

## İÇİNDEKİLER

<b>KİTÂBU'L-MECMU'U'NUN TERCÜMESİ</b>	
Prof. Dr. Ahmet TURAN.....	5
<b>ABBASİ HALİFESİ ZAHİR BİEMRİLLAH ZAMANINDA MUSUL VE CEZİRE'DE İKTİSADİ HAYAT VE FİYATLAR</b>	
Doç. Dr. Mustafa Zeki TERZİ.....	19
<b>HİCRİ I. II. ASIRLARDA MUHTELİF YÖNLERİYLE ABBASİ HAREKETİ</b>	
Doç. Dr. İsa DOĞAN.....	29
<b>TASAVVUFİ AÇIDAN FÂTİHA TEFİRİ</b>	
Yrd. Doç. Dr. Erhan YETİK.....	45
<b>NECMÜDDİN DAYE VE TASAVVUFİ TEFSİRİ</b>	
Yrd. Doç. Dr. Mehmet OKUYAN.....	109
<b>İLK İSLAM ŞEHİRLERİNİN İKİ ÖNEMLİ UNSURU: CUMA MESCİDİ DARÜ'L- İMARA İKİLİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME</b>	
Yrd. Doç. Dr. Yılmaz CAN.....	123
<b>ÖRNEK OLAY İNCELENMESİ YÖNTEMİNİN AHLAK EĞİTİMİNDE KULLANILMASI</b>	
Yrd. Doç. Dr. Mevlüt KAYA.....	135
<b>ALMANYA'DA TÜRLERE AİT DİNİ KURULUŞLAR</b>	
Yrd. Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE.....	157
<b>THE ECOLOGICAL VALUE OF THE TELEOLOGICAL ARGUMENT</b>	
Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN.....	181
<b>İBN HACE'NİN SÜNNEİ VE KÜTÜB-İ SİTTE'DEKİ YERİ</b>	
Yrd. Doç. Dr. Osman GÜNER.....	191
<b>ÇOCUĞUN DİNİ ŞAHSİYET KAZANMASINDA AİLENİN ÖNEMİ</b>	
Dr. Ali Rıza AYDIN.....	211
<b>HUKUKUN KÖKENİYLE İLGİLİ TEORİLERE GENEL BİR BAKIŞ</b>	
Araş. Gör. Ömer Faruk ALTINTAŞ.....	221
<b>KUR'ÂNÎ SİYÂKIN METİNSEL BOYUTLARI ÜZERİNE YENİ BİR ÖNERİ</b>	
Araş. Gör. Mustafa ÜNVER.....	239
<b>İSLÂM'IN İLK DÖNEMLERİNDE İKİ DEĞER KURAMI</b>	
George F. HOURANİ Çev.: Araş. Gör. F. Kerim KAZANÇ.....	271
<b>SONLU VE SONSUZ</b>	
Thomas McPHERSON Çev.: Araş. Gör. Metin YASA.....	283
<b>BATT'DAKİ EN ÖNEMLİ EDEBİ AKIMLAR ve İSLÂM'IN ONLARA KARŞI KONUMU</b>	
Dr. Abdurrahman Re`fet el-BÂŞÂ Çev.: Araş. Gör. Adem ÇALIŞKAN	
Araş. Gör. Metin YASA.....	289

## KITÂBU'L- MECMU'U'NUN TERCÜMESİ

Prof. Dr. Ahmet TURAN

### ÖNSÖZ

Türkçe'ye tercümseni yaptığımız bu kitap, Hatay'ın Samandağı ilçesi ile İskenderun'un güney batısında Samandağa doğru uzanan kısmında ve Antakya'ya bağlı Harbiye kasabası ile Antakya'nın Armutlu mahallesinde oturan ve bu bölgenin hemen güneyinden itibaren devam eden, Suriye'nin Lazkiye şehri merkez olmak üzere Lübnan'a kadar uzanan bölgede yaşayan Alevîlerin- Fellahların, diğer adları ile Nusayrîlerin kutsal kitabıdır. Bu kitap Nuseyrlere göre adeta müslümanların Kur'ân-ı Kerim'i gibidir!

Bilindiği gibi Nusayrîlik, Nusayrîlerin inandığı ve Bâtınîlikten kaynaklanan aşırı bir Şîî fırkasıdır. Bu fırka, Bağdat çevresinde yaşayan ve İmamiyye'nin X. imamı Ali en- Nakî'nin zamanında onun tarafından gönderilen bir peygamber olduğu söyleyen; onun hakkında aşırı görüşler ileri sürerek onun ilâh olduğunu söyleyen ve haramları helâl sayan bir dâî olan<sup>2</sup>; Başka bir rivayete göre de İmâmiyye'nin XI. imamı Hasan el- Askerî (ö. 260/873)'nin "bâb"ı olduğunu iddia eden, daha sonra da onun tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu iddia ederek felç hastalığına yakalanıp (260/873) yılında Samarra'da ölen Muhammet b. Nusayr en- Nemîrî tarafından kurulmuş bir firkadır<sup>3</sup>.

Bu fırkanın görüşlerini, Muhammet b. Nusayr'den sonra Kûfe ile Halep arasında Cunbulâ'da yetişen, aslen İran'lı olan, 957 veya 968'de Halep'de ölen ve Şeyh Yaprak adı ile şöhret bulan Hamdân el- Hasîbî (873- 957) düzene koymuştur. Böylece Nusayrîliğin ikinci kurucusu olarak tanınmış ve Nusayrîler hakkında birçok eser yazmıştır<sup>4</sup>. Burada tercümesini yaptığımız, onaltı sureden meydana gelen bu kitabın,

1 Bunlardan bir kısmı da Adana ve Mersin'de oturmakta olup bunlar günümüzde yöredeki müslümanlarla birlikte yaşadıklarından inançlarını unutmüş görünmektedirler.

2 en- Nevbahtî, Fırâku'ü - Şîa, Beyrut trs., s. 93.

3 Turan(A), Les Nusayris de Turquie dans la Region de Hatay (Antioch), Paris, 1973, s. 3(Paris- Sorbon Üniversitesinde yapılan doktora tezi.)

4 Yazdığı eserler hakkında bakınız: Massignon(L), Esquisse d'une bibliographie nusayrie. Melanges Syriens de Dussaud, Paris, 1939, s. 916.

"Kitâbu'l-Mecmu'u"nun da yazarıdır<sup>5</sup>.

Onaltı sureden meydana gelmiş olan kitap, Ali b. Ebî Tâlib'in sözlerini ve emirlerini, Nusayrîlerin inançlarını ve esaslarını içine almaktadır. Bu kitap Nusayrîler için dini eğitim ve ibâdet kitabıdır. Nusayrîlerin bizzat kendileri bu kitaba "dinin esas taşı" dır demektedirler. Bütün Nusayrî inancını içine aldığından, Nusayrîliğe giriş merasiminde, mezhebe girenlere tekrarlatılmaktadır. Bu kitabın ne zaman yazıldığı hakkında bilgimiz yoktur. Ali'in emir ve sözlerini içeren bu kitabı Muhammet, müslümanlara vahy etmeksizin Nusayrîlere bağışlamış olduğuna, onun oniki Nakîb'e ve yirmi dört Necîb'e geceleyn Mekke yakınlarında Minâ Vâdisinde, Akabe'de verdiği inandırılmaktadır.

Bu kitapta geçen bütün özel isimler İsmâîlî şahsiyetleri olduğundan, bu kitabın İsmâîlî yazılarından meydana gelmiş olduğu daha ilk bakışta anlaşılmaktadır. Burada Nusayrî bilginleri Ali'nin gücünü Allah ile ayniliğe kadar götürmüşlerdir. Dini ayinlerde söylenen "Ayn, Mîm, Sîn" sembollerinin büyük bir rol oynadığını onlara borçludurlar. Bâtınî yorumlamalar sayesinde görünüşte zat olan eski metinlerden birçok parçalar bize kadar muhafaza edilmişlerdir. Nusayrî bilginlerinin kullandıkları İsmâîlî metinler, Kur'ân-ı esas alarak başka şekilde yazıldığı görülmektedir. Bunlar: Ali'den başka ilâh olmadığı, doğmadığı, doğurmadığı; her şeye kâdir oluşu, esirgeyici ve bağışlayıcı oluşu vb. gibi hususlardır. Kitap okunduğunda bu hususlar açık olarak görülecektir.

Bu kitap ilk defa bir Nusayrî Şeyhi olan Adanalı Süleymân Efendi, "Kitâb el- Bâkûra es - Süleymâniyye fi Keşfi Esrâr-ı Diyânet en - Nusayriyye, Beyrut, 1863, 7-34 sayfaları arasında yayınlamıştır. Kendisi bir Nusayrî Şeyhi iken sonradan din değiştirmiş, Hristiyân olmuş, Nusayrî Mezhebinin bütün yönlerini ortaya koyan yukarıda adını verdiğimiz kitabını yazmış ve bu kitap Lübnan'da Katoliklerin desteği ile yayınlanmıştır.

Bundan sonra Süleymân Efendi'nin bu kitabını İngiliz müsteşriki E. Edward Salisbury, arapçası ile birlikte İngilizce'ye tercümesini yaparak, Journal of the American Oriental Society, C. VIII, No, 2, 1864, s. 227 - 308 arasında "The book of Suleymân's first Ripe Fruit. Disclosing the Mysteries of the Nusayrian Religion, By Suleymân Efendi of Adhanah, with copious Extracts" adı ile yayınlamıştır.

1900 yılından önce Suriye'de Arkeoloji araştırmaları yaptığı sırada Nusayrîleri işçi olarak çalıştıran bundan dolayı da Nusayrîliğe ilgi duyan Fransız Müsteşriki René Dussaud Fransaya dönünce Nusayrîler hakkında: "Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900" adlı kitabını yazmıştır. Bu

5 Nusayrîlerin tarihi hakkında bakınız: Turan (A), a.g.e., s. 17-65 ve aynı yazar: İslâm Mezhepleri Tarihi, Samsun, s. 149-150.

sefer de René Dussaud kitabının sonunda "Kitâbu'l - Mecmu'u"yu arab-  
cası (s.181-198) ile birlikte Fransızca'ya (s.161-179) tercümesini  
yapmıştır.

Biz de burada Süleymân Efendi, E. Edward Salisbury ve René  
Dussaud'nun yayınlarını karşılaştırarak "Kitâbu'l - Mecmu'u"yu bu alanda  
çalışanlara faydalı olmak ümidiyle Türkçe'ye tercümesini yaptık.

## KİTABIN TERCÜMESİ

### Birinci Sure : İsmi "Başlangıç"1.

Boynuzu olmayan hayvanın işini üzerine alana ne mutlu2! Birisi benden açıklamamı istedi. Ben de Ali b. Ebî Tâlib, Emîru'n - Nahl3'in manevî yüceliğinin sevgisinde ilk cevabıma başlamak istiyorum. O'nun künyesi Haydar b. Ebî Turâb4'dır. O'ndan yardım istiyorum. O'ndan isteğimi yerine getirmesini istiyorum. O'nu anmakla başarıya ulaşırım. Kurtuluş O'ndadır. O'na sığınıyorum. O'nda yüceldim. Yardımı O'ndan istiyorum. O'nda neşet ettim. O, gerçeğin ispatı, dinin selâmetidir.

Seyyit Ebu Şuayb Muhammet b. Nusayr Sâmirî5 Yahya b. Maîn'e: Ey Yahya! Hayatla birlikte sana bir hastalık geldiğinde veya ölümlle birlikte bir felakete uğradığında; aşırı taassup için olan bu beşeri gömleklerden sıyrılarak, nurani ışıklar yaparak, temiz, temizlenmiş, yüce, bembeyaz koku ile, saf ve tertemiz kılan bu ulvi bir davetle çağır. Buna nurani heykelleri tabii kıl ve ey delâleti ile yol gösteren, kudreti ile zâhir, hikmeti ile bâtın, kendisi ile varlığı gerekli, sıfatları ile, ismi ile konuşan! Ey O, ey herşeyi olan, evveli ve sonu olmayan ezeli! Sebeblerin sebebi, gâyelerin gâyesi, sonların sonu! Ey gizli sırları bilen, ey hâzır, ey mevcûd, ey zâhir ve ey maksûd olan, ey gizlenmeksizin gizli olan, ey nûrundan nûruna parlayan ve nuru kendinde sönen! O nûr senden başladı, sana dönüyor. Ey her nûru ortaya çıkararak, meydana çıkan! Her nûra "isim", her isme mekân, her mekâna makam, her makama "bâb" kılan! O, O'ndan O'na yönelen "bâb" ı irşâd ediyor. Ve yine O'nda O'na giden "bâb" 'a giriyor. Sen ey Emîru' n- Nahl, ey kendine yönelene yol gösteren Ali b. Ebî Tâlib! Her şey sensin, hû, yâ, hû, yâ hû! Ey her şeyi kendisinden başka kimsenin bilmediği! "Sîn" ile ilgili meseleleri "selekûn, sulûken, selikûn, sâlikûn, selikin" bunlarla ilgili sorunların sordukları şeyi senden istiyorum.

Mürşitlerin mürşidi, dinin ve akidelerin süsü Ali ile, kalplerimize ve inanan kardeşlerimizin kalplerine iyilik, takva, doğruluk, ilim ve din üzere yumaşaklık ver. Senin temiz huzurunu, göz kamaştıran kudretini,

1 Adanalı Süleymân Efendi, Kitâb el- Bâkûre es- Süleymâniyye fî Keşfi Esrâr-ı Diyânet en- nusayriyye, Beyrut, 1863, s.7-10; Salisbury (E. Edward), The book of Suleymân's first Ripe Fruit. Discolising the mysteries of the Nusayrian Religion. By Süleymân Efendi of Adhanah, With Copious Extrocts. Journal of the American Oriental Society., C. VIII, No. 2, 1864 s.236-238; Dussaud (René), Histoire et Religion des Nosairis, Paris. 1900, Fransızcası s. 161-163, Arapçası, s. 181-183.

2 Ali'nin aslanla mukayese edilmesidir.

3 Nahl, bal arısı ve bağış demektir. Burada manası, bağışta bulunanların emiri anlamına gelmektedir. Haydarî mezhebi tarafından kabul edilmiş bir lakaptır.

4 Haydarîler tarafından kabul edilen Ali'nin lakabıdır.

5 Nusayrî mezhebinin kurucusudur. Önsöze bakınız.

herkesi kaplayan rahmetini hatırladık. Gerekli olan farz ve yerine getirilmesi gerekli olan hak vardır. Bunlar: Sırlar, öğütler, azamet, öğrenmek, üstünlük ve galip gemektir. O'nun parlaklığı sende doğdu. Ve O, hidâyetin tacı, kuvvetli din ve dosdoğru yoldur<sup>6</sup>. Din O'nun zâhirini ve bâtını tanıdıysa başarıya ulaştı ve kurtuluşa erdi. Efendimiz Selmân, O'nunla ilgili haberleri birbiri ardına ekleyerek O'nu bize tanıttı. O'na gidecek yolu bize gösterdi. Ve bizi o yola sevketti. O, bizim şeyhimiz, efendimiz, başlarımızın tacı, dinimizin esası, gözlerimizin aydınlığıdır. Ali, es- Seyyid Ebu Abdillah el - Hüseyin b. Hamdâni'l- Hasîbî'nin ruhunu takdis etti. Çünkü O'nun makamı safa makamı, mahalli sıdk ve vefa mahallidir. Allah'ın ismi ile, Allah ile, Allah'ın ilmini bilen es-Seyid Ebu Abdillah'ın sırrı ile başlarım. O'nun şöhretinin sırrı sâlih olmasıdır. O'nun sırrı Allah'ın O'nun başarılı kılmasıdır.

### **İkinci sure : İsmi "İbni el- Veli'yi yüceltme"<sup>7</sup>.**

Hissin duyduğu, şahsın görünmediği, rüyasında uyuyanın gördüğü şeyin en güzeli ile başlarım. O, şöyle söyleyerek seslenir: Buyur, buyur, ey Emîrî'n - Nahl ! Ey Ali b. Ebî Tâlib! Ey her arzu edenin sevip dile-diği! Ey ulûhiyeti ile ezeli olan! Ey bütün yaratılmışların aslı! Sen bizim gizli ilâhımız, açıkca imamımızsın.

Ey gizlenen şeylerde açığa çıkan, açığa çıkan şeylerde gizlenen, içinde gizlendiği şeyle açığa çıkan, açığa çıkanla içinde gizlenen, zatıyla zâhir olan, yüce olmakla yükselen, Muhammet'e ait olması ile gizlenen, nefesine, nefisinden nefesine çağırın sen ey Emîrî'n Nahl! Ey Ali! Senin nurun aydınlattı. Senin güneşin doğdu. Senin aydınlığın yayıldı. Senin yüceliğin büyüdü. Senin şanın yüceldi. Senin bizim ve bütün inanan kardeşlerimiz için alçalttığın kimselerin şerrinden beni emin kılman sebebiyle ve akdi bozan, kaldıran, değiştiren, kirleten, yere batıran, işe yaramaz hale getiren, atıntı durumuna düşürenin şerrinden sana sığınırım. Şüphesiz sen her şeye kâdirsin.

Veli b. Veli, Ebu'l - Hüseyin Muhammet İbni Ali'nin sırrı ile. O bize açıkca gönderildi. Kim O'nu selam ile anarsa onun sırrı ile Allah ona yardım eder.

### **Üçüncü Sure : İsmi "Ebu Saîd'i yüceltmektir"<sup>8</sup>.**

Ey mülkün sahibi! Ey Emîrî'n- Nahl! Ey Ali! Ey çok bağışlayan! Ey ezeli! Ey tövbeleri kabul eden! Ey "bâb"<sup>9</sup> 'i sevkededen, senden istiyoy-

6 Kur'an 'dan alınmış ayet.

7 Süleymân, el- Bâkûra, s. 10 - 11; Salisbury, a. g. e., s. 238-239; Dussaud, a.g. e., s. 163- 164 ve 183 - 184.

8 Süleymân, al - Bâkûra., s. 11-14; Salisbury, a.g.e., s. 239-241; Dussaud, a.g.e., s. 164- 165 ve 184 - 185.

9 Yani Selmân el- Fârisî'yi propoğandaya teşvik etmektedir.

rum. Beş seçilmiş<sup>10</sup> ile, altı vahiy<sup>11</sup> ile, yedi parlak yıldız ile, sekiz kürsü taşıyıcısı ile, dokuz Muhammedîler ile<sup>12</sup>, on saf horozlarla<sup>13</sup>, Bâb'ın onbir dönmesi<sup>14</sup> ile, oniki imâm<sup>15</sup> ile, sendeki onların imanı ile senden istiyorum.

Ey bütün gayenin sahibi! Onların senin yanındaki hakları ile. ey Emîru'n - Nahl! Ey yüce devletin sahibi! Ey sen, bir olan! Senin ismin birdir ve sen birliğin başısın. Ey O'nun zâtının yedi keskin kılıcında zâhir olan! Kalplerimizi ve azalarımızı O'nun engin bilgisi üzerine sabit kıl. O'nun bu büyük unutulmuşluğundan bizleri koru. O'nun semasının yıldızları arasında, O'nun nurunun gömleklerini bize giydir.

Yüce Şeyhimiz! En yüce, en büyük! Gençliğinde Allah'tan korkan efendimizi anarız. Abu Saîd el - Meymun İbni Kâsım et- Taberânî<sup>16</sup> Allah'ın bilgisini bilen, umumi yardıma mazhar olandır. O, gücü ile aldığı hakkından mahrum edildi. Ebu Dehîbe ve Ebu Dehîbe'nin âlf onu izledi. Allah lânet etsin. Ebu Saîd'in ailesine gelince, Allah'ın rahmeti ve selamı üzerine olsun. Ebu Saîd eş- Şabb et- Takî el- Hurr el- Meymun İbn Kâsım et- Taberrânî'in sırrı ile...O'nun sırrı Allah'ın O'na inayetidir.

#### **Dördüncü Sure : İsmi" Kaynağı nereden geldiği, Nisbeti<sup>17</sup>".**

Başarımı Allah ile güzel ettin, yolumu Allah için iyi bildin. İştirme duyumu, dinleme özelliğimi, Şeyhim<sup>18</sup>, efendim ve müşşidimden daha güzel yaptın. Allah "ayn, mîm, sîn" bilgisi ile O'nu nimetlendirdiği gibi beni de nimetlendirir. O (ayn, mîm, sîn), kendisine ibadet olunan önden ve alınımın iki tarafından dazlak olan "Ali b. Eî Tâlib<sup>19</sup> 'den başka ilâh

10 Muhammet, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve Muhsin.

11 Yukarıda verilen isimlere Selmân el Fârisî'yi de katmaktır.

12 Muhammet, Hasan, Hüseyin, Zeyne'l- Âbidîn, Muhammet el- Bâkır, Cafer es- Sâdik, Musa el- Kâzım, Ali er- Rıza ve Muh. el- Cevâd.

13 10. notta isimleri verilen beş kişiye Navfal, Ebu'l- Haris, Muhammet b. el- Hünefiyye, Ebu Berzah ve Abdullah b. Nadlah'ın katılması ile elde edilen sayı.

14 Bunlar: Rûzbah İbn el- Morzabân, ebu el Alâ Raşid el- Hadjarî, Kanbar İbn Ebî Halid el- Kâbüli, Yahya İbn Muammer, Câbir İbn Yezîd el- Jûfi, Muhammet İbn ebî Zeynep el- Kâhili, el- Mufaddal İbn Ömer, Ömer İbn el- Mufaddal, Muhammet İbn Nusayr el- Bekri en- Nurneyri, Dahyah İbn Halife el- Kelbi ve Ümmü Seleme.

15 Bunlar İmâmiyye'nin oniki imamıdır.

16 X. - XI. yüzyılda yaşamış, Hamdân el- Hasibî'den sonra gelen Nusayrîlerin en büyük dini lideri olup Muhammet İbn el- Jilli'nin mürididir. Nusayrîler hakkında birçok kitap yazmıştır. Bu kitapların en önemlisi "Kitâbu Mecmua el- Âyad (Nusayrî Bayramlarından bahseden kitap)"dır. Bu kitap Şam'da Zâhiriyye Kütüphanesi 5 numarada ve Almanya'da Berlin Kütüphanesi, Arapca yazmalar bölümü 4292 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

17 Süleymân, el- Bâkûra, s. 14-18; Salisbury, a.g.e., s.241-245; Dussaud, a.g.e., s.166-167 ve 185-187.

18 Nuayrî mezhebine girişte başkanlık yapan kimse.

19 Ali'nin her zaman mukâyese edildiği aslına ima.

olmadığına şahadet ederim<sup>20</sup>". Övülmüş Seyyid Muhammet'ten başka perde (hicâp) yoktur. Kendisine yönelinen es- Seyyid Selmân el-Fârisî'den başka kapı (bâb) yoktur<sup>21</sup>. Ben bunu yüce zâtın hakikat bilgisi ile kulluk köleliğinden boynumu azat eden, bolluğun, verimliliğin kaynağına beni çıkararak, kurtuluş yoluna beni sevkeden, itimadım, gayem, efendim ve şeyhimden dinledim. Faziletli efendi, yüce bir dağ, amcam<sup>22</sup>-şeyhim, efendim, başımın tacı, hakiki babam<sup>23</sup>, Ahmet, bu büyük sırrı; şu şu senede, şu şu ayda, şu günde O'ndan bana iletti. Ahmet İbrahim'den, İbrahim Kasım'dan, Kasım Ali'den, Ali Ahmet'ten, Ahmet Hıdır'dan, Hıdır Selmân'dan, Selmân Subuh'tan, Subuh Yusuf'tan, Yusuf Cebrâil'den, Cebrâil Mualla'dan, Mualla Yâsîn'den, Yâsîn İsâ'dan, İsâ Muhammet'ten, Muhammet Hüdâ Muhammet'ten, Hüdâ Muhammet Rıza Ahmet'ten, Rıza Ahmet Safendî'den, Safendî Belazûrî Efendi'den, Belazûrî Esed Hasan er- Reşikî'den, Hasan er - Reşikî Muhammet'ten, Muhammet Merhef Mısır'dan, Merhef Mısır Akdî Cebrâil'den, Akdî Cebrâil Abdullah el- Cualiy'den, Abdullah el - Cualiy İsmâil el- Luffaf'dan, İsmâil el- Luffaf Cafer el- Verrek'tan, Cafer el- Verrak ahmet et- Tarraz'dan, Ahmet et- Tarraz Ebu'l - Hüseyin Muhammet İbn Ali el- Celfî'den, Ebu'l - Hüseyin Muhammet İbn Ali el- Celfî es- Seyyid Ebu Abdullah el- Hüseyin İbn Hamdân el- Hasibî'den, es - Seyyid Ebu Abdillâh el- Hüseyin İbn Hamdân el- Hasibî İrân diyarındaki zâhid, âbidlerden olan efendisi ve şeyhi Ebu Muhammet Abdillâh İbn Muhammet el - Cennân el - Cunbulân'dan, Abdullah el- Cennân el- Cunbulân Muhammet b. Cündeb <sup>24</sup>den, Muhammet b. Cündeb es - Seyyid Ebî Şuayyib Muhammed b. Nusayr el- Abdî el- Berî en- Nu- meyrî'den ki o son kişi Hasan el- Askerî'nin bâbıdır. Selâm O'na, iteat O'nadır. Dini ve nesebi düzenleyen Muhammet b. Nusayr ile efendimiz Hasan el- Askerî, dinin ve şânı yüce kardeşlerimizin sırrı ile sapıkların ve zâlimlerin söylediği sözlerden yüce ve büyüktürler. Onların her yerde ve herkesten şânı yücedir. Onların ve onların hepsine Allah'ın inayetinin sırrı ile şahadet ederim ki, Hasan el- Askerî evveldir, âhirdir, bätündür, zâhirdir. O, her şeye kâdirdir.

### Beşinci Sure : İsmi "Gâlibiyet"<sup>25</sup>.

"Allah'ın yardımı ve fethi geldiği ve insanların dalga dalga Allah'ın dinine girdiğini gördüğün zaman, Rabbini överek tesbih et, O'ndan mağfiret dile. Çünkü O, tövbeleri kabul edendir"<sup>26</sup>". Şahadet ederim ki,

20 Bu cümle Nusayrîlerin kelime-i şahadetleridir.

21 "Ayn, mîm, sîn", Ali, Muhammet, Selmân demek olup Nusayrîlerin mükemmelliği ile şekillenmiş bir semboldür.

22 Nusayrî mezhebine ait ilk bilgiyi veren rolünü oynayan şahsiyetin lakâbıdır.

23 Mezhebe giriş merasimini yapan akrabalık bağı.

24 Bunlar nusayrî bilim adamlarıdır. Bkz. Turan(A), a.g.e., (doktora tezi), s. 22-27.

25 Süleymân, el- Bâkûra, s.18-20; Salisbury, a.g.e., s.245-248; Dussaud, a.g.e., s. 167-170 ve 187-189.

26 Bu Kur'ân'ın Nasr suresi, ayet 1-3'den ibarettir.



Mevlâm Emîru'n- Nahl Ali, zatının nurundan es- Seyyid Muhammed'i yarattı. İsmi, nefsi, arşını, kürsüsünü, sıfatını O isimlendirdi. Hakikatte birleşmediği halde ondan hiç ayrılmaz, bir şekilde birleşti. Ayrılıp uzaklaşması gerektiğinde O'ndan hiç ayrılmadı. Nuru ile O'nunla birleşti. Gerçeği müşahede ile O'ndan ayrıldı. Muhammed Ali'den hissin ruhtan gelmesi, güneş ışınlarının güneşten geldiği, suyun gürültüsünün sudan geldiği, birleşik durumun ayrıldığı, şimşekten şimşeğin çıktığı, bakanın nazar değmesi, sükûnun harekete geçmesi gibi çıkmıştır. Eğer Ali b. Ebî Tâlib zâhir olmayı dilerse O'nun nurunun güvenliği O'nda ğaib olur. Şehadet ederim ke seyid Muhammed O'un nurunun nurundan Seyyid Selmân'ı yarattı. O'nu "bâb" 'ı kıldı. Kitabını O'na verdi. O, Salsal ve Salsabîl'dir. O, Câbîr ve Cebrâildir. O, Hüda'dır ve yakındır. O, Alemlerin Rabbı'nın hakikatıdır. Yine şehâdet ederim ki, es- Seyyid Selmân beş şerefli yetimi yarattı. Onların birincisi en büyük yetimdir. Ay gezegenidir. Kokusu yayılan misktir. Siyah yakuttur. Yeşil zümrüttür. Bunlar: el-Mikdât b. el- Esved el- Kindî, Ebu Zerri' - Gifârî, Abdullah b. Revâha el- Ensârî, Osman b. Maz'ûn en- Necâşî ve Kanber b. Kâdân ed- Devsî'dirler. Bunlar, celâl ve tazim sahibi müminlerin emini zikretmek için onun kuludurlar. Bu âlemi; güneşin doğuşundan batışına, güneyinden kuzeyine, karasına, denizine, ovasına, göğü taşıyan dağna, yeryüzünü Cabalka'dan Cabarsa<sup>27</sup>'ya, el-Ahkâf<sup>28</sup> rasathanelerine, Kaf dağı<sup>29</sup>'na, deveran eden gökkubbenin kuşatmış olduğu her şeye varncaya kadar, müminlerin toplandığı yer olan es- Seyyid Muhammed es- Samîrî'nin şehrine varncaya kadar her şeyi onlar yarattı. Orada es- Seyyid Ebu Abdullah el- Hasibî'nin görüşü üzerine ittifak ettiler. Bu konuda şüphe etmediler. Ortak da koşmadılar. Ali b. Ebî Tâlib'in sınırda açığa çıkmazlar. O'na ait olan haya perdesini yırtmazlar, O'nun huzuruna ancak bir "bâb" 'tan girebilirler. İnananları, emin kılınanları, huzur içinde bulunanları, doğruları, düşmanlarına ve düşmanlarımıza karşı yardımcıları kıl. Ve yine inananları huzur içinde, onları fakirlere ihsanda bulunanları müminler cümlesinden kıl ve düşmanlarımıza ve düşmanlarına karşı yardımcıları kıl.

Sağ eli ile (gücü kuvveti ile) fetheden, fethi fetheden kimsenin fethinin sırrı ile... Efendimiz Muhammed, Fâtır, Hasan, Hüseyin, gizli sırrı olan Muhsin, ağızı dualı insanların ve ariflerin sayısının sırrı ile ... Selâm onları ananların üzerine, Allah'ın rahmeti onların hepsinin üzerine olsun.

**Altıncı Sure : İsmi "Secde etme, Sücûd<sup>30</sup>".**

Allah'u Ekber, Allah'u Ekber, Allah'u Ekber. Secde; ibadet olunan,

27 Birincisi uzak doğuda, ikincisi ise uzak batıda bir yer adıdır. Bkz. Yâkût, Mu'cem..., C.2, s.2.

28 Bkz. el- Ahkâf, Kur'an, XLVI/20'de zikredilmiştir.

29 Bkz. Kaf dağı, Kur'an, XLII/20'de zikredilmiştir.

30 Süleymân, el- Bâkûra, s.20-21; Salisbury, a.g.e., s.248-250; Dussaud, a.g.e., s.170-171 ve 189-190.

alnının iki yanı dazlak yüce rab içindir. Ey Efendim, ey Muhammet, ey Fâtır, ey kâhır, ey büyük mananın nuru ve yüce "hicâp", seninle yardım istiyorum. Bu dünya yurdunda beni koru, seni vekil tutuyorum. Beni ateşin azabından<sup>31</sup> koru. Allah yerin ve göklerin nurudur<sup>32</sup>. O, yücedir, büyüktür. O'na yöneliyor ve işaret ediyoruz. Üstün ve yüce "bab" için O'na yöneldim. İsmi için secde ettim. "Mana" için ibadet ve secde ettim. Fâni yüzüm; diri, daim ve ebedî olan Ali'nin yüzü için ibadet ve secde ettim. Fâni yüzüm; diri, daim ve ebedî olan Ali'nin yüzü için, secde etti. ey Ali, ey büyük! Ey Ali, ey büyük! Ey Ali, ey büyük! Ey Ali, ey en büyük! Ey bütün büyüklerden daha büyük! Ey kuşluk vaktinin güneşini yaratan! Işık saçan ayı yaratan! Ey Ali, üstünlük sana aittir. Ey Ali birlik sana aittir. Ey Ali mülk senindir. Ey Ali büyüklük sana aittir. Ey Ali, işaret sana aittir. Ey Ali, iteat sana aittir. Ey Ali, sen şefeat edensin. Ey Ali, yaratma gücü sana aittir. Ey Ali, sen her şeye kâdirsin. Ey Ali, sen "Bakara Suresi" sin. Eman senden ya Ali! Rızı olduktan sonra azabından ve gazabından sana sığınırım. Mucize gösteren ve aciz bırakanla sana iman ettim. Ey Emîru'n- Nahl, acizlikten sen yücesin. Kalpten inanıyorum ki sen gizli ve görünensin. Dış görünüş bakımından sen imâm, bâtinî olarak tanrısın.

Ey O, ey O! Ey seni üstün kılma, anma ve bir olarak kabul etme hususlarında dilediğini üstün kılan! Ey O., ey O! Ey senin büyüklüğünü itiraf etmeyen, inkâr eden, aşağılayan kimseleri zelil kılan! Ey hâzır, ey varolan! Ey ulaşamıyan gâib! Ey Emîru'n, Nahl, ey Ali, ey büyük!

### Yedinci Sure: İsmi "Selâm"<sup>33</sup>.

Secde ettim, selam verdim, süzümü yer ve göklerin yaratıcısına hanif ve müslüman olarak çevirdim ve ben müşriklerden değilim<sup>34</sup>. Kadîm olan manadan selamın başlangıcı ismi azîm üzerinedir. İsmi azîm bâb'ı kerîm'e selam verdi. Selam bâb'ların üzerine olsun. Selam eytâm'ın (yetimlerin) üzerine olsun. Selam nakîb'lerin üzerine olsun. Selam necîb'lerin üzerine olsun. Selam seçilmişlerin üzerine olsun. Selam kurtarıncıların üzerine olsun. Selam imtihan edenlerin üzerine olsun. Selam mukarrebîn'in üzerine olsun. Selam kerûbiyyî<sup>35</sup>'in üzerine olsun. Selam ruhânîler'in üzerine olsun. Selam pak ve temiz olanların üzerine olsun. Selam ibadet edenlerin üzerine olsun. Selam dinleyenlerin üzerine olsun. Selam ulaşanların üzerine olsun. Selam dinleyenlerin üzerine olsun. Selam ulaşanların üzerine olsun ki onlar mertebe ehli kimselerdir. Bütün

31 Yani cehennemden. Kur'ân II/120 den alınmıştır.

32 Kur'ân XXV/35 den alınmıştır.

33 Süleymân, el- Bâkûra, s.21-23; sailsbury, a.g.e., s.250-252; Dussaud, a.g.e., s.171-172 ve 190-191.

34 Kur'ân. VI/79.

35 Meleklerden büyük olanlar: Cebrâil, İsrâfil, Azrâil, Mikâil.

safa alemi onları taktis eder. Selam doğru yola tabi olan, hidayete ulaşan, cehaletin sonuçlarından sakınan, yücelerin yücesi olan melike iteat eden ve Muhammet'in yüz yirmi dört bin peygamberin-ki onların ilki bâb, so-nuncusu ulaşıdır- efendisi olduğumu ikrar edenlerin üzerine olsun. Selam sizlerin üzerine olsun ey Allah'ın salih kulları! Allah sizleri ve biz-leri na'ım cennetinde gökteki yıldızların arasında bir araya getirsin.

### Sekizinci Sure : İsmi "İşaret"<sup>36</sup>

Bütün boyunların kendisi için eğildiği, en zor ve güç işlerin ona kolay geldiği ilah bütün noksanlıklardan münezzehtir. Kendisini Allah katında büyük bir makamın faziletli ve şerefli kıldığı "Gadîrhum" bay-ramı gününde Hz. Muhammet Mustafa'dan niyet ve işaret belirmiştir. Ben sana işaret edenlerden bir kulum ey dinler emri! Ey Ali! Tevhîd, takrîd<sup>37</sup>, tanzîh ve tecrîd ile büyüklük senin içindir. Ey yüce olan, ey ezeli, ey ebedî, ey yaratıcı, ey hakîm! Hz. Muhammet'in haydın Allah yolunda harbe, haydın Allah yolunda cihâda diye söyleyerek beyaz bineğine binmiş ve Mekk'nin kapısından çıkmış olduğu halde sana işaret için senden isterim. ey nurun nuru, ey büyük kayaları yarıp çatlatan! Ey büyük okyanusları sevk ve idare eden, ey işleri evirip çeviren! Müminleri, bekçisi rdvân olan yüksek cennet-lerinde yerleştimen için bu benim sana işaretimdir. Bu cennetleri isteyen ey başarılı kull! Çok yüceden, turu'l- eyemen yönünden mübarek ağaçtan bir nidâ şöyle der: Ey habibim, ey Muhammet! Her kim bana nisanın ortasındaki perşembe günü öğleyin veya şabanın yansının gecesi veya cumasının gecesi veya ramazan ayının son beş gecesi veya kuddas<sup>38</sup> günü veya milad gecesi veya Gadîrhum bayramı günü samimi kalp ve halis niyetle bu dua ile dua ederse onu ümmetim yapar, cennetime sokar. Ona rahmetimin kadehinden içirir ve onu üzülmeyecek ve kendileri için korku olmayacak olan müminlerle beraber kılanm<sup>39</sup>. Aleviyye'nin "ayın"ının, Muhammediyye'nin "mim"inin, Silsiliyye'nin "sin"inin sırım "A M S" sırım ile bu işaretimi verdim. Duamızın başlangıcı ile manamıza işaret ederiz ve rahman ve rahîm olan Allah'ın adıyla söyleriz. Duamızın sonunda bizi hidayete ulaştırana şükrederiz ve hakkı söyleriz. Hamd Alemlerin Rabbı olan Allah'adır.

36 Sülemân, el- Bâkûra, s. 23-25; Salisbury, a.g.e., s. 252-254; Dussaud, a.g.e., s.172-173 ve 191-192. Buradaki işaret Hz. Muhammet'in Gadîrhum'da Ali'yi yerine halife olarak belirttiğini gösteren parmak işaretidir.

37 Boyun eğmek iteat etmek.

38 Hristiyanların ekmek ve şarap üzerine okudukları dua.

39 Krş. Kur'ân II/36.

40 Süleymân, el- Bâkûra, s. 25; Salisbury, a.g.e., s. 254; Dussaud, a.g.e., s. 174 ve 192-193.

**Dokuzuncu Sure : İsmi "el- Aynu'l - Aleviyye, Alevî ayın'ı 40".**

Apaçık, zâhirî, zâtî Aleviyye'nin "ayın"ının, Hâşimî, melekûtî, nurânî, kurâsı, Muhammediyye'nin "mim"inin, Nusayrî, Nemîrî, Bekrî, bâbî, Selmânî, Cebrâilî, silsilenin "sin"inin sırnı "A M S" sırnı ile başlanm.

**Onuncu Sure: İsmi "el- Akd, Akid<sup>41</sup>".**

Şehâdet ederim ki allah haktır. O'nun sözü haktır. Örtüsüz gizli olan Ali b. Ebî Tâlib hakkı mübîndir. Şehadet ederim ki cehennem kâfirlerin varacağı yer, cennet müminlerin varacağı yerdir<sup>42</sup>. Su arşın altından akar, arşın üstünde ise Rabbü'l- Alemîn vardır. Arşın; taşıyıcıları O'na yakın olan sekiz mükerremdir. Benim ve bütün üminlerin hazırlığı "A M S" akdinin sırnı ile benim gücüm ve kuvvetimdedir.

**Onbirinci Sure : İsmi "Halkın Dağ diye isimlendirdiği Şehâdet<sup>43</sup>".**

Allah, kendisinden başka tanrı olmadığına şâhittir. Melekler ve ilim sahipleri adaletle şahittir ki O'ndan başka tanrı yoktur. O azizdir, hakîm'dir<sup>44</sup>. Allah katında din İslâm'dır<sup>45</sup>. Rabbimiz, senin indirdiğine inandık ve elçiye uyduk, bizi şahitlerle beraber yaz<sup>46</sup>. "A M S" şehadetiyle bana şehadet et ey büyük "hicâp"! Bana şehadet et ey kerîm olan "bâb"! Bana şehadet et ey Mikdât el- Yemîn! Bana şehadet et ey efendim Ebu Zer eş- Şimâl! Bana şehadet et ey Abdullah! Bana şehadet et ey Osman! bana şehadet et ey Kanber b. Kâdan! Bana şehadet et ey Nakîb! Bana şehadet et ey Necîb! Banâ şehadet et ey Seçilmiş! bana şehadet et ey kurtarıcı! Bana şehadet et ey imtihan eden! Ey yaklaşmış olan, ey büyük, ey büyük, ey rûhânî, ey ziyadesiyle pak olan, ey ibadete koşan, ey dinleyen, ey ulaşan! Bana şehadette bulun ey mertebeler ehli ve bütün sefa âlemi! Şehadet ederim ki önden ve yandan saçları dökülmüş (dazlak) olan mâbud Hz. Ali b. Ebî Tâlib'den başka "ilah", seyyid Muhammet Mahmut'dan başka "hicâb", Hz. Selmân el- Fârisî'den başka "bâb" yoktur. Meleklerin en büyüğü beş eytam (yetimler)'dir. Diğer bel- delerde inançlarımızı ortaya koyan şeyhimiz ve efendimiz Hüseyin b. Hamdân el- Haşîbî'nin görüşünden başka görüş yoktur. Beşeriyette zuhur

41 Süleymân, el- Bâkûra, s. 25- 26; Salisbury, a.g.e., s. 254; Dussaud, a.g.e., s. 174 ve 193.

42 Kur'an'dan alınmıştır, bkz. Sure XLVII/12.

43 Süleymâ, el- Bâkûra, s. 26-28; Salisbury, a.g.e., s. 255-257; Dussaud, a.g.e., s. 174-176 ve 193-195.

44 Bkz. Kur'an III/18.

45 Kur'an III/19.

46 Kur'an III/53.

eden mer'i suretin küllî gaye olduğuna, O'nun nûrânî zuhuruna şahadet ederim. O'ndan başka ilah yoktur. O, Ali b. Ebî Tâlib'tir. O, ihata edilemez, kuşatılmaz, idare edilemez, görülemez". Ben Nusayrî dininden, Cündubî görüşünden, Cünbulânî tarikatından, Hasîbî mezhebinden, Cillî inancından, Meymunî fikhından olduğuma şahadet ederim<sup>47</sup>". Şiddetli geri dönüşe, parlayan saldırıya, perdenin kalkacağına, körlüğün açılacağına, saklı olanın açığa çıkacağına, gizli olanın açıklanacağına, Ali b. Ebî Tâlib'in güneşin kaynağından zuhuruna, bütün nefisleri kabzedeceğine yakinen inanırım. Şöyle ki altında aslan, elinde zülfikâr, arkasında melekler, önünde Seyyid Selmân, su iki ayağının arasından fışkırıyor, Hz. Muhammed nida ediyor ve diyor ki: Bu sizin efendiniz Ali b. Ebî Tâlib'dir, O'nu tanıyınız. O'nu tesbih ediniz, tazim ediniz, O'nu yüceltiniz. Bu sizin yaratıcınızdır. Rızkınızı verendir. O'nu inkâr etmeyiniz. Ey evlatlarım, O'na şahadet ediniz. Bu benim dinin ve inancımıdır ve itimadım O'nadır. Ben O'nun için yaşar, O'nun uğruna ölürüm. Ali b. Ebî Tâlib diridir, ölmez. Kudret ve kuvvet O'nun elindedir. Kulak göz kalp, bütün bunların hepsi O'ndan sorumludurlar<sup>48</sup>. Bize onlara selam vermek gerekir.

### **Onikinci Sure : İsmi "İmâmiyye"<sup>49</sup>.**

Ey parlayan ve aydınlanan yıldızlar, deveran halinde olan gökler! Bana şahitlik ediniz ki apaçık bir şekilde bilinen ve tanınan sûret-i mer'iyye Ali b. Ebî Tâlib'dir. O, ezeldir, birdir, tektir, sameddir, parçalanamaz, bölünemez, taksim edilemez, sayılamaz. O, benim ve sizin ilahınızdır. Sizin ilahınız ve benim ilahımdır. Benim imamın ve sizin imamınızdır, imamların imamıdır. Karanlıkları aydınlatan, başının dazlaklığı zâhir olan Ebu Tûrâb, Haydardır. Örtüsüz bir şekilde gizli olan, güneşin kaynağından zuhur eden, bütün nefisleri kapzedendir. O'nun ve heybetinin celâlinin büyüklüğü, ilahî şimşegin ışığının yüceliği için boyunlar O'na eğilim, zor işler O'na kolay olur. O, gökyüzündeki gizli ilah, aynı zamanda da yeryüzünde imamdır. Bütün imamların imamıdır. Ali b. Ebî Tâlib'in sırrı kadîm - i zamandır. Bütün imamların imamıdır. Ali b. Ebî Tâlib'in sırrı kadîm-i zamandır. Hicâb'ın sırrı Seyyid Muhammet'tir. O'nun bâb'ı hidayet ve iman bâb'ı olan Seyyid Selmân'dır. Onları rıza ve selam ile anmak bizim görevimizdir.

47 Bu cümle Nusayrîlerin kelime-i şahadetleridir. Makaledeki not 20 ile karşılaştırınız.

48 Kur'an XVII/36.

49 Süleymân, el-Bâkûra, s. 28-29; Salisbury, a.g.e., s.227-228; Dussaud, a.g.e., s. 176-177 ve 195-196.

### **Onüçüncü Sure : İsmi "Müsâferet, Yolculuk<sup>50</sup>.**

Yerlerde ve göklerde olanların hepsi Allah'ı tesbih eder. O, Aziz ve Hakîm'dir<sup>51</sup>. Biz Allah için olduk ve O'nu tesbih ederiz. Bütün mülk Allah içindir ve Allah'ı tesbih eder. Allah'ın ismiyle, O'nunla, Seyyid Ebî Abdillah'ın sırrıyla, şeyhin ve O'nun " A M S" denizinden içen seçilmiş çocuklarının sırrıyla ki onlar elli bir tanedir. Onlardan 17 tanesi Iraklı, 17 tanesi Şamlı, 17 tanesi de gizlidir.

Onlar Harran şehrinin kapısında durmuş hakla alıyor ve hakla veriyorlar. Kim onların dinine uyar ve onların ibadetleri ile ibadette bulunursa, Allah o kimseyi kendini tanımaya muaffak kılar. Kim de onların dinine uymaz ve onların ibadetleri ile ibadet etmezse Şeyhin ve Seçilmiş evlatlarının sırrıyla Allah'ın lâneti onun üzerine olur. Allah onların hepsini mutlu etsin.

### **Ondördüncü Sure : İsmi "el - Beytü'l - Mamur, İmar Edilmiş, Bakımlı Ev<sup>52</sup>"**

Andolsun Tûr'a, satır satır yazılmış kitaba, yayılmış ince deri üzerine, mamure ve yükseltilmiş tavana, kaynatılmış denize<sup>53</sup> ve Tâlib'in, Akîl'in ve Cafer-i Tayyâr'ın sırrıyla ki onlar kardeşirler<sup>54</sup>. Ali b. Ebî Tâlib nurun nuru, cevherin cevheridir. Ali b. Ebî Tâlib, erkek ve kızkardeşlerden, baba ve annelerden münezzehtir. Tek ve ebedî olarak mevcuttur. Örtüsü olmayan gizlidir. Evin sırnı; evin tavanı, evin tabanı ve evin dört köşesidir. Ev Muhammet'tir. Evin tavanı Ebu Tâlib'dir. Evin tabanı Fâtıma Binti Esed'dir. Evin dört köşesi Muhammet, Fâtır, Hasan Hüseyin'dir ki O evin ortasındaki kapalı ve gizli olan zâviyenin sırnıdır. Bu zâviye gizli sırnın güzelleştiricisidir. Alevî Hâşimî Şerif ev sahibinin sırnıdır ki O kılıçları kırıp, putları parçalamıştır. Ondan rıza ve selam ile söz etmemiz gerekir.

### **Onbeşinci Sure: İsmi "el- Hicâbiyye<sup>55</sup>**

Hicâbü'l - Azîm sırnına, Bâbü'l - Kerim sırnına, efendim Mikdât el - Yemîn'in sırnına, efendim Ebî Zer eş- Şimâl'in sırnına, temiz ve kerîm iki melek olan Hasan ve Hüseyin'in sırnına, iki veli olan Nevfel b. Hârise ve Ebu Berze sırnına, temizlik ve temizlik alemi sırnına, gökyüzündeki her

50 Süleymân, el- Bâkûra, s. 29-30; Salisbury, a.g.e., s. 258-259; Dussaud, a.g.e., s. 177-178 ve 196.

51 Kur'an LVII/1.

52 Süleymân, el- Bâkûra, s. 30-32; Salisbury, a.g.e., s. 259-262; Dussaud, a.g.e., s. 178 ve 179.

53 Kur'an LII( 1-6.

54 Nusayriler aynı zamanda Ali'nin babası, annesi ve kardeşlerinin olmadığına da inanmaktadırlar.

55 Süleymân, el- Bâkûra, s. 32; Salisbury, a.g.e., s. 262-263; Dussaud, a.g. e., s. 178-179 ve 197-198.

bir yıldızın sırrına, yüce Kudüs ve orada oturanların sırrına andolsun. Onlardan rıza ve selam ile söz etmemiz gerekir.

**Onaltıncı Sure : İsmi "en- Nakıbiyye<sup>56</sup>.**

Ülkelerde gezip dolaşmışlardı. Ama bir kurtuluş buldular mı<sup>57</sup>? Mina vadisinde akabe gecesinde 70 adamın içerisinde Muhammet'in seçtiği nakıblerin isimlerini zikrederiz. Onların ilki Ebu'l - Haysem Mâlik b. et- Teyhân el- İshilî, Berâ b. Marûr el- Ensârî, Münzîr b. Levzân b. Kennâs es - Sâidî, Rafî b. Mâlik el- Aclânî, Esed b. Hüseyin el- İshilî, Abbas b. Ubâde el- ensârî, Ubâde b. Sâmit en- Nevfelî, Abdullah b. Amr b. Hizâm el- Ensârî, Sâlim b. Umeyr el- hazrecî, Ubey b. Kâb, Rafî b. Varaka, Bilâl b. Riyah eş- Şenevî, Nakıblerin nakıbi, Necîblerin necbî sey-yidimiz Muhammet b. Sinân ez- Zâhir<sup>58</sup>'dir. Onlardan rıza ve selam ile söz etmemiz gerekir.

---

56 Süleymân, el- Bâkûra, s. 32-34; Salisbury, a.g.e., s. 263; Dussaud, a.g.e., s. 179 ve 198.

57 Kur'an L/36.

58 Suriyeli meşhur İsmâilî şeyhidir. XII. asırda yaşamış olup 1192 yılında Suriye'de ölmüştür. Bkz. Guyard (S), Un grand maître des assassins au temps de Saladin, Paris, 1877, s. 51 vd.

# ABBASİ HALİFESİ ZAHİR BİEMRİLLAH ZAMANINDA MUSUL VE CEZİRE'DE İKTİSADİ HAYAT VE FİATLAR

Doç.Dr. Mustafa Zeki TERZİ

## Giriş

Tarihçilerin Abbasilerin yıkılış (inhitât) devri olarak adlandırdıkları dönem olan ikinci Abbasi halifeleri dönemi, halifenin, daha önce hiç bir hükümdarın iştiraki olmadan tek başına hakim olduğu, hüküm ve nüfuzunu doğrudan ve vasitasız olarak geçerli kıldığı toprakların şimdi, birbirinden farklı, irili ufaklı sülâle (hanedan) devletleri ve hükümdarlıkları tarafından paylaşıldığı ve yönetildiği dönemdir.<sup>1</sup> Bu ortakların en büyüğü, en etkili ve teşkilatlı Selçuklu Sultanlığıdır. Şimdi aynı topraklar üzerinde, tâbi atabeg, emir ve hükümdarlarla birlikte Selçuklu sultanının halife ile müşterek hakimiyeti olgusu ortaya çıkmıştır. Böylece yüksek hakimiyetin bu iki devlet (sulta) yani Halife ile Sultan arasında paylaşıldığını söyleyebiliriz. Halife, kendisine bağlı saltanatlar, hükümdarlıklar üzerinde dinî otoriteyi temsil etmektedir. Kendisine doğrudan bağlı Bağdat ve civarı üzerinde önceki idaresini, siyasî iktidarını ve hükmünü tam olmasa bile sürdürmekle birlikte, bağlı hükümdarlıkların idaresindeki halkın sosyal, ekonomik ve kültürel meseleleriyle ilgilenmekte veya bu meseleler üzerindeki etkinliğini tamamiyle yetirmemiş biri olduğunu gösterebilmektedir. Bu yalnız siyasî hakimiyetin Sultan'a verilmesi veya tanınmasında değil, Şam Atabeği Tâcü'l-Mülk Börî'nin (522-27/1128-32), sahipsiz kalan arazinin satılması için şer'î bir müsaade elde edebilmek için hem Halife ve hem de Sultan Mahmud'dan (485-87/1092-94) bir vesika alması hadisesinde görüldüğü üzere, umumî hukuk sahasında da kendini göstermektedir. Böylece halifelik, "çökmekte olan mevkiini" Selçuklular sayesinde kurtardıktan başka, "manevi otoritesini" de bütün

<sup>1</sup> Hüseyin Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, 40.



İslam dünyasına hakim kılmakta, Sultan da hilafet makamıyla "siyasî kudretine" yeni bir destek elde etmektedir. Selçuklu sultanlarına verilen "Kâsimu Emiri'l-Mü'minîn" ünvanı da bu iştiraktan doğmaktadır.<sup>2</sup>

Bu makalede sözünü edeceğimiz olaya bu çerçevede baktığımız zaman, muhtelif devirlerde farklı sülâlelere mensup emir ve hükümdarların, Halife Zâhir Biemrillah zamanında ise Atabeglerin hüküm ve idaresi altındaki Musul ve el-Cezire'de, bu dönemde Halife'nin sosyo-ekonomik alandaki tesir ve tedbirini daha iyi anlamış oluruz.

Burada şu hususu da belirtmeliyiz ki, makalemize konu olan bu olayları verirken birinci derecede İbnü'l-Esir'in "el-Kâmil fi't-Tarih" adlı eserini esas aldık. Çünkü İbnü'l-Esir adı geçen dönemde bu bölgede yaşamış ve konumuz bakımından olaylara yakından şahit olmuş birinci elden çağdaş kaynak özelliği taşımaktadır. Kaynağımızda bu durumu açık olarak görürüz. Tarihçimiz İbnü'l-Esir, biraz ileride bahsedeceğimiz pahalılığın sebebi olan kıtlıktan söz ederken şunları kaydetmektedir. "Kıtlık döneminden evvel bir gün eve gittim. Kızlarımızın pişirmek üzere et doğradıklarını gördüm. Etraflarına biriken kediler çoktu ve gözüme bir hayli fazla geldi. Tutup saydım. Etraflarında tam oniki tane kedi vardı. Bu pahalılık ve kıtlık döneminde ise evde bırakılan bir miktar et vardı. Bu eti koruyan kimse olmadığı halde ona yanaşmak isteyen tek bir kedi dahi görmedim."<sup>3</sup>

## 1. Musul ve el-Cezire'de Ortaya Çıkan Pahalılık ve Halife Zahir Biemrillah'ın Aldığı Ekonomik Tedbirler

H.622/M.1225 yılında Musul ve el-Cezire'de kıtlık sebebiyle pahalılık ortaya çıkmıştı. Pahalılığın belirdiği dönemde bu bölgede Atabegler hüküm sürüyordu. Atabeg Nureddin Mahmud'un (616-19/1218-19) idaresi sona ermiş, yönetim Bedreddin Lü'lü'nün eline geçmişti. Zamanın Abbasi Halifesi Zahir Biemrillah'ın burada ortaya çıkan pahalılığa müdahale ettiğini, durumu iyileştirici ve halkın refahını sağlayıcı ekonomik tedbirler aldığını görmekteyiz.

<sup>2</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1980, 311.

<sup>3</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1966, XII,446.

Bu münasebetle biz, fiatlara geçmeden önce Halife'nin bu bölgedeki pahalılık münasebetiyle aldığı tedbirlerden ve ekonomik hayatla ilgili icraatından bahsetmek istiyoruz. Nâsır Lidinillah'ın ölümünden sonra oğlu Ebu Nasr Muhammed "ez-Zâhir Biemrillah" (hl. 622-23/1225-26) ünvanıyla halife olmuştur. Halife Zahir Biemrillah'ın, babası ve selefi Nâsır'a nisbetle askeri ve dış siyaset alanlarında başarılı atılımlar gösteremediği, fakat iç siyaset ve ekonomik konularda başarılı icraatta bulunduğu söylenebilir. Hilafete geçtikten sonra son derece adalet ve ihsanla hüküm sürmeye başlamış ve Raşid Halifelerden İki Ömer'in, yani Ömer b.Hattab (hl.13-23/34-44) ve Ömer b.Abdülaziz (hl.99-101/717-20)'in yolunu izlemeğe başlamış ve onların idaresini örnek almaya çalışmıştır. Tarihçi İbnü'l-Esîr'in onun bu durumunu şu sözlerle gayet açık bir şekilde ifade ettiğini görmekteyiz: "Birisi çıkar da Ömer İbn Abdulaziz'den sonra en adil halife Ebu Nasr Muhammed ez-Zâhir Biemrillah'tır diyecek olursa mutlaka doğru söylemiş olur."<sup>4</sup>

İbn Haldun'un kaydettiğine göre, Zâhir Biemrillah ferdf ve idarî hayatında doğru bir çizgide (hatt-ı müstakim) yürümüştü. Adaletli bir yönetim tarzı ortaya koyduğuna dair anlatımlar çoktur.

Bu anlatımlardan birine göre ölümünden önce kendi eliyle yazdığı bir tamimi bürokratlara okumak üzere bir elçiyle vezirine göndermişti. Elçi vezire, Mü'minlerin Emirinin şu sözlerini aktararak yazıyı teslim etti: "Biz, işe yaramayan, etkisi olmayan bir tamim gönderelim diye bu yazıyı yazmadık. Aksine siz, çok konuşan, çok lâf eden halifeden daha çok, iş yapan insana muhtaçsınız."

Halifenin tamimi şöyleydi:

*"Bismillahirrahmanirrahim.*

*Mühlet vermemiz ihmal ettiğimiz anlamına gelmez. Sabretmemiz, görmezden gelmemiz de gâfil olduğumuz anlamına gelmesin. Böyle davranmamız, yani sabretmemiz ve süre tanımamız sizi sınamak ve hanginizin daha iyi çalıştığını anlamak içindir. Biz sizin geçmişte memleketler üzerinde yaptığınız tahribatı, her şeyi nasıl darmadağın ettiğinizi, iyi gidişatı nasıl kötüye çevirdiğinizi, batıl olduğu apaçık belli*

<sup>4</sup> İbnü'l-Esîr, XII,441.

olan bir şeyi türlü hile ve tuzaklarla nasıl hak suretinde gösterdiğinizi biliyoruz. Kökünden kazıyıp yok etmenin ve silip süpürmenin adını hakkını tamamen alma kaydunuz ve istenileni yaptık dediniz. Amaçlarınızı yerine getirmeye başka bir şeyle telafi ettik dediniz. Şiddetli ve heybetli arslanın (devletin) pençelerini gizlemesini fırsat bilerek dışlarından kurtuldunuz. Bir tek manayı ifade etmek için çeşitli lafızlar kullanıyorsunuz. Siz onun (devletin) güvendiği ve emin olduğu kimselersiniz. Onun görüşünü kendi arzularınıza göre yönlendiriyorsunuz. Hakkını vermekte gevşek davranıyorsunuz. Halk size itaat ediyor, siz ona (devlete) isyan ediyorsunuz. Halk size muvafakat ediyor, siz ise onlara muhalefet ediyorsunuz. Şimdi ise Allah sizin korkunuzu güvene, fakirliğinizi zenginliğe, batılınızı hakka çevirdi. Size bir sultan (yönetici, halife) verdi ki, onunla zorluğunuzu kolaylığa çevirsin, darlığınızı gidersin. O sultan, ancak kötülükte ısrar edeni cezalandırır ve kötülüğe devam edenden intikam alır. Size adaleti emrediyor ve sizden onu yerine getirmenizi (ikame) istiyor. Sizi zulümden menediyor. O da Allah'tan korkar, sizi de Allah'ın mekrinden sakındırır; Allah'a dua eder ve sizi de O'na itaate teşvik eder. Eğer siz Allah'ın yeryüzündeki halifelerinin vekillerinin yolunda ve yaratıklarının emin olduğu kimselerin yolunda giderseniz kurtulursunuz. Aksi halde helâk olursunuz.”<sup>5</sup>

Bürokratlarına gönderdiği bu uyarıcı tamimle işe başlayan adil halife ilk iş olarak gerek babası, gerekse babasından önce, halkın elinden gasbedilmiş olan bir çok mal ve mülkü tekrar sahiplerine iade etmiştir. İkinci olarak, halktan haksızca toplanan bir çok vergiyi kaldırmıştır. Onun ilk dönemlerindeki arazi haraçlarına dönerek adilce bir vergi uygulamasına başladığını; haraç usulünü de ilk dönemlerdeki şekline iade ettiğini görmekteyiz.

Zâhir Biemrillah'ın hilafete gelmesinden önce Musul ve el-Cezire bölgesinde pahalılık baş göstermiş ve fiatlar bir hayli yükselmiştir. Fakat onun hüsnü niyeti esas alan icraatından dolayı fiatlar birden düşmüş ve ucuzluk meydana gelmiştir. O, fiatların yüksek oluşundan dolayı halkın sıkıntı çekmesini önlemek üzere çeşitli yiyecek maddelerinin buraya sevk edilmesini ve buralarda satılmasını istemiştir. Gerçekten de çok sayıda

<sup>5</sup> İbn Haldun, *Kitabü'l-İber*, Beyrut 1971, III, 536.

mal bu bölgeye götürülüp satılmıştır. Kendisine bu bölgede fiatların bir hayli yüksek olduğu ve halkın sıkıntıya düşmesini önlemek ve rahatlamasını sağlamak için bu pahalılığın önüne geçilmesi gerektiği ifade edildiğinde şunları söylemişti: "Satıcılar da alıcılar da müslümandır. Bizim her iki tarafa da aynı gözle bakmamız gerekmektedir."<sup>6</sup>

Bunun yanında o pahalılığı önleyici tedbirleri almakta gecikmemiş; özellikle yiyecek maddelerinin ucuz satılmasını sağlamıştır. Bunun üzerine gerçekten de satıcılar onun bu iyi niyetinden dolayı gıda maddelerini ucuz satmaya başlamışlar ve böylelikle bir hayli artmış olan fiatlar birden düşmeye başlamıştır. Müellif İbnü'l-Esîr, fitne ve fesadın arttığı bir dönemde böyle bir halifenin başa geçmesinin son derece garip bir olay olduğunu belirterek onun hilafetinin devamı için Allah'a dua etmektedir.<sup>7</sup>

Halifenin ekonomik alandaki bu icraatına bir örnek olarak şu olay nakledilir: Ba'kûba köyünden alınan vergiler daha önceleri 10.000 dinar civarında iken yeni halifenin babası önceki Halife Nâsır Lidinillah bu köy halkından her yıl 80.000 dinar vergi almakta idi. Bu'kûbalılar gelip bir önceki halife Nâsır Lidinillah'a başvurarak bütün mal ve mülklerinin bu meblağın altında olduğunu, bunu ödemeye güçlerinin yetmediğini ifade ettikleri halde yine bu vergiler onlardan tahsil edilmişti. Ancak Zâhir Biemrillah hilafete geçince bütün bu uygulamalara son vermiş, bu ve benzeri köylerden alınması gereken gerçek haracı (vergiyi) tayin ve tesbit etmiştir. Bu yeni uygulamayla artık babası döneminde alınan 80.000 dinar yerine böyle bir köyden senelik 10.000 dinar haraç alınmaya başlanmıştı. Kendisine tahsil edilmeyen bu meblağın (yani 70.000 dinarın) hazineyi zor durumda bırakacağını söyleyip bunların yerini ne ile doldurmak gerektiğini soranlara ise, bu meblağın başka yerlerden elde edilen gelirlerle doldurulmasının mümkün olacağı cevabını vermiştir.<sup>8</sup> Bir köyden 70.000 dinar fazla vergi alındığına bakarak diğer yerlerdeki böyle ayrı vergi tarhi konması suretiyle ortaya çıkacak zulüm ve haksızlık gayet açık olarak kendini göstermektedir.

<sup>6</sup> İbnü'l-Esîr, XII,443.

<sup>7</sup> İbnü'l-Esîr, XII,444.

<sup>8</sup> İbnü'l-Esîr, XII,441.

Halife ez-Zâhir bu uygulamayla haraç usulünü ilk dönemlerdeki şekline iade etmiş oluyordu. Bu uygulama bütün diğer bölgelerde de taklit edilmiştir. Burada yine İbnü'l-Esir'in kaydettiği diğer bir olay Halife'nin bu konuda ne kadar âdil ve sosyal adalet ilkelerine ne kadar uygun davrandığını bize göstermektedir. Haracın ilk dönemlerdeki şekliyle tahsil edildiği, arazi sahiplerinden ve Iraklılardan bir grup Halife'ye gelip ilk dönemlerde haracı alınan bir çok ağacın şimdi kurduğunu ve arazilerinin harap olduğunu ifade ederek önceki dönemlerde toplanan haracın bile tam manasıyla tahsilinin mümkün olmadığını anlattılar. Bunun üzerine Halife hâlâ ayakta olup kurumamış ağaçlardan ve harap olmamış araziden haraç alınmakla yetinilmesini ifade ederek kurumuş ve harap olmuş ağaç ve bahçelerden herhangi bir verginin ve haracın alınmamasını istemişti.<sup>9</sup> Gerçekten de bu son derece adil ve güzel bir uygulama dır.

Halife Zâhir Biemrillah'ın mali alanda ortaya koyduğu diğer bir uygulama da şudur: Devlet hazinesinde (Beytü'l-Mâl) altın tartmakta kullanılan bir tartı birimi vardı. Bu tartı birimi şehirde kullanılan normal tartı biriminden yarım kırat daha fazla idi. Halktan mal alınırken fazla tartan tartı birimiyle alınır, verilirken de şehirde kullanılan ve öbürüne göre daha eksik olan bu normal tartı birimiyle verilirdi. Yeni halife bu uygulamaya muttali olunca, bizzat kendi el yazısı ile vezirine Kur'an'ın Mutaffifin suresinin ilk ayetlerini yazarak onu uyarmıştır. Bu ayetler şu uyarıları içeriyordu:

*"Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline. Onlar insanlardan bir şey ölçüp aldıkları zaman ölçüyü ve tartıyı tam yaparlar. Kendileri onlara bir şey ölçtükleri veya tarttuklarında da (bu ölçü ve tartıyı) eksik yaparlar. Onlar tekrar diriltileceklerini sanmıyorlar mı?"<sup>10</sup>*

Bu ayetlere ilave olarak vezirine "Devlet hazinesinde şöyle bir uygulamanın yapıldığını işittik. Devlet hazinesinde kullanılan bir tartı birimi halkımızdan gerek müslüman gerekse gayr-i müslimlerin kullandığı tartı birimine uymamakta ve dolayısıyla bununla halka açıkça haksızlık yapılmış olmaktadır." diye yazmıştı. Hazine görevli olanlardan bir yetkili ise ona yazdığı bir yazıda şunları söylüyordu: "Şehirde kullanılan

<sup>9</sup> İbnü'l-Esir, XII, 442.

<sup>10</sup> Kur'an, Mutaffifin, 1-4

bu normal tartı birimi ile yaptığınız tartıda geçen senenin hesaplarına göre hazine aleyhine 35.000 dinar farkın ortaya çıktığı görülmektedir." Halife bu görevliye yazdığı cevabî yazıda ise, onun görüşüne son derece karşı çıkarak bu yaptığını kınıyor ve şöyle diyordu: "Bu rakam 35.000 değil 350.000 dinar da olsa, mutlaka bu uygulamanın durdurulmasını istiyorum."<sup>11</sup>

Aynı şekilde divanlarda kullanılan bir tartı ve ölçü birimi de yasaklanmıştı. Zira bunda da her bir dinarda bir habbe (dinarın bir bölümü) fazla tartılmakta idi. Halife bu uygulamayı da durdurmuştur. Ayrıca şehir kadısına verdiği bir emirle kendisine, yalandan uzak, sağlam ve sahih bir ifade taşıyan bir dilekçe ile gelen ve malının iade edilmesini isteyen herkese halifeye danışmadan hakkının verilmesini istemişti. Ayrıca Beytü'l-Malın başına mutlaka bir adamı getirerek bu işin "sâlih ve Allah'tan korkan kimseler" eliyle yürütülmesini sağlamıştı. Beytül-Malın başına getirdiği bu salih kişi ise Hanbeli mezhebine mensup biri idi ve bu göreve getirilirken Halife'ye şunları söylemişti: "Ben belirli bir mezhebe yani belirli bir fıkıh ekolüne mensubum. Olabilir ki, kendime yakın olan kimseleri gözetebilirim. Eğer mü'minlerin emiri bana bu hususta izin verirse ve bana yakın olanları gözetmeme müsaade ederse bu işi yüklenirim. Aksi takdirde böyle bir görevi üstlenmem zor olur." deyince Halife ona şöyle demişti: "Her insana hak ettiği kadar ver ve bu hususta Allah'tan kork. Onun dışında da hiç kimseden korkup çekinme."<sup>12</sup>

Zâhir Biemrillah'ın hilafete geçtiği ilk günlerde Vâsıt şehrinde bir divan görevlisi gelmişti. Bu görevli önceki halife en-Nâsır'ın son günlerinde Vâsıt'a gidip oradan çeşitli mallar getirecekti. Görevli Vâsıt'a gitmiş ve Bağdat'a geri döndüğünde 100.000 dinar değerinde mal ve para getirmişti. Yeni halifeye yazdığı bir mütalaa ile de yanında getirdiği yüzbin dinarı söz konusu etmiş ve bu malların halifeye takdimi için huzura kabul edilmesini ihtiva eden yazısını iletmişti. Halife ona yazdığı cevapta bu mal ve paraların derhal sahiplerine iade edilmesini, bunlara kesinlikle ihtiyaç olmadığını ifade edince bu mallar derhal sahiplerine iade edilmiştir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> İbnü'l-Esir, XII,442.

<sup>12</sup> İbnü'l-Esir, XII, 442.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esir, XII, 443.

Halife malları ellerinden alınarak hapse atılan bütün mahpusları da zindandan çıkarmış ve Kadı'ya onbin dinar göndererek bu mahpuslardan parası olmayanlara dağıtılmasını istemiştir. Müellif İbnü'l-Esir, Halifenin kendisini son derece hayrete düşüren ve çok beğendiği bir sözünü naklederek şunları kaydetmektedir:

"Halife, yaptığı bu uygulamaların mali yönden kendisini zarara sokacağını ve buna maddi olarak imkân olmadığını söyleyenlere şu cevabı vermiştir: Ben bir satıcı olarak dükkanımı ikindiden sonra açtım. Bırakınız istediğim şekilde hayır ve hasenatta bulunayım. Ne kadar yaşayabileceğim belli değildir."<sup>14</sup>

## 2. Fiatlar

Kaynağımız İbnü'l-Esir başka kaynaklarda rastlayamadığımız ölçüde bu döneme ait Musul ve el-Cezire bölgesindeki bazı temel gıda maddeleriyle meyve ve sebzelerin pahalılık öncesi ve pahalılık sonrası fiyatlarını bize vermektedir. Tablo I ve II'de bu fiyatların pahalılık öncesi ve sonrası durumu verilmiştir.<sup>15</sup>

Tablo I  
Temel Gıda Maddeleri ve Meyve Fiatları  
(Pahalılıktan Önce)

CİNSİ	MİKTARI	Gr.Olarak Ağırlığı	FİATI	Sikke Ağırlıkları
Buğday	4 mekkük	3335 gr.	1 dinar	4.233 gr.altın
Güzel Beyaz Mısır Toz Şekeri	1 rıtıl	406.25 gr.	2 dirhem	5.94 gr.gümüş
Kötü Esmer Toz Şekeri	1 rıtıl	406.25 gr.	1.25 dirhem	3.71 gr.gümüş
Pirinç	1 mekkük	834 gr.	12 dirhem	35.64 gr.gümüş
Susam Yağı	1 rıtıl	406.25 gr.	0.5 kırat	0.106 gr.altın 0.124 gr.gümüş
Susam Yağı	60 rıtıl	24337 gr.	1 dinar	4.233 gr.altın
Tuz	1 mekkük	834 gr.	1 dirhem	2.97 gr.gümüş
Hurma	4-5 rıtıl	1625-2031 gr	1 kırat	0.212 gr.altın 0.247 gr.gümüş

<sup>14</sup> İbnü'l-Esir, XII, 444.

<sup>15</sup> İbnü'l-Esir, XII, 447 vd.

Tablo II  
Temel Gıda Maddeleri ve Meyve-Sebze Fiatları  
(Pahalılıkta)

CİNSİ	MİKTARI	Gr.Olarak Ağırlığı	FİATI	Sikke Ağırlıkları
Buğday	1 mekkük	834 gr.	1 din. 3 kırat	4.869 gr.altun
Buğday	1.3 mekkük	1084 gr.	1 din. 1 kırat	4.445 gr.altun
Un	45 rıtl	1084 gr.	1 din. 1 kırat	4.445 gr.altun
Güzel Beyaz Mısır Toz Şekeri	1 rıtl	406.25 gr.	3.5 dirhem	10.395 gr.gümüş
Kötü Esmer Toz Şekeri	1 rıtl	406.25 gr.	2.25 dirhem	6.82 gr.gümüş
Pirinç	1 mekkük	834 gr.	50 dirhem	148.5 gr.gümüş
Susam Yağı	1 rıtl	406.25 gr.	2 kırat	0.424 gr.altun 0.454 gr.gümüş
Tuz	1 mekkük	834 gr.	10 dirhem	29.7 gr.gümüş
Hurma	2 rıtl	812.50 gr	1 kırat	0.212 gr.altun 0.247 gr.gümüş
Pazı, Havuç, Şalgam	5 rıtl	2031 gr.	1 dirhem	2.97 gr.gümüş
Menekşe	6 rıtl	2438 gr.	1 dirhem	2.97 gr.gümüş

Bu tablolara göre meselâ, buğdayın pahalılıktan önce 4 mekküğü (3335 gr.) 1 dinara (4.233 gr. altun) satılırken, pahalılıkta %400 artışla 1 mekküğü (834 gr.) 1 dinar 3 kırata (4.869 gr. altun); güzel beyaz Mısır toz şekerinin 1 rıtlı (406.25 gr.) pahalılıktan önce 2 dirheme (5.94 gr. gümüş) satılırken, aynı miktarı pahalılıkta % 75 artışla 3.5 dirheme (10.395 gr. gümüş); pirincin 1 mekküğü pahalılıktan önce 12 dirheme satılırken, aynı miktarı pahalılıkta % 350 artışla 50 dirheme; susam yağının 1 rıtlı pahalılıktan önce yarım kırata satılırken, aynı miktarı pahalılık zamanında % 300 artışla 2 kırata; tuzun 1 mekküğü pahalılıktan önce 1 dirheme satılırken, aynı miktarı pahalılıkta % 1000 artarak 10 dirheme; hurmanın pahalılık öncesinde 4-5 rıtlı 1 kırata satılırken, pahalılık döneminde %150 fiyat artışıyla bu sefer 2 rıtlı bir kırata satışa sunulmuştur.

Bu fiyatlar ancak ücretlerle karşılaştırılınca satın alma gücünün tesbiti bakımından bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır. Kaynaklarda bu dönemin ücretleri konusunda herhangi bir bilgi olmadığı için fiatları bu açıdan değerlendirme imkanımız bulunmamaktadır. Ancak



fiatların altın ve gümüş üzerinden sikke ağırlıklarını vermekle bir karşılaştırma yapma imkanı sağlayabildik.<sup>16</sup> Verdiğimiz fiatlar da, bazı temel gıda maddeleri ile bazı meyve ve sebzelere münhasır kalmaktadır. Diğer madde ve eşyaların fiatları konusunda ise herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

### **Sonuç**

Adil halife Zahir Biemrillah, iş başına gelir gelmez gönderdiği bir genelge ile, önce bürokratların yani yönetici kadronun yanlış icraatını düzeltmeye, onlar yoluyla yapılan haksızlıkları önlemeye çalışmıştır. Vergi adaletini gerçekleştirmiştir. Musul ve elCezire'de ortaya çıkan pahalılığı önlemek için, başka yerlerden buraya gıda maddesi sevkettirerek fiatların düşmesini sağlamıştır. Haksız kazancı, haksız vergiyi ve haksız müsadereyi önlemiştir. Fiatlar, pahalılık öncesine göre ortalama % 30 oranında artmıştır.

---

<sup>16</sup> Walter Hinz, **İslamda Ölçü Sistemleri**, Çev. Acar Sevim, İstanbul 1990, 5vd., 13, 20, 33, 37vd.

# HİCRİ I. ve II. ASIRLARDA MUHTELİF YÖNLERİYLE ABBASİ HAREKETİ

Doç. Dr. İsa Doğan

## 1. Abbasoğulları İçinde Hilafet Fikrinin Doğuşu:

Peygamber (sav) dan sonra hilafetin bir miras ve hak işi olduğunu ilk defa ileri süren ve bunu İslam ve siyaset dünyasında ilk ortaya atan Hâşimî sülâlesidir. Hilafet konusundaki ihtilaflar Peygamber (sav) in vefatından hemen sonra başladığı halde, çok sonraları ortaya çıkan bir takım rivayetlerle bu meselenin, onun vefatından biraz önceye götürüldüğü bilinmektedir.

Hâşimî sülalesi, Abdulmüttalib'in oğulları olan Abbas'la Ebu Talib'in neslinden gelen sülâledir. Peygamber (sav)'ın vefatından hemen sonra oluşan Sakîfe toplantısında Hz. Ebubekir'e biat yapıldığı yerde son derece azınlık bir gurubun, hilâfetin Haşimoğulları içinde olması gerektiğini söylemesi, Haşimîlerle Emvîler arasındaki yıllarca bitmeyecek olan kavganın da sebebi olmuştur. Sakîfe toplantısının yapıldığı günlerde Emevîler hilâfet için bir alternatif değildiler. Her ne zamanki, Haşimoğulları dışında birine yani, Hz. Ebu Bekir'e biat edilmesi, daha sonraları hilafet konusunda Emevîler için bir örnek oldu ve dolayısıyla onlarda pek âlâ halife olabileceklerini iddia eder duruma geldiler. Eğer Sakîfe toplantısında Haşimoğullarından Hz. Ali'ye veya Hz. Abbas'a biat edilseydi; belkide Emevîler bu meselede daha işin başında saf dışı bırakılmış olacaktı. Belkide iki kabîle arasında binlerce Müslüman kanı dökülmemiş olacaktı; zayıf bir ihtimalle de olsa hilafet mücadelesi sadece Haşimoğulları içerisinde mahdut kalacaktı.

O sıralarda Hz. Abbas Haşimoğullarının en yaşlısı idi. h.8/m. 629 yılında Mekke'nin fethinden az önce Müslüman olmuş, Kureyş'le birlikte Bedir savaşına katılmış ve Müslümanlar tarafından esir edilmişti. Ancak Onun, Müslümanlarla anlaştığını ve Mekke'nin fethinden önce Rasullah'a pek çok ma'lumat gönderdiğini teyid eden tarihi rivayetler vardır<sup>1</sup>. Buna rağmen, Sakîfe toplantısında Halife'nin Haşimoğulları içinden olması gerektiğini söyleyen grubun içinde Hz. Abbas'ı Hz. Ali'ye takdim eden olmamıştır. Çünkü Ali'nin pek çok meziyeti vardı. Fatıma da eşi Ali'yi hilâfete layık görüyordu ve bu yüzdendir ki, Fatıma yaşadığı müddetçe Hz. Ali Hz. Ebu Bekir'e biat etmemiştir<sup>2</sup>.

1 Dr. Faruk Ömer, el- Abbasiyyûn el- Evâil, Bağdat, 1/39

2 eş- Şeyh Muhammed el- Hudari, Muhadaratu Tarihi-Ümumi'l İslamiyye, Kahire, 1945, 8-9.

H. Abbas, H. Osman'ın son günlerinde vefat etti. En meşhur evlâdı Abdullah b. Abbas idi. H. Ali H. Abbas'ın, Rasulullah'ın geride bıraktığı Beni Nâdir malları hakkında birbirlerine düşüklerini ifade eden rivayetler vardır. Nitekim bir gün Abbas'la Ali Halife, H. Ömer'in yanında birbirlerine sövdüler. H. Osman da oradaydı ve H. Ömer'e; "İkisi arasında hükmet ve onları ayır" deyince, Ömer de; Peygamber (sav)'in "Biz muris olmayız ve sadaka da bırakmayız" şeklindeki sözünü onlara hatırlatarak "Allah'ın Nâdir oğullarının mallarından Peygamberine verdiği ganimete gelince: Siz ona ne at koşturdunuz ne deve... Fakat Allah Peygamberlerini dilediği kimselere musallat eder. Allah her şeye kâdirdir<sup>3</sup>." ayetini okudu ve Beni Nadir'in mallarını Allah'ın peygamberine mahsus kıldığını söyledi.

H. Ebu Bekir'in de yine onlarla ilgili aynı mevzuda bir meselesi olmuştu. H. Ebu Bekir, Ali ile Abbas'a gidip:

-Benim size zulmettiğimi ve suç işlediğimi sanıyorsunuz. Allah bilir ki ben doğru yoldayım. Sen Abbas, bana geldin ve kardeşinin oğlundan payımı istiyorsun. O da (yani Ali) bana geldi ve karısının babasından payımı istiyor. Size şöyle derim: Resulullah (sav) "Biz müris olmayız ve miras bırakmayız" demiştir,<sup>4</sup> şeklinde ızaf. ederek onları ikna cihetine gitmiştir.

Peygamber (sav) vefat ettiği zaman H. Abbas'ın H. Ali'ye "Ey kardeşimin oğlu uzat elini sana biat edeyim<sup>5</sup>." dediği dikkate alınır, aralarındaki ihtilafın sonradan çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan H. Abbas'ın ne kendisi ve ne de evlâdı için hilâfete yönelik birşey düşündüğünü gösteren herhaği bir rivayet yoktur.

H. Ebu Bekir ve H. Ömer'den sonra H. Osman zamanında Emevilerin dikkati çekecek nitelikte ve özellikle iş başına gelmesi, onları hilafet mücadelesinde kesin bir alternatif yaptı. Nitekim Emevilerden Şam valisi H. Muaviye H. Ali'ye biat etmedi. Medine'de halifeliği ilan edilen H. Ali devrinde Muaviye problemi çözülemedi. Neticide islâm devletinde bir takım kanlı mücadeler yaşandı. H. Ali şehit edilince H. Hasan'ın hilafetten çekilmesi, H. Muaviye'nin ve dolayısıyla Emevi hilafetinin başlangıcı oldu. Daha sonra gelişen hadiselerde H. Hüseyin'in Yezid tarafından öldürülmesi (h.60/m.680), Ali evlâdının ve taraftarlarının Emevilere karşı fiilen harekete geçmelerine sebep oldu.

Artık, hilafetin Ali'nin ve ondan sonra gelen çocuklarının tabii bir hakkı olduğu görüşü yaygınlaşmıştı. Ancak Ali evlâdı için Emevileri iktidardan uzaklaştırmak mümkün olmadı. Onların bu siyasî başarısızlığında

3 Haşr: 6

4 İbn Şebbeh, Ebu Zeyd Ömer b. Şebbeh en-Nemiri el- Basri (h.173-262/m.789-875, Tarihu'l- Medineti'l Münevver, Cidde, 1973, 1/203-204.

5 el- Mesudi, Ebul- Hasan ali b. Hüseyin (346/957).

özellikle kendi aralarındaki hased ve anlaşmazlığın büyük rolü olduğu kanatındayız.

Hz. Abbas gibi, oğulları da Ali, Hasan ve Hüseyin hayattayken hilafet iddiasında bulunmalarının, kendilerine fazla bir şey kazandırmayacağını bilincinde idiler. Buna rağmen onların hilafete yönelik faaliyetlerini dikkatle takip ediyorlar ve bir fırsatını bulduklarında kendi menfaatlerine yönelik olarak değerlendirmeye her an hazır idiler. İbnul- Hanefiyye (h. 81/m.700)'nin bile bir vesileyle Hz. Hasan'a yazdığı bir mektupta "Benim babam da senin baban da Ali'dir. Bu konuda benim sana bir üstünlüğüm yoktur. Benim anam Beni Hanîfe'den, senin anan Rasüüllah'ın kızı Fâtıma'dır. Yeryüzü benim anam gibilerle dolsa senin anan daha hayırlıdır ve sen benden daha faziletlisin"<sup>6</sup> demesi Hasan ve Hüseyin'in hilâfete tek aday olduklarını göstermektedir.

Ancak, Muhammed İbnul- Hanefiyye'nin Hasan ve Hüseyin tarafından dışlanmış ve onlara kırgın olması siyasî faaliyetlerde sessiz kalmasına, hatta Abbasoğullarıyla birlikte hareket etmesine sebep olmuştur. Nitekim bir gün onun, Hasan ve Hüseyin'e giderek "Siz beni hariç bırakarak babama varis oldunuz. Ben Peygamberin soyundan olmasam bile babanızın çocuğuyum"<sup>7</sup>. dediği rivayet edilmektedir. Bu durumdan istifa etmek isteyen Abbasîler de insanların Ali evladına aşırı sevgi beslediklerini anladıkları için İbnu'l Hanefiyye'yi kendi taraflarına çekmek suretiyle illeride perde arkasında hilafet faaliyetlerinde buluncaklardır.

Hz. Hüseyin'in şehid olması Şia için büyük darbe oldu. Bu durum Ali evlâdının bir müddet sesiz kalmalarını sağladığı gibi taraftarlarını da ümitsizliğe ve Mesihî fikirlere döndürdü. Hüseyin'den sonra Şiîlerin ekseriyetle İbnu'l - Hanefiyye'nin etrafında toplandıkları görülmüyor. Fakat o, bu konularda fazla İstekli değildi. Bir karışıklık çıksın istemiyordu. Abdullah b. ez- Zübeyir, Abdullah b. Abbas'la İbnül-Hanefiyye'yi biata davet ettiği zaman "Ümmet senin imamet hakkında icmâ etmedikçe şana biat etmeyiz" demişlerdi. Bu yüzden İbnu'z- Zübeyir onları yirmi kişi ile birlikte Zem zem kuyusuna hapsedmişti<sup>8</sup>. Daha sonra İbnu'z- Zübeyir ölünce Muhammed, Abdülmelik (h-86/m-705)'e biat etmişti<sup>9</sup>.

Muhammed b. el- Hanefiyye'nin bu zamanda siyasî konulara sessiz kalışında Hüseyin'in başına gelen felaketin etkisi vardı. Yoksa tamamen bu konulara kayıtsız kaldığı kabul edilmemelidir. Nitekim, İbnu'z- Zübeyir tarafından hapse atıldığı zaman Kûfe'de bulunan el-Muhtar b.

6 İbrahim b. Ali el- Kayravani, Kitabu Zehril- Adâb (el- İkdül- Ferid Hamîşi), Beyrut, 71.

7 Ahbârü'd - Devleti'l - Abbasiyye, (Müellifi Meçhul, Beyrut, 1971 184.

8 el- Ya'kubi, Ahmed b. Ebi Ya'kub (292/905), Târihu'ı -Ya'kübi, Beyrut, 2/261; Ahbârü'l Abbas 99

9 İbn Kesir, Ebu'l- Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), el- Bidaye ve'n - Nihaye, Mısır, trz. 9/ 38.

Ebi Ubeyd (h-67/m-686)'e mektup yazdığı ve Muhtar'ın da Ebu Abdullah el- Cedelî'yi dört bin atlı ile göndermek suretiyle onu kurtardığı<sup>10</sup> rivayet edilmektedir. Bu bakımdan İbnu'l - Hanefiyye'nin, Muhtar'ın Kûfe'deki faaliyetlerinden habersiz olması mümkün değildi. Hatta Kûfe'de Hüseyin'in kanını talep için Muhtar'ı onun görevlendirdiği söylentisi dolaşıyordu<sup>11</sup>. Ancak O, Muhtar'ın bütün gayretlerine rağmen Kûfe'de fiili bir harekete tevessül etmedi. Çünkü o, Emevilerle ilişkilerinin bozulmamasına son derece dikkat ediyor, diğer taraftan taraftarlarıyla irtibatını da kesmiyordu.

Muhammed b. El- Hanefiyye H. 81/m. 700'de ölünce taraftarlarına oğlu Ebu Hâşim (h.99/ m. 717)'i vasiyet etti. Ebu Hâşim'in Hasan ve Hüseyinoğullarıyla irtibatına gelince; onlar tarafından uğradığı haksızlığa babası İbnül- Hanefiyye gibi fazla sessiz kalmadığı anlaşılıyor. Çünkü Hz. Ali'den miras kalan mallar, Fatma soyundan olan Zeyd b. Hasan'a verince, Ebu Hâşim meseleyi Medine Kadısına intikal ettirmiş ve nesep yönünden eşit olduklarını bildirerek Zeyd b. Hasan'a karşı çıkmıştı. Daha sonra karar Ebu Hâşim lehine sonuçlanınca Zeyd b. Hasan da meseleyi Halife I. Velid (h. 97/m.715)'e götürerek onun el- Muhtar'ın arkadaşlarından taraftarları olduğunu; onların da zekatlarını Ebu Hâşim'e gönderdiklerini söylemiş ve onu şikayet etmiştir<sup>12</sup>.

Bu anlaşmazlıklardan ötürü ne İbnu'l - Hanefiyye ve ne de oğlu Ebu Hâşim Hz. Fatıma neslinden gelen çocuklarla ilgilenmemişlerdir. Ali evladı arasındaki bu farklılaşma Şia arasındaki farklılaşmayı da birlikte getiriyordu. Çünkü Hüseyinden sonra Şia'nın bir kısmı İmamet kıyamete kadar Fâtıma'nın çocukları arasındadır derken; büyük bir kısmı da Muhammed b. el- Hanefiyye'nin imam olduğunu söylüyor ve onun yanında yer alıyordu. Bunlar Muhtar'ın isyanında görülen Keysânîlerdir<sup>13</sup>. Muhtar'ın Mus'â b. Zübeyir'e yenilmesinde (h.67/M.686) Şiîlerden tam destek alamamasının rolü büyüktür. Gerçi Şia'nın Muhtar'ı desteklememesini Onun yalancı ve güven vermeyen birisi olduğuna bağlayanlar varsa<sup>14</sup> da anladığımız kadarıyla asıl sebep Şia'nın bir kısmının Ali b. Hüseyin (h.94/M.712)'i imam tanınması<sup>15</sup> ve bu grupların da birbirlerine yardımcı olmamasıdır. Aynı durum, Zeyd b. Ali (h.122/m. 740)'nin isyanında da görülüyor. Nitekim Ebu Hâşim, Zeyd'in isyanı esnasında taraftarlarına Zeyd'in mutlaka öldürüleceğini söyleyerek ondan uzak durmalarını em-

10 el- Ya'kubi, a.g.e., 2/261.

11 el- Kummi, Said b. Abdillâh (301/913), Kitâbul- Makâlât ve'l- Fırak, Tahran, 1321, 22,26.

12 Ahbaru'l - Abbas, 174.

13 en- Naşi el- Ekber (293/905), Mesâilü'l - İmame ve Muktetefât. mine'l- Kitâbi'l - Evsat fi'l - Makâlât (Usulini- Nihal), Beyrut 1971. 25.

14 eş- Şeyh Muhammed el- Hudari, age, 12.

15 İbn Abdırabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (328/936), el-İkdü'l-Ferîd, Beyrut, 2/ 296.

retmiş<sup>16</sup> ve dolayısıyla taraftarları, Zeyd b. Ali'nin isyanına katılmamışlardır. Aynı davranışı Horasan'da Yahya b. Zeyd (h.125/m.742)'in isyanında da sergiledikleri görülüyor. Zira, Ebu Haşim'in adamı Bukeyr b. Mâhân Horasanlılara "Yahya b. Zeyd aranızda gizlidir. Sanki siz de onunla Emevilere karşı ayaklanmış gibisiniz. Sizden kimse onunla birlikte ayaklanmasın. O öldürülecektir",<sup>17</sup> diyordu.

İşte bütün bunlar, Ebu Haşim'in son derece dikkatli ve planlı hareket ettiğini; belirli bir güç oluşuncaya kadar taraftarlarını hiç bir siyasî harekete sokmak istemediğini gösteriyor. Taraftarlarından belirli bir miktar zekat almakla da onları kendisine kuvvetle bağladığı anlaşılıyor.

İbnu'l- Hanefiyye'nin vefatından sonra, Ebu Haşim Abdullah'ın Abbasîlerle birlikte hareket etmesi daha da belirgin bir hal kazanmıştır. Muhammed b. Ali b. Abdillan b. Abbas, Ebu Haşim'in faaliyetlerinde kendisine yardımcı oluyor ve bizzat onun adına etrafa propagandacılar göndererek çoğu zaman birlikte hareket ediyorlardı.

Ebu Haşim ve Muhammed b. Ali b. Abdillan b. Abbas, bir taraftan Emevîler aleyhine teşkilatlandıkları halde, diğer taraftan bu faaliyetlerini rahat ve kolay sürdürülebilmek için Emevîlerle iyi ilişkilerini devam ettirdikleri görülüyor. Nitekim yine bu gaye ile bir gün Süleyman b. Abdülmelik (h. 99/m.717)'i ziyarete gittiler. Rivayete göre, güzel güzel sohbet ettikten sonra Süleyman Ebu Hâşimi bir süre bırakmamış; onun gizli faaliyetlerinden haberdar olmuş olacak ki, sütüne zehir katarak onu zehirlemiştir.

Ebu Hâşim hastalandığını hissedince yanındakilere; "Beni Humeyme'deki amcamın oğlu Muhammed b. Ali b. Abdillan b. Abbas'a götürün" dedi ve onu hemen oraya götürdüler. Muhammed b. Ali yanına geldiğinde Ebu Hâşim ona: "Ey amcamın oğlu, ben ölüyorum, sana geldim. Babamın bana vasiyeti vardır. Bu vasiyete göre hilâfet sana ve senin çocuklarına geçmiştir. İşte o an şimdi geldi"<sup>18</sup> dedi ve bütün taraftarlarının isimlerini kendisine verdi<sup>19</sup>.

