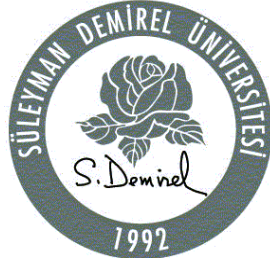


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity  
University of Süleyman Demirel**

**H a k e m l i D e r g i**

**(Refereed Journal)**

**Yıl (Year): 2011/2**

**Sayı (Number): 27**

**Derginin Sahibi (Owner of the Journal)**

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Talip TÜRCAN

**Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)**

Doç. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU

**Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)**

Doç. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU

Doç. Dr. İshak ÖZGEL

Doç. Dr. Adem EFE

Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

Yrd. Doç. Dr. Melek DİKMEN

Yrd. Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ

**Dizgi (Composition)**

SDÜ İlahiyat Fakültesi

**Kapak (Cover)**

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

**Baskı (Print)**

İlyas ÖZER

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2011

**İsteme Adresi (Communication Adress)**

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

**DANIŞMA VE HAKEM KURULU**  
**(BOARD OF ADVISORY AND ACADEMIC REFEREES)**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Baki ADAM  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ  
Prof. Dr. İrfan AYCAN  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU  
Prof. Dr. Recep KILIÇ  
Prof. Dr. Sönmez KUTLU  
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI  
Prof. Dr. Cemal TOSUN  
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL  
Prof. Dr. Nesimi YAZICI  
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR  
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL  
Prof. Dr. Abdülkadir DÜNDAR

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ  
Prof. Dr. Sadık KILIÇ  
Prof. Dr. Bahattin KÖK  
Prof. Dr. Naci OKÇU  
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ  
Prof. Dr. Davut YAYLALI

**CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ**

Doç. Dr. Halit EV

**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM

**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ

**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI  
Prof. Dr. Osman KARADENİZ

Prof. Dr. M. Reşit ÖZBALIKÇI

Doç. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

**ERCİYES ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. M. Zeki DUMAN

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR

Prof. Dr. Celal KIRCA

Prof. Dr. Selahattin POLAT

Prof. Dr. Hasan ŞAHİN

Prof. Dr. M. Kemal ATİK

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

**FATİH SULTAN MEHMET  
ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. İsmail YİĞİT

**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Musa YILDIZ

**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ**

**İMAM ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI

**KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Osman TÜRER

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Ali AKYÜZ

Prof. Dr. Zeki ASLANTÜRK

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN  
Prof. Dr. Ziya KAZICI  
Prof. Dr. Ali KÖSE  
Prof. Dr. Mazlum UYAR  
Prof. Dr. Veysel UYSAL  
Prof. Dr. Mustafa UZUN  
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN  
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR  
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL  
Doç. Dr. Süleyman DERİN  
**NECMETTİN ERBAKAN  
ÜNİVERSİTESİ**  
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL  
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR  
Prof. Dr. Saffet KÖSE  
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL  
Prof. Dr. Bilal SAKLAN  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK  
Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI  
**ONDOKUZ  
MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
Prof. Dr. Muhsin KOÇAK  
Prof. Dr. Hüseyin PEKER  
Prof. Dr. Mustafa Zeki TERZİ  
Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN  
Prof. Dr. Erhan YETİK  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

**RİZE ÜNİVERSİTESİ**  
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI  
**SAKARYA ÜNİVERSİTESİ**  
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI  
Prof. Dr. Suat CEBECİ  
Prof. Dr. Ali ERBAŞ  
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK  
**SÜLEYMAN DEMİREL  
ÜNİVERSİTESİ**  
Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN  
Prof. Dr. Ali Galip GEZGİN  
Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY  
Prof. Dr. Musa KOÇAR  
Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU  
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM  
Prof. Dr. M. Necmeddin BARDAKÇI  
Prof. Dr. Habil ŞENTÜRK  
Doç. Dr. Adem EFE  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
Prof. Dr. Osman ÇETİN  
Prof. Dr. Ahmet GÜÇ  
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ  
Prof. Dr. Mustafa KARA  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ  
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ  
**UNIVERSITY of WALES**  
Dr. Amjad HUSSAIN  
Dr. Gregory A. BARKER

## İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

### Rıfat OKUDAN

إضافة "الصورة" إلى لفظة الله على ضوء بعض الأحاديث النبوية .....1  
(Bazı Nebevî Hadisler Işığında "Sûret" in Allah Lafzına İzâfesi)

### Salih AYDIN

Salafismus: Der Unterschied zwischen „salafiya“ und „as-salaf“ im  
islamischen Gedanken.....19  
(Selefilik: İslam Düşüncesinde “selefiyye” ve “as-salaf aş-şâlih”  
Arasındaki Fark)

### Nejdet DURAK

Gelenek ve Modernite Etkileşimi Bağlamında Spor Etiği.....41  
(Sport Ethics in The Context of Tradition and Modernity)

### Azize UYGUN

Antik Dönem Büyüsel Tedaviler ve Günümüz Örnekleri.....63  
(The Magical Healing of Ancient Period and  
Examples of the Present-Day)

### Ünal YERLİKAYA

Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle  
İlişkilendirilmesi.....85  
(The Association of the Possibility Problem of Naskh with  
the Husn-Kubh Discussions in Usûl al-Fiqh)

### Zişan TÜRCAN

Bazı Hanefî Usulcülerin Mana ile Rivayet Meselesine Yaklaşımları.....107  
(The Approaches of Some of Hanafi Usûliyyûn to the Problem of  
Transmission by Meaning)

### **Galip TÜRCAN**

Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkılânî'nin Yaklaşımı  
Bağlamında Bir Değerlendirme- .....125  
(The Form of Inference That Theology Established on the Language  
-An Evaluation in the Context of Baqillani's Approach-)

### **Hasan Tevfik MARULCU**

Kınalızâde Ali Çelebi'de Ahlâkîliğin Dinamiği Olarak İmân-Kelâm-  
Ahlâk İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme .....137  
(Islamic Faith/İmân as the Basic Dynamics of Morality in Terms of  
Kinalizada Ali Chalaby  
- An Evaluation in the Context of Kalam and Ethics-)

### **ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS**

#### **Yazan: Jurgen MOLTSMANN-Çeviren: Halit Ahmet ÇİFTÇİ**

Almanya'da Din ve Devlet: Batı ve Doğu .....151  
(The Relationship between Church and State in Germany:  
East and West)

#### **Yazan: Câfer b. Muhammed (HULDÎ)- Çeviren: Aşır ÖRENÇ**

Faydalar (Öğütler), Zühd, Kalbî İncelikler, Mersiyeler.....161  
(الْفَوَائِدُ وَالزُّهُدُ وَالرِّقَائِقُ وَالْمَرْثَى)

#### **Yazan: İbrahim MEDKÛR- Çeviren: Galip TÜRCAN**

Müslüman Kelamcılara Göre Aristo Mantığı.....195  
(La Logique d'Aristote chez les Motakallimîn)

### **SEMPOZYUM TANITIMLARI / SYMPOSIUM REVIEWS**

#### **Gülhan ÇAM**

İlahiyat Fakülteleri XVI. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı:  
"Kur'ân Kelamı: Kimlik ve Hakikat Olarak İslam"  
Sempozyumu Tanıtımı.....207  
(Presentation of the 17'th Annual Coordination Meeting of Kalam Studies  
among Theology Faculties: "The Word of Qur'ân: Islam as an Identity and  
Reality" Symposium)

## إضافة "الصورة" إلى لفظة الله على ضوء بعض الأحاديث النبوية\*\*

### تلخيص

د. رفعت أوقودان

إن هذا البحث يتناول إسناد لفظ "الصورة" على اللفظة الجلالة في الأحاديث النبوية . وفي نفس الوقت يعمل على تقييم آراء المحدثين والكلاميين على هذه الأحاديث ، ولا سيما إيضاحات الصوفيين في هذا الموضوع من التشبيه والتنزيه . أن الخطاب الإلهي وأقوال الحكماء وكلام الصوفيين كثيراً ما بالتشبيه والتمثيل لأن الحكماء والصوفية يوضح الحقائق العالية بالأمثال العادية فلفظ الصورة من الألفاظ المتشابهة . فإن الصورة ما يتميز به كل فرد من فرد آخر في الممكن المخلوق، واتفق العلماء من المحدثين المتكلمين والمتصوفين على أن ليس للواجب تعالى أفراد بل هو فرد واحد أحد هنزه عن الصورة بمعنى الشكل والشبح والجسم الواقع في جواب كيف وما هي .

الكلمات المفتاحية: الصورة، الصفات المتشابهة، التشبيه، التنزيه، الواحد الأحد .

## BAZI NEBEVÎ HADÎSLER IŞIĞINDA "SÛRET"İN ALLAH LAFZINA İZÂFESİ

Rifat OKUDAN\*

### ÖZET

Bu çalışmada, "sûret" lafzının Nebevî Hadislerde Lafza-i Celâl'e isnadı ele alınmaktadır. Ayrıca, bu konuyla ilgili olarak tenzih ve teşbih bağlamında zikredilen hadisler hakkında muhaddislerin, kelimcilerin görüşleri ve özellikle sufilerin açıklamaları değerlendirilmektedir. İlâhî hitap ve hakîmlerin, sûflilerin sözleri çoğu zaman temsil ve teşbihledir. Hakîmler ve sûfliler âlî hakikatleri âdî misallerle ifade etmişlerdir. "Sûret" lafzı bu müteşâbih lafızlardan biridir. Bu lafzın bağlamında hakikatin ifade edilmesinde teşbih ve tenzih ifadeleri hakkında muhaddislerin, mütekellimlerin ve mutasavvıfların görüşleri açıklanacaktır.

