A-PDF Merger DEMO : Purchase from www.A-PDF.com to remove the watermark

OSMANLI MODERNLEŞME DÖNEMİNDE LİCE KAZASI'NDA EĞİTİM

Yrd. Doç. Dr. Hatip YILDIZ
Dicle Üniversitesi
Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi

Özet:

Osmanlı Devleti'nin birçok vilayet ve kazalarında olduğu gibi, Lice kazasında da bir taraftan köklü eğitim kurumları olan medreseler eğitimde aktif rol almaya devam ederken, diğer taraftan da modern eğitim kurumları olarak adlandırılan yeni okullar açılmaya ve yaygınlaşmaya başladı. Ayrıca, yeni açılmış ilk ve ortaokul düzeyindeki okulların idaresi için kazalarda maarif teşkilatları oluşturuldu.

Bu çalışmada; Osmanlı yenileşme döneminde Lice kazasında aktif olan medreseler, Lice kazası maarif meclisi, Hani ve Lice rüşdiyeleri, kaza dâhilinde açılan ibtidai mektebleri ve gayrimüslim okulları hakkında detaylı bilgiler verildi.

Çalışmanın hazırlanmasında, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin çeşitli tasnifleri ile Devlet Salnamesi, Diyarbakır Vilayet Salnamesi, Maarif Salnamesi, Diyarbekir Gazetesi ve çeşitli araştırma eserlerden faydalanıldı.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Diyarbakır, Lice, eğitim.

EDUCATION IN LİCE TOWNSHIP DURING THE PERIOD OF OTTOMAN MODERNIZATION

Abstract:

As in many provinces and township of the Ottoman State, in Lice, while training in the madrasas on the one hand, on the other hand, the new schools which were called as modern educational institutions began to open and to spread. In addition, education organizations were established in townships for the management of the newly opened primary and secondary level schools.

In this study; were explained madrassas in Lice during the period of Ottoman modernization, Lice education council, Hani and Lice Rushdiyyehs, primitive schools and foreign schools.

At preparation of the study, were used the various classifications of the Prime Ministry Ottoman Archives and the State of Yearbooks, Yearbooks Diyarbakir province, the Ministry of Education Yearbooks, Diyarbakir Newspaper and various research works.

Keywords: Ottoman, Diyarbakır, Lice, education.

Giriş

Bilindiği gibi, Güneydoğu Anadolu Bölgesi, 1515 yılında Yavuz Selim tarafından fethedilerek, Osmanlı Devleti'ne bağlanmış ve oldukça geniş sınırlara sahip olan

"Diyarbekir Eyaleti" teşkil edilmiştir. Lice kasabası ile buraya bağlı olan Hani ve Karaz nahiyeleri ve köylerinin tamamı günümüze kadar Diyarbekir Vilayeti'nin idari yapısı içerisinde yer almıştır. Bu nedenle, Lice kazasındaki Osmanlı dönemi modern eğitim faaliyetleri üzerinde dururken, Lice kasabasının yanı sıra, Hani ve Karaz nahiyeleri ile bağlı köylerde açılan farklı düzeydeki okullar da dikkate alınacaktır.

Lice kasabası ve bağlı bölgeleri, hem ilk İslami dönemde ve hem de Osmanlı döneminde önemli klasik eğitim merkezleri olmuştur. Lice kazasında bu dönemde açılan ve en eski eğitim kurumları olan medreselerin başlıcaları şunlardır:

1. Hatuniye Medresesi: Medresenin asıl adı "Zeynebiye"dir. Ancak daha çok "Hatuniye" adıyla tanınmaktadır. Medrese, Diyarbekir'e bağlı Hani ilçesi merkezinde ve Ulu Cami'nin birkaç yüz metre güneybatısındadır. Yalnız kıble eyvanı ile eyvanın iki yanındaki kubbeli hücrelerin temelleri durmaktadır. Ayakta kalabilen kısımdaki duvarlar içten ve dıştan düzgün taşlarla kaplıdır. İki hücre arasında yer alan güney eyvanı oldukça sağlam vaziyettedir.

Medresenin inşa tarihini gösteren bir kitabe yoktur. Medrese hakkında en ayrıntılı bilgileri veren Rahmi Hüseyin Ünal'a göre, nebati süslemelerdeki özelliklere dayanarak medreseyi en geç 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlemek mümkün olmaktadır.[1] Metin Sözen, medresenin inşa tarihini 13. yüzyıl sonu olarak kabul eder.[2] Ara Altun ise yapının, Artuklu mimari üslubu hâkimiyetindeki bölgede daha geç devirde, 13. yüzyılın sonlarında yapılmış olabileceğini düşünmektedir.[3]

Daha sonraki dönemlerde bu medreseyle ilgili kayıtlara rastlanılmamakla birlikte, 1992 yılında bir milyar lira sarf edilerek onarıldığı anlaşılmaktadır.[4]

2. Hamidîye Medresesi: Diyarbekir'in Lice kazasına bağlı Hani kasabası merkezinde cami bitişiğinde yer alan medresenin kimin tarafından ve ne zaman yaptırıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, Sultan II. Abdülhamid'in adına izafeten "Hamidîye" ismiyle isimlendirildiğinden, yakın zamanda onarıldığını veya inşa edildiğini söyleyebiliriz.[5]

Hani kasabası sakinlerinden Abdullah b. Feyzullah Sinan ile Molla Ali Âdem b. Âdem isimli hayır sahipleri, Nisan 1907 (Evail-i Rebiyülevvel 1325)'de, bir miktar susuz tarla ve bağlarını bu medrese için vakfetmişlerdir. Vakfın mütevellisi ise Hamidîye Mektebi Muallimi İbrahim Efendi'dir.[6]

---

[1] Rahmi Hüseyin Ünal, *Diyarbakır İli'ndeki Bazı Türk-İslam Anıtları Üzerine Bir İnceleme*, Erzurum, 1975, s. 66.
[2] Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, Cilt. 2, s. 155'ten naklen Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Cilt. 1, s. 341.
[3] Ara Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*, İstanbul, 1978, s. 257'den naklen Beysanoğlu, *a. g. e*, Cilt. 1, s. 342.
[4] Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi,* Cilt. 3, s. 1118.
[5] *VGMA, Vakfiye Defteri*, No: 603, s. 185.
[6] *VGMA, Esas Defteri*, No: 159, sıra: 2887.

25 Ocak 1912 (5 Safer 1330) tarihli iradeyle kaydedilen vakfiyede; vakfedilen tarla ve bağların hâsılatının, icabına göre, söz konusu medresenin tamiratına ve sair ihtiyaçlarına sarf olunması şart koşulmuştur.[7]

Sözü edilen medrese, son dönem kayıtlarında yer almamaktadır.

3. Ahmed Bey Medresesi: Diyarbekir'in Lice kasabası merkezinde bulunan medresenin yaptıranı Ahmed Bey olup, 1899-1903 yılları arasında müderrisi Abdülhamid Efendi'dir. 1899'da talebe sayısı 27 iken, 1901 ve 1903 yılı kayıtlarında bu sayı 35'e çıkmıştır.[8]

Aynı adı taşıyan, yaptıranı aynı olan ve muhtemelen Lice'nin bir köyünde bulunan bir medrese daha vardır. Bu medresenin müderrisi, 1899–1903 yılları arasında Said Efendi olup, 1899'da talebe sayısı 14; 1901 ile 1903 kayıtlarında 16'dır.[9]

4. Şeyh Abdülkadir Efendi Medresesi: Diyarbekir'in Lice kasabasına bağlı Hezan köyünde bulunan medresenin yaptıranı Şeyh Abdülkadir Efendi olup,[10] 1899-1903 yılları arasında müderrisi Hacı Mehmed Efendi'dir. 1899'da talebe sayısı 15 iken, 1901 ve 1903 yılı kayıtlarında bu sayı 14'e düşmüştür.

Aynı adı taşıyan ve her köyün ahalisi tarafından Lice'nin değişik köylerinde yaptırılan üç medrese daha vardır. Bu medreselerden birincisi Lice'nin Tinasni (Tiyas) köyünde bulunup, müderrisi 1899-1903 yılları arasında Mustafa Efendi'dir. 1899'da talebe sayısı 15; 1901 ile 1903 kayıtlarında 16'dır.[11] İkinci medrese Lice'nin Sis köyünde bulunup, müderrisi 1899-1903 yılları arasında Said Efendi'dir. 1899'da talebe sayısı 11; 1901 ile 1903 kayıtlarında 14'tür.[12] Üçüncü medrese ise Lice'nin Kara Hüseyin köyünde bulunup, müderrisi 1899-1903 yılları arasında diğer bir Said Efendi'dir. 1899'da talebe sayısı 8; 1901 ile 1903 kayıtlarında 9'dur.[13]

Görüldüğü gibi, Osmanlı Devleti'nde medreselerin önemini yitirdiği bir dönemde, hem Lice kasabasında, hem de bağlı nahiye ve köylerde yeni yeni medreseler açılmış ve birçoğu Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar eğitim öğretime devam etmiştir.

A. Kaza Maarif Teşkilatı

Osmanlı Devleti'nde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sancak ve kazalarda başta rüşdiye mektepleri olmak üzere çok sayıda yeni okulun açılışıyla birlikte, taşra maarif teşkilatında da bazı yenilikler yapılmıştır. Bu çerçevede, hemen hemen her kaza ve sancak merkezinde bir başkan ve en az iki azadan oluşan birer "Maarif Meclisi" teşkil edilmiştir. Diyarbekir Vilayeti Maarif Meclisi, 1882 yılında teşkil edilmiş ve 1915 yılına kadar varlığını sürdürmüştür. Lice kazası maarif meclisi kayıtlarına ise 1884-1894 yılları

---

[7] *VGMA, Vakfiye Defteri*, No: 603, s. 185.
[8] *Maarif Salnamesi, H. 1317*, s. 1200–1201; *H. 1319*, s. 610–611; *H. 1321*, s. 506–507.
[9] *Maarif Salnamesi, H. 1317*, s. 1200–1201; *H. 1319*, s. 610–611; *H. 1321*, s. 506–507.
[10] Hür Mahmud Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl),* İstanbul, Haziran 2004, s. 775.
[11] *Maarif Salnamesi, H. 1317*, s. 1200–1201; *H. 1319*, s. 610–611; *H. 1321*, s. 506–507.
[12] *Maârif Salnamesi, H. 1317*, s. 1200-1201; *H. 1319*, s. 610-611; *H. 1321*, s. 506-507.
[13] *Maârif Salnamesi, H. 1317*, s. 1200-1201; *H. 1319*, s. 610-611; *H. 1321*, s. 506-507.

arasında rastlanmakta olup, maarif meclisinde görev alan kişiler aşağıdaki tabloda belirtilmiştir:

Tablo 1. Lice Kazası Maarif Meclisi Başkan ve Üyeleri

KAZA	1883[14]	1884[15]	1894[16]
Lice	---------	Reis : Abdülcelil Efendi Azalar: Abdülhamid ve Hayrullah efendiler	Reis : Hacı Ahmed Rüşdü Efendi Azalar: Hayrullah, Mehmed ve Mekteb-i Rüşdî Muallimi efendiler

Tablo 1'de görüldüğü gibi, Lice kazası maarif meclisi 1884 yılında oluşturulmuş ve 1894 yılına kadar devam etmiştir. Ancak bundan sonraki kayıtlarda yer almamıştır. Vilayet dâhilindeki diğer sancak ve kazaların çoğunda ise 1894-1906 yılları arasında maarif meclisleri varlığını sürdürmüştür.

B. İlköğretim

Osmanlı Devleti'nde temel eğitimin verildiği en eski kurumlar sıbyan mektepleridir. Merkezi bir teşkilâttan ve ortak bir eğitim-öğretim ve idare sisteminden yoksun olup, standart bir eğitim programına ve yeterli araç gerece sahip olmayan bu mektepler zamanla yetersiz kalmıştır.[17] Bu nedenle, 1847 yılında, sıbyan mekteplerinin ders programlarının değiştirilmesi yönünde ilk ciddi adım atılmıştır.[18] 1863'ten itibaren İstanbul'daki 36 sıbyan mektebinde yeni yöntem ve tekniklerle eğitme başlanması kararlaştırılmıştır. 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde ise sıbyan mekteplerinin ıslahı için "İbtidaî" adı altında öğretim yapan yeni okulların açılması gerekli görülmüştür. Bu doğrultuda ilk ibtidaî mektebi, 1872'de "İbtidai Nümune Mektebi" adıyla açılmıştır.[19]

Diyarbekir ve bağlı bölgelerdeki sıbyan mekteblerinin sayısının arttırılması ve ıslahı ilk defa 1870 yılı başlarında vilayet meclisinde görüşülmüş ve hazırlanan mazbata Maarif Nezareti'ne gönderilmiştir.[20] Bu tarihten itibaren bir taraftan sıbyan mekteblerinin sayısı arttırılırken, diğer taraftan da yeni ibtidai mekteblerinin açılışına önem verilmiştir.

II. Abdülhamid'in tahta çıkışıyla birlikte, Diyarbekir Vilayeti'nde maârifin terakkîsi yolunda sarf edilen ciddi himmet ve gayret neticesinde çok önemli sonuçlar alınmıştır. Mesela, 1901 yılına gelindiğinde, Diyarbekir Vilayeti dâhilinde maarif idaresine bağlı 230 ibtidaî mektebi ve evkaf idaresine bağlı birçok sıbyan mektebi vardır.[21]

Diyarbekir Vilayeti dâhilinde yer alan köylerde 83 ibtidaî mektebinin yeniden tesis ve inşası için 1915 yılı Diyarbekir fevkalade bütçesine toplam 1.493.682 kuruş tahsisat konulmuştur.[22] Ancak, Diyarbekir Vilayeti'nin 1915 senesi zarfında gerçekleştirilen

---

[14] *DVS, H. 1301*, s. 240, 242, 244.
[15] *DVS, H. 1302*, s. 311, 313, 322, 325, 326, 327, 329, 338, 341, 343.
[16] *DVS, H. 1312*, s. 127, 129,130, 131, 136, 148, 151, 152.
[17] İbrahim Bozdemir, *Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Eğitim ve Öğretim*, (Y.Lisans Tezi), İstanbul, 1991, s. 17.
[18] Ali Rıza Erdem, "XIX. yy. 'da Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim: II. Mahmud ve Tanzimat Döneminde İlköğretimde Yapılan Yenilikler ve Değerlendirmesi" *Yeni Türkiye*, Sayı: 32, 2000, s. 757.
[19] Sebahattin Arıbaş, "Başlangıçtan II. Meşrutiyet'e Kadar Osmanlılarda Sıbyan Mektebleri (İlköğretim Okulları)", *Yeni Türkiye,* Sayı: 32, 2000, s. 714-716.
[20] *BOA, Ayn. D*, No: 887, s. 40, 13 Eylül 1870 (16 Cemaziyülahır 1287).
[21] *DVS Zeyli, H. 1319*, s. 189.
[22] *BOA, DH. İUM*, E-24/23.

icraatını beyan eden raporda; I. Dünya Savaşı dolayısıyla amele tedarik edilemediğinden inşaata başlanamadığı ifade edilmiştir.[23] Fakat bütün olumsuzluklara rağmen, bazı yerlerdeki mekteblerin daha sonraki yıllarda inşa edildiği tespit olunmuştur.[24]

1919 yılı sonuna gelindiğinde, Diyarbekir Vilayeti dâhilindeki ibtidaî mektebleri yıkılmaya yüz tutmuştur. 1919 yılı bütçesi, vilayet meclisi tarafından onaylanmadığı için halen bir önceki yılın bütçesi uygulanmaktadır. Bu bütçede, söz konusu mekteblerin tamiratı için belirlenen tahsisat miktarı ise çok yetersizdir.[25]

Diyarbekir Vilayeti'nde bulunan ibtidaî mekteblerinin muallim ihtiyacı ve muallimlerin alacakları aylık maaş, genellikle vilayetin resmi gazetesi aracılığıyla ilân edilmiş ve talip olanların Maarif Dairesi'ne[26] veya Maarif Müfettişliği'ne müracaat etmeleri sağlanmıştır.[27]

İstanbul ve taşra kasabaları ibtidaî mektebleri için tertip edilen haftalık ders programı, taşra köy mekteblerinin programından farklıdır. Maarif Nezareti tarafından taşra köy ibtidaî mekteblerine mahsus olmak üzere, 1892 yılında yeniden düzenlenerek vilayetlere gönderilen haftalık ders programı aşağıdaki tabloda gösterildiği şekildedir:[28]

Tablo 2. Taşra Köy İbtidaileri Haftalık Ders Programı

Dersler	Yıllar ve Haftalık Ders Saatleri			
	I. Yıl	II. Yıl	III. Yıl	IV. Yıl
Elifba-yi Osmanî	12	-	-	-
Ecza-yi Şerife (30 Cüz)	12	-	-	-
Hesab-ı Zihni	6	2	-	-
Kur'an-ı Kerim	-	6	-	-
İlm-i Hal	-	3	3	3
Kıraat	-	3	3	3
Hat	-	2	2	-
Kur'an-i Kerim maa Tecvid	-	-	5	5
Hesab	-	-	3	3
Hat ve İmla	-	-	--	2
TOPLAM	**30**	**16**	**16**	**16**

Tablo 2'de görüldüğü gibi, köy ibtidaîlerinin birinci sınıfında haftada 30; ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıflarda ise 16'şar saat ders okutulmaktadır. Ayrıca, dört yıllık öğrenim süresi boyunca toplam 10 farklı ders işlenmektedir.

Osmanlı Devleti'nde, Lice kazası ve bağlı bölgelerde modern eğitim alanında atılan en önemli adımlar ilköğretimin yaygınlaştırılması hususunda olmuştur. İlk olarak II. Abdülhamid Dönemi'nde Diyarbekir Valisi Halid Bey'in himmetiyle 1896-1902 yılları arasında, Lice kazasına bağlı Hani ve Karaz nahiyelerinin merkezlerinde birer modern "Hamidiye ibtidaî mektebi" tesis edilmiştir.

---

[23] *BOA, DH. İUM*, E-11/127.
[24] *BOA, DH. UMVM*, 40/92, Diyarbekir Vilayeti'nden Maliye Nezareti'ne gönderilen 18 Haziran 1919 (1335) tarihli telgraf.
[25] *BOA, DH. UMVM*, 21/53, Diyarbekir Vilayeti'nin 16 Kasım 1919 (16 Teşrinisani 1335) tarihli telgrafı.
[26] *Diyarbekir Gazetesi*, No: 1690, 6 Ocak 1911 (5 Muharrem 1329).
[27] *Diyarbekir Gazetesi*, No: 1702, 14 Nisan 1911 (14 Rebiyülahir 1329).
[28] Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nafi, Maârif-*i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilât ve İcraatı,* (Yay. Haz: Mustafa Ergün ve diğerleri), Ankara, 2002, s. 287-288.

1876-1903 yılları arasında Lice kazasında açılan sıbyan ve ibtidai mekteblerinin dereceleri, açılış yerleri ve tarihleri aşağıdaki şekildedir:[29]

Tablo 3. 1876-1903 Yılları Arasında Lice Kazası'nda Açılan İbtidaî ve Sıbyan Mektebleri

Sancak	Kaza	Mektebin Derecesi	Mektebin Yeri	Açılış Tarihi
Diyarbakır	Lice	İbtidaî	Cami-i Kebir bitişiği	1894
		Sıbyan	Cami-i Kebir bitişiği	1890
		Sıbyan	Karahasan Köyü	1892
		Sıbyan	Serdi Köyü	1889
		Sıbyan	Bamıtni Köyü	1888
		Sıbyan	Antak Köyü	1884
		Sıbyan	Hezan Köyü	1889
		Sıbyan	Titas Köyü	1896
		Sıbyan	Sis Köyü	1894
		Sıbyan	Şitli Köyü	1890
		Sıbyan	Zengi Köyü	1892
		Sıbyan	Lıcok Köyü	1892
		Sıbyan	Kezdas Köyü	1892
		Sıbyan	Halhal Köyü	1892
		Sıbyan	Dirhust Köyü	1892
		Sıbyan	Darekol Köyü	1892
		Sıbyan	Mele Köyü	1892
		Sıbyan	Tuti Köyü	1892
		Sıbyan	Firdevs Köyü	1892
		Sıbyan	Tirit Köyü	1892
		Sıbyan	Şıkeftan Köyü	1892
		Sıbyan	Muhammed Köyü	1892
		Sıbyan	Kuçhar Köyü	1892
		Sıbyan	Balici Köyü	1892
		Sıbyan	Zoğrem Köyü	1892
		Sıbyan	Kutni Köyü	1892
		Sıbyan	Zara Köyü	1892
		Sıbyan	Şaklat Köyü	1892
		Sıbyan	Telaş Köyü	1892
		Sıbyan	Makriyan Köyü	1892
		Sıbyan	Cuzi Köyü	1892
		Hamidiye İbtidaisi	Hani Nahiyesi	1897
		Hamidiye İbtidaisi	Karaz Nahiyesi	1897

Tablo 3'te görüldüğü gibi, II. Abdülhamid' in tahta çıktığı 1876 ile 1903 yılları arasında, Lice kasabası merkezinde 1 sıbyan ve 1 ibtidai mektebi; Lice kazası dâhilinde yer alan 29 köyde 1'er sıbyan mektebi; Hani ve Karaz nahiye merkezlerinde 1'er Hamidiye ibtidai mektebi tesis edilmiştir. Bu tarihler arasında Diyarbekir Vilayeti'nin tamamında tesis edilen ibtidai mektebi sayısı 70, sıbyan mektebi sayısı ise 221'dir. Bu oranlar, II. Adülhamid'in temel eğitime ve halkın cehaletten kurtulmasına verdiği önemi açıkça göstermektedir. Devletin içinde bulunduğu bütün siyasi ve ekonomik sıkıntılara rağmen, vilayetin en ücra köşelerine kadar eğitim imkânlarının götürülmesi takdire şayandır.

[29] *Maârif Salnamesi, H. 1321*, s. 508-512 (Tablo' da yer alan mekteplerin açılış tarihleri üzerinde yapılan inceleme sonucunda, sözü edilen tarihlerin "Rumi" olduğu sonucuna varılmış ve tarihler miladiye çevrilmiştir).

1913-1914 (R. 1329-1330) ders yılında Lice kazasında bulunan umumi ibtidaî mektebleri ile muallim ve mekteblere devam eden talebelerin dağılımı, zorunlu eğitim yaşına gelen ve okula devam etmeyen çocuklar ile ihtiyaç duyulan mekteb sayısı aşağıdaki gibidir:[30]

Tablo 4. 1913-1914 (R. 1329-1330) Ders Yılında Lice Kazası'nda Bulunan Umumi İbtidaî Mektebleri ile Muallim ve Talebelerin Dağılımı

Sancak	Kaza	Mekâtib		Muallim		İbtidaî talebesi		Zorunlu eğitim yaşına gelen çocuklar		Mektebe devam etmeyen çocuklar		İhtiyaç duyulan mekteb sayısı
		E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	
Diyarbekir	Lice	1	-	-	-	67	-	328	270	261	270	10
	Mülhakatı	3	-	-	-	80	-	872	709	792	709	146
	TOPLAM	4	-	-	-	147	-	1200	979	1053	979	156
VİLAYET TOPLAMI		54	6	75	11	2101	327	32055	29716	29895	29389	3504

Tablo 4'te görüldüğü gibi, 1913-1914 ders yılında Lice kasabası ve bağlı bölgelerde muallimi olmayan 4 erkek ibtidaî mektebi, 147 erkek ibtidaî talebesi, 1200 okul çağında ve 1053 okula devam etmeyen erkek çocuk mevcut olup, 156 ibtidai mektebine daha ihtiyaç vardır. Sözü edilen kazada hiç kız ibtidai mektebi olmayıp, zorunlu eğitim yaşına gelen 979 kız çocuğunun tamamı okula devam edememektedir.

Diyarbekir Vilayeti'nin geneli dikkate alındığında, okula devam eden talebe sayısı 2428 iken, okul çağındaki çocukların sayısı 61.771 ve okula devam etmeyenlerin sayısı 59.284'tür.

Vilayetin tamamında kız ibtidaîleri ile buna bağlı olarak kız talebe ve muallimelerinin sayısı, erkek ibtidaîlerine nazaren oldukça düşüktür. Mesela, mektebe devam eden erkeklerin sayısı 2101 iken, kız sayısı sadece 327'dir. Zorunlu eğitim yaşına gelen 29.716 kız çocuğunun yalnız 327'si okula devam etmektedir.

Tablodaki istatistiklere bakıldığında, vilayet genelinde, 1913-1914 ders yılında zorunlu eğitim yaşına gelip okula devam etmeyen çocukların temel eğitim ihtiyacının karşılanması için 3504 ibtidaî mektebinin daha tesis ve açılışı gereklidir.

[30] *Maârif-i Umumiye Nezareti İhsaiyat Mecmuası*, R. 1329-1330, s. 19-20.

Lice kasabası ile buraya bağlı nahiye ve köylerde açılan ve hakkında biraz daha detaylı bilgiler edindiğimiz başlıca ibtidai mektebleri şunlardır:

1. Hani İbtidaî Mektebi

Sırrı Paşa'nın valiliği sırasında, 1894 yılında nahiye merkezinde inşa edilen bu mektebin masrafı, Evkaf Nezareti'nce idare olunan vakıfların gelirinden karşılanacaktır.[31]

2. Hani Hamidîye İbtidaî Mektebi

Lice kazasına bağlı Hani nahiyesinde, 1897/1898 (R. 1313) yılında inşa edilmiştir.[32] 1901 yılından başlayarak uzun bir süre mektep muallimliği görevini üstlenen İbrahim Efendi,[33] daha sonra, Hani'de bulunan Hamidîye Medresesi vakfına mütevelli olarak tayin edilmiş ve 25 Ocak 1912 (5 Safer 1330) tarihinde vakfiye defterine kaydedilmiştir.[34]

3. Karaz Hamidîye İbtidaî Mektebi

Lice kazasına bağlı Karaz (Kocaköy) nahiyesinde, 1897/1898 (R. 1313) yılında inşa edilmiş olup,[35] 1898 ile 1900 yılları arasında mekteb muallimi Said Efendi,[36] 1901 ile 1903 yılları arasında Ali Rıza Efendi[37] ve 1905 yılında ise Mehmed Said Efendi'dir.[38]

4. Nerib-i Kebir Hamidîye İbtidai Mektebi

Lice kazasına bağlı Nerib-i Kebir köyünde inşa edilmiş olup, açılış tarihi tam olarak bilinmemektedir. 1876-1903 yılları arasını kapsayan istatistiklerde yer almadığına göre muhtemelen 1903'ten sonra açılmıştır. 1905 yılında muallimi Kadri Efendi'dir.[39]

5. Hani Kız İbtidaî Mektebi

1911 yılı Haziran ayında teftiş maksadıyla Hani nahiyesine giden Maarif Müdürü Muhyiddin Bey'in teşvikiyle kasabada aylık 100 kuruş maaşla bir muallime; aylık 20 kuruş kirayla da bir ev tedarik edilerek kız ibtidaî mektebi açılmış ve aynı tarihte eğitime başlamıştır. Muallime maaşı, kira bedeli ve dört aylık masrafı yardımlaşma yoluyla temin edilmiştir. Dört ay sonra ise bütün masraflar Maarif Müdürlüğünce verilecek ödenekten karşılanacaktır.[40]

B. Ortaöğretim

---

[31] *DVS, H. 1312*, s. 168.
[32] *Maarif Salnamesi, H. 1321*, s. 509.
[33] *DVS, H. 1319*, s. 153; *DVS, H. 1321*, s. 264; *DVS, H. 1323*, s. 371.
[34] *VGMA, Vakfiye Defteri*, No: 603, s. 185, sıra: 312.
[35] *Maarif Salnamesi, H. 1321*, s. 509.
[36] *DVS, H. 1316*, s. 241, 242, 243; *DVS, H. 1317*, s. 333, 334, 335; *DVS, H. 1318*, s. 56, 58.
[37] *DVS, H. 1321*, s. 264; *DVS, H. 1319*, s. 153.
[38] *DVS, H. 1323*, s. 371.
[39] *DVS, H. 1323*, s. 371.
[40] *Diyarbekir Gazetesi*, No: 1712, 30 Haziran 1911 (3 Recep 1329); No: 1715, 21 Temmuz 1911 (24 Recep 1329).

Osmanlı Devleti'nin temel eğitim kurumları olan medreseler ve onların altında eğitim veren sıbyan mektepleri, 17. yüzyıla kadar devletin her alanda ihtiyaç duyduğu ehliyetli kişileri yetiştirmişlerdir. Ancak, daha önce ifade edildiği gibi, bu dönemde savaşlarda alınan yenilgiler, 18. yüzyılda Avrupa tarzında yeni askeri okulların açılmasına neden olmuştur. Fakat sıbyan mektepleri ile sözü edilen askeri okullar arasında eğitim düzeyi bakımından büyük bir uçurum vardı. Sıbyan mekteplerinde yenileşme yapmak, onların öğretim düzeyini yükseltmeye teşebbüs etmek medreselilerin tepkisine neden olabilirdi. Bu nedenle, sıbyan mektepleri ile askeri okullar arasında yer alan ve "rüşdîye" denilen yeni bir okulun kurulması daha kolay görülmüştür.

İlk olarak açılan ve kendine özgü yönleri bulunan rüşdîye mektepleri; 1839 yılında açılan Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Ulum-i Edebiye'dir. Bu iki mektep, devletin ihtiyaç duyduğu sivil memurları yetiştirmeyi amaçlamıştır.[41]

Sözü edilen bu iki okul, Babıâli'ye memur yetiştirmeye devam ettiği halde, yeni ihtiyaçlara ve Tanzimat Devri'nin reformlarına ışık tutmaktan uzaktır. Bu nedenle, orta dereceli okullar olan rüşdîyelerin yeniden yapılandırılmasına ve yeni okulların açılmasına teşebbüs edilmiştir. Bu çerçevede, 1847'de başlangıç olarak Davud Paşa, Bayezid, Üsküdar, Tophane ve Babıâli civarında Ağa Camii'nde olmak üzere 5 adet rüşdîye mektebi açılmıştır. Osmanlı'nın açtığı ilk sivil modern eğitim kurumları olan rüşdiyelerin sayısı, daha sonraki yıllarda hem İstanbul'da hem de vilayetlerde hızla artacaktır.

Vilayetlerde rüşdîye mekteblerinin açılması için ilk karar 1853 yılında alınmıştır. Meclis-i Maarif-i Umumiye'nin kararı üzerine 2 Haziran 1853 tarihinde padişahın iradesiyle 25 vilayette peyderpey rüşdîyelerin açılması kararlaştırılmıştır.[42]

Diyarbekir'de ilk rüşdîye mektebinin açılması ve bu mekteplerin vilayet dâhilindeki kazalara kadar yayılması, 1868-1875 yılları arasında burada valilik yapan İsmail Hakkı Paşa zamanında gerçekleştirilmiştir.[43] Bu dönemde vilayet sınırları içinde açılan rüşdîye sayısı 21'dir.[44] H. 1293 (1876) Devlet Salnamesi kayıtlarına göre ise Sultan II. Abdülhamid' in tahta çıkışından önce Diyarbekir Vilayeti'nde 18 rüşdîye mektebi mevcut olup, bu mekteplerde 785 talebe eğitim görmektedir.[45] II. Abdülhamid' in tahta çıkış tarihi olan 1876'dan 1900 yılı sonlarına kadar, Diyarbekir Vilayeti'ni oluşturan Diyarbekir sancağında 3, Mardin sancağında 3 ve Ergani Madeni sancağında 5 rüşdîye mektebi daha açılmıştır.[46]

1906-1907 ders yılında Diyarbekir merkez sancağında 3 erkek ve 1 kız olmak üzere toplam 4, Mardin sancağında 2 ve Ergani Madeni sancağında 5 rüşdîye mektebi vardır.[47] Bu sayı diğer vilayetlerle kıyaslandığında fazla düşük değildir.

---

[41] Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1999'a),* İstanbul, 1999, s. 129.
[42] Muammer Demirel, "Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüşdîye Mektepleri", *Türkler*, C.15, Ankara, 2002, s. 51-53, 55-59.
[43] Oktay Karaman, *Hatunoğlu Kurt İsmail Hakkı Paşa'nın Diyarbekir Valiliği (1869-1875) (Yüksek Lisans Tezi),* Erzurum, 1995, s. 28.
[44] *DVS, H. 1292*, s. 244.
[45] *Devlet Salnamesi, H. 1293*, s. ?
[46] *Diyarbekir Gazetesi*, No: 1195 (Nüsha-i Fevkalade), 2 Eylül 1900 (7 Cemaziyülevvel 1318).
[47] *H. 1328 Devlet Salnamesi*'nden nakl. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ank, 1991, s. 104.

Görüldüğü gibi, Diyarbekir Vilayeti dâhilindeki sancak ve kazaların birçoğunda rüşdiye mektebleri 1869'dan itibaren eğitime başlamıştır. Bu durum, Lice ve Hani kasabaları için de geçerlidir.

1. Lice Rüşdîye Mektebi

Diyarbekir Vilayeti dâhilinde bulunan Lice kasabasında inşa edilen rüşdîye mektebi, 1872 yılında eğitime başlamıştır. Şeyh Muhammed Efendi'nin muallim-i sani olarak mektebe tayin edildiği, Diyarbekir Vilayeti'nce Maarif Nezareti'ne bildirilmesi üzerine, durum maarif meclisinde görüşülerek karara bağlanmıştır. Buna göre; adı geçen muallimin resmen görevlendirildiğini haber veren ve Maarif Nezareti tarafından kaleme alınan yazısının vilayete ulaştığı tarihten itibaren emsali gibi aylık 315 kuruş maaşla zikredilen göreve atanacaktır. Ayrıca, aynı tarihten geçerli olmak üzere 80 kuruş aylıkla mahallince bir nefer bevvab (kapıcı, hizmetli) istihdamı ve mektebin çeşitli masrafları için yıllık 600 kuruş tahsisi uygun görülmüştür. Mektebin bütün bu maaş ve masrafları 1873 (R. 1289) yılı "Maarif Bütçesi"nden karşılanacaktır.[48]

Maarif meclisinin tavsiye niteliğindeki söz konusu kararı hükümetçe de kabul edilmiş ve iradesi çıkarılarak gereğinin yapılması için Maarif ve Maliye nezaretlerine 14 Ocak 1874 (25 Zilkade 1290) tarihli tezkere ile emir verilmiştir.[49]

1872 ile 1886 yılları arasında aktif olduğu tespit edilebilen mektebin yıllara göre personel ve talebe durumu aşağıdaki şekildedir:

Tablo 5. Lice Rüşdîye Mektebi Personel ve Talebe Sayısı

YIL	İKİNCİ MUALLİM	HAT MUALLİMİ	TALEBE ADEDİ
1871[50]	Henüz açılış töreni yapılmamıştır.		---------
1872[51]	Şeyh Mehmed Efendi	----------	---------
1873[52]	Şeyh Mehmed Efendi	----------	---------
1874[53]	Şeyh Mehmed Efendi	----------	---------
1875[54]	Ahmed Hamdi Efendi	----------	**20**
1876[55]	Hacı Osman Efendi	----------	**40**
1877[56]	Fethullah Efendi	----------	**25**
1880[57]	Mehmed Efendi	----------	----------
1881[58]	Mehmed Efendi	----------	**30**
1882[59]	Mehmed Efendi	----------	**21**[60]
1883[61]	Mehmed Efendi[62]	----------	**11**

[48] *BOA, MF. İBT*, 3/148, 1 Ocak 1874 (12 Zilkade 1290); *BOA, BEO Gel. - Gid. Def.* , Maarif, No: 395.
[49] *BOA, A. MKT. MHM*, 472/73; *Ayn. D, No*: 1071, s. 209.
[50] *DVS, H. 1288*, s. 196.
[51] *DVS, H. 1289*, s. 281.
[52] *DVS, H. 1290*, s. 343.
[53] *DVS, H. 1291*, s. 67.
[54] *DVS, H. 1292*, s. 179-180.
[55] *DVS, H. 1293*, s. 330-331 (Aynı yıla ait Devlet Salnamesi'nde talebe adedi 20'dir.)
[56] *DVS, H. 1294*, s. 72.
[57] *Devlet Salnamesi, H. 1298*, s. 285.
[58] *Devlet Salnamesi, H. 1299*, s. 275.
[59] *DVS, H. 1300*, s. 164.
[60] *Devlet Salnamesi, H. 1300*, s. 311.
[61] *Devlet Salnamesi, H. 1301*, s. 392.

1884[63]	Mehmed Efendi	----------	**15**[64]
1885[65]	----------	----------	**20**
1886[66]	----------	----------	**27**

2. Hani Rüşdîye Mektebi

Diyarbekir sancağı dâhilinde yer alan Lice kazasına bağlı Hani nahiyesinde tesis edilen rüşdiye mektebi, 1872 yılında açılmıştır. 1872 ile 1886 yılları arasında aktif bir şekilde eğitim faaliyetini sürdürdüğü tespit edilebilen mektebin eğitim kadrosu ve talebe sayısı aşağıdaki gibidir:

Tablo 6. Hani Rüşdîye Mektebi Personel ve Talebe Sayısı

YIL	İKİNCİ MUALLİM	HAT MUALLİMİ	TALEBE ADEDİ
1872[67]	Ali Efendi	----------	----------
1873[68]	Ali Efendi	----------	----------
1874[69]	Mustafa Efendi	----------	----------
1875[70]	Şeyh Muhammed Efendi	----------	**25**
1876[71]	Hüseyin Efendi	----------	**25**
1877[72]	Âdem Efendi	----------	**15**
1880[73]	Âdem Efendi	----------	----------
1881[74]	Âdem Efendi	----------	**21**
1882[75]	----------	----------	**21**
1883[76]	----------	----------	**21**
1884[77]	Âdem Efendi	----------	**21**[78]
1885[79]	----------	----------	**25**
1886[80]	----------	----------	**28**

C. Yabancı Okulların Faaliyetleri

Yabancıların Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile ilgilenmeleri, 17. ve 18. yüzyıllar gibi eski dönemlere dayanmaktadır.[81] Ancak, bölgedeki okullaşma yoğunluğu, 19. yüzyılın

---

[62] *DVS, H. 1301*, s. 221.
[63] *DVS, H. 1302*, s. 313.
[64] *Devlet Salnamesi, H. 1302*, s. 414.
[65] *Devlet Salnamesi, H. 1303*, s. 336.
[66] *Devlet Salnamesi, H. 1304*, s. 322-323.
[67] *DVS, H. 1289*, s. 281.
[68] *DVS, H. 1290*, s. 343.
[69] *DVS, H. 1291*, s. 67.
[70] *DVS, H. 1292*, s. 179-180.
[71] *DVS, H. 1293*, s. 330-331.
[72] *DVS, H. 1294*, s. 73.
[73] *Devlet Salnamesi, H. 1298*, s. 285.
[74] *Devlet Salnamesi, H. 1299*, s. 275.
[75] *Devlet Salnamesi, H. 1300*, s. 311.
[76] *Devlet Salnamesi, H. 1301*, s. 392.
[77] *DVS, H. 1302*, s. 313.
[78] *Devlet Salnamesi, H. 1302*, s. 414.
[79] *Devlet Salnamesi, H. 1303*, s. 336.
[80] *Devlet Salnamesi, H. 1304*, s. 322-323.
[81] Hans-Lukas Kieser, *Iskalanmış Barış; Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938;* (Çev: Atilla Dirim), İstanbul, 2005, s. 94.

ikinci yarısından itibaren başlamıştır. İlk zamanlarda bu okulları fazla önemsemeyen ve kontrol etmeyen Osmanlı Devleti, 1890'dan itibaren sıkı bir denetim uygulamaya çalışmıştır. Bu amaçla ruhsat işine daha fazla önem vermeye başlamıştır. Nitekim umum maarif müdürlerine gönderilen 20 Aralık 1892 tarihli yazıda; yabancı okulların resmi ruhsata bağlanması sebeplerinin ikmali için Babıâli ile yabancı elçilikler arasında görüşme ve müzakerelerin devam ettiği belirtilmiştir. Bu görüşmeler kesin bir sonuca ulaşıncaya kadar, söz konusu mekteplerden vaktiyle açılmış olanların mesul müdürleri ve kurucuları tarafından müracaat edildikçe usulüne göre hemen ruhsatname verilecektir. Ancak, padişahın iradesi olmaksızın taşra yetkilileri tarafından, yeni yabancı okulların açılmasına kesinlikle ruhsat verilmeyecektir.[82]

Diyarbekir Vilayeti'nde, Amerika ve Fransa gibi yabancı devletlerin yanı sıra, Ermeni, Süryani, Keldani, Yahudi, Katolik, Protestan, Latin ve Rum milletleri tarafından da çok sayıda okul açılmıştır. Amerika (3) ve Fransa (3) tarafından açılan okulların sayısı 6'dır. Vital Cuinet'e göre, 1890'lı yıllarda Diyarbekir Vilayeti'nde yer alan gayrimüslim mekteplerin tamamı ilkokul düzeyindedir. Şehir merkezindeki sayıları 18 olan bu okullarda, 1146 öğrenci ve 36 öğretmen eğitim yapmaktadır. Aynı tarihlerde Diyarbekir sancağında 113, Ergani sancağında 48 ve Mardin sancağında 58 gayrimüslim mektebi vardır.[83]

Yukarıda adedi belirtilen Amerikan okullarının dışında, 1907 yılı başında Diyarbekir Vilayeti dâhilinde sayıları 19'u bulan protestan mekteplerinin de Amerikan himayesinde olduğu görülmektedir. Bu mekteplerden 14'ü ruhsata bağlı iken, 5 tanesi ruhsatsızdır.[84]

İncelediğimiz dönemde Lice kazası dâhilinde aktif olan başlıca yabancı okullar şunlardır:

1. Hani Protestan İbtidai Mektebi

Lice kazasına bağlı Hani nahiyesinde Amerikan himayesinde inşa edilmiş olup, açılış tarihi tam olarak bilinmemektedir. 1907 yılı başlarında aktif olduğu tespit edilebilen bu mektep karma olup, burada Ermeni, Katolik, Protestan ve Süryani çocuklar okumakta; Müslüman talebe bulunmamaktadır.

2. Hani Amerikan Misyoner Mektebi

1850'den itibaren Diyarbekir'e yerleşmeye çalışan Amerikan misyonerleri, Anadolu genelinde olduğu gibi Diyarbekir'de de temel olarak sundukları eğitim etkinlikleriyle bölgede tutunabilmenin yolunu kendilerine açmışlardır.[85]

1860 yılında kaydına rastlanan mektebin bu yılki erkek öğrenci sayısı 15, kız öğrenci sayısı 6'dır. 1861'de erkek öğrenci sayısı 22, kız öğrenci yok; 1864'te erkek

---

[82] *BOA, MF. MGM*, 2/124, Mekâtib-i Ecnebiye ve Gayrimüslime Müfettişliği'nin umum maarif müdürlerine gönderdiği 20 Aralık 1892 (30 Cemaziyülevvel 1310) tarihli şukka.

[83] Vital Cuinet, La Turquie d'Asie, Paris, 1890-1894, I-IV, s. 413, 455.

[84] *BOA, Y. PRK. MF*, 5/20, Diyarbekir Vilayeti'nden gönderilen 7 Mart 1907 (22 Muharrem 1325) tarihli şifre. Amerikan Protestanları tarafından, 15 Mayıs 1907 (2 Mayıs 1323) tarihine kadar, Osmanlı Devleti'nde açılan mekteplerin sayısı 300'ü geçmektedir. Diğer cemaatler tarafından da en az bu kadar mektep açılmıştır (*BOA, Y. PRK. MF,* 5/20).

[85] Esra Danacıoğlu, " Diyarbekir'de Amerikan Misyonerleri ", *Müze Şehir Diyarbekir*, İstanbul, 1999, s. 172.

öğrenci sayısı 12, kız öğrenci sayısı 4'tür. Söz konusu mektebin daha sonraki yıllarda aktif olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir.

D. Maarifin Ekonomik Kaynakları

Medrese ve sıbyan mekteblerinin temel ekonomik dayanağı olan vakıfların zamanla önemini yitirmesi ve Tanzimat'la birlikte çok sayıda yeni okulun açılması, Osmanlı Devleti'nin ekonomisini ciddi anlamda olumsuz etkilemiştir. Bu nedenle, 19. yüzyıldan itibaren, Osmanlı maarifinin yaygınlaşmasının ve ilerlemesinin önündeki en büyük engellerden biri ekonomik kaynak yetersizliği olmuştur. Aynı durum İstanbul için geçerli olduğu gibi, taşra ve özellikle Diyarbekir Vilayeti için de geçerlidir. Diyarbekir Vilayeti'nde açılan çeşitli eğitim kurumlarının inşası ve faaliyetlerini sürdürmesi esnasında ortaya çıkan söz konusu ekonomik engellerin kısmen aşılması için yeni uygulamalar benimsenmiştir. Mesela, Diyarbekir'e gönderilen 21 Aralık 1879 tarihli bir yazıya göre, vakıf gelirlerinin tahsis edildiği kişi veya cihetlerden eser kalmaması durumunda, bu vakıfların gelirleri Evkaf Hazinesi'ne aktarılmayacak; maarifin yaygınlaştırılması yolunda sarf edilecektir.[86]

Maarif hizmetleri için ihtiyaç duyulan kaynak, vakıf gelirlerinin yanı sıra, halktan toplanan öşür maarif yardım hissesi, gayrimenkul vergisi maarif hissesi ve hamiyetli ahaliden alınan yardım paraları ile finanse edilmiştir. Ayrıca, XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren hazırlanan düzenli maarif bütçeleriyle eğitim kurumları ve eğitim çalışanlarının masraf ve maaşları karşılanmıştır.

Vilayetin 1918 yılı maarif hususi masraf bütçesi, 1917 yılı ile karşılaştırmalı olarak, her düzeydeki mektebin aylık ve yıllık maaş ve masrafı ayrı ayrı gösterilmek suretiyle çok detaylı hazırlanmıştır. Söz konusu bütçede, Lice kazasında faaliyet gösteren ibtidai mektebleri için ayrılan para aşağıdaki şekildedir:[87]

Tablo 7. Diyarbekir Vilayeti 1918 (R. 1334) Yılı İlköğretim Masraf Bütçesi

İBTİDAİ MEKTEPLERİ					
KAZA	**MEKTEBİN ADI**	**MAAŞ (Kuruş)**		**MASRAF (Kuruş)**	
		1917	**1918**	**1917**	**1918**
Lice	Birinci Erkek İbtidaî Mektebi	12. 240	13. 440	1000	1000
	İkinci Erkek İbtidaî Mektebi	7. 200	8. 400	500	500
	Hani Şule-i İrfan Erkek İbtidaî Mektebi	12. 240	13. 440	1000	1000
	Hani Reşadiye Erkek İbtidaî Mektebi	7. 200	8. 400	500	500
	Karaz Köyü Erkek İbtidaî Mektebi	4. 500	5. 400	400	400
	Nerib Ağan Köyü Erkek İbtidaî Mektebi	4. 500	5. 400	400	400
	Toplam	**47.880**	**54.480**	**3.800**	**3.800**
	VİLAYET TOPLAMI	**694. 380**	**883. 200**	**56. 100**	**177. 400**

[86] *DVS, H. 1312*, s. 184.
[87] *BOA, DH. UMVM*, 21/50, Diyarbekir Vilayeti 1918 (R. 1334) Senesi Hususi Gelir ve Masraf Bütçesi.

Tablo 7'de görüldüğü gibi, Diyarbekir Vilayeti'nin 1918 yılı masraf bütçesinde ilköğretim kurumları için tahsis edilen toplam maaş 883.200 ve toplam masraf 177.400 kuruştur. Lice kazasındaki ibtidai mektebleri görevlilerinin maaşı için 54.480 kuruş ve mekteblerin masraflarına 3.800 kuruş tahsis edilmiştir. Tablo'da her bir mektep için belirtilen maaş miktarı, bir yıllık toplam maaşı göstermekte; bu miktarların 12 aya bölünmesiyle mekteplerin aylık maaş oranları ortaya çıkmaktadır.

Vilayetin 1918 yılı muhtelif maarif masrafları bütçesinde, Lice kazası ibtidai mekteblerinin kirası için 1.000 kuruş tahsis edilmiştir.

Vilayet genelinde maarifin inkişafı için bu kadar tahsisat yapılmasına rağmen, özellikle ibtidai mekteblerinin ihtiyaçları tam olarak karşılanamamıştır. Bu nedenle, söz konusu mekteblerin yararına tiyatro ve piyes gibi etkinlikler tertiplenmiştir (18 Kasım 1909).[88]

I. Dünya Savaşı ve sonrasında meydana gelen ekonomik buhran bütün ülkede olduğu gibi Diyarbekir Vilayeti'nde de etkili olmuştur. 1919 yılında milli mücadelenin başladığı günlerde Diyarbekir Maarif Müdürlüğü ekonomik açıdan büyük bir sıkıntı çekmektedir. Nitekim, Maarif Müdürlüğü'nden Maarif Nezareti'ne gönderilen telgrafnamede; "1917 senesinde emanete kalan aşar yardım hissesi olarak 3.527.400 kuruşun 1918 senesi zarfında hususi bütçeye aktarılması lazım geldiği halde henüz havalesinin gelmediği; parasızlık ve maaşsızlık yüzünden muallimler elim bir sefalet içinde bulunduklarından mekteplerin ekserisi kapanmaya mahkûm bulunduğu" ifade edilmekte ve maarifin içinde bulunduğu durum açıkça gözler önüne serilmektedir.[89]

Sonuç

Lice kasabası ve bağlı bölgeleri, hem ilk İslami dönemde ve hem de Osmanlı Dönemi'nde önemli klasik eğitim merkezleri olmuştur. Lice kasabası merkezinde Ahmed Bey Medresesi, kasabaya bağlı Hezan köyünde Şeyh Abdülkadir Efendi Medresesi, Hani nahiyesi merkezinde Hatuniye ve Hamidiye medreseleri, hemen hemen Cumhuriyet Dönemi'ne kadar eğitim-öğretim faaliyetine devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin, sözü edilen medrese eğitiminin yanı sıra, özellikle Sultan II. Abdülhamid Dönemi'nde, modern eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması maksadıyla, bütün vilayetlerde olduğu gibi, Diyarbekir Vilayeti'nde de çok önemli adımlar attığı tespit edilmiştir. Hatta Anadolu ıslahatı projesi kapsamında doğu vilayetlerine daha fazla önem verilmiştir. Bu çerçevede, Diyarbekir Vilayeti dâhilinde yer alan Lice kazasında bir maarif meclisi teşkil edilmiş ve kaza merkezi ile bağlı bölgelerde çeşitli kademelerde eğitim veren okullar açılmıştır. II. Abdülhamid Dönemi'nde, Lice kasabası merkezinde 1 sıbyan ve 1 ibtidai mektebi; Lice kazası dâhilinde yer alan 29 köyde 1'er sıbyan mektebi; Hani nahiye merkezinde 1 ibtidai ve 1 Hamidiye ibtidai mektebi; Karaz nahiye merkezinde 1 Hamidiye

---

[88] *Peyman Gazetesi*, No:19, 9 Kasım 1909 (25 Şevval 1327), s. 4; *Diyarbekir Gazetesi*, No: 1691, 13 Ocak 1911 (12 Muharrem 1329).

