekleşmektedir. Ön test ve son test puanları arasında en yüksek fark Kur'an-ı Kerim dersinde görülmektedir. Bunun nedeni öğrencilerin Kur'an okuma ve ezberlerde ön birikimlerinin olmaması, ders dağılımı ve ön test puanlarının düşük olmasıdır. Bir diğer neden ise örgün eğitimde Kur'an dersinin bulunmamasıdır.

Kur'lar yükseldikçe ön test son test puanları arasındaki fark artmaktadır. Üçüncü kurda başarı ortalaması daha yüksektir. Bu kur'daki ön test puan ortalaması 5.18, son test puan ortalaması 7.60 tır. Aradaki fark ise 2.42 puandır. Bu kur öğrencilerinin bilişsel öğrenme düzeyi yüksek ve konu ile ilgili ön bilgileri olması böyle bir sonucu ortaya çıkartmıştır. Okuldaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin bu başarıda katkısı vardır.¹⁷ Başarı ortalaması en düşük kur birinci kur'dur. Bu kur'da ön test puan ortalaması 5.34, son test puan ortalaması 7.18, aradaki fark ise 1.84 puandır. Bunun nedeni bu kur öğrencilerinin ön bilgilerinin az olması ve yaşları gereği bilişsel öğrenme seviyelerinin düşük olmasıdır. İkinci kur'da ön test puan ortalaması 5.32, son test puan ortalaması 7.44, aradaki fark ise 2.12 puandır.

En yüksek ön test puan ortalaması itikat dersinde görülmektedir. Bu durumu okul ve aile eğitiminin etkisi ile açıklayabiliriz. Öğrenme alanları içinde en düşük başarı oranı siyer dersine aittir. Bu derse ait ön test puan ortalaması 5,6, son test puan ortalaması 7,3 tür. Aradaki fark 1,7 puandır. Bu derste kullanılan metod ve öğrencilerin güdülenmesinde problem olabilir. Yaz kursları programındaki birinci ve ikinci kurlardaki bilişsel konular yaş gruplarına göre yeni-

¹⁶ Bkz: Mustafa Önder, *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyleri* (Sivas Örneği), Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007, s.40; İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, Dem yayınları, İstanbul 2007; Salih Aybey, *İlköğretim Çağındaki Öğrencilerin Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Açılan Yaz Kursları ile İlgili Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa 2005.

¹⁷ Önder, A.g.t ,s.93.

den düzenlenmeli ve Din Kültürü Ahlak Bilgisi programı ile uyumlu hale getirilmelidir.

Öğrencilerin başarıları bilişsel ağırlıklı ve günlük hayatta görüp uygulama imkânı bulamadıkları konularla gaybi konularda daha düşüktür. Konuların kur'lara dağılımı yeniden düzenlenebilir. Yeni program yoğun ve dili ağır bir programdır, sadeleştirilmelidir. Kur sisteminde önemli ölçüde başarı sağlanmaktadır. Öğreticilerin tecrübesinin artmasının yanında kur sisteminin veliler ve öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılması ile başarı daha da yükseltilebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

-AYBEY, Salih, *İlköğretim Çağındaki Öğrencilerin Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Açılan Yaz Kursları ile İlgili Görüşleri*, Basılmamış Y.L.Tezi, UÜSBE, Bursa 2005.

-AYDIN, M.Şevki, "İsteğe Bağlı Din Eğitimi Taleplerini Kur'an Kursunun Karşılama Durumu", *Diyanet Aylık Dergi*, S.194, s.26-30, Ankara 2007.

-AYDIN, M.Şevki, "İslam Din Eğitimi Kurumu: Kur'an Kursu", *Diyanet Aylık Dergi*, S.180, s.32-34, Ankara 2005.

-AYDIN, M.Şevki, "Kur'an Kursu ve Kur Sistemi", *Diyanet Aylık Dergi*, S.195, s.20-24, Ankara 2007.

-AYHAN, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

-BİLGİN, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1995.

-BAŞKURT, İrfan, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, Dem Yayınları, İstanbul 2007.

-BAYMUR, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1994

-BİLGİN, Beyza – SELÇUK, Mualla, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara 1995.

-BOLAY, S.Hayri ve Arkadaşları, *Türk Eğitim Sistemi Alternatif Perspektif*, TDV Yayınları, Ankara 1996.

-BUYRUKÇU, Ramazan, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma* (Göller Bölgesi Örneği), Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

-DEMİREL, Özcan, *Eğitimde Program Geliştirme*, Pegema Yayınları, Ankara 2006.

-*DİB Taşra Teşkilatında Din Hizmetleri Yürütenlerin Temel ve Özel Yeterlilikleri*, DİB Yayınları, Ankara 2005.

-*DİB 2007 Yılı İstatistikleri*, DİB Yayınları, Ankara 2008.

-*Dinimizi Öğreniyoruz*, Öğretici Kitabı, TDV Yayınları, Ankara 2007.

-*Dinimizi Öğreniyoruz*, Öğrenci Kitabı, TDV Yayınları, Ankara 2007.

-DOĞAN, Recai – ALTAŞ, Nurullah, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma", *AUİF Dergisi*, C.XLIII, s.109–122, Ankara 2002.

-DOĞAN, Recai – TOSUN, Cemal, *İlköğretim 4.ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Pegema Yayınları, Ankara 2003.

-DOĞAN, Recai – TOSUN, Cemal, *İlköğretim 6. 7. ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Pegema Yayınları, Ankara 2003.

-ERGÜN, Mustafa, *Bilimsel Araştırmalarda Bilgisayarla İstatistik Uygulamaları*, Ocak Yayınları, Ankara 1995.

-FİDAN, Nurettin – ERDEN, Münire, *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınları, Ankara trsz.

-*İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4.5.6.7.8.sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2006.

-*İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11.12.sınıflar) Öğretim Programı*, MEB Yayınları, Ankara 2005.

-KARACOŞKUN, M.Doğan, *Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2006.

-KARASAR, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara 1991.

-KILIÇ, Yasin, *İlköğretim 2.Kademe Türkçe Dersi Programındaki Amaçların Gerçekleşme Düzeyi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Ü.SBE, Erzurum 2002.

-KÖYLÜ, Fatma, *Ortaöğretimde Lise 1. Sınıflarda Biyoloji Dersinin Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyi*, Basılmamış YL Tezi, Gazi Ü. Fen Bil.Enst., Ankara 2003;

-KOÇ, Ahmet, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

-ÖNDER, Mustafa, *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyleri (Sivas Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007.

-SEYİDOĞLU, Halil, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Güzem Yayınları, İstanbul 1995

-TOSUN, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegema Yayınları, Ankara 2005.

-TUĞ, Salih, "Türkiyede Din Eğitimi", *Milli Eğitim ve Din Hayatı*, s.235-262, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1981.

-URAL, Ayhan – KILIÇ, İbrahim, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS İle Veri Analizi*, Detay Yayıncılık, Ankara 2006.

-*Yaz Kur'an Kursları Öğretici Kılavuzu*, DİB Yayınları, Ankara 2006.

-*Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*, DİB Yayınları, Ankara 2005

Ek-1

1.KUR İTİKAT DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TESTİ

1. La ilahe Muhammed ün.....?

- () Rasulullah-Eşhedü () İllallah –Rasulullah
() İlla-Rasulullah () İllallah-Eminün

2-Allahtan başka yoktur. Hz Muhammed elçisidir?

- () İlah-Sevgili () Nebi-Allah
() İlah-Allah'ın () Mabud-Son

3-Eşhedü en la ilaheve eşhedü enne Muhammed en.....ve Rasuluhu ?

- () İllallah-Abduhu () İllallah-Hatemün
() İlla- Eminün () Abduhu-ve İlahun

4- Ben şahitlik ederimki Allah'tanilah yoktur. Ve yine şahadet ederimki Hz. Muhammed onun ve elçisidir ?

- () Güçlü-Peygamberi () Başka-Sevgili habibi
() Büyük-Nebisi () Başka-Kulu

5- Kelime-i Tevhit ve Kelime-i Şehadeti söyleyen kişi,

- () Müslüman olur ve sorumluluk altına girer.
() Farzı yerine getirmiş olur.
() Cennete gitmeye hak kazanır.
() Herkes tarafından sevilir.

6-Aşağıdakilerden hangisi İSLAM kavramının tanımıdır ?

- () Müslüman-Mü'min () Ahlak-Teslimiyet-Mü'min
() Barış-İyilik-Teslimiyet () Barış-İnanç-İbadet

7- Aşağıdakilerden hangisinde İslam'ın şartları doğru olarak sayılmıştır?

- () Kelime-i şahadet-Namaz-Oruç-Hac-Zekat
() Kelime-i şahadet-Abdest-Oruç-Namaz-Sadaka
() Kelime-i şahadet-Zekat-Namaz-Kurban-Sadaka
() Namaz-Oruç-Sadaka-Abdest-Zekat

8- İslam sadece 5 esastan mı ibarettir?

- () Evet () Hayır

9- Aşağıdakilerin hangisi İman-Mü'min-Müslüman kavramlarının karşılığıdır?

- () Bir şeyi kabul etmek ve inanmak-Allah'a, Peygambere ve getirdiklerine inanıp kabul eden-Dinin bazı esaslarını kabul eden.

- () Kabul etmek ve inanmak-Allah'a, Peygambere ve getirdiklerine inanıp kabul eden Islama gönülden bağlı olup inandıklarını yaşamaya çalışan kişi
() İnanmak-Teslim olmak-Allah'ı ve Peygamberi sevmek
() Tasdik etmek-İslam'ı sevmek-Namaz kılmak

10- Aşağıdakilerden hangi şıkta İman esasları doğru olarak sayılmıştır?

- () Allaha, Peygamberlere, Meleklerle, Nebilere, Kıyamete ve ibadetlere inanmak
() Allaha, Peygamberlere, Velilere, Kitaplara ve Kadere inanmak
() Allaha, Peygamberlere, Meleklerle, Kitaplara, Kaza-kader ve ahirete inanmak.
() Peygamberlere, Kitaplara, Meleklerle, Emirlerle, Sünnete ve kadere inanmak.

I. KUR İBADET DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TESTİ

1- Allahın rızasını kazandıracak her hareket, davranış, duygu ve düşünceye..... denir.

- () İtikat () İbadet () İman () Ahlak

2- İbadetler.....olmak üzere üçe ayrılır.

- () Bedeni-Ahlaki-Manevi () Bedeni ve Ahlaki
() Dünyevi-Uhrevi-Manevi () Bedeni-Mali-Hem bedeni hem mali

3- Yapılması dinimiz tarafından kesin bir şekilde emredilen davranışlara....., kesin bir şekilde yasaklanan davranışlaradenir.

- () Vacip-Mekruh () Farz-Müfsid () Farz-Haram () Farz-Müstehab

4- Abdest alırkendirseklerle beraber, yüzümüzü, ve topuklarla birlikte yıkar, mesh ederiz.

- () Ellerimizi-Ayaklarımızı-Başımızı () Ellerimizi-Ağzımızı-Burnumuzu
() Ellerimizi-Ayaklarımızı-Boynumuzu () Ayaklarımızı-Ellerimizi-Boynumuzu

5- Gusül abdesti alırkensonradaha sonra.....yıkayıp, temizleriz.

- () Ağzımızı-Kollarımızı-Vücudumuzu () Ağzımızı-Burnumuzu-Bütün Vücudu
() Ağzımızı-Ayaklarımızı-Başımızı () Elimizi-Yüzümüzü-Bütün Vücudu

6- Sabah namazı rekattır.rekat.....,rekat.....dır.
 4-2 Sünnet-2 Vacip 4-2 Vacip -2 Farz
 4-2 Sünnet -2 Farz 5-3 Farz-2 Sünnet

7- Namazın şartları dır. ve bunlardan ikisidir.
 5-Kıyam-Kıraat 6-Kıyam-Niyet
 6-Setr-i Avret-Kıraat 6-Vakit-Niyet

8- Namazın rükunları.....dır. ve bunlardan ikisidir.
 6-Rüku-Sucud 6-Kıyam-İstikbal-i Kible
 6-Vakit-Taharet 5- Kıyam-Rüku

9- Cuma namazırekattır. Bu namazı kılanlar.....namazını kılmazlar.
 12-Öğle 10-Öğle 14-Öğle 16-İkinci

10-Namazda iken bir şeyler yiyip içmek ve gülmek namazı
 Bozmaz Sevabını azaltır Bozar Sehv secdesi gerektirir

I.KUR AHLAK DERSİ BAŞARI TESTİ

1- İmanın güzel, doğru ve iyi davranışlarda bulunması; çirkin, yanlış ve kötü olan davranışlardan uzak olmasına.....denir
 Samimiyet Ahlaklı olmak İradeli olmak İnançlı olmak

2- Dinimizde aklın, kalbin, bedeninin, yiyecek ve içecekler ile çevreninesastır.
 Uyumu Ayrı olması Temiz olması Beraber olması

3- Aşağıdakilerden hangileri ahlaki değerlerimizdendir?
 Doğruluk-Sevgi-İyilik Doğruluk-Cimrilik-İyilik
 Doğruluk-Saygı-Sabır Cimrilik-Alçak gönüllülük-Temizlik

4- İnsanların her türlü ilişkilerinde, taraflardan birinin can, mal, şeref, itibar ve benzeri hakkının ihlaline.....denir.
 Torpil Günah Rüşvet Kul hakkı

5- Dinimizde sevgi çok önemlidir vebağlantılıdır.
 İnsanla İmanla İbadetle Toplumla

I.KUR SİYER DERSİ BAŞARI TESTİ

1- Peygamberimiz.....yılında.....doğmuştur.

() 671-Mekke de () 571-Mekke de () 571- Medine de ()
571-Cidde de

2- Hz. Peygamberin ilk hanımı....., annesi.....ve de-
desi.....dir.

() Hatice-Rukiye-EbuTalip () Ayşe-Fatıma-EbuTalip
() Hatice-Halime-Abdulmuttalip () Hatice-Amine-
Abdulmuttalip

3- Peygamberimize ilk vahiy.....yılındamağarasında
geldi.

() 610-Hira () 611-Nur () 610-Sevr () 610-Medine

4- Yapılan baskılar sonunda Müslümanlar.....yılında
.....ye hicret ettiler.

() 632-Medine () 622-Cidde () 622-Medine () 621-Mekke

5- Hicretten sonra Peygamberimiz ilk iş olarak'yi
ve yanınayı inşa ettirdi veyılında vefat etti.

() Mescidi nebevi-Suffa-632 () Mescidi Cuma-Suffa-638
() Mescidi Kuba-Suffa-630 () Mescidi nebevi-Taif-641

Ek-2

II. KUR İTİKAT DERSİ BAŞARI TESTİ

- 1- Allahın varlığına ve biriliğine iman etmeye ne ad verilir?
() Nübüvvet () Tevhid () İslam () Müslüman
- 2- Aşağıdakilerden hangisinde Allahın zati sıfatları doğru olarak verilmiştir?
() Vucut-Kıdem-Kelam-Kudret-Kadir-Gafur
() Vucut-Kıdem-Beka-Vahdaniyet-Muhalefetün Lil havadis-Kıyam bi nefsihi
() Kelam-Alim-Kıdem-Kudret-Vahdaniyet-Semi
() Vucut-Kelam-Azim-Celal-Kudret-Tekvin
- 3- Aşağıdakilerden hangi maddede Allahın Subuti sıfatları doğru olarak sayılmıştır?
() Hayat-Semi-Kıdem-Vucut-Beka-İrade-Kelam-İlim
() Hayat-Beka-Kıdem-Vucut-Kadir-Alim-Semi-Basar
() Vucut-Beka-Hayat-İlim-Basar-Semi-Alim-Kadir
() Hayat-İlim-Semi-Basar-İrade-Kudret-Kelam-Tekvin
- 4- Hangi şıkta BASAR-BEKA-SEMİ-VAHDANİYET sıfatlarının anlamları doğru olarak verilmiştir?
() Her şeyi görür-Sonu yoktur-Her şeyi duyar-Birdir
() Her şeyi görür-Önü yoktur-Her şeyi konuşur-Benzeri yoktur
() Her şeyi görür-Benzeri yoktur-Her şeyi duyar-Kimseye benzemez
() Eşi yoktur-Diridir-Her şeyi bilir-Her şeyi görür
- 5- Aşağıdaki şıklardan hangisinde Peygamberlerin özellikleri doğru olarak sayılmıştır?
() Sıdk-Samimiyet-Dürüstülük-Emanet-Tebliğ
() Sıdk-Emanet-Samimiyet-Fetanet-Hasbilik
() Sıdk-Emanet-Tebliğ-Fetanet-İsmet
() Tebliğ-Emanet-Hasbilik-Samimiyet-Günahsızlık
- 6- Peygamberlerin görevleri Allahtan aldıklarıinsanlarabir şekilde iletmektir.
() Vahyi-Eksiksiz () Görevleri-Uygun
() Vahyi-İstedikleri () Vahyi-Heryerde
- 7- Aşağıdakilerden hangi şıkta Kur'anda ismi geçen 5 Peygamber doğru olarak sıralanmıştır?
() Adem-İbrahim-Musa-Ali-Muhammed
() Adem-İsmail-Ömer-Kasım-Muhammed
() Adem-İbrahim-Musa-İsa-Muhammed
() İlyas-Lokman-İsa-Musa-Zübeyir

8- Evrenin varlığının son bulup yok olmasına.....denir. İsrail a.s ın Üflemesiyle kıyamet kopacaktır. Herkesyerinde toplanacaktır.

- () Kıyamet-Sur-Berzah () Kıyamet-Sur-Mahşer
() Kıyamet-Ba's-Berzah () Sur-Ba's-Mahşer

9- İnsanların yaptıkları her iyilik ve kötülüğü.....melekleri.....kaydederler.

- () İyilik-Amel defteri () Kiramen Katibin-Kalbine
() Kiramen Katibin-Deftere () Kiramen Katibin-Amel Defterine

10- Mahşer yerindeki hesap sonunda iyilikleri ve sevabı çok olanlar....., kötülük ve günahı çok olanlargiderler.

- () Cennete-Cehenneme () Cennete-Arasata
() Cehenneme-Cennete () Cennete-Kabire

II. KUR İBADET DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TESTİ

1- Bayram namazı güneş doğduktan sonra kılınır ve.....rekattır.

- () Sünnettir-4 () Farzdır-3 () Vaciptir-5 () Vaciptir-2

2- Teravih namazıbir namazdır. Yatsının ardındanrekat olarak kılınır.

- () Farz-12 () Sünnet-20 () Vacip-20 () Vacip-12

3- Cenaze namazıdir.rekat olarak.....kılınır.

- () Farz-ı Kifaye-2-Ayakta () Vacip-2-Oturarak
() Sünnet-3-Ayakta () Farz-4-Oturarak

4- Oruç bir insanınvaktinden.....vaktine kadar her türlü yemesini, içmesini ve arzularını..... için terk etmesidir.

- () Sahur-Yatsı-Nefsi () Akşam-Sabah-Din
() İmsak-İftar-Allah Rızası () İmsak-Sahur-Kendisi

5- Aşağıdaki duayı tamamlayınız ?

Allahım ! Senin için tuttum, sana inandım, sana güvendim. Seninorucumuyarınki orucumaettim. Günahlarımı bağışla.

- () Oruç-rızıkla-açtım-niyet () Nefsimi-verdiğinle-yedim-başlama
() Oruç-izninle-tuttum-niyet () Oruç-nimetinle-bozдум-niyet

II.KUR AHLAK DERSİ BAŞARI TESTİ

1-İnsanlar hata yapabilirler. Bu nedenleve.....olmak büyük bir erdemliktir.

- () Sabırlı-dikkatli () Hoşgörülü-bağışlayıcı
() Sert-cezalandırıcı () Höşgörülü-akıllı

2- Sahip olduğumuz imkanları başkalarının yararlarına sunmaya ve sıkıntılı anlarında insanlara destek olmayadenir

() iyilik () Destek () Yardımlaşma () Acıma

3- Konuştuğunda yalan söyleyen, söz verince sözünde durmayan ve emanete hıyanet eden kimseyedenir.

() Münafık () Fasık () Yalancı () Riyakar

4- Herkesin hakkını vermeye, ayırım yapmamaya, her şeyi yerli yerine koymaya ve eşitliğe dikkat etmeyedenir.

() Liyakat () Asalet () Dirayet () Adalet

5- Kişisel menfaatlerimizi bir yana bırakarak fedakarlık yapmaya.....denir.

() Cömertlik () Özveri () Diğergamlık () Kahramanlık

II. KUR SİYER DERSİ BAŞARI TESTİ

1- Hz. Muhammed her şeyden önce bir, ancak Allah tarafından seçilmiş, ve bağışlanmış birdir.