\*الدكتور رفعت أوقودان، الأستاذ المشارك في قسم التصوف بالكلية الإلهيات في جامعة سليمان ديميرال ياسبارطه- تركيا .  
\*\* قد نوقش هذا البحث بعنوان "خلق الإنسان على صورة الرحمن: معنى إسناد كلمة "الصورة" إلى الله تعالى على ضوء بعض الأحاديث النبوية" رسالة في المؤتمر الدولي الرابع عشر للفلسفة الإسلامية بعنوان "الإنسان في الفكر الإسلامي" في 14-15 إبريل 2009 بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة في القاهرة - مصر .

\* Doç. Dr., S.D.Ü., İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı Öğretim üyesi

Sûret, mümkün varlık olan yaratılmışlar arasında herhangi bir ferdin diğerinden ayrıldığı vasıftır. Muhaddislerin, mütekellimlerin ve mutasavvıfların ittifâkıyla, Vâcib Teâla için ayrı ayrı ferdlar söz konusu olamaz; bilakis O, Ferd'dir, Vâhid'dir, Ehad'dir ve nasıl ve nedir sorularının cevabı olan şekil, benzer ve cisim anlamlarını içeren "sûret"ten münezzehtir.

**Anahtar Kelimeler:** Sûret, Müteşâbih Sıfatlar, Teşbih, Tenzih, Vâhidu'l-Ehad.

إن الكلام على النصوص المتشابهات على أنواع شتى . وعلى هذه المسئلة أقوال وما يقال عليها طوال . فنحدّد هذه المسئلة في بحثنا هذا على إضافة الصورة إلى الضمير الذي يحتمل إرجاعه إلى الله تعالى في الأحاديث النبوية الصحيحة . فإن معنى "الصورة" و إسنادها على الله تعالى قد كانت مشكلة بين المحدثين والمتكلمين والمتصوفين في تاريخ التراث الإسلامي . وههنا نناقش تلك المشكلة على ضوء بعض الأحاديث النبوية التي وردت فيها هذه الكلمة.

فإن كلمة الصورة مشتقة من 'صَوْر' تتركب من الصاد والواو والراء وهي، أي الصورة بالضم الشكل. ولا شك جاء هذا الأصل في اللغة العربية على معانٍ، فظاهر معنى 'الصورة' هيئة خلقة كل مخلوق والله تعالى البارئ المصور<sup>1</sup>. وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة، ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى صورة الفعل كذا وكذا، أي هيئته، وصورة الأمر كذا، أي صفته.<sup>2</sup>

وقال الفيروزابادي في بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز : "الصورة ما ينتقش به الأعيان وتتميّز بها عن غيرها . وذلك ضربان؛ أحدهما ضرب محسوس يدركه الخاصّة والعامة، بل يدركه الإنسان وكثير من الحيوانات، كصورة الإنسان، والفرس، والحمار بالمعانية . والثاني معقول يدركه الخاصّة دون العامة، كالصورة التي اختصّ الإنسان بها من العقول والرؤية والمعاني التي تُميّز بها.<sup>3</sup> ويقول الراغب الإصفهاني في المفردات إضافة إلى قول الفيروزابادي على الحديث في بصائر "إن الله خلق آدم على صورته": "فالصورة أراد بها ما خصّ الإنسان بها من الهيئة المدركة بالبصر والبصيرة وبها فضله على كثير من خلقه . وإضافته إلى الله سبحانه على سبيل الملك، لا سبيل البعوضة والتشبيه، تعالى عن ذلك. وذلك على سبيل التشريف له كقوله بيت الله وناقة الله ونحو ذلك"<sup>4</sup>.

وقد تعدّد التهانوي في كتاب كشف اصطلاحات الفنون معان كثيرة للصورة . فهذه المعاني إختصاراً كذا: "الصورة بالضم وسكون الواو في عرف الحكماء وغيرهم تطلق على معانٍ . منها كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة، وهي الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة . ومنها ما يميّز به الشيء مطلقاً سواء كان في الخارج، ويسمى صورة خارجية، أو في الذهن، ويسمى صورة ذهنية . فإن صورة الشيء ما يميّز به الشيء عن غيره سواء كان عين ذاته أو جزئه المميز، وكما يطلق ذلك في الجثة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا وصورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداها من الأشياء .

فمنها الصورة الذهنية أي المعلوم المتميز في الذهن، وحاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي أي ذهني، وعلى هذا قيل: الصورة ما به يميّز الشيء في الذهن . فإن الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور، وعلى هذا قيل: صورة الشيء ما تؤخذ منه عند حذف المشخصات أي الخارجية، وأما الذهنية فلا بد منها، لأن كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة أنه متميز عن سائر المعلومات.

<sup>1</sup> أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، ج: 2، ص: 25.

<sup>2</sup> مجد الدين الفيروزابادي، القاموس المحيط، مطبعة السعادة، مصر بلا تاريخ، ج: 2، ص: 73؛ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت 1994، ج: 7، ص: 110.

<sup>3</sup> محمد بن يعقوب الفيروزابادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت بلا تاريخ، ج: 3، ص: 451؛ الزبيدي، تاج العروس، ج: 7، ص: 110-111.

<sup>4</sup> الراغب الإصفهاني، المفردات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1961، ص: 289-290.



ومنها الصورة الخارجية وهي إما قائمة بذاتها إن كانت الصورة جوهريّة، أو بمحل غير الذهن إن كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجية . منها ما به يحصل الشيء بالفعل كالهَيئَة الحاصلة للسريّر بسبب اجتماع الخشبات ومقابلته المادة بمعنى ما به الشيء بالقوة كقطع السريّر.<sup>5</sup>

الأحاديث النبوية التي وردت فيها "الصورة" وأقوال الشارحين

بعدما ذكرنا استعمال كلمة "الصورة" في اللغة فننقل ما يقوله المحذوثون من الشارحين على الأحاديث، لأنه على هذه المَعاني وردت أحاديث كثيرة.

1: فمنها حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما في الحشر : " وتبقى هذه الأمة منافقوها، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه. فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه."<sup>6</sup>

ونقل ابن الجوزي عن أبي سليمان الخطابي بعدما تنبّه على الاعتقاد الصحيح بأن يقول: "إعلم أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه الصورة التي هي هيئة وتألّف . فيستمر نقل ابن الجوزي بهذا: " قال أبو سليمان الخطابي؛ معنى فيأتيهم الله تعالى، أي يكشف الحجاب لهم حتى يرونه عياناً كما كانوا عرفوه في الدنيا استدلالاً فرؤيته بعد أن لم يكونوا رأوه بمنزلة إتيان الآتي لم يكن شوهد قبل . وقال بعض العلماء باعتبار "في" في "فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون" بمعنى الباء كما قال ابن عباس في قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) أي بظلل من الغمام على ما نقله فخر الدين الرازي في كتابه أساس التقديس، فالمعنى يأتيهم بأهوال القيامة وصور الملائكة ولم يعهدوا مثله في الدنيا فيستعبدون من تلك الحال، ويقول إذا جاء ربنا عرفناه، أي إذا أتانا بما نعرفه من لطفه وهي الصورة التي يعرفون . وقال بعضهم صورة يمتحنهم بها كما يبعث الدجال فيقولون نعوذ بالله تعالى منك."<sup>7</sup>

فقوله "في صورته التي يعرفون" وهو عدم مشابهته بالمخلوق أو نقول بصورته المنزهة المقدسة اللامثالية وبتلك الصورة يعرفونه . وقال شارح البخاري الشيخ محمد أنور الكشميري في فيض الباري أن الأفعال اللازمة المستعملة في الحضرة الإلهية يراد بها تعلق تلك الصفة بالمحل، والمتعدية منها يراد بها إحداث هذا المحل وإيجاده . فالإتيان والمنزول والإستواء كلها أفعال لازمة يراد بها تعلق هذه الصفات بالمحل، وهذه كلها تجليات للرب جل مجده .<sup>8</sup> وقال إن الرؤية لا تكون إلا للصورة، وليست صورته تعالى عندنا ما أخبرنا بها هو جل مجده . وأما ما كان من صورته تعالى عنده وفي العالم الفوقاني فلا علم لنا بها .<sup>9</sup> فنلاحظ أن ليس المراد بالصورة الشكل كالحجر والشجر مثلاً ولا الرسم والشبح ولا ما تدخل في جواب كيف وأين وكم، بل الصور صورة معنى لا مثال له كما تقول صورة المسئلة و صورة علمه في سيرته، وكما تقول صورة ترك الأصنام وصوره طاعتنا . فإذا الصورة ليست بمعنى الذي نعرفه، بل بالمعنى الذي عرفه الله لخواص عباده من الأنبياء والرسل وكمل الأولياء.

<sup>5</sup> محمد علي بن علي التهانوي، كتاب كشاف إصطلاحات الفنون، دار قهرمان، استانبول 1984، طبعة اوفست من طبعة كلكتة 1862، ج: 2، ص: 829-831.

<sup>6</sup> أخرجه عبد الرزاق في المصنف، (أبو بكر عبد الرزاق بي همام الصنعاني، المصنف، المكتبة الإسلامي، بيروت 1403، ج: 11، ص: 407، الحديث: 20856)؛ وابن حبان في الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ج: 16، ص: 450، كتاب إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، باب وصف الجنة وأهلها، الحديث: 7429)؛ والإمام أحمد في مسند أبي هريرة رضي الله عنه، (أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، المكتب الإسلامي، ج: 2، ص: 293، 294، الحديث: 7909). ورواه البخاري في صحيحه، (كتاب الأذان، باب فضل السجود، الحديث: 773، وكتاب التفسير، باب قوله تعالى إن الله لا يظلم مثقال ذرة، الحديث: 4267، وكتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، الحديث: 6182، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، الحديث: 2982.