[89] *BOA, DH. UMVM*, 3/59, Maarif-i Umumiye Nezareti'nden Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen 19 Ekim 1919 (24 Muharrem 1338) tarihli tahrirat.

ibtidai mektebi tesis edilmiştir. Bunlara ek olarak 1911'de Hani Kız İbtidai Mektebi ve sonraki dönemlerde Lice merkezinde ikinci erkek ibtidai mektebi açılmıştır.

Ayrıca, yine II. Abdülhamid döneminde Lice ve Hani merkezlerinde 1'er rüşdiye mektebi; daha önceki yıllarda ise Hani'de 1 Protestan ibtidai mektebi ve 1 Amerikan misyoner mektebi faaliyet göstermiştir.

Kaynakça

A. Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ayniyat Defteri (BOA, Ayn. D), No: 887; 1071

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti, Tesri'-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (BOA, DH. TMİK. S), 1/55; 2/5; 2/47; 132/57

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti, İdare-i Umumiye Müdüriyeti (BOA, DH. İUM), E–24/23; E–11/127

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti, Umum Vilayetler Müdüriyeti (BOA, DH. UMVM), 40/92; 21/53; 21/50; 3/59

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maarif İbtidai (BOA, MF. İBT), 3/148

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Babıâli Evrak Odası Gelen-Giden Defteri (BOA, BEO Gel.-Gid. Def.), Maarif, No: 395

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mektubi Mühime (BOA, A. MKT. MHM), 472/73

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maarif Mekatib-i Gayrimüslime (BOA, MF. MGM), 2/124

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Perakende Maarif (BOA, Y. PRK. MF), 5/20

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Vakfiye Defteri, No: 603

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Esas Defteri, No: 159

B. Salnameler

Devlet Salnamesi, H. 1293; H. 1298; H. 1299; H. 1300; H. 1301; H.1302; H. 1303; H. 1304; H. 1328

Maarif Salnamesi, H. 1317; H. 1319; H. 1321

Diyarbekir Vilayet Salnamesi (DVS), H. 1288; H. 1289; H. 1290; H. 1291; H. 1292; H. 1293; H. 1294; H. 1300; H. 1301; H. 1302; H. 1312; H. 1316; H. 1317; H. 1318; H. 131; H.1321; H. 1323

Maarif-i Umumiye Nezareti İhsaiyat Mecmuası, R. 1329-1330

C. Gazeteler

Diyarbekir Gazetesi, No: 1195; 1690; 1691; 1702; 1712; 1715

Peyman Gazetesi, No:19

C. Telif Eserler

Akyüz, Yahya, Türk Eğitim Tarihi(Başlangıçtan 1999'a), İstanbul, 1999

Altun, Ara, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul, 1978

Arıbaş, Sebahattin, "Başlangıçtan II. Meşrutiyet'e Kadar Osmanlılarda Sıbyan Mektebleri (İlköğretim Okulları)", Yeni Türkiye, Sayı: 32, Yıl: 2000

Beysanoğlu, Şevket, Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, Cilt. 1, 3

Bozdemir, İbrahim, Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Eğitim ve Öğretim, (Yüksek lisans Tezi), İstanbul, 1991

Danacıoğlu, Esra, " Diyarbekir'de Amerikan Misyonerleri ", Müze Şehir Diyarbekir, İstanbul, 1999

Sözen, Metin, Anadolu Medreseleri, Cilt. 2, İst., 1970-1972

Ünal, Rahmi Hüseyin, Diyarbakır İli'ndeki Bazı Türk-İslam Anıtları Üzerine Bir İnceleme, Erzurum, 1975

Demirel, Muammer, "Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüşdîye Mektepleri", Türkler, C.15, Ankara, 2002

Erdem, Ali Rıza, "XIX. yy. 'da Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim: II. Mahmud ve Tanzimat Döneminde İlköğretimde Yapılan Yenilikler ve Değerlendirmesi" Yeni Türkiye, Sayı: 32, Yıl: 2000

Hans-Lukas Kieser, Iskalanmış Barış; Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938; (Çev: Atilla Dirim), İstanbul, 2005, s. 94

Karaman, Oktay, Hatunoğlu Kurt İsmail Hakkı Paşa'nın Diyarbekir Valiliği (1869–1875)(Y.Lisans Tezi), Erzurum, 1995

Kodaman, Bayram, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, Ankara, 1991

Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nafi, Maârif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilât ve İcraatı, (Yay. Haz: Mustafa Ergün ve diğerleri), Ankara, 2002

Vital Cuinet, La Turquie d'Asie, Paris, 1890-1894, I-IV

Yücer, Hür Mahmud, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf(19. Yüzyıl), İstanbul, Haziran 2004

TEFSİRDE TARİH İLMİNDEN YARARLANMA: TABERÎ ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Hacı Önen
Dicle Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Özet:

Câmiu'l-Beyân adlı eseriyle tanınmış bir tefsir âlimi olan Taberî, aynı zamanda *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk* adlı eseriyle tarih ilminde de İslam dünyasının en tanınmış tarihçilerinden biridir. Taberî, tefsir yaparken, tarih konusundaki malumatını kullanmış, tefsirinde tarihî bilgilerden istifade etmiştir.

Tarih, toplumların geçmişteki yaşamlarını, kültürlerini, geleneklerini, dinlerini vb. araştırır. Tefsir ilmi, Tarihin bu araştırma ve bulgularından yararlanabilir. Kur'an'ın kendi tarihî bağlamında anlaşılması için cahiliye ve Hz. Peygamber dönemi ile ilgili tarihî bilgiler tefsir açısından önem arz etmektedir. Aynı şekilde peygamberler tarihi ile ilgili bilgiler de bazı ayetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.

Anahtar Kelimeler: Taberi, Tarih, Kur'an, Tefsir, Kısas-ı Enbiya

USİNG SCİENCE OF HİSTORY İN TAFSEER: THE CASE OF TABARÎ

Abstract:

Tabari is famues scholar of Tafseer by of his book named *Câmiu'l-Beyân*. At the same time he is one of the most famues historian by of his book named *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk* in the world of Islam. When Tabari comments, he used his information about history and took advantage of information of history in his tafseer.

History explores the lifes of communities in the past, culture, tradition and religion. Science of tafseer can benefit from this recearch and findings. Historical information about period of ignorance and period of prophet is very importent from the point of tafseer for understending Kuran in his period. Also information of history of prophets can help for understending Kuran.

Key Words: Tabari, History, Kuran, Tafseer, History of Profets

GİRİŞ

Taberî,(ö. 310) tefsir alanında tanınmış bir alim olduğu gibi, aynı zamanda İslam dünyasının en tanınmış tarihçisidir. O, tefsirinde tarih konusundaki malumatını kullanarak tefsir ve tarih disiplinlerini ortak bir şekilde kullanmıştır.

Tarih ilminin verileri, Kur'an'ın anlaşılması noktasında önemli bir kaynak oluşturur. Kur'an, nazil olduğu zaman ve mekana dair konulardan bahsettiği için, sözkonusu meseleler hakkındaki tarihî bilgiler Kur'an'ın anlaşılması noktasında önemlidir.

Esasen Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yeri olan sebeb-i nüzûl rivayetleri de büyük oranda tarihî malumattan oluşur. Sebeb-i nüzûl, Kur'an'ın nüzûl ortamının aslî unsuru olup, genellikle ayetlerin nazil olmasına vesile olan hadiselerdir. Bu yönüyle sebeb-i nüzûl vahyin nazil olduğu ortamı resmeder.[1]

A.TEFSİR VE TARİH

Şüphesiz Kur'an, bir zaman ve mekan içinde nazil olmuştur. İndirilen çağ ve mekana ait hususlar Kur'an'ın uslubuna ve muhtevasına yansımıştır. Bu yönüyle bazı ayetlerin daha iyi anlaşılması için Kur'an'ın nazil olduğu zamanla ilgili bilgilere sahip olmak gerekir.

Bilindiği gibi Kur'an, Hz. Peygamberin yaşadığı çağda, Arabistan'da nazil olmuştur. Kur'an'ın nazil olduğu çağdaki Arapların yaşam biçimini, geleneklerini ve inaçlarını bilmek Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yardımcı olur. Aksi takdirde Kur'an'ın uslup özellikleri doğru bir şekilde anlaşılmayabilir.

Nitekim ünlü müfessir Taberî de bu özelliği göz önünde bulundurarak, bazı ayetleri cahiliye dönemindeki uygulamalar hakkında bilgi vererek açıklar. Sözgelimi o, talakla ilgili ayeti açıklarken cahiliye döneminde erkeklerin hanımlarını bazen on defa veya daha fazla boşayıp tekrar geri aldıklarını ifade eder. Kur'an ise talakla ilgili bu uygulamayı üç ile sınırlandırmıştır.[2]

Şüphesiz Kur'an, bir zaman ve mekan içinde nazil olmuştur. İndirilen çağ ve mekana ait hususlar Kur'an'ın uslubuna ve muhtevasına yansımıştır. Bu yönüyle bazı ayetlerin daha iyi anlaşılması için Kur'an'ın içinde nazil olduğu zamanla ilgili bilgilere sahip olmak gerekir.

Tarih, en basit ifadeyle geçmişin bilimi şeklinde tarif edilebilir, ancak bu eksik bir tarif olur. Tarih, geçmişte meydana gelen olayları incelediği gibi geleceğe dair bir bakış açısı ve kabiliyeti kazandırır.[3] Tarihin konusu, insanların yaşamları, gelenekleri, düşünceleri, dini, siyasi ve kültürel yapıları, kısaca insana ait her şeydir. "Tarih insanların faaliyetleri neticesinde meydana gelen olaylarla ilgilenir. Başka bir ifadeyle tarih, bir olaylar dizisini değil, insanların düşüncelerinin ifadesi olan ve zamanla ortaya çıkan olayları; insanların yönlendirdiği sosyal gelenekleri konu edinir."[4]

Bilindiği gibi farklı disiplinler, birbirinin bilgi ve bulgularından yararlanır. Esasen ilimlerin ilerlemesi de buna bağlıdır. Sözgelimi Sosyal ilimler, tarihe büyük ihtiyaç duyar. Çünkü bu ilimlerde tıpkı tarih gibi insanın faaliyetlerini konu edinmiştir. Bu yönüyle birbirine tesir eder, aynı dili konuşur.[5] O halde tarihi malumatlar diğer ilimler için de önemli bir başvuru kaynağıdır.

Kur'an'ın yorumunu konu edinen tefsir de tarihî malumattan yararlanır. "Kur'an-ı Kerim'in, başvurulan bilgi kaynağına göre rivayet tefsiri, dirayet tefsiri ve işarî tefsir, içerdiği muhtevaya göre ahkam tefsiri, kelamî tefsir, felsefî tefsir vb., benimsenen yönteme

---

[1] Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı nüzûl'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul,1994, s.68

[2] Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan 'An te'vili Ayi'l-Kur'an*, II, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, b.t.y., S. 547, 549.

[3] Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, Kubbealtı Yay., İstanbul, 1998, S.1,2.

[4] Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, S. 2.

[5] Kütükoğlu, a.g.e., S. 5.

göre de Fâtiha suresinden başlayıp Nâs suresinde biten klasik, nüzul sırasına göre kronolojik ve konulu tefsir tarzında olmak üzere farklı tefsir türleri vardır. Nüzul sebepleri ve buna bağlı olarak tarihi bağlam bilgisi, hemen bütün bu tefsir türleri için vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır."[6]

B.TABERÎ TEFSİRİNDE TARİHE YAPILAN REFERANSLAR

Taberî, bir taraftan Kur'an tefsiri konusunda tarihten yararlanırken, diğer taraftan tarihi malumatın doğruluğu konusunda kıstas olarak öncelikle Kur'an'ı esas alır. Nitekim o ele aldığı konularla ilgili mevcut rivayet malzemesi arasında seçim yaparken bunlardan bilhassa Kur'an'da yer alan bilgilerle uyum arz eden rivayetleri tercih etmiştir.[7] Taberî'nin rivayetleri tercihteki ikinci kıstası, Hz. Peygamber'in sünnetidir.[8] Bu yönleriyle o, disiplinler arası uyuma dikkat etmektedir.

Taberî tefsirinde dikkat çeken hususlardan biri de farklı alanları dikkate almasıdır. Konu, hangi alan ile ilgili ise o alandaki bilgileri, kaynakları ve âlimleri öne çıkarır. Taberî'nin bu özelliği, tarihle ilgili kaynaklara başvurmasında ve onları tercihlerinde bir ölçüt olarak kullanmasında açıkça görülür.[9] Şüphesiz Taberî tefsirin bu durumu, müellifin farklı ilimlerde derinleşmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Taberî, tarihî bilgileri bazen bir ayetin anlaşılması noktasında kullanırken, bazen de tercihlerinde bunu esas almaktadır. Taberî'nin tarih ilmini tefsirinde kaynak olarak kullanmasına örnek olarak cahiliye döneminde miras, talak, Allah inancı ve giyim-kuşam konusunu ele almaya çalışacağız.

1. Cahiliye Döneminde Allah İnancı

Taberî, "Bildiğiniz halde Allah'a ortak koşmayın."[10] âyetini tefsir ederken cahiliye döneminde Arapların Allah'ın tek ilah olduğunu bildiğini söyler. Mücahid bu âyette hitabın Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik olduğunu belirtir. Buna göre sadece onlar Allah'ın tek olduğundan haberdardılar. [11]

Taberî'ye göre Arapların Allah'ın tek ilah olduğunu ve Rezzak olduğunu bilmediklerini iddia etmek yanlıştır. Buna göre âyette geçen "Bildiğiniz halde" ifadesinin te'vili şöyle olur: Araplar, Allah'ın vahdaniyatini, eşsiz bir yaratıcı olduğunu ve Rezzak olduğunu ehl-i kitap gibi biliyordu. Buna rağmen ibadette Allah'a ortak koşuyorlardı. O halde bu âyet umumî olarak tüm insanlara hitap etmektedir.[12]

Müşrikler, Allah'ın tek ilah olduğuna inanıyorlardı, ancak putları şefâat için Allah'a yaklaşma vesilesi sayıyorlardı. Taberî, "Allah, kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır, diridir, kayyumdur. Onu ne bir uyuklama tutabilir, ne bir uyku. Göklerdeki ve yerdeki her

---

[6] Muammer Erbaş, "Bir Tefsir Kaynağı olarak Taberî'nin *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk* Adlı Eseri", DEÜİFD, XXXI, 2010, S. 49,50.
[7] Erbaş, a.g.m., S. 51.
[8] Erbaş, a.g.m., S. 53.
[9] Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay, Ankara,2005, S. 163.
[10] 2/Bakara, 22
[11] Taberî. ag.e, I, S. 189.
[12] Taberî. ag.e, I, S. 189.

şey O'nundur. İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?"[13] âyetini tefsir ederken bu konuyu ele alır.

Allah'ın şefaate izin vermesi dışında kimse Allah'ın hükümranlığında şefaate bulunamaz. Allah bu âyette müşriklere hitap etmektedir. Çünkü müşrikler, "Biz bu putlara bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz." diyorlardı. Allah, bu âyetle kimseye ibadet etmeye gerek olmadığını, putlara ibadetin Allah katında bir değerinin olmadığını ortaya koymuştur. Ancak Allah'ın izin vermesiyle Rasûller, evliyalar ve ehl-i taat şefaatte bulunabilir.[14]

İzitsu bu konudaki düşüncesini şöyle dile getirir: "Gerçekten cahiliye sisteminde Allah düşüncesi etrafında gelişen izafî unsurların hepsini İslam, kendi görüşüne aykırı bulmuş, bu fikirlere ve bunları taşıyan insanlara karşı savaşmıştı. İtiraz edilecek unsurların başında Allah'ın diğer tanrılar (şurekâ) yanında üstün tanrı olma fikriydi. Yani bütün diğer tanrılardan üstün bir Allah vardı, ama onun yanında ortakları (şurekâ) olan başka tanrılar vardı. Fakat bu çok tanrıcı görüş ve buna göre daha az önemi haiz diğer bazı unsurlar bir yana tutulursa Kur'an o zamanki Arapların elde ettiği genel Allah fikrinin, İslam'ın getirdiği Allah fikrine çok yakın olduğunu kabul etmektedir. "[15]

2. Miras

Ayetlerin açıklanması konusunda eski cahilliye adetlerinin bilinmesi ve bu konudaki bilgilerin kullanılması önem arz etmektedir. Bu dönemdeki gelenekler hakkındaki bilgiler, konuyla ilgili ayetlerin mantığını anlamaya yardımcı olur.

Ayetler, cahiliye dönemindeki yanlış uygulama ve adetleri ortadan kaldırmaktadır. Sözgelimi cahiliye döneminde, miras taksiminde, savaşta düşmanla yüzyüze gelmemiş olan ölen kişinin küçük çocuğuna pay verilmezdi. Ayrıca onlar, kadınlara da bu yüzden pay vermezlerdi. Yani miras konusunda zürriyet değil, savaşçılık esas alınırdı.[16]

Konuyla ilgili nazil olan, "Allah, size çocuklarınızın (alacağı miras) hakkında, erkeğe, iki kadının payı kadar emreder."[17] ayeti, ölen kişinin bütün çocukları ve kadınlar için, mirasından pay olduğunu bize bildirir. Bu âyet, miras taksiminde vacip bir hükmü bildirmektedir.[18]

3.Talak

Taberî talak ile ilgili ayeti açıklarken de tarihî bilgilerden yararlanır. O, "(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle geçinmek ya da güzellikle bırakmaktır."[19] âyetiyle ilgili Katede'den şu rivâyeti nakleder: "Cahiliye döneminde

---

[13] 2/Bakara, 255.
[14] Taberî, a.g.e., III, S. 13.
[15] Toshihiko İzitsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Toprak, Yeni .ufuklar Yay., İstanbul, tsz., s.111
[16] Taberî, a.g.e., IV, S. 314.
[17] 4/Nİsa, 11.
[18] Taberî, a.g.e., IV, S. 314.
[19] 2/Bakara, 229.

erkekler, üç defa, on defa, bazen daha fazla boşanırlardı. Sonra iddet süresinde geri dönerlerdi. Allah boşanmayı üç defayla sınırlandırdı."

Taberî, Katade'den rivayet edilen bu tarihî malumatı kullanarak âyetin cahiliye dönemindeki bu anlayışı üç ile sınırlandırdığını ifade eder.[20] Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi Kur'an, sınır gözetilmeksizin kullanılan talakı sınırlandırarak cahiliye döneminin kötü bir uygulamasını ortadan kaldırmıştır.

4. Coğrafî Özellikler

Kur'an'ın indiği mekanın coğrafî özelliklerine dair bilgiler, bazı ayetlerin açıklanmasına yardımcı olabilir. Taberî, "Allah, yarattıklarından sizin için gölgeler yaptı ve dağlarda sizin için barınaklar var etti. Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi. Böylece Allah, Müslüman olasınız diye üzerinizde olan nimetini tamamlıyor."[21] mealindeki âyeti tefsir ederken şu soruyu sorar: Neden bu âyette "Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler verdi." diniliyor? Âyette sadece sıcaktan bahsedilmektedir, halbuki elbiseler insanı sıcaktan koruduğu gibi, soğuktan da korumaktadır. O, bu konuda iki görüş nakletmektedir.

a. Bu âyette elbisenin sadece sıcaktan korumasına değinmesinin sebebi, muhatapların (Arapların) sıcak bölgelerde yaşamasından dolayıdır.

b. Bu âyette sadece sıcaktan söz edilmiş, soğuktan söz edilmemiştir, çünkü bunun anlamı muhatapların indinde malumdu. Yani muhataplar elbisenin soğuktan da koruduğunu biliyorlardı.

Taberî, bu görüşlerden ikincisini kabul etmektedir. Bu tercihinin sebebini de şu önemli tespitte ifade etmektedir: Bu ayette Arap kavimleri, bilgileri ölçüsünde muhatap alınmıştır.[22] Bu ayette elbiselerin sıcaktan koruma özelliğinin ön planda olması, şüphesiz Arapların yaşadığı bölgenin genel olarak sıcak olmasıdır. Böylece Araplara, yaşadıkları çevreden bir örnek sunulmuş olmaktadır.

B.TABERÎ TEFSİRİNDE KISAS-I ENBİYA

Bilindiği gibi Kur'an'da bazı peygamberlerin hayatlarına dair kıssalar anlatılmaktadır. Kur'an, insanlara hitap ederken birçok tarihi olayı nakletmekte ve bunlardan "kasas" olaral söz etmektdir.[23]

Kur'an'da *kasas* denildiğinde, genellikle şu anlaşılmaktadır: "Yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızasında varlığını koruyabilmiş hadiselerin, muhataplara, adeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılması, beyan edilmesidir."[24]

Kur'an, tarihî olayları ilahî mesajı muhataplarına ulaştırmak için araç olarak kullanmaktadır. "Tarihî olayların asıl kahramanı insandır. İnsan da temel yaratılış özellikleri (fıtrat) itibariyle başlangıçtan bu yana hiç değişmemiştir. Dolayısıyla insanlık tarihindeki bütün sebep ve sonuç ilişkilerinde hakim unsurlar da değişmemiştir. Bundandır

[20] Taberî, a.g.e., II, S. 547, 549.
[21] 14/Nahl, 81.
[22] Taberî, a.g.e., XIV, s.186-187.
[23] 12/Yusuf, 3.
[24] Abdullah Acar, "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 9, 2007 S.100.

ki, tarih tekerrürden ibarettir gerçeğini kabul etmeyen çıkmamıştır. Yine Kur'an-ı Kerim bu gerçeğe işaret ederken bilinen realite de söz konusu hakikati teyid ve tasdik etmektedir."[25]

Şüphesiz Kur'an-ı Kerim bir tarih kitabı değildir. Dolayısıyla tarihî olayları, sadece tarih hakkında bilgi vermek için anlatmamıştır. "Kur'an'ın tarihî anlatma keyfiyeti, O'nun asıl hedefi olan dinî gayeyi gerçekleştirecek miktarda ve ölçülerde gerçekleşmiştir. Yani Kur'an-ı Kerim bize şu maddi âleme ve kendi varlığımıza (nefsimize) dikkatlerimizi çekip evren'deki varlıkları ve önemli olayları gözlerimizin önüne sererek varlık alemini yaratan Allah'ın birliğini (tevhid'i), O'nun yüce kudreti'ni, eşsiz isim ve sıfatlarını anlamamızı istediği gibi, aynı şekilde peygamberler tarihinden, geçmiş bazı tarihî olaylardan bahsetmesiyle de sadece hidayet ve irşad çerçevesinde ders ve ibret almamızı istemektedir."[26]

1. Hz. Yusuf Kısası

Taberî, tefsirinde zaman zaman ayetlerin açıklarken peygamberlerin kıssaları hakkında bilgiler vermiştir. Peygamberlerin yaşadığı çağdaki toplumların kültürel durumlarıyla ilgili bilgiler, konu hakkındaki ayetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Sözgelimi Hz. Yusuf kıssasında, onun ebeveyn ve kardeşlerinin kendisine secde etmesi ne anlama gelmektedir? Bu, açıklanmaya muhtaç bir konudur.

Taberî, "Ana ve babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi ona (Yusuf'a) saygı ile (secde ederek) eğildiler."[27] mealindeki şu ayet ile ilgili görüşleri nakleder:

"İbn Abbas'a göre Hz. Yusuf'un ebeveyninin ve kardeşlerinin ona secde etmiştir.

Katade ise bu konuda söyle demiştir: Secde sizden öncekilerin selamıydı. Onlar birbirine böyle selam verirlerdi."

Taberî'ye göre ise, secde onlar arasında selamdı. Bu onlar için bir adetti. Onlar ibadet amaçlı bunu yapmıyorlardı. Eski çağlarda bu insanlar için bir ahlak haline gelmişti.[28] Görüldüğü gibi Taberî, sözkonusu ayeti o günkü toplumun kütürel yapısını göz önüne alarak açıklamaktadır.

Taberî, tercihlerini belirlerken de tarihî malumattan yararlanmıştır. Taberî tarihi malumatı kullanırken bunların sünnete uygun olmasına da dikkat etmiştir. O, "Yusuf, 'O, benden arzusunu elde etmek istedi.' dedi. Kadının ailesinden bir şahid de şöyle şahitlik yaptı: 'Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir. O, yalancıdır."[29] âyetinde geçen şahidin kim olduğu konusunda farklı görüşleri nakleder. Bu konuda şahidin çocuk olduğu, sakallı bir adam olduğu veya şahidin yırtık gömlek olduğu şeklinde farklı görüşler dile getirilmiştir. Taberî, çocuğun beşikteki bir çocuk olduğunu ifade eder ve görüşünü İbn Abbas'ın Hz. Peygamberden naklettiği şu hadise dayandırır: "Küçük çocukken dört kişi konuşmuştur." Hz. Peygamber bunlardan birinin Yusufun şahidi olduğunu söylemiştir.[30]

---

[25] İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri", Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1998, s. 170.
[26] Şengül, a.g.m., S. 170.
[27] 12/Yusuf, 100.
[28] Taberî, a.g.e., XIII, S. 84.
[29] 12/Yusuf, 26.
[30] Taberî, a.g.e., XII, S.230-233.

2. Hz. İbrahim Kıssası

Peygamberlerin yaşadığı zamanda toplumların kültürel yapısı hakkındaki bilgiler de ayetlerin açıklanmasında yararlı olur. Kıssada misafirlerin ikram edilen yemekten yememeleri Hz. İbrahimi korkutmuştur. Bu korkunun sebebi açıklanmaya muhtaç bir konudur.

Taberî, "Yemeğe ellerini uzatmadıklarını görünce, (İbrahim) onları yadırgadı ve onlardan dolayı içinde bir korku duydu. Dediler ki, 'Korkma, çünkü biz Lût kavmine gönderildik."[31] mealindeki âyeti şöyle yorumlar: Hz. İbrahim, kendisine gelen melekleri misafir sanıp onlara kızarmış buzağı ikram etmiş, onlar bu yemeğe elini uzatmayınca, Hz. İbrahim onlardan korkmuştu.

Katade, bu konuda şöyle demiştir: "Araplara bir misafir geldiğinde ve ikram edilen yemeği yemediklerinde, onların hayır için gelmediklerini zannederlerdi. Bu durumda onlar, Misafirin şerden bahsedeceğini düşünürlerdi."[32]

3.Hz. Musa Kıssası

İsrail oğulları hidayete ulaştıktan sonra Hz. Musa Tur dağındayken, Samiri'nin yaptığı buzağıya tapmaya başlamıştır. Bu durum Kur'an'da şöyle anlatılır. "Bu adam, onlar için, böğürebilen bir buzağı heykeli icat etti. Bunun üzerine: 'İşte', dediler, bu, sizin de, Musa'nin da tanrısıdır. Fakat onu unuttu."[33]

Taberî, israiloğullarının bu davranışının sebebini "Firavun'un kavminden ileri gelenler dediler ki: Musa'yi ve kavmini, seni ve tanrılarını bırakıp yeryüzünde bozgunculuk çıkarsınlar diye mi bırakacaksınız? (Firavun): "Biz onların oğullarını öldürüp, kadınlarını sağ bırakacağız. Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz." dedi." mealindeki Araf 127. ayeti tefsir ederken tarihî bilgilerden yararlanarak açıklar.

İbn Abbas'a göre Firavun'un da ilahları vardı. Zira Firavun'un kavmi güzel bir inek gördüklerinde Firavun onlara, ineğe tapmalarını emrederdi. Böylece inekler onların ilahları sayılırdı. Firavun'un zulmünden kurtulan israiloğullarının, Hz. Mûsa Tûr dağında iken, Samiri adlı kişi tarafından yapılan buzağı heykeline tapmaları bu inançtan kaynaklanmaktaydı.[34]

Hasan-ı Basri'ye göre ise Firavun'un boynunda asılı bir inci vardı. Firavun Ona ibadet eder, ona secde ederdi.[35]

SONUÇ

Tarih ilmi, insanların yaşamlarını, geleneklerini, dinî, siyasî, kültürel vb. yapılarını inceleyen bir disiplindir. Bu yönüyle birçok disipline kaynaklık etmektedir. Tefsir ilmi de Tarihin araştırma ve bulgularından yararlanabilir. Özellikle cahiliye dönemi ve Hz. Peygamber dönemi ile ilgili bilgiler tefsir açısından önemlidir.

---

[31] 11/Hud, 70.
[32] Taberî, a.g.e., XII, S.85.
[33] 20/Taha, 88
[34]Fatih Bayar, Taberî'nin Tefsir Metodolojisi, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa, 2008, s.229
[35] Taberî, a.g.e., IX, s. 32

Tefsir alanında meşhur bir alim olan Taberî, tarih ilminde de İslam dünyasının en tanınmış alimlerindendir. Nitekim o, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk* adlı eseriyle Tarih alanında ün kazanmıştır.

Kur'an, bir tarihî zaman içinde ve bir mekanda nazil olmuştur. Bu yönüyle indirilen çağ ve mekana ait hususlar Kur'an'ın uslubuna yansımıştır. Bu yönüyle bazı ayetlerin daha iyi anlaşılması için Kur'an'ın içinde nazil olduğu zamanla ilgili bilgilerimizin olması gerekir. Kur'an'ın nazil olduğu çağdaki yaşam biçimini, geleneklerini ve inaçlarını bilmek Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yardımcı olabilir. Kur'an'ın doğru anlaşılması için o zamana ve mekana ait bilgilere sahip olmalıyız.

Taberî bunu göz önünde bulundurarak, bazı ayetleri cahiliye dönemindeki uygulamaların tarihi hakkında bilgiler vererek açıklar. Sözgelimi talakla ilgili ayeti, açıklarken cahiliye döneminde erkekler, üç defa, on defa, bazen daha fazla eşlerini boşadığını ifade eder. Sonra iddet süresinde geri dönerlerdi. Talak ayetiyle Allah, boşanmayı üç defayla sınırlandırdı.

Taberî, tefsir yaparken de tarih konusundaki malumatını kullanmış, tefsirinde tarihi bilgilerden istifade etmiştir. Bu şekilde tefsir ve tarih disiplinlerini ortak bir şekilde kullanmıştır.

KAYNAKÇA

Acar, Abdullah, "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları", İslam Hukuku araştırmaları Dergisi, 9, 2007

Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2005

Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metolojisi,* basılmamış doktora tezi, Bursa 3008

Günaltay, Şemseddin*, İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, Endülüs yay. Ankara 1991

Kütükoğlu, Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usûl*, Kubbealtı Yay., İstanbul, 1998

el-Hufî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, Metbaa'tu Mısr, Kahire 1963

İzitsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, b.t.y

Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara 2006.

Sempozyum, Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010,

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994

___*Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl*, Şule Yay.,İstanbul 1996

Sıddıkî, Mazharuddin*, Kur'an'da Tarih Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul, 1990

Şengül, İdris, "Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri", Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1998

et-Taberî, *Camiu'l-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, b.t.y

_____ *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk,*Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008

ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun,* Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1976, b.y.y.

Abdulaziz, *Menahilu'l-İrfan fi 'Ulum'l-Kur'an*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1990
ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1988
ez-Zuhaylî, Muhammed, *el-İmamu't-Taberî*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1999

HİNT VE İRAN MİTOLOJİLERİNE GÖRE "MİTRA"

Yrd. Doç. Dr. Hayreddin KIZIL
Dicle Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Özet:

Mitra, antik Arilerin asırlarca inandıkları Güneş ışığı ile ilişkilendirilmiş bir tanrıdır. Mitra tapımı antik Arilerin göçlerinden sonra ortaya çıkan Hint ve İran Arilerinde de devam etmiştir. Her iki toplumun kutsal kitaplarında Mitra ile ilgili bölümlere rastlanmaktadır. Fakat Hindistan'da ilk dönemlerde bu inanç çok güçlü iken sonraları etkisini kaybetmiştir. Mithra olarak isimlendirildiği İran'da ise Hindistan'dakinin aksine farklı dönemlerde değişik şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu makalede Hint ve İran toplumlarındaki Mitra inancının tarihsel değişimi ve özellikleri incelenmiştir. Makale hazırlanırken Rigveda ve Avesta ile bu iki kitap hakkında yapılmış çalışmalardan faydalanılmıştır.

Anahtar Sözcükler Rigveda, Avesta, Mitra, Mithra, Hint, İran

MITRA ACCORDING TO INDIAN AND IRANIAN MITHOLOGIES

Abstracts:

Mitra is a god to whom ancient Arians had believed it for centuries and had been related to the sunlight. Worship to Mitra was also continued in Indian and Iran Arians who appeared after immigration of ancient Arians. Parts about Mitra were seen in scriptures of both societies. While this belief was very strong in India in first periods, then it lost its effect. In Iran where it is called Mithra it was seen in different forms at different periods, opposite of in India. In this paper, historical change and properties of Mitra belief in Indian and Iranian societies were investigated. During preparation of the paper, Rigveda and Avesta, and the studies on these two books were exploited.

Keywords: Rigveda, Avesta, Mitra, Mithra, Indian, Iranian

Giriş

Mitra, asırlarca Hindistan ve İran'da etkisini sürdürmüş antik Arilere ait bir ışık tanrısıdır. İsminin geçtiği en eski yazılı kaynak M.Ö. XIV yüzyılın sonlarına ait olan bir antlaşma metnidir. Hititlerle Mitanniler arasında gerçekleşmiş olan bu antlaşmada Varuna, Mitra ve Nasatyaslar adına yemin edilmiştir. "Mitra" isminin geçtiği ikinci yazılı kaynak ise Hintlilere ait Rigveda metinleridir. Diğer bir yazılı kaynak ise isminin Mithra olarak geçtiği Zerdüşt'ün Avesta'sıdır.

Hem Hindistan hem de İran'da Güneş'le, Güneşin ışığıyla ilişkilendirilen bir tanrı olan Mitra,[1] Hindistan'da, ilk dönemlerde çok önemli bir tanrı konumunda iken sonraları etkisini kaybetmiştir. Mithra olarak adlandırıldığı İran'da ise Zerdüşt öncesi, Zerdüşt dönemi ve Zerdüşt sonrası dönemlerde üç farklı şekilde ortaya çıkmıştır.

Bu makalede, Vedalar'da Mitra, Avesta'da Mithra olarak geçen Mitra'nın Hindistan ve İran'daki tezahürleri incelenmiştir. Çalışmada Rigveda ve Avesta ile bu iki kitap hakkında yapılmış çalışmalardan istifade edilmiştir. Makalenin birinci bölümünde Mitra'nın kökeni, ikinci ve üçüncü bölümlerde ise Hindistan ve İran'daki Mitra inancı incelenmiştir. Makaleye Hindistan ve İran'daki tarihi gelişimden sonra bu iki mitolojideki Mitra inancının karşılaştırıldığı bir değerlendirme ve sonuç bölümü eklenmiştir.

1. Mitra/Mithra'nın Kökeni

Sanskritçede dost, arkadaş anlamına gelen "Mitra",[2] "Mithra" olarak geçtiği Avesta'da "anlaşma, sözleşme"[3] anlamlarında da kullanılmıştır. Her iki sözcüğün yani *Mitra* ve *Mithra*'nın, "akit, anlaşma, antlaşma, ittifak ve söz" anlamlarını çağrıştıran aynı isimden *mitrá* "contract-sözleşme'den" türediği belirtilmiştir.[4] İki sözcüğün de akit, sözleşme anlanlarına gelen bir sözcükten türemiş olması Mitra'nın güneşten çok ahlaki davranışlarla ilişkilendirilmiş bir tanrı olduğunu göstermektedir. Mitra'yı bu şekilde bilmek onu anlamayı daha iyi sağlayacaktır.[5]

Bu sözcük Ari mitolojisinde, ışığı temsil eden ve Ari Tanrı panteonunda önemli bir mevkii bulunan bir tanrıyı ifade etmektedir. Hint Avrupalıların en eski tanrıları arasında yer alan Mitra hakkındaki en eski bilgiler M.Ö. 1380'lere kadar ulaşmaktadır. Bu tarihte, Hititler ile Mitanniler arasında yapılan bir antlaşmada Varuna, İndra ve Nasatya ile birlikte Mitra da şahit tutulmuştur.[6]

Ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren Mitra, İran, Hindistan, Mezopotamya, Anadolu ve Avrupa gibi dünyanın farklı yerlerine yayılmış hatta bir dönem Roma İmparatorluğunda en etkili din olan Mitraizm'e kaynaklık etmiştir.[7] Yayıldığı bölgelere göre yeni özellikler kazanmış olsa da temel özelliklerini muhafaza eden Mitra'nın yayıldığı

---

[1] Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, İngilizceye çev.: Thomas J. McCormack, Chicago 1903, s.1.

[2] P. T. Raju, Ningtsit Chan, Joseph M. Kitagawa ve İsmail Raci Faruki, *Asya Dinleri*, Tükçesi, Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2002, ss.67, 79, Kitabın Hint Dinleri bölümü P.T. Raju tarafından hazırlanmıştır. Taju, "İhtişamlı bir şekilde parıldayan, yağla tapınılan, koruyucu Vişnu, gel bizim Mitra'mız ol." de geçen Mitra, kelimesinin dost anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Bkz Taju ve diğerleri, *Asya Dinleri*, s.67–79; A.Ragozin Zenaidi, *Media, Babylon, Persia From the Fall of Nineveh To The Persian War*, London 1889.

[3] H. Stuart Jones, "Mithraism" *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, New York 1915, c.VIII, s.752

[4] Hanns-Peter Schmidt, "Mithra i. Mitra In Old Indian And Mithra In Old Iranian", http://www.iranicaonline.org/articles/mithra-i erişim 02/09/2013.

[5] William W. Malandra, *An Introduction To Ancient Iranian Religions –Reading FromThe Avesta And The Achaemenid Inscriptions*, USA 1983, s.9.

[6] Kürşat Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s.36; Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, 3.Baskı, Ankara 2003, ss.116–117; A. S. Geden, *Select Passages Illustrating Mithraism,* Great Britain 1925, s.5.

[7] Bkz Hayreddin KIZIL, "Mitra'dan Mithras'ın Sırları'na Mitraizm'in Kuruluş Serüveni", *EKEV Akademi Dergisi,* Yıl: 17, sayı: 55, Erzurum 2013, s.113-136.

tüm yerleri ve buralarda aldığı yeni özellikleri çalışmak çok geniş bir araştırmayı gerektireceğinden bu makalede sadece Hindistan ve İran'daki Mitra inancı incelenmiştir.

2. Hint Mitolojisinde Mitra'nın Yeri

Mitra hakkındaki en eski kaynaklardan biri Anadolu'dan sonra görüldüğü ilk yer olan Hindistan'daki *Veda*[8] metinleridir. Hint mitolojisinin en eski kaynakları olarak kabul edilen Vedalar, Rigveda, Yacur-veda, Sâma-veda ve Atharva-veda olmak üzere dört bölümden oluşur. Bunların en eskisi Rigveda'dır. Rigveda, yüzyıllarca birbiri ardınca gelen rahip-şairler tarafından düzenlenmiş ilahilerden oluşmaktadır. Bu eser, Hint tanrılarına hitap eden 1028 ilahiden oluşmaktadır. Bunların 250'den fazlası İndra'ya, 200 tanesi ateş tanrısı Agni'ye, 120'si Soma'ya seslenmektedir. Bunların dışında, güneşe, rüzgâra, yağmur tanrısına, fırtına tanrılarına seslenen sayısız ilahi vardır.[9] Bu ilahiler çeşitli şekillerde, kurbanlarla, yerel ayinlerle ve dönemin dini düşünceleriyle ilişkili olup, esasta tabiat güçlerinin şahıslar haline getirilmesini ifade eden tanrılara ibadetle ve ecinnilerin şerrinden kurtulmakla ilgilidirler.[10]

Rigveda'da yer alan ilahiler arasında sadece bir tanesi Mitra'ya adanmış[11] olmasına rağmen Rigveda'nın birçok yerinde Mitra, Varuna ile birlikte anılmakta ve Varuna ile birlikte kendisine de yakarılmaktadır.[12]

Sadece Mitra'ya seslenilen ilahide Mitra'nın görkeminden, gücünün yerde ve gökte etkili olduğundan, kendisine sunu verildiğinden bahsedilmektedir. Mitra, insanları doyurmada, kutsal kanunu savunmak için çabalamaktadır. Bu ilahide üç yerde Mitra'nın, Aditi[13]'den geldiği vurgulanmaktadır. Kendisine iki yerde Aditya, bir yerde "Büyük Aditya" şeklinde hitap edilmektedir. Aynı ilahide Mitra'nın destek verdiği kişiye veya topluma, bölgeye zarar verilemediği ifade edilmektedir. Kutsal adağa katılan, mütevazı olan Mitra'nın kanunlarına uyan kişi Mitra'nın merhameti ve iyiliğinin güvencesinde kalır. Mitra, adil egemen kral olarak doğdu. Merhametli, iyilik ve lütuf doludur. İnsan ırkının

---

[8] *Veda* kelimesi, "vid" kökünden türetilmiştir, "vid" sözcüğü, Yunanca *oida* kelimesi gibi, hem görmek (Latince videre) hem de bilmek anlamlarına gelmektedir. Gözün duyular arasında önemli bir bilgi edinme aracı olma özelliğinden dolayı, görme duyusu burada bilmenin sembolü olarak kullanılmıştır. Bkz Rene Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri Hint Felsefesinde Kamil İnsan*, Çev: Atila Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002, s.21

[9] Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 2003, s.176.

[10] C.A. Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.I, s.33.

[11] Schmidt, "Mithra i. Mitra In Old Indian…..", Mitra'ya seslenen ilahi için bkz http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv03059.htm sitesi erişim 02/09/2013.

[12] Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar,* s.62. Mitra ve Varuna'ya birlikte yakarılan bazı yerlerin çevirisi için bkz Taju ve diğerleri, *Asya Dinleri,* s.51, 56, 59; Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s.174. Rigveda'da Varuna'ya seslenen 10 ilahi varken Mitra ve Varuna'ya birlikte seslenen 24 yer ve Varuna, Mitra ve Aryaman'a seslenen bir ilahi vardır. Bu ilahilerin Rigveda'daki yerleri için bkz http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm adresindeki kitaplar erişim 15/09/2013

[13] Aditi, Hint mitolojisinde bazı tanrıların annesi kabul edilmektedir. Rigveda'nın 9. Mandala'sının 114. İlahisinin 3. Bölümünde yani 9/114-4 dayanarak bunların yedi tane oldukları belirtilmiştir. Bkz Jones, "Mithraism", s.752. İlgili yer için bkz http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv09114.htm erişim 15/09/2013.

koruyucusudur. En şerefli, şöhretli ve ihtişam vericidir. Onun zaferi uzaklarda duyulur. Kudretiyle gökyüzünü aşar.[14]

Bazı ilahilerde Mitra, Varuna'nın kardeşi, Aditi'nin oğlu olarak kabul edilmektedir.[15] Hint mitolojisinde Varuna ve Mitra arasındaki yakınlığa dikkat çeken Zenaidi, ikisinin bir kişiymiş gibi algılandığını belirtmiştir. Hint inancına göre bu iki tanrı aynı arabayı süren aynı şeyleri düşünenlerdir. İkisi beraber kozmik düzeni ve doğruluğu muhafaza etmekte, kişinin yaptıklarını ve kalbini izlemekte aynı anda görmekte aynı anda bilmektedirler.[16] Güneş sık sık Varuna'nın gözleri olarak anıldığı gibi Mitra-Varuna'nın da gözleri olarak kabul edilmektedir.[17] Mitra'nın Hint panteonundaki görevi Tanrılarla insanların arasını bulmak olmuştur.[18]

Bu ikisinden Varuna, bir dönem Hint panteonunda en önemli tanrılar arasında yer almıştır. Varuna'nın adı *vr*, fiil kökünden "kaplamak, içermek" anlamından gelir. Dünya ve göğü çevreleyen suların tanrısı olarak kabul edilen,[19] başlangıçta bir gök tanrısı olarak tapınılan Varuna, bu özelliğiyle Yunan mitolojisindeki Ouranos'a (Uranüs) denk gelmektedir.[20] Varuna'nın, her şeyi kuşattığı ve kâinatın hâkimi olduğu kabul edilmiştir. Varuna, Vedalar çağında inişe geçmiş[21] bu üstün makamını yitirmiş ve okyanusların tanrısı durumuna düşmüştür.[22]

Mitra ise, hükümdarlığın barışçı, iyi niyetli, hukuki ve ruhban yönlerini canlandırarak, Varuna'yla birlikte hükümdarlık sıfatlarını paylaşır. Mitra, kişileştirilmiş "Sözleşme"dir. İnsanlar arasındaki anlaşmaları kolaylaştırır ve insanların, taahhütlerini yerine getirmesini sağlar. Güneş Mitra'nın gözü olarak kabul edilir, böylece hiçbir şey gözünden kaçmaz. Eliade'a göre Mitra'nın dinsel düşünce ve etkinlikteki önemi, özellikle hem antitezi hem de tamamlayıcısı olduğu Varuna'yla birlikte anıldığında ortaya çıkar. Varuna'dan soyutlandığında ikincil düzeyde kalmaktadır.[23]

Rigveda'da Mitra ve Varuna'nın beraber geçtiği yerlerden birinde güneşin ikisinin gözü olduğu belirtilmiştir.

Güneş'e, Surya'ya hitap edilen bir ilahide şunlar kaydedilmiştir:

"Mitra ve Varuna'nın dünyayı görmesini sağlamak için Güneş, göğün ortasında kendini gösterir."[24]

---

[14] http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv03059.htm erişim 14/05/2012

[15] Rigveda'da geçtiği iki yer için Bkz http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv10036.htm ve http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv10132.htm erişim 15/09/2013.

[16] Zenaidi, s.41-42.

[17] Zenaidi, *Media, Babylon, Persia*, s.41–42.

[18] Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar,* s.62.

[19] Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s.176; Martin Haug, *Essays On The Sacred Language, Writings, And Religion of The Parsis*, London 1907, s.267.

[20] Müller, *Contributions To the Sicence of Mythology*, c.II s.546.

[21] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, Çev: Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, c.I, s.246. Vedalar çağında Rudra Şiva ve Vişnu gibi tanrılar ön plana çıkmıştır. Bkz Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi….*, c.I, s.257.

[22] Taju ve diğerleri, *Asya Dinleri,* s.51; Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar* s.55–56; Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s.68–69.

[23] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi….*, c.I, s.249.

[24] http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01115.htm erişim 14/05/2012. Türkçe çevirisi için bkz Taju ve diğerleri, *Asya Dinleri,* s.57.

"Tanrılardan oluşan harika küme, Mitra'nın, Varuna'nın ve Ateş'in gözü doğdu O yeri ve göğü ışığıyla dolduruyor."[25]

Yukarıdaki iki yerde güneşin kendisinin Mitra'dan farklı olduğu görülmektedir. Hint mitolojisinde Mitra dışında güneşle ilişkilendirilen başka tanrılar da mevcuttur. Vedik tanrıları, göğün, havanın ve yerin tanrıları olmak üzere üç kısma ayıran C.A. Kadir, bunlar arasında Mitra'yı göksel tanrılar içinde kaydetmiştir. Mitra'nın, Güneşin müşfik gücünün şahıslaştırılmışı olduğunu belirten C.A. Kadir, Güneşin özellikleri ile ilgili çeşitli unsurların beş tanrıyla temsil edildiğini ifade etmiştir. Bunlar:

- Güneşin müşfik gücünün şahıslaştırılmışı, "Mitra",
- Şafağın kocası olarak kabul edilen, güneşin özel adı olan "Surya",
- Güneşin hayat verici faaliyetleri olan "Savitri",
- Güneşin cömert gücünü şahıslaştıran kırların tanrısı "Pusan",
- Ve bu panteonda merkezi bir yer tutan "Vişnu".[26]

Hindistan'da tanrıların üç kısım halinde sınıflandırılmış olması ve Güneş'le ilgili özelliklerin beş tanrıyla temsil edilişi Hint-Avrupalılardaki tanrı anlayışından kaynaklanmaktadır. Hint-Avrupalılarda *tanrı* sözcüğünün çok sık kullanıldığını belirten Kürşat Demirci, onların kullandığı bu terimle günümüzde kullanılan terim arasında kavram ve konteks açısından farklılık olduğunu belirtmiştir. Demirci, *tanrı* kelimesinin eski toplumlarda her şeyin arkasındaki ana prensip anlamına geldiğini ifade etmektedir. Buna göre tabiatta var olan her şey kendinden önceki bir ilk prensibin (karma) sonucu meydana gelmekteydi. Tabiattaki herhangi bir şey incelendiğinde, arkasında başka bir prensibin olduğu keşfediliyordu. Her şey bir başka şeyden yapılmıştı. Demirci'ye göre her şeyin bir sebebi olduğu inancı Hindu düşüncesinde öylesine hâkim olmuştu ki, sonraları ortaya çıkacak olan *karma* doktrini ve tenasüh inancı tamamen bu kaynaktan doğmuştur.[27]

Mitra'nın, Varuna ile ayrılmaz bir biçimde yan yana anılışı Rigveda'larda başlamamıştır. Bu durum Mitra ve Varuna'nın ilk defa geçtiği antlaşmada karşımıza çıkmaktadır. İkisinin yan yana İndra ve Nasatya (veya Aşvin'ler)[28] ile birlikte anılmaları ilk defa Hititler ve Mittaniler arasındaki antlaşmada görülmüştür. Georges Dumezil'e göre bu antlaşmada o günkü toplumsal tabakalaşmanın etkisi görülmektedir. Hint-Avrupa mitolojilerini ve dinlerini karşılaştırmalı olarak incelediği eserlerinde, Georges Dumezil, Hint-Avrupalılarda toplumun üç bölüme ayrıldığını belirtmiştir. Bu yapının, M.Ö. 1380'lerde Mitanni Kralı ile Hurriler arasında yapılmış olan antlaşmada dört büyük Ari tanrısı Varuna, Mitra, İndra ve Nasatya'ya yemin edilmiş olmasında görülebileceğini iddia

---

[25] http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01115.htm erişim 15/09/2013. Türkçe çevirisi için bkz Taju ve diğerleri, *Asya Dinleri,* s.56.