Ebu Haşim'in vasiyetinde de görüldüğü gibi, gerek İbnu'l Hanefiyye ve gerekse oğlu Ebu Hâşim hilâfeti Hz. Fatıma'nın çocuklarına kaptırmamak için mücadele vermişler ve Abbasileri bizzat kendileri devreye sokmuşlardır. Ebu Haşim'in Muhammed b. Ali b. Abdillan b. Abbas'a "Biz imameti kendi içimizde zannediyorduk; artık hiç şüphe yok ki imam sensin" demesinin ve Fatıma'nın çocuklarını zikret memesinin tamamen maksatlı bir davranış olduğu açıkça hissedilmektedir.

16 Ahbâru'l - Abbas, 231.

17 Ahbâru'l - Abbas, 242

18 el - Ya'kubi, age, 2/297; İbnu'l - Esîr, Ebul- Hasan Ali b. Muhammed (630/1322), el-Kamil fi't - Tarih, Beyrut, 5/408.

19 Dr. Faruk ömer, Tabiatu'd- Daveti'l - Abbasiyye, Beyrut, 1970, 106

İşte Abbasilerin, daha önce niyetleri olsa bile fiilen hilâfet davasına girişmeleri bu hadiseden sonra olmuştur. Dolayısıyla faal Hâşimî hareketin idaresi Ebu Hâşim'in Muhammed b. Ali'ye vasiyetiyle Alevilerden Abbasilerin eline geçmiştir.

İmametın Abbasilerin hakkı olduğunu daha öncelere götüren rivayetler de vardır. Ebu Hâşim, imâmeti Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a havale ederken, bunun babasından, hatta dedesi Ali'den gelen bir rivayete dayandırdığı görülüyor. Rivayete göre bir gün Hz. Abbas Peygamber (sav)'in yanına girmişti. Peygamberin yanında Hz. Ali de vardı. Hz. Ümmü Seleme'nin evinde idiler. Rasulullah başını koluna koymuştu. Yanında bir yastık vardı, onu da Abbas'a attı ve "Otur üzerine" dedi. Ona Ali'nin duymadığı bir şeyler fısıldadı. Sonra Abbas çıkıp gitti. O zaman Rasulullah:

— Ey Ali, üzülme; bu işte benden sonra senin nasibin ancak kötü bir nasiptir. Bu iş bunda (yani Abbas'ta) ve bunun çocuklarındadır. Bu iş, onlar hiç çalışmaksızın sadece bir lütuf olarak gelir. Hatta size kötülük edenlerden intikam bile alırlar, dedi<sup>20</sup>.

Görüldüğü gibi, imametın Abbasoğullarında olacağı fikri Peygamber (sav)'e dayandırılrsa da hadisin kaynağının yine Ebu Hâşim'e dayanması, Abbasilerin imâmete hak iddia etmelerinin İbnu'l - Hanefiyye'ye ve özellikle Ebu Hâşim'e dayandığını teyid etmektedir.

## 2. Abbasoğullarının Hilâfete Yönelik Faaliyetleri:

Her ne kadar, İmamet Ebu Hâşim'le Abbasoğullarına intikal etmişse de bu, tamamen Ebu Hâşim'le Abbasoğulları arasında bir sır idi. Çünkü bu zamanda hiç kimsenin Ali evladı varken imametın Abbasoğulları içinde olduğunu kabul etmesi mümkün değildi. Bunun bilincinde olan Ebu Hâşim'in Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a "Ey amcamın oğlu, sana önemli bir şey söyleyeceğim fakat, hiç kimseye hatta sizden kimseye bile hiçbir şey söylemeyeceksin, İnsanların beklediği imam sizin içinizdedir<sup>21</sup>" dediği rivayet edilmektedir.

Bu rivayetin sıhhatinin sağlam olması ziyadesiyle mümkündür. Çünkü Abbasilerin faaliyetleri süresince hatta iktidarı ele geçirinceye kadar Ebu Hâşim'in bu sözleri kendileri için vazgeçilmez bir kural olmuştur.

Muhammed b. Ali b. Abdullah, kavminin efendisi, zeki son derece akıllı ve siyaset bilir bir zatdi. Daha önce Ebu Hâşim Abdullah'ın çalışmalarından haberdar olması ve hatta ona yardımcı olması dolayısıyla davetin başına geçtiği zaman çevreyi ve insanları tanıdığı için yabancılık çekmedi. Ebu Hâşim'in kurduğu düzeni kısa zamanda güçlü bir teşkilat

20 Ahbârü'l- Abbas, 187

21 İbnu'l - Esîr, el- Kamîl, 5/408.

haline getirdi. O, Ali evladının ve taraftarlarının her zaman dağınıklık içinde olacağını biliyordu. Çünkü onlar, ani bir kararla ve yeterli bir hazırlık yapmadan Emevilerin karşısına çıkarak öldürülüyorlar ve geride kalan taraftarları da bir boşluk içinde kalıyordu. O, bütün bunlardan ders alan tecrübeli bir kişi olarak bir takım prensipler tesbit etti.

Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas, Aleviler tarafından hazırlanmış bulunan bir zemine oturduğu için bir yönden aynı siyaseti devam ettirmek zorunda idi. Her şeyden önce bir isim vermeksizin insanların Ehli Beyt'in velayetine davet eden bir dailik sistemi kurdu. Bu şekilde eski Şii zemin üzerine kurulduğu için, dava herhangi bir karşılığa meydan vermeden büyüyecek ve imamın ismi en sonunda açıklanacaktı. Bu çağrı da "er- Rıza min Ali Muhammed" olmalıdır. Yani, davet başarıya ulaştıktan sonra Hz. Muhammed ailesinden her kim Halife seçilirse ona razı olunacaktır. Böylece O, amcasının oğulları olan Hz. Ali evladını kızdırmamış olduğu gibi, özellikle sonradan sahip çıktığı onların taraftarları arasında bir ayrılık ve tefrika doğmamış olacaktı.

Daveti belirli bir ferde bağlamayan bu usulun önemli bir faidesi de şu idi ki, kendisi ölür veya öldürülse hareket zayıflamayacak ve bitmeyecekti. Zira hayatta kalanlara aynı hızla mücadeleye devam etme imkanı hazırlıyordu.

Halk, bu er- Rıza min Ali Muhammed parolasından Hz. Peygamber (sav)'in ailesine bağlanmanın, aynı zamanda Hz. Ali'nin evladına bağlanmak demek olduğunu anlıyordu. Hz. Ali taraftarları da aynı inanışta idi. Böylece dıştan bakılınca bu hareket, Hz. Ali taraftarlarının yani Alevilerin bir faaliyeti olarak görünüyordu. Halbuki, bütün idarecileri, yönlendiricileri ve destekleyicileriyle tamamen Abbasilerin hakimiyeti altında idi.

Bu sistemin iki merkezi vardı. Birisi haberleşme merkezi olarak kabul edilen Kûfe olup, buraya Ali b. Abdullah b. Abbas'ın kölesi Meyse-re yerleştirilmişti. İkincisi de Horasan idi ve davetin hakiki merkezi oldu. Oraya Muhammed b. Huneys ve Ebu İkrime es- Serrâc gönderildi. İleri gelen şu oniki kişi de dai olarak seçildi:

1. Süleyman b. Kesir el - Huzâi
2. Malik b. Heysem El - Huzâi
3. Talha b. Zarik el- Huzâi
4. Amr b. A'yün el- Huzâi
5. İsa b. A'yün el- Huzâi
6. Kahtaba b. Şebib et - Tâi
7. Lahız b. Kureys et - Temimi
8. Musa b. Ka'b et - Temimi.
9. Kasım b. Mücasi.
10. Ebu Davud Halid b. İbrahim eş - Seybâni.



11. Ebu Ali el- Heravi Şibl b. Tahmân el- Hanefi.

12. İmran b. İsmail el- Mu'iti. Ayrıca bu oniki kişiden emir alan yetmiş adam daha seçildi. Muhammed b. Ali b. Abdülla b. Abbas tarafından yapılacakları işin yolu ve yönetimi yazılarak<sup>22</sup> ellerine verilen bu kişiler Horasan ve Taberistan'ın muhtelif yerlerinde yoğun bir Alevi propagandasına başladılar.

Her şeyden önce Abbasiler, Araplar arasından taraftar bularak başarıya ulaşamayacaklarını anlamışlardı. Bu bakımdan yeni mühtediler (Mevâlî) arasında faaliyette bulunmaya büyük özen gösterdiler. Hususiyetleri itibarıyla Alevi hareketlerindeki taraftarları ayrı iki grup halinde mütalaa etmek gerekir.

Birinci grup, genellikle Hz. Hüseyin'in ve Zeyd b. Ali'nin isyanında görülen ve islâm devletinin eski yerleşim bölge-lerinde bulunan insanlardan müteşekkildir. Onlara gö-re, imamet seçimle değil de nasla olup, nassın tesbit ettiği şekilde insanlardan imamete hak sahibi olanlar da Ali ve çocuklarıdır.

İkinci grup ise tamamen Abbasi faaliyetleri esnasında görülen ve çoğunlukla yeni mühtedilerden oluşan Alevi taraftarlarıdır. Onlar, Alevi isminden faydalanıp İslâm dışı bir takım prensiplere inanan ve islam dini-ne yabancı olan fikirleri yayan kimselerdir. Ayrıca, hulûl ve tenasuha inanmak suretiyle Hz. Ali'ye bir parça ulûhiyyet hulûl ettiğini ve bu ilahi sıfatların sırasıyla diğer imamlara intikal ettiğini ileri sürdükleri görülmektedir. Onlara göre imam gizli haber ve sırları bilen kişidir. Eğer bir kişi imamın ismini bilirse bütün İslâmî farızalar kendisinden düşer<sup>23</sup>.

İbnu'l - Hanefiyye'yi destekleyen bu aşırı kanat, Kûfe'de Muhtar b. Ebi Ubeyd es- Sakafi'ye nisbetle Keysâniyye veya Muhtariyye olarak bilinmektedir. Diğer Ali evâdı bu tip kişilere hiç itibar etmedikleri ve onları taraftarları arasına kabul etmedikleri haldе İbnu'l Hanefiyye'nin ve özellikle oğlu Ebu Haşim'in taraftarlarını bu tip kişilerden oluşturdukları görülmektedir.

İmamların masumiyetini kabul eden, küçüklükte de büyüklükte de onların bilgisinin aynı olduğunu savunan<sup>24</sup> Ebul- Cârûd Ziyâd b. el- Münzir'in Muhammed el- Bâkır ve Cafer es- Sadık'la muhalefetinin asıl sebebi, huruc fikrini benimsemesi olsa da özellikle yukarıdaki fikirlerinden ötürü el- Bakır'ın kendisine "kör şeytan" anlamında "sirhob" demesi<sup>25</sup> mümkündür.

Yine bir gün Ebu Müslim et- Türki (H.136/m.753)'de Cafer es-

22 eş- Şeyh Muhammed el- Hudari, Muhâdarâtu Tarihi'l - Ümemi'l İslamiyye. M. A. Şaban, The Abbasid Revolution, Cambridge (1970, 5. 15), 152.

23 Dr. Faruk Ömer, el- Abbasiyyûn el- Evâil, 1/37-38.

24 en- Nevbahî, Ebu Muhammed el- Hasan (300/912) Firaku's- Şia, İstanbul, 1931, 5.49; el- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkâhir. (429/1037), Kitabu Usulî'd- Din, İstanbul, 1928, 278.

Şâdık'a gelip "Ben halkı Ehli Beyt'e uymaya davet ediyorum; İster sen sana biat edeyim" dediği zaman İmam Cafer "Sen benim adamlarımdan değilsin" demiş ve bunun üzerine o da Abbasilere biat etmiştir<sup>26</sup>.

Ebu Müslim'in aşırı fikirleri hakkında bilgi olmamakla beraber taraftarlarından bazılarının tenasuha inanan ve haramları helal kılan Raven-diler olduğu düşünülürse imam Cafer'in Ebu Müslim'i neden kabul etmediği daha da iyi anlaşılır.

Ebu Haşim'in, taraftarları arasında böyle niteliklere dikkat ettiği bilinmemekle birlikte onun taraftar toplamakta çok hırslı olduğu, taraftarlarını gizlice tanzim ettiği, halde hatta onlardan zekat ve hediye kabul ettiği bildirilmektedir. Abbasilerin özellikle bu yolla müslüman olan Mevaliyi etraflarında toplama siyaseti tamamen Ebu Haşim'in siyasetine dayanıyordu ve onun siyasetinin bir neticesi idi.

Bu bakımdan Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas, propagandacılarına ve daveti kendi adına yürütecek olanlara diğer vilayetlerde tutunamayacaklarını ifade ederek "Horasan'a bakın orada kalabalık bir toplum ve sağlam bir kuvvet vardır. Orada sağlam göğüsler, basit ihtirasların parçalayamadığı ve menfaatlerin bölemediği bom boş kalpler vardır<sup>27</sup>" diyor ve faaliyetlerini Horasan'da yoğunlaştıracağını ima ediyordu.

Horasan'a ilk gelen Abbasi davetçi Ziyâd b. Dirhem es- Servâc idi. h.109/m.727 yılında Muhammed b. Ali b. Abdilllah b. Abbas onu Horasan'a gönderirken Bukeyr b. Mâhân'ın izinde yürümesini tavsiye ediyor ve şöyle diyordu:

- Davetin er- Rıza min Ali Muhammed olsun. Aklı ve basireti yerinde olan birine rastladığın zaman daveti ona açabilirsin. Bizzat güvendiğin ve biatını aldığın kişi hariç, ismim herkesten gizli olacak<sup>28</sup>.

Bir başka seferinde aynı kişiye:

- Yemen'e git ve Mudar'a iyi davran. Ancak Galip denilen Nişaburlu kişiyi kesinlikle onlara yaklaştırma. Çünkü O, Fatıma oğullarını sevmekte müfrittir,<sup>29</sup> diyordu.

Muhammed b. Ali ve Abbasi ailesi Humeyme'de oturuyor ve daveti oradan idare ediyorlardı. Humeyme sakin bir yer olup, gizli faaliyetler için son derece müsaitti. Modern askeri sistemde görüldüğü gibi, davetçiler arasında kıdem farkları vardı. Dolayısıyla, bu zincirleme davet sisteminde Muhammed b. Ali'nin isminin tesbit edilmesi son derece zordu. Çünkü her dainin oniki nakibi vardı ve her nakibin deyetmiş varan

25 en- Nâşi el- ekber, Mesâilü'l- İmâme, 5. 43.

26 Vilayetname, Hazırlayan : Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1958, 107.

27 el- Makdîsi, Şemsuddîn (H.4./M.10. yüzyıl), Ahsenu't- Tekâsım fî Marifeti'l- Ekallim, Leiden, 1906, 293, 294.

28 Ahbâru'l- Abbas, 204; Faruk Ömer, Tabiatu'd- Davetül- Abbasiyye, 155.

29 İbnul- Esîr, el- Kâmil, 5/143.

davetçisi olurdu. Nakipler zamanın imamını tanımazlardı. Nakip ile dainin arasındaki fark da bu idi.

Horasan sanki gizli hücreler yatağı haline gelmişti. Horasanlılar, Şii davetçileri himaye diyorlar ve her yönden onları destekliyorlardı. Davalarına son derece bağlı olan bu davetçilerin vazifelerini nasıl yaptıkları kesin olarak bilinmemekle birlikte muhtemelen, Emevi idarecilerinin hataları, Araplarla Arap olmayanların eşitliği, Ehli Beyt'in fazileti ve imamet hakları gibi konuları işlemiş olabilirler. Özellikle Emevilerin Mevali'ye yaptıkları baskıları dile getirerek onları Emevi iktidarına karşı tahrik etmeleri mümkündür.

Şia'nın şeyhi Bukeyr b. Mâhân Kûfe'de vefat edince İbrahim b. Muhammed onun yerine Ebu seleme el- Hallâl diye bilinen Hasf b. Süleyman'ı getirdi. İşte bu günlerde Ebu Müslim et- Türki İbrahim b. Muhammed ile ilişki kurmuştu (h.124/m.741). Aslen İsa b. Ma'kal el- İcli'nin kölesi idi. Bukeyr b. Mahan onu İsa'dan satın almış ve ona Şia'nın usûlunu öğretmişti. İbrahim onu Horasan üzerine emir tayin etti. Onu Horasan'a gönderirken ismini değiştirmesini ve halen Horasan'da bulunan Süleyman b. Kesir`le kesinlikle ihtilaf etmemesini sıkı sıkı tembihledi<sup>30</sup>.

H. 125/m. 742 yılında Süleyman b. Kesir, Malik b. Heysam ve Kah-taba b. Şebib'ten müteşekkil Abbasi dâileri Muhammed b. Ali'ye mal ve hediyeyle geldiler. Yanlarında Ebu Müslim de vardı. Muhammed onlara:

– Bundan sonra artık beni göremeyeceksiniz, bu sene öleceğim. İmamınız oğlum İbrahim'dir. Allah'ın onun hakkındaki hükmü gerçekleşince (yani öldürülünce) yerine Abdullah b. Hârisiyye (es- Saf-fah) geçecektir. Emevîlerin helakı da onunla olacaktır, dedi ve onu dâîlere tanıtılar. Daha sonra:

– Ebu Müslim'i dinleyiniz ve ona itaat ediniz; bu devleti o kuracaktır, diyerek Ebu Müslim'i onlara başkan olarak atadı<sup>31</sup>.

Görüldüğü gibi, Mevâli, Müslüman olur olmaz, daha İslâm'ın şartlarını öğrenmeden Abbasîlerin siyâsî doktrinlerini öğrenerek daha ziyade Abbasîlere bir asker olarak katılıyorlardı. İslâm dinini bütün prensipleriyle öğrenmedikleri için de daha önceki gayri islâmî inançlarını Şif dâîlerden almış oldukları bir takım Şif prensiplerle birleştirerek İslâm dî-nini ayrı bir inanç haline getirdiler. Bunlar Râvendiyeye veya Keysâniyye olarak bilinmektedir. Taberi (h310/m.922)'den alınan bir nakilde Ebras isimli bir Ravendî'den bahsedilmekte ve onun İsa b. Meryem'in ruhunun Ali b. Ebî Talib'e, sonra gelen imamlara ve nihayet İbrahim b. Muham-med'e geçtiğine inandığı rivayet edilmektedir<sup>32</sup>. Ravendiyeye ve

30 eş- Şeyh Muhammed el- Hudari, age, 20-21; İbn Abdi Rabbih, a.g.e., 2/296.

31 el- Yakubi, a.g.e., 2/332.

32 Gerlaf Van Vloten, Emevi Devrinde Şia ve Mesih Akideleri üzerine Araştırmalar, çev. M.S. Hatiboğlu, Ank. 1986 56-60.

Keysâniyye'ye göre din bir adama itaattan ibarettir. Namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri bu adama bağladıkları gibi daha sonra bu ibadetlerden de vazgeçerek tamamen haramları helâl kılan bir ekol (Hürremiyye) haline geldiler<sup>33</sup>.

Ebu Müslim'in Abbâsî davetine katılması davetin güçlenmesine sebep oldu. Türklerin kitleler halinde Abbâsî davetinin yanında yer almasını sağladı. Artık çok güçlü bir taraftar kitlesi oluşmuştur. Talib oğullarının zaman zaman yaptıkları hurûçlardan kendilerini ve taraftarlarını koruyarak hem Emevi iktidarının dikkatini çekmediler ve hem de taraftarlarının bölünmesine müsaade etmediler. Gerek Zeyd b. Ali'nin isyanına ve gerekse Yahya b. Zeyd'in isyanına taraftarlarını buluşturmadılar.

Abbasi davet sisteminin çok güçlü yanları olduğu gibi bazı aksaklıkları da yok değildi. Çünkü davetçiler genelde yeni Müslüman olmuş ve İslâm'a sadece Alevî fikirlerle tanışmış kişiler oldukları için, zaman zaman davetin şekli değişebiliyordu. Nitekim Abbasi davetinin önemli ismi olan Bukeyr b. Mahan Ammâr b. Yezid'i Horasan'da Abbasi taraftarlarının başına vali olarak atadığı zaman Ammâr, ismini Hıdaş olarak değiştirmiş ve Muhammed b. Ali'ye davete başlamıştı. Pek çok insanı etrafına topladı. Ancak çok geçmeden davetini değiştirip Hürremiyye (Batniyye) dinine çağırmaya başladı. Namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin olmadığını söyleyerek bunları tevîl ediyordu. Hıdaş, Küfe'de Hristiyan idi ve Müslüman olur olmaz Horasan'a dai olarak gelmişti<sup>34</sup>.

Ayrıca Taliboğulları ile aralarındaki hased ve husûmet de Abbasi davetinde bir takım pürüzler çıkarmıştır.

Bir gün halife Mervan (h.132/m.749) sarayından çıkmış Medine'ye doğru giderken kendisine doğru gelen İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a bir mektup verdi ve ona "oku" dedi. İbrahim mektuba şöyle bir baktı ve "Bu Abdullah b. Hasan'ın yazısıdır" diye cevap verdi. Mervan:

– Doğru söyledin, amcanın oğludur. Senin hakkında doğruyu söyler, değil mi? diye ilave etti. İbrahim:

– Hayır, doğru söylememiş; yalan söylemiş, dedi ve mektubu okumaya başladı:

"Ey Müminlerin Emiri, sen Taliboğullarından başka sizin mülkünüzle mücadele eden yok mudur, sanıyorsun; Şam'da senin komşun olan bu İbrahim b. Muhammed Horasandaki taraftarlarını sana karşı hazırlamaktadır."

Mektubu okuyan İbrahim de Abdullah b. Hasan'ı itham ederek:

33 eş- Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim (548/1153, el- Mîlel ven Nihal, Kahire, 1967, 2/147.

34 İbnu'l - Esîr, el- Kâmil, 5/196.

– Ey Mü'minlerin Emiri, Abdullah b. Hasan yalan söylemiş, Oğlu Muhammed hakkında "O bu ümmetin Mehdisidir" diye iddia ettiğini sana söylemez, dedi. Fakat Mervan:

– Amca oğlun yazmış, okudum, seni itham etmiş, dedi ve:

– Hapiste amca oğullarından üç kişi daha var. Bunlar, Abbas b. Velid b. Abdülmelik, Abdullah b. Ömer b. Abdilazir ve Muhammed b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer b. Ali b. Ebi Talib, diye ilave etti. İbrahim'i de onlarla birlikte hapsetti<sup>35</sup>.

Görüldüğü gibi, zaman zaman Abbasi davetinde bir takım pürüzler ortaya çıkmaktadır. Ancak, davetin çok güçlü bir sistem üzerine oturması, onun böyle önemli aksaklıkları dahi kolayca atlatmasını ve faaliyete devam etmesini sağlamıştır.

H. 127/m. 744 yılı Emevî iktidarı için son derece zor bir yıl oldu. Velid b. Yezid (h.126/m.744)'in öldürülmesiyle meydana gelen karışıklığı fırsat bilen dört bin kadar Hârici Said b. Behdel ve Dahhâk b. Kays'ın liderliğinde ayaklandılar. Aynı sene İbrahim b. Muhammed'in etrafında Humeyme'de toplanan Abbasiler<sup>36</sup>, hedeflerini gerçekleştirme istikametine büyük bir adım atmaya, fikir ve davet safhasını aşır hareketlere geçmeye karar verdiler. Emevilere karşı mücadele edecek orduların başına Ebu Müslim et- Türki'yi geçirdiler. Ebu Müslim, bütün hazırlıklarını yaptı. askerini teşkilatlandırıp bulunduğu mevki sağlam bir hale getirdikten sonra Emevî valisi Nasr b. Seyyar'a tehdit edici bir mektup yazdı. Buna karşılık Nasr b. Seyyar Ebu Müslim üzerine büyük bir ordu gönderdi. Ebu Müslim de Malik b. Heysam el- Huzâi komutasında bir ordu hazırladı. Neticede Emevi ordusu bozguna uğradı<sup>37</sup>.

Horasan'ın Emevilerin elinden çıkması Haşimi zaferlerin habercisiydi. Yine h. 127/m. 744 yılında Kûfe'de Abdullah b. Muaviye huruc etti. Emevilerin gerçekten zor durumda olduğunu anlayan bazıları Kufe'de Abdullah b. Muaviyeye gelip "Kendine davet et Haşimoğulları hilafete Mervanoğullarından daha layıktır<sup>38</sup>." dediler. Başlangıçta Haşimoğullarının tamamı kendisine biat etmişti. Yanında, Süleyman b. Haşim b. Abdülmelik, Ömer b. Süheyl b. Abdilaziz b. Mervan, Ömer b. el- Kazbân, Mansur b. Cumhur ve İsmail b. Abdillâh el- Kasri gibi iktidara küskün bazı Emeviler de vardı.

Emevî Halifesi Mervan b. Muhammed (h.132/m.750), kendisine Âmir b. Zübâra komutasında bir ordu gönderdi. İbn Zübâra İsbahan'a yaklaştığı bir sırada Abdullah b. Muaviye'nin taraftarlarından büyük bir

35 Ahbâru'l- Abbas, 394-395.

36 İbn Kesir, a.g.e., 10/22.

37 Fazla bilgi için bkz. İbnu'l - Esîr, el- Kâmil, 5/134,241.

38 et- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (310/922), Tarihu'l Ümem ve'l- Mulûk, Kahire, 1939, 5/599.

kısmı kendisini terketti<sup>39</sup>. Oradan Faris'e kaçan İbn Muaviye h.129/ m.746'da tekrar huruc ettiyse de yenilerek Horasan'a kaçtı.

Abdullah b. Muaviye'nin askerleri arasında Abbasilerin taraftarları yani Keysaniler büyük çoğunluğu oluşturuyordu. Savaşın başlamasına yakın onların Abdullah'ı terketmeleri ve Taberî'nin ifadesine göre yanında sadece elli kişilik Zeydi bir grubun savaşa iştirak etmesi, Abbasilerin değışmez politikasıyla ilgili bazı şeyler düşündürmektedir.

Abbasi idareciler istemese de; Keysâniler, Abdullah'ın bu hareketinde kendisine destek olmuşlardır<sup>40</sup>. Anladığımız kadarıyla Abbasi taraftarı olan Keysaniyye Ali Rasülillahtan birisine biat için çalışan şiiilerdi. Abbasiler de zahiren Ehli Beyt ve Ali Evlâdı için çalıştıklarından dolayı taraftarlarını Talibinlerin bu hareketlerine katılmaktan engellemeleri kolay değildi. Bunu sağlamak için muhtelif yollara baş vuruyorlardı. Bu bakımdan gerek Zeyd b. Ali'nin ve gerekse Yahya b. Zeyd'in isyanında görüldüğü gibi "Öldürülecek sakın onun yanında yer almayın" şeklinde psikolojik ve caydırıcı birtakım propagandalar yapıyorlardı.

Abdullah b. Muaviye'nin er- Rıza min Ali Muhammed'e ve kendisine biat aldığı şeklinde iki farklı rivayet vardır<sup>41</sup>. er- Rıza min Ali Muhammed'e biat aldığı şeklindeki rivayet, büyük bir ihtimalle onun Keysaniler tarafından desteklenmesinden kaynaklanmaktadır. Daha önce biat edenlerin sonradan kendisini terketmeleri ve Horasan'a gittiği zaman Ebu Müslim'in adamı Malik b. Heysam tarafından öldürülmesi Abdullah b. Muaviye'nin kendisi için biat aldığı ziyadesiyle mümkün kılmaktadır.

Taraftarlar Abbasi idarecilerinin hakiki niyetlerinden haberdar olmadıkları için, bazı Keysâniler Abdullah b. Muaviye 'yi samimiyetle desteklemişlerdir. Nitekim, Abdullah b. Muaviye'nin öldürülmesinden sonra Keysâniyye'nin, Muhammed b. el- Hanefiyye'nin imametinde duranlar, imameti Ebu Haşim'den sonra Abdullah b. Muaviye'ye götürülenler ve Ebu Haşim'in ölürken imameti Muhammed b. Ali b. Abdillah b. Abbas'a vasiyet ettiğine inananlar<sup>42</sup> şeklinde birtakım gruplara ayrıldığı görülmektedir.

Abbasilerin halka açık olmayan politikaları ve kendi politik çıkarlarına hizmet ettiği sürece islami henüz anlamamış Mevali'yi olduğu gibi kabul etmeleri; onların İslâm dinine muğûyir fikir ve felsefelerine müsamaha ile bakmaları islamda pekçok fırkanın zuhuruna sebep olmuştur.

Eğer siyasi kanatta Emevi - Haşimi mücadelesi olmasaydı

39 el- İsfahâni, Ebu'l- Ferec Ali b. Hüseyin (356/967), Makatilu't - Talibin, Kahire, 1949, 167; et- Taberî, a.g.e., 5/602.

40 Marshall, G. S. Hodgson, How did the Early Shi'a Become Sectarian? Journal of the American Oriental Society, 1955, vol. 75, p. 9.

41 el- İsfahani, a.g.e., 167.

42 en- Nâşi el- Ekber, a.g.e.,36.

dolayısıyla İslam'a giren mühtediler siyasi kanalla değil de İslami davet ve ilim yoluyla girseydi; bu gün Mezhepler Tarihi kaynaklarında mevcut bulunan pekçok İslâm dışı fırka belki de olmayacaktı. Özellikle Abbasi-ler, kendi siyasi gayelerine hizmeti esas aldıkları için başlangıçta pek çok insanın İslam'a muğayir görüşlerine karşı müsamahkâr bir tavır almışlardır. Dolayısıyla Abbasiyye'nin en önemli özelliği siyasi bir örgüt kurmuş olmasıdır. Bu örgütün çalışma alanı da yarı inanmış veya inanamamış Mevalidir. Halbuki, aynı sahalarda faaliyet gösteren Talibinlerin ise ilim halkaları oluturdukları görülmektedir.

Abbasilerin meçhul bir isim altında kendileri için biat istemelerinden taraftarların haberi olmadığı gibi, daveti yürüten pekçok dâinin de haberi yoktu. Dolayısıyla bu dâiler samimi bir Ehli Beyt yanlısı idiler. Ebu Müslim'in Cafer es- Sadık'a giderek kendisine biat etmek istediğinden daha önce bahsetmiştik.

Veziru Ali Muhammed lakabıyla tanınan Ebu Seleme el- Hallâl, Abbasilerin hakiki niyetini bildiğinden hilafeti Taliboğullarına geçirmek için samimi bir şekilde gayret gösteriyordu<sup>43</sup>. Ebu Seleme devlet idaresini bilen varlıklı bir insandı. Zaman zaman davetin önüne çıkan engelleri siyasi maharetiyle bertaraf ediyor ve bu davet uğruna bütün servetini cömertçe harcıyordu. O, Kûfe'de Humeyme ile Horasan arasında bir irtibat noktasıydı.

H.132/m.750 Muharreminde Ebul- Abbâs, ehli ve kardeşleri Kûfe'ye geldiler. Bu arada Horasan birlikleri de Kûfe'ye gelmişti. Genel komutayı da üzerine alan Ebu seleme herşeye hakimdi. Ebu'l Abbas ve ehlini Evd oğullarından el- Velid b. Sad'ın evine yerleştirdi. Orada iki ay onları gizli tuttu ve hiç kimse onlardan bir haber alamadı.

Bir gün, Ebu Humeyd es- Semerkandî olarak bilinen Muhammed b. İbrahim el- Humeydî adında Horasanlı bir komutan Kinâse'yi ele geçirmek düşüncesiyle harekete geçmişti. Yolda İbrahim b. Muhammed'in kölesiyle karşılaştı ve ona Abbasi ailesinin durumunu sordu. Köle de onların kötü durumunu kendisine aktardı. Ebu Humeyd doğruca onlara gitti. Ebul Abbas ve yanındakiler bir yer altı sığınağında idiler. Ebu Humeyd:

– Hanginiz Abdullah b. Muhammed el- Hârisiyye'dir, diye sordu. Kendisine Ebul- Abbas işaret edildi. Hilâfeti ona teslim etti. Sonra arkadaşlarını getirerek Ebu'l - Abbas'ı dışarı çıkardılar. İnsanlar kendisine biat ettiler.

Denildiğine göre, bu sıralarda Ebu Seleme hilâfeti Taliboğullarına geçirmeyi düşündüğü için Cafer b. Muhammed ve Abdullah b. Hasan'la irtibat kurmaya çalışıyordu. Ancak onlardan menfi cevap almıştı. Bu

---

43 el- Mesûdi, a.g.e., 3/268-269.

arada Ebu Humejd ve arkadaşlarının Ebu'l - Abbas'a biat ettiklerini duyunca koşarak gelmiş ve o da biat etmek zorunda kalmıştı<sup>44</sup>.

Mescidde bir hutbe okuyan Ebul- Abbas:

– Biliniz ki, hilâfet bizim içimizdedir. Onu İsa b. Meryem'e teslim edinceye kadar o bizim dışımızda değildir<sup>45</sup>. diyerek bu meselede Taliboğullarını safdışı bırakıyordu. Bu arada bazı akrabalarını ve kendisine bağlı kimseleri muhtelif yerlerde bulunan askeri birliklerin başına getirdi. Ebu Seleme'yi de kesinlikle affetmek istemiyordu. ancak halk arasında itibarı olduğu için onu halka hissettirmeden ortadan kaldırması gerekiyordu. Bu bakımdan önce bir tellal (Münâdî) tutarak "Mü'minlerin Emiri Ebu Seleme'den râzıdır" diye bağırttı ve Ebu Selem'yi çağırarak onu yerdirdi, içirdi ve giydirdi. Sonra da yanından ayrılarak gece yarısından sonra Ebu Müslim'in gönderdiği Merrâr b. Enes'e öldürttü. Halk arasında ise Ebu Seleme'yi Hâricilerin öldürdüğünü yaydılar<sup>46</sup>.

Askerî birliklerin başarılı olmasıyla Mervan b. Muhammed'in öldürülmesinden<sup>47</sup> (h.132/m.750) sonra Emevi hilâfeti tamamen çökerken Ebu'l- Abbas es- Saffâh tek başına idareyi elinde topluyordu.

Netice itibarıyla ta Muhammed b. el- Hanefiyye'den itibaren başlayan büyük mücadeleden sonra Abbas oğulları hilâfeti ele geçirmiş oluyordu. Onlar bu mücadelede fikri ve askeri saha itibarıyla tamamen Mevâli'ye dayandılar; onların Ehli Beyt'e gulat derecesindeki bağlılıklarından faydalandılar. Aslında hem fikrî ve hem de askeri sahada gelişen ve büyüyen Mevâli hareketini perde arkasından büyük bir siyasî maharetle kendi lehlerine çevirdiler. Ancak şans ve talihin de onlardan yana olduğunu söylemek gerekir.

Şimdi, iktidarı tamamen ele geçiren Abbasilerin artık tavırlarını ve hakiki çehrelerini bütün açıklığıyla ortaya koymaları gerekiyordu. Ebu Seleme El- Hallâl gibi davette çok güçlü olan ve Fatıma oğulları yanlısı birini saf dışı bırakmak Abbâsiler için büyük bir başarıydı. Artık yavaş yavaş Taliboğulları için çalışmadıklarını ve İmâmetin tamamen kendi hakları olduğunu söylemelerinin zamanı geliyordu. Nitekim Ebu'l - Abbas es- Saffah'tan sonra yerine geçen Ebû Cafer el-Mansur Horasan'a gitmiş ve Horasanlılara hitaben:

– Siz bizim taraftarlarımız, Yardımcılarımız ve davetçilerimizsiniz. Eğer bizden başkasına biat etmişseniz, bizden daha hayırlısına biat etmemişsinizdir. Biz İbn Ebi Talib'in çocuklarını terkettik<sup>48</sup>. diyerek Taliboğullarıyla kesin çizgilerle ayrıldıklarını ortaya

44 Fazla bilgi için bkz. el- Ya'kubi, a.g.e., 2/345-349.

45 İbnü'l - Esir, el- Kâmil, 5/415.

46 İbnü'l - Esir, a.g.e., 5/436; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah (276/889), el- İmame ve's- Siyase, Kahire, 2/121.

47 Fazla bilgi için bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., 2/118-120.

48 El- Mesüdi, a.g.e., 3/311.



koymuştur.

Abbâsilerin siyasi sahada birden dönüş yapmaları, hele de davetin çok güçlü bir ismi olan Ebu Müslim'i öldürmeleri (H.137/m.754) Mevâli arasında çok tesiri yaptı. Ebu Müslim'in etrafında toplanmış olan Raverdiyye arasında fikri ve siyasi bir takım hareketlerin çıkmasına sebep oldu<sup>49</sup>.

Hiç yoktan büyük bir siyasi maharetle iktidarı ele geçiren Abbâsiler, özellikle iktidara geldikten sonra siyasi ve askeri sahada güçlü bir potansiyele sahip olan Türklere dayanmakla yine siyasi maharetlerini ortaya koymuş oluyorlardı. Gerek Mevâlinin ve gerekse Alevîlerin çıkardığı bütün isyanlarda Türkleri kullandılar. İşte bu siyaset onları beşyüzü aşkın sene taşımıştır.

Doğrusunu söylemek gerekirse gerek Emevilerin siyaseti ve gerekse bu siyaset karşısında Abbasoğularının alternatif siyaseti, bir inanç boşluğu içinde kıvranan dünyaya evrensel İslam dinini hakkıyla tebliğ edememiştir. Onların siyasetleri neticesinde İslâm dünyasında fikri ve siyasi sahada sayısız fırkalar ortaya çıktı. Şu kadar ki, Abbâsilerin yaptığı en hayırlı iş iktidara geldikten sonra eski siyasetlerinden dönüş yapmaları ve Türkleri de yanlarına alarak Mevâli arasında bizzat kendilerinin sebep olduğu İslâm dışı fikir ve inançlarla mücadele etmeleridir.

---

49 Fazla bilgi için bkz. e- Nâşi el- Ekber, a.g.e., 33; ibnu'l Esir, age, 5/481; el- Mesûdi, a.g.e., 3/305; Dr. Faruk Ömer, el- Abbâsiyyûn el- Evâil, .92.

# TASAVVUFİ AÇIDAN FÂTIHA TEFİRİ

## (İSMÂİL-İ ANKARAVİ'NİN FUTÛHÂT-I AYNİYESİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA)

Yrd. Doç. Dr. Erhan YETİK

### A. GENEL OLARAK KUR'AN'LA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

#### GİRİŞ

Asırlar boyu insanlar Kur'an'ı anlamak ve insanlığa onun engin mesajını sunmak amacıyla değişik usûl ve yöntemler kullanarak tercüme ve tefsir çalışmaları yapmışlardır. Genelde Kur'an'ın tefsiri ve tercümesi ile ilgili çalışmalar mevzubahis edilince hatıra Fâtiha sûresinden başlayıp Nâs sûresi ile noktalanmış çalışmalar gelirse de bu tür çalışmalar yanında Kur'an'ın Fâtiha ve Yasin sûreleri gibi belli sûrelerinin hatta bazı ayetlerinin tercüme ve tefsirlerini konu alan bağımsız çalışmalar da az değildir.

Bu konuda detaya girmeden bir fikir vermek için Kur'an ilimleri ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan tesbit edilebilen 3281 eserin Dr. Ali Şavvah tarafından 1984 yılında Beyrut'ta neşredilen Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'ani'l-Kerîm isimli dört ciltlik bir kitapla ilim âlemine tanıtıldığını hatırlatabiliriz. Fâtiha sûresi tefsirleriyle ilgili İstanbul kütüphaneleriyle sınırlı tanıtım amaçlı bir yüksek lisans tezi de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Ali Demir tarafından 1987 yılında yapılmış, ancak bu çalışma henüz neşredilmemiştir.

Arapça tefsir faaliyetleri ile başlayan Kur'an-ı Kerim'i açıklama gayretleri zamanla Arapların dışındaki toplulukların da İslâm'a girmesiyle birlikte daha zorunlu bir biçimde diğer dillerle de yapılır oldu. Bugün pek çok dilde tefsir ya da daha çok tercüme olarak sayısız Kur'an-ı Kerim meâli yazılmış ve yazılmaya devam edilmektedir. Türkçe olarak ise, elde mevcut belgelere göre en eski Kur'an tercümesi onbirinci yüzyılda yazılmıştır. O zamandan bugüne değin bir çok tercüme vücuda gelmiştir. Özellikle son çağda yapılan Türkçe Kur'an tercümeleeri zengin bir kolleksiyon oluşturmaktadır.<sup>1</sup> Günümüzde ise yapılan ve yapılmakta olan tercüme ve tefsirlere ilâveten Diyanet İşleri Başkanlığı'nın organizesiyle bir heyet tarafından Kur'an-ı Kerim'in anlaşılır bir dilde bilimsel verileri de dikkate alarak yeni bir tefsirinin yapılması konusu gündemde olup bu düşüncenin tahakkuku için bilim adamlarımızdan görüş alınmakta, istişârî toplantılar düzenlenmekte ve komisyonlar oluşturulmaktadır.

Hak katında korunan, halk tarafından okunup anlaşılması istenen Yüce Kitabımız bugüne kadar olduğu gibi bugünden sonra da insanların onu anlamak için verecekleri değerli uğraşlara konu olmaya devam edecektir.

Biz bu incelemede, Kur'an tefsirlerini, hatta bütünüyle Fâtiha sûresi tefsirlerini konu edecek değiliz. Amacımız, esas konumuza giriş teşkil etmek üzere bu bilgileri sunup konumuzla bağlantı kurabilmek için Fâtiha sûresi tefsirleri hakkında genel bilgiler verdikten sonra Mevlevî tarikâtı şeyhlerinden Hz.Şârih ünvanı ile maruf Mevlânâ Celâleddin'-i Rumî (v.672/1273)'nin Mesnevi'sinin ünlü şerhçisi İsmail-i Ankaravî (v.1041/1631)'nin Fütûhât-ı Ayniyye isimli Fâtiha sûresi tefsirini tanıtmak ve bu tefsirde ortaya konulan tasavvufî yorumlara, açıklamalara dayalı olarak bir çalışma yapmak, bu bilgileri yeni kuşaklara aktarmak, Kur'an'ın ve İslâm'ın özü olarak tavsif edilen bu sûrenin anlaşılmasına yardımcı olmayı arzulama yanında zengin tarihî kültür mirasımızın tanınmasını küçük çapta da olsa bir katkıda bulunmak istemekten ibarettir.

<sup>1</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, 1,58; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, (3.Baskı) İstanbul 1959, 1,5-10; Muhammed Hamidullah, Macit Yaşaroğlu, *Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Bibliyografyası*, (Çev. Mehmet Sait Mutlu, İstanbul 1965, s.64-169.

## B. FÂTIHA TEFSİRLERİ

İslâmî akidenin, İslâmî tefekkürün, İslâmî duygu ve yönelişlerin<sup>2</sup> özlü ve eşsiz bir anlatımla dile getirildiği Fâtiha sûresi, bu özelliğine binâen olmalı "Ümmü'l-Kitâb" ve "Ümmü'l-Kur'an" olarak tavsif edilmiş,<sup>3</sup> Sevgili Peygamberimiz (S.A.V.) tarafından da yedi ayet olmasına rağmen "en büyük sûre" diye tanıtılmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca o, Kur'an'ın ilk nâzil olan sûresidir.<sup>5</sup> Kılınan namazların her rekâtında tüm müslümanlar tarafından büyük bir vecd ile okunup tekrarlanan Fâtiha sûresi Kur'an'daki manâların özeti ve İslâm'ın insanlığa sunduğu mesajın özlü bir ifadesi olarak Kur'an'ın başında yer almış ve asırlar boyu üzerinde, değişik tefsir anlayış ve yöntemleriyle yorumlar yapılmış, değerli çalışmalar ortaya konulmuştur. Ayrıca Kur'an'ın kutsal bir din kitabı olarak dünyada en çok okunan ve bugüne dek fasılasız büyük hacmine rağmen en çok ezberlenen yegane bir kitap olma şeref ve özelliğine sahip olduğu gerçeği nasıl bir vakıa ise, Fâtiha sûresinin de Kur'an'ın en çok ezbere bilinen ve en çok okunan bir sûresi olma durumu herkesin malumudur. Keza, Fâtiha sûresinin İslâm ideolojisinin olduğu kadar, önceki hak dinlerin de özünü ifade etmesi gerçeği yanında, bu sûre ile ilgili Peygamber (S.A.V.)'in beyanları da yapılan çalışmalar konusunda teşvik edici bir unsur olmuştur.<sup>6</sup> İşte sözü edilen sebeplere binaen Fâtiha sûresi üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak bugün için bu çalışmaların sağlıklı bir listesi ve sayısı hakkında bir tesbitin yapıldığını söyleyemeyiz. Şüphesiz, bu tür çalışmalara Temel İslâm Bilimlerinin her dalında şiddetle ihtiyaç vardır. Bu sayede hem bir durum tesbiti hem de geçmiş birikimin değerlendirilmesi mümkün olur. Ayrıca Kur'an'da yer alan tüm gerçekleri insanlığa sunma uğraşı verilirken özellikle ve öncelikli olarak hak dinlerin

<sup>2</sup> Seyyid Kutub, *Fî-Zılâli'l-Kur'ân*, Çev.Heyet, İstanbul 1992, 1,34.

<sup>3</sup> Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, (İkinci Baskı), İstanbul 1960, 1,6.

<sup>4</sup> el-Buharî, Muhammed b.İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, Dâri'l-Kalem, Beyrut 1987, VI,588 (66/578) Nr.1431.

<sup>5</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., 1,8.

<sup>6</sup> Bkz. el-Buharî, a.g.e., VI,588 (66/578) Nr.1431; a.e., VI,328 vdd.(65/206) Nr.905,906; en-Nesâî, Ebu Abdîrrahman b.Şuayb, *Sünenu'n-Nesâî*, Dâru İhya-i Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs. II,138; Kâmil Miras, *Sahih-i Buharî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1972, XI,35 vdd.

getirdiği mesajın özü ve özeti olan Fâtiha sûresinin, bu sûrede ortaya konulan temel ilkelerin tanıtılması ve kılınan namazların her bir rek'atinde tekrar edilen bu ilkelerin şuuruna varılabilmesi için bu konuda bir taraftan yapılan çalışmalar tesbit edilip değerlendirmeye alınırken, diğer taraftan, bu çalışmalarda ulaşılan zengin yorumların ortaya çıkarılması, bütün bunların, bugünün insanına hitap edebilecek bir dille sunulması gerektiği kanaatindeyiz.

Fâtiha sûresi tefsirlerini;

a) Kütüphanelerimizde halen mevcut, müellifi bilinen Fâtiha tefsirleri,

b) Kütüphanelerimizde bulunan, fakat müellifi bilinmeyen Fâtiha tefsirleri,

c) Kataloglarda isimleri geçen, müellifleri bilinen, fakat henüz bir nüshası dahi bulunamayan Fâtiha tefsirleri,

d) Kütüphanelerimizde çeşitli sebeplere binaen bir kısmı yok olmuş, tam olmayan Fâtiha tefsirleri,

e) Çeşitli tefsirlerden istinsah edilerek müstakil hale getirilen Fâtiha tefsirleri,

f) Bütün tefsirlerin başında yer alan Fâtiha tefsirleri olarak bir tasnife tabi tutmak, bunları da; matbu olanlar ve de olmayanlar diye bir ayırımla gruplandırmak mümkündür. Bu açıdan Fütühât-ı Ayniyye'yi ele aldığımızda, onun müellifi belli, yazma nüshaları mevcut,<sup>7</sup> aynı zamanda matbu olan bir eser olduğunu görürüz.

Yine Fâtiha sûresi tefsirlerini, yazılış yöntemlerine, metodlarına göre incelediğimizde; genelde Ebu Said el-Hanefî'nin "Tefsiru Sûreti'l-Fâtiha"<sup>8</sup> isimli eseri örneğinde olduğu gibi rivayet, Celâlüddin Devvânî (830-907/ 1426-1501)'nin "Tefsirü'l-Fâtiha"<sup>9</sup> misali dirayet, Sadreddin

<sup>7</sup> Bkz. Süleymaniye kt. Halet Ef. kit. Nr. 27 ve 270; Serez kit. Nr.236; Laleli kit. Nr. 167; H.Mahmud Ef. kit. 2491 ve 2580; Lala İsmail kit. Nr.15/1; Nâfiz Paşa kit. Nr.68; Bağdatlı Vehbi Ef. kit. Nr. 92; H.Beşir Ağa kit. Nr.370 ve 33; Şehid Ali Paşa kit. Nr.1150; Mevlânâ Müzesi kt. Nr.1649, 95 ve 99; Topkapı Sarayı Müzesi Kt. Revan Köşkü kit. Nr.190

<sup>8</sup> Bkz. Süleymaniye Kt. Pertev Paşa kit. Nr.621/1; Süleymaniye Kt. Giresun kit. Nr.45/4

<sup>9</sup> Bkz. Süleymaniye Kt. Murad Molla kit. Nr.1828/1; Süleymaniye Kt. Esad Ef. kit. Nr.3733/1.

Konevî'nin (v.672/1274) *İ'cazü'l-Beyan fî Tefsiri Ümmi'l-Kur'an*<sup>10</sup> isimli eserinde görüleceği gibi iş'arî usullerle telif edildiklerini, Taceddin b.Ahmed el-İsferâinî (v.684-1285)'nin *"Fâtihatü'l-İ'rab bi-İ'rabi'l-Fâtiha"*<sup>11</sup> isimli eserinde olduğu gibi gramere dayalı konulara, M.Sabit b.Bekr el-Kayserî (v.1311/1893)'nin *"Mir'atü'l Hâmidîn fî Keşf-i Esrâri'l-Muhakkikîn Ve'l-Müdekkikîn"*<sup>12</sup> adını verdiği kitabındaki gibi ahlâkî öğüt amaçlı açıklamalara ağırlık verilerek kaleme alındıklarını, bazılarında da Ahmed b.Ruhullah el-Ensarî (v.1008/1599)'nin *"Tefsirü Sûreti'l-Fâtiha"*<sup>13</sup> isimli kitabında olduğu gibi kelimî ağırlıklı bir yöntem kullanıldığını; bunların yanında Şeyh Mahmud el-Kürdî'nin *"Miftâhü'l-Bâb Li-Dekâyık-ı Fâtihati'l-Kitab"*<sup>14</sup> adlı eserindeki yaklaşımıyla sözü edilen yöntemlerden bir kaçının birden kullanılarak gramer özelliklerine temas yanında kıraat vecihlerine, fikhî izahlara, hatta tasavvufî açıklamalara da yer verildiğini ve nihayet Dr. Haluk Nurbâkî'nin *"Fâtiha'nın Kırk Yorumu"*<sup>15</sup> isimli çalışmasında görüleceği veçhile felsefî ve bilimsel izahlara yönelindiğini; *Fütûhât-ı Ayniyye*'de ise iş'arî tefsir yönteminin izlendiğini belirtmeliyiz.

Hülâsa Fâtiha tefsirleri yazılırken örneklerde görüldüğü gibi genelde mevzubahis edilen yöntemlerden birine ağırlık verilmiş, böylece sûrenin farklı açılardan izahlarını yapmaya, değişik okuyucu kesimlerinin beklenti ve ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışılmış, bazılarında ise yöntem itibarıyla birden fazla özelliği biraraya getirmek sûretiyle aynı çalışma bünyesinde sözü edilen amaca ulaşmak istenmiştir diyebiliriz. Şüphesiz, ortak hedef; Allah'ın bu sûre ile insanlığa ilettiği mesajı anlamak, ilahî muradı kavramak ve bunu değişik yöntem ve üsluplarla topluma, insanlığa sunmak için çalışmaktan ibarettir.

<sup>10</sup> Bkz. Sadreddin Konevî, *İ'cazü'l-Beyân fî Tefsiri Ümmi'l-Kur'an*, Dâiretü'l-Me'ârif en-Nizamiye, Haydarâbâd 1310, 7+358 s.

<sup>11</sup> Bkz. Süleymaniye Kt. Şehid Ali Paşa kit. Nr.2507.

<sup>12</sup> Bkz. el-Kayserî, M.Sabit b.Bekr, *Mir'atü'l Hâmidîn fî Keşf-i Esrâri'l-Muhakkikîn ve'l-Müdekkikîn*, İbrahim Ef. Matbaası, İstanbul 1309, 88 s.

<sup>13</sup> Bkz. Süleymaniye Kt. Şehid Ali Paşa kit. Nr.2814/1.

<sup>14</sup> Bkz. Süleymaniye Kt. Atıf Ef. kit. Nr.177.

<sup>15</sup> Bkz. Haluk Nurbâkî, *Fâtiha'nın Kırk Yorumu*, Fatih Gençlik Vakfı Matbaası, İstanbul 1986, 168 s.

## BİRİNCİ BÖLÜM FUTŪHÂT-I AYNİYYE

### A. Genel Olarak Özellikleri ve Muhtevası:

1019/1610 yılından vefatına (1041/1631) kadar Galata Kulekapısı Mevlevîhanesinde bir şeyh olarak görev yapan<sup>16</sup> ve hayatı boyunca tasavvufî faaliyetlerin içinde bulunan İsmail-i Ankaravî'nin sahasında Türkçe kaleme alınan ilk eserlerden biri olarak da bilinen Miftâhü'l-Belâğa ve Misbâhü'l-Fesâha'sı, bazı kasidelere yazdığı şerhler ve şiirleri, onun dil ve edebiyatla olan ilgisini ve bu alandaki muvaffakiyetini gösterdiği gibi Hadis-i Erbaîn Şerhi ile Futûhât-ı Ayniyye ve benzeri çalışmaları da onun çok yönlü şahsiyeti konusunda bir fikir vermektedir. Şüphesiz Şemseddin Samî'nin de hakkında "ferîd-i asr olmuştu" cümlesini sarfederek yücelttiği<sup>17</sup> Ankaravî'nin önde gelen tasavvufî kimliği yanında edebî şahsiyetinin de son derece güçlü olduğunu çalışmalarına bakarak ifade edebilirsek de, O, Ömer Rıza Kehhale'nin tanıttığı gibi<sup>18</sup> ne bir muhaddis, -hatta Fâtiha tefsiri yazmış olsa bile- ne de bir tefsir alimidir. Ancak, diyebiliriz ki; O, dil, edebiyat, hadis, tefsir vs. alanlardaki bilgisini, hep yaşadığı ve yaymaya çalıştığı tasavvufî düşünceyi değişik boyutlarda ele alma ve savunma ihtiyacına yönelik olarak kullanmıştır. Meselâ, şerhedilmek üzere seçtiği Kırk Hadis ile O, Mevlevîlere yöneltilen tenkitlerin haksızlığını ortaya koymayı, özellikle semâ ve raksı savunmayı amaçlamış,<sup>19</sup> tefsire dair yazdığı ve tanıtılmasını konu edindiğimiz Futûhât-ı Ayniyye'de de Fâtiha sûresini tasavvufî bir yaklaşımla tefsir etme gayreti içinde olmuştur.

<sup>16</sup> Can Kerametli, *Galata Mevlevîhanesi Divan Edebiyatı Müzesi*, İstanbul 1977, s.75 vd.

<sup>17</sup> Şemseddin Samî, *Kâmusu'l-A'lâm*, İstanbul 1306, 1,439.

<sup>18</sup> Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimü Musannifiyi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut 1957, II,259.

<sup>19</sup> Bkz. Ankaravî, *Hadis-i Erbaîn Şerhi*, Süleymaniye Kt. Reisü'l-Küttâb kit. Nr.1182/5, vr.40b-85a.

İsmail-i Ankaravî hayatının son dönemlerinde maruz kaldığı göz hastalığı nedeniyle hayatı boyunca sürdürmekte olduğu bilimsel araştırmalarına, özellikle çok önem verdiği Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin Mesnevî'sini şerh etmeye devam edemez olmuş ve bundan büyük bir ızdırap duymuştur. Bu hastalıktan şifa bulduğunda duyduğu sevinç ve mutluluğun bir ifadesi olarak Allah'a hamd ve şükürünü bildirmek için sûre-i hamd ve şükürü yani Fâtiha sûresini tefsir etmeye karar vermiş ve 1037/1627 Receb ayının ikinci yarısında bu eseri tamamlamıştır.<sup>20</sup>

Müellifimiz tarafından göz hastalığından kurtulması sonunda ve bu olayla bağlantılı olarak kaleme alındığı ifade edilen, bu yüzden "Futûhât-ı Ayniyye" ismi verildiği<sup>21</sup> açıkça belirtilen bu eser, Keşfü'z-Zünûn'da "el-Fâtihatü'l-Ayniyye" olarak<sup>22</sup>; Hediyyetü'l-Arifin ve Esmâü'l-Musannifin'de "el-Fâtihatü fî Sûreti'l-Fâtiha" ismi ile<sup>23</sup> anılmaktadır. Osmanlı Müellifleri'nde "el-Fâtihatü'l-Ayniyye fî-Tefsiri Sûreti'l-Fâtiha" adı ile<sup>24</sup> Ankaravî'ye nisbet ettiği eseri Mehmed Tahir, "Meşâyih-i Osmaniyye'den Sekiz Zatin Terâcim-i Ahvali" isimli kitabında "Tefsir-i Sûre-i Fâtiha" diye tanıttıktan sonra içeriğine temas etmeden "el-Fâtihatü'l-Ayniyye" ismi ile ayrıca bir başka eserin varlığından daha söz etmektedir<sup>25</sup> ki her iki tesbitin de yanlış olduğu âşikârdır. Doğrusu Futûhât-ı Ayniyye" olmalıdır.

Futûhât-ı Ayniyye bir mukaddimeden sonra Fâtiha-i ûlâ, Fâtiha-i sâniye, Fâtiha-i sâlise, Fâtiha-i râbia, Fâtiha-i hâmise, Fâtiha-i sâdis ve Fâtiha-i sâbi'a ana başlıklarıyla yedi bölüm halinde kaleme alınmış; birinci bölümde Kur'an-ı Kerim'in faziletleri ve özellikleri, ikinci bölümde istiazenin manâları ve hakikatleri, üçüncü bölümde besmele-i şerifenin içerdiği esrâr ve hakikatler, delâlet ettiği rumuz ve incelikler, dördüncü bölümde Fâtiha sûresinin faziletleri, beşinci bölümde sûre ve âyet kavramlarının manâları, altıncı bölümde Fâtiha sûresine verilen isimler,

<sup>20</sup> Ankaravî, *Futuhûhât-ı Ayniyye*, İstanbul 1328, s.3, vd, 220.

<sup>21</sup> a.e., s.6.

<sup>22</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1972, II,1214.

<sup>23</sup> İsmail Paşa (Bağdatlı), *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1951, I,218.

<sup>24</sup> Mehmed Tahir (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I,25.

<sup>25</sup> Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmaniyye'den Sekiz Zatin Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1318, s.25 vd.



yedinci bölümde ise Fâtiha sûresinin nüzul sebebi, inzâl ve tenzil kavramlarının manâları açıklanmıştır. Daha sonra da asl-ı evvel, asl-ı sâni, asl-ı sâlis, asl-ı râbi', asl-ı hâmis, asl-ı sâdis ve asl-ı sâbi' başlıkları altında her bir ayetin tercüme ve tefsirine geçilmiş; ayrıca vasl ve fasl ara başlıklarıyla da kelime ya da kavramlarla ilgili ihtiyaç duyulabilecek açıklamalar yapılmıştır.

Müellifimizin ifadesiyle Futûhât-ı Ayniyye; öğrencilerin ve bu alanda henüz mübtedî durumunda olan kimselerin kolaylıkla anlayıp istifade etmeleri düşüncesiyle Türkçe olarak kaleme alınmıştır.<sup>26</sup>

### B. Yazılış Yöntemi:

İsmail-i Ankaravî, Hz.Peygamberin "Kim Kur'an'ı kendi görüşü doğrultusunda tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın."<sup>27</sup> tarzındaki uyarısı nedeniyle daha çok meşhur tefsirlerden nakiller yaparak, fakat iş'ârî bir yöntemle seçkin velilerin ve yakîn ehli büyüklerin beyitlerine ve güzel sözlerine de yer vermek sûretiyle eserini telif etmiştir. Bu tefsirin kabul görmesinin sebebi, onun zengin muhtevası, içerdiği orijinal tasavvufî yorumlar ve izahlarla doğrudan alakalı ise de, bu kabulde Ankaravî'nin başarılı ve devrine göre son derece güzel olan üslûbunun da rolü vardır.

Ankaravî önce din bilginlerinin, yakîn ehli büyüklerin telif etmiş oldukları tefsirleri incelemiş, tesbitler yapmış, sonra da bu tesbitleri başta Mesnevî olmak üzere edebî ve tasavvufî eserlerden aldığı beyitlerle, büyük velilerin güzel sözleriyle bir araya getirerek yerine göre terkiplerin, kelimelerin, hatta bazı harflerin çeşitli açılardan açıklamalarını yapmış, bu suretle eserine zengin bir muhteva kazandırmıştır. Ayrıca tüm dinî eserlerde görüldüğü gibi bu eserde de ileri sürülen görüşler âyet ve hadislerle bağlantılı bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

<sup>26</sup> Ankaravî, a.g.e., s.5.

<sup>27</sup> et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b.İsa, Sünenü't-Tirmizî, Kahire 1937, V.199, (48/1) Nr.2950, 2951; el-Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b.Mes'ud İbn Muhammed el-Ferrâ, Mesâbihu's-sünne, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1987, I,175, Nr.176; el-Begavî, Şerhü's-sünne (ikinci baskı) Beyrut 1983, I,258, Nr.118; el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b.Muhammed, İhyâu Ulûmi'd-dîn, Dârü'ş-Şa'b, Kahire trs., I,63.

### C. Kaynakları

Fütûhât-ı Ayniyye'de kaynak olarak Kur'an ayetleri ve hadislerin yanısıra müellifin tasavvufî kişiliğinin gereği olmalıdır ki, Mesnevî başta olmak üzere pek çok tasavvufî eser kullanılmış, çeşitli tefsirlerden ve lügat kitaplarından yararlanılmıştır.<sup>28</sup>

Fütûhât-ı Ayniyye'de yazar ya da eser ismi zikredilerek açıkça belirtilen kaynakların sayısı elli altıdır. Bunlara, alıntı yapıldığı halde zikredilmeyen eserlerle, alıntı yapılmamakla beraber eserin telifi için başvurulmuş olan kaynaklar da eklenirse, bu çalışmanın dayanakları ve kaynaklarının zenginliği anlaşılır kanaatindeyiz.

Fütûhât-ı Ayniyye'de ismi zikredilen ve en çok yararlanılan eserleri şöylece sıralayabiliriz. Aynı zamanda bir Mesnevî şarihi olan ve bu alanda sağladığı başarı nedeniyle Hz.Şârih diye ün kazanan müellifin en çok alıntı yaptığı eser, doğal olarak, Mevlânâ'nın Mesnevî'sidir.<sup>29</sup> Şüphesiz Ankaravî'nin bu tercihinin sebebi, onun bir Mevlevî şeyhi olarak değişik konularda yazdığı diğer eserlerde olduğu gibi bu kitabında da izahına çalıştığı görüşleri Mevlânâ'nın fikirleri ile irtibatlandırmak ve teyid etmek istemiş olmasıdır diyebiliriz. Bundan sonra, yazdığı eserin konusu gereği en çok istifade ettiği eserler tefsire dair olup, bunlar da Fahrüddin Razi'nin (v.1149/1209) Tefsirü'l-Kebîr'i<sup>30</sup>, Beydâvî'nin (v.685/1286) Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl'i,<sup>31</sup> Neseî'nin (v.537/1147) Teysirü't-Teysir fi't-Tefsîr'i,<sup>32</sup> Necmeddin Dâye'nin (v. 654/1256) Bahru'l-Hakâik'i<sup>33</sup>, Zemahşerî'nin (v.538/1143) Keşşâfı,<sup>34</sup> Sadreddin Konevî'nin (v.673/1274) İcâzü'l-Beyân'ı,<sup>35</sup> İmam Kurtubî'nin (v.671/1272) el-Cami li-Ahkâmî'l-Kur'an'ı,<sup>36</sup> Molla Fenârî'nin (1350/1431) Aynü'l-A'yân fi Tefsiri'l-

<sup>28</sup> Ankaravî, a.g.e., s.4 vd.

<sup>29</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.30, 40, 51, 52, 73, 74, 92, 111, 152, 154, 159, 165, 171, 173, 181, 184, 195, 206.

<sup>30</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.14,26,32,42,43,84,89,92,112,123,136,154,158,169,196,198.

<sup>31</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.54,106,110,111,131,160,171,174,175,183,188,205,214.

<sup>32</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.87,108,119,126,129,135,161,162,173,211,213.

<sup>33</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.32,34,50,55,116,201,204.

<sup>34</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.106,110,158,159,188,206.

<sup>35</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.39,125,143,164,197.

<sup>36</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.14,85,88,129.

Kur'an'ı,<sup>37</sup> Sülemî'nin (v.412/1021) Hakâiku't-Tefsir'i, Necmüddin Kübrâ'nın (v.618/1221) Tavâliu't-Tenvîr'i,<sup>38</sup> olmuş; bunlardan başka Kuşeyrî'nin (v.465/1072) Letâifu'l-İşârât'ından,<sup>39</sup> Zâhirüddin Ebu Cafer Muhammed b.Mahmud en-Nisâburî'nin (v.599/1203) Besâir fi't-Tefsir'inden,<sup>40</sup> Ruzbehân-ı Baklî'nin (v.606/1209) Arâisü'l-Beyân'ından,<sup>41</sup> Ebu's-Suûd Efendi'nin (v.1490/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerim'inden,<sup>42</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (v.373/983) Tefsiru'l-Kur'an'ından,<sup>43</sup> ve de başka tefsirlerden<sup>44</sup> az da olsa yararlanmıştı.

İkinci grup kaynaklar arasında ise, tasavvufî eserlerden; en çok alıntı yapıldığını zikrettiğimiz Mesnevî'ye ilave olarak İbn Arabî'nin (v.638/1240) el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sini,<sup>45</sup> Füsûsü'l-Hikem'ini ve bu eserin Müeyyidüddin el-Cüdfî (v.700/1302) tarafından yapılan şerhini,<sup>46</sup> Keşfü'l-Esrâr<sup>47</sup> ve Mevâkıu'n-Nücûm'unu,<sup>48</sup> Mevlânâ Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmi'nin (v.898/1492) Levâih<sup>49</sup> ve Nakdû'n-Nüsûs'unu,<sup>50</sup> İmam Gazalî'nin (450/1058-505/1112) Minhâcü'l-Abidîn,<sup>51</sup> Maksadü'l-Aksâ<sup>52</sup> ve Mişkâtü'l-Envâr'ını,<sup>53</sup> Kâşânî'nin (v.730/1329) İstılahât-ı Sûfiyye'sini,<sup>54</sup> İbn Cevzî'nin (v.595/1198) Kenzü'l-Müzekkirîn'ini,<sup>55</sup> İbn Fârız'ın

37 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.88,175,184,195.

38 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.43,126,127,212.

39 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.28.

40 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.109,135,191.

41 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.48.

42 Bkz. Ankaravî, e.g.e., s.206.

43 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.219.

44 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.97,105,122,131,148,152,190,192,210,216..

45 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.77,86,88.

46 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.43,72.

47 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.147,174.

48 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.192.

49 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.30,47,49,90,118,168.

50 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.112,200.

51 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.19.

52 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.57,143.

53 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.23.

54 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.29.

55 Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.85,117.

(v.632/1235) Kasidetü't-Tâiyye'sini,<sup>56</sup> İmam Kuşeyrî'nin Tahbir'ini<sup>57</sup> ve nihayet diğer kaynaklardan Cevherî'nin (v.393/1003) es-Sihâh'ını,<sup>58</sup> Vâhidî'nin (v.468/1076) el-Vâsıt'ını,<sup>59</sup> Şehristanî'nin (479/1087-548/1153) el-Milel ve'n-Nihâl'ini<sup>60</sup> zikredebiliriz.

---

<sup>56</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.162,169,181.

<sup>57</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.145,146.

<sup>58</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.128,174,187.

<sup>59</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.38,97.

<sup>60</sup> Bkz. Ankaravî, a.g.e., s.178.

## İKİNCİ BÖLÜM

### A. FÂTİHA SÜRESİNE VERİLEN İSİMLER

Ankaravî'nin tesbitine göre Fâtiha sûresinin yirmibeş ismi vardır. Her bir ismi onun bir özelliğine ve de işaret ettiği bir manâya delâlet etmekte olup bu durum ise, adı geçen sûrenin yüceliğini gösteren bir delil olarak değerlendirilmektedir.<sup>61</sup> Bu isimler sırasıyla şunlardır:

**1. Fâtiha:** Müellife göre Fâtiha ismi, onun rahmet kapılarının açılmasına vesile olmasından, ona Fâtihatü'l-Kitap denmesi ise, ilahî kitabımızın onunla başlaması, sûre olarak ilk inen sûre olması nedeniyledir. Bazılarına göre de bu sûre muhtevası itibariyle gerçek bilgilerin, Allah'ın tükenmez hazinelerinin kapılarının anahtarı konumunda olup bu yüzden Fâtiha (açan) ismi ile isimlendirilmiştir.<sup>62</sup>

**2. Hamd:** İlk kelimesinin "el-hamdü" diye başlaması ve Allah'a hamdle sûreye giriş yapılması nedeniyle bu sûreye "sûre-i hamd" ismi verilmiştir.<sup>63</sup>

**3. Şükür:** Bu sûreye şükrü içine alan, gerekli gören gibi manâlara delâleti itibariyle "sûre-i şükr" dendiğini belirten Ankaravî, hamdin, şükrün bir cüz'ü olduğuna temas ederek şükrün hamde nisbetle daha genel bir anlam içerdiğini ifade etmek istemiştir.<sup>64</sup> Delil olarak da Hz.Peygamber'in "Hamd, şükrün başıdır. Kul Allah'a hamd etmedikçe şükretmiş olmaz."<sup>65</sup> hadisini zikretmiştir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Ankaravî, a.g.e., s.82.

<sup>62</sup> Ankaravî, a.g.e., s.82 vd.

<sup>63</sup> Ankaravî, a.g.e., s.83.

<sup>64</sup> Ankaravî, a.g.e., s.83.

<sup>65</sup> el-Begavî, *Şerhü's-Sünne*, V.50, Nr.1271; Abdurrauf el-Münavî, *Feyzül-Kadir*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1358, III,418.

<sup>66</sup> Bkz. Bu konuda çok geniş ve doyurucu açıklamalara yer verdiği tefsirinde Elmalılı merhum, hamdin şükürden bir bakıma daha genel, bir bakıma ise özel olduğuna işaret etmiş "bazı hamd, şükür (minnettarlık) ve bazı şükür, hamd olmakla beraber, şükür olmayan hamd, hamd olmayan şükürler de vardır" tesbitinde bulunmuş (Hak Dini

4. **Ümmü'l-Kur'an:** Ümm, lügatte asıl anlamına gelir. Anneye ümm denilmesi onun neslin üremesi hususundaki temel konumu nedeniyle. Hz.Peygamber (S.A.V.)'in "Nebiy-i ümmî" nisbetiyle anılması, Onun tüm ervâh ve envârın aslı olmasına binaendir.<sup>67</sup> Levh-i Mahfuz'a dahi Ümmü'l-Kitap denilmesi kâinat kitabının aslı olması sebebiyledir.<sup>68</sup> Bu açıklamaların ışığında ifade etmek gerekirse, Fâtiha sûresine Ümmü'l-Kur'an ismi verilmesi, bu sûrenin hem Kur'an'ın, hem de tüm önceki ilahî kitapların esas itibariyle vermek istedikleri ortak mesajı içeren özelliğinden dolayıdır.<sup>69</sup> Ayrıca "ümm" lafzı en üstünlük anlamına da gelir. Bu yüzden Mekke şehrine faziletli belde anlamında "Ümmü'l-Kurâ", Fâtiha sûresine de en faziletli sûre anlamında "Ümmü'l-Kur'an" dediğini de söyleyebiliriz.<sup>70</sup> Keza, ümm kelimesinin toplayan, bir araya getiren anlamı da vardır. Bu nedenle kafaya "ümmü'd-dimağ", mideye de "ümmü't-taam" denir. Fâtiha sûresine de Kur'anî bilgilerin ve hükümlerin öz olarak toplandığı bir sûre olmasından dolayı bu adın verilmiş olması söz konusudur.<sup>71</sup> Kısacası Arapça'da ümm kelimesi; temas edilen manâları yanında, esas maksad, önde gelen, en büyük gibi başka bir çok anlamı da olan bir kelimedir. Fâtiha sûresine de değişik ama pek çok özellikler ihtiva etmesi, zengin manâları içine alması nedeniyle "Ümmü'l-Kur'an" denilmiş olmalıdır.

5. **Ümmü'l-Kitap:** Ümmü'l-Kitap isminin, levh-i mahfûza delâlet ettiği söylenirse de Ankaravî, "el-Hamdü lillahi (sûresi) ümmü'l-Kur'an, ümmü'l-Kitap ve ikişerli yedi (aynı anlamdaki kelimeleri ikişerli olarak içeren yedi ayetli bir sûre)dir." hadisini<sup>72</sup> de delil göstererek ve İbn Arabî'nin "daha önceki ilahi kitapların içeriğini öz olarak Fâtiha sûresi yedi ayetle bize sunmuştur" tarzında yaptığı izaha katılır. Yine O'na göre,

---

Kuran Dili, I,74); Süleyman Ateş, "şükür de övgü anlamına gelirse de hamd şükürden daha geneldir." şeklinde görüşünü açıklamıştır (Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri, I,71).

<sup>67</sup> Ankaravî, a.g.e., s.83.

<sup>68</sup> Ankaravî, a.g.e., s.83.

<sup>69</sup> Ankaravî, a.g.e., s.83 vd.

<sup>70</sup> Ankaravî, a.g.e., s.84 vd.

<sup>71</sup> Ankaravî, a.g.e., s.85.

<sup>72</sup> Ankaravî, a.g.e., s.86; İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b.Yezid el-Kazvîni, **Sünenü İbn Mâce**, Kahire 1972, II,150,(2/350), Nr.1457; Ahmed b.Hanbel, **el-Müsned**, Dâru Sâdir, Beyrut trs, II,448; ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b.Abdurrahman, **Sünenü'd-Dârimî**, Beyrut trs, II,446.

Kur'an'da ve semavî kitaplarda kullanılan "el-Hamdü lillahi" ifadesi, Allah'a yöneltilen her türlü övgü ve ta'zimi içerir. Allah ve Rab isimleri, bütünüyle uluhiyet ve rububiyet kavramlarının taşıdığı sırlara, "er-Rahmân, er-Rahîm" isimleri, kâinata var olan sayısız nimetlere ve günahların bağışlanmasına, "Mâlik" ismi, O'nun uçsuz bucaksız mülkündeki tasarrufuna, "Din günü" ifadesi kıyametin ve ahiret gününün ahvaline, "Ancak Sana kulluk ederiz" cümlesi tüm ibadet ve taatların O'na yöneltilmesine, "Ancak Senden yardım dileriz" ibaresi, bütünüyle başarının ve kötülüklerden korunmanın yalnız O'nun yardımıyla olduğuna, "Bizi ulaştır" dileği, sâlikin, hidayet üzere bulunma, arifin, şeriati yüceltme isteğine delâlet eder. "es-Sırâtü'l-Müstakîm (doğru yol)" ibaresi, yakîne ulaşmayı sağlayan, imanı berraklaştıran, istikamet ve keramet in inceliklerine, "Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna" âyeti de bu yolun cümle enbiyâ, evliya ve ebrârın yolu olduğuna, "Kendilerine gazab edilmişlerin ve sapıkların yoluna değil" ifadesi ise, kendilerine öfkelenilen kafirlerin, sapıkların ve günahkârların durumuna işaret eder. İşte Fâtiha sûresine, sayılan bu zengin manâları kendisinde topladığından dolayı "Ümmü'l-Kitap" diye isim verilmiştir.<sup>73</sup>

**6. Sûretü'l-Minnet:** Hak Teâlâ "Andolsun ki sana daima tekrarlanan yedi âyetli Fâtihayı ve Kur'an-ı Azîm'i verdik" âyeti<sup>74</sup> ile Hz.Peygamber (S.A.V.)'e verdiği nimetten, yani Fâtiha sûresinden bahisle, bu yüzden Hakk'a şükür ve minnette bulunması gereği hatırlatmış olduğundan bu sûreye "sûretü'l-minnet" denilmiştir.<sup>75</sup>

**7. Seb'u'l-Mesânî (İkişerli Yedi):** Bu sûreye yedi âyet oluşu ve ikişerli olarak aynı anlamdaki kelimeleri içermesi nedeniyle "seb'u'l-mesânî" ismi verilmiştir. Mesânî kelimesi, iki sayısını ifade eden "sânî" veya övgü anlamına gelen "senâ" kelimelerinden gelir. Bazılarınca ikişerli yedi kelimeyi sıralayabilmek için besmele de Fâtiha sûresine dahil edilmiş, bu sûretle Allah lafzından sonra aynı kökten olmaları nedeniyle Rahmân ve Rahîm kelimeleri ikinci ikili sayılmış, ikişer defa geçen "İyyake", "es-Sırât" ve "Aleyhim" kelimelerinden sonra "gayr" ve "lâ"

<sup>73</sup> Ankaravî, a.g.e., s.86 vd.

<sup>74</sup> Hicr, 15/87

<sup>75</sup> Ankaravî, a.g.e., s.87.

kelimeleri de olumsuzluk anlamında olmaları ortak özelliğine binaen aynı kabul edilerek ikişerli yedi rakamı tutturulmuştur.

Ayrıca müellif bu konuda yedi âyette geçen kelimelerin, meselâ; âlem kelimesinin âlem-i fenâ ve âlem-i bekâ, sırat kelimesinin doğru yol ve batıl yol gibi çift anlamlarına işaretle bu sûreye seb'u'l-mesânî dendiği görüşünü nakleder; ikinci olarak Hak Te'âlâ'ya övgü içeren özelliği sebebiyle de bu ismin verilmiş olabileceğini söyler.<sup>76</sup>

**8. Kur'an-ı Azîm:** Ankaravî Kurtubî ve İbn Arabî'nin öz olarak Kur'an'ın temel manâlarını içermesi özelliğine binâen Fâtiha sûresine "Kur'an-ı Azîm" isminin verildiğini söylediklerini belirterek, gerçek odur ki "Kur'an-ı Azîm"den murad; hem Fâtiha, hem de bütünüyle Kur'an-ı Kerim'dir. Bu bütünün ismini, ondan olan parça için de kullanmak tarzında olur. Nitekim "Biz sana bu Kur'an'ı vahyettik."<sup>77</sup> âyetiyle kastedilen Kur'an'ın bütünü değil Yusuf sûresidir" der.<sup>78</sup>

**9. Vâfiye:** Fâtiha sûresine doğruyu gösterme ve Hakk'a hidayet etme konusunda yeterli oluşu nedeniyle de "Vâfiye" (yeterli, tam) ismi verilmiştir.<sup>79</sup>

**10. Kâfiye:** Fâtiha sûresi diğer sûrelerin vermek istediği mesajı ihtiva etmesi sebebiyle, bir bakıma, kâfi, yeterli, onlara bedel olan bir sûredir. Diğer sûreler ise ayrı ayrı bu özelliğe sahip değildir. Nitekim Hz.Peygamber (S.A.V.) de "Ümmü'l-Kur'an (Fâtiha) diğer sûrelere bedeldir. Diğerleri (ona) bedel değildir."<sup>80</sup> buyurmuştur diyerek bu görüşü teyid eden Ankaravî, kâfiye isminin gerekçesini açıklamaya çalışır.<sup>81</sup>

**11. Mücziye:** Yeterli olan anlamında Fâtiha sûresine verilen isimlerden biridir. Dört rek'atli namazların son iki rek'atinde yalnız Fâtiha

<sup>76</sup> Ankaravî, a.g.e., s.87 vd.

<sup>77</sup> Yusuf, 12/3

<sup>78</sup> Ankaravî, a.g.e., s.89.

<sup>79</sup> Ankaravî, a.g.e., s.89.

<sup>80</sup> el-Hindî, Alâuddin Aliyyü'l-Müttekî b.Hüsameddin, *Kenzü'l-Ummâl fi-Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Halep 1969, I,558, Nr.2507.

<sup>81</sup> Ankaravî, a.g.e., s.90.



sûresinin okunmasının yeterli oluşu bu ismin verilmesine delil olarak gösterilmiştir.<sup>82</sup>

**12. Münciye:** Kurtarıcı, necata, kurtuluşa erdiren anlamında olup bu sûreyi okuyanın çeşitli belâ ve musibetlerden, gam ve kederlerden kurtulması umulduğundan dolayı Fâtîha sûresine verilen bir isimdir.<sup>83</sup>

**13. Esâs:** Asıl, temel anlamındadır. Bu sûrenin Kur'an'ın başında yer alması ve muhteva olarak diğer sûrelerin manâlarını içermesi, Kur'an'ın vermek istediği mesajın bu temel üzerine oturması gibi özelliklerinden dolayı Fâtîha sûresi "Esas" ismi ile de anılır.<sup>84</sup>

**14. Şifâ ve Şâfiye:** Bu isimler, şifâ özelliği taşıyan ve şifa veren anlamında olup bu sûrenin ruhsal ve bedensel hastalıklara karşı deva olması inancına bağlı olarak Fâtîha sûresine verilen isimlerdir.<sup>85</sup> Her ne kadar müellif "Fâtîha ölüm dışında her derde devadır"<sup>86</sup> diye bu konuda bir de hadis naklediyorsa da Fâtîha'nın bu özelliğini kanaatimizce M.Hamdi Yazır'ın da işaret ettiği gibi<sup>87</sup> daha çok psikolojik rahatsızlıklar için sınırlamak ve yorumlamak gerekir, yoksa apandisit patlamak üzere olan bir hastanın okuyarak deva bulması anlamında değil...

**15. Rukye:** Efsunlamak, okuyup üfleme sûretiyle şifaya kavuşturma anlamında Fâtîhâya verilen bir isimdir. Bu sûre, ortaya koyduğu temel ölçülerle insanı aldatan hilekâr nefsin zehirlerinin manevî bir ilacı, bir panzehiri durumunda olup bu özelliğine binaen de "Rukye" ismi ile anılır.<sup>88</sup>

**16. Suâl:** Bu sûre, kulların istek ve yakarışlarını içermesi özelliği nedeniyle "Suâl" ismiyle de bilinir.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> Ankaravî, a.g.e., s. 90.

<sup>83</sup> Ankaravî, a.g.e., s.90

<sup>84</sup> Ankaravî, a.g.e., s.91.

<sup>85</sup> Ankaravî, a.g.e., s.91 vd.

<sup>86</sup> el-Hindî, a.g.e., I,557, Nr.2500; ed-Dârimî, a.g.e., II,445; el-Aclûnî, İsmail b.Muhammed, Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs ammâ İştihere mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs, (3.Baskı) Beyrut 1351, II,72, Nr.1816.

<sup>87</sup> M.Hamdi Yazır, a.g.e., I,28.

<sup>88</sup> Ankaravî, a.g.e., s.93.

<sup>89</sup> Ankaravî, a.g.e., s.94.

17. **Duâ:** Fâtihadâ "Bizi doğru yola ilet" ibaresi ile başlayan duâ cümlesinin bulunuşu nedeniyle bu sûreye "Duâ" sûresi de denmiştir.<sup>90</sup>

18. **Ta'limu'l-Mes'ele:** Bu sûrede Hak Teâlâ kullarına istekte bulunmanın âdâb ve usûlünü öğretmiş ve söze mevcut nimetlerden dolayı şükürle, övgü ile başlayıp sonra istenecek şeyi dile getirerek devam etmek gerektiğini örneklemiş, sûreye de "istemeyi öğretme" usûlünü ortaya koyması nedeniyle bu isim verilmiştir.<sup>91</sup>

19. **Sûretü't-Telkîn:** Cenab-ı Hak bu sûrede isteme usûlünü öğretme yanında kullarına kendisinden isteyecekleri en ideal isteği de bildirmiş, onlara bu konuda telkinde bulunmuştur. Şüphesiz insanlara telkin edilen bu istek Hakk'a ulaşmanın, gerçeklerle buluşmanın vazgeçilmez şartı olan doğru yola iletilme isteği olup mezkur özelliğine binaen de bu sûreye "Sûretü't-Telkîn" adı verilmiştir.<sup>92</sup>

20. **Salât:** "Fâtahasız namaz olmaz."<sup>93</sup> hadisinde de belirtildiği vechile kılınan namazların her rek'atında bu sûrenin okunması durumu dikkate alınarak namazla sûre arasında ayrılmaz bir bağ kurulmak sûretiyle Fâtîha'ya "Sûretü's-Salât" denmiştir.<sup>94</sup>

21. **Mükâfat:** "Andolsun ki sana daima tekrarlanan yedi âyetli Fâtihayı ve Kur'an-ı Azim'i verdik."<sup>95</sup> âyetinde de bildirildiği üzere Fâtîha sûresi içeriğinin manevî zenginliği nedeniyle Allah'ın kullarına en büyük bir lütfu, ihsanı ve ikramıdır. Bu yüzden ona "Sûretü'l-Mükâfat" ismi verilmiştir.<sup>96</sup>

22. **Vâfiye:** Yeter, tam anlamına gelen Fâtîha'nın bu ismi; onun, okuyucularını hem dünyada, hem de ukbâda koruması ve onlar için kurtuluş ölçülerini tam olarak vermesi ve bu konuda eksiksiz ve yeterli oluşu özelliğine binâendir.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> Ankaravî, a.y.

<sup>91</sup> Ankaravî, a.g.e., s.94.

<sup>92</sup> Ankaravî, a.y.

<sup>93</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b.Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Kahire 1955, I,295 (4/11), Nr.34; et-Tirmizî, a.g.e., II,25 (2/183), Nr.247.

<sup>94</sup> Ankaravî, a.g.e., s.94 vd.

<sup>95</sup> Hicr, 15/87

<sup>96</sup> Ankaravî, a.g.e., s.96.

<sup>97</sup> Ankaravî, a.g.e., s.97.

**23. Mecmeu'l-Esmâ:** İsimleri toplayan demektir. Bu sûrede Allah, Rab, Rahmân, Rahîm ve Mâlik isimleri açıkça, Ma'bud, Müste'ân, Hâdî, Mun'îm, Müntekîm isimleri ise dolaylı olarak mevzubahis edilmiş olduğundan bu sûre "Mecmeu'l-Esmâ" adıyla da anılmıştır.<sup>98</sup>

**24. Sena:** Övgü anlamına gelir. Fâtiha sûresi Hak Teâlâ'ya övgü ve senâ ile başlayan bir sûre olması nedeniyle "Sûretü's-Senâ" ismi ile de anılmıştır.<sup>99</sup>

**25. Kenz:** Hazine demektir. Bu sûreye manâ itibariyle taşıdığı zenginlik ve verdiği mesaj itibariyle sahip olduğu enginlik sebebiyle "Sûretü'l-Kenz" denilmiş, bununla Kur'an'ın ve İslâm'ın özünün, orada mevcut ve saklı olduğu gerçeği anlatılmak istenmiştir.<sup>100</sup> "Fâtiha sûresi arşımın hazinelerinden bir hazinedir"<sup>101</sup> hadisiyle de bu görüş delillendirilmeye çalışılmıştır.

---

<sup>98</sup> Ankaravî, a.g.e., s.97 vd.

<sup>99</sup> Ankaravî, a.g.e., s.98.

<sup>100</sup> Ankaravî, a.y.

<sup>101</sup> Şevkânî, Muhammed b.Ali b.Muhammed, Fethü'l-Kadir, Mısır 1964, 2.Baskı, I,15. Değişik bir rivayet için bkz. Abdurrauf el-Münavî, a.g.e., V,320, Nr. 5829; es-Süyûfî, Câmiu'l-Ehâdis, Medine 1974, IV, 620, Nr.,14710.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### A. Fâtiha Sûresinin Meâli:

الحمد "Ezelden ebede bilinen ve bilinecek olan her türlü hamd ve övgü, bütünüyle ve eksiksiz olarak " لله " pek çok sıfat ve isimleri olan Allah Teâlâ için sabittir. " رب العالمين " Ki O, âlemlerin koruyucusu, sahibi, düzenleyicisi ve efendisidir. " الرحمن " Tüm kâinata vücut veren ve rızık bahşedendir. 'الرحيم' Özellikle mü'minlere şefkat ve rahmet edici, ahirette onları cennet-i a'lâya koyucudur. " مالك يوم الدين " Ceza gününün mâliki ve hakimidir. " اياك نعبد " Ancak Sana ibadet ederiz, ibadete müstehak olan da ancak Sensin. " و اياك نستعين " Ancak Senden dileriz yardımı, inayeti... " هدىنا الصراط المستقيم " Ya Rab! Bizi itikatta, söz, fiil ve davranışlarda doğru yola hidayet eyle... " صراط الدين " O kimselerin yoluna ki " انعمت عليهم " Sen onlara nimet verdin ve onları kendine dost kıldın, yaklaştırdın... " غير المغضوب عليهم " Kendilerine gazab edilen kimselerin yoluna değil. " و الضالين " Ve yine sapmışların yoluna da değil. (Âmin...)102

### B. Fâtiha Sûresinin Tefsiri:

Müellif tarafından konuya giriş maksadıyla yapılan kısa açıklamaları da içeren bu tercümeden sonra O'nun Fâtiha sûresinin tefsiri ile ilgili izahlarına ve tasavvuf yorumlarına geçebiliriz.

Hamd, bir nimete bağlı ya da bağlantılı olmaksızın dil ile yapılan övgüdür. Medihin hamdden farkı mutlak bir güzellik ile bağlantılı olmasıdır. Meselâ; Bir kimse için "Ona ilmi ve cömertliği sebebiyle hamdettim" dersin, fakat onun için "Ona güzelliği nedeniyle hamdettim" ifadesini kullanamazsın. Belki "güzelliğinden dolayı onu methettiğini" söyleyebilirsin. Ancak, hamd ve medih övgü anlamı içeren, eş anlamlı

102 Ankaravî, a.g.e., s.105 vd.

kelimeler olarak anlaşılabilirler da dinimizde medih yerilmiş ve yasaklanmış, hamd teşvik edilmiş ve emredilmiştir.<sup>103</sup>

Nitekim Resulullah (S.A.V.) "Övmeyi meslek edinenlerin yüzüne toprak serpiniz<sup>104</sup> hadisiyle, övgüde aşırı gidip teşekkür ve hamd sınırlarını aşmak." manâsında bir medih olayının doğru olmadığını beyan buyurmuşlardır diyen Ankaravî, hamdle ilgili olarak ise; "Kim insanlara hamd (teşekkür) etmezse Allah'a da hamd etmez"<sup>105</sup> hadisini naklederek hamdin medihten farklı olan konumuna işaret etmiştir.

Şükür ise, iyilikte bulunana iyiliği sebebiyle sözlü, fiilî veya kalbî olarak saygı arzettir. Ancak hamd için iyiliğin, hamd edene ulaşmış olması şart değilken şükürde ulaşma şartı vardır.<sup>106</sup>

Bu durumda medih, yerine göre boş bir ümidin itmesi ile kuru bir yalandan, soyut bir dalkavukluktan, menfaate dayalı bir beklentinin ölçüsüz yağcılığından ibaret kalırken hamd ve şükür gerçeğe uygun, ölçülü birer saygı halidir. İkisi arasındaki fark ise; hamd ele geçmiş ya da geçecek olan nimet nedeniyle tadılan mutluluğu ilan etmektir diyebiliriz. Bu yüzden hamd ve şükür ahlâka uygun birer davranış olarak övülmüş ve teşvik edilmiş; medih ise, yasaklanmış ve yerilmiştir.<sup>107</sup>

Medih olayının gerçeğe uygun düşüp düşmeme durumu nedeniyle âyette " **المدح لله** " (Medih Allah içindir) denmediği gibi, şükürde de nimetin ulaşması şartı bulunması sebebiyle " **الشكر لله** " (şükür Allah içindir) de denmemiş, övgü ve saygıyı en mükemmel şekilde ifade eden " **الحمد لله** " (Hamd Allah'adır) ifadesi kullanılmıştır.<sup>108</sup>

Hamdin dört manâsı vardır:

<sup>103</sup> Ankaravî, a.g.e., s.106 vd.

<sup>104</sup> Müslim, a.g.e., IV, 2297, (53/14), Nr.69; et-Tirmizî, a.g.e., IV, 599 vd., (37/54) Nr.2393; İbn Mâce, a.g.e., II, 1232, (33/36), Nr.3742; Ahmed b.Hanbel, a.g.e., II,94.

<sup>105</sup> el-Begavî, *Mesâbihü's Süne*, II,378, Nr.2237; et-Tirmizî, a.g.e., IV,339, (28/35), Nr.1955; Ahmed b.Hanbel, a.g.e., II,258, III,32; el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid*, Beyrut trs., VIII,181.

<sup>106</sup> Ankaravî, a.g.e., s.107.

<sup>107</sup> M.Hamdi Yazır, a.g.e., I,72.

<sup>108</sup> Ankaravî, a.g.e., s.107 vd.

1. Güzel bir fiil nedeniyle bir kimseye yöneltilen övgü ve saygı anlamına gelir. Meselâ; "Filâna şu davranışından dolayı hamdettim" denilmesi gibi ki, burada hamd; övgü ve senâ manâsına kullanılmıştır.

2. "Ona in'amı (iyiliği) sebebiyle hamdettim" cümlesinde olduğu gibi ki, burada hamd, şükür yani teşekkür etme anlamında kullanılır. Bu manâya göre Allah'a hamd, Ona teşekkür etmek demektir.

3. Rıza manâsına gelir. "Filâna gidişatı nedeniyle hamdettim" ifadesinde ise hamd, rıza anlamında kullanılmış olup "Onun gidişatından, tasarrufundan, yaptıklarından razıyım, memnunum" demektir. Bu takdirde Allah'a hamd; Allah'ın hüküm ve kazasına razı olma manâsına gelir.

4. Her türlü övgü ve senâ, medih manâsında kullanılır. "Ona üstünlüğü, fazileti sebebiyle hamdettim." cümlesinde olduğu gibi ki, burada açıkça bir övgü, bir medih durumu söz konusudur. Bu anlamıyla Allah'a hamd; Onu yüceltmek, övmek ve methetmek demektir.<sup>109</sup>

"El-Hamdülillah" cümlesi, ya haber ya da emir cümlesi olarak değerlendirilebilir. Haber cümlesi olması halinde, "bütün hamdedenlerin hamdi, şükredenlerin şükürü Hak Teâlâ içindir. Ondandır başka hamd ve şükre lâyık olan yoktur. Zira, ancak O müsebbibü'l-esbâb ve gerçek iyiliklerin sahibidir" yorumuna bağlı bir anlam ortaya konulabilir. Emir cümlesi olması halinde manâ; "Deyiniz" takdirinde gizli bir emir sigası ile Allah, yarattıklarından her birinin lisan-ı dil ya da hâl ile kendisine hamd ve senâda bulunmalarını, O'nu tesbih etmelerini istemiştir, şeklinde anlaşılır.<sup>110</sup> Ancak, Allahu Teâlâ burada "Rabbine ibadet et"<sup>111</sup> âyetinde olduğu gibi açıkça "Rabbine hamdet" tarzında bir emir kipi kullanmamıştır. Nedeni ise, gereği gibi hamdedemeyecek olan kulların sorumluluğunu hafifletmektir. Böyle bir ifadenin tercihi ile açık emir kipi kullanılmadığı halde Allah'a hamdeden kimsenin sevabı, Hakk'ın takdir ettiği ölçüde olabildiğince artarken, etmeyene zorunlu bir sorumluluk getirilmemiştir.<sup>112</sup>

Bu cümle hangi anlamda kullanılmış olursa olsun gerçek odur ki, kul, hakikaten lâyıkıyla ne Hak Teâlâ'yı övüp hamd görevini yerine

<sup>109</sup> Ankaravî, a.g.e., s.108 vd.