<sup>7</sup> أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، قاهرة بلا تاريخ، ص: 53.

<sup>8</sup> محمد أنور الكشميري، فيض الباري على صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت بلا تاريخ، ج: 2، ص: 303.

<sup>9</sup> المرجع السابق، ج: 4، ص: 435-436.

فقال الشيخ محمد الخضر الشنقيطي في شرح هذا الحديث فضلاً على أقواله السابقة: "وأما نسبة مثل الإتيان إليه تعالى فالمراد بالإتيان في حقه كشف الحجب التي بين أ بصارنا وبين رؤيته تعالى. لأن الحركة والانتقال لا تجوز على الله تعالى، لأنه صفات الأجسام والله تعالى لا يوصف بشيء من ذلك. فلم يكن معنى الإتيان إلا ظهوره عز وجل لأبصار لم تكن تراه ولا تدركه. والعادة أن من غاب عن غيره لا تمكنه رؤيته إلا بالإتيان، فعبّر به عن الرؤية مجازاً، لأن الإتيان مستلزم للظهور على المأتي عليه."<sup>10</sup>

طالما يقول القرطبي؛ التسليم الذي كان عليه السلف أسلم<sup>9</sup>، يذكر القاضي العياض؛<sup>10</sup> الإتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب الإيمان به معتزليه سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث<sup>9</sup>. وقيل؛ فيه حذف تقديره "فإتيانهم بعض ملائكة الله". ورجحه القاضي عياض وقال: "ولعل هذا الملك جانهم في صورة أنكروها، لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك، لأنه مخلوق. ويحتمل وجهاً رابعاً وهو أن المعنى يأتيهم الله بصورة، أي بصفة تظهر لهم من الصورة المخلوقة التي لا تشبه صفة الربوبية ليختبرهم بذلك. فإذا قال لهم هذا الملك أو هذه الصورة "أنا ربكم" ورأوا عليه من علامات المخلوق ما ينكرونه، ويعلمون أنه ليس ربهم، استعاذوا منه لذلك."<sup>11</sup>

وقال الخطابي: "الرؤية التي هي ثواب الأولياء وكرامات لهم في الجنة غير هذه الرؤية. وإنما تعريضهم هذه الرؤية إمتحان من الله تعالى ليقع التمييز بين من عبد الله ومن عبد الشمس ونحوها، فيتبع كل من الفريقين معبوده." وليس يُنكر أن يكون الإمتحان إذ ذاك قائماً وحكمه على الخلق جارياً حتى يفرغ من الحساب ويقع الجزاء بالثواب والعقاب، ثم ينقطع إذا حققت الحقائق واستقرت أمور المَعاد. وأما ذكر الصورة فإنها تقتضي الكيفية، والله عنزه عن ذلك بما مر من كون المراد بها صورة ملك أو صورة من صور المخلوقة يظهرها الله تعالى لهم للإمتحان. وقال: "قوله"فإتيانهم الله في صورته التي يعرفونها" المراد بالصورة الصفة والمعنى فيتحلى ويكشف لهم الله بالصفة التي يعلمونها بها، وإنما عرفوه بالصفة وإن لم تكن تقدمت لهم رؤيته. لأنهم يرون حينئذ شيئاً لا يشبه المخلوقين، وقد علموا أنه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته، فيعلمون أنه ربهم، فيقولون؛ أنت ربنا. وعبر عن الصورة بالصفة لمجانسته الكلام لتقدم ذكر الصورة."<sup>12</sup>

وقال الكلا باذي: "عرفوه بأن أحدث لهم لطائف عرفهم بها نفسه. ويحتمل أن يكون أشار بقوله "الصورة التي يعرفونها" إلى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه، ثم أساهم ذلك في الدنيا، ثم يذكروهم في الآخرة". ونقل ابن التين<sup>13</sup> أن معنى الصورة الإعتقاد واستدل ابن قتيبة بذكر الصورة على أن الله صورة لا كالصورة، كما ثبت أنه شيء لا كالأشياء، وتعقبوه. وقال ابن بطال وهو من شراح البخاري: "تمسك به المجسة فأتيتوا الله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال أن يكون بمعنى العلامة التي وضعها الله لهم دليلاً على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة، وكما تقول صورة حديثك كذا، وصورة الأمر كذا، والحديث والأمر لا صورة لهما حقيقة."<sup>14</sup>

2: ومنها حديث عبد الرحمن بن عائش وأبي رافع وابن عباس عن رؤيته في المنام أو في الإسرائ: "رأيت ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة فقال: فيم يختصم المملأ الأعلى يا محمد. قلت: أنت أعلم أي رب مرتين. قال، فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما في السماء والأرض. قال: ثم تلا هذه الآية ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾. ثم قال: فيم يختصم المملأ الأعلى يا محمد. قلت: في الكفارات. قال: وما هن. قلت: المشي على الأقدام إلى الجماعات والجلوس في المساجد

<sup>10</sup> محمد الخضر الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1415، ج: 9، ص: 316، 317، 318.

<sup>11</sup> نفس المصدر.

<sup>12</sup> نفس المصدر.

<sup>13</sup> هو أبو محمد عبد الواحد بن عمر بن عبد الواحد بن ثابت ابن التين التونسي السفاقي، المتوفى في حدود سنة 611. وأشهر مصنفاته: الخبر الفصيح، الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح. ترجمته في شجرة النور الزكية. وقد نقل كلامه ابن حجر فيشرحه على بعض الأحاديث.

<sup>14</sup> نفس المصدر. (نقلنا ذلك الآراء من كوثر الدراري لمحمد الخضر الشنقيطي ولكن يجب علينا أن نشكر أستاذنا علامة الزمان المحدث الفقيه سمي الذبيح بن محفوظ الحضروي ثم الإسبارطوي، لأننا اطعنا على هذه الأقوال مرتبة في كتابه المسمى بأنامل مسائل التوحيد، مكتبة ديلارا، إسبارطه تركيا بلا تاريخ، ج: 2، ص: 210-212 أولاً، ثم رجعنا إلى ذلك المصدر، أي كوثر الدراري.)

خلف الصلوات وإبلاغ الوضوء أماكنه في المكاره. قال: من يفعل ذلك يعيش بخير ويمت بخير ويخرج من خطيئته كيوم ولدته أمه ومن الدرجات إطعام الطعام وبذل السلام وأن يقوم بالليل والناس نيام . قال، قل اللهم إني أسألك الطيبات وترك المنكرات وحب المساكين وأن تغفر لي خطيئتي وترحمني تتوب علي وإذا أردت فتنة في قوم فتوفني غير مفتون. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تعلموهن فوالذي نفسي بيده إنهن لحق.<sup>15</sup>

ولهذا الحديث روايات شتى فيقول ابن الجوزي، "وأحسن طرقها يدل على أن ذلك كان في النوم ورؤيا المنام وهم والأوهام لا تكون حقائق وإن الإنسان يرى كأنه يطير أو كأنه قد صار بهيمة، " ولكن هذا القول لا يقبل للنبي صلى الله عليه وسلم لأنه صلى الله عليه وسلم ليس كسائر الناس كما قيل محمد بشر لا كالبشر بل هو ياقوت بين الحجر، نعم، أننا نقبل أن ياقوتاً حجر ولكن ليس كسائر الأحجار . ويقول الحافظ ابن حجر في مثل هذا المقام، ولا التفات إلى من تعقب كلامه بقوله . لأنه ورد في الحديث الصحيح "إن رؤيا الأنبياء وخي" فلا يحتاج إلى تعبير، لأنه كلام من لم يمعن النظر في هذا المحل فقبل إن بعض رؤي الأنبياء يقبل التعبير. فهذا المقام ليس لذلك المقال فليرجع إلى كُتب التعبير . حينما رجعنا إلى قول ابن الجوزي فنرى أنه يقول، وإن قلنا أنه رآه في اليقظة فالصورة، إن قلنا ترجع إلى الله تعالى فالمعنى رأيت على أحسن صفاته من الإقبال عليّ والرضى عني، وإن قلنا ترجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمعنى رأيت وأنا على أحسن صورة.<sup>16</sup>

وقال الحافظ ابن الأثير في أسماء الله تعالى "المصوّر" وهو الذي صور جميع الموجودات وربتها فأعطى كل شيء منها صورة خاصة وهيئة منفردة يتميز بها على اختلافها وكثرتها، وفي هذا المعنى جاء في الحدي ث "أتاني الليلة ربي في أحسن صورة ". الصورة ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صفته، يقال صورة الفعل كذا وكذا، أي هيئته، وصورة الأمر كذا وكذا، أي صفته . فيكون المراد بما جاء في الحديث أنه أتاه في أحسن صفة، ويجوز أن يعود المعنى إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أي أتاني ربي وأنا على أحسن صورة، وتجري معاني الصورة كلها عليه إن شئت ظاهرها أو هيئتها أو صفتها . فأما إطلاق ظاهر الصورة على الله تعالى فلا، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .<sup>17</sup> يعني ابن الأثير بهذه الأقوال إسناد الصورة التي تكون جواباً لكم أو كيف أو أي شيء أو يشار إليه بتلك التي لا يجوز إسنادها إليه سبحانه وتعالى . فالتالي يجوز إسنادها إليه تعالى هي التي بمعنى الصفة والأمر الذي تجلت وانكشفت بها الذات المقدسة في أعلى صورة التنزيه اللامتناهية.<sup>18</sup>

وقال علي القاري في قوله صلى الله عليه وسلم "في أحسن صورة"؛ "يحتمل أن يكون معناه رأيت ربي حال كوني في أحسن صورة وصفة من غاية إنعامه ولطفه عليّ أو حال كون الرب في أحسن صورة، وصورة الشيء ما يتميز به عن غيره سواء كان عين ذاته أو جزئه المميز له عن غيره أو صفته المميّزة، وكما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني، يقال صورة المسئلة وصورة الحال كذا، فصورته تعالى، والله أعلم، ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداه من الأشياء البالغة إلى أقصى مراتب الكمال، صفته المخصوصة به، أي كان ربي أحسن إكراماً ولطفاً من وقت آخر، كذا نقله الطيبي والتوربشتي ... ويحتمل أن يكون معنى رأيت علمته وعرفته في أحسن صورة ."<sup>19</sup> فهذا الاحتمال الذي ذكره الشارح، أي كون الرؤية بمعنى العلم والعرفان يقوي ويؤيد الاحتمال الأول، أي كون الصورة بمعنى الصفة.