[26] Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", c.I, s. 36.

[27] Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar,* s.62-63.

[28] Nasatya, *Aşvinler* olarak da bilinen at-insanlar, at-tanrılar olarak da tanımlanırlar. İkizdirler. Bunların birini veya ikisini birden tanımlamak için Nasatya denilmiştir. Güneşle kısrağın ikiz oğulları, Tanrıların doktorları olarak kabul edilmişlerdir. Bkz Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, Çev Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, s.300; Campbell, *Batı Mitolojisi*, s.292; Kadir, c.I, s.35. Nasatya ile ilgili Vedalar'da geçen bir bölüm şu şekildedir: "Ben ona bölünemez Dyad (bölünemez tanrılar, yani aslen iki olan Aşvinler) diye tapınıyorum. Taju ve diğerleri, *Asya Dinleri,* s.103. Ayrıca Aşvinlere seslenen bir ilahi için bkz http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01003.htm

[28] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi……..* c.I, s.239.

etmiştir. Burada egemenliğin iki ana özelliğinde yasama erkini Mitra, din erkini ise Varuna temsil etmiştir. Mitra'ya ışıltılı iyi yüreklilik "güneş" barışı ve bağış; Varuna'ya ise kötülerin cezalandırılması "gece" şiddeti ve büyü görevi verilmiştir.[29] Nasatya ise halkın ve çiftlik hayvanlarının sağlığıyla ilgiliyken, İndra tam anlamıyla bir savaş tanrısıdır. Yani Hint toplumunda görülen üç temel sınıf bu dönemde yapılmış antlaşmada öne çıkmıştır.[30]

Dumezil'e göre toplumun rahipler savaşçılar, çiftçiler şeklinde üç sınıfa bölünmesine, üç işlevli bir dinsel ideoloji denk düşüyordu. Bunlar, büyüsel ve hukuksal egemenlik işlevi, savaşçı gücün ve tanrılarının işlevi son olarak da bereket ve ekonomik refah tanrılarının işlevi. Bu tabakalaşmada her bir sınıfı bir tanrı temsil etmiştir. Buna göre Eski Hindistan'da *brahmanalar* (rahipler, kurban törenlerini yönetenler), *kşatriya* (askerler, cemaatin koruyucuları) ve *vaisya* (üreticiler) toplumsal sınıflarına büyüsel ve hukuksal işlev olarak Varuna ve Mitra, savaş konusunda İndra ve çiftçiler konusunda ikiz tanrılar Nasatyalar denk düşmüştür.[31]

Bunlardan Varuna ve Mitra bir arada görünmelerine rağmen iki farklı gücü temsil etmekteydiler. Varuna'nın, fiziksel ve ahlaki düzeni savunduğuna inanılmakta iken, Mitra'nın, insanlar arasındaki anlaşmalarda, her şeyi gören özelliğiyle, güveni sağladığına inanılmıştır.[32] Eliade, Eski Hintlilerin Mitra'yı "düşünen, açık, düzenli, sakin, iyi niyetli, dinsel görünümüyle "egemen tanrı" ve Varuna'yı "saldırgan, karanlık, ermiş, şiddetli, korkunç, savaşçı görünümüyle" hükümdar olarak kabul ettiklerini belirtmiştir.[33]

Hint mitolojisinde Varuna'nın yanı sıra Aryaman ve Bhaga da, Mitra ile birleştirilmiştir. Aryaman, Ariler toplumunu korur; özellikle konukseverliği oluşturan vasıfları yönetir ve evliliklerle ilgilenir. Adı "pay" anlamına gelen Bhaga ise, zenginliklerin dağıtımını sağlar. Aryaman ve Bhaga, Mitra ve Varuna'yla (ve kimi zaman da başka tanrılarla) birlikte, Aditya'lar grubunu ya da tanrıça Aditi'nin oğullarını oluşturur.[34]

Buraya kadar yazılanlardan da anlaşılacağı gibi Mitra, Hint mitolojisinde bir zamanlar önemli bir konumda bulunmaktaydı. Güneşin ışığını temsil etmesinin yanında, antlaşmaya uymayı, Dumezil'e göre dünyevi hükümdarlığı temsil etmekteydi. Bu inanç Hindistan'da uzun süre etkili olduktan sonra zamanla zayıflamaya başlamıştır. İlk dönemlerde Varuna ile bağlantılı olarak çok önemli bir konumda bulunan Mitra, daha sonraki süreçlerde yeni etkileşimler sonucu ilk dönemlerdeki etkisini kaybetmiştir. Hatta bir Tanrı olarak Mezopotamya, Anadolu ve Roma'ya kadar gitmesine rağmen Hindistan'daki gücü zayıflamıştır.

---

[29] *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü,* Yöneten: Yves Bonnefoy, Türkçe Baskıyı Yayına Hazırlayan: Levent Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, c.II, Ankara 2000, s.800.

[30] J.P. Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde Dil, Arkeoloji ve Mit,* Çev: Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002, s.154.

[31] Bkz Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi…….* c.I, s.238. Aynı şekilde İran'da da toplumsal yapı üç bölümden oluşmaktaydı. Avesta da, rahipleri (athra-van), savaşçıları (savaş arabalarında savaşanlar, rathaê-star), çiftçileri (vastry fsuyant) birbirinden ayırmıştı. İran'ın Hindistan'dan farkı, İran'da bu toplumsal bölünmenin bir kast sistemi halinde katılaşmamış olmasıydı. Bkz Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi……..,* c.I, s.238.

[32] Jones, "Mithraism", s.752.

[33] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi……..,* c.I, s.239.

[34] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi……..,* c.I, s.249.

3. İran Mitolojisinde Mitra'nın Yeri

Mitra inancının görüldüğü bir başka yer de Hindistan gibi Arilerin göç ettiği yerlerden biri olan İran'dır. İran'daki Mitra inancı ile Hindistan'daki Mitra inancı arasında temel noktalarda benzerlikler olmasına rağmen Mitra'nın İran'daki konumu farklı bir şekilde gerçekleşmiştir. Hindistan'da ilk dönemlerde Varuna ile bağlantılı olarak önemli bir konumda bulunan Mitra zamanla etkisini yitirmişken, Mithra olarak anıldığı İran'da[35] Zerdüşt öncesi dönemde, Zerdüşt döneminde ve Zerdüşt sonrası dönemde farklı şekillerde tezahür etmiştir.[36]

Mithra, Zerdüşt'ün ortaya çıkışından asırlarca önce İran'daki halklar tarafından kutsanan ve tapılan tanrılar arasında yer almıştı.[37] Zerdüşt öncesi İran'ında, Mithra, Hindistan'da olduğu gibi ışık ve doğruluk tanrısıydı. Her şeyi aydınlık içinde gördüğüne, insanları eşit bir şekilde yargıladığına inanılmaktaydı.[38] Fakat Zerdüşt, ortaya çıktığı dönemde monotezmi vurgulamış Mithra ve diğer tanrıları reddetmiştir. Bu tanrıyı hem pagan olması hem de savaşçı karakterinden dolayı reddeden[39] Zerdüşt'ün Mithra'yı kabul etmemiş olmasının en önemli delili Avesta'nın Zerdüşt'e ait tek bölümü olarak kabul edilen Gathalar'da[40] "Mithra" isminin geçmemiş olmasıdır.[41]

Zerdüşt, Mithra'yı reddetmiş olmasına rağmen Mithra'ya olan inanç halk arasında etkisini kaybetmemiş, din adamı sınıfını oluşturan *magi*[42] rahiplerinin etkisi ile Mithra tapımı devam etmiş, Kuzey Batı İran'ın yüksek yerlerinde önemli bir tanrı olarak etkisini sürdürmüştür.[43] Challaye, bu dönemde Mithra'yı baş tanrı aşamasına çıkaran gizli bir mezhebin söz konusu olabileceğini ileri sürmüş, bu mezhebin Mithra inancına totemizmden gelen kutsal bir hayvanı, boğayı eklediğini kaydetmiştir.[44]

Zerdüşt döneminde etkisi azalan Mithra tapımı, Zerdüşt'ten sonra özellikle Akamenidler/Ahamenişler (M.Ö.550–330) döneminde tekrar önem kazandı. Erken Ahameniş yazıtlarında yalnızca Ahura Mazda'ya "tanrıların en büyüğü" diye yakarılmışken sonraki yazıtlarda Ahura Mazda'ya ek olarak Mithra ve tanrıça Anahita'ya

---

[35] Jones, "Mithraism", s.752.
[36] Mitra, İran'da "Mithra" olarak anıldığı için bundan sonra "Mithra" ifadesi kullanılmıştır.
[37] Nimet Yıldırım, *İran Edebiyatı*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, s.296 ve 350.
[38] Bkz Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 2002, s.105.
[39] Erkan İznik, "Anadolu'daki Gizemli Işık: Mithra", *Uluslarlarası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri, Türksev Yayınları, Ankara 2004,* s.637.
[40] *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, Çev: Fahriye Adsay/İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul 2012, s.22; Ali Şeriati, *Dinler Tarihi*, Çev: Erdoğan Vatansever, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2001, s.457, 482; Jones, "Mithraism", s.752.
[41] Challaye, *Dinler Tarihi,* s.106; *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, 229–268; Geden, *Select Passages Illustrating Mithraism,* s.5.
[42] Herodot, tarihinde Medlerin çeşitli boylardan oluştuğunu söyledikten sonra onları şu şekilde sıralamaktadır. Bus'lar, Paretaken'ler, Strukhat'lar, Arizant'lar, Budi'ler Ve Mag'lar. Bkz Bkz Herodotos, *Tarih*, Çev: Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 59.
[43] *Catholic Encyclopedia*, "Mithraism" maddesi bkz http://www.newadvent.org/cathen/10402a.htm erişim 15/05/2012. Bu durum Sasaniler devrinde de devam etmiş, imparatorluğu batısındaki yerlerde Mithra, güçlü bir şekilde etkisini sürdürmüştür. Bkz Shaul Shaked, *Dualism in Transformation Varieties of Religion in Sasanian Iran,* London 2005, s.95.
[44] Challaye, *Dinler Tarihi,* s.106.

imparatorluk sülalesini ve krallığı kutsamaları için yakarılmıştır.[45] Bu dönemde Mithra, Ahura Mazda'dan sonra gelmiş ve Tanrıça Anahita ile birlikte anılmış, Mithra, ışık tanrısı, Anahita ise su tanrıçası olarak kabul edilmişti.[46]

İran ve Hint Mitra'sını karşılaştıran Taraporewala'ya göre eski Hindistan'da hep Varuna ile ilintilenmiş olan Mithra, Zerdüşt döneminde Ahura Mazda, (Hindistan'daki Mitra'nın ikiz kardeşi olan Varuna'nın karşılığı) ikisinin tüm niteliklerini kendinde topladığı için Gathalar'da birkez bile geçmemiş olmasına rağmen sonraki Avesta literatüründe Mitra yine Ahura ile ilişkilendirilmiş, iki varlığa birlikte sonsuz, yüce ve kutsal iki tanrı olarak yakarılmıştır. Sonraki dönemlerde Hurşid (Güneş), Mitra'nın en yakın arkadaşı olmuştur. Bu dönemde Mitra'nın en önemli görevi, Raşnu'yla (adalet) ilintili olarak "ayrılan ruhlar" için yargıç olarak bulunmasıdır. Mithra, aynı zamanda "geniş otlakların tanrısı" olarak, sulara hükmeden tanrı, Aredvisura Anahita ile ilintilidir.[47]

Zerdüşt'ün çabalarına rağmen Mithra, gerek gezgin *magi* rahipleri aracılığı ile gerekse İran'da kurulan imparatorlukların genişlemesi ile zamanla etki alanını genişletmiştir. Mezopotamya ve Anadolu üzerinden batıya taşınan Mithra, Persler arasında Işık Tanrısı ve dolayısıyla karanlığın düşmanı, aynı zamanda kralların koruyucusu, siyasal düzenin ve imparatorluk ordularının yoldaşı kabul edildi. Mithra, bu dönemde Persler arasında ciddi biçimde taraftar kazanmış, yeni sıfatlarla zenginleştirilmiştir.[48]

Mithra'nın, Zerdüşt sonrası dönemdeki etkisi bunlarla sınırlı kalmamıştır. Bilindiği gibi Avesta, Mecusiliğin kutsal kitabıdır. En eski bölümü Zerdüşt'e isnad edilen Gathalar olmasına rağmen muhtevası itibariyle asırlar içerisinde derlenmiş metinlerden oluşmaktadır.[49] Gathalar'da Mithra ismi geçmemiş olmasına rağmen Avesta'nın tanrılara seslenen ilahileri içeren *Yeşt* bölümünde Avesta'nın en uzun yeştlerinden biri olan Mithra Yeşt eklenmiştir.

Eliade, Mithra Yeşt'in, Mithra'nın, Zerdüşt reformundan önce bulunduğu yüksekliğe yeniden çıkarılmasını anlattığını ve gerekçelendirdiğini ifade etmiştir. Eliade'a göre ilahinin sonunda iki tanrı birleşince; yazar (Mithra'yı yazan), Vedalar'ın iyi bilinen isim çifti Mitra-Varuna'nın bir yansıması olan, *Mithra-Ahura* formülünü kullanır.[50] Eliade'ya göre Dinler Tarihi'nde bu görüngüye sıkça rastlanır: Bir tanrıya, büyük tanrılar katına geçici veya kalıcı olarak yükseltilebilmesi amacıyla, gerekli bütünlüğü" elde etmesi için kimi zaman birbirleriyle çelişen birçok vasıf yüklenir.[51]

---

[45] Irach J.I. Taraporewala, *Zerdüşt Dini Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, Çev: Nice Damar, Avesta Yayınları, İstanbul 2002, ss.188-189. Tam olarak II. Artakserkes'in M.Ö.405-359) yazıtlarından itibaren, Ahura Mazda'nın yanında Mithra ve Anahita yerlerini aldı. Bkz, Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi……..,* c.I, s.392. Ayrıca bkz Malandra, *An Introduction To……..*s.24 ve 47.

[46] *Catholic Encyclopedia*, "Mithraism" maddesi bkz http://www.newadvent.org/cathen/10402a.htm erişim 15/05/2012

[47] Taraporewala, *Zerdüşt Dini Zerdüşt'ün Gathaları……,* s.187.

[48] İznik, "Anadolu'daki Gizemli Işık: Mithra", s.637.

[49] Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s.513.

[50] "Mithra ve Ahura'ya, iki büyük ölümsüz, kutsal tanrıya; yıldızlara, aya, güneşe, baresma ürününü veren ağaçlara da adak sunarız. Mithra'ya, bütün ülkelerin efendisine kurban sunarız." (Mithra Yeşt 10:145). Bkz *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri,* s.426.

[51] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi……..,* c.I, s. 395.

Sıraç Bilgin, Mithra Yeşt'te kullanılan dilin Zerdüşt'e ait olan Gathalar'la benzer olduğunu bunun bu *yeşt*in Gathalar ile daha sonraları yazılmış dini metinler arasındaki bir dönemde yazılmış olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Buna göre Zerdüşt'ün ölümünden sonra Mithra dinini, Ahura Mazda dini ile bağdaştırmaya çalışan *Magu*ların çabalarıyla bu yeşt'ın metinleri üzerinde değişiklikler yapılmış ve Avesta'ya eklenmiştir. Bu değişikliklerle Mithra, Zerdüşt dinine eklenmiş, Yeşt'ın kendisi Zerdüşt'e mal edilmiştir.[52] Burada Mithra'nın Ahura Mazda tarafından yaratıldığı, bin kulağı, onbin gözü olduğu ve bir *yazata/ized* olduğu belirtilmektedir.[53]

Özetle Mithra, Zerdüşt sonrası dönemde eski konumunu kazanmış hatta Avesta'ya da geçmiş, Avesta literatüründe, "Ahura" olarak isimlendirilmiş[54] ve kendisine göksel ışığın tanrısı olarak yakarılmıştır.[55] Hint mitolojisinde güneş ve güneş ışığı için ayrı tanrıların kabul edildiği gibi İran mitolojisinde de Hurşid olarak isimlendirilen Güneş, güneş ışığı olarak kabul edilen Mithra'dan farklı olarak kabul edilmiştir.[56] Avesta'da Güneş'in kendisine, Hurşid'e, hitap edilmiş bir *yeşt* mevcuttur.[57]

Mithra'nın İran'daki konumunun daha iyi anlaşılabilmesi için Mecusilik inancındaki *Ameşa Spenta/İmşaspend* ile *Yazata/İzed* konusunun da anlaşılması gerekmektedir. Zerdüşt inancına göre en üstün Tanrı Ahura Mazda, *Ameşa Spenta* ve *İzedler* ile kâinatı yönetmektedir. Bunlardan *Ameşa Spenta'*lar, Ahura Mazda inancında en büyük melek olarak kabul edilmektedirler. *Ameşa Spentalar* "Ölümsüz Kutsallar, Kutsal Ölümsüzler, Temiz Ölümsüzler" şeklinde isimlendirilmişlerdir. Altı tanedirler fakat daha sonra Ahura Mazda da bu sayıya eklenerek yedi tane olarak kabul edilmişlerdir. Bunlar Vohu Manah (Behmen), Ordibehişt (Aşa), Şehriver, Spandarma, Hardad ve Mordad'dır.[58] Ahura Mazda tarafından kendisine işlerinde yardım etmeleri için yaratıldıklarına inanılan *Ameşa Spenta*ların herbiri özel bir karaktere ve Ahura Mazda adına veya onun temsilcisi olarak hareket ettikleri belirli bir alana sahiptirler.[59]

Mecusilikte *Ameşa Spenta*lardan ayrı olarak, *yazata/İzed* tabir edilen tanrıların varlığı da kabul edilmiştir. Bunlar, Ahura Mazda'nın iradesini daha ayrıntılı olarak yerine getiren bir grup küçük ruhlar veya tanrılar olarak kabul edilmişlerdir. Avesta dilinde *yazata* terimi onore edilmeye veya övülmeye değer "tapınmaya değer, saygı duyulan" anlamına gelmektedir. *Yazata*ların ayrı bir kimliği onlara adanmış olan bireysel övgü ilahileri (Yeştler) nedeniyle muhafaza edilmektedir. Avesta'da kaydedilmiş *yazata*lar iki grup olarak dikkat çekmektedir. Bunlar, Mithra, Vayu, Verehraghna, Haoma vs gibi hem Hint hem de İranlılarda ortak olanlar ile "Arevi Sura Anahita-güçlü kusursuz Anahita", "Sraoşa-

---

[52] M. Sıraç Bilgin, *Zarathuştra*, Berfin Yayınları, İstanbul 2003, s.155.
[53] *Avesta Zerdüştilerin…*, s.404.
[54] Malandra, http://www.britannica.com/EBchecked/topic/293595/ancient-Iranian-religion/68328/Origin-and-historical-development#ref559647 erişim 08/02/2012
[55] Taraporewala, *Zerdüşt'ün Gathaları,* s.186.
[56] Hurşid, aydınlık ve şefkat meleği nitelemeleriyle tanıtılır. Avesta'da anlatıldığına göre Hurşid, Mithr'den ayrı bir nesnedir. Ancak eski devirlerden beri bu iki nesne birbirlerine benzer özelliklerle tanınmaktadır. Hurşid de kutsal yedi gezegeniyle birlikte ebedi varlıklardan kabul edilmiştir. Bkz Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s.392.
[57] Güneş'e, Hurşid'e hitap edilmiş "*Khwarşed Yaşt"* ilahisi için Bkz *Avesta Zerdüştilerin….*, s.386-388
[58] Bkz Asiye Tığlı, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s.139,162
[59] *Avesta Zerdüştilerin…..*, s.12.

Kulak veren", "Raşnu-gerçek adalet", "Asman-gökyüzü", "Zamyad-yeryüzü" gibi sadece İran'da mevcut olanlar şeklindedir. *Yazata*ların en önemli görevlerinden biri, sunular ve kurbanlarla onlara başvuranlara çeşitli lütuflarda bulunmak ve yardım etmektir.[60]

Mithra da, Ahura Mazda tarafından yaratılmış olan bir *yazata* olarak kabul edilmiştir. Fakat daha sonraları Mithra'ya başka *yazata*ların yardım ettikleri kabul edilmiştir. Aslında Mithra Yeşt baştan sona okunduğu zaman Mithra'nın eski konumunun geri kazandırmaya çalışıldığı ve bu yeşt'in bunu gerekçelendirme için yazıldığı izlenimini vermektedir. Mithra Yeşt'in yanında Avesta edebiyatında *Niyayiş* olarak bilinen ve günlük temel beş duayı içeren metinler beş unsura, Güneş'e, Mithra'ya, Ay'a suya ve Ateş'e atfen okunmaktadır.[61]

Mithra, İran'da da, Hindistan'da olduğu gibi başlangıçta bir ışık tanrısı olarak kabul edilmiş olmasına rağmen Zerdüşt sonrası dönemde, Mithra'ya zamanla zafer, bereket, adalet gibi görevler verilmiş ve savaş, zafer, doğruluk tanrısı olarak kabul edilmiştir. Vedik Mitra ile İranlı yeni Mithra arasındaki temel fark yeni Mithra'nın savaşçı özellikler kazanmış olmasıdır. Vedik mitolojide savaş tanrısı görevini İndra yüklenmişti. İndra aynı zamanda Mithra gibi antlaşmaları kontrol eden ve bu işle sorumlu tanrı konumundaydı.[62]

Mithra, bu özelliklerinin yanında başka *yazata* lardan destek de almıştır. Mithra, savaşçıların koruyucusu, olarak yanına Verethraghna'yı/zaferi almış, doğruluğun koruyucusu olarak Sraoşa/ilahi yasaya itaat, Raşnu/adalet ve Arştat-sızdırmazlık ile ilintilendirilmiştir. Yine refahın dahi vasisi olarak Aşa Vahişti-zenginlik ve Parendi-bolluk şeklinde çağırılmıştır.[63] Eski İran inançlarına göre ezelden beri var olan aydınlık ile şimdiki aydınlık arasında bir araç olan Mithra, bazen yaratıcı bazen yaratılan, çoğu zaman da yaratıcı ile yaratılan arasında bir haberci olma görevini de yüklenmiştir.[64]

Mithra'nın diğer *yazata*ları yanına almasını farklı bir şekilde yorumlayan Esat Korkmaz'a göre Mithra, yaratıcı olmaktan çok aracı bir tanrıdır. Güneş tanrı ile insanlar arasında yer alır; insanların ruhlarını esenliğe kavuşturmaya çalışan bir kurtarıcı olarak öne çıkmıştır. Asıl Tanrısal kaynaktan ya da Güneş tanrı olarak algılanan ışık kaynağından gelen bir ışın olduğuna inanılmıştır. Kısacası doğruluğun, yönetim ve adaletin tanrısı olarak kabul edilmiş olan Mithra, zamanla Dayu (savaş tanrısı) ve İndra (zafer tanrısı) olarak Baga (bağışlayan, esirgeyen) unvanını aldı.[65]

Mithra'nın farklı özelliklere büründürülmesi onun temel özelliğine dayandırılmıştır. Buna göre İran'lı Mithra, Hint'li Varuna'nın görevi olan bazı özellikleri almıştır. Bu özellikler, yani savaşçı gücü yönlendiren göreve ait pek çok öğeyi ele geçirmesi onun anlaşmaları koruyan tanrı olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü doğru ittifakı koruyabilmek için, bazen kılıcı kullanmak gerekir ve Mithra da bunu yapmaktan geri

---

[60] *Avesta Zerdüştilerin….*, s.13. Asiye Tığlı, Ameşa Spenta ile yazataların tam olarak neyi ifade etkilerinin Mecusilikte en karışık ve en çok tartışılan konular arasında olduğunu belirtmektedir. Bkz Tığlı, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi,* s.139.

[61] Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012, s.171. Mihr Niyayiş (Mithra Duası) için bkz *Avesta Zerdüştilerin….*, s.344-345.

[62] Hanns-Peter Schmidt, http://www.iranicaonline.org/articles/mithra-i erişim 06/04/2012

[63] Cumont, *Mysteries of Mithra*, Preface to the French Editon, s.5. Tığlı, bu *yazata*ların, Mithra'nın kendi sıfatlarının cisimleştirilmelerinden oluşturulduklarını belirtmiştir. Tığlı, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi,* s.159.

[64] Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s.520.

[65] Esat Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2004, s.113.

durmamıştır. Aynı zamanda doğrulara (bu durumda Arilere) "geniş otlaklar" kazandırmak için savaşmak gerekir. Böylece, zaman içinde bir yanıyla "güneş" tanrısı olsa da Apollon gibi okçu, yenilmesi imkansız (sol invictus) olan Mithra her türlü güvene layık bir şiddet tanrısı durumuna geldi.[66]

Mithra'nın İran'da bu kadar etkili olması başka alanlarda da kendisini göstermiştir. İran'da Güneş takviminde yılın yedi ayı ile her ayın 16'ncı gününe Mihr adı verilmiştir. Fakat "Mihr" ismini taşıyan ayın 16'ncı günü (yani Mihrrûz) eski İran'da Tanrı Mihr/Mithra adına büyük törenlerle kutlanırdı.[67] Mihregan adı verilen bu tören eski İran'da kutlanan en önemli bayramlar arasında kabul edilirdi. Eski İran'da bu tarihlerde doğan çocuklara verilecek isimlerde *Mihr* ismi mutlaka olurdu.[68]

3.1. Mithra Yeşt'e göre Mithra

Avesta, Yesna, Visperad, Videvdat, Yeşt ve Hurda Avesta (Küçük Avesta) olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler arasında en eski metinler yetmiş iki kısımdan oluşan Yesna'da bulunur. Yesna'nın, Gathalar (ilahiler) olarak bilinen on altı kısmı geleneksel olarak Zerdüşt'ün kendisine atfedilir.[69]

"Övgü, yakarış, tapınma ve bedel" karşılığında kullanılan *yeşt* sözcüğü Avesta'nın tanrıların övgüsünü konu alan kısmın ismine kaynaklık etmiştir. *Yeşthâ/yeştler* adlı bölümdeki yeştlerin her birinde bir tanrıya seslenilmekte ve *yeşt*'in ismi seslenilen tanrının isminden gelmektedir. Avesta'da isimlerini kendisine sunulan tanrıların adlarından alan Hürmüz Yeşt, Hordad Yeşt, Surûş Yeşt Mihr Yeşt vb, 21 yeşt bulunur. Her yeştin *kerde* ismiyle bilinen fasılları bulunmaktadır.[70]

Mihr Yeşt'te de, Mithra'ya seslenilmektedir. Avesta'nın en uzun yeştlerinden biri olan bu *yeşt*in birçok yerinde Mithra'nın geniş otlakların sahibi olduğu vurgulanmıştır. Mithra'nın antlaşmaları güvence altına aldığı, hayat ve bereket verdiği, savaşçı olduğu, yalan söyleyenleri cezalandırdığı ve doğru söyleyenleri ödüllendirdiğinin belirtildiği bu *yeşt*'te Mithra, özetle şu şekilde anlatılmaktadır[71]:

3.1.1. Mithra, Ahura Mazda Tarafından Yaratılmıştır

Mithra, geniş otlakların sahibi,[72] kendisine (Mithra'ya) kurban sunulmaya ve dua edilmeye değer olarak Ahura Mazda tarafından yaratılmıştır.[73] Mithra'ya kurban olarak da, Haoma, et ve doğru söylenmiş sözler sunulur.[74]

Mithra şöyle demektedir: "Bana kim kurban sunacak? Kim bana yalan söyleyecek? Kim beni iyi bir adağa değer bir tanrı olarak düşünür? Kim benim sadece kötü bir adağa değer olduğumu düşünür? Ben, kudretimle kime parlaklık ve görkem vereceğim? Kime beden sağlığını vereceğim? Ben kudretimle kime zenginlik ve tam refah vereceğim? Ben

---

[66] *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda……..,* s.800.
[67] Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s.522. Aynı yerde bu kutlamaların son zamanlara kadar sürdüğü belirtilmiştir.
[68] Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s.523.
[69] Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s.513.
[70] Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s.725.
[71] Mihr Yeşt'in Türkçe çevirisi için bkz *Avesta Zerdüştilerin…,* s.403-426.
[72] Mihr Yeşt, 1/1, Mihr Yeşt, 1/4 ve birçok yerde.
[73] Mihr Yeşt, 1/1.
[74] Mihr Yeşt, 1/6.

kimi, ona erdemli bir döl vererek kutsayacağım? …… Kudretimle ben kime hastalığı ve ölümü vereceğim? Kime ben üretkenliği ve kısırlığı vereceğim? Bir vuruşla ben kimin dölünü kurutacağım?"[75]

3.1.2. Ahura Mazda, Mithra'yı Güçlü Olarak Yaratmıştır

Ahura Mazda, Mithra'ya bin duyu, görmesi için onbin göz vermiştir. O, (Mithra) bu gözlerle ve duyularla kendisine yalan söyleyeni gözler. Bu gözlerle ve bu duyularla Mithra aldatılmazdır, on binlerce casusun sahibi, güçlü, her şeyi gören, aldatılmaz tanrıdır.[76]

Mithra, uyumaz, o, her zaman uyanıktır. Zafer kazanan, ordu yöneten, güç sahibi ve her şeyi bilendir.[77]

Mithra güçlüdür, refah verendir, toplantıların başkanıdır, dualarla memnun olur, yüksek bedene bürünmüş sözdür, güçlü kolları olan bir savaşçıdır. Daevaların (kötü tanrıların) kafataslarını parçalar ve acı vermekte son derece zalimdir. Yalan söyleyen kişileri cezalandırır. Aldatılmadığı zaman milletlere güç verir, onlara zafer verir. Yıkımdan hoşlanan milletin yollarını yerle bir eder.[78]

Mithra, doğru söyleyen, toplantılara başkanlık eden, bin kulağı olan, iyi yapılı, yüksekte onbin gözü olan, çok bilgili, uyumayan ve her zaman uyanık olan bir tanrıdır.[79]

Mithra, Aryen milletlerine mutlu bir yerleşim alanı vermiştir.[80]

Mithra, muzaffer olandır, son moda silahlarla silahlanmıştır, karanlıkta gözetleyendir ve aldatılmaz olandır. O cesurların en cesurudur, o güçlülerin en güçlüsüdür, o tanrıların en akıllısıdır, o muzafferdir ve görkem sahibidir. Mithra'nın on bin gözü, on bin casusu vardır, güçlüdür, her şeyi bilendir, aldatılmaz tanrıdır.[81]

Mithra, en hızlıların arasında en hızlıdır, en özgür olanların arasında en özgürdür, en güçlülerin arasında en güçlüdür, toplantı başkanlarının başkanıdır, üremeyi verendir, semizliği verendir, sığır verendir, egemenlik verendir, oğul verendir, neşe verendir ve saadet verendir.[82]

Mithra, çeşit çeşit bilgisiyle, Spenta Mainyu'nun[83] yaratıklarını güçlü bir biçimde çoğaltır ve iyi yaratılmıştır, kendi bedenini parlattığı zaman, ay gibi kendiliğinden parlayan en büyük *Yazata*'dır.[84]

Mithra, suları ileriye doğru akıtan, yakarışları dinleyen ve bitkileri büyütendir.[85]

---

[75] Mihr Yeşt, 27/107-109.
[76] Mihr Yeşt, 21/82. Bin duyuya ve onbin göze sahip olduğu değişik yerlerde söylenmektedir. Bkz Mihr Yeşt, 35/144; Mihr Yeşt, 7/25–27.
[77] Mihr Yeşt, 9/35.
[78] Mihr Yeşt, 7/25–27.
[79] Mihr Yeşt, 2/1.
[80] Mihr Yeşt, 1/4.
[81] Mihr Yeşt, 33/141.
[82] Mihr Yeşt, 16/65.
[83] Çok veren ve çok artıran anlamlarıyla Gathalar'da Ahura Mazda'nın en güzel cilveleri olarak kabul edilir. Ahura Mazda'nın bağışlayıcılığının simgesidir. Zerdüşt döneminden sonra Ahura Mazda'nın bu en önemli cilvesi, zamanla onun için ayrılamaz bir özellik olmuştur. Pehlevi edebiyatında her zaman sanki Ahura Mazda ile eşanlamlı bir sözcükmüş gibi onunla yan yana kullanılır olmuştur. Bkz Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s.638–639.
[84] Mihr Yeşt, 34/142.
[85] Mihr Yeşt, 15/61.

Mithra'nın arabası göksel maddelerden yapılmış yüksek tekerlekli ve parlaktır.[86] Arabasını beyaz, parlayan, uzaktan görülen, iyiliksever, bilgi sahibi dört göksel savaş atı, göksel alan boyunca hızla çeker.[87]

Mithra'nın arabasını hepsi aynı renk beyaz olan göksel yiyeceklerle beslenen ebedi dört aygır çeker ön ayaklarının toynakları altın nallıdır, arka ayaklarının toynakları gümüş nallıdır, hepsinin boyunduruğu aynı direğe koşulur, aynı boyunduruğu taşırlar.[88]

Mithra'nın sağ tarafında iyi kutsal Sraoşa ilerler, sol tarafından uzun ve güçlü Raşnu ilerler.[89]

3.1.3. Mithra'nın Yalana Karşıdır ve Cezalandırıcıdır

Mithra'ya yalan söyleyen zalimler bütün ülkeye ölüm getirirler. Ahura Mazda, Zerdüşt'e şu şekilde seslenir: "Akdi bozma Ey Spitama! Ne inançsızlarla girdiğin akdi, ne de senin kendi inancında olan, inançlılarla girdiğin akdi. Çünkü Mithra hem inançlılara hem de inançsızlara sahip çıkar.[90]

Mithra, yalan söyleyenleri –bütün ülke dâhil olabilir- şiddetle cezalandırır, yalan söylemeyenleri ise ödüllendirir.[91]

Mithra'ya hiç kimse yalan söylememeli, ne bir evin efendisi, ne bir kasabanın efendisi, ne bir kentin efendisi, Mithra bu durumda kızgın bir biçimde gelir ve o evi, kasabayı, kenti yerle bir eder. Mithra'ya yalan söylemiş kişi hangi taraftaysa, Mithra, kızgın bir biçimde o tarafa yönelir ve gazabı dinmek bilmez. Mithra'ya yalan söyleyenler ne kadar hızlı koşuyor olurlarsa olsunlar ulaşamazlar, ata binemezler, arabayı süremezler, Mithra'nın düşmanlarının attığı mızrak ve okları geriye doğru gider. Ve mızrak atılsa bile, vücuda ulaşsa bile yara açmaz.[92]

Geniş otlakların sahibi Mithra memnun kaldığı kişiye yardım eder. Memnun kalmadığı kişinin evini, kasabasını, kentini, vilayetini ve ülkesini yerle bir eder.[93]

3.1.4. Ahura Mazda, Mithra İçin Yerleşim Yeri İnşa Etmiştir

Mithra, göksel tanrıların ilki olarak *Hara*[94]'ya ebedi, hızlı atlı güneşten önce ulaşmaktadır.[95]

Ahura Mazda, etrafında yıldızların döndüğü, ne gecenin ne karanlığın geldiği, ne soğuk ne sıcak rüzgârın geldiği, ne ölümcül hastalığın ne de Daevaların yol açtığı kirliliğin geldiği ve bulutların ulaşamadığı parlak bir dağ olan Haraiti Barezaiti'de Mithra için, bir yerleşim alanı inşa etmiştir.[96]

Değerlendirme ve Sonuç

---

[86] Mihr Yeşt, 17/67.
[87] Mihr Yeşt, 17/68.
[88] Mihr Yeşt, 31/125. Arabanın tasviri için bkz aynı kitap Mihr Yeşt, 31/125–132.
[89] Mihr Yeşt, 25/100.
[90] Mihr Yeşt, 1/2.
[91] Mihr Yeşt, 1/2–3.
[92] Mihr Yeşt, 5/18–21.
[93] Mihr Yeşt, 22/87.
[94] *Hara*, günümüzde adı Elburz Sıradağları diye bilinen mitolojik bir dağdır. Yeştlerde Hera, Herayiti, adıyla söz edilen dağ olduğu belirtilmektedir. Bu dağın yeri hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bir takım ipuçlarından hareket ederek bu dağın Kafkaslarda ve Azerbaycan'da olduğu söylenir. Bkz Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s.279.
[95] Mihr Yeşt, 4/13.
[96] Mihr Yeşt, 12/50.

Mitra'ya dair ilk yazılı kaynak M.Ö. 1380'lerde Mitanniler ile Hititler arasında yapılmış olan barış antlaşmasına dayanmaktadır. Bu tarihten sonra kutsal metinlerde karşımıza çıkmıştır.

Mitra'nın kaydedildiği ilk dini metin Vedalar'ın en eski bölümü kabul edilen Rigveda'dır. Rigveda'da Mitra'ya bir ilahi ile hitap edilmiş olmasına rağmen onlarca ilahide Varuna ile birlikte kendisine de hitap edilmektedir. Varuna ile birlikte kendisine de hitap edilmesi Dumezil tarafından iktidarın dini ve dünyevi iki tarafını temsil etmelerine dayandırılmıştır.

Hint mitolojisinde Mitra ışığın tanrısı olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda antlaşmalara şahitlik ettiğine de inanılmıştır. Bu özelliğinin yanında kendisine başka tanrıların da destek verdiğine inanılmıştır. Mitra bu özellikleriyle ilk dönemlerde Hint mitolojisinde popüler bir tanrı olmasına rağmen Varuna'nın itibarının zayıflamasıyla birlikte kendi itibarı da zayıflamıştır. Mitra'nın Hint mitolojisindeki değişimi tek bir çizgi halinde gerçekleşmiştir.

Fakat Mithra olarak görüldüğü İran'da durum bu şekilde gerçekleşmemiştir. İran mitolojisinde Mithra tapımı Zerdüşt öncesi dönem, Zerdüşt dönemi ve Zerdüşt sonrası dönem olmak üzere üç şekilde değerlendirilebilir.

Zerdüşt öncesinde Hindistan'da olduğu gibi İran'da Mithra tapımı çok güçlü idi. Yine Hindistan'da olduğu gibi hem ışık tanrısı hem de sözleşmelere şahitlik yapan bir tanrı olarak görülmüştü. Zerdüşt döneminde ise diğer tanrılar gibi Mithra tapımı da kabul edilmemiştir. Zerdüşt'e ait Gathalar'da bu monoteist vurgu görülmektedir. Zerdüşt, bu inancı reddetmiş olmasına rağmen İran'ın bazı bölgelerinde Mithra tapımı halk arasında devam etmiştir.

Zerdüşt sonrası dönemde ise Mithra tapımı tekrar güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır. Öyle ki Zerdüşt'ün Avesta'sına kadar bu inanç karışmıştır. Hatta Avesta'nın en uzun *yeşt*'lerinden biri Mithra'ya ithaf edilmiştir. Ahamenişler döneminde güçlenen bu inanç İran sınırlarını taşmış, imparatorluğun ve magi rahiplerinin çabalarıyla Mezopotamya, Anadolu hatta Avrupa'ya kadar yayılmıştır. Bir dönem Roma imparatorluğunda savaşçı özelliği nedeniyle askerler arasında popüler olan bu kült Hıristiyanlığın ortaya çıkması ile beraber ortadan kalkmıştır.

KAYNAKÇA

Alıcı, Mehmet, *Kadîm İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012.

Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, Yöneten: Yves Bonnefoy, Türkçe Baskıyı Yayına Hazırlayan: Levent Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, c.II, Ankara 2000

Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri, Çev.: Fahriye Adsay/İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul 2012

Bilgin, M. Sıraç, *Zarathuştra*, Berfin Yayınları, İstanbul 2003

Campbell, Joseph, *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, Çev: Kudret Emiroğlu, 3.Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 2003

…… Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri, Çev: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, 3.Baskı, Ankara 2003

Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, 5.Basım, İstanbul 2002

Cumont, Franz, *The Mysteries of Mithra*, İngilizceye çev.: Thomas J. McCormack, Şikago 1903

Demirci, Kürşat, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, Çev: Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, 2.Basım, İstanbul 2007, c.I

Geden, A. S., *Select Passages Illustrating Mithraism,* Great Britain 1925

Guenon, Rene, Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri Hint Felsefesinde Kamil İnsan, Çev: Atila Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002

Haug, Martin, *Essays On The Sacred Language, Writings, And Religion of The Parsis*, London 1907

Herodotos, *Tarih*, Çev: Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012

İznik, Erkan, "Anadolu'daki Gizemli Işık: Mithra", *Uluslarlarası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri,* Türksev Yayınları, Ankara 2004

Jones, H. Stuart, "Mithraism" *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, c.VIII, New York 1915.

Kadir, C.A., "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", Çev: Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, c.I, İstanbul 1990.

KIZIL, Hayreddin, "Mitra'dan Mithras'ın Sırları'na Mitraizm'in Kuruluş Serüveni", *EKEV Akademi Dergisi,* Yıl: 17, sayı: 55, Erzurum 2013.

Korkmaz, Esat, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2004

Malandra, William W., An Introduction To Ancient Iranian Religions –Reading FromThe Avesta And The Achaemenid Inscriptions, USA 1983

Mallory, J.P., *Hint Avrupalıların İzinde Dil, Arkeoloji ve Mit,* Çev: Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002

Müller, F. Max, *Contributions To the Sicence of Mythology*, London 1897

O'Flaherty, Wendy Doniger, *Hindu Mitolojisi*, Çev Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1996

Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi*, Çev: Erdoğan Vatansever, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2001

Taraporewala, Irach J.I., *Zerdüşt Dini Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, Çev: Nice Damar, Avesta Yayınları, İstanbul 2002

P. T. Raju, Ningtsit Chan, Joseph M. Kitagawa ve İsmail Raci Faruki, *Asya Dinleri*, Türkçesi, Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2002

Shaked, Shaul, *Dualism in Transformation Varieties of Religion in Sasanian Iran,* London 2005

Tığlı, Asiye Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi, Beyan Yayınları, İstanbul 2004

Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008
……, *İran Edebiyatı*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012
Zenaidi, A. Ragozin, *Media, Babylon, Persia From the Fall of Nineveh To The Persian War*, London, 1889

İnternet

Hanns-Peter Schmidt, http://www.iranicaonline.org/articles/mithra-i erişim 06/04/2012, 02/09/2013 ve farklı tarihlerde

Ralph T.H. Griffith tarafından çevrilmiş Rigveda için http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm erişim, değişik tarihlerde

Catholic Encyclopedia, http://www.newadvent.org/cathen/10402a.htm erişim, 15/05/2012

BİR HAZF ÇEŞİDİ OLARAK İHTİBAKIN ANALİZİ

Kutbettin Ekinci
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrencisi

Özet:

Hazfı, bir veya birden çok kelimenin cümleden atılması olarak tanımlayabiliriz. Mahzuf, mezkûr hükmündedir. Muhatabın mahzufu bilmesi için sözde hazfin meydana geldiğine dair bir karine olması şarttır. Kelamda asıl olan zikir olduğu için hazfin olup olmadığı kuşkulu ise hazfın olmadığına karar verilmelidir. Kaynaklarımızda; Kur'an'da bir hazf çeşidi olarak sayılan "ihtibak" örnekleri, bizce hazfin ölçülerine uymadığı için hazifli ifade çeşitlerinden değildir. Çünkü hazf, cümlenin temel anlamı içinde gerçekleşirken, verilen "ihtibak" örneklerinde ise cümlenin temel anlamının delaleti ile mahzuf telakkisine gidilmiştir. Yapılan takdirler mezkûrların delaletiyle elde edildiği için Fıkıh Üsûlü'nde delalet çeşitleri arasında yerini alabilir.

Anahtar kelimeler: hazf, kelâm, takdir, mezkûr, ihtibâk, delâlet, muhatap, mütekellim, karine

ANALYSIS ON IHTIBAK A KIND OF HAZF

Abstract:

Hazf, can be defined as expulsion one or more words in the sentence. Mahzuf is accepted as mentioned. It has to be a presumption in the sentence to make mahzuf understanded by interlocuter. Because of mention (zikr) is origin in expression, it should be decided when hazf is questionable. According to our sources "ihtibak" considered as a kind of hazf in Qoran. To obey the measure of hazf "ihtibak" isn't a kind of hazf.

Key words: Hazfi, kalam, mazkur, ihtibâk, dalalah, interlocuter.

Giriş

Hazfin Sözlük ve Terim Anlamı:

Hazf(حذف), sözlükte bir şeyden koparıp atmak, fazlalıkları atmak, kırpmak, etrafından keserek düzeltmek ve güzel bir şekil vermek gibi temel anlamlara gelir. İmruu'l-Kays, "hazf" kelimesini kendi atını tasvir ederken (لها جبهة كَسَراةِ المِجَنّ حَذَّفه الصّانعُ الْمُقْتَدِر) *"Onun, muktedir sanatkârın yapıp hazırladığı, kalkanın sırtına benzer bir alnı var."*[1]

[1] İbn Manẓûr, Ebu'l-Faḍl Cemaluddin Muhammed Mukerrem, Lisânu'l-ʿArab, Beyrut, Daru Ṣadır, t.y., ḥ.z.f. md. ; ez-Zebidî, es-Seyyid Muhammed Murteza el-Hüseyinî Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs, Kuveyt, Mektebetu Hükûmeti Kuveyt, 1965, ḥ.z.f. md.

Yukarıdaki beyitte "hazf" kelimesi etrafından fazlalıkları atarak güzel bir şekil vermek anlamında kullanıyor.

İstilahî olarak ise; Sarf İlmin'de kelimelerden harflerin veya harekelerin atılmasında kullanılır. Nahiv ve Belagât ilimlerinde ve Ulûmu'l-Kur'ân'da ise birbirlerine yakın tanımlar görmekteyiz. Bu tanımları hemen hemen kapsayacak şekilde şu tanımı görüyoruz. "Hazf, kelâmdan(sözden) bir cüzün (bir söz grubundan bir veya birkaç cümlenin veya bir kelimenin) tamamının bir delile dayanarak düşürülmesi/atılmasıdır."[2]

Mütekellimin tasavvur etmiş olduğu kendi sözünden, muhatabın elindeki bir delile dayanarak bir cüzünü atması, aslında var olan bir söz parçasını konuşmasından çekmesi olarak anlayabiliriz. Mütekellim-muhatap ilişkilerinde söz atımları her zaman beklenir bir durumdur. Çoğu zaman muhatabın hazfedileni zaten biliyor olmasına dayanan hazf, aslında bütün dillerin ortak bir özelliğidir. Arap dilinde, şiirinde ve nesrinde, edebî amaçlara yönelik olarak kullanıldığı gibi, gündelik konuşmalarda da hazf çok kullanılır. Arapların mesellerinde ve "hoş geldin" خَيْرَ مَقْدَم (قدمت) , "afiyet olsun" هَنِيئًا مَرِيئًا (كُلْ أَو اشْرَبْ) gibi gündelik konuşmalarındaki hazf, genelde "sık kullanım" (كثرة الإستعمال) nedeniyle gerçekleşir.[3] Fakat konuşanın (mütekellimin) kendi tercihiyle hazfi kullandığı gerçeği ve dayandığı maksatları da burada belirtmemiz gerekir. Hazfin asıl ilgi noktası da burasıdır. Bu maksatlar, Arap dilinin kaynaklarında detaylı bir şekilde incelenmiştir.[4]

Şüphesiz mütekellim, hazfe başvururken bazı şartlara riayet etmek zorundadır. Çünkü muhatap tarafından anlaşılmak, onun konuşmasının gayeleri arasındadır. O nedenle yapılan hazf, sözün anlaşılmayacak duruma düşmesine sebep olmamalı. İbn Hişâm hazif için sekiz ve Suyûtî de bunlardan yedi tanesini şart olarak ileri sürmüşse de[5] genelde Arap dili ve edebiyatında bütün bu şartların dönüp dolaştığı temel husus bir karinenin olmasıdır. O nedenle hazfin geçerli olmasının temel şartı, *lafzî karine* veya *hal karinesi* olarak bir karineye/delile dayanmasıdır.[6]

Bir Hazif Çeşidi Olarak İhtibâk

---

[2] ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, el-Burhân fi ʿUlumi'l-Ku'rân, (tahk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim), Kahire, Mektebetu Dari't-Turas, ty. c.III, s. 102. ; et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, Keşşâfu İstilâhâti'l-Fünûn, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, c.I, s.312.

[3] Meseller ve hazifli örnekler için daha geniş bilgi için bkz. Sîbeveyh, Ebu Bişr ʿAmr b. Osman b. Kamber, el-Kitâb (tahk. Abdusselam Muhammed Harun), Kahire, Mektebetu'l-Ḫanci, 1988, c.I, s.270-280; ibn Cinnî, Ebu'l-Feṭh Osman, el-Ḫasâis (tahk.Muhammed Ali en-Neccar), Mısır, el-Mektebetu'l-ʿİlmiyye, ty. c.II, s.360.