() Kul-İnsan () İnsan-Peygamber () İnsan-Nebi () İnsan-Veli

2- Hz. Peygamber bizler için en iyivetimsaliydi.

() Örnek-Yardım () Rehber-Örnek () Örnek-Güzel ahlak () Örnek-Rehber

3- Peygamberimiz her işindetutar, hiçbir zamangitmezdi.

() Orta yolu-Aşırı () Aşırı gider-Ortada () Orta yolu-Hızlı () Orta yolu-En önde

4- Peygamberimiz bütün insanlara ve ailesinedavranır, gerektiğinde kendisinde ev işlerineederdi.

() Sert-Yardım () Şefkatli-Müdahale () Şefkatli-Karışmaz () Şefkatli-Yardım

5- Peygamberimiz dinin anlaşılmasında ve ibadetlerin nasıl yapılacağı hususunda en önemlidir.

() Terbiyecimizdir () Sevdığımızdır () Rehberimizdir () Peygamber

Ek-3

III.KUR İTİKAT DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TESTİ

1- Aşağıdakilerin hangisinde Kur'anı Kerimde ismi geçen melekler doğru olarak sayılmıştır?

- () Hazene-i Cennet-Azrail-Münker-Nekir-İsrafil
() Cebrail-Azrail-Mikail-İsrafil-Kiramen Katibin
() Cebrail-münker-Nekir-İsrafil-Kiramen Katibin
() Cebrail-Azrail-Arş-Münker-Nekir

2- Melekler.....Yaratılmış,.....olmayan ve asla.....işlemeyen varlıklardır.

Boşluklara uygun kelimeleri işaretleyiniz?

- () Ateşten-Şekli-Sevap () Nurdan-Varlığı-Sevap
() Nurdan-Cinsiyetleri-Günah () Nurdan-Şekli-Günah

3- Meleklerden başka görülmeyen varlıklarda vardır. Bunlar.....ve.....dır.yaratılmışlardır.

- () Cin-Peri-Dumandan () Şeytan-Cin-Topraktan
() Cin-Peri-Alevden () Cin-Şeytan-Ateşten

4- Allahın insanlara emir ve yasaklarının ilahi kitaplar ve peygamberler aracılığı ile bildirilmesinedenir.

- () Vahiy () Risalet () Emir () Tebliğ

5-Aşağıdakilerden hangisinde kitap ve peygamber eşleşmesi doğru yapılmıştır?

- () Tevrat-İsa () Zebur-İsa () İncil-İsa
Zebur-Musa Tevrat-Musa Tevrat-Musa
İncil-Davut İncil-İbrahim Zebur-Davut
K.Kerim-Muhammed K.Kerim-Muhammed K.Kerim-Muhammed

- () K.Kerim-Muhammed
İncil-Musa
Tevrat-İsa
Zebur-Davut

6- Allahın her şeyi bilmesine ve bildiği her şeye bir ölçü belirlemesine, bildiği her şeyin yeri ve zamanı geldiğinde ortaya çıkarılmasına..... denir.

- () Kader-Kaza () Kader-Rıza () Kader-Tekvin () Kaza-İrade

7- Bütün tedbirleri alıp, yapılması gerekenleri yaptıktan sonra Allaha güvenmeye, ondan gelene razı olmaya denir.

- () Rıza () Kader () Tevekkül () Teslimiyet

8- Allah dört büyük kitaptan başka bazı peygamberleregöndermiştir.

- () Başka kitaplar () Emirler () İkazlar () Sahifeler

III. KUR İBADET DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TESTİ

1- Kabe'yi ve etrafındaki kutsal mekanlarıusulüne uygun olarak.....etmeye denir.

- () Terk etmeye-Ziyaret-Umre () Belirli zamanda-terk etmeye-Hac
() Belirli zamanda-Ziyaret-Hac () Belirli mekanda-zamanında-umre

2- Müslüman olan, akıllı, özgür ve dinen zengin olan birisininhacca gitmesidır

- () Her yıl-Vacip () Ömründe bir kez-Farz
() Ömründe bir kez-Sünnet () Her yıl-Farz

3- Aşağıdakilerden hangisi hac ibadeti ile ilgili kavramlar değildir?

- () Arafat- Mina-Müzdelifa () Sa'y-Merve-Safa
() Tavaf-Kabe-İhram () itikaf-Miraç-Tatavvu

4- Müslüman olan, akıllı, misafir olmayan ve zengin olan kişimükelleftir.

Bu..... bir ibadettir.

- () Kurban kesmekle-Vacip () Fitre vermekle-Farz
() Kurban kesmekle-Farz () Zekat vermekle-Sünnet

5- Müslüman olan, akıllı ve dinen zengin sayılan kişinin malından belli bir bölümü her yıl fakirlere vermesine denir.

- () Zekat () Sadaka () Öşür () Yardım

6- Zekat bir ibadet, sadaka ise.....tir.

- () Farz-Sünnet () Sünnet-Vacip () Farz-Vacip () Vacip-Sünnet

7- Her zaman her yerde Allaha..... edebilir ve ondan dileyebiliriz.

- () Dua-Zikir () Dua-Bağışlanma () Dua-kötülük () Yardım-Dua

8- Aşağıdaki Duayı tamamlayan kelimeleri bulunuz ?

Rabbimiz ! Bize İyilik ver,de iyilik ver ve biziazabından korusun.

- () Dünyada-Mezarda-Şeytanın () Dünyada-Ahirette-Kötülerin
() İşlerimizde-Hayatımızda-Şeytanın () Dünyada-Ahirette-Cehennem azabından

9- Yapılan hatadan geri dönmeyedenir. Kabul olmasının ilk şartı aynı hatayı bir dahatır.

- () Tövbe-yapmak () Tövbe-Tekrar etmek
() Kusur-yapmamak () Tövbe-Tekrarlamamak

10- Bir ihtiyacımız yada sıkıntımız oluncaetmeli, bir yanlışa ve hataya düşüp yanıldığımızdaetmeli, her tedbiri aldıktan sonra Allaha etmeliyiz.

- () Dua-Tekrar-Havale () Dua-Israr-Arz
() Dua-Tevbe-Tevekkül () Tevbe-Dua-Teşekkür

III. KUR AHLAK DERSİ BAŞARI TESTİ

1- İnsanların kendi istek ve iradesi ile yaptığı ve yüklediği işlerin hesabını verebilmesinedenir.

- () Sorumluluk () Adalet () Cesaret () Hissiyat

2- Sahip olduğumuz her türlü nimeti karşılık beklemeden diğer insanlara her zaman verebilmeyedenir.

- () Yiğitlik () Yardım () Cömertlik () Cesaret

3- Dinimiz ve kültürümüz büyüklereküçüklere.....olmamızı ister.

- () Saygılı-dikkatli () Saygılı-sevgili () Saygılı-sert () Alçakgönüllü-gururlu

4- İnsanın kendi ihtiyacı olduğu halde başkalarını düşünmesine ve onları tercih etmesinedenir.

- () Cömertlik () Yardımseverlik () Hasislik () Diğerkamlik

5- Toplumu ayakta tutanve..... değerlerimizi tanımak, benimsemek ve korumak toplum hayatımız için çok önemlidir.

- () Maddi-dünyevi () Milli-manevi () Tarihi-maddi () Milli-hissi

III. KUR SİYER DERSİ BAŞARI TESTİ

1- Peygamberimize güvenilir olduğu için Mekke'de herkes ona.....derdi.

- () Sadık () Muhammedü-l Emin () Kamil () Adaletli

2- Peygamberimiz ailesine, çocuklara ve tüm insanlığa davranırdı.

- () Kaba () Sert () Şefkatli () Olumlu

3- Peygamberimizkarşı,.....karşı daima saygılı ve güler yüzlü idi.

- () Komşularına-Arkadaşlarına () Komşularına-Düşmanlarına
() Dostlarına-Düşmanlarına () Komşularına-Müşriklere

4- Peygamberimizesnasında Medinelilerden yanlış ve çirkin işler yapmayacaklarına dair söz almıştı.

- () Veda Hutbesi () Bedir savaşı () Hac ibadeti () Akabe biatleri

- 5- Peygamberimiznde bütün insanların eşit olduğunu ve haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır.
() Veda Hutbesi () Hendek Harbinde () Cuma Hutbesinde
() Medine'ye Hicret

Ek-4

I.KUR KUR'AN-I KERİM DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TESTİ
(Öğretici tarafından uygulanacaktır)

		Çok zayıf	Zayıf	Orta	İyi	Çok İyi
1	Öğrenci K.Kerim okumanın önemini, nasıl bir kitap olduğunu ve nelerden bahsettiğini biliyor mu ?					
2	Öğrenci Kur'an harflerini tanıyor, isimlerini doğru söylüyor, kelime içinde, başında ve sonunda doğru okuyor mu ?					
3	Öğrenci harekeleri tanıyor ve harfleri hareke ile okuyabiliyor mu?					
4	Öğrenci cezm,şedde,tenvin,uzatma harfleri ve zamiri tanıyıp kelime içinde okuyabiliyor mu?					
5	Öğrenci Fatiha Suresini ve Sübhanekeyi ezbere okuyabiliyor mu?					
6	Öğrenci İhlas ve Kevser surelerini ezbere okuyabiliyor mu?					
7	Öğrenci Salli ve Barik dualarını ezbere okuyabiliyor mu?					
8	Öğrenci Ettehiyyatüyü ezbere okuyabiliyor mu?					
9	Öğrenci Rabbena dualarını ezbere okuyabiliyor mu?					

Ek-5

II. KUR KUR'AN-I KERİM DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TESTİ

		Çok zayıf	Zayıf	Orta	İyi	Çok İyi
1	Öğrenci K.Kerimi baştan 21.sayfanın sonuna kadar doğru okuyabiliyor mu?					
2	Öğrenci Kur'an metninin içerisinde Allah lafzını ve vakf işaretlerini tanıyıp doğru okuyabiliyor mu?					
3	Öğrenci Fil Suresini ezbere okuyabiliyor mu?					
4	Öğrenci Kureyş Suresini ezbere okuyabiliyor mu?					
5	Öğrenci Maun Suresini ezbere okuyabiliyor mu?					
6	Öğrenci Kafirun Suresini ezbere okuyabiliyor mu?					
7	Öğrenci Nasr ve Tebbet surelerini ezbere okuyabiliyor mu?					
8	Öğrenci Felak ve Nas surelerini ezbere okuyabiliyor mu?					
9	Öğrenci Kunut dualarını ezbere okuyabiliyor mu?					
10	Öğrenci Ezan ve Kameti ezbere okuyabiliyor mu?					

Ek-6

III. KUR KUR'AN-I KERİM DERSİ ÖĞRENCİ BAŞARI TES-
Tİ

		Çok zayıf	Zayıf	Orta	İyi	Çok İyi
1	Öğrenci K.Kerimi 22. sayfadan 52. sayfanın sonuna kadar doğru okuyabiliyor mu?					
2	Öğrenci Medleri doğru uygulayabiliyor mu?					
3	Öğrenci Sakin nunu ve tenvine ait hükümleri (İzhar-İhfa-İklab) tanıyıp okurken uygulayabiliyor mu?					
4	Öğrenci İdğamı (Mael gunne-bila gunne) tanıyıp doğru okuyabiliyor mu?					
5	Öğrenci Fatiha Suresini ve Sübhanekeyi ezbere okuyabiliyor mu?					
6	Öğrenci Ra ile ilgili hükümleri biliyor ve okurken uygulayabiliyor mu?					
7	Öğrenci Bakara 255.ayeti ezbere okuyabiliyor mu?					
8	Öğrenci Bakara 285-286. ayetlerini ezbere okuyabiliyor mu?					
9	Öğrenci Haşr 22-24 ayetlerini ezbere okuyabiliyor mu?					

Ek-7

ANKET FORMU

Sevgili Yaz Kur'an Kursu Öğrencisi ;

Sivas ilinde "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyleri" isimli bir araştırma yapmaktayız. Aşağıda bununla ilgili anket soruları yer almaktadır. Herhangi bir etki altında kalmadan ve samimi olarak vereceğiniz cevaplar sizden sonra bu kurslara gelecek öğrencilerin daha iyi eğitim almasına ve kursta karşılaştığınız problemlerin çözülmesine yardımcı olacaktır. Bu anketten elde edilen bilgiler gizli kalacak ve başka bir amaç için kullanılmayacaktır. Sizin için uygun olan şıkkı işaretleyiniz ve boş bırakılan yerlere düşüncelerinizi yazınız. Anket formlarına isim yazmayınız.

Anketimize katıldığınız için teşekkür ederiz.

Mustafa ÖNDER

AÜSBE Doktora Öğrencisi

ANKET SORULARI

- 1-Yaşınız? ...
- 2- Cinsiyetiniz? () Erkek () Kız
- 3- Bitirdiğiniz Sınıf? ...
- 4- Geçen yıl Yaz Kur'an Kursuna gittiniz mi?
() Evet () Hayır
- 5- Yaz Kur'an Kursuna geliş amacınız ? (Önem sırasına göre yazınız)
a-.....
b-.....
c-.....
- 6-Ailenizin ortalama aylık geliri?.....YTL.
- 7-Annelerinizin eğitim durumu ?

() Okuryazar değil () Okuryazar () İlkokul () Ortaokul
() Lise () Üniversite

8-Babanızın eğitim durumu ?

() Okuryazar değil () Okuryazar () İlkokul () Ortaokul
() Lise () Üniversite

9- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden sınıf geçme notunuz ? (10 üzerinden)

10-Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı ilginiz ?

() Çok seviyorum () Seviyorum () Fikrim yok
() Sevmiyorum () Hiç sevmiyorum

11- Boş vakitlerinizde dini kitaplar okur musunuz ?

() Sıklıkla okurum () Arasıra okurum () Hiç okumam

12- Dini kitaplar okuduysanız hangi kitapları okudunuz?

a-.....

b-.....

c-.....

13- Televizyonda dini programlar izler misiniz ?

() Sıklıkla izlerim () Arasıra izlerim () Hiç izlemem

14-Dini programları izliyorsanız hangi programları izliyorsunuz ?

a-.....

b-.....

c-.....

15- Okula devam ederken namaz kılar mısınız ?

() Sürekli kılarım () Arasıra kılarım () Hiç kılmam

16- Kurs hocanızın öğrencilere olan yaklaşımını nasıl değerlendirirsiniz ?

() Çok sevecen ve ilgili () Fikrim yok () İlgisiz

17- Yaz Kursunda okuduğunuz " Kur'an okumaya giriş ve Elif-ba" kitabını nasıl buldunuz ?

() Öğretici ve yararlı () Fikrim yok () Yararlanamadım

18- Okuduğunuz "Dinimi Öğreniyorum" kitabını nasıl buldunuz ?

() Öğretici ve yararlı () Fikrim yok () Yararlanamadım

19- Okuduğunuz "Kitabımı Öğreniyorum" kitabını nasıl buldunuz ?

() Öğretici ve yararlı () Fikrim yok () Yararlanamadım

20- Okuduğunuz "Peygamberimi Öğreniyorum" kitabını nasıl buldunuz ?

() Öğretici ve yararlı () Fikrim yok () Yararlanamadım

21- Okuduğunuz "Temel Dini Bilgiler" kitabını nasıl buldunuz ?

() Öğretici ve yararlı () Fikrim yok () Yararlanamadım

22- Okuduğunuz "İnancım" kitabını nasıl buldunuz ?

() Öğretici ve yararlı () Fikrim yok () Yararlanamadım

23- Yeni basılan " Dinimizi Öğreniyoruz" ders kitabını nasıl buldunuz?

() Öğretici ve yararlı () Fikrim yok () Yararlanamadım

24- Halen okuduğunuz kurs,

() Cami içinde () Camiye bitişik müstakil bölümde

() Ayrı Kur'an Kursu binasında

25- Yaz Kur'an Kursunun öğretim ortamından memnun musunuz ?

() İdeal bir öğretim ortamı

() Fikrim yok

() Öğretime uygun olmayan bir ortam

ANKETE KATILDIğINIZ İÇİN TEŞEKKÜRLER

Avrupa Birliği'ne Üye Ülkelerin Dini Yapısına Kısa Bir Bakış

Dr. Ömer YILMAZ*

Özet

Günümüzde Avrupa Birliği 27 ülkeden oluşan başlangıçta ekonomik, daha sonra siyasi ve kültürel bir oluşuma doğru giden önemli bir Birliktir. Ülkemiz de bu Birliğe girmek için uzun süredir uğraş vermektedir. Yaklaşık 480 milyon nüfusa sahip bu Birlikte hakim olan din Hıristiyanlıktır. Ancak bu dinin farklı mezhepleri başta olmak üzere İslam da hatırı sayılır bir yekun teşkil etmektedir.

Bu çalışmamızda Avrupa ve Avrupa Birliği'nde dinin yerine bakılacak, bu arada üye ülkelerin dini mensubiyetine değinilecektir. Sonuçta ise kısa bir özet değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Avrupa, Avrupa Birliği, Din.

Abstract

Today, EU, which began as an economic union and evolved into a political and cultural constitution, is an important unity. Our country tries to join this union for a long time. Dominant religion within the union which has 480 billion populations is Christianity. But Islam has an important population alongside the different Christian denominations within the union.

Subject of this study will be the place of the religion in Europe and European Union. Meanwhile, religious belonging of the member countries will be touch on. A brief summary and comment will take place at the conclusion.

Key Words: Europe, European Union, Religion.

Giriş

Biz bu çalışmamızda Avrupa Birliği'nin dinî yapısına kısaca göz atmak istiyoruz. Bilindiği gibi her ne kadar Avrupa Birliğinde hâkim din Hıristiyanlık olsa da, bu dinin geçirdiği tarihi evreler dikkate

* DİB/Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı-AB Uzmanı(muftuomeryilmaz@hotmail.com).

alındığında, taşıdıkları umde ve ruhânî hiyerarşide gösterdikleri farklılık nedeniyle belli başlı bir takım mezheplerin oluştuğu da bir gerçektir.

Avrupa Birliğinde Hıristiyanlık ile beraber, başta İslâm olmak üzere diğer farklı din ve mezheplerin de hatırı sayılır bir yekûn tuttuğu ortadadır. Yeni giren iki ülke Bulgaristan ve Romanya'nın ilk defa böylesine oldukça kalabalık Müslüman bir kitleyi-Türkler- bu oluşumun içine dâhil ettiği, gelecekte nüfusunun tamamına yakını Müslüman Türkiye'nin de girmesi halinde İslam'ın AB içinde mües-sir bir din olacağına asla şüphe bulunmamaktadır.

AB'ne tam üyelik girişimlerimizin eskiye oranla daha da artması, Batı ülkelerinde çeşitli nedenlerle çok sayıda vatandaşımızın yaşaması gerçeği karşısında bu Birliğin tanınmasına ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Üstelik başta Almanya olmak üzere farklı Batı ülkelerinde istihdam edilmek üzere çok sayıda din ve eğitim görevlisi göndermekteyiz. Bu gerekçeleri göz önüne alarak Avrupa Birliği'ne üye ülkelerin daha yakından tanınmasını ve bu ülkelerdeki dinî hareketliliğin bilinmesini arzuladık.

Çalışmamızda istenilen verimin elde edilebilmesi için önce Avrupa Birliğinin oluşum fikri ve sürecine kısaca değinilecek, akabinde din ve mezhep yapısıyla ilgili istatistikî bilgilere geçilecektir.

I-AVRUPA BİRLİĞİ'NİN OLUŞUM SÜRECİ

Bugünkü Avrupa Birliği fikrinin tarihi arka planını XIV. Yüzyıla kadar götürülenler bulunsa da¹, Avrupa'da bir "birlik" veya "federasyon" kurma düşüncesinin XVII. Yüzyılda yaşayan Kant tarafından ortaya atıldığı ve bir "Avrupa Birleşik Devletleri" anlayışının dile getirildiği ileri sürülmektedir. Ancak ciddî anlamda Avrupa'da bir "Birlik" tevlit etme düşüncesi II. Dünya savaşı içinde ortaya çıkmıştır. Fikir babalığını Fransız bir tüccar ailenin oğlu Jean Monnet yapmıştır. Monnet'in düşüncelerinden esinlenen zamanın Fransız Dışişleri Bakanı Robert Schuman bu teoriyi pratiğe geçirmek için bazı girişimlerde bulunmuş, neticede anılan Birlik, önce 1952 yılında Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu (AKÇT), 1957 yılında ise Almanya, Fransa, İtalya, Belçika, Hollanda, Lüksembourg'dan oluşan altı kurucu ülkeyle dünya ekonomi ve siyaset sahnesindeki yerini almıştır.