<sup>15</sup> أخرجه الدارمي في كتاب الرّيا، باب في رؤية الرب تعالى في النوم، بلفظ عن عبد الرحمن بن عائش، ؛ وأخرجه الطبراني عن أبي رافع كذلك في المعجم الكبير، (سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت بلا تاريخ، ج: 1، ص: 317، الحديث: 938)؛ نور الدين علي بن إبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنيع الفوائد، دار الكتاب العربي، 1402، ج: 1، ص: 237؛ نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشتهر بالملا علي القاري، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت 1412، ج: 2، ص: 429 و430؛ وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ج: 4، ص: 66، الحديث: 16603؛ وفي مسند ابن عباس، ج: 1، ص: 368، الحديث: 3483؛ وفي مسند معاذ بن جبل، ج: 5، ص: 243، الحديث: 22105؛ وأخرجه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة ص، الحديث: 3233، 3234، 3235.

<sup>16</sup> ابن الجوزي، المصدر السابق، ص: 51.

<sup>17</sup> ابن الأثير، مجد الدين أبو البركات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري الم شتهر بإبن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة الإسلامية، القاهرة 1385، ج: 3، ص: 58-59.

<sup>18</sup> سمي الذبيح، المصدر السابق، ج: 2، ص: 214.

<sup>19</sup> علي القاري، مرقة المفاتيح، ج: 2، ص: 427-428.

فيقول المحدث الصوفي القشيري حول هذا الحديث في كتابه *المعراج*: "ولقد رُوي في هذا الباب أخبار، والله أعلم بصحتها، فإن صحَّ ذلك فلها وجوه من التأويل. فمن ذلك ما رُوي أنه قال: 'رأيت ربِّي في أحسن صورة'، وهذا الخبر يحتمل وجوهاً من التأويل، منها 'رأيت ربِّي وأنا في أحسن صورة' يعني في أكمل رتبة وأتم فضيلة وأقوى ما كنت لم يصحبي دهش ولا رهقتني حيرة. ويقال: فلان لقي الأمير في أحسن حالة، فععود الحالة إلى الرائي. وهو يحتمل أن يكون معناه رأيت ربِّي في أحسن الصور التي رأيت تلك الليلة من قدرة الله تعالى ودلائل حكمته، أي لم يشغلني بشهود الصور عن ذكر المصوّر، فالرؤية تكون بمعنى العلم، أي رأيت الفاعل في الفعل والصانع في الصنع. وقيل: الصورة بمعنى الصفة، يقال: أرني صورة هذا الأمر، أي صفته، و'في' معنى على، أي رأيت ربِّي على أحسن صفة من جلالته وصفه وإفضاله معي."<sup>20</sup>

3: ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "خلق الله تعالى آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً. فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر وهم نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فإنها تحيتك وتحيه ذريتك. قال، فذهب فقال. السلام عليكم. فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله. فزادوه ورحمة الله. قال، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، طوله ستون ذراعاً، فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن."<sup>21</sup>

4: ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً: "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته."<sup>22</sup>

فأما هذان الحديثان فيؤيد أحدهما أخرى في موضوع بحثنا، فإذا سُدَّ أقوال الشراح في مرجع الضمير الذي أضيف إلى "الصورة"، لأنها من أهم مبادئ المن أقشات في التراث الإسلامي حول الأحاديث التي وردت على صفات الله تعالى. ويمكن أن تحمل "الصورة" في الحديث الأول، أعني "خلق الله تعالى آدم على صورته طوله ستون ذراعاً إلخ" الحديث، على معنى الصورة التي تتميز بها كل نوع من نوع آخر، وكل فرد من فرد آخر، كما هو مشاهد في عالم الحيوان والأشجار والنباتات وحتى المعادن المتميزة، كل فرد منها يتميز عن الآخر بتلك الصورة الشخصية المخصوصة بكل فرد منها. ويحتمل أن تحمل الصورة على الصورة التي بها يكون التمثيل الخيالية العقلية التي هي علامة وآلة بين الرائي والمرئي، وبهذا الحمل يرتفع الأشكال كما أشار إليه النووي بقوله؛ وللصورة معنى يليق بتزيهه الله تعالى.

فقال النووي رحمه الله في شرح الحديث الثاني، أعني "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته" الحديث: "إن ظاهرها غير مراد ولها معنى يليق بها. وهذا مذهب جمهور السلف، وهو أحوط وأسلم. والثاني أنها تتأول على حسب ما يليق بتزيهه الله تعالى وأنه ليس كمثله شيء."

قال المازري؛ وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره وقال: "الله تعالى صورة لا كالصور". وهذا الذي قاله ظاهر الفساد، لأن الصورة تفيد التركيب وكل مركب محدث، والله تعالى ليس بمحدث فليس هو مركباً فليس مصوراً بل مصوّر. قال؛ وهذا كقول المجسمة، جسم لا كالأجسام. لما رأوا أهل السنة يقولون الباري سبحانه وتعالى شيء لا كالأشياء طردوا الإستعمال فقالوا جسم لا كالأجسام. والفرق أن لفظ الشيء لا يفيد الحدوث ولا يتضمن ما يفتضيه، وأما لفظ الجسم والصورة فيتضمنان التأليف والتركيب، وذلك دليل الحدوث. قال؛ العجب من ابن قتيبة في قوله "صورة لا كالصور" مع أن ظاهر الحديث على رأيه يقتضي خلق آدم على صورته، فالصورتان على رأيه سواء. فإذا قال "لا كالصورة" تناقض قوله. ويقال له أيضاً إن أردت بقولك "صورة لا كالصور" أنه

<sup>20</sup> عبد الكريم القشيري، كتاب المعراج، دار بيبليون، باريس بلا تاريخ، ص: 95.

<sup>21</sup> أخرجه عبد الرزاق عن أبي هريرة، المصنف، ج: 1، ص: 384، الحديث: 19435؛ والبخاري في الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، الحديث: 3326، وفي الإستئذان، باب بدء السلام، الحديث: 6227؛ ومسلم، كتاب الجنة، باب يدخل الجنة أقوام أفندتهم مثل أفندة الطير، الحديث: 28=2841؛ وابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ج: 14، ص: 33؛ والإمام أحمد في مسند أبي هريرة، المسند، ج: 2، ص: 315، الحديث: 8151؛ والبيهقي في الأسماء والصفات، (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت 1308، ص: 289.

<sup>22</sup> رواه مسلم، كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه، الحديث: 2612=115، 116؛ وابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان عن أبي هريرة، ج: 12، ص: 420، الحديث: 5605؛ والإمام أحمد في مسند أبي هريرة بلفظ إذا ضرب، ج: 2، ص: 244، الحديث: 7318؛ والبخاري في أدب المفرد مخ تصراً، الحديث، 174.

ليس بمؤلف، ولا مركب فليس بصورة حقيقة وليست اللفظة على ظاهرها وحينئذ يكون موافقاً على افتقاره إلى التأويل. واختلف العلماء في تأويله فقالت طائفة الضمير في صورته عائد على الأخ المضروب وهذا ظاهر رواية مسلم. وقالت طائفة يعود إلى آدم وفيه ضعف. وقالت طائفة يعود إلى الله تعالى ويكون المراد إضافة تشريف واختصاص، كقوله تعالى ناقة الله، وكما يقال في الكعبة بيت الله ونظائره، والله أعلم.<sup>23</sup>

فقال العيني وابن حجر في قوله صلى الله عليه وسلم "إن الله خلق آدم على صورته"؛ واختلف إلى ماذا يعود الضمير؟ فقيل إلى آدم، أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات دفناً لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى. أو ابتداء خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة.

وقيل للرد على الدهرية أنه لم يكن إنسان إلا من نطفة، ولا تكون نطفة إنسان إلا من إنسان ولا أول لذلك. فبين أنه خلق من أول الأمر على هذه الصورة. وقيل للرد على الطبايعين الزاعمين أن الإنسان قد يكون من فعل الطبع وتأثيره، وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الإنسان يخلق فعل نفسه.