[4] Daha geniş bilgi için bkz. et-Taftazanî, Mesu'd b. Ömer Saʿduddin, Muḫtasaru'l-Meʿânî, Üçler Matbaası, İstanbul, 1977, s.56-58,163-166; ez-Zerkeşî, el-Burhân, c.III, s.105-108; es-Şuyûtî, Celâluddin Abdurrahman, el-İtkân fi ʿUlûmi'l-Kur'ân(tahk. Mustafa Dîb el-Büġa), Daru İbni Keşir, Dımeşk,1987, c.II, 818-820; es-Süyûtî, el-Meṭâliuʿ's-Seiʿde fi Şerhi'l-Ferîde, Bağdat, Daru'r-Risale, 1988, c.II, s. 351; Tahir Süleyman Ḥamude, Ẓahiretu'l-Ḥazfi fi'd-Dersi'l-Luġavî, İskenderiye, ed-Daru'l-Camiʿyye, 1998, s.92-107

[5] İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Enṣarî, Muġnî'l-Lebib ʿan Kütübi'l-ʿEârîb(tahk. Abdullatif Muhammed el-Ḫatib) et-Turaşi'l-ʿArabî, Kuveyt, 2000,, c.VI, s. 317-351.; es-Şuyûtî, el-İtkân, c.II, s. 822-827

[6] Reḍiyyuddin Muhammed b. Hüseyin el-İstrâbâzî, Şerḥu'r-Reḍiyy ʿAla'l-Kâfiye, Bingazi, Câmiatu Karyanus, 1978, c.I, s. 305.; ez-Zerkeşî, el-Burhân, c.III, s.111.; Şuyûtî, el-İtkân, c.II,s. 822; İbn Cinnî, el-Ḫasâis , c.II, s. 360.; et-Taftazanî, Mesu'd b. Ömer Saduddin Kitabu'l-Müṭavvel, Mektebetu'd-Daverî, Kum, 1416(h), s.144, ; Taftazanî, Muḫtasaru'l-Meʿânî, s.124.

Hazif hakkındaki bu kısa girişten sonra hazfin bir çeşidi olarak ihtibak hazfini ve onun Kur'an'daki kullanımını analiz etmek istiyoruz. Analizden kastımız, ihtibakın bir hazif türü olarak görüp göremeyeceğimizin analizidir. Onu ele alırken geç dönem kaynaklarında bir hazif çeşidi olarak aktarılan ihtibak; haziften sayılabilir mi, sorusunun cevabını hazfin ölçülerine göre arayacağız. Hazfin ölçüleriyle ne derce uyuştuğunu görmeye çalışacağız.

Arap dilinin erken dönem beyan ve belagat edebiyatında olmayan "iḥtibâk" (الاحتباك) öyle anlaşılıyor ki, Hicrî VIII. Asrın başlarında muteahhirun tarafından ortaya atılan bir hazif çeşididir.[7] Kelime kökü "habk"(حبْك) bir şeyi sağlam ve muhkem yapmak, elbisede bir açık bırakmayacak şekilde örmek ve böylece kusursuz ve daha güzel olmasını sağlamak anlamındadır.[8] Belâgatta ise, İhtibak; "İki cümleli bir yapıda olan bir sözden ikinci cümledeki bir cümleye olan karşıtının veya eşinin varlığından dolayı birinci cümleden onun karşıtı veya eşini hazf etmek ve birinci cümledeki karşıtın veya eşinin varlığından dolayı da ikinci cümleden onun karşıtını veya eşini hazfetmektir."[9] Hazfin "aziz"(değerli) bir çeşidi olarak vasıflanan[10] ihtibakı Zerkeşî(ö.794) ise "Bir araya gelen iki karşıttan(mükabilden) birini, bir diğerinin delaletiyle hazfetmektir." Şeklinde tanımlayarak buna "el-hazfu'l-mükabilî" (الحذف المقابلي) adını vermiştir.[11] Ne demek istendiğini bir ayet örneği üzerinden açıklayalım. (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ) *"Yoksa onu uydurdu mu diyorlar? De ki, Eğer onu uydurmuşsam onun suçu bana aittir ve fakat ben sizin işlemekte olduğunuz suçtan beri olmuş olurum."*[12] Zerkeşi, verdiği bu ayet örneğinde mahzufları yapılan formülasyona göre şöyle takdir etmiştir: (إن افتريته فعلى إجرامي **وأنتم براء منه وعليكم** وأنا برىء مما تجرمون **إجرامكم**) "Eğer onu uydurmuşsam onun suçu bana aittir, sizler ondan beri olmuş olursunuz ve sizin suçunuz size aittir, ben de sizin işlemekte olduğunuz suçtan beriyim." Çünkü formülasyona göre; (إجرامي)'nin mukabili(karşıtı) (**وعليكم إجرامكم**) ve (وأنا برىء مما تجرمون)'nin mükabili de (**وأنتم براء منه**) ifadeleridir. Burada bunlardan her birinin mukabilinin delaletiyle iktifa edilerek diğeri hazfedilmiştir.[13] Şimdi bu ve benzeri ayet örneklerinde hazif olup olmadığını ancak hazfin kriterlerine göre değerlendirebiliriz. Hazifte şu iki esas önemlidir:

a-Hazfin olduğuna dair bir karine olmalıdır.

b-Kelamda asıl olan zikirdir. O nedenle bir sözde hazf olup olmadığı kuşkulu ise hazf olmadığına yorumlanmalıdır.[14]

Bu ayetteki *"Eğer onu uydurmuşsam, onun suçu bana aittir,"* (إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي) ifadesi delalet yoluyla, 'bu konuda sizin bir suçunuz olmaz, sorumluluk bana aittir, size

---

[7] Şuyûtî, el-İtkân, c.II, s. 831
[8] Şuyûtî, el-İtkân, c.II, s. 832
[9] et-Tehanevî, Keşşâfu İstilahati'l-Fünûn, c. I, s. 337 ; Süyûtî, el-İtkân, c. II, s. 831
[10] Şuyûtî, el-İtkân, c.II, s. 831
[11] Zerkeşî, el-Burhan, c. III, s. 129
[12] Hûd 11/35
[13] Zerkeşî, a.g.e. c. III, s. 129
[14] Zerkeşî, a.g.e., c. III, s. 104

değil'(**وأنتم براء منه**) anlamına işaret etmektedir. Diğer taraftan "*ve fakat ben sizin işlemekte olduğunuz suçtan beriyim.*" (وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ) ifadesinden de "sizin suçunuz size aittir" (**وعليكم إجرامكم**) anlamı net olarak anlaşılır. Fakat sorun şu; delalet yoluyla anlaşılan bu anlamların mahzuf olduğuna dair karine nedir? Başka bir ifadeyle mütekellimin normalde kendi kelamında var olup da bu ifadeleri kendi kelamından hazf ettiğine/attığına dair, delil var mı? Çünkü bir cümlede cümlenin temel anlamı dışında başka anlamlara da delalet etmesi onun mahzuf olduğuna delil sayılmaz. Mesela, (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا) *"Zinaya yaklaşmayın…"*[15] ayetinde zinanın haram olduğunu ona yaklaşmaktan nehiy ettiğinden anladığımız halde, haramlığını belirten bir ifade mahzuf olarak görebilir miyiz? Yada şöyle bir mahzuf takdiri yapabilir miyiz? (ولا تقربوا الزنا **فانه حُرِّمَ عليكم**) "Zinaya yaklaşmayın, zira o size haram kılındı." Oysa bu ifadenin mahzuf olduğuna dair elimizde hiçbir delil yok. Bir cümleden bir ifadenin mahzuf olması ile o cümlenin kendi temel anlamı dışında başka anlamlara da delalet etmesi ayrı şeyler olduğu açıktır. Mesela "Ali bu gün doktora gittiği için okula gidemedi." dendiğinde Ali'nin hastalandığını ve bir öğrenci olduğunu delalet yoluyla anladığımız halde bu cümlede "(**öğrenci olan**) Ali (**hasta olduğundan dolayı**) doktora gittiği için okula gidemedi." Şeklinde mahzuf takdirleri yapabilir miyiz? Bu cümlede olduğu gibi ayette de mahzuf olarak telakki edilen ifadeler cümlenin bizzat kendi delaletiyle, yani zikredilenlerle, anlaşılan ifadelerdir. Hazf, mütekellimin kendi kelamında var olan bir ifadeyi atmasıdır, zikretmediği değil. Zerkeşî bu gerçeği hazfın tanımından yola çıkarak şöyle diyor: (وهو يشعر بالطرح) "O(hazf, sözden) atmayı ifade eder."[16] O nedenle hazf, cümledeki eksikliktir. Hazf diyebilmemiz için, mahzuf kelime yerine konulmadığında anlamın tamam olmaması gerekir.

İhtibak hazfine misal olarak verilen yukarıdaki ayet, örnek olarak "(Onlar *) sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler.."*(صمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ)[17] ayetindeki hazf gibi değildir. Burada lafzî bir karine olarak biliyoruz ki, ifade mübtedasız olduğu için bu ayete mesela (هم) gibi bir mübteda takdir edilmezse cümle anlam olarak eksik kalacaktır. İhtibak ayeti örneğinde ise cümle kuruluşları tam olduğu ve anlam bakımından noksan olmadığı için iddia edilen mahzufların takdir edilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü burada takdir edilenler, hazf telakkisi olmadan da ayetin mezkur lafızlarından anlaşılabilen anlamlardır. İhtibakla ilgili Suyûtî ve Zerkeşî'nin verdiği örneklerin bir kaçını daha analiz edersek, ihtibaktaki hazf yanılgılarını daha net görebiliriz.

(وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ) *"…Çünkü (Allah) dilerse münafıklara azap edecek ya da onlara tevbe nasib edecek…"* [18] Yapılan takdir; (ويعذب المنافقين إن شاء **فلا يتوب عليهم** أو يتوب عليهم **فلا يعذبهم**) "*Çünkü münafıklara dilerse azap edip tevbe nasip etmeyecek ya da onlara tevbe*

[15] İsra 17/32
[16] Zerkeşî, a.g.e., III/103
[17] Bakra 2/18
[18] Ahzab 33/24

nasip edip azap etmeyecek..” [19] Takdir edilen mahzuflardan (**فلا يتوب عليهم**) ifadesi, (ويعذب المنافقين) ifadesinin bir gereği olarak anlaşıldığı gibi (**فلا يعذبهم**) ifadesi de (يتوب عليهم) ifadesinin gereğidir. Çünkü münafıklara azap edilecekse demek ki, af edilmeyecekler; yok eğer af edileceklerse demek ki, onlara azap edilmeyecektir. Takdir edilenlerin hazf edildiğine dair bir karineye dayanmadan sadece mezkurların delaletleriyle zorunlu olarak ortaya çıkan anlamlar olduğu açıktır. O nedenle takdir edilenleri mahzuflaradan sayamayız. Ama bu ayette bir mahzuf görmek istersek o da şudur: (إن) şart edatının cevap cümlesi ve (شاء) fiilinin mef’ulüdür. Çünkü lafzî karine olarak biliyoruz ki, şart edatının bir cevap cümlesi olmalıdır ve (شاء) fiili de bir mefu’l ister. Buna göre mahzuf takdirlerini (إن شاء تعذيبَهم عذَّبَهم)[20] şeklinde yapabiliriz. Ayetle ilgili yaptığımız mealde de bu mahzufların anlamına açıkça işaret vardır. Onun için buradaki mahzuf takdirlerinin, ihtibak haziflerine dair yapılan takdirlerin aksine cümlenin temel anlamıyla ilgili olduğuna dikkat çekmek gerekir.

Şu ayet örneğine bakalım: (وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ) *“Elini koynuna sok, kusursuz olarak bembeyaz çıksın.”*[21] Yapılan takdir; (أدخل يدك فِي جَيْبِكَ **تَدْخُلْ وأَخْرِجْهَا** تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ) “Elini koynuna sok ki, girsin ve onu çıkar ki, kusursuz olarak bembeyaz çıksın.”[22] “Elini koynuna sok” (أدخل يدك فِي جَيْبِكَ) dendikten sonra “girsin” (**تَدْخُلْ**) takdirine ihtiyaç var mı? O halde birçok emir söylenirken hemen akabinde emrin vuku bulmasını mahzuf kabul etmemiz lazım. “taşı at ki-atılsın”, “su doldur ki-dolsun”, “masayı sil ki-silinsin” gibi zaten mezkurlardan anlaşılan anlamların takdirini yapmak, hazfı tamamen ölçüsüz hale getirir.

Başka bir örnek; (وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) “*Diğer bir kısmı günahlarını itiraf ettiler. İyi amelle kötüsünü birbirine karıştırdılar.*”[23] Karışan iki şey varsa, biri karışan biri de karıştırılan olmak üzere iki şeye ihtiyaç olur. Burada karışan var ama karıştırılan yok gerekçesiyle şöyle bir takdire gidilmiştir: (خلطوا عملا صالحا **بسيء** وآخر سيئا **بصالح**) “İyi ameli kötüsüyle, kötü ameli de iyisiyle karıştırdılar.”[24] Oysa ayette her iki taraf da arada atıf harfi (و) getirilerek zikredilmiştir. Zemahşerî(ö.538h), buna ihtiyaç duyulmadığını şöyle ispatlıyor: “zikredilen her iki taraf da (salih ve kötü amel) karışan ve karıştırılandır. Çünkü anlam, birini diğeriyle karıştırdılar şeklindedir. “Su ve sütü karıştırdım”(خلطت الماء واللبن) dediğin zaman her birini diğeriyle karıştırmayı kast edersin. Bu, “ suyu süte karıştırdım”(خلطت الماء باللبن) gibi değildir. Çünkü burada karışanı su, karıştırılanı da süt yaptın.”[25] Anlaşılıyor ki, ayet ifadesi başka bir takdire ihtiyaç duymayacak kadar tamdır.

---

[19] Zerkeşî, a.g.e., III/129 ; Suyûtî, a.g.e., II/832
[20] es-Semînu’l-Halebî, Ahmed b. Yusuf, Ed-Dürru’l-Meşûn fi ʿUlûmi’l-Kitabi’l-Meknun (tahk. Ahmed Muhammed el-Ḫarrât), Dımaşk, Daru’l-Kalem, ty., c.IX, s.112.
[21] Neml 27/12
[22] Zerkeşî, a.g.e., III/130 ; Suyûtî, a.g.e., II/831
[23] Tevbe 9/102
[24] Zerkeşî, a.g.e., III/130-131
[25] ez-Zemahşerî, Carullah Ebu’l-Kasım Mahmud, el-Keşşaf ʿan Hakaiki’t-Tenzil, Daru’l-Kitabi’l-ʿArabî, Beyrut, 1407h, c. II, s. 307

Suyûtî'nin latif bir misal olarak vasıflandırdığı ayet örneğini inceleyelim: (قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ) *"Karşılaşan iki toplulukta sizin için bir ayet vardır. Biri Allah yolunda savaşan bir topluluk ve diğeri kafir…"*[26] Anlaşılıyor ki, ihtibak formülasyonuna göre bu yapının ikinci kısmındaki (كَافِرَةٌ) karinesiyle birinci kısımdan (**مؤمنة**) kelimesi hazf edilmiş ve birinci kısımdaki (تقاتل في سبيل الله) ifadesinin karinesiyle de ikinci kısımdan (**تقاتل في سبيل الطاغوت**) "tagut yolunda savaşan bir tolpluluk…" ifadesi hazfedilmiştir. Buna göre Süyûtî'nin yaptığı mahzuf takdiri şöyledir: (فئة **مؤمنة** تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة **تقاتل في سبيل الطاغوت**) "Allah yolunda savaşan mü'min bir topluluk ve diğeri tağut yolunda savaşan kâfir bir topluluk." [27] Mahzuf olarak takdir edilen her iki ifade de sıfattır. Sıfatlar, mevsufunu tahsis edici olarak veya övücü ve yerici olarak kullanıldıkları için aslında en çok "itnab"(fazla açıklama) ve "ishab"(sözü uzatma) durumuna uygundurlar.[28] Hazif gibi îcâz durumlarına uymazlar. Sıfatlar, cümlenin umdesinden(esasından) olmadığı için de muhatap tarafından mahzuflarının bilinmesi daha zordur. Bu nedenle onların nadir olarak gelen hazifleri için bir hal veya lafız karinesine şiddetle ihtiyaç vardır. Bu ayet örneğimizde de sıfatların ayetten hazfedildiğine dair bir karine bulunmuyor. Ancak bu sıfatların, mezkur ifadelerin delaletiyle, mahzuf olarak telakki edilmiş olduğu açıktır. Fakat (تقاتل في سبيل الله) ifadesi (**مؤمنة**)'ye delalet etmesi gibi, bir ifadenin başka bir manaya delalet etmesini değil, takdir edilenlerin mahzuf olduğuna dair elimizde bir karine olması gerekiyor. Çünkü (تقاتل في سبيل الله) ifadesinden hazfi düşünmeye gerek duymadan "mümin" bir topluluğu ifade ettiğini rahatlıkla anlayabiliriz. Burada bir (**مؤمنة**) kelimesinin mukadder olduğu hiçbir şekilde düşünülmezse bile bu topluluğun mümin bir topluluk olduğu mezkûrlardan rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu, mezkurların bizzat delalet ettiği anlamdır. Eğer (**مؤمنة**) kelimesi mahzuf olsaydı onu orada mukadder olarak düşünmeseydik anlamın eksik olması gerekirdi. Takdir edilen ifadeler, cümlenin temel anlamını oluşturmadığı için dikkat edilirse mahzuf olarak telakki edilenler, ayet mealine de yansımamaktadır. Fakat, mahzuf bir kelime veya bir ifade meale yansımak zorundadır çünkü mahzuf, mezkur hükmündedir ve cümlenin temel anlamını ifade eder. Mesela, ayette (فِئَةٌ) kelimesi mübtedasız bir haber olduğu için bu, mübtedanın mahzuf olduğuna dair bir karinedir ve takdirini de (إحداهما فئةٌ) şeklinde yapabiliriz. Bu mahzuf da yaptığımız meale yansımaktadır.

Bu durumu teyit etmek için Zerkeşi'nin ihtibak hazfine verdiği birkaç misal daha zikrederek konuyu temellendirmekte yarar vardır. Şöyle ki;

Örnek 1:

---

[26] Al-i 'İmrân 3/13
[27] Süyûtî, a.g.e. c. II, s. 832
[28] İbn Cinnî, a.g.e c.II, s.366

(فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ) *" O halde öncekilerde gönderildiği gibi o da bize bir mucize getirsin."*[29] **Yapılan takdir:** (**إن أرسل** فليأتنا بآية كما ارسل الأولون **فأتوا بآية**) "Eğer peygamber olarak gönderilmişse o halde önceki peygamberler gönderilip de mucize getirdikleri gibi o da bize bir mucize getirsin."

Örnek 2:

(فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) "*Ay halinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın.*"[30] **Yapılan takdir:** (لا تقربوهن حتى يطهرن فإذا **طهرن** وتطهّرن **ويطهّرن** فآتوهن) "Yıkanıp tam temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Yıkanıp tam temizlendiklerinde yaklaşabilirsiniz."

Örnek 3:

(فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى) "*Eğer tarafımdan bir hidayet(yol gösterici) gelirde, kim benim hidayetime uyarsa ne sapar ne de bedbaht olur*."[31] Yapılan takdir: (من اتبع الهداى **فلا خوف ولا حزن يلحقه وهو صاحب الجنة ومن كذب يلحقه الخوف والحزن وهو صاحب النار**) "Kim hidayetime uyarsa ona korku ve üzüntü yoktur ve cennete giren olur. Kim ki, yalanlarsa ona korku ve üzüntü vardır ve ateşe girenlerden olur."[32]

Sonuç:

Arap dilinde; gerek gramer olarak hazif sayılanlar ve gerekse günlük konuşmalardaki "sık kullanım"dan dolayı meydana gelmiş hazifleri bir kenara bırakırsak; hazif, mütekellimin bir maksada binaen kendi sözlerinden bir öğe veya öğe grubunu atmasıdır. Yani mütekellimin bir eylemidir. Bu açıdan zikretmemek ile hazfetmek arasındaki ince farka dikkat etmek, hazfi tespit etmemize yardımcı olacaktır. Çünkü hazfedilen ifade, karine yardımıyla muhatap tarafından tespit edilebilir ama zikredilmeyeni mütekellimin kelamından saymak, tahmin yürütmekten başka bir şey değildir. İhtibak ile ilgili incelediğimiz bütün örneklerde, mahzuf olarak telakki edilenler, mezkûrların delalet ettiği manalar olduğu halde kelamın aslından sayılmış olmaktadır. Çünkü mahzuf, mezkur hükmündedir.

Bu nedenle kaynaklarımızda ihtibak hazfi olarak verilen ayet örneklerinde, hazfin kriterlerine uyan bir türüne rastlamadık. İncelediğimiz misaller üzerinden yola çıkarsak; ihtibakı bir hazf çeşidi olarak değerlendirmek; hazfin kıstaslarını alt üst etmek ve ölçüsüz hale getirmek anlamına gelir. Çünkü bunu kabul etmek, temel anlamları dışında cümlelerin

---

[29] Enbiya 21/5
[30] Bakara 2/222
[31] Taha 20/123
[32] Zerkeşî, a.g.e. III/129-131

delalet yoluyla diğer anlamlarını da mahzuf kabul etmek anlamına gelir ki, bu, hazfin sınırları dışına çıkmaktır.

KAYNAKÇA

-İBN CİNNÎ, Ebu'l-Fetḥ Osman, ***el-Ḫasâis (tahk.Muhammed Ali en-Neccar), Mısır, el-Mektebetu'l-ʿİlmiyye, ty.***

- İBN HİŞÂM, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Enṣarî, ***Muġnî'l-Lebib ʿan Kütübi'l-ʿEârîb(tahk. Abdullatif Muhammed el-Ḫatib) et-Turaṯi'l-ʿArabî, Kuveyt, 2000***

-İBN MANẒÛR, Ebu'l-Faḍl Cemaluddin Muhammed Mukerrem, ***Lisânu'l-ʿArab, Beyrut, Daru Ṣadır, t.y.***

- el-İSTRÂBÂZÎ, Reḍiyyuddin Muhammed b. Hüseyin, ***Şerḥu'r-Reḍiyy ʿAla'l-Kâfiye, Bingazi, Câmiatu Karyanus, 1978***

-es-SEMÎNU'L-HALEBÎ, Ahmed b. Yusuf, ***ed-Dürru'l-Meṣûn fi ʿUlûmi'l-Kitabi'l-Meknûn (tahk. Ahmed Muhammed el-Ḫarrât), Dımaşk, Daru'l-Kalem, ty.***

-SÎBEVEYH, Ebu Bişr ʿAmr b. Osman b. Kamber, ***el-Kitâb (tahk. Abdusselam Muhammed Harun), Kahire, Mektebetu'l-Ḫanci, 1988***

-es-ŞUYÛTÎ, Celâlu'd-Din Abdurrahman, ***el-İtkân Fi ʿUlûmi'l-Kur'ân(tahk. Mustafa Dîb el-Büġa), Daru İbni Keṯir, Dımeşk,1987***

---------- ***el-Meṭâliuʿ's-Seiʿde Fi Şerhi'l-Ferîde, Bağdat, Daru'r-Risale, 1988***

-et-TAFTAZANÎ, Mesu'd b. Ömer Saʿdu'd-Din, ***Muḫtasaru'l-Meʿânî, Üçler Matbaası, İstanbul, 1977***

---------- ***Kitabu'l-Müṭavvel, Mektebetu'd-Daverî, Kum, 1416(h),***

- ḤAMUDE, Tahir Süleyman, ***Ẓahiretu'l-Ḥazfi Fi'd-Dersi'l-Luğavî, İskenderiye, ed-Daru'l-Camiʿyye, 1998***

-et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, ***Keşşâfu İstilâhâti'l-Fünûn, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984,***

- EZ-ZEMAHŞERÎ, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud, ***el-Keşşaf ʿan Hakaiki't-Tenzil, Daru'l-Kitabi'l-ʿArabî, Beyrut, 1407h***

-ez-ZEBİDÎ, es-Seyyid Muhammed Murteza el-Hüseyinî, ***Tâcu'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Ḳâmûs, Kuveyt, Mektebetu Hükûmeti Kuveyt, 1965***

-ez-ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, ***el-Burhân Fi ʿUlumi'l-Ku'rân, (tahk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim), Kahire, Mektebetu Dari't-Turaṯ, ty.***

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SUÇUN UNSURLARI

Adnan AKALIN

Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrencisi

Özet:

Suç, ceza hukukunun temelini teşkil eden özel bir mefhumdur. Suç bulunduğu için faile ceza verilir ve suç işlenmesini önlemek için ceza kanunları düzenlenir. Bir fiilin suç sayılması için gerekli olan ve onu diğer hukuka aykırı fiillerden ayıran vasıflar suçun unsurlarını oluşturur. Günümüzde suç genel teorisi ile ilgili yapılan araştırmalar sonucunda, suçun unsurları dört ana başlıkta değerlendirilmiştir. Biz de çalışmamızda, suçun unsurları olarak adlandırılan bu başlıkları İslam hukuku açısından değerlendirmeye gayret göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Din, Hukuk, İslam Hukuku, Suç, Ceza.

THE ELEMENTS OF CRIME IN ISLAMIC LAW

Abstract:

Crime, which constitutes the basis of criminal law is a special concept. The offender is punished as the he is convicted ,criminal laws are regulated to prevent crime. The elements that prove an act as crime and put it apart from other acts constitute criminal provisions. Today,as a result of the research on the general theory of crime ,criminal provisions have been evaluated in four main categories. In this study,we are going to endeavor to evaluate these defined elements of crime in terms of Islamic law.

Key Words: Religion, Law, Islamic Law, Crime, Punishment.

GİRİŞ

Suç, insanlığın varoluşundan itibaren karşımıza çıkan sosyal bir olgudur ve ceza hukukunun da temelini oluşturur. Suç işlediği için faile ceza verilir ve suç işlenmesini önlemek amacıyla ceza kanunları düzenlenir. Suç mefhumunu hukuki bakımdan ele almak, öncelikle onu oluşturan genel unsurların nelerden ibaret olduğunu tespit etmekle mümkündür. Ayrıca ağır veya hafif olarak değerlendirilmesini gerektiren sebeplerin neler olduğunu ve yine suçun ne suretle oluşup ne suretle ortadan kalkacağını doğru tespit etmek de bu noktada şarttır. Bir fiili suç haline sokan, onu diğer fiillerden ayıran hususların nelerden ibaret bulunduğunu belirleyen unsurların tespiti bu açıdan önemlidir. Günümüzde suç genel teorisi ile ilgili araştırmaların ulaştığı sonuçlara göre suçun genel unsurları

kanuni unsur, maddi unsur, manevi unsur ve *hukuka aykırılık unsuru* olarak dört temel başlık altında toplanmıştır.

İslam hukukunda hukuki himayenin konusu olan, fert ve toplum açısından da son derece önem arz eden zaruri maslahatlar; *hayat*, *din*, *akıl*, *nesil* ve *mal* olmak üzere beş başlık altında toplanmıştır. Bütün semavi dinlerde teminat altına alınan ve İslam'ın da korumayı hedef edindiği bu maslahatları ihlal eden her tür davranış dinimizce suç kabul edilmiş, suç failleri ise çeşitli müeyyidelerle cezalandırılmıştır.

İslam ceza hukukunda günümüz hukuk sistemlerinde olduğu gibi genel hükümler, özel hükümler gibi bir ayrım yapılmamıştır. Klasik İslam hukukçuları ceza hukuku ile ilgili meseleleri İslam hukukunun genel yapısına uygun olarak meseleci (kazuistik) bir metotla ele almışlardır. Diğer bir ifadeyle umumi esasları belirleyen genel bir suç teorisi ortaya koymak yerine, suçlar kazuistik metotla tek tek ele alınarak incelenmiştir.

Günümüzde suç genel teorisi ile ilgili araştırmaların ulaştığı sonuçlar ile aynı konuyla ilgili İslam hukuku kaynaklarında dağınık bir şeklide yer alan hükümler karşılaştırıldığında, İslam hukukunun bu konulara yabancı olmak bir yana, suçta bazı unsurların aranmasında öncülük ettiği bile söylenebilir. Bu noktadan hareketle, uzun yıllar insanların hukuki ihtiyaçlarına cevap veren ve günümüzde hala bu vasfını koruyan İslam hukukunun ve hukukçularının, suç ve suçun genel unsurlarına bakış açısını ortaya koymak bizler için ayrı bir önem arz etmektedir.

Suç, farklı ilim dallarında farklı şekillerle ele alınabilir. Fakat biz makalemizde hukuki zaviyeden suçu ele alarak suçun çeşitlerini İslami açıdan kısımlandırıp, fiili suç haline dönüştüren unsurların neler olduğunu ortaya koymaya gayret göstereceğiz.

I. Suç Kavramı

A. Sözlük Olarak

Suç kavramı İslam hukukunda "cerîme" sözcüğü ile ifade edilmiştir. Arapça "Cerm" kökünden türeyen *Cerîme*, sözlük olarak, *kesmek* ve *elde etmek/kazanmak* anlamlarına gelir.[1] Hoş görülmeyen kötü bir davranış kesbetmek anlamını ifade eden bu kelime Kur'an-ı Kerim'de *'birisini kötü bir iş yapmaya zorlamak'* şeklinde de kullanılmıştır. Nitekim;

"Ey kavmim, bana olan düşmanlığınız Nuh kavminin veya Hud kavminin ya da Salih kavminin başına gelenler gibi ***sizi bir musibete sürüklemesin.*** *Lut kavmi de sizden uzak değil"*[2]

"Bir topluluğa olan kininiz ***sizi adaletsizliğe sevk etmesin.*** *Adaletli olun, bu takvaya daha çok yakışandır"*[3] ayetleri bunu ifade etmektedir.

---

[1] Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sâdır, Beyrut 1956, c. XII, s. 90; Muhammed Ebu Zehra, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhi'l-İslâmî/el-Cerîme,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1998, s. 19.

[2] Hûd, XI/89.

[3] Mâide, V/8.

B. Terim Olarak

Klasik İslam kaynaklarında suç; *"mala ve cana karşı işlenen, şer'an haram kılınmış bir fiilin adı"*[4] ya da *"Yüce Allah'ın hadd ve ta'zirle cezalandırdığı şer'î yasaklar"*[5] olarak tarif edilmiştir. Çağdaş İslam hukukçuları ise suçu *"yasak bir fiili yapmak veya yapılması emredilen bir fiili terk etmek"*[6] şeklinde tarif etmişlerdir.

Günümüzde hukuk teorisyenleri mensup oldukları felsefi görüşe göre suç hakkında değişik tarifler vermişlerdir. Bunlardan birkaçını şöylece sıralamak mümkündür:

"Kanunun cezalandırdığı fiildir."[7]

"Hukuk düzeninin ceza tehdidi ile yasakladığı bir fiildir."[8]

"Sorumlu bir kimse tarafından, müspet veya menfi bir hareketle meydana getirilen ceza tehdidini taşıyan bir kanunda yazılmış tarife uygun ve hukuka aykırı olan bir fiildir."[9]

"Kanun koyucunun değerlendirmesine göre devletin amaçları ile çatışan ve müeyyide olarak cezayı gerektiren insan davranışıdır."[10]

"Ceza normunun yasakladığı, suç kalıbına uygun kasten veya taksirle işlenen hukuka aykırı haksız bir fiildir."[11]

'İsnad yeteneğine sahip bir kişinin kusurlu iradesinin yarattığı icraî veya ihmali bir hareketin meydana getirdiği yasada yazılı tipe uygun, hukuka aykırı ve müeyyide olarak bir cezanın uygulanmasını gerektiren bir eylemdir"[12]

"Halkın güvenliğini korumak için devletçe neşir ve ilan edilen ve ceza tehdidini havi olan bir kanunun, sorumlu bir şahıs tarafından, icraî veya ihmalî olabilen haricî bir hareketle ve bir hak veya vazifeye müstenit olmayarak ihlal edilmesidir"[13]

"Şârî'in insanlara bir hayat modeli olarak sunduğu hukuk nizamını teşkil eden emir ve yasak normlarını ihlal eden insan fiilleridir.[14]

"İslam hukukunda kanunla yasaklayıp karşılığında ceza takdir ettiği, sorumlu bir şahsın hukuka aykırı bir fiili ya da terkidir"[15]

Klasik İslam kaynaklarıyla birlikte günümüz hukuk teorisyenlerinin de tarifleri dikkate alındığında teknik bir kavram olarak suçu; *Şârî'in insanlar için sunduğu hukuk*

---

[4] Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ebu Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saade, Mısır 1324, XXVII, 84.
[5] Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniye*, Kuveyt 1989, s. 285.
[6] Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi'l-İslamî Mukaranen bi'l-Kanûni'l-Vad'î,* Dâru'l-Kütübi'l-Azelî, Beyrut (t.y.), c. I, s. 66; Ebu Zehra, *s.* 19.
[7] Tahir Taner, *Ceza Hukuku Umumi Kısım,* Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1949, s.79.
[8] Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku Genel Kısım*, Savaş Yayınevi, Ankara 2008, s. 87.
[9] Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1959, I, 297.
[10] Toroslu, s. 91.
[11] M. Emin Artuk, Ahmet Gökcen, A. Caner Yenidünya, *Ceza Hukuku Genel Hükümler,* Ankara 2007, s. 383-384.
[12] Uğur Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1975, s. 10.
[13] Taner, s. 80. Ayrıca farklı hukuk ekollerine mensup hukukçuların suç tarifleri ile ilgili bkz. Dönmezer-Erman, I, 297, dipnot 31.
[14] Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Diyanet Yay., Ankara 1996, s. 10.
[15] Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul (t.y.), s. 41.

nizamını oluşturan emir ve yasak normlarını hukuka aykırı bir şekilde ihlal ya da ihmal eden sorumlu insan fiili olarak açıklamak mümkündür.

II. İslam Ceza Hukukunda Suçların Tasnifi

Suç teşkil eden fiiller çağdaş İslam hukukçuları tarafından farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. *Suça öngörülen cezalar açısından suçlar*; hadd cezasını gerektiren, kısas ya da diyet gerektiren ve ta'zir cezasını gerektiren suçlar olarak kısımlandırılmıştır. *Manevi unsur esas alınarak yapılan tasnife göre suçlar*; kasıtlı ve taksirli suçlar olarak ikiye ayrılmıştır. *Maddi unsurun bir bölümü olan hareketin şekli esas alınarak yapılan tasnifte ise suçlar*; icra suçları, ihmal suçları ve ihmal yoluyla icra suçları olarak üç bölümde ele alınmıştır. *Suçun hukuki konusu dikkate alınarak yapılan tasnifte ise suçlar*; şahıslara karşı, mala karşı, aile düzenine karşı, din ve devlete karşı ve topluma karşı işlenen suçlar olarak beş kısımda ele alınmıştır.[16]

İslam hukuk literatüründe suça öngörülen cezalar açısından suçların tasnifi, yerleşmiş olan en yaygın tasniftir. Biz de bu tasnifi esas alarak suçları kısımlandıracağız.

A. Hadd Gerektiren Suçlar

Hadd'in sözlük anlamı *menetmek*, *yasaklamak*tır.[17] Terim olarak ise, *Allah'ın hakkı olmak üzere miktarı Şâri' (kanun koyucu) tarafından kesin olarak belirlenen cezadır*.[18] Tanımından da anlaşıldığı gibi hadd, suçun değil, ona uygulanacak cezanın adıdır. Fakat İslam hukukunun klasik kaynaklarında bu kavram, duruma göre hem suç, hem de ceza için kullanılmıştır. Ayrıca tanımda yer bulan "Allah hakkı" ifadesi ise çağdaş İslam hukukçuları tarafından "kamu hakkı" olarak da yorumlanmıştır.[19] Allah hakkı olarak belirtilen ve miktarı Şâri' tarafından belirlenen bu suçlar;

- Mülkiyet aleyhine işlenen *Hırsızlık* ve *Hirâbe* (yol kesme, eşkıyalık) suçları
- Devlet aleyhine işlenen *Bağy* (meşru devlete isyan) suçu
- Hak din aleyhine işlenen *İrtidâd* (dinden dönme) suçu
- Beden sağlığı ve toplum aleyhine işlenen *Şürb* (şarap içme) suçu
- Aile düzenine karşı işlenen *Zina* ve *Kazf (iffete iftira)* suçlarından ibarettir.[20]

B. Kısas ve Diyet Gerektiren Suçlar

Bu tür suçlar, şahısların hayatına ya da vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlardır. Kasten işlenmeleri durumunda öngörülen ceza kısas; kastın aşılması veya taksirle işlenmeleri durumunda öngörülen ceza ise diyettir.

---

[16] Geniş bilgi için bkz. Udeh, I, 76 vd.; Ebu Zehrâ, 39 vd.; Dağcı, s. 22 vd.

[17] İbn Manzûr, III, 140.

[18] Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethü'l-Kadir* , Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, V, 195; es-Serahsî, IX, 36, Udeh, I, 79-80; İbrahim Çalışkan, *"İslam Hukukunda Ceza Kavramı"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989, S. XXXI, s. 372; Dağcı, s. 23.

[19] bkz. Udeh, c. I, s. 79; Ebu Zehrâ, s. 49.

[20] Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kasanî, *Bedaiü's-Sanai' fî Tertibi'ş-Şerai'*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1974, VII, 35 ; Udeh, I, 79; Ebu Zehrâ, s. 50-51; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1971, III, 187 vd.;Dağcı, s. 24.

Kısas ve diyet cezaları da Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmiş olup arttırılıp azaltılmaları söz konusu değildir. Fakat bu cezalar (hadd cezasını gerektiren suçlarda olduğu gibi) Allah hakkını ihlal eden suçlar kapsamında değil, doğrudan fertlerin haklarını ihlal eden suçlar kapsamında yer almaktadır. Dolayısıyla mağdur ya da mağdur yakınları isterse suçluyu affedebilme yetkisine sahiptirler. Af durumunda ise suçluya uygulanacak ceza düşer.[21]

C. Ta'zir Cezasını Gerektiren Suçlar

Bunlar çoğunlukla Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmakla birlikte cezası belirtilmeyen veya mubah olduğu halde, zamanla toplum için zararlı bir özellik kazandığından dolayı siyasi otorite tarafından suç sayılıp karşılığında cezalar öngörülen fiillerdir. Hadd ve kısas-diyet cezalarından farklı olarak ta'zirde ana kaynaklarda önceden belirlenmiş sabit cezalar yoktur.[22]

Rüşvet, hakaret, sövme gibi kesin olarak yasaklanmalarına rağmen, bu fiilleri işleyenlere uygulanacak müeyyide Kur'an ve Sünnet'te açıkça ortaya konmamıştır. Failin durumu da dikkate alınarak işlenen suçun ağırlığına göre bunları, ta'zir kapsamında yer alan cezalardan uygun olanı ile cezalandırma hak ve yetkisi belirli kayıtlarla yargının takdirine bırakılmıştır.[23]

Hadd ve kısas gerektiren suçlar sınırlı sayıda olmasına karşılık ta'zir suçlarını belli bir sayı ile sınırlamak mümkün değildir. İslam hukuku, hangi fiillerin suç teşkil ettiğini, toplumun maslahatlarını da göz önünde bulundurarak karar verecek olan yetkili kurumlara bırakmıştır. Bu kurumlara tanınan yetki ise yine İslam'ın hükümleri, temel prensipleri ve teşrî' ruhu ile kayıtlıdır.[24]

İslam hukukunda suçların *hadd*, *kısas* ve *ta'zir* cezası gerektiren suçlar şeklinde üçlü taksiminin, nazari olduğu kadar fiili de bir takım sonuçları vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hadd ve kısas cezası gerektiren suçlarda, suçun unsurları tamamsa hâkim takdir yetkisine sahip değildir. Kur'an ve Sünnet'te tespit edilmiş cezayı uygulamak durumundadır. Buna karşılık ta'zir cezası gerektiren suçlarda hâkimin geniş bir takdir yetkisi vardır. Suça ve suçluya göre cezanın çeşidini ve miktarını seçmede takdir yetkisini kullanabilir.[25]
2. Hadd cezası gerektiren suçlar, Allah hakkına (kamu hukukuna) yönelik olmasına bağlı olarak takibi şikâyete bağlı değildir, re'sen soruşturulur (zina iftirası ve hırsızlık suçları dışında). Kısas suçları ise, şahıs hakkı yönü ağır bastığı için takibi şikâyete bağlı kılınmıştır. Ta'zir cezası gerektiren suçlarda ise Allah hakkına yönelik olanlar resen soruşturulur, şahıs hakkına yönelik olanların takibi şikâyete bağlıdır.

---

[21] el-Kasanî, VII241; Udeh, I, 79; Bilmen, III, 27 vd.; Çalışkan, XXXI/374; Dağcı, s. 23.
[22] el-Kasanî, VII, 63-64; el-Mâverdî, s. 310; Udeh, I, 80; Bilmen, III, 305 vd.; Dağcı, s.24
[23] el-Kasani, VII, 64; Ebu İshak İbrahim b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1996, V, 462-465;* Udeh, I, 80, 127-128; Bilmen, III, 306; Dağcı, s.24.
[24] Udeh, I, 127-128.
[25] Udeh, I, 81.

3. Hadd cezası gerektiren suçlarda, mağdurun veya siyasi otoritenin suçluyu affetme yetkisi yoktur. Kısas gerektiren suçlarda mağdurun veya yakınlarının suçluyu affetmesi ya cezayı tamamen ortadan kaldırmakta ya hafifletmekte veya türünü değiştirmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, kısas gerektiren suçlarda mağdur ya da yakınları haklarından vazgeçseler bile devlet, toplumun genel maslahatını gözeterek suçluya ta'zir cezası verme hakkına sahiptir. Ta'zir suçlarında ise şartlara göre hem devletin hem de mağdurun af yetkisi mevcuttur.[26]
4. Hadd veya kısas cezası gerektiren suçlarda hafifletici sebepler dikkate alınmazken, ta'zir cezası gerektiren suçlarda hafifletici sebepler göz önünde bulundurulur.[27]
5. Hadd cezası gerektiren suçlarda zaman aşımı (iffete iftira suçu dışında) geçerli iken, kısas gerektiren suçlarda ise geçerli değildir. Hanefî hukukçulara göre ta'zir suçları da zaman aşımına uğrar.[28]

Görüldüğü üzere, İslam hukukunda belirli suçlar ve bunların cezaları kapsamlı şekilde açıklanmış olmasına rağmen, diğer birçoğu ise siyasi otoritenin ya da yargının takdirine bırakılmıştır. İslam hukukunun tüm zamanlarda uygulanabilirliği göz önünde bulundurulduğunda, zaten bütün suç ve cezaları en ince ayrıntısına kadar düzenlemesi düşünülemezdi. Bu sebeple İslam hukukunda, her dönemde rastlanabilecek tip suçlar düzenlenmiş, bu düzenlemenin ortaya koyduğu esaslar ışığında değişik zamanlarda rastlanabilecek farklı suçların düzenlenmesi ise yine İslamî esaslara bağlı olan ve yasama organı vazifesi gören kurumlara bırakılmıştır.[29]

III. Ceza Hukuku Açısından Suçun Unsurları

I. Genel Olarak Suçun Unsurları

Hukuk açısından bir fiilin "suç" olduğunu ortaya koyabilmek için önce bu fiile suç vasfı kazandıran unsurların neler olduğunu belirlemek gerekir. İşte günümüz ceza hukukunda konuyu inceleyen suç genel teorisi bu durumu göz önünde bulundurarak, bir hareketin hangi vasıfları taşıması durumunda suç sayılacağını yapılan suç tanımlarında ortaya koymaya çalışmıştır.[30]

Suçun tam teşekkülü için fiilde bulunması zorunlu olan vasıflara, genel anlamda *suçun unsurları* denilir. Fiile suç vasfını kazandıran bu genel unsurların sayısı ve özü konusunda hukukçular arasında temel bir görüş birliğine varılmış değildir. Günümüz hukukçuları arasında suçun unsurlarının sayısı ikiden sekize kadar çıkartılabilmektedir.

---

[26] Udeh, I, 82.
[27] Udeh, I, 83.
[28] Udeh, I, 81-83; Ebu Zehra, *s.* 62; Ayrıca bkz. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1995, s. 185-186; Cin, Halil/Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, Seyram Yayınları, Konya 2003. s. 202.
[29] İslam hukukunda yasama yetkisi hakkında bilgi için bkz. H.Yunus Apaydın, *Siyasal Hayat, İlmihal,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, İstanbul 1999, II, 291-294; Mehmet Vural, *Yasama Kavramı ve Yetkisi Açısından Pozitif Hukuk ile İslam Hukuku Arasında Bir Mukayese,* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 2011, S.36.
[30] Dönmezer- Erman, I, 279; Alacakaptan, s. 10.

Suçun aynı sayıda unsurlardan meydana geldiğini kabul edenler bile bunlara verilecek anlam konusunda birleşememişlerdir.[31] Suç teorisi konusundaki bu kargaşaya rağmen suçu oluşturan temel unsurları genel olarak, *kanuni unsur, maddi unsur, manevi unsur* ve *hukuka aykırılık unsuru* başlıkları altında toplamak mümkündür.

A. Suçun Kanunî Unsuru

Bir fiilin suç sayılabilmesi için, suç fiilinin ve buna verilecek cezanın yasanın özel hükümleri arasında veya ceza hükümlü özel bir yasada yer alan belli bir maddedeki tanıma uygun olması gerekir. Bu unsura "tipiklik" de denilmektedir. Eğer işlenen fiil ile yasadaki hüküm arasında bu şekilde bir uygunluk yoksa bu fiil, medeni hukuk bakımından belki bir haksız fiil sayılabilirse de kanunî unsuru olmadığından suç sayılamayacaktır. [32]

Alman hukukçu Feuerbach (ö.1833) tarafından *"**nullum crimen nulla poena sine lege**, Kanunsuz suç ve ceza olmaz"* [33] şeklinde ifade edilen bu prensip bir fiili suç sayma yetkisini sadece kanuna tanımaktadır. Bu sayede bir taraftan insan temel hak ve hürriyetleri teminat altına alınıp devletin cezalandırma hak ve yetkisinin sınırları kanunla düzenlenirken, diğer taraftan suça verilecek cezanın yine kanun tarafından belirlenmesiyle de cezalandırmada keyfiliğe engel olunmaktadır.[34] Yeni Türk Ceza Kanununda bu prensip *"Kanunun açıkça suç saymadığı bir fiil için kimseye ceza verilemez ve güvenlik tedbiri uygulanamaz. Kanunda yazılı cezalardan ve güvenlik tedbirlerinden başka bir ceza ve güvenlik tedbirine hükmolunamaz"* şeklinde yer almıştır.[35]

Kanunîlik prensibinin önemli sonuçlarından birisi de ceza kanunlarının geçmişe şamil olmamasıdır. Buna göre ceza kanunları ancak yürürlüğe giriş tarihinden sonra işlenen suçlara tatbik edilebilir. Ceza kanunumuzda bu durum *"İşlendiği zaman yürürlükte bulunan kanuna göre suç sayılmayan bir fiilden dolayı kimseye ceza verilemez ve güvenlik tedbiri uygulanamaz. İşlendikten sonra yürürlüğe giren kanuna göre suç sayılmayan bir fiilden dolayı da kimse cezalandırılamaz. Böyle bir ceza veya güvenlik tedbiri hükmolunmuşsa infazı ve kanuni neticeleri kendiliğinden ortadan kalkar"* [36] şeklinde yer almıştır.

B. Suçun Maddî Unsuru

Ceza hukuku düzeni, insanın aklından geçenleri cezalandırmaya müsaade etmez. Bir fiilin suç teşkil edip cezalandırılabilmesi için, hukuken koruma altına alınan hak ve menfaatleri ihlal etmesi gerekir. Bu hak ve menfaatlerin ihlali ise fiilde hareketi zorunlu kılar. Bu durum ceza hukukunda *"**nullum erimen sine actione**, Hareket olmadan suç olmaz"* prensibini doğurmuştur. [37]

---

[31] bkz. Alacakaptan, s.5-6; Dönmezer-Erman, I, 279-280.
[32] Dönmezer-Erman, I, 337; Taner, s.131; Alacakaptan, s.8; Nurullah Kunter, *Suçun Kanuni Unsurları Nazariyesi*, İsmail Akün Matbaası, İstanbul 1949, s. 35
[33] Uğur Alacakaptan, *İngiliz Ceza Hukukunda Suç ve Cezaların Kanuniliği Prensibi*, Ajans-Türk Matbaası, Ankara 1958, s. 3. Ayrıca bkz. Taner, s. 132.
[34] Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s.29-37; Dağcı, s.13.
[35] TCK 2/1. madde.
[36] TCK 7/1. madde.
[37] Dönmezer-Erman, II, 343-344; Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 39; Kunter, s. 14.

Yalnız bir hareketin varlığı suçun maddi unsurunun tamamlanması için yeterli değildir. Bir fiilin suç teşkil edebilmesi için; icra ya da ihmal şeklinde işlenen bir hareketi, bu hareketten doğan bir sonucu ve sonuç ile hareketi birbirine bağlayan sebep-sonuç ilişkisini (illiyet bağı) bir bütün halinde içermesi gerekir. Hareket, sonuç ve bunlar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi (illeyet bağı) suçun maddi unsurunu oluşturan üç temel unsurdur. Yani özetlemek gerekirse maddi unsurun oluşması için kanunda açıkça yer alan emir veya yasak hükmüne karşı işlenen bir hareketin bulunması, bu hareketten kanunun suç saydığı bir sonucun meydana gelmesi ve ayrıca bu sonuç ile hareket arasında sebep-sonuç ilişkisine dayanan bir illiyet bağının bulunması gerekir.[38]

Ceza hukuku açısından hareket, insanın dışta beliren bir davranışıdır. Dolayısıyla dışta belirmeyip zihinde kalan fikir, kanı, düşünce ve inançlar cezayı gerektirmeyen dolayısıyla ceza hukukunun dışında kalan durumlardır.[39]

C. Suçun Manevi Unsuru

Bir suçun oluşması için sadece maddi unsurun, yani fiilin bulunmuş olması yetmez, ayrıca fiille birlikte iradenin de bulunması, kısaca fiilin iradî olması da gereklidir. Yani hukuka ve yasaya aykırı olan fiile, failin kusurlu iradesinin de katılmış olması şarttır. İnsan hareketlerine kusurlu bir iradenin karışması biçiminde açıklanan bu unsura *"suçun manevi unsuru"* denilir. Günümüzde bu ifade yerine *"kusurluluk"* tabiri de kullanılmaktadır.[40]

İlkel toplumlarda cezai sorumluluk için, zararlı netice ile fail arasında maddi nedensellik bağının bulunması, failin cezalandırılması için yeterli sebep olarak görülürdü. Hatta bu sebepten ötürü sahibine zarar veren hayvana ya da yuvarlanıp insana zarar veren taşa bile ceza takdir edilirdi. Fakat zaman içinde gelişen hukuk anlayışı; bir hayvan ya da doğa gücünün sebep olduğu sonuç ile bir insanın ortaya çıkarttığı sonuç arasındaki farkın, fiile kusurlu bir iradenin karışmasından ibaret olduğunu ortaya koymuştur.[41] Bu sebeple günümüzde suçların teşekkülünde, faile isnad edilebilen bir kusur aranır olmuştur.