O zamanki adıyla AET, 7 Şubat 1992 tarihli Maastricht'te imzalanan ve 1993 yılında yürürlüğe giren Antlaşmayla "Avrupa Birliği" (AB) adını alan bu yapı, zamanla hem derinlemesine hem de geniş-

¹ Gülören-Ünal Tekinalp, *Avrupa Birliği Hukuku*,(Beta Yayınları), İstanbul 2000, s. 3.

lemesine olan aktivitesini sürdürmüş, bugün dünyanın pek çok açıdan önemli bir aktörü haline gelmiştir.²

Bu cümleden olmak üzere Birlik 1973 yılında Danimarka, İngiltere, İrlanda; 1981'de Yunanistan, 1986 yılında İspanya, Portekiz; 1995 yılında Finlandiya ve İsveç; 2004 yılında ise Kıbrıs, Çek Cumhuriyeti, Estonya, Macaristan, Letonya, Litvanya, Malta, Polonya, Slovakya ve Slovenya; 2007 yılında Bulgaristan ve Romanya'yı kendi bünyesine katmıştır.³ Birliğin Hırvatistan ve Türkiye ile olan tam üyelik müzakereleri ise halen devam etmektedir.

Yaklaşık 485 milyon nüfusa sahip, din açısından Hıristiyan ağırlıklı ve başlangıçta ekonomik amaçlı, geldiği bu noktada ise siyasi, sosyal, ve kültürel bir ittifak niteliği arz eden bu Birliğin serbest piyasa ekonomisi, çoğulculuk, temel hak ve hürriyetlerin korunması, hukukun üstünlüğü gibi "Avrupa Birliği Müktesabâtı"⁴ şeklinde özetlenen bu temel kriterlere öncülük etme gayretinde olduğu gözlemlenmektedir.

II- AVRUPA VE AVRUPA BİRLİĞİ'NDE DİNİN YERİ

Hakim din Hıristiyanliğın egemen olduğu Avrupa'da, geniş ölçüde bu özellik muhafaza edilmekle birlikte, küreselleşen ve gittikçe küçülen dünyanın geldiği bu noktada, kıtanın yeknesaklığını uzun süre devam edip ettiremeyeceği tartışılmaktadır. Bu haliyle, tarihte belki ilk defa bir dinler ve ırklar cumhuriyeti denebilecek yaşam tarzının, Osmanlıdan sonra ikinci kez AB çerçevesinde gerçekleşebileceği ileri sürülmektedir.⁵ Bir başka ifadeyle artık Avrupa "çok din ve kültür"lü bir yapıya doğru gitmektedir.

Bilindiği gibi din, doğuştan ferde verilen fitrî bir duygu olup, şüphesiz onun hayatında yadsınamaz bir role sahiptir. Belli sınırlar içindeki insan topluluğuna ait siyasi hâkimiyetin teşkilatlanmış şekli diye tarif olunan "devlet"⁶de ise, günümüzde farklı uygulamalar olsa da, laiklik ilkesi gereği idâri anlamda bünyesinde dine çok yer verilmemektedir. Ancak ne var ki, üzerinde çalıştığımız Batı ve hatıta dünyanın diğer gelişmiş ülkeleri için durum böyle olmakla birlikte, devlet de yeri geldikçe dinden istifade etmesini bilmektedir.

² Rıdvan Karluk, *Avrupa Birliği ve Türkiye*, (Beta Yayınları), İstanbul 2002, s. 1-10.

³ Erol Manisalı, *İçyüzü ve Perde Arkasıyla Avrupa Çıkmazı, Türkiye- Avrupa Birliği İlişkileri*, (Otopsi Yayınları), 4. Basım, İstanbul 2002, s. 52 ; Ali Bulaç, *Avrupa Birliği ve Türkiye*, (Zaman Gazetesi Yayınları), İstanbul 2001, s. 25.

⁴ Karluk, *a.g.e.*, ss. 766-775 ; Komisyon, *Avrupa Birliği Ansiklopedisi*, ed. Desmond Dinan, çev. Hale Akay, (Kitap Yayınevi), İstanbul 2005, c. I, ss. 191-198.

⁵ Hüseyin Aydın, «Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde İslam ile Hıristiyanlık Arasında Teolojik Müştereklere ve Kültürel Farklılıklara Bir Bakış», *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu*, (DİB Yayınları), Ankara 2003, s. 271.

⁶ Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, c. IX , s. 234.

Yani fert için önemli olan dinin devlet için de yadsınamaz bir role sahip olduğunu söylemek istiyoruz.

Nitekim süper güç diye adlandırılan ABD Başkanı Georg W. Bush'un Ülkemize yaptığı kısa seyahat esnasında din adamlarıyla bir araya gelmesi bu açıdan oldukça mânidardır. Yine yakın zamanda Ülkemizi ziyaret eden Hıristiyan âleminin dîni lideri Papa XVI. Benedikt'e gösterilen medya ilgisi dikkat çekicidir. Bununla birlikte modern dünyanın, gelinen bu aşamada dinin insanları birbirinden ayırt edici ve onun temel alındığı bir idare yapısı öngörülmesede, yine de din olgusu bazen resmi bazen gayri resmi ağızlar tarafından dile getirilmekte, hatta zaman zaman bir ülkenin üye olup olmamasında ölçüt olarak gündemde tutulabilmektedir. Zira kimi zaman Birliğe üyelikte "Batı'nın Hıristiyan", "Türkiye'nin Müslüman" karakterinin sıkça vurgulanması bunu göstermektedir.

Nitekim bir zaman Avrupa Parlamento Enstitüsü Başkan Yardımcısı olan Seeler, "Ayrı kültür ve dine sahip bir İslam ülkesi olan Türkiye'nin Hıristiyan AET'de ne işi var?" diye sormakta,⁷ bir başka yetkili Cheysson ise, Türkiye'nin Müslüman bir ülke olması onun Birliğe girmesinde rol oynuyor mu? Sorusu karşısında "Evet" cevabını verebilmektedir.⁸ Ülkemizin bu Birliğe tam üye olarak alınıp alınmamasının altında yatan korkunun ana nedenin bu kişilerin söylediği gibi farklı din ve kültürden mi, yoksa Türkiye'nin üye olması halinde nüfusa oranla Avrupa Birliği Parlamentosundaki temsil imkânının artarak AB'nin karar organlarını etkileyeceği endişesinden mi⁹ kaynaklandığını doğrusu şimdiden kestirmek mümkün değildir.

Gerçi Avrupa'nın önde gelen siyâsi ve dîni liderleri de hiçbir zaman AB'nin temelde "Hıristiyan bir kimliğe sahip olduğu" gerçeğini gizlememişlerdir. Nitekim Alman Başbakanı Helmut Kohl 1989 yılında 41. Frankfurt Kitap Fuarı açılışında, "AB her şeyden önce ortak değerler, özellikle Hıristiyanlık ve aydınlanma çağının düşünceleri tarafından belirlenen bir kültürel birlik" demiştir.¹⁰ Yine XVI. Benedikt'in selefi olan Papa Jan Paul'un 9 Kasım 1982 yılında yaptığı bir konuşmada, bu Birlik için dinin önemini göstermesi açısından ilginç bir yaklaşım sergilemiş, "Avrupa kimliği Hıristiyanlık olmadan anlaşılabilir. Avrupa kıtası, medeniyetinin olgunlaşmasını

⁷ Zaman Gazetesi, (2. 1. 1987.)

⁸ Milliyet Gazetesi, (4. 2. 1987.)

⁹ Karluk, a.g.e., s. 377.

¹⁰ Bulaç, a.g.e, s. 111.

sağlayan ortak köklerini Hıristiyanlıkta bulmaktadır. Hıristiyan inancı, Avrupa kültür kimliğinin önemli bir unsuru"¹¹ der.

Bazı Batılı yazarlar da, Avrupa Birliği'nin kurulmasında Katolik Kilisesi'nin açık yararının bulunduğunu belirttikten sonra, Avrupa medeniyetinin Hıristiyan kaynaklarını harekete geçirerek "yeni Hıristiyanlaştırmayla" yeni bir ruhun teşvik edildiğini sözlerine eklemektedirler.¹²

Bir taraftan bu ve buna benzer görüşler ileri sürülürken, diğer taraftan bazıları da Avrupa'nın kökeninde özgün bir ilkenin olmadığını iddia etmektedir. Eski Yunan ve Latin uygarlıkları ve onların temelindeki ilkeler Avrupa'dan daha eskidir. Hıristiyanlık ilkesi ise Asya'dan gelmiş ve Avrupa'da yayılabilmesi ancak bininci yıl sonunda mümkün olabilmıştır.¹³ Yine Medeniyetler Çatışması'nın yazarı Samuel Huntington'a göre de din önemli bir unsur olmakla beraber Avrupa kültürünü belirlemede yegane unsur değildir.¹⁴ Bir Türk ilim adamı da aynı soruya cevap bulmaya çalışmakta ve, "*Batı bir Hıristiyan Klubü mü? Hayır, ama Batı dini Hıristiyan olan ülkelerin inşa ettiği bir yapıdır. Dolayısıyla Batı bu değerlere önem vermektedir. AB yapı itibariyle dini bir oluşum değil, sekülerdir, humanisttir, liberal pluralisttir*"¹⁵ şeklinde bir tespitte bulunmaktadır.

Din adamları ve bazen de siyasetçiler Avrupa için Hıristiyanlığın önemine, ilim adamları ise onun yegâne unsur olmadığına atıf yapıp dursun, Birliğin kurumlarında aktif söz sahibi olanların verdiği demeçlere bakılırsa, onların konuya farklı bir boyuttan yaklaştığını görürüz. Bunlara göre din-devlet arasındaki ilişkiler her üye devletin kendilerinin karar vermesi gereken bir konudur. Hatta AB'de din-devlet ilişkisi anlamında farklı modellerin bulunması da bu sebebe dayandırılmakta, dolayısıyla AB her bir üye devlet tarafından seçilen din-devlet ilişkisi modeline müdâhale etmemektedir.¹⁶

¹¹ Mehmet S. Aydın, "Avrupa Birliği, Din ve Türkiye", *İslamiyât*, c. IV, S. 16, 2001, s. 11-20.

¹² Edmond Vanderersch, Jean Meydert, "Katoliklik", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, haz. Jean Bauberot, çev. F. Arabacı, (Ufuk Kitapları), İstanbul 2003, s. 189.

¹³ Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, çev. Şirin Tekeli, (Afa Yayınları), İstanbul 1988, s. 33.

¹⁴ Samuel P. Huntington, "Batı Tektir Ama Evrensel Değildir", çev. F. O. Yıldırım, *Medeniyetler Çatışması*, der: Murat Yılmaz (Vadi Yayınları), 5. Baskı, Ankara 2001, ss. 108-122.

¹⁵ Mehmet S. Aydın, "Avrupa Birliği ve Din", *Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, (Değişim Yayınları), İstanbul 2002, s. 3.

¹⁶ Neiall Leonard, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*, (Açılış Konuşması), (DİB Yayınları), Ankara 2000, c. I, s. 37.

Bütün bunlara rağmen üzerinde çalıştığımız Avrupa kıtası için Hıristiyanlığın önemli bir konumda olduğunu belirtmek gerekir. Bu dinin, müntesiplerince pratikte uygulanır olup olmadığı, kiliseye gidenlerin sayılarının sürekli düştüğü, Batı dünyasında agnostiklerin arttığı gibi hususlar ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü her ne kadar Hıristiyanlığın çıkış noktası Orta Doğu olsa da, asıl gelişip büyüdüğü coğrafya Avrupa'dır.

Ne var ki Avrupa'daki din-devlet arasındaki bu ilişki, her zaman olumlu seyretmemiş, tarihte dünyanın bu bölgesinde dinden kaynaklanan kanlı mezhep çatışmaları yaşanmıştır. Bu mücadele neticesinde Kiliseye baş kaldırılıp reform hareketlerine girilmiş, Kilise kendi arasında bölünmeye giderek yeni mezheplerin doğmasına ve bugünkü modern anlamda laiklik, sekülerizm, insan hakları, demokrasi vb. kavramların gündeme gelmesine de zemin hazırlamıştır. Burada mevzubahis edilen laiklik bundan böyle, Avrupa'nın uzun ve karanlık tarihi gelişiminin sosyal, siyasal ve psikolojik şartlarının ortaya çıkardığı, özellikle 1789 Burjuva ihtilalinden sonra devletin varlığını ve siyasi gücünü Hıristiyanlık dini ve din adamlarına karşı koyabilmenin vazgeçilmez şartlarından biri olmuştur.¹⁷

Nihayet 1648 Vestfalya Antlaşması ile kıtada sağlanan huzur ortamı ile beraber din savaşları da sona ermiş ve Avrupa Hıristiyanlığının bugünkü siyasi coğrafyasını belirleyen sınırlara ulaşılmıştır. Bunların sonucunda Avrupa'nın güneyinde Katolik, kuzeyinde ise Protestan devletler hâkim olmuştur. Doğusunda ise en erken dönemlerden beri gücünü hissettiren Ortodoksluk hâkimiyetini sürdürmüştür. Burada söz konusu edilen Antlaşmayı AB'ye doğru atılan ilk adımlardan biri olarak görenlerin sayısı da az değildir.¹⁸

Batıda din-devlet ilişkisinin tarihi seyrinden biraz ayrılarak konumuzla alakası bakımından Avrupa Birliğinde dinin konumuna baktığımızda daha değişik bir durumla karşılaşmaktayız. Doğrusu AKÇT ve AET gibi Avrupa Topluluklarını kuran antlaşmalar temel haklara ait bir katalog içermemiş,¹⁹ dolayısıyla burada dine yer verilmemiştir. Zira bu antlaşmalar başlangıçta ekonomik amaçlı olduğu için sosyal ve siyasal muhtevalara hiç değinilmemiştir. Nitekim bu gerçek Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 3-7 Mayıs 2000 yılında Ankara'da düzenlenen "Uluslararası Avrupa Birliği Şurası"na katılan AB Din Adamları Konseyi Genel Sekreteri Noel Treanor tarafından da dile getirilmiştir. Treanor, AB ülkelerinde

¹⁷ İsmail Çebi, "Laiklik", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c. IV, s. 8.

¹⁸ Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", *DİA*, c. XVII, s. 332.

¹⁹ Tekinalp, *a.g.e.*, s. 740.

din-devlet ilişkilerinin temel antlaşmalarda değil, ikincil yasalarla düzenlendiğini belirtmektedir.²⁰

Adı geçen kişinin burada ikincil yasalarla kastettiği Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gibi evrensel hukuk normları ile Avrupa Birliği Adalet Divanı (ABAD) ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)'nin aldığı kararlardır. Bir başka deyişle dinin mevzubahis edildiği ikincil hukuk, topluluk tüzükleri, yönergeler, kararlar, tavsiye ve görüşlerden oluşmaktadır.²¹ Ancak "Avrupa Vatandaşlığı" konseptinin gündeme geldiği Maastricht AB Antlaşmasından sonra "Temel Hak ve Özgürlükler" söz konusu edilmeye başlanmıştır. Nitekim Avrupa Birliği Müktesabatı veri tabanları olan celex (www.europa.eu.int/celex) ve eurlex (www.europe.eu.int/eurlex) iyice tarandığında orada da yüze yakın yerde "din" sözcüğünün geçtiği görülecektir.²² Bu gelişmelerin tabii sonucunda AB ile Kiliseler arasında de facto olarak Dini Arabirim Ofisleri faaliyete geçirilmiştir. Bu arabirimleri Katolik ve Protestanlar şeklinde iki ana grupta toplamak mümkündür. En büyük dini birim olması nedeniyle Katolik Arabirim Ofisleri arasında COMECE (Avrupa Toplulukları Piskoposları Komisyonu), OCIPE (Avrupa için Katolik Girişim ve Enformasyon Ofisi), ESPACES (Avrupa'da Toplum Kültür ve Dinsel Yaşam) ile Yardım Teşkilatı CARİTAS'ı göstermek mümkündür.²³

Katoliklerin çok önceden başladığı Avrupa Birliği içindeki bu yapılanma Protestanlar için uyarıcı olmuş, onlar da Birlik içinde benzeri bir örgütlenmeye gitmişlerdir. Bu kilise, Conferance of European Churches (CEC) bünyesindeki Commission for Church and Society (CSC) ile AB kurumlarındaki varlığını sürdürmektedir. Keza İngiliz Anglikan ve Finlandiya Luteryan Kilisesi ile İsveç Kilisesi de benzer bir yapılanma içinde yer almıştır. Bu arada son üyelerle daha da aktif hale gelen ve başını Fener- Rum Patrikhanesi'nin çektiği Ortodoks Kiliseleri de CEC'e üye olmuşlardır. Ortodoks Kilisesi 1994 yılında AB nezdinde resmi bir temsilcilik açmıştır.

Netice itibariyle Kilise (din) Avrupa Birliği içinde şu veya bu şekilde etkin bir konumda varlığını sürdürmektedir. Avrupa Birliği Anayasasında Hıristiyanlığın ve dinin yer alması konusunda en yoğun ve ısrarlı gayreti Avrupa Kiliseler Konferansı(CEC) göstermiş-

²⁰ Nole Treanor, "Die Laender und Religion, Die Beziehungen zwischen Kirche und EU", *Internationaler Europaeischer Gemeinschaftsrat*, (DİB Yayınları), Ankara 2002, c. I, ss.104-117.

²¹ Tekinalp, *a.g.e.*, s. 69.

²² Gazi Erdem, "Avrupa Birliği Anayasasında ve Hukuk Müktesabatında Dinin Yeri", *III. Din Şurası*, (DİB Yayınları), Ankara 2005, s. 65.

²³ Vandermerse-Weydert, *a.g.m.*, s. 197.

tir.²⁴ O halde somut ve tarihsel bir kurum olan Kilise tüzel bir kişiliğe sahip, saygın, aktif bir konumdadır. Bu haliyle Kilise, her türlü millî ve milletlerarası faaliyetlerin tam içinde yer almaktadırlar. Ayrıca Kilisenin bu çerçevedeki varlığı, din ve vicdan özgürlüğünün kullanılmasına, dini eğitim ve öğretimin gelişmesine hiçbir zaman engel teşkil etmemektedir.

Dinin Avrupa ve Avrupa Birliği için önemine kısaca bu şekilde değindikten sonra, şimdi de Avrupa Birliğine üye 27 ülkenin din ve mezhep yapısına kısaca göz atmak istiyoruz. Ancak ne var ki Batı ülkelerinde dine dayalı istatistiğe çok fazla yer verilmediği, dindarlık üzerine yapılan istatistiklerin net olmadığı²⁵ ve nüfus sayımlarında dinî âdiyet sorulmadığından,²⁶ burada verilen oranlar kesinlik değil "yaklaşıklık" ifade etmektedir. Keza bu ülkelerdeki Müslümanların sayısının net olmayışı da, sayımın dinî mensubiyete göre değil, milliyetlere göre yapılmasından kaynaklanmaktadır.²⁷ Üstelik yararlandığımız kaynakların her birinde verilen rakamlar birbirini tutmamaktadır.

III- AVRUPA BİRLİĞİ ÜLKELERİNİN DİN VE MEZHEP YAPISI

A-KUZEY AVRUPA

1-Danimarka

Nüfus: 5. 352 815.

Katılım Yılı: 1973

AB İçindeki Nüfusa Oranı: %1,3

Din ve Mezhep:

Luteran: % 90.

Ateist: % 8.²⁸

Katolik: % 0.50.

Yehova Şahitleri: % 0.29.

²⁴ Fikret Karaman, "Avrupa Birliği Sürecinde Dernekler ve Vakıfların Önemi", *III. Din Şurası*, s. 314.

Jean Martin Ouedraogo, "Almanya'da Kiliseler ve Devlet, Sekülerleşmiş Bir Toplumun Zor Laikleşmesi", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, s. 43.

²⁶ Nitekim Almanya'da Weimar Anayasası'nın 137/III ve Federal Anayasa'nın 140. maddesi, "dinî âdiyete yer verilebilir, ancak kimse dinî kanaatini açıklamaya zorlanamaz. Devlet vatandaşın dinî âdiyetini ancak istatistikî bilgi amacıyla ilgili kanun çerçevesinde sorabilir" hükmüne yer vermektedir.

²⁷ Ouedraogo, *a.g.m.*, s. 50.

²⁸ Bu grup kimi istatistiklerde "Kiliseye bağlı olmayanlar" sınıfında geçmektedir.

İslam: % 0.16²⁹

Yahudi: % 0.10.

Baptistler: % 0.10.

2-Estonya

Nüfus: 1.423.316.

Katılım Yılı: 2004

KDMG: 10.00 dolar

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 0,3

Din ve Mezhep:

Hıristiyan: % 33.

İslam: % 0.01.