<sup>110</sup> Ankaravî, a.g.e., s.114 vdd.

<sup>111</sup> Hicr, 15/99

<sup>112</sup> Ankaravî, a.g.e., s.115 vd.

getirebilir, ne de şükür görevini. Bu yüzden Yüce Peygamberimiz "Seni övmeye güç yetiremem. Sen kendini senâ ettiğin veçhilesin."<sup>113</sup> "Seni tesbih ederim ki, Ey kendisine şükredilen! Biz Sana hakkıyla şükredemeyiz."<sup>114</sup> buyurmuşlardır. Dolayısıyla kişi bir taraftan bütün gücü ile Allah'a hamd ve şükre yönelmeli, fakat diğer taraftan bu konudaki aczini de bilmelidir. Böyle bir bilinç hali dahi şükür ifadesidir.<sup>115</sup>

Ankaravî, hamd ehlinin üç grup olduğundan söz eder: O`na göre, birinci grubu avam oluşturur. Bunlar sayısız olan ilahî nimetler nedeniyle, nimetlerin çoğalması, onlara ulaşması gibi sebeplere binaen hamd ederler. Yoksa mutlak manâda sırf nimet verene şükretme amacıyla değil. Zira bu tür insanlar, nimet vereni, iyiliği sebebiyle severler. Nimete takılıp kaldıkları için de nimetlerin sahibinin müşahedesinden mahrum kalırlar. Dolayısıyla hakikatte onların övgüsü, nimet verene değil nimete yöneliktir. İkinci grup, hakikî manâda nimetleri bahşedenin Hak Teâlâ olduğundan gafil olmayan, hidayete ulaşmış, keramet ehli, velâyet sahibi, mükâşefe nuru ile aydınlatılmış gönül erbabıdır. Üçüncü grup ise, Hak Teâlâ'nın en seçkin velileridir ki, bunlar, ilahî tecellîleri sürekli müşahedeleri nedeniyle Yüce Mevlâ'dan bir karşılık beklemezsizin yalnız O`nun müşahedesini umarak hamdederler.<sup>116</sup>

" الحمد " kelimesinin başındaki lââm mülkiyet, istihkâk, ihtisas ve istilâ olmak üzere dört anlamı içerir: Birinci manâ dikkate alındığında "Elhamdülillah" terkindeki hamde; hamd O`nun mülküdür, O`na aittir. İkincisinde; hamde, gerçek anlamda yalnız O hak sahibidir. Üçüncüsünde hamdle ilgili her türlü ortaklığı ortadan kaldırarak hakikatte hamdi yalnız Hak Teâlâ'ya tahsis etmek gerekir. Dördüncüsünde ise, övmek ve övülmek konusunda Allah tüm yaratıkların üstündedir. Bu konuda O`na erişilmesi mümkün değildir, tarzında bir manânın verilebilme durumu söz konusudur.<sup>117</sup>

<sup>113</sup> Müslim, a.g.e., I,352, (4/42), Nr.222; İbn Mâce, a.g.e., II,134, (2/340), Nr.1427; et-Tirmizî, a.g.e., V,561, (49/113), Nr.3566; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., I,118, 150, VI,58.

<sup>114</sup> Ankaravî, a.g.e., s.117 vd; Bu hadis kaynaklarda bulunamamıştır.

<sup>115</sup> Ankaravî, a.g.e., s.117.

<sup>116</sup> Ankaravî, a.g.e., s.120 vd.

<sup>117</sup> Ankaravî, a.g.e., s.122 vd.

"Allah" ismi Hak Teâlâ'ya mahsus özel isim olup tevhidin esasıdır. "Lâilahaillallah" kelime-i tevhidinde mevzubahis edilen ve imanın vazgeçilmez ilk şartı olarak o yüce ismi telaffuz etmek sûretiyle Hak Teâlâ'nın uluhiyetini kabul ve tasdik gereklidir. İsm-i a'zam olarak da tavsif edilen Allah lafzı yerine, meselâ; Allah'ın diğer isimlerinden Rahmân ismi konulsa ve bu sûretle kelime-i tevhid telaffuz edilse, böyle bir ikrar ile kişi İslâm dairesine girmiş olmaz. Keza, İslâm'a girdikten sonra da kurtuluşa ermenin, felaha kavuşmanın yolu<sup>118</sup> "Allah'ı çok anın ki saadete eresiniz."<sup>119</sup> çağrısı ile de vurgulandığı gibi bu yüce ismi çokça anmaktan geçer. "Muhammedün Resûlullah" diye ifade edilen Hz. Peygamber'in peygamberliğini dile getiren ve İslâm'a giriş ikrarının, kelime-i şهادetin ikinci kısmını teşkil eden bölümde de resûl ismi, Allah ismine izafe edilmiştir. Mâsivâ bağımlılığını terkle, O'na yönelmeyi, O'na güvenmeyi ve O'na teslim olmayı Sevgili Peygamber'imize ve O'nun şahsında bize emreden âyette Hak Teâlâ: "De ki, Allah bana yeter. Tevekkül edenler O'na güvensinler."<sup>120</sup> buyurmuş, burada da Yüce Mevlâ'mızı ifade için Allah ismi zikredilmiştir.

Ankaravî, Allah ismi ile ilgili olarak bir takım nüktelerin ve esrarın mevcudiyetine ve bu konuda bazı izahların yapıldığına işaretle bunları şöylece sıralar: Bilindiği gibi Allah ismi beş harften teşekkül eder. Bu beş harf; "İslâm beş esas üzerine bina kılınmıştır"<sup>121</sup> hadisinde de belirtildiği veçhile İslâm'ın beş temel esasının mevcudiyetine, bunlardan, dinin direği mesabesinde olan namazın dahi beş vakit olduğuna, namaza hazırlık için abdest alınırken de yüz, iki el ve iki de ayak olmak üzere beş azanın yıkanmasının gerekliliğine delâlet eder. Ayrıca Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tezahürü olan bu âlem, hazerât-ı hamse<sup>122</sup> kavramıyla ifade edilen beş

<sup>118</sup> Ankaravî, a.g.e., s.42 vdd.

<sup>119</sup> Cum'a, 62/10

<sup>120</sup> Zümer, 39/38

<sup>121</sup> el-Buharî, a.g.e., I,67, (2/2),Nr.7; Müslim, a.g.e., I,45 (1/5), Nr.19-22; et-Tirmizi, a.g.e., V,5 (413/3), Nr.2609.

<sup>122</sup> Hazerât-ı Hamse:(Beş Mertebe) İbnu'l-Arabî ve ondan sonrakilerin vahdet-i vücüt anlayışına dayalı tezlerine göre varlık sahasına çıkış beş mertebede gerçekleşmiştir. 1. Mertebe; gayb-ı mutlak mertebesidir ki, buna âyân-ı sabite âlemi de denir. 2.Mertebe: Teayyün, ilk tecelli mertebesidir ki: buna mülk ve ceberut âlemi, Hakikat-i Muhammediye mertebesi gibi isimler de verilir. 3. Mertebe, ikinci teayyün, ikinci tecelli, melekut âlemi, emir âlemi, izafi gayb âlemi mertebesidir. 4. Mertebe; mutlak suhud mertebesidir ki, buna unsurlar âlemi, felekler âlemi, his âlemi gibi isimler de



mertebede meydana gelmiştir. Keza Ankaravî, bu beş harfin her birinin delâlet ettiği pek çok rumuz bulunduğunu ifadeyle; bunlardan iki elif ki, biri yazılır, bu yüzden zahirdir. Diğerî telaffuz edilir ancak gizlidir, yazılmaz. Zahir olanının (yazılanın) ehlullahtan ma'lum ve meşhur olanlara, diğerinin de bilinmeyen, mestûr ricale delalet ettiğini ve remiz olduğunu, biri sakin diğerî harekeli olan iki lâmdan biri ile alem-i mülk ve melekûtun sükun, diğerî ile hareket bulduğunu belirtir. Son harf olan "ha"nın ise bütün varlığın sonluluğuna işaret ettiğine dair görüşler ortaya koyar. Aynı zamanda ona göre (h) harfi Allah isminin aslıdır. Bu harf, yalnız başına Yüce Zâtâ delâlet ettiği gibi, Allah lafzını kelime olarak yazımda ve telaffuzda tamamlayana kadar "h" hanfine yapılacak her bir ilâve harfle elde edilen kelime de Yüce Zâtâ delâlet eder. Şöyle ki, bu harfe lâm-ı mülk ya da lâm-ı ihtisas eklendiğinde "ل" olur ki, mülk O'nundur. O her şeye mâlik ve sahiptir. demektir. Daha sonra da lâm-ı ta'rif ilave kılındığında "الله" ismi yazım olarak ikmal edildiği gibi lâm-ı ta'rifin getirilmesiyle uluhiyette O'na ortak olma vehimleri de reddedilmiş olur. Şüphesiz Allah ismi ile ilgili sondan başlanarak yapılan ilâvelerle Hak Teâlâ'ya delâlet eden birer kelime elde edildiği gibi baştan itibaren her bir harfin çıkarılması ile de durum aynıdır.<sup>123</sup>

"Rabb" kelimesi gramer açısından masdar olarak değerlendirilmesi halinde "terbiye etmek, bir şeyi tedrici olarak olgunlaştırmak ve kemâle erdirmek anlamına gelen bir kelimedir. İsim olarak kabul edilmesi durumunda ise, bu kelimenin Arap dilinde yedi anlamı vardır:

Birincisi; efendi, seyyid anlamıdır ki, "Rabbü'l-âlemîn=Seyyidü'l-âlemîn" diye anlaşılır. Gerçekten de siyâdet (efendilik) hakiki anlamda O'na mahsustur. Çünkü yalnız O, hiç bir nesneye muhtaç değilken, aksine her nesne O'na muhtaçtır.

İkincisi; mâlik anlamıdır ki, meselâ "Rabbü'd-dâr" evin mâliki demektir. Hak Teâlâ da âlemlerin yegâne sahibi ve mâliki, onlar üzerinde

verilir. 5. Mertebe; bunların hepsini kendinde toplayan insan-ı kamil mertebesidir. İnsan bütün âlemlerin bir özeti, kâinatın küçük bir örneğidir. Bkz. Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İst. 1992, s.500-506; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.216 vd.;

<sup>123</sup> Ankaravî, a.g.e., s.48 vd.; *Minhâcü'l-Fukarâ*, İst.1286, s.92; E.Yetik, *İsmail-i Ankaravî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İst.1992, s.158 vd.

hiç bir engel olmaksızın dilediği tasarrufta bulunabilen tek ve yüce varlık olması hasebiyle sahib ve mâlik anlamında O, ""Rabbü'l-âlemîn"dir.

Üçüncü olarak; terbiye eden anlamına gelir. Bu takdirde "Rabbü'l-âlemin" yaratıkları terbiye eden, onları kademeli bir şekilde kemâle erdiren, kâinata hayat veren diye tefsir edilebilir.

Dördüncü anlamı; sahib, yardımcı, imdada yetişen kimse demektir ki, buna göre, "Rabbü'l-âlemin" tüm âlemlerin ve bu âlemlerde olan her şeyin hakiki manâda sahibi, onların imdadına yetişip yardım edicisi şeklinde anlaşılır.

Beşinci olarak rabb kelimesi muslih, düzeltici, ıslah edici anlamında kullanılır. Şüphesiz bu âlemlerin yaratıcısı Hak Teâlâ olduğu gibi onlardaki nizam ve düzeni koyan ve koruyan da O'dur.<sup>124</sup> Nitekim "İşlerinizi düzeltsin ve günahlarınızı bağışlasın"<sup>125</sup> âyetinde Yüce Mevlâ'mızın ıslah edici, düzeltici olma özelliğine işaret edilmiştir.

Altıncı olarak müdebbir, önlem alan kimse manâsında kullanılır. Bu manâda "Rabbü'l-âlemin" "müdebbirü umûri'l-âlemin" demek olup bu da Hak Teâlâ'nın bütün âlemlerdeki yaratıkların işlerinin müdebbiri olması, yani onların işlerinin hakikatte yürütücüsü olması, işlerin iyi gitmesi için gerekli olan önlemleri alan biri olması demektir. Dolayısıyla "Rabbü'l-âlemin" ifadesi bu manâda da yorumlanabilir.

Yedinci olarak ise, câmi', birleştiren, toplayan anlamına gelir. Buna göre "Rabbü'l-âlemin" bütün âlemlerdeki yaratıkları toplayan, bir araya getiren demek olur.<sup>126</sup>

Rabb ismi, Hak Teâlâ'ya mahsus bir ism-i a'zam olup "Rabbü'd-dâr" (evin sahibi) gibi özel bir anlam yükleme dışında bu kelime yalnız ve yalnız Allah'ın bir ismi olarak kullanılır ve anlaşılır. Bu isim, "Ya Rabb!" ifadesinde olduğu gibi hem mutlak, "Rabbü'l-âlemin" terkinde görüldüğü gibi hem de mukayyed manâda yani Muhammed (S.A.V)'in veya âlemlerin Rabbi belirlenmesiyle kullanılmış olsun, Yüce Mevlâ'mızın has isimlerindedir. O kadar ki, bu ismin harflerinin yerleri değiştirilerek

<sup>124</sup> Ankaravî, a.g.e., s.125 vdd.

<sup>125</sup> Ahzâb, 33/71

<sup>126</sup> Ankaravî, a.g.e., s.128.

yazılışı da yine Allah'ın isimlerinden bir başka ismi ifade eder.<sup>127</sup> Şöyle ki, "رب" (Rabb) tarzındaki bir yazımıyla da bu kelimenin harflerinin yerleri değiştirilerek "بر" (berr) şeklinde yazılmasıyla da elde edilen kelime "Çünkü iyilik eden, esirgeyen O'dur, O"<sup>128</sup> âyetinde de mevzubahis edildiği gibi iyilik eden anlamında "Rabb ismi gibi Hak Teâlâ'nın güzel isimlerinden bir isim olur. Bu ismin yüceliğinin bir başka delili de Hz.Adem (A.S.)'dan beri tüm peygamberler ve Allah dostlarının duâya bu ismi zikrederek başlamalarıdır. Bu konuda Kur'an'da anlatılan örneklerden bazılarını hatırlatabiliriz.<sup>129</sup> Örneğin; Hz.Adem (A.S.) ile Havva validemiz "Dediler: Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz."<sup>130</sup> Hz. Nuh (A.S.) "Rabbim, beni, babamı-anamı, inanarak evime gireni, inanan erkek ve kadınları bağışla..."<sup>131</sup>; Hz.Musa (A.S.) "Dedi: Rabbim, benim göğsümü genişlet, işimi kolaylaştır..."<sup>132</sup>; "Meryem oğlu İsa da "Allah'ım, Rabbimiz, bizim üzerimize gökten bir sofraya indir ki bizim için önce ve sonra gelenlerimiz için (o gün) bir bayram olsun ve (o olay) Senden bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızık verenlerin en hayırlısıdır." dedi."<sup>133</sup> tarzında yaptıkları duâlarda Rabb ismini kullanarak niyazda bulunmuşlardır.<sup>134</sup> Kur'an-ı Kerim'de bin civarında Rabb kelimesi geçmekte, kırk iki ayette de "Rabbü'l-âlemin" ifadesine yer verilmektedir.<sup>135</sup> Yine Ankaravî, bu ismin yüceliğine Hak Teâlâ'nın duâyı emrettiği "Rabbimize yalvararak ve gizlice duâ edin..."<sup>136</sup> ayetinde Rabb isminin geçmesini, "Rabbimiz buyurdu ki: bana duâ edin, duânızı kabul edeyim"<sup>137</sup> âyetinde de yine duâ talimatı ve kabul keyfiyeti duyurulurken söze Rabb ismi ile başlanılmasını delil getirmektedir. Ankaravî,

127 Ankaravî, a.g.e., s.129.

128 Tûr, 52/28

129 Ankaravî, a.g.e., s.129.

130 A'raf, 7/23

131 Nuh, 71/28

132 Tâhâ, 20/25-26

133 Mâide, 5/114

134 Ankaravî, a.g.e., s.129 vd.

135 Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mısır 1378, s.285-299.

136 A'raf, 7/55

137 Mü'min, 40/60

varlığımızın başlangıç durağında insanoğluna yöneltilen "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?.." <sup>138</sup> hitabında olduğu gibi dönüşe çağrı niteliğindeki "...Rabbine dön" <sup>139</sup> âyetinde de bu ismin geçmiş olmasını bir nükte ve hikmet olarak değerlendirmekte ve tabii ki bu durumu da Rabb isminin yüceliğinin bir başka şahidi olarak göstermektedir. <sup>140</sup>

"Âlemîn" kelimesi "âlem" kelimesinin çoğulu olup âlem sözcüğü de kavim, nefer sözcükleri gibi kelime olarak tekil olmakla birlikte manâ itibariyle çoğul anlamı içerir. Tekili çoğul manâsına gelmesine rağmen "Âlemîn" kelimesinin çoğul kalıbıyla kullanılmasındaki hikmet, bütün cins ve sınıflarıyla birlikte tüm yaratıkları içine alması amacına matuf olup kelime olarak düzenli (cemi salim) bir kalıbın seçilme durumu ise, meleklerden, ins ve cinden akıl ve ilim sahibi varlıkların diğer yaratıklardan üstün olduklarını ifade içindir. Bu takdirde "Rabbü'l-âlemin" demek, bütün cins ve sınıflarıyla tüm yaratıkların, özellikle hepsinden üstün olan akıllı varlık âlemlerinin Rabbi demektir. "Âlemin" kelimesinin alâmet'ten türetildiğini beyanla kâinatın Yüce Yaratıcı'ya, Onun ulu kudretine bir nişan ve delil olması nedeniyle âlem ismiyle anıldığını söyleyenler yanında onun, ilimden türetildiği görüşünde olanlar da vardır. Âlem ve eşya, bilgi edinmenin aracı olup Hâlik Teâlâ onlarla bilinir. Bu konuda delil isteyenler tarih boyu Yüce Yaratıcı'nın varlığını kâinat kitabını okuyarak öğrendiler ve arayanlar O'nu tanıdılar; buldular. Mümkün varlıkların tümü, Allah'tan başka her şey, âlem kavramının kapsamı içine girerler. <sup>141</sup>

Bir başka anlatımla yer ve gökte ve her ikisi arasında olan tüm yaratıklar için "âlem-i kübrâ (büyük âlem), özel olarak insan için ise "âlem-i suğrâ" (küçük âlem) terimi kullanılır. <sup>142</sup> Ancak görünüşte âlem

138 A'raf, 7/172

139 Fecr, 89/28

140 Ankaravî, a.g.e., s.130.

141 Ankaravî, a.g.e., s.130 vd.

142 Âlem-i kübrâ ve âlem-i suğrâ birer tasavvuf terimidirler. Âlem bütün yaratılmış varlıklar karşılığında kullanılan bir kelimedir. Tasavvufta ise değişik anlamları olmuştur. Meselâ; içinde yaşadığımız dünya bir âlem, ölümden sonra intikal edilecek ahiret başka bir âlemdir. Ayrıca âlemle ilgili olarak pek çok isimlendirme, pek çok tasnif yapılmıştır. Gayb-şehadet, emir-halk, mülk-melekût ve ceberût, ruhanî-cismanî, ulvî-süflî, manevî-maddî, kebir ve sagir olmak üzere yapılan isimlendirmeler bunlardan başlıcalarıdır. Kâinat büyük âlem, yani âlem-i kübrâ, insan ise küçük âlem, yani âlem-i suğrâ olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle kâinat insanın büyük nüshası,

büyük, insan küçük görünse de mertebe itibariyle âleme insan-ı sagîr, insana âlem-i kebîr denir. Zira, insan hülâsa-i mevcudât (varlığın özü) olarak bu âlemde var olan her bir nesnenin temel özelliklerine sahip bir yaratıktır. Nitekim Hz. Ali (R.A.):

Çaren sendedir lâkin sen bilmiyorsun.

Hastalığın sendendir. Fakat sen görmüyorsun.

Sen öylesine açık bir kitapsın ki

O kitabın harfleri ile bilinmezler bilinir.

(Ey insan) Sen kendini küçük bir şey sanıyorsun.

Halbuki en büyük âlem sende gizlidir.

şiiyle insanın sözü edilen üstün mertebesine veciz bir şekilde işaret etmiştir. Şüphesiz âlemde olan her şeyin özünün insanda da var olması ilişkisine bağlı olarak insana atfedilen üstünlüğün yanında, insanı üstün ve ayrıcalıklı kılan ve diğer yaratıklarda bulunmayan bir temel özellik daha vardır ki, o da akıl nimetidir. Bu itibarla insan böyle bir nimete sahip olduğu bilinciyle hareket etmeli, kendini tanımalı, âlemle olan ilişkisini sürdürürken değersiz şeylerin peşine takılmamalı, mâsivâ ağına düşmemelidir.

Âlemlerin sayısı konusunda ise, onların çokluğundan, sayısız olduğundan söz eden Ankaravî, yine de "Muhakkak Allah'ın onsekiz bin âlemi vardır. Dünya da onlardan bir âlemdir."<sup>143</sup> şeklinde Vehb b. Münebbih'ten gelen bir rivayeti naklettikten sonra tüm âlemlerin dünyevî, uhrevî, surî, manevî, melekûtî, nurânî, zulmanî, ulvî, suflî olma gibi özelliklerine işaret eder.<sup>144</sup> Haddizatında moleküller, atomlar, hücreler... cins cins canlılar, grup grup cansızlar, galaksiler misâli, küme küme varlıklar... Bunlar ve sayılamayacak kadar çok daha niceleri, ayrı ayrı birer âlem değil midirler?.

---

insan kâinatın küçük örneğidir. Hatta insanın iç âleminin dış âlemden daha geniş ve zengin olma özelliğini dikkate alan sufiler ona büyük âlem, kâinata ise küçük âlem de derler. Bkz. Tahanevî, *Keşşâf-ı Istilahâtî'l-Fünûn*; İst.1984, II,1053 vd.; Süleyman Uludağ, a.g.e., s.38 vdd.; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst.1971, I,49 vd.

<sup>143</sup> Ankaravî, a.g.e., s.133; Not: Böyle bir rivayet kaynaklarda bulunamamıştır.

<sup>144</sup> Ankaravî, a.g.e., s.133 vd.

Rahmân ve Rahîm kelimeleri rahmet masdarından alınmış mübalağa bildiren iki sıfat-isimdir. Rahmet, gönül yumuşaklığı ve acıma duygusudur. Kelime olarak merhametli ve şefkatli olmak gibi anlamları vardır. Hak Teâlâ'yı rahmetle vasıflandırmak sebebi müsebbibe isim olarak vermek kabilindedir. Bu sıfat, başlangıç itibariyle acıma ve şefkat duygusuyla tezahür eder, lütuf ve ihsanla sonuçlanır. Yaratıklar Rahmân'ın rahmeti sebebiyle varlık sahasına gelmiş, ilahî tecellilerden nasib alarak görünmüşlerdir.<sup>145</sup>

İlahî rahmet; biri "Rahmetim ise, her şeyi kaplamıştır"<sup>146</sup> âyetinde de belirtildiği veçhile her şeyi kuşatan, yaratıklara maddi ve manevi olarak ulaşan rahmet-i zâtiyye ya da rahmet-i mutlaka, diğeri "...Rabbiniz kendi üzerine rahmeti yazmış (yaratıklarına acımayı prensip edinmiş)tir..."<sup>147</sup> âyetinde mevzubahis edildiği şekilde kulların güzel davranışlarına bağlı olarak ama, ihsan ve lütuf tarzında ortaya çıkan ilahî rahmet, rahmet-i vücûbiyye ve mukayyede(şarta bağlı) olmak üzere iki kısımır.<sup>148</sup>

Rahmân ismi Allah'a muhsus bir isimdir. Ancak lâfız itibariyle (hass) özel isim olan bu kelime, manâ itibariyle varlık ile ilgisi yönünden (âmm) genel bir lâfızdır. Rahmân'ın rahmeti tüm varlıklar için güven kaynağı, ümid kapısı ve varlık sebebidir. O'nun rahmetinin kuşatmadığı, kendisinde rahmet eseri bulunmayan hiç bir varlık düşünülemez. Allah lâfzı gibi Hak Teâlâ'ya mahsus olan Rahmân isminin de doğrudan doğruya yaratıklardan biri için kullanılması caiz değildir. Sadece Abdullah ve Abdurrahmân kelimelerinde olduğu gibi isim tamlaması yapılarak kullanılması mümkündür.

Rahîm kelimesi de aynı kökten türetilmiş olmasına rağmen bu kelime Rahmân kelimesinin aksine ilgi alanı itibariyle özel, lâfız cihetinden genel bir sözcük olup yaratıklar için de doğrudan kullanılabilir. Bu kelimenin, taşıdığı manâ itibariyle özel olması ise, onunla kastedilen rahmetin sadece mü'minleri kapsamı, ilgi alanının sınırlı olması

<sup>145</sup> Ankaravî, a.g.e., s.49 vd.

<sup>146</sup> A'raf, 7/156

<sup>147</sup> En'am, 6/54

<sup>148</sup> Ankaravî, a.g.e., s.50 vd.

nedeniyedir.<sup>149</sup> Nitekim Kur'an'da "...O, inananlara çok merhametlidir."<sup>150</sup> buyurulmuş ve burada Rahîm sıfatı sadece mü'minleri kapsayan bir anlamda kullanılmıştır. Bu itibarla Rahmân ve Rahîm kelimeleri kökleri ve mübalağa anlamı içermeleri bakımından ortak özelliğe sahip olsalar da bu iki isimden Rahmân'ın kullanılışı özel, ilgi alanı genel; Rahîm'in ise kullanılışı genel, ilgi alanı özel olması nedeniyle aralarında fark vardır. O kadar ki, Rahmân'ın rahmeti kendisine has iken ve ilgi alanı itibariyle kâinattaki tüm yaratıkları mü'min-kâfir demeden bütün insanları kapsarken; Rahîm'in rahmetinden tüm canlılara da bir pay verilmiş olması durumu söz konusu olmakla birlikte, bu sıfatla ilgili olan rahmet, varlıkların başlangıçlarından çok sonları, yani ahiretle ilgili olarak anlaşılmış ve ayrıca yalnız mü'minlere tahsis edilmiştir.<sup>151</sup>

Ankaravî, bu izahlardan sonra aslolanın Allah'ın isim ve sıfatlarının, lâfızlarının söylenmesi ve lügat manâlarının öğrenilmesi olmadığını; önemli olanın insanın olgunlaşması ve mutlu olabilmesi için ilahî ahlâk ile ahlâklanıp rabbânî vasıflara sahip olarak yücelme, yakine erme olduğunu söyler ve "kulun Rahmân isminden, onun hakikatini kavramaktan nasibi; çok merhametli olması ve tüm yaratıklara şefkatle davranmasıdır" tezini savunur.<sup>152</sup> Bu konuda Peygamber (S.A.V)'in "Yerde olanlara (yaratıklara) merhamet edin ki, gökteki de size merhamet etsin."<sup>153</sup>, "Kim insanlara merhamet etmezse Allah da ona merhamet etmez."<sup>154</sup> "Rahmet edenlere Allah merhamet eder."<sup>155</sup> hadislerini hatırlatır. İnsanlara merhametin de kuru bir acıma duygusundan ibaret olmayıp onlara iyilikte bulunmayı ve faydalı olmayı gerektirdiğinden, onlardan kötülüğü ve zararlı olan her şeyi uzaklaştırmayı icabettirdiğinden söz eder. Keza "Rahîm" isminden kulun nasibinin ise; mümkün olduğunca açları doyurmak, muhtaçlara yardım

<sup>149</sup> Ankaravî, a.g.e., s.53 vdd.

<sup>150</sup> Ahzâb, 33/43

<sup>151</sup> Ankaravî, a.g.e., s.54 vd.

<sup>152</sup> Ankaravî, a.g.e., s.56 vd.

<sup>153</sup> et-Tirmizî, a.g.e., IV,324 (28/16),Nr.1924; Ebû Dâvud, Süleyman b.Eş'âs es-Sicistîni, Sünenü Ebû Dâvud, Suriye 1971, V,231, (35/66), Nr.4941.

<sup>154</sup> el-Buharî, a.g.e., IX,779, (97/1196 Nr.2178; Müslim, a.g.e., IV, 1709 (43/15) Nr.66; et-Tirmizî, a.g.e., IV, 323, (28/16) Nr.1922.

<sup>155</sup> et-Tirmizî, a.g.e., IV,324 (28/16) ,Nr. 1924; Ebû Dâvud, a.g.e., V,231, (35/66) Nr.4941.

etmek, hastalarla ilgilenmek, bir güzel sözle de olsa onların gönüllerini okşayarak onlara moral vermek olduğunu vurgular.<sup>156</sup>

Bu sûrede önce âlemlerin Rabbi olan Yüce Mevlâ`mızın her türlü övgü ve saygıya hak sahibi yegâne varlık olduğunun bildirilmesi, sonra da aynı kökten gelen Rahmân ve Rahîm sıfatları ile tavsifi, her türlü övgü ve saygıya lâıyk olan Allah Teâlâ'nın âlemlerin Rabbi olma özelliği yanında Rahmân ve Rahîm oluşu gibi nice güzel sıfatlara dahi sahip bulunduğunu ve bu yüzden O'nun övgülere hakkıyla lâıyk yegane varlık olduğunu bildirmek içindir.<sup>157</sup> Ayrıca Rabbü'l-âlemîn vasfından sonra ve din gününün mâliki olma özelliğinden önce rahmet sıfatlarının zikri, başlangıç ve son itibarıyla ilahî rahmetin fonksiyonunu belirtir. Şöyle ki; bu konuda "Allah başlangıçta tüm yaratıkları rahmeti ile var etti, onlara rızık verdi ve onları kemale erdirdi. Sonra da yine her şeyi kuşatan rahmetiyle varlıkları diriltip hakettikleri muamele ile onları yüzyüze getirecektir" şeklinde bir yorum yapılabileceği gibi, bu iki sıfat birlikte ele alınarak "Rahmân" sıfatının tecellisi ile yaratıkların varlık sahasına çıktıkları, "Rahîm" sıfatının tecellisine mazhariyetle de Allah'ın bağışlamasına, af ve mağfiretine nâil olacakları tarzında bir yorum getirilmesi de mümkündür. Nitekim, Resûlullah (S.A.V)'in de duâlarında Hak Teâlâ'ya "Rahmânü'd-dünya ve Rahîmü'l-ahiret" hitaplarıyla niyazda bulunması ikinci yorumun delilidir.<sup>158</sup>

Yine bu sûrede önce uluhiyete delâlet eden Allah ve Rabb isimleri zikredilmiş olup sırf bunları tefekkürün kulda bir korku ve dehşet halî meydana getirebileceği düşüncesinden hareketle Yüce Rabbimiz hemen genel ve özel manâda rahmet içeren Rahmân ve Rahîm sıfatlarını da zikrederek çok bağışlayıcı olduğunu, rahmetinin her şeyi kuşattığını bildirmiş ve ortaya çıkabilecek ümitsizlik halini dengelemiştir. Kur'an âyetlerinin sıralanış biçiminde genelde böyle bir dengenin gözetildiği va'd ve vaîd<sup>159</sup> içeren âyetlerin birbirini takip ettiği görülür.<sup>160</sup> Bundan maksat

<sup>156</sup> Ankaravî, a.g.e., s.57 vd.

<sup>157</sup> Ankaravî, a.g.e., s.133.

<sup>158</sup> Ankaravî, a.g.e., s.133 vd.

<sup>159</sup> Va'd ve vaîf içeren âyetler: Allah'ın iyilik yapanlara nimetler vereceğine dair sözleri va'd, iyiliğe teşvik amacıyla uyarı niteliğindeki ikaz ve tehditleri ise vaîd bildiren âyetler olup bu kavramlar aynı zamanda Mutezile mezhebinin benimsediği beş temel ilkedен biridir. Cenab-ı Hakk'ın iyilik işleyenlere mükafat, günah işleyenlere de ceza vermesi kuralını kabullenmeyi, Allah'ın va'dinin de vaîdinin de hak olduğuna inanmayı ifade eder. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, **Tarihu'l Mezâhibi'l-İslâmiyye**,



da "Mü'minin korku ve ümidi tartılsa birbirine eşittir."<sup>161</sup> hadisinde de belirtildiği veçhile insanların korku ve ümid arasında sağlıklı bir dengeyi kurmalarının ve bir itidal çizgisinde bulunmalarının istenmiş olmasıdır, görüşünü benimseyen müellif, besmelede Rahmân ve Rahîm isimleri geçtikten sonra, peşinden ve aynı kalıplar kullanılarak Fâtiha sûresinde de tekrarlamaktaki amacın ilahî rahmetin sınırsızlığına, büyüklüğüne ve her şeyi kuşatıcı niteliğine işaret için olduğunu belirtmekte, Kur'an'daki her tekrarın o âyetlerin öncesine ve sonrasına bakılması halinde ayrı ve yeni bir manâyı, yeni bir yorumu beraberinde getirdiği görüşünü savunmaktadır.<sup>162</sup>

Kısacası, Rahmân'ın tam anlamıyla Türkçe bir karşılığı yoktur. Merhamet eden, rahmeti her şeyi kuşatan, iyiliği her şeye yaygın olan anlamlarını içeren bir kelime olarak anlaşılabilir. Rahmân vasfı, Hak Teâlâ'nın zâtî sıfatlarından olması nedeniyle ezeldir (öncesizdir) ve aynı zamanda O'na özgü bir sıfattır. Fakat ilgisi itibariyle ise geneldir. Yani O'nun rahmeti, iyiyi de kötüyü de, mü'mini de kafiri de kuşatır, bütün yaratıkları içine alır. Zira, varlıkların hepsi, zorunlu bir biçimde bu rahmetin bir eseri olarak varlık sahasına çıkarlar ve de varlıklarını sürdürmeye devam ederler.

Aynı kökten gelen Rahîm kelimesi de Türkçe olarak çok merhametli olan şeklinde açıklanabilirse de bu ifade de onun tam karşılığı değildir. İstilahî manâda da, "Rahîm" sıfatının içeriği "Rahmân" sıfatından farklıdır. Şöyle ki, "Rahmân" sıfatının özellikleri yukarıda açıklandığı şekildedir. "Rahîm" sıfatı ise, sırf Allah'ın zâtına özgü olmayışı, kelime olarak yaratıklar için de kullanılabilir olması nedeniyle genel olma özelliğine sahiptir. Bunun yanında ilgisi yönünden de özel bir anlamı vardır. Onunla kastedilen ilahî rahmet, yaratıkların varlık sahasına çıkışlarından çok akibetleri ile ilgili olup bu rahmet sebebiyle iyiler mükafat, kötüler ceza görür. Bu rahmet sebebiyle Allah mü'minleri lütfu ile cennete, inkârcıları da adaletiyle cehennemine kor. Bu rahmet sebebiyle

---

Kahire trs, I,152. Aynı müellif, Çev. Osman Keskiöğlu, **Ebû Hanife**, Ankara 1962, s.143 vd.; Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmî**, İst.1981, s.175 vd.

160 Ankaravî, a.g.e., s.135.

161 el-Aclûnî, a.g.e., II,166, Nr.2131.

162 Ankaravî, a.g.e., s.135 vd.

bağışlayıcı ve affedici, son derece merhametli olan Yüce Rabbimiz, kullarına sonsuz şefkat ve keremiyle muamele eder diyebiliriz.

"مالك يوم الدين" Din gününün mâliki tanımlaması ile de önceki cümlelerle bağlantı kurularak din gününün mâliki, âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîm olan Yüce Mevlâ`mızın her türlü övgüye, saygıya layık ve hak sahibi olduğu gerçeği ortaya konulmuştur. Ezelî ve ebedî olarak her türlü övgü ve saygıya layıktır. Çünkü yaratan O, bu kâinatı benzersiz güzelliklerle donatan O, sayısız nimetlerle canlıları rızıklandıran O, sınırsız rahmeti ve lütfu her şeyi kuşatan O, sonunda haklıyı ve haksızı, mü'mini ve kafiri, zalimi ve mazlumu birbirinden ayırdedip cezalandıracak olan da yine O'dur. O halde hakiki anlamda hamd O'ndan başka kime yöneltilebilir? Ondan başka övgü ve saygıya lâayık olabilmek için benzerî vasıflara sahip olan kim vardır? Şüphesiz gerçek manâda sayılan sıfatların sahibi ancak O'dur. Ve bu yüzden her türlü övgü ve saygı da gerçek anlamda ancak O'na yöneltilebilir. Başkasına değil...<sup>163</sup>

Mâlik kelimesi değişik şekillerde okunmuş ve okuyuş biçimlerine göre bu kelimeye farklı anlamlar verilmiştir. Bu okunuş biçimlerinden sekizi şâz kıraat olması nedeniyle onlardan söz etmeyeceğiz. Sadece kabul gören "ملك" (Melik) ve "مالك" (Mâlik) tarzındaki okuyuşlara göre âyete verilebilecek manâları açıklamaya çalışacağız. Bilindiği gibi melik kelimesi sultan, padişah, hüküm sahibi kimse demektir. Mâlik ise, mülk üzerinde tasarrufta bulunabilen, ona sahip olan anlamındadır. Her iki kelime de kuvvet manâsı içerir. Bunlardan birincisi mülk masdarından türetilmiş sıfat-ı müşebbehe olan bir kelime olup insanlar üzerinde bir otorite kurmaya ve mülkte tasarrufta bulunmaya; ikincisi ise, mülk kökünden türetilmiş bir isim olması nedeniyle sadece mülke sahip olma ve onda tasarrufta bulunabilme gücüne delâlet eder. Her iki kıraatı tercih edenlerin kendilerine göre delilleri vardır. Şöyle ki, 1. Melik kelimesinin güç, kudret, azamet ve mülkte tasarrufta bulunma manâlarını içermesi "Gerçek melik olan Allah yücedir..."<sup>164</sup>, "O, öyle Allah'tır ki, O'ndan başka

<sup>163</sup> Ankaravî, a.g.e., s.137 vd.

<sup>164</sup> Tâhâ, 20/114, Mü'minûn, 23/116

Tanrı yoktur. Padişaktır, mukaddestir.."165 âyetlerinde görüldüğü gibi bu ismin Hak Teâlâ için kullanılması durumu, 2. "...Bugün mülk kimindir? O tek ve kahrî olan Allah'ın"166 âyetinde işaret edilen güç ve kudret, kahr ve galebe sahibi oluş özelliklerinin mâlike değil melike ait özellikler olması, 3. Mülkün melike nisbetinin uygunluğu, 4. Her melikin aynı zamanda mâlik olmasına karşın, her mâlikin melik olmayışı gibi gerekçeler melik kıraatinin tercih ediliş sebepleridir.167

Mâlik kıraatını tercih edenler ise, melik kelimesinin aksine mâlik kelimesinin daha kapsamlı olduğunu ve eşyadan her bir şey için, örneğin; bağı, bahçenin, kuşun, kölenin meliki denmeyip mâliki dendiğini, Hak Teâlâ'nın her şeyin gerçek anlamda sahip ve mâliki olduğunu söylerler. Yine onlara göre, Melik, tebeasını gözeten biri iken mâlik kendisine ait kuluna sahip biridir. Köle efendisine (mâlikine) hizmetle yükümlüdür. Buna karşılık "Hepiniz çobansınız ve tebeanızdan sorumlusunuz."168 hadisi mucibince melik halkını gözetmekten, onlara hizmet vermekten sorumludur. Keza, melikin halkından beklentileri söz konusu iken malik, kölesine imkanlar sağlayan ve veren konumundadır. Ayrıca Yüce Mevlâ, Kur'an'ın muhtelif âyetlerinde kıyametten söz ederken o günü, mâlikiyet bildiren, güç yetirmek anlamında olan kelimelerle anlatmıştır. "...O'nun (izni olmadan) huzurunda konuşamazlar"169, "O gün, kimsenin kimseye yardım edemeyeceği bir gündür. O gün buyruk yalnız Allah'ındır."170 âyetlerinde geçen ifadeler bunun delilidir. Çünkü o gün tüm güçlüler güçsüz, tüm varlıklılar varlıksız olacak, "Bütün işler Allah'a döndürülecek (ve Allah, herkesi yaptığıyla cezalandıracak)tır."171 Mâlik kelimesinin Arapça yazımında harf sayısı melik kelimesinden bir harf fazladır. Bu da Kur'an okurken daha fazla sevaba neden olur gibi deliller de mâlik tarzındaki okuyuşu tercihin gerekçeleri olarak sayılmıştır.172

165 Haşr, 59/23

166 Mü'min, 40/16

167 Ankaravî, a.g.e., s.142.

168 el-Buharî, a.g.e., III,306 (49/502, Nr.771; Müslim, a.g.e., III, 1459, (33/5),Nr.20; et-Tirmizî, a.g.e., IV,208 (24/27), Nr.1705.

169 Nebe', 78/37

170 İnfîtâr, 82/19

171 Fâtır, 35/4 Hadîd, 57/5

172 Ankaravî, a.g.e., s.140 vd.

Kıscacası, zât ve sıfatı itibariyle her şeyden müstağni ve her şey O'na muhtaç olan tek varlık vardır. O da gerçek anlamda sonsuza dek meliklerin meliki, tüm mülkün sahibi ve mâliki olan Allah'tır. O'nun hükümrانlığında zeval olmadığı gibi mâlikiyyet (sahip olma) vâsfinda da bir sınırlama söz konusu değildir. Mülkün gerçek sahibi O'dur ve de hüküm O'nun, yetki O'nun, söz O'nundur. Bu itibarla insanların "şu benim", "o senin" demeleri anlamsızdır. Gerçek manâda tevhid telakkisi bu tür iddialardan uzaklaşmayı gerektirir. Hak'ta fânî olanlar, bu tür iddialarda bulunmazlar. Çünkü her şeyi var eden, varlığın gerçek sahibi olan O'dur, dönüş de yine O'nadır. Bu nedenle, geç de olsa o gün mecazi anlamda kullanılan meliklik ve mâlikiyyet kavramlarının insanlara nisbetinin izafî, sınırlı ve sonlu olduğu anlaşılır, gerçek manâda hükümrانlığın ve sahipliğin Hakk'a aidiyeti kavranır. İnsanların zaman zaman "Mal sahibi, mülk sahibi, nerede bunun ilk sahibi?" diye birbirlerine ve de kendilerine yönelttikleri soru cevaplanır. Varlığın hem ilk, hem de son sahibinin O olduğu ve yaratıklara nisbet edilen sahipliklerin gerçek olmadığı bilinir.

"Yevm" lügatte zaman bildiren bir kavramdır. Bu kelime gün doğumundan batışına kadar geçen bir süre karşılığında, gündüz anlamında da kullanılır. Ancak bu ayette gündüz anlamında değil, zaman anlamında kullanılmıştır.<sup>173</sup>

"Din" kelimesinin çeşitli anlamları vardır. Kur'an-ı Kerim'de değişik anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin; "İyi bilin ki, halis din yalnız Allah'ındır..."<sup>174</sup> âyetinde tevhid, "Bugün sizin için dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'a razı oldum..."<sup>175</sup> âyetinde İslâm şeriati, "Biz ölüp toprak ve kemik olduğumuz zaman, biz mi (diriltilip yaptığımız işlere göre) cezalandırılacağız?"<sup>176</sup> âyetinde ceza, "...Bu, dosdoğru bir nizam (hesap)tır.." <sup>177</sup> âyetinde hesap anlamında

<sup>173</sup> Ankaravî, a.g.e., s.148.

<sup>174</sup> Zümer, 39/3

<sup>175</sup> Maide, 5/3

<sup>176</sup> Saffât, 37/53

<sup>177</sup> Tevbe, 9/36

kullanılmıştır. Bunlardan başka din kelimesi, hüküm, millet, taat, duâ gibi manâlara da gelir.<sup>178</sup>

Yevmi'd-din (din günü) karşılığında dini, tevhid anlamında ele alarak tevhid günü denilmesi, o günde mü'minlerin yanısıra kâfir ve müşriklerin de Allah'ın bir olduğunu görüp anlayacakları içindir. Bu takdirde din günü, tevhidin tam anlamıyla ortaya çıkacağı herkes tarafından herhangi bir kuşkuya yer kalmayacak şekilde anlaşılacağı gün olarak tefsir edilmiş olur.<sup>179</sup>

"Yevmi'd-dîn"in hesap günü olarak yorumlanması konusuna gelince; "Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Hiç kimseye bir haksızlık edilmez. (İnsanın yaptığı iş) bir hardal tanesi ağırlığında da olsa yapısını ortaya koyarız. Hesap gören olarak biz yeteriz."<sup>180</sup> âyetinde de belirtildiği gibi kıyamet günü bir hesap verme günü olup bu günde gerçekleşecek en önemli olay da hesap verme olayıdır. Çünkü diğer işlemler bu tesbite dayalı olarak cereyan edecektir. Bu itibarla "yevmi'd-dîn" her şeyden önce bir hesap günüdür.

"Yevmi'd-dîn"e hüküm günü denmesi ise, o günde yegâne hüküm sahibi Yüce Mevla'nın tek ve âdil bir hâkim olarak hükmünü icra etmesi ve o hükümler doğrultusunda olayların akışının devam etmesi nedeniyledir.

"Yevmi'd-dîn"in şeriat günü olarak anlaşılması da Hak Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla insanlara duyurduğu ve uyulmasını istediği dinî ölçülere (şeriata) uyulup uyulmadığının o gün anlaşılması, uyanların mükafatlarının, uymayanların ise cezalarının o gün verilecek olması sebebine binaendir.

"Yevmi'd-dîn"in duâ günü olarak yorumlanması durumu o günün "...İşte kâfirlerin duâsı böyle boşa gitmektedir."<sup>181</sup> âyetinde beyan edildiği gibi boşa gitse de kâfirlerin bile duâya yönelerek yalvarıp yakardıkları bir gün olması nedeniyledir.

---

<sup>178</sup> Ankaravî, a.g.e., s.149.

<sup>179</sup> Ankaravî, a.g.e., s.150.

<sup>180</sup> Enbiyâ, 21/47

<sup>181</sup> Ra'd, 13/47

"Yevmi'd-dîn"e âdet günü denmesi, o günde her bir ferдин daha önceki hâli, âdeti ve davranışları üzere diriltilmesi durumuyla alakalıdır. Nitekim, Hz.Peygamber (S.A.V.) de, bir hadislerinde "Yaşadığınız hâl üzere ölürsünüz. Öldüğünüz hâl üzere diriltilirsiniz."<sup>182</sup> buyurmuşlardır.

Keza, "Yevmi'd-dîn"e o günde herkesin Yüce Kudret karşısında aczini anlayıp boyun eğmesi dolayısıyla "Yevm-i hudû", Hakk'ın mutlak üstünlüğünün görülmesi nedeniyle "yevm-i galebe ve kahr" (üstün gelinen gün), mü'minlerin sevinç günü olması ve bir bayram coşkusunu yaşayabilme imkânına ulaşmalarından dolayı "Yevm-i İyd" (Bayram günü), herkese yaptıklarının karşılığının verilmesi anlamında "Yevm-i ceza" ve nihayet "Yevmi'd-dîn", kıyamet günü için kullanılan isimlerden bir isim ve bu anlamı ifade eden bir terim olarak anlaşılır.<sup>183</sup> Ancak onun bu anlamda kullanılması daha önce sözü edilen diğer manâları da içermesi özelliğini ortadan kaldırmaz. Zira sözü edilen durumların hemen hepsi kıyamet günü ile bağlantılıdır.

Bu noktada kıyametin oluşu ile ilgili hikmetlerden de kısaca söz edebiliriz. Şöyle ki, bu günün "kötülük edenlere yaptıklarının karşılığını versin, güzel davrananları da güzellikle mükâfatlandırın"<sup>184</sup> âyetinde belirtildiği üzere gizli ve aşikâr yapılan ve kazanılan her şeyin karşılığının görülmesi, yaratılmışların yaratılış maksatlarını anlaması, insanların gerçek kimlikleriyle tanınması, hakedenlere hakettikleri ölçüde cezalarının verilmesi, bir ödüle layık olanların ise sonsuz mutluluğu, ebedî saadeti tatmaları ve sayısız ihsanlarla, benzersiz lütuflarla ödüllendirilmeleri gibi sayabileceğimiz pek çok hikmet vardır. Bu hikmetlere aşına olan yakîn ehli kimseler, din gününün hesabından, kıyamette karşılasacakları cezadan çekinirlerken Ankaravî'ye göre zamanın insanları kıyametten bir isim olarak söz ediyorlar. Kullukla ilgili görevler ise bir merasim icrası şekline dönüştürülmüş olup kimsenin dine, diyanete, zühd ve takvâya meyli kalmamış, şeyh ve alimlerin dahi vera'dan hisseleri olmamıştır.<sup>185</sup> Halbuki dün olduğu gibi bugün de dinlerin temel esası olan ahiret ve

<sup>182</sup> Ankaravî, a.g.e., s.152. Böyle bir rivayet kaynaklarda bulunamamıştır.

<sup>183</sup> Ankaravî, a.g.e., s.150-153.

<sup>184</sup> Necm, 53/31

<sup>185</sup> Ankaravî, a.g.e., s.153-156.

hesap günü bilincinin insanlara verilmesi, buna bağı olarak sorumluluk anlayışının güçlendirilmesi, toplum için hayati önem taşıyan bir konudur.

" اياك نعبد " "Ancak Sana kulluk eder, ancak Sen`den yardım isteriz."<sup>186</sup> âyetine kadar Fâtiha sûresinde Hak Teâlâ'nın her türlü övgü ve saygıya lâyık olduğundan, güç ve azametinden, her şeyi kuşatan rahmet ve merhametinden ve nihayet din gününün yegâne hakimi ve mâliki olma özelliğinden söz edilmiş; böylesine ulvî sıfatlara sahip olan Yüce Mevlâ'mıza nasıl hamdedebiliriz?" şeklinde hatıra gelebilecek bir suale cevap olmak üzere bu âyette iltifat yoluyla<sup>187</sup> sözü gayb kalıbından muhatap sigasına aktarmak sûretiyle okuyanın sanki kendisini Hakk'ın yüksek huzurunda hissederek "(Ya Rabbi!) Ancak Sana kulluk eder ve ancak Sen`den yardım isteriz." demesi arzulanmış, gerçek hamdin Hak Teâlâ'ya kullukla ibadet ve itaatla mümkün olabileceğini idrak edip bu konuda yine O'nun yardım ve inayetini istemesi gereğine işaret edilmiştir.

Bu bildirim, aynı zamanda kulun ibadet ve taatını, kulluğunu Allah'a tahsisini dile getirirken Hak Teâlâ'nın da kuluna uzanan ilahî yardım ve nusretine işaret eder. Bunun manâsı; Allah Teâlâ'nın, "Ey kulum! Senden ibadet ve taatta bulunman, Ben`den de taatını kabul etmem, keza, senden yardım istemen ve Benim de sana yardımda bulunmam yaraşır" demek olur.<sup>188</sup> Bu münacaattan önceki hal; fikrî, münacaat hali ise, zikrî bir hal olup kul önce O'nun yüce isim ve sıfatlarını düşünür ve yarattıklarına bakar, kulluk görevlerini yapar, sonunda vuslata erer, ilahî müşahedelere nâil olur ve nihayet O'na yüzyüze konuşma üslubuyla niyazda bulunur, isteğini arzeder. En güzel isteme yöntemi de budur. Nitekim Peygamberlerden Hz.İbrahîm (A.S.) "..Rabbim ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster..."<sup>189</sup> talebinde, Hz.Musa (A.S.), "..Rabbim, bana görün, Sana bakayım.." <sup>190</sup> niyazında, Hz.Zekeriyya (A.S.), "..Rabbim, demişti, bana katından temiz bir nesil ver. Sen duâyı

<sup>186</sup> Fâtiha, 1/5

<sup>187</sup> İltifat: Arap dili ve edebiyatında sözü üçüncü şahıstan birinci ve ikinci şahsa çevirmek ya da bunun aksini yapmak suretiyle üslûba bir canlılık getirme sanatı ve yöntemidir.(Bkz.Ankaravî, a.g.e., s.156 vd.)

<sup>188</sup> Ankaravî, a.g.e., s.156 vd.

<sup>189</sup> Bakara, 2/260

<sup>190</sup> A'raf, 5/143

işitensin!"<sup>191</sup> tarzında Hak Teâlâ'ya yönelttikleri duâlarında hep sözü edilen yöntemi kullanmışlardır.<sup>192</sup> Ayrıca bu ayette " اياك " zamiri cümle içinde önce gelen bir meful (düz nesne) olarak kullanılmış, bununla da ayette dile getirilen ibadet ve taatin, yardım talebinin ancak ve ancak Allah'a yöneltilebileceği, sırf O'na mahsus olduğu gerçeği vurgulanmış ve "Ey Allahım! Ancak Sana kulluk ederiz, Senden başkasının değil. Yine ancak Senden yardım talep ederiz, Senden başkasından değil.." demek istenmiştir.<sup>193</sup> Bilindiği gibi ibadet kul ile Allah arasında olan ulvî bir ilişkidir. Gerçek manâda ârif olabilmek için kulun bu ilişkide ilahî huzurda olmanın bilinciyle kendinden geçip mâsivâ<sup>194</sup> alâkalarından sıyrılarak, hatta dünya ve ukbâ hesaplarından da kurtulmak sûretiyle kâmil bir tavır ortaya koyması gerekir. Şüphesiz ibadetin, Hakk'a tahsisi, kulluğun sırf O'na yöneltilmesi, kula ait kutsal bir görevdir. Bu görevin ideal manâda yerine getirilmesi ise yine O'nun kendisine yönelen ve O'ndan yardım isteyen kullarını başarıya ulaştırmasıyla mümkün olur. Bu yüzden insan kulluğunu yapmalı, ama, bunu dahi kendisinden bilmemelidir.<sup>195</sup> Zira kulun kendisine hakiki manâda nisbet edebileceği bir şeyi olamayacağı gibi, herhangi bir konuda ilahi nusret ve tevfiğe nail olmaksızın bir başarı göstermesi de mümkün değildir. Bu itibarla insan kulluk görevlerini yapma, güzel davranışlarda bulunma ve gerçek mutluluğa ulaşma konusunda bir taraftan Hak Teâlâ'nın kendisine verdiği yetenekleri kullanmalı, fakat diğer taraftan ilahî nusret ve tevfiğin başarı için gerekli olduğunu bilmeli ve hayatının her safhasında Hakk'ın yardımını istemelidir.

" عبيد " kelimesi ibadet ya da ubûdet masterlarından türetilmiştir. İbadet, tapmak, itaat etmek ve bilinçli olarak Hak Teâlâ'ya en ileri seviyede saygı göstermek demektir. Ubûdet ise, kul olmak,

191 Âl-i imran, 3/38

192 Ankaravî, a.g.e., s.157.

193 Ankaravî, a.g.e., s.159.

194 Mâsivâ: Allah'tan başka her şey anlamında tasavvufî bir kavramdır. Mâsivâ alâkalarından sıyrılmak, Allah dışında kalan eşya karşısında hür olmak onlara bağımlı olmaktan kurtulmak, eşyayı aşarak Hakk'a yol bulmaya çalışmak demektir. Bkz. Süleyman Uludağ, a.g.e., s.318; Tahanevî, a.g.e., I,728; Seyyid Şerif Cürçânî, et-Tarifât, Beyrut trs, s.54; Abdülhakî Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İst.1977, s.222 vd.; Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., II,413.

195 Ankaravî, a.g.e., s.160 vd.



kendini aşığı tutmak anlamındadır. İbadet, taatta bulunmak, ubudet, yasaklardan kaçınmak olarak da anlaşılmıştır. İbadetlerin başında; gafletten arınmış namaz, gıybet ve benzeri kirler bulaşmamış oruç, başa kakma havasından uzak olan zekât, gösteriş için olmayan hac, Hakk'ın koyduğu sınırlar dahilinde emirleri yerine getirme ve yasaklardan kaçınma olmak üzere altı esas söz konusudur.

Ubûdet (kulluk) için de; düşmanlıktan, çekişmeden uzak bir rıza, şikayet ve sızlanmadan arınmış bir sabır, şüpheleri geride bırakan yakîn, bilinçli bir müşahede, kesintisiz bir yöneliş, fasılasız bir vuslat halî gereklidir.

İbadetin özünde dünya bağımlılığını terk, ubûdetin özünde ise ilahî aşk ve sevgi unsuru hakimdir. Bir başka ifadeyle ibadette bir bakıma külfet ve meşakkat söz konusu edilebilirken ubûdetde ilahî müşahelerin lezzeti ve ilahî rıza ön plândadır.

Her iki kelimenin aynı anlamları içerdiği ve en ileri seviyede saygıda bulunmayı, eğilip tevazu göstermeyi, alçalmayı ifade ettikleri de söylenmiştir.<sup>196</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ibadet kavramı:

1. "Allah'a ibadet edin. O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın..."<sup>197</sup> âyetinde olduğu gibi ibadetin şirkten uzak olarak ve Hakk'ın birliği bilinciyle yapılması yalnız O'na yöneltmesi gerçeğinden hareketle tevhid anlamında;

2. "Bana duâ edin, duânızı kabul edeyim. Bana kullukta bulunmaya (duâ etmeye) tenezzül etmeyenler, aşağılık olarak cehenneme gireceklerdir."<sup>198</sup> âyetinde de görüleceği gibi duâ manâsında;

3. Taatta bulunma ve boyun eğme anlamında kullanılmıştır. Nitekim, "Ey Adem oğulları! Ben size şeytana tapmayın (uymayın), o sizin için apaçık bir düşmandır diye bildirmedim mi?"<sup>199</sup> âyetinde ibadetten taat manâsı kastedilmiştir.<sup>200</sup>

<sup>196</sup> Ankaravî, a.g.e., s.162.

<sup>197</sup> Nisâ, 4/36

<sup>198</sup> Mü'min, 40/60

<sup>199</sup> Yâsin, 36/60

<sup>200</sup> Ankaravî, a.g.e., s.163 vd.

Konuya bir başka açıdan baktığımızda ise, varlık için zorunlu ve iradî olmak üzere iki türlü boyun eğişin söz konusu olduğunu görürüz. Bunlardan birincisi; Yüce Mevlâ'nın "ol" emri ile zorunlu olarak varlık âlemine çıkışı ve her bir varlığın yaratılış amacına uygun olarak kendilerine verilen görevleri yerine getirmeleri durumudur. İkincisi ise irade ve isteğe bağlı olarak bilinçli bir yöneliş ve boyun eğiş olup bunun keyfiyeti peygamberler aracılığıyla insanlara bildirilmiştir. Şüphesiz insanların Hak Teâlâ'ya kendi iradeleriyle kul olmak, boyun eğmek ve ilahî hududa titizlikle uyarak kulluk görevlerini, yerine getirmek gibi uğraşları onların yaratılış gayelerinin gereğidir. Kur'an'da bu husus, "Ben cinleri ve insanları, ancak Bana ibadet (kulluk) etsinler diye yarattım."<sup>201</sup> âyetiyle açık bir şekilde ifade edilir. Şüphesiz kulluk, enbiyâ ve evliyanın şiarı ve övünç nedenidir. Nitekim Sevgili Peygamberimiz "Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?"<sup>202</sup> hadisinde kulluk özelliğini vurgulamış ve şükürün de kulluğun bir gereği olduğunu hatırlatmıştır. Mevlânâ Celâleddin Rumî (v.672/1273) de meşhur rübaisinde "Ben köle oldum, köle oldum, köle oldum.." diyerek Hakk'ın kulu ve kölesi olduğunu ve bundan da büyük bir mutluluk duyduğunu cihana ilân etmiştir.<sup>203</sup>

Cüneyd el-Bağdadî (v.297/909)'ye göre ne zaman insan, mâsivâ derdinden kurtulur, dünya ve ahiret arzularından geçer ve de kalbini ilahî aşk ile doldurursa, gerçek manada Hak Teâlâ'nın kulu olmağa hak kazanır.<sup>204</sup>

İbadetlerin şirk ve riyadan arındırılarak halisane bir şekilde yapılması, kul olarak ihtiyaçların yalnız ve yalnız Hakk'a sunulması gerekir. Buna rağmen kalbî duyarlığını yitirmiş kişiler ihtiyaçları için görünüşte zengin ve varlıklı, fakat, hakikatte muhtaç ve zavallı olan kimselere baş vururlar ve onlara övgüler yağdırırlar. Gönül ehli, Hak aşığı olan kimseler ise, ihtiyaçlarını, mutlak ganî, hiç bir şeye muhtaç olmayan, her şeye güç yetiren Yüce Mevlâ'ya arzederler. O'na yönelir, O'na karşı kulluk görevlerini yerine getirerek mutlu olurlar. Dünya ehlinin huzuruna

<sup>201</sup> Zâriyâ, 51/56

<sup>202</sup> el-Buharî, a.g.e., II,494 (19/722), Nr.1054; Müslim, a.g.e., IV, 2171 vd. (50/18) Nr.79,80,81.

<sup>203</sup> Ankaravî, a.g.e., s.165.

<sup>204</sup> Ankaravî, a.e., s.166.

varıp herhangi bir dünya menfaati için eğilip bükülmez, yaşayan ölülerden medet ummazlar.<sup>205</sup>

" **عَبَد** " (Sana ibadet ederiz) kelimesinde çoğul kipi kullanılmasının nedeni;

1. Ta'zim (ululama) amacı gözetilmesi olabilir. Şöyle ki, Hakk'a saygı gösteren, O'na kul olan, O'na karşı boyun eğip aczini itiraf eden bir kimse, "Ancak Sana ibadet ederiz" derken kendini ululamaktan ziyade ibadet şerefini tatmayanlara karşı dolaylı bir üstünlüğü ortaya koymuş olur. Zira padişahın kölesi olmakla, herhangi bir şahsın kölesi olmak arasında fark vardır. Hakk'a gerçek manâda kul olabilmenin şeref ve değerini işe, kelimelerle anlatmak mümkün değildir. Binâenaleyh, böyle bir ifadeyle, ibadet edenlerin üstün mevkiine işaret edilmiş olur.

2. Kendini beğenmişlik ve enâniyet (bencillik) kaygusunun aşılmasıdır, yorumu da yapılabilir. Ayrıca, "Biz" sözcüğü genelde tevazu ifadesi ve yakarış üslubu olarak daha uygun bir kalıp olup aynı zamanda böyle bir kullanımla, işe bizlerle ilgili yazıcı ve koruyucu melekların de katılması durumu söz konusu edilmiştir, denilebilir.

3. Keza bu kullanımın; dinde cemaate, birliğe verilen önemi vurgulamak amacına matuf olduğu da söylenebilir. Nitekim Peygamber (S.A.V.) de "Cemaat rahmet, ayrılık azap nedenidir."<sup>206</sup> buyurarak cemaatin önemine işaret etmişlerdir. Bu itibarla, "Ancak Sana ibadet ederiz." ifadesiyle insanın, yalnız olsa da kendini cemaatin bir parçası sayarak birlik şuuruna ermesinin önemini ve cemaatin rahmet vesilesi olma özelliğini bilmesi istenmiştir, denilebilir.<sup>207</sup>

İstiâne yardım dilemek demektir. Yardım ise, ya fâilin bir fiili yapabilmesi için zorunludur. Onsuz o işin yapılması mümkün değildir. İş başarma gücüne ve de o iş için gerekli olan aletlere sahip olma gibi ki, güç veya aletin verilmesi, o işin olması isteniyorsa kaçınılmazdır. Ya da o, işin yapılması için kolaylaştırıcı bir unsur olabilir ama zarurî değildir. Örneğin, bir kimse bir yerden bir yere yürüyerek de gidebilir, ama vasıta ile gitmesi onun için bir kolaylık sağlar. Yoksa o fiilin gerçekleşmesi için

<sup>205</sup> Ankaravî, a.e., s.167 vd.

<sup>206</sup> Ahmet b.Hanbel, a.g.e., IV, 278, 375; el-Heysemî, a.g.e., VIII, 182.

<sup>207</sup> Ankaravî, a.g.e., s.169 vdd.

zorunlu şart değildir. İstiâne kavramı, sözü edilen iki tür yardım çeşidini de kapsar. Bu kelimenin kapsamlı olmasındaki hikmet ise, kulun yalnız ibadetleri yerine getirme konusunda değil, her hususta yardıma muhtaç olduğunu belirtmektir. Binâenaleyh, Yüce Mevlâ kuluna başarabilme, güç yetirme yeteneğinden başlayarak düşünme, dileme, karar verme vb. yetenekler vermiş, doğruları ve yanlışları peygamberler vasıtasıyla açıklamış, sayısız nimetleri onun emrine ve hizmetine âmâde kılmış ve bu şekilde ona, hayatının her safhasında muhtaç olduğu, onun için zorunlu ya da kolaylaştırıcı nitelikte olan yardımlarını ulaştırmıştır, ulaştırmaktadır.<sup>208</sup>

Bu âyette kastedilen yardım talebi, ibadetleri yerine getirebilme konusunu içerdiği gibi, her hak sahibine hakkını verme ve bütünüyle kulluk vazifelerini yapabilme ve de bu yolda karşılaşılabilecek tüm olumsuzluklara katlanabilme hususlarını da kapsamaktadır.

Ayrıca, bu zahiri gören göz yanında "İhsan, Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir."<sup>209</sup> hadisinde belirtilen makama ulaşabilmek ve ilahî tecellileri müşahede edip eşyanın hakikatini kavrayabilmek için gören bir başka gözün gerekliliği düşüncesinden hareketle âyette sözü edilen yardım talebinden maksadın böyle bir göze sahip olmak olduğu yorumu da yapılmıştır. Zira böylesine gören bir göz olmayınca ne müşahede ve ne de eşyanın hakikatına vakıf olmak mümkündür. İnsana en büyük ve en yakın yardımcı onun hem zahiri, hem de batını gören gözüdür.<sup>210</sup> Bu nedenle onun için, onu terketmeyecek, onu engin bir ufka yöneltecek, aydınlığa çıkaracak, vuslata erdirecek, bir göz bir nur, bir gönül aydınlığı gereklidir. Nitekim Mevlânâ da Mesnevî'de;

İnsan gözdür, gerisi posttur

Göz de o gözdür ki dostu görür.

<sup>208</sup> Ankaravî, a.g.e., s.171 vd.

<sup>209</sup> el-Buharî, a.g.e., I,89 (1/38) Nr.49; Müslim, a.g.e., I,37 (1/1), Nr.1; et-Tirmizî, a.g.e., V, 7 (41/4), Nr.2610

<sup>210</sup> Ankaravî, a.g.e., s.173.

der.<sup>211</sup> Ve sözünü ettiğimiz gözü, insan olmakla eşit tutar. Şüphesiz küfür girdabından kurtuluş sahiline, düşmanlıkların çıkmaz sokaklarından sevgi yoluna, cehaletin karanlığından irfanî bir aydınlığa böyle bir gözün yardımıyla çıkılabilir.

"أياك" kelimesinin ikinci kez tekrarı; ibadete lâayk Hak Teâlâ'dan başka bir varlık olmadığı gibi, kendisinden yardım istenecek, her şeye gücü yeten, başkasına muhtaç olmayan yalnız ve yalnız Yüce Mevlâ'nın olduğunu bildirmek içindir. Bu tekrar ve tahsis olmasaydı, yardım talebi, Allah'a yöneltilebileceği gibi başka varlıklara da yöneltilebilirdi. Halbuki, kendileri himmete, yardıma muhtaç olanlar nasıl olur da başkalarına yardım ederler?

Kulluk görevlerinin ağırlığı nedeniyle "Ancak Sana kulluk ederiz" ifadesini içeren âyetten sonra "Ancak senden yardım dileriz" meâlindeki âyet getirilmiştir. Bununla da her konuda olduğu gibi kulluk görevlerinin yerine getirilmesinde de başarının Allah'ın tevfiiki ve yardımı ile mümkün olabileceği mesajı verilmiş, ibadetin edeple, yardımın ise taleple olan ilgisi gösterilmiştir. Ancak, ibadetlerde gözetilmesi gerekli olan edep anlayışının taleplerde de ihmal edilmemesi gerektiğini hatırdan çıkarmamalıdır. Herkes bilir ki ibadetsiz duâ ve niyazlar boşlukta kalır, emeksiz yemek olamayacağı gibi ibadetin, kulluğun zorlukları aşılardan, bu yolda bir uğraş verilmeden gerçek mutluluğa ulaşamaz. "Ancak Sana ibadet ederiz ve ancak Sen'den yardım dileriz" cümlelerini sözle ifade, telaffuz kolay, fakat her gün defalarca tekrar edilen bu ikrara uymak cidden zordur. Birinci cümle içinde, bütünüyle ibadet ve taatların, kulluk görevlerinin riyadan, şirkten uzak halisane bir biçimde, sırf Allah için yapılması durumu söz konusudur ki bu iş, seviyeli ve sürekli bir uğraşı gerekli kılar. Çünkü insan her zaman ve her yerde kuldür. O, bu özelliğini dünyada edindiği bir takım ünvan ve sıfatlarla silemez. Bu yüzden o, zoru başarmak ve Hakk'a kul olmak, kulluğun gereklerini yerine getirmek mecburiyetindedir. İkinci cümlede ise, bu yolda ve her konuda yalnız Allah'tan yardım istenmesi halinde O'nun mutlak gücünün, ezelden ebede uzanan hakimiyetinin tanınmış olacağına işaret edilmiştir. Hakk'ı tanımak ve O'na karşı kulluk görevlerini yerine getirmek şeklinde bir manâyı içeren

<sup>211</sup> Mevlânâ Celâleddin er-Rumî, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, M.E. Basımevi (3.baskı), Ankara 1960, I,113; Ankaravî, a.g.e., s.174.

bu âyet, bir bakıma Allah-insan ilişkisini ve bu ilişkinin hem özünü, hem de boyutunu belirlemektedir. Böylesine zengin ve alabildiğine engin bir manâ taşıması nedeniyle olmalı namazların her bir rek'atında bu âyet okunur, fakat, ne yazık ki insanlar tarafından Hak'la olan, olması gereken ilişkinin ne özü ve ne de boyutu hatırlanıp bir değerlendirmeye tabi tutulur. Hayat boyu ona buna kul, köle olunur, basit ve küçük menfaatler için kırk kapı çalınır, beş kuruş için on takla atılır, yine de bu âyet okunmaya "Ancak Sana kulluk ederiz ve ancak Sen`den yardım dileriz" sözü verilmeye devam edilir... Şüphesiz, böyle bir tutum bilinçsiz ve sorumsuz davranmaktan başka bir şekilde izah edilemez.<sup>212</sup>

Burada "Ancak Sana ibadet ederiz" ikrarı ile kul Cebriyeci<sup>213</sup> bir yaklaşımdan "Ancak Sen`den yardım dileriz" derken de Mutezilî<sup>214</sup> bir anlayıştan uzak olduğunu da ifade etmiş olur. Şöyle ki: Bu ayette ibadet etme olayının kulun tercihine, irade ve ihtiyarına bağlı olduğu gerçeğine temas edilmekle birlikte gerek bu konuda ve gerekse diğer hususlarda insanın Hak Teâlâ'nın yardımına muhtaç olduğuna, güç ve kudretin mutlak manâda O'nun elinde bulunduğuna işaret edilmiştir.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Ankaravî, a.g.e., s.176 vd.

<sup>213</sup> Cebriyeci: Sözlükte bozuk olan bir şeyi düzeltmek, birine zor kullanarak bir işi yaptırmak gibi anlamlara gelen cebr kelimesine nisbet eki ilâvesiyle meydana gelen bir terim olup zorlayıcı bir gücün hakimiyeti fikrini benimseyenler için kullanılmıştır. Bunları, genellikle "İnsanların kendilerine mahsus bir iradeleri olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiil ve davranışların ilahî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar diye tanımlayabiliriz. Bu kavram, kelamî bir ekolün ehl-i sünnet anlayışına uymayan itikadî bir mezhebin adıdır. Kökleri düşünce tarihinin ve dinlerin eski dönemlerine kadar uzanan cebir görüşünün izleri ve takipçileri tarih boyu varolagelmiştir. Bu hareket teslimiyetçi, sorumluluğu ortadan kaldıran, teşebbüs fikrini, çalışma ve başarıya azmini öldüren bir hareket olup bu hareketi benimseyenlere de Cebriyeci denilmiştir. Bkz. DİA, VII, 205-208; İA, III,38 vd; Cürcanî, a.g.e., s.33.

<sup>214</sup> Mutezilî: Cebriyenin aksine "kul fiilinin halikıdır" görüşünü benimseyen "Tevhid, adalet, va'd ve va'id, imanla küfür arasında bir mertebe, iyilikle emir kötülükten nehiy" olmak üzere beş temel ilkesi olan, kaderiyeciler olarak da bilinen bir mezheptir. Akla verdikleri değer nedeniyle İslam rasyonalistleri diyebileceğimiz bu mezhebin çeşitli fraksiyonları mevcuttur. Vâsiliye, Hüzeyliye, Nazzâmiye, Câhiziye ve Cübâiye bunlardan bazılarıdır. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, I, 149-166; Aynı müellif, *Ebu Hanife*, s.142-154; Cürcanî, a.g.e., s.75; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara 1981, s.82-85; Bekir Topaloğlu, a.g.e., s.173-188; İA, VIII, 756-764.

<sup>215</sup> Ankaravî, a.g.e., s.182.

"اهدنا" "Bizi ulaştır" cümlesinde geçen emir kipi, hidayet masterından alınmıştır. Hidayet, istenilen hedefe nezaketle kılavuzluk etmek demektir. Kuşkusuz bu hedef doğru ve hayırlı bir hedefdir. Ancak hidayet "Onları cehennem yoluna götürün"<sup>216</sup> âyetinde söz edildiği gibi alay ve taşlama amaçlı kullanıldığı da olur ki, burada hidayetten maksat kötü bir sona ulaştırmaktır.

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'in anlatımında pek çok emir kipi geçmektedir. Bu anlatımların kimisinde "Namaz kılın, oruç tutun..." talimatlarında olduğu gibi bir istek ortaya konulurken, kiminde de "...İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz."<sup>217</sup> ifadesinde görüleceği gibi serbestlik, "...(Şimdilik) Eğlenin, gideceğiniz yer ateştir."<sup>218</sup> âyetindeki gibi korkutma maksadı gözetilmiştir. Bunlardan başka Kur'an ayetlerinde emir kipleri tehdit, alçaltma, meydan okuma, irşad, ikram, umutsuzluk, temenni, tercih gibi manâları amaçlayarak da kullanılmıştır. "Bizi doğru yola ilet."<sup>219</sup> âyetinde ise duâ manâsı vardır. Çünkü emir kipi genelde yukarı seviyede olanlardan aşağı durumda olanlara yöneltilir. Aynı seviyede olanların rica, aşağı seviyede olanların duâ ve niyaz maksadı gözetmeleri söz konusu olabilir.<sup>220</sup>

Bu arada hidayet daha çok genel ve sınırsız olarak dine ve doğruya iletme başka konularda da bir yol gösterme, kılavuzluk etme anlamı olmasına karşılık, hüddâ ( هدى ) kelimesinin özel olarak dinde yol gösterme, doğruya iletme anlamında kullanıldığını belirtmeliyiz.

Keza, bilinmelidir ki Allah'ın hidayeti çeşitli şekillerde tezahür eder. Şöyle ki;

1. Yüce Mevlâ kullarına çeşitli yetenekler vermiştir. İnsanlar bu yeteneklerini kullanarak doğruya ulaşabilirler. Nitekim "Ve O (Allah) ki her şeyin miktarını, biçimini belirleyip hedefini gösterdi" âyetinde her bir yaratığın kendi aslî hedefine doğru yol almasının nedenine işaret edilmiş ve onlara bu maksatla Hak Teâlâ tarafından verilen ölçüler ve yetenekler olduğu hususu açıkça ifade edilmiştir.

<sup>216</sup> Saffât, 37/23

<sup>217</sup> Mâide, 5/2

<sup>218</sup> İbrahim, 14/30

<sup>219</sup> Fâtiha, 1/6

<sup>220</sup> Ankaravî, a.g.e., s.184 vdd.

2. Hak ve batlı, iyilik ve kötülüğü açıklayıp bunları birbirinden ayıran deliller ortaya koymak suretiyle doğruya iletilme durumu söz konusu olmuştur. Örneğin; "Semûd (kavmine) gelince onlara yol gösterdik, fakat onlar körlüğü hidayete tercih ettiler."<sup>221</sup> "Biz ona hayır ve şerri, her iki yolu da göstermedik mi?"<sup>222</sup> âyetleri bu tür hidayeti bildirir.

3. Peygamberler ve kutsal kitaplar vasıtasıyla olan hidayettir ki, Hz.Adem (A.S.)'dan Hz.Muhammed (S.A.V.)'e gelinceye kadar, Allah, çeşitli zamanlarda insanları peygamberleri aracılığıyla uyarmış ve onlara doğru yolu göstermiştir. "Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık..."<sup>223</sup> "Şüphesiz ki bu Kur'an, insanları en doğru yola iletir."<sup>224</sup> âyetleri hidayetin bu çeşidini haber verir.

4. Allah'ın vahiy, ilham ve sâdık rüyalar yolu ile peygamberlere ve velilere dilediği şeyleri, varlığın sırlarını bildirmesi sûretiyle gerçekleşen hidayettir ki, bu yol, özel bir hidayet yoludur. "İşte onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir..."<sup>225</sup>, "Ama, bizim uğrumuzda cihad edenleri, elbette yollarımıza iletiriz..."<sup>226</sup> âyetleri de bu durumu açıklar.<sup>227</sup>

Burada şöyle bir soru hatıra gelebilir. Fâtiha sûresi namazda okunuyor. "Bizi doğru yola ilet" dileği namaz kılanlar tarafından hem de namazların her bir rek'atinde tekrarlanıyor. Bu kişiler doğru yolda değiller mi ki, böyle bir istekte bulunuyorlar? Bu soruya, sözü edilen istek duâ anlamında olup, duâ da sevap elde etmek için yapılır, keza kişi doğru yola ulaşmakla birlikte şeytan ve nefsin sapıtması ile her an doğru yoldan sapabilir. Zira doğru yolu bulmak, doğru yolda kalmak ve yürümek anlamına gelmez. Bu istekle "Ya Rabbi! Senin yolundan beni ayırma, hidayetini daim kıl, beni şaşırtma..." dileği ortaya konulur. Ayrıca hidayet üzere olma olayını kul kendisine mal etmeyip her şeyin Hak'tan olduğunu,

221 Fussilet, 41/17

222 Beled, 90/10

223 Enbiyâ, 21/73

224 İsrâ 17/9

225 En'am, 6/90

226 Ankebûf, 29/69

227 Ankaravî, a.g.e., s.188 vd.



bu niyazıyla dile getirmiş, eksikliğini, ihtiyacını Yüce Mevlâ'ya arzemiş olur, şeklinde cevap verilmiştir.<sup>228</sup>

Bir başka açıdan hidayet kavramı;

a) Dalâlet üzere olanları ve günah işleyenleri doğru yola iletmek için onları irşad, aydınlatma anlamında kullanılmış olup Kur'an'da bunlar "Nefsine zulmeden..."<sup>229</sup> kişiler olarak tanıtılmıştır.

b) Hidayet üzere olmakla birlikte daha ileri seviyeye çıkmaları için orta halli kimselerin aydınlatılması anlamındadır. Nitekim Kur'an'da dile getirilen "...Biz de onların hidayetini artırmıştık."<sup>230</sup> ibaresi bu durumu açıklar.

c) Doğru yolda mesafe katetmiş âriflerin "Ey Allahım! Bu yolda bizi sabit kıl, bizi mâsiva alâkalarından kurtulmaya, ilahî aydınlığa kavuşmaya ve ilahî tecellîleri müşahedeye erdir.." niyazları ile ifade etmeye çalıştıkları en ileri, en üstün düzeyde aydınlatılmayı ve olgunluğa ulaşmayı amaçlayan bir kavramdır. Kur'an-ı Kerim'de bu tür bir hidayet üzere olanlar, "...Onlardan kimi de hayırlarda öne geçenlerdir.." <sup>231</sup> diye tanıtılmışlardır.

Bunlardan başka " اهدنا " cümlesi, bizi başarıya ulaştır, bize doğruyu ilham et, bildir, öğret gibi anlamlarda da anlaşılabilir. Burada "Beni" değil de "Bizi doğru yola ilet" ibaresi kullanılması; cümlenin duâ manâsını kapsamaması ve duânın da daha çok umumî lafızlarla yapılması nedeniyledir. Bu sûretle her bir Fâtiha okunuşunda "Yalnız beni değil bizleri, hepimizi doğru yola ilet" duâsı yapılır, tüm mü'minler, hatta bütün insanlar için böylesine güzel bir dilek ortaya konur ve Yüce Mevlâ'dan bu konuda başarılar ihsan etmesi istenir.<sup>232</sup> "Bizi gerçek hayra, mutlak güzelliklere ve hakiki mutluluğa götürecektir bir yola, doğru yola ilet" dileğinde bulunulur ki, bundan daha anlamlı, daha kapsamlı ve daha güzel bir istek, bir duâ olabilir mi?

<sup>228</sup> Ankaravî, a.e., s.189 vd.

<sup>229</sup> Fâtır, 35/32

<sup>230</sup> Kehf, 18/13

<sup>231</sup> Fâtır, 35/32

<sup>232</sup> Ankaravî, a.g.e., 191 vdd.

"صراط" kelimesinin aslı سراط olmakla birlikte genel olarak kıraatlerde "Sad" harfi ile okunup yazılmıştır. Arap dilinde sırât, sebil, tarîk kelimeleri mutlak manâda yol anlamında, menhec, minhâc, mersâd, mirsâd, şari', cadde kelimeleri ise aydınlık ve açık yol karşılığında kullanılırlar.

Terim olarak ise sırâtın; biri dünyada insanları Hakk'a ulaştıran tarîk-i kavim ve şer'î müstakîm; diğeri, öteki âlemde bulunan ve cehennem üzerinde kurulu olan kıldan ince kılıçtan keskin diye tanımlanan yol olmak üzere iki anlamı vardır. Bunlardan birincisi manevî, dinî bir yol, ikincisi ise maddî olarak tanımlansa bile keyfiyeti meçhul olan bir geçittir. Peygamberler ve velilerin üzerinde buldukları yol da sanki ahirettekinin benzeri, nefis cehennemini üzerinde kurulu bir yoldur. Bu yolun yolcularının pozisyonları da ahiretteki sırâtın yolcuları misali muhtelifdir. Onlardan kimi bu yolu çakan şimşek gibi aşk ve muhabbet gücü ile sür'atle geçerken kimi ilim ve amelî sayesinde kuşlar gibi uçup gidiverirler. Kimileri de yürüyerek de olsa salimen hedeflerine ulaşırlar. Bir başka grup insan ise düşe kalka bu yolun yolcusu olurlar. Kimileri de yollarını şaşırıp kalırlar.<sup>233</sup> Keza, bilinmelidir ki bu dünyada hak yolda, Allah'ın gösterdiği istikamette yol almayanlar yani nefis cehennemini aşamayanlar kesinlikle ahirette söz konusu olan sırâtı da doğrudan geçemezler. Bunun için de son ve dönülmez yolculuğu düşünmek ve Fâtiha sûresinde sözü edilen sırâta, hak yolda, dosdoğru yürümek, taat ve istikamet üzere olmak, yanlışlıklardan, günah ve yasaklardan kaçınmak ve bu yolda engel teşkil eden her şeyi aşmak gerekir. Bu yolu hoşça geçebilen o yolu da hoşça geçer. Çünkü bu dünyada ekilen o dünyada biçilir. Kuşkusuz her yolcunun bir maksadı, hedefi, her yolun da bir sonu vardır. "..Şüphesiz Sen de insanlara göklerde olanlar, yerde olanlar kendisinin olan Allah'ın yolunu doğru yolu göstermektesin. İyi bilin ki işler sonunda Allah'a döner."<sup>234</sup> âyetinde de belirtildiği veçhile varlık O'nun, yol O'nundur. Nihayet dönüş de yine O'nadır. Bu yol insanları O'na götürür ve bu yol O'nda son bulur.<sup>235</sup> Ne mutlu Hakk'ı bilenlere, bulanlara ve vuslata erenlere...

<sup>233</sup> Ankaravî, a.g.e., s.194 vdd.

<sup>234</sup> Şurâ, 42/52-53

<sup>235</sup> Ankaravî, a.g.e., s.197.

Müstakîm doğru, düz olan anlamındadır. Dürüst kimselere de doğru adam denir. Geometrik olarak doğru; iki noktayı birleştiren en kısa çizgidir. Dinî anlamdaki sırât-ı müstakîm de insanları yaratılış maksatlarına uygun olarak Hakk'a ulaştırın yolların en sağlıklısı, en güvenilir ve en kestirme olanıdır. Bu yol hidayet yolu, Peygamber (S.A.V.)'ın yolu, İslâm'ın yoludur. Başka yolun yolcuları, o yolda yürüye dursun, bu yolun yolcuları onlardan sonra yola çıksalar da salimen mutlu ve huzurlu olarak menzillerine ulaşırlar.

İstikamet; yemede, içmede, inançta, amelde, söz ve davranışlarda hülasa, her hususta ifrat ve tefritten uzak olmak ve manevî yolculuğu bu ölçüler dahilinde dosdoğru sürdürmektir.<sup>236</sup> İlmin ve inancın esası, özü tevhid olduğu gibi, amelin temeli ve aslı da istikamettir.<sup>237</sup>

Sırât-ı müstakîm; tevhid yolu, aşk ve sevgi yoludur. Bu yolda inkârcılığa, şirke, cebre ve kaderiyeci bir anlayışa yer yoktur. Bu yol her türlü aşırılıklardan uzak itidal üzere bulunmayı öngören orta bir yoldur. Bu yol ancak Kur'an ve sünnetin aydınlığında katedilmesi mümkün olan bir yoldur. Başka bir ifade ile sırât-ı müstakîm; dinin sınırlarını çizdiği, insanları Hakk'a ve hayra götüren yolun adıdır.<sup>238</sup> Bu yolun yolcuları ağıyara gönül vermez, mâsivâ'ya bağlanmazlar. Onlar, kalplerini beşerî ve nefsanî kirlerden arındırmışlar, hidayet nuruna kavuşmuşlardır.<sup>239</sup>

"صراط الدين انعمت عليهم" "kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna." Bu âyette geçen sırât kelimesi önceki sırat kelimesinden bedel-i küldür.<sup>240</sup> Bu sûretle doğru yol kavramı; bir yönüyle açıklanmış, diğer yönüyle pekiştirilmiş ve ayrıca burada "ihdinâ" (bizi ulaştır) fiili de ikinci kez tekrarlanmış gibi düşünülerek âyete; "bizleri doğru yola hidayet eyle, kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna" anlamı verilmiştir. Malumdur ki, anlatımda kapalı bir ifadeyi takiben açık bir ifade getirmek anlatımı güçlendirir. Meselâ "Seni çok değerli, bilgili

<sup>236</sup> Ankaravî, a.g.e., s.198.

<sup>237</sup> Ankaravî, Minhâcû'l Fukarâ, s.173 vd.

<sup>238</sup> Ankaravî, a.e., s.6 vdd.

<sup>239</sup> Ankaravî, a.e., s.174.

<sup>240</sup> Bedel-i kü: Önce geçen bir kelimeyi pekiştirme ve açıklama amacıyla getirilen ve bütünüyle onun anlamını kapsayan kelimeler için kullanılan bir terimdir. Örneğin; "Kardeşin Ali geldi" cümlesinde Ali kelimesi, kardeşin kelimesinden bedeldir. Onu açıklayıcı olarak getirilmiştir. Bkz. Mehmed Zihni, Muktedab, İst. trs., s.142-146.

biriyle tanıştırmak istiyorum, ki o filândır." demekle "Seni çok değerli ve bilgili filânca ile tanıştırmak istiyorum." demek arasında fark vardır. Birinci cümlede görülen tekit ve açıklama durumu yanında, tanıtılmak istenilen kimse önce isimsiz olarak özellikleriyle anlatılmakta, sonra da açıklanarak ismen zikredilmektedir. İkinci cümlede ise tanıştırmak istenen kimseden düz bir anlatımla ve bir kez söz edilmektedir. Bu itibarla birinci anlatımın dikkat çekme ve pekiştirme açısından daha etkili olacağı aşikârdır.<sup>241</sup>

Burada sırâtın iki kez zikredilmesinin nedenlerinden biri de Hakk'a giden iki yolun varlığına işaretir denilir. Şöyle ki; birinci yol, kuldan Hakk'a doğru olan ve şeytanın "Öyle ise, dedi, beni azdırmanâ karşılık, and içirim ki ben de onlar (ı saptırmak) için Senin doğru yolunun üstüne oturacağım. Sonra (onların) önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından onlara sokulacağım ve çoklarını şükredenlerden bulamayacaksın."<sup>242</sup> âyetlerinde haber verildiği gibi yol kesicilikte başarılı olduğu, bu yüzden tehlikesi çok olan bir yoldur ki, bu yolu aşıp vuslata erenlerin sayısı azdır. İkinci yol ise, ilahî aşk ve sevginin etkisi ve gücü ile aşılan, korkuların geride kaldığı, tehlikelerin ortadan kalktığı, sayısız nimet ve ikramlarla karşılaşıldığı güvenli bir yoldur.<sup>243</sup> Bunlardan birinci yolda nefsanî, zulmânî ve beşerî bir hakimiyet durumu söz konusu olabilirken ikincisinde aşk ve sevgiden güç alan ruhanî bir hakimiyet durumu nuranî ve manevî olma özelliği mevcuttur. Ancak her halükârda mutlak manâda hidayete ulaşabilmek için Hakk'ın peygamberleri aracılığı ile yol göstermesine, hidayet ve irşadına inayet ve tevfikına ihtiyaç olduğu bilinmelidir.

"الدين" (o kimseler ki) anlamında Arapça'da ismi mevsul diye bilinen Türkçede ilgi zamiri olarak ifade edebileceğimiz bir kelimedir. Manâsı kendisinden sonra gelen ve Arapça'da sıla cümlesi adı verilen bir cümle ile tamamlanır. Bu âyette "انعمت عليهم" kendilerine nimet verdiğin" cümlesi ism-i mevsuldeki kapalılığı gidermiş ve hangi kimselerin yolu olduğu sorusunu cevaplayarak cümleyi anlaşılır hale getirmiştir.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> Ankaravî, Fütûhâtü'l-Ayniyye, s.201.

<sup>242</sup> A'raf, 7/16-17

<sup>243</sup> Ankaravî, a.g.e., s.201 vd.

<sup>244</sup> Ankaravî, a.e., s.202 vd.

Ayrıca, bu sıralama sayesinde sırât-ı müstakîm kavramının nasıl anlaşılması gerektiği konusuna da ışık tutulmuştur. Lâkin, burada konunun daha iyi anlaşılması için "Kendilerine nimet verilenlerin" kimler olduğu ve verilen nimetten neyin veya nelerin kastedilmiş olabileceğinin ortaya konulması gerekir. Bu hususta farklı görüşler ileri sürülmüş, kendilerine nimet verilen kimseler olarak Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar sayılmış, Müslümanların içinden de bu mutlu kişileri ehl-i beyte, ashab-ı kirama ve de ehl-i sünnet ve'l-cemaat diye tanımlanan bir gruba inhisar ettirenler olmuştur. Ancak müfessirlerin çoğunluğunca kabul edilen görüşe göre bunlar "...İşte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği Peygamberler, sıddîkler, şehidler ve salihlerle beraberdirler..."<sup>245</sup> âyetinde sayılan dört grup insandır.<sup>246</sup> Yani kendilerine nimet verilen mutlu ve kutlu insanlar Peygamberler, onlara içtenlikle, büyük bir sadakatle bağlı olan sıddîkler, onların yolunda ölerek ölümsüzlüğe kavuşan şehidler ile söz ve davranışlarında, bütün hareketlerinde hak üzere olan, iyilik sahibi salih kimselerdir.

Tasavvufî açıdan meseleye bakıldığında verilen nimete bağlı olarak en ileri seviyedeki kemâl hali fenâfi'llaha ulaşmak ve bekâbi'llaha erişmektir. Gerçek manâda kendilerine nimet verilen seçkin sâlih ve kâmil insanlar da sözü edilen bu mertebelere ulaşan Allah dostu kimseler olup onlar için Kur'an'da "İyi bil ki Allah'ın velilerine korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir."<sup>247</sup> müjdesi verilmiş, ilahî himayeye mazhar oldukları hususu bildirilmiştir.<sup>248</sup> Şüphesiz böyle bir durum ise en büyük bir nimet ve en ulvî, en güzel bir konum olsa gerektir.

Yine malumdur ki "...Eğer Allah'ın nimetini saymak isterseniz sayamazsınız..."<sup>249</sup> âyetinde de belirtildiği gibi Allah'ın insanlara bahşettiği sayılması mümkün olmayan, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar çok nimetleri vardır. Bunların başında, tüm nimetlerin aslı olan hayat nimeti gelir. Son olarak da güzel ve mutlu bir sona ulaşmak durumunu zikredebiliriz. Zira, son önemlidir. Sonu hüsrân ve azap olan

<sup>245</sup> Nisâ, 4/69

<sup>246</sup> Ankaravî, a.g.e., s.208.

<sup>247</sup> Yunus, 10/62

<sup>248</sup> Ankaravî, a.g.e., s.209.

<sup>249</sup> İbrahim, 14/34

lezzetler ve geçici güzellikler insanı mutlu etmek için yeterli olmayıp onları gerçek anlamda birer nimet saymak da doğru değildir. Binbir meşakkatle ele geçen dünya nimetleri üstelik sonludur ve yokluğa mahkumdur. Bunlar dünya hayatı için gerekli olmakla birlikte insan için yeterli değildir. Ahiret nimetleri karşısında mutlak bir değer de ifade etmezler.<sup>250</sup> Şüphesiz bir insan için en büyük nimet onu mutlu sona ulaştıracak olan iman ve İslâm nimetidir. Zira İslâm bu dünyada kurtuluşun, barışın, huzur ve güvenin yolu ahirette mutluluğun biricik vesilesidir. Bu yüzden "Kendilerine nimet verilenler" âyeti umumî bir ifadeyi kapsamış olsa da âyetin başında hidayetten sözedilmesi, sonra da "gazaba uğramışların, sapmışların yoluna değil" kaydı ile bir sınırlandırma yapılması; nimet ehlinin inkârcılar ve sapıklar olmadığını gösterdiği gibi, nimetin de sadece maddi nimetlerden ibaret bulunmadığı gerçeğini açıklığa kavuşturmaktadır.<sup>251</sup> Ancak, hemen belirtmek gerekir ki böyle bir tercih hiç bir zaman dünya nimetlerinin ve de dünya hayatının önemini inkâr anlamına gelmez. Zira dünya nimetlerinin başında saydığımız hayat olmayınca ahiretle ilgili bir kazanım da söz konusu olamaz. Hayat için de bir ölçü dahilinde de olsa dünya nimetleri ile iç içe olmak kaçınılmazdır. Keza, en büyük nimet olan mutlu son da burada yani dünyada kazanılır. O halde aslolan, dünyayı, dünya nimetlerini terk değil, onlara bağlanmayı, gönül vermeyi tertir. Onlara esir olmayı tertir. Geçici hedefleri aşmak, mutluluğa ulaşmaktır.