وقيل إن لهذا الحديث سبباً حذف من هذه الرواية، وأن أوله قصة من الذي ضرب عبده فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال له "إن الله خلق آدم على صورته". وقيل الضمير لله، وتمسك قائل ذلك بما ورد في بعض طرقه على صورة الرحمن. والمراد بالصورة الصفة والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء.<sup>24</sup>

واختلف في مرجع الضمير في إضافة الصورة إليه ففي رأي العيني؛ عند الأكثرين يرجع الضمير إلى المضروب في القصة التي ذكرت سبباً لورود الحديث، وهذا القول حسن عند العيني. وبعد هذا يقول العيني: "قال القرطبي أعاد بعضهم الضمير على الله متمسكاً بما ورد من ذلك في بعض طرقه "إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن". وأنكر المازري وغيره صحة هذه الزيادة.<sup>25</sup> ثم قال؛ وعلى تقدير صحتها يحمل على ما يليق بالباري سبحانه عز وجل. قيل كيف ينكر هذه الزيادة وقد أخرجها ابن أبي عاصم في السنة والطبراني من حديث ابن عمر باسناد رجاله ثقات وأخرجها أيضاً ابن أبي عاصم من طريق أبي يوسف عن أبي هريرة بلفظ يرد التأويل الأول قال "من قاتل فليجنب الوجه، فإن صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن". فإذا كان الأمر كذلك تعين إجراؤه على ما تقر بين أهل السنة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه، أو يأول على ما يليق بالرحمن سبحانه وتعالى.<sup>26</sup>

وذهب الخطابي إلى رأي رجوع الضمير في صورته إلى آدم فقال: "الهاء في صورته مرجعها إلى آدم عليه السلام. فالمعنى أن ذرية آدم خلقت أطواراً كانوا في بداية الخلق نطفة ثم علقمة ثم مضغة ثم صاروا صوراً أجنة إلى أن تتم مدة الحمل فيولدون أطفالاً وينشؤون صغاراً إلى أن يكبروا فيتم طول أجسادهم، يقول إن آدم لم يكن خلقه على هذه الصفة ولكنه أول ما تناولته الخلقة وجد خلقاً تاماً."<sup>27</sup>

وقال التوريشتي في قول "على صورته" في الحديث: "ورجوع الضمير إلى آدم صحيح في موضعه. فأما في تأويل هذا الحديث فإنه غير سديد لما في حديث آخر "إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن". ولما في غير هذه الرواية أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يضرب وجه غلام فقال: "لا تضرب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته"، فالمعنى الذي ذهب إليه هذا المؤول لا يلائم هذا القول. وأهل الحق في تأويل ذلك على

<sup>23</sup> محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت بلا تاريخ، ج: 16، ص: 166.

<sup>24</sup> بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار الطباعة العامرة، بلا تاريخ، ج:

10، ص: 472؛ شهاب الدين أحمد بن علي المشتهر بإبن حجر العسقلاني؛ فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة،

بيروت بلا تاريخ، ج: 11، ص: 2-3.

<sup>25</sup> قال المازري هذا الحديث بهذا اللفظ ثابت (رواية مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه "إن الله خلق آدم على صورته"). ورواه بعضهم "إن الله خلق آدم على صورة الرحمن" وليس ثابت عند أهل الحديث، وكأن من نقله رواه بالمعنى الذي وقع له، وغلط في ذلك.

<sup>26</sup> العيني، نفس المصدر، ج: 6، ص: 243.

<sup>27</sup> علي القاري، مرقاة المفاتيح، ج: 8، ص: 413.

طبقتين. إحداهما المنزهون عن التأويل مع نفي التشبيه وعدم الركون إلى مسميات الجنس وإحالة المعنى فيه إلى علم الله تعالى الذي أحاط بكل شيء علماً، وهذا أسلم الطريقتين. والطبقة الأخرى يرون الإضافة فيها إضافة تكريم وتشريف، وذلك أن الله تعالى خلق آدم أبا البشر على صورة لم يشاكلها شيء من الصور والجمال والكمال وكثرة ما احتوت عليه من الفوائد الجليلة، فاستحقت الصورة أن تكرم ولا تهان إبتاعاً لسنة الله تعالى فيها وتكريماً لما كرمه. " ويؤيده قوله تعالى ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾<sup>28</sup>.

وأما محمد أنور الكشميري فقال: "والصواب أن الضمير راجع إلى الله تعالى لما في بعض الطرق على صورة الرحمن... إلى أن قال هذا ملخص ما ذكره إلى الآن، ثم تناقلوه في الشروح.

والذي تبين لي أن الصورة على نحوين:

الأولى ما كانت قائمة بذاته تعالى حاكية عنه جل مجده، وتلك ليست بمرادة ههنا، بل يجب نفيها عنه، ولا مادة لها في السمع مجردة.

الثاني ما ليست قائمة بذاته تعالى ولكنه تعالى علمنا إياها في كتابه أنها صورته. فأسند إليه الوجه واليد والساق والقدم والأصابع وأمثالها، لا أقول إنه أثبتنا لنفسه ولكن أقول إنه أسندنا إليه، وكم من فرقة بينهما. ثم أقول يد الله فوق أيديهم كما قاله هو، ولا أقول إن لله يداً، فإن كنت ممن يقوم بالفرق بينهما فادره. ولقد أجاد البخاري حيث سماها في كتابه نعتاً لا صفات لكونها غير معان زائدة على الذات في هي الحيلة، وسماها المتكلمون صفات سمعية وسماوا نحو القدرة والإدراك صفات عقلية فجعلوا مرجعها إلى الصفات أيضاً، فصارت معان زائدة على الذات كما هو مقتضى معنى الصفة بخلاف الصورة، والحيلة أنها من الذات لا معان زائدة عليها. ولعلك علمت أن في تسميتها صفات كما سماها المتكلمون تفويتاً لغرض الشارع وإخلاء هذه الألفاظ عن معانيها.

وأحسن البخاري في تسميتها نعتاً فلم يدل على كونها زائدة على الذات. نعم، لا بد من تقييدها بكونها وراء عقولنا وخيالنا وأوهامنا ثم وراء ووراء. وبما شئت من التنزيهات مما يساعدك فيها خيالك فهذه النعوت التي كلت الأنظار والأفكار عن إدراكها هي صورته تعالى، وإرجاعها إلى معنى الصفات سلب عن معناها. وليست تلك على حد ما زعمه الفلاسفة، أي ما تحصل إحاطة الحد والحدود فإن تلك الصورة لا تختص بشيء دون شيء مع أن الله تعالى ذكرها في موضع الإمتنان وقال "وصوركم فأحسن صوركم" فدل على معنى زائد فيها. فالنصير أمر مغاير للخلق، وما ذكره من الإحاطة داخل في الخلق. فلا يظهر في العطف لطف مع أنه قال خلقكم وصوركم الخ فجاء بالعطف تنبيهاً على تغايرهما فالله سبحانه يتجلى في هذه النعوت التي نعت بها نفسه في الدنيا والآخرة. فإن الحيلة المرضية له هي التي نعت بها نفسه بنفسه ففيها تكون الرؤية وهي التي تسمى برؤية الرب جل مجده.<sup>29</sup>

فعلى هؤلاء الأقوال من الشراح فالصورة إما الصورة التي تتميز كل فرد من أفراد الجنس والنوع، بها المشاهد لكل من يصح أن يرى، أو صورة علمية عقلية لا تدرك بالحواس الظاهرة بل بالمعنى المفهوم الذي هو آلة وعلامة بين الرائي والمرئي هنزهة عن الشكل والتركيب. وكذلك قد تبين أن المراد بالصورة ما يتميز كل فرد من فرد آخر في الممكن المخلوق، وهو ما سوى الله تعالى وليس للواجب تعالى أفراد، بل هو فرد واحد أحد هنزهة عن الصورة بمعنى الشكل والشبح والجسم الواقعة في جواب كيف وما هي، وكذلك هنزهة عن لوازمها. وإذا فالمراد بالصورة في حقه تعالى التي يتميز الذات الأقدس تعالى بها بالصفة الأزلية اللامتالية واللاكيفية عما سواه من المخلوقات.

أقوال المتكلمين في "الصورة" حول صفات الله تعالى

هل حقيقة ذاته تعالى معلومة للناس الآن؟

قال جماعة من أهل السنة والمعتزلة؛ نعم، لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العلم بحقيقته حتى زعم طائفة منهم أنه كصورة آدم مستبدلين بقوله عليه الصلاة والسلام. "وَمَنْعَ تَوْقُفِ الْعِلْمِ بِالْوَحْدَانِيَةِ عَلَى الْعِلْمِ بِهِ بِالْحَقِّ قِيَّةَ الذَّاتِيَةِ، وَإِنَّمَا يَتَوَقَّفُ الْعِلْمُ بِوَحْدَانِيَتِهِ عَلَى الْعِلْمِ بِوَجْهِ مَا وَهُوَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَعْلُومٌ بِصِفَاتِهِ وَمَصْنُوعَاتِهِ كَمَا أَجَابَ بِهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَعُونَ لَمَّا سَأَلَهُ عَنْ حَقِيقَةِ ذَاتِهِ بِقَوْلِهِ ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، قَالَ ﴿رَبُّ

<sup>28</sup> علي القاري، المرجع السابق.

<sup>29</sup> الكشميري، المصدر السابق، ج: 4، ص: 405.

السموات والأرض ﴿﴾ إلى آخر القصة من الآية الكريمة . ولفظة 'ما يسأل بها عن ماهية غالباً، وربنا تبارك وتعالى لا يتصف بها، ولذا قال بعض العلماء إن سألنا سائل عن الله تعالى 'ما هو' قلنا إن أردت 'ما اسمه' فالله الرحمن الرحيم، وإن أردت 'ما صفته' فالسميع البصير، وإن أردت 'ما فعله' فخلق الخلق ووضع كل شيء في موضعه، وإن أردت 'ما ماهيته' فهو متعال عن المثال والجنس، وهو الذي يجب اعتقاده.