Suç sadece maddi bir hareketten ibaret olmayıp, aynı zamanda insanın manevi yönünü oluşturan *akıl* ve *iradesi* ile *maddi hareketin* birleşmesi neticesinde meydana gelen bir insan fiilidir. Dolayısıyla akıl ve irade fonksiyonlarına sahip olmayan insanların, fiillerinden tam olarak sorumlu tutulmamaları da, irâdîlik unsuru bulunmadıkça suçun tam olarak teşekkül etmediğini göstermektedir. Maddi unsurda nasıl ki suç failinin fiili ile sonuç arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi (illiyet bağı) aranıyorsa, aynı şekilde fiil ile kişinin iradesi arasında da kusurluluk açısından manevi (sübjektif) bir bağın aranması şarttır.[42] İşte suç fiili ile failin iradesi arasındaki bu ilişki bazen *kasıt*, bazen *taksir*, bazen de *kastın aşılması* şeklinde tezahür edebilmektedir.

Kasıt; iradenin hem fiile hem de fiilin doğuracağı sonuca yönelmiş olmasıdır. Yani failin, yasanın suç saydığı bir fiili ve onu meydana getirecek hareketin sonuçlarını

---

[38] Dönmezer-Erman, II, 446; Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 39.
[39] Taner, s.259; Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 40.
[40] Dönmezer-Erman, II, 144; Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 117.
[41] Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 117.
[42] Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 153; Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Türk Ceza Hukuk Genel Hükümler*, Sevinç Matbaası, Ankara 1971, I, 286 vd.

bilerek ve isteyerek işlemek iradesi göstermesidir. Bir insanı yaralamak amacıyla bilerek ve isteyerek işlenen müessir fiiller buna örnek verilebilir.

Taksir; iradenin belli bir fiile yönelmekle beraber, fiilin doğuracağı sonuca yönelmemesine denir. Yani faildeki iradenin, hareketten doğacak sonucu kapsamaması, başka bir deyişle, sonucun istenmemiş olmasıdır. Avlanmak kastıyla ateş edilen havyan yerine, bir insanın ağır bir şekilde yaralanmasına sebep olunması buna örnek verilebilir.

Kastın aşılması; iradenin hem fiile hem de sonuca yönelmesine rağmen, ortaya çıkan ağır sonuca yönelmemesine denir. Yani failin bir icra ya da ihmal hareketinden, kastettiğinden daha ağır bir sonucun meydana gelmesidir. Kişinin müessir fiile kastettiği halde ölüme sebep olması örneğinde olduğu gibi.[43]

"Kusursuz suç olmaz" temel ilkesinden hareketle suçta, sonuç ile insan hareketleri arasında iradeye dayanan subjektif bir bağın aranması; bir taraftan akıl ve irade fonksiyonları bulunmayan cansız eşya ve hayvanların suç faili kabul edilmeyeceğini ayrıca bu fonksiyonlardan mahrum olan insanların da cezai yönden sorumlu tutulamayacağını ortaya koyarken, diğer taraftan bu yeteneklere sahip olan insanları da işledikleri fiillerden ve irade-sonuç ilişkisine dayanan kasıt, taksir ve kastın aşılması durumlarına göre şahsen sorumlu tutmanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. İşte tüm bu sebepler göz önüne alındığında, suçun oluşumunda aranan manevi unsur ceza hukukunda büyük önem arz etmektedir.

D. Hukuka Aykırılık Unsuru

Suç genel teorisine göre bu unsur, fiilin hukuk düzeni ile bir çelişki ve çatışma halinde bulunması anlamını ifade eder. Hukuk düzeni açısından çelişki ve çatışmanın söz konusu olabilmesi için, işlenen fiilin bir ceza yasası ya da ceza hükümlü özel yasa tarafından öngörülen yasak veya emre aykırı olması ve aynı zamanda hukuk düzeninin (ister ceza niteliği taşısın ister taşımasın) başka bir kuralı tarafından yapılmasına izin verilmemiş ya da yapılması emredilmemiş olması gerekir. Yani kısaca, suç sayılan fiilin işlenmesine hiçbir hukuk kuralının izin vermemesi gerekir.[44] Çünkü fiilin, hukuka aykırı bir suç olduğunu ortaya koyan bir kanun hükmüne karşılık, aynı fiilin bazı hal ve şartlarda suç saymayıp meşru kabul eden bir başka kanun hükmünün bulunması, fiile meşruiyet ve hukuka uygunluk vasfı kazandıracaktır. Bu da fiili suç olmaktan çıkaracaktır. Mesela idam hükmünü uygulayan infaz memurunun (hakkında infaz hükmü kesinleşmiş) insanı öldürmesi gibi. Burada memur şeklen adam öldürmektedir. Fakat fiili kanuna uygun hale getiren "kanun hükmünü icra" hükmü, memurun fiilinin suç, kendisinin de suçlu olmasını engellemektedir.[45]

Fiili suç olmaktan çıkarıp hukuka uygun hale getiren *kanunun hükmünün yerine getirilmesi, yetkili merciin emrinin yerine getirilmesi*, *meşru müdafaa, zaruret hali, mesleki vazifenin ifası* gibi sebepler doktrinde *"hukuka uygunluk nedenleri"* ya da *"suçu ortadan kaldıran objektif sebepler"* olarak isimlendirilir.[46]

---

[43] Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 153-165.
[44] Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s. 95-96; Dönmezer-Erman, II, 1-2.
[45] Alacakaptan, s. 8-9; Dönmezer-Erman, II, 8.
[46] Alacakaptan, s. 98. Dönmezer-Erman, II, 19.

II. İslam Hukuku Açısından Suçun Unsurları

İslam ceza hukuku suçu, mücerret değil kazuistik (meseleci) bir metotla ele aldığından klasik fıkıh kitaplarında suçun umumi unsurları hakkında müstakil bir bölüm bulmak mümkün değildir. Klasik İslam hukukçularının suç genel teorisinde bu tür bir yaklaşım içinde olmaları, suçun genel unsurlarını sistematik olarak ele almak yerine, her suçun özel unsurlarını, o suçu incelerken ayrı ayrı ele almayı benimsemelerine sebep olmuştur. Ancak yine de İslam hukuku kaynaklarında dağınık bir şekilde yer alan hükümler ile günümüzde suç genel teorisiyle ilgili araştırmaların ulaştığı sonuçlar birbiriyle karşılaştırıldığında, İslam hukukunun bu konulara yabancı olmak bir tarafa, suçta aranması gereken unsurlara öncülük ettiği dahi söylenebilir. Çünkü İslam hukukuna göre cezanın tatbiki için, suç teşkil eden fiilin bütün unsurlarıyla tam olarak gerçekleşmiş olması şarttır.[47] İşte İslam hukukunun bu bakış açısını da dikkate alarak, suçun unsurlarını aşağıdaki şekilde ortaya koymak mümkündür.

A. Suçun Kanunî Unsuru

"Kanunsuz suç ve ceza olmaz" şeklinde ifade edilen bu prensip, suçtan önce onu tanımlayıp, karşılığında cezai müeyyide öngören bir kanunun bulunmasını zorunlu kılar.[48] Günümüzde kanunların yapıldığı yegâne merci millet meclisleri (parlamentolar) iken, buna karşılık İslam hukukunda, tek kanun koyucu (Şârî') Yüce Allah'tır.[49] Hz. Peygamberin Sünnet'i ise bu konuda, Kur'an'ın hükümlerini açıklayan ikinci kaynak konumundadır. Ayrıca İslam hukukunda "ulu'l-emr" olarak nitelendirilen siyasi otoritenin de, belli prensiplere uymak kaydıyla, yasama hakkının olduğunu belirtmek gerekir.[50] Kaynağını ister (Yüce Allah'ın hükümlerinin yer aldığı) Kur'an ister Sünnet'ten, isterse meşru siyasi otoriteden alsın bir fiil, ancak suç olduğu açık ve tereddüde yer vermeyecek şekilde belirtildikten sonra cezaya konu olabilir.

Batı hukukunda XVIII. yüzyılda ortaya konulan bu prensip[51], İslam hukukunda başlangıçtan itibaren temel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'te ifadesini bulmuştur. Nitekim Kur'an'da yer alan;

---

[47] es-Serahsî, IX, 147; Udeh, I, 110.
[48] Udeh, I, 98; Ebu Zehrâ, s. 133; Cin/Akyılmaz, s. 203.
[49] Mâide, V/50; En'âm, VI/57.
[50] "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de (ittat edin)…" Nisâ IV/59; Ayrıca bkz. Akşit, s. 68-69; Dağcı, s. 18; Cin/Akyılmaz, s.203
[51] "Kanunsuz suç ve ceza olmaz" prensibi ilk defa 1789 Fransız İhtilalinden sonra ilan edilen İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesinde ifadesini bulmuş, ilk defa ceza hukuku mevzuatına 1787 Avusturya kanunuyla girmiştir. Daha sonra 1791 ve 1793 tarihli Fransız anayasalarıyla 1810 tarihli Fransız ceza kanununda (md. 4) yer alan bu esas daha sonra büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Bizde ise, Tanzimat sonrası hukuk mevzuatında ilk defa 1876 Anayasasında *"Hürriyeti şahsiye her türlü taarruzdan masundur. Hiç kimse kanunun tayin ettiği sebep ve suretten maada bir bahane ile mücazat olunamaz"* şeklinde yer almıştır. (md. 10) Kanun-ı Esasi'de 1909'da yapılan bir değişiklikle bu *ifade "Hiç kimse şer' ve kanunun tayin ettiği sebep ve suretten maada bir bahane ile tevkif ve mücazat olunamaz"* haline getirilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Taner, s. 132 vd. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte 1926 Türk Ceza Kanununun ilk maddesinde suç ve cezalarda kanunilik ilkesi açıkça beyan edilmiştir. Ayrıca 2005 yılında yenilenen ve hala yürürlükte olan yeni Türk Ceza Kanununun ikinci maddesinde *"Kanunun açıkça suç saymadığı bir fiil*

"Biz bir Resul (elçi) gönderinceye kadar hiçbir kimseye ve kavme azap ediciler değiliz"[52],

"Senin Rabbin, memleketlerin ana merkezlerine, karşılarında ayetlerimizi okuyacak (açıklayacak) bir peygamber göndermedikçe o memleketleri helak edici değildir"[53],

"Ta ki, peygamberlerden (uyarıcılardan) sonra insanların Allah'a karşı özür diye ileri sürebilecekleri bir bahaneleri olmasın"[54]

ayetlerinde görüldüğü gibi fiillerin, ancak suç sayıldıktan ve bir hükme bağlandıktan sonra cezalandırılabileceğini temel prensip olarak ortaya koymaktadır.

Ayrıca günümüzde "kanunsuz suç ve ceza olmaz" şeklinde formüle edilen bu prensibin esasını, fıkıh usulünde terim olarak *"mevcut olan bir şeyi olduğu hâl üzere bırakmak"* demek olan **istishâb** prensibine dayandırmak da mümkündür. Bu prensibe göre, *"yasak olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça eşya ve fiillerde asıl olan ibâhadır"* ve "*hakkında açık bir nass bulunmadan önce, beşerî fiillerin hukukî bir değeri yoktur"* esasları belirlenerek, suç olduğuna dair hukukî bir hüküm bulunmadığı sürece hiçbir fiilin cezalandırılamayacağı açıkça ortaya konmuştur.[55]

İslam hukukuna göre, hadd ve kısas gerektiren suçların Kitap ve Sünnet tarafından açıkça yasaklanan ve cezaları belirlenmiş suçlar olduğu göz önüne alınırsa bu suçlarda tam bir kanunilik ilkesinin uygulandığı görülecektir. Nitekim hadd cezasını gerektiren zina ve zina iftirası suçlarıyla ilgili Kur'an'da *"Zina eden kadınla zina eden erkeklerden her birine yüzer değnek vurun"*[56] ve *"Namuslu ve hür kadınlara zina isnadıyla iftira atan, sonra bu hususta dört şahit getirmeyen kimselerin her birine de seksen değnek vurun. Onların ebediyen şahitliklerini kabul etmeyin. Onlar fasıkların ta kendileridir"*[57] buyrulmuştur. Yine hırsızlık ve yol kesme-yağma suçları hakkında Kur'an'da *"Hırsızlık yapan erkek ve kadın, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin…"*[58], *"Allah'a ve Resulüne karşı savaş açanların, yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışan fesatçıların cezası ancak (acınmadan) öldürülmeleri, ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir…"*[59] buyurulmuştur.

Kısas cezasını gerektiren suçlarda da kanunilik prensibi titizlikle uygulanmıştır. Adam öldürme ve müessir fiillerle ilgili olarak Kur'an'da *"Ey iman edenler, öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık taraflar hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir…"* [60] ve

---

için kimseye ceza verilemez ve güvenlik tedbiri uygulanamaz. Kanunda yazılı cezalardan ve güvenlik tedbirlerinden başka bir ceza ve güvenlik tedbirine hükmolunamaz" bu ilke yer almaktadır.

[52] İsrâ, XVII/15.
[53] Kasas, XXVIII/59.
[54] Nisâ, IV/165.
[55] Udeh, I, 115-117; Ebu Zehrâ, s. 219 vd.
[56] İsrâ, XVII/32.
[57] Nûr, XXIV/4.
[58] Mâide, V/38.
[59] Mâide, V/33.
[60] Bakara, II/178.

"Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğerki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola (bu takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle azat etmek lazımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lazımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir."[61] buyurulmuştur.

Ta'zir gerektiren suçlara gelince, bu tür suçlarda da kanunilik ilkesi esas alınmış fakat hadd ve kısas gerektiren suçlardan daha geniş bir yoruma tâbi tutulmuştur. Çünkü bu tür suçların Kur'an ve Sünnet tarafından tespit edilmiş belirli ve sınırlı bir cezası yoktur. Bu tür suç sayılacak fiiller ve bunlara uygulanacak cezaların tespiti, meşru siyasi otoriteye yani devlet başkana ve onun naibi olan hâkimlere bırakılmıştır.[62] İlk bakışta gerek ta'zir gerektirecek fiillerin tespiti ve gerekse bu fiillere uygulanacak cezaların tayini noktasında keyfilik varmış gibi algılanacak olsa da, siyasi otoriteye itaatin ilahi irade tarafından açıkça ifade edilmesi, bu yapının alacağı kararlar noktasında hukuki geçerliliğini de net bir biçimde ortaya koymaktadır. Günümüz parlamenter sistemleri de benzer şekilde işlemektedir. Parlamentoda siyasi otoritenin oluşturduğu kanun ve kurallar devlet başkanı ve onun görevlendirdiği kişi ve kurumlar tarafından yürütülmekte, bu kanun ve kurallara aykırı davrananlar ise ilgili yargı organları ve hâkimler tarafından yargılanmaktadırlar. Yine aynı kanunlar; toplumun maslahatları ve zamanın gerekleri göz önünde bulundurularak bahsi geçen kurumlar tarafından zamanla yürürlükten kaldırılmakta ve yerine yenileri ikame edilmektedir.

Ayrıca ta'zir suçları ile cezalarının tespitinin İslam'da devlet başkanına ve onun naibi hâkimlere bırakılmış olması, bu iki otoritenin sınırsız yetkiye sahip olduğunu düşündürmemelidir. İslam kaynaklarında ta'zir suçları konusu incelendiğinde görüleceği üzere; hem devlet başkanının suç sayacağı fiillere sınır getirilmiş hem de ta'zir cezaları için belirli üst sınırlar kabul edilmiştir.[63] Bu noktada ilahi otorite tarafından miktarı belirlenmiş olan suç ve bunlara uygulanacak cezalar, miktarı belirlenmemiş olanlara temel teşkil etmiştir. Örneğin iffete iftiraya Yüce Allah tarafından getirilen ceza, özünde her türlü sövme ve genel olarak namusu lekeleme suçlarına işaret teşkil etmektedir. Yine sosyal düzen ve asayişe karşı yapılan saldırı suçu için yol kesme cezası getirilmiş, böylece toplumsal düzeni ihlale yönelik her tür eylemlere işarette bulunulmuştur. Yine hırsızlık suçuna getirilen ceza ile mala aleyhine işlenecek suçlara karşı temel oluşturmuştur. Zina suçuna getirilen ceza ile aile bütünlüğüne karşı işlenecek suçlara, ridde (İslam dininden dönme) suçuna getirilen ceza ile de din ve inanç özgürlüğüne karşı işlenecek suçlara ışık tutulmuştur.[64] Kısas gerektiren suçlarda da bu kapsama giren en büyük suç ve ceza

---

[61] Nisâ, IV/92.

[62] el-Kasani, VII, 64; eş-Şîrâzî, V, *465;* Udeh, I, 80; Bilmen, III, 305. Ayrıca Nisâ IV/59. ayetinde, ulu'l-emre yani meşru siyasi otoriteye itaat ilahi irade tarafından açıkça beyan edilerek, fert ve toplum menfaati açısından onu alacağı kararlara uymanın gerekliliği ifade edilmiştir.

[63] bkz. Udeh, I, 127-128, 145-149; Bilmen, III, 306-309.

[64] Ebu Zehrâ, s. 140.

zikredilerek hâkimin benzer suçlar uygulayacağı cezaları kıyas edebilme ve cezada takdir yetkisini kullanabilme fırsatı verilmiştir.

İslam hukukunda ta'zir suçlarının tespiti ve cezalandırılma-sında siyasi otoriteye ve hâkime tanınan yetki, insanlar üzerinde tahakküm fırsatı olarak değerlendirilmemeli aksine adalet terazisinin daha net tartmasını sağlayan, suç ve suçlunun sebep olduğu ferdi ve/veya toplumsal yarayı sarıp, tedavi etmeyi hedefleyen bir yetki olarak görülmelidir. Aslında bu durum mevcut nasslardan birini seçme ve suça göre takdir yetkisini en doğru şekilde kullanma yetkisidir. Kişiler üzerinde galebe çalma, tahakküm ve kahır salahiyeti değildir. Bu tür bir yetki adaletin tesisinde, suçun tespiti ve doğru şekilde cezalandırılmasında ve toplumsal huzur ve güvenliğin sağlanmasında zorunlu bir durumdur.

Sonuç itibariyle İslam hukukunda hiçbir fiil delil olmaksızın suç kapsamında değerlendirilmez. Gerek hadd, gerek kısas ve diyet gerekse ta'zir suçları nasstan aldığı delillerle yargıya konu olmuşlardır. Bu tür suçlara uygulanan cezalar ise yine nasslara dayandırılmıştır. İslam'da suç fiillerinin ve bunlara uygulanacak cezaların şârî' tarafından önceden tespit, tayin ve takdir edilmiş olması, İslam hukukunda kanunsuz suç olmadığına işaret eden yani suçun kanuni unsurunun dikkate alındığını gösteren önemli bir esastır.

B. Suçun Maddî Unsuru

Yaşadığımız dünyada bir değişiklik meydana getiren müspet ya da menfi hareket bulunmadıkça suçun mevcudiyetinden söz edilemez. Yani suçun teşekkülü için bir fiilin bulunması şarttır. Suç teşkil eden bu fiil bazen söz ya da hareket şeklinde müspet manada gerçekleşirken, bazen de yapılması gereken bir şeyi yapmama, yapmaktan kaçınma şeklinde menfi surette de gerçekleşebilir. İşte bu durumlar suçun maddi unsurunu oluşturur.

İslam hukukunda fiiliyata dökülmeyen niyet ve düşünceler ceza sebebi olarak görülmez. Bir suçun gerçekleşebilmesi için ortada bir fiil, ihlal edilen ferdî veya sosyal bir menfaat yani zarar, bu zararla fiil arasında bir sebep-sonuç ilişkisi (illiyet bağı) olmalıdır. Fail, neticenin meydana gelmesinde bir fonksiyonu varsa, ister bu sonucu tek başına meydana getirsin, ister o sonucun meydana gelmesinde katkıda bulunan faktörlerden biri olsun, fiilinin sonucundan sorumludur.

İslam hukukçuları suçun, düşüncede başlayıp tamamlanmasına kadar geçen sürecini ve işleniş şekillerini çeşitli bölümlere ayırmış ve her bir bölümün doğurduğu hukukî sonuçları ayrı ayrı incelemişlerdir. Bunları *suça niyet edip hazırlıkta bulunma, suça teşebbüs ve icra, suçtan vazgeçme (faal nedamet)* şeklinde sıralamak mümkündür.

1. Suça Niyet ve Hazırlık Aşaması

Suçun işlenmesinde ilk aşama düşünme, zihinde tasarlama, niyet safhasıdır. İslam dini, kalplerde kalan fakat fiile dökülmeyen şeylere ceza tayin etmemiştir. Nitekim Hz. Peygamberin *"Yüce Allah, düşünüp tahayyül ettiklerini fiil haline dönüştürmedikçe*

ümmetimi affetmiştir"[65] hadisi ile *"Kim bir iyilik yapmayı kastettiği halde yapmazsa ona yine bir sevap yazılır, kim de bir kötülük işlemeye niyet ettiği halde onu yapmazsa ona günah yazılmaz"*[66] şeklindeki hadisleri suçta maddi unsurun arandığını açıkça ortaya koymaktadır. Suçta maddi unsurun bölümünü oluşturan hareketin aranması, insanda düşünce halinde kalan yani fiil halinde dış dünyaya yansımayan fikir ve kanaatlerin, bir takım varsayımlardan hareketle kişiye isnad edilip kovuşturma konusu yapılmasına engel oluşturmaktadır.[67]

Nitekim İmam Şâfiî, izhar edilmemiş düşünce ve niyetlerden dolayı kişilerin sorumlu tutulmayacağını şöyle ifade eder; *"Yüce Allah insanların dünyada sadece yaptıklarının zahiri ile sorumlu tutulmalarına hükmetmiş, sorumluluğun niyetlere taşırılmamasını istemiştir. Peygamberimiz (s.a.s.) de insanlar arasında gerek cezalar gerekse başka muamelelerle ilgili hüküm verirken zahire göre hüküm vermiş niyet ve düşüncelere itibar etmemiştir."*[68]

İslam hukuku kişinin söz ve fiillerine göre (zahire göre) hüküm verir. Yargı organları insanın içinden geçirdiği niyet ve düşüncelerini ortaya çıkarma telaşı içinde olmaz. İslam dini bu prensibe o kadar sıkı sıkıya bağlıdır ki, hatta dıştan Müslüman görünüp içten inançsız olan münafıklara bile bu prensibe göre muamele etmiş, bu tür kişilerin ruhunun derinliklerinde olanı açığa çıkarmaya çalışarak cezalandırma yoluna gitmemiştir.[69]

Suça niyetin devam aşaması "suça hazırlık" safhasıdır. İslam hukukçuları suç işlemeye yönelik yapılan hazırlık çalışmalarını o suçun aslı gibi görmezler. Örneğin hırsızlık yapmak için bir takım kesici ve delici aletler almak hırsızlık suçunu işlediği anlamına gelmez. Haddizatında bu niyetinden ve hazırlığından dolayı kişi kötü niyet sahibidir ve bu hazırlıktan dolayı Allah katında sorumlu olabilir. Fakat bu tür aletlere sahip olmak kendi başına suç teşkil etmez. Yalnız şunu ayırt etmek gerekir: Suça hazırlık hareketleri kendi başına bir suç teşkil ederse bunlardan dolayı kişinin sorumlu olduğuna da şüphe yoktur. Örneğin birini sarhoş edip evini soymak amacıyla kişi alkollü içki satın alsa ve bunları evinde muhafaza etse esas itibariyle alkollü içecek alışverişi İslam dininde yasak fiil olması sebebiyle suç işlemiş olur. Fakat bu suç hırsızlık suçu değil başka bir suçtur ve cezası ona göredir.[70]

Hazırlık devresinin suç sayılmamasının sebebi, yapılan hazırlık eylemlerinin bizzat suç teşkil etmemesindendir. Fert ve toplum haklarına açık tecavüzün olmadığı böyle durumlarda kişiye suç isnat etmek ve buna bir ceza ihdas etmek haksızlıktır. Belki fail nadim olup suçu hiç işlemeyebilir. Tevili kabil bu durum şüphe oluşturur. Şüphe sebebiyle kişiye ceza takdir etmek ise doğru değildir.

---

[65] Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 169; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, II, 657-658.

[66] Buhârî, VII, 187; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I, 117-118.

[67] Ebu Zehra, s. 274; Udeh, I, 346-347.

[68] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *el-Ümm,* Dârü'ş-Şaab, Bulak 1321 ofseti, Kahire 1968, VII, 268.

[69] Münafikûn, LXIII/1, 2.

[70] Udeh, I, 347; Ebu Zehra, s. 276.

2. Suça Teşebbüs

Teşebbüs, bir kimsenin işlemeyi kastettiği bir suçu elverişli vasıtalarla icraya başlaması fakat elinde olmayan mani sebepler dolayısıyla icra hareketlerini bitirememesi ya da bu hareketleri bitirmişse de ayni sebeplerden dolayı neticenin gerçekleşmemiş olmasıdır.[71] Klasik fıkıh kitaplarında suça teşebbüs kavramına açıkça rastlanmasa da İslam hukukçuları hadd ve kısas suçlarını, suçun tamamlanıp tamamlanmaması açısından çok hassas incelemeye tabi tutmuşlardır. Örneğin hırsızlık amacıyla girilen bir evden eşyayı çıkarmadan yakalanmak, öldürmek amacıyla ateş edip isabet ettirememek, bıçak veya kılıç gibi kesici bir aletle saldırıya geçip ölümcül darbeyi vuramamak gibi. Fail bu durumlarda yakalandığı zaman suça başlama şartlarının tamamı oluşmuş durumdadır. Fakat suç tam teşekkül etmemiş girişim aşamasında kalmıştır. İşte böyle durumlarda hadd ve kısasın nasıl tatbik edileceği farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir ki bu tartışmalar konumuzun kapsamı dışındadır.

Suç fiiline başlamanın hazırlık aşamasından ayrı tutulması son derece hassas bir konudur. Bazen bunları birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür. Suça teşebbüsün oluşması için mutlaka şu üç durumun gerçekleşmesi önemlidir:

- Fail suçu işlemeye başlamış olacak. (hırsızın eve girmesi, ölümcül silahla saldırıya geçilmesi vb. gibi)
- Fail, suçu kendi iradesi dışında tamamlayamamış olacak (suç tamamlanmadan yakalanmak gibi)
- Failin suçu tamamlayamama nedeni kendi iradesi dışında olacak (suç fiiline başladıktan sonra pişman olup vazgeçmesi, faal nedamet gibi)

Suça başlayıp da icra safhasında yakalanan failin bu üç şartı taşıması durumunda artık suç hazırlık aşamasından teşebbüs aşamasına geçmiş demektir.[72]

Suç fiilinin tamamlanması ise; teşebbüs aşamasından öte geçip suçtan doğacak olan hak ihlalinin tamamının gerçekleşmesiyle mümkündür. Örneğin failin, malı gizlendiği yerden gizlice alıp gitmesi, öldürmek kastıyla ateş edip mağdurun ölümüne sebebiyet vermesi gibi. İşte bu durumlar suçtan kast edilen eylemin tamamen gerçekleşip suçun oluştuğu durumlardır.

İslam hukukçuları teşebbüs aşamasında kalan hadd ve kısas suçlarında suça öngörülen cezayı değil, suçun girişim aşamasında kalması ve tamamlanmamış olması sebebiyle hâkimin takdir edeceği ta'zir cezasının verileceğini belirtmişlerdir.[73] Verilecek ta'zir cezasının ölçüsü ise, sanığın işlediği cürmün ağırlığıyla orantılı bir şekilde tecziye edilmesidir.

3. Suçu İşlemekten Vazgeçme (Faal Nedamet, Tövbe)

Fail, suçun maddi unsurunu tamamlayacak olan icra hareketlerinden kendi ihtiyarıyla vazgeçebilir. 'Faal nedamet' ya da 'Tövbe' olarak isimlendirilen bu durumda suç daha tamamlanmamıştır. Eşkıyalık suçunda olduğu gibi. Fail, yaptığı fiilin yanlış

---

[71] Taner, s. 132.
[72] Ebu Zehra, s. 278.
[73] İbnü'l-Humam, V, 339 vd., Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud İbn Kudâme, "*el-Muğnî*", Daru'l-Fikr, Beyrut, 1984, X, 255; Udeh, I, 350-351.

olduğunu anlayıp tövbe eder ve yakalanmadan önce vazgeçerse işlediği fiilinden dolayı kendisine hadd cezası uygulanmaz. Nitekim Kur'an'da; "*Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin"* buyrulmuştur.[74] Yine hırsızlık suçunda, suç tamamlandıktan sonra fakat bu nedenle hakkında kovuşturma başlamadan önce failin, pişmanlık gösterip tövbe ederek çaldığı malı geri iade etmesi durumunda fail hakkında el kesme cezası düşer. Çünkü cezalandırmaktaki asıl gaye, suçluyu sindirmek değil, onu mümkün mertebe ıslah ederek topluma kazandırmaktır. Kovuşturma başladıktan sonra çalınan malın iadesi durumunda ise haddin düşmesi söz konusu değildir[75]

Faal nedametin teşebbüsten farkı, suçun tamamlanmama sebebinin failin iradesiyle gerçekleşmiş olmasıdır. Kendi iradesiyle suçtan vazgeçme anına kadar ki icra hareketleri başlı başına suç oluşturmuyorsa, nedamet gösteren faile herhangi bir ceza verilmez. Çünkü ortada zararlı bir netice olmadığı gibi fail suçu tamamlamaktan kendi iradesiyle vazgeçmiştir. Suç tamamlandıktan ve suçlu yakalanıp mahkemeye sevk edildikten sonra yapılan tövbe ise cezanın düşmesine sebep teşkil etmez.[76]

C. Suçun Manevi Unsuru

Kişi, işlediği fiilin hukuka aykırı olduğunu bilip sonuçlarını kavrayacak durumda olması ve bu sonucu kendi iradesiyle isteyerek ve sonuçlarına razı olarak yapması gerekir. Diğer bir ifadeyle kişinin suç fiilinden sorumlu tutulabilmesi için iradî eylemde bulunması, bu eylemin de faile isnad edilebilen bir kasıt ya da kusurdan kaynaklanması şarttır.[77]

İslam ceza hukukunda kusur derecelendirilmiştir. En ağır kusur kasttır. Kast; iradenin bir neticeyi elde etmek için bir fiile yönelmesine denir.[78]

İslam ceza hukukunda kişinin, fiillerinden cezaî yönden sorumlu tutulması, onun mükellef olmasına yani temyiz kudretine ve hür iradeye sahip olması ön şartına bağlıdır.[79] Bu şart sayesinde suç ile insan hareketleri arasında iradeye dayanan özel bir bağ kurularak, bir taraftan akıl ve irade fonksiyonlarından mahrum cansız eşya ve hayvanların suç faili olamayacağı belirlenirken, diğer taraftan çocukluk, akıl hastalığı, ikrah gibi akıl ve iradeyi doğrudan etkileyen durumları da sebep kabul edilmiş, bu vasıfları taşıyan insanların da cezai yönden sorumlu tutulamayacağı ortaya konmuştur. Akıl ve irade yeteneklerine sahip olan insanların fiillerinde ise irade-fiil ilişkisi esas alınarak iradenin hem fiile hem de sonuca yöneldiği kasıtlı suçlara daha ağır cezalar öngörülürken, iradenin fiile yönelip de sonuca yönelmediği durumlarda daha hafif cezalar belirlenmemiştir.[80] Kişi fiillerini cezaî sorumluluk açısından sınırlayan yaş küçüklüğü, akıl sağlığı, sarhoşluk ve ikrah gibi durumlar ise suçun manevi unsurunun oluşumunu etkileyen sebepler arasında yer almıştır.

---

[74] Maide, V/34.
[75] es-Serahsi, IX/176; İbnü'l-Humam, V, 391.
[76] Farklı suçlarda ve bu suçların çeşitli safhalarında gerçekleştirilen tövbenin cezaya tesiri konusunda İslam hukukçularının görüşleri için bkz. Udeh, I, 351-355.
[77] Ebu Zehra, s. 341-342; Akşit, s.46.
[78] Akşit, s.88.
[79] Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm,* Dâru's-Semî'î, Riyad 2003, I, 201; Sahnûn b. Said et-Tennûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, IV, 534; Ebu Zehra, s. 364.
[80] Dağcı, s. 20.

1. Cezaî Ehliyet

Cezaî ehliyet için kişinin temyiz gücüne sahip olması ve ergenlik çağına girmiş bulunması şarttır.[81] Temyiz yeteneği, kişinin iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilmesini ve yaptığı hareketlerin sonucunu kavrayabilmesini ifade eder. Ortalama yedi yaşından itibaren kazanılmaya başlanan temyiz gücü, kişinin hareketlerinin bütün sonuçlarını kavrayabilmesi için yeterli değildir. İslam hukukunda cezaî ehliyet için temyiz gücü ile birlikte belirli bir sürenin daha geçerek kişinin iyiyi kötüden ayırma kabiliyetinin iyice yerleşmesi aranmış ve bunun için ergenlik çağı sınır olarak kabul edilmiştir.[82] Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.s.) *"Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; ergenlik çağına girinceye kadar çocuk, uyanıncaya kadar uyuyan kimse ve iyileşinceye kadar akıl hastası"*[83] buyurmuştur.

Ergenlik, bilindiği üzere biyolojik bir olaydır ve kişiden kişiye değişir. İslam hukukçuları bunu göz önünde bulundurarak ergenlik için alt ve üst sınırlar belirlemişler ve cezai ehliyeti bu sınırlar çerçevesinde değerlendirmişlerdir.[84]

Temyiz kudretine sahip bulunmayan henüz baliğ olmamış çocukların cezaî ehliyeti olmadığı için hadd ve kısas suçlarında herhangi birine çarptırılmaları söz konusu değildir. Bu tür suçları işleyen çocuklara ancak te'dib ve terbiye cezaları verilebilir. Fakat şahıs haklarına yönelik suçların işleyen çocuklar malî ceza-tazminat ile cezalandırılabilirler.[85]

2. Cezaî Ehliyeti Azaltan veya Ortadan Kaldıran Haller

Cezaî ehliyet açısından fizyolojik olgunluk (ergenlik) her insan için geçirilmesi gereken önemli bir safhayı ifade eder. Fakat bazen bunun dışında öyle haller vardı ki bunlar her insanda bulunmaz, bulunduğu insanlarda ise cezaî ehliyetini ya kısmen ya da tamamen ortadan kaldırır. Bu tür arızî durumların başında akıl hastalığı ve bunaklık (ateh) gelir. Zikri geçen hadiste de ifade buyrulduğu üzere, şuur ve hareket serbestisini kaybetmiş akıl hastaları cezaya ehil değillerdir.[86] Bu tür arızî sebepler, hadd ve ta'zir gerektiren suçlarda cezaî ehliyeti tamamen ortadan kaldırır. Kısas suçları ise kul (şahıs) hakkıyla bağlantılı olduğu için bu tür rahatsızlıkları bulunanlar kısas ile cezalandırılmamakla birlikte kanunî temsilcileri tarafından diyet ödemekle sorumludurlar.[87]

Uykuda ya da baygınlık geçirirken de suç fiilleri sadır olabilir.[88] Bu gibi durumlarda kişinin irade ve ihtiyarı olmadığı için cezaî sorumluluğu da olmaz. Yalnız şahıs hakkına taalluk eden durumlarda zarar tazmin ettirilir.[89]

---

[81] el-Amidî, I, 201; el-Kasani, VII, 67.
[82] Udeh, II, 14.
[83] Ebu Davud, Hudûd 16, II, 789.
[84] Biyolojik emarelerin görülmemesi durumunda ergenlik sınırları hakkında, Hanefî hukukçular alt yaş sınırı olarak kızlarda dokuz, erkeklerde on iki yaş olduğunu belirtmiştir. Üst yaş sınırı ise Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre her iki cins için de on beştir. Ebu Hanife'ye göre bu sınır kızlarda on yedi erkeklerde on sekizdir. Geniş bilgi için bkz. Udeh, I, 602; Ebu Zehra, s. 336.
[85] Udeh, I, 604.
[86] el-Kasanî, VII, 67; es-Serahsî, IX, 54,55.
[87] bkz. Ebu Zehra, s. 330-331.
[88] Uyurgezer halde iken hırsızlık yapmak, baygınlık geçirip bir kişinin üstüne düşüp ölümüne sebebiyet vermek gibi.

İçki veya uyuşturucu madde kullanılmak suretiyle kişinin akli yetisini ve temyiz kudretini kaybetmesi durumuna gelince, İslam hukukçuları cezaî ehliyete etkisi bakımından sarhoşluğu ikiye ayırmışlardır. İlki, kişinin sarhoşluk verici maddeyi bilmeyerek veya zaruret, ikrah, doktor tavsiyesi gibi sebeplerle içmesidir ki, böyle bir sarhoşluğun cezaî sorumluluğu olmadığı konusunda İslam hukukçuları hemfikirdir. Fakat bu sebepten oluşan sarhoşluk sonucu şahıs aleyhine işlenen suçlarda malî tazmin yükümlülüğü ortadan kalmaz. İkincisi ise, kişinin kendi irade ve arzusuyla sonuçlarını bilerek sarhoşluk verici maddeyi almasıdır ki, bu tür bir sarhoşluk sonucu işlenen suçlarda cezaî sorumluluk noktasında İslam hukukçuları arasında iki ayrı görüş mevcuttur. Ahmed b. Hanbel, İmam Şafiî ve bazı Malikî hukukçulara göre, kişiyi makul düşünmekten ve davranmaktan alıkoyması sebebiyle faile hadd ve kısas cezaları tatbik edilmez. Fakat Hanefî hukukçuları ile Malikî hukukçularının çoğunluğuna göre meşru mazeret olmaksızın sarhoş olanların cezaî sorumlulukları vardır ve böyle bir durum sonucunda işlenen suçlarda faile hadd ve kısas cezaları tatbik edilir.[90]

Cezaî sorumluluğa etki eden durumlardan biri de ikrahtır. İkrah; kişinin, başkaları tarafından cebir ve tazyike maruz kalarak kendi iradesi ve isteği dışında bir fiile zorlanmasıdır. İkrahtan söz edebilmek için; zorlayan kişinin (mükrih) korkuttuğu şeyi yapabilme gücüne sahip olması, zorlanan kişinin (mükreh) zann-ı galibine göre tehlikenin gerçekleşme ihtimalinin yüksek olması ve ortada hukuka aykırı bir fiilinin bulunması şarttır.[91]

İslam hukukçuları iki tür ikrahtan söz ederler: İlki tam ikrah; kişinin canına ya da vücut bütünlüğüne karşı gerçekleştirilen tehditlerdir ki buna "ikrah-ı mülci" denilmiştir. Diğeri ise nakıs ikrah; kişinin özgürlüğünü kısıtlayan hapis, bağlama, üzüntü veren durumlarla korkutma vb. durumlardır ki buna da "ikrah-ı gayr-ı mülci" denilmiştir.[92]

Suça zorlanan kişi tam ikraha maruz kaldıysa gerçekleştirilen fiil genel olarak ikrah edene nispet edilir. Çünkü kişi onun aleti yerindedir. Fakat yine de İslam hukukçuları suçun nev'ine göre şöyle bir tasnife gitmişlerdir. Bunların ilki, tam ikrahla kişiyi şarap içmeye, ölü veya domuz eti yemeye zorlamak. Kişinin tamamen kendisini ilgilendiren bu durumlarda suça zorlanan bireyin bu tür suçu işlemesinde herhangi bir cezaî sorumluluğu yoktur. İkincisi, tam ikrahla kişiyi başkasının canına veya vücut bütünlüğüne zarar vermeye zorlamak. Bu durumda işlenecek suç, mükreh açısından asla caiz olmaz. Zira suça zorlananın canı nasıl muhteremse, öldürtmek istenen kişinin canı da o derece muhteremdir. Bir diğeri ise, kişiyi tam ikrahla başkasının malını telef etmeye zorlamak, kelime-i küfrü telaffuza zorlamak gibi. Bu tür fiillerde suçun yasaklığı ortadan kalkmasa da, suça zorlanan mükrehe mecbur tutulduğu fiili yapmaya ruhsat verilmiştir. Nitekim Yüce Allah'a ve O'nun Rasul'üne karşı kelime-i küfür kullanmak her durumda yasaktır. Fakat ikrah halinde buna ruhsat verilmiştir. Keza tam ikrah halinde başkasının malına zarar vermekte böyledir.

---

[89] Ahmet Fethi Behnesi, *el-Mesûliyyetü'l-Cinâiyye fî Fıkhi'l-İslâmiyye,* Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 1984, s. 237-238.

[90] bkz. el-Kasani, VI, 188-192; eş-Şîrâzî, V, 454-460; Sahnûn, IV, 523-525; İbn Kudâme, XII, 499 vd.; Udeh, I, 581 vd.

[91] el-Kasanî, VII, 176.

[92] el-Kasanî, VII, 175.

İkrah, tazmin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Suça zorlanan kişi, suça zorlayanın aleti mertebesinde olduğu için tazmin sorumluluğu suça zorlayana yüklenir. Tam ikrahın söz konusu olduğu durumlar yukarıda ifade edildiği şekildedir. Nakıs (gayr-ı mülci) ikrah durumunda ise, rıza ortadan kalksa da irade ve ihtiyar tamamen ortadan kalkmaz.[93]

Gerek failde aranan suç kastı, gerekse bu kasta etki eden unsurlar ilk dönemden itibaren İslam hukukçularının eserlerinde yer almıştır. Meseleye bu noktadan bakıldığında, Avrupa'da son yüzyıllarda ortaya çıkan suç ve ceza teorileri ile İslam hukukunda ilk asırdan itibaren tartışılan suç anlayışı mukayese edildiğinde, suçta manevi unsurun aranmasına İslam hukukunun ve hukukçularının öncülük ettiği dahi söylenebilir.

D. Hukuka Aykırılık Unsuru

Suçun teşekkülü için, yasaklanan fiilin aynı zamanda hukuka aykırı olarak işlenmesi, bir diğer ifadeyle hukuka uygunluk sebebinin olmaması gerekir. İslam'da şer'î bir nass tarafından suç sayıldığı halde istisnaî şartlar taşımaları sebebiyle yine şer'î nasslarca suç kabul edilmeyen fiillerin mevcudiyeti İslam hukukunun, bu kavrama uzak olmadığını göstermektedir. Örneğin haksız yere cana kıymayı yasaklayan İslam şâri'î, istisnaî sebeplere bağlı olarak kişinin hayatına son verilmesini meşru kılmıştır.[94] Yine benzer bir konuda Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Şu üç şeyden biri gerçekleşmedikçe Müslümanın kanı helal olmaz; imandan sonra küfre dönme, evlendikten sonra zina etme, haksız yere birisini öldürme".*[95]

İslam hukukunda yasak bir fiili hukuka uygun (mubah) hale dönüştüren nassa terim olarak '*ruhsat*' denilir. Ruhsat ıstılahta; yasak fiilin özür veya acziyet sebebiyle yapılması hususunda mükellefe genişlik tanınmasıdır.[96] İslam'da bir fiilin suç sayılması için, suçun işlenmesine ruhsat tanıyan herhangi bir hükmün bulunmaması gerekir. Aksi takdirde fiil hukuka uygun (mubah) hale dönüşür. Günümüz İslam hukuku kitaplarında bu konu suçun manevi unsurunun bir bölümü olarak "mübahlık sebepleri" diğer bir ifadeyle "hukuka uygunluk sebepleri" (اسباب الاباحة) adı altında incelenmektedir.[97] İslam hukuku açısından hukuka uygunluk sebepleri arasında meşru müdafaa, görevin ifası, tıbbi müdahaleler ve hakkın ifası durumları sayılabilir.

1. Meşru Müdafaa

En önemli hukuka uygunluk sebeplerinden biri olup, hukuken yasaklanmış fiilin suç olmasını engeller. Meşru müdafaa, kişinin şahsını ya da malını hukuka aykırı

---

[93] Ebu Zehra, s.375- 379; Udeh, I, 568-571; Behnesi, s.249-258.

[94] "*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir."* İsrâ, XVII/33; "*…Kötülüğün açığına da, gizlisine de yaklaşmayın. Haklı olmanız hariç kimseyi öldürmeyin ki; onu Allah haram kıldı. İşte bunları size vasiyet (emir) etti. Böylece siz, akıl edersiniz.*" En'am, VI/151.

[95] Ebu Davud, Hudûd 16, c. II, s. 780.

[96] es-Serahsî, *Usûl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 117; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cidde [t.y.], I, 329-330.

[97] Behnesi, s.171; Udeh, I, 467.

gerçekleştirilen her tür tecavüzden koruma gayretidir.[98] Ceza sorumluluğunu kaldıran bu sebep Kur'an'da şöyle yer bulur: "*Hürmetli ay, hürmetli aya mukabildir, hürmetler (dokunulmazlıklar) karşılıklıdır; o halde, size tecavüz edene (saldırana), size saldırdıkları gibi saldırın. Allah'tan sakının ve Allah'ın sakınanlarla beraber olduğunu bilin.*"[99] Yine benzer bir konuda Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur; *"Malını müdafaa ederken ölen kimse şehittir"*[100] Şer'î nasslar dikkate alındığında, kişinin nefsini ve malını müdafaa sadece cezayı düşürmekle kalmıyor, bunun yanında fiilin suç olma niteliğini de ortadan kaldırıyor. Ayrıca suç fiili bu durumda bir halden başka hale intikal edip kişinin kendini ya da malını savunması zorunlu hale geliyor.[101]

İslam hukuku açısından meşru müdafaadan bahsedebilmek için şu şartların gerçekleşmesi gerekir. Öncelikle suç fiili şahsa ya da onun malına yönelik olmalıdır. Ayrıca kişinin, suç fiilini karşı mukavemet dışında engelleme yolu bulunmamalıdır. Bir diğeri ise, suç fiilini önlemek için gerektiği kadar karşı mukavemet gösterilmelidir. Aşırı mukavemet göstererek farklı suçların doğmasına sebebiyet verilmemelidir.[102]

2. Görevin İfası

İslam hukukuna göre tespit edilmiş sınırlar çerçevesinde görevini yerine getiren kişilerin ceza sorumluluğu yoktur. Buna göre hâkimler ve şer'i cezaları yerine getirmekle görevli infaz memurlarının ceza hukuku açısından bir sorumlulukları yoktur. Mesela dövmek ya da adam öldürmek yasak fiillerdir. Fakat kanunun bir hükmünü tatbik etmekle görevli infaz memurunun bu fiilleri gerçekleştirmesi sebebiyle kendisine ceza verilmez.[103]

Yine İslam hukukçuları doktorun hastaya tıbbî müdahalesinin zararlı sonuçlara yol açması durumunda herhangi bir sorumluluk doğmayacağı konusunda hemfikirdirler. Ancak tıbbî müdahalede bulunan kişinin doktor olması ve zararlı sonuçlar doğuran fiilin tedavi kastıyla yapılması, tıbbî metotlara uygun olması ve fahiş hata içermemesi, hastanın veya yakının iznini alınması gibi şartların varlığı da aranmıştır.[104]

3. Hakkın Kullanılması

Baba ve annenin çocuklarını tedip hakları vardır. İşlemekte olduğu bir fiilin kötülüğünden dolayı küçük çocuğun anne babası tarafından tedip edilmesi gerekebilir. Bu tedip dairesinde çocuğun, incitilmeden ve hassas organlarını sakınarak dövülmesi cezaî mesuliyeti doğurmaz. Yalnız yapılan fiilin tedip amaçlı olması, sınırı aşmaması ve küçüklerin terbiyesinde makul kabul edilen miktarda olması gerekir.[105]

---

[98] Udeh, I, 473.
[99] Bakara, II/194.
[100] Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı yayınları, İstanbul 1992, II, 206. Bu hadis şu şekilde de rivayet olunmuştur; *"Kim malı uğrunda öldürülürse şehittir, kim dini uğrunda öldürülürse şehittir, kim kanı (canı) uğrunda öldürülürse şehittir, kim ailesi uğrunda öldürülürse şehittir.*" bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa es-Servet et-Tirmizî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, IV, 30, 1421.
[101] Ebu Zehra, s.386.
[102] Behnesi, s.195; Udeh, I, 478-479.
[103] el-Kasanî, VII, 305; eş-Şafiî, VI, 170-171; Udeh, I, 557-558.
[104] eş-Şafiî, VI, 170; Behnesi, s.187-188.
[105] el-Kasanî, VII, 305; Udeh, I, 518.

SONUÇ

Suç, ceza hukuklarının temelini oluşturan özel bir mefhumdur. Suç bulunduğu için faile ceza verilir ve suç işlenmemesini temin için ceza kanunları tanzim edilir. Günümüz ceza hukukunda konuyu inceleyen suç genel teorisi, hangi vasıfları taşıyan fiilin suç teşkil ettiği ya da fiile suç vasfını kazandıran unsurların neler olduğu ayrı bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Bir fiilin suç sayılması için gerekli olan ve onu diğer hukuka aykırı fiillerden ayıran vasıflar suçun unsurlarını oluşturur. Fiile suç vasfını kazandıran bu genel unsurların sayısı ve özü konusunda farklı görüşler bulunsa da, günümüz hukukçuları bunları dört temel başlıkta toplamışlardır. Kanuni unsur, maddi unsur, manevi unsur, hukuka aykırılık unsuru.

Tipiklik olarak da isimlendirilen suçun kanuni unsuru, suç fiilinin ve buna verilecek cezanın, yasanın özel hükümleri arasında veya ceza hükümlü özel bir yasada yer alan belli bir maddedeki tanıma uygun olmasını gerekli kılar. Maddi unsur ise, kanunda açıkça yer alan emir veya yasak hükmüne karşı işlenen bir hareketin bulunmasını, bu hareketten kanunun suç saydığı bir sonucun meydana gelmesini ve ayrıca bu sonuç ile hareket arasında sebep-sonuç ilişkisine dayanan bir illiyet bağının bulunmasını gerekli kılar. Suç fiili sadece maddi bir hareketle kalmayıp, akıl ve irade neticesinde ortaya çıkan bir insan fiili olması ise suçun manevi unsurunu oluşturur. Tüm bunlarla birlikte suç fiilinin hukuk nizamına uygun olmaksızın gerçekleşmiş olması ise suçun hukuka aykırılık unsurunu meydana getirir.