Burada iki hususa daha dikkat çekilmek istendiğini ifade edebiliriz. Birincisi doğrudan nimet istemek yerine nimet verilenlerin yoluna iletilmenin istenmesi, diğeri de hayali bir yolun, yöntemin değil, mutluluğa ulaştırdığı insanlık tarihi boyunca görülmüş olan, bilinen bir yolun talep edilmesi durumudur. Ancak, bu taleplerin Yüce Mevlâ'ya bir niyaz, bir duâ ve yakarış tarzında yönetildiğini dikkate alırsak her konuda olduğu gibi bu hususta da ilahî inâyet ve tevfiğe duyulan ihtiyacın önemi de anlaşılmış olur.<sup>252</sup>

" غير " kelimesi; başka, diğeri ve değil anlamlarında kullanılan bir kelime olup " الذين " ism-i mevsûlünden bedel ya da sıfat olarak

<sup>250</sup> Ankaravî, a.g.e., s.204.

<sup>251</sup> Ankaravî, a.e., s.206 vd.

<sup>252</sup> Ankaravî, a.g.e., s.210.

değerlendirilmiştir. Bedel olarak anlaşıldığında âyetin anlamı; "İlahî! Sen bizi kendilerine gazab edilmemiş ve sapıtmamış olanların, in'am ve ihsana ulaştıkları yola hidayet eyle -ki gerçekten onlar gazab ve dalâletten salim olmuşlardır-" demek olur. Sıfat olduğu takdirde ise, "Ya Rabbi! Sen bize; mutlak bir nimet ihsan eyle -ki o da imandır-" Bir başka ifadeyle, "İlahî! Sen bizi gazaba maruz kalmayanların ve sapıklığa düşmeyenlerin yoluna ilel" tarzında bir anlamı olur.<sup>253</sup>

Gazap; kızgınlık, hiddet ve öfke anlamlarında bir kelimedir. İnsanın bir olumsuzluk karşısında kin duyarak ve intikam isteği ile galeyana gelmesi, aklının perdelenmesi halidir. Bu durum hoş olmayan bir infîâl, bir tepki halidir. Şüphesiz böyle bir sıfatın Yüce Mevla'ya nisbeti ise düşünülemez.

Bununla birlikte Kur'an'da "... Allah, onlara gazab etmiş, onları lanetlemiş ve onlara cehennemi hazırlamıştır..."<sup>254</sup> âyetinde Allah, gazabı kendisine nisbet etmiştir. Gazaplanmak, galeyana gelmeyi ve sonuçta intikam almak istemeyi, ya da öfkeyle birlikte intikam almayı anlatan bir kavram olmakla birlikte Allah'ın gazabı, bir kimseyi yaptığı karşılığında cezalandırmayı istemesi şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>255</sup>

" وَلَا الضَّالِّينَ " âyetinde geçen الضَّالِّينَ edatı غير غير kelimesinde var olan olumsuzluk anlamını te'kit için getirilmiştir. Ayrıca bu kelimenin "الَّذِينَ" üzerine atf ihtimali de الضَّالِّينَ 'nın getirilmesiyle ortadan kalkmıştır. Bu takdirde manâ; "kendilerine gazab edilenler ve dalâlete düşmüş olmakla nitelenenlerin yoluna değil", "kendilerine nimet verilen nebilerin ve velilerin ilahî inayete mazhar olanların yoluna bizi ulaştır" tarzında olur.<sup>256</sup>

Bir grup bilgine göre bu âyet genel anlamlı olup "kendilerine gazab edilen" kimselerden maksat da doğru yoldan ayrılanlardır. Ve de bu sûrede nimet ehli öyle kimselerin yolu istenmektedir ki, onlar bu yoldan hiç bir şekilde alakalarını koparmamışlar, ayrılmamışlar ve dönmemişlerdir. Ankaravî'ye göre, pek çok müfessir kendilerine gazap olunan kimselerden; Yahudilerin, sapıtmış olanlardan da Hıristiyanların

<sup>253</sup> Ankaravî, a.e., s.210.

<sup>254</sup> Fetih, 48/6

<sup>255</sup> Ankaravî, a.g.e., s.212 vd.

<sup>256</sup> Ankaravî, a.e., s.213.

kastedildiği görüşündedir.<sup>257</sup> Nitekim Kur'an Yahudilerden; "Allah onlardan kim (lere) lânet ve gazab etmişse..."<sup>258</sup> diye söz etmiş, Hıristiyanlardan da "...Önceden sapmış birçoklarını da saptırmış..."<sup>259</sup> kimseler olarak bahsetmiştir.<sup>260</sup>

Kanaatimizce genel manânın içinde tevhid inancına ve İslâmın temel esaslarına karşı olan ister Yahudi, ister Hıristiyan, isterse başka bir grup olsun tümünü bu âyetin kapsamı içinde mütalâa etmek, dün itibariyle Yahudi ve Hıristiyanlardan doğru yolda olanlar olduğu gibi bugün itibariyle kendisinin müslüman olduğunu söylediği halde yanlışlarla iç içe olanların bulunduğunu, zaman,zaman doğru yoldan ayrılanların varlığını kabullenmek gerekir. Gazaba maruz kalma durumu -kimler olursa olsunlar- dün de, bugün de tevhid yolundan, Allah'a giden yoldan ayrılanlar için söz konusudur. Doğru yol da tevhid yoludur. İslâm'ın yoludur. Bu yol Hakk'ı bilip de ondan sapan veya haktan hiç nasibi olmayanların ve bu yüzden Hak Teâlâ'nın gazabına uğrayanların yolu değildir. Bu yol tarih boyu peygamberlerin üzerinde bulunarak insanlara duyurdukları ve kendilerine uyanlarla beraber yürüdükleri bir yoldur. Hangi dönemde olursa olsun bu aydınlık yoldan ayrılanların, sapıtanların yolu değildir. Kısacası bu yol, İslâm ile sınırlı, Kur'an ile belirli bir yol olup bu yolda olanlar sapıklıktan kurtulmuş, kendileri için bir gazab da söz konusu olmamıştır, olmayacaktır. Böyle bir yolda buldukları için gerçek nimete, iman ve İslâm'a sahip olma bahtiyarlığına eren mutlu kimseler onlardır. Bundan dolayı da onlar Allah'a ne kadar çok hamd etseler, şükretseler yeridir.

Bu konuda bir başka izah da insanda var olan meleke ve yeteneklerle bağlantılı olarak ortaya konulmuştur. Şöyleki: İnsanda, kuvve-i melekiyye, kuvve-i gazabiyye ve kuvve-i şehviyye olmak üzere üç kuvvet vardır. Kuvve-i melekiyye ilim ve ma'rifet tahsil edilen, ibadet ve taatlere, güzel işlere kendisiyle yönelinen, boş şeylerden, çirkin

<sup>257</sup> Ankaravî, a.e., s. 214.

<sup>258</sup> Mâide, 5/60

<sup>259</sup> Mâide, 5/77

<sup>260</sup> Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde sözü edilen âyetin Yahudi ve Hıristiyanlarla olan ilişkisini ve genel olarak bu âyetten çıkartılan manaları tafsilatlı bir şekilde açıklar.(I,134-139); "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri" adlı eserinde Süleyman Ateş ise, böyle bir ilişkinin kurulmasının yanlış olduğu görüşünü savunur.(I, 76 vd.)



davranışlardan ve yasaklardan kaçınmayı sağlayan bir melekedir. Kuvve-i gazabiyye; insanda görülen kin, hased, kibir ve benzeri olumsuz duyguların kaynağı olan bir melekedir. Kuvve-i şehviyye ise; tembelliğin, miskinliğin, gafletin, nefsanî yönelişlerin kaynağı olan ve kuvve-i hayvaniyye olarak da anılan bir melekedir. Kuvve-i melekiyelerini iyi kullananlar âyette sözü edilen ve kendilerine nimet verilen kimselerdir. Kuvve-i gazabiyyelerine uyanlarla, kuvve-i şehviyyelerinin etkisiyle gece-gündüz yiyip-içip cehalet ve dalâlet bataklığına saplananlar ise, ruhanî zevklerden mahrum, insanlık onurunu yitirmiş sapık kimselerdir.<sup>261</sup>

Ankaravî'nin "muhakkiklere göre" diye naklettiği bu görüş, insanın yapısı ve yetenekleriyle yani doğrudan insanın kendisi ile bağlantılı bir görüş olup oldukça orijinal ve kapsamlıdır. Şöyleki; sözü edilen yeteneklere sahip olma açısından tüm insanlar eşit, fakat bunları yaratılış maksatlarına göre kullanma açısından, dolayısıyla ulaştıkları sonuçlar bakımından farklı konumdadırlar.

Ve nihayet Fâtiha sûresi sona erdiğinde söylediğimiz "âmin" sözcüğüne gelince; "âmin" kelimesi kabul eyle anlamında bir isim-fiildir. Duâya kuvvet veren bir yakarış ifadesidir. Duânın, Hak Teâlâ'ya yöneltilen dileklerin kabulüne vesiledir. Nitekim Hz. Musa'nın yaptığı duâya Harun (A.S.) âmin demiş, Yüce Mevlâ da onlara "Duânız kabul olundu."<sup>262</sup> müjdesini iletmiştir. Âmin ifadesi Fâtiha sûresine dahil değildir. Fakat bu sûre okunduktan sonra "âmin" denilerek bitirilmesi mesnûn ve müstehabdır.<sup>263</sup> Nitekim Resulullah (S.A.V) "İmam veleddâllîn deyince sizler de âmin deyin, kimin âmin demesi, meleklerin âminine rastlarsa, onun geçmiş günahları affedilir."<sup>264</sup> buyurmuş ve bir sünnet-i seniyye olarak bizleri "âmin" demeye teşvik etmiş, kendileri de bu konuda bize örnek olmuşlardır. Nitekim Nebi (S.A.V) "veleddâllîn"

<sup>261</sup> Ankaravî, a.g.e., s.215.

<sup>262</sup> Yunus, 10/89

<sup>263</sup> Ankaravî, a.g.e., s.218 vd.

<sup>264</sup> Müslim, a.g.e., I,307, (4/18) Nr.72; et-Tirmizî, a.g.e., II,30,(2/185) Nr.250; Ebû Dâvûd, a.g.e., I, 576 (2/172), Nr.936; Ahmed b.Hanbel, a.g.e., II,459.

okunduğunda sesini yükselterek "âmin" dedi."<sup>265</sup> rivayeti bunu açıkça göstermektedir.

Bir diğer yönden "âmin" niyazı, ilahi kitabın girişi, mukaddimesi durumunda olan ve ümmü'l-Kur'an olarak nitelenen Fâtiha sûresinin mührü, nişanı mesabesindedir. Bu sözcüğün sûre sonunda söylenmesini isteyen ise "Fâtihayı okuyunca "âmin" demeyi bana Cibrîl (A.S.) öğretti."<sup>266</sup> hadisinden de anlaşılacağı veçhile bizzat yüce Mevlâ'dır diyebiliriz.<sup>267</sup>

Kısacası Fâtiha sûresi onunla son buldu ve en güzel dilekler onunla noktalandı. Yakarışlar onunla tamamlandı, taçlandı. Umulur ki bu -âminler Yüce Mevlâ'ya niyazda bulunanların duâlarının kabulüne vesile olur, diyelim ve biz de bu bilgilerin hayra vesile olması dileğiyle sözü "âmin" niyazıyla bitirelim.

---

<sup>265</sup> et-Tirmizî, a.g.e., II,27, (2/184), Nr.248; Ebû Dâvud, a.g.e., I, 574 (2/172) Nr.932.

<sup>266</sup> en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b.Ahmed b.Mahmud, **Tefsiru'n-Nesefî**, Mısır trs., I,8.

<sup>267</sup> Ankaravî, a.g.e., s.218.

## SONUÇ

İsmail-i Ankaravî merhum, görüldüğü gibi bir mutasavvıf ve bir bilim adamı olarak göz hastalığından kurtulması ile yaşadığı sevinci, mutluluğu dahi yine ilmî bir çalışma ortaya koyarak, bilimsel bir faaliyette bulunarak başkalarıyla, toplumla, insanlarla paylaşmak istemiş, bu konuda Yüce Mevlâ'ya şükranını "Hamd suresini" tefsir ederek arz etmek yolunu seçmiştir. Şüphesiz böylesine bir tavır son derece anlamlı ve övgüye değer bir tutumdur.

Ancak bu çalışmada gördük ki, "Kim Kur'an'ı kendi görüşü doğrultusunda tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"<sup>268</sup> hadisindeki uyarı nedeniyle bağımsız kanaat serdetmekten ve yorumlarda bulunmaktan sakınan Ankaravî, daha çok önceki çalışmaların kendisine göre bir sentezini yapmıştır.

Eserde müellifimiz, mesleği ve meşrebi gereği konuları işlerken tasavvufî açıdan bir yaklaşımı öne çıkarmış olmakla birlikte diğer yöntemleri de ihtiyaç duyduğu ölçüde kullanmıştır. Örneğin, gramer yönünden açıklanması gereken kelimeleri yapıları ve cümle içindeki durumları itibariyle onların değişik pozisyonlarını da dikkate alarak incelemiş, tefsirinde çok sayıda âyet ve hadisi yorumlarının dayanağı olarak sunmuştur.

Biz bu incelemede Fâtiha sûresi üzerinde yapılan çalışmalar hakkında bir fikir vermek amacıyla genel ve temel bilgiler verdikten sonra Fütûhât-ı Ayniyye'nin sadeleştirilerek günümüz Türkçesine aktarılması yerine bir takım değerlendirmeler yaparak müellifin kendi fikri ya da nakil olarak vermek istediği görüşleri okuyucunun anlayacağı bir üslupla sunmaya çalıştık. Bu suretle Fütûhât-ı Ayniyye'yi, değişik içerikli bir Fâtiha sûresi tefsirini yeni kuşakların tanıması konusunda katkıda bulunmayı arzuladık.

<sup>268</sup> el-Begavî, Şerhü's-Sünne, I,257, Nr.118; Mesâbihü's-Sünne, I,175, Nr.176; et-Tirmizî, a.g.e., V,199 (48/1), Nr.2950, 2951.

Gördük ki, eserde Ankaravî, Cebriyeci ve Kaderiyeci görüşler gibi ehl-i sünnet çizgisinden ayrılan görüşlere yer vermemiş, hatta yeri geldikçe onlara tenkidler yöneltmiş ve eserini kabul gören görüşler çerçevesinde kaleme almıştır.

Her ne kadar eser, büyük çapta nakle dayalı bir çalışma olarak görülse de, çok sayıda kaynağı olması ve müellifin bunları son derece ahenkli bir biçimde sentez etmesi açısından, üslûbu ve izahları bakımından Fâtîha tefsirleri içinde orijinal yeri olan bir araştırma olarak kabul edilmelidir kanaatine ulaştık.

Şüphesiz her tefsirin bir yöntemi vardır. Daha çok tasavvufî, iş'arî bir tefsir yöntemini tercih ettiğini gördüğümüz Ankaravî tefsirinde rüyalara, müşahedelere, keşif ve ilhama dayalı yorumlara özel bir öncelik vermemiş, bunlara bağlı verdiği bilgilerde de hayalî olarak nitelendirebileceğimiz bir ölçüsüzlük içinde olmamıştır.

Önce kısa bir makale çerçevesi içinde Fütûhât-ı Ayniyye'yi tanıtmayı tasarladığımız bu araştırma, eserin muhtevasının cazibesıyla olmalı, genişletildi ve hemen hemen sanki bu eserin içeriğini yansıtan bir çalışma haline dönüştü. Esasen eserin muhtevasını bütünüyle ortaya koyarak doğrudan tanıtmayı arzuladığımız çalışmamızda, zaman zaman belli ölçüler dahilinde müellifin maksadını aşmadığını umduğumuz izahlarda bulunduk ve yerine göre değerlendirmeler de yaptık.

Eserde geçen, bizim de konuları açıklarken kullandığımız âyetlerin hadislerin tercemeleri verilmiş, yerleri gösterilmiş, ayrıca hadislerin tahriri yapılmıştır.

Son olarak belirtmeliyiz ki; bu araştırma, Fütûhât-ı Ayniyye'nin baştan sona sadeleştirilmiş ve günümüz Türkçesine aktarılmış bir şekli olmamakla birlikte o işlevi yerine getirecek biçimde kaleme alınmış bir çalışma olup, ayrıca yapılan müdahale ve değerlendirmelerle ondan pratik olarak istifade etme kolaylığının sağlanması amaçlanmış ve kazandırılan bu yeni sunuş biçimiyle de günümüz insanının onu daha iyi anlayabilmesine yardımcı olmak istenmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

- el-Aclûnî, İsmail b.Muhammed, **Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs ammâ İštehere mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs**, I-II, (3.Baskı), Dâru İhyâi Türesi'l-Arabî, Beyrut 1351.
- Ahmed b.Hanbel, **el-Müsned**, I-VI, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- Ali Şavvâh, **Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'ani'l-Kerîm**, Beyrut 1984.
- Ateş, Süleyman, **İslam Tasavvufu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst.1992.
- \_\_\_\_\_, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst.1988.
- el-Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b.Mes'ud İbn Muhammed el-Ferrâ, **Mesâbihu's-Sünne**, I-IV, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, **Şerhü's-Sünne**, I-XVI, (2.Baskı), Beyrut 1983.
- el-Buharî, Muhammed b. İsmail, **Sahihu'l-Buharî**, Tahkik, Kasım Şemmûî er-Rifaî, I-IX, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1987.
- Çantay, Hasan Basri, **Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm**, (3.Baskı), I-III, İst.1959.
- ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b.Abdurrahman, **Sünenü Dârimî**, I-II, Dâru İhyâi Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrut, trs.
- Demir, Ziya, **İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbû ve Yazma Fâtihâ Tefsirleri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 16+182 s., İst.1987.
- Ebu Davud, Süleyman b.Eş'as-Sicistânî, **Sünenü Ebû Dâvud**, I-V, Dârü'l- Hadis, Suriye 1971.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b.Muhammed, **İhyâu Ulûmi'd-dîn**, I-IV, Dârü'ş-Şa'b, Kahire, trs.
- Gölpınarlı, Abdulbakî, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İst.1977.

el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbâü'l-Fevâid**, I-X, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1967.

el-Hindî, Alâuddin Aliyyü'l-Müttekî b. Hüsameddin, **Kenzü'l-Ummâl-Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, I-XVI, Mektebetü't-Türasi'l-İslamî, Halep 1969.

İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, **Sünenü İbn Mace**, I-II, Tahkik, Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî, Kahire 1972.

**İslâm Ansiklopedisi**, I, XII, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1978, 1988.

İsmail Paşa (Bağdatlı), **Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Mellifin ve Asârü'l-Musannifin**, I-II, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1951.

İsmail-i Ankaravî, **Hadis-i Erbaîn Şerhi**, Süleymaniye Kt., Reisü'l-Küttâb Kit., Nr. 1182/5, vr. 40b-85a.

\_\_\_\_\_, **Fütühât-ı Ayniyye**, Ahmed Kamil Matbaası, İst. 1328.

\_\_\_\_\_, **Minhâcü'l-Fukarâ**, Rıza Ef. Matbaası, İst. 1286.

İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, Umran Yayınları, Ankara 1981.

el-Kayserî, M. Sabit b. Bekr, **Mir'âtü'l-Hâmidîn fi Keşf-i Esrâri'l-Muhakkikîn ve'l-Müdekkikîn**, İbrahim Efendi Matbaası, İst. 1309.

Karatay, Fehmi Edhem, **Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu** I-II, İst. 1961.

Katip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, I-II, Milli Eğitim Basımevi, (2. Baskı), İst. 1972.

Kerametli, Can, **Galata Mevlevihanesi Divan Edebiyatı Müzesi**, İst. 1977.

Konevî, Sadreddin, **İ'câzü'l-Beyan fi Tefsiri Ümmi'l-Kur'an**, Dâiretü'l-Meârif en-Nizamiye, Haydarâbâd 1310.

Kutub, Seyyid, **Fi-Zılâli'l-Kur'an**, Çev. Heyet, İst. 1992.

Mehmed Tahir (Bursalı), **Osmanlı Müellifleri**, I, Matbaa-i Âmire, İst. 1333.

\_\_\_\_\_, **Meşâyh-i Osmaniyye'den Sekiz Zatın Terâcim-i Ahvâli**, İst. 1318.

Mehmed Zihni, **Muktedab**, İst. trs.

Miras, Kâmil, **Sahih-i Buharî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, I-XII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1972.

el-Münavî, Abdurrauf, **Feyzü'l-Kadir**, I-VI, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1353.

Muhammed Ebû Zehra, **Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye**, I-II, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, trs.

\_\_\_\_\_, **Ebû Hanife**, Çev. Osman Keskioglu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1962.

Muhammed Fuad Abdulbâkî, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm**, Mısır, 1378.

Muhammed Hamidullah- Macit Yaşaroğlu, **Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası**, Çev. Mehmet Sait Mutlu, Yağmur Yayınevi, İst.1965.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b.Haccâc, **Sahîhu Müslim**, I-V, Tahkik, Muhammed Fuad Abdulbâkî, Mısır 1955.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman b.Şuayb, **Sünenü'n-Nesâî**, I-VIII, Daru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b.Ahmed b. Mahmud, **Tefsirü'n-Nesefî**, Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, I-IV, Mısır, trs.

Nurbâki, Halûk, **Fatihânın Kırk Yorumu**, Fatih Gençlik Matbaası, İst. 1986

Ömer Rıza Kehhale, **Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifiyi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, I-XVI, Beyrut 1957.

Pakalın, Mehmed Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, I- III, Milli Eğitim Basımevi, İst.1971.

er-Rumî, Mevlânâ Celâleddin, **Mesnevî**, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Basımevi, (3.Baskı), Ankara 1960.

Seyyid Şerif Cürçânî, **et-Ta'rifât**, Dârü's-Sürûr, Beyrut, trs.

es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, **Câmiu'l-Ehâdis**, I-X, Medine 1974.

Şemseddin Sami, **Kâmusu'l-A'lâm**, I-VI, İst.1306.

Şevkânî, Muhammed b.Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kâdir**, I-V, (2.Baskı), Mısır, 1964.

Tahanevî, Muhammed Ali b.Ali, **Keşşâf-ı Istilâhâti'l-Fünûn**, I-II, İst.1984.

Topaloğlu, Bekir, **Kelam İlmi**, İst.1981.

et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b.İsa, **Sünenü't-Tirmizî**, Tahkik, Ahmed Muhammed Şakir, I-IV, Kahire, 1937.

**Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VIII, İst.1993.

Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İst.1991.

Yazır, Elmalılı M.Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir**, (2.Baskı), İst.1960.

Yetik, Erhan, **İsmail-i Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri**, İşaret Yayınları, İst.1992.



# NECMÜDDİN DAYE VE TASAVVUFİ TEFSİRİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet OKUYAN

Bu araştırmamızda Hicri VI. asrın sonu ile VII. asrın ilk yarısında yaşayan, ömrünün büyük bölümünü Anadolu topraklarında geçiren ve işârî tefsirler arasında oldukça önemli yeri olan "Bahru'l- Hakâk" adlı meşhur bir de tefsir kaleme alan NECMUDDİN DAYE'yi ve adı geçen tefsirini kısa başlıklar altında tanıtmak istiyoruz.

## 1. Hayatı:

Asıl adı Abdullah İbn Muhammed İbn Şâhâvar el- Esedî er- Râzî (573-654/1177-1256)'dir.

Müfessirimiz, Hâzırın bölgesinin meşhur şehirlerinden olan Rey'lidir ve Kübrâ'nın talebesidir. Kaynaklarda doğum tarihiyle ilgili kesin bir tarihe rastlamamaktayız. Bazı kaynaklar doğum tarihiyle ilgili bilgi vermezken, bazıları da birbirleriyle çelişik bilgiler vermektedir.

Meselâ, "Mirsadü'l- İbâd"ı baskıya hazırlayan Riyâhî'ye göre Dâye, 573/1177'de doğmuştur<sup>1</sup>. Bu fikri benimseyen bazı yazarlar olmakla birlikte<sup>2</sup> bazıları da O'nun 564/1168'de doğduğunu ifade etmişlerdir<sup>3</sup>.

Ancak Dâye, en önemli eseri olan tefsirinde şunları belirtmiştir: "Hakk aşağı olarak çeşitli beldelere ilim öğrenmek için gittim. Bu

1 Riyâhî, Muhammed Emin, Mirsâdü'l- İbâd, Mukaddime, Tahran, 1933, s.17; Dâye'nin hayatı için bkz: Safâ, Zebihullâh, Târih-i Edebiyât-ı Der İran, Tahran, 1946, I. 168; II. 1190; Behâr, Muhammed Takî, Sübk-i Şinâsî, İran, ts. III. 20; Hüseyinî, Tezkire, İran, ts, s. 342; Azerbeydelî, Lutufali, Ateşgede-i Azer, İran, 1918, s. 215; Nevâlî, Mir Nizâmüddîn Alişir, Mecâlisu'n- Nefâis, Ya. Haz: Ali Aşğar Hikmet, Tahran, 1905, s. 320; Nefisî, Sa'îd, Târih-i Nazm ve Nesr Der İran ve Der Zebân-ı Fârisî, İran, ts, I. 140; İkbâl, Abbâs, Târih-i Mufassal İran, Tahran, 1894, I. 499; Zehebî, et- Tefsir ve'l- Müfessirin, II. 393; Kehhale, Ömer Rıza, Mu'cemu'l- Müellifin Beyrut, ts, VI. 122; Sâmî, Şemsettin, Kâmûsu'l- A'lâm, İstanbul, 1898, VI. 4567; Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 202'de 26. dipnot; İsmail Paşa, Hediyyetü'l- 'Arifin Esmâu'l- Müellifin ve Asâru'l- Musannifin, İstanbul, 1951, I. 461; Cooper, John, "Mirsâdü'l-İbâd", Journal of The Royal Asiatic Society, London, 1984, sayı. 1, s. 145; Brockelmann, GAL, I. 583; SUPP., I. 803-804; Ancak Tebrîzî Dâye'nin doğum yerinin Tahran olduğunu ifade etmiştir ki bu bilgi hatalıdır. Bilgi için bkz: Tebrîzî, Muhammed Ali, Reyhânetü'l- Edeb fi Terâcumü'l- Ma'rûfin bi'l- Künyeti evi'l- Lakab, İran, 1912, III. 169.

2 Cooper, a. g. mk., s. 145.

3 Kehhale, Ömer Rıza, Mu'cemu'l- Müellifin, VI. 122; Brockelmann, S., I. 803.

gidişlerimin ilki 599/1202 yılında olmuştu ve ben o zaman 27 yaşındaydım<sup>4</sup>. O'nun bu ifadesinden açıkça anlaşılıyor ki doğum tarihi 573/1177'dir.

Dâye, ilim öğrenmek için 599/1202'da memleketi olan Rey'den yola çıktığını, Şam'a, Mısır'ın uzak beldelerine, Hicaz toprağına, Medine'ye gittiğini, sonra Bağdat'a döndüğünü, bir müddet burada kaldığını, oradan Horasan ve Harizm'e geçtiğini, burada yıllarca kaldığını, sonra yeniden Irak'a dönüp şehirlerini dolaştığını, Azerbaycan'a geçip beldelerini gezdiğini, ardından özellikle tefsir ve hadis dersleri almak için tekrar Horasan'a gittiğini, burada bir müddet kaldıktan sonra Hicaz'a gidip geldiğini, kafir Tatarlar'ın hücumuna kadar Irak'ta kaldığını, bu esnada tarihin 617/1220 olduğunu, bu saldırıdan sonra Erbil, Musul ve Diyarbakır'a geçip Rum(Anadolu) diyarına gittiğini ve bir müddet (yaklaşık 35 yıl) burada ikamet ettiğini belirtmiştir<sup>5</sup>.

Dâye, Moğol istilasından kaçıp Anadolu'ya sığındığında, Suhreverdi ve Bağdat halifesi Nâsır'ın elçilik görevinde bulunuyordu (618/1221). Suhreverdi, halifeden aldığı mesajı Konya Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubâd'a götürürken Malatya'da Dâye'ye rastlamış, Dâye kendisine saygı göstermiş, Mirsâd adlı eserini ona vermiş, Suhreverdi de onu Keykubâd'a takdim etmiştir<sup>6</sup>. Bu buluşmada Suhreverdi Dâye'ye şunları söylemiştir: "Her ne kadar padişahlara yaklaşmak doğru değilse de bu genç, dindar, ilimden tam nasibi olan, tasavvuf mensublarına da bağlı bulunan bu Sultan'ın himayesine gir; Anadolu halkına faydalı ol<sup>7</sup>."

Dâye, Anadolu'da bulunduğu süre içerisinde Kayseri, Sivas ve Konya'ya da uğramıştır. Hatta Mirsâd adlı eserini Sivas'ta tamamlamıştır<sup>8</sup>.

Konya'ya uğradığında Mevlânâ ve Konevi ile görüşmüştür<sup>9</sup>. Rivayete göre bu görüşmede üçü bir meclisde iken akşam namazı vakti gelmiş, imamlığı Dâye yapmış, iki rekatta da "kâfirûn" süresini okuyunca

4 Dâye, Bahru'l- Hakâik, Sül. Ktp. Hasan Hüsnü Paşa Kit. No: 37, vr. 4a.

5 Dâye, Bahru'l- Hakâik, Hasan Hüsnü Paşa Kit., No:37, vr. 4a. Yaptığı seyahatlar için bkz: Cooper, a.g.mk., s. 145; Behâr, a.g.e., s. 20; Safâ, a.g.e., II. 1190-1191.

6 Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1984, s. 330; Safâ, a.g.e., II. 1191; Behâr, a.g.e., s. 20; Riyâhî, Mirsâdu'l- 'İbâd, Mukaddime, s. 25; Cooper, a.g.m.k., s. 145.

7 Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 392.

8 Ateş, Süleyman, Üç Müfessir Bir Tefsir, A.Ü.İ.F.D. Ankara, 1970, sayı. XVIII. s. 90; Behâr, a.g.e., s.200; Nefîsî, a.g.e., I. 141; Riyâhî, Mirsâdu'l- 'İbâd, Mukaddime, s.27.

9 Behâr, a.g.e., s.20; Safâ, a.g.e., II. 1192; Riyâhî, a.g.e., s.27; Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 202'de 26. dipnot; Zehebî, et- Tefsir ve'l- Müfessirûn, II. 393(Zehebî, Dâye'nin sadece Konevi ile karşılaştığını söylüyor); Abdurrahman Şah Veli, el- Hayâtu'l- İctimâ'iyye inde Necmiddîn er- Râzî, ed- Dirâsâtu'l- İslâmiyye, 1971, sayı. VI. Not: 4, s. 87.

Mevlânâ, Konevî'ye: "Zâhir edur ki birini sizin için, birini de bizim için okudu" diyerek şaka yapmıştır<sup>10</sup>.

Dâye, Rey'den uzaklaşmasının nedenlerinden olan Moğol istilası hakkında: "Türkistan'dan Suriye'ye kadar yaptıkları tahrip ve kıtali anlatmak mümkün müdür? Sadece doğduğum Rey şehrinde 70.000 kişi öldürüldü ve diğerleri de götürüldü<sup>11</sup>" derken Anadolu'da kendisine sığındığı Selçuklular ve Alaeddin Keykubâd hakkında övgülerde bulunmuştur.

Dâye, Anadolu'da kaldığı uzun müddetten sonra yeniden Ermenistan yoluyla geri döndüğünü, bölge beldelerini gezdiğini, bir müddet burarlarda kalıp Azerbaycan'a döndüğünü, Tiflis'in fethinden sonra Tiflis'e geldiğini, Arrân, Azerbaycan, Irak, İran, Huzistan ve diğer Arap ve Acem şehirlerini dolaştığını, bu şehirlerin pek çoğunda zamanın önderi olan şeyhler bulduğunu, bunların kerâmet sahibi, zâhid- âbid, seyr sahibi, müttaki âlimler olduğunu, kendilerini ziyaret edip onlardan faydalandığını ifade etmiştir<sup>12</sup>.

Anadolu ve diğer bölgelerdeki hayatının ve seferlerinin ardından çileli geçen ömrünün son kısmını Bağdat'da geçirmiş, 36 yıl kaldığı Anadolu topraklarından ayrılıp 654/1256 yılında Bağdat'da vefat etmiştir<sup>13</sup>. Kabri Şinüziye kabristanında Cüneyd-i Bağdâdî ile Seri es- Sakatî'nin mezarlarının yanında bulunmaktadır<sup>14</sup>.

Zehebî, O'nun; Cengizhan ile yapılan savaşta şehit edildiği şeklinde bir rivayetin de bulunduğunu belirtmiştir<sup>15</sup>. Ancak bu görüş bir yanlığdan ibarettir. Cengiz istilasında şehit edilen Dâye değil, hocası Kübrâ'dır. İsim benzerliği bu karışıklığa neden olmuş olabilir.

Aynı şekilde Abbas İkbâl ve Muhammed Takiy Behâr, Dâye'nin ölüm tarihini 645/1247 olarak verirken<sup>16</sup>, Abdülbakî Gölpınarlı O'nun

10 Hüseyinî, a.g.e., s.342; Tebrîzî, a.g.e., IV. 169; Ateş, Üç Müfessir Bir Tefsir, s.89; Şîrâzî, Muhammed Ma'sûm, Tarâku'l- Hakâik, Thk: Muhammed Ca'fer Mahcûb, Tahran, 1920-1926, III. 341-342.

11 Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk- İslâm Medeniyeti, s. 491; Dâye, Mirsâdu'l- 'İbâd, s.17.

12 Dâye, Bahru'l- Hakhak, Hasan Hüsnü Paşa, No:37, vr. 4b.

13 Nefîsî, a.g.e., I. 141; Riyâhî, a.g.e., Mukaddime, s.31; Kahhale, a.g.e., VI. 122; Safâ, a.g.e., II. 1192; Tebrîzî, a.g.e., IV. 169; Cooper, a.g.m.k., s. 145; Shpall, William, "A not on Najm al- Dîn al- Râzî And The Bahr al- Haqâ'iq, Follia Orientalia, 1981-1984, sayı. XXII, s.73.

14 Zehebî, et- Tefsir ve'l- Müfessirûn, II. 393; Tebrîzî, a.g.e., IV. 169; Safâ, a.g.e., II. 1192; Şîrâzî, a.g.e., s. 342. Sâmi ve Tebrîzî, onun mezarının sadece Cüneyd - i Bağdâdî'nin yanında olduğunu belirtmişlerdir.

15 Zehebî, et- Tefsir ve'l- Müfessirûn, II. 393.

16 İkbâl, a.g.e., I. 500; Behâr, a.g.e., III. 20.

736/1335'de öldüğünü belirtmiştir<sup>17</sup>. Kazvinî de Dâye'nin mezarının Konya'da bulunduğunu belirtilmiştir<sup>18</sup>. Ancak bu son bilgiler diğer kaynaklarca doğrulanmamaktadır.

Necmüddîn Dâye, doğduğu şehir olan Rey'den ayrılma sebebinin ilim öğrenmek olduğunu açıkça belirtmiş<sup>19</sup>, kendilerinden çeşitli sahalar da ilim öğrendiği hocalarından bazılarının adını vermiş<sup>20</sup>, bazıları hakkında ise bilgi vermemiştir. Moğol istilasında ailesi Rey'de öldürüldüğü halde Dâye, şehrine dönememiş, çeşitli sıkıntılarla hocalardan faydalanmaya devam etmiştir<sup>21</sup>.

Şimdi eserlerinde adları ve hayatlarıyla ilgili kısa bilgiler verdiği hocalarının isimlerini sıralamak istiyoruz:

1. Ebu Bekir Şâzânî (581/1185).
2. Şeyh Ali Bûnânî (601 /1204),
3. Ebu Said Şeref İbn el- Müeyyed Ebu'l -Feth el- Bağdâdî (606/1209).
4. Ebu'l- Cennâb Ahmed İbn Ömer İbn Muhammed İbn Abdillâh el- Hivakî (Necmuddin Kübra) (618/ 1221).
5. Ebu Muhammed Mahmud İbn Hazâdâd İbn Ebî Bekir el-İrâkî (620 / 1223).
6. Ebu Hafs Ömer İbn Muhammed es- Suhreverdî (632/1234).

## II. Eserleri:

Müfessirimiz, yaşadığı dönemin istikrarsızlığının bir sonucu olarak, sürekli seyahat etmiş, sabit bir yerde kalmamıştır. Moğol istilası nedeniyle memleketinden ayrılmış pekçok ülkeye gitmiş, oralarda çeşitli hocalardan dersler almıştır. Hayatı boyunca genellikle ilim tahsiliyle meşgul olduğu için gerek talebe yetiştirme, gerekse fazla sayıda eser yazmaya yönelmemiştir. Kaynaklardan edinebildiğimiz bilgilere göre onun az sayıda olan eserleri, hep tasavvufu ilgilidir. Zaten kendisi, hocalarının etkisinde kalarak tasavvufi eserler yazmaya yönelmiştir.

Meşhur tasavvufi eseri olan Mirsâdü'l- İbâd'ı Kayseri'de yazmaya başlayıp, Sivas'ta bitirmiş, Malatya'da karşılaştığı Suhreverdî vasıtasıyla da eser Sultan Aladdin Keykubâd'a sunulmuştur<sup>22</sup>. Dâye'nin Malatya'da bulunduğu yıllar 618/1221'e rastladığı için, eser yazmaya bu tarihten önce başladığı söylenebilir.

17 Gölpınarlı, Abdülbaki, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul, 1953, s. 81.

18 Kazvinî, Hamdullah İbn ebî Bekr İbn Ahmed İbn Hasr, Târih-i Güzîde, Tahran, 1944, s. 671.

19 Dâye, Bahru'l- Hakâuk, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 4a.

20 Dâye, Bahru'l- Hakâuk, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 4ab.

21 Nefisî, a.g.e., I. 141; Behâr, a.g.e., III. 20; Safâ, a.g.e., II. 1190.

22 Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 330; Safâ, a.g.e., II. 119; Behâr, a.g.e., s.20.

647/1249'da ilk cildini bitirdiği Bahrü'l- Hakâik adlı tefsiri ise onun en meşhur ve üzerinde çokça tartışma bulunan eseridir. Ayrıca Menârâtü's-Sâirin adlı eserinden başka bilinen az sayıda risaleleri de vardır. Şimdi de onun tüm eserlerini sıralamak istiyoruz:

1. Mîrsâdü'l- İbâd Mine'l - Mebdei ile'l - Me'âd,
2. Menârâtü's- Sâirine İlellâh ve Makamâtü't- Tâirine Billâh,
3. Mennûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî,
4. Mî'yâru's- Sıdk,
5. Risaletü't- Tuyûr,
6. Metâli'u'l- İman,
7. Sirâcu'l - Kulûb,
8. Hasretü'l- Mülûk ve Tuhfetü'l- Habîb,
9. Sülûku Erbâbi'n- Ni'am,
10. Bahrü'l- Hakâik ve'l- Me'ânî fi Tefsîri's- Seb'i'l- Mesânî.

### III. Bahru'l- Hakâik ve Yazma Nüshaları:

Necmüddîn Dâye'nin yazdığı hacimli tefsirdir. Bu tefsir hakkında çok şeyler yazılmış, değişik isimlerle kaydedilmiş, nüshaları fazla sayılabilecek miktarda çoğaltılmış, dolayısıyla gerçek adının dışında başka adlarla anılır olmuştur. Kütüphane kayıtlarında ve çeşitli tabakat kitaplarında bu eser bazen "et- Te'vîlâtü'n- Necmiyye", bazan "Aynu'l- Hayât" diye adlandırılmışken, Simnânî'nin tekmilesinde eserin bir adının da "et- Tefsîrî'n- Necmi" olduğu belirtilmiştir<sup>23</sup>.

Aynı hatalı isimlendirme tefsirin yazarı hakkında da yapılmış, pekçok kaynakta ve yazma nüshalarda eserin yazarının Dâye'nin hocası olan Necmüddîn Kübrâ olduğu ifade edilmiştir.

Bir başka karışıklık da eserin yarım kalan kısmının kimin tarafından yazıldığı noktasında yapılmıştır. Bazı nüshalarda eseri Kübrâ'nın yazdığı, tekmileyi ise Dâye'nin yaptığı belirtilirken, bazı nüshalarda da eseri Dâye'nin yazdığı, eklemeyi ise Simnânî'nin yazdığı ifade edilmektedir.

Tefsiri istinsah edenlerce, eserin baş tarafına yazılan bilgiler, daha sonra gelenleri yanılmıştır. Bu nüshalardaki farklı bilgiler ve en eski nüshanın genellikle bilinemeysi, konuyu daha da karıştırmıştır. Şimdi tefsirin mevcut nüshalarından bazılarını ve karışılığa neden olan ifadeleri zikretmek istiyoruz:

1. Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 18. Bu nüsha, değişik iki adla hem Kübrâ'ya, hem de Dâye'ye nisbet edilmiştir.

2. Sül. Ktp. Dâmâd İbrahim Paşa 153. Bu nüsha da 'Aynu'l- Hayât adıyla Kübrâ'ya atfedilmiştir.

3. Sül. Ktp. Murad Efendi 12. Bu nüsha Hakâik adıyla Dâye'ye nis-

23 es- Simnânî, Ahmed ibn Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed el- Beyâbankî, Tekmile, Hâlet Efendi No: 18, vr. 564a.

bet edilmiştir.

5. Sül. Ktp. Hacı Mahmut Ef. 31/1,2. Bu nüsha Te'vilât-ı Necmiyye adıyla kart bilgisinde Kübrâ'ya atfedilmiştir.

6. Sül. Ktp. Hamidiyye 83. Bu nüsha 'Aynu'l- Hayât adıyla Dâye'ye, kart bilgisindeyse hocası Kübrâ'ya atfedilmiştir.

7. Sül. Ktp. Ayasofya 179. Bu nüshada da eser farklı iki isimle tesbit edilmiştir.

8. Murad Molla Ktp. 130. Bu nüsha 'Aynu'l- Hayât adıyla Kübrâ'ya nisbet edilmiştir.

9. Sül. Ktp. H. Hayri- H. Abdullah Paşa 180. Bu nüsha da Kübrâ'ya atfedilmiştir.

10. İst. Üni. Ktp. Arapça Yazma Eserler Böl. 1799. Bu nüsha da Kübrâ'ya atfedilmiştir.

11. İst. Üni. Ktp. Arapça Yazma Eserler Böl. 3265. Bu nüsha Bahru'l- Hakâik adıyla Kübrâ'ya atfedilmiştir.

12. Nûruosmaniye Ktp. 236/328. Bu nüsha da 'Aynu'l- Hayat adıyla Kübrâ'ya atfedilmiştir.

13. Sül. Ktp. Hasan Hüsnü Paşa 37. Bu nüsha bu eserin en eski nüshasıdır. Bu nüshada eserin tam adı ve müellifinin Mirsâd adlı eserin de sahibi olduğu vurgulanmıştır ki bütün bu bilgiler isabetlidir.

14. Kahire Dârü'l - Kütübî'l- Mısriyye Nâdide Eserler Böl. 2890 No'daki nüsha, et- Te'vîlâtü'n- Necmiyye adını taşımakta ve beş mikrofilm halinde bulunmaktadır. Müellif hakkında ise bilgi verilmemiştir.

Tesbit edebildiğimiz kadariyle bütün bu nüshalarda hem eser, hem de yazar hakkında farklı bilgilerin verildiği rahatlıkla görülmektedir. Mevcut nüshaların en eskisi olan Sül. Ktp. Hasan Hüsnü Paşa 37 No'daki nüshanın sonunda bu nüshanın 647 yılında müellifin kendi el yazması nüshasından istinsah edilip ona okunduğu ve icazetinin bulunduğu belirtilmektedir.

Bazı kaynak tabakat kitaplarında verilen bilgilere göre, Kübrâ'nın 12 ciltlik bir tefsiri vardır<sup>24</sup>. Ancak biz bu eseri Türkiye ve Kahire'de bulamadık. Diyanet İşl. Bşk. Ktp. 33 ve 124; Sül. Ktp. Pertev Paşa 20 ve Serez 182 No'da bulunan Osmanlıca eserler bu tefsirin tercümesi olabilirler. Fakat Dâye, tefsirinin mukaddimesinde hocalarıyla ilgili bilgi verirken Kübrâ'dan da söz etmiş, ancak onun böyle bir eserinin olup olmadığına değinmemiştir<sup>25</sup>. Dönemine kadar yazılan bazı eserler hakkında bilgi vermesine rağmen Kübrâ'dan bahsederken eserinin varlığına işaret etmemesi de böyle bir eserin varlığı hakkında şüpheler doğurmaktadır.

24 Sübkî, a.g.e., V. 12; Zehebî, Siyerü 'Alâmi'n- Nübelâ, XIII. 111-113; Zehebî, el- 'İber fî Ahbârî Men Gaber, V. 74; Kehhâle, a.g.e., II. 34.

25 Dâye, Bahru'l- Hakâik, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 4ab.

Bahrü'l- Hakâik tefsiri hakkında bilgi veren Fritz Meier bu konuda şu değerlendirmeyi yapmıştır: Tefsirdeki esas metnin içerisinde 51. sürenin 17-18. ayetine kadar Kübrâ gelmiş, burada vefat etmiş, devamını ise öğrencisi Dâye yazmıştır ve bu çalışması Necm süresinden itibaren bir ciltlik zeyl halinde esere alınmıştır. 51. süreyle 53. süre arasında pek çok kişi tamamladığı için veya istinsah edenlerin ellerinde bir düzen olmadığı için farklı tefsirler meydana gelmiş, bu nedenle Simnâni, yeniden 51. sürenin 17. ayetinden başlayarak bir ek (zeyl) yazmıştır. Neticede Kübrâ'nın yazdığı esas metinle Dâye'nin yaptığı zeyl Bahrü'l- Hakâik ve'l- Me'ânî fi Tefsîri's Seb'i'l- Mesânî adını almıştır<sup>26</sup>.

Meier'i bu değerlendirmesinde yanıltan nokta, bazı nüshalardaki farklı bilgilerle bütün nüshaları görmemiş olmasıdır. Kaldı ki eser yarım kaldığında ölen şahıs, Dâye'dir; hocası Kübrâ ise Moğol istilasında 618 tarihinde şehid edilmiştir. Eserin, 51. sürede yarım kaldığı iddiası da doğru değildir. Çünkü eser, Necm süresi tefsir edilirken yarım kalmış, dolayısıyla Tûr süresinin sonuna kadar gerçekte herhangi bir kesiklik söz konusu değildir.

Brockelmann da G. I, 440'da Kübrâ'nın eserlerini sayarken tefsirinden söz etmemiş, S. I, 787'deyse 'Aynu'l- Hayât'ı zikir etmiştir. Dâye'nin eserlerini sayarken de Bahrü'l- Hakâik'in, Kur'an'ın 19. süresine kadarki kısmının tefsiri olduğunu belirtmiş<sup>27</sup>, bir başka yerde de Bahru'l- Hakâik'in Fâtiha tefsiri olduğunu ifade etmiştir<sup>28</sup>.

Bu değerlendirmesinde Brockelmann da yanılmıştır. Çünkü o da Meier'in dediklerinin benzerlerini söylemiş, ilaveten bir de tefsirin, 19. süreye kadar bir tefsir olduğunu söylemiştir ki bu da hatalıdır. Görebildiği nüsha belki de bu sureye kadar olabilir, ancak eser, onun söylediği boyuttan daha büyüktür. Ayrıca eserin Fâtiha tefsiri olduğunu söylemesi de aynı nedene bağlı olabilir.

Zehebî, bu tefsiri et- Te'vilâtü'n- Necmiyye adıyla Dâye ve Simânî'ye nisbet etmiştir<sup>29</sup>. Zehebî'nin bahsettiği bu eseri biz Kahire'de bulduk. Aynı kütüphanede bulunan, fakat Kübrâ'ya nisbet edilen iki eserle Ezher Kütüp-hanesinde bulunan ve yine Kübrâ'ya nisbet edilen Fatiha tefsiri hakkında Zehebî bilgi vermemiştir. Halbuki tüm bu eserler, Bahru'l- Hakâik'in birer özeti durumundadırlar.

Ömer Nasühi Bilmen, Te'vilat-ı Necmiyyeyi Kübrâ'ya atfederken, ayrıca 12 ciltlik bir başka tefsirinin daha bulunduğunu belirtmiştir<sup>30</sup>. Ese-

26 Meier, Von Fritz, Stambuler Handschriften Dreier Persischer Mystiker: 'Ain al- Qudât al- Hamadânî, Nağm ad- Dîn al- Kubrâ, Nağm ad- Dîn ad- Dâja, Der Islam, Berlin, 1937, XXIV. s. 10-15.

27 Brockelmann, S. I. 804.

28 Brockelmann, S. I. 448.

29 Zehebî, et- Tefsir ve'l- Mufessirün, II. 393- 394.

30 Bilmen, Ömer Nasühi, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul, 1974, II. 498.

rinin fihristinde ise Bahrül-Hakâik adlı eseri Dâye'ye, 'Aynu'l- Hayat'ı Necmüddîn Râzî'ye atfederek ikincisinin Murat Molla Küt.'nde bulunduğunu ifade etmiştir ki 131 numaradaki bu eser katalogda Kübrâ'ya nisbet edilmiştir. Dolayısıyla Bilmen'in, Râzî nisbesiyle Kübrâ'yı kastettiği açıktır. Oysa bu nisbe Dâye için kullanılmaktadır. Açıkça görüleceği üzere Bilmen de Dâye'nin eserini Kübrâ'ya atfederek mevcut karışıklığı tekrarlamıştır.

Kâtib Çelebi, 'Aynu'l- Hayât'ı Kübrâ'ya<sup>31</sup>, Bahrül-Hakâik'ı Dâye'ye nisbet etmiştir<sup>32</sup>. Çelebi bu konularda ayrıntılı bilgi vermediği için Kübrâ'ya nisbet ettiği 'Aynü'l- Hayât'ın Bahrül- Hakâik'la aynı olup olmadığı konusunda bir netlik yoktur.

Dâye'nin eserleri hakkında değişik yerlerde bilgi veren Prof. Hâmit Algar, bu esere öncelikle Kübrâ'nın başladığını, Bakara süresinden Necm'e kadar Dâye'nin tamamladığını, kalan kısmı ise Simnânî'nin bitirdiğini belirtmiştir<sup>33</sup>.

Algar'ın bu değerlendirmesi, TDV İslam Ansiklopedisine yazdığı Bahrül- Hakâik maddesindeki bilgilerle çelişmektedir. Çünkü burada eserin değişik isimlerine rağmen Dâye'ye ait olduğunu belirtmiş, Kübrâ'nın herhangi bir katkısından söz etmemiştir<sup>34</sup>. Algar'ın bu son değerlendirmesi kanaatimize göre daha isabetlidir. Çünkü bu eserin, sadece Fa-tiha tefsirini içeren bölümü ayrı olarak da kütüphanelerde mevcuttur.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında özellikle kütüphane kataloglarında ve tabakat kitaplarındaki karışıklığın nedeninin, ilk nüshanın genellikle bilinemeyişi ve yazma nüshaların müstensihlerinin verdiği farklı bilgilerde toplandığı anlaşılmaktadır.

İster Kübrâ'ya, ister Dâye'ye atfedilsin, tefsirin mevcut nüshaları Sül. Ktp. H. Hüsnü Ps. 37 No'daki nüshanın işâfî manalarıyla karşılaştırıldığında bu nüshaların eserle aynı ifadeleri taşıdığı görülecektir.

Eserin yarım kalmışlığı meselesine gelince; bu konuda nüshalarda birlik yoktur. En eski nüsha olan H. Hüsnü Ps. 37' deki eser, Kur'an'ın sadece ilk iki cüzünü ihtiva ettiği ve geri kalan cüzlere ulaşamadığımızdan dolayı sağlıklı değerlendirme yapma imkanından yoksunuz. Mevcut nüshaların bazısına göre tefsir, Zâriyat süresi 18. ayette<sup>35</sup> bazısına göre bu sürenin so-

31 Kâtib Çelebi, Keşfu'z- Zunûn, İstanbul, 1971, II. 1181.

32 Kâtib Çelebi, a.g.e., I. 224.

33 Algar, Hamid, "Nadim al- Dîn Râzî" The Encyclopedia of Islam, New York, 1993, VII, 871.

34 Algar, "Bahrül- Hakâik ve'l- Me'ânî", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, IV. 515.

35 Zâriyat süresi 18. ayette biten nüshalar için bkz: Bayezid Ktp. Nadide Es. Böl. No: 532; 536; Sül. Ktp. Hâmidîyye 83; Hâlet Efendi, 18; Dâmâd İbrahim Pş. 153; H. Mahmud Ef. 31/2; Şehid Ali Pş. 92 ve Kılıç Ali Pş. 92 No'daki nüshalar.



nunda<sup>36</sup>; bazısına göre Tûr süresinin sonunda<sup>37</sup> bazısına göre de Necm süresinin sekizinci ayetinde<sup>38</sup> yanm kalmış, daha sonra Simnâni tarafından tamamlanmıştır.

Sül. Ktp. Fatih 232'deki nüsha, Necm süresinin sekizinci ayetine kadar, kesintisiz bir şekilde devam etmiştir ki bizim kanaatimize göre de en doğru ihtimal budur. Çünkü Simnâni, Dâye'nin, Necm süresine başladıktan sonra vefat ettiğini ifade etmiştir.

Fatih 233'deki nüshada Zâriyât süresinin 17-18. ayetinde herhangi bir kesiklik olmamasıyla birlikte 232'deki nüshayla Necm süresinin baş kısmına kadar aynılık arzietmekte, geri kalan kısımlarda farklılık göstermektedir.

Üsküdar Hacı Selim Ağa Küt. 71; İst. Üni. Ktp. Yaz. Böl. 3265; 576 ve 1799; Nûruosmaniye 236/328; Hacı Beşir Ağa 58; Turhan H. Valide 14; Topkapı Müz. Ktp. Yazma Ese. Böl. A.92; Halet Ef, 18; Sül. Ktp. Cârullah 233; Dâru'l- Mesnef 46; Bayezid Ktp. Yaz. Böl. 531 ve Kayseri Râşid Ef. Ktp. 545 No'daki nüshalar, Tûr süresinin sonuna kadar herhangi bir kesintinin olmadığı fikrimizi desteklemektedir.

Şimdi de eserin nerede yarım kaldığı ve Simnâni'nin, neden böyle bir tekmileye ihtiyaç duyduğuna değinmek istiyoruz:

Simnâni, Kamer süresinin altıncı ayetini tefsir ettikten sonra şu bilgileri vermiştir:

"... Allah'ın tevfikine ermiş şeyh Necmüddîn Dâye el- Esedî (Allah sa'yini meşkûr etsin), Kuran'ın başından ve'n-Necmi süresine kadar bir tefsir yazmıştır. Necm süresine gelince "Ve'n- Necmi'ye başlayıp onu tamamlamam için Allah'ın bana izin vermesi acâiptir" demiş ve ve'n-Necmi'ye başlayınca hastalanıp parlak yıldızı beşeriyet arzından, tanrılık göğüne çıkmıştır. Onu et- Tefsîrû'n-Necmî adlı tefsirini tamamlamayı Allah bana ihlam etti<sup>39</sup>..."

Simnâni'nin verdiği bu bilgilerden, Dâye'nin, Necm süresinin tefsirine başladıktan sonra vefat ettiğini anlamaktayız. Elimizdeki nüshalardan sadece Fatih 232'deki nüsha ile İst. Üni. Ktp. Yaz. Böl. 3265 No'daki nüsha, Necm süresinin sekizinci ayetinde sona ermektedir. İstinsah tarihi belli olmayan, ancak yazısı çok eskiyi andıran Fatih 232'deki nüshayla Hicrî 739'da istinsah edilen diğer nüsha, Simnâni'nin

36 Zâriyât süresinin sonunda biten nüsha için bkz: Sül. Ktp. Cârullah 233 No'daki nüsha.

37 Tûr süresinin sonunda biten nüshalar için bkz: Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp. 71; Nûruosmâniye 236/328; Topkapı Müzesi Ktp. Yazma Es. Böl. 1799; Bayezid Ktp. Nadede Es. Bl. 531; Sül. Ktp. H. Beşir Ağa 58; Turhan H. Valide 14; Dâru'l- Mesnef 46 No'daki nüshalar.

38 Bu nüshalar için bkz: Sül. Ktp. FâtiH 232 ve İst. Üni. Ktp. Yazma Es. Böl 3265 No'daki nüshalar.

39. Ateş, Üç Mufessir Bir Tefsir A. Ü. İ. D. sayı. XVIII s. 96-97.

verdiği bilgiler doğrultusundadır.

Artık, Bahru'l- Hakâik'in, Necm süresinin ilk ayetlerinde yarım kaldığı ve Simnânî'nin ona bir zeyl yazdığında şüphe yoktur. Ancak elimizdeki nüshaların tamamı, aynı tekmileye değil, farklı tekmilelere sahiptirler. Buradan hareketle tefsire farklı tekmilelerin yazıldığı, ya da müsten-sihlerin esere değişik tekmileler ilave ettikleri sonucuna varabiliriz. Zaten istinsah tarihi, diğerlerine göre daha sonra olan bazı nüshalarda farklı tekmilelere şahid olmaktadır<sup>40</sup>.

#### IV. Tefsirindeki Metodu:

Dâye'nin, tefsirinde izlediği metod hakkında görüş bildirmek için tefsirinin orijinaline ulaşmak gerekir. Bu nüshayı elde edemediğimiz için mevcut nüshalardan tarih bakımından ona en yakın nüshayı, yani, 647'de yazılan ve Hasan Hüsnü Paşa 37 No'da bulunan nüshayı esas aldık. Tefsirin en eski nüshası olan bu eser, genellikle bilinmediği için bu tefsire sadece, işârî tefsir nazariyle bakılmış, tefsir tarihiyle ilgili bilgi verenler onu işârî tefsirler kategorisinde ele almışlardır. Halbuki Dâye'nin bu eserinde ağırlıklı olarak takib ettiği metod bir rivayet tefsirini andırmakta, oldukça geniş yer tutan bu ifadelerinden sonra işârî manalara yönelmektedir. Zaten tefsirin mukaddimesinde bu eseri yazma nedeninden bahsederken, yazacağı bu eserin, Kur'an'ın zâhir ve bâtın ilimlerini içereceğini, çünkü Kur'an'ın hem zâhir, hem de bâtının bulunduğunu belirtmiştir<sup>41</sup>.

Özellikle, Sa'lebî'nin tefsirine çok sık müracaat ettiğini belirtmesi<sup>42</sup>, eserde zâhirî yönün ihmal edilemeyecek düzeyde olduğunu ispatıdır. Çünkü Sa'lebî, rivayete çok önem veren, nahiv ve fıkha dair izahlarda bulunan, eserlerinde İsrailiyyata rastlanabilen bir müfessir olarak bilinmektedir<sup>43</sup>. Eserlerine sıkça başvurduğunu söylediği Vâhidî de, tefsirde otorite olan, hadis ve fıkıh bilgisiyle meşhur, Arapça ve lügat bilgisi geniş olan, et- Tefsîrû'l- Basît, et- Tefsîrû' - Vasît ve et- Tefsîrû'l- Vecîz adlarıyla üç tefsir ve Esbab-ı Nüzûl gibi eserleri bulunan bir bilgindir<sup>44</sup>. Dâye'nin, özellikle bu iki âlimin eserlerine sıkça başvurduğunu söylemesi ve tefsirinde bunu uygulaması, Bahru'l- Hakâik'in işârî tefsir özelliğinin yanında rivayet yönünün de gözardı edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Dâye'nin tefsiri, rivayetler yönünden oldukça zengindir. Herhangi bir ayeti tefsir ederken öncelikle ayeti veya ayetleri yazmış, ardından

40. Örnek için bkz: Hacı Beşir Ağa 58; Fâtiḥ 233;...

41 Dâye, Bahru'l- Hakâik, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 8b.

42 Dâye, Bahru'l- Hakâik, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 10b.

43 Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, Ankara, 1988, II. 178-186; Zehebî, et- Tefsir ve'l- Müfessirûn, I. 227; Ateş, İşârî Tefsir Okulu, Ankara, 1974, s. 95- 97.

44 Sübkî, a.g.e., III, 289- 290.

ayetlerdeki kelime bilgisi ve gramer incelikleri üzerinde durmuş, gerektiğinde şiirle istişhad etmiş, ayetlerin tefsirinde nüzûl sebebi ve nüzûl yerleri hakkında bilgi vermiş, başka ayet ve hadislerle meseleyi delillendirmiş, önceki alimlerden bolca nakiller yapmış, özellikle hadis nakillerinde genellikle isnad zinciri vermiş, bazen bunu terketmiş, zaman zaman hadislerin ve râvîlerin sihhat durumlarıyla ilgili fikir beyan etmiş, hadis kaynağı olarak genellikle Müslim'i tercih etmiş, ayetler arasındaki bağı belirtmek için önceki ayetin sonrakiyle olan mana birliği ya da ilgisini belirtmiştir.

Süre başlarında, önce süre adını vermiş, ardından sürenin Mekki ya da Medeni oluşunu belirtmiş, süredeki ayet, kelime ve harf sayısı hakkında da bilgiler vermiştir.

Necmüddîn Dâye, tefsirinde ayetleri izah ederken, kelime tahlilleri, cümle yapıları, gramer incelikleri, fikhî meselelerde ayrıntı vermesi, zaman zaman bazı görüşleri tenkid edip kendi görüşünü belirtmesi gibi usuller takib ederek bir dirâyet metodu örneği de sergilemiştir.

Ayrıca tefsirinin büyük bir bölümünü ayırdığı işârî manalar açısından bakıldığında ise tamamen bir işârî tefsir görünümünü vermektedir.

#### V. Tasavvufî Yönden Dâye Tefsiri:

Eserde tüm ayetlere işârî manalar verilmiştir. Kıssa ve ahkâm ayetlerine, zâhirî manalar verildikten sonra işârî manalara geçilmiştir. Dâye'nin yaptığı yorumlar, bilinen tasavvufî yorumlardan oluşmaktadır. Öncekilerin söylediklerini daha anlaşılır ve sade bir şekilde özetlemiştir denebilir.

Bir metod olarak Dâye, konuları bölümlere ayırarak izah etmeyi tercih ettiği için genellikle her meselede avam, havâss ve havâssu'l-havâss diye üç gurup insan hakkında meseleyi açıklamaya çalışmıştır. Ona göre en olgun insan da bu itibarla havâssu'l-havâss ehlinden olan kimsedir.

a) **Zâhirî - Bâtınî İlim:** Kur'an-ı Kerim'in hem zâhirî, hem de bâtınî yönü bulunduğu için mevhibe ehli olanların verdikleri manaları zâhir ehli kabûl etmeli, gösterdikleri yolda yürümelidirler.

b) **Rûh ve Nefs:** Rûh ve nefis, insanın iki farklı yönünü oluştururlar. Beş duyuyla hissedilen bu âlemde yaşayan her fert, tüm cesedi kaplayan ve devamlı olarak kötülüğü emreden nefsi bu duygularından arındırmalı, en yüksek rûh makamlarına erişmelidir. Çünkü, nefsin emrettiği her kötülüğün karşısında onu etkisizleştirecek karşıt bir güç vardır. Hidâyet Allah (cc)'tan, sapıklık ise nefistendir. Her kötülüğün anası olan nefis, kendi başına terkedilince Hakk'ı bulamaz, doğruyu bulmak için mutlak surette Allah(cc)'ın yardımına muhtaçtır. Bu bağlamda sadece akıl, riyâzat ve mücâhede ile kurtuluşa erme iddiasında bulunan fi-

lozof, brahman ve ruhbanlar yanılığın içerisinde dirler.

**c) Antropomorfizm:** Müfessirimiz, Kur'an'ı yorumlarken antropomorfizmden de yararlanmıştı. İnsanı küçük âlem, âlemi büyük insan sayan anlayışı gereği, kainattaki tüm varlıkları hep bir bütünüň âhenkli parçaları olarak görmüş, ayetlerle diğeri varlıklar arasında çeşitli benzetmeler yapmıştır.

**d) Zikir:** Mutassavvıflara göre zikir, Allah(cc)'ı anmaktır. Dâye'ye göre de zikir, zikredeni zikredilene ulaştırır. Hatta zikredeni zikredilen, zikredilene de zikreden hâline getirir, neticede zikir, zikredilen ve zikreden tek olur. Bu izah, müfessirimizdeki vahdet-i vücûd anlayışının bir göstergesidir.

**e) Kader ve Kaza:** Kader ve kaza konusunda da tam bir ehl-i sünnet çizgisinde olan Dâye, zaman zaman cebriyeye yakın olan düşüncelerinin hangi noktalarda onlardan farklı olduğu konusunda ayrıntıya girmemiştir.

**f) Dine Bakışı:** Dine bakışı, yani şeriatın yaşanmasıyla ilgili herhangi bir tereddüd taşımayan müfessirimiz, bu yaklaşımı nedeniyle eserini hem zâhir, hem de bâtın manaları içeren bir nitelikte kaleme almıştır. Çünkü ona göre şeriatın yaşanması gerçek kulluktur. Dolayısıyla şeriatın reddettiği her hakikat aslında zındıklıktır.

**g) Fenâ Anlayışı:** Mutassavvıflara göre kul ezelf iradenin çizdiği hayat yolunu kul takib etmek zorundadır. Yani kulun iradesi küllî iradeye göre âtıldır. Fenâ anlayışında da Dâye'ye göre Allah(cc) 'tan başka herşey boştur. Kul, önce Allah(cc)'ta yok olmalı, ardından O'nunla bâkî olmalıdır. Bu nedenle kul, yaptığı ibadetlerden dâhî zevk almayacak duruma gelmelidir. Çünkü böyle bir zevk de egonun varlığına hizmet eder korkusuyla kul, ibadetten zevk almayı tamamen terk etmelidir. Zaten tevhidin son noktası olan vahdet mertebesi de Dâye'ye göre fenâ anlayışının temelini oluşturmuştur.

**h) Alem- İnsan ilişkisi:** Hz. Peygamber'i ilk yaratık olarak düşünen müfessirimiz, zaman zaman zorlama te'viller de yapmıştır. Meselâ "ümmî sıfatı" nedeniyle onu varlıkların anası saymıştır. Aynı düşünceyle Allah (cc)'ın sıfatlarını bazan Nebî (sav)'ye de isnad ederek bizce anlaşılması güç bir tutum izlemiştir. Alem ağacı olarak kabul ettiği tüm varlıkların zirvesinde Hz. Peygamber'i görmüş, diğeri tüm yaratıkların onun aşağısında kabul etmiştir.

Görülüyor ki Necmuddîn Dâye, tefsirinde tasavvufun çeşitli sorunlarını gayet vecîz bir üslûb ile ifade etmiştir. Ana dili Arapça olmamasına rağmen eserlerini biri hariç Arapça yazmış ve kullandığı ifadeler bu dildeki maharetini ortaya koymuştur.

Anadolu'nun bir kültür merkezi olduğu Selçuklu döneminde Kayseri'de bulunmakla İslâm âlemine olduğu kadar Türk- İslâm kültürüne de

büyük katkı sağlamış, menkıbelerin belirttiği üzere Sadreddin Konevî ve Mevlânâ Celâluddîn-i Rûmî gibi büyük filozof mutasavvıflarla sohbet edip fikir alış- verişinde bulunmuş, sadece pratik bir mutasavvıf olarak değil, mana âleminin derinliklerinde gezen, çevresine ve daha sonraki nesillere ışık sunan filozof bir mutasavvıf olmuştur.

# İLK İSLAM ŞEHİRLERİNİN İKİ ÖNEMLİ UNSURU: CUMA MESCİDİ DARÜ'L- İMARA İKİLİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yrd. Doç. Dr. Yılmaz CAN

## Giriş

Konuya kavramları izah ederek başlayalım. "Cuma mecsidi" ne demektir? Terkibden de anlaşılacağı üzere cuma mecsidi yalın ve basit bir ifadeyle, cuma namazının kılındığı mecsid anlamına gelmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında bir şehirde bir kasabada yalnız bir mecsidde cuma namazı kılınmaktadır<sup>1</sup>. Şehrin veya kasabanın diğer mecsidleri ise vakit namazları için hizmet vermektedir. Bu uygulama müslümanlar tarafından İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in fiilî bir sünneti olarak kabul edilmektedir. Zira Hz. Muhammed zamanında Medine ve diğer İslam belde-lerinde sadece bir mecsidde cuma namazı kılınmıştır<sup>2</sup>. Arapça "topladı" anlamına gelen "cemea" fiilinden türetilmiş cuma sözcüğü ile belirlenmiş cuma namazı islamî yorumlara göre, mümkün olduğu kadar fazla cemaatle kılınması gereken bir ibadet olarak mütelaâ edilmektedir. Rivayetlere göre, bir merkezde sadece bir mecsidde cuma namazı kılınması adeti H.III/M.IX. asra kadar sürmüştür<sup>3</sup>. Zamanla kentlerin hızla büyüüp önemli bir nüfus birikimine ulaşması neticesinde, söz konusu uygulamada önemli zorluklarla karşılaşmıştır. Meselâ Abbasiler'in başkenti Bağdat'ta bir nehrin iki yakasına yayılmış kent insanlarını bir camide toplamak pek çok zorluğu gündeme getirmiş ve durumu değerlendiren bazı İslâm hukukçuları Bağdat ve benzeri diğer büyük şehirlerde ikinci ve üçüncü

- 1 Ebu'l- Kasım Muhammed, İbn Havkal, *Configuration de la Terre* (çev. J.H. Kramer-G. Wiet), Paris 1964, Tome I, s.144; Salih Ahmed, el- Ali, *Hitatü'l Basra ve Mıntakatüha*, Bağdat 1986, s.64; D.- J.Sourdrel, *La Civilisation de l'Islam Classique*, Paris 1968, s.408; N.Çam, "İslâm'da Bazı Fıkhi Meselelerin ve Mezheplerin Türk Cami Mimarisine Tesiri", *Vakıflar Dergisi*, Sayı, 20 s.377-378. Nitekim pek çok İslam hukukçusu da cuma namazının bir belde yalnız bir yerde kılınması gerektiği kanaatindeydi (Geniş bilgi için İslam hukuk kitaplarının ilgili bölümüne bakınız).
- 2 Ahmet b. Yahya el- Belazuri, *Fütuhu'l- Buldan* (çev. M. Fayda), Ank. 1987, s. 66; Ebu'l-Velid Muhammed, el- Ezraki, *Kabe ve Mekke Tarihi* (çev. Y.V. Yavuz), İst. 1980, s. 371-373; P.H. Lammens, *La Mecque a la Veille de l'Hegire*, Beyrut 1924, s.183; M. Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş* (çev. İ.S.Sırma), İst. 1981, s. 61.
- 3 İbn Havkal, a.g.e., Tome I, s.144; el-Ali, a.g.e., s.60-64; Nasır-ı Hüsrev, *Sefername* (çev. A.Tarzi), İst.1988, s. 73-74.
- 4 Çam, a.g.m., s.378. Mesela Bağdat'ın büyümesiyle birlikte şehirde cuma namazı kılınan yeni mecsidler kurulmuştur (bkz. Muhammed b. Ahmed, İbn Cubeyr, *Rihle*, Bağdat 1937, s. 179, 182)

cuma mescidlerinin kurulabileceğini belirtmişlerdir<sup>4</sup>. Bu cevazın sınırları daha sonraları fazlasıyla genişletilmiş ve bir şehirde çok sayıda mescidde cuma namazı kılınır olmuştur. Hatta zamanla köylerde bile cuma namazı kılınmaya başlanmıştır. İşte izâha çalıştığımız bu tarihî süreç içinde İslâm'ın ilk yıllarında İslâm şehirlerinde cuma namazı kılınan mescidlere "el- mescidü'l- cami", bir şehirde birden çok cuma mescidinin kurulduğu dönemlerde ise, şehir yöneticisinin cuma namazı için tercih ettiği, genellikle şehrin merkezinde bulunan ve diğerlerine göre daha görkemli ve daha büyük boyutlu olan cuma mescidlerine de "el- mescidü'l - cami", "mescid-i cuma, "cami-i kebir", "ulu cami" ve "büyük cami" gibi isimler verildiğini görmekteyiz<sup>5</sup>.

"Darü'l - imara" emirlik sarayı, hükümet konağı anlamına gelmektedir. Başkentte devlet başkanının, diğer şehirlerde ise onun adına hükmeden valilerin ikâmet ettiği yerdir. Darü'l - imara isminin ilk kez Hz. Ömer zamanında kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır<sup>6</sup>.

### **İlk İslâm Şehirlerinde Cuma Mescidi ve Darü'l- İmara**

İlk İslâm şehirlerinin fizikî yapısı incelendiğinde bu iki unsurun şehir planında çok önemli bir yer işgal ettikleri görülmektedir. Şimdi İslâm'ın ilk yıllarında bu iki unsurla ilgili tespitlerimizi örnek olarak seçtiğimiz bazı şehirlerle ortaya koymaya çalışalım.

İslâm'ın devlet olarak belirlediği bir kent olan Medine'de cuma mescidi ile devlet başkanının yani İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in evi yanyana birbirine bitişik olarak kurulmuştur. Mescidin güneydoğu köşesinden başlayarak kuzeye doğru, mescide bitişik vaziyette inşa edilmiş odalarda Hz. Muhammed ve eşleri oturmaktadır. Yüzölçüm bakımından mescide göre çok çok küçüktürler(bkz. şek.3). Mescidü'n-Nebi'nin o günkü konumu itibarıyla müslümanların meskun olduğu bölgenin merkezinde yer aldığı anlaşılmaktadır<sup>7</sup>. Hz. Muhammed'den sonra onun yerine geçen Hz. Ebubekir'in evinin de mescidin güneybatı köşesinin bitişğinde konumlandığı bilinmektedir<sup>8</sup>. Hz. Ömer'in hilafetinde devlet başkanı için özel bir bina yapıldığını ve bu binanın darü'l- imara

5 Ahmed b. Ali, el- Makrizi, Kitabü'l- Mevaiz ve'l- İtibar bi Zikri'l- Hitati ve'l - Asar, Beyrut Tarihsiz, C.I, s.341; Şihabüddin Yakut b. Abdullah, Yakut, Mucemü'l - Buldan, Beyrut 1957, C. IV, s.264 O. Grabar, İslâm Sanatının Oluşumu (çev. N. Yavuz), İst. 1988, s.87; D. Kuban, Muslim Religious Architecture, Leiden 1974, s.11; Çam, a.g.m., s.377.

6 Muhammed b. Cerir, et- Taberi, Tarihu'l-Ümem ve'l- Mülûk, Beyrut 1987, C.II, s.479; Belazuri, a.g.e., s.395, 498; el-Ali, a.g.e., s.75; Hamidullah, İslam Müess..., s.81.

7Yakut, a.g.e., C.V, s.86; Hamidullah, İslam Peygamberi (çev.S.Tuğ), İst.1980, C.I, s.192

8 Hamidullah, İslam Müess..., s. 65-66

9 Hamidullah, İslam Müess..., s.81

ismiyle anıldığını görüyoruz<sup>9</sup>. Bu yapının konumu konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak, Hz. Ömer zamanında kurulmuş olan Basra, Kûfe ve Fustat'ta darü'l- imaraların hep cuma mescidinin yanbaşında bulunduğu dikkate alınırsa, bu yapının da Mescidü'n Nebi'nin etrafında konumlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Emeviler'in Medine valilerinin de genellikle Mescidü'n- Nebi'nin yakınında ikamet ettikleri ve bunlardan vali Mervan ile Ömer b. Abdülaziz'e ait konutların mescidin kible cephesinde yer aldığı anlaşılmaktadır<sup>10</sup>.

İslam'a beşiklik etmiş Mekke şehrine gelince, bu şehirde şehrin kurulduğu vadinin tam ortasında, yani şehrin merkezinde Kâbe ve Mescidü'l- Haram bulunmaktadır<sup>11</sup>. Kâbe'nin yakınında, kuzeybatısında bulunan ve kuruluşu İslâm öncesine kadar uzanan Darü'n- Nedve<sup>12</sup> isimli bir yapı şehrin yöneticilerine ikâmetgâh hizmeti vermektedir. Burada hemen belirtelim ki, bu bina İslâm'dan önce de aynı fonksiyonu ifa etmektedir, hatta bu maksatla kurulmuştur. Emeviler dönemi boyunca idarecilerin ikamet ettiği bu yer, Abbasiler döneminin ilk yıllarında terk edilip Mescidü'l- Haram'a ilave edilmiş ve idareciler için darü'l- imara ismiyle bilinen, idarî hüviyetli yeni bir konut inşa edilmiştir<sup>13</sup>.

Irak topraklarında kurulmuş Basra ve Kufe şehirlerinde cuma mescidi ile darü'l- imaraların benzer bir oluşum ve gelişim seyri sergiledikleri görülmektedir. Başlangıçta birer ordugâh olarak kurulan bu şehirler cuma mescidi ve darü'l- imara ikilisinin etrafında teşekkül etmiş yerleşimlerdir<sup>14</sup>. Bu iki yapı ilk yıllarda her iki şehirde de birlikte, yanyana konumlanmışlardır<sup>15</sup>. Şehrin kuruluşundan birkaç yıl sonra Kufe darü'l- imarası, içinde bulunan beytü'lmalin soyulması neticesinde tedbir olarak cuma mescidine bitişik olarak yeniden inşa edilmiş ve caminin kible cephesinde yer almıştır<sup>16</sup>. Aynı tarihlerde, aynı gerekçeyle Basra'da da cuma mescidi ile darü'l- imaranın birbirine bitişik olarak yeniden inşa edildik-

10 J. Sauvaget, *La Mosque Umayyade de Medine*, Paris 1957, s. 85-90, 134-145. Sauvaget'in Emevi dönemindeki Mescidü'n-Nebi'yi gösteren planında, kible cephesinde yer alan imam ve Ömer ailesine ait iki kapının varlığı bu görüşümüzü teyid etmektedir (bkz. Sauvaget, a.g.e., s.91 fig.5)

11 Lammens, a.g.e., s.183; C.S. Hurgronge, *Mekka*, Haag 1888, s.2, 19; Belazuri, a.g.e., s.66

12 Darü'n- Nedve: Bu bina Hicret'ten yaklaşık 2 asır önce Kuşay b. Kilab tarafından kurulmuştur. Kureyş burada devlet işlerini görüşürdü. (bkz. Ezraki, a.g.e., s.365-366)

13 Ezraki, a.g.e., s.358, 366-368; Ebu'l-Hasan Ali, en- Nedvî, es- *Siyretü'n Nebeviyye* (çev. o. Keskiöğlü), İst. 1981, s.58.

14 Basra ve Kufe şehirleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Y.Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Ank.1995

15 Belazuri, a.g.e., s.395, 498; Taberi, a.g.e., C.II, s.479-480; el- Ali, a.g.e., s.75

16 Taberi, a.g.e., C.II, s. 479-480; L. Massignon, "Explication du Plan de Kufa", *Opera Minora Tome III*, Beyrut 1963, s.51.



lerine ve Kufe'de olduğu gibi, darü'l- imaranın cuma mescidinin kiblesinde konumlandığına şahit olmaktadır<sup>17</sup>.

Vali Ziyad zamanında (H.45-54/M.665-673) Basra cuma mescidi ve darü'l- imarası yeniden yapılmış ve mescidin kible duvarında küçük bir kapı açılarak, valinin yanı sıra imamın rahat bir şekilde, güvenle darü'l- imaradan mescide geçmesi temin edilmiştir<sup>18</sup>. Kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamakla birlikte, pekçok noktadaki benzerlikten hareketle, aynı düzenlemenin Kufe mescidinde de söz konusu olması muhtemel gözükmektedir.

Vali Haccac'ın (H.75-96/M.694-714), Basra'da mescidin yanında bulunan darü'l-imarayı yıktırması ve kendisi için şehrin dışında Haziz denilen mevkide yeni bir konut inşa ettirdiği rivayet edilmektedir<sup>19</sup>. Haccac'dan sonra tekrar mescidin yanına alınan darü'l-imara Abbasiler döneminin başlarında da bir süre Mirbad mevkiine nakledilmiştir<sup>20</sup>. Öte yandan Kufe'de de Vali Halid el- Kasri'nin (H.105-120/M.723-737) şehir dışında bir sarayda ikâmet etmeyi tercih ettiği bilinmektedir<sup>21</sup>.

Mısır topraklarında kurulmuş Fustat'la Tunus topraklarında kurulmuş Kayravan şehirlerinde de cuma mescidi darü'l-imara ikilisinin birlikte, yanyana buldukları ve söz konusu şehirlerin merkezlerini teşkil ettikleri anlaşılmaktadır<sup>22</sup>. Bu iki şehirden Kayravan'da da darü'l-imara, Basra ve Kufe'de olduğu gibi, cuma mescidinin kiblesinde yer almıştır<sup>23</sup>. Fustat'ta ise Amr Mescidi ile darü'l-imara arasında 7 zira (3.5m.)'lık bir mesafe mevcut olup, darü'l-imarının mescide göre konumu konusunda verilen farklı iki bilgiden biri darü'l-imarının mescidin kiblesinde konumlandığını ifade etmektedir<sup>24</sup>. H.I. asrın sonlarında Fustat darü'l-imarasının belirli bir süre için Amr Mescidi'nin yanından alınarak Holvan mevkiine nakledildiği bilinmektedir<sup>25</sup>.

Fetihle ele geçirilmiş şehirlerden de bir örnek vererek tespitlerimizi noktalamak istiyoruz. Hz. Ömer zamanında fethedilmiş Şam'da Hz. Osman döneminin Şam valisi Muaviye zamanında, bir süre hristiyanlarla

17 Belazuri, a.g.e., s.499; Yakut, a.g.e., C.I s.433; el- Ali, a.g.e., s.76-77

18 Belazuri, a.g.e., s.499.

19 Belazuri, a.g.e., s.502; el-Ali, "Hitatü'l-Basra", Sumer Vol. VIII, No:2, Bağdat 1952, s.287.

20 Belazuri, a.g.e., s.502; el- ali, a.g.m., s.287.

21 Belazuri, a.g.e., s.410

22 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Can, a.g.e. s. 69-83

23 G. Marçais, *Tunis et Kairouan*, Paris 1937, s. 21, 28

24 Krş. M. Talbi, "Al- Kayrawan", *Encyclopedie de l'Isam*, Paris 1978, Tome IV, s.980; M. Şibli, *İslam Tarihi Asr-ı Saadet* (çev. Ö.R.Doğrul). İst. 1928, C.VII s. 319; K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture I*, Oxford 1969, s.28

25 Creswell, a.g.e., s.28; C. H. Becker, "Kahire", *İslam Ansiklopedisi*, İst. 1977, C.VI,s.77

ortaklaşa kullanılıp daha sonra yerinde büyük bir cami inşa edilen Aziz İonnes Kilisesi'nin yanındaki eski Bizans idarecilerinin sarayı yeniden düzenlenmiş ve darü'l-imarâ olarak kullanılmıştır. El- Hadra ismiyle anılan bu yapı, Abbasiler zamanında hapishaneye dönüştürülmüştür<sup>26</sup>. Bununla birlikte Emeviler zamanında idareciler için sur dışında inşa edilmiş bir saraydan söz edildiğini belirtmek isteriz<sup>27</sup>.

### Değerlendirme ve Sonuç

Örnek şehirlerle ilgili tespitlerimizi bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda aşağıdaki sonuçlara ulaşmak mümkündür.

1. İlk İslam şehirlerinde cuma mescidi ile darü'l-imarâ genellikle birlikte, yanyana konumlanmışlardır. Bu birliktelik Emeviler dönemine kadar hemen hemen istisna kabul etmeyecek derecede güçlüdür. Ancak Emeviler dönemiyle birlikte, cuma mescidi- darü'l-imarâ beraberliğinde birtakım sıkıntılar görülmektedir. Meselâ daha önce işaret ettiğimiz üzere, Haccac, valiliği sırasında Basra cuma mescidinin yanındaki darü'l-imarâyı yıktırılmış ve kendisi için şehrin dışında yeni bir konut inşa ettirmiştir. Yine Fustat'ta da H.I.asrın sonlarında darü'l-imarâ, cuma mescidinin yanından alınarak Holvan mevkiine taşınmıştır. Kufe'de ise Emevi valisi Halid el- Kasri şehir dışında bir sarayda ikâmeti tercih etmiştir. Bugün Ürdün topraklarında kalıntılara tanık olduğumuz meskun mahal dışında kurulmuş Emevî saraylarını da bu anlayışın meyveleri olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte Emeviler döneminde Suriye'nin güneyinde kurulmuş Aynü'l-Car ve Endülüüs Emevileri'nin fetih şehri Kurtuba'da cuma mescidi ile darü'l-imarâ birlikte, yanyana bulunmaktadırlar(bkz.şek.12,13). Abbasiler zamanında bu birlikteliğin biraz daha zayıfladığına şahit olmaktadır. Bu dönemde kurulan Bağdat ve Askar'da cuma mescidi- darü'l-imarâ beraberliği korunurken<sup>28</sup>, yine aynı dönemde kurulmuş Rakka, Katai ve Samarra'da darü'l-imarâlar daha doğrusu darü'l-imarâ fonksiyonu gören saraylar, cuma mescidinden uzakta konumlanmışlardır<sup>29</sup>. Burada hemen bir hususa işaret edelim ki, bazen kimi şehirlerde cuma mescidi yanında veya uzağında olsun, idarecilerin darü'l-imarâ ismiyle bilinen yapılarda sürekli ikamet etmedikleri, veya haftanın

26 A. Dhina, *Cites Musulmanes d' Orient et d' Occident*, Alger 1986, s.25; N. Elisséeff, "Dimashk", *Encyclopedie de l'Islam*, Paris 1977, Tome II, s.288; Ebu'l- Kasım, İbn Asakir, *Tarihu Dimaşkü'l- Kebir*, Beyrut 1987, C.I, s.200-201,244

27 Sauvaget, "Esquisse d'Une Histoire de la Ville de Damas" *Revue des Etudes İslamiques*, Tome IV, s.445-446; Elisséeff, "Physical Lay-out", *The Islamic City*, Ed. R. B. Serjeant, Paris 1980, s.95

28 Askar için bkz. Makrizi, a.g.e., C.I, s.304; A. Gabriel- A. Bahgatbey, *Les Fouilles d'al- Foustat*, Paris 1921, s.9-10; Bağdat için bkz. şek.11

29 Katai için bkz. M. Raitcheutch, *Le Caire*, Kahire 1971, s.30, 33; Gabriel- Bahgatbey, a.g.e., s.10; Samarra için bkz. Ahmed b. Ebu Yakub, el- Yakubi, *Les Pays* (çev.G.Wiet), Kahire 1937, s.53; Rakka için bkz. şek.14

belirli günlerinde buralara uğrayıp, diğer zamanlar başka saraylarda ikâmeti tercih ettikleri, bununla birlikte birtakım devlet hizmetlerinin görüldüğü darü'l-imaraların varlıklarını hep sürdürdükleri anlaşılmaktadır<sup>30</sup>.

İslam topraklarında birtakım karışıklıkların, çekişme ve sürtüşmelerin başgösterdiği ve bu durum karşısında ülkeyi yöneten iktidarın güçsüz kaldığı dönemlerde, özellikle de taşrada bulunan bazı idareciler, güvenliklerini sağlamlaştırmak maksadıyla, şehir merkezinden biraz uzakta ve kısmen yüksek mevkiilerde kurdurdukları müstahkem yerlerde (kasaba, kasba, içkale, citadelle) ikâmet etmeyi tercih etmişlerdir<sup>31</sup>.

İslam'ın ilk yıllarında bu iki yapının birlikte yanyana bulunması İslam toplumunun yönetim biçimiyle, daha genel bir ifadeyle İslâm Dini'nin hayatın bütün boyutlarını kuşatan bir olgu olarak algılanmasıyla ilgilidir. Bilindiği gibi, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed hem Medine'de kurulmuş İslâm devletinin başkanı hem de müslümanların dini lideridir. O bir taraftan devlet işlerini yürütüyor, diğer taraftan cemaatına imamlık yapıyordu. Medine Mescidi siyasi otoritenin halka açılan penceresi, mescidin minberi de siyasi otoritenin kürsüdür. Kısacası İslâm'ın ilk dönemlerinde günümüzde olduğu gibi, din işleri devlet işleri şeklinde bir ayırım söz konusu değildir. Dini otorite ile siyasi otorite aynı kişinin şahsında toplanmıştır. Hal böyle olunca, tabii olarak, tek bir elden yürütülen bu iki farklı hizmet alanının mekânları olan mescid ve darü'l-imaralar birbirine yakın olmalıdır<sup>32</sup>. İşte bu gerekçeyledir ki, Hz. Muhammed'in evi mescidin yanbaşında inşa edilmiştir. Hz. Muhammed'den sonra da bu uygulama, hem bahsettiğimiz sebeplerle hem de İslâm Peygamberi'ni örnek alma arzusuyla benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Nitekim G. Marçais de mescid darü'l-imara beraberliğinin temelinde, Hz. Muhammed zamanında gerçekleştirilen bu ilk birlikteliğin yattığını belirtmektedir<sup>33</sup>. Öte yandan İslâm öncesi Mekke'de, idarî ve siyâsi işlerin görüldüğü Darü'n Nedve isimli yapının Kâbe'nin hemen yanbaşında yer aldığını düşünersek, aslında Araplar'ın bu birlikteliğe pek de yabancı olmadıklarını söyleyebiliriz.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Emeviler döneminin ortalarından itibaren cuma mescidi-darü'l-imara beraberliğinde bazı istisnalar göze çarpmaya başlamış ve giderek istisnaların sayısında artış olmuştur. Cuma mescidi-darü'l-imara beraberliğinde yaşanan istisnalar, devlet

30 Belazuri, a.g.e., s.410; Yakubi, a.g.e., s.44-62; D. Sourdel, *Bagdad*, Leiden 1962, s.255

31 Geniş bilgi için bkz. J.L. Bacharach, "The Court Citadel: An Islamic Urban Symbol of Power", *Urbanism in Islam*, Tokyo 1989, Vol. III, s.205-245.

32 Sauvaget'in bu konu ile ilgili görüşleri için bkz. Sauvaget, a.g.e., s. 122-125

33 G. Marçais, "La Conception des Villes Dans l'Islam", *Revue d'Alger*, Alger 1945, s.528.

başkanı veya valilerin imamlık görevini, bu işi kendi adlarına yürütecek naiblere devretmeleri sonucunu doğurmuştur<sup>34</sup>.

Cuma mescidi darü'l-ımaran beraberliğinde yaşanan bu değişimin, daha açık bir ifadeyle, darü'l-ımaranın cuma mescidinin yanından uzaklaştırılmasının pekçok sebebi vardır. Bize göre bu sebeplerden biri, idarecilerin artan devlet gelirlerinin dürtüsüyle, müslüman halkın gözünde meşru görülemeyecek, muhtemelen tepki toplayacak lüks, şatafat ve eğlencenin hakim olduğu bir yaşam tarzını arzulamalarıdır. Bu arzuyu gerçekleştirebilmek için, darü'l-ımaranın mescidin yanından alınarak halkın gözetim ve denetiminden uzak bir konuma taşınması çare olarak düşünülmüş olmalıdır. Zira bir şehirde cuma mescidinin etrafı halkın gözetimine en açık yerlerdir. Bunun yanında dinin ölçülerine aykırı bazı fiillerin mescidin yanbaşında değil de, uzak bir mekânda işlenmesi halkın göstereceği tepkinin şiddetini biraz hafifleteceği gibi, fiil sahibi idarecileri de psikolojik olarak biraz daha rahat kılacaktır. Ayrıca lüks, şatafat ve eğlence arzularını karşılayacak darü'l-ımaraların oldukça büyük boyutlu bir yapı topluluğundan müteşekkil olması gerektiği dikkate alınır, şehrin merkezî bölgelerinde bu büyüklükte boş alanların mevcut olmaması da ilâve bir etken olarak görülebilir.

Kanaatimizce darü'l-ımaranın cuma mescidinin yanından uzaklaşmasında, yukarıda zikrettiğimiz sebeple de kısmen ilintili bir başka faktör daha etkili olmuştur. İslâm'ın ilk yıllarında idarecilerin dine teslimiyetleri daha kuvvetli olup, tasarruflarında dinin buyruğunu, gereğini kendi iradelerinin önüne geçirme çabasının belirginliği gözlenirken, Emeviler dönemiyle birlikte, idarecilerin dine teslimiyetlerinde biraz gevşeme, zayıflama hissedilmeye başlanmış ve bunun sonucu olarak idarecilerde kendi iradelerini dinileştirme, dini kontrol etme veya daha genel bir ifadeyle dinin hakimiyetinden az da olsa kurtulma çabası gözlenmektedir. İşte bize göre bu çaba, idarecileri dini simgeleyen cuma mescidinden ve dolayısıyla bu mescidin cemaatından uzaklaşmaya yöneltmiştir. Bu durumu İslâm dünyasında din devlet işlerinin ayrılması, bir başka ifadeyle yönetimin dinin hakimiyetinden uzaklaşması sürecinde atılmış ilk adım olarak görmek de mümkündür.

Bir diğer sebep halife ya da valilerin kendi güvenliklerini artırma ve dolayısıyla iktidarlarını koruma çabalarıdır. Kalabalığın en yoğun olduğu cuma mescidinin yanında güvenliği sağlamak biraz güçtür. Şehir dışında ya da şehrin dış bölgelerinde uygun bir mevkide kurulacak savunması güçlendirilmiş, kısmen müstahkem saraylarda ikâmet etmek, iktidar sahiplerini güçlü ve her türlü tehlikeye karşı emin kılmaktadır.

Bazılarına göre ise darü'l - ımaranın cuma mescidinin yanından

34 Hamidullah, İslâm Müess..., s.81.

alınarak şehrin dış semtlerine veya şehir dışına taşınmasında, Araplar'ın İslam öncesi bedevi yaşama duydukları özlemin, nostaljinin de büyük payı vardır. O. Grabar bu olguda bedevî yaşama duyulan özlemden daha çok, salgın hastalıklardan uzak, sağlıklı bir yaşam isteminin etkili olduğunu belirtmektedir<sup>35</sup>.