تنزيه الله تعالى عن سمات الحدوث وعن حلول الحوادث فيه مما ثبت في عقيدة الإسلام ضرورة، لقول الله تعالى ﴿﴾ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴿﴾، ولقوله تعالى ﴿﴾ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴿﴾ إلى غير ذلك من آيات التسييح والتنزيه التي تدل على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله.

بين علمائنا الراسخين في إضافة الصورة إلى الضمير مذهباً؛ أحدهما السكوت عن تفسيره، وهو طريقة السلف، وهذا المذهب أسلم للسلامة من تعيين معنى لا نستطيع أن نقول؛ إنه مراد الله تعالى . فإنهم يبرزون الله سبحانه وتعالى عن المعنى المستحيل كاليد التي أسندها الله تعالى لنفسه في قوله ﴿﴾ يد الله فوق أيديهم ﴿﴾ بالجزئية أو الجارحة مثلاً، ويفوضون علم حقيقته على التعيين لله تعالى مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده سبحانه . والثاني الكلام في معناه، وهو طريقة أهل الحق من السلف والخلف، وذلك تأويل الظاهر لوجوب تنزيهه تعالى عنه، وهي تشمل على مزيد الإيضاح والرد على الخصوم . والخلاف بين هذين المذهبين إنما هو في الأولوية، لأنه سبحانه وتعالى وجبت له المخالفة للحوادث عقلاً ونقلاً، وورد في الكتاب والسنة ما يوهم إثبات الجهة والجسمية والصورة والجارحة ونحو ذلك مما هو من لوازم الحوادث.

فقال أبو منصور الماتريدي؛ أن إضافة كناية الأشياء إليه وإضافته تعالى إليها يخرج مخرج الوصف له بالعلو والرفعة ومخرج التعظيم له والجلال كقوله ﴿﴾ له ملك السموات والأرض ﴿﴾ الآية، ورب السموات والأرض وإله الخلق ورب العالمين وفوق كل شيء ونحوه . وإضافة الخاص إليه يخرج مخرج الإختصاص له بالكرامة والمنزلة والتفضيل له على من هو بجوهره نحو قوله ﴿﴾ إن الله مع الذين اتقوا ﴿﴾ الآية، وقوله ﴿﴾ وأن المساجد لله ﴿﴾ وناقاة الله وبيت الله وغير ذلك . ولا يخرج شيء من ذلك على مثل المفهوم من إضافة الخلق معهم إلى معض، ولا على قطع احتمال منله في الخلق . إذ قد تخرج أيضاً إضافة التخصيص مخرج التفضيل وإضافة العموم مخرج فضل السلطان والولاية، أي قد يكون الإضافة أيضاً بين الممكنين للتعظيم والتخصيص كما يقال؛ سلطان العالم.<sup>30</sup>

فظهر من هذا التقرير اتفاق السلف والخلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاتفق السلف والخلف على وجوب التأويل لمن أوهم وحمل مثل هذا اللفظ على خلاف ظاهره، ولكنهم اختلفوا في تعيين معنى صحيح، وعدم تعيينه . فمذهب السلف التأويل الإجمالي، وهو صرف النص الموهوم عن ظاهره بسبب أن ظاهره بحسب معناه اللغوي المعروف في الشاهد محال عليه تعالى . لأنهم قالوا 'الله أعلم بمراد النصوص الموهومة'، ويقصدون بهذا أنهم صرفوا اللفظ عن ظاهره ولم يعينوا بدلاً عنه . ومذهب الخلف التأويل التفصيلي المعتمد على تعيين بديل عند صرف اللفظ عن ظاهره . فالإختلاف في التعرض لذكر المعنى المراد من النص فالسلف لا يتعرضون لبيانه والخلف يتعرضون لبيانه، فنتج هذه من الإجماع على صرف اللفظ عن ظاهره أن التأويل في النصوص الموهومة واجب . والمراد من التأويل هنا حمل اللفظ على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد، فيكون المطلوب من المكلف شيئاً؛ أحدهما أن يحكم بأن اللفظ مصروف عن ظاهره، وثانيهما أن يؤول اللفظ تأويلاً تفصيلياً بأن يكون فيه بيان المعنى الذي يظن أنه المقصود من اللفظ.<sup>31</sup>

وقال فخر الإسلام البردوي؛ إثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه، ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن الوصف بالكيف، وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردوا الأصل لجهلهم بالصفات على الوجه المعقول فصاروا معطلة . وكذا قاله شمس الأئمة السرخسي ثم أفاد أن أهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص، أي بالآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا

<sup>30</sup> أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، أنقرة 2003، ص: 105-106.

<sup>31</sup> ابن الجوزي، المصدر السابق، ص: 48، محمد محي الدين عبد الحميد، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، مصر

1375-1955، ص: 129.

الاشتغال يطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال ﴿يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾<sup>32</sup>.

فيجب على عوام المسلمين إمتناعهم عن الكلام كما أشار إليه حجة الإسلام الغزالي في كتابه إجماع العوام عن علم الكلام. لأن الجهال من الضالّ في رأيهم رحمة الله اعتقدوا في الأخبار الموهومة للتشبيه، كاعتقادهم في الله وصفاته، ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد وللنزول والجلوس على العرش وما جرى مجراه مما أخذوه من ظواهر الأخبار وصورها، وأنهم زعموا أن معتقدتهم فيه معتقد السلف. والحال أن حقيقة مذهب السلف في هذه الأخبار الحق الصريح الذي لا مرأى فيه عند أهل البصائر.

فاعتقاد السلف من الصحابة والتابعين أن كلاً من هذه الأحاديث من يجب على عوام الخلق فيها سبعة أمور؛ التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة. فالتصديق أنه إذا سمع الصورة في قوله صلى الله عليه وسلم "إن الله خلق آدم على صورته"، "واني رأيت ربي في أحسن صورة" فينبغي أن يعلم أن الصورة اسم مشترك قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة في أجسام مؤلفة مرتبة ترتيباً مخصوصاً مثل الأنف والعين والفم والخذ التي هي أجسام وهي لحوم وعظام، وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم ولا هيئة في جسم ولا هو ترتيب في أجسام. كما قيل عُرف صورته وما يجري مجراه. فليتحقق كل مؤمن أن الصورة في حق الله لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذي هو جسم لحمي وعظمي مركب من أنف وفم وخذ، فإن جميع ذلك أجسام وهيئات في أجسام، وخالق الأجسام والهيئات كلها هنزه عن مشابهتها وصفاتها، وإذا علم هذا يقيناً فهو مؤمن. فإن خطر له أنه إن لم يرد هذا المعنى فما الذي أراد فينبغي أن يعلم أن ذلك لم يؤمر به بل أمر بأن لا يخوض فيه، فإنه ليس على قدر طاقته، لكن ينبغي أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله وعظمته بما ليس بجسم ولا عرض في جسم.<sup>33</sup>

ونعم ما قال الإمام مالك حيث سئل عن نسبة الاست واء إلى الله تعالى فقال؛ الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب.<sup>34</sup> ونقل أن أبا حنيفة سئل عن الكلام في الأعراض والأجسام فقال؛ لعن الله عمرو بن عبيد هو فتح على الناس الكلام في هذا، وما أحسن قول الرازي؛ المجسم ما عبد الله قط لأنه يعبد ما تصوره في وهمه من الصورة والله تعالى هنزه عن ذلك.<sup>35</sup>

فمن السلف يقول الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه في *الفقه الأكبر*: "وهو شيء لا كالأشياء، ومعنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا حد له ولا ضد له ولا مثل له، وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن. فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والإعتزال ولكن يده صفته بلا كيف الخ."<sup>36</sup>

فتلخيص شرح علي القاري على أقوال أبي حنيفة؛ أن الله تعالى شيء أي موجود بذاته وصفاته إلا أنه ليس كالأشياء المخلوقة ذاتاً وصفة كما يشير إليه قوله سبحانه ﴿ليس كمثله شيء﴾. والحاصل كما قاله العارف الكامل ما خطر ببالك فالله سوى ذلك، وقد قال الله تعالى ﴿ولا يحيطون به علماً﴾، والعجز عن درك الإدراك إدراك. فإنه سبحانه وتعالى ليس في مكان من الأمكنة ولا في زمان من الأزمنة، لأن المكان والزمان من جملة المخلوقات وهو سبحانه كان موجوداً في الأزل ولم يكن معه شيء من الموجودات. ومعنى كونه شيئاً لا كالأشياء إثبات وجود ذاته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض في اعتبار صفاته، لأن الجسم متروك وممت حيز، وذلك إمارة الحدود والجوهر متحيز وجزء لا يتجزى من الجسم والعرض، كل موجود يحدث في الجواهر والأجسام وهو قائم بغيره لا بذاته كالألوان والأكوان من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم والروائح والله تعالى هنزه عن ذلك. وحاصله أن العالم أعيان وأعراض فالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم أو غير مركب

<sup>32</sup> على القاري، المصدر السابق، ص: 59.

<sup>33</sup> أبو حامد محمد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، 4، بيروت 1414-1994، ص:

41-44.

<sup>34</sup> على القاري، المصدر السابق، ص: 61.

<sup>35</sup> على القاري، المصدر السابق، ص: 57.

<sup>36</sup> أبو حنيفة النعمان بي ثابت، الفقه الأكبر، مع شرح كتاب الفقه الأكبر لعلي القاري، بيروت 1984، ص: 55-59.