Günümüz hukuk sisteminde suçun genel unsurları açısından yapılan bu taksimi klasik İslam hukuku kitaplarında bir başlık altında bulmak mümkün değildir. Bunun sebebi ise, klasik İslam hukukçularının ceza hukuku ile ilgili konuları İslam hukukunun genel yapısına uygun olarak meseleci (kazuistik) bir metotla ele almalarından kaynaklanır.

Ancak yine de İslam hukuku kaynaklarında, fiile suç vasfı kazandıran unsurların neler olduğunu tespit etmek mümkündür. Gerek Kur'an ve Sünnet'te suç fiilleri ile ilgili yer alan hükümler, gerekse İslam hukukçularının suç fiilleri ile ilgili yaklaşımları bunu açıkça ortaya koymuştur.

Klasik İslam hukukçularının suçun genel unsurlarını sistematik olarak ele almak yerine, her suçun özel unsurlarını o suçu incelerken ayrı ayrı ele almış olmaları benimsedikleri meseleci yaklaşımlarından kaynaklanmıştır. Bu mütevazı çalışmamızda da görüldüğü üzere, günümüz suç genel teorisiyle ilgili araştırmaların ulaştığı sonuçlar ile aynı konuyla ilgili İslam hukuku kaynaklarında dağınık bir şekilde yer alan hükümler karşılaştırıldığında, İslam hukukunun bu konulara hiç de yabancı olmadığı hatta fiilde suç vasfı taşıyan unsurların aranmasında öncülük ettiği dahi söylenebilir.

KAYNAKÇA

Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned,* Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

Akşit, Cevat, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul (t.y.).

Alacakaptan, Uğur, *Suçun Unsurları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1975.

…… *İngiliz Ceza Hukukunda Suç ve Cezaların Kanuniliği Prensibi*, Ajans-Türk Matbaası, Ankara 1958.

el-Amidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* Dâru's-Semî'î, Riyad 2003.

Artuk-Gökcen-Yenidünya, M. Emin-Ahmet-A. Caner, *Ceza Hukuku Genel Hükümler,* (3.Baskı), Ankara 2007.

Aydın, M.Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 1995.

Behnesi, Ahmet Fethi, *el-Mesûliyyetü'l-Cinâiyye fî Fıkhi'l-İslâmiyye,* Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 1984, s. 238.

el-Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Cin, Halil /Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, Seyram Yayınları, Konya 2003.

Çalışkan, İbrahim, *"İslam Hukukunda Ceza Kavramı"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989, S. XXXI, s. 372.

Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Diyanet Yay., Ankara 1996.

Dönmezer, Sulhi–Erman, Sahir, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1959.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Erem, Faruk, Ümanist Doktrin Açısından *Türk Ceza Hukuk Genel Hükümler*, Sevinç Matbaası, Ankara 1971.

el-Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasâ min İlmi'l-Usûl*, (Thk. Hamza b. Züheyr Hafız), eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cidde [t.y.].

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sâdır, Beyrut 1956.

İbnü'l-Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *Şerhu Fethü'l-Kadir ,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, "*el-Muğnî*", Daru'l-Fikr, Beyrut, 1984.

el-Kasani, Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedaiü's-Sanai' fî Tertibi'ş-Şerai'*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1974.

Kunter, Nurullah, *Suçun Kanuni Unsurları Nazariyesi*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1954.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmu's-Sultaniye*, Kuveyt 1989.

Muhammed Ebu Zehra, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhi'l-İslâmî/el-Cerîme,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1998.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Özel, Ahmed, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, İklim Yayınları, İstanbul 1991.

Sahnûn b. Said et-Tennûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ebu Sehl, *el-Mebsût,* Matbaatü's-Saade, Mısır 1324.

…… *Usûl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, Terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

eş-Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm,* Dârü'ş-Şaab, Bulak 1321'in ofseti, Kahire 1968.

eş-Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Yusuf, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî,* Dâru'l-Kalem, Beyrut 1996.

Taner, M.Tahir, *Ceza Hukuku Umumi Kısım*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1949.

et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa es-Servet, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Toroslu, Nevzat, *Ceza Hukuku Genel Kısım*, Savaş Yayınevi (11. Baskı), Ankara 2008.

Udeh, Abdulkadir, *et-Teşrîu'l-Cinâi'l-İslamî Mukaranen bi'l-Kanûni'l-Vad'î,* Dâru'l-Kütübi'l-Azelî, Beyrut (t.y.).

SEYDA MOLLA İBRAHİM KELHOKÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, TASAVVUFÎ YÖNÜ ve EĞİTİM ÖĞRETİM METODU*

Mehmet Saki ÇAKIR

Dicle Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

"Hefsarê xwe nadım destê kesekî" [1]

Özet:

Bu çalışmada, Türkiye'nin Güneydoğu bölgesinde yaşamış olan Seyda Molla İbrahim'in (Toprak) hayatı, eserleri, tasavvufî yönü hakkında bilgiler derlenmiş ve yakın dönem şark medresesi usulü eğitim-öğretiminin bir örneği olarak kendine has metodu ele alınmıştır. Seyda'nın ilmî yetkinliğinden daha çok, feqîleri (öğrenciler) yetiştirme yöntemi üzerinde durulmuş ve başarısının arka planında yatan temel unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Buradaki hedef, Seyda Molla İbrahim'in âlim/din adamı yetiştirme anlayışı ve ilim uğruna verdiği mücadeleyi örnek göstererek günümüzde benzer faaliyetlerde bulunanlara bazı konularda mukayese yapma imkânı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Molla İbrahim Kelhokî, Medrese, Eğitim-öğretim

---

*2012 yılında Bingöl'de düzenlenen *Uluslararası İlahiyat ve Medrese Kavşağında İslami İlimler Sempozyumu*'nda sunulan tebliğ genişletilerek hazırlanmıştır.

[1]"*Yularımı kimsenin eline vermem"* Seyda'nın bağımsızlık mücadelesinde sık sık köy değiştirmesinin sebebini özetleyen sembolik sözüdür.

SAYDA MOLLA İBRAHİM KELHOKÎ'S LİFE, WORKS, SUFİ WAYS and EDUCATİON METHOD

Abstract:

In this work, the life of Sayda (Sheikh) Molla İbrahim (Toprak), the places where he has performed education activities and as a sample of showing madrasa system in education, his distinctive instruction methods had been explained. Other than his scientific deepness, the work mostly tries to identify the methods that Sayda Ibrahim performed in instruction and the basics that his success relies on this area. The aim here is that, by showing understanding of Sayda on edification of wises/religion scholars and efforts of sheikh on behalf of wisdom, providing comparisons of activities of current representatives in some matters.

Key Words: *Molla İbrahim Kelhokî, Madrasa, Education*

GİRİŞ

Şark medreselerinin üstadları, tüm zorluklara göğüs gererek ömürlerini İslam dinine hizmet etmeye adamışlardır. Bulundukları yerde sosyal ve dinî konularda kanaat önderi olmalarının yanı sıra talebe yetiştirmeye son derece önem vermişledir. Yakın tarihimizdeki tüm olumsuzluklara rağmen hayatını ilme adayan âlimlerden biri de Seyda Molla İbrahim Kelhokî'dir (Toprak). Güneydoğu'nun farklı şehirlerindeki yaklaşık elli beş yıllık tedrisatı ile değişik mevkilerde, önemli görevlerde bulunan, yüzlercesi icazetli olan bini aşkın âlim yetiştirmiştir. Seyda Molla İbrahim, hayatının son dönemlerine kadar bütün hastalıklarına rağmen kendisi için adeta yaşam kaynağı olan ders verme aşkını yitirmemiştir.

Bu çalışmada, bu örnek alimin hayatı, eserleri, tasavvufî yönü hakkında birtakım bilgiler verilmiş ve eğitim öğretim metot ve özellikleri ele alınmıştır. Seyda Molla İbrahim'den "Seyda" diye söz edilmiştir. Seyda'nın kişisel hayatıyla ilgili bilgiler, oğlu Molla Muhammed Toprak ile yapılmış röportajdan alınmıştır. Bunun yanı sıra, Prof. Dr. M. Halil Çiçek'in *Şark Medreselerinin Serencâmı* adlı eserinden faydalanılmış ve diğer talebelerinden yer yer şifahî bilgiler alınmıştır. Eğitim öğretim metodu bölümünde, bir *mücâz*ı[2] olmak hasebiyle genel olarak yorum ve değerlendirmeler tarafımızdan yapılmıştır. Yer isimlerinde bölgedeki yaygın kullanım tercih edilmiş ve şahıslar unvanlarıyla verilmiştir.

I. Hayatı ve Kişisel Özellikleri

1.1. Doğumu, Soyu ve Ailesi

[2] Medrese eğitimini tamamlayıp icazet alanlara denir. İcazet verene ise *mucîz* denir.

Batman'ın Hasankeyf[3] ilçesinde 1933 yılında dünyaya gelmiştir. Babası büyük fakih Molla Muhammed Eskifî; annesi, bölgede fıkıh bilgisiyle ön plana çıkmış Havle Hanım'dır. Üç erkek, yedi kız toplam on kardeşin içinden Seyda ile birlikte kardeşi Molla Halil ilim tahsil etmiştir. Aslen Hasankeyfli olup kendi eserlerinde "Eskifî" nisbesini kullanmasına rağmen "Kelhokî" diye meşhurdur. Ayrıca kendi kütüphanesindeki kitaplar üstüne "Husnî/Hasanî (حصـــني)" nisbesini de kullanmıştır. "Kelhokî" diye anılmasının sebebi, Siirt'in Baykan İlçesine bağlı Kelhok/Kelhûk [divan, toplanma yeri] (Karakaya) köyünde tanınıp meşhur olmasındandır. Bundan sonra başka köylere gitse bu nisbeyle tanınıp bilinmiştir. Nesebi Ömerî olup Hz. Abdullah İbn Ömer'in soyundan gelmektedir. Hacı Raheli Ailesi'nden Hacı Ali'nin kızı Hacı Emine ile evlenmiş ve bu evlilikten Muhammed isminde biri erkek yedisi kız, sekiz çocuk dünyaya gelmiştir[4].

1.2. Tahsili ve Hocaları

Seyda, ilim tahsiline ilk olarak annesi Havle Hanım'ın yanında başlamıştır. Fakihe olan Havle Hanım'da 6-7 yaşlarında Şafiî Mezhebinin meşhur fıkıh kitabı *Ğâyetu'l-ihtisar*'ı[5] okumuştur. Bazen annesinin işi yoğun olur, Seyda da annesinin işini hafifletip ders vermesini sağlamak için gidip ekmek yapılan "tandır" denilen ocağı yakar ve ona yardım edermiş[6]. Talebesi Molla Behlül, Seyda'dan naklettiğine göre Seyda, annesinden aldığı bilgilerle gidip köydeki çocukları şer'î konularda bilgilendirir ve tartışmalar yaparmış[7]. Yani Seyda'nın ilim tahsil etme ve tedrisliği daha 6-7 yaşlarında başlamış olup hayatı bu çizgide ilerlemiştir.

Medrese eğitiminde ilk hocası, amcası Seyda Molla Ömer Eskifî'dir. Daha sonra bölgede talebe yetiştirmede ve eser üretmede velud bir alim olan Şeyh Fahreddin Arnasî'den[8] dersler aldı. Bundan sonra Siirt'teki Zokayd[9] (Kayabağlar) köyünde Şeyh Mahmud Zokaydî'nin oğlu Şeyh Cüneyd Zokeydî'den[10] de ilim tahsil etti. Seyda Molla Osman Bileyderî'den[11] de kısa bir süre ders aldıktan sonra, en son Seyda Molla Şerif

---

[3] Seyda'nın doğduğu dönemlerde Hasankeyf, Mardin'in Gercüş ilçesine bağlı bir Bucak merkezidir.
[4] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[5] el-Kâdî Ebü'ş-Şüca' Ahmed b. el-Hüseyin b. Ahmed el-İsfehani tarafından mübtediler için Şafiî fıkhına dair yazılmış muhtasar bir kitaptır.
[6] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[7] Behlül Mercimek, 10 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[8] Arnas, Mardin Midyat ilçesine bağlı bir köydür. Şimdiki adı Bağlarbaşı olarak geçmektedir. Şeyh Fahreddin, Batman'da ilmî faaliyetlerde bulunan meşhur bir alimdir. Hayat için Bk. Ünalan, A.Kerim, *Molla Fahrettin Batmanî ve İlmî Kişiliği (eserleri)*, Uluslararası İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu 2007; http://seyhfahreddin.com/index.html (24.05.2012.)
[9] Şu anda belediye olan bu köyün adı Arapça *zu kaid* tamlamasının bileşiğidir. "Reisli", "komutan sahibi" anlamlarına gelir. Bkz. http://www.nisanyanmap.com/?yer=28837&haritasi=kayaba%C4%9Flar (25.10.2013)
[10] Şeyh Mahmud, Molla Halil es-Siirdî'nin soyundan gelir. Norşin Şeyhlerinden Meşhur Şeyh Hazret Diyauddin'in Halifesidir. Oğlu Şeyh Cüneyd babasından icazet almış ancak hilafeti Seyh Mahmud-i Karaköy'den almıştır. Macit Sevgili, *Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karanî Yöresindeki Etkileri"* Uluslararası Veysel Karanî ve Manevi Kültür Mirasımız Sempozyumu, s. 207-209, Siirt 2011. Ayrıca bk. http://muhammeddiyaddin.com/seyhmahmudizokaydiks.htm (17.05.2012)
[11] Molla Osman Yıldırım, Şeyh Fahreddin Arnasî'nin talebelerindendir. Bileyder, Batman merkeze bağlı Binatlı köyünün bölgedeki yaygın ismidir.

Fersafî'den 1951 yılında icazet almıştır[12]. Seyda zaman zaman Fersafî'yi över, "keşke daha önce onunla tanışsaydım" derdi. İcazet aldığında henüz 18-19 yaşlarındaymış[13].

1.3. Müderrislik Yaptığı Yerler

Tedris faaliyetine başlaması ilginç bir olay sonrası olur. Bu olay şöyledir: Henüz yeni icazet almış ve ilmî yetkinlikte babasını geride bırakmış ve bu yüzden zaman zaman şer'î meselelerde adabına uygun olarak babasıyla ilmî münazaralarda bulunan Seyda, yine şer'î bir meselede babasıyla anlaşmazlığa düşer ve babası bu konuda bağlı olduğu şeyhi, meşhur Şeyh-i Hazin'in torunu Şeyh Zeynelabidin'i kaynak gösterir[14]. Seyda babasını ikna edemeyeceğini anlayınca babasının şeyhini ikna etmek için yola koyulur ve Siirt Merkeze bağlı Erbın/Erbınê (Tuzkuyusu) köyüne gelir. Burada kendini tanıtmayarak münazara edip hemen geri dönmeyi amaçlar. Köye vardığında Şeyh Zeynelabidin'in oğlu onu karşılar ve kim olduğunu sorar. O da Hasankeyf'ten biri olduğunu söyler ve kimliğini gizler. Seyda, şeyh ile görüşmek ister fakat ona şeyhin hasta olup müsait olmadığını söylerler. Bu esnada şeyh, misafirin buyur edilmesi talimatını verir. Oğlu Molla Muhammed'in anlattığına göre -maneviyattan olsa gerek- şeyh bütün durumdan haberdar olduğundan tartışılan şer'î meseleye cevap vermek için yanında 10'a yakın kitap koymuş ve Seyda kendini tanıtmadığı halde Seyda'ya "sen falanca kişisin, falancanın oğlusun" diye açık kerametini gösterir. Seyda, bu açık keramet karşısında şok olur ve münazara düşüncesi artık kalmamıştır. Şeyh ise, toplum önünde onu rencide etmemek için yanına çağırır, mesele hakkında cevap olacak bölümleri yanında bulundurduğu kitaplardan gösterir. Seyda, her birini gördüğünde "doğrudur, şeyhin dediği gibidir" diyerek onu tasvip eder. En sonunda şeyh sorar "mesele çözüldü mü?" o da "evet" der. Bu esnada şeyh durup dururken "Molla İbrahim! senin görev yaptığın köy var mıdır?" diye sorar. Seyda "yoktur efendim" diye cevaplar. Şeyh de talimat verir ve yakın bölgedeki Madar (Sarıtepe) köyüne onu gönderir.

Böylece ömür boyu sürecek tedris hizmetine bu olaydan sonra başlar. Madar köyünde üç yıl görev yaptıktan sonra Siirt'in Veysel Karanî (Ziyaret) beldesi yakınlarındaki Kelhok köyüne gelir. Burada ilmî mücadelesi ve tedris faaliyetleriyle "Kelhokî" nisbesiyle meşhur olur. Meşhur olmasında, ilmî yetkinliğinin yanı sıra münazaralarda hakkı gözetirken kimseyi aldırmadan dik duruşu etkili olmuştur.

Oğlu Molla Muhammed'in anlattığına göre Şeyh Seyyid Abdulhakim Bilwanisî,[15] bölgenin büyük alimi Seyda Molla Muhyiddin Hawêlî'ye[16] bir mesele hakkında fetva

---

[12] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme. Fersaf/Firsaf (Dereyamaç), Tillo civarında bir köydür.
[13] Hüseyin Kadıoğlu, "*Bir Yıldız Kaydı: Seyda Molla İbrahim*", Semerkand Dergisi, İstanbul, Ocak 2007.
[14] Şeyh Muhammed el-Hazîn'nin silsilesi, Mevlana Halid Şehrezorî'nin ilk halifesi Şeyh Osman Siraceddin et-Tavili'den gelir. Osmanlı Devleti'nin son döneminde, Anadolu'da yetişen büyük alimlerden biridir. Doğduğu Siirt'in Fersaf köyünde, 1309/ 1892 yılında vefat etmiştir. Şeyh Zeynelabidin ise onun torunudur. Nasihaddin Aydın, *Şeyhu'l-Hazin: Şeyh Muhammed el-Hazin el-Fersafî*, Ege Basım, İstanbul 2011. Ayrıca bkz. http://www.enfal.de/ecdad152.htm (19.05.2012.)
[15]Bilwanis, Baykan'a bağlı Ormanpınar köyünün bölgedeki yaygın adıdır. Seyyid Abdulhakim, Suriye'de yaşamış olan Şeyh Ahmed Haznevî'nin halifesi olup Siirt'ten Adıyaman Menzil'e göç etmiştir. Vefatından sonra oğulları irşad faaliyetlerini devam etmişlerdir. Hayatı için bkz. Metin Taşkesen, *Seyyid Abdulhakim el-*

sordurur. Verdiği cevap Bilwanisî'yi tatmin etmez ve bu mesele Seyda'ya da sorulur. Seyda'nın görüşü Hawêlî'ninkinden farklı olur ve Bilwanisî de aynı kanaattedir. Bundan dolayı alimler Seyda'yı tenkit eder. Veysel Karanî beldesinde bu mesele tartışılır. Seyda da bir kaç kitap eline alır ve kendinden yaşlı iki talebesiyle mollalar cemaatine gelir. Onu tanımadıkları halde ondan söz edip tenkit ettiklerine şahid olur. Seyda da kendini tanıtmadan kitaptan delil getirir. Oradakiler "evet Kelhokî'nin dediği gibidir" derler ve ikna olurlar. Ona kim olduğunu sorduklarında ise "Kelhokî benim" der. Genç yaşından dolayı tahmin etmediklerinden çok şaşırırlar ve "sen kendi tarafını tutuyorsun" derler. Seyda da cevaben "siz hepiniz kendinizi savunuyoruz ben tek başıma kendimi savunabildim bu çok mu?" der. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Seyda Molla Muhyiddin çok büyük bir âlimdir. Fakat o dönemlerde yaşı ilerlemiş ve bu mesele herhalde ona tam izah edilmemiş olsa gerek ki bir yanlışlık olmuştur.

Molla İbrahim, Kelhok'ta ilk icazetlerini verir ve halen hayatta olup yaşı doksanı aşmış olan Bingöllü Molla Zeki burada icazet almıştır. Kelhok'da sekiz yıl kaldıktan sonra Kurtalan ilçesine bağlı Sêarta/Si'irtan (Çayırlı) köyüne gelir. Burada üç ay kalır. Köydeki şeyh, bir talebesini kovmasını söyler, o da talebenin haklı haksız olmasına bakmaksızın hemen oradan taşınır ve Siirt'ten Diyarbakır merkeze bağlı Hüseynîk (Kesikağaç) köyüne gelir.

Oğlu Molla Muhammed'in anlattığına göre, Hüseynîk köyünde her yıl icazet vermiş, yılda yaklaşık 15–20 talebe mezun etmiştir. Yedi yıl kaldığı Hüseynîk köyünde gerek yetiştirdiği talebeleriyle gerekse ilmî faaliyet ve halka yönelik hizmetleriyle daha çok tanınmaya başlanmıştır. Bu köyden sonra Silvan'ın Mîraliyan (Alibey) köyüne gelmiştir. Bir mevlitte İsmail adında bir köylü "siz hep güzel yemekler yiyorsunuz" diyerek talebelere sataşmıştır. Seyda ona kızmış, İsmail de Seyda'ya hoş olmayan sözler söylemiştir. O mesele o gün orada kapanır. Ertesi gün İsmail, bir köylü ile kavga eder. Seyda onları ayırmak için o tarafa doğru giderken, o da Seyda'nın ona karşı hamle yapacağını düşünerek saman taşımak için kullanılan dirgeni fırlatır ve dirgen Seyda'nın el ayasını deler. Bu olaydan sonra Seyda üç yıl kaldığı bu köyden de gider. Buradan Mîreliyan'a yakın bir köy olan Fêra/Fêran (Beypınar) köyüne gelir. Fêra'da yedi yıl kaldıktan sonra bir köylünün talebelerin tatil gününde eğlenmesine karşı çıkıp onlara kızmasından dolayı buradan da taşınır. Daha sonra Bismil'in Mâra/Mâran (Bahçe) köyüne gelir. Burada da yedi yıl kaldıktan sonra yine Bismil'e bağlı Fetlê (Yukarı Dolay) köyüne gelir ve beş yıl kalır.

En sonunda 1995 yılında Adıyaman'ın Menzil (Durak) köyüne gelir. Menzil köyüne gelişi, işarî bir rüya ile kendisine bildirilmiştir. Seyda'nın anlattığına göre bir gün

---

Hüseynî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007; İbrahim Tozlu, *Altın Silsile*, Semerkand Yay., İstanbul 2005, s. 460-492.

[16] Siirt'in Bilwanis köyünden olan ve bölgede birçok alim yetiştiren Molla Muhyiddin, 1987 yılında vefat etmiştir. Bk. M. Ali Erdoğan, *Molla Muhyiddin-i Hawêlî*, Doğru Haber Gazetesi, Midyat, 17.11.2011.

rüyasında Seyyid Abdulhakim Bilwanisî'yi görür. Seyyid Abdulhakim, iki çocuğun[17] elinden tutmuş ve "bunlar sana emanet, derslerini ver!" diye telkinde bulunur. Seyda da "emriniz başım gözüm üstüne" diye karşılık verir. Uyandıktan biraz sonra bakar ki, o çocuklardan biri olan Seyyid Muhammed Fettah Erol, Seyda'ya Menzil'e gelmesini teklif etmek için Fetlê'dedir. Seyda, Menzil'de on iki yıl ders verir. Kesintisiz olarak yaklaşık elli beş yıl tedris faaliyetlerinde bulunan Seyda, 5 Aralık 2006 yılında Menzil'de vefat eder. Cenaze namazını Şeyh Seyyid Abdulbaki[18] kıldırmış ve kabrinin başında, "*Çok salih biriydi bu civarda böyle bir alim görmedik"* diye kendi dönemine damga vurduğuna dikkat çekmiştir[19]. Kabri, Markad'ın[20] gül bahçesinde çok sevdiği seyyidlerin yanındadır[21].

1.4. Karakteristik Özellikleri

Seyda'nın karakter yapısında özgürlük ön plandaydı. Onun ***"Hefsarê xwe nadim destê kesekî"****(yularımı kimsenin eline vermem)"* sözü meşhurdur. Hiçbir zaman kimsenin vesayetinde kalmazdı. Çok çabuk sinirlenirdi. Ancak affedici özelliği daha ön plandaydı. Siniri saman alevi gibiydi. Şu da var ki, siniri nefsî değil Allah için idi. Kızdığında talebeye "*keftar (sırtlan)*" ya da "Xweda li texe"[22] derdi. Hafızası çok kuvvetliydi. Fıkhî bir mesele sorulduğunda kitaptaki yerini hemen hatırlar anında açar gösterirdi. Derste talebenin en son nerde kaldığını aylar geçse de hiç unutmazdı. Gözleri çok keskindi. Yaşlı haline rağmen küçücük Arapça haşiyeleri okuyabiliyordu. Seyda, diğer hocalara nazaran daha cömertti. Mesela köyde cami yapıldığında diğer hayırseverlere nazaran kat kat fazla yardımda bulunurdu. Onun çayı meşhurdu. Her gelen misafire mutlaka zorla da olsa en az üç bardak çay içirirdi. Bazen daha fazla içirirdi. Oğlunun anlattığına göre o kadar zengin tanıdığı ve akrabası olmasına rağmen hiçbir zaman onların yardımlarına tenezzül etmemiştir. Çok dakik ve çalışkandı. Onun için tatil mefhumu yoktu ve talebelerin başıboş gezmesine asla izin vermezdi. Bu hususta Prof. Dr. Halil Çiçek Hoca'nın şöyle bir hatırası vardır: *1973 yılının bir kış günüydü. Hocamız Molla İbrahim köyde yoktu. Benle bir arkadaş kısa bir süre dışarıda oyalanıyorduk. O esnada hocamız geldi ve bizi boş olarak görünce tatlı bir fırça kaymak üzere şunu söyledi "bugün Hristiyanların tatil günü mü ki, boş duruyorsunuz?"*[23]. Ne varki Seyda Mevlid Kandili gibi özel günlerde talebelere izin verirdi.

Hesabı çok kuvvetliydi. İzne giden her talebenin gittiği günleri eksiksiz hesaplardı. Faraiz (miras hukuku) dersinde hesap yaparken keskin zekâsıyla talebeyi kendisine hayran

---

[17] Bunlar Şeyh Seyyid Abdulhakim'in torunları Seyyid Muhammed Saki Erol ve Seyyid Muhammed Fettah Erol'dur.

[18] Adıyaman Menzil Köyü şeyhlerinden Şeyh Seyyid Muhammed Raşid'in kardeşi olup ondan sonra postnîşîn olmuştur. Halen hayatta olup irşad faaliyetlerini sürdürmektedir.

[19] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.

[20] Velilerin medfun olduğu yerlere denir. Buradaki Markad'da Şeyh Seyyid Abdulhakim ve Şeyh Seyyid Muhammed Raşid yatmaktadır.

[21] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.

[22]"*Allah seni çarpsın*" anlamındadır. Bir gün bir talebesi Seyda'ya sorar: " Seyda siz mübarek bir zatsınız böyle beddua etmeniz bizi korkutuyor. Bundan kastınız nedir?" Seyda bu sözden kastının Allah senin günahlarını çarpsın, silkelesin anlamında bir dua olduğunu belirtip mecazen kullandığını ifade etmiştir.

[23] M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, Beyan Yay., İstanbul 2009, s. 98.

bırakırdı. Temizliğe çok dikkat eder en ufak bir çöp parçasına bile tahammül etmezdi. Odasında misafir alimler hiç eksik olmazdı. Seyyidlere[24] karşı ayrı bir muhabbeti vardı ve onlara karşı çok saygılıydı. Hatta sinirlendiğinde dahi onlara ayrıcalıklı davranırdı. Talebesi Molla Behlül anlatıyor: *Seyda, şeyhinin torunu Seyyid İhsan'ı çok severdi. Bir ara Seyyid İhsan eğitimi nedeniyle Suriye Şam'a gitmiş ve uzun bir müddet gelmemişti. Aylar sonra geldiğinde Seyda onu gördüğüne çok sevinmiş, "Babam kabrinden kalksa ancak bu kadar sevinirdim" diyerek sevincini ifade etmişti*[25].

Oğlu Molla Muhammed anlatıyor: *Şunu belirtmek gerekir ki, Seyda'nın bütün hayatını topluca değerlendirdiğimizde, gerek görev yerlerini değiştirme olsun gerekse ilmî münazaralarında olsun, hiçbir şeyden çekinmeden Allah için doğruyu yapmak onun hayat felsefesinin temelini oluşturmaktaydı. O, hayatının merkezine 'Allah rızası için ilmi yaymayı' yerleştirmişti. Ve bu uğurda gerektiğinde bedel ödemekte tereddüt etmezdi. Hep ilmî münazaralarda bulunduğu Norşin*[26] *şeyhlerinden Şeyh Nureddin, Seyda vefat ettikten sonra bana şöyle söylemişti: "Molla İbrahim ile hep ilmî münazara ederdik ama onun güzel bir hasleti vardı, onun mücadelesi 'lillah' (Allah için)idi"*[27].

II. Bazı Talebeleri ve Eserleri

2.1. Talebeleri

Seyda'nın talebelerinin bini aşkın olduğu tahmin edilmektedir. İcazetlileri ise yüzlercedir. Burada tespit edebildiğimiz kadarıyla müderrislik yapmış ve halen yapanların bazılarını zikredeceğiz[28]. Şahısları ünvan ve ikamet bilgileriyle vermeyi tercih ettik.

Seyyid Muhammed Sâkî (Şeyh Seyyid Abdulbaki'nin oğlu ve halifesi-Adıyaman/Menzil)

Seyyid Muhammed Fettah (Şeyh Seyyid Abdulbaki'nin oğlu- Adıyaman/Menzil)

Seyyid Muhammed Halil (Prof. Dr. /Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanı)

Seyyid Muhammed (Hazneli Şeyh Abdulgani'nin halifesi-Batman)

Seyyid Nizameddin (Elazığ/Palu)

Molla Hayreddin (Norşin'deki Şeyh Bedreddin'in Halifesi-Elazığ)

---

[24] Hz. Peygamber'in soyundan gelenlere genelde *Seyyid* denir. Bazı yerlerde ise *Şerif* denir.
[25] Behlül Mercimek, 10 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[26] Norşin bu günkü Bitlis ilinin Güroymak ilçesinin eski adıdır ve bölgede hala bu isim kullanılır. Şeyh Abdurrahman Tağı'den beri burada medrese eğitiminin yanı sıra Nakşbendî Tarikatı usulüne göre irşad faaliyetleri de yürütülmektedir.
[27] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[28] Bu isimler oğlu Molla Muhammed ile yapılan röportajdan ve bazı talebelerinden alınmıştır. Gerek tespit edemediğimiz için, gerekse de çalışmanın kısalığı için adını zikredemediğimiz diğer değerli alimlerden özür diliyoruz.

Molla Nureddin (Norşin Halifelerinden-Ağrı)

Molla Zeki (Bingöl)

Molla Murteza (Elazığ/Kovancılar)

Molla Ramazan Kavşanî (Damadı-Silvan)

Molla Şerif (Hasankeyf)

Molla Ahmed (Bismil/Kocalar köyü)

Molla Ali (Damadı-Batman)

Molla Ramazan (Diyarbakır/Mermer köyü)

Molla Alaeddin (Diyarbakır/merkez)

Molla Ğıyas (Adıyaman/Menzil)

Molla Ömer (Damadı- Adıyaman/Menzil)

Molla Behlül (Adıyaman/Menzil)

Molla Ramazan (Adıyaman/Menzil)

Molla Enver (Şanlıurfa /Viranşehir)

Molla Edhem (Adıyaman/Menzil)

Molla Şaban(Adıyaman/Menzil)

Molla Nuri (Ankara)

Molla Muhammed Sâkî (Dicle Üniversitesi)

(Bir Talebesine İcazet Sarığı Sarıp Dua Okurken)

2.2. Eserleri

Seyda Molla İbrahim, eser yazmaya kabiliyeti olduğu halde bir kaç derleme kitap dışında eser telif etmemiştir. Talebeleri neden eser yazmadığını sorduklarında Seyda şöyle cevap vermiştir:*"Bizden önceki âlimler her meselede söylenecek şeyleri söylemiştir. Bize düşen onların eserlerinde olanı açıklamaktır. Eğer bir mesele geçmiş âlimlerin eserlerinde yoksa mutlaka onların deliliyle bağlantı kurarak bu meseleleri çözmektir."* Bazen "bu meselenin cevabı klasik kitaplarda yoktur" denildiğinde gider, araştırır, bulur ve herkesi şaşırtırdı. Derler tarzındaki eserleri ise şunlardır:

1.*İrşâdu'l-mu'minîn ve ikâzu'l-ğâfilîn*

Eserin iç kapağında, "*te'lîf-i hakîr fakîr el-mu'terif bi'l-aczi ve't-taksîr İbrahim bin Muhammed el-Hasankeyfî"* notu yer almaktadır. Müellif, dibâcede (önsöz) hamdele ve salveleden sonra eseri telif sebebini sadaka-i cariye minvalinde bir hayır yapmak olduğunu birkaç hadis naklederek belirtir[29]. Terğib, terhib ve âdâb-ı din konularını camî eserini vaiz, imam ve diğer okurların faydalanabilmesi için muhtasar bir şekilde telif ettiğinden söz eder. Pratik olması için de tam kaynak, ravî isimleri ve isnad zincirine yer vermediğini söyler. Bununla birlikte bazı ravî isimleri ve Buhari, Müslim, Tirmizi, Ebu Davud gibi kaynakları belirtiği; bazen de kitap isimlerini zikrettiği görülmüştür. "İslam değirmeninin üzerinde sağlıklı bir şekilde döndüğü mutemed kitapları" kaynak olarak kullandığını ifade eden müellife göre bu hadisler, aynı zamanda tüm zaman ve mekanlarda İslam ailmlerinin tedvin ve tedrisinde ittifak ettiği hadislerdir.

Eserin kaynakları olarak şunları zikreder: *et-Tac, Riyazu's-salihîn, İhya-i ulûmiddîn, Hüccetüllahi ala'l-alemîn, Kurretu'l-uyûn, İrşadu'l-ibâd, Münebbehât-ı İbn Hacer Askalânî, es-Sevâiku'l-muhrike, Nimetü'l-kübrâ (İbn Hacer Heytemî), İshafu'r-râğibîn, Enver-i Muhammediyye, Revdu'l-fâik, Ummu'l-berâhîn, Keşfu'l-ğumme, Delâilu'l-hayrât ve Tarikatü'l- Muhammediyye.*

Eserin birinci babı *İman* ve *İslam* hakkındadır. Müellif, burda *Cibrîl Hadisi*ni nakleder ve ehl-i sünnet itikadına göre bu hadisi şerheder. Bu bab bir bakıma Hakim Semerkandî'nin *Sevadü'l-A'zam* eseri gibi itikadnâme risalesi niteliğindedir. Burada *kelam*daki birtakım tartışmalı konularda yer yer kendi görüşlerini belirtir. Eserdeki diğer ilk on bab şöyledir: Kelime-i tevhidin fazileti, Hz. Peygamber'e salavat getirmenin fazileti, Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber sevgisi, namazı terketme cezaları, beş vakit namazın fazileti, cemaatle namaz kılmanın fazileti, zekat vermeyenlerin cezası, orucun fazileti ve terk edenin cezası, haccın fazileti ve terk edenin cezası.

---

[29] Bu hadisler şunlardır: *"Kim bir hayra sebep olursa onu yapan gibi sevap alır"* (Müslim, İmare, 133; Ebu Davud Edeb, 115); "*Mü'min kul, din kardeşinin yardımında olduğu müddetçe, Allah Teâlâ da o kulun yardımındadır* (Müslim, Zikr, 38).

Kitap, daha çok kaynaklarda zikredilen *hadis* ve vaaz kitaplarından iktibas edilmiş *hadis* ve sözlerden ibaret olan bir hadis kitabını andırmaktadır. Ancak gerek konuların seçimi, sıralanması ve yer yer görüş tercihinde bulunması itibariyle eserin telif mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Tahminimize göre haftalık hadis okumaları ve sohbetlerine kolaylık ve pratiklik sağlamak amacıyla eser, bir yılı kapsayacak şekilde 53 bab olarak tasnif edilmiştir. Eserin dili Arapçadır. 1397/1977 yılında yazılmış olup önsöz ve fihristle birlikte 436 sayfadır. Müellif nüshası Oğlu Molla Muhammed'tedir.

2.*Kitabu'l-feraiz:* Ders verirken kolaylık olması için telif ettiği eser, miras hakkındaki meseleleri içerir. 16 sayfadan oluşan eser, Seyda'nın talebesi Molla Ramazan'ın el yazısıyla yazılmıştır.

3.*Mebhasu'l-hayz ala mezhebi'ş-Şafiiyye ve'l-Hanefiyye*: Şadırvan yayınlarından Arapça ve Türkçesi birlikte yayınlanmış, Hanefî ve Şafiî mezheblerine göre kadın halleri hakkında temel bilgiler veren bir risaledir.

4. *Kitabu'l-akâid*: Temel Şafiî ilmihal bilgilerinin derlendiği Kürtçe kısa bir risaledir. Seyda'nın talebesi Molla Ramazan'ın el yazısıyla yazılmıştır. ***İrşâdu'l-mu'minîn ve ikâzu'l-ğâfilîn*** eserinin ilk babının hülasası niteliğindedir. Eser M. Fatih Çakır tarafından tercüme edilip Semerkand Yayınları'ndan çıkmıştır.

Bu eserler dışında Nakşbendî silsilesindeki zatları sıralayan bir de Kürtçe kasidesi olduğu bilinmektedir.

III.Tasavvufî Yönü

Seyda, 1960'lı yıllarda Norşin'in meşhur şeyhi, Şeyh Muhammed Diyauddin'in yeğeni Şeyh Maşuk'a intisap etmiştir[30]. Seyda, Şeyh Maşuk'un Babası Şeyh Masum'u da görmüş, hatta Molla Ömer'in Seyda'dan naklettiğine göre Şeyh Masum Seyda'ya olan muhabbetinden dolayı "sensiz cennete gitmeyeceğim" demiştir[31]. Şeyh Maşuk 1975'te vefat edene kadar ona bağlıydı. Şeyhi vefat edince bir süre kimseye bağlanmadı. Bu esnada Şeyh Muhammed Şerif Arabkendî'yi[32] çok sevdiğinden sürekli ziyaretine gidip ona intisap etmiştir[33].

Seyda, Şeyh Seyyid Abdulhakim'i çok severdi, fakat onun döneminde Şeyh Maşuk'a müntesipti. Bu sevgisini gösteren bir olayı oğlu Molla Muhammed anlatıyor: "*Seyda arada bir mürşid ziyareti için Norşin'e giderdi. Orda fazla kalmak onun adeti değildi. Fakat*

---

[30] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme. Şeyh Maşuk, Şeyh Ahmed Haznevî'nin etkin halifelerindendir. 1975 yılında Hac vazifesini yapmak için gittiği Mekke'de vefat etmiştir. Kabri Cennetü'l-Muallâ kabristanındadır. bkz. Ardıç, Mehmet, *Bitlis ve Çevresinde Yetişen Mutasavvıflar ve Tasavvuf Kültürünün Oluşumu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2009, s. 39-40.

[31] Ömer Ozan, 27 Mayıs 2012 tarihli görüşme.

[32] Hazne şeyhlerinden Şeyh Masum'un halifesidir. Hayatı için bkz. Eroğlu, M. Şerif, *Bütün Yönleriyle Arabkendi*, Kent Yay., İstanbul 2004.

[33] Bu bilgiler, Şeyh Muhammed Şerif'in halifeleri Molla Salih ile Molla Rıdvan'dan alınmıştır.

Seyyid Abdulhakim'in oraya geldiğini görünce sırf ona hizmet etmek için 15 gün orda kaldı. Bunu gören Şeyh Maşuk'un kardeşi, Şeyh Maşuk'a "Molla İbrahim senin müridin olduğu halde Seyyid Abdulhakim'e çokça önem veriyor" demesi üzere Şeyh Maşuk bu söze çok bozulur ve şöyle der: "Seyyid Abdulhakim Şah-ı Hazne'nin halifesidir ve evlad-ı resuldür. Ayrıca bizim misafirimizdir ve yaşlıdır. Molla İbrahim'in yaptığı bu hizmet, senle benim yerimedir. Onun yaptığı, bir bakıma bizim görevimizi yerine getirmektir. Seyda bu lafı duyduğunda çok sevindiğini ifade etmişti"[34].

Seyda, Menzil'e gelmeden önce Şeyh Seyyid Muhammed Raşid'e[35] intisap ettiği de söylenmektedir. Oğlu Molla Muhammed'in anlattığına göre Şeyh Seyyid Muhammed Raşid vefat etmeden üç ay önce bir kaç defa üst üste Menzil'e gelmişlerdi. Kesin olan şudur ki Seyda, Adıyaman Menzil köyünde irşad faaliyetlerini sürdüren Şeyh Seyyid Abdulbaki'den 1996'da halifelik almıştır.

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, Seyda şeriat-tarikat dengesini çok iyi korurdu. Medrese ile tekkeyi birbiriyle çatışan iki alan değil, dine hizmet noktasında birbirini destekleyen iki önemli kurum olarak telakki ederdi. İlmî bir münazarada -ki intisap ettiği şeyhlerinin talimatı da o yöndeydi- hiçbir zaman hakkı söylemekten çekinmezdi. Şeyh Seyyid Abdulbaki, onun hakkında *"Eğer Şafiî Mezhebi'nin kitapları ortadan kalkarsa Molla İbrahim yeniden hepsini yazar"* diye övgüde bulunurdu. Yine Fetlê'den Menzil'e gelmesi için teklif götürüldüğünde, Fetlê köyü muhtarı "bu değerli alime ihtiyacımız var lütfen onu bize bırakınız" diye Şeyh Seyyid Abdulbaki'ye ricada bulunur. Şeyh Seyyid Abdulbaki ise çok anlamlı şu sözü söyler: "*Sizin ihtiyacınız bir köydür; fakat bizimki bir âlemin ihtiyacıdır."*

Seyda'nın irşad faaliyeti hususunda net bir bilgi yoktur. Hatta ilimî faaliyetlerden geri kalmak istemediğinden Şeyh Maşuk'un halifelik teklifini kabul etmediği söylenilmektedir[36]. Bunun dışında birkaç defa böyle bir ortam olmuş ancak ilimle meşgul olmayı tercih ettiğinden irşad faaliyetlerine pek girmemiş, hayatının sonuna kadar aşık olduğu ilim tedrisatını bırakmamıştır. Seyda'nın Nakşbendî silsilesine dair mürşidi Şeyh Seyyid Abdulbaki'ye kadar bütün isimleri vezinli bir şekilde içeren Kürtçe bir kasidesi mevcuttur.

Seyda'da Muhammedî Aşk

Seyda'da Muhammedî aşk son derece belirgin bir şekilde tezahür ederdi. Bunu, onun neslinden gelen seyyidlere olan sevgisinden açıkça görmek mümkündü. Prof. Dr. Halil Çiçek hatıratında şöyle der: *1973'te beş kişilik bir öğrenci grubuyduk. Hüseynîk köyünde iyi bir medresenin olduğunu duymuştuk. Oraya yerleşmek istiyorduk ancak yer yoktu.*

---

[34] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.

[35] Adıyaman Menzil Köyü şeyhlerinden Şeyh Seyyid Abdulhakim'in oğlu olup ondan sonra postnîşîn olmuştur. Hayatı için bk. Sadiye Aykaç, *Seyyid Muhammed Raşid Erol*, Akış Yay., İstanbul 2007; İbrahim Tozlu, *Altın Silsile*, Semerkand Yay., İstanbul 2005, s. 492-511.

[36] Şu anda İstanbul'da ikamet eden Hüseyin Kadıoğlu, bu meseleyi bizzat Seyda Molla İbrahim'e şifahen sorduğunu ve Seyda'nın da bu şekilde yanıtladığını söylemektedir.

Hocamız Molla İbrahim seyyid olduğumuzu öğrendiğinde hemen tereddütsüz bir şekilde bize yer verdi. Ve medresesinde kaldığımız sürece seyyidliğimizden ötürü şefkat, sevgi ve iltifatını bizden esirgemezdi. Yine kış günü beş öğrenci gelmiş aralarında iki veya üç seyyid vardı. Yer darlığından dolayı hayli tereddütten sonra hepsine de yer verdi. "Nasıl yer verdiniz?" diye sorulduğunda "ben yer vermemezlik edemem. Çünkü bunlar benim ve babamın efendileridir." cevabını vermiş, hepimizi şaşırtmıştı[37]. Molla Ömer'in naklettiğine göre bir gün Medine'de Ravza'da Hz. Peygamberi ziyaret ederken aşkın muhabbetinden oradaki demir parmaklıklara tutunur ve gözlerinden sicim sicim yaşlar akmaya başlar. Bunu gören oradaki görevli asker bu davranışının haram olduğunu söyleyip engellemeye çalışır. Burada Seyda:

"*Ateş taşa değdiğinde rengini değiştirir, demire değdiğinde demiri eritirmiş,*

Yüzyıllardır komşu olan bu taşlar, demirler peygamber aşkından nasıl etkilenmesin!"

anlamında Arapça bir şiir okur. Oradaki askerin kalbi yumuşar, çok etkilenir ve Seyda'ya تعال يا شيخ زر ثانيا (Ey Alim Zat! Gel, bir daha ziyaret et!) diyerek ağlamaya başlar[38].

IV. Eğitim ve Öğretim Metodu

4.1.Bölgedeki Medrese Eğitim ve Öğretimine Kısa Bir Bakış

Cumhuriyetten sonra Türkiye'de medreseler kapatılmıştı. Ancak doğuda alimler bu geleneği gayri resmi bir biçimde türlü zahmetlere katlanarak sürdürmeye çalışmıştır. Bu durumu tarihî süreçte tedrisat faaliyetinde bulunan alimlerin çektiği sıkıntılardan anlayabiliyoruz. Nitekim yönetimin baskılarına dayanamayan Ramazan el-Bûtî Türkiye'yi terk etmek zorunda kalıp Şam'a yerleşmiştir[39]. Yine ilim uğruna çetin bir mücadele veren Molla Muhammed Zıvıngî çiftçilik yaparak hiçbir yerden yardım almaksızın tedrisatını sürdürmüştür.[40] Aynı şekilde Molla Abdurrahman Yüksel'in anlattığına göre, 1940'lı yıllarda Diyarbakır'a yakın bir köyde gizli bir şekilde medrese eğitimi alırken aniden köye askerler gelir. Askerler medrese öğrencilerinin bulunduğu yere yönelirler. Öğrenciler askerlerin geldiğini görünce kitaplarını saklarlar ve gelen askerlere kendilerinin o köyden olduğunu söylerler. Ancak askerler arama yaparlar ve kitapları bulurlar. Bunun üzerine bütün kitapları bir ata yüklerler. Hoca ve öğrencileri de tutuklamak üzere beraberinde götürürler. Birkaç köyü dolaştıktan sonra Diyarbakır'a gitmeye karar verirler. Yolda hem hoca hem de öğrenciler askerler tarafından hakarete maruz kalırlar. Özellikle bir köyde bir öğrencinin gizliden bazı kitapları almasından dolayı hoca da öğrenciler de askerler

---

[37] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 146.
[38] Ömer Ozan, 27 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[39] Suriye'nin önde gelen âlimlerinden merhum Said Ramazan el-Bûtî'nin babasıdır. Hayatı için Bkz. el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Hâzâ Validî*, Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1998.
[40] Cizre bölgesinde meşhur bir alimdir. Hayatı için Bkz. Timurtaş, Abdulhadi, *Molla Muhammed Zıvıngî*, Kent Yay., İstanbul 2008.

tarafından dövülür. Bunun üzerine çevre köyler toplanıp askerlere yalvarırlar. Hatta onların serbest bırakılmaları karşılığında para verirler ve bu şekilde kurtulurlar.

Günümüz şartlarına kıyasla eskiden medreselerde imkânlar son derece kısıtlıydı. Tedrisatın yapıldığı alan köy camisi ya da bir iki odadan ibaretti. Tek işleri eğitimle uğraşmak olan feqiler (talebeler) yeme, yatma, ders ve sosyal aktivite gibi bütün faaliyetlerini bu kısıtlı alanda icra etmek durumundaydı[41]. Son dönemlerini saymasak Seyda da benzer şartlarda eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur.

Medreselerdeki tedrisatın keyfiyeti ve içeriğini izah etmek makalenin asıl amacı olmayıp bununla ilgili birçok kitapta yeteri kadar açıklamalara yer verilmiştir[42]. Biz burada öğretilen ilimlere kısaca değinmekle yetineceğiz. Hulasa talebeler, medrese hayatları boyunca *müretteb cami dersleri*[43] diye adlandırılan kitapları sırayla takip ederler. *Sarf, nahiv, mantık, beyan, münazara, ilm-i vaz', meâni, bedi', kelam, fıkıh, tefsir, hadis, ferâiz,*[44] *fıkıh usûlü*, ilimlerinden en az iki, bazılarında üç, hatta dört kitap okuyarak, hiç sıra atlamadan ikmâl-i nüsah ederler[45]. Okutulan belli başlı kitaplar bunlar olmakla birlikte bazen değişiklikler olabilirdi. Mesela diğer medreselerden farklı olarak Seyda, Durru'l-esrar (Tefsir-i Mühmel)[46] tefsirini okutur ve ikinci ders olarak kabul edilen fıkıh, tefsir, hadis gibi derslere önem verir, talebeyi mutlaka bir seviyeye kadar getirirdi.

4.2.Ders Verme Yöntemi, Ortamı ve Kullandığı Materyaller

Güneydoğu'nun değişik bölgelerinde tedris faaliyetlerinde bulunan Seyda Molla İbrahim'in kendine mahsus bir eğitim ve öğretim metodundan söz etmek mümkündür. Seyda, müfredattaki kitap sıralamasına bakmaksızın talebeyi sürekli gözetim altına alıp yeri geldiğinde alt kitaptakine daha fazla ders verirken; üst kitaptakine az ders verir hatta yeterli görmediğini alt sıradaki kitaba bile düşürebilirdi. Bu da talebenin okuduğu kitabına bakmaksızın her şeyden önce ilmî yetkinlik ve yeterliliğine önem verdiğini göstermektedir.