Cuma mescidi darü'l-imarada beraberliğinde fizikî ve mimarî ayrıntıya indiğimizde aşağıdaki tespitlerle karşılaşmaktayız. Özellikle İslâm'ın ilk yıllarında genel bir eğilime yakın sıklıkta darü'l-imaraların hep cuma mescidlerinin kible cephesinde yer aldıklarını hatta bazen bu iki yapının birbirine bitişik olarak inşa edildiğini görüyoruz<sup>36</sup>. Kimi mescidlerde kible duvarında, darü'l-imarada oturan vali ya da devlet başkanının imamlık görevini ifa etmek için, mescide teşrifini kolaylaştırmak ve biraz da imamın can güvenliğini temin maksadıyla küçük bir kapı açılmıştır<sup>37</sup>. Bu düzenleme, mescid içinde kible duvarı önünde konumlanmış halife ya da valilerin maiyyetindekilerle birlikte güven içinde namaz kılmaları amacıyla yapılmış maksure ile de takviye edilerek daha fonksiyoner bir hale dönüştürülmüştür<sup>38</sup>. Bize göre söz konusu bu düzenleme mescidin formu ile imamın kimlik ve misyonundan kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi mescidlerde ibadetin sıhhati gereği kible cephesi kapı açmaya müsait değildir<sup>39</sup>. Diğer cepheler için ise böyle bir sıkıntı yoktur. Nitekim mescid mimarisinin geçirdiği tarihi süreç incelendiğinde kapıların kible cephesi hariç diğer üç cephede toplandığı görülmektedir. Dolayısıyla cuma mescidi etrafında bina yapmaya en müsait yer mescidin kiblesi istikameti olmaktadır. İşte bu gerekçelerle ki darü'l-imaralar genellikle mescidin kiblesi tarafında yer almıştır. Mescidin kible duvarında açılmış imama ait

35 Krş. G. Marçais, a.g.m., s.527; Grabar, a.g.e., s.110-111

36 Konumuzu işlerken verdiğimiz örneklerin dışında Bağdat, Şam ve Aynü'l-Car şehirlerinde de aynı düzenleme tarzının söz konusu olduğunu belirtmek isteriz (bkz. şek. 10,11,12).

37 Basra cuma mescidi için bkz. Belazuri, a.g.e., s.499; Mescidi'n-Nebi için bkz. Sauvaget, a.g.e., s.85-90, 117 ve s.91'de fig.5; Askar cuma mescidi için bkz. Makrizi, a.g.e., C.I, s.304.

38 İslam camii mimarisinde ilk maksurenin Hz. Osman tarafından Mescidi'n-Nebi'de kurulduğu bilinmektedir (bkz. Nureddin Ali b. Abdullah, es- Samhudi, *Hülasatü'l- Vefa*, Medine 1285, s.136-137.) Yine Basra cuma mescidinde de Emevi Valisi Ziyad zamanında bir maksurenin kurulduğu rivayet edilmektedir (bkz. Belazuri, a.g.e., s.499-500)

39 İslâm kaynaklarında hadis olarak nakledilen haberlerde, namaz kılanın önünden geçmek hoş karşılanmamakta ve müslümanlar mümkün olduğunca bu fiilden men edilmektedirler (bkz. Zeynüddin Ali b. Ahmed, ez, Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (çev. A. Naim- K.Miras), Ank. 1980, C.II, s.440-447)

özel kapı ise sözünü ettiğimiz gerekçeleri karşılayan pratik bir düzenlemenin yanında, darü'l-ımaranın mescidin kiblesinde konumlanmasını da teşvik etmiştir.

2. Cuma mescidi darü'l-ımaraya ikilisinin birlikte İslam şehrinin merkezini oluşturduğu görülmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Emeviler döneminin ortalarından itibaren, kimi şehirlerde darü'l-ımaralar, zaman zaman cuma mescidinin yanından ayrılmış ve şehir merkezini belirleyici yegâne unsur olarak cuma mescidi kalmıştır. Cuma mescidinin merkezi bir konuma sahip olması son derece tabii bir olgudur. Zira her yerleşim biriminin çekirdeği orada ikamet edenler için en kısa zamanda ulaşılması mümkün, geometrik bakımdan da en adil ve en münasip toplanma yeridir. Pek tabiidir ki, bir mabed hitabettiği cemaatin kolayca ulaşabileceği bir konumda bulunmak zorundadır. İnsanlık tarihi boyunca da mabedlerin genellikle yerleşim merkezlerinin çekirdeklerinde yer aldıklarına şahit olunmaktadır<sup>40</sup>. Darü'l-ımaranın merkezî bir konuma sahip olması ise daha önce işaret ettiğimiz üzere büyük ölçüde cuma mescidi ile olan ilişkisi sebebiyledir. Bununla birlikte, gördüğü fonksiyonun gereği darü'l-ımaranın da merkezî bir konuma sahip olması gerektiği düşünülebilir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz gerekçeler akli gerekliliğin önüne geçerek, onun şehrin dış semtlerine, zaman zaman da şehir dışına taşınması sonucunu doğurmuştur.

3. İlk İslam şehirlerinde genellikle yanyana bulduğumuz cuma mescidi darü'l-ımaraya ikilisini boyutları itibarıyla mukayese ettiğimizde, ilk dönemlerde bu iki yapıdan mescidin alan itibarıyla darü'l-ımaradan daha büyük yapıldığını görüyoruz. Meselâ Mekke ve Medine'deki mescidler yanbaşıdaki darü'l-ımaralardan epeyce büyük bir yüzölçüme sahiptirlere (bkz. şek. 1,2). Yine Hz. Ömer zamanında kurulmuş Basra, Kufe ve Fustat gibi merkezlerde de kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, darü'l-ımaraların cuma mescidlerinden daha büyük olmadıklarını sanıyoruz<sup>41</sup>. Emeviler dönemiyle birlikte yavaş yavaş darü'l-ımaraların büyümeye başladığını ve giderek büyüklük dengesinin cuma mescidi aleyhine bozulduğuna şahit oluyoruz (bkz. şek. 5,12). Abbasiler döneminde ise her iki yapının da büyüdüğünü ancak cuma mescidlerinin halifelere ait saraylardan daha büyük olmadığını belirtmek isteriz (bkz. şek.11). Kanaatimizce, zamanla darü'l-ımaraların mescide nispetle daha büyük inşa edilmesinde, devlet işlerinin giderek karmaşıklaşması ve büyümesi ile biraz da lüks ve

40 A.E.Egü, *Şehirciliğin ve Memleket Planlamasının Esasları*, Ank. 1957, s.200

41 Bu konuda geniş bilgi için bkz., Can, a.g.e. 49- 83.

şatafat arzusunun etkisi olmalıdır. Zira zamanla İslâm toprakları çok genişlemiş ve giderek devlet yönetimi daha sistemli, kısmen kurumsallaşmış bir yapıya kavuşmuştur. Bu süreç beraberinde daha çok devlet mülkunun istihdam edilmesini ve daha büyük devlet yapılarının yapılmasını zaruri kılmıştır. Bu zarurete bir de halife ve valilerin lüks ve şatafat içinde yaşama özlemi eklenince havuzlu bahçelerle donatılmış büyük saraylar inşa edilmiştir. Meselâ Abbasi şehri Samarra'da belirttiğimiz vasıflarda pekçok saray kurulmuştur<sup>42</sup>.

4. Birlikte yanyana bulunan cuma mescidi darü'l-imara ikilisinin yanında ilk dönemlerden beri bu iki yapının fonksiyonunu tamamlayan ilâve bazı unsurlar da yer almıştır. Bu unsurlar çeşme, tuvalet, hamam, beytü'l-mal ve divanlardır. Bu unsurların dışında bu ikilinin yanında bazen hâpishane ve küttabların da yer aldığı görülmektedir. Meselâ Basra'da cuma mescidi darü'l-imara ikilisinin yanında bir de hâpishane bulunmaktadır<sup>43</sup>. Fustat'ta da Amr Mescidi'nin yanında Hz. Ömer'in emriyle kurulmuş Kur'an-ı Kerim öğretiminin yapıldığı bir yapıdan küttabtan bahsedilmektedir<sup>44</sup>. Çeşme ve tuvalet mescid ile ilgili hizmetleri tamamlayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Mescid yanında kurulmuş ilk çeşmelerden biri Hz. Muhammed dönemine ait olduğu söylenen Cuvâsa Mescidi'nin çeşmesidir<sup>45</sup>. Beytü'l-mal ve divanlar ise darü'l-imara ile ilgili unsurlardır. Meselâ Hz. Muhammed döneminde Medine Mescidi'nin bir köşesinde beytü'l-mal denilen bir birim oluşturulmuştur<sup>46</sup>. Yine Fustat Amr Mescidi ile Harran ve Hama cuma mescidlerinde de beytü'l-mallerin bulunduğu nakledilmektedir<sup>47</sup>. Kufe'de ise beytü'l-mal mescid içinde değil darü'l-imara içinde yer almıştır<sup>48</sup>. Şam Ümeyye Camii'nin avlusunda da yapısı günümüze kadar ulaşmış bir beytü'l-malin bulunduğunu hatırlatmak isteriz. Görüldüğü gibi, ilk yıllarda beytü'l-maller, darü'l-imara ile ilgili bir birim olmalarına karşın genellikle camilerde konumlanmışlardır. Kanatımızca bunda, devlet teşkilatının yeterince etkin bir yapıya sahip olmaması ve dolayısıyla soygun riskine karşı mescidlerin

42 Yakubi, a.g.e., s.44-62; F. Schwarz, Die Abbasiden- Residenz Samarra, Leipzig, 1909, s.9-20

43 Belazuri, a.g.e., s.498; el- Ali, a.g.e., s.75

44 E. Reitemeyer, Die Stadtgründungen der Araber im Islam, Münih 1912, s.105

45 Hamidullah, İslam Müess..., s.62

46 Hamidullah, İslam Peygamberi, C.II, s. 1121

47 Sauvaget, a.g.e., s.95

48 Taberi, a.g.e., C. II, s. 479-480

darü'l-imaralara göre daha güvenli kabul edilmesinin etkisi olmuştur<sup>49</sup>. Divanlar devlet işlerinin hizmet binalarıdır. Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Basra'da ilk yıllarda darü'l-imaranın yanında divanlar kurulmuştur<sup>50</sup>. Hamam konusuna gelince, yine Basra'da ilk yıllarda darü'l-imaranın yanında kurulmuş emirlik hamamı ismiyle anılan ve sadece darü'l-imara mensuplarına hizmet veren bir hamamdan bahsedilmektedir<sup>51</sup>. Bununla birlikte ilk yıllardan beri şehirlerin merkezî bölgelerinde ve çoğu kez de cuma mescidi yanında, halka açık umumi hamamların mevcudiyeti de bir gerçektir<sup>52</sup>.

---

49 Mesela Kufe'de darü'l- imara içinde bulunan beytü'l-malin soyulması sonucu tedbir olarak, darü'l- imara cuma mescidine bitişik olarak yeniden inşa edilmiştir. Gerekçe mescidin gece gündüz ibadet edilen bir yer olması sebebiyle güven telkin etmesidir (bkz. Taberi, a.g.e., C.II, s.479-480; Massignon, a.g.m., s.51)

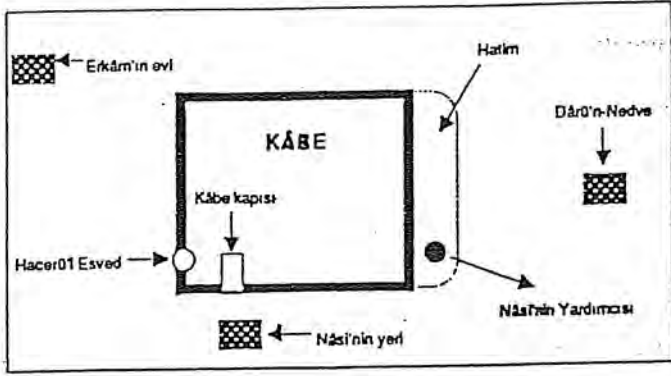
50 Belazuri, a.g.e., s.498; el- Ali, a.g.e., s.75

51 Ahmed b. Muhammed, İbnü'l- Fakih, **Kitabü'l- Buldan**, Leiden 1885, s. 188; el- Ali, a.g.e., s.75

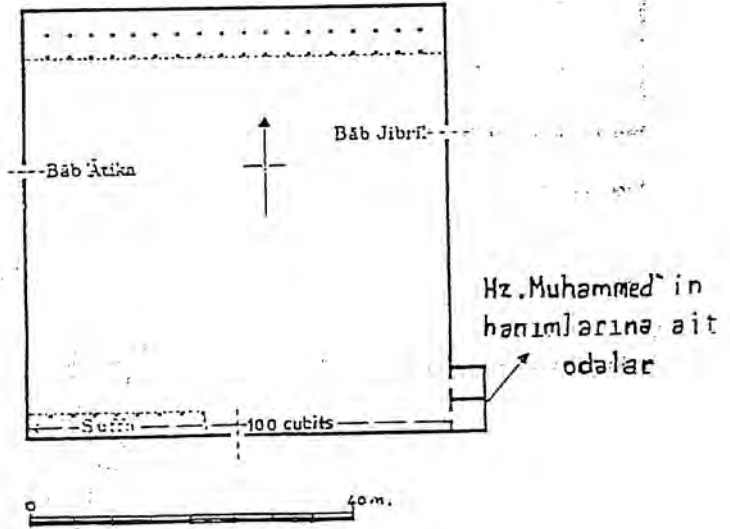
52 Raitcheutch, a.g.e., s.19; A. Raymond, **Grandes Villes d'Arabes à l'Epoque Ottomane**, Paris 1985, s.301; W. Marçais, "L'Islamisme et la Vie Urbaine", **Articles et Conférences**, Paris 1961, s.65.



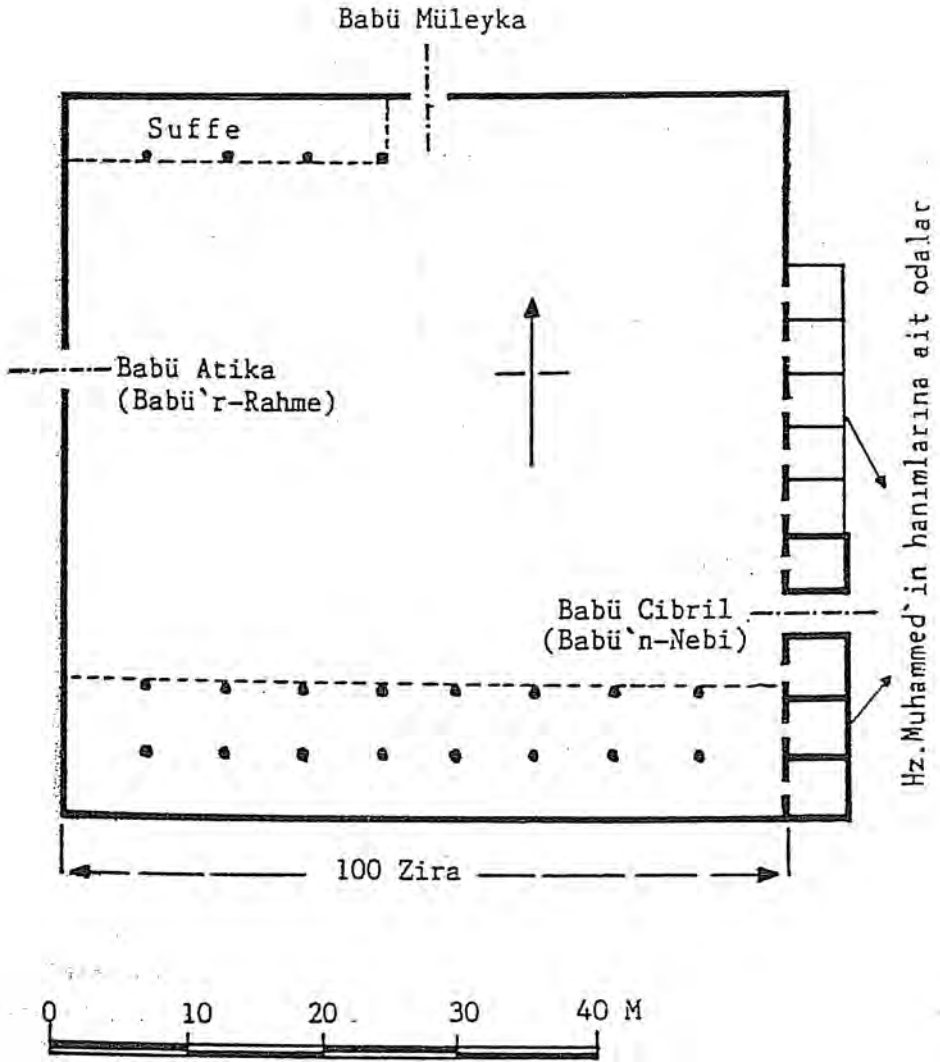
5  
4  
1  
1



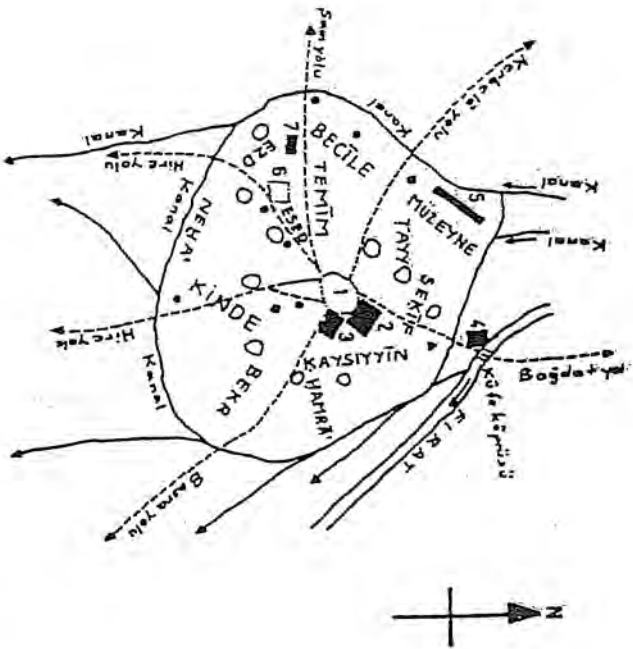
1. İslâmın ilk yıllarında Kâbe ve Darü'n-Nedve (M. Hamidullah, İslam Müesseselerine Giriş)



2. Kible değişiminden önce Mescidü'n-Nebi (K.A.C. Creswell, Early Muslim Architecture I)

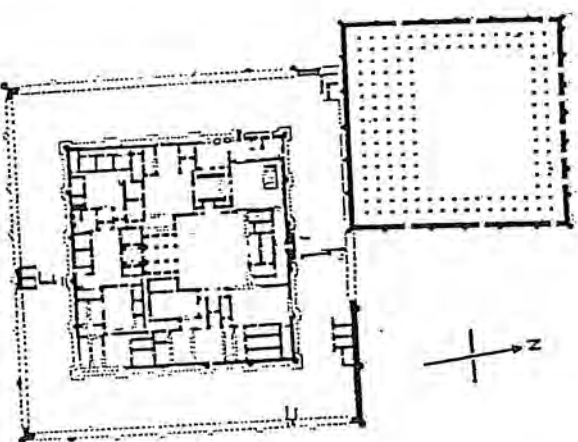


3. Kible deęişiminden ve H.7.yılda gerekleřtirilen genişletmeden sonra Mescidü'n-Nebi (Y.Cań 1994)

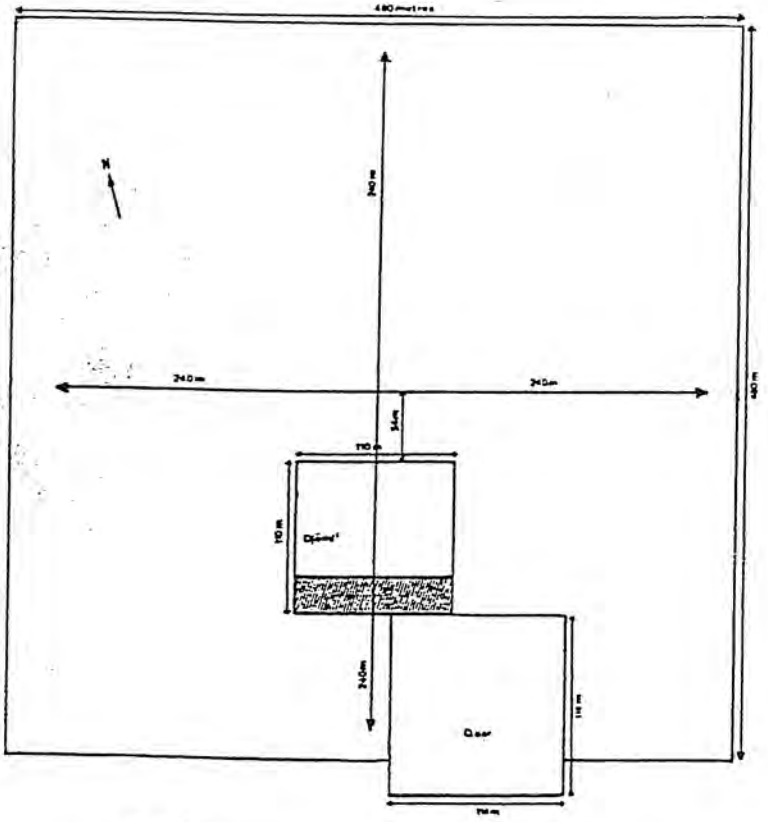


1. Meydan
2. Cami
3. Darü'l-imara (İttikunat kanagı)
4. Darü'r-riak (Yıgerek embarı)
5. Müberrak (Sıc. duvarı)
6. Kurna
7. Musalle
- \*. Mescit
- ▲. Manastır
- . Mazarlık

4. H. I-III. / M. VII.-IX. asırlarda Kufe  
 (L. Massignon, "Exp. du Plan de Kufa",  
 Opera Minora III)

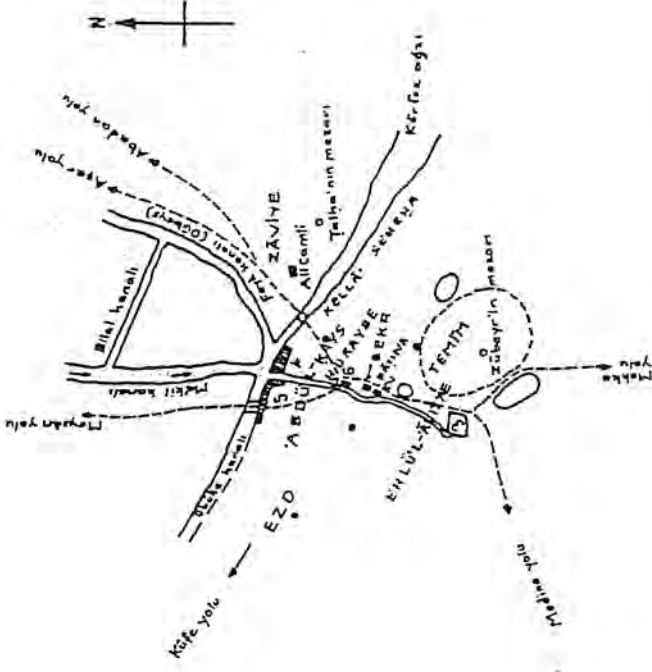


5. H. I. / M. VII. asrın sonlarında Kufe  
 Camii ve darü'l-imara, J. T. Sourdel-  
 B. Splihler, Die Kunst des Islam)

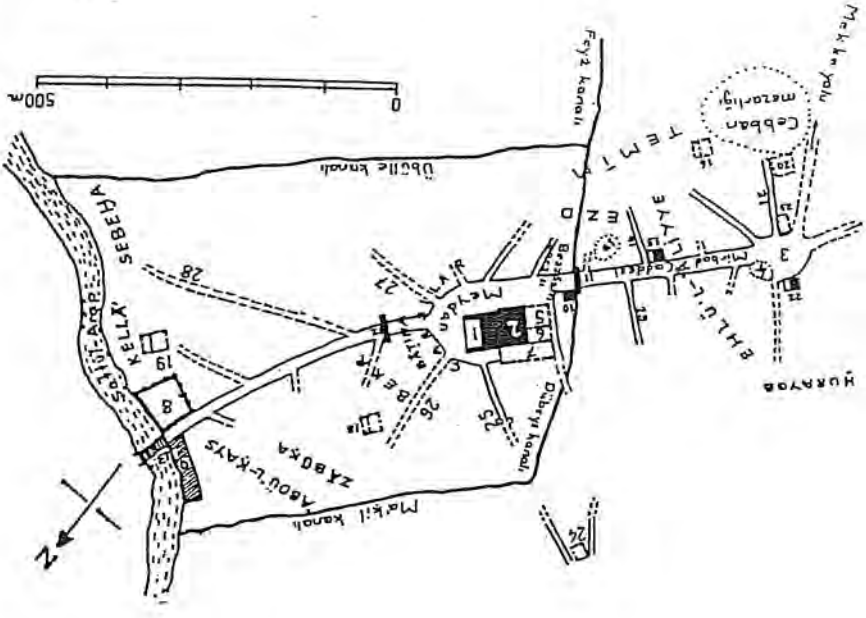


1/2000 Zeha

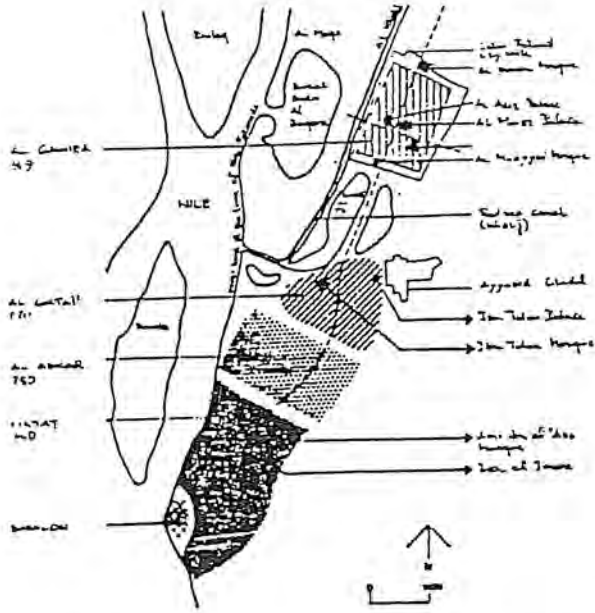
6. İlk yıllarda Kûfe Camii ve darü'l-İmara (H. Djait, Al-Kufa...)



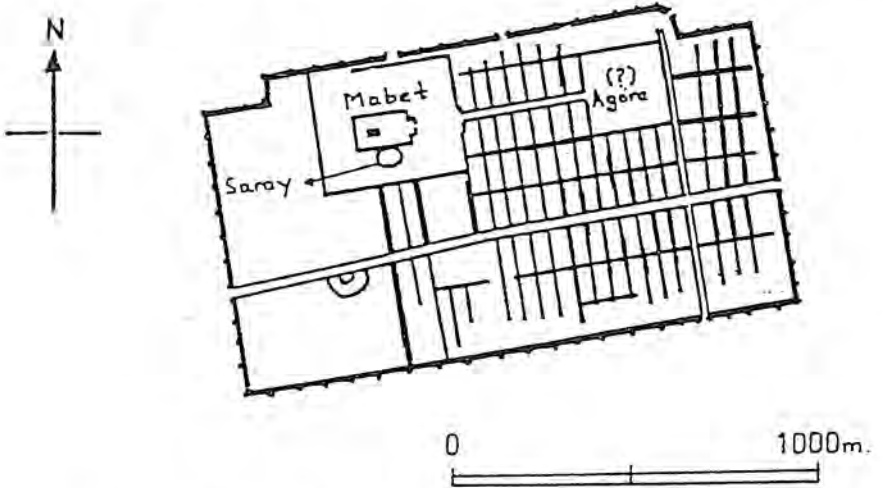
7. H.I-IV./M.VI-X. asırlarda Basra  
(L.Massignon, "Exp.du Plan de Basra",  
Opera Minora III)



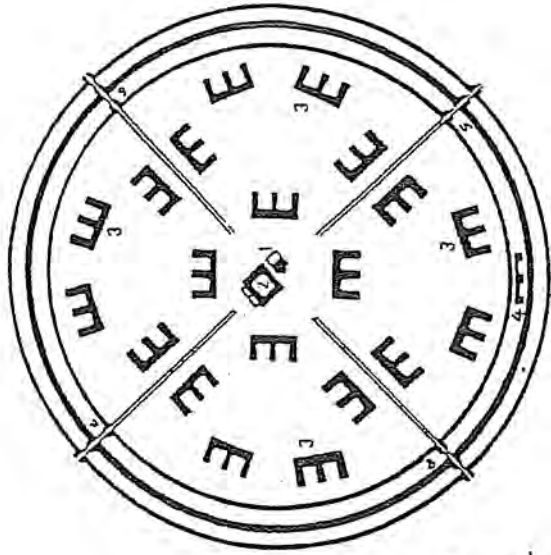
8. H.I-II./M.VII-VIII. asırlarda Basra:  
(Y. Can, 1990)



9. Fustat ve Katalî'de cami darü'l-imara ilişkisi  
 (S.Abdulac, "Large-Scale Development in the History of Muslim Urbanism", Designing in Islamic Cultures 4)

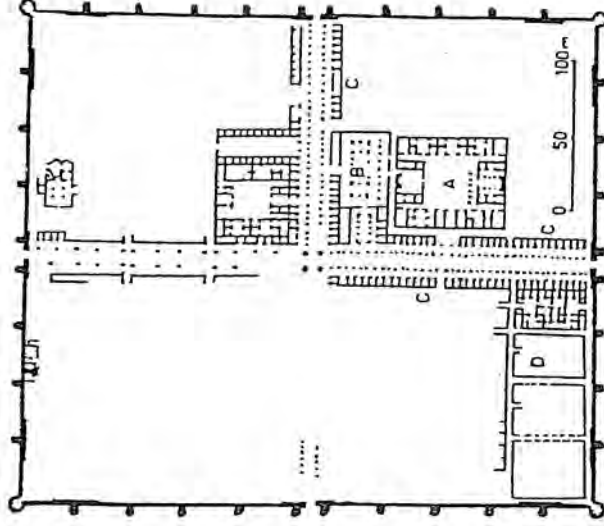


10. Fethin ilk yıllarında Şam (R. Martin, L'Urbanisme...)



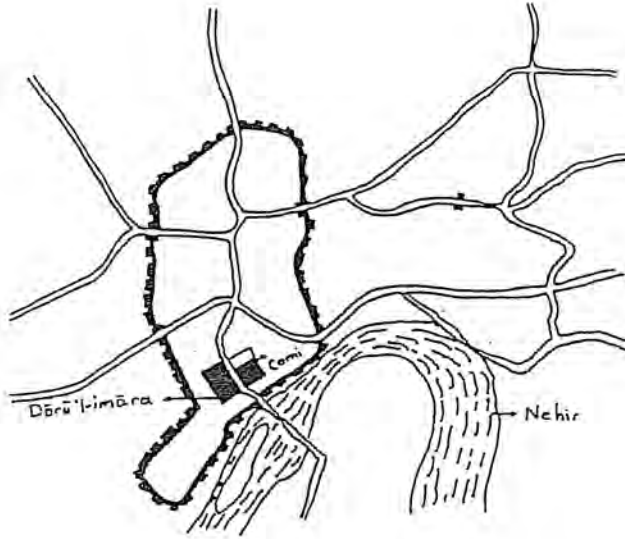
1. el-Mansur Camii
2. Babu'z-Zelhab
3. Davet binolari
4. Hapishane
5. Baara kepiri
6. Horasan kepiri
7. Suriya kepiri
8. Kule kepiri

11. Bağdat'ta cami darü'l-imara ilişkisi  
(G.Le Strange, Baghdad During...)

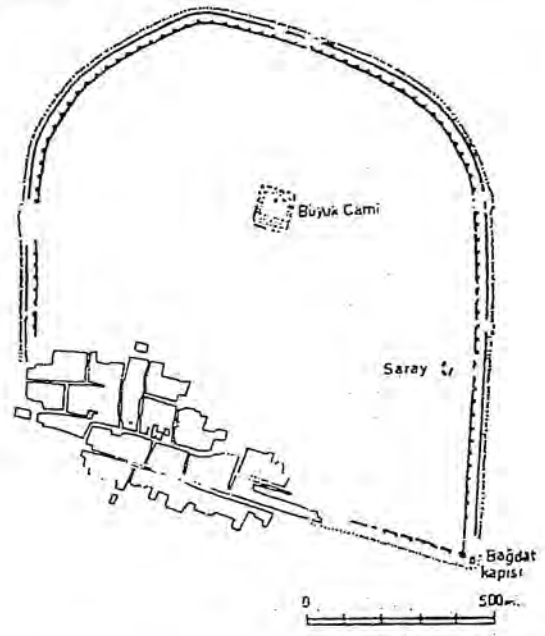


12. Aynü'l-Car (Ancar) (D.-J.Saurdel,  
La Civilisation de l'Islam Classique)

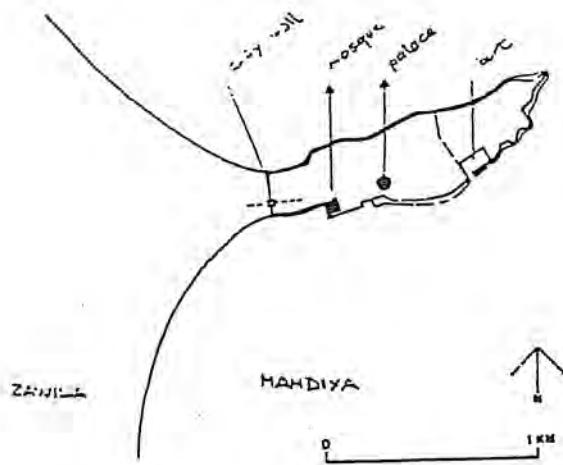




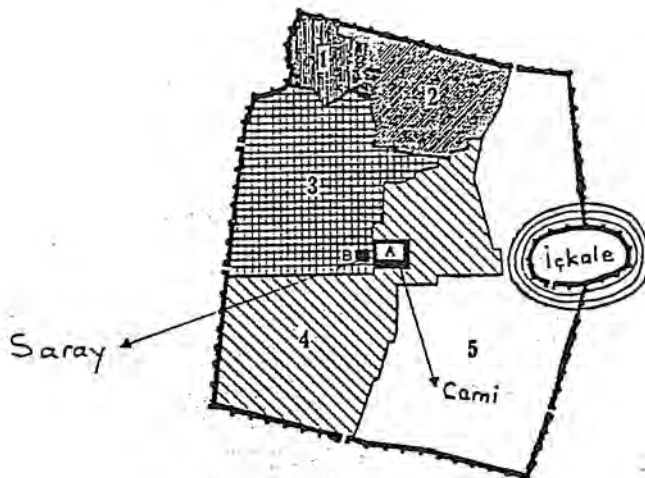
13. Kurtuba`da cami darü`l-ımara ilişkisi (A.Salim, Kurtuba...I)



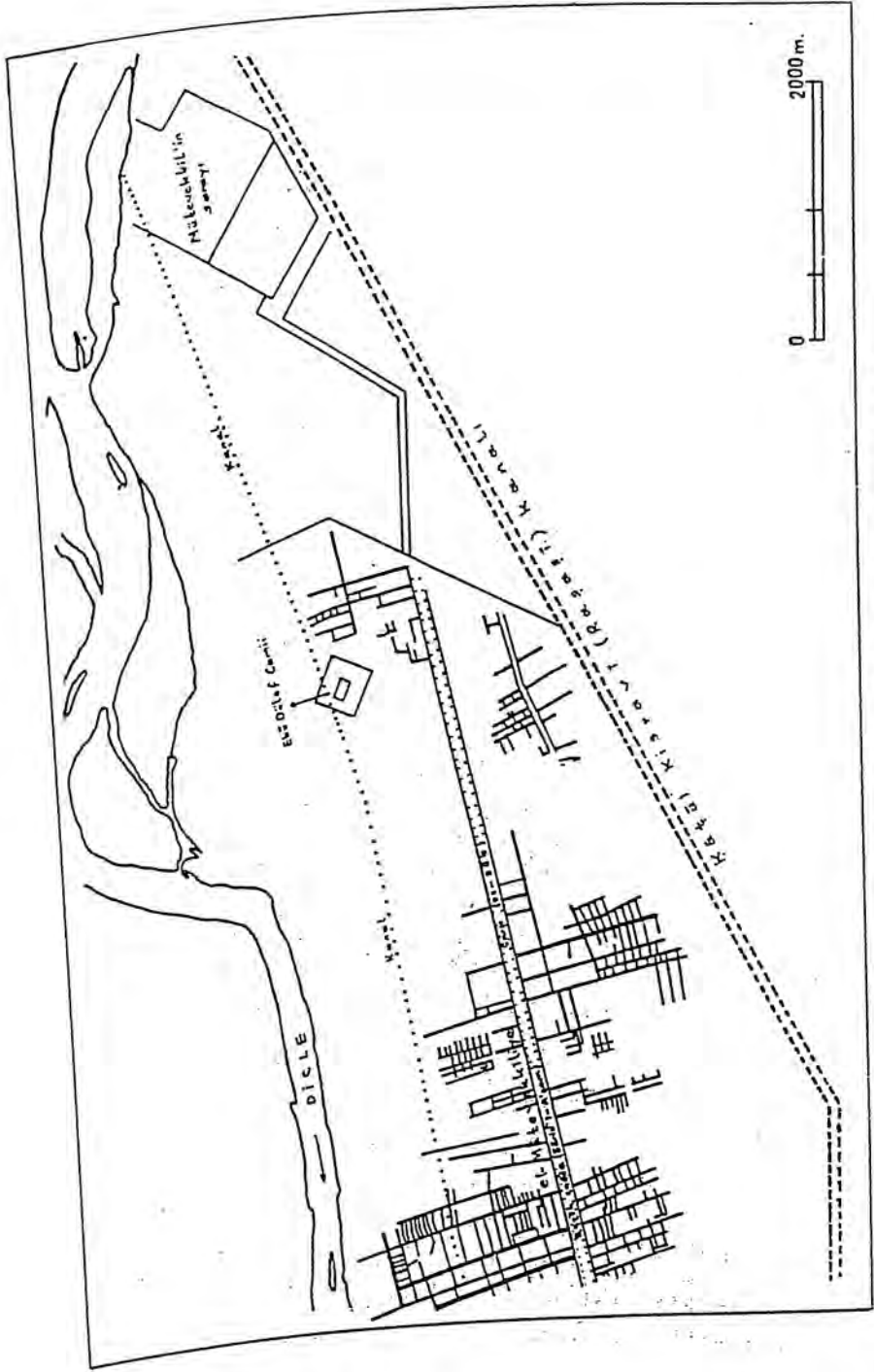
14. Rakka (K.A.C.Creswell, Early Muslim Architecture II)



15. Mehdiye (S.Abdulac, "Large-Scale Development in the History of Muslim Urbanism", Designing in Islamic...)



16. H.IV-VI/M.X-XII. asırlarda Halep (D.-J.Sourdrel, La Civilisation de l'Islam Classique)



17. Samarra'da cami darü'l- imara ilişkisi  
 (... Von Ludloff 1912)

# ÖRNEK OLAY İNCELEMESİ YÖNTEMİNİN AHLAK EĞİTİMİNDE KULLANILMASI

Yrd.Doç.Dr.Mevlüt KAYA \*

Sınıf ortamında, derslerin işlenmesi sırasında konunun hedeflerine ulaşmak amacıyla öğretmenler değişik öğretim stratejileri ve öğretim yöntemleri uygularlar. Bu strateji ve yöntemler, öğretmenin "nasıl öğreteceğim?" sorusuna cevap olur.

Öğretim stratejileri genel olarak, sunuş yoluyla öğretim ve buluş yoluyla öğretim olarak gruplandırılabilir.

Sunuş yoluyla öğretim yaklaşımında, öğretmen aktiftir. Bu yaklaşım daha çok geleneksel eğitim ve öğretim yöntemlerini içerir. Öğretmen konu içeriğini oluşturan bilgileri ve davranışları aktarır; kavram, ilke ve genellemeleri açıklar, bilgileri düzenli bir sıra içerisinde sunar. Temel bilgiler kazandırıldıktan sonra öğrencilere örnekler verilerek, ayrıntılı bilgilerin kazandırılmasına çalışılır<sup>1</sup>. Sunuş yoluyla öğretim, geleneksel eğitim yöntemlerinden anlatma (takrir) yönteminin özelliklerini daha çok gösterir. Geleneksel eğitim yöntemleri, öğretmeni aktif, öğrenciyi ise pasif kılar. Öğretim araç-gereçlerine daha az yer verir. Bireysel farklılıkları fazla dikkate almaz. Öğretim konusu ile öğrenci doğrudan etkileşime girmediğinden öğrenci daha az ve zayıf öğrenme yaşantısı geçirir. Öğrenciyi öğrenmeye güdülemede yetersiz kalır<sup>2</sup>. Sonuçta öğrenciyi hazırcı ve bağımlı bir kişilikte yetiştirir.

Buluş yoluyla öğretimde ise, öğrenci aktiftir. Öğrenci yaparak, yaşayarak öğrenir. Öğretmenin görevi, öğrenciye rehberlik yapmak, yönlendirmek ve yol göstermektir. Öğretmen öğrencilere, sorular

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup>Özcan Demirel, *Genel Öğretim Yöntemleri*, Ankara, 1994, s.33.; Nurettin Fidan ve Münire Erden, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara, 1987, s.202.

<sup>2</sup>N.Kemal Önder, *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*, Konya, 1986, s.106.

yönelterek, deney, gözlem ve tartışma yaptırarak hedeflere ulaştırmaya çalışır. Öğrenci kavram, ilke ve genellemeleri kendisi bulur, sonucu kendisi ulaştır<sup>3</sup>. Böylece öğrenci girişimci, üretici ve bağımsız bir kişilik yapısı geliştirir. Hazırcı değil, araştırmacı bir kişi olur. Başarma hazzını tadar.

Öğretim yöntemlerinin başlıcaları anlatma, soru-cevap, tartışma, problem çözme, gösteri, deney, gezi-gözlem, rol oynama, küme çalışması ve örnek olay incelemesi olarak sayılabilir. Bu yöntemler birbirinden bağımsız da değildir; birbiriyle bağıntı ve ilişkileri vardır. Bir dersin işlenmesinde bu yöntemlerin bir ya da birkaçı birlikte kullanılabilir. Sadece bir yöntem ile dersin işlenmesi monotonluk meydana getirir ve öğrencileri sıkır. Öğrencilerin aktif dinleme süresi yaklaşık 10 ile 20 dakika arasındadır<sup>4</sup>. Özellikle anlatma yöntemini kullanan öğretmen gör-ışit araçlarından, demonstrasyon (gösteri), dramatizasyon (rol oynama), soru-cevap, örnek olay ve tartışma gibi değişik yöntemlerden yararlanmalıdır. Bilinmelidir ki, ne zaman öğretmen fazlaca konuşmaya başlarsa, o zaman öğrenci düşünmekten vazgeçer.

Öğretmenin yöntem seçimini birçok faktör etkiler. Öğretmenin yönetime yatkınlığı ve kişiliği, zaman ve fiziksel imkanlar, yöntemin maliyeti, öğrenci grubunun büyüklüğü, konunun özelliği, öğrencilerin özellikleri ve tutumları, sınıf atmosferi ve öğretim programları gibi faktörler yöntem seçiminde etkilidir<sup>5</sup>. Öğretmen öğrenciye, konuya, yere, zamana ve kendisine en uygun yöntemi seçebilmelidir. Çünkü, öğretmeni öğretmen yapan yöntem değil, yöntemi yöntem yapan öğretmendir.

Bu çalışmada, öğretim yöntemlerinden biri olan örnek olay inceleme yönteminin eğitim-öğretimde kullanılması, faydalı ve sınırlı yönleri, bu yöntemin etkili olabilmesi için dikkat edilmesi gereken hususların ne olduğu üzerinde durulmaktadır. Ayrıca örnek olay incelemesi yönteminin ahlak eğitiminde kullanılmasına bir örnek verilmektedir.

<sup>3</sup>Demirel, *a.g.e.*, s.34.; Fidan ve Erden, *a.g.e.*, s.202.

<sup>4</sup>Mürüvvet Bilen, *Plandan Uygulamaya Öğretim*, Ankara, 1989, s.33.

<sup>5</sup>Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Ankara, 1986, s.35-37.

## Örnek Olay Yönteminin Kapsamı ve Özellikleri

Örnek olay yöntemi sosyal bilimlerde bir araştırma yöntemi olarak kullanıldığı gibi eğitim-öğretimde öğretim yöntemi olarak da kullanılır<sup>6</sup>. Bir öğretim yöntemi olan örnek olay, bir olayın yazılı veya sözlü anlatılarak, bir film göstererek konu ile ilgili öğrencilerin çözümleme, öneri ve düşüncelerini ortaya koyma yoludur<sup>7</sup>. Örnek olay inceleme yöntemi, öğrencilerin problemleri bir olay hakkında gerçek ve geçerli bilgileri, bizzat kendilerinin bu olayı anlatmaları, olay hakkında gerekli verileri toplamaları, bunları öğrenip analiz etmeleri ve değerlendirmeleri yoluyla elde etmelerini sağlayan bir yöntemdir<sup>8</sup>.

Örnek olay yöntemi, sosyal sorunları, karmaşık nitelikleriyle birlikte bir bütün olarak kavramaya çalışır. Örnek olayda anlatılan problem, problemin çözüm yolları, olayla ilgili kişilerin davranışları gibi öğeler öğrencilerle tartışılır, birtakım ilkeler çıkarılmaya çalışılır<sup>9</sup>.

Örnek olay inceleme yöntemi, günlük hayatta karşılanan bir problemin sınıf ortamında çözülmesi yoluyla öğrenmenin sağlanmasıdır. Örnek olay, yaşanmış bir gerçek olay olabildiği gibi, hayali de olabilir. Gerçek bir olay bulunmadığı durumlarda, yaşanmamış bir örnek olay yazılabilir. Ancak, bir örnek olay ne derece hayali olmaktan uzaksa ve gerçeğe ne derece yakınsa, o derece değer taşımaktadır. Bu yöntem, öğrencilere bir konuyu ya da bir beceriyi kazandırmak ve o konuda uygulama yaptırmak amacıyla kullanılır<sup>10</sup>. Ayrıca, öğrencinin bir durum ya da olay karşısında karar verme, doğru yargıda bulunma ve problemlere çözüm getirme gibi becerilerini geliştirir.

Bu yöntem özellikle sosyal bilimlerde tarih, sosyoloji, sosyal çalışma ve sosyal hizmetler alanlarında, ticaret, işletme, yönetim, hukuk, tıp eğitiminde, psikolojide, eğitim bilimlerinde uygulanmaktadır. Konusunu

<sup>6</sup>İbrahim Yasa, "Örnek Olay İnceleme Yöntemi", *Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem*, (Der:Ruşen Keleş), Ankara, 1976, s.278.

<sup>7</sup>Cevat Celep, *Halk Eğitimi*, Ankara, 1993, s.68.

<sup>8</sup>Muhsin Hesapçıoğlu, *Öğretim İlke ve Yöntemleri, Eğitim Programları ve Öğretim*, İstanbul, 1992, s.211.

<sup>9</sup>Oğuz Onaran, *Örgütlerde Karar Verme*, Ankara, 1971, s.106.

<sup>10</sup>Demirel, *a.g.e.*, s.48.

çalışma ortamından ve toplumdan alan olaylar bu yöntem için daha uygundur. Ahlak eğitimi de, sosyal bir konu olup, insan ilişkilerini ve sosyal olayları çalışma alanına alır.

### Örnek Olayın Planlanması ve Uygulanması

Öncelikle sınıf seviyesine ve konuya uygun bir örnek olay seçilmelidir. Seçilecek örnek olay, öğrencileri zihinsel yönden geliştirmeye yardımcı olduğu gibi, öğrencilerde olumlu bir ahlaki tutum ve duygu geliştirmeye de yardımcı olmalıdır. Örnek olayı öğretmenin kendisi sınıfa getirebildiği gibi, öğrencilerin kendi başından geçen olaylardan ya da günlük gözlemlerinden de yararlanılabilir. Hatta, ders kitaplarına konuya uygun örnek olaylar ve tartışma konuları yazarlar tarafından konulabilir. Seçilen örnek olay, öğrencilere yazılı olarak ev ödevi şeklinde verilip, sınıfta tartışmak için hazırlıklı gelmeleri sağlanabilir.

Örnek olay öğrenciler tarafından anlaşılacak şekilde sade, yalın ve açık şekilde düzenlenmiş olmalıdır. Olay bir bütün olarak ele alınmalıdır. Özellikle olayda tartışılacak öğeler belirgin olarak ortaya konmalıdır. Örnek olay olarak ele alınan olgu, olay, problem ve durumlar gerçek hayattan alınmamışsa, yapay veya hayali örnek olay gerçek hayatta yaşanabilir olmalıdır.

Seçilen örnek olayda şu noktalara dikkat edilmelidir: Örnek olay gerçek ya da gerçeğe yakın mı? Örnek olay öğrenci için anlamlı mı? Örnek olay tartışma ortaya çıkarır mı? Örnek olay kendi içinde bir bütünlük taşıyor mu? Örnek olay mantık açısından farklı bir görüş getiriyor mu?<sup>11</sup>.

Sınıfta ele alınacak örnek olay yaşanmış ise, olayın kişileri, yer ve zamanı değiştirilmelidir<sup>12</sup>. Böylece, olay içinde bulunan kişiler hakkında olumsuz düşüncelerin gelişmesi önlenmiş olur.

Örnek olay, yalnız başına bir fonksiyon ifade etmez. Öğrencilerde davranış değişikliği meydana getirmek ve hüküm verme yeteneğini geliştirmek amacıyla, konuyu tartışmaya açacak ve çözümleyecek kilit

<sup>11</sup> Veysel Sönmez, *Sosyal Bilgiler Öğretimi*, Ankara, 1994., s.254.

<sup>12</sup> Küçükahmet, *a.g.e.*, s.53.

soruların hazırlanması gerekir. Örnek olay için hazırlanan yönlendirici tartışma soruları önceden belirlenerek, olayın nedeni, oluş şekli ve sonuçları üzerinde tartışmaya imkan vermelidir<sup>13</sup>.

Konu ile ilgili olarak, hazırlanan örnek olay, öğrencilere değişik biçimlerde sunulabilir. Öğretmen örnek olayı yazılı olarak sınıfta her öğrenciye verebileceği gibi, gruba örnek olayı sözlü olarak okuyup,, s. anlatabilir. Örnek olayın öğrenciler tarafından iyi anlaşılmasına dikkat edilmelidir. Örnek olayın sunulmasında değişik yöntem ve araçlardan da yararlanılabilir. Örneğin, birkaç öğrenci tarafından rol alınarak olay dramatize edilebilir. Örnek olayın sunulmasında resim, slayt, teyp, film, video, TV, bilgisayar gibi öğretim araç ve gereçleri de kullanılabilir.

Örnek olay sınıfa sunulduktan sonra grup tartışmasına açılması ve soruların cevaplanması gerekir. Önce örnek olaydaki önemli fikirler ve çözüm yolları belirlenmeli, sonra da bütün çözüm yolları ve fikirler tartışılmalıdır. Olayın tartışılması küçük grup ya da sınıf tartışması şeklinde yapılabilir. Ancak, sınıf çok kalabalık ise tartışma güçleşebilir. Bu durumda örnek olay tartışması ve sorulara cevap aranması, her öğrenci tarafından yazılı olarak yapılabilir. Daha sonra bu yazılı tartışmalardan örnekler seçilerek gruba okunabilir.

Örnek olay incelemesi yönteminin etkinliğini artırıcı bir yol olarak, öğretmen örnek olayı sunduktan sonra sınıfı 5-6 kişilik küçük gruplar halinde ayırabilir. Her grup örnek olayı kendi arasında bir grup başkanının yönetiminde analiz ederek tartışır. Böylece, aynı olayın birden çok gruba eleştirilmesi mümkün olmaktadır. Belli bir inceleme süresi sonunda, gruplar tekrar bir araya getirilerek, öğretmenin yönetiminde her grubun görüşü o grubun başkanınca açıklanmakta, yeniden tartışılmakta ve gruplar arası ortak görüş ve kararların ortaya konulması sağlanılmaktadır. Böyle bir durumda öğrenciler kendi gruplarında, ikinci aşamada da gruplar arası tartışmada grubun görüş ve kararlarının hakim olabildiğini sağlamak için daha çabalı ve aktif olmaktadır<sup>13</sup>. Bu yol ile hem kalabalık sınıflarda tartışma ortamı sağlanmakta, hem de örnek olay yönteminin başarı şansını artırmaktadır.

<sup>13</sup> Beyza Bilgin ve Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, Ankara, 1991 s.139.

<sup>13</sup> A.Hayrettin Kalkandelen, *Hizmetiçi Eğitim*, Ankara, 1979, s.147.



Öğrencilerin örnek olay konusunda tartışma yapabilmesi için konu ile ilgili temel kavram ve ilkeleri edinmiş olmalıdırlar. Aksi halde, tartışma ile fazla bir olumlu sonuç alınmaz. Öğrenciler yalnız çözümlenmelere gidebilir. Kısır bir döngü içine girilip, sonuçlara ulaşılması zorlaşır.

Örnek olayın tartışılması sırasında olayın oluş şekli ve sonuçları üzerinde tartışmalar yoğunlaştırılırken, tartışma sonunda ortaya çıkan ilke ve sonuçlar ile en çok görüş birliğine varılan öneriler belirlenip kaydedilmelidir<sup>14</sup>. Öğretmen tartışmayı başlatıp sürdürürken öğrenci merkezli olmalı, emredici olmamalı, öğrencilerin serbestçe duygu ve düşüncelerini ifade etmelerine imkan vermelidir. Öğretmen örnek olay ile ilgili soruları aşamalı olarak yönetmeli ve sonuca doğru ilerlemelidir. Tartışmayı gereksiz yönlere dağıtmamalı, amaç çevresine odaklaştırmalıdır. Zaman zaman öğretmen zıtlıklar, benzerlikler ve farklılıklara dikkati çekmelidir. Öğretmen, tek bir sonuç doğuracak girişimlerde bulunmamalıdır. Yorumlarını dersin sonuna saklamalıdır. Öğretmen, hem öğrencilerin kendilerini gerçekleştirmelerini, hem de davranışların kazandırılmasını sağlamalıdır. Öğrencileri yüreklendirmeli, öğrencileriyle arasında içten bir bağ kurmalı, sevgi ve saygıya dayanan ilişkiler içinde derse karşı ilgiyi sürekli uyanık tutmalıdır<sup>15</sup>. Öğretmen, öğrencileri kendi görüşleri doğrultusunda yönlendirmekten, kendi görüşlerini benimsetmekten kaçınmalıdır. Öğrencilerin serbestçe tartışmalara katılması, onların ileride daha atılgan ve girişimci olmalarına yardımcı olmaktadır.

Örnek olay tartışması sonucu elde edilen düşünce ve görüşler toparlanıp özetlenerek ilkeler, genellemeler, yargılar, çözüm yolları sonuç olarak ortaya konmalıdır. Bu tartışmalarda bazen doğru cevap aranmadan, iyi çözümlenmelere esas olacak uygun alternatiflerin ortaya konmasına çalışılır. Böylece öğrenciler, karşılaşılabilecekleri sorunları tanıma, analiz etme ve çözümü sağlayacak yargılara varabilme yeteneklerini geliştirir<sup>16</sup>.

Örnek olay yönteminin başarısı, sınıftaki öğrencilerin çoğunluğunun ya da tümünün tartışmaya katılmasına, her öğrencinin problemi çözmesine ya da düşünce ve önerileriyle katkı getirmesine

<sup>14</sup>Demirel, a.g.e., s.49.

<sup>15</sup>Sönmez, a.g.e., ss.258-260.

<sup>16</sup>Haydar Taymaz, *Hizmetiçi Eğitim*, Ankara, 1992, s.138.

bağlıdır. Ayrıca, örnek olay tartışmasında öğrenciler, olaydaki kişileri eleştirirken kendi kişiliklerini de yansıtırlar. Böylece, öğretmenin öğrencilerinin kişiliklerini tanınmasında örnek olay incelemesi yöntemi yardımcı olmuş olur<sup>17</sup>.

### Örnek Olay İncelemesi Yönteminin Faydaları

Örnek olay yönteminin asıl amacı, öğrencilerin düşünme, kıyaslama, karar verme yeteneklerini geliştirmektir. Bu amacı yanında daha birçok fayda sağlar. Örneğin, öğrencilerin tartışmalara katılmaları, birbirini yakından tanımalarını sağlar. Öğrencilere grup halinde ve birlikte çalışma, problem çözme alışkanlıkları kazandırır. Öğrencilerin olaylara farklı yaklaşımlarla bakma ve sorunları analiz etme, düşüncelerini anlatabilme, başkalarını ikna etme, zamanında konuşma ve dinleme yeteneklerini geliştirir<sup>18</sup>.

Örnek olay yöntemi, buluş yoluyla öğrenme yaklaşımında, kavrama ve uygulama gibi üst düzeylerde öğrenmeyi sağlar. Öğrencileri ezbercilikten kurtarır. Öğrenciler bir problemi çözmeyi, analiz edip sonuca ulaşmayı öğrenirler. Bildiklerini ve kavradıklarını gerçek bir duruma uygulama şansına sahip olurlar<sup>19</sup>.

Örnek olay yöntemi çok amaçlı olarak fonksiyonda bulunmaktadır. Bu amaçlar aynı anda zihinsel davranışlara, duyu ve tutumlara, sosyal becerilere hizmet etmektedirler<sup>20</sup>. Öğrenci, bu yöntem yoluyla zihinsel davranış değişiklikleri gerçekleştirirken, olay ve durum karşısında, tutum geliştirme ve grup içinde insan ilişkilerini de öğrenir. Grup içinde çalışma alışkanlığı kazanır.

Örnek olay incelemesi olayların derinlemesine incelenmesini sağladığı için, öğrencilerin olaylara yüzeysel yaklaşımını önler. Kişisel sorunları, kişisel olmayan bir yaklaşımla çözme alışkanlığı verir.

<sup>17</sup>İ.Ethem Başaran, *Örgütsel Davranışın Yönetimi*, Ankara, 1982, s.237.

<sup>18</sup>Taymaz, *a.g.e.*, s.138.

<sup>19</sup>Demirel, *a.g.e.*, s.49.

<sup>20</sup>Kemal Güçlüoğlu, *Eğitim Yönetiminde Karar ve Örnek Olaylar*, Ankara, 1985, s.71.

Öğrencileri araştırmaya yöneltir ve problem çözme gücünü geliştirir<sup>21</sup>. Bu yöntem, öğrencilerin zihinsel yargılama, akıl yürütme (muhakeme) ve kavrama gücünü geliştirir. Tartışma ve eleştirme beceri, yetenek ve alışkanlığı kazandırır. Öğrencileri eleştirici düşünceye alıştırmak, güdümlü değil, güdümsüz bir kişilik geliştirmesine yardımcı olur. Yanlış-doğruyu, iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini ayırabilme gücü kazandırır.

Örnek olay yöntemi teori ile uygulama arasındaki boşluğu doldurur. Öğrencilere bildiklerini, kavradıklarını gerçek durumda uygulama fırsatı verir. Olay, olgu ve ilkeler arasında ilişkiler kurmayı sağlar<sup>22</sup>. Ayrıca, bu yöntem sınıfta "grup dinamiği"nin oluşmasına yardım eder.

Örnek olaylar, öğrencilerin ilgisini çekmekte, onların somut olaylara ilişkin bilgilerine, deneyimlerine dayanarak yorumda bulunmalarına, görüşlerini açıklamalarına yol açmaktadır. Örnek olaylar, öğrencileri, ilerde karşılaşılabilecekleri durumla ilgili olarak, önceden düşünmeye, inceleme yapmaya, kaynaklara başvurmaya yöneltmektedir<sup>23</sup>.

Örnek olay incelemesi, öğrencilere olayları başkalarının bakış açısından görebilme, başkalarının duygularını anlayabilme ve başkalarını anlamada gerçeğe yakın olabilme imkanı verir. Öğrenci yaptığı davranışların sonucunu görerek, kendisini bir başkasının yerine koymasını öğrenebilir<sup>24</sup>. Böylece, öğrenciler insan ilişkilerinde empatik tutum kazanırlar. Empati, bir insanın, kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak onun duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlamasıdır<sup>25</sup>. Empatik anlayış sosyal olay ve ilişkilerde, sosyal ve ahlaki problemlerin çözülmesinde önemli bir husustur. Karşı görüşlere değer verme, saygı duyma anlayışı gelişir.

### Örnek Olay İncelemesi Yönteminin Sınırlılıkları

Örnek olay incelemesi yönteminin faydalarına karşın, sınırlılıklarının ve zayıf yönlerinin daha az olduğu söylenebilir. Bu

<sup>21</sup>Bilen, *a.g.e.*, s.93.

<sup>22</sup>Sönmez, *a.g.e.*, s.204.

<sup>23</sup>Cevat Geray, *Halk Eğitimi*, Ankara, 1991, s.86.

<sup>24</sup>Bilgin ve Selçuk, *a.g.e.*, s.138.

<sup>25</sup>Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, İstanbul, 1995, s.135.

yöntemin, her konu ile ilgili örnek olay bulmanın güçlüğü, olayı rapor haline getirmenin ve sunmanın uzun zaman alması, tartışma sırasında amaçlardan sapabilme gibi olumsuz yönleri ve güçlükleri bulunmaktadır<sup>26</sup>.

Örnek olay sınıfı ilgilendiren nitelikte değilse ilgi ve dikkat sağlanamaz. Olay ve kişiler arasında bağ kurularak, öğrenciler ve kişiler arasında kırgınlıklara neden olabilir<sup>27</sup>. Olayda tüm bilgiler yer almadığında gerçeği tam ve objektif olarak yansıtamayabilir.

Bu yöntem öğretmenin önceden iyi hazırlanmasını gerektirir. Öğretmen, tartışma liderliği özelliklerine, yetenek ve becerisine sahip olmalıdır. Tartışmaları yönetmede ve değerlendirmede zorluklarla karşılaşabilir. Kalabalık sınıflarda uygulanması zordur<sup>28</sup>.

Öğrencilerden bazıları tartışmalara katılmak istemeyebilir. Örnek olaydan çıkarılan ilke, çözüm yolu ve sonuçların her zaman benzer olay, durum ve problemlere genellenmesi zordur. Çünkü, her olay, durum ve problem kendi içinde bir bütün oluşturur.

### **Ahlak Eğitimi Amacıyla Kullanılan Bir Örnek Olay İncelemesi Çalışması**

Aşağıdaki örnek olay, Samsun il merkezindeki 23 Nisan İlköğretim Okulu'nun ilkököl kısmından iki ve üçüncü sınıf öğrencilerine ve ortaokul kısmından bir ve ikinci sınıf öğrencilerine, Namık Kemal ve Mithatpaşa Liselerinde bir ve ikinci sınıf öğrencilerine, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ikinci sınıf, Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü ve Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu Anestezi Programı birinci sınıf öğrencilerine Mayıs-1995 yılında uygulanmıştır.

<sup>26</sup>Sudi Bülbül, *Halk Eğitime Giriş*, Eskişehir, 1991, s.203.

<sup>27</sup>Bilen, *a.g.e.*, s.93.

<sup>28</sup>Küçükahmet, *a.g.e.*, s.52.

(ÖRNEK OLAY)

Değerli Öğrenci,

Aşağıda bir öykü verilmiştir. Bu öyküyü dikkatlice okuyarak, anladıktan sonra aşağıdaki soruları cevaplandırınız.

"Bir kadın kanserin özel bir türüne yakalanmış ve ölmek üzeredir. Doktorlar onu tek bir ilacın kurtarabileceğini söylerler. İlaç ise, o şehirde bir eczacının bulduğu bir tür radyumdur. Eczacı, ilaç için maliyetinin on katı olan 200 milyon lira (3.000 \$) istemektedir.

Hasta kadının kocası Osman, tanıdığı herkesten borç para isteyerek ilaç parasının ancak yarısını toplayabilmiştir. Osman, eczacıya karısının ölmekte olduğunu söyleyerek ilacı kendisine satmasını, paranın üstünü daha sonra tamamlayacağını anlatır. Ancak eczacı "İlacı ben buldum ve ondan para kazanacağım" diyerek ilacı satmayı reddeder. Osman da ümitsizlikten eczacının dükkanına girip ilacı çalmayı düşünmektedir."

1. Osman ilacı çalmalı mı?

( ) Evet

( ) Hayır

( ) Kararsızım

2. Niçin bu cevabı verdiğinizi gerekçeleriyle açıklayarak tartışınız.

Örnek olayla ilgili olarak "Osman ilacı çalmalı mı?" sorusuna verilen cevapların okul düzeylerine göre sayısal dağılımları aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Okul	İLKOKUL 2-3		ORTAOKUL 1-2		LİSE 1-2		ÜNİVERSİT 1-2	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Seçenek								
Evet	69	38.76	51	35.42	53	46.09	114	71.25
Hayır	81	45.51	38	26.39	30	26.09	16	10.00
Kararsızım	28	15.73	55	38.19	32	27.82	30	18.75
TOPLAM	178	100.00	144	100.00	115	100.0	160	100.00

$\chi^2$  :84.14

S.D.:6

$p < .001$

önemli

Tabloda görüldüğü gibi, ilkokul 2 ve 3. sınıf öğrencilerinin örnek olaydaki "Osman ilacı çalmalı mı?" sorusuna % 38.76'sı evet, % 45.51'i hayır, % 15.73'ü kararsızım; ortaokul 1 ve 2. sınıf öğrencilerinin % 35.42'si evet, % 26.39'u hayır, % 38.19'u kararsızım; lise 1 ve 2. sınıf öğrencilerinin % 46.09'u evet, % 26.09'u hayır, % 27.82'i kararsızım; üniversite öğrencilerinin % 71.25'i evet, % 10'u hayır ve % 18.75'i de kararsızım cevabını vermişlerdir.

Sonuçlar üzerinde yapılan  $\chi^2$  (ki kare) testine göre, okul düzeyleri bakımından öğrencilerin örnek olay hakkında verdikleri yargılar arasında önemli bir fark olduğu görülmüştür.

Öğrencilerin okul düzeylerine göre örnek olaydaki yargılarının yüzdesinde, ilkokuldan yüksek okula doğru "hayır" cevabından "evet" cevabı yönünde bir artış gözlenmektedir. Bu sonuç, eğitim ve yaşa bağlı olarak akıl yürütme ve ahlaki yargı düzeyinin gelenek öncesi düzeyden, geleneksel ve gelenek ötesi düzeye doğru artışı da göstermektedir.

Gelenek öncesi düzeyde kişi olay ve durumları ödül ve ceza gibi fiziksel ve maddi sonuçlara göre değerlendirir. Geleneksel düzeydeki kişi ise, toplumun ahlak kurallarını, kalıp yargılarını olduğu gibi kabul eder. Gelenek ötesi düzeydeki kişi, toplumun ahlak kuralları ve normlarını kabul etmekle beraber, akıl süzgecinden geçirerek gerektiğinde bunların değiştirilebileceğini değerlendirebilir<sup>29</sup>.

<sup>29</sup>Lawrence Kohlberg, "Moralische Entwicklung und Demokratische Erziehung", *Moralische Urteilsfähigkeit*, (Ed: G. Lind ve J. Raschert), Weinheim-Basel, 1987, ss.26-27.

Ahlak eğitiminin amacı, kişiyi bulunduğu ahlak düzeyinden daha üst düzey ahlak evrelerine doğru çıkarmak olmalıdır. Yapılan araştırmalarda, kişinin ahlaki yargı düzeyi ile eğitim düzeyi, kavrama gücü, benlik kavramı ve uyum düzeyleri arasında pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir.<sup>30</sup>

"Yaşam neden değerlidir?" sorusu, yaş ve zihin gelişimi paralelinde ahlaki yargı düzeylerine göre farklı değerlendirilir ve değişik yargılarda bulunulur<sup>31</sup>.

Gelenek öncesi düzeyin birinci evresinde, birey bir neden gösteremez. Yaşamın, maddi değerlerin üstünde olduğuna dair bir kavram geliştirememiştir. Gelenek öncesi düzeyin ikinci evresinde, herkes çok yaşamak ister, maddi değerler yerine konabilir, ama hayat konamaz. Herkesin hayatı kendisi için önemlidir.

Geleneksel düzeyin birinci evresinde, insanlar diğer insanlara ve onların yaşamlarına saygı duymalıdır. Yaşama duyulan düşkünlük maddi değerlerin üstünde olmalıdır. Geleneksel düzeyin ikinci evresinde ise, yaşam Tanrı vergisi, toplumun temeli ya da insanın temel hakkı olduğu için kutsaldır.

Gelenek ötesi düzeyde, bireyler ve toplum, yaşam hakkına her hakkın üstünde değer vermelidir. Mantık bunu gerektirir.

Örnek olayın uygulandığı öğrencilerden bazıları okul düzeylerine göre, "Osman ilacı çalmalı mı?" sorusuna niçin "evet", "hayır" veya "kararsızım" diye işaretledikleri cevaplarının gerekçelerini aşağıdaki şekilde vermişler ve örnek olayı değerlendirmişlerdir.

### **İlkokul 2 ve 3. Sınıfı Öğrencilerinden "Evet" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

- Çünkü karısı çok hasta olduğundan ilacı çalmak zorundaydı. Parası yetmiyordu.
- Çalmak çok kötü bir şeydir. Ama hayat, çalmaktan daha önemlidir.

<sup>30</sup>Mevlüt Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları*, (Doktora Tezi), Samsun, 1993., s.165.

<sup>31</sup>Meral Çileli, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*, Ankara, 1986, ss.95-97.

- Çünkü, o ilacı almazsa Osman'ın karısı ölebilir.
- Osman karısını çok seviyordur. Belki de Osman'ın karısının çocukları vardır. Osman, karısının ve kendisinin acı çekmesine dayanamıyordu.
- Kadın ilacı içmezse ölebilir. İlaç 200 milyon olabilir, ama bir canlının değeri kaç milyardır.
- Osman çaresizdi.Karısı ölecekti.
- Çalmak çok kötü bir şeydir. Ama eczacı vermediği için çalmak zorundadır.
- Karısının ölmemesi için bu ilacı çalmalı. Hapishaneye girer, çıkana kadar karısı iyileşir.
- Eczacı Osman'a ilacı maliyetinden fazla satmaktadır.
- İlacı çalmazsa karısı ölür. Bir canlının hayatı paradan önemlidir.
- Osman ilacı çalmazsa karısı kanserden ölecek. Eczacı bu kötülüğü yaptığı için Osman ilacı çalmalıdır.
- Hırsızlık kötü bir şey. Ama, birisinin hayatı söz konusu. Osman parasının yarısını toplamış ve eczacıya durumu anlatmış. Eğer eczacı iyi birisi olsaydı ilacı verirdi. Başka yerde olmadığı için çalmak zorunda.

### İlkokul 2 ve 3. Sınıf Öğrencilerinden "Hayır" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:

- Eğer ilacı çalarsa hırsızlık yapmış olur, hapise girer. İlacı çalamaz ve karısı kanserden ölür. Çalışıp paranın diğer yarısını biriktirmeli, karısına ilaç almalıdır.
- Çalmak çok kötü bir şeydir. Çalışıp almalı.
- İlacı çalarsa kötü birisi olur.
- Çünkü, çalarsa haram olur.
- Çalarsa hapishaneye girer.
- Hırsızlık kötü bir davranıştır.
- İlacı çalmamalı. Hemen bir işe girip, çalışıp para kazanmalı.



- Hırsızlık ölümden de kötü bir şeydir.
- Hırsızlık kötü bir şeydir, kanuna karşı gelmiş olur.
- Çalarsa hırsız olur. Ailesine daha çok kötülük yapmış olur. Karısı ölebilir.
- Borç almak çalmaktan daha iyidir.
- Aslında burada eczacı çok cimri. Toplanan paraya satsa bile para kazanacak. Osman ilacı çalarsa bütün ailesi batacak.
- Çalmamalı. Çalarsa hem eczacının zararı olur, hem de çalmak kötü bir şeydir.
- İnsanların alinteriyle yaptığı bir şeyi çalmak olmaz.
- Çalarsa hapisaneye atarlar. Hapishanede hapis kalır ve dışarı çıkamaz. O zaman 200 milyonu da olsa hapishaneden çıkıp da o ilacı alamaz.
- Osman, karısı ölüyor olsa bile ilacı çalmamalı. Eğer çalarsa çok kötü bir günah işlerdi ve karısına eziyet çektirirdi.
- Osman ilacı çalarken yakalanırsa hapse girer. Hapiste yıllarını harcar ve ölür. Hapise girince ilacı elde edemez ve karısı ölür. Çalarken yakalanmazsa, karısına durumu açıklarsa karısı içmez ve ölür.

### **İlkokul 2 ve 3. Sınıf Öğrencilerinden "Kararsızım" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

- Çalarsa kendisi hapisaneye girecek, çalmazsa ölecek.
- Eğer ilacı çalarsa hapisaneye girebilir. Hırsızlık çok kötüdür. Çalmazsa kadın ölebilir. Ama çalışıp para kazanıp ilacı alabilir.
- İlacı çalarsa günah işlemiş olur, ama bir hayat kurtarır. Çalmazsa karısı ölecek. Eczacının da para kazanması lazım.
- Evet desem bir suçluluğu üstüne alır. Hayır desem kadın ölür.
- Osman ilacı çalarsa eczacıya zararı olur. Hırsızlıktan yıllarca hapse yatar. Hapishaneden çıkınca arkadaşlarına bakamaz. İlaç çalmazsa

karısı ölür.

•Evet desem hırsızlık çok kötü bir şeydir. Hayır desem vicdanım elvermez.

### **Ortaokul 1. ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Evet" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

•Eczacı o ilacı insanlar için yapıyor. Eğer o ilacı Osman almazsa karısı ölür. Ölmemesi için ilacı çalmalıdır.

•Osman ilacı çalmalıdır. Çalmazsa Osman'ın karısı ölecek. Bu durumda kimse karısının ölmesini istemez.

•Osman ilacı çalmalı. Çünkü, insan hayatı ilaçtan ve paradan daha önemlidir. Eczaneden çalması da suç, ama günaha giriyor mu, bilmiyorum. Eczacının yaptığı da ayıp bir harekettir.

•Bence, Osman ilacı çalmalı. Çünkü, karısı ölmek üzere. Çalmazsa karısı ölecek. Osman ilacı çalarsa belki cezaevine girecek. Fakat sonuçta karısı kurtulacak ve cezasını görüp hayatlarını sürdürecekler.

•Osman ölmek üzere olan karısını kurtarmalı. Ama ilacı alınca, aldığı yere elindeki parayı koymalı. İlacın bir numunesini bırakıp gerisini almalı. Parayı bulunca borcunu vermeli.

•Hasta kadının kocası olan Osman, bu ilacı mecburen çalacaktır. Çünkü, karısını göz göre göre ölüme mahkum edemez. Aslında o ilacı çalarsa, bence günahkar olmaz. Benim görüşüme göre Allah bu olayı affeder.

### **Ortaokul 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Hayır" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

•Hırsızlık yapmak çok kötü bir şeydir. Hırsızlık yapan bir kimse haram mal yemiş olur. Hırsızlık yapanı, haram yiyeni Allâh da sevmez. Eğer, Osman orada hırsızlık yapsaydı, belki bir canı kurtaracaktı, ama haram mal kazanmış olacaktı. Kıyamet günü haram mal yiyenlerin,

hırsızlık yapanların teker teker cezası verilecektir.

•Hırsızlığın kötü bir şey olduğunu herkes bilir. Osman hırsızlık yaparsa, eczacı onun aldığı anı anlayabilir. Osmanı hapse attırır. Osman hapiste iken karısı da ölür. Hiç değilse hırsızlık yapmadan biraz daha para toplayıp ilacı alabilir. Toplayamaz ise Allah'tan hayır bekler.

•Kadının ölüm vakti gelmiştir. Bu onun kaderidir. Kimse onu değiştiremez.

### **Ortaokul 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Kararsızım" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

•Osman ilacı çalmazsa karısı ölecek, çalsa hırsızlık yapmış olacak. Osman ilacı çalsa haram olacak ve karısına yaramayacak, iyileşemeyecek ve ölecektir. Çalmasa yine ölecektir.

•Osman ilacı çalmazsa karısı ölecek. 200 milyon parası da yok. Yani göz göre göre karısı ölecek. Bu durumda çalmasının doğruluğu düşünülebilir. Ancak, çalarken ya yakalanırsa? Bu sefer de hapse girecek. Orada karısı yalnız kalacak ve sıkıntıyla belki de daha çabuk ölecek. Osman, bu durumda vicdan azabı çekecek. Eğer, böyle bir vicdan azabına hazırsa çalsın. Çalarken yakalanmasa da, karısını bu ilaçla iyileştirebilse de, çalarak alınan herşey haramdır. Haram mal ise insana fayda vermez.

•Osman çok zor bir durumdadır. Hırsızlığın çok kötü bir şey olduğunu O da biliyordur. Ama, karısının öleceğini düşünmekte, O'na acı vermektedir. Bu durumda bence başkalarından yardım istemesi gerekir.

•Osman ilacı çalarsa günaha girmiş olur. Allah, günahları çok olan bir kadının, susuz bir köpeğe su verdiği için bütün günahlarını bağışlamış. Osman bu ilacı çalarsa bir insanın hayatını kurtarmış olur. Osman'ın da günahını Allah bağışlar mı bilmiyorum.

### Lise 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Evet" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:

- İnsan hayatı herşeyden değerlidir. Bir ilaç, insan hayatından daha değerli olamayacağı için Osman ilacı çalmalıdır.
- Osman bütün çare yollarını aramıştır. Hastanın iyi olması bu ilaca bağlıysa, son çare ilacı çalmalıdır.
- Hırsızlık kötü bir şeydir. Fakat bir insanın hayatı daha önemlidir. İnsana sevdikleri daha önemli gelir. Osman ilacı aldıktan sonra, elindeki parasını ilacın yerine bırakmalıdır.
- Eczacının yaptığı suç ve ayıptır. Üstelik de günahdır. Fiyatının on katını isteyip karşı tarafı zor durumda bırakıyor. Halbuki eczacının görevi öncelikle can kurtarmaktır. Osman tek çare olarak ilacı çalmalı.
- Osman ilacı çalmalı. Çünkü burada bir insanın hayatı sözkonusudur. İnsan hayatı herşeyden üstündür. Fakat ilacı çaldıktan sonra parayı bulup geri vermeli. Osman günah işlemiş olsa bile, bence Allah bunu affeder.

### Lise 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Hayır" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:

- Osman ilacı çalarsa bu dünyada ceza çekmeyebilir. Fakat ahirette bunun cezasını elbet çekecektir.
- Osman için bu ilacın önemi büyüktür. Fakat bu ilacı çalmakla yanlış yapacaktır. Tanıdıkları ve basın-yayın yoluyla ilacın parasını toplaması çalmaktan iyidir.
- Osman'ın ilacı çalmasına karşıyım. İnsanlar eninde sonunda ölecek, ölümün çaresi yoktur.
- Osman ilacı çalmamalı. Çünkü hırsızlık İslam Dini'nde haramdır.Kadına verilen hastalık Allah'tan gelmiştir. Eczacı yaptığının

karşılığını cehennemde ödeyecektir. Osman karısı ölene kadar çalmak dışında elinden gelen herşeyi yapmalı, gerisini Allah'a bırakmalıdır. Canı veren Allah'tır, alacak olan yine Allah'tır.

•Hırsızlık yapmak dinimizce günah sayılmakta ve hukuk kurallarına göre de suçtur. Ölümle sonuçlanacak bir durum olsa bile, kişinin hırsızlık yapması gerekmez. Başka alternatifler düşünülmeli.

### **Lise 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Kararsızım" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

•Bir yanda bir hayat var, diğer yanda ise hırsızlık çok kötü bir şey. Adam hapse girdikten sonra karısı yaşasa ne olur, ölse ne olur.

•Osman ilacı çalarsa dinimizca yasaklanmış olan hırsızlık yapacaktır. İlacı çalmazsa karısı ölecektir. İlacı bulan eczacının yaptığı davranış da yanlıştır.

•İlacı çalıp çalmaması konusunda kararsızım. İlacı çalarsa eşi iyileşebilir. Fakat Osman hayatı boyunca kendini suçlu hisseder.

### **Üniversite 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Evet" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

•İnsan hayatı herşeyden değerlidir. Bir insanın hayatı sözkonusudur. Böyle durumda hırsızlık bir zaruretten dolayıdır. Zaruretlere haramları mübah kılar.

•İlacın maliyeti 20 milyon olmasına rağmen eczacının 200 milyon istemesi büyük haksızlıktır. Osman'ın ilacı çalması dini açıdan doğru değil. Fakat ilacı çalmazsa, belki Osman hayatta en çok sevdiği eşini kaybedecek. O nedenle, Osman'ın ilacı çalması kaçınılmaz.

•Osman ilacı çalmalıdır. Çünkü, insan hayatı herşeyden üstündür. İnsanın hayatı bir ilaçtan kat kat değerlidir.

•Kişi bu durumda sevdiği için herşeyini, hatta canını bile verir.

•Osman'ın ilacı çalması yanlıştır. Ancak, karısını kurtarmak için bunu

yapmak zorundadır.

### **Üniversite 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Hayır" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

- Osman'ın ilacı çalmasını uygun bulmuyorum. Çünkü hırsızlık ahlaki bir suçtur. Her ne kadar işin ucunda bir can kurtarma söz konusu ise de, çalarak neticeye gitme doğru değildir.
- Osman hırsızlık yaparsa, kötü sonuçlar kendisini beklemektedir. Kendisi hapse girecek ve eşine bakan da olmayacaktır.
- Hasta kadının kocası Osman, eczacıya gidip durumu iyi anlatarak onu ikna etmelidir.
- Osman ilacı çalarsa hırsızlık yapmış olur. Bu ilaç ile bir canı kurtarabilir. Ancak haram yoluyla bunu elde etmektedir. Dermanı verecek olan Allah'tır. Belki de hırsızlık ile ilaç alındı diye iyileşme olmayacaktır.

### **Üniversite 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinden "Kararsızım" Cevabını Verenlerin Değerlendirmeleri:**

- Eczacı haksız yere fazla para istemektedir. Ayrıca bir insan hayatı sözkonusu olduğu için adamın çalması uygun gibi görünmektedir. Öte yandan mantıklı düşününce bunun doğru olmadığına karar veriyorum.
- Osman ilacı çalmaktan ziyade geri kalan parayı bulmaya yönelse daha iyi olurdu.
- Kararsızım. Çünkü bir tarafta kadın ölecektir. Eğer ilacı çalarsa kadın yaşayacaktır. Fakat ilacı çaldığı takdirde hapse girecek. Ayrıca böyle bir davranış ahlaka aykırıdır. Fakat ilacı çalmazsa kadın ölecek ve adam üzüntüden mahvolacak.
- Osman çatışma halindedir. İlacı çaldığında hırsızlık suçundan toplumdan dışlanabilir, çalmadığı takdirde karısı ölebilir.

## KAYNAKLAR

- Başaran, İ.Ethem. *Örgütsel Davranışın Yönetimi*, Ankara: A.Ü.Eğitim Fakültesi Yayını, 1982.
- Bilen, Mürüvvet. *Plandan Uygulamaya Öğretim*. Ankara: 1989.
- Bilgin, Beyza ve Mualla Selçuk. *Din Öğretimi*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1991.
- Bülbül, Sudi. *Halk Eğitimine Giriş*. Eskişehir: A.Ü. AÖF Yayını, 1991.
- Celep, Cevat. *Halk Eğitimi*. Ankara: Adım Yayıncılık, 1993.
- Çileli, Meral. *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*. Ankara: V Yayınları, 1986.
- Demirel, Özcan. *Genel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: USEM Yayınları, 1994.
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.
- Fidan, Nurettin ve Münire Erden. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1987.
- Geray, Cevat. *Halk Eğitimi*. Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayını, 1991.
- Güçlüol, Kemal. *Eğitim Yönetiminde Karar ve Örnek Olaylar*. Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1985.
- Hesapçıoğlu, Muhsin. *Öğretim İlke ve Yöntemleri, Eğitim Programları ve Öğretim*. İstanbul:Beta Basım Yayın Dağıtım, 1992.
- Kalkandelen, A.Hayrettin. *Hizmetiçi Eğitim*. Ankara: Ajans-Türk Gazetecilik ve Matbaacılık Sanayi, 1979.
- Kaya, Mevlüt. *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargıları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Kohlberg, Lawrence. "Moralische Entwicklung und Demokratische Erziehung", *Moralische Urteilsfähigkeit*. (Ed: G.Lind; J.Raschert), Weinheim-Basel: Beltz Verlag, 1987.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1986.
- Onaran, Oğuz. *Örgütlerde Karar Verme*. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1971.

- Önder, N.Kemal. *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*. Konya: Arı Basımevi, 1986.
- Sönmez, Veysel. *Sosyal Bilgiler Öğretimi*. Ankara: Personel Geliştirme Merkezi Yayını, 1994.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Öğretmen Yayınları, 1985.
- Taymaz, Haydar. *Hizmet İçi Eğitim*. Ankara: Personel Eğitim Geliştirme Merkezi Yayını, 1992.
- Yasa, İbrahim. "Örnek Olay İnceleme Yöntemi", *Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem*. (Der: Ruşen Keleş). Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1976. ss.275-277.



## ALMANYA'DA TÜRKLERE AİT DİNİ KURULUŞLAR

Yrd.Doç.Dr.Erkan PERŞEMBE\*

Türkiye,ağırlıklı olarak Avrupa ülkelerine göç veren bir ülke olmanın sonucu,<sup>1</sup> yurtdışındaki vatandaşlarının çeşitli kültürel ve sosyal sorunları ile karşı karşıya olan bir ülkedir. Bu sorunlar,yurtdışındaki vatandaşlarımızın başta dil olmak üzere farklı kültürel özellikleri nedeniyle yabancı oldukları bir toplumda yaşadıkları yalnızlık ve yabancılık duygularıyla eşdeğer oranda gelişmiştir.

Herşeyden önce göç olgusu,işçilerin aile yaşantılarındaki yapısal değişikliklerden,aile bireylerinin statülerine kadar yoğun etkiler yapmış,bu hareketlilikte,ailenin toplumsal çevresinin değişmesiyle önemli uyum sorunları ortaya çıkmıştır. Cemaat tipinin şartlandığı bu insanlar,göç ettikleri yeni toplumsal çevrede aynı sıcaklık,içtenlik,ilgi ve yardımı görememişler,ancak birbirleriyle kurdukları ilişkilerde bu psikolojik baskıyı silmeye çalışmışlardır.<sup>2</sup> Göçmenlerin genellikle aynı bölgelerde iskân edilmeleri,ortak mekânları kullanmaları, buldukları toplumun dışında, içine kapalı birimler oluşturmalarına neden olmaktadır. Bir

\* Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Türkiye'den yurtdışına düzenli işçi göçü Ekim 1961'de Türkiye ile Federal Almanya Cumhuriyeti arasında yapılan bir anlaşma ile başladı. Almanya 1960'lı yıllara kadar işgücü ihtiyacını,İtalya,Yunanistan ve İspanya'dan karşılamıştı. Altmışlı yıllara gelindiğinde bu ülkeler işgücü talebini karşılayamadıkları için Almanya yeni kaynaklar aramak zorunda kalmıştır. Öncelikle Türkiye başta olmak üzere Kuzey Afrika ülkelerinden işçi daveti yapmıştır. (Klaus J.Bade;Aussiedler,Aussiedler,Asyl in der Bundesrepublik Deutschland,Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1994,s.18.) Batı Avrupa'ya Türk işçi göçünün en yüksek sayıda gerçekleştiği dönem 1961-1973 yılları arasındadır. İkinci aşama olarak kabul edilebilecek 70'li yılların ortalarında Avrupa ülkelerine,Türkiye'den göçün ağırlığının işçilerden işçi ailelerine kaydığı gözlenmiştir. (DPT;Yurtdışı Türk İşgücü Piyasası,Alt Komisyon Raporu,Eylül 1994,s.5)

<sup>2</sup> Orhan Türkoğan ; Batı Almanya'da Türk İşçilerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı,Dede Korkut Y.,İst.1977,s.99.

medeniyete dahil olmanın veya bir medeniyet değiştirmenin anlamı ortak olmayan tarihsel,kültürel ve dinsel değerler dünyasında,bu dünyaya yabancı insanların bir kimlik bunalımı geçirebileceği gerçeğidir.

Almanya'da yaşayan yabancılar içinde toplumsal uyum sürecinde,kültürel bağlamda en çok zorlanan ve en çok direniş gösteren grubu Müslüman Türkler oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Bunun nedenleri arasında belki de en önemli sayılabilecek varsayım,Almanya'ya göeden işçi ailelerinin ağırlıklı olarak Türkiye'nin kırsal yörelerinden seçilmiş olmaları sayılabilir.<sup>4</sup> Türk göçmenler anavatandan taşıdıkları kültürle geldikleri Batı ölkelerinde bir alt kültür oluşturmalarının yanısıra,genellikle kırsal kültürden kent kültürüne geçişin tedirginliklerini de yaşamaktadırlar. Kendi toplumsal dünyasından köklü bir uzaklaşma veyahut düzensizlik durumu (anomi) birey için oldukça güçlü bir tehdit oluşturur.Birey bu gibi durumlarda yalnızca duygusal tatmin bağlarını kaybetmekle kalmaz,hareket halindeki yönünü bile yitirir.<sup>5</sup> Türk işçilerinin eğitim düzeylerinin yetersizliği de, kent kültürüne geçişte, zorlanmalarında etkili olmuştur.

Bunun yanında Almanlar, kendilerini, ekonomik üstünlüklerine bağlı olarak kültürel yönden de üstün gördükleri için, müslümanları ve özellikle de Türklerin kültürlerini aşağı görmekte ve onlara karşı hoşgörüsüz davranışlar sergilemektedirler.<sup>6</sup> Türklerin çok güç koşullarda en kötü işlerde çalıştırılmaları ve son yıllarda yabancı düşmanlığı temelinde hedef kitle olarak seçilmeleri de Müslüman Türkler üzerinde mânevî bir baskıyı beraberinde getirmektedir.

Her iki tarafın yeterli anlayış ve hoşgörü göstermedikleri bu

<sup>3</sup> Hans Thomä Venske ;*İslam und Integration*,Hamburg 1981,s.73.

<sup>4</sup> Nermin Abadan-Unat ;"Dış Göç Akımının Türk Kadınının Özgürleşme ve Sözdde Özgürleşme Sürecine Etkisi" , *Amme İdaresi Dergisi*,C:10,S:1,Mart 1977,s.108-109. Ayrıca Bkz.Nermin Abadan-Unat,N.Kemiksiz,*Türk Dış Göçü,1960-1984,Yorumlu Bibliyografya*,A.Ü.SBF.Y.,Ankara 1986. ; Heinz Klautke ; "Federal Almanya ve Batı Berlin'de Müslüman Türkler",Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,C:XXXI,Ank.1989,s.484.

<sup>5</sup> Peter L. Berger;*Dinin Sosyal Gerçekliği*,Ç:Ali Coşkun,İnsan Y.,İstanbul 1993,s.51.

<sup>6</sup> Almanya'da iki ayrı mezhep temelinde şekillenen kilisenin homojen bir topluluk oluşturmadığı,tam aksine liberal görüşlerden tutucu görüşlere kadar birçok görüşün izlerini taşıyan bir topluluğu kapsadığı vurgulanmaktadır. Bu tutum kendisini, İslâma karşı bir taraftan karşılıklı diyalog,diğer taraftan da olumsuzluk biçiminde göstermektedir. (Klautke;a.g.m.,s.477.

durum,müslüman Türkler'in, kültürel benliklerini korumaya daha çok önem vermeleri sonucunu doğurmuştur.<sup>7</sup> Böylece Türk vatandaşları, içinde buldukları çaresizlik ortamında birleştirici unsur olarak dinî değerlere daha çok sahip çıkmışlardır.

Bugün Almanya'da müslümanlar, üçüncü büyük din topluluğu olarak sayıca önemli bir orana ulaşmışlardır.<sup>8</sup> 1987 yılındaki nüfus sayım rakamlarına göre 1.650.952 Müslüman Almanya'da yaşamaktadır. İslâm, 1950'lerdeki Almanya'nın dinî demografyasının, bugünküyle karşılaştırılmasında belirli bir değişim oranıyla büyüyen tek klâsik din grubudur.<sup>9</sup>

1973-74 yıllarına kadar Almanya'da birbirleriyle rekabet içinde ciddiye alınabilecek ideolojik bir faaliyet İslâmi organizasyonlarda görülmemektedir.<sup>10</sup> 1973-74 yıllarında Avrupa'da yaşanan ikinci büyük ekonomik toplumsal kriz döneminde, İslâm ülkeleri ve dünya ölçeğindeki müslüman topluluklar da bu durumdan etkilendiler. Bu süreçte islâmi organizasyonlar çevresinde heterojen islâmi topluluklar ortaya çıkmaya başladı.<sup>11</sup> Bu islâmi gruplar, sistemle dayanışma ve işbirliğini reddetmekte,sosyal ve kültürel yapılarında Batı toplumu ve kültürüyle

<sup>7</sup> Cemal Tosun;Din ve Kimlik,Diyanet Vakfı Y.,Ankara 1993,s.11.

<sup>8</sup> Almanya'daki din mensuplarının yaklaşık 35 milyonu Evangelist,30 milyonu Katolik ve 2,5 milyonu Müslümandır. Faruk Şen ;Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen,Ministerium für Arbeit,Gesundheit und Soziales des Landes NRW,Pulheim 1995,s.1.

<sup>9</sup> Claus Leggewie; **Der Islam im Westen**,Rowohlt Taschenbuch Verlag,Hamburg 1993,s.52. Tarihte Alman-İslâm ilişkileri M.S.777 yılına kadar götürülmektedir. (Bkz.Muhammed Salim Abdullah,**Geschichte des Islams in Deutschland**,Verlag Styria Graz,Wien Köln 1981.s.13.) Ancak Almanya'da yaklaşık 250 yıldan bu yana müslümanların yaşadığı bilinmektedir. (Bkz. Abdullah;**Was will der Islam in Deutschland**,Gütersloher Taschenbücher Verlag,Gütersloh 1993,s.9.) Kurland Dükü'nün 1731 yılında Prusya Kralı I.Friedrich Wilhelm'e 20 Müslüman Türkü hediye etmesi sonucu savaş esiri olarak Almanya'ya getirilmiş olan bu Türkler için garnizon kilisesi yakınlarında bir mescid açılmıştır. Kralın emri ile açılan bu mescid Almanya'da müslümanların ilk ibadet yeri olarak tarihe geçmiştir. (Bkz.Abdullah; **Geschichte...**,s.13.) Almanya'da son yüzyıl içinde, çeşitli dönemlerdeki göçler nedeniyle de, müslüman nüfusun yerleştiği bilinmektedir.

<sup>10</sup> Reinhard Schulze ; "Zum Hintergrund Islamischer Politischer Bewegungen", **İslamische Gruppen und der Fundamentalismus in der BRD In Namen Allahs**,(Hrsg.Bahman Nirumand) Dreisam Verlag,Köln 1990,s.16.