كالجوهر وهو الذي لا يتجزىء والله سبحانه منزه عن ذلك كله . وليس له حد ولا نهاية، وليس له مناع وممانع أبداً لا في البداية ولا في النهاية، ولا ند له أي لا شبيه له ولا شريك له، ولا مثل له أي لا شبيه له ولا كفو ولا نوع له حيث لا جنس له .. ويقول علي القاري مواصلة في أقوال الإمام؛ "ومجمل الكلام وزبدة المرام أن الواجب لا يشبه الممكن ولا الممكن يشبه الواجب فليس بمحدود ولا معدود ولا متصور ولا متبعض ولا متحيز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائية والماهية ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام، ولا متمكن في مكان لا علو ولا سفلى ولا غيرهما لا يجري عليه زمان كما يتوهمه المشبهة والمجسمة والحلولية، وليس حالاً ولا محلاً . والله سبحانه يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن كما يليق بذاته وصفاته، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو أي جميع ما ذكر للحق سبحانه صفات أي متشابهات بلا كيف أي مجهول الكيفيات . ولا يقال إن يده قدرته بطريق التأويل أو نعمته لأن في تأويله إبطال الصفة في الجهلة لأن ه تعالى حيث أطلق اليد ولم يذكر القدرة والنعمة بدلها فالظاهر أنه أراد بها غير معنيهما، وهو أي إبطال الصفة من أصلها وبأسرها قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفة بلا كيف أي بلا معرفة كقيته كعجزنا عن معرفة كنه بقية صفاته فضلاً عن معرفة كنه ذاته ."<sup>37</sup> فهنا أقوال الإمام الأعظم من السلف والمعنى المقصود من أقواله هذه.

فمن الخلف يقول عمر النسفي رحمه الله في عقائده : "والعالم بجميع أجزائه محدث، إذ هو أعيان وأعراض . فالأعيان ما له قيام بذاته وهو ما مركب وهو الجسم أو غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى . والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الأجسام والجواهر كالألوان والأكوان والطعوم والروائح . والمحدث للعالم هو الله تعالى، الواحد القديم الحي القادر العليم السميع البصير الشاني المرید، ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصوّر ولا محدود ولا معدوم ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه، ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شيء."<sup>38</sup>

فيقول التفتازاني على قول النسفي "ولا مصوّر" أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان وفرس، لأن ذلك من خواص الأجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنه آيات.<sup>39</sup> فيشرح رمضان أفندي من علماء العثمانيين على شرح التفتازاني على أقوال النسفي : قال طائفة؛ له تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام وتمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام "لا تقولوا فلان قبيح فإن الله تعالى خلق آدم على صورته . والجواب عنه، أنا لا نسلم أن الضمير راجع إلى الله تعالى حتى يثبت مطلوبكم لأنه روي أنه عليه الصلاة والسلام رأى رجلاً يضرب آخر على وجهه فيها عن الضرب على الوجه وقال "إن الله تعالى خلق آدم على صورته" أي على صورة المضروب . فحينئذ يكون الهاء راجعة إلى المضروب لا إلى الله تعالى ويحتمل أن يكون الهاء راجعة إلى آدم عليه السلام . وفائدة الحديث أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا، لم يتغير صورته عند إخراجها من الجنة إلى الدنيا كما غيرت صورة إبليس . وإن سلمنا أنه راجع إلى الله تعالى كما جاء في خبر آخر "إن الله خلق آدم على صورة الرحمن" لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة وكذا تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يخص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره . ولذا قال الحكماء العلم حصول صورة الشيء في ذاته وأرادوا بها مفهومه ومعناه، وقريب من هذا ما يقال أن هذه المسئلة صورة تلك المسئلة . فحينئذ يكون المعنى خلق على صورة خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب وأمثال ذلك . فحينئذ لا يكون حجة قطعية على إثبات الصورة المحسوسة وقال عليه الصلوة والسلام؛ من قال إن الله صورة كصورة آدم فهو كافر، لكن معنى أن الله تعالى خلق آدم على صورته أن الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه السلام بتلك الصورة، أي على الصورة التي اختارها.<sup>40</sup>

وقال ابن عقيل : الصورة على الحقيقة تقع على التخاطيط والأشكال، وذلك من صفات الأجسام . والذي صرفنا عن كونه جسماً من الأدلة القطعية قوله تعالى ﴿ليس كمنزله شيء﴾، و من الأدلة العقلية لو كان جسماً

<sup>37</sup> علي القاري، شرح كتاب الفقه الأكبر، بيروت 1984، ص: 55-59.

<sup>38</sup> عمر النسفي، العقائد، مع شرح العقائد (المقيّد) لسعد الدين التفتازاني، درسعادت 1304، ص: 37-66.

<sup>39</sup> سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد (المقيّد)، درسعادت 1304، ص: 65.

<sup>40</sup> رمضان أفندي، شرح على شرح العقائد، درسعادت 1314، ص: 106-107. ولكن لم نجد حديث ما نقله رمضان أفندي "من قال إن الله صورة كصورة آدم فهو كافر" في الكتب الأحاديث الصحيحة.

كانت صورته عرضاً ولو كان حامل الأعراض جاز عليه ما يجوز على الأجسام وافترق إلى صانع ولو كان جسماً مع قدمه جاز قدم أحدنا. فأحوجتنا الأدلة إلى تأويل صورة يليق إضافتها إليه، وما ذلك إلا الحال الذي يوقع عليها أهل اللغة اسم الصورة فيقولون؛ كيف صورتك مع فلان، وفلان على صورة من الفقر. والحال التي أنكروها العسف والتي يعرفونها اللطف فيكشف عن الشدة. والتغيير إنما يليق بفعله فأما ذاته فتعالى عن التغيير، نعوذ بالله أن يحمل الحديث على ما قالته المجسمة، أن الصورة ترجع إلى ذاته، وأن ذلك تجويز التغيير على صفاته فخرجه في صورة إن كانت حقيقةً فذلك استحالة وإن كان تخيلاً فليس ذاك هو، إنما يريهم غيره.<sup>41</sup>

ولا شك كما قال الرازي؛ أن الأجسام متساوية في ذاتها ويؤرى كل جسم مختصاً بصورة خاصة وشكل، والذوات المتماثلة إذا اختلفت في الصفات كانت تلك الصفات جائزة الوجود والعدم، والجائز لا بد له من مرجح مخصص. فافتقرت الأجسام بأسرها في ذاتها وصورها المخصصة إلى تخصيص مخصص قادر وهو الله تعالى فثبت أنه تعالى هو المصور، ثم أنه سبحانه خص صورة الإنسان لمزيد العناية كما قال ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾.<sup>42</sup>

فالصورة التي أنشأنا عليها موضوع بحثنا هذا مما يوهم في النصوص وهي الأحاديث الصحيحة كما ذكرنا. فالسلف يقولون؛ أن الصورة لا نعلمها، والخلف يقولون؛ المراد بالصورة الصفة من سمع وبصر وحية فهو على صفته في الجملة، وإن كانت صفته تعالى قديمة وصفة الإنسان حادثة. وهذا كله مبني على أن ال ضمير في صورته عائد على الله تعالى، وهو ما تقتضيه رواية أخرى في الحديث الأخير الذي ذكرناه قبل كما مر بلفظ 'على صورة الرحمن'. وبعض العلماء جعلوا الضمير عائداً على الأخ المصريح به أو الغلام المضروب، أي إذا قاتل أحدهما أخاه أو ضرب غلامه فيبغى احترامه باتقاء الوجه.

وبعدئذ يحصل أن العلماء على ثلاثة أقوال في مرجع الهاء في صورته كما قال أبو رجاء:

القول الأول أنها تعود إلى بعض بني آدم، أي الأخ المضروب، ومعناه أن الله تعالى خلق آدم أبا البشر على صورة هذا العبد، وأنت أيها الضارب ابن آدم، فما ينبغي لك أن تضرب صورة أ بيك، وقد يكون المراد إنكم جميعاً أولاد آدم وقد ملكك الله بعض إخوانك فلا تتعاط عليه. وإنما خص آدم بالذكر لأنه هو الذي ابتدئت خلقه وجهه على هذه الصورة التي احتذى عليها من بعده، وكأنه نبه على أنه، أي المضروب على دلالة اللفظ، أو المضروب مع الضارب على التغليب، ابن آدم وهو من ولده. فإذا ذلك مبالغة في زجره، فعلى هذا تكون الهاء كناية عن المضروب.

والثاني يقول بأن الهاء كناية عن اسمين ظاهرين، أي لفظة الله وآدم؛ فلا يصلح أن ترجع إلى الله تعالى لقيام الدليل أنه سبحانه وتعالى ليس بذى صورة مثل صورة الغلام المضروب فعاد إلى آدم، وهو ما كان يقول به أبو ثور. فمعنى الحديث أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي خلقه عليها تماماً لم ينقله من نقطة إلى علقه كبنية، أو أوجده على الصورة التي اقتضى علمه أن يكون عليها عند وجوده، وهو معنى مستقيم مع هذا التأويل.<sup>43</sup>

وذكر البيهقي في فوائده أن الحية لما أخرجت من الجنة شوّمت خلقتها وإن آدم كان مخلوقاً في الأول على صورته التي كان عليها بعد الخروج من الجنة لم تتشوّه صورته ولم تتغير خلقته.<sup>44</sup> وذكر الفخر الرازي في هذا المقام أيضاً أن الله تعالى لما عظم أمر آدم يجعله مسجود الملائكة، ثم أن ه أتى بتلك الزلة فالله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره. فإنه يُقَالُ أن الله تعالى أخرج من الجنة وأخرج معه الحية والطاووس، وغير تعالى خلقهما مع أنه لم يغير خلقه آدم بل تركه على الخلقة الأولى إكراماً له وصوناً له عن عذاب المسخ.<sup>45</sup>

والقول الثالث أنها تعود إلى الله تعالى. وفي هذا القول قولان؛ أحدهما أن تكون صورة ملك، لأنه فعله وخلقته. فتكون إضافتها إليه من وجهين: أحدهما التشريف بالإضافة كقوله تعالى ﴿وطهر بيتي للطائفين﴾. والثاني ابتداعها لا على مثال سبق. والقول الثاني أن تكون الصورة بمعنى الصفة كما قيل صورة هذا الأمر، أي

<sup>41</sup> ابن الجوزي، المصدر السابق، ص: 54.