Bu ülke Sovyet işgali ile beraber uzun müddet Ateizmin etkisinde kalmıştır. 1935 yılında halkın % 33'ü İstanbul Ortodoks Kilisesi'ne bağlı iken daha sonra Rus Ortodoks Kilisesi'ne bağlanmıştır. 1925 yılında ise nüfusun % 80'i Luteran olarak görülmektedir. 1975 yıllarına doğru mezhep belirtilmeksizin % 10 kadar Hıristiyan ifadesine rastlanılmaktadır. Az da olsa ülkede Adventist, Yahudi, Luteran, Baptist ve Metodistler bulunmaktadır.³⁰

3-Finlandiya

Başkent: Helsinki

Yüzölçümü: 337.032 km².

Nüfus: 5.175.783.

Ulusal Bayramı: 6 Aralık

Katılım Yılı:1995

KDMG: 22.900 dolar

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 1.

Din ve Mezhep:

Luteran: % 86

Ortodoks: % 1.

Ateist: % 9.

İslam: % 0.04.

²⁹ http://www.islamicpopulation.com/europe_islam.html. Bu oran 2000 yılına aittir. Ancak 1990 sayımına göre ülkedeki Müslüman nüfus 90.000 civarında ve %1.80 dir. 2000 yılında 16.000 dolayında olması bir azalmayı göstermektedir. Bkz. http://www.adherents.com/adhloc/Wh_86.html(3. 11. 2004.)

³⁰ http://www.exxon.com/elfd/fd_Religions.html(10. 11. 2004.)

Yehova Şahitleri: % 0.55

4-İngiltere

Nüfus: 59.647.790.

Katılım Yılı: 1973

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 13.

Din ve Mezhep:

Anglikan: % 45.

Katolik : % 15.

İslam: % 1.48.

Presbiteryan: % 1,3

Metodist: % 1.

Sih: % 06,5.

Hindu: % 06,0

Yahudi: % 05,5³¹

5-İrlanda

Nüfus: 3.840.838.

Katılım Yılı:1973.

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 0.76.

Din ve Mezhep:

Katolik: % 91,6.

Anglikan Kilisesi: % 4.

İrlanda Kilisesi: % 2,5

İslam: % 0,4.

6-İsveç

Nüfus: 8.875.053.

Katılım Yılı: 1995.

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 1,7

Din ve Mezhep:

Luteran: % 94.

Katolik: % 1.50

Bâbtist: % 0.21.

³¹ http://www.exxun.com/elfd/fd_Religions.html (15. 11. 2004.)

İslam: % 0.28.

Yehova Şahitleri: % 0.27.

7-Letonya

Nüfus: 2.385.231.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 0,5

Din ve Mezhep:

Katolik: % 33.

İslam: % 0,0.

Bu ülkede 1935 yılında Luteranlar % 55, Katolikler ise % 24 olarak gözükmemektedir. 1992 yılında ise Katoliklerin oranı % 33 olarak verilmektedir.

8-Litvanya

Nüfus: 3.610.535.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 0,7

Din ve Mezhep:

Katolik: % 80.

Bu mezhepten başka sayıları yüzdeyi bulmayacak kadar da olsa diğer dini gruplardan Luteran, Rus Ortodoks, Baptist, Müslüman ve Yahudiler bulunmaktadır.³²

B-BATI AVRUPA

1-Almanya

Nüfus: 83. 029.536.

Katılım Yılı: Kurucu Üye

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 17.

Din ve Mezhep:

Katolik: % 35 (28 Milyon)³³

Protestan: % 35 (28,2 Milyon)

İslam: % 4.06 (3,7 Milyon)

Doğu Almanya için durum biraz daha farklıdır. 1989 sayımlarına göre burada 4,1 milyon Protestan, 921.000 Katolik bulunmakta

³² http://www.exxun.com/elfd/fd_Religions.html (15. 11. 2004.)

³³ Bu rakam 1994 yılına aittir. Bkz. Statistisches Bundesamt , *Datenreport 1997*, (BPB), Bonn 1997, s. 177.

bu ise halkın yaklaşık 3/1 inden daha az anlamına gelmektedir. Federal Almanya'nın güney kısmında Katolikler Kuzey kısmında ise Protestanlar yoğunluktadır. Ülkede Yahudi sayısı 54.000 kadardır. Hâlbuki bu sayı 1933 yılında 503.000 idi.³⁴

1987 sayımına göre ülkede 1,7 milyon Müslüman yaşamakta idi. 1997 sayımı sonunda ise bu sayının 2,8 milyona çıktığı ve bunların % 75'inin Türk asıllı oldukları belirtilmektedir.³⁵ Daha yakın istatistikler ise Almanya'da yaşayan Müslüman sayısını yaklaşık 3,7 Milyon olarak göstermektedir.³⁶ Türkiye Araştırmalar Vakfı tarafından yapılan yeni bir ankette ise, Almanya'da 2400 cami bulunduğu, bunların % 72.1'inin DİTİB çatısı altında toplandığı³⁷, bu ülkede yaşayan Türklerin % 93'ünün İslam dinine mensup olduğu, yine bu sayının % 88'ini Sünni, % 11'ini ise Alevilerin oluşturduğu vurgulanmaktadır.³⁸

Yine aynı kaynaklarda İslam içerisinde bir mezhep olarak tarif edilen Şiiere ait sayının Almanya için 125.000 olduğu, Dünya Müslümanlarının % 9'una tekabül ettikleri, bu ülkedeki Şiielerin çoğunun İran asıllı, bir kısmının ise Lübnan, Afganistan ve Türkiye'den olduklarına dikkat çekilmektedir.³⁹

Almanya için veriler, herhangi bir dine mensup olmayanlar ile Hıristiyan dini dışında bulunanların toplumun % 29' una tekabül etmesidir. Katolikler ülke çapında 7 Başpiskoposluk ve 20 Piskoposluk olarak örgütlenmişlerdir. Protestanlar ise 25.000 İlahiyatçı çalıştırmaktadır. Bu mezhebin 17.000 civarında bay ve bayan papazı kiliselerde aktif olarak görev yapmaktadır.⁴⁰

2-Avusturya

Nüfus: 8.150.835.

Katılım Yılı: 1995

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 1,6

Din ve Mezhep:

³⁴ Statistisches Bundesamt, *Datenreport 1997*, Band 340, (Bundeszentrale für politische Bildung), Bonn 1997, s. 177.

³⁵ Ursula Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland*, (Herder-Spektrum) Breisgau 1998, s. 44.

³⁶ http://www.islamicpopulation.com/europe_islam.html (19.11.2004.)

³⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, "Yurtdışı Cami ve Cami Dışı Din Hizmetleri", *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, ed. H. Köken, (DİB Yayınları), Ankara 2006, ss. 233-240.

³⁸ Radikal Gazetesi, (30 10. 2004.)

³⁹ Thomas Lemmen, *Basıs Wissen İslam*, (GTB), 2000, s. 83.

⁴⁰ Bkz. *Datenreport*, s. 176-179.

Katolik: % 78⁴¹
Protestan: % 6.
Ateist: % 6.
Bâbtistler: % 0.01
İslam: % 4.
Yehova Şahitleri: % 0.26.

3-Belçika

Nüfus: 10.258.762.
Katılım Yılı: Kurucu Üye
AB içindeki Nüfusa Oranı: % 1.6
Din ve Mezhep:
Katolik: % 91.8
Protestan: % 3.5
Ateist: % 8.
İslam: % 0.37.
Yehova Şahitleri: % 0.46.

4-Fransa

Nüfus: 59.551.227.
Katılım Yılı: Kurucu Üye
AB içindeki Nüfusa Oranı: % 11.
Din ve Mezhep:
Katolik: % 90.⁴²
Protestan: % 2.
İslam: % 5.98.
Ateist: % 3.4
Yahudi: % 1.

5-Hollanda

Nüfus: 15.981.472.
Katılım Yılı: Kurucu Üye
AB içindeki Nüfusa Oranı: % 3.

⁴¹ <http://Bahai-library.com/asia-pacific/Europe.htm> (17. 11. 2004.)

⁴² Bir anket kurumu olan CSA tarafından 2004 yılında yapılan bir ankete göre ise Fransız halkının % 64'ü kendini Katolik olarak tanımlamaktadır. % 27'si Ateist, % 22'si Protestan, % 7 Yahudi. (Bkz. B. Etienne, R. Liogier, *Etre bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette 1997)

Din ve Mezhep:

Katolik: % 36.90.

Hollanda Reform Kilisesi: % 18.

Reform Kiliseleri: % 8.3

Üye Olmayanlar: % 34.7

İslam: % 4.

6-Lüksemburg

Nüfus: 442.972.

Katılım Yılı: Kurucu Üye

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 00,7

Din ve Mezhep:

Katolik: % 94.

Protestan: % 1,2

İslam: % 0.01.

C-DOĞU AVRUPA

1-Çek Cumhuriyeti

Nüfus: 10.264. 212.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 2,2.

Din ve Mezhep:

Ateist: % 39.80.

Katolik: % 39.2.

Protestan: % 4.6.

Ortodoks: % 3.

İslam: % 0.02.

2-Macaristan

Nüfus: 10.106.017.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 2.2

Din ve Mezhep:

Katolik: % 67.5.

Kalvinist: % 20.

Luteran: % 5.

Ateist : % 4.

İslam: % 0.01

3-Polonya

Nüfus: 38.633.912.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 8.4

Din ve Mezhep:

Katolik: % 95.40.

Yehova Şahitleri: % 0.60.

Protestan: % 0.15.

Polonya'da 1996 yılında 2.650.000 civarında dinsiz olduğu varsayılmaktadır. 2000 yılında 2000 Müslüman ve 8.000 Yahudi görölmektedir.

4-Slovakya

Nüfus: 5.414.937.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 1.2

Din ve Mezhep:

Katolik: % 60

Ortodoks: % 4.10

Luteran: % 6.

Ateizm: % 10.

Yehova Şahitleri: % 0.24.

5-Bulgaristan

Nüfus: 7.800.000.

Katılım Yılı: 2007.

AB içindeki Nüfusa Oranı: %2.1

Din ve Mezhep:

Ortodoks: % 83

İslam: % 13

Katolik: % 1.5

Yahudi: % 0.8

6-Romanya

Nüfus: 21.300.000

Katılım Yılı: 2007

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 5

Din ve Mezhep:

Romanya Ortodoks: % 70.

Rum Ortodoks: % 10.

Ateist: % 7.

Dindışı: % 9.

İslam: % 1.

D-GÜNEY AVRUPA

1-İspanya

Nüfus: 40.037.995

Katılım Yılı: 1986

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 8.

Din ve Mezhep:

Katolik: % 99.

Protestan: % 0.79.

Yehova Şahitleri: % 0.26

İslam: % 0.50.

2-İtalya

Nüfus: 57.679.825.

Katılım Yılı: Kurucu Üye

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 12,5

Din ve Mezhep:

Katolik: % 87.

Ateist: % 10

İslam: % 1.37

Ortodoks: % 0.8

Yehova Şahitleri: % 0.6

3-Kıbrıs Rum Kesimi

Nüfus: 762.887.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 0.2

Din ve Mezhep:

Ortodoks: % 75

Katolik: % 1.

Protestan: % 1.

Yehova Şahitleri: % 0.27.

Kuzey Kıbrıs tam üye olduğu takdirde yaklaşık bu istatistiğe % 18 ile 200.000 Müslüman ilave edilecektir. Adada bunların yanında % 4 kadar Maronit, Ermeni ve diğer mezhep mensupları bulunmaktadır.

4-Malta

Nüfus: 394.538.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 0.09

Din ve Mezhep:

Katolik: % 98.

5-Portekiz

Nüfus: 10.066.253.

Katılım Yılı:1986

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 2,1

Din ve Mezhep:

Katolik: % 97.

Yehova Şahitleri: % 0.94.

İslam: % 0.04.

6-Slovenya

Nüfus: 1.930.132.

Katılım Yılı: 2004

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 0.4

Din ve Mezhep:

Katolik: % 70.

Ateist: % 4.3.

Luteran: % 1.

Diğer: % 22.9.

İslam: % 0.03.

Yehova Şahitleri: % 0.16.

7-Yunanistan

Nüfus: 10.623.835.

Katılım Yılı: 1981.

AB içindeki Nüfusa Oranı: % 2.1

Din ve Mezhep:

Ortodoks: % 98.

İslam: % 1.

IV-Değerlendirme

1 Mayıs 2004 tarihi itibariyle yeni katılan on üye ile beraber sayısını 25'e çıkaran Avrupa Birliği, daha önceki 381 milyonluk mevcut nüfusuna 74 milyon daha ilave ederek böylece toplam nüfusunu 455 milyona çıkarmıştır. 2007 yılında Romanya ve Bulgaristan'ın da bu Birliğe dâhil olmasıyla bu defa nüfus 30 milyon daha artmış ve hali hazırda topluluk 485 milyon civarına ulaşmıştır. 27 üyeli nüfusun din açısından ana hatları ile dağılımına baktığımızda bunların, % 50'sini Roma Katolik, % 15'ini Protestan, % 8'ini Anglikan, % 8'ini Ortodoks, % 5'ini Müslüman, % 0,3'ünü ise Yahudilerin oluşturduğu görülmektedir. Bu arada Birlik içerisinde % 14 kadar bir başka din mensubu ya da Ateist bulunmaktadır.

O halde şu an itibariyle son yıllarda katılan üyelerin getirdiği 56 milyonluk Katolik mezhep nüfusuyla beraber 207 milyonla Katolikler ilk sırada yer almaktadır. Onları aynı dinin diğer mezhebi Protestan ve son iki üyeyle beraber Ortodokslar izlemektedir. Son on iki üye katılmadan önce 15 üyeli AB ülkelerinde varsayılan Müslüman nüfus 13, 2 milyon civarında idi. Bugün bu sayının 17 milyona yaklaştığı söylenebilir. Kesin sayılar net olarak bilinmemekle beraber bu dağılımı ülkeler bazında değerlendirecek olursak; 5 milyon Müslüman nüfus ile Fransa birinci, onu 3, 4 milyon ile Almanya, 3 milyon ile Bulgaristan, 1,6 milyon ile İngiltere, 500 bin ile Hollanda, 350 bin ile Avusturya, 200 bin ile Romanya izlemektedir.⁴³

Vakıa bu tespitlerle birlikte Hıristiyan ağırlıklı Birliğin din anlamında Ateizm, hümanizm, diğer dini oluşum, mistik ve batını (ezoterik) inançlar ve Yehova Şahitleri ile problemlerinin artacağı anlaşılmaktadır.⁴⁴ Dünya çapında 5 milyon kadar olan Yehova Şahitlerinin 360.000 kadarı Almanya'da bulunmaktadır. Daha yakın zamana kadar dini bir cemaat olarak algılanmayan ve hukuken ta-

⁴³ Rakamlar farklılık göstermekle birlikte bkz. Olivier Carre-Musine el-Ahmedi, "Müslümanlar", *Dinler ve Laiklik*, ss. 229-234.

⁴⁴ Jean Bauberot, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, ss. 37-38.

nınmayan Yehova Şahitleri Almanya'da artık tüzel bir statü elde etmiştir. İstatistiklere bakılırsa gerek İslam gerekse Ateizm son yıllarda AB ülkelerinde büyük bir artış göstermektedir. Örneğin Danimarka, Hollanda ve Finlandiya'da daha önceki yıllara oranla gözle görülür bir Ateizm hareketi söz konusudur. Avrupa genelinde bu oran 1990 yılında % 3 iken, 2000'li yıllarda % 13'e yükselmiştir. Keza dini pratik ve inançlar, Avrupa genelinde büyük düşüş göstermekte⁴⁵, kendisinin "dindar olmadığını" açıklayanların oranı % 25.'e kadar yükselmektedir.⁴⁶

Yine Fransızca yayımlanan "Le Monde des Religions" adlı bir dergi tarafından yakın bir zamanda yapılan ankete göre, iki geleneksel Katolik devlet Avusturya ve Fransa'nın bu özelliğini gittikçe yitirmeye başladığı iddia edilmektedir. Çalışmamız içindeki Fransa ile ilgili bilgilerin dipnotunda da bunu açıkça görmek mümkündür. Buna karşın Ateist ve Müslümanlarda büyük bir gelişmenin olduğu, 90'lı yıllarda 60 milyonluk Fransa'nın % 80'i Katolik iken bu oranın şimdilerde % 51'e gerilediği belirtilmektedir. Aynı dergi, Ateistlerin % 23 olan oranlarının % 31'e yükseldiğini yazmaktadır. Anılan derginin yönetmeni Frederic Lenoir, aynı tehlikenin Avusturya için de söz konusu olduğunu, "Wiener Zeitung" adlı gazetenin Avusturya'ya geleneksel Katolik devlet demenin artık sona doğru yaklaştığını iddia etmektedir.⁴⁷

Bununla beraber bu ülkelerin hemen hemen hepsinde gözle görülür oranda bir iç mezhep hareketleri dikkatimizi çekmektedir. Bu anlamda mezhep değiştirme ya da Kilise üyeliğinden çıkmalarda büyük bir artış görülmektedir. Örneğin 1951 yılında Almanya'da Protestanların oranı % 51 iken, günümüzde nerdeyse Katolikler ile eşit seviyeye gelerek bu oran % 35'lere kadar düşmüştür. Bu düşüş her iki mezhep için yıldan yıla daha da artarak devam etmektedir. 1994 yılındaki sayıma göre Almanya'daki 28 milyon olan Katolik sayısı, daha yakın zamanda verilen bir istatistiğe göre 26.16 milyon olarak verilmekte, bu bile 2002 yılına oranla 300.000 kadar düşüş anlamına gelmektedir.⁴⁸ Yine Hollanda örneğinde % 40 kadar herhangi bir mezhebe mensup olmayanların varlığı dikkatimizden kaçmamaktadır. Aradaki bu farkın Ateizm, İslam ve Doğu dinleriyle kapatıldığını tahmin ediyoruz. Yine eski Doğu Blok'u ülkelere ayrılan ve nüfusu aynı bölgenin diğer ülkelerine göre oldukça

⁴⁵ Françoise Lautman, "Yeni Bir Demokraside Kilise" s. 89, 91; Jean-Paul Martin, "Hollanda'da Dini Akımlar ve Hümanizm", *Dinler ve Laiklik*, ss. 155-156, 158.

⁴⁶ Franchi, "Hümanizm ve Laiklik", *Dinler ve Laiklik*, s. 279.

⁴⁷ http://www.idea.de/index.php?id=217&tx_ttnews%5Btt_news%5D=50229&tx_ttnews%5BbackPid%5D=128&cHash=10556925fb (11 01. 2007.)

⁴⁸ <http://www.kna.de> (3.11. 2004.)

fazla olan Bulgaristan ve Romanya'da ateistler azımsanmayacak bir oran teşkil etmektedir.

Tahlilden çıkarabileceğimiz bir diğer sonuç da İslam ile ilgilidir. Çok kullandığımız Almanya örneğinden hareketle İslam, gerek bu ülkede gerekse diğer Batı ülkelerinde iki büyük mezhebi takip edecek noktaya ulaşmıştır. Nitekim yukarıda söz konusu edilen dergi haberine göre şu anda Avusturya'da % 5 civarında olan Müslüman nüfusun asrın ortalarına doğru % 14 ila % 26 civarına yaklaşacağı tahmin edilmektedir. Adı geçen ülkelerde başta Müslüman Türkler olmak üzere diğer İslam ülkelerinden çalışmaya gelen işçilerin yoğunluğu ile o ülkelerde yaşayan Müslümanların doğum oranının sürekli artması bu artışın ana nedenleri arasında gösterilmektedir. Buna mukabil Avrupa nüfusu giderek yaşlanmakta ve doğum oranları çok düşük seyretmektedir. 1900 ila 1970 yılları arasındaki artış eğilimlerine bakıldığında, Hıristiyanlıkta bu oran % 1. 27 iken, Müslümanlarda % 2.11'e ulaşmaktadır. Artıştaki eğilim bu durumunu koruyabilirse, 2050 yıllarında Müslümanların sayı bakımından Hıristiyanlara yetişmesi ihtimal dahilindedir.

Sonuç

Ülkemiz ile Avrupa Birliği arasındaki ilişki süreci kırk yılı aşkındır devam etmektedir. Günümüzde ise tam üyelik müzakereleri yapılmaktadır. Bu görüşmelerin üyelikle sonuçlanıp, sonuçlanamayacağı, ya da bunun yakın veya uzak vadede gerçekleşip gerçekleşmeyeceği farklı bir tartışma konusudur. Bu konuda kimileri iyimser, kimileri ise daha karamsar bir tablo çizmektedir.