<sup>11</sup> Schulze.;a.g.m.,s.17.

ilgili olmak istemiyorlardı.<sup>12</sup> İslâmi organizasyonlarda siyasal islâm olarak da şekillenen bu arayış, müslümanların kendilerine özgü topluluk dünyasında anlamını bulmaya başlamıştır.<sup>13</sup>

Batı dünyasında kimlik arayışının bir sonucu,çeşitli gruplarda ideoloji ve alternatif değerler sistemi olarak algılanan bir islâmî anlayışın bu konumda karşımıza çıkışının sebepleri nelerdir? Çalışmamızda esasen bu temelde, Almanya'da anlamını bulan Müslüman Türk organizasyonları,bizzat kuruluş yetkilileriyle kurulan ilişkiler<sup>14</sup> ve kendi yayınları kapsamında değerlendirilmiştir.

İslâm, günümüzün atomize olmuş kitle toplumlarında herşeyden önce cemaat hayatını yeniden canlandırıcı bir işleve sahiptir.<sup>15</sup> Buna bağlı olarak,İslâmın hem inanca hem ahlâkî ilkelere dayanan özelliği, onun gündelik hayatın içine giren bir davranış kalıbı veya toplumsal ilişki modeli içermesine yol açmaktadır.<sup>16</sup>

Kitle toplumunda bireyin içinde kimlik kazanıp güven bulabileceği topluluklar aradığı ileri sürülür. Tarikat ya da diğer dinî topluluklar bu türden avuntu bulunabilecek bir toplumsal örgüt tipi oluştururlar. Bu topluluklar üyelerini, toplumu alternatif bir biçimde görme yeteneği ve onları kaçınılmaz olarak siyaset alanına sokan çağdaş toplum eleştirileri ile donatırlar.<sup>17</sup>

İslâmî gruplar, üyelerine buldukları toplumlardaki entegrasyon problemlerine kendi dünyasından bir karşılık vermektedirler. Bu bağlamda geleneksel olarak yabancı bir toplumda duyulan yalnızlık ve yabancılaşma problemleri karşısında, üyelerinin onurlarını dinî kimlikleriyle

<sup>12</sup> Schulze ;a.g.m.,s.15.

<sup>13</sup> Schulze;a.g.m.,s.24.

<sup>14</sup> Bu kapsamda Almanya'daki çeşitli Müslüman Türk Kuruluşları yetkililerine 12 soruluk "Bilgi Formu" verilerek, bizzat kendilerinin verdikleri bilgiler öncelikle dikkate alınmıştır. Bilgi Formumuza, ısrarlı girişimlerimize rağmen İslâm Cemiyetleri Birliği(Hilâfet Devleti) ve Avrupa Demokratik Ülkücü Dernekleri Federasyonu tarafından cevap alınamamıştır.

<sup>15</sup> Ernest Gellner ;Postmodernizm İslâm ve Us,(Ç:Bülent Peker),Ümit Y.,Ankara 1994,s.20.

<sup>16</sup> Ali Yaşar Sarıbay ;Postmodernite,Sivil Toplum ve İslâm,İletişim Y.,İstanbul 1994,s.187.

<sup>17</sup> İlder Turan , "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür",Çağdaş Türkiye'de İslâm,Ed:Richard Tapper,(Ç:Özden Arkan) Sarmal Y.,İstanbul 1993,s.55.

koruyabilecekleri bir alan yaratılmak istenilmektedir.<sup>18</sup> İslâmi ideoloji olarak formüle edilen kimlik, modern Batı toplumundaki bu insanlara yeni değerler sağlayabilmektedir. Bireyler, insanî kimliğini bulma yanında ülkesinden ayrı bir toplumda eksik kalan dinî bilgilenmesini de giderebilecek bir yaşama ve dayanışma alanı bulabilmektedir.<sup>19</sup>

Yaşanılan toplumdaki modernleşme sürecinin her yönden bireyi saran kaçınılmaz toplumsal ilişkiler alanında, geleneksel roller, statüler, değerler ve kavramlar hızla anlamını yitirmekte, altüst olmaktadır. Türk vatandaşları, bir taraftan uyum sağlamaya çalıştığı yabancı toplumun kendi geleneksel yaşantısına uymayan yönlerini yadırgarken diğer yönden eğitimini ve yetişmesini bu toplum içinde tamamlamaya çalışan çocukları adına da endişeler duymaktadır. Türk ailelerin geleneksel tesir sahası, çocuklarını yaşadıkları bu yabancı çevrede koruyabilecekleri bir eğitim seviyesinde değildir.<sup>20</sup>

Almanya'da Türk vatandaşları, ilk olarak camiler temelinde 1973 yılında gerçek anlamda örgütlenmeye başlamışlardır. Almanya'da camiler Türkiye'deki işlevlerinden çok farklı olarak, Modern Batı cemiyeti içinde kendisine kendi dünyasından bir sığınak arayan Türk vatandaşları için çok yönlü bir işleve sahip olmuştur. Genellikle bahçeli kapalı yerleşimler, eski fabrika ve küçük işletmeler gibi yapısal birimlerde kurulan camiler, ibadetlerin yapıldığı yerler olmalarının yanı sıra, her türlü kursların düzenlendiği, çeşitli kültürel ve sosyal faaliyetlerin yapıldığı kültür merkezleri konumundadır. Türk vatandaşları iş saatleri dışında da, dayanışma çevresi olarak camilerin lokallerinde bir araya gelebilmektedirler. Bu mekânlarda her türlü sorun tartışılabilmekte, Alman resmi makamlarıyla olan ilişkiler, daha iyi dil bilen vatandaşlar tarafından yardımlaşarak halledilmektedir. Türk Konsolosluklarının, herhangi bir konuda duyuru için tercih ettikleri mekânlar da camilerdir. Namaz vakitlerinden önce ve sonra, tatil günlerinde biraraya gelen vatandaşlar tanışma, sohbet etme imkânını camiler çevresinde

<sup>18</sup> Claus Leggewie; "Der Islam im Westen, Zwischen Neo-Fundamentalismus und Euro-Islam", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Religion und Kultur*, Sonderheft 33/1993, Opladen, s.281.

<sup>19</sup> Schulze ;a.g.m.,s.16.

<sup>20</sup> Peter Antes; *Der Islam als Politischer Faktor*, Hannover 1980, s.15.

bulmaktadır. Her camî bünyesinde mutlaka, ağırlıklı olarak gıda maddeleri satışı yapan marketler de bulunmaktadır. Bu marketler üyelere ucuz alış-veriş hizmeti sunarken camî derneği için gelir de sağlanmaktadır.

Camiler bünyesinde oluşturulan kütüphaneler, bilgilenecek isteyen üyelere hizmet vermektedir. Genelde bilgisiz olan vatandaşlarımızın kendi gayretleri ile bir okuma faaliyetine yönelmeleri gözlenememektedir. Camilerde ve diğer ortamlarda tanıştığımız Türk vatandaşları arasında, uzun yıllar çok güç koşullarda en zor işleri yaptıktan sonra, işsiz kalan veya malûl duruma düşmüş üyeler çoğunluğu oluşturmaktalar. İşsizlik ücreti dışında emeklilik güvencesi de bulunmayan bu vatandaşlarımız genelde kararsız bir kişilik durumu yansıtmaktalar.<sup>21</sup> Çalışan vatandaşlarımız ise genelde, asıl işlerine ek işler yaparak gelecek için yatırım yapmaya gayret etmektedir. Bütün bu yoğun faaliyet ortamında, aile yapılarında da önemli sorunlar, tedirginlikler yaşanmaktadır. İkinci hattâ üçüncü kuşakların eğitimlerinin ve yetişmelerinin aile büyüklerini genelde rahatsız etmesi boşuna değildir. Herşeyden önce vatandaşlarımızın kendileri bu konuda yeterli desteği sağlayabilecek durumda değildirler. Kendi kimlikleri yönünde bile ciddi bunalımlar geçirmişlerdir.

Kendi İslâmî ve millî kimliğine sahip olarak bu sorunları aşmaya çalışan, Türk vatandaşlarının dine ve milliyetlerine olan bu bağlılık duygusu, birbirinden farklı yönelişler içindeki ideolojik gruplar tarafından istismar edilmiştir. İslâmın ideolojik yorumu, metodik olarak farklı varyantlarda farklı iddialarla birbirinden farklı islâmî gruplar temelinde anlamını bulmuştur.<sup>22</sup> İslâm temelinde şekillenen hareketler çeşitlilik içermekte ve çok geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu yelpazenin bir ucunda mevcut siyasal ve ekonomik yapıya entegre olmuş ve onu dönüştürmeyi hedeflemeyen islâmî hareketler, diğer ucunda ise mevcut

<sup>21</sup> Malûl olan, emeklilik hakkını da elde edemeyen, işsizlik ücretiyle güçlüğüle yaşantısını Almanya'da devam ettirmekte kararlı birçok Türk vatandaşı, "Niçin ülkenize dönmüyorsunuz?" şeklindeki sorumuza, sağlıklarıyla ilgili problemleri birinci neden olarak göstererek cevap vermişlerdir. Türkiye'de Almanya'da bulabildikleri sağlık hizmeti ve sosyal güvenceyi bulamadıklarından yakınan vatandaşlarımız, Almanya'da yetişen ve yaşantısını burada devam ettiren birinci derecede yakınlarından da, ayrılarak Anavataana dönmenin güçlüğüne yaşamaktadırlar.

<sup>22</sup> Schulze ;a.g.m.,s.21.

siyasal ve ekonomik yapıları radikal bir biçimde dönüştürmeyi hedefleyen islâmcı hareketler vardır.<sup>23</sup> Batı dünyasında çoğu defa İslâmi fundamentalizm olarak adlandırılan bu süreç, global Batı değerlerine karşı, İslâmın oyunun kurallarını ve normlarını kendi hükümlerıyla alternatif olarak sunduğu bir alandır.<sup>24</sup> Bu karşılaştırma açısından islâmi fundamentalizm, modernizmin bir antitezi olarak görülebilir.<sup>25</sup> "Fundamentalist" olarak tanımlanan bu İslâmi hareketlerin içeriği, farklı düzeylerde incelendiğinde bu tanımlamanın pek de doğru olmadığı açıktır. "Fundamentalist" olarak tanımlanan İslâmcı hareketler, içinde buldukları toplumlardaki temel tartışma alanları ve sorunlar etrafında mevcut durumu değerlendirmekte ve İslâmın özünü (kendilerinin tanımladıkları bir içerikle) bugünün sorunlarına cevap verecek bir tarzda yeniden yorumlamaktadırlar. Bu noktada belirli bir öze dönmekten çok yeni bir yorumdan söz etmek daha doğrudur.<sup>26</sup>

Almanya'daki müslüman gruplar arasındaki uç gruplaşmalar bir tarafa bırakılırsa, diğer grupsal ilişkiler son derece küçük ve anlamsız bazı tavır alışlarda farklılaşarak kendini gösteriyor.<sup>27</sup> İslâm, Almanya'da 1989'lardan itibaren daha sistematik bir hareketlilik kazanırken, organizasyonlar karşı karşıya gelmekten çok bir arada hareket etmek için gayret gösteriyorlar. Artık Alman makamları karşısında müslümanları temsil etmek için bir araya gelme zorunluluğu iyice hissediliyor.<sup>28</sup> Almanya'daki müslüman topluluğunun daha dinamik temellenmesi bu

<sup>23</sup> Fulya Atacan ;Kutsal Göç,Radikal İslâmcı Bir Grubun Anatomisi,Bağlam Y.,İstanbul 1993,s.26.

<sup>24</sup> Bassam Tibi ;Die Fundamentalistische Herausforderung,Der Islam und die Weltpolitik,Verlag C.H.Beck, München 1992,s.67. Nüfusunun büyük çoğunluğu müslüman olan ülkelerde,varolan siyasal yapıları islâm temelinde dönüştürmeyi amaçlayan pek çok hareket için kullanılan tanımlama "fundamentalist islâmdir". Fundamentalizm hem bilimsel düzeyde belirli islâmi hareketlerin analizinde hem de gündelik yaşam içinde,özellikle medyada en çok kullanılan kavramlardan biridir.(Atacan;a.g.e.s.24.)

<sup>25</sup> Leggewie;a.g.m.,s.286. Aynı yazarın,islâmın kendi kültür kodlarının,Batıdaki sekülerleşmiş modern bir toplumsal düzenle bağdaşamayacağı,islâmın kendisinin kapalı ve ayrı bir sistemi olduğu konuları hakkında söz konusu makalede iddiaları bulunmaktadır.

<sup>26</sup> Atacan;a.g.e.s.25.

<sup>27</sup> Abdullah ,Was will...,s.23.

<sup>28</sup> Abdullah ;Was will,s.23.

organizasyonlar arası kurulacak diyaloglara bağlı görünüyor.<sup>29</sup>

Almanya'daki müslüman Türk kuruluşlarının örgütlenme ve faaliyet düzeylerinde cevap aradığımız temel sorun, onların vatandaşlarımıza gerçek anlamda hizmet verip vermediğinin incelenmesi olmuştur. Verilen dinî hizmetin yeterliliği ve niteliği bu kuruluşların kendi islâmi bakışları çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu bağlamda kuruluşlar arasında ortaya çıkan farklılaşmalar ve bunların sebeplerine de yer verilmeye çalışılacaktır:

## DIYANET İŞLERİ TÜRK İSLÂM BİRLİĞİ (DITIB)

Diyanet işleri Türk-İslâm Birliği, Almanya'da yaşayan bütün müslümanların dinî, sosyal ve kültürel hizmetlerini görmek üzere Türk işçileri tarafından oluşturulan, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı bir kuruluş olarak faaliyet göstermektedir. DITIB, genel merkezi Köln'dedir. Türkiye Cumhuriyeti hükümetinin Almanya'da din hizmetleri için atadığı bir müşavir başkanlığında Almanya'nın çeşitli kentlerinde görevli ataşelikler nezdinde resmi görevli personelle hizmet vermektedir.

DITIB, öncelikle, 1982'de Berlin'de kayıtlı 15 cami derneğinin bir çatı altına alınmasıyla kuruldu. Asıl resmî örgütlenmesini 1984 yılında gerçekleştirdi.<sup>30</sup> Bu durum Türk devletinin Almanya'daki diğer dini radikal grupların devletin resmi politikasına karşı tutumlarına tepki olarak oluştu.<sup>31</sup> Aslında Almanya'daki diğer dini organizasyonlar ve işçilerimizin kendi çabalarıyla oluşturmaya çalıştıkları din hizmetleri açısından bakıldığında bu tarih çok geç kalmış bir faaliyet olarak göze

<sup>29</sup> Almanya'daki Müslüman Türk kuruluşlarının etkinlikleri ve fonksiyonları üzerinde Almanya'da kaldığımız altı aylık süre içinde, bazı kuruluşlar arasındaki diyalogların artmaya başladığını büyük bir ümitle müşahade ettiğimizi belirtmek gerekir.

<sup>30</sup> Karl Binswanger; "Islamischer Fundamentalismus in der Bundesrepublik Entwicklung-Bestandaufnahme-Ausblick" *Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der BRD In Namen Allahs*, Dreisam Verlag, Köln 1990, s.43.

<sup>31</sup> Şen, a.g.e., s.88.



çarpıyor.<sup>32</sup>

Birlik bugün en kuvvetli islâmî organizasyon olarak tanınıyor. DİTİB'e bağlı olarak Almanya'da toplam 740 dernekte 110.000 civarında üye olduğu tahmin ediliyor.<sup>33</sup> DİTİB için Türkiye Cumhuriyeti devletinin resmî islâmî tutumunu temsil ettiğini ve Almanya'da Türk resmî devlet politikasına uygun bir yapılanmayı içerdiğini söyleyebiliriz.<sup>34</sup> Birlik, Federal Almanya makamları nezdinde de Türk devletinin resmî temsilcisi statüsünü muhafaza etmektedir.

Bu kuruluşun amaçları arasında Almanya'daki İslâmî hizmetlerin ve İslâmî eğitimin koordinasyonu da bulunmaktadır.<sup>35</sup> DİTİB, her türlü ayrımcılığa, militanlığa ve şiddete karşı olduğu gibi, herhangi bir ideolojik örgütlenme temeline de dayanmıyor. İslâm dinini siyasi ve ticari amaçları için kullanan her türlü çabalara karşı sağlıklı din eğitimi ve öğretimini temel alan bir anlayışı hakim kılmaya çalışıyor. Hukuk normlarına dikkat ediyor, çalışmalarını açıklık içinde yürütüyor, müslüman olmayanlarla ilişkilere ve müslüman Türk vatandaşlarının entegrasyon problemlerine çareler arıyor.<sup>36</sup>

DİTİB etrafında toplanan Türk vatandaşlarını, genelde vatanlarına bağlı, millî ve ahlâkî değerlerine önem veren, buldukları ortamda çocukları için birşeyler yapabilmeye zaruretine inanmış, ideolojik islâmî gruplara kapılmadan yaşamak isteyen bireyler olarak görebiliriz.

DİTİB'in devletin resmi din politikasına uygun sünîî geleneğinde bir islâmî anlayışı temsil ettiğini belirtmeliyiz. Zaten bütün görevliler Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir elemanı

<sup>32</sup> Diyanet İşleri Başkanlığının yurtdışına geçici statüde din görevlisi göndermesi 1971 yılından itibaren Ramazan ve Kurban Bayramları vesilesiyle başlamıştır. Sonraki yıllarda ücretleri vatandaşlarımızca kurulan dernekler tarafından karşılanmak kaydıyla altışar aylık sürelerle azami 4 yıla kadar görev süreleri uzatılmak kaydıyla Diyanet İşleri Başkanlığınca yurtdışına din görevlisi gönderilmiştir. Bu uygulama 1985 yılına kadar devam etmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Yurtdışı Teşkilatı ilk defa 9.10.1984 tarih ve 84/8610 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla kurulmuş, çok sayıda dış temsilcilikte din hizmetleri atâşelikleri oluşturulmuştur.

<sup>33</sup> Şen, a.g.e., s.88.

<sup>34</sup> Şen, a.g.e., s.89.

<sup>35</sup> Abdullah, Was will..., s.58.

<sup>36</sup> Abdullah, Was will..., s.59.

olarak,Türkiye'dekinden farklı olmayan bir görev anlayışına sahipler.<sup>37</sup> Vatandaşlarımızın dinî konularda cevap aradıkları sorular, öncelikle cami görevlileri tarafından, gerekirse daha üst düzeydeki görevliler tarafından cevaplandırılmaktadır. Bu konuda Almanya'da, gerçekten çok önemli sorunlar yaşanmaktadır. Kible yönünün doğruluğundan, namaz vakitlerine,oruca başlama zamanına kadar birçok konuda Almanya'daki Türk Dinî kuruluşları arasında yaşanan anlaşmazlıklar vatandaşlarımız arasında tereddütler oluşturmaktadır.

DITIB'nin gözleyebildiğimiz kadarıyla en başarılı hizmetleri arasında sayabileceğimiz Hac organizasyonu<sup>38</sup> , kurban bayramında oluşturulan "vekâletle kurban kesme fonu"<sup>39</sup> ve Avrupa Cenaze Fonu<sup>40</sup> çok iyi organize olmuş durumdadır. DITIB'nin çatısı altında dinî görevlerini yerine getirmeye çalışan Türk vatandaşlarında, ideolojik veya diğer amaçlarla dinî hizmetleri birlikte organize etmek isteyen gruplara karşı duyulan güvensizlik duygularının etkili olduğunu görmemek mümkün değildir. DITIB'nin çatısı altında yer alan Türk vatandaşlarının diğer gruplarla olan ilişkilerinde en yakın oldukları gruplar Avrupa Türk İslâm Birliği, Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu, bazı Nurcu gruplar ve İslâm Kültür Merkezleri Birliği görülüyor.

DITIB çatısı altında sunulan çeşitli eğitici kurslar ücretsiz olarak herhangi bir ideolojik şartlanmanın olmadığı güven verici bir atmosferde

37 Yalnız bu konuda,Diyaret İşleri Başkanlığı içinde kendine özgü siyasi görüş ve kadrolaşma zihniyetinin yurtdışı teşkilatlarının oluşturulmasında çok daha büyük bir rekabet içinde olmasının hizmetlerin organizasyonunda da bazı aksaklıklara yol açtığı bir gerçektir.

38 1995 yılında DITIB merkezinde 5.000'den fazla vatandaşımıza bu kapsamda hizmet verildiği tarafımızdan tesbit edilmiştir.

39 Kurban kesme konusunda Avrupa'da yaşayan müslümanlar gerekli izne sahip değildirler.Bunun sonucunda vekâletle kurban kesme konusunda çeşitli kuruluşların faaliyetleri yoğunluk kazanmıştır.

40 DITIB, Avrupa'da yaşayan vatandaşlarımız arasında bir dayanışma birliği oluşturarak,cenazesi olan üyelere cenazelerini anavatana kadar herhangi bir külfet çekmeksizin ulaştıran hizmet organizasyonu oluşturmuştur. Farklı dinî organizasyona üye olduğu halde DITIB'nin bu hizmetine üye olan birçok Türk vatandaşı da bu organizasyonun başarısını kabul etmektedirler. Her üye girişte 100 Alman Markı ödedikten sonra, her yıl yapılan masraflardan payına düşen 50-70 Alman Markı civarında bir ödemeyi de yapmaktadır. Cenaze Fonu, gerçekten Türk vatandaşlarına en zor anlarında bir dayanışma ve güven duygusu vermektedir.

cereyan ediyor.<sup>41</sup>

Bütün bunlara rağmen DITIB'nin Türk vatandaşlarına sunduğu çeşitli hizmetlerde ortaya çıkan aksaklıkları, vatandaşlarımızın bilgisizlikleri yanında, bazı DITIB personelinin kişiliklerinden kaynaklanan zaafllara bağlamak mümkündür. Özellikle vatandaşla daha yakın ilişkiler içinde olması gereken cami görevlilerinin, bu konuda çok dikkatli olmaları gerekmektedir.<sup>42</sup>

Almanya'da görev yapan imamların, henüz bu ülkedeki hizmetleri yürütebilecek düzeyde eğitilmiş olmadıkları; Alman makamları ve kilise cemaatleri ile ilişki kurabilecek düzeyde yabancı dil bilmedikleri bir gerçektir.<sup>43</sup>

Diyanet İşleri Türk İslâm Birliği'nin, Almanya'daki vatandaşlarımıza yönelik olarak yürüttüğü faaliyetlerin başarılı hizmetler verdiğini, ancak yeni yapılanan bir kuruluş olması nedeniyle arzulanan düzeye henüz ulaşmadığını söyleyebiliriz. İkinci ve üçüncü kuşak Türk vatandaşlarının .

## AVRUPA MİLLÎ GÖRÜŞ TEŞKİLÂTLARI (AMGT)

AMGT, bugün devlete bağlı olmayan müslüman organizasyonlar arasında radikal eğilimleriyle dikkati çekiyor.<sup>44</sup> Merkezi Köln'dedir. Almanya ve Avrupa'da en büyük İslâmi organizasyondur.<sup>45</sup> Birlik Türkiye'deki Refah Partisi hareketinin bir organı olarak Avrupa'daki siyasi hizmetleri organize ediyor<sup>46</sup> Almanya'da toplam 262 dernek çatısı altında

<sup>41</sup> Başta Türkçe ve Almanca dil kursları olmak üzere Kur'an öğretimi, dikiş, çeşitli el becerileri, vb. gibi kurslar yoğun ilgi görmektedir.

<sup>42</sup> Almanya'da DITIB'nin organize ettiği dinî hizmetlerin başarı durumu konusunda ciddi bir araştırma olarak Bkz.: Cemal Tosun ; *Din ve Kimlik*, Diyanet Vakfı Y., Ankara 1993.

<sup>43</sup> Klautke, a.g.m., s.484.

<sup>44</sup> Abdullah, *Was will...* s.24.

<sup>45</sup> Abdullah, *Was will...* s.38. Birlik yetkililerinden alınan bilgilere göre 1.8.1995 tarihi itibarıyla Almanya'da 15 bölge, diğer Avrupa ülkelerinde 18, Asya, Amerika ve Avusturya'da 5 olmak üzere toplam 40 bölge teşkilâtı, 791 cemiyette 111.205 üye sayısı beyan edilmiştir.

<sup>46</sup> Abdullah, *Was will...* s.39.

18.762 üyeye sahiptirler.<sup>47</sup>

Amaçlarını, islâm dininin Kur'an ve sünnetle belirlenmiş dünya ve ahiret nizamına kavuşmak, bunun içinde insanların islâma teslim olmaları gerçeğinden hareket ettikleri, şeklinde açıklıyorlar. Bu kapsamda Avrupa'daki genç kuşaklar için kimlik sorununa yönelik olarak çok çeşitli alanlarda faal kurslar düzenleniyor. Böylece dinî ve millî kültürün genç kuşakların eğitimindeki önemi vurgulanıyor. Özellikle Türk vatandaşlarının kırsal kesimden geldikleri gerçeğinden hareketle gerçek islâm ile, halk islâmı arasındaki farklılaşmalar giderilmeye çalışılıyor. Bu insanların da grup içinde eğitimleri amaçlanıyor. Ancak kazandırılan islâm imajı daha çok siyasal boyutuyla ön plâna çıkıyor. Siyasî anlamla yüklü bir islâmî kimlik, üyeler üzerinde kurduğu motivasyonla, Türkiye'de faaliyet gösteren Refah Partisi'ne kapsamlı bir destek sağlayabilmektedir.

Bütün bu hizmetler için AMGT'nın güçlü merkezi organlar oluşturduğu dikkati çekiyor. Üniversitelerde öğrenim gören gençlerle ilgili birimden, Fetva komisyonuna, hac organizasyonuna kadar sistematik bir organizasyon çalışmalarını büyük bir başarıyla sürdürüyor.

Teşkilâta ait cami derneklerinde ve dinî hizmetlerde aynı otorite ve disiplin anlayışını göremedik. Bazı camiler müstesna, çoğu camide yeterli tertip ve düzenin, temizliğin olmadığı bir gerçek. Camiden sorumlu cemaat genelde bilgisiz olduğundan, kendilerine hizmet için gönderilen imamların dinî yönden bilgilendirme yapmalarını pek dikkate almamakta, siyasî söyleme önem veren imamlar rağbet bulmaktadır<sup>48</sup> Bu durumda caminin etrafının veya içinin temizliği, düzeni pek önem taşımamaktadır. Cemaatin bilgisizliği ve yeterli islâmî bilgi düzeyinde olmadığı teşkilâtın tarafımıza verdiği cevapta da kabul ediliyor. Kırsal kesimden gelen, genelde eğitim seviyeleri düşük vatandaşların, bu şekilde kendilerine bir dayanışma çerçevesi oluşturmaları doğal sayılabilir.

Teşkilâtın İslâma bakış açısını gelenekçi sünni anlayış olarak

<sup>47</sup> Şen; a.g.e., s.91.

<sup>48</sup> AMGT'nda görevlendirilen imamlar arasında Türkiye'deki resmî görevinden emekli olduktan sonra Avrupa'ya gelebilen Türk vatandaşları ağırlığı oluşturuyor. Bu imamların , genelde Türkiye Cumhuriyeti Devletini hedef alan siyasî vaazlar yaptıkları bilinen bir husustur. Özellikle Mısır ve diğer Arap ülkelerde eğitimlerini tamamlamış görevliler arasında bu eleştirilerin dozu daha radikal boyutta gerçekleşmektedir.

değerlendirebiliriz. İslâm fıkıhındaki en küçük ayrıntılara bile büyük önem verilmekte, Fetva komisyonu tarafından çeşitli sorulara gerekli olan uygun fetvalar verilmektedir. Bilgi formuna verdikleri cevapta, İslâm dünyasında son yıllarda beliren yeni çözüm arayışlarına karşı tepkileri şu şekilde belirtiliyor. Bu tür gelişmeler tarih boyunca olagelmıştır. Ancak bunların hepsi zamanla etkinliklerini kaybetmişlerdir. Bizim için aslolan Kur'an ve sünnetin çizdiği yoldur. Çağdaş yorumların faydalı yönlerini alırız. İslâma zarar vermemek kaydıyla her zaman yeni yorumlar yapılabilir. Ancak bunu gerçek İslâm alimleri yapmalıdır.

Birlik mensupları bu cevaplarına rağmen, İslâm dünyasında kanayan bir yara durumunda olan Ramazan hilâli konusunda oldukça muhafazakârdırlar. Kendi cevaplarından ve uygulamalarından da anlaşılacağı gibi, bu konuda fıkıh kitaplarında mevcut hükümleri kullandıklarını. rasathanelerin yaptığı hesaplamalara itibar etmediklerini belirtmişlerdir. İftar, imsak ve namaz vakitleri konusunda da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tesbitlerinden ayrı davranmaktadırlar..

Kılık kıyafet konusunda zorlayıcı olmadıklarını beyan ediyorlar. Üyeler arasında sünnet olarak kabul gören davranışlar, yaygın olmakla birlikte, Teşkilâtın genel merkezindeki birçok görevlinin kravatlı ve takım elbiseli olduğu gözlenmiştir.

Teşkilât ileri gelenleri ile üyeler arasında aynı durum, İslâmın anlaşılması ve takip edilecek metodlar konusunda da yer yer görülmektedir.

Diğer dinî grup ve birliklerle olan ilişkiler medeni ölçüler içinde tutulmaya çalışılmaktadır. Ancak yönetim kademesinde ve eğitimli kesimlerde olan bu anlayış, alt kademelerde bulunmamaktadır. Kendilerine kimlik sağladıkları bu şemsiye altında bazı müslüman Türk vatandaşları, kendileri gibi düşünmeyenlere karşı akla gelmiyecek hoşgörüsüzlük örnekleri sergileyebilmektedirler.

AMGT, ticaret hayatındaki atılımlarıyla da önemli bir ekonomik güç elde etmiştir. Ticaret faaliyetleri, özellikle Almanya'da yaşayan müslümanların helâl gıda (özellikle islâmi kesim usullerine uygun et ve et mamulleri) için arayışları sonucu önem kazanmıştır.. Millî Görüşün en büyük ticari firması Selam Ticaret adıyla faaliyet

göstermektedir. Önemli çapta üretim, gıda maddeleri sektöründe yapılmakta ve müslümanlar bu konuda eskiden yaşadıkları tedirginlikleri yaşamamaktadırlar<sup>49</sup> Kuruluşun hemen hemen külliye benzeri olarak oluşturulan her cami içinde şubeleri aracılığıyla bir organizasyonu bulunmaktadır<sup>50</sup> AMGT dükkânları daha ucuz alış veriş imkânları sağlamaktadır. Çünkü kendi içinde kapalı bir ekonomik ve sosyal sistem olarak bu dükkânlar bir takım resmi kayıt ve denetimden uzak çalışabilmektedir. Bu dükkânlarda üyelere gıda maddeleri yanında teyp ve video kasetleri, kitap gibi grubun ideolojisini yaymaya yönelik satışlar da yapılmaktadır.<sup>51</sup>

### İSLÂM KÜLTÜR MERKEZLERİ BİRLİĞİ (IKZ)

İslâm Kültür Merkezleri Birliği, Almanya'da sistematik olarak ilk organize olmuş dini kuruluştur. 1973 yılına kadar Almanya'nın çeşitli kentlerinde "Türk Birliği" adıyla faaliyet gösteren dernekler, 1973 yılında İslâm Kültür Merkezleri adıyla yeniden örgütlenmişler, 1980 yılından itibaren de İslâm Kültür Merkezleri Birliği çatısı altında toplanmışlardır<sup>52</sup> Birlik, Türkiye'de Süleymanlılar olarak tanınan Süleyman Hilmi Tunahan'ın izinde faaliyet gösteren Kur'an kursları örgütünün Avrupa şubesi olarak tanımlanabilir. Kendilerine has islâmi anlayış ve uygulamaları çerçevesinde diğer gruplardan ayrılan özelliklerine rağmen, Almanya'da diyaloga açık bir yapılanma içinde görünüyörlar.

Bilgi formumuza verdikleri cevap dikkate alındığında, Almanya'da 275 şubede yaklaşık 15.000-16.000 civarında üyeye faaliyet gösterdikleri ortaya çıkmaktadır<sup>53</sup> Birliğin Köln'de bulunan merkezlerinde, disiplinli,

<sup>49</sup> Karl Binswanger, "Ökonomische Basis der Fundamentalisten", *İslamische Gruppen und der Fundamenta- lismus in der BRD In Namen Allahs*, Dreisam Verlag Köln 1990, s.85.

<sup>50</sup> Binswanger, a.g.m.s.85.

<sup>51</sup> Binswanger; a.g.m.s.86.

<sup>52</sup> Şen; *Türksche Muslime...*, s.97.

<sup>53</sup> *Focus Dergisi*, Nr:28, 10 Temmuz 1995 tarihli sayıda Almanya'daki dernek sayıları, 269 olarak anılıyor. s.73. Üye sayıları konusunda ise, çeşitli rakamlar veriliyor. Ancak bu rakamlar genelde 2-3 yıl öncesinin kaynaklarına ait.

lüks, özel koruma sistemli kendi içinde kapalı bir organizasyon yapısı dikkati çekiyor. Birliğe ait diğer cami kuruluşlarında da genelde, hiçbir lüksten kaçınılmadan oluşturulmuş dikkat çekici bir yapılanma ve tezyinat göze çarpmakta. Çevreden gelen kendilerinden olmayan müslümanlara karşı, oldukça dikkatli bir politika izleyerek, onlardan yeri geldikçe yardım talep etmekte. Birliğin topladığı paralarla, camilere bu kadar önem vermesi diğer dini gruplar tarafından zaman zaman eleştiriliyor. Bu eleştiriler Bosna'da ve diğer İslâm ülkelerindeki müslümanlara yardım etmenin önemi çerçevesinde yapılıyor. Devlete karşı olmadıkları imajını göstermek için, hutbe ve vaazlarda, toparlayıcı, millî birliğe önem veren konular dikkate alınıyor<sup>54</sup> Camilerinde görevli imamların dinî konularda bilgili oldukları, ancak uydurma rivayetlere çok büyük ağırlık verdikleri gözlenmiştir

Dinî eğitim olarak kendi içlerinde yaptıkları özel eğitim çalışmalarının Türkiye'deki faaliyetlerden pek farklı yanı görünmüyor. Kur'an öğretimi ve Fıkıh ağırlıklı dinî eğitim tecrübeli hocaları gözetiminde denetimli bir çevrede yapılıyor. Son derece katı disiplin anlayışı ve hiyerarşik bir saygı çerçevesinde grup içi faaliyetler yürütülüyor.

Almanya'ya gelen vatandaşlarımızın kırsal kesimden gelmelerinin ortaya çıkarttığı yetersiz islâmî bilgi düzeyi üzerinde gerekli eğitim ve hizmetlerin yapılması konusunda gayretliler. Kendi gözlemlerimize göre, birliğe üye olmayan diğer ortalama müslüman vatandaşlar üzerinde de, dinî hizmetler yönüyle etki uyandırdıklarını, böylece cami ve diğer masrafları için kendilerine üye olmayan Türk ailelerden ev ev dolaşıp yardım topladıkları tesbit edilmiştir.

Birliğin dinî politikası gelenekçi sünnî anlayışın kayıtsız şartsız müdafasına dayanmaktadır. Bu bakımdan, İslâm dünyasında ve Türkiye'de son yıllarda görülen islâm modernizmi tartışmalarını şiddetle reddetmekte. Dinî gelenekleri korurken, dünyaya ait işlerde modernleşme taraftarı olduklarını vurgulamaktadırlar. Kendi yaşama alanlarında, her türlü dünyevi lüksü, giyim tarzı dahil görmek mümkündür.

<sup>54</sup> Bu konuda Köln'de 14.04.1995 Cuma günü birliğin merkez camiinde bulunduğumuz bir sırada Türk Silahlı Kuvvetlerinin Irak harekati için yardım toplanması şahsımız açısından epey şaşırtıcı olmuştu.

Birliğin diğ er müslüman kuruluşlarla ayrıldığı en önemli ihtilaf konusu namaz vakitleri meselesidir. Süleymanlılar, vakti girmediğini iddia ederek uzun yaz günlerinde Batı Avrupa'nın birçok yerinde yatsı ve imsak vakitlerini takvimlerine almamaktadırlar. Fazilet takviminde bu vakitler belirtilmediği gibi, takvimin arkasındaki açıklamada uygulamanın hanefi mezhebine göre düzenlendiği bildirilerek, yatsı ve teravih namazlarının kılınmaması gerektiği, ayrıca uzun yaz günlerinde bu bölgede oruçların tehir edilebileceği ruhsatı açıklanmaktadır. Buna ek olarak diğ er bütün uygulamalar günah olarak zikredilmektedir.<sup>55</sup>

Bu şekilde bir anlayış, Türk vatandaşları arasında tereddütlere neden olmuş ve Birlik önemli sayıda cemaatini kaybetmiştir.

## AVRUPA TÜRK İSLÂM BİRLİĞİ (ATIB)

Avrupa Türk İslâm Birliği,Almanya'daki en genç müslüman topluluk kuruluşudur.<sup>56</sup> İdeolojik nedenlerden dolayı Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu (ADÜTDF)'ndan ayrılan bir grup Musa Serdar Çelebi tarafından 17 Ekim 1987 tarihinde Frankfurt'ta Türk-İslâm Kültür Dernekleri Birliğini oluşturdu. Birliğin 6.kongresinde 26 Nisan 1993 tarihinde Avrupa Türk-İslâm Birliği olarak faaliyetlerine devam kararı aldılar<sup>57</sup>

ATIB,ayrıldığı ADÜTDF'den farklı biçimde İslâma Türk-İslâm sentezi çerçevesinde daha çok yer veriyor.<sup>58</sup> Birliğin çatısı altında 122 dernek ve toplam 11.000 civarında üye faaliyet gösteriyor.<sup>59</sup> ATIB'nin

<sup>55</sup> Fazilet Takvimi 1995 Yılı,son bölüm ve Haziran, Temmuz aylarına ait sayfalar.

<sup>56</sup> Abdullah;Was will...s.41.

<sup>57</sup> Şen;Türkische Muslime...s.112.

<sup>58</sup> Şen;Türkische Muslime...s.112. Bu konuda birlik başkanı Musa Serdar Çelebi'nin yönelttiğimiz soruya;"Bizim gayemiz İslam,ırkçılık ve ırkçılıkla bağdaştırılmaya çalışılan bir İslam anlayışı değil. Herhangi bir siyasi faaliyetle bağlantımız yok. Diğ er bütün grupları kendi faaliyetleri içinde destekliyoruz. ve Avrupa'daki Türk gençliğinin kendi islami kimliğinden kopmadan bu ülkelerdeki yaşantıya entegrasyonunu sağlamaya çalışıyoruz" şeklinde cevap vermiştir.

<sup>59</sup> Abdullah;Was will...s.42.



üyelerinin önemli bir çoğunluğunu genç Türk işçileri oluşturuyor. Avrupa'da yaşayan müslüman Türk milletinin geleceği açısından, genç kuşakların eğitimleri önemli bir millî ideal olarak algılanıyor. Türk işçileri için sık sık konferanslar, Türkçe ve Almanca eğitim kursları,seminerler,kültür haftaları düzenleniyor.<sup>60</sup> ATIB yöneticileri, Avrupa'daki vatandaşlarımızın kimliklerini kazanabilmelerinde en önemli unsur olarak islâmi bilgilenmeyi görüyorlar. Vatandaşlarımız arasında farklı islâmi yönelişler ve kendi kimliğinden kopuk yaşantılar üzerinde bu eksiklikleri giderici faaliyetler yapmak, birlik ve beraberliği tesis edecek girişimlerde bulunmak gayretinde görünüyorlar.

ATIB, Türk-İslâm ideali doğrultusunda Kur'an'a ve Peygamberin sünneti geleneğine bağlı devlet yanlısı bir islâmi yorumlama biçimini etkin kılmaya çalışıyor. Dinî uygulamalarında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çizgisinden ayrı bir yöneliş görünmüyor. İslâm modernizmi tartışmalarını anlamsız buluyorlar.

Müslüman Türk topluluklar arasında birbirlerine karşı izolasyon ve çatışma olmaksızın hoşgörülü bir yaşantı için faaliyet gösteriyorlar.<sup>61</sup> Birliğin dinî, kültürel ve sosyal çabalarının ağırlık noktası Türk gençleri üzerinde yoğunlaşıyor. Bu çerçevede eğitim, uzmanlık, yönlendirme vb. seminerleri düzenleniyor.

ATIB'nin diğer gruplarla ilişkileri gerginlik yaratmayacak bir ölçüde cereyan ediyor. Kendilerine en yakın kuruluş olarak DİTİB'ni sayabiliriz. Alman yetkililerle kurulan diyaloglarında da oldukça başarılılar.

## AVRUPA DEMOKRATİK ÜLKÜCÜ TÜRK DERNEKLERİ FEDERASYONU

ADÜTDF, 18 Haziran 1978 tarihinde Frankfurt'ta kuruldu. Bugün merkezleri de Frankfurt'tadır.<sup>62</sup> Türkiye'deki Milliyetçi Hareket

<sup>60</sup> Şen;Türkische Muslime...s.114.

<sup>61</sup> Abdullah;Was will...s.42.

<sup>62</sup> Şen;Türkische Muslime...s.110.

Partisi'nin Avrupa kolu olarak faaliyet göstermektedir. Dolayısıyla Alparslan Türkeş'in kontrolündeki Türk milliyetçiliği öğretisini temel alarak Almanya'daki vatandaşlarımızın kimlikleri üzerinde öncelikli ağırlığı bu çizgide tutmaya çalışıyorlar. Asıl faaliyetini siyasal alanda göstermesi yanında dinî etkinliklere de yer vermişlerdir. Ancak dinî etkinliklerin yetersizliği ,bu federasyonun içinden kopmalara neden olmuş ve Ekim 1987'de Musa S.Çelebi başkanlığında bir grup ayrılmıştır.<sup>63</sup>

ADÜTDF bünyesinde, 110 dernekte toplam 26.000 civarında üye bulunmaktadır.<sup>64</sup>

ADÜTDF, camilerinde Türkiye'den emekli olmuş imamlar yanında Diyanet İşleri Başkanlığı ile kurulan işbirliği çerçevesinde de imamlar görevlendiriliyor. Türkiye'dekinden farklı olmayan bir biçimde, din hizmetleri klâsik devlet politikasına uygun bir biçimde verilmeye çalışılıyor.

Genç üyeler, Türk milliyetçiliği çerçevesinde, yaşadıkları dışlanmışlığa karşı manevi bir dayanak bulabildikleri için federasyonun ideolojisi onları tatmin edebiliyor. Bu ideoloji, gençler üzerinde Türk Milliyetçiliği ağırlıklı olarak, islâmî yönelişlere fazlaca rağbet etmeyen bir anlayış çerçevesinde şekilleniyor. Almanlar arasında beliren Yabancı düşmanlığına karşı değer bulan Türk Milliyetçiliği tezi, gençler arasında güçlü bir kimlik duygusu yaratabiliyor.

Kuruluş bünyesinde düzgün bir yapılanma ve disiplinli sayılabilecek hareketlilikler görünmüyor. Zaman zaman Avrupa bünyesinde düzenlenen salon toplantıları, üyeler üzerinde moral olarak önemli etkiler yaratmaktadır. .

Diğer dinî gruplarla, özellikle DİTİBY'le aralarında çok yakın bağlar kurmaya dikkat ediyorlar.

## NURCULUK HAREKETLERİ

1967 yılından beri klâsik Risale-i Nûr kitaplarını okuyan küçük

<sup>63</sup> Karl Binswanger;a.g.m.,s.41.

<sup>64</sup> Şen;Islamische Organisationen...,s.103.

topluluklar Almanya'da da görülmektedir. Bugün aşağı yukarı 30 evde(medrese) 5-6.000 civarında üyenin faaliyet gösterdiği tahmin ediliyor<sup>65</sup> Nurculuk hareketinin merkezi yönetimi Köln kentindedir.

Türkiye'de Yeni Asya Grubu olarak tanınan nurculuğun bu kolu dışında, Fethullah Hoca'ya bağlı nurcu grupları da faaliyet gösteriyorlar. Aradaki strateji ve örgütlenme farklarını gözlemlerimize göre yorumlamaya çalışacağız.

Yeni Asya Grubu Nurcuları, Kur'an kurslarını ve Risale-i Nûr kurslarını, medrese adı verilen bu evlerde düzenliyorlar. Kendi içine kapalı bu grupta üyeler,daha samimi ve içten bir dayanışma çerçevesinde birbirlerine bağlılar. Türkiye'de olduğu gibi Risale-i Nûr öğretilerinin ışığında modern tabiat bilimlerindeki gelişmeler yorumlanırken, imânı sağlamlaştırmak en önem verilen çaba olarak görülüyor<sup>66</sup> Topluluk günümüz problemlerinin çözümünde bu temeli ön plâna alıyor. Böylece grup, kendi yorum tarzını benimsemiş Türk vatandaşları arasında başarılı bir eğitim faaliyeti organize etmektedir. Ancak bu faaliyetler, çok dar bir kapsamda, belli bir islâmi yorum çerçevesinde yapılmaktadır.

Berlin'de oluşturdukları İslâmi Teoloji Risale-i Nur Enstitüsünde,Risale-i Nur kitaplarının Almanca çevirileri ve baskıları da yapılıyor.<sup>67</sup>

Diğer dinî gruplarla olan ilişkileri normal bir düzeyde olmakla birlikte,tam net değil. İzledikleri politika nedeniyle bazı gruplarla ilişkileri oldukça kopuk.

Fethullah hocaya bağlı nurcuların, toplam ev ve üye sayıları konusunda elimizde resmî bir rakam bulunmuyor. Ancak grubun faaliyetlerine baktığımızda, kiralanılan evlerde, çeşitli Alman üniversitelerinde okuyan kapasitesi yüksek,disiplinli ve faal bir üye profili göze çarpıyor. Grubun Almanya'da bilinen resmi örgütlenmesi olmamakla birlikte, Köln yakınlarında Özel İslâm Koleji açmak için yaptıkları izin ve satın alma çabaları etkinliklerinin boyutu hakkında bilgi verebilir. Grup içinde yaptığımız görüşmelerde, Almanya'da yaşayan vatandaşlarımızın

<sup>65</sup> Abdullah;Was will...s.40.

<sup>66</sup> Şen;Türkische Muslime...s.109.

<sup>67</sup> Şen;Türkische Muslime...s.109.

çocukları için vakit geçirilmeden özel eğitim kuruluşları açılması konusunda faaliyet gösterdiklerini, bunun için Alman makamlarından izin almaya çalıştıkları öğrenilmiştir. Almanya'da kendi işyerini açmış vatandaşlarımız arasında zaman zaman himmet toplantıları düzenlenerek, gerekli finansın sağlanmasına çalışılmaktadır. Almanya'daki Türk vatandaşları arasında etkinliği giderek artan bir örgütlenme düzeyi göze çarpıyor.

## İSLÂM CEMAATLERİ VE CEMİYETLERİ BİRLİĞİ (ICCB)

Cemalettin Kaplan tarafından 1984 yılında Almanya'nın Köln kentinde kurulmuştur.<sup>68</sup>

1987 yılında bir iç bölünme yaşayan bu radikal gruptan daha sonra da kopmalar olmuştur. Tüm bu bölünmelere rağmen örgüt kendini devam ettirebilmiştir.<sup>69</sup>

En genel düzeyde bakıldığında bu harekete üye olmak Batı

<sup>68</sup> Şen; *Türkische Muslime...*, s.102.

Cemalettin Kaplan, Türkiye'de uzun süre imamlık, vaazlık, Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı, Adana Müftülüğü gibi görevlerde bulunduktan sonra 1981 yılında emekli olarak Millî Görüş hareketinde çalışmak üzere Almanya'ya gelmiştir. Bir süre Avrupa Millî Görüş Teşkilatları Fetva Komisyonu Başkanlığı yaptıktan sonra 13 Ağustos 1983'de Köln Barbaros Camiinde "Devlete Gidiş Yolu Parti mi Tebliğ mi" başlıklı bildiriye dağıtmak isteyen Kaplan taraftarları ile Millî Görüş taraftarları arasında çıkan ihtilaf üzerine kendisine uyanlarla beraber bu harekettten ayrıldı. (Cemalettin Hocaoğlu (Kaplan); *Hilâfet ve Halife*, Köln 1995, s.116-117.) Barbaros hareketi olarak bilinen bu olaydan sonra Cemalettin Kaplan giderek sertleşen değişik bir radikal hareketi organize etti.

<sup>69</sup> Cemalettin Kaplan'ın liderliğinde anlamını bulan hareket, onun 15 Mayıs 1995 tarihinde ölümünden sonra daha zor günler yaşamaya başlamıştır. Hareketin (Hilâfet Devleti) başına getirilen Cemalettin Kaplan'ın oğlu Metin Müftüoğlu (Kaplan)'ın hilâfeti bir çok bağlı kuruluş tarafından onay görmemiştir. Cenaze dolayısıyla aceleyle neşredilen *Ümmet-i Muhammed Dergisi*'nin 118. sayısında verilen bir ilânda "bazı bölge başkanlarının Metin Müftüoğlu'na halife olarak beyat ettiği" teyit edilmektedir. Ancak bu gayretler, birlik içindeki anlaşmazlıkları gidermemiş, daha önceden Cemalettin Kaplan'a karşı muhalif olan eski öğrencilerinden oluşan bir grup İslâmî Cemaatler adıyla harekettten tamamen kopmuştur. Bugün Hilâfet Devleti adıyla faaliyetine kendilerine bağlı 30 civarında cami ve az sayıdaki müridiyle devam etmeye çalışan Metin Müftüoğlu'nun zayıf iradesi ve ilmî yönden yetersizliği böylesine radikal bir grubu taşıyacak güçte görünmüyor.

Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk göçmenler için iki düzeyde önem taşımaktadır. Birincisi grup içinde var olan dayanışmanın üyelere sağladığı imkânlardır. Bu düzeyde üyeler, ihtiyaç duydukları yardım için başvurabilecekleri bir ilişkiler ağına sahip olmaktadırlar. Hareket üyelere maddî anlamda bir dayanışma ağı sunarken, psikolojik anlamda da bir korunma çevresi oluşturmaktadır. Bu ikinci düzeyde grup geliştirdiği dünya görüşü ile, üyelerin Batı Avrupa toplumlarında yaşadıkları ayrımcılığa ve reddedilmişliğe karşı kaderci bir anlayış ile direnmelerini sağlamaktadır<sup>70</sup>

Özellikle ikinci kuşakta çok açık olan dışlanmışlık duygusu ve öfke bir başka düzeye, göç edilen ülkeye yansıtılmakta ve bu düzeyde alabildiğine radikal bir dünya görüşü sunulmaktadır. Bu radikalite bağlamında da eğitimi tamamlamamış ama yaşadıkları toplumda babaları ile aynı kaderi paylaşmak istemeyen, onların yaptıkları düşük statülü işlerde çalışmak istemeyen ve çoğunlukla işsiz olan ikinci kuşak göçmenler için grup, içlerindeki öfkeyi en yüksek sesle haykırabilecekleri bir harekettir.<sup>71</sup> İçinde yaşadıkları toplum ile ilişkileri sürekli çatışma içinde olan bu insanlarda biriken öfke en azından yakın bir zaman dilimi içinde dönülmesi mümkün olmayan göç edilen ülkeye yöneltilmektedir.<sup>72</sup> Bu öfkenin yöneldiği Türkiye'ye karşı yaklaşımlarında alabildiğine radikaldirler. Cemalettin Kaplan, grubunda yönlendirdiği üyeleri üzerinde denetimini devam ettirebilmek için bu radikal söylemi istediği düzeyde tutmuştur.

Cemalettin Kaplan ümmetin bir saat bile halifesiz ve imamsız yaşamasının caiz olmadığını belirterek diğer gruplara çağrıda bulunurken, önce 1992 yılında Anadolu Federe İslâm Devletini, daha sonra da 8 Mart 1994 tarihinde Hilâfet Devleti'ni ilân ederek kendisini halife olarak tayin etti.<sup>73</sup> Aslında Cemalettin Kaplan'ın bu tür manevralarını grup içinde zamanla kendisine karşı yöneltilen eleştirileri yumuşatmak için yaptığı radikal yönelişler olarak tanımlamak mümkündür.

<sup>70</sup> Fulya Atacan;Kutsal Göç,Radikal İslâmcı Bir Grubun Anatomisi,Bağlam Y.,İstanbul 1993,s.54.

<sup>71</sup> Atacan ;a.g.e.,s.55.

<sup>72</sup> Atacan ;a.g.e.s.53.

<sup>73</sup> Cemalettin Hocaoglu(Kaplan);Şura ve Emir'ül-Mü'minin,Köln 1994,s.38-39.

Halifeye itaat konusunda üyelerin mutlak itaatını adeta dinî bir yükümlülük olarak lanse eden C.Kaplan, hareketten ayrılanlar için "ölümü hak etmişlerdir" diyebilmektedir.<sup>74</sup> C.Kaplan, Türk Devleti'ne karşı açıktan cephe alarak, islâmî sistem olarak savunduğu davasında bir devrimle başarıya ulaşmanın yollarını arıyor<sup>75</sup>

İslâmın siyasetin ta kendisi olduğu çizgisini temel alan<sup>76</sup> C.Kaplan hemen hemen bütün yayın organlarında islâm ve siyaset, devlet, halifelik, islâm ve demokrasi, particilik ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki sistemle ilgili konuları ağırlıklı olarak işlemektedir.

Particiliğin demokrasiye dayandığını ve demokrasinin vazgeçilmez unsuru olduğunu dile getirmiş,particiliği şiddetle reddetmiş, bu sisteme göre parlamentoya seçilmenin ve seçenlerin müşrik oldukları ve hattâ bu hususta verilen fetvayı kabul etmeyenlerin de aynı hükme tabi olacakları beyan edilmiştir.<sup>77</sup>

Hareketin eğitim sisteminde bantlar ağırlıklı yeri almaktadır. İslâmî anlamda talim ve terbiyeyi yürütme politikası olarak bantlarla, yaygın eğitim şeklinde evler ve camiler kullanılmaktadır. Düzenlenen kurslarda da, Kur'an ve dinî bilgiler eğitimi yanında Arap harfleriyle yazı yazma seferberliği de dikkati çekmektedir.<sup>78</sup>

C.Kaplan hareketinin islâm dininin hoşgörü anlayışına karşı alabildiğine hoşgörüsüz ve aşırı boyutlara varan çözüm önerileri hakkında bazı örnekler vermek ilginç olacaktır.

Hicrî takvim kullanılmasına çok önem verilirken, müslümanın evine milâdi takvim giremez hükmü çerçevesinde görüşülen diğer insanların evlerine de, bu konuda müdahale edilmesi emredilmektedir.

<sup>74</sup> Cemalettin Hocaoğlu,"Tefrika Çıkarmak Haramdır",*Ümmet-i Muhammed Dergisi*,S:118,s.7.

<sup>75</sup> Bundesamt für Verfassungsschutz; *Islamischer Extremismus und seine Auswirkungen auf die BRD*,Köln, Ocak 1995,s.11. (Söz konusu Bakanlık raporunda radikal ve tehlike arzeden gruplar olarak Millî Görüş ve Kaplancı hareket anılıyor.)

<sup>76</sup> C.Hocaoğlu(Kaplan);*Mesajlar*,Köln 1990,s.84.

<sup>77</sup> -;*Ümmet-i Muhammed Dergisi*,S:118.,s.4. (Bütün yayın organlarında en başta gelen konu islâm ve demokrasinin çeliştiği iddialardır. .Particilik eleştirileri kapsamında en çok hedef seçilen kitle ise C.Kaplan'ın bir zamanlar içinde bulunduğu Millî Görüş mensuplarıdır.

<sup>78</sup> Hocaoğlu(Kaplan);*Hilâfet....*,s.79-80.

Eğer görüşülen müslüman milâdi takvimi asmakta ısrar ederse, o müşrik olarak nitelenmekte, böyleleriyle ilişkilerin kesilmesi kesin bir dille söylenmektedir.<sup>79</sup>

Oruca başlama ve bitirmede hesaba itibar etmeyen grup, diğer ayların belirlenmesinde de kesinlikle rasathane hesaplarının dikkate alınmaması gereğini iddia etmektedir.<sup>80</sup> Eğlence ve çalgı aletlerini dinlemek kesin haram kabul edilmektedir.<sup>81</sup> Kılık kıyafetteki özel görünümünü diğer insanlara karşı muhalefetin bir yansıması olarak önemli görülmektedirler.<sup>82</sup> Müslümana her türlü oyun haramdır(Satranç,Futbol ve diğer Batı oyunları)<sup>83</sup>

İlginç olan bir diğer görüş de hac konusundadır. Şahısların, Diyanetin, Millî Görüşün, Süleymanlıların vd. şeran ve dinen hac kervanı kaldıramayacağı, hacıların bunların emrinde hacca gidemeyeceği,bunu yapanların günahkâr olacağı iddia edilmektedir. Halifeye itaatın önemiyle, ortalama gündelik yaşantı çerçevesindeki her davranış irtibatlandırılmaktadır. Örneğin,Cami ve Kur'an kurslarına yardım yapabilmek için bile, önce islâm devletine beyat etmek gereklidir. Alışverişler de, mutlaka islâm devletine beyat etmiş olanların dükkânları tercih edilmelidir.<sup>84</sup> Beyatsızlardan kız alınıp verilmemelidir.

Kamuoyunda Kaplancı olarak da bilinen gruba üye olan Türk vatandaşlarının genelde oldukça cahil ve düşük toplumsal statüde oldukları, bunun sonucunda sebebini sorup,düşünemedikleri bir kaos ortamında belirlenen radikal söylemden kendilerine yeni kimlik alanı oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir.

Almanya'da Türk işçi göçüyle birlikte bu ülkede kimlik sorunu yaşayan vatandaşlarımız, kendi başlarına değişik örgütlenmelerde,

79 \_;Ümmet-i Muhammed Dergisi,S:118,s.13.( Grup içinde milâdi takvime karşı bu tavır alışa rağmen,hemen hemen bütün yayın organlarında milâdi tarihler de kullanılmaktadır.)

80 --;Ümmet-i Muhammed Dergisi,S:118,s.13.

81 Metin Müftüoğlu(Kaplan);Rejimlerle Kavgamız,Köln 1994,s.31.

82 Müftüoğlu(Kaplan);a.g.e.,s.97.

83 Hocaoğlu(Kaplan);Hilâfet...,s.21.

84 Hocaoğlu(Kaplan);Hilâfet...,s.83-84.

kimliğine sahip olma uğraşısında öncelikle bir takım siyasi grupların egemenliğine kapılmışlardır. Kendi geleneksel veya ideolojik dinî yorum anlayışlarını, işlerine geldiği biçimde istedikleri gibi kullanan dinî gruplar, İslâm dininin insanı kucaklayıcı, rahmet vesilesi olabilecek kurtarıcı özünü lâıykıyla temsil edemediklerinden, Almanya'daki vatandaşlarımıza arzulanan düzeyde bir proje sunamamışlardır. Dinî grupların hemen hemen tamamı, kendi siyasi geleceklerini ve ekonomik amaçlarını ön plânda tutmuşlardır. Böylece Almanya'da yaşamını devam ettirmeye çalışan vatandaşlarımız arasında bölünmelere, düşmanlıklara sebep olabilecek dinî bir yapılanma, islâm adına gündemde kalmıştır.

Türk makamlarının 1980'lere kadar çok yetersiz düzeyde gerçekleştirmeye çalıştığı ve genelde ihmal ettiği bu alandaki boşluk, bu türden grupların işine yaramıştır. Türk Devleti'ne bağlı bir örgütlenme olarak DİTİB, vatandaşlarımızın diğer ideolojik gruplardan tedirginlikleri ve devletlerine olan bağlılıkların güçlülüğü oranında hızla gelişmektedir.

Almanya'da gördüğümüz farklı gruplar temelindeki dinî hizmet örgütlenmeleri, Türkiye'de tartışılan, din hizmetlerinin dinî gruplara verilmesi gerekliliği konusundaki düşüncelerimize netlik kazandırmıştır. En basit sorunlarda bile körü körüne inat gösteren, günümüz ilmîne ters uygulamaları islâmî bir kılıfta sergilerken, islâm ahlâkına ters bazı uygulamaları, işlerine geldiği şekilde yapabilen, sistemin zaafalarını kendi lehlerine kullanabilen<sup>85</sup> müslüman gruplara mensup insanlar sahip oldukları bu cehaletle Türkiye'deki din hizmetlerini de kaosa sürükleyeceklerdir.

Almanya'da mevcut kuruluşların, vatandaşlarımıza yönelik hizmetlerini düzeyli bir duruma getirmeleri ve Alman makamları nezdinde kabul edilebilir bir lobi oluşturabilmeleri gerekmektedir.

---

<sup>85</sup> Bu konuda Almanya'da her türlü sigorta ve sosyal güvenlik kurumlarında, Türk vatandaşlarının yaptıkları istismarları örnek olarak verebiliriz. Ayrıca, faize karşı çıktığı halde, yabancı ülkelerde alınabileceği görüşünde bulunan müslümanlar ilgi çekici bir örneklik oluşturmaktadır.



# THE ECOLOGICAL VALUE OF THE TELEOLOGICAL ARGUMENT

Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran

Is there any relationship between the teleological argument for the existence of God and the environmental crisis and its solution? If there is, what sort of relationship is it? This paper will highlight two points. First, the teleological argument has various dimensions and one of them is the ecological dimension. Second, the loss of the teleological view of nature has been one of the basic theoretical reasons for the destruction of the environment; and its restoration would play an important role in the conservation and preservation of the natural environment.

## I

The teleological argument, also called the argument from design, is one of the three classical arguments for the existence of God, along with the ontological and cosmological arguments. It is probably the most popular and widespread of all the arguments. Not just philosophers, theologians, and some scientists but even lay people have shown serious interest in it. It may be characterised as an argument for the existence of God which proceeds from observations of regularity, beauty, and providence in nature, through some sorts of analogical or inductive reasoning, to the conclusion that these must be the work of a Designer, namely, God<sup>1</sup>

The teleological argument seems to have more dimensions than is seen at first sight. Primarily it has a religious dimension. It can help religious people to strengthen their religious beliefs and experiences through setting up habits of empirical thinking or spiritual feeling in which there is a disposition to see Divine design in all nature. Thus it

---

<sup>1</sup>See for the details, Cafer S. Yaran, *The Argument from Design in Contemporary Thought*, unpublished PhD thesis, Department of Theology and Religious Studies, University of Wales, Lampeter, Wales, 1994.

contributes to the efforts of religious people to have a more rationally based belief in God or a more profound religious experience of Him. It can also help them to support and defend their beliefs in God against the temporary doubts raised in their own minds or against the objections of a non-believer. Secondly, it has a philosophical dimension, slightly different from the religious one, in which it is often considered as one of the logical arguments to prove the existence of God. Here it is evaluated from the perspective of rational validity or invalidity in a more logical and objective way. The third dimension of the argument is scientific and epistemological. As Kant says, the teleological argument "enlivens the study of nature, just as it itself derives its existence and gains every new vigour from the source . . . and extends our knowledge of nature by means of the guiding-concept of a special unity, the principle of which is outside nature."<sup>2</sup> It is interesting that even the most naive design arguments were steeped in observations of the natural world. Indeed, even Darwin "attributes much of his initial interest in the problem of natural adaptation to William Paley's meticulous recording of design in the plant and animal kingdoms."<sup>3</sup>

Finally, one may suggest that the teleological argument has another important dimension that seems not yet to have been dwelt upon: the ecological one. This paper will put forward this aspect of the argument. One may claim that there is a close relationship between the teleological argument and the ecological or environmental issues. For both of them have dealt with more or less the same object: nature or the environment. The term environment is often used simply to refer to the natural conditions like land, air and water in which the organisms live. Ecology is essentially the scientific study of the relationship between organisms and their environment. In this particular context, the teleological argument may be said to be the theological study of the similar things, e.g., the living organisms and their environment.

However, it will be useful to clarify one point at the outset. It is sometimes claimed that the theist or the defender of the argument from design faced by such drastic assertions as were made by Hume or Darwin and finding them difficult to rebuff, has often turned to "utilitarian

---

<sup>2</sup>I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, translated by N. K. Smith, New York: Macmillan, 1965, p. 520.

<sup>3</sup>J. D. Barrow, and F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, New York: Oxford University Press, 1986, p. 30.

supports", i.e., turned "to feeling, to moral demand, to aesthetic values, to mysticism."<sup>4</sup> One could say that all these fields enforce the cumulative teleological argument. This essay will now seek to add a new field to these so-called 'utilitarian supports'. However, neither the ecological aspect nor the others are merely utilitarian supports for such an argument that is rationally or reasonably indefensible. Hence, the main intention in this paper is not to present an ecological support to the teleological argument, which is able to stand without these sorts of supports indeed, but to present a teleological support to the ecological awareness and protection.

## II

Historically speaking, the teleological argument is the oldest argument for the existence of God being employed in a variety of cultures. Continuing the mainstream development through ancient Greek, medieval Jewish, Christian and Muslim thinkers, the argument had its golden age in the eighteenth century, principally in England. Then it was severely damaged by Hume, Kant, and Darwin's attacks in the late eighteenth and nineteenth centuries. It may be said of this period that as the popularity of the teleological argument was declining, the environmental crisis in the world was rapidly growing. It may be claimed then that some of the reasons for the decline of the teleological argument such as the evolutionary naturalism and the Humean problem of evil were also among the important metaphysical or theoretical reasons of the environmental crisis.

The purely mechanistic interpretation of evolution has claimed that it was able to explain fully the adaptation of means to ends in living organs and organisms such as eye, ear, or human beings, by means of natural selection; and so, there was neither a supernatural Designer beyond these adaptations and designs, nor were they signs of God as the teleological argument asserted. This sort of understanding of evolution has damaged both to the teleological argument and to the natural environment. Indeed, H. Rolston states this clearly: "The greatest of the science-based values, if we may put it so, is exploitative resource use. This value is based both on applied, technological science and on a

---

<sup>4</sup>D. W. Gundry, "Paleyan Argument from Design," *Church Quarterly Review*, 151, 1951, p. 195.

theoretical, evolutionary ecoscience that seems to conclude that nature is intrinsically valueless. The believed absence of any intrinsic value and the enormous possibility of instrumental value couple to produce a single conclusion: The only reason for biological conservation is human welfare."<sup>5</sup>

Besides, it has been expressed by many thinkers that evolutionary naturalism has not been acceptable for various reasons; and organic evolution has neither been incompatible with the teleological argument on a wider scale, nor rendered invalid its theistic conclusion that God exists. although Darwinism can explain why some animals are eliminated in the struggle for survival, it could not account for the progressiveness in the evolutionary process culminating in the emergence of conscious animals with a rational and moral status. Furthermore, the extremely small range of initial conditions of the universe and the physical constants mentioned in the basic physical laws, which have been discovered in recent decades, are so fine-tuned for the evolution of intelligent life on the Earth that they strongly indicate the existence of God. As Richard Swinburne puts it, "if all the evidence is that the occurrence of boundary conditions and laws such as to permit the evolution of intelligent organisms are *a priori* (that is, unless there is a God) very unlikely, then . . . there is evidence that God brought them about."<sup>6</sup>

The other main reason for the temporary decline of the teleological argument was the Humean problem of evil. The first half of Part X of Hume's *Dialogues* is occupied by Philo and Demea pointing out just how much evil and misery there is in the world. Philo concludes that "neither man nor any other animal are happy."<sup>7</sup> Showing nature as full of evil, disaster, suffering, struggling and cruelty became instrumental in the decline of the teleological argument, which, by contrast, put forward that nature was orderly, harmonious, beautiful, prolific, useful, and purposeful. This negative attitude in the understanding of nature subsequently

---

<sup>5</sup>Holmes Rolston III, "Science-based Versus Traditional Ethics," in J.R. Engel and J. G. Engel, eds., *Ethics of Environment and Development*, London: Belhaven Press, 1990, p. 70.

<sup>6</sup>Richard Swinburne, "Argument from the Fine-Tuning of the Universe," in John Leslie, ed., *Physical Cosmology and Philosophy*, New York: Macmillan, 1990, p. 157f.

<sup>7</sup>D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, edited by N. Kemp Smith, 2nd edition, Edinburgh: Bobbs-Merrill, 1947, p. 98.

damaged to the natural environment, too. For there could not be many reasons for loving, respecting and protecting such an evil environment any more. However, it seems that this was just an exaggerated and myopic description of nature. It has been rightly argued by many thinkers later that nature was predominantly good and that the evil within it was possibly a means for some other greater good.<sup>8</sup>

In this case, it can be concluded that the temporary decline of the teleological argument due to some misleading attacks, and consequently, the loss of the habit of looking at nature teleologically has been one of the significant metaphysical reasons for the environmental crisis that now afflicts the world. Therefore, in our day in which a new ethic embracing plants and animals as well as people, or, a new ecological world-view that can create a sustainable culture capable of treating the earth with gentleness and respect is looked for,<sup>9</sup> it is really important to evaluate the teleological argument seriously from the perspective of ecology as well as theology and philosophy.

### III

It seems that since the second half of the twentieth century both the importance of the teleological argument has been rediscovered by several philosophers, theologians and natural scientists, and the significance of the ecological awareness has been truly understood by many people all over the world. Now, it is time to bring them much closer together for the sake of the protection of natural environment. One could suggest that the answers given to the three questions below may be regarded not only as influencing our metaphysical ideas, but also as profoundly influencing our attitudes to the natural world. These crucial questions related to the environment, and their explanations in terms of the teleological argument may be summed up as follows.

1. *How should we look at nature and understand its laws?*

According to the teleological argument, both the whole and every part of the world, both the inorganic and organic sides of it, or both the amoeba

---

<sup>8</sup>See, John Hick, *Evil and the God of Love*, 1968, reprint and rev. ed., San Francisco: Harper and Row, 1978, pp. 318-336; and H. Rolston III, "Disvalue in Nature," *The Monist*, vol. 75, no. 2, 1992.

<sup>9</sup>Martin Palmer, "The Encounter of Religion," in J. R. Engel and J. G. Engel, eds., *Ethics of Environment and Development*, London: Belhaven Press, 1990, p. 51.

and human beings are extremely meaningful and valuable entities as evidence or signs of the existence and attributes of the eternal Creator beyond them. We can recognise these signs throughout all the universe from its beginning. For example, all the phenomena from the physico-chemical composition of the early universe, the composition of the atmosphere and the earth, the presence of water, oxygen, carbon, and so forth, to the elemental physico-chemical components of living beings, all sorts of plants, animals and human beings are evidence and signs of their Designer.

As far as the laws of nature are concerned, they were not devised by nature itself but have been laid down or made by a Designer according to a plan and a purpose. For instance, the expansion rate of the universe, the size of the electric charge of the electron, the ratio of masses of the proton and the electron, the distance of the earth from the sun, the rotational speed of the earth are all necessary for sustaining life on the earth, and all have a very low probability to exist merely through natural causes and laws. Especially since the development of the new mechanised physics, the design argument has been based upon the observation of meticulous contrivances in nature and the conviction of an underlying order of its universal laws. All pervasive "simple laws", as Swinburne puts it, "govern almost all successions of events. In books of physics, chemistry, and biology we can learn how almost everything in the world behaves. The laws of their behaviour can be set out by relatively simple formulae which men can understand and by means of which they can successfully predict the future." Whereas "the universe might so naturally have been chaotic, but it is not - it is very orderly." And in order to explain this, "the simplest such agent to postulate is one of infinite power, knowledge, and freedom, i.e. God."<sup>10</sup> Therefore, for this argument, the natural laws should be understood ultimately as God's laws, and thus, as evidence of God's existence and attributes. In this case, both nature itself and the natural laws should be regarded as entirely meaningful, valuable, respectable, and sacred; and should be treated in accordance with this holistic perspective.

2. *What is the place of human beings in nature?* It is true that human beings have been regarded as having a special place among the rest of the earthly creatures. There has also been seen a close

---

<sup>10</sup>Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979, pp. 136, 141.

relationship between the teleological explanation of nature and the anthropocentric world-view from the early versions of the teleological argument to the modern ones. In this argument it has often been argued to prove or establish God's existence and providence that nearly all things around human beings are suitable for their material and spiritual needs and that this cannot be fortuitous. Therefore, there is a benevolent God who provides human beings with everything.

This common reasoning, however, should not be considered as harmful for the protection of environment, nor as one of the metaphysical reasons of ecological crisis. For, as Tennant puts it, the sort of anthropocentrism implied in the teleological argument "involves no human arrogance or self-exaltation. It does not assert that man . . . is the highest being under God, or the final stage of progressive cosmic evolution, or the whole end of the divine design . . . Nor does it imply that lower creatures evolved in the world-process are necessarily of but instrumental value as stages or means to ends, and when not figuring in man's genealogical tree, are mere by-products in the making of humanity." In the view of Tennant, "Anthropocentrism rather means that, whereas in the realm of Nature beneath man no final purpose can be discerned, such purpose may be discerned in beings possessed of rationality, appreciation, self-determination, and morality."<sup>11</sup>

According to the teleological argument, what gives human beings a valuable place in nature is their intellectual, moral, and spiritual values, not their ability to dominate over other creatures. And it should not be overlooked that these qualities are also the basic human features which is necessary to protect the environment. Therefore, to talk of a good place for the intellectual and moral human beings having a free will and sense of responsibility should not be regarded as being in conflict with the ecological aims and should not be condemned for that reason. It does not seem wrong to respect human beings for their mental, moral and spiritual values, unless human beings and their rights have been idolized. What is wrong is to separate human beings and the rest of the creatures from each other, and then claim for human beings the right to selfish exploitation of all the natural sources.

With regard to our mutual relationship with nature, this argument

---

<sup>11</sup>F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1930, pp. 113-114.

reminds us that we are connected to the rest of nature both materially and spiritually. The providential version of the argument has emphasised the material contribution of nature to the human beings such as food and drink. But this is not all. this argument also recognises that nature as a whole serves the development of moral personalities. For this argument, "Nature may fairly be called a school of virtue . . . Nature is the power that makes it possible for noumenal man to be, an phenomenal man, a moral being. Further, it is partly through his being 'the plaything of hazard and the prey of hardship' that man's moral virtues are acquired. The world is thus instrumental to the emergence, maintenance, and progressiveness, of morality."<sup>12</sup> Thus, both the place of human beings in nature and their mutual relationship to each other have been based on intellectual, moral and spiritual values.

3. *Why should we treat nature with respect and gentleness?* In terms of the teleological argument there seem to be various reasons for respectful treatment of nature caused by both the instrumental and the intrinsic values of nature. First, nature is the only source of our material or mundane benefits that we need to survive. Second, nature has been instrumental to the emergence and progressiveness of moral personalities and ethical values. Third, nature and natural laws can help to construct and maintain a sound belief in the existence of God either in a rational or in a religiously experimental way. Fourth, they can help to make clear the idea of god for all people, believers or non-believers. Briefly, nature, as understood teleologically and theologically, transports us beyond the material, mechanistic and physical limits, up to spiritual, teleological and metaphysical values.

As a result, it seems that rediscovery of the teleological view of the environment is one of the most essential steps to save the natural environment before it is too late. To understand nature teleologically and to treat her with a greater respect is crucial for a more sustainable world. In addition, the teleological understanding of nature can also help to bring closer together theology, science, philosophy, ethics, and different religions of the world for the aim of the conservation of nature. For the concept of teleology is really a very pervasive concept used in all these areas. Consequently, one may suggest that this sort of approach to nature supplies one of the best ways of looking at nature to protect the

---

<sup>12</sup>Tennant, *ibid.*, p. 102.



environment, in which all nature is considered as completely beautiful, meaningful, instrumentally and intrinsically very valuable as the sacred creation and the evident sign of God.

### Bibliography

- Barrow, J. D., and F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, New York: Oxford University Press, 1986.
- Engel, J. R., and J. G. Engel, *Ethics of Environment and Development*, London: Belhaven Press, 1990.
- Gundry, D. W., "Paleyian Argument from Design," *Church Quarterly Review*, vol.151, 1951.
- Hick, John, *Evil and the God of Love*, 1968, rev. ed., San Francisco: Harper and Row, 1978.
- Hume, David, *Dialogous Concerning Natural Religion*, ed. by N. K. Smith, 2nd ed., Edinburgh: Bobbs-Merrill, 1947.
- Kant, Immanuel, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. by N. K. Smith, New York: Macmillan, 1965.
- Leslie, John, ed., *Physical Cosmology and Philosophy*, New York: Macmillan, 1990.
- Palmer, Martin, "The Encounter of Religion," in Engel and Engel 1990.
- Rolston III, Holmes, "Science-based Versus Traditional Ethics," in Engel and Engel 1990.
- "Disvalue in Nature," *The Monist*, vol. 75, no 2, 1992.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- "Argument from the Fine Tuning of the Universe," in Leslie 1990.
- Tennant, F. R., *Philosophical Theology*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- Yaran, Cafer Sadık, *The Argument from Design in Contemporary Thought*, unpublished PhD thesis, University of Wales, Lampeter, Wales, 1994.

# İBN MACE'NİN SÜNENİ VE KÜTÜB-İ SİTTE'DEKİ YERİ

YRD. DOÇ. DR. OSMAN GÜNER\*

## I- İBN MACE'NİN HAYATI

Babasına nisbetle *İbn Mace* diye bilinen<sup>1</sup> Kazvinli değerli muhaddis *Ebû Abdullah Muhammed b.Yezid er-Rebe'î*, h.209/m.824 yılında bir İran şehri olan Kazvin'de doğmuştur.<sup>2</sup> Kazvin şehrinin tartışmasız en büyük muhaddisi olan<sup>3</sup> İbn Mace'nin hadis çalışmalarına hangi tarihte başladığı bilinmemektedir. Ancak Ali b. Muhammed et-Tenâfusî (v.233/847), hocalarının ilki olması dolayısıyla, onun hadis

\* Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> *Mace*, onun babası Yezid'in lakabı olup, Farsça bir isimdir, bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1968, IX, 531. Bu ismin annesinin ya da dedesinin adı olduğunu söyleyenler de vardır, bkz. Muhammed b.Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe.*, İstanbul, 1986, s.12; Abdulaziz Dehlevî, *Bustanu'l-Muhaddisin*, Ankara, 1986, s.202. Doğrusu, Ebû Ya'lâ el-Halîfî (v.446/1054)'nin de belirttiği gibi, İbn Mace'nin babası Yezid, *Mace* diye bilinmektedir, dolayısıyla babasına izafeten *İbn Mace* diye şöhret kazanması daha isabetli gibi görünmektedir, bkz. Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, Beyrut, 1990, XIII, 278.

<sup>2</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Beyrut, trz., V, 90; Muhammed b. Tahir el-Makdisî, *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*, Beyrut, 1984, s.24-5; Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1957, IV, 344; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân.*, Beyrut, 1968-72, IV, 279; ez-Zehbî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Haydarabad, 1955-58; Selahaddin b.Halil es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefâyât*, Wiesbaden, 1962, V, 220; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1977, XI, 52; Abdulhayy İbnu'l-İmâd, *Şezarâtü'z-Zehb.*, Beyrut, trz., II, 164; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin.*, Beyrut, trz., XII, 115; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim.*, Beyrut, 1969, VIII, 15; Fuat Sezgin, *GAS.* (Geschichte der Arabischen Schrifttums), Leiden, 1967, I, 147; el-Kettânî, a.g.e., s.12; M. Mustafa el-A'zamî, *Studies In Hadîth Metodology and Literature*, Indiana, 1977, s.105; J.Fück, "*Ibn Madja*", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, London, 1979, s.856. İbn Mace'nin h.207/m.822 yılında doğduğunu söyleyenler de vardır, bkz. et-Tangriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, III,70.

<sup>3</sup> Safedî, a.g.e., V, 220; Zehbî, *Tezkira.*, II, 636.

çalışmalarına h.233 yılından önce yani devrin geleneğine uygun olarak, yaklaşık 15 ya da 20 yaşlarında başladığı anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

İlmî gelişimini tamamlamak ve özellikle hadis eğitimini sürdürmek üzere, devrin önemli ilim merkezlerinden başta *Kazvin* olmak üzere, *Bağdat*, *Şam*, *Rey*, *Basra*, *Kûfe*, *Mekke*, *Medine*, *Mısır* ve *Vâsıt* gibi İslam beldelelerine seyahatleri olmuştur.<sup>5</sup> Muhtemelen bu seyahatlere h.230 yılında başlamış olmalıdır. İbn Mâce, yaptığı bu seyahatleri esnasında bir çok muhaddisden ders almış, hadis dinlemiştir. Ali b.Muhammed et-Tenâfusî (v.233/847), Ebû Bekr b.Ebî Şeybe (Abdullah b.Muhammed) (v.235/849),<sup>6</sup> ve İbrahim b.el-Münzir el-Hizâmî (v.236/850) gibi şahıslar bunlar arasında yer almaktadır.<sup>7</sup> İbn Mâce, gerek kendi memleketi olan Kazvin'de, gerekse ilim tahsili için gittiği diğer beldelelerde bir çok öğrenci yetiştirmiştir. Ebû Ca'fer Muhammed b. İsâ es-Saffâr el-Ebherî (v.393/1003), Ebu'l-Hasen Ali b.İbrahim b.Bahr el-Kattân (v.345/956) ve daha bir çokları bunlar arasında yer alır.<sup>8</sup>

Her ne kadar İbn Mâce'nin h.275'de öldüğünü söyleyenler varsa da,<sup>9</sup> Makdisî'nin, İbn Mâce'nin öğrencisi Ca'fer b.İdrîs'e dayanarak verdiği bilgiye göre, o, 22 *Ramazan 273 pazartesi günü vefat etmiş* ve salı günü defnedilmiştir. Buna göre, öldüğünde 64 yaşında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

Hadis ilminin en tanınmış simalarından biri olan *İbn Mâce*, bu ilimle alakalı bütün konulara vâkıf olmanın yanında,<sup>11</sup> aynı zamanda bir *müfessir* ve *tanhçi* olarak da tanınmaktadır.<sup>12</sup> Ebû Ya'lâ el-Halîfî onun hakkında der ki: "(*İbn Mâce*,) *hadis de güvenilir, büyük bir âlim, hüccetliği*

<sup>4</sup> A'zamî, a.g.e., s.105.

<sup>5</sup> İbnü'l-Cevzî, a.g.e., V, 90; Makdisî, a.g.e., s.25; İbn Hallikan, a.g.e., IV, 279; İbnü'l-İmâd, a.g.e., II, 164; İbn Kesîr, a.g.e., XI, 52; İbn Tangriberdî, a.g.e., III, 90; Zehebî, *Tezkira*, II, 636; *Siyer.*, XIII, 279; İbn Hacer, a.g.e., IX, 530; *Kehhâle*, a.g.e., XII, 115; *Zirikî*, a.g.e., VIII, 15.

<sup>6</sup> *Sünen*'ini yazarken en fazla yararlandığı hocalarındandır, bkz. Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, İstanbul, 1956, s.81; *GAS.*, I,147.

<sup>7</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Yâkut, a.g.e., IV, 344; Zehebî, *Tezkira*, II, 636; *Siyer.*, XIII, 278; *Dehlevî*, a.g.e., s.202.

<sup>8</sup> Yâkut, a.g.e., IV,344; *Safedî*, a.g.e., V,220; İbn Kesîr, a.g.e., XI,52; Zehebî, *Tezkira.*, II, 636; *Siyer.*, III, 278; İbn Hacer, a.g.e., IX,530-1

<sup>9</sup> *Kettânî*, a.g.e., s.22.

<sup>10</sup> Makdisî, a.g.e., ss.24-5; Zehebî, a.g.e., XIII,279; İbn Hacer, a.g.e., IX,531.

<sup>11</sup> İbn Hallikan, a.g.e., IV,279; A'zamî, a.g.e.,s.105

<sup>12</sup> Zehebî, *Tezkira.*, II,636; İbn Hacer, a.g.e., IX,530.

*ütifakla kabul edilmiş, ma'rifet ehlinde hâfız bir zattır.*"<sup>13</sup> Zehebî de, İbn Mâce'nin *hâfız, tenkidci, s özüne sâdik, ilmi geniş biri* olduğunu söyler.<sup>14</sup>

Ancak bununla birlikte, daha sonra da temas edeceğimiz gibi, muhaddislerce *Sünen*'e aldığı zayıf, münker ve - hatta az da olsa - *mevzu'* hadislerden dolayı tenkide maruz kalmıştır.<sup>15</sup>

Kaynaklarda geçtiğine göre, İbn Mâce'nin hadis, tefsir ve tarih olmak üzere üç ayrı alanda eseri vardır. Bunlar: *es-Sünen, Tefsîr ul-Kur'ân* ve *Târîhu Kazvîn* adlı eserlerdir. *Târîhu Kazvîn*, sahabe devrinden kendi dönemine gelinceye kadar gelip geçen ricalle ilgilidir.<sup>16</sup> *Sünen*'in dışındaki eserleri hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Öyle anlaşıyor ki, bu iki eser, uzun zamandan beri kayıp durumdadır.

## II-İBN MACE'NİN SÜNENİ

*Sünenler*, hadis edebiyatının en zengin dalını teşkil eden eserlerden sayılır. İslam tarihinin en eski devirlerinden itibaren muhaddisler, ahkâm ve itikadî konuları içeren hadislere diğerlerinden daha fazla önem vermişler; dolayısıyla hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren hadisçilerin çoğu, sünen türünde eserler te'lif etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı, hadis edebiyatının en önemli eserleri arasında yer almaktadır.<sup>17</sup>

Sünen türü eserler, fıkın bâblarına göre tasnif edilmiş ahkâm hadislerini içeren ve hadislerinin tamamını, Hz.Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olan *merfûl'* hadislerin oluşturduğu eserlerdir. Bu

<sup>13</sup> Zehebî, *Tezkira*, II,636; *Siyer*., XIII,279; İbn Hacer, a.g.e., IX,531; Muhammed b. Ahmed es-Sâlihî, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, Beyrut, 1989, II,342; Muhammed Ebû Şehbe, *A'lâmu'l-Muhaddisîn*, Mısır, 1963, s.278.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyer*., XIII,278.

<sup>15</sup> A.y.

<sup>16</sup> Eserler hakkında bkz. İbnu'l-Cevzî, a.g.e., V,90; Makdisî, a.g.e., s.25; İbn Hallikan, a.g.e., IV,279; İbnu'l-İmâd, a.g.e., II,164; İbn Tangriberdî, a.g.e., III,90; Zehebî, *Tezkira*, II,636; *Siyer*., XIII,279; İbn Hacer, a.g.e., IX,530; *Kehhâle*, a.g.e., XII,115; *Ziriklî*, a.g.e., VIII,15; *Safedî*, a.g.e., V,220; *A'zamî*, a.g.e., s.105; *Dehlevî*, a.g.e., s. 202.

<sup>17</sup> Zübeyr Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, (trc.Y.Z.Kavakçı), İstanbul, 1966, s.100.

nedenle sünenlerde sahabe ve tâbiûnun sözlerine yani *mevkîf* haberlere rastlanmaz. Kısaca sünenlerin muhtevası, ibadet, muamelât ve ukûbât diye özetlemek mümkündür.<sup>18</sup>

İbn Mâce'nin Sünen'i de fikhın bâblarına göre tasnif edilmiştir. Hadisçiler nezdinde de, tekrarlarının azlığı ve fikhın bâblarına göre tertib edilmesi açısından en düzenli eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>19</sup> Ancak eser, alimlerin dikkatini çekme açısından pek fazla şanslı sayılmaz. Zira hakkında çok az açıklama yapılmıştır. Belki de bunlardan en güzeli, Muğlatâî (v.762/1361)'nin "*el-İ'lâm bi Sünenihî Aleyhi's-Selâm*" adlı henüz neşredilmemiş eserdir.<sup>20</sup>

İbn Mâce'nin kendisi, hadisleri seçmede esas aldığı kriteri açıklamamış, ayrıca bu eseri derlemedeki amacını da belirtmemiştir. *Kütüb-i Sütte*'nin en alt tabakasında yer alan bu eser, M.Fuad Abdulkâfi tarafından Mısır'da 1952-53 yıllarında yapılan iki ciltlik baskısına<sup>21</sup> göre, *Mukaddime*'nin dışında 37 *Kitab/Bölüm*'den oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla: "*Tahâret, Salât, Ezân, Mesâcid ve Cemâat, İkâmetu's-Salât, Cenâiz, Sıyâm, Zekât, Nikâh, Talâk, Keffârât, Ticârât, Ahkâm, Hibât, Sadakât, Ruhûn, Şufa, Lukata, İtk, Hudûd, Diyât, Vesâyâ, Ferâiz, Cihâd, Menâsik, Edâhî, Zebâih, Sayd, Et'ime, Eşribe, Tıb, Libâs, Edeb, Duâ, Tabînu'r-Ru'yâ, Fiten ve Zühd.*"

Yine aynı baskıya göre eserde, 1513 *bâb* ve toplam 4341 *hadis* mevcuttur.<sup>22</sup>

Bu baskıya yazılan önsöze göre, M.Fuad Abdulkâfi, hadislere baştan itibaren sırayı gözeterek tek tek rakamlar verdiğini, *zevâid* türünden her hadise, sonunda işaret ettiğini ve ayrıca hadislerin *sahih*, *zayıf*, *hasen* ya da *münker* olup olmadıklarına göre kritik yaptığını

18 Daha geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara, 1980, ss.398-9

19 A'zamî, a.g.e.,s.107.

20 A.y.

21 Sezgin, GAS.,I,148.

22 Daha önceki kaynaklara göre İbn Mâce'nin Sünen'inde 32 kitap, 1500 *bâb* ve 4000 *hadis* bulunmaktadır. Bu tesbit, İbn Mâce'nin yakın arkadaşı ve Sünen'in en önemli râvisi Ebu'l-Hasen el-Kattân'a aittir. (Zehebî, *Tezkira*, II,636; İbn Kesîr, a.g.e.,XI,52). Ancak muhtemelen bu farklılık, Ebu'l-Hasen'in yaptığı genel bir değerlendirmeye dayanmaktadır.

belirtmektedir.<sup>23</sup> Bu değerlendirme sonucuna göre, *Sünen*'deki 4341 hadisten, 3002 hadis, *Kütüb-i Sütte müelliflerinin* ya tamamı ya da bir kısmı tarafından eserlerine alınmıştır. İbn Mâce bu hadislerin tamamını, onların rivayet kanallarıyla değil de, kendisine ait farklı bir kanalla rivayet etmiş, dolayısıyla hadisleri daha güçlü bir hale getirmiştir.

Bunların dışında kalan 1339 hadis ise, yalnızca *İbn Mâce'nin* (*zevâid olarak*) rivayet ettiği hadislerdir ki, M.F.Abdulbâkî'nin değerlendirmesine göre, bunlardan,

1- 428'i ricâli sika olan *sahîh* hadisler,

2- 199'u *hasen* isnadlı hadisler,

3- 613'ü *zayıf* isnadlı hadisler,

4- 99'u da ya çok *zayıf/vâhî*, ya *münker* ya da *uydurma/yalan* isnadlı hadislerdir.<sup>24</sup>

## A- *Sünen*'deki Hadislerin Durumu

İbn Mâce'nin *Sünen*'indeki hadisleri temelde iki grupta mütalaa etmek mümkündür. M. Fuad Abdulbâkî'nin belirttiğine göre, eserde yer alan 3002 hadis, *kütüb-i sütte de yer alan diğer müelliflerce de rivayet edilmiş hadislerdir*.<sup>25</sup> İbn Mâce bu hadisleri diğerlerinden ayrı isnadlarla rivayet etmek suretiyle, daha güçlü bir hale getirmiştir. Ancak bunlar arasında da, zayıf hadislerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Alimler nezdinde bu tür hadisler, çok fazla tenkid konusu olmamıştır.

İkinci grupta yer alan hadisler ise, yalnızca *İbn Mâce'nin rivayet ettiği*, *kütüb-i sütte de yer almayan, zevâid diye isimlendirilen hadislerdir*. Bunlar birinci grupta yer alan hadislere göre daha fazla tenkide maruz kalmışlardır.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ve özellikle *zevâid* türünden hadislerin bulunduğu kısımda her ne kadar *sahîh* ve *hasen* isnadlı hadisler bulunsa bile, önemsiz görülemeyecek sayıda zayıf ve hatta münker ve mevzû hadisler vardır. Zaten bu nedenle *kütüb-i sittenin altıncı kitabı* olarak

<sup>23</sup> *Sünen*, I,7.

<sup>24</sup> *Sünen*, I,7-8.

<sup>25</sup> *Sünen*, I,7.

kabul edilmiştir. Kütüb-i sittenin ricâline dair yazdığı *Tehzîbu'l-Kemâl* adlı eseriyle tanınan Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Zeki *el-Mizzî* (v.742/1341) "*İbn Mâce'nin diğer beş kitaptan farklı olarak rivayet ettiği bütün hadislerin zayıf*" olduğunu söylüyor.<sup>26</sup> İbn Hacer bu konuda biraz daha ihtiyatlı davranarak, "*İbn Mâce'nin, sahîh olduğu halde tek başına rivayet ettiği hadislerin sayısı da az değildir. Doğrusu zayıf olan hadislerin ricâline göre zayıf olduğunu söylemek, daha isabetli olacaktır.*" diyor.<sup>27</sup>

Esasen İbn Hacer'in bu sözünden maksadı şu olsa gerektir: Hadisin senedinin veya râvilerinin zayıf olması, gerçekte hadisin zayıf olmasını gerektirmez. Şu var ki, hadisin başka bir kanaldan sahîh bir isnadla rivayet edilmesi de mümkündür. Bu nedenle, muhaddislerin çoğu kez kullandıkları ifade, "*Bu hadis, bu isnadla zayıftır.*" şeklinde olmuştur.<sup>28</sup>

İbn Mâce'nin bu tür hadisleri üzerine yaptığı çalışma ile tanınan Ahmed b. Ebî Bekr *el-Bûsînî* (v.840/1436), *Misbâhu'z-Zücâce fî Zevâidîbni Mâce*<sup>29</sup> adlı eserinde, bu *zevâid* türünden olan her hadis ya da râvi hakkında, onların sahîh, hasen ya da zayıf olup olmadıklarına dair bazı değerlendirmeler yapmıştır. O, bazı isnadlar hakkında, mevzû olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu belirtirken, kimileri hakkında da hiç bir açıklamada bulunmamıştır. Bunlar, zayıf ya da sahîh olup olmadıkları şüpheli olan hadislerdir. Onun, herhangi bir hadis hakkında, *aşın zayıf / vâhî* hükmünü vermesi, hadisin delillik mertebesinde düşmesi için yeter bir sebeptir; ayrıca mevzû olduğunu belirtmesine gerek yoktur.<sup>30</sup> Öyle anlaşılıyor ki, el-Bûsînî'nin yaptığı bu çalışma, el-Mizzî'nin yukardaki görüşlerini reddeder, İbn Hacer'in sözlerini destekler mahiyettedir.

Rivayete göre, İbn Mâce eseri tamamladıktan sonra tenkid için devrin en büyük münekkidi Ebû Zur'a *er-Râzî* (v.264/878)'ye takdim etmiş; o da, gerek eserin tertibini, gerekse genel olarak planını beğenmiş

<sup>26</sup> İbn Hacer, a.g.e., IX,531; Ebû Şehbe, a.g.e., s.280; Fück, a.g.m., III,856.

<sup>27</sup> İbn Hacer, a.g.e., IX,532.

<sup>28</sup> Ebû Şehbe, a.g.e., s.281.