Seyda'nın eğitim öğretimde takip ettiği metotlarını incelemeden önce, başından sonuna kadar ders verme sürecini betimlemekte fayda vardır. Seyda'nın ders verdiği ortam bazen mescid bazen de medresede kendisine has odasıydı. Sabah erkenden gelir, rastgele herhangi bir talebeyi derse çağırırdı. Bunun sebebi talebenin her an derse hazır olmasına yönelik konsantresini sağlamaktı. Talebe, Seyda'nın huzuruna gelir ve derse oturmak için

---

[41] Demircan, Nezir, *Halil Günenç Hoca, Hayatı ve Hatıratı*, Beyan Yay., İstanbul 2004, S. 56; Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 38.

[42] Bu kitapların bazıları şunlardır: Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerin Serencamı*, Beyan Yay., İstanbul 2009; Eroğlu, M. Şerif, *Bütün Yönleriyle Arabkendi*, Kent Yay., İstanbul 2004; Demircan, Nezir, *Halil Günenç Hoca Hayatı ve Hatıratı*, Beyan Yay., İstanbul 2004; Timurtaş, Abdulhadi, *Molla Muhammed Zıvıngî*, Kent Yay., İstanbul 2008; Öztoprak, Sadrettin, *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, Beyan Yay., İstanbul 2003; el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Hâzâ Validî*, Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1998; Heyetun min'l-müderrisin, *el-Menhec ve'l-bernamic li'l-medarisi'l-İslamiyye*, Diyarbakır, h. 1433.

[43] Kürtçe bu kitaplara "kitêbê rêzê (sıra kitapları)" denilmektedir.

[44] Fûru fıkhın bir konusu olmasına rağmen medreselerde ayrı bir ilim olarak telakki edilir.

[45] Eroğlu, *Bütün Yönleriyle Arabkendi*, s. 76.

[46] Şam Müftüsü es-Seyyid Mahmud b. es-Seyyid Hamza tarafından kaleme alınan ve sadece noktasız harflerden oluşan eşsiz bir tefsirdir. Eser h. 1274'de yazılmıştır.

izin beklerdi. Ancak Seyda, talebelerin beklemeden oturmalarını söylerdi. Hatta bir defasında "bu da medreseye getirdiğiniz yeni bir adet midir?" diye tepkisini göstermişti. Talebe hocanın yanında oturur aynı kitaba bakılarak ders işlenirdi. Başka ders arkadaşları varsa karşısında dururlardı. Ders esnasında talebeler hocalarına çok yakın dururdu. Bu da dersteki konsantrasyon ve karşılıklı iletişimin sağlanmasında son derece olumlu etki yapardı.

Derse oturduktan sonra yanındaki talebe hocayla birlikte ibare okumaya başlardı. Bunun birkaç faydası vardır: Öncelikle, hocaya öğrencinin derse hazırlıklı olup olmadığıyla ilgili bir fikir verir. Sonra öğretimde öğrenci pasif durumda kalmaz, aktif halde derse ortak olur ve bu da kendi başına yol almasında ciddi bir biçimde etki ederdi. Hatta Seyda'nın yanında bir müddet ders okuyan talebe derse gelmeden önce ibareyi kendisi çözecek seviyeye mutlaka gelirdi. Artık derste takıldıkları bazı meseleler üzerinde durulur ve böylece dersin kalitesi gün geçtikçe yükselirdi.

Seyda'nın derste yaptığı önemli şeylerden biri de konu ve cümle başlıklarının sürekli üstünü çizmekti. Bunun iki nedeni olabilir: Birincisi, eski baskı kitaplarda nokta, virgül pek olmadığından başlık ve konuları ayırmak için; diğeri de ibareyi çizerek dikkati toplamaktı. Nitekim kitabı kırmızı, yeşil gibi renkli kalemlerle sürekli çizer ve kitap dersten sonra üzerinde çalışıldığı her halinden kolayca anlaşılırdı. Ders verirken mutlaka kitabın etrafında veya bir kâğıda örnekler ve açıklamalar yazar, bazen eksik gördüğü yerlere dipnot düşer, yanlışlıkları küçük bıçağıyla kazıyarak siler veya kalemiyle düzeltirdi. Dersi verdikten sonra kaldığı sayfanın arasına kâğıt koyar ve buna dikkat ederdi.

(Son Dönemlerinde Faraiz Dersi Verirken)

4.2.1. Takrir Metodu

Ders vermede daha çok hocanın anlatma ve açıklamasının hakim olduğu takrir[47] metodunu kullanırken talebenin pasif durumda olmasını istemez ve derse katılımını sürekli canlı tutmaya son derece önem verirdi. Bu da eğitimde hocanın kendini tatmin etmeye yönelik öğretme merkezli bir anlayış yerine, daha çok öğrencinin öğrenmesine önem

[47] Eğitimde kullanılan en eski ve etkili metotlardan biri olan takrir metodunda soru sorma, tartışma ve grup çalışması gibi teşebbüsler son derece sınırlıdır. Takrir metodunda öğrenci konumundaki birey, gözüyle görüp eliyle tutamayacağı soyut konuları daha etkili biçimde kavramaktadır. Burada öğrenci pasif durumdadır. Takrir metodunda öğretme merkezli bir anlayış hakimdir. Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 240-241.

verdiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle kendi ilmî yetkinliğini tatmin yerine, öğrencinin anlayıp kavraması üzerine daha çok dururdu. Seyda, dersi anlatırken müthiş bir efor sarf eder ve ibare okurken sesini yükselterek bazı yerleri vurgulardı. Bazen hoca ibareyi okur, talebe mana verir açıklar; bazen de talebe ibareyi okur, hoca açıklardı. Burada dikkati toplama adına Seyda beden dilini kullanarak talebeyi sürekli derse adapte ederdi.

Talebeye dersi kavratmada muazzam bir çaba sarf ederdi. Buna rağmen talebe yine de dersi anlamazsa dersten kaldırır tekrar hazırlanmasını isterdi. Seyda'nın dersi takrir etmedeki üstün kabiliyetini Kürtçe bilmeyen talebelerin de derse gelip istifade etmesinden anlıyoruz. Seyda sadece Kürtçe ders verirdi. Buna rağmen Türk ve Arap öğrenciler ders dinlemeye gelir dersinden istifade ederdi. Bu manada Trabzonlu Molla Eyyüb, Seyda'yı yadederken ondan aldığı derslerin verdiği zevkin bambaşka olduğunu hep anlatır.

4.2.2. Soru-Cevap Metodu

Bu yöntem, geçmişten günümüze kadar eğitim tarihinde en çok kullanılan metotlardan birisidir. Soru-cevap yöntemi öğrenciyi yaratıcı düşünmeye sevk eder, ferdî teşebbüs kabiliyetinin gelişmesine, serbest konuşma ve tartışmaya imkan verir. Bunların yanı sıra muhakemeye, tasavvur ve araştırmaya yönlendiren bir yöntemdir[48]. Seyda bu metodu derste kullandığı gibi yolda, namaz vakti gibi herhangi bir zamanda da kullanırdı. Nitekim soru- cevap metodu Seyda'nın eğitim ve öğretimde talebeyi teşvik etme ve canlı tutmada sıkça kullandığı bir yöntemdi[49]. Tabi derste sorulanlara her zaman cevap verebilmek kolay olmuyordu ve bundan dolayı tedris hayatında dersi yarıda kalmayan talebe herhalde hiç yoktur. Öğrenciye bir soru sorduğunda bilmediği zaman tekrar sorar. Cevap almadığında kızar hatta dersten kaldırır ve bu, talebeyi ciddi bir ders disiplinine sevk ederdi. Örneğin bir gün derse çağırdığı talebelere "*Kadıs* (Samanyolu) nedir?" diye sordu. Derse her gelen talebe bunun cevabını verememiş ve o gün birçok kişiyi dersten kaldırmıştı. Tabi en sonunda tekrar çağırıp herkesin dersini veriyordu. Buradaki amacı kendisini geliştirmesi için talebeyi disipline etmek ve onu araştırmaya sevk etmekti.

4.2.3. Tedric ve Tekrar Metodu

Eğitim faaliyetlerini tedricen yaparak sağlıklı sonuç almak daha kolaydır. Bütünüyle ve aniden her şeyin verilmesi ve tüm sonuçların alınması mümkün değildir[50]. Burada Seyda'nın metodu şöyledir: Bir talebe, yanında derse başladığında kendi anlatım tarzına ve birikimine uyum sağlaması için biraz zaman tanır ve talebenin seviyesine inerdi. Ancak gün geçtikçe hızlıca gelişmesi için tedricî olarak çıtayı yükseltir, derse katılmasını ve dersi anlayıp anlamadığını sürekli kontrol ederek yerinde saymasına asla izin vermezdi. Mesela yanında yeni başlayan bir öğrencinin sarf ve nahiv bilgisi eksik ise bu eksikliğini giderene

---

[48] Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Selam Yay., Konya 1988, s. 147.

[49] Bir defasında ikindi namazı vaktinde bana سنسة على الخرطوم (Kalem/16-18) ayetindeki سنســمه sığasını (kip) sormuştu. Ben de يسـم ،وسـم fiilinin *muzari nefsi mutekellim maalğayr* olduğunu söylemiş ve cevabını bilmiştim. Bu, bana müthiş bir motivasyon kazandırmıştı.

[50] Ballı, Mehmet, *Eğitim Üzerine Denemeler*, Efor Yayıncılık, İstanbul (Yay. tarihi bilinmiyor), s. 38.

kadar mutlaka her derste sorular sorar ve kendini geliştirmesi için zorlardı. Öğrenci, gelişme kaydetmediğinde alt kitaba düşürür veya bir arkadaşıyla mutlaka bu eksiklerini tamamlamasını isterdi. Ayrıca konuyu bir defa anlatır, eğer öğrenci anlamadıysa sakin bir şekilde bir kez daha anlatır, üçüncüde artık öğrencinin derse hazır olmadığını düşünerek dersten kaldırırdı. Yani hiçbir zaman dersin anlatımını tamamen kendine bırakmazdı. Birkaç kez tekrar ettiğinde talebe katılmıyorsa ya da anlamıyorsa daha fazla tekrara girmez yeniden derse hazırlanması için dersi ertelerdi. Bu metodu o kadar etkiliydi ki bazı talebeler derse gelmeden önce derste sorabileceği bütün soruları tespit eder, cevabını öğrenir öyle derse giderdi. Seyda'nın bu ciddiyeti, talebenin yetişmesinde son derece etkiliydi. Üst kitaptakilere alt kitapları tekrar ders olarak dinlemeleri telkininde bulunurdu. Böylece bir kitabı bir defa okuyup geçip anlamama riskini ortadan kaldırmayı hedeflerdi.

4.2.4. Uygulamalı Eğitim Metodu

Ders vermeye başladığında öncelikle üst seviyedeki kitapların derslerini verir daha sonra üst kitaptakiler alt kitaptakilerin dersini verirdi. Böylece onlara bir nevi uygulama yaptırırdı. Hayatın her alanında bilgilerin doğru uygulanmasına dikkat eder yanlış bir şey gördüğünde mutlaka müdahale ederdi. Bir gün bir talebe namaz için kamet getirirken قد قامت الصلاةcümlesine geldiğinde *salat* kelimesini *merfû* okuyacağına *mecrur* okumuştu. Seyda latife ederek, "kamet *harf-i cer, salat*ı *mecrur* mudur ki *cerre*li okuyorsun" diye takılmıştı.

Belli bir seviyeye gelmiş talebelerini mutlaka Ramazan ayında hocalık görevine gönderir ve halk ile iç içe olmalarıyla halka dönük bir hizmet bilinciyle yetişmelerini isterdi.

4.3. Örnekliği

Eğitimde örnek alınacak kişiler çok büyük önem arz etmektedir. Örnek alınacak kişi mümkün mertebe hatasız ve mükemmel bir şahsiyet olmalıdır. Eğitim tarihi incelendiğinde, toplumları değiştirme, iyiye yöneltme hususunda en büyük sıkıntının "ideal örnek" bulma meselesi olduğunu görürüz[51]. İşte dinî ilimlerin eğtim-öğretimini üstlenen kurumlarda amelî yönden talebelere önderlik edecek "ideal örnek" yoksunluğu öğrencilerin yetişmesinde ciddi problemlere sebep olabilmektedir. Bu açıdan Seyda eğitimdeki örnek konumuna son derece dikkat ederdi. Gerek derse verdiği ciddiyette, gerekse takvada son derece hassas davranırdı. Medreselerin belirgin özelliklerinden biri olan bireysel ilgi, Seyda'da daha fazla olup yeri geldiğinde talebesine bir baba gibi davranır ve her şeyini karşılardı. Mesela talebe hastalandığında bizzat ilgilenir, doktor temin eder ve şefkatini her haliyle belli ederdi[52]. Böylece karizmatik hoca kişiliğiyle bütün

---

[51] Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 212.

[52] Bir defasında hasta olmuştum. Yatakhaneye kadar gelip halimi sormuş ve doktor çağırtmışı. İnsaniyet namına yapılan bu davranış, hoca tarafından yapıldığında öğrenci-hoca arasında sevgi ve saygının beraberinde çok önemli bir güven ortamını oluşturmaktadır. Benzer bir duruma Halil Hoca da hatıratında yer

davranışlarında talebenin üzerinde olumlu etki bırakabiliyordu. Bu da öğrencinin ilim adamı olma yolunda bir kimlik edinmesinde etkide bulunup hocasının denetiminde yetişmesini kolaylaştırıyordu.

(Son Dönemlerinde Odasında Çekilmiş Bir Fotoğraf)

4.4. Hedeflediği Âlim Profili ve İlmî Disiplini

Dinî ilimlerin nesilden nesile sağlıklı bir biçimde aktarılmasında medrese eğitiminin rolü büyüktür. Zira bu medreselerde yalnız ilim değil; ahlaki olgunlukla birlikte amel bilinci de verilmektedir. Böylece yetişen âlimler halka hitap edebilmekte ve dinî yaşantının nesilden nesile aktarılmasında bir köprü görevi görmektedirler. Bu başarının başkahramanı ise medresenin her şeyi olan müderris âlimlerdir. Bu zatlar, ilim yolunda yeri geldiğinde vatanını yerini yurdunu her şeyini fedâ edebilecek dava adamı yetiştirmeyi hedeflemektedirler. Bunu yaparken ilimde derinleşmesini ve hayatının her yerinde örnek bir insan olabilmesini öngörmektedirler. Böylece hedef, sadece dinî ilimleri öğrenmek değil; dini yaşantının özgün bir biçimde bir sonraki nesile aktarmaktır. Bu kutsal görevi ifa ederken takip ettikleri yöntem, bizzat kendi yaşantılarıyla örneklik yapmalarıdır.

Seyda'nın hedeflediği âlim profili, talebenin kendisi gibi müderris ve ilim adamı olmasıydı. Ancak bunu yapamıyorsa en azından ilmiyle amil, topluma önderlik edecek bir kapasitede olmasını isterdi. Seyda Molla İbrahim'in talebeyi yetiştirmedeki bir diğer hassasiyeti de din adamı olma bilincini vermekti. O, sadece dinî bilimleri öğretmekle kalmayıp dinî yaşantıya da son derece dikkat edip topluma önderlik edecek örnek din adamı yetiştirmeyi hedefliyordu. Bu hedefine ulaşmak için takip ettiği yöntem ise takvada son derece hassas davranıp talebelerine bizzat örnek olmasıydı.

---

verir ve bu davranışının etkisinden söz edip "unutulacak bir şey değil" diyerek bundan övgüyle söz eder. Bkz. Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 108.

Seyda, ders verirken ve talebelerle ilgilenirken ilmî disiplinden hiçbir zaman taviz vermezdi. Eğitim-öğretimde özgür bir biçimde kendi kriterlerini uygulayarak herkese eşit muamelede bulunması, ilimde kaliteyi yakalamasını sağlamıştır. Böylece Seyda Molla İbrahim'in medresesi kısa zamanda şöhret bulmuş ve onun yanında icazet almak bir referans olmuştur adeta. Talebelerin derssiz kalmamasına son derece dikkat eder ve dersten sonra mutlaka dersin defalarca tekrar edilip kavratılmasına önem verirdi. Eğer birkaç kişi ders okuyorsa kendi aralarında mutlaka bilgi alışverişi yapmalarının üzerinde çok dururdu. Önem verdiği bir diğer husus, derse gelmeden önce derse hazırlık anlamında "mütalaa" olmazsa olmaz bir unsurdu. Onun yanında okuyan hiçbir talebe yoktur ki mütalaa yapmadığı için dersten kaldırılmış olmasın. Talebe derse oturduğunda mutlaka ona ibareyi okutur eğer hazırlanmamışsa ya çok az ders verir, ya da dersten kaldırırdı. Nihai olarak, ders verirken gerçekten yetişmesini istediği talebesine önem verirdi.

Seyda talebelerin 'baba'sıydı. Yani onları yetiştirir ve sahip çıkardı. Nitekim talebelerinden Prof. Dr. Halil Çiçek, Seyda'nın yanında okudukları zamanlarda Tillo'ya[53] gittiklerini ve orada Seyda Molla Burhan[54] tarafından tabi tutuldukları imtihanı kazanıp Tillo'da okumaya niyetlendiklerinde hocalarına olan ilgi ve sadakatlerinden dolayı Seyda'nın isteğini yerine getirip sıra kitaplarını bitirinceye kadar yanında kalmayı tercih ettiklerini ifade etmektedir. Bu tercihlerinin de sonraki tahlillerinde bereketli ve isabetli olduğuna inandıklarını belirtmiştir[55]. Talebesiz iki gün bile duramıyordu mutlaka ders vermesi gerekiyordu. Oğlu Molla Muhammed anlatıyor: *Ben hatırlıyorum, Mîreliyan'da biz kahvaltıyı sabah 6'da yapardık. Ondan sonra Seyda camiye gider ikindiden sonraya kadar 40'a yakın talebenin dersini verir eve yorgun gelirdi. Biraz dinlendikten sonra bu sefer akşamlarını hep mütalaa yaparak geçirirdi. Arada talebeleri gözetmeye giderdi*[56].

Ankara'ya tedavi için son gidişinde, doktorlar akciğerlerindeki hastalığın arttığını, artık ders vermeyi bırakıp istirahate çekilmesinin uygun olacağını söylerler. Bunun üzerine Seyda şöyle der: "Şu doktorlara bakın hele! Ben hastayım, onlar hastaya ilaç kullanmayacaksın diyorlar. Böyle şey olur mu!?"[57] Yani onun ilacı talebeye ders vermekti. Yaşlı olduğu dönemlerde ağır hastalığından dolayı durmadan inlerdi ancak ne zaman ders vermeye başlarsa bambaşka biri olur, olağanüstü bir enerji sarf ederdi. Bu enerjisiyle ilgili bir hatırayı Prof. Dr. Halil Çiçek'ten naklediyoruz: *Diyarbakır/Hüseynîk köyü medresesinde bütün kış boyunca hocamız, Cuma günü dışında ateş yakılmayan betonarme köy camisinde ders verirdi. Sabah yaklaşık saat 8'de derse başlar ve ikindiye kadar devam ederdi. Sadece önünde bir ateş mangalı bırakılır ve akşama kadar onunla ısınırdı. O soğuğa nasıl dayanıyordu hala anlamış değilim*[58]. Ders vermekle adeta hayat bulurdu.

---

[53] Siirt'in Aydınlar ilçesinin bölgedeki yaygın ismidir.
[54] Meşhur Tillo medresesinin baş müderrisi olup Norşin şeyhlerinden Şeyh Maşuk'un halifesidir. Tedris faaliyetlerine halen devam etmektedir.
[55] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 96.
[56] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[57] Hüseyin Kadıoğlu, "*Bir Yıldız Kaydı: Seyda Molla İbrahim*", Semerkand Dergisi, İstanbul Ocak 2007.
[58] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 39.

Hayatı boyunca ilmî disiplini hiç bırakmadığından ilimle uğraşmak bir meleke olmuştu bünyesinde.

Hiçbir talebenin ona karşı uygunsuz bir davranışını asla kabul etmezdi. Bir defasında talebelerin cami hoparlörüyle oynadığını görmüş 21 talebeden *talib*[59] olan 6 kişi hariç (çünkü onlar camide eğitim görmüyorlardı) hepsini kovmuştur. Talebeler köy dışına çıkıp anayola ulaştıklarında onları affettiğini söylemiş ve geri çağırmıştır. Daha sonra hepsi geri gelmiştir. Buna benzer talebeleri komple kovma olayı birkaç defa daha olmuştur. Sonuçta talebeler geri gelip özür dilediğinde affederdi.

4.5. Kütüphane Kullanımı

Onun kütüphanesindeki kitaplar, bazı hocalarda olduğu gibi rafları süslemek için boş durmazdı. Bütün kitapları okur ve okuduğu kitapları çizer, bazı yerlere notlar düşerdi. Bir de kitabı okuduktan sonra yanında bulundurmaz satardı. Bir kaç defa hacca giderken kitaplarını komple sattığı söylenilmektedir. İlim, adeta göğsünde muhafaza olmuş yürüyen kütüphane tabirine tam anlamıyla uyuyordu. Kaynaklara son derece bağlıydı ve bir mesele hakkında fetva verirken mutlaka kaynak belirtir yerini bildiği halde alışkanlık yapmış olduğundan eserdeki yerine tekrar bakar, bilgiyi kesinleştirirdi. Böylece ilimî birikimi son derece sahih ve kaynaklara bağlı bir kalitedeydi.

V. Birkaç Hatırası

5.1. Münazarada Hakkı Gözetmesi

Seyda, ilmî münazara olduğunda her zaman hakkı gözetir ve bildiğinden şaşmazdı. Şeyh Seyyid Abdulhakim vefat ettiğinde Norşin şeyhi Şeyh Maşuk, Seyda ile birkaç mollayı taziye için Menzil'e gönderir. Taziye esnasında şer'i bir meselede Şeyh Seyyid Muhammed Raşid ile mollalar münazaraya başlarlar. Seyda Molla İbrahim ise Seyyid Muhammed Raşid'i haklı gördüğünden onun tarafını tutar. Bu yüzden arkadaşlarıyla arası bozulur ve Şeyh Maşuk'un huzuruna gelene dek onunla konuşmazlar[60].

5.2. "Yaşlı Başlı Birini Bekliyorduk"

Bir gün Mardin'in Cizre ilçesine Şeyh Seyda el-Cizirî'yi[61] ziyarete gider. Cizre'ye vardığında yemeğini yer, çayı dergahta içmek üzere yola koyulur. Kendisini karşılayan Şeyh Seyda el-Ciziri'nin halifesi Molla Şehmuz, bu tanımadığı genç misafiri: "Fakih (talebe), hoş geldin!" diyerek buyur eder. Onlar sohbet ederken talebelerden birisi yemek getirmek üzere kalkar. Henüz misafiriyle karşılaşmamış olan Şeyh Seyda, talebenin yemek

---

[59] *Molla Cami*'den sonraki kitabı okuyan talebelere *talib* denir.
[60] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.
[61] Şeyh Seyda, Nakşbendiyye yolunun Halidiyye koluna mensuptu. Ayrıca Kâdiriyye ve Rufâiyye yollarından da ders veriyordu. Tarikat silsilesi Şeyh Hâlid-i Cezerî yoluyla Mevlânâ Hâlid-i Şehrezorî'ye ulaşmaktadır. 1968 yılında vefat etmiştir. Yüce, Abdulhakim, *"Cizreli (Serdehli) Şeyh Seyda",* Yeni Ümit Dergisi, 95. sayı, Ocak-Şubat-Mart, İstanbul 2012.

getirmeye gittiğini öğrenince: "Misafirimize yemek götürmeyin, o yemeğini yemiştir." diyerek talebeyi yanına çağırır. Çay ve şeker çıkarıp "Bunları götürün ve onun çayını eksik etmeyin." der.

Demlenen çay bitince Seyda Molla İbrahim'e çay isteyip istemediği sorulur. Seyda, "Şeyh Seyda size misafirin çayını eksik etmeyin demedi mi?" diyerek, tekrar çay yapılmasını ister. İkinci demlik de bitince üçüncü kez çay demlerler. Bunun üzerine Halife Molla Şehmuz: "Sen bir hafta burada kalsan Şeyh Seyda'nın dergahında çay ve şeker kalmaz. Bir ay kalacak olursan Cizre'de çay ve şeker kalmayacak!" der. Bunun üzerine Seyda Molla İbrahim şu cevabı verir: "Şeyh Seyda belki de yurt dışından getirtiyor şekeri, çayı… Siz onun emri ne ise onu yapın. Size çayı eksik etmeyin dediyse siz de eksik etmeyin." Halife Molla Şehmuz, bu cevaba şaşırır ve tanımadığı misafire nereli olduğunu sorar. Seyda Molla İbrahim: "Ziyaret (Veysel Karanî) tarafındanım." der. Halife Molla Şehmuz durumu sezer gibi olur ve: "Yoksa sen Seyda Molla İbrahim Kelhokî misin?" diye sorar. "Evet, benim." der ve birlikte ayağa kalkar, birbirlerinin ellerini öperler. Halife Molla Şehmuz: "Seyda Molla İbrahim ismi o kadar çok duyulmuş ki, bana geleceği söylenince karşımda uzun sakallı, cübbeli, kocaman sarıklı, yaşlı bir alim bekliyordum. Bizim kusurumuza bakmayasınız.." diyerek mahcubiyetini dile getirir[62].

5.3. Sarığı Çıkarmasını İsteyen Komutana Cevabı

Bir defasında Hazro'ya bir düğüne gider. Yolda askerler onu yakalayıp karakola götürür. Komutan "sarığın yasak olduğunu bilmiyor musun?" der ve çıkarmasını ister. Seyda da "biliyorum, yasaktır ama doktor bana ağır bir şey başıma takmamı söyledi. Şapka da hafiftir bu sarık ağırdır ondan bunu sarıyorum" diyerek kıvrak zekâsıyla ilmî siyasî bir cevap verir. Buradaki doktordan kastı Hz. Peygamberdir. Ancak komutan bunu anlamaz ve "o zaman doktora saygımız var" diyerek bir şey demez. Oğlunun anlattığına göre hayatında hiçbir zaman başına şapka takmamıştır[63].

5.4.Hicazda Dört Hadis Hafızıyla Mezheb Tartışması

Seyda'nın zaman zaman derslerinden sonra, çay içme faslında anlattığı hicazda dört hadis hafızıyla olan münazarasını Molla Ömer'den naklediyoruz: Seyda, bazı mollalarla hicaza hac görevini ifa etmek için gitmişti. Orada farklı ülkelerden alimlerle ilmî sohbetler ederdi. Yine böyle bir sohbetinde mezhep ve tasavvufun bazı temelleri üzerinde görüş ayrılığı olur ve birkaç mollayı hakem tayin edip münazaraya başlarlar. Seyda tek başınadır, karşısında farklı ülkelerden dört hadis hafızı vardır ve mollalar da hakemdir. Seyda, hafızlara "önce siz başlayın" der. Onlar, mezhepsizliği ve tevessülün sakıncalı olduğunu savunarak bu konuda ayet ve hadislerden deliller getirip Seyda'yı *ilzam* (mağlup) etmeye çalışırlar. Fakat Seyda belagat, mantık, fıkıh usulü, tefsir, münazara gibi ilimlerde mahir olduğundan onların delil olarak getirdiği ayet ve hadislere öyle manalar verir ki, hafızlar

---

[62] Kadıoğlu, Hüseyin," *Bir Yıldız Kaydı: Seyda Molla İbrahim"*, Semerkand Dergisi, İstanbul Ocak 2007.
[63] Muhammed Toprak, 17 Mayıs 2012 tarihli görüşme.

ezber bildikleri ayet ve hadislerin manalarını sanki yeni öğreniyorlardı. Böylece Seyda sorulan her soruya cevap verip onları *iskat* eder (susturur). En sonunda hadis hafızları mutmain olup " صـــدقا يقـــول الرجل" (Adam doğru söylüyor!)" diyerek teslim olmuşlardır. Sonra Seyda'ya "peki ne yapmamızı tavsiye ediyorsun?" derler. Seyda da itikatta Eş'arî, amelde de Şafiî mezhebini önermiştir. Bunun sebebi Seyda'nın kendi anlatımıyla Eşarî mezhebinin imamı, Ebû'l-Hasen Eşarî'nin büyük sahabî Ebû'l-Musa Eşarî'nin soyundan gelmesi; Şafiî mezhebinin İmamı Muhammed b. İdris eş-Şafii'nin de Kureyşî olup ehl-i beyt olması. Yani burada da Seyda ehl-i beyte olan sevgisini yine ön plana çıkarmıştır. Hafızlar, mezhepleri kabul edip, Seyda'ya şükran borçlarını dile getirdikten sonra, artık gittikleri yerlerde bu çizgiyi koruyacaklarını ve bunun için mücadele edecekleri sözünü vermişlerdir[64].

SONUÇ

Medrese eğitim ve öğretim sisteminin bir örneği olarak sunduğumuz Seyda Molla İbrahim'in eğitim öğretim metodunda ön plana çıkan husus, her şeyden önce bir dava adamı olarak hareket etme bilincidir. Seyda bu anlayışla hayatı boyunca kesintisiz olarak tedris faaliyetlerine devam etmiş ve kendisi gibi nice değerli âlimler yetiştirmiştir. Seyda'nın metoduyla ilgili birkaç hususu maddeler halinde verelim:

1. Öğrencinin dersteki katılımına son derece dikkat eder ve bir an önce mesafe kat etmesini sağlardı.

2. İlmî disiplinden hiçbir zaman taviz vermez ve öğrenimde sürekli çıtayı yükseltmeye çalışırdı.

3. İlmin yanında amele önem verir takvada bizzat kendisi örnek olurdu.

4. Sürekli öğrencileri gözetler, beklenmedik anlarda sorular sorar ve motivasyonlarını yüksek tutardı.

5. Öğrenciler belli bir seviyeye geldiğinde staj yaptırır ve halka dönük olmalarını sağlardı.

Şüphesiz Seyda sadece ders vermekle meşgul değildi. O aynı zamanda görev yaptığı yerlerde imamlık ve fetva gibi hizmetleri de yerine getirirdi. Bu bağlamda karşılaştığı ilmî meselelerde hep bağımsız hareket etmiş ve bunun için bedel ödemekten asla çekinmemiştir. Seyda'nın tasavvufî yönü olup onun anlayışında medrese-tekke çatışması yerine dayanışması kabul görmüştür. Neticede şunu söyleyebiliriz ki, Seyda'nın eseri olan bini aşkın öğrencilerinin hizmetleri, onun eğitim ve öğretiminin başarısının kanıtıdır.

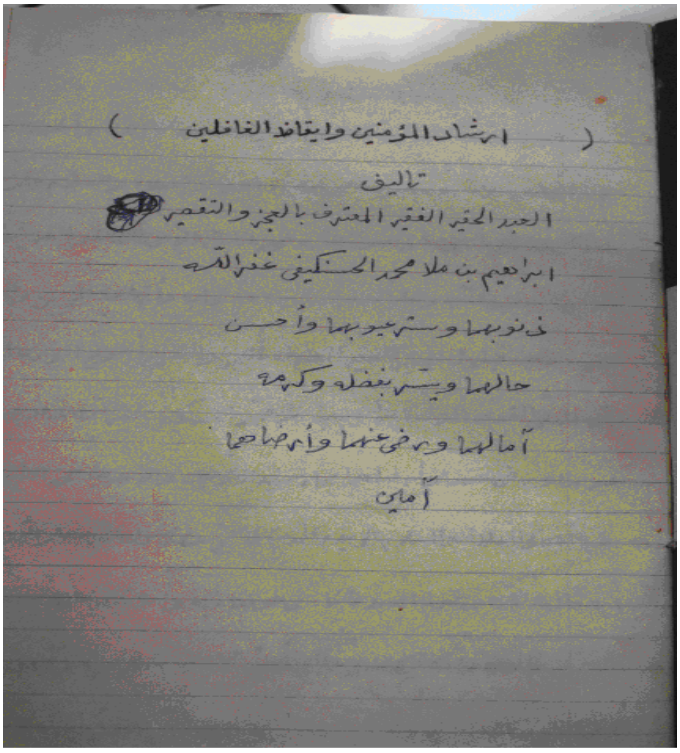
---

[64] Ömer Ozan, 27 Mayıs 2012 tarihli görüşme.

BİBLİYOGRAFYA

1. Ardıç, Mehmet, *Bitlis ve Çevresinde Yetişen Mutasavvıflar ve Tasavvuf Kültürünün Oluşumu*, Yüzüncü Yıl Ünv. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2009.
2. Aydın, Nasihaddin, *Şeyhu'l-Hazin: Şeyh Muhammed el-Hazi el Fersafi,* Ege Basım, İstanbul 2011.
3. Aykaç, Sadiye, *Seyyid Muhammed Raşid Erol*, Akış Yay., İstanbul 2007.
4. Ballı, Mehmet, *Eğitim Üzerine Denemeler*, Efor Yay.
5. Çakır, Mehmet Saki *"Seyda Molla İbrahim Kelhoki'nin Hayatı ve İlim Uğruna Verdiği Mücadele"* (Röportaj, kendi arşivim).
6. Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerin Serencamı*, Beyan Yay., İstanbul 2009.
7. Demircan, Nezir*, Halil Günenç Hoca Hayatı ve Hatıratı*, Beyan Yay., İstanbul 2004.
8. el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Haza Validî*, Darü'l-Fikr, Dımaşk 1998.
9. Erdoğan, M. Ali, *Molla Muhyiddi-i Hawelî*, Doğru Haber Gazetesi, Midyat 17.11.2011.
10. Eroğlu, M. Şerif, *Bütün Yönleriyle Arabkendi*, Kent Yay., İstanbul 2004.
11. Hey'etun mine'l-müderrisin, *el-Menhec ve'l-bernamic li'l-medarisi'l-İslamiyye*, Diyarbakır, h.1433.
12. Kadıoğlu, Hüseyin, "*Bir Yıldız kaydı: Seyda Molla İbrahim"*, Semerkand Dergisi, İstanbul Ocak 2007.
13. Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.
14. Özbek, Abdullah*, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Selam Yay., Konya (y. y. yok).
15. Öztoprak, Sadrettin, *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, Beyan Yay., İstanbul 2003.
16. Sevgili, Macit, "*Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karanî Yöresindeki Etkileri"* Uluslararası Veysel Karanî ve Manevi Kültür Mirasımız Sempozyumu, Siirt 2011.
17. Taşkesen, Metin, *Seyyid Abdulhakim el-Hüseynî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
18. Timurtaş, Abdulhadi, *Molla Muhammed Zıvıngî*, Kent Yay., İstanbul 2008.
19. Tozlu, İbrahim, *Altın Silsile*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2005.
20. Ünalan, A. Kerim, *Molla Fahrettin Batmanî ve İlmî Kişiliği (eserleri)*, Uluslararası İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu, Siirt 2007.
21. Yüce, Abdulhakim, *"Cizreli (Serdehli) Şeyh Seyda",* Yeni Ümit Dergisi, 95. sayı, Ocak-Şubat-Mart, İstanbul 2012.
22. http://muhammeddiyaddin.com/seyhmahmudizokaydiks.htm
23. http://seyhfahreddin.com/index.html
24. http://www.enfal.de/ecdad152.htm
25. http://www.nisanyanmap.com/

EKLER:



(ارشاد المؤمنين وايقاظ الغافلين)

تاليف

العبد الحقير الفقير المعترف بالعجز والتقصير

ابراهيم بن ملا محمد الحسنكيفي غفر الله

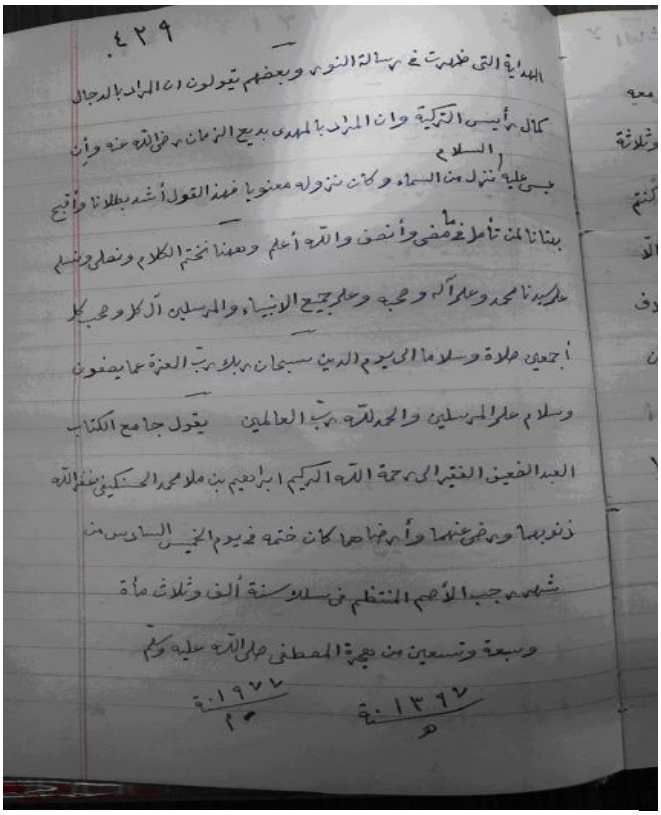
ذنوبهما وستر عيوبهما وأحسن

حالهما ويسر بفضله وكرمه

آمالهما ورضي عنهما وأرضاهما

آمين

İrşadu'l-Müridin **Eserinin İç Kapağı**



٤٢٩

الهداية التي ظهرت في رسالة النور وبعضهم يقولون ان المراد بالدجال

كمال رئيس التركية وان المراد بالمهدي بديع الزمان رضي الله عنه وأن

عيسى عليه السلام نزل من السماء وكان نزوله معنويا فهذا القول أشد بطلانا وأقبح

بيانا لمن تأمل فيما مضى وأنصف والله أعلم وههنا نختم الكلام ونصلي ونسلم

على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وعلى جميع الانبياء والمرسلين آل كل وصحب كل

أجمعين صلاة وسلاما الى يوم الدين سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين يقول جامع الكتاب

العبد الضعيف الفقير الى رحمة الله الكريم ابراهيم بن ملا محمد الحسنكيفي غفر الله

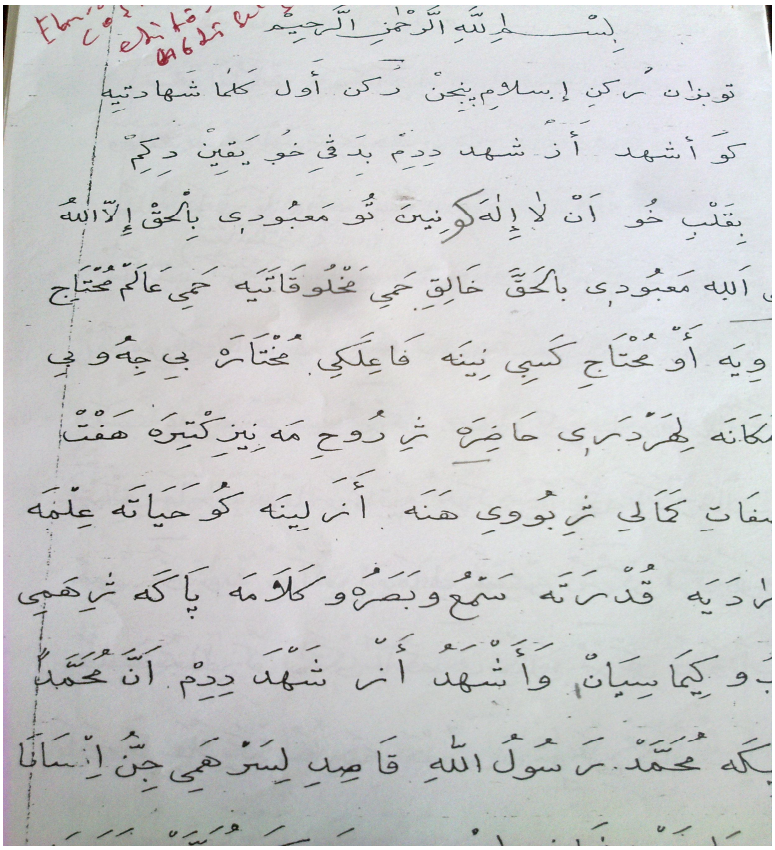
ذنوبهما ورضي عنهما وأرضاهما كان ختمه في يوم الخميس السادس من

شهر رجب الأصم المنتظم في سلك سنة ألف وثلاث مائة

وسبعة وتسعين من هجرة المصطفى صلى الله عليه وسلم

١٩٧٧م ١٣٩٧هـ

İrşadu'l-Müridin **Eserinin Son Sayfası**



بسم الله الرحمن الرحيم

توبزان ركن إسلام بنجن ركن أول كلما شهادتيه

كو أشهد أن شهد ددم بدقي خو يقين دكم

بقلب خو أن لا إله كونين تو معبودي بالحق إلا الله

الله معبودي بالحق خالق جمي مخلوقاتيه جمي عالم محتاج

ويه أو محتاج كسي نينه فاعلكي مختار بي جه و بي

مكانه لهر دري حاضر ثر روح مه نيز كتيره هفت

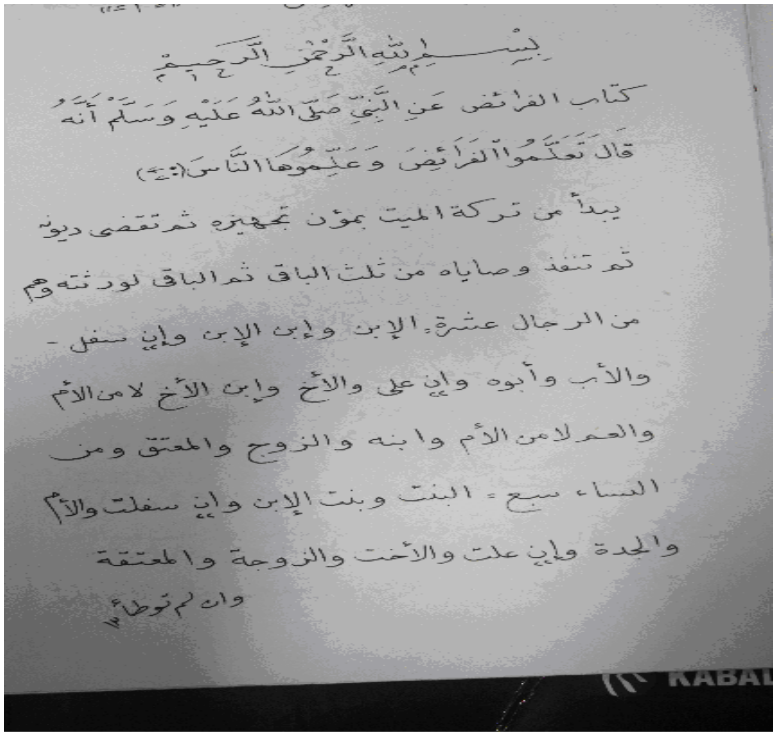
صفات كمالي ثر بووي هنه أنر لينه كو حياته علمه

ارديه قدرته سمع وبصره و كلامه پاك ثر همي

ب و كيما سيان وأشهد أنر شهد ددم أن محمد

پاك محمد رسول الله قاصد لسر همي جن إنسانا

Akaid **Risalesinin İlk Sayfası**



بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الفرائض عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه

قال تعلموا الفرائض وعلموها الناس (:)

يبدأ من تركة الميت بمؤن تجهيزه ثم تقضى ديونه

ثم تنفذ وصاياه من ثلث الباقي ثم الباقي لورثته وهم

من الرجال عشرة. الابن وابن الابن وإن سفل -

والأب وأبوه وإن علي والأخ وابن الأخ لا من الأم

والعم لا من الأم وابنه والزوج والمعتق ومن

النساء سبع : البنت وبنت الابن وإن سفلت والأم

والجدة وإن علت والأخت والزوجة والمعتقة

وإن لم توطأ

Faraiz **Eserinin İlk Sayfası**

Solda Seyda, Üstte Babası Molla Muhammed, Sağda Kardeşi Molla Halil

Adıyaman Menzil Markad'daki Kabri

"KADER" ÜZERİNE BİR DENEME*

-"*İnsanın Kaderi*" İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme-

Kadir GÜRLER
Hitit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

GIRIŞ

İlk çağlardan günümüze kadar insan zihnini meşgul eden pek çok önemli mesele/problem vardır. Bunlardan birisi de *kader*dir. Kadere ilişkin olarak zihinleri meşgul eden sorulara verilen cevaplar ya da getirilen çözümler, ya insanları tatmin edememiş veya insanlar bunları anlamakta güçlük çekmişlerdir. Bu da kader meselesinin ne kadar çetrefilli olduğunu gösteren işaretlerden birisidir. Zaman zaman bu türden sorularla bizler de karşılaşmaktayız. Bunlar bize, ya dışarıdan birisi tarafından yöneltilmekte ya da yaşadığımız sorunlar karşısında kendi kendimize cevaplar/çözümler aradığımız sorulardır. İşin aslı, bazen zihnimizi rahatlatabiliyoruz bazen de belirli bir noktadan ileriye gidemiyor, -deyim yerindeyse- "patinaj" yapıyoruz.

Mart 2009'da Ankara Okulu Yayınları'ndan bir kitap girdi, kitap dünyasına: *İnsanın Kaderi -Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı-*. Bu çalışma, 1993 yılında H. Musa Bağcı tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu'nun yönetiminde/danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinin tekrar gözden geçirilerek kitaplaştırılmış hâlidir. Yazarın ifadesiyle bu çalışmada, mümkün olduğunca spekülasyondan uzak, hem Kur'an hem de hadis nasları üzerinde değerlendirmeler yapmaya gayret edilmiştir. Bu konuda herkesi tatmin edecek bir çözüme ulaşıldığı iddiası yoktur. Ancak burada yapılan şey, *insan sorumluluğunu* ve *onun gönderiliş gayesini* anlamlı kılmaktan ibarettir. Bununla birlikte bir nebze olsun Müslümanların kader konusunda sağlıklı bir bakış açısına sahip olmalarını sağlamaktır (s. 7). Yine, kaderle ilgili hadislerin başlı başına ele alınıp Kur'an zihniyeti çerçevesinde bir tenkit süzgecinden geçirilmemiş olması da, böyle bir çalışmanın yapılmasını zorunlu kılmıştır (s. 10).

Araştırma bir giriş, iki bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır. *Giriş*te, kader

---

* Bu yazıyı, hem bir kitap tanıtımı/değerlendirmesi hem de ilgili kitap özelinde "kader" hakkında bir deneme olarak hazırladık.

kavramının sözlük ve terim anlamları ile, Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslam öncesi Araplarda mevcut olan kader anlayışının mahiyeti ortaya konulmuştur. *Birinci bölüm*de, Kur'an'daki kader anlayışı ve bunun ışığında hadislerin telkin ettiği kader anlayışının yanısıra, kaderin iman esası olup olmadığı, kaderin tartışılmasının yasaklanması ve insan hürriyeti problemi gibi hususlar da Kur'an perspektifinden incelemeye alınmıştır. *İkinci bölüm*de ise, kader hadislerinin değeri, kronolojik tetkiki, kader-siyaset ilişkisi ve bu ilişkinin hadis uydurmadaki rolü başlıkları ele alınmıştır. *Sonuç*ta da genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Bazı hadislerde telkin edilen fatalist yaklaşım, toplumda dinamik anlayış yerine, her şeyi kadere bağlayan "kaderci" bir zihniyetin oluşmasına yol açmış ve insanları âdetâ "âtıl" bir hâle sokmuştur. Bunun da ötesinde, insanlar yaptıkları hataları kadere bağlayarak mazeret üretme çabasına girmişlerdir. Örneğin; 1990 yılı hac döneminde, yöneticilerin gerekli tedbiri almamaları nedeniyle Mekke'deki Mina tünelinde meydana gelen faciada bir ihmal sonucu binlerce masum hacının hayatını kaybetmesini, dönemin yöneticisinin fatalist bir zihniyetle "Allah'ın takdiri" olarak değerlendirmesi ve sorumluluğu üzerinden atmaya çalışması bunun en güzel örneklerinden sadece bir tanesidir. Ayrıca bu, böyle bir fatalist anlayışın hangi boyutlara kadar ulaşabileceğinin de göstergelerindendir (s. 10).

İnsan iradesinin hür olduğunu ifade eden hadislerin dışındaki bazı hadislerde telkin edilen cebirci anlayışın, toplumun çeşitli katmanlarında etkisini gösterdiği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla toplumda, her şeyi kadere bağlama ve insanın alnına ne yazılmışsa onun olacağına inanma gibi bir takım fikirler vardır. İnsanlar "kaderde ne varsa, o olur" düşüncesiyle kendilerini âtıl bir hâle getirmekte, tedbir almayı ve üzerlerine düşen sorumluluğu yerine getirmeyi -kasıtlı veya kasıtsız- ihmal etmektedirler. Bu araştırmada, bu tür yanlış anlayışları ortadan kaldırma, insan iradesinin mevcudiyetini ve onun belli sınırlar içerisinde hürriyetinin bulunduğunu ve bundan dolayı da yapıp-etmelerinden sorumlu olduğu düşüncesini tesis etme hedeflenmiştir. İnsan iradesinin söz konusu olduğu davranışlarda önceden tayin ve tespitin olmadığı, Kur'an ve sahih hadisin ışığında değerlendirilmeye çaba gösterilmiştir (s. 11). Yorumlarda ve değerlendirmelerde tarihî ve deskriptif değil, eleştirel ve analitik bir tavır takınarak objektif ve tutarlı olmaya çaba gösterilmiştir. Temel kriter olarak Kur'an alındığı gibi, akla ve realiteye de önem verilmiştir (s. 12).