Ancak neresinden bakılırsa bakılsın, Birlik her ne kadar ekonomik amaçlı yapılsa da, "din" de önemli bir faktör olmaya devam etmekte ve bir ülkenin adaylığa kabulünde önemli rol oynamaktadır. Pek tabii meseleyi sadece dine indirgemek yanıltıcı olur. İşin sosyal, siyasal, iktisâdî, demografik ve kültürel boyutu da göz ardı edilmemelidir. Eğer Ülkemizin tam üyeliği gerçekleşecek olursa, bunun dinler arası diyaloga, kültür ve medeniyetler arası buluşmaya, hatta dünya barışına büyük katkı sağlayacağı söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır.

İsmail es-Sivâsî ve Sûfilerin Raks/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası

Fatih ÇINAR*

Özet

İsmail Sivâsî, XVI. yüzyılın son çeyreğinde Sivas'ta müftülük görevini yürütmüş Halvetî şeyhlerinden birisidir. Çalışmada İsmail es-Sivâsî'nin hayatı, eserleri ve öteden beri sûfilerle zahir ulema arasında tartışma konusu olan "sûfilerin zikir esnasında raks ve deveran yapmaları" konusunda kendisine sorulan bir soru üzerine çeşitli araştırma ve tetkiklerden sonra verdiği bir fetvası üzerinde durulmuştur. Bu fetvanın içeriği ve fetvayı hazırlarken kullandığı yöntemler de değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmail Sivâsî, hayatı, eserleri, sûfilerin raksı, fetva

Abstract

İsmail Sivasi, one of the sheikh of halveti sufi, work as mufti in Sivas in the last quarter of XVI century. In this work; we care about İsmail es-Sivasi's life, his Works and his answer about sufi's dance while repeating the god name, this is a discuss subject between realist scholar and sufi. He make a religion decision after a question about this subject. So we examine decision and how he study and decide.

Key Words: İsmail Sivâsî, his life, his works, sûfi's dancing, fatwa

Giriş

Sûfiler ile zahir ulema arasında öteden beri tartışılan konulardan bir tanesi de sûfilerin oturarak veya ayakta zikir yaparken raks ve deveran şeklinde hareket etmeleridir. Helâl olup olmadığı tartışmalarına sûfilerden, kelâmcılardan ve fıkıhçılardan birçokları dâhil olmuştur. Sûfilerin raks ve deveranları özellikle XVI. yüzyılda başlayan medrese-tekke gerginliği sürecinde en çok tartışılan ko-

* DİB Kayseri Eğitim Merkezi (cinar.fatih.58@hotmail.com).

nulardan birisi olmuştur. Bu gerginliğin arka planına bakıldığında temelde "medrese ve tekke gerginliği" ifadesini kullanmamızı gerektirecek bir durumun olmadığı görülecektir. Çünkü tartışmanın tarafları arasında böyle bir ayırım yapmak yani medreseli olanlar şunlardır, tekke tarafı ise bunlardır diyebilmek çok zordur. Çünkü medreseli denilen tarafın birçoğu tekkelerde yetişmiş kişiler, tekke tarafını temsil ettiği iddia edilenlerin birçoğu medrese kökenli isimlerdir. Bu konuda peşin hükümlü olanların yanı sıra meseleyi derinlemesine araştırmak suretiyle görüş bildirenler de olmuştur. Amacımız bu tartışmaları, taraftarlarını ve tartışmanın seyrini ifade etmek olmadığı için, esas konumuz olan İsmail b. es-Sivâsî'nin tekke (bir yönüyle de medrese tarafındadır çünkü iyi bir medrese eğitimden geçmiştir) taraftarı olarak bu konuda verdiği fetva, bu fetvanın içeriği ve özellikleri konusunda bilgiler sunmak istiyoruz. Bunu yaparken öncelikle Sivâsî'nin yaşadığı dönemin özelliklerini, Sivâsî'nin hayatını, ailesini ve akabinde bu konuda verdiği fetvanın içeriği ve özellikleri konusunda durmanın isabetli olacağı fikrinden hareketle konuyu bu minval üzere ele almayı uygun görüyoruz.

İsmail Sivâsî'nin doğum ve vefat tarihleri kesin olarak bilinmemektedir.¹ Ancak ağabeyi Şems-i Sivâsî (ö.1597) ile ilişkilerinden doğum tarihini olmasa da vefat tarihini yaklaşık olarak tahmin etmemiz mümkündür. İsmail Sivâsî, Şemseddin Sivâsî'nin en küçük kardeşidir. Şemseddin Sivâsî, 1520'de doğduğuna göre İsmail Sivâsî'nin doğumu 1521 ve sonrası bir tarihte olmalıdır. Kaynaklarda 1591 yılında Şems-i Sivâsî ile hacca gittiği belirtilen İsmail Sivâsî'nin vefatı da bundan sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. Buna göre İsmail Sivâsî'nin, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan hayat serüveni yine XVI. yüzyılın son yıllarında son bulmuştur. Dolayısıyla İsmail Sivâsî'nin dönemi olarak XVI. yüzyıl ve bu yüzyılın genel özellikleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Selçuklulardan sonra Anadolu'da hüküm sürmeye başlayan Osmanlı'nın en parlak dönemi XVI. yüzyıldır, denilebilir. Bu zamanı bu kadar ihtişamlı hâle getiren ise ilmî, siyasî, kültürel, ekonomik ve sosyolojik açıdan anılan zaman diliminde çok büyük ilerleme ve gelişmelerin kaydedilmiş olmasıdır. Bu olağanüstü ilerleme ve gelişimde sülûhlerin etkisi ise inkâr edilemez bir gerçektir.²

Osmanlı'nın kuruluşu aşamasında etkili olan Mevlevîlik ve Rifailik tarikatları ile birlikte bu oluşumda hemen hemen onlar kadar etkili olan diğer bir tarikat zümresi olarak Halvetîler zikredil-

¹ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecid Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, KBY, Ankara 2000, s.43.

² M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981, s.204.

miştir.³ Fakat bu tarikatın Anadolu'daki en önemli faaliyetleri Yahya Şîrvânî'nin halifelerinin XV. yüzyılın sonlarında bu topraklara gelmesi ile olmuştur.⁴ Bu yüzyıldan itibaren Mevleviyye, Nurbahşiyye, Kâdiriyye, Bayrâmiyye, Bektâşiyye ve Nakşbendiyye tarikatları da hızlı bir yayılım göstermişlerdir. Bu dönemde tasavvuf ehli, tasavvuf kültürüne hâkim tasavvufu bireysel kemâl terakkîsinden çıkarıp toplumsal anlamda bir mücadeleye girişmiş, tekke anlayışını bir müessese hâline getirmiş öncü isimler görüntüsü arz etmektedir.⁵

Bu dönemde sûfiler ve medrese mensupları arasında büyük ölçüde cedele dayanmayan bir ilişki söz konusudur. Bununla birlikte yavaş yavaş bazı konularda her iki tarafın sahip olduğu görüşlerin farklılaşma sinyalleri de yine bu dönemde başlamıştır.⁶ İsmail Sivâsî'nin sûfilerin raks ve deveran yapmalarının caiz olduğuna dair vermiş olduğu fetvası da bunun bir örneği niteliğindedir.

Medreselerde başını Mehmet Birgivi(ö.1573)'nin⁷ çektiği akli ilimlerden uzaklaşmaya veya daha az kıymet vermeye dayanan anlayış, ilmî gelişmeler noktasında bir duraklama başlatmış, bunun bir neticesi olarak âlimler orijinal eserler kaleme almak yerine şerh ve haşiyecilik geleneğinin başlamasına sebep olmuşlardır.⁸

Bütün bu gelişmeler ışığında İsmail Sivâsî ve ailesi ciddi bir eğitim sürecinden geçmiş tasavvufî ve ilmî çevrelerce itibar gören bir aile konumuna gelmişlerdir. Şimdi İsmail Efendi'yi ve ailesini daha detaylı bir şekilde tanıyalım:

A. İsmail Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Ailesi

İsmail Sivâsî'nin doğum ve vefat tarihlerini kesin olarak bilmediğimizi yukarıda ifade etmiştik. Yine onun 1521'ten sonra doğma ihtimalinden ve 1591'den sonraki bir yılda vefat etmiş olabileceği ihtimalinden de bahsetmiştik. Bu hesaplama göre İsmail Efendi'nin 70–80 yaş arası bir ömür sürdüğünü söyleyebiliriz.

Kaynaklarda İsmail Efendi'nin "Şemseddin Sivâsî'den her yönü ile faydalandığı ifadesine" sıklıkla rastlarız. Buradaki "her yönden" kasıt maddî ve manevî ilim anlamında olsa gerek. Çünkü

³ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1988, s.95.

⁴ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.19–20.

⁵ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV, İstanbul 2001, s.24–25.

⁶ Hans George Mayer, İçtimai Tarih Açısından Osmanlı Devletinde Ulema-Meşâyih ilişkileri, Terc. Hüseyin Zamantılı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı: IV, Yıl:1980, s.55.

⁷ Birgivi'nin önceleri tasavvufa yöneldiği ama kendince bazı uygulamaların yanlış olarak görmesi ve zahiri ilimlere olan kabiliyeti nedeni ile daha sonra tasavvufa ve tasavvuf ehline cephe aldığı bildirilmektedir. Bkz; Emrullah Yüksel, Birgivi, *DİA*, c.VI, s.191–194.

⁸ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s.166.

Şemseddin Sivâsî, kardeşinin ilim sahibi ve maneviyat ehli birisi olması için elinden geleni yapmaya gayret etmiştir.⁹ Ayrıca İsmail Efendi'nin üzerinde babası Mehmet Arif Efendi'nin, ağabeyleri Muharrem ve İbrahim Efendilerin de etkilerini inkâr etmemek gerekir. İsmail Sivâsî'nin bu aile fertlerini tanıtmaya geçmeden eserleri ve resmî görevi üzerinde bir nebze olsun durmak istiyoruz.

1. İsmail Sivâsî'nin Eserleri:

Kaynaklarda İsmail Efendi'nin üretken bir yazar olduğu aktarılmasına karşın eserlerinin bir listesine rastlanılamamıştır. Yaptığımız kütüphane taramalarında şu eserlerini tespit ettik:

a. *Şerhu Mülteka'l-ebhur*:

İsmail Sivâsî, kaynaklardaki bilgilere göre özellikle fıkıh ve hadis konusunda uzmanlaşmıştır ki onun bu uzmanlığı "*Mülteka'l-ebhur*" isimli esere yaptığı şerhten anlaşılmaktadır. Bu eser, İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö.1549) Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş bir eserdir ve eserde on yedi binden fazla fikhî mesele üzerinde durulmuştur.¹⁰ Bu esere İsmail Efendi'nin yaptığı şerh onun fıkıh ilmine olan vukûfiyetini gösterdiği gibi aynı zamanda sûfiler ile fıkıhçılar arasında tartışma konusu olan raks ve deveran konusundaki konumunu göstermesi bakımından son derece önemlidir.¹¹ İsmail Sivâsî'nin bu eserinin birçok nüshası bulunmaktadır.¹²

b. *Şerhu Risâletü'-s-sağâir ve'l-kebâir*

İsmail Sivâsî'nin hadis alanındaki uzmanlığını yansıttığı eseri ise "*Şerhu Risâletü'-s-sağâir ve'l-kebâir*" isimli eserdir.¹³ Bu eser, meşhur Hanefî âlimi Zeynüddin İbrahim b. Muhammed'e aittir. Bu zat ilim dünyasında İbn Nuceym ismi ile şöhret bulmuş ve H.969-970'de vefat etmiştir.¹⁴ Eser, isminden de anlaşılacağı üzere "büyük ve küçük günah"lardan bahsetmektedir. Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde büyük günahlar sayılmış, ikinci bö-

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-arifin*, 83/a.

¹⁰ Şükrü Selim Has, "İbrahim b. Muhammed el-Halebî", *TDVİA*, İstanbul 1997, c.XV, s.231-232; Abdülğani, el-Ğanimî el-Meydanî, *El-Lûbab fi şerhi'l-kitab*, Daru'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut 1999, c.I, s.20.

¹¹ İbrahim Baz, *Abdülehad Nûri-i Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s.71-72.

¹² Tespit Edebildiğimiz nüshalarından bazıları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 566; Esad Efendi, 763; Esad Efendi, 771; Yozgat, 173; Çorlulu Ali Paşa 217; Yozgat, 235; Ayasofya, 1282; Ayasofya, 1283; Fatih, 1811; Beyazıd, 8821; Beyazıd, 8822; Tokat İl Halk Kütüphanesi 60 Hk 318.

¹³ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, İstanbul Tarih-siz, c.I, s.356.

¹⁴ Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut Tarihsiz, s.134-135.

lümde küçük günahlar zikredilmiş, üçüncü bölümde büyük ve küçük günahların tanımlarının açıklaması yapılmış, dördüncü bölümde ise bazı uyarılarla eser sona erdirilmiştir.¹⁵ Bu eserin de birçok nüshası bulunmaktadır.¹⁶

c. Şerhu risâleti'l-velediye

İsmail Sivasî'nin İslam dinî ve mezhepler hakkında kaleme aldığı bir eseri daha vardır ki bu eserin ismi "*Şerhu risâleti'l-velediye*"dir. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde 05 Ba 1061/9 numaraya kayıtlı olan eserin dili Arapçadır. Eser, 78b ve 105a sayfaları arasında bulunmaktadır.

d. Risâle fî uddu'l-kebîre

İsmail Sivasî'nin yine aynı alanda kaleme aldığı bir diğer eseri "*Risâle fî uddu'l-kebîre*" ismini taşımaktadır. Milli Kütüphane 06 Mil Yz B 762/16 numaralı mikrofilme kayıtlı olan eserin DVD numarası 832'dir. Bu eserini de İsmail Sivasî Arapça kaleme almıştır.

e. Tahrîr-i Kâfiye

Arapça gramer kitaplarından olan Kâfiye isimli eseri de şerh eden İsmail Sivasî, bu eserine "*Tahrîr-i Kâfiye*" ismini vermiş ve bu eseri Türkçe kaleme almıştır. Çeşitli nüshaları bulunan eserin Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüshası 21 Hk 1770'de kayıtlıdır. İsmail Efendi'nin bu eseri diğer bazı kütüphanelerde "*Tahrîrü'l-Kâfiye*" ismiyle geçmektedir.¹⁷

İsmail Sivasî'nin Arap edebiyatı ilgili eserleri de vardır. Bu alanda tespit edebildiğimiz iki eseri vardır onlar da şunlardır:

f. Hâşiye ala şerhi İsamuddin

Bu eserin tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 354 numaradadır. Eser, 41 varaktan oluşmaktadır.

g. Hâşiye ala şerhi'l-istitâreti's-Semerkandiyye li'l-İsam

Sivasî'nin bu eseri Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 1047'dedir. Eserin buradaki nüshası, 11 varaktan meydana gelmektedir. Eser, "Hâşiye alâ şerhi risâleti'l-istiare li'l-İsam" başlı-

¹⁵ İbn Nuceym, *Risaletü's-Sağâir ve'l-kebâir*, Şerh eden: İsmail b. Sinan es-Sivasî, *Büyük ve Küçük Günahlar*, tah. Ahmet Nedim Serinsu, Çev. Süleyman Akkuş, Gündem Ofset Matbaacılık, Baskı Yeri yok 2009, s.14.

¹⁶ Onlardan bazıları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan Bölümü, 14/293'tedir. Bu nüshası 71-91 varakları arasında yer almaktadır. Beşir Ağa Kütüphanesi, Akaid Bölümü (Bu nüsha 33 varaktır), Beşir Ağa Kütüphanesi, Numara:121 (Bu nüsha 27 varaktır), Adana il Halk kütüphanesi 01 Hk 895/5.

¹⁷ Çankırı Kütüphanesi 18 Hk 47'deki nüsha bu isimle kaydedilmiştir.

ğı ile Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyye, 1268 numarada da bulunmaktadır. Buradaki nüsha ise, yedi varaktan oluşmaktadır.

Bu eseri çeşitli kütüphanelerde farklı isimlerle kaydedilmiştir. Çorum Hasan Paşa il Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüsha, "Şerhu risâleti'l-İstiare" başlığını taşımaktadır ve eser 19 Hk 4907/5'e kayıtlıdır.

Tefsir alanında da eserler veren Sivasî'nin bu alanda iki eserini tespit ettik. Onlar da şunlardır:

h. *Risâle alâ kavli'l-Beydavi fî tefsîri kavli Teala Ahkâben*

Tefsirle ilgili Sivasî'nin bu eseri, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Mustafa Efendi, 1222'ye kayıtlı olan bu eser 29 varaktır.

i. *el-İkâz*

İsmail Efendi'nin tefsirle ilgili ikinci eseri olan el-İkâz, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 737'de bulunmaktadır ve eser 50 sayfadır.

j. *Risaletü seb'a*

Kütüphane taramalarımız esnasında İsmail Sivasî'nin istinsah edilen bir eserine de rastladık. İsmail Efendi'nin istinsah edilen bu eserinin ismi "*Risaletü seb'a*"dır. İçerisinde yer alan risaleleri şu şekilde gösterebiliriz: "1- Kazasker Hasan Efendiye verilen risale 2- Anadolu kazaskeri Bostanzade Mehmed Efendiye verilen risale 3- Saadetlu Hasan Efendiye verilen risale 4- Kazasker Zeynelabidin Efendiye verilen risale 5- Zeynelabidin Efendiye verilen risale 6- Saadetlu Hasan Efendiye verilen risale 7- İstanbul ulemasına yazılan risale." İsmail Sivasî'nin bu risalesi İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. 93-103. sayfalar arasında bulunan eserin arşiv numarası 34 Ae Arabî 4368/5'dir. Bu eseri H.1044'te Bahaüddin Ömer b. İlyas es-Sivasî istinsah etmiştir.

2. İsmail Sivasî'nin Ailesi ve Yakın Çevresi

Eserleri hakkında sunduğumuz bu bilgilerin ardından İsmail Sivasî'nin ailesini daha detaylı bir şekilde tanıtmaya geçebiliriz. İsmail Efendi'nin babası "Ebü'l-Berekât" olarak anılan Mehmet Arif Efendi (?)'dir.¹⁸ Hakkında kaynaklarda ariflere ve âlimlere olan sevgi ve saygısı konusunda rastlanılan bilgilerin dışında fazla bir bilgiye sahip değiliz.¹⁹ Annesi hakkında ise isminin Sultan Hanım

¹⁸ Hüseyin Akkaya, Şemseddin Sivâsî, *Yedi İklim Dergisi*, Sayı: 66, Yıl: 1995, s.96.

¹⁹ Aynı kaynaklarda Mehmet Arif Efendi'nin üstadının Amasyalı Hacı Hızır Efendi isimli bir zat olduğundan da bahsedilmektedir. Bkz; Recep Sivâsî, *Hidayet Yıldızı Şemseddin Sivâsî Hazretlerinin Menkıbeleri*, ter. Hüseyin Şemsi Güneren, Seçil Ofset Matbaacılık, İstanbul Tarihsiz, s.8.

olduğu ve kendisinin ibadet ehli, peygamber âşığı bir kadın olduğu anlatılmaktadır.²⁰

a. İsmail Efendi'nin Ağabeyleri

İsmail Sivâsî'nin en büyük ağabeyi Muharrem Efendi (ö.1591)'dir. Muharrem Efendi, Abdurrahmân Câmî'nin Kâfiye'sini "Hâşiye ale'l-Fevâidü'z-Ziyâiyye ale'l-Kâfiye" ismi ile şerh etmiş ve bu eseri uzun yıllar Osmanlı medreselerinde başucu kitabı olarak okutulmuştur.²¹ Onun diğer eserlerini ise şu şekilde gösterebiliriz: "Nefahatü'l-Üns" isimli eseri, "Kunûzü'l-Evliya" başlığı ile Arapçaya nakletmiştir.²² "Menâkıbu'l-eimmeti's-selâseti alâ mezhebi ehli-sünneti ve'l-cemâati",²³ "Telhisü'l-miftâh mine'l-meânî ve'l-beyân",²⁴ "Mecmâü'l-mehâsin",²⁵ "Zübdetü'l-âsâr fi şerh-i muhtasarü'l-menâr" ve tarikat âdâbı, hakikat sırları gibi konulardan bahsettiği "Hediyetü's-sulûk fi şerhi tuhfetü'l-mulûk" isimli eseri.²⁶ 1591 yılında Zile'de vefat eden Muharrem Efendi ve babası Mehmet Arif Efendi'nin kabirleri Zile Devlet Hastanesi'nin önündedir.²⁷

İsmail Sivâsî'nin Muharrem Efendi'den küçük olan ağabeyinin ismi İbrahim Sivâsî'dir. (ö.1591) Kaynaklarda, İbrahim Sivâsî'nin muttaki, mütevacı, hâfız-ı Kur'ân, ilmi ile âmil, gece-gündüz kıraatle meşgul olan seçkin birisi olduğu ve Recep Efendi'nin babası olduğu bilgilerine rastlanmaktadır. Sivas'a Şemsi Sivâsî ile birlikte hicret eden İbrahim Sivâsî Meydan Camii İmam-Hatipliğini devam ettirirken 1591 yılında vefat etmiştir.²⁸

Halvetiyye tarikatının Şemsiyye yolunu tesis eden Şemseddin Ahmed Sivâsî (ö.1597) ise İsmail Sivâsî'nin üçüncü ağabeyidir. 1520'de Zile'de doğan Ahmed, Kara Şems lakabı ile şöhret bulmuş Anadolu'da çok etkin bir isimdir. Babasından aldığı ilk ilmî gelişiminin ardından medrese eğitimine başlayan Şems, İstanbul'da Sahn-ı Seman Medreseleri'nden birinde müderris olmuştur. İçerisindeki aşk ateşini sükûnete erdirmek için bir mürşid-i kâmil arayışına giri-

²⁰ Komisyon, *Evliyalar Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul Tarihsiz, c.VII, s.370-371.