<sup>29</sup> Eser henüz basılmamıştır, ancak M.F.Abdulbâkî'nin neşrettiği *Sünen*'in nüshasında yer yer bu eserden alıntılar yapılmıştır. Eserin çeşitli kütüphanelerde el yazmaları mevcuttur, bkz. Sezgin, GAS I,148.

<sup>30</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte'nin Mukaddimesi*, s.13; Ebû Şehbe, a.g.e., s.281.

ve halkın istifadesine sunulan hadis eserleri arasında yerini alabileceğini belirtmiştir. O ayrıca, eserdeki zayıf hadislerin sayısının çok fazla olmadığını, - bir rivayete göre, *otuzu geçmeyeceğini*, bir başka rivayete göre de,<sup>31</sup> *on civarında olduğunu* belirtmiştir.<sup>32</sup>

Ancak bir çok muhaddis, bu rivayetin Ebû Zur'a'ya dayandırılmasını şüphe ile karşılamışlardır. Suyûtî bu endişesini şöyle dile getiriyor: "*Öncelikle bu haber, senesinde inkıtâ'kesinti olduğu için güvenilir bir rivayet değildir. Ebû Zur'a'ya aidiyeti mümkün olsa bile, o bu sözleriyle ya son derece zayıf olanları kasdetmiş, ya da yanında mevcut eksik bir nüshaya göre hüküm vermiştir. Ebû Hâtim (v.275/888)'in Kitâbu'l-İlel'inde anlatıldığına göre, Ebû Zur'a, İbn Mâce'nin Sünen'indeki bir çok hadisi bâtil, sâkit ve münker oldukları gerekçesiyle cehretmiştir.*"<sup>33</sup>

Yine bu konuda Ebû Abdullah İbn Ruşeyd (v.721/1321) de diyor ki, "*İbn Mâce Sünen'inde, yalanlık ve hadis hırsızlığı ile itham edilen kimselerden hadis rivayet etmiştir. Üstelik bu hadislerden bir kısmı, bunların dışındaki râvilerce de rivayet edilmemiştir. Söz gelimi Mâlik'in kâtibi Habib b. Ebî Habib, el-Alâ b. Zeyd, Dâvud b. el-Muhabber, Abdulvehhâb b. ed-Dahhâk, İsmail b. Ziyâd es-Sekûnî, Abdusselam b. Yahyâ b. Ebi'l-Cenûb ve diğerleri gibi.*"<sup>34</sup>

Ayrıca Zehebî'nin yaptığı bir değerlendirmeye göre, İbn Mâce her ne kadar sözüne sadık, tenkidci ve ilmi geniş bir kimse olsa da, Sünen'inde *münker* ve az sayıda da olsa *uydurma* hadisler bulunduğu için, eserin sıhhatine gölge düşmüştür. Esasen eserde delil olarak kullanılamayacak hadislerin sayısı, yaklaşık *bin civarındadır.*<sup>35</sup>

İbn Mâce'nin Sünen'inde yer alan bu zayıf hadislerin yanında, genelde *hadislerin çok az kaynaktan seçilmiş olması* da ayrı bir eksikliktir. Eserde genellikle Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (v.235 /849)'nin

<sup>31</sup> Makdisî, a.g.e., s.24.

<sup>32</sup> Zehebî, Tezkira ,II,636; Siyer ,XIII,278; Safedî, a.g.e., V,220; Sâlihî, a.g.e., II,341; Dehlevî, a.g.e., s.201.

<sup>33</sup> Celâlüddin es-Suyûtî, Zehru'r-Rubâ ale'l-Müctebâ (Sünenü'n-Nesâî'nin haşiyesinde), Beyrut, trz., I,5.

<sup>34</sup> A.y.; Abdulhayy el-Leknevî, el-Ecvibetü'l-Fâdile... (thk. Abdulfettah Ebû Güdde), Kahire, 1984, ss.75-6; Nureddin İtr, Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis , Kahire, 1984, s.278; Ebû Zehv, a.g.e., s.419; Ebû Şehbe, a.g.e., s.282.

<sup>35</sup> Zehebî, Siyer ,XIII,278-9; Safedî, a.g.e., V,220; Leknevî, a.g.e., s.70.



*Musannef'* inin temel kaynak olarak alındığı anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

## B- Sünen'deki Mevzû' Hadisler

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, İbn Mâce'nin Sünen'inde *sahîh, hasen ve zayıf* hadisler bulunmakla birlikte, *kütüb-i sitte'* ye alınmış bir kitap için hiç de azımsanmayacak sayıda *münker ve mevzû* hadisler de vardır.

Zâhid el-Kevserî'nin ifadesine göre, İbnü'l-Cevzî'nin, İbn Mâce'nin rivayet ettiği hadislerden, mevzû olduğunu söyledikleri, yaklaşık *otuz* civarındadır. Onun tenkid ettiği bu hadislerin çok azı aşırı zayıf / vâhî, büyük bir kısmı ise, mevzû hükmündedir.<sup>37</sup>

Ayrıca Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mânî'ye göre, "*İbnü'l-Cevzî'nin Mevzûât'ına aldığı İbn Mâce'ye ait hadisler otuzdördü bulmaktadır.*" Bu hadislerden senedi hakkında da bazı söylentilerin bulunduğunu belirtmiş, sonra bunlardan yedisi hakkında - İbnü'l-Cevzî'nin dışında - bazı muhaddislerin mevzû hükmü verdiklerinden de bahsetmiştir. Ayrıca isnadları hakkında söz edilen / eleştirilen 41 hadisi bizzat nakletmiş ve sonunda şu açıklamada bulunmuştur: "*Bu kısa zamanda, muhaddislerin mevzû diye hüküm verdikleri hadislerden tesbit edebildiklerim bunlar. İbn Mâce'nin Sünen'inde çok sayıda zayıf hadis de vardır. Hatta bunlar arasında aşırı zayıf / vâhî derecesinde olanlar da vardır. Öyle sanıyorum ki, bu saha ile meşgul olan alimlerden biri çıkıp da bu hadisleri toplasa, güzel bir eser ortaya çıkarır.*"<sup>38</sup>

Yine Delhili alimlerden Şeyh Abdulhakk da, İbn Mâce'nin, kendi memleketi olan Kazvin şehrinin faziletinden bahseden hadislerin *uydurma* olduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup> Sünen'deki *mevzû* hadisler içerisinde, *şahısların, kabilelerin ve şehirlerin faziletinden bahseden hadisler* de yer almaktadır.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s.81; GAS. I,147.

<sup>37</sup> Leknevî, a.g.e., s.71.

<sup>38</sup> Leknevî, a.g.e., s.72 (en-Nu'mânî, *Mâ temessuhû ileyhi'l-Hâce limen yutâli Süneni'bnî Mâce*, s.38-44'den naklen).

<sup>39</sup> Sıddıkî, a.g.e., s.110.

<sup>40</sup> A.y.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, İbn Mâce'nin Sünen'inde, *mevzû* olarak kabul edilen bir çok hadis vardır, ancak muhaddisler, bunlardan bir kısmının *yanlışlıkla / hataen* mevzû olduklarını ittifakla kabul etmişlerdir. Mesela şu hadis bunun gibidir:

("Her kim geceleyin kıldığı namazı artırır, yüzü gündüzleyin güzel ve nurlu olur.")<sup>41</sup>

Hadisin rivayet zincirinde yer alan râvi Sâbit b.Mûsa bir hata sonucu, hadis Hz.Peygamber'e ait olmadığı halde O'na ait sanmış; İbn Mâce de bu hadisi merfû' olarak rivayet etmiştir. Bu yanlışlığın nedenini Hâkim (v.405/1015) şöyle açıklıyor: "Sâbit b. Mûsa bir gün Şurayk b.Abdullah'ın yanına gitmişti. Bu sırada yanında müstemlî / hadis kâtibi de vardı. Şurayk ona: "Haddesenâ el-A'meş, an Süfyân, an Câbir, kâle Rasûlüllah" dedi, ancak hadisin metnini rivayet etmedi. Bu arada Şurayk, Sâbit b. Mûsa'yı görünce, "Kim gece namazını...." sözünü söyledi. Şurayk bu sözüyle, Sâbit'in zâhidliğini ve verâsını kasetmişti. Sâbit de onun bu sözünü merfû olarak rivayet edilmiş bir hadis sandı. Bu nedenle onu Şurayk'dan rivayet etti, ondan da zayıf râvilerden bir kısmı rivayet etti. İşte işin iç yüzü bu şekildedir..."<sup>42</sup>

Hadis alanında yaptığı çalışmalarıyla tanınan M.Nâsiruddin el-Elbânî, İbn Mâce'nin zayıf ve mevzû hadislerine ilişkin hazırladığı eserinde<sup>43</sup> *Sünen'* de mevcut 948 hadise işaret etmiştir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, bunlardan 43 hadisin mevzû olduğu belirtilmiştir. Mevzû olduğu kaydedilen bu hadislerden bir kaç dışında, büyük bir kısmının *zevâid* türü hadislerden olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Elbânî'nin bu çalışması, büyük ölçüde Bûsîrî'nin söz konusu eserine dayanmış olsa bile, *Zevâid*'de mevzû olduğuna işaret edildiği halde, bu çalışmada mevzû olduğu belirtilmeyen hadisler de vardır. Söz gelimi, İbnu'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ında yer alan 1332, 1602 vd... hadisler, Elbânî'nin eserinde yalnızca *zayıf* diye nitelendirilmiştir.

Elbânî'nin mevzû olduğunu söylediği hadislerin kısaca, *kitâb, bâb,*

41 *Sünen*, İkâmetü's-Salât, 174 (H.N.1333).

42 *Sünen*, I, 422-3; ayrıca bkz. Ebû Şehbe, a.g.e., s.284.

43 *Zaifu Sünen*'ibni Mâce, Beyrut, 1988.

hadis no, cilt ve sayfa numarasına işaret etmek istiyorum:

*Mukaddime*, 7,49, (I/19); 8,55, (I/21); 9,65, (I/25-6); 11,141, (I/50); 17, 222, (I / 81); 22,248, (I/91); *Tahâret*, 48,424, (I/147); *Ezân*, 3,712, (I/236); *İkâmetü's-Salât*, 22,896, (I/289); 42,968, (I/310); 145,1242, (I/393-4); 169,1316, (I/417); 185,1373, (I/437), 191,1388, (I/444) *Cenâiz*, 1,1437, (I/462), 8,1461, (I/469); 17,1485, (I/476); *Sıyâm*, 46,1749, (I/556), 63,1777, (I/565); 68,1782, (I/567); *Zekât*, 8,1797, (I/572-3); *Ticârât*, 5,2152 (II/728); 69, 2307, (II/773); *Ahkâm*, 32,2373, (II/794); *İtk*, 1,2514, (II/840); *Hudûd*, 38,2613, (II/872); *Ferâiz*, 8,2736, (II/914); *Cihâd*, 7,2768, (II/924-5); 8,2770, (II/925), 11,2780, (II/929); *Menâsik*, 106,3117, (II/1041); *Sayd*, 9,3221, (II/1073-4); *Et'ime*, 33,3318, (II/1102), 40,3330, (II/1105); 46,3340, (II/1108-9); 51,3352, (II/1112); 55,3358, (II/1114); *Libâs*, 5,3568, (II/1181); *Fiten*, 27,4054, (II/1347); 34,4087, (II/1368); 35,4094, (II/1370); *Zühd*, 35,4297, (II/1436); 37,4313, (II/1443).

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, İbnu'l-Cevzî'nin mevzû olduğunu iddia ettiği Tirmizî, Ebû Davud, Nesâî ve İbn Mâce'nin Sünenlerinde geçen 124 hadis hakkında, Celâleddin es-Suyûtî (v.911/1505), *el-Kavlü'l-Hasen fi'z-Zebbi ani's-Sünen* adında bir eser yazmış ve İbnu'l-Cevzî'nin bu hadislere mevzû damgasını vurmakla haklı olmadığını isbata çalışmıştır.<sup>44</sup>

### C- Sünen'in Rivayeti:

Sünen'in rivayeti, muttasıl âlî bir isnadla bize kadar ulaşmıştır. Eseri, İbn Mâce'nin kardeşi Ebû Muhammed el-Hasen b. Yezid b. Mâce el-Kazvînî, h.280'li yıllarda, İsmail b. Tevbe el-Kazvînî'nin meclisinden ayrıldıktan sonra rivayet etmiştir.<sup>45</sup>

Zehebî diyor ki, "*Ben, İbn Mâce'nin Sünen'ini Ba'lbek'de kadı Taceddin Abdulhâlik b.Abdusselam'dan dinledim. Eserin yaklaşık üçte bir bölümünü bizzat kendi kıraatıyla kaydettim. Bu zât, eserin tamamını şeyhulimam Müreffekuddin Abdullah b. Kudâme'den 611 yılında semâ yoluyla rivâyet etmişti. Ben, eserin tamamını, Halep'te Ebû Saîd Sungur*

<sup>44</sup> Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuh*, Beyrut, 1959,s.272.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyer.*, XIII,280.

ez-Zeynî, Şeyh Muvaffakuddin Abdullatif b. Yusuf, Ebû Zur'a el-Makdisî, Muhammed b. el-Huseyn el-Mukavvimî, el-Kâsım b. Ebi'l-Münzir el-Hatîb, Ebu'l-Hasen el-Kattan ve nihayet İbn Mâce kanalıyla dinlemiştim."<sup>46</sup>

Sünen'in rivayetiyle meşhur olan şahıslar arasında şu isimler geçmektedir:

*Ebu'l-Hasen el-Kattân, Süleyman b. Yezîd, Ebû Ca'fer Muhammed b. İsa, Ebû Bekr Hâmid el-Ebherî.*<sup>47</sup>

İbn Mâce'nin Sünen'i özellikle *Kazvin, Taberistan, Kûhistan, el-Cebel ve Rey* gibi şehirlerde yaşayan müslümanlar arasında daha çok kabul görmüştür.<sup>48</sup>

#### D- Sünen'in Baskısı ve Üzerinde Yapılan Çalışmalar:

Eserin bir çok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur.<sup>49</sup> Bununla birlikte, eser ilk kez h.1233 yılında, daha sonra h.1273, m.1889 ve 1905 yıllarında *Delhi*'de, h.1311'de *Lahor*'da, h.1313'de *Mısır*'da ve son olarak *Muhammed Fuad Abdalbâkî*'nin tahkik ve ta'likiyle 1952-3 yıllarında yine *Mısır*'da basılmıştır.<sup>50</sup>

Özellikle 1952-3 yıllarında yapılan baskı, çeşitli yönleriyle dikkate değer bir çalışmadır. M.Fuad Abdalbâkî, bu baskıda izledikleri yöntemi şöyle dile getiriyor: "*Sünen'in matbû iki nüshasının dışında, diğerlerine fazla iltifat etmedim. Bu iki nüshadan biri, Matbaa-i İlmiyye tarafından h.1313'de Mısır'da basılmıştır ki, bu nüshada es-Sindî diye bilinen Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî el-Haneffî (v.1138/1725)'nin haşiyesi de mevcuttur. Ayrıca bu nüshada es-Sindî, Ahmed b. Ebî Bekr el-Bûsırî'nin Zevâidu'bnî Mâce adlı eserinden gerekli kısımları kaydetmiştir. Ancak bu baskıda, hadislere gösterilmesi gereken titizlik ve dikkat gözetilmediği gibi, ne metnin sahîh olup olmadığını araştırmada, ne de seneddeki ricâlin*

<sup>46</sup> A.y.

<sup>47</sup> İbn Hacer, a.g.e., IX,530-1.

<sup>48</sup> Muhammed b. Ali ed-Davudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Kahire,1972,II,273; Fück, a.g.m., III,856.

<sup>49</sup> Eserin el yazma nüshaları için bkz. Sezgin, GAS. ,I,148.

<sup>50</sup> Sezgin, GAS. ,I,148.

isimlerini tesbit konusunda yeterince titizlik gösterilmiştir. Bu nedenle ondan ancak, Sindi'nin hâşiyesinde geçtiği ve bazı garîbu'l-hadis yazarlarının açıklamaları nisbetinde yararlandım. Kitapların ve bâbların numaralandırılmasının dışında, güvenilebileceğim hiç bir özelliği yoktur.

*İkinci matbû' nüsha ise, m.1848 yılında basılmıştır. Bu mabû nüshanın yarısı, M.Mevlevî Muhammed Tâhir'in tashihi ile Delhi'de Fârukî matbaasında, diğer yarısı da M.Abdulahad'ın tashihi ile yine Delhi'de Mustabâî matbaasında bulunmaktadır. Bu nüshada iki hâşiye vardır. Bunlardan biri Celaledin es-Suyûtî'nin Misbâbu'z-Zücâce'si, diğeri de, M.Abdulganî ed-Dihlevî'nin İnhâcu'l-Hâce'sidir.*

İşte bu üç hâşiyenin yanına iki de metni eklersek, İbn Mâce'nin Sünen'inin basımında bu beş nüshadan yararlandığımızı söyleyebiliriz...

Bence Hindistan'daki matbû nüsha, Mısır'dakinden daha güven vericidir. Ben, onlardan tek bir kelimeyi bile, doğruluğunu araştırmadan, garîbu'l-hadis ve temel hadis kaynaklarına başvurmadan, esere almış değilim..

*Seneddeki ricâlin isimlerinin tesbiti konusunda ise, ricâl kitaplarından yararlandım.*"<sup>51</sup>

M.Fuad Abdulbâkî'nin bu baskısının dışında, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin *Sahîhu Sünen'ibni Mâce* adında iki ciltlik yeni bir baskısı<sup>52</sup> ve yine aynı yazarın *Zaifu Sünen'ibni Mâce* adında Sünen'de mevcut zayıf, münker ve mevzû hadislerle ilişkin bir çalışması<sup>53</sup> daha vardır.

Eser üzerinde yapılan diğer çalışmaları da şöyle sıralamak mümkündür:

1- *el-İ'lâm bi Sünenihî Aleyhisselâm*: Alaaddin Moğoltay b. Kılıç (v.762/1361), basılmamış eksik bir nüsha ve çeşitli el yazmaları mevcuttur.<sup>54</sup>

2- *Misbâhu'z-Zücâce ale's-Sünen'ibni Mâce*: Celaledin es-Suyûtî

<sup>51</sup> M.Fuad Abdulbâkî, *Sünen (Mukaddime)*, I,15.

<sup>52</sup> Beyrut,1988.

<sup>53</sup> Beyrut,1988.

<sup>54</sup> Sezgin, *GAS.*, I,148; Brockelmann, *GAL.*, Leiden,1943,I,171; Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul, 1971, II, 1004.

ilk kez h. 1282'de Delhi'de basılmıştır.<sup>55</sup> Eser, A. b. S. ed-Dimnâfi (v.1306/1889) tarafından *Nûru'l-Misbâh* adıyla ihtisar edilmiş, h.1299'da Kahire'de basılmıştır.<sup>56</sup>

3- *Kifâyetü'l-Hâce fi Şerhi İbni Mâce*: Ebu'l-Hasen b. Abdulhâdi es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî* diye bilinen eser, h.1313'de Kahire'de basılmıştır.<sup>57</sup>

4- *Ref'u'l-Acâce*: M.Vâhidu'z-Zaman, h.1313'de Kahire'de Sünen'le birlikte basılmıştır.<sup>58</sup>

5- *Miftâhu'l-Hâce*: M.b. Abdullah Pencâbî, Lucknow'da h.1315'de basılmıştır.<sup>59</sup>

6- *Mâ ted'û ileyhi'l-Hâce alâ Sünen'ibni Mâce*: Şemseddin Ebi'r-Ridâ M. b. Hasan ez-Zebîdî, 913/1507'de yazılan bu eserin el yazmaları mevcuttur.<sup>60</sup>

7- *Misbâhu'z-Zücâce fi Zevâid'ibni Mâce*: Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail el-Kinânî el-Bûsürî, eserin çeşitli kütüphanelerde el yazmaları mevcuttur.<sup>61</sup>

8- *Zevâidu'bni Mâce ale'l-Kütübi'l-Hamse*: Nureddin İbn Hacer el-Heysemî (v.807/1405), eserin yazma nüshaları vardır.<sup>62</sup>

9- *el-Mücerred fi Esmâi Ricâli Kitâbi Süneni'bni Mâce küllihim sivâ men ahrace lehû minhum fi Ahâdîsi's-Sahîhayn*: M. b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, eserin çeşitli kütüphanelerde el yazmaları vardır.<sup>63</sup>

10- *ed-Dibâce*: K. Muhammed b. Mûsa ed-Dımyerî (v.808/1406), eser 5 cilt kadardır.<sup>64</sup>

D e m i r i

11- *The Transmissions of Ibn Mâğa's*: James Robson, (Journal of

<sup>55</sup> Sezgin, GAS., I,148; Brockelmann, Supplementbandt, Leiden,1937,1,270.

<sup>56</sup> A.y.

<sup>57</sup> Sezgin, GAS., I,148.

<sup>58</sup> A.y.; Brockelmann, Suppl., I,270.

<sup>59</sup> A.y.

<sup>60</sup> Sezgin, GAS., I,148.

<sup>61</sup> A.y.

<sup>62</sup> A.y.; Brockelmann, Suppl., I,270.

<sup>63</sup> Sezgin, GAS., I,148.

<sup>64</sup> Hacı Halife, a.g.e., II,1004.

Semitic Studies, III, 1958, ss.129-41), makale eserin tenkid edilen yönleri hakkındadır.<sup>65</sup>

Ayrıca Wensink'in *HEMT*'inde ve *CTM*'de müellifin eserleri hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>66</sup>

### III- KÜTÜB-İ SİTTE'DEKİ YERİ

Hadis tarihinde *altın çağ* olarak kabul edilen h.III. asırda tasnif edilmiş *Altı Hadis Kitabı*, meşhur ifadesiyle *Kütüb-i Sitte*, hadis literatürünün en önemli eserlerini oluşturmaktadır. Ancak *kütüb-i sitte* tabirinin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Hatta *kütüb-i sitte*'yi oluşturan kitaplar içerisinde bilhassa *sünenler*'in ne zaman girdiği ve temel kaynak olarak kabul edildiği tam olarak tesbit edilebilmiş değildir.<sup>67</sup>

Daha önceki âlimlerden, bu *altı kitab*'ın bulunduğu ya da olması gerektiğine dair herhangi bir açıklama yoktur. Bu kavram, bir literatür düzenlemesi sonucu tesadüfen ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, h.III. ve IV. yüzyıllarda çok sayıda kitap derlenmiş, bunlardan bir kısmı diğerlerine göre daha meşhur olmuştur. Bu nedenle bazı âlimler, her hadisin değeri hakkında kolayca hüküm verebilmek amacıyla, hadisleri belli kitaplarda kaydedilmiş olan râvilerin biyografilerine dair eserler yazmaya başlamışlardır. Sözelimi, İbn Adîy (v.365/975), Dârekudnî (v.385/995), Kelebâzî (v.398/1007) ve diğer bazı âlimler, *Buhârî* (v.256/870)'nin *Sahîh*'inde geçen râviler hakkında bu türden bazı çalışmalar yapmışlardır. Bu yalnızca *Buhârî*'nin râvileri hakkında değil, aynı zamanda *Müslim* (v.261/875) ve *Ebû Davud* gibilerinin eserleri üzerinde de yapılmıştır.<sup>68</sup>

Daha sonraki dönemlerde, Humeydî (v.488/1095) ve Sağânî'nin (v.650/1252) *Buhârî* ve *Müslim*'in *Sahîh*lerini birleştirmelerinde olduğu gibi, iki ya da daha fazla eser birleştirilerek sürdürülmüştür.<sup>69</sup> Bazıları da,

<sup>65</sup> Sezgin, *GAS.*, I,148.

<sup>66</sup> İslam Ansk., "İbn Mâce" mad., V/2, s.766.

<sup>67</sup> Selman Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", İsm. Arş. Der., Ocak-1988, S:6, ss.7-8.

<sup>68</sup> A'zamî, a.g.e.,s.106.

<sup>69</sup> Bkz. Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara,1991,ss. 100-108.

*Buhârî ve Müslim'in Sahîhlerinde geçen râvi biyografileri konusunda yazılan eserleri bir araya getirmişlerdir.*<sup>70</sup>

İşte bu gibi çalışmalar, bazı eserlerin muhaddisler nezdinde revac bulmasına neden olmuştur. *Kütüb-i Sitte* kavramının, bu çalışmalarla birlikte yani yaklaşık h.VI.asrın sonlarında kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Ancak aralarında İbn Salah (v.643/ 1245) ve Nevevî (v.676/ 1277) gibi muhaddislerin bulunduğu bir grup âlim, İbn Mâce'nin Sünen'ini *kütüb-i sitte* arasına katmamışlar, ilk dönem hadis alimleri ve daha bir çoklarının da yaptığı gibi, *Asıl Kitaplar'ı* yalnızca *Beş Kitap/Usûlü Hamse* olarak kabul etmişlerdir.<sup>71</sup>

Bazı âlimler de, İbn Mâce'nin Sünen'ini fikhî yönden çok yararlı buldukları ve *Muvatta'a* nisbetle *usûlü hamse'de* bulunmayan bir çok hadis bulunduğu için, onu da *usûlü hamse'ye* katarak, bunları *Altı Kitab/Kütüb-i Sitte'ye* tamamlamışlardır.<sup>72</sup>

İbn Mâce'nin Sünen'ini bu *beş kitab'a* katarak onları *altı/kütüb-i sitte'ye* çıkaranların ilki *Etrâfu Kütübi's-Sitte* ve *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte* adlı eserleriyle *Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî* (v.507/ 1113) ve daha sonra da *Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî* (v. 721/1321)'nin ihtisar ettiği *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl (Kütüb-i Sitte'nin Râvileri)* adlı eseriyle *Abdulganî b.Abdulvâhid b.Ali b.Surûr el-Makdisî* (v.600/1203) olmuştur. Daha sonra da bunları *Etrâf* ve *Ricâl* türü eserlerin yazarları takip etmiştir.<sup>73</sup>

Diğer taraftan *Tecridü's-Sihâh* adlı eseriyle *Rezîn b.Muâviye el-Abderî es-Serakostî* (v.535/1140) ve *Câmi'u'l-Usûl li Ahâdisu'r-Resûl* adlı eseriyle *İbnu'l-Esîr* diye bilinen *Ebu's-Saâdât Mubârek b.Muhammed el-Cezerî* (v.606/1209) gibi bazı âlimler de, *altıncı kitap* olarak - her ne kadar merfu' hadislerin yanında çok sayıda mevkûf ve maktu' hadisler bulunsa bile, *İbn Mâce'nin Sünen'ine nisbetle daha sahîh olduğu için* - *Mâlik b.*

<sup>70</sup> A.e., ss.90-99.

<sup>71</sup> İbn Salâh Osman b.Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbn Salâh fî Ulûmi'l-Hadis*, Dîmeşk, 1984, s. 23; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b.Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyisîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, Beyrut, 1987, s.14.

<sup>72</sup> el-Kettânî, a.g.e.,s.12; M.Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn*, Mısır, 1984, s.418; Ebû Şehbe, a.g.e., s.280.

<sup>73</sup> el-Kettânî, a.g.e.,s.13; Ebû Zehv, a.g.e.,s.419; Ebû Şehbe, a.g.e.,s.280.



*Enes* (v.179/795)'in *Muvatta'*ını *altıncı kitap* olarak kabul etmişlerdir.<sup>74</sup>

Öte yandan İbnu's-Salâh, Nevevî, Selahaddin el-Alaî (v.761/1359) ve İbn Hacer (v.852/1449)'in de bulunduğu bir kısım muhaddis de, *altıncı kitap* olarak *Dârimî* (v.255/ 868)'nin *Sünen*'ini daha uygun bulmuşlardır.<sup>75</sup> Hatta onlardan, bir kaç dışında, büyük bir kesimi, bu esere *Sahîh* adını vermiştir. Her ne kadar eserde *mürsel*, *munkatı'*, *mu'dal* ve *maktu'* hadisler bulunsa bile, zayıf râvilerinin, münker ve şâzz hadislerinin az oluşu, eserin tercih edilmesine neden olmuştur.<sup>76</sup>

İbn Hacer'e göre, İbn Tâhir el-Makdisî ve ona tabi olanların, *Muvatta'*ın yerine İbn Mâce'nin *Sünen*'ini *kütüb-i sitte*'ye katmalarının gerekçesi, *Sünen*'deki merfû' hadislerin, *Muvatta'*a nisbetle daha fazla olmasıdır.<sup>77</sup>

Esasen, Ebû Şehbe'nin de belirttiği gibi,<sup>78</sup> *İmâm Mâlik'in Muvatta'ı, İbn Mâce'nin Sünen'ine nisbetle - her ne kadar daha az merfû' hadis içerse bile - hadislerinin daha sahîh, ricâlinin de daha güvenilir olması nedeniyle, derecesi İbn Mâce'den daha yüksek ve kanaatımızca kütüb-i sitte'ye katılmaya daha layıktır.* Zira Ebû Davud ve Tirmizî gibi *sünen* müellifleri de eserlerine zayıf hadis almışlar ancak, onlar çoğu kez, buna kitaplarında açıkça işaret etmişlerdir. İbn Mâce ise, *hadisin zayıf olması bir yana, mevzû' bile olsa, hiç bir açıklamada bulunmamıştır.* Alimler arasındaki görüş farklılığı ve tartışmanın asıl nedeni, onun bu özelliğidir. Onlar böyle bir eseri, hadislerinin sıhhati konusunda, her biri ayrı ayrı meziyetlere sahip olan *kütüb-i hamse*'ye katmak istememişlerdir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Mâce'nin *Sünen*'ini *kütüb-i sitte*'ye katmak ya da dışlamak onu hiç bir şekilde etkilemez. Zira bu kitaplarda yer alan her hadis, içinde bulunduğu kitaba göre değil, onun değer yargılarına göre tedkîk edilir.<sup>79</sup>

Görülüyor ki, İbn Mâce'nin *Sünen*'i, zayıf rivayetlerin çokluğu nedeniyle, İbn Tâhir el-Makdisî'nin h.VI. asrın sonlarında yazdığı söz konusu esere gelinceye kadar, *kütüb-i sitte*'ye katılmamıştır.

<sup>74</sup> A.y.

<sup>75</sup> A.y.

<sup>76</sup> Ebû Şehbe, a.g.e., s.280.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *en-Nüket ala'bni Salâh*, Mısır, trz., s.280.

<sup>78</sup> A.y.

<sup>79</sup> A'zamî, a.g.e.,s.106.

## SONUÇ

Bazı alimlerin özel gayretleriyle *Kütüb-i Sitte*'ye katılan ve *Altı Sahîh Hadis Kitabı*'ndan biri kabul edilen *İbn Mâce'nin Sünen'i*, hakikaten tertibindeki düzenlilik, tekrarların olmayışı ve kıs alığı gibi diğer eserlerde ender rastlanan özellikleriyle ayrı bir önem taşımaktadır. Ancak daha önce de işaret ettiğimiz gibi, eserde yer alan zayıf ve mevzû hadisler, eser hakkında bazı endişeleri de beraberinde getirmektedir. Zira İslam toplumunda hadislerinin sahih oluşuyla genel kabul görmüş *Kütüb-i Sitte* mecmuasına, muhaddislerce Kur'an'dan sonra en sahih hadis kaynağı olarak kabul edilen Mâlik'in *Muvatta'*ı bir kenara itilerek, İbn Mâce'nin *Sünen'inin* alınmış olması, ancak bir talihsizlik olarak yorumlanabilir.

Bu nedenle, delil olarak kullanılmak istenilen bir hadisin sahih olduğu İbn Mâce'nin *Sünen'inin* dışında başka kaynaklarca doğrulanmadıkça ve senedinin muttasıl olup olmadığına, râvilerinin de durumlarına bakılmadıkça, *Sünen'de* yer alan bir hadisi delil olarak kullanmak hatalı bir davranış olmalıdır. Ondan yararlanmak isteyen kimsenin de bu araştırma ve incelemeleri mutlaka yapması gerekir.

## KAYNAKLAR

- A'zamî, M. Mustafa, **Studies In Hadith Metodology and Literature**, Indiana,1977.
- Abdulhayy İbnu'l-İmâd, **Şezarâtü'z-Zeheb.**, Beyrut, trz.
- Başaran, Selman, "*İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı*", **İslamî Araştırmalar Der.**, Ocak- 1988, S:6
- Brockelmann, C., **GAL. (Geschichte des Arabischen Litteratur)**, Leiden,1943.
- Brockelmann, **Supplementbandt**, Leiden,1937.
- Davudî, Muhammed b. Ali, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, Kahire, 1972.
- Dehlevî, Abdulaziz, **Bustanu'l-Muhaddisîn**, Ankara,1986.
- Ebû Şehbe, Muhammed, **A'lâmu'l-Muhaddisîn**, Mısır,1963.
- Ebû Zehv, M.Muhammed, **el-Hadis ve'l-Muhaddisûn**, Mısır, 1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsıruddin, **Daifu Süneni'bni Mâce**, Beyrut, 1988.
- Fück, J., "*Ibn Madja*", **Encyclopaedia of Islam**, New Edition, London,1979.
- Hacı Halife, **Keşfu'z-Zunûn**, İstanbul,1971.
- İbn Hacer el-Askalânî, **Tehzîbu't-Tehzib**, Beyrut, 1968.
- İbn Hacer, **en-Nuket ala'bni Salâh**, Mısır, trz.
- İbn Hallikân, Ahmed b.Muhammed, **Vefayâtu'l-A'yân.**, Beyrut, 1968-72.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut, 1977.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b.Yezid, **es-Sünen**, İstanbul, 1980.  
*"İbn Mâce" mad.*, **İslam Ansiklopedisi**, M.E.B.Y.,
- İbn Salâh, Osman b.Abdurrahman eş-Şehrûrî, **Mukaddimetü İbn Salâh fî Ulûmi'l-Hadis**, Dimeşk, 1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, **el-Muntazam**, Beyrut, trz.
- İtr, Nureddin, **Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis**, Kahire, 1984.
- Kehhâle, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifin.**, Beyrut, trz.
- Kettânî, Muhammed b.Ca'fer, **er-Risâletü'l-Mustatrafe.**, İstanbul,1986.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, **Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte'nin Mukaddimesi**, Beyrut, 1984.
- Koçyiğit, Talat, **Hadis İstılahları**, Ankara, 1980.

- Leknevî, Abdulhayy, **el-Ecvibetü'l-Fâdile...**, thk.Abdulfettah Ebû Ğudde, Kahire,1984
- Makdisî, Muhammed b.Tahir, **Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte**, Beyrut, 1984.
- Muhammed Fuad Abdulbaki, **Sünen'in Mukaddimesi**, İstanbul,1980.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b.Şeref, **et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr**, Beyrut, 1987.
- Safedî, Selahaddin b. Halil, **el-Vâfi bi'l-Vefâyât**, Wiesbaden, 1962.
- Sâlihî, Muhammed b. Ahmed, **Tabakâtu Ulemâi'l-Hadîs**, Beyrut, 1989.
- Sandıkçı, Kemal, **Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar**, Ankara,1991.
- Sezgin, **Buhari'nin Kaynakları**, İstanbul, 1956.
- Sezgin, Fuat, **GAS. (Geschichte der Arabischen Schrifttums)**, Leiden, 1967.
- Sıddıkî, Zübeyr, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, trc.Y.Z.Kavakçı, İstanbul,1966.
- Subhi es-Sâlih, **Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuh**, Beyrut,1959.
- Suyûtî, Celâlüddin, **Zehru'r-Rubâ ale'l-Müctebâ (Sünenü'n-Nesâî'nin haşiyesinde)**, Beyrut, trz.
- Tangriberdî, **en-Nücûmu'z-Zâhire**, Kahire, 1963.
- Yâkut b.Abdullah el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, Beyrut, 1957.
- Zehbî, Muhammed b. Ahmed, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Beyrut,1990.
- Zehbî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, Haydarabad, 1955-58.
- Ziriklî, Hayreddin, **el-A'lâm: Kâmusu Terâcimi li Eşhuri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn**, Beyrut, 1969.

# ÇOCUĞUN DİNİ ŞAHSİYET KAZANMASINDA AİLENİN ÖNEMİ

Dr. Ali Rıza AYDIN\*

Çocuk üzerinde en önemli etkiyi anne-baba davranışlarının yaptığı, olumlu davranışların doğrudan çocuğa yansıdığı ve onun şahsiyetine olumlu yönde katkıda bulunduğu bilinmektedir. Bu nedenle çocuğun dinî şahsiyetinin gelişmesinde ihtiyaç duyduğu en önemli faktör elverişli bir aile çevresi ve kendisine örnek olacak anne-babadır. Çocuğun dinî şahsiyetinin oluşmasında aile faktörüne değinmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması için şahsiyet ve dinî şahsiyet kavramlarından bahsetmek yararlı olacaktır.

## Şahsiyet

Psikolojide şahsiyet, kapsamı en geniş olan bir kavramdır. Kişilik sözcüğüyle de ifade edilen şahsiyet, bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren bir terimdir. Kişinin belleği, dış görünüşü, direnme süreci, sesi ve konuşma tarzı, tepki hızı, insanlara ya da tabiata karşı ilgi duyması, dindarlığı, sporculuğu vb. özellikleri o insanın şahsiyetini tanımlamada önemlidir.<sup>1</sup> Şahsiyeti zihinsel, duygusal, bedensel ve fizyolojik görünümlerin dinamik örgütlenmesi olarak tanımlamak da mümkündür.<sup>2</sup>

Şahsiyetin, kapsamı geniş bir kavram olması, onun çok çeşitli şekillerde tanımlanmasına yol açmıştır. Bundan dolayı psikologların üzerinde ittifak ettikleri bir şahsiyet tanımı yoktur. Bugüne kadar yapılan tanımlarda şahsiyet, bir insanı başkalarından ayıran bedensel, zihinsel ve ruhsal özelliklerin bütünü olarak değerlendirilmiştir. Yani şahsiyet

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Samsun.

<sup>1</sup> Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul 1985, s.255.

<sup>2</sup> O.A.Gürün, *Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul 1991, s.86.

kavramından, bir insanı nesnel ve öznel yanlarıyla diğerlerinden farklı kılan<sup>3</sup> duygu, düşünce, tutum ve davranış özelliklerinin tümü anlaşılır.<sup>4</sup>

Bireyin şahsiyeti biyolojik ve psikolojik etkenlerin birleşmesiyle oluşur ve bireyin kendine özgü, diğerlerinden farklı yapısını belirler. Çocukta şahsiyet ilk kez kendini üç yaşında belli etmeye başlar. Kendini diğerlerinden ayırt edebilen çocuk diğerlerinin istekleri karşısında kendi davranışını ortaya koyabilecektir.

Şahsiyetin yapılanmasında kalıtımın yanısıra çevrenin de önemli bir rol oynadığı görülür. Kendinden büyükleri model alarak onların özelliklerini içleştiren çocuk, zamanla kendine özgü bir şahsiyet kazanacaktır. Ancak bu yeni şahsiyet yapısında model alınan kişilerin şahsiyet yapılarından da öğeler bulunacaktır.<sup>5</sup>

### **Dinî Şahsiyet**

Bir insanın kendine mahsus dinî özelliklerinin tümüne dinî şahsiyet denir. İnsanın dinî inançları, duyguları, düşünceleri ve şüpheleri, dinî tutum ve davranışları, dine yaklaşımı, kısaca bir bütün olarak dinî görünümü onun dinî şahsiyetini oluşturur.<sup>6</sup>

Şahsiyet ve dinî şahsiyet kavramlarını bu şekilde açıkladıktan sonra şimdi çocuğun dinî şahsiyetinin oluşmasında ailedeki dinî hayatın öneminden bahsedelim.

### **Çocuğun Dinî Şahsiyetinin Oluşmasında Ailedeki Dinî Hayatın Önemi**

Çocuğun şahsiyeti şekillenirken ona etkide bulunan en önemli faktör şüphesiz ailedir.<sup>7</sup> Anne-babanın ve aile içindeki diğer bireylerin çocukla olan etkileşimi çocuğun aile içindeki yerini belirler. Bir anlamda aile, çocuk açısından ilk sosyal deneyimlerin kazanıldığı yerdir.

<sup>3</sup> Bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul 1992, s.404.

<sup>4</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, İstanbul 1988, s.232.

<sup>5</sup> Gürün, a.g.e., s.86.

<sup>6</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Samsun 1993, s.85.

<sup>7</sup> Bkz. Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek, İstanbul 1990, ss.319-321.

Okul öncesi dönemde çocuk, sosyal bir birey olmayı öğrenirken aynı zamanda taklit edeceği bir modele de ihtiyaç duyar. Şahsiyetin oluşumu için gerekli olan bu özdeşleştirme aile içindeki yakın üyelerle gerçekleştirilebilir. Onların özellikleriyle değer yargılarını örnek olarak benimser, hareketlerini, konuşma ve davranışlarını taklit ederek onlara benzemeye çalışır.<sup>8</sup> Bir başka deyişle çocuk, dış dünyayı, anne ve babasının gözüyle görmeye çalışır.<sup>9</sup> Onların olumlu ve olumsuz yanlarını özdeşim yoluyla içine sindirir.<sup>10</sup> Anne-babanın bozuk bir kişilik yapısına sahip olması halinde bu kötü davranış örneğinin çocuğa yansımaları söz konusudur. Dolayısıyla çocuğun yetiştiği aile ortamı, sosyo-ekonomik ve kültürel düzeyi, onun ilk sosyal deneyimlerini, duygusal ve toplumsal gelişmesini etkileyecektir.

Duygusal ve toplumsal etkileşimin güçlü olduğu aile ortamında yeterli güven, sevgi ve sevecenlik içinde büyüyen çocuklar, gelişimleri için gerekli deneyimleri elde edebilirler. Aile içinde karşılıklı güven duygusu ve dayanışma varsa aile dışında çocuğun şahsiyetini olumsuz yönde etkileyecek olaylar etkisini pek göstermez. Güven duygusunun baskın olduğu aile, dış dünyanın yaratmış olduğu üzüntü ve kaygılardan kurtulacak bir sığınak, bir ortam oluşturur.<sup>11</sup>

Aile üyelerinin çocuk üzerinde etkili olabilmesi, çocukla arasındaki duygusal ilişkinin varlığına bağlıdır.<sup>12</sup> Çocuğun davranışlarında ailenin etkisi, çocuğun sahip olduğu kişilik özellikleri ve yaşıyla da orantılıdır. Çocuğun yaşı küçük olduğu oranda aile üyelerinin daha etkili olmalarına karşılık, yaş büyüdükçe aile dışı bireylerin, söz gelimi okul arkadaşlarının etkisi giderek artmakta, aile üyelerinin etkisi ise azalmaktadır.

Yapılan pedagojik araştırmalarda çocuğun insan olma yolunda ilk yönlendiren, ona mensubu bulunduğu kültürel değerleri kazandıran tek sosyal kurumun aile olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>13</sup> Aynı şekilde psikolog

<sup>8</sup> Hüseyin Peker, *Çocuk ve Suç*, İstanbul 1994, s.46.

<sup>9</sup> Haluk Yavuzer, *Ana-Baba ve Çocuk*, İstanbul 1986, s.24.

<sup>10</sup> Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul 1991, ss.126-127.

<sup>11</sup> Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, İstanbul 1993, s.53.

<sup>12</sup> Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din*, İstanbul 1994, ss.70-71.

<sup>13</sup> A.Osman Özcan, "Din ve Ahlâk Eğitiminde Ailenin Rolü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, S.4, 1985, s.13.

ve sosyologlarca aile ile din arasındaki bağların varlığı tesbit edilmiş ve dinî formasyonun kazanılmasında en önemli faktörün aile olduğu ortaya konmuştur.<sup>14</sup>

Okul öncesi dönemde anne ve babanın davranışları çocuğun şahsiyetinin gelişmesinde nasıl yönlendirici oluyorsa, aynı şekilde anne ve babanın dinî tavırları da çocuğun dinî şahsiyet kazanmasında yönlendirici olmaktadır. Çocuğun doğuştan getirdiği inanma, yüce bir yaratıcıya bağlanma duygusu<sup>15</sup> anne ve babanın dinî tutumuyla gelişir. Çünkü çocuklar dinî tutumlarını geniş ölçüde aile içinde anne ve babalarının konuşma ve davranış modellerinden elde etmektedirler. Çocuk, taklit etme özelliğiyle güvendiği ve etkisinde kaldığı anne ve babasını kopye etmeye çalışmaktadır.

İster dinî olsun, ister olmasın bireyin bütün davranış ve inançlarının gerisinde aile önemli bir etkidir.<sup>16</sup> Sosyal bilimcilerin pek çoğu da dinî tavırların teşekkülünde aile faktörünün önemli bir etken olduğunu açıklamakta ve din ile aile psikolojisi arasında kuvvetli bir bağ olduğunu söylemektedirler.<sup>17</sup> Şu noktayı da unutmamak gerekir: Geleneksel aile yapısı içerisinde anne ve baba çocukların ilk genel eğitimlerinde olduğu gibi dinî değerlere karşı olumlu ve olumsuz tutumlarının oluşup gelişmesinde de etkili bir yere sahiptir.<sup>18</sup>

İnanmaya elverişli olan çocuğun sağlıklı ve dengeli bir biçimde ilgi görmesi gerekmektedir. Bunun ilk olarak değer kazandığı yer ailedir. Dinî emir ve yasakların yerine getirildiği bir ailede yaşayan çocukta dinî kavramların daha erken ortaya çıktığı gözlenmektedir.<sup>19</sup> Dolayısıyla

<sup>14</sup> Bkz. Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş I*, Ankara 1980, s.89; Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara 1987, s.46.

<sup>15</sup> İnsanın inanmaya yetenekli bir tarzda yarattığına işaret eden ayet ve hadisler için bkz. Rum, 30/45; Müslim, Kader, 25.

<sup>16</sup> M.Argyle, "Dinin Yedi Psikolojik Temeli", çev.Mehmet Dağ, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, C.23, S.272-273 (Mart-Nisan 1978), s.7; Armaner, a.g.e., s.76.

<sup>17</sup> Bkz. Gardner Lindzey, *Handbook of Social Psychology*, Cambridge 1956, ss.615-616; Gerhard Lenski, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, New York 1963, ss.212-215.

<sup>18</sup> Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun 1995, s.43.

<sup>19</sup> Hayrani Altıntaş, "Çocukluk Devresinde Ailede Din Eğitimi", *Türkiye İ.Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981, s.265.



çocuğun dinî uyanış ve gelişmesinde yetişkinlerin izlerini taşıdığı görülmüştür.

Çocuk ilk dönemde daha çok duygusaldır. Böyle olunca onun ailesine bağımlılığı da duygusal bir nitelik taşır. Yani çocuk, ailesine akıyla değil duygularıyla bağlıdır. Bunun böyle olması tabii karşılanmalıdır. Çünkü çocuğun zihinsel faaliyetleri büyüklere göre daha sınırlıdır. Çocuğun ailesine karşı duygusal nitelikli bağımlığını incitmek veya yaralamak doğru değildir. Çocuk Allah'a inanmadan ve bağlanmadan önce annesine ve babasına inanmış ve bağlanmıştır. Çocuk, otorite olarak önce onları tanımış ve üstünlüklerini kabul etmiştir. Anne ve baba da bu durumu iyi değerlendirerek çocuklarına en üstün varlık olan Allah'a inanmayı ve bağlanmayı öğretmelidirler. Şunu da açıkça belirtmek gerekir ki, anne ve baba çocuklarının Allah'a inanma ve bağlanmasında birer vasıta durumundadırlar.

Şayet anne ve babalar dine tepkisi ve antipatisi olan ya da ona karşı ihmalkâr davranan kişiler ise çocuklarına dinî şahsiyet kazandırma konusunda zarar verebilirler. Bağlanması gerekeni öğretmemekle ya da rehberlik yapmamakla onların yanlış ve zararlı şeylere bağlanmalarına sebep olabilirler. Onlar gerçek rehber olmak durumundadırlar.

Çocukların maddî ihtiyaçları yanında dinî ihtiyaçlarını düşünmeyen, umursamayan veya ihmal eden anne ve babalar öncelikle bu davranışlarından uzaklaşmalı, olumsuz tavır ve davranışlarını düzeltmelidirler. Zira bu, çocuklara yapılan bir haksızlıktır. Esasen onlar, normal gelişebilmeleri için anne ve babaların hizmetine, himayesine, sevgisine, bilgi ve tecrübelerine muhtaçtırlar.

Çocuk, din ile ruhen temas kuramamış ise ya da ona karşı olumsuz bir tavır takınmış veya aşırı dinî baskılarla anormal davranışlar gösteriyorsa, bunlardan birinci derecede ana ve babalar sorumludur. Şu halde dinin çocuğa verilmemesi hatalı olduğu gibi onun katı, sert ve donuk bir biçimde verilmesi de hatalı ve yanlıştır.<sup>20</sup>

Açıkça anlaşılıyor ki, çocuğun inanma ve ibadet konularındaki tutum ve tavırlarını belirleyen en baskın dış unsur ailedir. Çocuğun gözünde anne ve babalar her şeyi en iyi bilen insanlardır. Anne ve

<sup>20</sup> Yavuz, *Çocuk ve Din*, ss.276-279.

babanın kullandığı dinî ifadeler, semboller ve terimler çocuğa benzer şekillerle transfer edilirler. Bunun yanında aile üyelerinin iştirak ettiği ve kutladığı dinî bayramlar, mübarek gün ve geceler aile içi duygusal birliği sağlarlar. Bu karşılıklı ilişkiler esnasında çocuk yeni davranışlar edinir. Bu davranışlar yalnızca taklit edilirler. Böylece taklit ve özdeşleşme yoluyla başlayan dinî yaşayış, çocuğun çevresinin dinî havasına ve ferdi kabiliyetine göre yavaş yavaş gelişip derinleşerek onun dinî şahsiyetine mal olur.<sup>21</sup>

Çocuğa dinî bir şahsiyet kazandırırken her şeyden önce ona dinî ve ahlakî bilgiler verilmelidir. Bu bir nevi dinin çocuğa tanıtılması ya da takdim edilmesi olayıdır.

Şu halde ailenin iki hedefi olmalıdır. Bunlardan birincisi, çocuğa dinî bilgilerin öğretilmesidir. Yani din, iman, ibadet ve ahlâk esaslarının geleneksel bir anlayış içerisinde öğretilmesidir. İkincisi ise din bilgisinin çocuklara nüfuz edecek şekilde ayarlanmasıdır.

Dinî bilgilerin iyi bir şekilde anlaşılmasını temin edebilmek için bazı hususlara dikkat etmek gerekir.

a) Önce çocuklara verilecek bilgilerin, onların gelişim durumlarına uyup uymadığına, hayati ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamadığına, onların dünyasını kucaklayıp onunla iç içe olup olmadığına bakmakta fayda vardır.

b) Ailede verilecek dinî ve ahlâkî bilgilerin doğru olmasına özen göstermek gerekir.

Ailede dinî bilgilendirmenin zamanı ve miktarı ihtiyaçlara ve kapasiteye göre ayarlanmalıdır. Yani dinî bilgi ne vaktinden önce, ne haddinden fazla, ne de normal ihtiyacın çok altında olmalıdır. Öyleyse din eğitimi, çocukta dinî ihtiyaç kendini ne zaman hissettirirse o zaman verilmelidir. Önemli olan çocuğun ruhî dengesini bozmadan sistemli ve planlı bir şekilde verilmesidir. Ancak bu yapılırken ceza ile korkutucu, tehdit edici veya baskıcı bir eğitim uygulanmaya kalkışılmamalıdır. Zira cezalandırılma korkusu çocuğun ruhî dengesini bozmakta ve bu korku bazen ömür boyu devam edebilmektedir. Hele baskı ile imanın aşılınmaya kalkışılması, dinî inanca karşı ekseriya bir soğukluğa yol açabilmektedir.

<sup>21</sup> Bkz. Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s.255.

Halbuki dinî inancın kalıcı olabilmesi onun istenmesine ve benimsetilmesine bağlıdır. Verilen dinî bilgiler çocuğun ilgi ve merak alanının dışına taşmamalıdır. Zira zamansız ve seviyenin üzerinde, gereğinden fazla verilen bilgiler, çocukların ruh sağlıklarında olumsuz etkiler bırakabilirler.<sup>22</sup>

Hayata hazırlanması ve yetiştirilmesi gereken çocuk olduğuna göre, eğitim ve öğretimin öncelikle ona dayandırılması doğaldır. Sonra, çocuğa dinî bilgilerin verilmesiyle bu eğitim sadece onun kendisine hizmet etmemekte, aynı zamanda dinî ve ahlâkî öğretime tabi tutulan çocuklar, gelecekte mensup oldukları toplumu oluşturacaklarından dolayısıyla din eğitimi topluma da hizmet etmektedir.

Bundan dolayı din bilgisi, daima çocuğun dinî duygularını, düşüncelerini, isteklerini, beklentilerini uyandıracak tarzda verilmelidir.<sup>23</sup> Çocuğun ruhsal yapısına uygun, sağlıklı bir din eğitiminin dinî şahsiyetin gelişmesinde biçimlendirici bir özellik taşıdığını bugün tecrübe araştırmalar da ortaya koymuştur.<sup>24</sup>

Anne ve baba çocuklara dinî bilgileri aktarırken onların dinî sorularına da hazır olmalıdırlar. Çünkü çocuk, soru soran, merak eden ve daima arayış içinde olan bir varlıktır. İlgilendiği ve aklına gelen her şeyi hiç çekinmeden sormuş ve onlara sürekli cevaplar aramıştır.

Çocuklar sorularıyla aile büyüklerini sıkıştırıp güç durumda bırakabilirler. Bu konuda iki örnek vermek istiyoruz. Bunlardan birincisi batıdan:

Bir gün bir çocuk annesine gelerek "piç" in ne olduğunu sorar. O da "Piç babası olmayan çocuk demektir." der.

-Her babası olmayan piç midir?

-Hayır, evlenmemiş bir kadından doğan çocuktur.

-Peki, Hz.Meryem evlenmediğine göre Hz.İsa piç midir?

-Hayır, Hz.İsa piç değildir. Piç, bir kadının evli olmadığı bir erkekle

<sup>22</sup> Mualla Öztürk, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", Türkiye I.Din Eğitimi Semineri, Ankara 1981, ss.206-210.

<sup>23</sup> Yavuz, Çocuk ve Din, ss.271-276.

<sup>24</sup> Yavuz, a.e., s.156.

birlikte yaşarken ondan olan çocuğudur.

-Hz.Meryem de öyle mi yaptı?

-Hayır, o hiç bir erkekle birlikte yaşamamıştır.

-Peki Hz.Meryem neden evlenmemiş?

-Ne bileyim ben. Git babana sor. Niçin bana geliyorsun?<sup>25</sup>

Görüldüğü gibi çocuk, sorularıyla annesini sıkıştırdıca annesi de kurtuluşu onu yanından uzaklaştırmada bulur. Şüphesiz annenin bu hareketi doğru değildir. Üstelik terbiyecî rolündeki bir kimse için bu davranış oldukça kötü bir davranıştır.

İkincisi ise bizden bir örnektir:

İlahiyat fakültesi mezunu bir din görevlisinin 6 yaşlarındaki çocuğunda görülen Allah inancı: Din görevlisinin anlattığına göre, çocuk yaramazlık yaptığı zamanlarda "Allah seni sevmez, seni cehennemde yakar" vb. sözlerle çocuğu yaptığı işlerden vazgeçirmeye çalışıyor. Bir sabah kahvaltısında çocuk birden bire "Baba bizim köyde Allah var mı?" diye sorar. Çocuğun bu sorusunu merak eden baba, "Oğlum Allah her yerde vardır. Ama niçin soruyorsun?" diye sebebini araştırdığında çocuk şu cevabı verir: "Eğer orada Allah yoksa oraya gidecektim de."

Baba diyor ki: "Yaptığımız eğitimin yanlış olduğunu anlayarak ondan sonra düzeltmeye çalıştım. Yanlış olarak gördüğüm her iş ve davranışta Allah'tan korkmasını telkin etmekten vazgeçtim."<sup>26</sup>

Bu olayda, çocuğun ailesini güç durumda bırakan sorusunun, bir anlamda da isteğinin nedeni babanın çocuğun dinî ihtiyaçlarını ya da arzularını doyurucu bir şekilde karşılamamasından kaynaklanıyor.

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlarda yapılan başlıca hata, çocuğun ruhî gelişmesine uygun olmayacak tarzda dinî bilgilerin verilmiş olmasıdır.

Öyle anlaşılıyor ki, anne ve babaların dinî manada sorumlulukları bugün hem daha çok önem kazanmış, hem de daha zorlaşmış bulunmaktadır. Her şeyden önce anne-baba dinî bakımdan bilgili olmak

<sup>25</sup> Yavuz, a.e., s.284.

<sup>26</sup> Bkz. Halis Ayhan, Din Eğitimi ve Öğretimi, Ankara 1985, ss.108-109.

zorundadır. Çocuklarının tükenmeyen soruları karşısında olumlu cevap vermekten bıkmamalı ve doyurucu cevaplar vermeye çalışmalıdır. Bilmedikleri soruların cevaplarını öğrendikten sonra vereceklerini söylemekten çekinmemelidir. Cevap verirken kullanılacak ifadeler de basit, sade ve yalın olmalıdır.<sup>27</sup>

### **Sonuç**

Dinî inanç ve tutumların teşekkülünde ya da dinî şahsiyetin oluşmasında ilk çocukluk dönemindeki aile ilişkilerinin önemi büyüktür. Çocukta dinî uyanış aile üyelerinin ilgi, teşvik ve örnek olmalarına bağlıdır. Eğer çocuk öncelikle ailede dinî bir ortam içerisinde yaşama imkanı bulabilirse onda güçlü bir dinî şahsiyet görülebilir. Aile içinde çocuğun teneffüs ettiği dinî hayatın içeriği ile aile üyelerinin dine ilgi dereceleri, ayrıca dinî bilgilerin aktarılmasında izlenen yöntem ve alışkanlıklar farklı sonuçlar da ortaya çıkarabilir. Çocuklar, anne ve babalarının dinî söz, tavır ve davranışlarından algıladıklarını kendi tecrübeleri, kabiliyetleri ve kişisel düşünme ve tepkileri ölçüsünde işleyerek kendilerine has bir dinî şahsiyet geliştireceklerdir. Şu halde ailedeki dinî hayat ne kadar güçlü ve ne kadar tutarlı olursa çocuğun dinî şahsiyeti de o ölçüde gelişmiş olacaktır.

---

<sup>27</sup> Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk*, Ankara 1991, ss.152-156.

# HUKUKUN KÖKENİYLE İLGİLİ TEORİLERE GENEL BİR BAKIŞ

Araş.Gör. Ömer Faruk ALTINTAŞ\*

## GİRİŞ

Hukuk tarihi, hukuk sosyolojisi, hukuk felsefesi ile hukuk tekniği hepsi bir arada hukuk bilimini oluştururlar. Sadece dar anlamda pozitif hukukun veya hukuk tekniğine yönelik bilimin hukuk bilimi olduğunu iddia etmek, hukukî düşünce faaliyetini adeta zorla tek bir odaya mahkum etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Herhangi bir ülkenin hukuk fakültelerinde sadece hukuk tekniğine veya pozitif hukuka ilişkin dersler veriliyorsa bu durumda hukuk fakültelerinden değil, aksine sadece hukuk tekniği okullarından söz etmek gerekir.<sup>1</sup>

Epistemolojik, psikolojik, etik, sosyolojik ve metafizik görüş noktalarına da yer veren hukuk felsefesinin hedefi, hukukun mahiyetini, kökenini kaynaklarını, amacını, uygulanabilme yeteneğini ve geçerliliğini araştırmaktır.<sup>2</sup>

Ülkemizde şu anda var olan hukukî anlayış ve hukukî kurumların kökenlerini anlamak için prensiplerini bilmek zorunda olduğumuz İslam hukuku,<sup>3</sup> günümüzde modern dünyanın büyük hukuk sistemlerinden biri olmayı ve bir milyar civarındaki müslümanın sosyal ilişkilerini

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, T.İ.B., İslam Hukuku Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Rahmi Çobanoğlu, "Fenomen ve İdeal Olarak Hukuk", *İ.Ü.H.F.M.*, C.29, S(1-4), s.677; Orhan Munir Çağlı, "Hukuk Tarihinin Kıymet ve Ehemmiyetine Dair Bazı Düşünceler", *İ.Ü.H.F.M.*, C.22, S(1-4), ss.298-299.

<sup>2</sup> Orhan Munir Çağlı, "Bir Eser Münasebetiyle Hukuk Mefhumu ve Hukuk İdesine Dair Bazı Düşünceler", *İ.Ü.H.F.M.*, C.24, S(1-4), s.389.

<sup>3</sup> Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İst.1948, s.3 vd.

düzenlemeyi sürdürmektedir.<sup>4</sup> Bu büyük hukuk sistemiyle ilgili ülkemizde yapılan araştırmalar, daha çok İslam hukukunun teknik alanında yoğunlaşmış, özellikle İslam hukuk sosyolojisi ve İslam hukuk felsefesinin çalışma konuları ihmal edilip arka plana atılmıştır.

İşte bu notlarla biz, herbirisi ayrı bir çalışma konusu olabilecek, genel olarak hukukta özel olarak da İslam hukukunda hukukun kökeniyle ilgili görüşleri ana hatlarıyla tesbit etmek suretiyle İslam hukukunda hukukun nasıl oluştuğu veya oluşacağı konusunda yapılacak detaylı bir araştırma için genel bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktayız. Ancak hukukun kökeniyle ilgili teorilere geçmeden önce kaynak-köken ayırımından söz etmek istiyoruz.

Hukukun kökeniyle hukukun kaynaklarını birbirinden ayırmak gerekir. "Hukuk Başlangıcı" ve "Hukuka ve Hukuk Bilimine Giriş" ile ilgili eserlerin hemen hepsinde hukukun kaynağı deyiminden, hukuku doğuran, deyimleyen ve onu gösteren kurum ve kuralların anlaşıldığı belirtilir. Ancak hukuku doğuran kaynaklardan önce onun varlık kazanmasına neden olan çeşitli etkenler vardır. İşte bu faktörler hukukun kökenini oluştururlar.

Hukukun kaynakları genellikle oynadığı roller ve meydana getirdiği etkiler açısından değişik olmak üzere; yaratıcı kaynaklar, biçimsel kaynaklar ve bilgi kaynakları şeklinde üç ana grupta incelenirler.

Yaratıcı kaynak, hukuk kuralı koyma yetkisini ya da doğrudan doğruya bu yetkiye sahip olan makamı açıklar. İdeolojilere veya siyasal rejimlere göre bu makam farklılaşır. Örneğin bu makam monarşide kraldır, parlamenter sistemde parlamento, İslâm hukukunda ise Allah'dır.

Biçimsel kaynaklar, hukukun yürürlüğe geçebilmesi için büründüğü dış görünüm biçimleridir. Kanun, tüzük, yönetmelik gibi. İslâm hukukunun birinci dereceden biçimsel kaynakları, Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas'tır.

Bilgi kaynakları ise, hukukun yaratıcı ve görünüm biçimleri değil; aksine belirli biçimlerde görülen hukuk kurallarının nerelerde bulunacağını, içeriği hakkında nereden, ne gibi belgelerden bilgi edinilebileceğini

---

<sup>4</sup> Rene David, *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri*, Çev. Dr. Argun Köteli, İst., 1985, s.427.

gösterirler. Örneğin T. C. Devleti tarafından yayınlanan Resmi Gazete gibi. Kur'an-ı Kerim, Hadis Külliyyatı, furua ve usule ilişkin İslam hukukçularının te'lif ettikleri eserler, çeşitli kanunnameler ve fetva kitapları İslâm hukukunun birer bilgi kaynağıdır.

## A. GENEL OLARAK HUKUKTA HUKUKUN KÖKENİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Daha önce de belirttiğimiz gibi, hukuku doğuran ve deyimleyen kaynaklardan önce onun oluşumuna ve varlık kazanmasına neden olan çeşitli etkenler vardır. İşte bunlar hukukun kökenidirler, başka bir ifade ile onun özüdürler. Hukuk düşüncesi tarihinde, hukukun oluşumu ile ilgili bir çok teori ortaya atılmıştır. Günümüz hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi çalışmalarını dikkate alarak bu teorileri genel hatlarıyla üç ana başlık altında incelemek mümkündür.

### I. HUKUKUN KÖKENİ "SOSYAL OLGUDUR" GÖRÜŞÜ

a) **Dayanışmacı Okul:** Duguit, Durkheim ve G.Scelle gibi düşünürlerce temsil edilen bu akıma göre hukuk, sosyal ilişkilerden doğar.<sup>5</sup> İnsan toplum içinde yaşar ve toplum olan her yerde hukuk vardır: Ubi societas ibi ius (=Nerede toplum orada hukuk vardır.) Birlikte yaşama gereği, hatta içgüdüsel toplumsal yaşamın gerekliliği bilincini verir. Dayanışmanın kurulması, devamı ve bozulmaması için bir takım kurallar olmalıdır. Tersi durumda insanlık yok olur. Böylece hukuk kuralları "toplumsal dayanışma" olgusuna bağlı olarak oluşurlar.<sup>6</sup> İşte bu kurallardan oluşan örf, ahlak ve hukuk, salt insanların bir arada yaşamaları olayından çıkar. Bunların kökü bizzat sosyal olandır.<sup>7</sup>

Bu akımın en önemli temsilcisi Duguit'e göre bir kuralın hukuk

<sup>5</sup> Vecdi Aral, "Hukuka İlişkin Değişik Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi ile Birlikte Doğru Görülebilecek Bir Hukuk Anlayışı", *İ.Ü.H.F.M.*, C.39, S(1-4), İst., 1974, s.311; Niyazi Öktem, "Hukuksal Pozitivizm Akımı", *İ.Ü.H.F.M.*, C.43, S(1-4), İst., 1979, s.276.

<sup>6</sup> Öktem, "Hukuksal Pozitivizm...", s.276.

<sup>7</sup> Aral, "Hukuka İlişkin...", s.311.



kuralı niteliğini kazanması için onun devlet tarafından formüle edilmiş veya tanınmış olması gerekli değildir. Sosyal dayanışmaya ve toplumu meydana getiren bireylerin vicdanlarında yatan adalet duygusuna uygun olan her kural hukuk kuralıdır.<sup>8</sup> Hukuk kuralını diğer sosyal kurallardan ayıran fark, ihlal edilmesi halinde uyanan tepkinin şiddetinde kendini gösterir. Bireyler, hukuk kuralını o derece önemli saymışlar ve ona aykırı davranışları sosyal dayanışma bakımından o derece zararlı ve tehlikeli bulmuşlardır ki, buna karşı uyanan tepkiyi sosyal alanda kurumlaştırmak yani bir yaptırıma bağlama gereğini duymuşlardır.<sup>9</sup>

**b) ABD Sosyolojik Hukuk Okulu:** Kurucusu Roscoe Pound olan bu okula göre hukuka, insanüstü bir aklın yapıtı veya kendi kendine yeterli ahlaksal normlar toplamı olarak değil, insanlararası ilişkilerle ilgili ve insanlar tarafından belirli bir amaca yöneltilen, zaman ve yere göre değişiklik gösteren bir sistem olarak bakılmaktadır. Hukuk, günümüzün maddi manevi çeşitli yarar ve toplumsal çıkarlarını, en alt düzeyde fedakarlık yaparak karşılamakla yükümlü bir kurumdur. Hukuk bilimi ise toplumsal çıkarların değerlendirilip uzlaştırılması konusunda gerekli araçları araştıran ve ortaya koyan sosyal bir mühendisliktir.<sup>10</sup>

**c) Yararcı Hukuk Okulu (=Yararcı Pozitivizm):** Ünlü psikolog W.James'in öğretilerinden yola çıkan yararcı pozitivizmin hukuk alanındaki yürütücüsü Jhon Dewey'dir. Dewey'e göre hukuk, somut olaydan, reel olgudan çıkmaktadır. O, tüm, önsel (a priorik) kavramları yadsıyarak toplumsal realite, sosyo-ekonomik ilişkiler, psikolojik insan davranışları, yasa koyucunun tutum ve irade görünümünün boyutları içinde hukuku anlamlandırmıştır.<sup>11</sup>

Yararcı hukuk okulunun diğer önemli temsilcileri, İngiliz düşünürler Bentham, J.Stuart Mill ve Alman düşünür Jhering'tir. Bunlardan Jhering hukuku şöyle tanımlamaktadır: "Hukuk, toplumun yaşama koşullarının, devletin zorlayıcı gücüne dayanan garantisiyle

<sup>8</sup> Z.Fahri Fındıkoğlu, **Hukuk Sosyolojisi**, İst., 1958, s.41.

<sup>9</sup> Münci Kapanı, **Kamu Hürriyetleri**, Ank., 1981, s.255.

<sup>10</sup> Hamide Topçuoğlu, **Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, (Teksir), C.1, ss.25-26.

<sup>11</sup> Öktem, "Hukuksal Pozitivizm...", s.289.

büründüğü şekildir."<sup>12</sup>

Bu akıma göre, hukukun gerçekleştirilmesi gereken temel amaç, toplumda güvenliğin sağlanmasıdır. Hukuk politikasında izlenmesi gerekli olan temel amaç ise, en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğudur.<sup>13</sup>

**d) Marxizmde Hukuk:** Klasik materyalist düşünce içinde insanın belirli, ayrıcalıklı özel bir yeri yoktur. İnsanın yeryüzüne gelmesi tesadüfe bağlı bir olaydır. Marxist düşünce ise bu görüşü aynen benimsememiş, çalışan bir varlık (=homo faber) olmasından dolayı ona doğa içinde ayrıcalıklı ve üstün bir yer tanımıştır. İnsanı insan yapan, hayvan türlerinden ayıran şey, işi ve çalışmasıdır.

İnsan çalışarak entellektüel gelişimini de sağlar. Düşünme yeteneği, insana üstün bir güç tarafından bahşedilen bir özellik değildir. Bu yetenek sadece emek harcayarak ve çalışarak bir şeyler yaratma olanağının gelişmesidir.

İnsanı ve insan topluluklarını yaratan çalışma ve maddi değerler üretimi, aynı zamanda sosyal evrimin de temelidir. Maddi değerler üretirken insanların doğa ile ve diğer insanlarla ilişkileri söz konusu olur. İnsanların doğa ile ilişkileri "üretim güçleri" ile belirlenir. Üretim süreci içinde insanların karşılıklı ilişkileri ise üretim ilişkilerini oluşturur.

Üretim güçleri iş araçlarıdır. İnsanın kendisi ile iş konusu olan madde arasına koyduğu bu araçlar her şeyden önce makinelerdir. Bunun gibi, bu üretim araçlarını, mesleki bilgileri ve yetenekleri ile harekete geçiren insanlar da üretim güçleri arasında yer alır. Marxizme göre insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerin tümü "üretim ilişkileri" olarak tanımlanır.

İnsanların şu ya da bu üretim ilişkisini seçmeleri kendi iradelerine bağlı bir konu değildir. Bu ilişkilerin mahiyeti ve biçimi toplumdaki üretim güçlerinin gelişme düzeyine bağlıdır. Bir feodal bey, serfleri ile büyük bir kapitalist işletme kuramazdı. Aynı şekilde bir kapitalist de kölelik düzenine dönemez. Böylece üretim güçleri ve üretim ilişkileri toplumun üretim biçimini oluşturur. Bir toplumun sosyal yapısını da o toplumun

<sup>12</sup> Fındıkoğlu, a.g.e., s.39; Adnan Güriz, **Hukuk Başlangıcı**, Ankara 1987, s.204.

<sup>13</sup> Güriz, a.g.e., s.203.

üretim biçimi belirler.

Marxizme göre ekonomik ilişkiler temel yapı ilişkileridir. Toplumun siyasal düzeni, din, hukuk, ahlak, edebiyat, güzel sanatlar ve felsefe gibi kurumlar üst yapı kurumlarıdır. Üst yapı kurumları dayandıkları belli bir temel yapıyı yani ekonomik temeli yansıtırlar. Çeşitli sosyal teoriler, siyasal kurumlar hepsi temeldeki sosyo ekonomik ilişkilerin aynasıdır.

Sonuç olarak Marxizmde hukuk, toplumun temeli olan teknik-ekonomik ilişkilerin deyiminden başka bir şey olarak kabul edilemez. Toplum yasalara dayanmaz; çünkü bu hukuksal bir varsayımdır. Daha çok yasalar topluma dayanmak, o toplumdaki maddi üretim biçiminden ortaya çıkan ihtiyaç ve çıkarların bir deyimini olmak zorundadır. Kısaca ifade etmek gerekirse hukuk da ekonomik düzenin yalnızca bir üst yapısıdır.<sup>14</sup>

e) **Tarihçi Hukuk Okulu:** Bu okul 19.yüzyılın başlarında Alman hukukçusu Savigny tarafından kurulmuştur. 1804 Fransız Medeni Kanunu'nun Almanya'ya iktibasını savunan Thibaut'a karşı Savigny, Alman halk ruhuna yabancı bir hukukun Almanya'da uygulamaya konulmasının sakıncaları üzerinde durarak karşı çıkmıştır. Savigny ve yandaşları Roma hukuku incelemelerine önem ve öncelik verirken, Eichorn ve arkadaşları Roma hukuku yerine Cermen hukuku üzerindeki çalışmalara üstünlük vermişlerdir.<sup>15</sup>

Tarihçi hukuk okuluna göre hukuk, bir gecenin içinde doğmaz; bilakis hukuk, nesiller boyunca ulusal ruhun derinliklerinden fıskıran bir şeydir. Bu şu demektir: Hukuk, ilk önce örflerden ve teamüllerden sonra da hukuk ilminden doğar. Hukuku doğuran etken, akılla açıklanması mümkün olmayan deruni kuvvetlerdir.<sup>16</sup> Alman tarihçi hukuk okulu, doğal hukuk akımına karşı hukukun evrensel olmadığını buna karşın ulusal,

<sup>14</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yöntemler*, İst., 1987, ss.267-311'den özetle; Ayrıca Marxizmle ilgili açıklamalar için bkz. İlhan F.Akın, *Kamu Hukuku*, İst., 1987, ss.223-235; Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi -3 Yakın Çağ Seçilmiş Yazılar*, Ank., 1986, ss.93-115; Recai G.Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, İst., 1968, ss.306-313; Muvaffak Akbay, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, Ank., 1958, C.I, s.247 vd.

<sup>15</sup> Güriz, a.g.e., ss.196-198.

<sup>16</sup> Orhan Munir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İst., 1971, s.432.

sosyal ve tarihsel bir nitelik taşıdığını ileri sürmüştür.<sup>17</sup>

## II. HUKUKUN ÖZÜNÜ "NORM" OLARAK KABUL EDEN AKIMLAR

a) **Analitik Pozitivizm (Anglo-Sakson Hukukunda Tahlilci Okul):** Bu okul, Jhon Austin ve Pollock tarafından İngiltere'de kurulmuş ve Fransız yorumcu hukuk okuluyla aynı dönemlerde hayat sürmüştür.

Tahlilci okul mensupları, bütün dikkatlerini yasa maddeleri ve emsal güçteki mahkeme kararlarının yazılı olduğu metinleri tahlilde yoğunlaştırmışlardır. Onlara göre hukuk, devlet tarafından yaratılan ve müeyyidelendirilen normlardan ibarettir. Hukukta şekilsel mükemmellik ve tutarlılık esas amaçtır.<sup>18</sup>

Analitik pozitivizmin kurucularından Austin'e göre hukuk, akıl sahibi bir kimsenin yönetilmesi için gerekli kurallar bütünüdür. Bu kurallar, güçlü olan bir akıl sahibince yürütülür. Hukuk temelini etkinlik kavramında bulur. Etkinlik kavramı iki öğeden oluşur: Aktif unsur ve pasif unsur. Aktif unsur egemen gücün eylemi, pasif unsur ise yeni sujenin uymaya yönelik tutumudur. Bu bir tür alışkanlık olup sujeyi, yükümlülüğü kabule götürür.<sup>19</sup>

Prof.Topçuoğlu'na göre Tahlilci Okul doğal hukuk akımına karşı, hukuku metafizik kaynaklardan kurtarmak isterken onu gerçek sosyal temelinden ayırmış ve "yasa hukuku"na indirgemıştır. Bunu yaparken de yasa hukukunun, hukukun bizzat kendisi olmayıp sadece onu tesbit şeklinden ibaret olduğunu görememiştir.<sup>20</sup>

b)  **Egzejetik Pozitivizm (=Fransız Yorumcu Hukuk Okulu):** Başlıca temsilcileri Marcade, Demante, Demolembé, Laurent ve Bugnet gibi hukukçular olan bu okul, Fransız Medeni Kanunu'nun

<sup>17</sup> Güriz, a.g.e., s.198.

<sup>18</sup> Topçuoğlu, a.g.e., s.9.

<sup>19</sup> Öktem, "Hukuksal Pozitivizm...", ss.288-289; Güriz, a.g.e., ss.205-206.

<sup>20</sup> Topçuoğlu, a.g.e., s.10.

yorumlanması amacıyla ortaya çıkmış ve 1880'li yıllara kadar etkinliğini sürdürmüştür. Yorumcu okula göre büyük kodlar meydana gelmeden önce hukuk yoktur. Hukuk yasanın kendisidir. Yasadan ayrı bir hukuk olamaz.<sup>21</sup> Eğer yasa koyucunun iradesini anlamakta zorluk çekiliyorsa bu zorluğu aşmada kullanılacak bir takım mantıksal yöntemler vardır. Bunlar; öncelik (=evleviyet=argumentum a fortiori), ters kavram (=mefhumu muhalif=argumentum a contrario) ve en önemli yöntem olarak da kıyastır.<sup>22</sup>

Yorumcu okul mensupları, 1789 Fransız devriminin, devrimci sosyal felsefesinden etkilenerek toplumun yeni bir kalıba dökülmesinde hukuk normlarından medet ummuşlardır. Bu nedenle hukukun düzenleyici ve rehberlik edici rolü üzerinde ısrarla durarak hukuku topluma yeni bir yön vermek azminde olan siyasi iktidarın iradesini yansıtacak yasalardan ibaret saymışlardır.<sup>23</sup>

c) **Kavramlar Hukukçuluğu:** Alman Medeni kanunu (BGB)'nin 1900 yılında yürürlüğe girmesinden sonra ortaya çıkan bu okul, pozitif normlardaki genel hukuksal kavramların araştırılmasıyla uğraşmıştır. Bu akıma göre hukuk, hukuk bilginlerinin yürürlükte olan hukuk kurallarını işlemek suretiyle meydana getirdikleri sözleşme, sorumluluk, velayet, tüzel kişilik, haksız fiil, ortaklık vb. gibi genel kavramlardan oluşur. Hukuk sistemi her çeşit anlaşmazlık karşısında boşlukları doldururken sadece bu kavramlardan, bunların tanımlanmasından veya dayandığı aksiyomlardan hareket edecektir.<sup>24</sup>

Kavramlar hukukçuluğu akımı, yeni problemlerin çözümünde toplumun değişen yaşam koşullarına bakmayı yadsıyarak hukukun gelişmesine engel olmuştur.

d) **Normcu Hukuksal Pozitivizm:** Bu akıma göre hukukun yaratılması bir vetire içinde gerçekleşir. Bu vetire aynı zamanda hukuk düzeninin hiyerarşik yapısını oluşturur. Buna göre kademenin en üstünde "temel norm" bulunur. İşte hukukun kökeni budur. Hukuk düzeninin

<sup>21</sup> Fındıkoğlu, a.g.e., s.33.

<sup>22</sup> Öktem, "Hukuksal Pozitivizm...", s.288.

<sup>23</sup> Topçuoğlu, a.g.e., s.6.

<sup>24</sup> Öktem, "Hukuksal Pozitivizm...", s.286; Topçuoğlu, a.g.e., ss.7-8.

birliğini sağlamak için kabul edilmiş bulunan temel norm, pozitif bir hukuk kuralı değil, ona tabi normların hukuk ötesi, nihai, mantıksal bir geçerlilik nedeni olduğu için sadece bir hipotezden ibarettir. Bu temel normdan sonra, sadece devletle ilgili bir hukuk düzeni göz önüne alınınca, pozitif hukuk bakımından en yüksek kademeyi oluşturan anayasa gelir. Geçerliliğini temel normdan alan Anayasa, genel karakterdeki hukuk normlarını, yasaları koyacak organları gösterir. hiyerarşik normlar piramidinin tehesinde bulunan temel norm, üstün iktidarcı belirlenen ve toplumda genel geçerliliğe sahip bulunan ilke ya da ilkeler topluluğudur. Bu düşünceleri ortaya atan ve savunan hukukçu H.Kelsen'dir.<sup>25</sup>

**e) İradeci ve Normcu Pozitivizmin Değerlendirilmesi:** Hukuksal pozitivizm, tarih boyunca, kurulu düzenin (statükonun) korunması, devlet otoritesinin sağlamaştırılması amacıyla çeşitli ad ve düşüncelerle her zaman var olmuştur. Felsefi pozitivizmle birlikte, ideolojilere bilimsel bir kimlik verilebilme fırsatı çıkmış ve böylece pozitivist sözcüğü benimsenmiştir. Böylece iradeci, devletçi hukuk anlayışı "bilimsellik" kavramının arkasına sığınmıştır.

Bu akımın temsilcilerinden olan Yorumcu Okul ve Kavramlar Hukukçuluğu, Alman ve Fransız Medeni Kanunlarının yürürlüğe girmesinden sonra yaygınlaşmıştır. Burjuva devrimleri tamamlanmış, burjuvazi siyasal ve ekonomik iktidarını yasalarla sağlamaştırabilmek için bunların tartışılmasını sakıncalı görmüştür.<sup>26</sup>

Hukuksal pozitivizm açısından yaptırım ve etkinlik hukukun özüdür ve hukukun amacını oluşturur.<sup>27</sup> Bu akım, sosyo-ekonomik yapı ve değer sorunlarını görmezlikten gelerek hukuku, norma, yasamanın ve kolektivitenin iradesine indirgemiş ve onu hukuk ötesi elemanlardan bağımsız olarak ele almıştır. Hukuk yalnızca "somut olgudur" denmiş, ona kaynaklık eden sosyo-ekonomik ilişkiler savsaklanmış "olması gereken", "adalet", "değer" gibi kavramlar karşısında kayıtsız kalınmıştır.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Normcu Hukuksal Pozitivizm hakkında bkz. Vecdi Aral, Kelsen'in Hukuk Anlayışı, İ.Ü.H.F.M., C.34, S(1-4), ss.513-552.

<sup>26</sup> Öktem, "Hukuksal Pozitivizm...", s.283.

<sup>27</sup> Niyazi Öktem, Fenomenoloji ve Hukuk (Hukukun Özü Sorunu), İst., 1982, s.81.

<sup>28</sup> Çağıl, Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş, s.436; Aral, "Hukukun Anlamı", s.312; Öktem, "Hukuksal Pozitivizm Akımı", s.273.

Hukuksal pozitivizmin en büyük yanlığı ve tehlikesi normatif bir gerçeklik olan hukuku, donmuş pozitif hukuk kuralları biçiminde ele almakla onu öz kimliği içinde kavramaktan yoksun bırakmış oluşudur.<sup>29</sup>

İradeci hukuksal pozitivizm bilim ve ahlak dışıdır. İradeci anlayış, totaliter ve otoriter siyasal sistemlere gerekçe hazırlar. Nitekim ırkçı-toplumcu faşist düşünceye kaynaklık eden hukukların ve hukukçuların büyük bir çoğunluğu hukuksal pozitivisttirler.<sup>30</sup>

Pozitivizmle ilgili açıklamalarımızı bitirirken son olarak bir noktaya daha değinmek istiyoruz. Bu nokta, Osmanlı hukuku ile Türkiye Cumhuriyeti hukukunun pozitivizm bakımından değerlendirilmesidir. Prof.Dr. Adnan Güriz'e göre Osmanlı hukuk sistemi temelde iradeci pozitivist bir hukuk görüşünü yansıtmıştır. Cumhuriyet hukuku ise iradeci pozitivizm yerine normcu pozitivist görüşü benimsemiştir (Bkz. 1924 Anayasası 103. md., 1961 Anayasası 8. md., 1982 Anayasası 11. md.).

Cumhuriyet hukuku, yasaların Anayasaya uygun olması yanında tüzüklerin yasalara ve yönetmeliklerin de hem yasalara hem de tüzüklere uygun olmasını yani normlar açısından normlar arasında bir hiyerarşi bulunmasını öngörmüştür. 1961 Anayasası ile yasaların Anayasaya uygunluğunu denetleyen bir organ olarak Anayasa Mahkemesinin hukuk yaşamına girmesi ve bu sistemin 1982 Anayasasında da devam ettirilmesi Anayasaya uygun bir normlar hiyerarşisi oluşturmak isteğinin bir ifadesi olarak değerlendirilmek gerekir.<sup>31</sup>

### III. HUKUKUN KÖKENİNİ ETİK DEĞER OLARAK GÖREN ANLAYIŞ: DOĞAL HUKUK AKIMI

Doğal hukuk, bütün insanlar ve toplumlar tarafından bağlayıcılığı kabul edilen hukuk ilkeleri anlamında kullanıldığı gibi; pozitif hukukun karşıtı olan, insanın aklıyla bulduğu, bağlayıcılığını devletten almayan,

<sup>29</sup> Tark Özbilgen, "Hukuk Sosyolojisinin Etiko-Filolojik Temelleri", İ.Ü.H.F.M., C.39, S(1-4), İst., 1974, s.260.

<sup>30</sup> Öktem, "Hukuksal Pozitivizm..", s.294.

<sup>31</sup> Güriz, a.g.e., s.210.

devlet hukukunun değerlendirilmesinde yararlanılan adalet esasları olarak da açıklanır.<sup>32</sup>

İnsan, gerek yürürlük ve gerekse değer bakımından pozitif hukuk düzenini aşan, ondan daha üstün bir değere sahip hukuk düzenini, bir ideal hukuku, adil hukuk idesini daima aramıştır. Bu düşünce teorik ifadesini Doğal hukuk akımında bulmuştur.<sup>33</sup> İnsanoğlunun aramış olduğu pozitif hukukun üzerinde bulunan bu değer ölçüsüne halk dilinde "adalet" denir. Hukuk bilimi ve hukuk felsefesi pozitif hukukun üzerindeki bu değer ölçüsüne "Doğal hukuk" demektedir.<sup>34</sup>

Doğal hukuk düşüncesine göre çeşitli ülkelerde yürürlükte bulunan hukuk, gittikçe doğal hukuka yaklaşacak ve böylece aradaki değişiklikler ortadan kalkacaktır. Nitekim Fransa Medeni Kanunu yapıldığı zaman onun baş tarafında "Bütün yasaların kaynağını oluşturan evrensel ve değişmez bir hukuk vardır ki, yeryüzündeki bütün insanları o hukuk yani akl-ı selim idare eder" cümlesi yazılmıştır.<sup>35</sup>

Tarih içerisinde doğal hukuk anlayışlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

Stoacı düşünürler, doğal hukuku akıl yoluyla bulunan ve insanlığın ortak değerlerini belirten bir esaslar topluluğu olarak görmüşlerdir.<sup>36</sup>

Orta Çağ Avrupasında doğal hukuk ilahi hukukla eş anlamlı sayılmış ve bu yaklaşım Kilise hukukunun, diğer bir deyimle Kanonik hukukun oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Bu anlayışa göre hukuk, tüm varlıklar gibi Tanrı tarafından yaratılmıştır ve O'nun bir armağanıdır. Dini ve teolojik dünya görüşü zaviyesinden hareket eden doğal hukuk anlayışında hukukun nihai kaynağı daha doğrusu kökeni Tanrı'dır.<sup>37</sup> Bu nedenle hukukun çiğnenmesi, onun kurallarına aykırı davranılması Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suçtur.

Orta Çağ Avrupasının doğal hukuk anlayışı, hiyerarşik bir düzen

<sup>32</sup> Güriz, a.g.e., s.34.

<sup>33</sup> Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s.396.

<sup>34</sup> Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s.402.

<sup>35</sup> Esat Arsebük, *Medeni Hukuk*, Ank., 1938, s.23.

<sup>36</sup> Güriz, a.g.e., s.191.

<sup>37</sup> Orhan Munir Çağıl, "İnsan Hakları ve Tabii Hukuk, İ.Ü.H.F.M., C.50, S(1-4), s.82.



içerisinde yasa türlerine varır:

**Lex Aeterna (=Sonsuz Yasa):** Yaratıcı ve yönetici olan Tanrı'nın iradesinden, onun kurduğu düzenden ibarettir. Kimse hakkında hiç bir şey bilemez. Ancak varlığına inanılabilir, inanılması gerekir.<sup>38</sup>

**Lex Naturalis (=Doğal Yasa):** Sonsuz yasanın içeriğine aykırı olmamak ve onun hizmetinde bulunmak üzere var olan yasadır. Bu, Tanrısal yasanın insan aklına yansıyan bölümünü biçimlendirir. İyilik yapmak ve kötülükten kaçınmak gibi tek bir ilkeye indirgenebilecek olan bu yasa, insanlara iyi ile kötü arasında bir ayırım yapabilmeyi öğretir, onları Tanrısal yasaya yaklaştırır; çünkü ilk insan ilk günahla zayıflamış, fakat iyiyi bilmek ve onu gerçekleştirmek yolundaki ilahi güçlerini tamamen yitirmemiştir.

**Lex Humana:** İnsanlar tarafından yapılan ve doğal yasaya uygun olması gereken yasadır. Bunlar, toplumun yararına insanların davranışlarını düzenleyen, yer ve zamana göre değişiklik gösterebilen yasalardır.<sup>39</sup>

**Lex Divina:** Lex aeterna, lex naturalis ve lex humananın yanında Saint Thomas d'Aquin'e göre bir de Lex Divina yani İlahi Yasa vardır. Tanrı bize, ebedi mutluluk gibi yüksek bir ideali hedef olarak göstermiştir. Bu ideali gerçekleştirebilmenin yolunu ancak O gösterebilir. Çünkü ne kadar insan varsa o kadar da kanaat vardır. Yasalar arasında bu derece ayrılığın olması da bu yüzdendir. Binaenaleyh yapılması gereken iyilik ve kaçınılması gereken kötülük konusunda hiç bir şüphemizin kalmaması için, bizi, yukarıdan şaşmazlığına güvenebileceğimiz ilahi bir yasanın aydınlatması gerekir. İşte bu yasa Lex Divina'dır. Kökenini doğrudan doğruya Tanrı'nın iradesinde bulan bu yasalar, gerçekte, yine içeriği bakımından Tanrı'nın iradesinden ibaret bulunan lex aeternanın belli kimselere, ruhani şahıslara vahiy yoluyla bildirilen esaslardan, dini prensiplerden meydana gelmektedir. İlahi yasanın temel işlevi, lex naturalisi ve lex humanayı arayan insanlara rehberlik etmektedir.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Aral, "Hukuka İlişkin...", s.316.

<sup>39</sup> Aral, "Hukuka İlişkin...", s.317.

<sup>40</sup> Ch. Crozat, "Thomas D'Aquin'in Hukuk ve Devlet Nazariyesi", Çev. R.G.Okandan, İ.Ü.H.F.M., s.586 vd; Muvaffak Akbay, **Umumi Amme Hukuku Dersleri**, Ankara

Rönesans ve reform hareketleri ile doğal hukuk, orta çağda kazanmış olduğu dinsel nitelikten çıkarak laikleşmeye başlamıştır. Protestanlar, kilisenin Tanrı hukukunu yorumlama konusundaki yetkisini reddetmişler ve akla dayanan bir doğal hukuk görüşünün giderek etkinlik kazanmasında önemli rol oynamışlardır.<sup>41</sup> Doğal hukuku teokratik elbisesinden çıkartıp, laiklik prensibinin felsefi temelini atan hukukçu ve felsefeci Hugo Grotius'tur.<sup>42</sup>

Rasyonalist doğal hukuk anlayışına göre hukukun gerçek kaynağı, daha doğrusu kökeni insan aklıdır. İnsan aklı, pozitif hukukun regulatif prensibi, rehberi ve ölçütüdür.<sup>43</sup>

Rasyonalist doğal hukuk, bireyci ve yararcıdır. Hukuk ve devlet gibi kurumlar bireylerin refah ve mutluluğunu sağlamak amacıyla var olmuşlardır.<sup>44</sup> Çağ'la göre Rasyonalist doğal hukuk dünyevileştirilmiş olduğu için ruhsuzdur. Bu yüzden çabuk çökmüş ve düşünce aleminden göçüp gitmiştir.<sup>45</sup>

20. yüzyılda hukuki gelişmenin belirli değerlere dayanması gereği, bir zorunluluk olarak savunulmuştur. Dünya savaşlarının olumsuz etkileri, insanlar arasındaki güvensizlik duygusunun giderek artması ve ahlaki değerler konusundaki belirsizlik, doğal hukukun ortaya attığı görüşlere yeniden dönebilecek bir ortam meydana getirmiştir.<sup>46</sup>

---

1958, C.I, s.141; Recai G.Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, İst., 1968, s.371.

<sup>41</sup> Güriz, a.g.e., s.192.

<sup>42</sup> Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s.95 vd.

<sup>43</sup> Ersin Çamoğlu, "Akliyecî Tabii Hukuk Açısından Büyük Fransız İhtilali", *İ.Ü.H.F.M.*, C.29, S(1-2), s.301; Çağ'ı, "İnsan Hakları...", s.82; Aral, "Hukuka İlişkin...", s.314.

<sup>44</sup> Çamoğlu, a.g.e., s.55.

<sup>45</sup> Orhan Munir Çağ'ı, "Hukuk Mefhumu ve Hukuk İdesine Dair Bazı Düşünceler", *İ.Ü.H.F.M.*, C.23, S(1-4), s.402.

<sup>46</sup> Güriz, a.g.e., s.193.

## B. İSLAM HUKUKUNDA HUKUKUN KÖKENİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

İslam hukuk metodolojisinin yararlandığı ve bağlantılı olduğu bilim dallarından birisi de "kelam"dır.<sup>47</sup> "Bu dünyada övgüyü ya da yergiyi hakeden veya duruma göre, hem bu dünyada hem de ahirette ödül ya da cezayı gerektiren hüsn (=güzellik) ve kubh (=çirkin)in kaynağı" ile ilgili olarak geleneksel kelam biliminde yapılan tartışmaları, "İslam hukukunda hukukun kökeni nedir?" probleminde taşıdığımızda, muhtemelen şu iki görüş ileri sürülebilir:

Birinci görüşe göre, iyi ve kötü ancak vahy yoluyla bilinebilir. Özellikle Eşariler tarafından savunulan bu tezde, şeriat tarafından emredilen şey iyi, yasaklanan şey ise kötüdür. Şeriat, iyi kabul edilen bir şeyi kötüye, kötü kabul edilen bir şeyi de iyiye dönüştürebilir. Eylemler, kendi başlarına ne iyidir ne de kötüdürler; kendilerinde, onları cezaya ya da ödüle muhatab kılacak herhangi bir şey yoktur. Eylemleri cezalandırılabilir ya da ödüllendirilebilir hale getiren nakil veya şeriatır.<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi Eşariler, Allah tarafından şeriat aracılığıyla bildirilmeden önce, iyi ve kötünün akılla bilinmeyeceğini savunmaktadırlar. Bu düşüncenin temelinde, Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetini ileri sürerek vahy gelmeden önce akla hiç bir etkinlik alanı tanımama çabası yatmaktadır. Sonuç olarak Eşarilere göre, İslam hukukunda hukukun kökeninin vahy olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci bir anlayışa göre, nesnelere ve eylemlere kendi özlerinde iyidir ya da kötüdürler. Mu'tezile tarafından savunulan bu düşüncede, iyilik ya da kötülük, varlıkların ve eylemlerin özlerinde bulunur.<sup>49</sup>

Bu anlayışta, şeriatın emir ve yasaklarının, bütün düzenlemelerinin gerekçesi, varlıkların ve eylemlerin iyiliği ya da kötülüğüdür. Utanılacak davranışlar veya yanlış eylemler, doğaları gereği kötüdürler. Bu nedenle Allah bunları işlemeyi yasaklamıştır.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Taha Cabir Alvanî, *Fıkıh Usulü*, Çev. M.Erdoğan, İst., 1992, s.2.