Ehl-i Kitapta, Câhiliye Araplarında ve Kur'an'da Kader (s. 12-49)

Kur'an'daki kader ve türevlerine ilişkin kelimelerin bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bunların, kader kavramına yönelik olarak yapılan terim anlamlarıyla hiçbir bağlantısının olmadığını belirten yazar, bunu iki sebebe bağlamaktadır. *Birisi*, tarihsel süreç içerisinde diğer kavramlarda olduğu gibi, siyasî ve itikadî tartışmalar sonucu kader kavramında da görülen anlam kaymalarının sözlüklere ve çeşitli eserlere yansı(tıl)mış olmasıdır. *Diğeri* de, ortaçağ sonlarında müslüman toplumlarda güçlü bir cebriye anlayışının yaygın olması, XVI. yüzyıldan sonra panteist sûfî görüşlerin yayılması ve özellikle de Ferisîler gibi gelişmiş milletlerin kadercilik anlayışı ile yoğrulmuş dünya görüşlerinin etkili bir biçimde müslümanların arasına girmiş olmasıdır. Bu nedenle, kader kavramının uğradığı bu anlam kaymasını daha iyi görebilmek için, İslam öncesinde bu kavramla ilgili tartışmaları ele almanın yararlı olacağı kanaatinde olan yazar, bu amaçla, önce ehl-i kitapta ve sonra da câhiliye dönemindeki kader anlayışını irdelemekle kitabına giriş yapmıştır.

Yahudilikteki kader anlayışını inceleyen yazar, Yahudilikte de kaderle ilgili bir takım tartışmaların yapıldığını ve çeşitli grupların ortaya çıktığını, kimilerinin cebir anlayışına yöneldiğini, kimilerinin insan hürriyeti düşüncesini paylaştığını ve kimilerinin de bu iki görüşü uzlaştırma çabası içinde olduğu sonucuna varmıştır. Hıristiyan mezheplerinin de kader, cebr ve ihtiyâr (seçme/tercih) konularında tatmin edici bir çözümü yakalayamadıklarını belirten yazar, tarih boyunca kadere ilişkin ihtilafların devam ettiğini ve bu tartışmaların sadece müslümanları ilgilendiren bir konu olmayıp, "insânî bir problem" olduğunun altını çizmiştir. Son olarak ta İslam öncesi Araplarda kader anlayışına değinen yazar, câhiliye dönemi Arap toplumunun içerisinde -az da olsa- insanın irade hürriyeti tezini savunanlar olmasına karşın, toplumun çoğunlukla kaderci, her şeyin önceden tespit ve tayinine inanan bir yapıya sahip olduğunun görüldüğünü belirtmiştir. Araplar arasındaki bu kaderci görüş, İslam'ı kabul eden müslüman kitleler arasında âdet ve gelenek yoluyla varlığını sürdürmüş ve bu durum, kader inancının İslam düşüncesinde de etkili olmasının temel etkenlerinden birisi olmuştur.

"Kur'an'da Kader" konusunu müstakil bir başlık olarak irdeleyen yazar, önce kader ve türevlerinin geçtiği âyetleri gözden geçirmiş, daha sonra da içerisinde "kader ve türevlerinin" bulunmadığı, fakat kader inancına delâlet ettiği öne sürülen âyetleri ele almıştır. Genel olarak kader ve türevlerinin geçtiği âyetleri şöylece örneklendirebiliriz:

"*Bakın, biz herşeri gerekli ölçü ve nisbette yarattık*" (Kamer, 54/49), "*herşeyi yaratan ve herşeyi belli bir yasalar örgüsüne göre düzene koyan O'dur*" (Furkân, 25/2), "*Allah dilediğine rızkı bol ve belli bir ölçü ile verir*" (Ra'd, 13/26), "*ey Mûsa! Bir kader üstüne geldin*" (Tâhâ, 20/40), "*O ki (bütün mevcudâtın) tabiatını belirlemekte ve onu (hedefine doğru) yöneltmektedir*" (A'lâ, 87/3) gibi. Bu ve benzeri âyetlerde, Allah'ın yaptığı işlerin bir ölçüsü ve hikmeti olduğu, O'nun gereksiz ve anlamsız bir iş yapmasının düşünülemeyeceği, insan da dâhil olmak üzere herşeyin belli bir düzeni bulunduğu anlatılmaktadır. Yine bu âyetlere göre, Allah bütün varlıklar için değişim planına göre kendilerine uygun ve kendilerini geliştirebilecekleri kurallar koymuştur. O, bütün ihtiyaçları tam olarak belli bir ölçü içerisinde vermiş ve insana da, koyduğu kanunlara uygun olarak fiziksel ve ruhsal kâbiliyet ve yetenekler bahşetmiştir. Allah'ın kurallar koyup insanı evrene bırakması, Allah'ın âtıl halde bırakılması anlamına gelmemelidir. Allah gerektiği zaman, tabiî kanunları bozmadan müdahale etmektedir. Ama bu müdahalenin nasıl ve ne derece olduğunu ancak Allah bilmektedir.

Kader ve türevlerinin Kur'an'daki anlamı, Allah'ın kâinât için koymuş olduğu sağlam bir nizam, genel yasalar ve Allah'ın sebepleri müsebbiplere bağladığı (sebep-sonuç ilişkisi kanunu) kanunlar anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, kâinâtın bir düzen ve nizam içinde yaratıldığını kabul etmek gerekir ki, buna da kader, yani takdir edilmiş ölçü ve düzen denmektedir. İnsan da davranışlarında Allah'ın koyduğu fiziksel ve sosyal kanunlara tâbidir ve onlara göre aklını kullanarak en iyi şekilde hareket etmekle sorumludur. Bundan dolayı da, yaptığı iyilikten sevap, ettiği kötülükten de günah kazanır. Yukarıda zikredilen âyetlerde ve kader ve türevlerinin geçtiği diğer âyetlerde ortaya çıkan anlam ile, insanın yaratılmasından önce yapacağı davranışların belirlenmesi anlayışı arasında bir ilintinin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Kur'an'da bir kısım âyetler, insanın hareket ve davranışlarında hür irâde sahibi olduğunu, onu bu fiilleri yapmaya zorlayacak hiçbir zorlayıcı gücün bulunmadığını ve bundan dolayı da yapıp-ettiklerinden sorumlu olduğunu göstermektedir. Örneğin; "*herkes kendi kazancıyla değerlendirilir*" (Müddessir, 74/8), "*bu, yaptığınızın karşılığıdır; yoksa Allah kullarına asla zulmetmez*" (Âl-i İmrân, 3/182), "*kim yararlı iş yaparsa kendi lehine, kim de kötülük işlerse kendi aleyhinedir*" (Fussilet, 41/46) gibi. Diğer bir kısım âyetlerde de, bunların aksine insanın hareket ve davranışlarında ihtiyar sahibi olmadığını (tercih hakkı bulunmadığını), herşeyin belli bir çizgide cereyân ettiğini ve insan için yapılacak bir şeyin bulunmadığını ifade eder görünümündedirler. Bu âyetlerde, ilâhî hükümranlık

anlayışı mevcuttur: "*İşte bu (Kur'an) bir öğüttür ve dileyen, Rabbine bir yol tutar. Bununla beraber, Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz*" (İnsan, 76/29-30), "*Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefsin iman etmesi mümkün değildir*" (Yunus, 10/99-100) gibi.

Bazı âlimler bu iki grup âyetin ortak bir paydada birleşmediğini, birinci grup âyetlerin hürriyete, ikinci grup âyetlerin de cebre delâlet ettiğini söylemişlerdir. Genelde müslümanlar Kur'an'ın ne dediğini anlamaktan çok, kendi görüşlerini doğrulatmak için Kur'an'dan deliller aramışlar ve sonuçta dayanağı Kur'an olduğu iddia edilen birbirine zıt görüşler ortaya çıkmıştır. Kaderi savunanlar kendi görüşlerine uygun âyetleri delil olarak alırken, insanın sorumlu olduğunu ileri sürenler de kendi görüşlerine uygun âyetleri delil olarak kabul etmişlerdir. Her grup, konuyla ilgili âyetleri bir bütün olarak ele almak yerine, parçacı bir yaklaşım sergileyerek sadece kendi fikirlerini ispat edecek âyetler üzerinde durmuşlardır. Oysa böyle bir yaklaşım, Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğu gibi, -Kur'an âyetlerini herkesin kendi hevâ ve arzusuna göre anlama hakkı ve yetkisi varmış gibi- çok tehlikeli sonuçlar da doğurabilir. Halbuki âyetleri anlamada bir takım objektif kriterler vardır: Âyet çerçevesi, siyak-sibak, Kur'an'ın bütünlüğü ilkesi, kâinattaki fiziksel ve sosyal kanunlar çerçevesi, akl-ı selîm gibi. İşte, Kur'an âyetleri değerlendirilirken bu kriterler göz önünde bulundurulursa, sözkonusu iki grup âyetin birbiriyle çelişmediği açık bir biçimde görülecektir.

Birinci grup âyetler insanın özgür olduğunu söylerken, ikinci grup âyetler insanın özgür olmadığını söylememektedir. Diğer bir deyişle; ikinci grup âyetler herşeyin Allah'ın kontrolünde olduğunu söylerken, birinci grup âyetler bunun aksini söylememektedir. Farklılık, insanların âyetleri anlayış biçimindedir. Bu bağlamda; insanın iradesini ortadan kaldırdığı ileri sürülen âyetler, *Allah'ın azametini, yüceliğini, engin bir kudrete ve kuvvete sahip olduğunu ve hükümranlığın kendisine ait olduğunu* vurgulayarak, insanın bu dünyada başıboş bırakılmadığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle; Kur'anî bütünlük içerisinde Allah'ın dilemesiyle ilgili âyetlerde, insanın âcizliğini, Allah'ın kudret ve azametini vurgulayarak, kullara, Allah'a teslim olma duygusunu yerleştirmektir. Allah'ın dilemesiyle ilgili âyetleri bu şekilde değerlendirmek gerekir. Aksine bu âyetlerden, insanın iradesini ortadan kaldırdığı ve insanın fiillerinde mecbur olduğu anlamı çıkarılamaz. İnsanın hür olduğunu vurgulayan âyetler ise, açıkça *insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu* göstermektedir. Kısacası; ilgili âyetlere parçacı bir yaklaşımla değil de bütüncül olarak bakıldığında, bu âyetler içerisinde insan sorumluluğunu ortadan kaldıran "önceden tespit ve tayin" fikrine yer olmadığı görülecektir. Bunun aksi düşünüldüğü takdirde, bu

dünyada imtihana tâbi tutulmanın, âhirette hesaba çekilmenin, emir ve yasaklardan sorumlu olmanın ve cennet-cehennemin anlamını açıklamak mümkün olmayacaktır. İnsan sorumludur ve sorumluluğu oranında hürriyete sahiptir. Bu hürriyet, Allah'ın çizmiş olduğu sınırlar içindedir; mutlak ve sonsuz bir hürriyet değildir.

Allah kâinatta genel bir düzenin olduğunu, herşeyin belirli bir yasaya/kânuna bağlı bulunduğunu ve bu kânunların değişmezliğini vurgulamaktadır. Bu kânunlardan biri de, Allah'ın *insanoğlunu fiillerinde hür ve tercih sahibi* olarak yaratmasıdır. İnsan, Allah'ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verildiği için, iyi ya da kötüyü seçebilmede hürdür. Diğer bütün varlıkların kabiliyetleri ve davranış kânunları nasıl yazılmışsa, insanın tabiatına da *iki alternatifi seçebilecek* şekilde yazılmıştır. Şu âyet te buna işaret etmektedir: "*İnsan benliğini düşün ve onun nasıl yaratılış amacına uygun şekillendirildiğini; ve nasıl ahlâkî zaaflarla olduğu kadar Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle de donatıldığını. Her kim benliğini arındırısa, kesinlikle mutluluğa erişecektir. Onu karanlığa gömen ise hüsrândadır*" (Şems, 91/7-10).* İmtihanın âdil olması için gerekli *ilk* öğe, insanın kazanmaya (felâh) da kaybetmeye (hüsrân) de elverişli olmasıdır. *İkinci* öğe ise, (Hacc, 22/65; Câsiye, 45/12 âyetlerinde de dikkat çekildiği üzere) hayatın belli ölçülerde insanın önünde boyun eğecek bir tarzda bulunmasıdır. Zira insanın bir görevle sorumlu tutulması, o görevi yerine getirmeye kâbiliyetli olması hâlinde anlamlı ve âdil olur. İnsanın bir şey yapmaya kâbiliyetli oluşu ise, aynı zamanda o şeyi yapmama yeteneğini de beraberinde getirir. Eğer bu iç içelik sözkonusu değilse, kâbiliyetten değil de zorunlu rolden söz etmek gerekir. Halbuki Kur'an'da (Şems, 91/7-8; İnsan, 76/2-3), insan için zorunlu bir rolden değil, çift kutuplu bir potansiyel iç içelikten söz edildiği apaçıktır. O halde görülmektedir ki, bütün tabiat Allah'a otomatik bir iradeyle itaat ettiği halde, *insan itaat etmek veya etmemekte* serbest bırakılmıştır (böyle yaratılmıştır). Allah bu özelliğe sahip insana iyi ve kötü yolu göstermek için akıl, peygamber ve kitaplarla destekleyerek onun doğru yolu bulmasında kendisine yardım etmiştir. Ama buna rağmen bazı insanlar kendi iradeleriyle iyiyi *seçerken*, bazıları ise ma'siyeti *tercih etmişler*dir. Sorumlu bir varlık olan insanın, sorumluluğu oranında hürriyeti olması, sınırları Allah tarafından çizilmiş alanda insanın kendi kaderini kendisinin belirlemesi kadar doğal bir şey yoktur. Bu sınırlar içerisinde insanın davranışları önceden belirlenmiş olamaz. Allah, kuşatıcı ilmi sayesinde insanın hidayet ve iyiliği mi, yoksa sapıklık ve kötülüğü mü tercih edeceğini

---

* Tercih edilen çeviri için bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir,* çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996, III, 1273.

bilir. Ama bunları Allah'ın bilmesi, baskı ve dikte etme anlamına gelmez. Bu, Allah'ın koyduğu sünnetullah çerçevesinde vukû bulan veya bulacak olanın açığa çıkmasıdır. Sözkonusu sünnetullah, mükellefiyet, mükâfat ve cezanın üzerine bina edildiği tercih yasasıdır. (Ancak yazar, tüm bu açıklamalarına rağmen yine de "fakat bu çözümün de tatmin edici olduğunu söylemek mümkün değildir" demek sûretiyle, kaderin hâlâ bir muamma olarak durduğunun altını çizmekten kendini alamamıştır).

Kur'an'da kader ve türevlerinin geçtiği âyetlerin yanısıra, bir de kader kelimesi geçmediği halde cebrî bir yaklaşım sezilen ve insanın fiillerinin önceden tayin ve tespit edildiği imajını veren bir takım âyetler daha vardır: "*Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın. Doğrusu, bu Allah için kolaydır*" (Hadîd, 57/22); "*Allah dilemedikçe siz onu dileyemezsiniz*" (İnsan, 76/30; Tekvîr, 81/29); "*bizim başımıza, asla Allah'ın bizim için yazdığından başka bir şey gelmez*" (Tevbe, 9/51) gibi.

Bu âyetlerin de anlam dünyasına kısaca değinilecek olursa; musibetlerin yaş ve kuru ne varsa herşeyin bir kitapta olması (En'âm, 6/59), bizzat onların varlıkları anlamında değil, *var olmaları için tâbi olacakları kânunlar ve kurallar* anlamındadır. ez-Zemahşerî'nin de ifadesiyle, "Allah musibetleri yaratmadan önce hangi durumlarda insanın başına geleceğini tespit etmiştir". Yani Allah, her varlık cinsi için bir kânun koymuştur ki, olaylar bu kânunlar çerçevesinde cereyân etmektedir. "Allah'ın dilemediği sürece bizim dileyememiz" de, insan iradesini ve hürriyetini ortadan kaldırmaz. (Onu) isteyebiliriz; çünkü Allah bize bağışladığı olumlu içgüdüler yoluyla ve peygamberlerine gönderdiği vahiyler aracılığıyla bize doğru yolu göstermek istemiştir. Bu da, doğru yolu seçmenin Allah'ın evrensel rehberliğinden yararlanmak isteyen herkese açık olduğunun işaretidir. İnsanın dilemesi ve iradesi, Allah'ın iradesinden ayrı değildir. Allah insanı iki yoldan birini, ya hidayet ya da dalâlet yolunu seçebilecek kabiliyette yaratmış/irade buyurmuştur. Belirli sınırlar içinde insan seçme hakkına sahiptir; bu hakkı ona vermeyi Allah dilemiştir. Allah belirli sınırlar içinde irade etmemizi dilememiş olsaydı, programlanmış bir robottan hiçbir farkımız olmazdı. Yine, "bizim başımıza gelenlerin, Allah'ın bizim için yazdıklarından başka bir şey olmaması" gerçeği de, insan davranışlarının önceden tespit ve tayin edildiği (alın yazısı) anlamına gelmez. Çünkü bu âyeti, Kur'anî bütünlük ve siyak-sibak (bağlam) kriterleri çerçevesinde düşündüğümüzde, Allah'ın müslümanlar için yazdığı şey, ya şehit olmaları ya da gazi olmalarıdır. Zaten ilgili âyeti izleyen âyet te bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Hidâyete Er(dir)me ve Dalâlete Düş(ür)me (s. 51-54)

Kader konusunda ele alınması gereken hususlardan biri de, hidâyet ve dalâlet kavramlarının insanın iradesi ve sorumluluğu açısından nasıl değerlendirileceği sorunudur. "Allah'ın hidâyete erdirmesi ya da saptırması, insan iradesini yok saymak anlamına gelir mi?", "insanın dalâlete düşmesi ve hidâyete ermesinde Allah'ın müdahalesi var mıdır?" türünden sorular, gündemdeki yerlerini her zaman korumuşlardır.

Allah sorumlu tuttuğu herkese akıl, zeka, idrak vermek sûretiyle hidayete erdirirken, buna ilave olarak, risâletle görevlendirdiği peygamberlerin insanları irşat ederek, müjdeleyerek ve uyararak doğru yola davetleriyle ilâhî kitapları göndermek sûretiyle hidayete ulaştırmaktadır. Hidâyet, insanın dünyada yapmış olduğu *tercihinin bir sonucu*dur (Tâhâ, 20/123; Ankebût, 29/69). İnsan, kendisini hidâyete götüren akıl, irade, peygamberleri kitaplar ve sâlih amel gibi bir takım sebeplere sarılmak durumundadır. Kendi hür iradeleriyle bu sebeplere sarılanlar hidâyete ererler. Ayrıca bunların yanısıra, Kur'an'da insanın doğru yola ulaşmasının kendi hür iradesine bağlı olduğunu gösteren pek çok âyet (Bakara, 2/137; Âl-i İmrân, 3/101; Yûnus, 10/9, 108; Nahl, 16/104; İsrâ, 17/15; Nûr, 24/54 vb.) te mevcuttur. Allah'ın saptırmasıyla ilgili âyetlere bakıldığında da, ilk anda bunlar insanı doğru yola götürenin veya sapıklığa düşürenin Allah olduğu intibâı uyandırmaktadır. Bu âyetleri bir bütünlük içinde diğer âyetlerle beraber düşündüğümüzde, dalâlete düşen, *kendi azgınlığı, haddi aşması, adaletsizliği, inkarı ve câhilliği* nedeniyle sapmıştır. Hidâyete eren ise, *imanından, tâatinden, takvâsından ve doğruyu dinleyip ihlaslı olmasın*dan dolayı hidâyeti bulmuştur. Yoksa Allah, onları hiçbir neden olmaksızın saptırmış ya da hidâyete erdirmiş değildir. Hidâyete ermede olduğu gibi, insanların dalâlete düşmelerinin sebebini, insanların kendi hür iradeleriyle yaptıkları davranışlarının sonucuna bağlayan âyetler (Nisâ, 4/44, 136, 167; Mâide, 5/12 vb.) de mevcuttur. Sözün özü, Allah'ın hidâyete erdirmesi peygamber ve kitap göndermesine; Allah'ın dalâlete düşürmesi de peygamberlere ve kitaplara karşı insanın olumsuz tavır takınmalarına bağlıdır.

Kalplerin Mühürlenmesi (s. 54-56)

Hidâyet ve dalâlet kapsamında değinilmesi gereken bir önemli nokta da, "insanın iradesini ortadan kaldırdığı" şeklinde yanlış anlaşılmaya müsait olan "kalplerin mühürlenmesi" meselesidir. Mühürlenme kavramından, Allah insanları saptırdığı zaman, kendilerinin içinde bulundukları körlük durumunu, yani Allah'ın uyarılarını anlamaktan

âciz olma hâlini anlamak gerekir. Bu konuyla ilgili âyetler de -diğer âyetlerde olduğu gibi- bütünlük ve bağlam içinde ele alınmadıkları zaman yanlış anlaşılmaya müsait görünmektedir. Örneğin bazı âyetlerde insanların kalplerini bizzat Allah'ın mühürlediği (Bakara, 2/7), Allah'ın kalplerini katılaştırdığı (Mâide, 5/13), Allah'ın kulaklarına ağırlık koyduğu (En'âm, 6/25) gibi ifadeler geçmektedir. Eğer bu ifadeleri Kur'an'ın genel bütünlüğü içinde anlamaz, her bir âyeti dar bir çerçevede ve tek başına değerlendirmeye kalkarsak, yanlış sonuçlara varmamız kaçınılmaz olacaktır. Ancak sözkonusu âyetleri, "*Allah insanların kalplerini kendi davranışları sonucunda mühürlemekte*" (Yûnus, 10/74) ve "*insanların davranışları neticesinde kalplerini katılaştırmakta*" (Bakara, 2/74) anlamındaki âyetlerle birlikte ele alırsak, insanların inkarları (Nisâ, 4/155), haddi aşmaları (Yûnus, 10/74), mütekebbir ve gaddar olmaları (Gâfir, 40/35), nefsî arzularını ilah edinmeleri (Câsiye, 45/23), önce inanıp sonra inkar etmeleri (Münâfikûn, 63/3) gibi nedenlerden ötürü Allah'ın onların kalplerini mühürlediği ve dolayısıyla dalâlete düştükleri ortaya çıkacaktır. Bütün bunların yanısıra Allah, "*biz insanları hangi yöne isterse oraya çeviririz*" (Nisâ, 4/115) ve "*bir millet kendisini değiştirmedikçe, Allah onların durumunu değiştirmez*" (Ra'd, 13/11) buyurarak, insanların kendi yollarını kendilerinin tercihi ile tayin edeceğini de belirtmiştir. Sonuç olarak; Allah insanları sorumlu, hür ve irade sahibi bir varlık olarak yaratmış ve bu dünyada bir sınava tâbi tutmuş iken, onların elini, ayağını, kulağını ve kalbini bağlayarak, hiçbir şey yapamaz bir duruma getirmesi düşünülemez.

Hadis Edebiyatında Kader (s. 56-75)

Kader meselesindeki tartışmaların bir ayağını, ilgili âyetlerin yanlış yorumlanması oluştururken, diğer ayağını da bazı hadisler teşkil etmektedir. Bu bazı hadisler, müslümanların düşünce yapılarında son derece etkili olmuşlardır. Bu etki bugün de daha hâlâ devam ederken, bunun sonucunda toplumun bazı kesimlerinde oluşan bir takım yanlış düşünceler her zaman güncelliğini koruyabilmiştir. Bu manzara karşısında yapılması gereken, her şeyi kadere bağlama ve "alında ne yazılıysa o olur" düşüncesini hâkim kılan bu anlayışı besleyen teslimiyetçi ve cebir telkin eden rivâyetleri tespit ederek, bunları Kur'anî anlayış ekseninde değerlendirmek sûretiyle İslam'ın ruhuna uygun olup-olmadıklarını ortaya koymaktır. İslam kültüründe kader meselesini en detaylı olarak ele alan kaynakların hadisler olduğu bilinen bir gerçektir. Kur'an'da iman meselesi olarak zikredilmeyen kader konusuna hadislerde bu kadar çok yer verilmesi oldukça mânidârdır. Yazarın kanaatine göre, bu rivâyetlerin hadis koleksiyonlarında bu kadar geniş bir şekilde

yer alması, muhtemelen Hz. Peygamber'in vefatından sonra çıkan siyasî ve itikâdî tartışmaların hadislere yansı(tıl)mış olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Öncelikle şu belirtilmelidir ki, kaderin varlığına işaret eden ve onu ispatlayan hadisler, insanın hür olduğunu ispatlayan hadislere oranla sayı olarak daha fazladır. Kaderle ilgili hadisleri genel olarak üç ana grupta toplayabiliriz:

a) Kadere imanın gerekliliğinden bahseden hadisler,

b) İnsan davranışlarının ezelde tayin ve tespit edilmiş kaderle bir ilişkisinin olduğunu ifade edip kader anlayışını telkin eden hadisler,

c) İnsanın tertemiz, günahsız bir yaratılışla doğduğunu, anne karnında cennetlik/saîd veya cehennemlik/şakî olarak doğmadığını, anne ve babasının çevresi ve kültürünün etkisiyle onların mensup olduğu din üzerinde şekilleneceğini ifade eden hadisler.

Bunlardan, örneğin; insanın anne karnındaki durumuyla ilgili hadisleri; Hz. Âdem ile Hz. Mûsa arasında geçen tartışmayla ilgili hadisleri; Allah'ın kalpleri dilediği yöne çevirmesiyle ilgili hadisleri; insanın cennetteki veya cehennemdeki yerinin belli olmasıyla ilgili hadisleri; kadere inanmadan ölenin cehenneme gireceğini bildiren hadisleri; herşeyin kaderle olduğunu haber veren hadisleri *ilk iki kategori*de değerlendirebiliriz. Her doğan çocuğun fıtrat üzere doğmasıyla ilgili hadisler; ilaçların kullanılmasının da Allah'ın kaderinden olduğunu bildiren hadisler; kaderi duanın çevirmesi ve ömrü iyiliğin uzatmasıyla ilgili hadisleri de *üçüncü kategori*de mütâlaa edebiliriz.

*İlk iki kategori*de yer alan ve cebir anlayışını yansıtan rivâyetler karşısında yapılacak iki şey vardır. Ya bu zâhirî anlamlar, kabul edilebilir yakın bir yoruma hamledilecek; ya da bu rivâyetler içerisinde bunları sıhhat derecesinden düşürecek olan illetlerin varlığına itibar edilecektir. Bu rivâyetlerin senedleri sahih olsa bile, metinlerindeki bu cebir ifadeleri, Kur'an'ın ruhuna ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetine aykırı olduğu açıktır. Bu ifadelerde açıkça insanın iradesiyle ilgili davranışlarında önceden tayin ve tespit fikri hâkimdir. Bu rivâyetler, temelde Kur'an baz alınarak kapsamlı ve ciddi bir metin tenkidi süzgecinden geçirilmelidir.

İkinci grup hadisler ise, insanın hür ve irade sahibi bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Bunlara göre, yaratılış olarak günahsız doğan insan, daha sonra ailesi, çevresi ve kültürü gibi faktörlerin etkisiyle kendi hür iradesini de kullanarak yolunu ve hedefini kendisi belirlemektedir. Bu hadisler, İslam'ın temel ilkelerine, genel hedeflerine

ve anlayışına daha uygun olan rivâyetlerdir. Çünkü Allah insanları bir takım yükümlülüklerle sorumlu tutmuş ve bu sorumluluklarla da bir sınava tâbi tutmuştur. Sınava tâbi tutulan bir varlığın belli bir alan çerçevesinde hür ve o oranda da iradeye sahip olması zorunludur. Bu gruptaki hadislerde genellikle vurgulanan fikir, ilk kategorideki hadislerin aksine insanın yaratılış itibariyle saîd veya şakî olarak değil, kötülükten ve günahlardan arınmış (nötr) olarak yaratılmıştır. İnsanın önünde birden fazla seçenek/tercih bulunmaktadır. Bu tercihlerden istediğini kendi hür iradesiyle seçebilmektedir. Allah'ın tespit ettiği sınırlar içerisinde kendi kaderini kendisi çizebilmektedir. Yazara göre, önceden tayin ve tespit fikrini destekleyen hadisler ile, insanın irade hürriyetini ortaya koyan hadisler arasında kaldığımız şu tabloda bize yardımcı olacak en önemli kılavuz/prensip, "Kur'an vahyine bağlı olan bir peygamberin, Kur'an'a zıt fikirler serdetmesi düşünülemez" gerçeğidir. Zira, Kur'an'a ve onun temel ilkelerine bağlı olan bir peygamberin, Kur'an'ın sınırlarını aşması tasavvur edilemez ve ona aykırı açıklamalarda bulunamaz. Bu düşünceden hareket eden yazar, Hz. Peygamber'in insan sorumluluğunu ortadan kaldıran ve insanı eli-kolu bağlı mahkûm bir duruma getiren rivâyetleri söylemiş olabileceği hususunu ihtiyatla karşılamayı salık vermektedir. Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek demek, *İslam'ın temelini yok etmek* ve *insanın varlık sebebini anlamsızlaştırmak* demektir.

Kadere İman (İman Esaslarından mıdır?) (s. 75-81)

Yazar, "iman esasları dinin temel taşlarıdır" ve "inanç esaslarının temel kaynağı Kur''an'dır" cümleleriyle giriş yaparak "Kadere İnanç İman Esaslarından mıdır?" konusuna da değinmiştir. Kur'an'da iman edilecek esasların birçok âyette zikredildiğini ifade eden yazar, Bakara (2/177, 285) ve Nisâ (4/136) sûrelerinden seçtiği üç âyet özelinde bu meseleyi ele almıştır. Bu âyetlerde ve ilgili diğer âyetlerde* toplam olarak beş temel iman esası verilmektedir: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe iman. Bu âyetler bir bütün olarak incelendiğinde, iman esası olarak sayılan esaslar içerisinde kadere imanın zikredilmediği görülmektedir. Bir iman esası olarak bu ümmet tarafından kabul edilen kadere imanın, Kur'an'da iman esası olarak anılmamış olması mânidardır. Yazar bu "mânidar" noktayı, Allah'ın ilim sıfatı bağlamında çözmeye çalışmaktadır. İlim sıfatı, Allah'a iman içerisinde değerlendirilmektedir. Müslümanlar,

* İlgili diğer âyetler için bk. Nisâ, 4/36, 38; Mâide, 5/81; Tevbe, 9/44; Nahl, 16/105; Teğâbun, 64/8.

Allah'ın herşeyi bildiğine ve ilmiyle herşeyi kuşattığına inanmaktadırlar. Dolayısıyla ilim sıfatı, Allah'a imanın bir parçasıdır. Bunun tekrar "kader" adı altında diğer bir iman esası olmasına gerek kalmamaktadır. Ancak biz, kâinat nizamı olarak kâinatta hiçbir şeyin başı boş yaratılmadığına, herşeyin bir ölçüsü ve düzeni olduğuna, *takdir*in hâdise ve olayların yaratılması şeklinde değil, kuvvetler, potansiyeller ve istidâtların yaratılması şeklinde olması anlamında bir *takdir*e inanırız. Başka bir ifadeyle; gelecekte olacak bir olay, onu gerçekleştirecek sebep ortaya çıkana kadar diğer alternatifler arasında açık bir ihtimal olarak durur. Bu düzen ya da takdire, insan da tâbidir. Onun takdiri, belli sınırlar içerisinde iradesinin hür ve serbest olmasıdır. Bu sınırlar içerisinde insanın davranışları önceden tayin ve tespit edilmiş olmayıp, ona potansiyel ve istidât olarak iyilik veya kötülük yapma kâbiliyet ve kapasitesi verilmiştir. Herşeyin varlığına potansiyeli ve kâbiliyeti vermesi anlamında bir takdirden söz edilebileceğini ifade eden yazar, "biz de bu anlamda bir belirlemenin varlığına inanıyoruz" diyerek kendi düşüncesini de açıkça dile getirmiştir.

Allah insanı, önünde iyi ve kötü tercihleri bulunan ve bunlardan birini seçebilme yeteneğine sahip "hür" bir varlık olarak yaratmıştır. Kâinatta yaratılan her varlığın bir kaderi vardır. İnsanın kaderi de *iyilik ve kötülük işleyecek bir tarzda yaratılmış olması* ve *kendisine akıl ve irade verilmiş olması*dır. Her ne kadar çekim kuvvetinin altında ise de, hareketleri yüksekten atılan bir taşa benzemez. Önünde birden çok seçenek vardır. Hiçbir yol kendisine kapalı değildir. Seçimini, kendi şahsî iradesiyle yapmaktadır. Allah bazı davranışların yapılmasını emrettiği gibi, bazı hareketlerden de kaçınılmasını istemiştir. Mükâfat vereceğini vaat etmiş, ceza vereceğini bildirmiştir. Bu durumda insanın hiçbir rolü olmadan fiilini Allah yaratmış olsa, bu emir ve yasakların ne anlamı olacaktır. İnsanın hür olduğu söylenirken, mutlak anlamda bir hürriyet kasdedilmemiştir. Sonsuz irade hürriyetine ancak Allah sahiptir. İnsana kısmî bir hürriyet verildiği için, insan kendisine tahsis edilen belli bir alan içinde bir hürriyete sahiptir. İnsanın belli sınırlar içinde hür olması onun kaderidir. *Seçme hakk*ının olması *teklif*i gerektirir. *Teklif*in olduğu yerde *hürriyet* vardır. *Hürriyet*in bulunduğu yerde de *sorumluluk* vardır. *Teklif*in olması, o şeyi *yapıp yapmama gücü ve hürriyeti* olduğunu ifade eder. Allah'ın insana verdiği hürriyet, insanın gücü ve iradesiyle sınırlıdır. O, gücü oranında bir hürriyete sahiptir. Teklif ve imtihandan ibaret olan din, elbette ki iradenin kısıtlanmasıyla gerçekleşmez.

Burada genel bir değerlendirme yapacak olursak; Kur'an her an yaratma pozisyonunda olan ve her an sünnetullah çerçevesinde müdahale eden bir Allah anlayışını vurgularken, bazı hadisler ise âtıl, herşeyi önceden tespit ve tayin edip bir kenara çekilmiş

görünümü veren bir Allah anlayışını ortaya koymaktadır. Ayrıca böyle bir anlayış, ilâhî faaliyet için de bir hareket alanı bırakmamaktadır.

Ecel Meselesi (s. 95-113)

İnsan türü için belirlenen yaşam süresi ne kadardır? Her insan için mi belirli bir süre tayin edilmiştir, yoksa genel anlamda insan türünün ulaşabileceği en son limit şeklinde mi bir belirleme sözkonusudur?

Ecel kelimesi ve türevleri birçok âyette (Bakara, 2/231, 232, 234; A'râf, 7/34, 135; Ra'd, 13/3, 38; Ankebût, 29/5, 53) geçmekte olup, sözlük anlamına uygun olarak "süre, müddet" anlamlarına gelmektedir. Ecel konusunda gelen hadisler ise iki grupta değerlendirilebilir: *Biri*, ecelin Allah tarafından önceden tespit ve tayin edildiğini ve bu zamanın değişmeyeceğini gösteren rivâyetler; *diğeri* de bazı ibadet ve güzel davranışların ömrü uzatacağına ilişkin rivâyetlerdir. Ehl-i sünnet bilginleri ilk grupta yer alan, insanın ecelinin tayin ve tespit edildiği anlamındaki hadisleri temel alarak, ikinci gruptaki hadisleri te'vil etmişlerdir. Zira onlara göre ecel tektir ve asla değişmez. İkinci grup hadisler ise ecelin değişebileceğini öne sürmektedir. Bazı ibadet ve güzel davranışların ömrü artıracağına ilişkin olan bu hadisler, "ömürdeki bereket ve tâatinde muvaffak olması" gibi anlamlara te'vil edilmelidir. Ehl-i sünnete göre, her ferdin ve her toplumun bir eceli vardır. Ecel tek olup, Allah'ın kaza ve kaderiyledir. Örneğin, öldürülen şahıs da bütün insanlar gibi eceliyle ölmüştür. Şayet maktûl öldürülmemiş olsaydı, o anda tabiî ve bir başka biçimde ölecekti. Şu halde kâtil, o kişiyi öldürmekle onun ecelini öne almış ve ecelini değiştirmiş değildir. Mutezile'nin Bağdat ekolü ise, "*O, sizi bir çamurdan yaratan, sonra size bir ecel, bir ömür süresi tayin edendir. Bir de O'nun nezdinde muayyen bir ecel vardır*" (En'âm, 6/2) âyetini dikkate alarak, insanın ecel-i kaza ve ecel-i müsemma denilen iki eceli olduğunu ileri sürmüştür. Normal ölümle ölürse eceli müsemmaya, kaza ve kâtil sebebiyle ölürse ecel-i kazaya göre ölmüş olur. Aksi takirde, onu öldürenin cezalandırılması anlamsız olurdu. Dolayısyla öldürme olayında, kâtil maktûlün mukadder ecelini kesmiştir. Binâenaleyh, maktûl öldürülmeseydi Allah'ın ilminde belli bir vakit (ecel) ve süreye kadar kesinlikle yaşayacağını kabul etmektedirler. Bu değerlendirmelere göre, mezhepler arasındaki temel ihtilaf noktası, insan hayat müddetinin her insan için mi yoksa insan cinsi için mi belirlendiği konusunda odaklanmaktadır.

Daha sonra yazar, bu ihtilaf noktasını Osmanlı şeyhulislam ve tarihçisi İbn Kemal (Kemalpaşazâde) özelinde aşmaya çalışır. İbn Kemal, âyetlerde belirtilen ve tespit edilen

bu ecele, yani insan cinsi için takdir edilen tabiî ömre "mübrem (tabiî) ecel" demekte ve bu ecelin artıp eksilmeyeceğini ifade etmektedir. "*Dua kaderi geri çevirir*", "*sadaka belayı kaldırır ve ömrü uzatır*" gibi hadislerde vârid olan çeşitli sebeplerle artan ve yanma, boğulma vb. nedenlerle kısalan ecele de "muallak ecel" demektedir. İbn Kemal muallak ecelin subûtuna ilişkin şu olayı örnek vermektedir: Hz. Peygamber, içinde tâun (veba) hastalığı bulunan şehre girmeyi yasaklamıştı. Hz. Ömer Şam'a yaklaştığında, tâun hastalığı bulunduğu sebebiyle şehre girmekten vazgeçti. Hz. Ömer'e: "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" denilince, Hz. Ömer: "Evet; Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz" demiştir. Hz. Ömer'in bu tavrını destekleyen bir rivâyet te şudur: Hz. Peygamber'e, "tedavi için kullandığımız ilaçlar, şifa dileğiyle okunan dualar ve düşmanlardan korunmak için kullandığımız koruyucu aletler, Allah'ın kaderinden bir şeyi geri çevirir mi?" diye sorulunca, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Bunların hepsi de Allah'ın kaderindendir*". Bu örnek rivâyetleri muallak ecelin ispatında delil olarak kullanan İbn Kemal, açıklamalarına şöyle devam etmektedir: Bir insan kendisini uçuruma veya yüzme bilmeksizin denize atsa, ölür. Eğer kendisini atmamış olsaydı, ölmeyeceğinde şüphemiz yoktu. Her iki durumda da kendisini atması nedeniyle onun ölümünün muallak ecel olduğu açıktır. "*Mazlûmun duasından çekininiz*" gibi uyarılar da, mübrem ve muallak ecel ayırımınında kesin bir nass ve açık bir delildir.

Her insan mübrem (tabiî) eceline ulaşabilme imkanına ve şansına sahiptir. Bundan dolayıdır ki, insanın tabiî ömrünü tamamlayabilmesi için bir takım tedbirler al(ın)ması sözkonusudur. Bu nedenle Hz. Peygamber, insanın mukadder olan eceline ulaşabilmesi için şifa arama ve tedavi olma yolunda gereken gayretin gösterilmesini emretmişlerdir. "*Tedavi olunuz; zira Allah'ın verdiği her derdin ve hastalığın devası vardır*", "*cüzamlıdan aslandan kaçar gibi kaçınız*" gibi. Bütün bu tedbir ve yönlendirmeler insanoğlunun insan cinsi için takdir edilmiş süreye kadar yaşayabilme ve hayatta kalmasına ilişkin emir ve tavsiyelerdendir. Yine Hz. Peygamber insanın sağlığını korumasını ve hastalık anında da olsa ölümü temenni etmemesini tavsiye buyurmuşlardır. Yazara göre, eğer insan için belirlenmiş bir ecel olmuş olsaydı, bu tür tavsiye ve tedbirlerin bir anlamı olmazdı. İnsan tedbirini aldığında uzun ömürlü yaşarken, tedbirsiz davrandığında da ömrü doğal olarak kısalacaktır. İnsana düşen, bu kânun ve nizam/düzen çerçevesinde hareket etmektir. Bundan dolayı maktûl, mübrem eceliyle ölmemiştir; kâtil maktûlün ömrünü kısaltmış olmaktadır. Bu yapmış olduğu eylemden ötürü kâtil de cezalandırılacaktır. Eğer maktûl mübrem eceliyle ölmüş olsaydı, kâtilin suçlu bulunması ve cezaya çarptırılması anlamsız

olacaktır. Allah da kâtilin sorumluluk içinde bulunduğunu "*her kim bir mü'mini kasden öldürürse, onun cezası içinde sürekli kalacağı cehennemdir*" (Nisâ, 4/93) âyetiyle belirtmektedir. Allah maktûlün eceliyle ölmesini istemiş olsaydı, kâtili sorumlu tutmaması gerekirdi. Görülüyor ki, maktûl ecelini tamamlayamamıştır. Buradaki öldürme fiili, Allahâ değil kâtile aittir. Allah'ın bu fiile karışması sözkonusu değildir. Zira insan, Allah'ın kendisine verdiği hürriyet sayesinde tavır ve davranışlarını gerçekleştirmektedir.

Dua-Kader İlişkisi (s. 117-129)

Yazar bu konuya, -yukarıda geçen- Hz. Ömer'in Şam'da tâun bulunduğunu işitince takındığı tavrı anlatan rivâyete geniş yer vererek giriş yapmıştır. Bu durum göstermektedir ki, Allah bu kâinat için sağlam bir nizam, genel yasalar ve Allah'ın sebepleri müsebbiplere bağladığı (sebep-sonuç ilişkisi) kanunları tesis etmiştir. Bu kanunlara göre, açlık beslenme ile, susuzluk içme ile, hastalık da tedavi olmak ve ilaç kullanmak ile önlenir. Hz. Peygamber bu konuda bizim için en mükemmel prensipleri koymuştur. Zira o, Allah'ın dünyada koyduğu sebeplere sarılmış ve bu sebeplere uygun olarak da gerekli tedbirleri almıştır. Tedavi için kullanılan ilaçları, şifa niyetiyle okunan duaları ve bir takım koruyucu tedbirleri, "*bunlar da Allah'ın kaderindendir*" şeklinde değerlendirmiştir. Sözün özü; nebevî sünnet, "belalara sabretmek ve Allah'ın takdirine razı olmak" şeklindeki yanlış düşünceyi yıkmakta, hastalıklar için tedavi olmanın yollarını aramayı ve tehlikelere karşı da tedbiri elden bırakmamayı ısrarla teşvik etmektedir.

Bu hareket alanından, duanın insan hayatına etkisinin nasıl olacağı noktasına gelirsek:

Allah'ı anmak ve O'na sığınmak kulun iç dünyasında çeşitli etkiler meydana getirdiği gibi, dua vesilesiyle hayatının akışında da önemli tesirler icrâ etmektedir. Zira Kur'an'a göre göklerde ve yerde bulunan herşey Allah'tan ister. Çünkü Allah, Kur'an'ın ifadesiyle (Rahmân, 55/29), "*her an yaratma hâlindedir*". Allah kulun yaptığı duayı duyar ve ona icabet eder (Gâfir, 40/60). Allah kullarına çok yakındır ve dua ettikleri zaman da onların dileklerine karşılık verir (Bakara, 2/186). Âyetlerde açıkça, yapılan dualara karşılık verileceği ve bunun yanında hiç kimsenin çalışmasının karşılıksız bırakılmayacağı* belirtilmiştir. Bu da bir anlamda, dil ile yapılan duanın yanında gerçek bir tevekkül anlayışı içinde çalışarak fiilî duayı da yerine getirmek sûretiyle istenilene ulaşmanın en garanti yoludur. Hz. Peygamber'in ifadesine göre, duanın Allah tarafından kabulü durumunda

* "*İnsan için, ancak çalıştığının karşılığı vardır*" (Necm, 53/39).

O'nun karşılık vermesi birkaç şekilde olmaktadır: Dua edene istediği şey ya bu dünyada verilir veya âhirete saklanır ya da istediği iyilik oranında kötülüklerinden silinir. Dolayısıyla insan, dua aracılığıyla hayat çizgisini farklı mecrâlara kanalize edebilmektedir. Yazarın naklettiğine göre, Gazâlî, "takdiri değişmeyeceğine göre, duanın ne faydası vardır?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: Olaylar önceden sebep-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlanmıştır. Sebeplerin sonuçları doğurması zaman içinde meydana gelir. İyilik veya kötülüğü takdir eden, bunlar için de bir sebep takdir etmiştir. Dua, kötülüğün giderilmesi veya iyiliğin sağlanması için bir sebeptir.

Hz. Peygamber, sözlü duanın yanısıra kişinin fiilî dua olarak da çaba göstermesini önemle vurgulamıştır. *Fiilî dua*, insanın herhangi bir isteğine ulaşmak için elinden gelen herşeyi yapmasıdır. Örneğin; hasta bir kimsenin sözlü duanın yanısıra mutlaka uzman bir doktora gitmesi, tedavi olması ve kendisi için faydalı olacak ilaçları kullanması gereklidir. Yine, sınava girecek bir öğrenci, sözlü duanın yanısıra yardımcı kaynakları temin ederek ciddi bir şekilde ilgili sınavlara çalışmalıdır. Çünkü Allah, dünyada meydana gelen olayları belli sebeplere bağlamıştır. Kâinattaki herşey, Allah'ın koyduğu kânunlara göre işlemektedir. Dolayısıyla kişinin de bu sebeplere uygun olarak gerekli tedbirleri alması, ancak bunları etkili kılacak olanın Allah olduğunu bilerek, tevekkül, teslimiyet ve sabırla sonucunu Allah'tan beklemesi gerekir. Bütün koşullarını yerine getirerek ve samimi bir inançla yapılan duanın tesirli olması kuvvetle muhtemeldir. Zira insan, kendi eliyle yaptıklarının karşılığını görecektir. İnsan için çalışmasının dışında başka bir şey yoktur. Bu sebepledir ki, insan ne yapabiliyorsa, elinden ne geliyorsa onu yapmalıdır. Dua edebilen dua etmeli, bir çalışma imkanına sahip olan vakit geçirmeden yapmalı, çeşitli hastalıklardan, bela ve musibetlerden korunmak için gerekli tedbirleri alarak korunmalıdır. İnsanoğlu, ne olduğunu bilmediği Allah'ın takdirini yine O'nun takdiri çerçevesinde değiştirmek için elinden geleni yapmalıdır. Allah'ın takdiri, insanın yapıp-etmelerine ve aldığı tedbirlere engel değildir. Dua, kaderi değiştirebilir; insanın samimi yalvarışı ve fiilî çabası, Allah'ın ona icâbet etmesine yol açabilir.

Şems-i Tebrizî'ye atfedilen, "efrâdını câmi ve ağyârını mâni" türünden olacak şu cümlelerle değerlendirmemizi noktalayalım:

Kader, "hayatımızın önceden belli olması" demek değildir. Bu nedenle, "ne yapalım, kaderim böyle" diyerek boyun bükmek cehâlet göstergesidir. Kader, yolun tamamını değil, sadece yol ayrımlarını verir. Güzergâh bellidir; ama tüm dönemeç ve

sapaklar yolcuya aittir. Öyleyse; ne hayatına hâkimsin, ne de hayat karşısında çaresizsin.

Sonuç Yerine

"Kader" hakkındaki bu yazımızı, Mehmet Harmancı'nın "Mûsikimizde Orhan Gencebay Tavrının Dînî-Felsefî Motifleri"* isimli makalesinin "Kader" bölümünden alıntıladığımız kısa notlarla bitirmek isteriz.

Orhan Gencebay tavrının ve müziğinin en özgün yanlarından birini, kader meselesine bakışı oluşturmaktadır. Alın yazısının olduğuna inanmayan sanatçı, kadere inanmakta ve kendine has bir kader yorumuna sahip olmaktadır. Her ne kadar onun "rüzgâr önünde bir yaprağa dönmekten" bahseden şarkıları varsa da, o kedisini "kaderci" olarak görmemektedir. Ona göre kader, ihtimaller hesabıdır. Biz ihtimalleri yaşarız ve hayatımız da bu ihtimaller arasından yaptığımız seçime göre şekillenir. Böylece "isyan edilen" kaderle, "ikrar edilen" kader farklılaşır. Sanatçıya göre, isyan edilen kaderden kasıt, yapılan yanlış tercihler(e)dir. Bu yanlış tercihler de "felek" olarak isimlendirilmekte ve dolayısıyla isyan da feleğe olmaktadır. Kaderin kendisiyse, Yaratan'la ilintilidir ki, Gencebay'ın bu yönden hiçbir isyan ve serzenişi yoktur. Yani, kaderin insanlara bakan yüzüyle sorunlar yaşamaktadır sanatçı; elimizde olduğu halde yapmadıklarımıza kızmaktadır. Yanlış tercihlere ve kendi kendimize ettiklerimizedir isyanı. Onun için en isyankâr eseri olarak görülebilecek "Batsın Bu Dünya" yı takdim ederken bile, "daha güzel, daha mutlu" bir dünya için batmasını istemektedir bu dünyanın.

Harmancı'ya göre, belki de bunu en güzel şekliyle Sezai Karakoç'un şu satırlarında bulabiliriz: "İslam'da kör ve mahkum edici alınyazısı anlayışı sözkonusu değildir. Yaşananlar bir irade imtihanı, gönül imtihanıdır" (*Yitik Cennet,* s. 55). İşte tam bu noktada, Gencebay müziğinin, *kaderci bir teslimiyetçilik yerine*, *dinamik bir iradeciliğe dönüştüğünü* görürüz.

* Mehmet Harmancı, "Mûsikimizde Orhan Gencebay Tavrının Dînî-Felsefî Motifleri", *Makâlât*, 1999, sayı: 2, s. 69-87.