²¹ Eser için bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmüd Efendi, Nr. 910.

²² Recep Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, s.73.

²³ Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.393.

²⁴ Mehmed Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, Haz. Osman Türer, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1982, s.118.

²⁵ Abdülmecid Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, Nr. 255, Vr.140a.

²⁶ Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, s.42.

²⁷ Fatih Çınar, *Sivas'ta Parlayan Bir Güneş: Şemseddin Ahmed Sivâsî*, Dilek Ofset Matbaacılık, Sivas 2006, s.11.

²⁸ Nazmî, *Hediyye*, s.118-119.

şen Kara Şems, Mustafa Kirbâsî ve Abdülmecid Şirvânî'ye hizmetlerinin ardından tarikatı yaymak üzere görevlendirilmiştir. Sivas'ta Vali Koca Hasan Paşa tarafından yaptırılan Meydan Camii'ne davet edilince ailesi ile birlikte Sivas'a hicret etmiş ve vefatına kadar burada insanları irşâd ile meşgul olmuştur. Yarısi manzum olmak üzere odan fazla esere imza atan Şems, birçok halife yetiştirip hayatının son döneminde III. Mehmet Han ile Eğri Seferi'ne²⁹ katılmış bu seferden kısa bir süre sonra Sivas'ta vefat etmiş (ö.1597) ve yıllarca hizmet ettiği Meydan Camii avlusuna defnedilmiştir.³⁰

b. İsmail Sivâsî'nin Eşi ve Çocukları

İsmail Sivâsî'nin eşi ve çocuklarına dair kaynaklarda sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Torunlarından Abdülehad Nürî-i es-Sivâsî'ye âit bilgilerden hareketle Muslihuddin Mustafa Safâyî (ö.?) isimli bir oğlu olduğu, bu çocuğunun, abisi Muharrem Efendi'nin kızı Safâ Hatun ile evlendiği ve bu evliliklerinden Abdülehad Nürî Efendi'nin dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.³¹

Recep Sivâsî'nin "Necmü'l-Hüdâ" isimli eserinde verdiği bilgilerden İsmail Sivâsî'nin Fazlullâh ve Avnullâh isminde iki oğlu daha olduğunu öğreniyoruz. Recep Sivâsî'nin İsmail Sivâsî ve oğulları hakkındaki tespitleri şu şekildedir:

"İsmail Sivâsî, sâlih, temiz, haktan ayrılmaz, kâiru'l-Kur'ân bir zattı. Şemseddin Sivâsî ile birlikte Hicaz'a gitmişti. Tahdîs-i nimet olarak; 'Benden asla günah-ı kebâir sâdir olmamıştır' derdi. İsmail Efendi'nin iki oğlundan birisi olan Feyzullah Efendi Hasan Paşa/Meydan Camii'nin hatibi idi. Âlim, muttaki, sâlih ve halim bir zattı. Sivas'taki eşkıyaların fitnesinde öldü. Diğeri yukarda bahsettiğimiz Avnullâh Efendi'dir. Saf, temiz, âlim, halîm ve selîm bir zat-

²⁹ Feridun Emecen, "Mehmed III", *DİA*, XXVIII, s.407-413.

³⁰ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz; Fikret Mutlu, *Şemseddin Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, CÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sivas 2005; Hüseyin Akkaya, *Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bil Enstitüsü, İstanbul 1998, Osmanlı Türk Edebiyatında Süleyman Peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleyman-namesi, I. Kısım İnceleme, II. Kısım Tenkidli Metin ve Tıpkıbasım, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Böl. 1997; Hasan Aksoy, *Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi*, Yüksek İslâm Enstitüsü Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul 1980; "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", *CÜİFD*, Sayı: IX/2, Sivas 2005, s.1-44; Ahmed Hilmi, *Ziyaret-i Evliya*, Haz. Selami Şimşek, Buhara Yayınları, İstanbul Tarihsiz, s.107-111; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, s.44-55; Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yayıncılık, Konya 2008, s.417-419; İbrahim Yasak, *Sivas Yatırları ve Abdülvehhâb Gazi Hazretleri*, Seyran Yayınları, Sivas 2004, s.103-105.

³¹ Ayrıca Nuri Efendi'nin Abdüssamed ve Kâmil Ağa isminde iki kardeşinin olduğu da bilinmektedir. Bkz; Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî*, Haz. Nuri Akbayır, KBTETKVOY, İstanbul 1996, c.III, s.294; Nazmî, *Hedyye*, s.173.

tı. Şems-i Sivâsî ile birlikte Dâru's-Saltana'ya girmiş, Sultan Murâd'ın muallimi Mevlâna Sâdeddin'den okumuş, ondan mülâzim olduktan sonra medreselerde müderris olmuştur. Allah ömrünü müzdâd eylesin."³²

Burada verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere İsmail Sivâsî, mad-dî ve manevî yönden çok seçkin konumda olan bir ailede dünyaya gelmiş ve bu olumlu ortamdan en üst düzeyde istifade etmiştir. Onun bu istifadesi eserlerine ve vefatına kadar yürüttüğü Sivas Müftülüğü görevine yansımıştır. İsmail Sivâsî, bu görevi gerektiği şekilde yürütebilmek için elinden gelen gayreti göstermiştir. Çalışmanın sonunda takdim edeceğimiz "fetva"sı da onun bu gayretlerine güzel bir örnek olarak takdim edilebilir.³³

B. Sûfilerin Raks ve Deveranları ve Bu Konudaki Tartışmalar

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve XVII. yüzyılda arkası alınamayan bir hâle gelen medrese ve tekke çekişmesinde medrese tarafını Kadızâde Mehmed Efendi (ö.1635)³⁴ temsil etmiş, tekke tarafını da Sivâsî ailesinin çektiği isimler başta olmak üzere çeşitli sûfiler temsil etmişlerdir. Bu anlamda Şems-i Sivâsî, İsmail b. Sinan es-Sivâsî, Abdülmecid Sivâsî, Abdülehad Nûrî-i es-Sivâsî ve Muhammed Nazmî Efendi'yi tekke tarafının Sivâsî ailesine mensup temsilcileri arasında zikredebiliriz.³⁵

XVII. yüzyılda hararetlenen bu tartışmaların bazı sinyalleri XVI. yüzyılda görülmeye başlamıştır. İşte İsmail Sivâsî'nin XVI. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı fetvası da bu işaretlerden birisidir. İsmail Sivâsî'nin torunlarından ve XVII. yüzyılın önde gelen sûfilerinden birisi olan Abdülehad Nûrî-i es-Sivâsî de dedesinden

³² Recep Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, s.74.

³³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz, KİTABEVİ, İstanbul 2006, c.III, s.485.

³⁴ Kadızâde Mehmet, 1582'de doğmuştur, Balıkesirlidir. İlk tahsilini Birgivi Mehmet Efendi'nin talebelerinden Balıkesir'de almıştır. Daha sonra İstanbul'a gelerek tahsilini tamamlamıştır. İstanbul'da Dursunzade Abdullah Efendi'nin yardımcılığı yapmış tasavvuf yoluna merak sarmışsa da bu yola eleştirel bir gözle bakmasından dolayı tasavvufu terk edip kürsülerde vaazlar vermeye başlamıştır. Aksaray Murat Paşa, İstanbul Sultan Selim, Süleymaniye, Bâyezid ve Ayasofya Camilerinde vaazlar yapmıştır. Padişah ile çıktığı Revan seferi dönüşünde hastalanmış ve 1635 yılında vefat etmiştir. Bkz; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvifi*, s.85-86; Baz, *Nûrî-i Sivâsî*, s.53-56.

³⁵ Bu mücadele hakkında detaylı bilgi için bkz; Necdet Sakaoğlu, Kadızâdeliler-Sivâsiler, *DBİA*, c.IV, s.367-369; Cengiz Gündoğdu, XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesi, *İLAM*, c.III, Sayı: 1, s.37-42.

yıllar sonra aynı konuda bir risâle telif etmiş ve bu fikrin savunucuları arasındaki yerini almıştır.³⁶

Sözlükte dans, sema, deveran anlamlarına gelen raks, bir terim olarak "toplucu zikir yapılır ve ilâhiler okunurken bir halka oluşturan dervişlerin oturarak veya ayakta yaptıkları ritmik hareketler" şeklinde tanımlanmıştır.³⁷ Deveran ise Arapça kökenli bir kelimedir ve dönmek anlamına gelmektedir. Cehri zikir ayinlerinde zikir, dönüşle yapılır ki buna deveran denmektedir.³⁸ Sûfiler ile ulema arasında bu yüzyılda tartışılan yirmi bir konudan³⁹ birisi olan sûfilerin zikir esnasında deveran ve raks yapmaları da enine boyuna incelenmiştir. Esas konumuz bu tartışmaların mahiyeti olmadığı için burada bu kadarı ile yetinip esas konumuz olan İsmail Sivasî'nin raks ve deveran hakkında verdiği fetvaya dönmek ve bu fetva hakkında bilgi sunmak istiyoruz.

C. İsmail Sivasî'nin Fetvasının İçeriği ve Özellikleri

İsmail b. Sinan es-Sivasî'nin raks ve deveran konusunda verdiği bu fetvası Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan Bölümü, 294 numaraya kayıtlıdır. 106–108 varakları arasında bulunan eser Türkçedir ve nesih hattı ile kaleme alınmıştır. Kütüphane kayıtlarında ismi "Deveran-ı Sofiyyenin ve Zikrin Caiz Olup Olmadığı Hakkında" şeklinde geçmektedir.

İsmail Sivasî, bu fetvayı, kimliğini tespit edemediğimiz Kayserili Şeyh İbrahim Efendi (ö.?) isimli birisinin sorusu üzerine kaleme almıştır. Fetvaya bir dua ile başlayan İsmail Sivasî, "Âcizane bu

³⁶ Abdülehad Nürî Efendi, "*Risâletün fi-Deverâni's-Sûfiyye*" başlıklı telif bir eserle "*Terceme-i Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye*" başlıklı Ümmî Sinan Efendi'nin konu ile ilgili eserini tercüme ettiği bir eser daha kaleme almıştır. *Risâletün fi Deverâni's-Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi Bölümü, Nr. 3044/2; *Terceme-i Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmûd Efendi Bölümü, Nr.3122/2. bkz; Baz, Nürî-i Sivasî, s.292–295.

³⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2001, s.287; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s.512.

³⁸ Uludağ, *TTS*, s.105; Cebecioğlu, *TTDS*, s.165.

³⁹ Riyazet ilimlerini öğrenmek meşru mudur, Hızır'ın durumu, ezan, naat ve Mevlüt gibi şeyleri makamla okumanın caiz olup olmadığı, Hz. Peygamber'e salavat ve sahabeye Radiyallahu anh demenin hükmü, Hz. Peygamber'in anne-babasının imanî durumları, Firavun'un imanla ölüp ölmediği, İbn Arabî kafir midir, değil midir, Yezit'e lanet okunabilir mi, cemaatle kandil gecelerinin ihya edilip edilemeyeceği, büyüklere ayağa kalkmak, el öpmek gibi tazim yapılabilir mi, yapılmamalı mı, iyiliği emir kötülükten alıkoymanın her konuda herkese farz olup olmadığı, rüşvetle iş görülüp gördürülemeyeceği, deveran ve semanın caiz olup olmadığı, sigara ve kahve gibi şeylerin içilmesinin haram olup olmadığı, kabir ve türbe ziyaretleri, eşyani tespiti, namazlardan sonra müsafaha yapmanın durumu gibi konular bu dönemde çok yönlü bir şekilde tartışılmıştır. Bkz; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, s.89–122; Baz, *Nürî-i Sivasî*, s.57–66.

fakirden istenen fetvadır” gibi alçakgönüllü ifadelerle devam etmiş ve bu alçakgönüllü tavrını fetva metninin sonuna kadar korumuştur.

Metin içerisinde kullandığı ayetlerin hangi surede geçtiğini belirten Sivâsî, kullandığı hadislerin de kaynaklarını zikretmiştir. Fetva metninde İsmail Sivâsî, sema ve deveranı savunan veya reddeden her iki tarafa da peşin hükümlü olmamalarını tavsiye etmiş, araştırma ve tetkiklerden sonra ulaşılabilecek doğru neticeye herkesin saygı göstermesini bir yöntem olarak tavsiye etmiştir. Hatta peşinen sema ve deveranı kabul veya reddetmenin bir cahillik alameti olduğundan bahsetmiştir. Sivâsî, öteden beri sûfiler ve zahir ulema arasında tartışma konusu olan sema ve deveranın peşin hükümler nedeniyle üzerinde çok söz söylenen bir konu olduğuna değinmiştir.

İsmail Sivâsî, bu fetvasını, kendi dönemine gelinceye kadar, sema ve deveran hakkında verilen fetvaların birçoğunu tetkik ederek şekillendirmiştir. Zaman zaman bu fetvaların gerekçelerine değinmiş, zaman zaman da usule aykırı gördüklerini eleştirmiştir. Örneğin, Pezdeviyye,⁴⁰ Bezzaziyye,⁴¹ *Câmiu'l-Fetevâ*⁴² ve Müfti Ali Çelebî'nin Fetavâ-yı Şerife⁴³ isimli eserlerini tetkik etmiş; Pezdeviyye ve Bezzaziyye'nin konu hakkındaki fetvalarını yorumlamasına rağmen *Câmiu'l-Fetevâ* ehlinin verdiği fetvayı usule aykırı olması yönü ile eleştirmiştir. Sivâsî, sadece kendinden önceki fıkıh

⁴⁰ Fahrü'l-İslam Pezdevî, meşhur Hanefî fakihlerindedir. “el-Mebcut” isimli on bir ciltlik eseri ve fıkıh usûlü ile ilgili bir kitabı vardır. H.482'de Semerkant'ta vefat etmiştir. İsmail Sivâsî'nin bahsettiği Pezdevî, Fahrü'l-İslam'ın kardeşi Ebû Yüsr Muhammed Pezdevî de olabilir. Bu zat da fakihlerindedir ve H.493'de vefat etmiştir. Bkz; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, c.1, s.362.

⁴¹ Bu eser, H.827 yılında vefat eden Muhammed b. Şihab b. Yusuf el-Kerderî'ye aittir. Memleketine nispeten eser, Bezzaziyye olarak tanınmıştır. el-Meydanî, *El-Lübab fî şerhi'l-kitab*, c.1, s.16; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, c.1, s.343.

⁴² Bu eserin kime ait olduğunu net olarak tespit edemedik. Ancak “*Câmiu'l-Fetava*” şeklinde en fazla şöhret bulan eser, Şeyh Kırk Emre el-Humeydi'ye (ö.1475) ait olan eserdir. Bkz; Muammer Erbaş, *Bir Osmanlı Müfessiri: Abdülmecid b. Eş-Şeyh Nasûh b. İsrail ve Eserleri*, *DEÜİFD*, Sayı:24, İzmir 2006, s.183.

⁴³ Burada kastedilen kişi Ahlâk-ı Alâî isimli meşhur eserin müellifi, Kınalızâde Ali Efendi (ö.1572)'dir. Kınalızâde, 1510-11'de Isparta'da doğmuş, Hüsamiye, Hamza Bey, Ahmet Paşa, Rüstem Paşa, Haseki, Ayakkurşunlu ve Süleymaniye Çifte Medresedeki Üçüncü Medreselerin müdürlüklerini yürütmüş birisidir. Şam, Mısır, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılıkları da yapan Ali Efendi, birçok eser vermiş velüt müelliftir. İsmail Sivâsî'nin “Fetavâ-yı Şerife” ismiyle zikrettiği eseri ise “Risâle fi beyâni deverâni's-süfiyye ve raksihim” isimli eseri olmalıdır. Kınalızâde, sûfilerin raks ve devranları konusunda bunlardan başka “Risâle fi hakkı'd-deverân ve'z-zikri'l-cehri” ve “Risâle fi hüsnî'd-deverân” isimli iki risale daha kaleme almıştır. bkz; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.37-63.

kitaplarını incelemekle kalmamış, sūfîler cephesinden bu konuda görüş beyan eden çeşitli isimlerin değerlendirmelerini de fetvasına almıştır. Abdurrahmân el-Câmî (ö.1492)⁴⁴ ve Şeyh Cemâlüddîn el-Karamanî (ö.933/1526–1527),⁴⁵ İsmail Sivasî'nin görüşlerini fetvasında naklettiği isimlerdendir.

İsmail Sivasî, fetvasında çeşitli deyimleri de kullanmıştır. الحلق الحق ve ان يتبع حذف النعل بالنعل terkipleri fetva metninde Sivasî'nin kullandığı ifadelerdendir.

⁴⁴ Nuruddin Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed el-Cami. 23 Şaban 817' de Horasan'ın Cam şehrinin Harcird kasabasında doğdu. Daha çok Molla Cami unvanıyla tanınır oldu. Birinci divanının mukaddimesinde Câm şehrine nisbetle ve Ahmed-i Namekiyi Cami'nin (ö. 536/ 1141) hatırasına saygısının bir ifadesi olarak Câmî mahlasını aldığını söyler. Câmî ilk tahsiline babasının yanında başladı. Babası Herat'a gidip Nizamiye Medresesi'ne müderris olunca (823/ 1420) öğrenimini orada sürdürdü. Devrinin meşhur âlimlerinden Mevlana Cüneyd-i Usûlî'den Arap dili ve edebiyatının temel eserlerini okudu. Ardından Seyyid Şerif el-Cürçani'nin öğrencisi Ali es-Semerkindi ile Teftazani'nin öğrencisi Şehabeddin Muhammed el-Cacermi gibi ünlü bilginlerin derslerine devam etti. Daha sonra Uluğ Bey zamanında büyük bir ilim merkezi haline gelen Semerkant'a giderek orada dokuz yıl kaldı. Uluğ Bey Medresesi'nde Bursalı Kadızade-i Rûmî'den (ö. 841/1437) riyaziyyat dersleri aldı. Bu arada Mevlana Fethullah-ı Tebrizî'nin derslerinden de faydalandı. Keskin zekâsı, yeteneği, ilmi meseleleri anlatma gücü ve görüşünü çok açık olarak ortaya koyabilme kabiliyeti sayesinde herkesin hayranlığını kazandı. Kâşifi, *Reşahat*'ta Câmî'nin tahsiliyle ilgili hayret verici hatıralar nakleder. Ünlü astronomi ve matematik âlimi Ali Kuşçu Herat'a gittiğinde Câmî'ye astronomiyle ilgili zor sorular sormuş, cevabını hemen alınca hayranlığını gizleyememiş, onunla riyazi meseleler üzerinde çalışmalar yapmış ve kendisini takdir etmişti. Genç yaşta döneminin bütün ilimlerine vakıf olmasına rağmen bu ilimler Câmî'yi tatmin etmedi. Semerkant dönüşünde Nakşibendî şeyhlerinden Sa'deddin-i Kaşgari'ye intisap etti. Onun vefatından sonra (860/ 1456) halefi Hâce Ubeydullah Ahrar'a bağlandı. Ubeydullah ile birkaç defa görüştü. Ayrıca mektuplaşmak suretiyle kendisiyle devamlı temasta bulundu. Manzum ve mensur eserlerinin çeşitli yerlerinde onu her fırsatta öven Câmî ölümünde de (895/1490) uzunca bir mersiye kaleme aldı. Ubeydullah Ahrar'ın Câmî üzerindeki tesirinin diğer Nakşî şeyhlerinden daha fazla olduğunda şüphe yoktur. Eserleri: *Divanları*; *Heft Evreng*; *Hadisi Erbain*. *Risale-i Terceme-i Kelimat-ı Kudsiyye*; *Risale-i Sagir der Mu'amma*; *Nefehatü'l-üns*; *Nakdû'n-nusus ii' şerhi Nakşî'l-Fusûs*; *Şerhu Fusûsü'l-hikem*; *Eşî'atül-Lema'ât*; *Leva'ih*; *Risale-i Tehliliyye*; *Sühanan-ı Hâce Parsa*; *Risale fi'l-vücut*; *Serrişte-i Tarik-i Hâcegan*; *Tefsî'rü'l- Kur'an*; *Risale-i Şerh-i Hadis*; *Risale der Menasikül-hac*; *Şevahidü'n-nübüvve*; *Baharistan*; *el-Feva'idü'z-ziya'iyye*; *Risale der İlm-i Kafiye*; *Tecnisü'lluğat*; *Risale-i Musiki*; *Kitab-ı Şart*; *Risale-i Münşe'at*; *Risale-i Kübra der Muamma*; *Risale-i Mutavassıt der Muamma*; *Risale der Beyan-ı Kavaid-i Muamma*; *ed - Dürretü 'l- fahire*; *Şerh-i Mimiyye-i Hamriyye-i Fariziyye*; *Şerh-i Kaside-i Ta'iyye-i Fariziyye*; *Risale der Şerh-i Rubaiyyat*; *Risale-i Şerh-i Beyti Hüsvrev*; *Risale-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevi-i Mevlevi*; *Risâle fi'l-'arûz*; *Risâle-i Fihrist*. Bkz; Ömer Okumuş, Câmî, Abdurrahman, TDVİA, C: VII, s. 97–98.