<sup>48</sup> İmamü'l-Harameyn Abdulmeâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, Beyrut 1985, s.228.

<sup>49</sup> İbn Ahmed b.Abdulcebbar, *Şerhu Usulü'l-Hamse*, Kahire 1965, s.309.

<sup>50</sup> Cüveynî, a.g.e., s.228; Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s.309.

Mu'tezileye göre vahy ya da şeriat, eylemlerin akılla bilinebilecek özelliklerini ortaya çıkarır, te'kit eder. Nitekim, "Allah, adaleti, iyilik yapmayı, akrabaya vermeyi emreder; edepsizlikten, fenalıktan ve azgınlıktan meneder. Öğüt almanız için size böyle öğüt verir."<sup>51</sup> mealindeki ayet, hem adalet ve iyiliğin, hem de kötülük ve çirkinliğin, Allah tarafından emr ve yasak edilmeden önce de eylemlerde var olan gerçek özellikler olduğunu göstermektedir.<sup>52</sup>

Ebu Hanife, Allah'ın akıl yoluyla bilinebileceği konusunda, Mu'tezile ile aynı düşüncede olup şöyle demektedir: "Göklerdeki ve yerdeki yaratılışı gördükten sonra, hiç kimse yaratıcısını bilmeme konusunda özürlü sayılamaz. Bu nedenle eğer Allah, insanlara herhangi bir peygamber göndermeseydi onların akıllarıyla Allah'ı bilmeleri gerekirdi."<sup>53</sup> Ebu Hanife'ye göre akıl, bazı şeylerin iyiliğini ve kötülüğünü genel olarak bilebilir. Buna karşın Mu'tezilede akıl, her şeyin iyi ve kötü olanını bütün ayrıntılarıyla bilebilir.<sup>54</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile, bağımsız akılla doğru ve gerekli olan bir çok şeyi bilebileceğimiz konusunda ısrar etmekte, iyi ve kötüyü eşyanın doğasına bağlamaktadır. Bu anlayışa göre, İslam hukukunda hukukun kökeninin "iyi veya yararlı olanı yapma, kötü veya zararlı olandan kaçınma" prensibi olduğunu söyleyebiliriz. Bu prensibin İslam literatüründeki ifadesi, "Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker"dir. Ma'ruf, insan doğasının, insan fitratının tanıdığı ve kabullendiği şey, münker ise insan doğasının, insan fitratının tanımadığı ve kabullenmediği şeydir. Bu anlayışta eşyanın iyi veya kötü oluşu, Allah'ın iradesinin kitap ve peygamberler aracılığıyla şeriat anlamında onlara yönelmesinden önce gelir. Allah'ın iradesinin vahy ya da insan fitratı (=doğal din, akl-ı selim) aracılığıyla iyi ve güzel olan şeyleri emretme, kötü ve güzel olan şeyleri de yasaklama şeklindeki yönelimiyle hukuk kuralı doğar. Bu görüşe göre, İslam hukukunda hukukun kökeninin, salt nakil veya şeriat olduğu söylenemez. Kitap ve peygamberler olmasa bile insan aklı, bütün iyiliklerin ve güzelliklerin kaynağı olan Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine

<sup>51</sup> Nahl, 16/90

<sup>52</sup> Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s.564.

<sup>53</sup> M.M.Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, İst. 1990, C.I, ss.284-285.

<sup>54</sup> İsa Doğan, *Murcie ve Ebu Hanife*, Samsun 1992, s.100.

ulaşabiliyorsa, adam öldürmenin ve hırsızlık yapmanın kötü bir şey olduğu, yolda kalmışa ve yetime yardım etmenin de güzel bir şey olduğu gibi cüzî iyilere evleviyetle (=öncelikle) ulaşır. Nitekim Kur'an-ı Keim'e göre, kendi lehine ve aleyhine olan şeylerin neler olduğunu görmek, yaratılıştta, insana bahşedilen bir niteliktir: "Kişiyeye ve onu şekillendirene, sonra da ona kötülük ve iyiliğinin ne olduğunu ilham edene and olsun ki, kendini arıtan kurtulmuş ve onu örtüp saklayan ise yıkıma uğramıştır."<sup>55</sup>

## SONUÇ

Bugün din, hukuk, ahlak gibi kurumların bireysel bilinçlerden bağımsız olarak nesnel bir gerçeğe bağlı olduklarını hemen herkes kabul etmektedir. Ancak bu toplumsal kurumlar bireysel bilinçler olmadıkça var olamazlar.<sup>56</sup> Yani bu kurumlarla bireysel bilinçler birbirlerinin sine qua non (=onsuz olmaz) unsurudurlar.

Hukuk, bir taraftan bilincimizde doğuştan mevcut bir ide olarak diğer taraftan da tarihsel ve pozitif bir olgu olarak, kendisini iki yönden gösterir.<sup>57</sup> Olaylar olmasalardı hukuk da olmazdı. Ancak bu, olayların dışında hukukun varolamayacağını içermez. Evet hukuk, olaylarla vardır, fakat olaylardan çıkmamaktadır.<sup>58</sup>

Hukukun kökeni ne sadece iradede, ne sadece akılda, ne de sadece duygudadır. Aksine hukuk iradede, akılda ve duyguda aynı zamanda kendini belli eder, tek kelimeyle insan ruhunda belirir. Kökeni ise tüm evreni kapsamakla kalmayıp onu da aşan sonsuz varlığın mükemmelliğinde, varlığın en yüksek ve en reel boyutunu vücuda getiren ideal hakikatte aranması gereken bir ide, bir kıymet ve bir prensiptir.<sup>59</sup>

İnsan, sadece tabii ve manevi bir varlık değil, aynı zamanda belli

<sup>55</sup> Şems, 91/7-10

<sup>56</sup> N.Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İst., 1984, s.255.

<sup>57</sup> Rahmi Çobanoğlu, "Fenomen ve İdeal Olarak Hukuk", s.68.

<sup>58</sup> Tarık Özbilgen, "Hukukun Anlamı", *İ.Ü.H.F.M.*, C.29, S(1-4), İst.1969, s.680.

<sup>59</sup> Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s.21.

bir kavme mensup<sup>60</sup> olarak belli bir zaman dilimi içinde yaşayan,<sup>61</sup> gelişen ve aşama kaydeden<sup>62</sup> bir varlıktır. Tarihsel deneyim ve sosyal realitenin gösterdiği bütün değişikliklere rağmen hukukta daima sürekli kalan ebedi bir taraf vardır.<sup>63</sup> Hayat, herkesin kendi keyfine ve seçimine göre bir hukuka izin vermediği gibi, bütün zaman ve uluslar için yürürlükte olan değişmez muhtevalı bir hukuku da hedef olarak göstermez.<sup>64</sup>

Hukukun kısmen insan tabiatına, kısmen de doğal, sosyal ve tarihsel yaşamın durum ve koşullarına dayanması,<sup>65</sup> yani hukukun bir taraftan fenomen, diğer taraftan da ideal oluşu, hukukta değişen ve değişmeyen unsurların varlığını gerektirir.<sup>66</sup>

İnsan ruhunda hukuk kurallarının doğmasına neden olan temel itelerin, hiç değilse çoğunluğu bakımından aynı ve devamlı olduklarında şüphe yoktur. Yine muhakkaktır ki, aynı bir neden, birbirinden çok farklı formüllerle ifade edilebilir ve tamamen değişik koşullarda uygulanması gerektiği zaman bir antitez halinde ortaya çıkacak dereceye varabilir. Örneğin birey yaşamının korunması, devlet öncesi dönemlerde aile grubunun (kabilenin) uyguladığı şahsi ölç usulleri ile sağlanmıştır. O dönemde şahsi öce izin verilmiş, hatta bu zorunlu görülmüştür. Halbuki devlet bu himayeyi üzerine aldığı zaman, şahsi ölç, bir suç halini alır, ancak amac aynıdır.<sup>67</sup>

Sonuç olarak hukukun olumusunda insanın tabiatı sabit etken, bunun dışında kalan doğal, sosyal ve tarihsel realiteler ise değişen etkenler olarak kabul edilmek gerekir.<sup>68</sup> İnsan şuurunun öyle bir ritmi, zihinsel hayatımızda değişmeyen, daima baki kalan öyle bir anı mevcuttur ki, işte bu, hukukun kökünü, en esaslı nedenini, Vico'nun deyişiyle onun

<sup>60</sup> Hucurat, 49/13

<sup>61</sup> Araf, 7/34; Yunus, 10/9

<sup>62</sup> Nuh, 71/14; İnşikak, 84/9; Mearic, 70/3

<sup>63</sup> Çobanoğlu, a.g.e., s.679.

<sup>64</sup> Maide, 5/48

<sup>65</sup> Çağıl, **Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş**, s.80.

<sup>66</sup> Çobanoğlu, a.g.e., s.679; Çağıl, a.g.e., s.81; Maide, 5/48; Şura, 42/13

<sup>67</sup> Çobanoğlu, a.g.e., s.687.

<sup>68</sup> Çağıl, a.g.e., s.81.

ebedi tohumunu oluşturur.<sup>69</sup>

Son söz olarak; İşlam hukukunda hukukun kökeniyle ilgili yapılacak detaylı bir çalışmanın bize göre hareket noktalarını Kelam disiplininden "Hüsn-Kubh", "Nübüvvet", "Salah-Aslah" ile "Ta'dil-Tecvir" konuları; Fıkıh Usulünün "Şer'u men kablena (=bizden öncekilerin şeriatları)" ile "Hüküm-Hakim" bahisleri, hüküm bildiren ayet ve hadislerin ortaya çıkış evreleri ve nedenleri (ayetlerin Mekkî ya da Medeniliği ile Esbab-ı Nuzulu, hadislerin Esbab-ı Vurudu) ve hem Tefsir Usulünün hem de Fıkıh Usulünün ilgi alanına giren "Nesh nazariyesi" oluşturabilir diye düşünöyoruz.

---

<sup>69</sup> Çobanoğlu, a.g.e., s.672.

## KUR'ÂNÎ SİYÂKIN METİNSEL BOYUTLARI ÜZERİNE YENİ BİR ÖNERİ

Araş.Gör. Mustafa ÜNVER\*

Kur'ân-ı Kerim, Yüce Allah'ın biz insanlara gönderdiği en son ilahi kitaptır.<sup>1</sup> Kur'an, kendisine uyulduğu takdirde yolların en doğrusuna ve en güzeline götüreceğini müjdeleyen bir kitap olduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup>

İşte bu ifade, Kur'ân'ın en doğru ve en sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının niçin hayâtî bir öneme sahip olduğunu gösteren en açık bir delildir.

Kuşkusuz her kitabı olduğu gibi Kur'ân'ı okumanın ve anlamının da çeşitli kuralları bulunmaktadır. Hemen her kitabın doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi, bu kuralların bilinip uygulanmasına bağlıdır.

Yaygın kullanılışıyla *siyak ve sibak*<sup>3</sup> ilkesi de, bu kurallardan bir tanesidir. Türkçede *bağlam* sözcüğü ile karşılanan *siyak*, sadece Kur'ân'ı ilgilendirmekle kalmayıp, başka her hangi bir metni, eylemi ve reaksiyonu da ilgilendiren evrensel bir vakiadır.

Bu anlamda insanın yüzünde görülen bir tebessümden tutun da, bir çiçeğin açmasına veya bir konuşma ya da yazma esnasında bir cümlenin ve hatta bir kelimenin sarfedilmesine kadar hemen her şeyin *siyak* konusuyla ilgili olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

Aynı şekilde Kur'ân'ın ifadeleri de bir bağlamda geçmektedir. En

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup>el-Ahzâb (33) : 40.

<sup>2</sup>el-İsrâ (17) : 9.

<sup>3</sup>*Siyak ve sibak* şeklinde iki terimin birden kullanılarak ifade edilmek istenen bağlam anlamının çeşitli mahzurlarının bulunması ve kavramın orijinal formuna daha uygun olması nedeniyle sadece *siyak* kavramının ifade edilmek istenen anlamı yansıtmaya yettiği hakkında bir öneri ve konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyâkın Rolü*, Ank. Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, (Basılmamış yüksek lisans tezi) s. 71-74.

<sup>4</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Ünver, M., *age.*, s. 32-37.



azından kendilerine uygun siyaklara yerleştirilmişlerdir. Çünkü Kur'an'daki âyet ve sûrelerin, tarihi inış sırası dikkate alınarak tertip edilmediği bilinen bir gerçektir.<sup>5</sup> Bu yönü gözönünde tutulsa bile, Hz. Peygamber'in @ emir ve talimatlarıyla tertibi gerçekleştirilmiş olan Kur'an'ın -yine de- âyet ve sûreleri arasında bir ilgi ve irtibat görülmektedir.

Biz bu makalede siyak kavramının Kur'an içi boyutları ve sınırları üzerinde durmak ve konuyla ilgili yeni bir öneri sunmak istiyoruz. Siyakın metin içi konumunun yanında tabi bağlam da diyebileceğimiz bir de gerçekten önemi çok büyük olan tarihsel arka-plan konumu (metin-ötesi bağlam) da bulunmaktadır. Biz bu makalenin sınırlı imkanları içerisinde esas olarak metin-ötesi siyakı ele almayacağız, ancak öneminden dolayı çalışmamızın son bölümünde kısaca bu konuya da değinmeye çalışacağız.

### ***1- KUR'AN İÇİ SİYÂKIN BOYUTLARI***

Öncelikle Kur'an'ın siyakı deyiminden bir sözcükteki harfin aynı sözcükteki diğer harflerle, bir cümledeki sözcüğün o cümledeki diğer sözcüklerle, bir âyetteki cümlenin diğer cümlelerle, bir sûre içindeki âyetin diğer âyetlerle ve bütün Kur'an içindeki bir sûrenin diğer sûrelerle sergilediği ilgi ve irtibatı anlamakta olduğumuzu ifade etmeliyiz.

Bu sınıflandırmada yer alan, bir sözcükteki bir harfin diğer harf veya harflerle olan bağlamsal ilişkisinin sesbilim dışında Kur'an'ın anlaşılması problematiğiyle doğrudan ilgili olmaması sebebiyle şu anda üzerinde durmak istemiyoruz:

Öncelikle Kur'an'ın siyâkı deyiminden daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, bir sözcükteki harfin aynı sözcükteki diğer harflerle, bir cümledeki sözcüğün o cümledeki diğer sözcüklerle, bir âyetteki cümlenin diğer cümlelerle, sergilediği ilgi ve irtibatı anlamaktayız.

#### ***1. Bir Âyet İçindeki Siyak İlişkisi :***

Bilindiği gibi anlama ameliyesi parçalardan bütüne doğru gerçekleşir. Harfler bir sözcüğü, sözcükler de bir cümleyi anlamamıza yardımcı olurlar. Diğer bir deyişle parçaları anlamadan bütünü anlayamayız.

Bunun gibi aynı ilke Kur'an-ı Kerim için de geçerlidir. Çünkü Kur'anî platformda da anlamaya yönelik atılmış en küçük adım âyetler olmaktadır.

<sup>5</sup>Âyet ve sûrelerin tertiplerinin tevkîf olup olmadıkları konusuyla ilgili çeşitli görüşler, delilleri, bunlarla ilgili tartışmalar ve konuyla ilgili kaynaklar için bkz. Ünver, M., *age.*, s. 80-84.

Âyet: lügatta açık alâmet, işâret, nişâne, ibret, şaşırtıcı iş, mucize, burhan ve delil gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin çoğulu Ây veya Âyâtür.

İncelendiği zaman Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin yukarıdaki anlamların hemen hepsini ihtivâ ettiği görülmektedir.

İstilahta ise âyet kelimesi: sûrelerin içinde yer alan, başından ve sonundan ayrılan, bir veya birkaç cümleden yahut da tam bir cümle özelliği taşımayan unsurlardan oluşan kelâm<sup>6</sup> anlamına gelmektedir.

Bizim bu başlık altında üzerinde duracağımız husus en az tam bir cümle özelliği taşıyan âyetler olacaktır.<sup>7</sup>

Örneklerle konuyu daha iyi incelemeye çalışalım:

el-Bakara sûresinin 275. âyetinin baş taraflarında fâiz muamelesinde bulunanların kıyamet gününde şeytan çarpmış kimseler gibi kalkacaklarından bahsedilmektedir.

الذين يأكلون الربى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس

"Fâiz yiyenler (muşşerde) ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar."

Ancak âyetin devamında onların böyle fena bir duruma dūçar edilmelerinin sebebi üzerinde durulmakta ve alış verişle fâizi eşit tuttukları, bu ikisi arasında hiç bir fark görmedikleri, dolayısıyla haram olan fâizi helâl saydıkları için şeytan çarpmış gibi diriltilecekleri anlatılmaktadır:

ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربى واحل الله البيع وحرم الربى

"Bu (cezaya dūçar kılınmaları) onların, zaten alış veriş de fâiz gibi demelerindedir."<sup>8</sup>

Eğer biz âyetin diğer kısımlarını dikkate almadan sadece ilk

<sup>6</sup>Âyet kelimesinin lügat ve istilâh anlamlarıyla ilgili olarak bkz. el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabî*, thk. Ahmed Attâr, 2.Baskı, Beyrut 1399/1989, c. VI, s. 2275-2276 ; İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhîtt*, Beyrut, tarihsiz, Dâru Lisâni'l-Arab., c. I, s. 140-141 ; ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, tarihsiz, Dâru İhyâi't-Türâs., c. I, s. 331-332 ; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ank. 1983, s. 55 ; Turgut, Ali, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, İst. 1991, s. 86

<sup>7</sup>Daha ziyade yemin ifade eden âyetler buna örnek olarak verilebilir. Mesela bkz. el-Burûc (85) : 1-3

<sup>8</sup>el-Bakara (2) : 275.

bölümünü anlamaya kalkışırsak gerçekten farklı bir sonuca varmış ve *fâiz yiyenler* ifâdesinin zâhirine bakarak fâizi haram saymaksızın yiyenlerin ve bu muamelede bulunanların böyle bir azaba maruz kalacakları gibi yanlış bir neticeye ulaşmış oluruz. Gayet açıktır ki böyle bir sonuç âyetin bütünlüğü içinde anlaşılın mânâyâ ters düşmektedir.

Biz sadece bu örnek ile Kurânî bütünü anlaşılabilmesi için birer parça hükmünde olan âyetlerin öncelikle kendi sınırları içinde anlaşılmasının ne kadar elzem olduğunu görmekteyiz.<sup>9</sup>

Başka bir örnek olarak da şu meseleyi verebiliriz: **والذين كفروا**

**بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتي وأولئك لهم** **أب اليم**

"Allah'ın âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkar edenler, işte onlar benim rahmetimden ümidi kesmiş olanlardır ve onlar için acı bir azap vardır."<sup>10</sup>

Her ne kadar Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde, Allah'ın rahmetinden ümit kesmenin küfür olduğunu biliyorsak da<sup>11</sup> bu âyetin kendi iç bağlamından da ümitsizliğin küfre eş değer bir davranış olduğunu dolaylı da olsa öğrenmiş bulunmaktayız.

Bir diğer örnek olarak da şunu verebiliriz:

...فشربوا منه الا قليلا منهم...

"...Onlardan pek azı müstesna ondan içtiler..."<sup>12</sup>

Tâlût ve ordusu Câlût'a karşı savaşmaya gittiklerinde Tâlût'un ordusu bir nehrele imtihan edilir. bu imtihana göre, o nehirden bir avuçdan fazla su içenler Tâlût'dan olmayacaklardır.

Şimdi 249. âyetin sadece onlardan pek azı müstesna ondan içtiler kısmını alırsak bir avuç içenlerin bile imtihanı kaybedenlerden olduklarına hükmetmemiz gerekecektir. Dolayısıyla bu da son derece yanlış bir hüküm olacaktır.

Ama 249. âyeti bütünüyle okuduğumuzda şu cümleleri de göreceğimiz için yukarıdaki yanlışlığa mahal verilmemiş olacaktır:

فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني الا من اغترف غرفة بيده...

<sup>9</sup> Bkz. Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri), İst. 1992, s. 44.

<sup>10</sup> el- Ankebût (29) : 23.

<sup>11</sup> Mesela bkz. Yûsuf (12) : 87.

<sup>12</sup> el-Bakara (2) : 249.

"Kim ondan içerse benden değildir. Ondan hiç tatmayan ya da sadece bir avuç içen bendendir."<sup>13</sup>

## 2. Âyetler Arasındaki Siyak İlişkisi :

Üzerinde duracağımız bu madde, çalışmamızın ve de siyak konusunun öneminin en fazla ortaya çıktığı bir nokta özelliği ile karşımıza çıkmaktadır. Çünkü her şeyden önce esas olan âyetler arasındaki bağlamsal irtibatı kurmaktır.

Hakikaten peşpeşe gelen iki âyet hakkında akla gelen ilk suallerden birkaçı şunlar olacaktır: *Âyet önceki âyetle irtibatlı mı yoksa müstakil midir? Müstakil ise, komşu âyetlerle ne münâsebeti vardır? Niçin bu bağlamda serdedilmiştir?*<sup>14</sup>

Çünkü bir âyet irtibat yollarından birisiyle ya genel ya da özel, ya aklî ya da hissî ya da hayâlî yahut da bir başka ilişkiel mânâ örgüsüyle münâsebetli olabilmektedir. Zira işaret ettiğimiz çalışmamız boyunca tekrar edegeldiğimiz *her bir ifâde bir bağlamda ortaya çıkar* ilkesi Kur'an için de geçerlidir.

el-İsrâ ile el-Kehf sûreleri arasındaki münâsebeti zikrettikten sonra ez-Zemlekânî (651/962)'nin şöyle dediği nakledilmektedir:<sup>15</sup>

"İlgi ve irtibat sûreler arasında bile zuhur edince artık âyetler arasındaki münâsebet öncelikle ortaya çıkar. Hattâ daha da ötesi tefekkür mekanizması olayların ruhuna doğru işlediğinde, bütün Kur'an'ın tek bir kelime gibi bir bütün olduğu görülecektir."<sup>16</sup>

Bu kısmı da yine Kur'an'dan seçtiğimiz örneklerle incelemeye çalışalım:

فَانظَلَمُوا وَهَمَّ يَتَخَفَتُونَ

"Gizli gizli fısıldaşarak yürüdüler."<sup>17</sup>

Acaba âyette söz edilen bu kimseler neler fısıldaşıyorlardı? İşte bu sorunun cevabının, devam eden âyette hemen verilmekte olduğunu

<sup>13</sup> Aynı âyet. Ayrıca bu bağlamda herkesin çok iyi bildiği, Kur'an'da Allah namaza yaklaşmayın diyor diye namaz kılmayan şu meşhur Bektaşî fıkrası da hatırlanabilir.

<sup>14</sup> Bkz. Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İst. 1983, s. 96

<sup>15</sup> ez-Zerkeşî, Bedriüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, tarihsiz, Dâru'l-Ma'rife, c. I, s. 39.

<sup>16</sup> *وإذا ثبت هنا بالنسبة إلى السور فما ظنك بالآيات و تعلق بعضها ببعض؟ بل عند التامل يظهر ان القرآن كله كالكلمة الواحدة*

<sup>17</sup> el-Kalem (68) : 23.

görmekteyiz:

ان لا يدخنها اليوم عليكم مسكين

"Bu gün yanınıza hiç bir miskin sokulmasın (diye gizli gizli fısıldaştılar)."18

Başka bir misal olarak da şu âyeti verebiliriz:

اتركن في ما ههنا عامنون

"Siz buralarda güven içinde bırakılacağınızı mı sanıyorsunuz?"19

Daha önceki âyetlerden anladığımızı göre<sup>20</sup> Hz. Sâlih (A.S) kavmine bazı mekanları hatırlatarak onların hakikatları görmelerini istiyor. Bundan dolayı onlara hitâben yukarıdaki sözü söylüyor.

Ancak görüldüğü gibi, Hz. Sâlih'in zikretmeye değer bulduğu bu mekânların nereler olduğu âyetin yukarıda zikrettiğimiz kadarından anlaşılammaktadır. Âyeti siyâkıyla birlikte incelediğimizde bu yerlerin nereler olduğunu anlamaktayız:

في جنات و عيون و نخل طلعتها هضيم

"Böyle bahçelerde, çeşme başlarında, ekinler ve yumuşak tomurcuklu güzel hurmalıklar arasında."21

Âyetler arası siyak ilişkisine örnek olarak şu hususu da verebiliriz:

el-Furkân sûresinin baş taraflarında kâfirlerin inanmamak ve Hz. Peygamber (S.A.V)'in peygamberliğini kabul etmemek için sahip oldukları çeşitli izlenimlerden ve iddialardan bahsedilmektedir. Onların bu itiraz ve iddialarından bir tanesi de Hz. Peygamber'in beşer olması ve tabiatıyla beşer vasıflarına sahip bulunmasıdır:

وقالوا ما لهذا الرسول  
ياكل الطعام و يمشي في الاسواق لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا

"(İnanmayanlar) şöyle dediler: Bu ne biçim peygamber, yemek yiyor, çarşıda, pazarda dolaşiyor. Ona bir melek indirilseydi de onunla birlikte uyarıcı olsaydı ya."22

Kâfirlerin bu sun'î ve kıymetsiz itirazlarına siyak bütünlüğü hiç

18 el-Kalem (68) : 24.

19 eş-Şuarâ (26) : 146.

20 eş-Şu arâ (26) : 142.

21 eş-Şu arâ (26) : 147-148.

22 el-Furkân (25): 7

bozulmadın 20. âyette şu şekilde cevap verildiğini görmekteyiz:

وما ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم يأكلون الطعام ويمشون في الاسواق

"Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de (senin gibi) yemek yerler ve çarşılarda gezerlerdi."<sup>23</sup>

### **Farklı Konular Arasındaki Siyak İlişkisi :**

Kur'an'daki bazı konular, bazı siyak çerçevelerinde adeta müstakil olarak ele alınmış görünümü verseler bile her konu yine de Kur'ân'ın diğer konularıyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır. Bunun sebebi bizim farklı zannıyla baktığımız konunun aslında bizim düşündüğümüz hedefin yanında bu irtibatı sağlayan başka hedeflerinin de olabilmesidir. Çünkü değil bir âyet gurubu bazen bir terkip bile birkaç hedef birden gözetebilmektedir.

Dolayısıyla bütün parçalar buldukları mânâ çerçevelerinde üzerlerine düşeni yaparken, Kur'ân'ın manzûmesi içindeki diğer birimlerle olan ilişkilerini de sürdürürler.<sup>24</sup> Üstelik konular arasında bir ilgi ve irtibat olmasaydı Mekke'de inen bir âyetin Medine'de inen bir sûre içerisine, Medine'de inen bir âyetin de Mekke'de inen bir sûre içerisine yerleştirilmesinin hiç bir mantıklı anlamı ve açıklaması kalmazdı.<sup>25</sup>

Şimdi bunu çeşitli örneklerle inceleyelim:

el-Bakara sûresinin 190-195. âyetleri savaş ve cihaddan bahsetmektedir. 196. âyetten 203. âyete kadar da hacdan söz edilmektedir. Acaba kıtal ve cihad âyetleriyle hac âyetlerinin yan yana

<sup>23</sup> Daha pek çok örneğimiz olmasına rağmen son bir örnekle yetinmek istiyoruz:

ومنهم امير - لا يعلمون الكتاب الا امانى وان هم الا يظنون

"Onların içinde bir de ümmi olanlar var ki, Kitabı bilmezler. Bütün bildikleri bir takım kuruntulardan başka bir şey değildir. Onlar sadece zan içinde bulunmaktadırlar." (el-Bakara (2) : 78)

Âyette İsrailoğullarından ve bir takım kuruntu ve vehimlerinden söz edilmektedir. Acaba bu kuruntu ve vehimler nelerdir? İşte onlardan bir tancisine aynı siyak içerisinde şöyle işâret edilmektedir:

وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة

"Onlar şöyle dediler: Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacaktır." (el-Bakara (2) : 80)

<sup>24</sup>Bkz. Albayrak, H., *age.*, s. 155.

<sup>25</sup>Muhammed Kutub, *Kur'an'ı Nasıl Okuyalım*, çev. Bekir Karlığa, 6. Baskı, İst. 1992, s. 73.

zikredilmelerinin ne ilgi ve münâsebeti olabilir?

Bu iki farklı konu arasındaki ilgi ve münâsebet şu şekilde izah edilebilir:

Savaş ve cihadda kul, hem canı hem de malıyla imtihan edilmektedir. Hac ibâdetine baktığımızda onda da hem canın hem de malın devreye sokulduğunu görmekteyiz.

İşte bu benzerlikten dolayı savaş ve hac konularının mücavir olarak zikredilmelerinde her hangi bir uyumsuzluk görülmemekle birlikte, ayrıca Kur'ân'ın da mucize kelâm olması ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Bu arada cihad ile haccın benzerliğine bir hadis-i şerifte de işaret edilmiştir:

لكن احسن الجهاد واجمله حج مبرور

"Ancak, cihadın en güzeli kabule şâyân olan hacdır."<sup>27</sup>

Konumuzla ilgili bir başka örnek olarak da kible konusu ile ilgili bir dizi âyetin,<sup>28</sup> Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili bazı tartışmaların sergilendiği<sup>29</sup> âyetlerin ardından zikredilmesinin ilgi ve irtibatını verebiliriz.

Söz konusu âyetleri iyice incelediğimizde el-Âlûsî'nin de dediği gibi<sup>30</sup> kible âyetlerinden önceki kısımlarda, ehl-i kitapla akîde ve esaslar alanında tartışılmakta olduğunu görmekteyiz. Sözelimi onların, Yahudi ve Hıristiyanlardan başka hiç kimsenin cennete giremeyeceğini söylemelerinin kendi kuruntularından öteye bir şey olmadığı<sup>31</sup>, ehl-i kitabın müslümanlardan kendi dinlerine girmedikçe razı ve hoşnut olmayacakları gerçeğinin vurgulanması<sup>32</sup> gibi konular gündeme getirilmektedir.

Bütün bu hususların akîde ve inanç esaslarıyla ilgili olduğu açıktır. Kible konusu ise bir akîde meselesi değil, ikincil (fer'î) bir meseledir.

<sup>26</sup>Bkz. Said Havva, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 1.Baskı, Kahira-Haleb-Beyrut 1405/1985, c. I, s. 455

<sup>27</sup>el-Hindî, Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, 5. Baskı, Beyrut 1405/1985, c. V, s. 11, Hadis nu: 11827; c. V, s. 410, Hadis nu. 45153.

<sup>28</sup>el-Bakara (2): 142-150.

<sup>29</sup>el-Bakara (2): 109-141.

<sup>30</sup>el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ül-Mesâni*, Beyrut, tarihsiz, Dâru lhyâi't-Tûrâs, c. II, s. 2.

<sup>31</sup>el-Bakara (2): 111.

<sup>32</sup>el-Bakara (2): 120.

O halde aralarındaki ilgi ve irtibat üzerine şunları ifâde edebiliriz: Kible konusundan önceki âyetlerde ehl-i kitabın akidevî bozuklukları ile ilgili hususlar gündeme getirilip tartışılmakta, kible hakkındaki âyetlerde ise yine ehl-i kitapla ilgili olarak onların bu alandaki itirazlarına değinilmektedir.

Netice olarak her iki gurupta da gündemin esas unsuru ehl-i kitapla mücadele olduğu için konular arasındaki ilgi ve münâsebet anlaşılmış olmaktadır.<sup>33</sup>

Başka bir örnek olarak da; el-İsrâ sûresinin birinci ve ikinci âyetlerini verebiliriz:

سبحان الذي اسري بعبده ليلا من المسجد الحرام الي المسجد الاقصي  
الذي باركنا حوله لثريه من اياتنا انه هو السميع البصير

"Kulunu geceleyin, âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürüten (O Allah) eksiklikten münezzehtir. Gerçekten O, işitendir, görendir."<sup>34</sup>

Açıkça görüldüğü gibi âyette isrâ mucizesinden söz edilmektedir. Devamındaki âyet ise şu şekildedir:

واتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل الا تتخذوا من دوني  
وكيلا

"Biz Musa'ya Kitap verdik ve onu İsrailoğullarına Benden başka vekil tutmayın diye bir kılavuz yaptık."<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi isrâ mucizesinden Hz. Musa (A.S) konusuna geçilmiştir. Acaba bu iki farklı konu arasında nasıl bir ilgi ve irtibat bulunmaktadır?

Bilindiği gibi Hz. Peygamber (S.A.V)'in bir mucizesi olan isra olayına müşrikler inanmamışlardı. İşte bundan dolayı Musa konusuna geçilmiş, onun Mısır'dan kaçıışı, Tûr dağında Tevrat'a nâil oluşu ve Kızıl denizin yarılması gibi konular hatırlatılmak istenmiştir. Çünkü, Hz. Musa'ya da kavmi inanmamış zorluk çıkarmışlardı.

Aynı misyonun bir başka bayraktarı olan Hz. Muhammed'e de

<sup>33</sup>Bkz. Said Havva, *age.*, I, 300.

<sup>34</sup>el- İsrâ (17) : 1.

<sup>35</sup>el-İsrâ (17) : 2.



inanılmamakta ve kavmi tarafından zorluklar çıkarılmaktadır.<sup>36</sup>

Önceki âlimlerimiz *münâsebet ilmi* adı altında bizim buraya kadar siyakla ilgili olarak sözünü ettiğimiz konuların yanında çeşitli hususları da gündeme getirerek incelemişlerdir. Sözelimi, sûrelerin başı ile sonu arasındaki münâsebet, bir sûre içindeki âyetlerin sûrenin hedeflediği genel mesaj doğrultusunda sergiledikleri ilgi ve münâsebet, sûreler arasındaki münâsebet, Kur'ânî bütünlük içindeki ilgi ve münâsebet gibi konuları ele almışlardır.<sup>37</sup>

Her ne kadar alimlerimiz sözünü ettiğimiz bu gibi konuları, *siyak* konusuna değil de -daha ziyade- *münasebet ilmi* konusuna dahil ederek ele almışlarsa da, çağdaş dilbilimcilerin ortaya koydukları bağlam anlayışları ve tanımları sözünü ettiğimiz bu konuları da içine almakta olduğundan dolayı ve bizim kanaatimize göre de bütün Kur'ân'ı bir siyak düzlemi olarak kabul etmemiz gerektiği düşüncesinden hareketle aşağıdaki maddeleri de bu esas içerisinde incelemeye çalışacağız.

Bizim bu makalede daha ziyade sunmak istediğimiz mesaj, -yazımıza başlık olarak seçtiğimiz öneri çerçevesi içerisinde- siyak terimine bu genişlik, genellik ve muhtevanın yüklenip yüklenemeyeceğini ilim adamlarının tartışmasına açmaktır. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi aslında bütün Kur'ân'ı tek bir siyak düzlemi olarak alıp, ona karşı

<sup>36</sup>Bkz. Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *el-Vahdetü'l-Mevdüyye fi'l-Kur'ân*, Kahira 1390/1970, s. 21; Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 206; Güngör, Mevlüt, "*Berâatü't-Tehallûs fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*", Menâru'l-İslâm, 1406/1986, S. 7, s. 30. Daha başka örnekler için mesela bkz. er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, İst. 1357, c. II, c. 563 ; c. III, s. 590.

<sup>37</sup>Meselâ bu konular ve gerekçeleri hakkında bilgi ve çeşitli örnekler için bkz. ez-Zerkeşi, *age.*, I, 38 ; es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Mu'terakü'l-Ekrân fi'l-Câzi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, c. I, s. 66, 74 ; er-Râzî, *age.*, II, 563; III, 590 ; el-Beydâvî, el-Kâdî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut, tarihsiz, c. V, s. 197 ; eş-Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria*, Beyrut, tarihsiz, Dâru'l-Ma'rife, ( Abdullah Draz'ın notlarıyla birlikte), c. III, s. 420 ; es-Saîdî, Abdülmüteâl, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, el-Matbaatü'n-Nemûzeciyye ; Bigî, Mûsâ Cârullâh, *Kitâbu Terîbî's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübihâ fi'n-Nüzûl ve fi'l-Mesâhif*, Hindistan 1972.; Hicâzî, *age.*, s. 20-21, 23, 48 ; Şehhâte, Abdullah Mahmûd, *Ehdâfu Külli Süra ve Makâsiduhâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Mısır 1986, c. I, s. 6 vd. ; Draz, Muhammed Abdullah, *En Mühîm Mesaj Kur'an, (Kur'an Hakkında Yeni Mütalaalar)*, çev. Suat Yıldırım, Ank. 1985, s. 228-229, 234-235 ; "*en-Nakdu'l-Fennî li-Meşrûti Tertîbî'l-Kur'ânî'l-Kerîm hasebe Nüzûlih*", Mecelletü'l-Menâr, c. XXII, cüz: 9, 1370/1951, s. 787-788, 793-794 ; Reşîd Rıdâ, Muhammed, "*el-İttisâliü beyne'l-Âyât ve's-Süver*", Mecelletü'l-Menâr, c. VIII, cüz: 8, 1323/1905, s. 290 ; Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 206 ; Muhammed Kutub, *age.*, s. 73 ; Yıldırım, S., *age.*, s. 96 ; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 17. Baskı, Beyrut 1411/1990, s. 98-99; Yıldız, Sâkıb, "*Ayet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet III*", Diyanet Dergisi, c. XXI, S. 3, s. 5 ; Güngör, M., "*Berâatü't-Tehallûs*", s. 30.

yaklaşımlarımızı bu doğrultuda gerçekleştirmemiz Kur'ân'ın doğru olarak anlaşılıp yorumlanmasına çok büyük katkı sağlayacağı düşüncesini benimsemekteyiz.

#### 4-Bir Sûre İçindeki Siyak İlişkisi:

Sûre lügatta yüksek makam, üstün derece, şan ve şeref, binanın kısım veya katları gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu sūverdir.<sup>38</sup>

Bina katlarına sûre denilmesinden dolayı, Kur'ân'ı Kerim'in 114 parçaya ayrılmış muhtelif kısım ve tabakalarına da sûre denilmiş olabileceği gibi her sûre Allah'ın kelimasını ihtiva ettiğinden ve yüksek bir makama sahip olduğundan dolayı bu ismi almış da olabilir.<sup>39</sup>

Sûrelerin bir kısmı bir defada inerken bir kısmı da çeşitli hadise ve durumlar üzerine çeşitli zamanlarda inmiştir. Bu konuda bildiğimiz kadarıyla müslümanlar arasında her hangi bir ihtilaf da bulunmamaktadır.<sup>40</sup>

Bunun gibi, bazı Mekkî âyetler Medenî sûreler içine, Medenî âyetler de Mekkî sûreler içine konuldukları da olmuştur.<sup>41</sup>

Durum böyleyken Kur'ân'ın her bir sûresinin üzerinde genellikle deveren ettiği bir konu ve yüce değerler bütünü bulunmakta<sup>42</sup> müteaddit meseleler serdedilse bile sûrenin başı ile sonu, sonu ile başı arasında bir irtibat görülmektedir.<sup>43</sup>

Bu bütünlük açısından sûrenin sahip olduğu küllî nizamı dikkatten uzak tutarak sadece yan yana serdedilmiş iki üç meseleye yönelmek aslında fikir ve düşünce ufkunu dar bir daireye kapatmak olacaktır. Tabii ki bunun neticesi olarak da Kur'ân'ı anlamaya çalışan kimselerin hatalara düşmesi de kaçınılmaz olacaktır.

Çünkü bu durumda komşu iki üç meselenin zikredilmesiyle, küllî nizama yani sûre bütününe vermeyi hedeflediği bütünsel mesaja olan katkısının bir tarafa bırakılması ve asıl mesajdan uzaklaşarak mevziî bir kaç meseleyle yetinilmesi problemi/hafifliği ortaya çıkmış olacaktır.

Doğal olarak bu yaklaşım da Kur'an nazmındaki o eşsiz güzellik

<sup>38</sup> Cevherî, *age.*, II, 690; İbn-i Manzur, *age.*, II, 237-238; Zerkânî, *age.*, I, 343; Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 57; Turgut, A., *age.*, s. 89.

<sup>39</sup>Bkz. Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 57. Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Hicâzî, *age.*, s. 40-41.

<sup>40</sup>Bkz. Reşid Ridâ, "*el-İttisâl Beyne'l-Ayâti ve's-Süver*", s. 289.

<sup>41</sup>Bkz. Muhammed Kutub, *age.*, s. 71; Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 62.

<sup>42</sup>Bkz. Şehhate, *age.*, I, 6; Muhammed Kutub, *age.*, s. 73.

<sup>43</sup>Bkz. Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, s. 234-235.

unsurlarının hissedilmesine engel olacaktır.<sup>44</sup>

Bu yaklaşımı bir halıyı inceleyen şahsın durumuna benzetebiliriz. Bu şahıs halının sadece el kadar yerine bakıp oradaki nakışları tetkik ederse siyah, beyaz, yeşil türü renklerin bir araya getirildiğini görür. Ancak kendisinde renk, desen ve motif uyumunun bulunduğu intibai uyanmaz. Fakat gözünü daha geniş alana çevirince ve baktığı nakışların simetriklerini görünce desendeki ahengi kısmen anlar ve zevk alır. Bununla da yetinmeyerek halının tamamına toplu bir tarzda bakınca daha büyük unsurlar arasındaki renk ve desen ahengini müşahade etmekle aldığı zevk daha da büyük boyutlarda kendisini gösterir.

İşte bunun gibi farklı farklı meselelere değinen mahallî parçalar durumundaki âyetler de bir araya gelerek sûrenin hedeflediği ortak mesajın yani küllî hedefin gerçekleşmesine katkıda bulunmaktadır.

Bu durumu yine biz, ufak ufak derelerin çaylara, çayların ırmaklara, ırmakların denize dökülmesine de benzetebiliriz. Derelerin, çayların ve ırmakların tabir yerindeyse mahallî unsurlar olmalarına rağmen ortak bir hedefe -ki bu, denize ulaşmaktır- hizmet etmektedirler.

Kanaatimize göre sûreler içindeki farklı farklı görünen konuları ve meseleleri de bu yönde düşünmek mesajın bütünsel olarak algılanabilmesi için gerekmektedir.

Üstelik değişik mekan ve zamanlarda değişik sebepler üzerine inmiş bile olsalar âyetlerin, ilgili sûrelerin içinde tam bir bütünlük ve uyum sergilemeleri, daha da ötesi, bir başka sözde asla bulunmayan bir melodi ve özel bir ritme sahip olmaları Kur'ân'ın ancak mucize bir kitap olduğunu da göstermektedir.

O halde netice olarak aşağıdaki maddeleri sıralayabiliriz:

1- Her bir sûre mükemmel bir bütündür. Genelde çeşitli temel amaçları içine alan küllî bir ana mesajı vardır.

2- Her bir sûrenin lafızda, siyakta, fasılalarda ve âyet bitimlerinde izlediği özel bir üslup vardır. Küllî hedefine ulaşmak için kullandığı bir takım yöntemleri bulunmaktadır.

3- Kıssalar da dahil, sûrede sözü edilen her bir mevzu sûrenin genel hedefine hizmet eder bir tarzda işlenmektedir.

4- Aynı konu bir kaç defa tekrar edildiğinde bile, her sûredeki şekli ve konusal yönü o sûreye uygun düşmektedir.

<sup>44</sup>Bkz. Hicâzî, *age.*, s. 48.

5- Genelde bir kıssa bir sûre içerisinde birden fazla tekrar edilmemektedir.<sup>45</sup>

Bununla ilgili olarak Abdullah Draz da özetle şunları söylemektedir:-

*"Birden fazla konu ihtiva eden sûrelerden birine dikkat ediniz. Adım adım tefekkür ederek sûrenin manaları içinde ilerleyiniz. Dönüp dönüp bakınız: Sûre nasıl başlıyor? Nasıl hitama eriyor? İçindeki fikirler birbiriyle nasıl ahenk kuruyor? Rükunları ve cümleleri birbirlerine nasıl sarılıyor, kucaklaşıyor?"*

*Kesin olarak söylüyorum ki siz bu sûrenin bir seferde mi yoksa müteaddit necimler halinde mi nazil olduğunu tefsir ve usul kitaplarından öğreninceye kadar anlayamazsınız.*

*Yahut bu sûrelerin, ayrı ayrı tenzil edildikten sonra toplandığını söyleseniz bile, parça parça tenzil edilmesinin, bir bütünü taksitle tevzi edilmesi kabilinden olduğunu ikrar edeceksiniz. Bu, tıpkı şuna benzer: Ayakta duran tarihî bir binanın, şekli hiç bozulmadan bir başka yere nakli düşünüldüğünde, ebatları ölçülür ve taşları tek tek sıra ile numaralanır. Sonra parçalar halinde yıkılır. Fakat çok geçmeden her taş, eski sırasındaki yerini bulur. Ve neticede binanın taşları, ilk vaziyetinde olduğu gibi birbirine kenetlenmiş hale gelir.*

*Gerçi parça parça vahyedilen uzun bir sûreyi okuyunca, cahil kimse dağınık bir takım manalar ve rastgele toplanmış malzeme ile karşı karşıya bulunduğunu zannedebilir. Fakat iyice düşünürseniz o sûrenin, bir esasa ve ana bölümlere göre, bir takım küllî maksatlar esas alınarak muhkem bir bina teşkil ettiğini, sonra her ana bölümün tâlî bölümlere ayrıldığını, keza o bölmenin de bölündüğünü görürsünüz. Siz, o binanın bölmelerinde dolaşırken, bir elden çıkmış olan şümullü bir plana göre yapılmış, aynı büyük bir binanın odalarında ve salonlarında dolaştığımızı hissedersiniz. Taksim ve tensik hususunda tutarsızlık görülmez. Aynı cinsin fertleri arasında, son derece yakınlık ve ülfet görüldüğü gibi o farklı cinsler arasında da tam bir ülfet temin edildiğini görürsünüz...*

*...İşte bu görünüşler arasında, toplu bir bakışla değerlendirildiğinde, sûrenin muayyen bir hedefe yöneldiği, mecmuu (bütünü) itibarıyla belli bir maksadı olduğu görülür"<sup>46</sup>*

Sûrelerin sözünü ettiğimiz bu küllî hedeflerinin tesbit edilmesinde, onların inmeleriyle ilgili tarihsel ve mekansal malumata ihtiyaç

<sup>45</sup>Bkz. Hicâzî, *age.*, s. 48, 52-53 vd.

<sup>46</sup>Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, s.228-229 vd.

duyulmaktadır. Çünkü sûrenin nüzulünde zamanın ve mekânın çok büyük yeri ve önemi vardır.

Bundan dolayı Kur'ân'ı Kerim'in sûreleri Mekkî ve Medenî diye bir taksime tabi tutulmuştur.

Bu sınıflandırmada yer alan Mekkî ve Medenî sûrelerin kendilerine özgü genel karakterleri vardır: Sözelimi Mekke'de müşrikler arasında nazil olduğundan üzerinde durduğu konuların genel olarak inanç ve akaid esaslarından oluştuğunu gördüğümüz Mekkî sûrelerin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Şirk mefhumuyla mücadele ederek, Allah'ın birliği inancının yani tevhidin yerleştirilmesi,
- 2- Hz Muhammed'in @ peygamberliğinin hak olduğunun ve onun Allah katından gönderildiğinin vurgulanması,
- 3- Kıyamet günü dirilmenin mutlaka gerçekleşeceğinin te'kid edilmesi.

Medenî sûrelerde ise konular daha ziyade fer'î hususlardan bahsetmektedir. Çünkü müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret edince orada, Yahudi ve Hıristiyanlarla daha yakın ilişkiler doğrultusunda karşılaşmışlar, onlarla diyalog içerisine girmişlerdir. Bu karşılaşmanın, diyalogun ve aynı toplumda yaşamının beraberinde gelen örneğin ticaret ve savaş gibi bir takım ilişkiler ve problemler de ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte müslümanların Medine'de iktidara sahip olmaları, bir başka deyişle devlet kurmaları, yaşanmaya başlanılan bu yeni hayatın huzur ve sükun içerisinde devam etmesi için doğal olarak bir takım hukukî düzenlemelerin yürürlüğe girmesini gerekli kılmıştır.

Dolayısıyla bütün bu hususlar Medine'de inen sûrelerin muhtevaları içinde yer almıştır.<sup>47</sup>

Kabul etmek gerekir ki sûrelerin Mekkî-Medenî tarzındaki bir taksime tabi tutulması Kur'ân'ın her bir sûresinin nüzul durumunun ve gözettiği genel mesajın ortaya konması için yeterli değildir.

Çünkü Kur'ân, bizzat hayatın içinden çıkmış ve hayatın gereklerine göre inmiş bir hayat kitabıdır Hz. Peygamber @ bi'setten sonra onüç yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de yaşamıştır. Bu uzun zaman dilimlerinde hayat aynı kalmamış, şartlar ve durumlar sürekli değişmiştir.

<sup>47</sup>Bkz. es-Saidî, *age.*, s. 31; Hicâzî, *age.*, s. 49; Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 61-62; Muhammed Kutub, *age.*, s. 77-78 vd.

Bu gerekçe gözönünde bulundurularak zaman dilimlerinin daha da daraltıldığı çeşitli sınıflandırmalar da yapılmıştır. Örneğin;

1- Vahyin başlangıcından bi'setin yedinci yılında vuku bulmuş olan Habeşistan'a hicret arasında inen sûreler.

2- Habeşistan'a hicret ile İsrâ olayı arasında inen sûreler.

3- İsrâ olayı ile Medine'ye hicret arasında inen sûreler.

4- Medine'ye hicret ile Bedir gazvesi arasında inen sûreler.

5- Bedir gazvesi ile hicretin altıncı yılında yapılmış olan Hudeybiye antlaşması arasında inen sûreler.

6- Hudeybiye antlaşması ile hicretin dokuzuncu yılında vuku bulan Tebuk gazvesi arasında inen sûreler.

7- Tebuk gazvesi ile hicretin onuncu yılında vuku bulan Hz. Peygamber @ efendimizin vefatları arasında inen sûreler.

Görüldüğü gibi Kur'an sûrelerinin Mekkî-Medenî gibi genel sayılabilecek bir sınıflandırmasından daha ziyade, Kur'an'ın indiği toplumda yer etmiş ve çeşitli etkilenimlere neden olmuş önemli olayları köşe taşları olarak tesbit edip bu arada inmiş olan sûreleri gözönünde bulundurmak, sûrelerin bütünlüğünü idrak edebilmek açısından kuşkusuz daha fazla olumludur.

Bununla birlikte Kur'ânî bütünlüğü gözönüne aldığımızda hangi sûre olursa olsun hepsinin genel olarak hedefinin akideyi düzeltmek, fert ve toplumun hayat nizamını tanzim etmek olduğunu söyleyebiliriz. Mekkî ile Medenî sûrelerin farkı aslında bu hedeflerin icmâlî veya tafsîlî olarak ele alınmış olmasından başka bir şey değildir. Zira -kelam ilmindeki amel-iman ilişkisiyle ilgili tartışmaları bir yana bırakırsak- davranış şekilleri olan amelin itikaddan farkı olmadığı gibi, itikadın da davranış şekillerinden farkı yoktur.<sup>48</sup>

Şimdi de konuyu Kur'an pasajlarından seçtiğimiz örneklerle daha iyi anlamaya çalışalım:

Tâhâ sûresi 135 âyetli Mekkî bir sûredir. Hem nüzul, hem de tertip olarak Meryem sûresinden sonradır. Habeşistan'a hicret ile İsrâ mucizesi arasında nazil olmuştur. Adını başındaki hurûf-u mukattaa'dan almaktadır.

<sup>48</sup>Bu düşüncemiz Abdullah Draz tarafından da paylaşılmaktadır. Bkz. "*en-Nakdu'l-Fennî*", s. 788.

Bu genel tanıtımdan sonra nüzul tarihini gözünüzde tutarak sûrenin genel hedefi ve âyetlerin bu hedefle sergiledikleri uyum hakkında şunları söyleyebiliriz:

Tâhâ sûresinin genel hedefi, kavminin ilahî daveti kabule yanaşmamalarından dolayı ortaya çıkan musibet ve belalara karşı Hz Peygamber'i @ sabırlı olmaya teşvik etmektir.

Bunu sûrenin başındaki şu âyetlerden de anlıyoruz:

*"Tâhâ. (Ey Muhammed) biz bu Kur'an'ı sana güçünle çekesin diye indirmedik. Ancak (Allah'dan) korkanlara bir öğüt olarak (indirdik.)"<sup>49</sup>*

Gerçekten incelediğimiz taktirde Tâhâ sûresinin bütün âyetlerinin sözünü ettiğimiz hedefe hizmet ettiklerini görmekteyiz. Sûredeki âyetleri dört ana grupta toplayabiliriz:

1- Sabra teşvik (1-8. âyetler)

2- Hz. Musa @ kıssası (9-114. âyetler)

3- Hz. Adem @ kıssası (115-127. âyetler)

4- Anlatılan konulardan çıkarılması gereken ibret hususlarının gözler önüne serildiği sonuç bölümü (128-135. âyetler)

Hz. Peygamber kavmini İslam dinine çağırmakta ancak onlar kabule yanaşmamaktadırlar. Bunda Hz. Peygamber'in kabahati yoktur. Dolayısıyla onun üzülmeye ve bedbaht olmasına gerek yoktur.

Başlangıcından sonuna kadar Hz. Musa'nın ve Firavun'un eza ve cefasına katlanan insanların kıssasını anlatması Hz. Muhammed'e @ ibret ve örnek olması içindir.

Ardından da Hz. Âdem kıssasını anlatması, elçisinin imtihan ve musibetlere sabretme ve tahammül etme konusunda sağlam olması ve acele etmemesi içindir.

Bütün bunlardan sonra da sûrenin baş taraflarında zikrettiği sabra ve tahammüle teşvik âyetleriyle bitirmesi aynı hedefin gerçekleşmesine matuf bir üsluptur.

Bir başka örnek olarak da eş-Şûrâ sûresini verebiliriz:

<sup>49</sup>Tâhâ (20) : 1-3.

53 âyete sahip olan eş-Şûrâ sûresi tertipte 42. sûredir. Hem tertipte hem de nüzulde Fussilet sûresinden sonradır. Fussilet sûresi de el-İsrâ sûresinden sonra nazil olmuştur. Sûremiz adını 38. âyetten almaktadır.

eş-Şûrâ sûresinin genel hedefi şudur: Başından sonuna kadar bütün peygamberler istisnasız İslam dini üzerinde ittifak etmektedirler. Dolayısıyla bu dine karşı olanlar dünya ve ahirette azaba düşer kalacaklardır. Salih amel işleyenler ise dünya ve ahirette sevaba ve mükafata kavuşacaklardır.

Sûrenin ilk üç âyetinde Hz. Muhammed @ ve diğer peygamberlere @ vahyeden varlığın Allah olduğu vurgulanmak sûretiyle ilahî dinlerin köken itibarıyla aynı kaynaktan geldiği konusuna giriş yapılmaktadır. Konu 13. âyete kadar açıklanmaya devam etmektedir.

Bu girişten sonra peygamberlerin getirdikleri şeriatların birliği üzerinde durulmakta ve buna karşı müşrikler uyarılmakta ve azarlanmaktadır. Müşriklerin heva ve heveslerine uymayarak davetine devam etmesi konusunda Hz. Peygamber uyarılmakta ve inanmayanların yanlış tutumlarına işaret edilmektedir.

Son olarak da Allah'ın din olarak vaz etmiş olduğu şeriata, kıyamet günü gelmeden önce insanların inanmaları emredilmekte ve vahye dair olan çeşitli itirazlar cevaplanarak Allah'ın elçileriyle konuşma yollarına işaret edilmektedir.<sup>50</sup>

Son örnek olarak da Muhammed sûresini vermek istiyoruz:

38 âyeti olan Muhammed sûresi inişte el-Hadid sûresinden sonradır. el-Hadid de, en-Nisâ sûresinden sonra inen ez-Zelzele sûresinden sonra inmiştir. en-Nisâ sûresi de, Hudeybiye anlaşması ile Tebuk gazvesi arasında inmiş olduğu için Muhammed sûresinin iniş tarihi de bu olmaktadır.

Sûrenin genel hedefi, mü'minleri kafirlere karşı savaşmaya teşvik etmek ve onları zaferle müjdelemektir.

İlk âyetten itibaren savaşa teşvik başlamaktadır. Kafirlerin çeşitli tutum ve davranışları onlarla savaş yapmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Üstelik kafirlerin amelleri boşa gitmiş, mü'minlerin ise günahları affedilmiştir. Bu girişten sonra müslümanlara onların -deyiş yerindeyse- bellerini kırıncaya kadar savaşma emri gelmektedir.

Daha sonra söz yine savaşla ilgili olarak münafıklara getirilmekte

<sup>50</sup>Daha geniş bilgi için bkz. es-Saîdî, *age.*, s. 273-276.



ve kalplerinin mühürlendiğinden söz edilmektedir.

Kıtale teşvikle başlayan sûre yine kıtale teşvikle ve gevşeklikten sakındırma gibi unsurlarla bitirilmektedir.<sup>51</sup>

Sûre bütünlüğü içerisindeki uyum konusuyla ilgili olarak, sûrelerin başlangıçları ile bitişleri arasındaki irtibat ve uyuma da işaret edilebilir. Zira bu konu *beyân* alimlerine göre, belagatin en güzel konularından bir tanesidir.<sup>52</sup>

Sözgelimi buna örnek olarak Sâd sûresinin hem başında ve hem de sonunda *zikir* kelimesinin yer almasını verebiliriz:

ص وَالْقُرْآنِ ذِكْرُ

"Sâd, öğütü olan Kur'ân'a and olsun ki,"<sup>53</sup>

ان حو لا ذك معالمن

"O (Kur'an), ancak bütün alemlere öğüttür."<sup>54</sup>

Bir başka örnek de, el-Kalem sûresinin baş taraflarıyla son taraflarında *mecnun* kelimesinin geçmesini verebiliriz.

ما انت بنعمة ربك بسحون

"Sen Rabbinin nimetiyle *mecnun* değilsin"<sup>55</sup>

وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون  
انه لمجنون

"O küfredenler *zikri* (Kur'ân'ı) işittikleri zaman, neredeyse seni gözleriyle devireceklerdi ve 'o *mecnundur*' diyorlardı."<sup>56</sup>

el-Mü'minun sûresinin *felaha* ermek fiiliyle başlamasını ve son bulmasını da yine örnek olarak zikredebiliriz:<sup>57</sup>

قد افلح المؤمنون

<sup>51</sup> Bkz. es-Saîdî, *age.*, s. 286-287. Diğer sûrelerin küllî hedefleri için de bu esere müracaat edilebilir. Ayrıca bu konuya eğilen daha başka müellif ve eserleri için bkz. Şehhâte, *age.*, I, 4-5 vd.; Muhammed Kutub, *age.*, s. 74.

<sup>52</sup> es-Suyûtî, *age.*, I, 74; Mennâu'l-Kattân, *age.*, s. 99.

<sup>53</sup> Sâd (38): 1.

<sup>54</sup> Sâd (38): 87.

<sup>55</sup> el-Kalem (68): 2.

<sup>56</sup> el-Kalem (68): 51.

<sup>57</sup> Ayrıca daha başka örnekler için de bkz. es-Suyûtî, *age.*, I, 65-66

"*Felaha erdi o mü'minler*"<sup>58</sup>

انه لا يفلح الكافرون

"*Kafirler felaha ermezler*"<sup>59</sup>

### 5- Sûreler Arasındaki Siyak İlişkisi:

Her şeyden önce Kur'an sûreleri arasında siyak bütünlüğü çerçevesinde bir ilgi ve irtibat aramanın, onların tertibindeki güvenilirliğe bağlı olduğunu itiraf etmeliyiz. Çünkü ancak vahiy kontrolünde yapılmış bir tertipte, sûreler arasında bir ilgi ve irtibat aramak faydalı ve anlamlı olacaktır.<sup>60</sup>

Hakkında çeşitli ihtilaflar bulunmakla birlikte bizim tercih ettiğimiz görüşe göre, Kur'an sûreleri de âyetleri gibi vahyin kontrolü altında dizilmişlerdir.<sup>61</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ı Kerim'in sûreleri arasında da bir irtibat ve münasebet bulunmaktadır. Zaten Allah'ın kelamı olan Kur'ân'ın sûrelerinin gelişigüzel serpiştirilmiş olduğunun kabulü ile onun mucize olduğunun kabulü arasında bir çelişki de ortaya çıkmaktadır.<sup>62</sup>

Öte yandan alimlerin çoğunluğu sûreler arasında bir ilgi ve irtibatın olduğunu kabul etmişler ve bunu eserlerinde göstermeye çalışmışlardır.<sup>63</sup>

Bunun yanında sûrelerin tertibinin tevkîfî olması her zaman sûreler arasında bir ilgi ve münasebetin aranmasını gerekli kılmaz gibi düşünceler<sup>64</sup> bu ilgi ve irtibatın her zaman açık ve kolay bir şekilde görülememesine bağlanabilir. Zira tenasüp, âyetler arasındaki görülenden daha zor, karmaşık ve kapalı olabilmektedir.<sup>65</sup> Ancak kabul edilmelidir ki, bir şeyin zor olması hiç bir zaman onun nefyini

<sup>58</sup>el-Mü'min (23) : 1.

<sup>59</sup>el-Mü'min (23) : 117.

<sup>60</sup>Bkz. Reşid Rıdâ, "*el-İttisâl Beyne'l-Ayâti ve's-Süver*", s. 290 ; Yıldırım, S., *age.*, s. 96 ; Mennâu'l-Kattân, *age.*, s. 98.

<sup>61</sup>Burada bir makalenin sınırlarını aşmamak için tercihimize sebep olan delilleri burada inceleyemiyoruz. Ancak âyetlerin ve sûrelerin tertibinin tartışması ve delillerin incelenmesi için bkz. Ünver, M., *age.*, s. 80-83.

<sup>62</sup>Bkz. Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 205 ; Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsire Giriş*, İst. 1981, s. 114.

<sup>63</sup>Mesela bkz. ez-Zerkeşî, *age.*, I, 38 ; es-Suyûtî, *age.*, I, 66 ; Yıldız, S., "*Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet III*", s. 5 ; Hicazi, *age.*, s. 20 ; Sûrelerin birbirleriyle sergiledikleri uyumun güzel bir uygulaması için bkz. Draz, "*en-Nakdu'l-Fenni*", s. 793-794.

<sup>64</sup>Bkz. Yıldırım, S., *age.*, s. 96.

<sup>65</sup>ez-Zerkeşî, *age.*, I, 38 ; es-Suyûtî, *age.*, I, 66 ; Yıldırım, S., *age.*, s. 96 ; Yıldız, S., "*Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet III*", s. 5.

gerektirmemektedir.

Şimdi sûreler arasındaki irtibat ve münasebeti örneklerle incelemeye çalışalım:

Bilindiği gibi el-İsrâ sûresi Allah'ı tesbihle başlamaktadır.<sup>66</sup> Hemen ardından gelen el-Kehf sûresinin de Allah'ı hamdle başlaması<sup>67</sup> bizlere namaz sonlarında yaptığımız tesbihattaki sırayı hatırlatmaktadır ve enteresan bir irtibatı göstermektedir.<sup>68</sup>

Başka bir örnek olarak ise, Kur'an'ın tertipteki ilk sûresi olan el-Fâtiha sûresindeki bir hususu vermek istiyoruz: Bilindiği gibi el-Fatiha sûresinde "*Bizi dosdoğru olan yola hidayet eyle*"<sup>69</sup> diye dua edildikten sonra el-Bakara sûresinin hemen başında "*Elif Lâm Mîm, İşte O Kitap kendisinde hiç bir şüphe yoktur; takva sahipleri için hidayettir*"<sup>70</sup> âyetinin gelmesi bize şu mesajı vermekle birlikte sûreler arasındaki irtibatın da varlığını göstermektedir: "*Hidayet isteyen Kur'an'a sarılmalıdır. İşte iletilmeyi istediğiniz hidayet bu kitaptır.*"<sup>71</sup>

Bir diğer örnek de el-Kadr sûresiyle ilgili olan durumdur: Bilindiği gibi el-Kadr sûresi Kur'an'ın indirilişinden yani vahyin başlamasından söz eden bir sûredir.<sup>72</sup> Ancak inme zamanı Abese sûresinin ardındandır.<sup>73</sup>

Bununla birlikte el-Kadr sûresi Hz. Peygamber tarafından el-Alak

---

سبحان الذي اسري بعبده ليلا من المسجد الحرام الي المسجد الاقصي الذي 66  
باركنا حوله لئريه من اياتنا انه هو السميع البصير

"Kulunu geceleyin âyetlerimizin bir kısmını ona gösterelim diye Mescid-i Haram'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürüten O (Allah) eksikliten münezzehtir. O, işiten ve görendir." el-İsrâ (17) :1.

الحمد لله الذي انزل علي عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا 67

"Kuluna kitabı indiren ve ona hiç bir eğrilik koymayan Allah'a hamdolsun." el-Kehf (18) : 1.

68Bkz. ez-Zerkeşî, *age.*, I, 39.

69 اهدنا الصراط المستقيم el-Fâtiha (1) : 5.

70 الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين el-Bakara (2) : 1-2.

71ez-Zerkeşî, *age.*, I, 38 : es-Suyûfî. *age.*, I, 67 ; Saïd Havva, *age.*, I, 50.

72 انا انزلناه في ليلة القدر ... "Biz onu (Kur'an'ı) kadir gecesinde indirdik." el-Kadr (97): 1.

73Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İst. 1988, c. XI, s. 21.

sûresinin arkasına konmuştur. Çünkü bilindiği gibi el-Alak sûresinin ilk beş âyeti Hz. Peygamber'e @ vahyedilen ilk âyetler olma özelliğini taşımaktadır. Yani tertipteki ustalık böylece bu ilgi ve irtibatı sağlamış olmaktadır.<sup>74</sup>

Benzer bir ilgiyi şu örnekte de görmek mümkündür:

34. sûre olan Sebe sûresinin en son âyeti suçluların cezalandırılmalarından ve dünyada yaptıklarının karşılığını görmelerinden bahsetmektedir:

وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فعل بأشياعهم من قبل انهم كانوا  
في شك مررب

"Artık kendileriyle arzu ettikleri şey arasına perde çekilmiştir. Tıpkı bundan önce benzerlerine yapıldığı gibi. Çünkü onlar endişeye düşüren bir kuşku içindeydiler."<sup>75</sup>

Suçluların cezalarını çekmeye başlamaları adaletin tecellisinin göstergesidir. Bunun üzerine bu adaleti işleten mekanizmaya teşekkür etmek münasip olmaktadır.<sup>76</sup> Binaenaleyh, söz konusu âyetin ardından başlayan Fâtır sûresinin ilk âyetinin hamdle başladığının görülmesi bu ince ilgi ve münasebeti gerçeğe getirmektedir.<sup>77</sup>

الحمد لله فاطر السموات والارض

"Gökleri ve yeri yoktan vâreden... Allah'a hamdolsun."<sup>78</sup>

Buna benzer bir ilgi ve münasabet bir başka yerde daha geçmektedir:

فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين

"Zalim kavmin kökü böylece kazındı. Alemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun"<sup>79</sup>

Sûreler arasındaki ilgi ve irtibat bazı durumlarda zıt yönlü ilişkiler şeklinde de ortaya çıkabilmektedir.

Buna da en güzel örnek el-Mâûn sûresi ile ardından gelen el-

<sup>74</sup>Bkz. Bigi, *age.*, s. 57.

<sup>75</sup>Sebe' (34) : 54.

<sup>76</sup>Böyle bir ilgi ve münasebete Kur'ânî bir örnek için bkz. ez-Zümer (39) : 75.

<sup>77</sup>ez-Zerkeşi, *age.*, I, 38; es-Suyûtî, *age.*, I, 67.

<sup>78</sup>Fâtır (35) : 1.

<sup>79</sup>el-En'âm (6) : 45.

Kevser sûresi olabilir. Çünkü el-Mâûn sûresi<sup>80</sup> materyalist bir insandan, el-Kevser sûresi<sup>81</sup> ise yaratılmışların en güzel ahlaklı olan<sup>82</sup> Hz. Peygamber'e verilen şeref ve ikramdan söz etmektedir.<sup>83</sup>

Hakikaten el-Mâûn sûresi münafık bir kimseden ve dört kötü vasfından söz etmektedir. Cimrilik, namazı terketmek, riyakârlık etmek, ve zekatı ya da küçük ev ihtiyaçlarını vermemek.

el-Kevser sûresi ise cimriliğe karşı kevseri, namazın terkedilmesine karşı *namaz kıl* emrini, riyakarlık etmek mukabilinde *Rabbın için* kaydını, zekat veya değersiz şeylerin verilmemesine mukabil de *kurban kes* yani kurban etlerini yoksul insanlara tasadduk et emrini zikretmektedir.

Görüldüğü gibi sûreler arasında dikkat edildiği takdirde ne kadar enteresan bir ilgi ve münasebet kurulabilmektedir.<sup>84</sup>

### 6- Kur'ânî Bütünlük İçerisindeki Siyak İlişkisi:

Kur'ân'ın tam anlamıyla anlaşılması onun bir bütün olarak algılanmasına ve bir mana ile önceki ya da sonraki manalar arasındaki ilgi ve münasebete dikkat edilmesine bağlıdır.

Hakikaten Kur'ân'ı anlamaya çalışan bir kimse; onu tek bir söz yani bir bütün olarak algılamadıkça, bir diğer deyişle mevzîî anlayışları bütünsel yaklaşımlarla desteklemedikçe Kur'ân'ı hakkıyla anlayamayacağını hatırlından uzak tutmamalıdır.<sup>85</sup>

ارایت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض علي طعام  
المسكين فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراؤن  
ويمنعون الماعون

"Dini yalanlayanı gördün mü? İşte o, öksüzü iter, kakar. Yoksulu doyurmaya önyak olmaz. Namazlarından gafil olanların vay haline. Onlar gösteriş (için ibadet) yaparlar. En ufak bir yardımı esirgerler. (Zekat veya ev hâcetlerini ödünç vermezler)" el-Mâûn (107) : 1-7.

81 انا اعطيتك الكوثر فصل لربيت وانحر ان شاتك هو الاثر

" (Ey Muhammed), Biz sana Kevser'i (bol nimet, ilim ve büyük şeref) verdik. Öyleyse Rabbın için namaz kıl ve kurban kes. Asıl nesilsiz olan sana buğzeden kimsedir." el-Kevser (108) : 1-3.

82 el-Kalem (68) : 4.

83 el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut, tarihsiz, c. V, s. 197 ; Hicâzî, *age.*, s. 23 ; Cerrahoğlu, İ., *age.*, s. 206.

84 Daha başka örnekler için bkz. Bigi, *age.* ; es-Saîdî, *age.* ; Draz, "*en-Nakdu'l-Fennî*", s. 787.

85 Bkz. Şâtübî, *age.*, III, 420.

Bundan dolayı Kur'an'dan bir konuyla ilgili bir hüküm çıkarırken konuyla ilgili bir ya da bir kaç âyete dayanmak yerine söz konusu hususla ilgili tüm âyetleri dikkate almak gerekir. Bu incelemeyi ayrıca, konuyla ilgili görünen âyet veya âyet gruplarını da kendi dar bağlamları gözönünde bulundurularak yürütmek de ihmal edilmemelidir. Ancak Kur'ân'a parçacı ve mevzîî yaklaşımlardan uzak bir şekilde bir bütün olarak yaklaşıldıktan ve değerlendirildikten sonra Kur'ân'ın konuyla ilgili görüşü ve hükmü isabetli olarak ortaya konabilir.<sup>86</sup>

Konumuzu yine Kur'ânî mevzulardan seçtiğimiz çeşitli örneklerle daha iyi anlamaya çalışalım:

قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان  
الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم

(Ey Muhammed) de ki: *Ey nefisleri aleyhine haddi aşmış kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Doğrusu Allah günahların hepsini bağışlar. Çünkü O, bağışlayıcı ve merhamet edicidir.*<sup>87</sup>

Hasan, İkrime, Atâ ve Câbir b. Zeyd gibi alimlere göre Mekke'de nazil olmuş olan<sup>88</sup> ez-Zümer sûresinin bu âyetinde açıkça görüldüğü gibi Allah'ın istisnasız bütün günahları affedeceği müjdelenmektedir. Ama aynı konuyla ilgili Medine devrinin ortalarında nazil olmuş olan en-Nisâ sûresinin 116. âyeti yukarıdaki mutlak hükmün istisnasını bildirmektedir:

ان الله لا يغفران بشرک به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

"Allah, kendisine şirk koşulmasını elbette bağışlamaz, (ama) bunun dışındaki (günahları) dilediği kimseler için bağışlar."<sup>89</sup>

Görüldüğü gibi, Kur'ân'ın bir konuya bakışını tesbit edebilmemiz için bir ya da bir kaç âyetle değil, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde ve parçacı yaklaşımlardan uzak olarak konuyu incelememiz gerekmektedir. Aksi taktirde, Kur'ân'ın vermek istediği mesajlar muhataplara yanlış aksettirilmiş olur ki bunun da vebali çok büyük olsa gerektir.

Bir başka örnek olarak da *gaybın* bilinip bilinemeyeceği meselesini verebiliriz:

<sup>86</sup>Bkz. Güngör, Mevlüt, "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu", İslami Araştırmalar, c. II, S. 7, Mayıs 1988, s. 50 ; Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'ân'ı Kerim'de Kadın", İslami Araştırmalar, c. 5, S. 4, s. 264.

<sup>87</sup>ez-Zümer (39) : 53.

<sup>88</sup>el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut, 1405/1985, c. XV, s. 232.

<sup>89</sup>en-Nisâ (4) : 116.

Bilindiği gibi Kur'an'ın pek çok yerinde gaybın ancak Allah tarafından bilindiği vurgulanır. Sözgelimi bu tür âyetlerin bir tanesi şu şekildedir:

قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله

"De ki: Göklerde ve yerde Allah'dan başka kimse gaybı bilmez"<sup>90</sup>

Bu ve benzeri âyetlerden doğal olarak, gaybı Allah'dan başka hiç kimsenin bilmediği, bu bilgiye ancak O'nun sahip olduğu neticesi anlaşılmaktadır. Fakat O, kitabının bir başka yerinde konuyu biraz daha açarak kendisinin razı olduğu bazı kimselere bu bilgiden verebileceğini, dolayısıyla onların da bu bilgiden bir kısmına sahip olabileceklerini haber vermektedir. Nitekim ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır:

عالم الغيب فلا يظهر علي غيبه احدا الا من ارتضى من رسول

"Gaybı bilen Allah, gaybına razı olduğu elçi hariç hiç kimseyi muttali kılmaz."<sup>91</sup>

Burada da konu hakkındaki bilgi, ikinci olarak sunduğumuz âyetin ortaya koyduğu bilgiyle tamamlanmaktadır. Yoksa sadece brinci âyeti yahut da aynı doğrultudaki âyetleri gören birisi rasuller de dahil Allah'dan başka hiç kimsenin gayb bilgisine sahip olmadığı görüşüne kapılabilir. Halbuki bu ve benzer âyetlerde vurgulanmak istenen asıl mesaj Allah'dan başka hiç kimsenin kendi kendisine gayb bilgisine sahip olamayacağıdır.<sup>92</sup>

Birden fazla anlama gelebilen lafız veya kelimelerin ilgili yerlerde anlamlarından hangisinde kullanıldığının tercihinde Kur'anî bütünlüğün rol oynadığını görmekteyiz. Buna örnek olarak şu âyeti verebiliriz:

ختم الله علي قلوبهم وعلي سمعهم وعلي ابصارهم غشاوة

"Allah onların kalplerine ve kulaklarına mühür vurmuştur. Gözlerinde de perde vardır."<sup>93</sup>

Âyetteki *sem'ihim* kelimesinin *kulûbihim* üzerine matuf olması kadar, olmaması da muhtemeldir. Atıf olmaması durumunda *kulûbihim*de durulması, dolayısıyla *ve alâ sem'ihim* cümlesinin ibtidaiyye olması icap eder. Âyetin manası bu taktirde "Allah onların kalplerine mühür vurmuştur. Kulakları ve gözlerinde de perde vardır."

<sup>90</sup>en-Neml (27) : 65.

<sup>91</sup>el-Cin (72) : 26-27.

<sup>92</sup>Bkz. Güngör, M., "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", s. 51.

<sup>93</sup>e-Bakara (2) : 7.

şeklinde olur. Atıf olma durumunda ise *ve alâ ebsârihim* ifadesi ibtidaiyye olur.

Ancak Kur'ânî bütünlük içindeki bir başka âyeti gördüğümüzde ikinci ihtimalin doğru ve tercihe şayan olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>94</sup>

أفرايت من اتخذ الهه هويه واضله الله علي علم وختم علي سمعه  
وقلبه وجعل علي بصره غشاوة

"Heva ve hevesini ilah edinen ve Allah'ın bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?"<sup>95</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in şefaât konusundaki görüşünü de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bilindiği gibi pek çok âyette Allah'dan başka hiç kimsenin şefaât edemeyeceği bildirilmektedir. Mesela bu tür âyetlerden bir tanesi şu şekildedir:

قل لله الشفاعة جميعا له ملك السموات والارض ثم اليه ترجعون

"De ki: Şefaatin hepsi Allah'a aittir. Göklerin ve yerin mülkü O'nundur. Sonra O'na döndürüleceksiniz."<sup>96</sup>

Aynı şekilde bir başka âyette de şöyle buyurulmaktadır:

وانذره الذين يخافون ان يحشروا الي ربهم ليست لهم من دونه ولي  
ولا شفيع لعلهم يتقون

"Rab'lerinin (huzuruna) haşredilmekten korkanları onunla uyar ki: kendilerinin O'ndan başka ne bir dostları ne de bir şefaâtçileri vardır. Umulur ki takva sahibi olurlar."<sup>97</sup>

Görüldüğü gibi sadece bu âyetleri okuyan bir kimse, ahiret gününde Allah'dan başka hiç kimsenin şefaât edemeyeceği sonucuna rahatlıkla ulaşabilir.

Diğer taraftan başka bir takım âyetlerde de Allah'ın kendilerine izin verdiği bazı kimselerin şefaât edebileceği açık bir şekilde ifade edilmektedir. Mesela:

يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا

<sup>94</sup>Bkz. Abdu'l-Âl Salim Mükerrrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le Tefsiri", çev. Mücteba Uğur, Diy. İsl. Bşk. Dergisi, c. XII, S. 6, s. 348.

<sup>95</sup>el-Câsiye (45) : 23.

<sup>96</sup>ez-Zümer (39) : 44.

<sup>97</sup>el-En'âm (6) : 51.



"O gün, Rahmân"ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez."<sup>98</sup>

Gayet açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, Allah'ın sevdiği ve izin verdiği kimseler şefaate edebileceklerdir. Şu halde önceki âyetlerde şefaatin sadece Allah'a mahsus olduğunun ifade edilmesindeki esas mesaj, bu konuda son sözün sadece Allah'a ait olduğunun, bir başka deyişle kişinin öncelikle Allah'ı memnun ve razı etmeksizin başkalarının şefaatiyle kurtulamayacağını, yani Allah'a rağmen kurtuluşun mümkün olamayacağını kesin bir şekilde vurgulanmasıdır.<sup>99</sup>

O halde Kur'ân'ın bu konudaki görüşünü formüle edersek şunu diyebiliriz: *Şefaate ancak Allah'ın rızası ve izni doğrultusunda vardır. Hiç kimse Allah'a rağmen şefaate edemeyecektir.*

## II. KUR'ÂNÎ SİYÂKIN TARİHSEL ARKA PLANI:

### (METİN-ÖTESİ BAĞLAM/TABİ BAĞLAM<sup>100</sup>/BÜYÜK BAĞLAM<sup>101</sup>)

Siyak olgusunun bir metinsel diğeri de tarihsel olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Çalışmamızın sınırlı imkanları içerisinde sadece siyâkın metinsel kısmı üzerinde durmayı hedeflemiştik. Ancak yeri gelmişken siyâkın bu kısmı üzerinde de biraz durmanın faydalı olacağını düşündük.<sup>102</sup>

Öncelikle şunu vurgulamakta fayda görmekteyiz:

Tarihsel arka plan adını verdiğimiz bağlamın tarihsel boyutundan, ifâdenin içinde ortaya çıktığı -deyiş yerindeyse- dış dünyayı anlamaktayız.<sup>103</sup>

<sup>98</sup>Tâhâ (20) : 109.

<sup>99</sup>Bkz. Güngör, M., "*Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*", s. 51-52; Ayrıca bkz. es-Su'dî, Abdurrahmân b. Nâsir, *el-Kavâidu'l-Hisân ü-Tefsiri'l-Kur'ân*, Riyâd 1402/1982, s. 39.

<sup>100</sup>*Tabî bağlam* deyişini Düccane Cündioğlu'nda gördük. Bkz. "*Kur'an'ı Anlamanın Anlamı Üzerine -Hermenötik Bir Deneyim-*", Bilgi ve Hikmet, Yaz, 1994/7, s. 82-83.

<sup>101</sup>Büyük bağlam diye çevirdiğimiz *es-siyâku'l-kebîr* deyişini de Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de gördüğümüzü ifade etmeliyiz: Bkz. *Mefhûmu'n-Nass -Dirâsetün fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1993, s. 95.

<sup>102</sup>Genel olarak konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ünver, M. *age.*, s. 33-38.

<sup>103</sup>Geniş bilgi için bkz. Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Ank. 1982, s. 120-121 vd.

Sözgelimi bir çocuğun sözlerinde ya da davranışlarında görülen seviyenin ya da muhtevânın oluşumunda katkısı olan aile, okul, çevre ve benzeri unsurlara siyakın tarihsel arka planı adını vermekteyiz.

Anlama sürecinin gerçekleşmesinde, bağlamın metinsel kısmı kadar tarihsel kısmı da çok büyük önem arz etmektedir. Kur'ân'ın mesajını bir bütün olarak anlamamanın bir başka şartı da, onu tarihteki evveliyâtı (tarihsel arka plan) ile birlikte incelemenin gerektiği hususudur.

Kur'ân'ın birinci derecede tarihi arka planı, Hz. Peygamber'in kendi faaliyeti ve onun Kur'ân'ın rehberliğinde yaklaşık yirmiüç sene boyunca devam etmiş olan mücadelesi olmaktadır.

Hız. Peygamber'in en uygun bir ifâdeyle sünnet adını alan mücâdelesini kavramak ise, İslâm'ın zuhur ettiği zamanın arefesindeki Arap muhitini mümkün merteye anlamaya bağlıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in mücadelesi söz konusu muhitin önceden var olmasını gerekli kılmaktadır. İşte bundan dolayı, Arapların örf ve âdetleri, müesseseleri ve genel olarak hayat tarzları Hz. Peygamber'in vermiş olduğu mücadeleyi anlamak için esas olmaktadır.<sup>104</sup>

Özellikle, Mekke'nin İslâm'dan önceki durumunu anlamak gerekir. Sadece Arapların dini durumunu değil, aynı zamanda onların sosyal kurumlarını, ekonomik hayatlarını ve politik ilişkilerini de anlamaya çalışmanın büyük önemi bulunmaktadır. Buna ilâve olarak Hz. Peygamber'in mensubu olduğu güçlü bir kabile olan Kureys'in etkin rolünü ve bu kabilenin Araplar arasındaki dini ve ekonomik nüfuzunu da anlamak gerekir.<sup>105</sup>

Bu unsurun önemi, günümüz Kur'an araştırmalarında daha da belirgin bir boyut kazanmıştır. Zira günümüzde, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indiği İslâmî çağın zaman-mekan bağlamında meydana gelen değişimleri tam hesaba katmadan İslâmî metinlerden hükümler çıkarmaya çalışmak sağlıklı bir davranış olmayabilir. Hicrî ilk asırlardaki müfessirler, hukukçular ve okuyucular bu tür bir davranış içerisine girebilirler ve

<sup>104</sup> Bu bağlamda Hz. Ömer (R.A)'a ait olduğu rivâyet edilen şu söz belki haurlanabilir:

انما تنقض عري الاسلام عروة عروة اذا نشا في الاسلام من لا يعرف الجاهلية

"Cahiliyeyi tanımayan bir müslüman ortaya çıktığında, İslam'ın kulpları teker teker kopmaya başlar." Bu söz ve konuyla daha geniş bilgi için bkz. Reşid Rıdâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (Tefsiru'l-Menâr), 2. Baskı, Beyrut, tarihsiz. c. I, s. 24

<sup>105</sup> Daha geniş bilgi için bkz. el-Hülî, Emîn, "*Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu*", çev. Mevlüt Güngör, İslami Araştırmalar, c. II, S. 7, Mayıs 1988, s. 110-111 ; Fazlur Rahman, "*Kur'an'ı Yorumlama*", çev. Osman Taştan, İslami Araştırmalar, S. 5, Ekim 1987, s. 101

neticede çok da fazla hatâ etmiş olmayabilirlerdi. Çünkü orta çağ sosyal düzeni temelde çok fazla bir değişime uğramamıştı. Ancak bugünün şartlarının ve ihtiyaçlarının hicrî ilk asırlardakinden karşılaştırma bile yapılamayacak derecede korkunç boyutlarda değişime uğramış olduğu bir vakta olarak karşımızda durmaktadır.

Dolayısıyla özellikle günümüzde bu konunun ihmale gelebilecek hiç bir yönünün kalmadığı bir gerçek olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.<sup>106</sup>

Aslında sözü edilen bu hususlar yeni yaklaşımlar değildir. Kur'an'ın sözünü ettiği çözümler ve yorumlar, getirdiği bu tarihî durumlar ilmî olarak daha önceden ele alınmış ve bunun sonucu olarak Esbâb-ı Nüzûl ilmî adı altında İslâmî ilimler sahasında büyük bir literatur doğmuş ve gelişmiştir.<sup>107</sup> Bu nüzûl sebepleri ilmî, Kur'an'ın ifadelerine ışık tutmayı ve Kur'an'ın mesajlarının anlaşılması için bir ortam temin etmeyi amaçlayan târihî malzemelerden başka bir şey değildir. Ancak biz, yukarıda sözünü ettiğimiz tarihsel arka plan yaklaşımının, sebab-i nüzûl çerçevesinden çok daha geniş boyutlardaki platformlarda ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

Bununla birlikte diğer taraftan, Kur'an'ı anlamaya çalışmak için, onu geçmişteki tarihî ortama götürmek, "Kur'an'ın mesajını zaman ve mekanla sınırlamak ve onu indiği çağa hapsedmek" şeklinde ortaya çıkabilecek bir itirazın da haklı ve isâbetli sayılmaması gerektiğini düşünüyörüz. Çünkü, Kur'an, kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir şeklindeki ilkenin ardındaki bütün fikir ve düşünce bize göre Kur'an'ın en doğru ve en sağlıklı bir biçimde anlaşılması isteğinden başka bir şey değildir.<sup>108</sup>

Üstelik, Kur'an'ı ve mesajını tam mânâsıyla anlamaya çalışmak ile, onu indiği çağa hapsederek yürürlükten kaldırmayı amaç edinmek tamamen farklı yaklaşımlardır. Dolayısıyla bu iki yaklaşımı hiç bir zaman birbirine karıştırmamak gerekmektedir.

## SONUÇ

<sup>106</sup> Bkz. Ebû Süleyman, A. Ahmed, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, İst. 1985, s. 83. Ayrıca bkz. *age.*, s. 69, 89

<sup>107</sup> Bu konuda yapılmış bir doktora tezi için bkz. Serinsu, Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Rolü*, İstanbul 1993, Şule yay.

<sup>108</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *age.*, s. 101. Son derece önemli olması sebebiyle bu konunun başlı başına çalışılmasının fevkalâde faydalı olacağına inanmaktayız. Bu bağlamda doktora tezimiz olarak *Kur'an'ın Anlaşılmasında Mekkî-Medenî İliminin Rolü* adlı bir çalışmaya başlamış olduğumuzu ifade etmek isteriz.

Çalışmamızın esas konusunu belirleyen özellikle Kur'an içi siyakın boyutlarıyla ilgili olarak sözünü ettiğimiz başlıkların bize göre siyak kavramı içinde ele alınmaları mümkün görünmektedir. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, çağdaş dilbilimcilerin ortaya koydukları siyak anlayışları, bizim de söz konusu ettiğimiz konuları siyak kavramı altında inceleyebilmemizi destekler mahiyettedir.

Buna göre her bir âyet, kendi içerisinde bir bağlam bütünü oluştururken, aynı zamanda içinde geçtiği konu bütünlüğüyle, komşu konularla, içinde yer aldığı sûreyle ve daha ileri boyutta bütün Kur'an'la genel bir siyak bütünü oluşturmaktadır.

Bildiğimiz kadarıyla -en azından Kur'an çerçevesinde- alimlerimiz tarafından siyaka bu genişlik verilmiş değildir. Bizim bu kavrama bu genişliği vermemizin Kur'an adına meşru bir yüklem olup olmadığını -deyiş yerindeyse- sesli düşünmek istedik.

## KAYNAKLAR

ABDU'L- ÂL Sâlim Mükerrrem, "*Kur'ân-ı Kerîm'in Kur'ân-ı Kerîm'le Tefsiri*", çev. Müctebâ Uğur, Diy. İŞl. Bşk.Derg., c. XII, S. 6, s.339-353.

AKDEMİR, Salih, "*Tarih Boyunca Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın*", İslami Araştırmalar, c. V, S. 4, Ekim 1991, s. 260-270.

ALBAYRAK, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)*, İst. 1992, Şûle yay.

el-ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut, tarihsiz, Dâru İhyâi't-Tûrâs.

ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İst. 1988, Yeni Ufuklar Neşriyat.

*Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ank., tarihsiz, Kılıç yay.

el-BEYDÂVÎ, el-Kâdî Nâsiruddîn eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, tarihsiz, Müessesetü Şa'bân, (el-Kazrûnî haşiyesi ile birlikte).

BİGİ, Mûsâ Cârullâh, *Kitâbu Tertîbi's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübihâ fi'n-Nüzûl ve fi'l-Mesâhif*, Hindistan 1972.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ank. 1983, T.D.V. yay.

el-CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luġa ve Sihâhu'l-Arabî*, thk. Ahmed Attâr, 2. Baskı, Beyrut 1399/1989, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.

CÜNDİOĞLU, Dücane, *"Kur'an'ı Anlamanın Anlamı Üzerine -Hermenötik Bir Deneyim-"*, Bilgi ve Hikmet, Yaz, 1994/7. s. 70-89.

DRAZ, Muhammed Abdullâh, *En Mühim Mesaj Kur'an, (Kur'an Hakkında Yeni Mütalaalar)*, çev. Suat Yıldırım, Ank. 1985, Akçağ yay.

*"en-Nakdu'l-Fennî li-Meşrûu Tertîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm hasebe Nüzûlih"*, Mecelletü'l-Menâr, c. XXII, cüz: 9, 1370/ 1951, s. 784-796.

Ebû SÜLEYMAN, A. Ahmed, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, İst. 1985, İnsan yay.

Ebu ZEYD, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-Nass -Dirâsetün fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1993, el-Hey'etü'l-Mısreyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb.

FAZLUR RAHMAN, *"Kur'ân'ı Yorumlama"*, çev. Osman Taştan, İslami Araştırmalar, S. 5, Ekim 1987, s. 100-105.

GÜNGÖR, Mevlüt, *"Berâatü't-Tehallûs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm"*, Menâru'l-İslâm, 1406/1986, S. 7, s. 28-31.

*"Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu"*, İslami Araştırmalar, c. II, S. 7, Mayıs 1988, s. 49-55.

HİCÂZÎ, Muhammed Mahmûd, *el-Vahdetü'l-Mevdûyye fi'l-Kur'ân*, Kahira 1390/1970.

el-HİNDÎ, Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, 5. Baskı, Beyrut 1405/1985, Müeesesetü'r-Risâle.

el-HÛLÎ, Emîn, *"Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu"*, çev. Mevlüt Güngör, İslami Araştırmalar, c. II, S. 7, Mayıs 1988, s. 103-114.

İbn-i MANZÛR, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhît*, Beyrut, tarihsiz, Dâru Lisâni'l-Arab.

el-KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1405/1985,

MENNÂU'L-KATTÂN, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 17. Baskı, Beyrut 1411/1990.

MUHAMMED KUTUB, *Kur'ân'ı Nasıl Okuyalım*, çev. Bekir Karlığa, 6. Baskı, ist.1992, İşaret Yay.

er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, İst. 1357.

REŞİD RIDÂ, Muhammed, "*el-İttisâlû beyne'l-Âyât ve's-Süver*", Mecelletü'l-Menâr, c. VIII, cüz: 8, 1323/1905, s. 289-290.

*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (*Tefsîru'l-Menâr*), 2. Baskı, Beyrut, tarihsiz.

RİCKMAN, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Ank. 1982.

SAİD HAVVA, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, 1. Baskı, Kahira-Haleb-Beyrut 1405/1985, Dâru's-Selâm.

es-SAİDÎ, Abdülmüteâl, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, el-Matbaatü'n-Nemûzeciyye.

es-SA'DÎ, Abdurrahmân b. Nâsır, *el-Kavâidu'l-Hısân li-Tefsîri'l-Kur'ân*, Riyâd 1402/1982, ✓

SOFUOĞLU, Mehmed, *Tefsire Giriş*, İst. 1981, Çağrı yay. ✓

es-SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Mu'terakü'l-Ekrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

eş-ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Beyrut, tarihsiz, Dâru'l-Ma'rife, (Abdullah Draz'ın notlarıyla birlikte)

eş-ŞEHHÂTE, Abdullah Mahmûd, *Ehdâfu Külli Sûra ve Makasiduhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır 1986.

TURGUT, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İst. 1991, M.Ü.İ.F.V. yay.

ÜNVER, Mustafa, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyâkın Rolü*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, (Basılmamış yüksek lisans tezi)

YILDIRIM, Suat, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İst. 1983, Ensar yay.

YILDIZ, Sâkıb, "*Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet*", Diyanet Dergisi, c. XXI, S. 1, 1985, s. 11-15 ; c. XXI, S. 2, 1985, s. 35-40 ; c. XXI, S. 3, 1985, s. 3-7.

ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, tarihsiz, Dâru İhyâ i't-Türâs.

ez-ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, tarihsiz, Dâru'l-Ma'rife.