⁴⁵ Tasavvufa dair Kırk Hadis Şerhi, Risâle fi etvârî's-sulûk, deverân-ı sūfiyye ile alâkalı bir eser ve vahdet-i vücûd risâlesi olmak üzere dört eseri tespit edilen Cemalüddin Karamanî, 1526-27'de vefat etmiştir. Bkz; Öngören, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s.35.

İsmail Sivasî, fetvasını şekillendirirken zaman zaman kıyasa başvurmuş bazen de “şeru men kablena” denilen bizden öncekilerin âdetleri ile hareket etme şeklinde tanımlanan ilke ile hareket etmiştir.⁴⁶ Zikir, sema ve deveran konusunda şöyle bir kıyaslama yapmaktadır: “Kelime-i tevhîdi bir defa söyleyen kimse bu kelime-i tevhîd nedeni ile müslüman olarak kabul edilir ve ona göre muamele edilir. Öyleyse, bütün amaç ve gayeleri Allah’ın rızasını kazanmak olan sûfiler, yaptıkları sema, deveran ve zikirleri sebebiyle nasıl küfürle itham edilebilirler?” Burada açıkça görülmektedir ki, Sivasî, sûfiler ve diğer insanlar arasında bir kıyaslama yapmakta ve yaptığı kıyaslamasının neticesine göre sûfilerin, sema, deveran ve zikir faaliyetlerinde haklı oldukları sonucuna ulaşmaktadır. “Şeru men kablena” ilkesini ise şu ifadelerinde kullandığını gözlemlemekteyiz: “De’b-i selef-i sâlihîn üzre kelime-i tevhîde iştigâl ile sine-i pür sekîne-i zâkirden nâr-ı şevk iştigâl edüp lehv-i lâhîden müberrâ aşk-ı ilâhî nûrunun enâresi ile efgân-ı günâh-ı bi-ihyâr zâr u giryân olup istinzâl-i bereket-i rahmet-i rabbi’l-cûd eden ehl-i tevhîd tâifân-ı arş-ı mecîd ve dâirân-ı beyt-i melek-i hamîd gibi feverân-ı nâr u meşale nâr-ı vahîd vecdiyle bi-ihyâr deverân etsele ma’zurlar.”

Ayetleri kullanırken dikkatimiz çeken bir konu daha var ki, burada onu da paylaşmak istiyoruz. Bilindiği gibi, o dönemlerde Kur’ân-ı Kerim, ayetlere ayrılmış bir durumda değildi. Bu nedenle olsa gerek İsmail Sivasî, bugün elimizde bulunduğu şekli ile bir ayet olan Nisa Suresi’nin 4/94. ayetinden iki ayrı ayet olarak bahsetmiştir.

Raks ve devran konusunda, “isteyerek ve gösteriş amaçlı yapıldığı takdirde haram ama gösteriş niyeti olmadan ve kendiliğinden gelen bir şekilde yapılan sema ve deveranın ise helal olduğu” yönünde bir görüşe sahip olan İsmail Sivasî, bu konuda zahir ulemanın ve sûfilerin fikir birliği içerisinde olduğunu fetvasında nakletmiştir. Bu konuda, aşırı görüşlere sahip olanları ise hevalarına ve şehvetlerine esir kimseler olarak değerlendirmiştir.

İsmail Sivasî’nin fetvasında verdiği örnekler de son derece dikkat çekicidir. Örneğin Hz. Musa ve Hızır kıssasından bahseden Sivasî, bu örnek ile sûfilerin, ilk bakışta dinin zahirine ters gibi görünen bazı davranışlarının dinin tam da özüne uygun hareketler olabileceğini bunun için peşin hükümlü olmadan araştırma yapıp tetkik ettikten sonra bu konularda görüş belirtilmesi gerektiğini anlatmaya çalışmıştır.

⁴⁶ Bu kavramlar hakkında bkz; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-Dirâseti’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Müessesetü’r-Resâil, Beyrut 1982; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz yayıncılık, İstanbul, 1999.

Sema ve deveranın haram olması için kişilerin gösteriş ve isteyerek bu fiilleri yapmalarının gerekli olduğunu söyleyen İsmail Sivasî, hiç kimsenin niyetinin sorgulanamayacağını belirttiği fetvasında, sûfilere gösteriş yapmak ve kendi istekleri ile sema ve deverana katılmakla itham edenlere böylece cevap vermiştir.

Fetvanın sonunda, Sivasî, sözlerini yine dua ile bitirmiştir. Dudasında İsmail Sivasî, Sivas'ta yürüttüğü müftülük görevine değinmiş ve fetvanın başındaki alçakgönüllü kişiliğini yansıtan başka ifadelerle çalışmasını tamamlamıştır.

Bu fetva, ilmî kıstaslara uygun bir şekilde hareket etmenin önemini gösteren bir çalışmadır. Peşin hükümlü olmadan, ilmî verilerin bizleri götürdüğü sonucu kabullenebilmek gerektiğini ifade eden bir fetvadır.

İsmail Sivasî'nin, kendinden önce bu konuda söz söyleyenleri değerlendirmesi, kıyas ve "şeru men kablena" gibi fıkıh usulünün ilkelerini kullanması, bunları yaparken teslimiyetçi olmaktan ziyade Kur'ân ve sünnetin ölçülerini iyi anlayıp ona göre hareket etme endişesinden onun ilmî yetkinliğine ve gerçeği ortaya çıkarma noktasındaki samimi çabalarına şahit oluruz.

D. İsmâil Sivâsî'nin Sûfilerin Raks ve Deverân Yapmalarının Câiz Olduğuna Dâir Verdiği Fetvânın Metni

Kayseriyyeli Şeyh İbrâhîm Efendi, Sivas'a geldikte tâife-i sûfiyyenin halka-i tevhîd-i şerîfde ettikleri raks u deverânın hall u hürmetine müteallik bu fakirden istiftâ ettiklerinde âcizâne verilen fetvâdır:

اللهم يا ولي العصمة والتوفيق يسر لنا الجواب بالتحقيق والتدقيق⁴⁷

Bu mes'ele bâbında cevâb bu vechiledir ki tâife-i sûfiyyeden bir alay zâhir-i şer'î şerîfle müteşerri' olur sâbiku bi'l-hayrât değiller ise de iktisâd sıfatı ile muttasıf olanlar li-talebi rızâillâh bir meema'da halka kurup⁴⁸ واذكروا الله ذكرا كثيرا⁴⁹ emr-i vâcibü'l-icâbeye imtisâlen hulûsla ümmü'l-esmâ olan kelime-i tayyibe⁴⁹ لا اله الا الله 'a meşgul olarak sine-i bi-kise-i zâkirden nâr-ı şevk iştîâl etmek ile ve hem kuûd-ı zikr ederler iken kâimîn olup bir zaman dahî ve hem kıyâmâ zikr ederler iken cezebât-ı aşk-ı ilâhî galebâtından kendilerin zabt mâlik olmayıp bi'l-iztirâr lâ bi't-tav' ve'l-ihityâr kimi âh ve

⁴⁷ "Günahsız ve doğruların dostu olan rabbim! Gerçek ve doğruluk üzere cevap verebilmemiz noktasında bize işlerimizi kolaylaştır." "

⁴⁸ Ahzab 33/41.

⁴⁹ Muhammed 47/19.

kimi vah ve kimi devrân u raks eyleseler şer'an bu ma'küle zikr halâl midir, beyân olunup indellahi'ş-şekûr mesâb u me'cûr oluna.

El-cevâb: Allâh-u a'lem halâldir. De'b-i selef-i sâlihîn üzre kelime-i tevhîde iştigâl ile sîne-i pür sekîne-i zâkirden nâr-ı şevk iş-ti'âl edüp lehv-i lâhîden müberrâ aşk-ı ilâhî nûrunun enâresi ile efgân-ı güneş-i bi-ihtiyâr zâr u giryân olup istinzâl-i bereket-i rahmet-i rabbi'l-cûd eden ehl-i tevhîd tâifân-ı arş-ı mecîd ve dâirân-ı beyt-i melek-i hamîd gibi feverân-ı nâr u meşale nâr-ı vahîd vec-diyle bi-ihtiyâr deverân etseler ma'zurlar. Belki nazar-ı kabûl-i hal-ka manzurlardır, şer'le merdûd değıllerdir. Lâkin, الحق احق ان يتبع, mazmûnu üzre bu sūfiyyûnun deverân u raksı bir eski kavgadır. Feyâ kıssatu fî şerhihâ tûl-ı tetkik olursa ulemâ-i zâhir ile ulemâ-i bâtın beynlerinde bunun nizâ' lafzıdır. Zira deverân u raksa re'sen haram demek de cehldir. Ve re'sen helâldir demek de cehldir. Tahkik u tedkik budur ki deverân ve raksları ihtiyâr u riyâ ile ise harâmdır ve illâ helâldir. Ve esâtîn-i ulemâimiz kütüb-i fetavâda haramdır dedikleri bi'l-ihtiyâr olandır. Ve meşâyih-i izâmın helâldir dedikleri bilâ-ihtiyâr olandır. Inde't-tahkik esâtîn-ı ulemâ bilâ-ihtiyâr olan raks ve deverânın halline kâillerdir. Kezâlik kümmel-i meşâyih dahî ihtiyâr u riyâ ile olanın hürmetine kâillerdir. Nihâyet ulemâ-yı a'lâm kütüb-i fetâvâdan fetâvâ-yı muğallizânı ki elsine-i münkirin u muteassibinden dâiredir. Avâm-ı nâsdan halka-ı tevhîd beyânına bazı hevâperestân u şehvetbâzar ile ettikleri efâl-i şeniâ ve evdâ-ı kabihelerine ilm-i şerifleri müteallik olmanın anın gibi fırka-i hâsire-i rağmen ve redan tağlîzan sûret-i itlâkda "zîkr-i şerîfde deverân haramdır", deyu buyurmuşlardır. Ve illâ fehâşâ sümme hâşâ ulemâ-i dîn ve fukâha-i yakînden ki her biri hüdât-ı dîn-i metîn ve bedrika-i ehl-i yakîn olup enbiyâ-i benî isrâile bedil ve adîl olmuşlar iken feseka-i ümmetten hâşâ zinât ve Lûtîlere ve tugât u Nebtîlere mezheb-i sünnet ve'l-cemaatte isnâd ve itlâk revâ görülmeyen küfür ve zendeka ve ilhâdı hulûsla ümmü'l-esmâ olan kelime-i tayyibe-i لا اله الا الله , münferiden ev mutehallikan kâimen ev kâiden ev mâşiyen meşgûl olan gürûh-ı fukarâya isnâd ve itlâk eyleyüp kendilerin rehzen-i kâfile-i zümre-i zâkirin olmaya revâ ve sezâ göreler. Bu tahkikten ma'lûm oldu ki Bezzâziyye, Pezdeviyye ve câmiu'l-fetavâ ashâbının fetavâlarında دوران صوفي حرام في مجلس الذكر وفعل شنيع يلزم علي الحكام منهم deyu sûret-i itlâkda buyurdularından murâd-ı şerifleri fırka-i hâsira-i mesfûre-i zecrdir, yohsa hakikat ittilâ değıldir. Yine murâdları riyâ ile istifâ-yı murâd için olandır. Lâkin câmiu'l-fetavâ ashâbının مستحل الدوران كافر deyu buyurduğu usûle muhâlifdir. لا ينجي علي اهل مكر murâd-ı şerifleri tağlîz ola öyle olsa Müftî Ali Çelebi merhûm "Fetavâ-yı Şerîfe"sinde re'sen Bezzâziyye ve câmiu'l-fetavâ ve Pezdeviyye sâhiplerinin, "kelâmları garaz u

câmiu'l-fetavâ ve Pezdeviyye sāhiplerinin, "kelâmları garaz u cesed u cehl-iu mahedir", dediği hatâdır. Kelâmlarının itlâkına nâzır olup murâd-ı şeriflerin fehm etmemekten nâşîdir. Ve müselle-i evâil-i evâhir olan mevlânâ ve min külli'l-vücûh evvelinâ Abdurrahmân el-Câmî (kaddesallâhu sırrahû) es-Sâmî, bazı müellifâtında tahkîk edip buyurmuşlardır ki, "Deverân eden fakirin hâli üçten hâli değil-dir. Evveli ve cümleden etemm u ekmeli budur ki kelime-i tayyibenin envârına letâfette gelmeyendir. Miyzâb-ı inâyetten zo-ruyla munassıb olmakla çerh-ı kalbine harekât-ı kasîret lâzım gelmenin galebe-i hâlî rehâ-yı cismi bî-ihiyâr zarûret hareket ede,

فعلي هذا يكون معذور بالاتفاق كما لا يلام الرحي علي حركتها العسرية السريعة مع ثقلها وعظم جسمها

فهو معذورا ايضا

İkincisi, budur ki mütevâcid muhikk u hulûsla müteşebbih bi'l-vâcid ola.

Üçüncü hali budur ki, riya ve süm'a kastede. Bu bi'l-ittifâk ha-ramdır. İntehâ."

Lâkin âna, dahl u men'in cevâzı zâkirin niyet-i kalbine vâkif ve beyhûde kasdına ârif olmaya mevkûftur. Kelime-i tevhîdle bir mü-minin zâhir hâli imânına şehâdet eder iken ânı ikfâra nice cür'et olunur. Nitekim, sâhibü'l-Keşşâf,

يا ايهاالذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القي اليكم السلام لست مؤمنا⁵⁰

âyeteyni kerîmeynin sebab-i nüzûlünde Üsâme kıssasını bast edip seyyidünâ ve seyyidü'l-küllî hazreti hâdiyü's-sübül habib-i ekrem Muhammed Mustafa aleyhi's-salâtü ve's-selâmin Üsâme'ye, Dedikten sonra;

"ابعد قول لا اله الا الله , ابعء قول لا اله الا الله , ابعء قول لا اله الا الله " deyu tevbîh ettiğini rivâyet ve fahru kurûmu'r-Rûm câmi-u eşâtî'l-ulûm kemâl-i merhûm fahru'l-meşâyihî'l-ızâm vâkif-ı sırrı yuhyî'l-ızâm eş-Şeyh Cemâlüddîn el-Karamanî hazretleri(اوصله الله الي الاماني) husûs-i mezbûr istiftâ ettikte el-cevâb;

الله اعلم ما في التواجد ان حققت من حرج ولا التماثيل ان اخلصت من باس فعمت تسعي علي رجلك

حق لمن دعاه مولا ان يسعي علي الراس

deyû buyurduktan sonra; ومن كان حال هذا فهو لا يحتاج المفتي ولاالقاضي deyû buyurmuşlar ve tâife-i süfiyyenin bazı ahvalleri zâhir-i şer-i şerife zâhiren muhâlif olup inde't-tahkîk yine muhâlif olmayıp kemâl-i

⁵⁰ Nisa 4/94.

*İsmail es-Sivâsî ve Sûfilerin Deveranı Hak.Verdiği Bir Fetvası *339*

muvâfakat ile حذف النعل بالنعل muvâfık olduğu acmîd-i kissa Hızır ve Mûsâ aleyhime's-salâh bilâ be'sen bu müddeânın sıdkına şahid ulûl u güvâh bi-mümâsildir.

ان كنت منصفًا كفك هذا والا فلا يغدك التطويل ولو تليت عليك التوبة التورية والانجيل نعوذ بالله من

شور انفسنا ومن سيئات اعمالنا

كتب الفقير خادم اهل الشريعة وعبد اهل الطريقة واحقر واحقر ذرات اقدام اهل الحقيقة اسماعيل بن سنان

مامورا باقامة خدمة الافتاء بسواس حين اهلها عن شر الجن والناس

تمت الرسالة

Sonuç

İsmail Sivasî, on altıncı yüzyılın en etkin sûfî ailesi Sivasî ailesine üye ve Şemsi Sivasî'nin küçük kardeşidir. Şemsi Sivasî ile birlikte Sivas'a hicret edip, onunla beraber hac görevini ifa eden İsmail Sivasî, vefatına kadar Sivas Müftülüğü görevini idame ettirmiştir. Çalışmada İsmail Sivasî'nin, hayatı, eserleri ve aile fertleri hakkında bilgi sunulmuştur.

On altıncı yüzyılda ısınmaya başlayan tekke-medrese çekişmesinde tekke tarafını temsil edenlerden birisi olan İsmail Sivasî, tartışılan konulardan bir tanesi olan "deveran ve raks" konusunda kendisine sorulan bir soru üzerine Sivas Müftüsü olarak bir fetva vermiştir. Bu fetvada, İsmail Sivasî, deveran ve semanın caiz olduğu yönünde görüş belirtmiş, bu konuda kendinden önce fetva veren fıkıh âlimlerinin ve sûfilerin görüşlerini bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kur'ân ve sünnet merkezli hareket etmeyi ilke olarak benimseyen İsmail Sivasî, kıyas, şeru men kablen gibi fıkıh usulü ilkelerini de fetvasında kullanmıştır.

İsmail Sivasî'nin bu fetvası, tekke ve medrese tartışmalarının hemen başında tekke tarafının bakışını gösteren önemli bir fetvadır. Bu fetvanın içeriği ve fetvayı meydana getirirken kullanılan usuller özelde İsmail Sivasî'nin genelde sûfilerin konuya bakışlarını gösteren numunelerdir. İsmail Sivasî, bu fetvası ile hem kendinden öncekilerin bu konudaki görüşlerini derli toplu bir hale getirmiş hem de kendinden sonra bu konuda fetva veren birçok ismi etkilemiştir. Torunlarından Abdülehad Nûrî-i es-Sivasî(ö.1650), onun bu fetvasından en çok etkilenen isimlerden bir tanesidir. Abdülehad Nûrî Efendi'nin sûfilerin raks/deverânları hakkında risâlesi⁵¹ incelendiğinde eserini belli bölümlere ayırmadan kaleme alması ve kendisinden önce bu konuda fetva veren birçok ismin bu konudaki

⁵¹ Bu risâlenin şu nüshasına bakılabilir: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmet Efendi Bl., nr.3044/2.

görüşlerine başvurmuş olması İsmail Sivasî'nin onun üzerindeki etkisini gösteren işaretlerdendir.⁵²

Fetvada kullanılan usul kadar fetvanın dili de son derece dikkat çekicidir. Saf bir Türkçe ile kaleme alınan fetvada, konunun taraflarına peşin hükümlü olmanın cahillik alameti olduğu, araştırma ve tetkik sürecinden sonra bir şeyi kabul etme veya reddetme yoluna gidilmesi yönündeki telkinleri günümüz araştırmacılarına da yön verecek mahiyettedir.

İsmail Efendi'nin fetvasında dikkat çeken özelliklerden bir tanesi de hem fikhî hem de tasavvufî kaynaklara dayanarak fetvasını şekillendirmesidir. Bu metodu takip etmesinde sûfî meşrep birisi olmasının etkisi şüphesi çok fazladır.

İsmail Efendi'nin bu fetvası, yapısı itibariyle Zenbilli Ali Efendi'nin "Risâle fî Hakkı Deverânî's-Sûfiyye"⁵³ isimli risâlesine benzerdir. İki metinde de başvurulan kaynaklar genellikle aynı kaynaklardır. Bezzaziyye, Câmiu'l-Fetavâ ve Pezdeviyye gibi kaynakları iki müellif de incelemiş ve buralarda verilen hükümlere karşı tezler üretme yoluna gitmişlerdir.⁵⁴

Sonuç olarak ifade etmemiz gerekirse İsmail Sivasî'nin bu fetvası türleri arasında dilinin sadeliği, kaynaklara olan hâkimiyeti, delilleri kullanmadaki metotları ve tarafsızlık ilkesi çerçevesinde ilmî kriterlerin ilim adamını götürüleceği sonuca razı olmasının vurgulanması yönleri ile temayüz etmiş bir eserdir. İsmail Sivasî'nin bu fetvası sûfî kişi ve kimliğinin yanı sıra fikhî konulardaki yetkinliğini de bize gösteren bir çalışmasıdır. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, kelam, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi birçok İslamî disiplinde söz sahibi olan İsmail Efendi'nin bu yönleri de araştırılmayı beklemektedir.

⁵² Abdülehad Nürî Efendi'nin bu risâlesi hakkında detaylı bilgi için bkz; Baz, Abdülehad Nürî-i Sivasî, s.292-295.

⁵³ Bu eserin birçok nüshası olmakla birlikte şu nüshasına bakılabilir: Süleymaniye Ktp., İzmirli, no: 799.

⁵⁴ Bu risâle hakkında detaylı bilgi için bkz; Dilaver Gürer, *Sema ve Deveran Hakkında İki Risâle*, Marife, Konya 2003, Sayı:3, Yıl1, s.105-108.

TOPLANTI/KİTAP TANITIMI

C.Ü. İlahiyat
Fakültesi Dergisi
XIII/1 - 2009, 341-345

Tefsir Anabilim Dalı VI. Koordinasyon Toplantısı Günlüğü

İsmail ÇALIŞKAN*

İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalları VI. Koordinasyon Toplantısı, 3-5 Temmuz 2009 tarihleri arasında Erzurum'da yapıldı. Yaklaşık 120 akademisyenin katıldığı toplantının açılış ve panel kısmı Atatürk Üniversitesi Oditoryumu Mavi Salon'unda gerçekleştirildi. Toplantının ana konusunu oluşturan ders kriterleri ve Tefsir Bölümü'ne ilişkin görüşmeler ise ikinci günde Milli Eğitim Bakanlığı Erzurum Hizmetiçi Eğitim Enstitüsü'nde yapıldı.

İlk gün öğlenden sonra gerçekleşen açılışta Kur'an-ı Kerim tilavetinden sonra protokol konuşmaları (toplantı hazırlık komitesi adına Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Dekanı Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu ve Atatürk Ü. Rektör V. Prof. Dr. Sebahattin Tüzemen) yapıldı. Daha sonra yapılan panelde ilk önce Dr. Hüseyin Emin Sert, "Kur'an-ı Kerim Işığında İnsani ve Sosyal Gelişim" adlı çalışmasını ana temalarıyla tanıttı. Prof. Dr. İshak Yazıcı ise, "Hidayet Rehberi Kur'an'ın Yorum İlkeleri ve Güncel Bazı Araştırmalarda Öne Sürülen Aykırı Yaklaşımlar" başlıklı çalışmasında son dönemde ülkemizde yayınlanan meal ve tefsir eserlerinde gördüğü bir takım tutarsız anlam ve yorumları eleştirdi ve daha dikkatli olunması konusunda neler yapılması gerektiğine dair bazı teklifler ileri sürdü. Panelde son olarak Prof. Dr. Ali Eroğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Tekrarların Anlamı Üzerine" adlı tebliğini sundu. Tekrarın (*leitmotiv*) bir dil olgusu olduğu ana fikrinden yola çıkan Eroğlu, Kur'an'da başta kıssalar olmak üzere cümle veya ayetlerde tekrar eden konuların mahiyetini ve nedenini açıkladıktan sonra bu olgunun Kur'an'ın anlaşılmasında sağladığı imkânları anlattı. Konuşmaların ardından soru ve cevaplar şeklindeki tartışmadan sonra birinci gün oturumları tamamlanmış oldu.

* Doç. Dr., CÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (jcalis@cumhuriyet.edu.tr).

Son yıllarda İlahiyat fakültelerinde eğitimin çağdaş normalar seviyesinde daha kaliteli ve verimli olması için programlar, dersler ve derslerin içerikleri sık sık tartışılmaktadır. Bunun yanında ülkemizin Avrupa Birliği'ne katılması bağlamında yapılan müzakerelerde açılan eğitim başlığında da bu konu gündeme gelmiş ve üniversitelerimizdeki eğitimin Bologna Süreci kriterlerine uygun hale getirilmesi kararlaştırılmıştır. İşte bu bağlamda olmak üzere geçtiğimiz yıl İstanbul'da yapılan İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalları V. Koordinasyon Toplantısı'nda Tefsir Anabilim Dalı lisans ve lisans üstü eğitimde okutulan derslere ilişkin kriterlerin belirlenmesi kararı alınmış ve bir komisyon oluşturulmuştu. Bu konu bu seneki toplantının asıl konusu idi ve ikinci günkü ilk oturumda ele alındı. Önce Prof. Dr. Ahmet Bedir, Bologna Süreci'ni ve Türkiye'deki üniversite eğitim sisteminde yapılan yenilikleri tanıtan geniş bir sunum yaptı. Bologna Süreci, 1998 yılında Sorbonne'da Fransa, İtalya, Almanya ve İngiltere eğitim bakanlarının yaptığı toplantıda Avrupa Birliği ülkelerinde eğitimin kalitesini artırmak için başlatılan süreci ifade ediyor. 1999'dan itibaren yapılan sonraki toplantılar İtalya'nın Bologna şehrinde yapıldığından oranın adıyla anılıyor. Türkiye bu sürece 2001'de katıldı, 2010'da da süreci tamamlamayı planlanıyor.

Bedir'in sunumu ardından geçen yıl oluşturulan komisyon başkanı Prof. Dr. Celal Kırca komisyonun bir yıllık çalışması sonucunda hazırladığı "Bologna Sürecinde Tefsir Dersinde Kalite Güvencesinin Sağlanması İçin Tanımlanmış Kalite Göstergeleri" başlıklı raporu anlattı. Rapor, "Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Kriterleri" ile "Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Ders Adları ve İçerikleri" adıyla iki ana başlığa ayrılmıştır. Bu rapor hazırlanırken gözetilen amaç, ilahiyat fakültesi bitiren bir öğrencinin tefsirde yeterli olarak kabul edilecek asgari seviyede neleri bilmesi gerektiğidir. Önemine binaen kriterleri aşağıda aynen sunuyoruz.

A. Lisans Kriterleri:

1. Tefsirle ilgili temel kavram ve terimleri net bir şekilde anlamak,
2. Tefsir, Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin belli başlı eserler hakkında bibliyografik ve kronolojik bilgiye sahip olmak, genel anlamda içerikleri hakkında bilgi sahibi olmak,
3. Kur'an tarihi hakkında ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak,
4. Kur'an mealleri hakkında bilgi sahibi olmak, lisans dönemi boyunca bütün Kur'an'ı mealden okumuş olmak,
5. Kur'an'ın ana konularını bilmek,
6. Arapça-Türkçe tefsir metinlerini okuyup anlamak,

7. Tefsirin tarihini, gelişimini, yapısal özelliklerini, ortaya çıkan Tefsir ekollerini bilmek ve yorum farklılıklarının ekolleşmeden kaynaklandığının farkında olmak,

8. Kısa sureler, aşırılar ve pratik hayatla ilgili ayetleri ezberleyip anlamak.

B. Yüksek Lisans Kriterleri:

1. Araştırma tekniklerini öğrenerek alanı ile ilgili araştırmaları içeren bibliyografyaları taramak,

2. Tefsirle ilgili problemleri ve konuları sebepleri ile tanımak ve bunların analizini yapabilmek,

3. Kur'an yorumunun tarihi süreç içindeki oluşumunu ve gelişimini bilmek, yapılan yorumları değerlendirmek,

4. Tefsir ekollerini, ortaya çıkışları, anlama yöntemleri, yorum farklılıkları ve sebepleri ile bilmek,

5. Tefsirle ilgili fikirlerin, düşüncelerin ve verilerin farkında olmak ve bunları değerlendirebilmek,

6. Müfessirlerin anlama ve yorumlama yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmak,

7. Tarihi süreç içinde Kur'an yorumunun oluşumu ve gelişimini tanıyarak yapılan yorumları değerlendirme becerisi kazanmak,

8. Tefsir kaynaklarını tanımak, mukayese edebilmek ve yararlanabilmek,

9. Kur'an kelimeleri ile ilgili temel lügat çalışmalarını kullanma ve kavramsal/semantik analiz becerisini kazanmış olmak,

10. Kur'an mealini en az bir defa okumuş olmak ve Kur'an'ın içeriğini tanımak,

11. Tefsir metinlerini mukayeseli olarak okuyup anlamak,

12. Kur'an temalarını Kitab-ı Mukaddes'ten karşılaştırmalı olarak okuyabilme becerisi kazanmak.

C. Doktora Kriterleri:

1. Geçmişten günümüze intikal eden ve günümüzde ortaya çıkan Tefsir problemleri hakkında ileri bilgi sahibi olmak, bu problemlerin analizini ve değerlendirmesini yaparak sahaya katkıda bulunmak,

2. Tefsirdeki yöntem tartışmaları hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak,

3. Kur'an ayetlerini hayatın içinde anlamlandırma becerisi kazanmak,

4. Alanındaki konulara sistematik ve interdisipliner bakış açısıyla yaklaşabilmek,

5. Hakemli dergilere makale yazabilmek veya bilimsel toplantılarda tebliğ sunabilmek,

6. Bir Tefsir yöntemini kendi alanına uygulayarak özgün çalışma yapabilmek,

7. Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemlerine vakıf olmak ve bunları uygulayabilmek,

8. Temel bir tefsir kitabı okumuş olmak ve bir bilgi objesi olarak Kur'an'ın kuşatıcılığı hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak.

Raporda lisans ve lisans üstü eğitimde zorunlu ve seçmeli olarak okutulması belirlenen dersler şöyledir. Lisans Dersleri: Kur'an'ın Ana Konuları, Tefsir Tarihi, Tefsir Usûlü, Tefsir Metinleri, Kur'an Meali, Kur'an'a Yeni Yaklaşımlar, Kur'an Semantiği (Seç.).

Yüksek Lisans Dersleri: Tefsir Literatürüne Giriş, Kur'an Tarihi, Kur'an İlimleri, Tefsir Usûlü Metinleri, Kur'an ve Anlambilim, Tefsir Ekolleri, Konulu Kur'an Tefsiri, Kur'an ve Nuzûl Ortamı, Karşılaştırmalı Tefsir Metinleri, Kur'an Tercüme Teknikleri ve Mealler, Kur'an ve Kutsal Metinler, Tefsir Problemleri, Seminer (Seç.), Kur'an Kültürü ve Sosyal Hayat (Seç.), Kur'an Kıraatı ve Tarihi (Seç.).

Doktora Dersleri: Uygulamalı Kur'an Semantiği, Kur'an'ı Anlama Yöntemleri, Klasik Tefsir Metinleri, Çağdaş Tefsir Metinleri, Erken Dönem Tefsiri, Oryantalistler ve Kur'an Çalışmaları, Kur'an'ın İ'caz ve Belagati, Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar, Türk Müfessirleri ve Kur'an Çalışmaları, Kıraat Farklılıklarının Yorumuna Etkisi (Seç.), Dilbilimsel Tefsir (Seç.), Fıkhi Tefsir Ekolü (Seç.), Kelami Tefsir Ekolü (Seç.), Tasavvufi Tefsir Ekolü (Seç.), Bilimsel Tefsir (Seç.).

Komisyon bu derslerin tanımını, amacını ve kazanımlarını geniş bir şekilde raporda açıklamıştır. Sunumdan sonra ve üçüncü gün yapılan değerlendirme oturumunda raporun içeriğine dair geniş tartışma ve değerlendirmeler yapıldı ve önümüzdeki yıl yapılacak olan toplantıya kadar uygulamalar izlenerek bütün fakültelerde tefsir öğretiminde ortak bir yol tayinine çalışılmaya karar verildi.

Bu oturumda son olarak Prof. Dr. Nihat Temel, "Kıraat Bilim Dalı Anabilimdalı Olmalı mı?" başlıklı tebliğinde Kıraat bilim dalının tefsirden ayrılarak anabilim dalı olmasını savundu ve bunun gerekçelerini geniş biçimde açıkladı. Elbette bu genel anlamda

ilahiyat özel olarak da tefsir eğitiminde yeni bir durumdur. Bu sene yapılan dekanlar toplantısında bu yönde çalışmalar yapılması konusunda karar alınmasına rağmen henüz bütün fakülteler çalışmalarını tamamlamamıştır. Sadece Marmara Ü. İlahiyat Fak., YÖK'e bir taslak sunmuştur. Bu arada Kıraat Anabilim Dalı kurulmasının gerekli olmadığı ve bunun yerine yeni bazı düzenlemelerle konunun çözümlenebileceğini savunanlar oldu. Üçüncü günkü değerlendirmelerle birlikte bu konunun fakültelerde yapılacak çalışmalar sonucunda, ortak bir rapora dönüştürülmesi ve yapılacak toplantılarla bir karara varılması kararlaştırıldı.

Üçüncü ve son gün gerçekleştirilen değerlendirme oturumu, Koordinasyon Toplantısı boyunca yapılan çalışmalar gözden geçirilmesi ve önümüzdeki yıl(lar)da yapılacak toplantılara ilişkin değerlendirme ve tekliflerin ardından sona erdi.

Ünal Kılıç, *Ebû Eyyûb el-Ensârî (Eyyûb Sultan)*, Türkiye
Diyamet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, (146 s.)
Fatih ERKOÇOĞLU*

Ünal Kılıç'ın çalışması, İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden, Hz. Peygamber'in hicret sonrasında Medine'de kendi evinin inşasına kadar evinde misafir olarak kaldığı ve mezarı bugün İstanbul'da kendi adı ile anılan Eyüp ilçesinde bulunan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin hayatını konu edinmektedir.

Ünal Kılıç, daha önce yayınlamış olduğu *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muaviye*¹ isimli çalışmasından sonra yine bir biyografi kaleme almıştır.

Kılıç tarafından hazırlanan *Ebû Eyyûb el-Ensârî (Eyyûb Sultan)*, Türk-İslâm kültürü açısından önemli bir çalışmadır. II. Akabe Biat'ı öncesinde Müslüman olan Ebû Eyyûb el-Ensârî'yi, Türk-İslâm kültürü içerisinde diğer sahabilerden farklı kılan iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, hicret sonrasında Hz. Peygamber'i kendi evinde misafir etmesidir ki Hz. Peygamber, Medine'de Müslüman toplumunun oluşturulması sürecinde Muâhât (Müslümanları kardeşleştirme), Medine Anayasası ve mescidinin inşası gibi ilk icraatlarını, evinde misafir kaldığı Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde gerçekleştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Medine'deki evi, İslâm tarihinin çok önemli tarihi mekanlarından birisi olarak kabul edilebilir.

İkinci önemli husus ise Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, Emevîler döneminde İslâm ordusunun İstanbul kuşatmasına iştirak etmesi ve burada şehit olmasıdır. Cenazesi vasiyeti üzerine surların yakınına bugün Eyüp diye bilinen mahalle defnedilmiştir. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kendisinin sahabe oluşu, inandığı dava uğruna doksanlı yaşlarda İstanbul surları önünde şehit olması Müslümanlar ve özel-

* Ar. Gör. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(ferkocoglu@cumhuriyet.edu.tr; fatihkocoglu@hotmail.com)

¹ Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye*, İstanbul 2001.

de Türk milleti nazarında ona, yüzyıllardır unutulmayan ve unutulmayacak olan haklı bir şöhret kazandırmıştır.

Ünal Kılıç'ın çalışması, önsöz ve iki bölümden oluşmaktadır. (s. 9-136)

Yazar, birinci bölümde *Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Hayatı* (s. 13-107) başlığı altında ilk olarak, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyu, ailesi, ismi ve lakapları, doğumu, çocukluğu ve gençliği ile Müslüman oluşunu zikrettikten sonra, onun hicret esnasındaki durumu, Peygamberimizin misafirlik için onun evini seçmesi, Hz. Peygamber'in, evinde kaldığı günlerde Ebû Eyyûb ve ailesinin Hz. Peygamberi ağırlamaktaki hassasiyetleri üzerinde durmuştur. Yazar, Hz. Peygamber'in onun evindeyken gerçekleştirdiği önemli icraatlar ile Hz. Peygamber'in buradaki misafirliğinin sona ermesi ve Peygamber'in Ebû Eyyûb'un evini ziyaret etmesi konularına burada yer vermiştir. Müteakiben yine bu bölümde Ebû Eyyûb'un gazve ve seriyyelerde görev alması, onun Hz. Peygamberin koruması olması, İfk Hadisesi karşısındaki tutumu, vahiy kâtipliği, hulefâ-yı râşidin ve ilk Emevî halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân dönemlerindeki faaliyetler ile son olarak İstanbul kuşatmasına iştiraki ve orada şehit olması konularını incelemiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde yazar, *"Ebû Eyyûb'un Kişiliği"* (s. 109-132) başlığı altında ilk olarak Ebû Eyyûb'un ilme düşkünlüğü, sahabe arasında ilmî yönüyle tanınması, Kur'an-ı Kerîm bilgisi, hadis ilmindeki yeri, Hz. Peygamber'in sünnetine uymadaki titizliği, yanlışlıklar karşısındaki tavrı, cihâda düşkünlüğünü ele alıp ve cihâdla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra onun idareci kişiliği ve cömertliği ile bu bölümü sonlandırmaktadır.

Yazar genelde İslâm tarihi açısından özelde ise Türk kültürü bakımından önemli bir yere sahip olan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin hayatını çalışmakla sahasındaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Çalışma, akıcı bir dille yazılmış olup özellikle Türk insanının zihninde bulunan bu abidevi şahsiyet hakkındaki muğlak, yanlış veya eksik düşünceleri gidermeye mütevazı bir katkı mahiyetindedir.

Son olarak Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin hayatının yer aldığı bu çalışmanın, Diyanet Vakfı yayınları arasında neşredilmesi ve böylece halk kitlesine arz edilmesinin gayet isabetli olduğunu belirterek, Türk-İslâm kültürünün önemli şahsiyetlerinin bu minval üzere Türk okuyucusuyla buluşturulmasının lüzumuna dikkat çekmek isterim.

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergide, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış, orijinal bir araştırmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan makaleler, yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayarak, konuyu bu günkü bilgi düzeyinde özetleyip, bir değerlendirme ile günümüzdeki önemini belirten tarayıcı yazıları, bir konudaki farklı görüşleri bilimsel düzeyde ortaya koyan eleştiri yazıları, yeni bir yöntem, teknik veya araştırma bulguları ortaya koyan, alanına katkı sağlayacak olan bildiriler, ayrıca yazma eser, kitap tanıtımı ve çeviriler basta olmak üzere akademik nitelikleri haiz her türlü çalışma yayımlanır.

4. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde- bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekirse- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

5. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

6. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılabilecek her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

7. Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalar, her biri en az 50, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler (3-5 kelime) içermelidir. Gönderilen çalışmaların İngilizce ve Arapça başlığı da bulunmalıdır.

8. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasında iade edilmez.

9. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

10. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve çalışmanın sonuna ayrıca kaynakça eklenmemelidir. Çalışmalar, IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalı, gövde metni 10 punto ve 1 aralıklı (satır başı 0.8 cm ve paragraflar arası boşluk 4 nk), dipnot metni ise 8 punto ve 1 aralıklı (0.5 cm asılı), Verdana yazı tipinde biçimlendirilmeli ve A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 4.5 cm (sağ ve sol) ve 5.25 cm (üst ve alt) bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

11. İnceleme işlemi biten makalenin son şekli bir disket veya e-posta ile yayın kuruluna iletilir.

12. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın için kabul edilen metinlerin yayın hakkı dergiye aittir. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 25 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

13. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

14. Gönderilecek yazılarda, yazı türleri derleme/araştırma/yorum) ve bilim dalları da göz önüne alınarak su sıra izlenmelidir: Türkçe başlık, yazar ve/veya yazarların isimleri, bir dipnotla unvanları, kurum ve e-posta adresleri, Özet (Türkçe) ve Anahtar Kelimeler (Türkçe), İngilizce başlık, Abstract ve Key Words (3–5 kelimelik).