<sup>42</sup> فخر الدين الرازي، شرح أسماء حسنى، نقلاً عن شرح على شرح العقائد لرمضان أفندي، ص: 106.

<sup>43</sup> ابن الجوزي، المصدر السابق، ص: 48-49؛ محمد محي الدين عبد الحميد، المصدر السابق، ص: 130.

<sup>44</sup> محي السنة الحسين بن مسعود البيهقي، شرح السنة، المكتب الإسلامي، بيروت 1403، ج: 12، ص: 255.

<sup>45</sup> محمد زاهد الكوثري، هامش في دفع شبه التشبيه لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، القاهرة بلا تاريخ، ص: 49.

صفته، ويكون خلق آدم على صورته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالي حين أسجدهم له والصورة ههنا معنوية لا صورة تخطيط، وهو ما كان أحمد رضي الله عنه يقوله.<sup>46</sup>

وليس المراد من "الرحمن" في رواية "إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن" هو الله سبحانه وتعالى ولكن المراد منه الذات المتصفة بالوصف الدال على الرحمة. فالمراد أن الله تعالى فطر أبناء آدم على صفة الرحمة، فمن خالف ذلك كان خارجاً عن مقتضى الجبلة الإنسانية إلى صفات الحيوانيّة من القسوة والوحشة، فالمراد من الحديث الشريف إثارة الضارب الشفقة على أخيه أو غلامه.<sup>47</sup>

ويقول علي القاري؛ وكذا ما ورد في الأحاديث المرويات من العبارات المتشابهات كقوله صلى الله عليه وسلم "إن الله خلق آدم على صورته"، وفي رواية على صورة الرحمن وأمثاله فيجب أن يجري على ظاهره ويفوض أمر علمه إلى قائله وينزهه الباري عن الجارحة ومشابهة الصفات المحدثات.<sup>48</sup> فإذا فالمراد بالصورة في الأحاديث النبوية نحو "رأيت ربي في أحسن صورة" و"إن الله خلق آدم على صورته" وغير ذلك، صورة الذات، إذ الذات لا صورة لها إلا من حيث التجلي بالمثال كما تجلى جبريل في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور حتى إنه رآه مراراً كثيرة وما رآه في صورته الحقيقية إلا مرة أو مرتين. وتمثل جبريل في صورة دحية الكلبي ليس بمعنى أنه انقلب ذات جبريل صورة دحية الكلبي بل إنه ظهرت تلك الصورة للرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً مؤدياً عن جبريل ما أوحى إليه. وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأما الوهم الذي وقع لبعض الناس أن المثال في حق أوصاف الله تعالى لا يجوز فيدفعه أن ذلك المتوهم لم يميز بين المثل والمثال. فإن المثال يحتاج إليه في أن يسترق للمعنى المعقول من الصور المحسوسة صورة توضحه، وتوصل ذلك المعنى المعقول إلى فهم المستفيد. وأما المحسوس فلا يحتاج إلى مثال لأن المحسوس بعينه مندرج في الخيال ولكن المعقول المحض الذي لا يندرج في الخيال ولا يضبطه الخيال فإنه يحتاج إلى الاستعانة بالخيال حتى يصل إلى فهم الضعفاء وليس لله تعالى مثل، كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ ولكن له مثال وقول النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله تعالى خلق آدم على صورته" إشارة إلى هذا المثال. فإنه لما كان تعالى وتقدس موجوداً قائماً بنفسه حياً سميعاً بصيراً عالماً قادراً متكلماً فالإنسان كذلك. ولو لم يكن الإنسان بهذه الأوصاف موصوفاً لم يعرف الله تعالى، ولذلك قيل "من عرف نفسه فقد عرف ربه".<sup>49</sup> فإن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثلاً يعسر عليه التصديق به والافترار، ولذلك لا يحيط علم الإنسان بأخص وصف الله تعالى لأنه ليس في المبدعات والمخلوقات مثال وأنموذج من ذلك الوصف الخاص. وكذلك الاسم للوصف الخاص الذي له تعالى لأن الإنسان إنما يسمى الشيء بعد معرفته إياه وإذا لم يكن للإنسان إليه طريق وأنموذج فلا علم له به ولا اسم له عنده ولا علامة. فلذلك لا يعرف الله إلا الله، أي أخص وصفه وكنه معرفته.<sup>49</sup>

#### أقوال العارفين على الصفات وتجليها

وليس للأتبياء أن يتكلموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال لأنهم كلفوا أن يكلموا الناس على قدر عقولهم وقدر عقولهم أنهم في النوم والنائم لا يكشف له عن شيء إلا بمثل فإذا ماتوا انتبهوا وعرفوا أن المثل صادق. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم مثل قوله "إن الله تعالى خلق آدم على صورته"، فإنه لا يفهم من الصورة إلا اللون والشكل والهبة وهو من المثال الذي لا يعقله إلا العالمون. فأما الجاهل فلا يجاوز قدره ظاهر المثال لجهله بالتفسير الذي يسمى تأويلاً كما يسمى تفسير ما يرى من الأمثلة في النوم تعبيراً فيثبت لله تعالى مثل ذلك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> ابن الجوزي، المرجع السابق؛ محمد محي الدين عبد الحميد، المرجع السابق.

<sup>47</sup> محمد محي الدين عبد الحميد، المصدر السابق، ص: 130-131.

<sup>48</sup> علي القاري، المصدر السابق، ص: 60-61.

<sup>49</sup> الغزالي، إجماع العوام، ص: 90، 93.

<sup>50</sup> أبو حامد محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة بلا تاريخ، ج: 4، ص: 23، محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، 1202، ج: 8، ص: 549.

مثال ذلك إذا جرى لفظه في كلامه لفظ الصور بين يدي الصبي أو العامي فقال الفقيه؛ صورة هذه المسئلة كذا وصورة الواقعة كذا ولقد صوّرت للمسئلة صورة في غاية الحسن ربما توهم الصبي أو العامي الذي لا يفهم معنى المسئلة أن المسئلة شيء له صورة وفي تلك الصورة أنف وفم وعين على ما عرفه واشتهر عنده . أما من عرف حقيقة المسئلة وإنها عبارة عن علوم مرتبة ترتيباً مخصوصاً فإنه لا يتصور أن يفهم عيناً وأنفاً وفماً كصورة الأجسام ويكفيه معرفته بأن المسئلة هنزهة عن الجسمية وعوارضها . فكذلك معرفة نفي الجسمية عن الإله وتقديسه عنها تكون قرينه في قلب كل مستمع مفهومة لمعنى الصورة في قوله تعالى خلق الله آدم على صورته ويتعجب العارف بتقديسه عن الجسمية ممن يتوهم لله تعالى الصورة الجسمية كما يتعجب ممن يتوهم للمسئلة صورة جسمانية.<sup>51</sup>

فإن الذي يدبر أمور الكون ويهيمن على شؤونه ويحرك النجوم وأجرام السماء كالذرات والذي تنقاد إليه الذرات وتأمر بأمره وتخضع لحكمه والذي يفعل هذا كله هو الله سبحانه وتعالى . فكما أنه هنزهة ومقدس عن الشرك فلا شريك له ولا نظير له ولا ضد له ولا ند له فليس له قطعاً مثيلاً ولا مثال ولا شبهة ولا صورة أيضاً . وذلك بنص الآية الكريمة "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" ، إلا أن شؤونه الحكيمية وصفاته الجليلة أسمائه الحسنی ينظر إليها بمنظار التمثيل والمثل حسب مضمون الآية الكريمة ﴿والله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾، أي أن المثل والتمثيل وارد في النظر إلى شؤونه الحكيمية سبحانه وتعالى .

ويقول عبد الوهاب الشعراني نقلاً عن أبي طاهر القزويني أن الحق سبحانه وتعالى لما خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام كما ورد خبائها في مكنون علمه، فلما خلق الأجسام هيأ في علمه لكل ذرة منها روحاً في الملكوت تناسبها في سعادة وشقاوة، فكانت تلك الذرات أزواجاً لأرواحها كما قال تعالى سبحانه الذي خلق الأزواج كلها أي مقرونة كل روح بشكلها . ثم لما أراد الله تعالى أخذ الميثاق منهم أهبط بقدرته تلك الأرواح كلها من أماكنها على تلك الذرات على وفق علمه وحكمته، ثم لما أخذ منهم الميثاق حل عقال الأرواح فطارت إلى مكائنها في الملكوت إلى وقت اتصالها بالأجنة في الأرواح . ويقول الشعراني أيضاً؛ الملائكة الموكلون بالأرواح هم أعوان إسرائيل عليه السلام الموكل بالصور، وأما هو عليه السلام فإنما هو ناظر إلى صور الخليقة المصورة تحت العرش فإن في الحديث "أن لكل ما خلق الله تعالى صورة مخصوصة في ساق العرش أظهرها الله تعالى قبل تكوينهم" . ثم إنه لصور بني آدم تشابه وتشاكل في الخليقة لأنهم على صورة أبيهم آدم وآدم هو كذلك في الصور التي تحت العرش وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم "إن الله خلق آدم على صورته" وفي رواية أخرى "على صورة الرحمن" ، ومعناه على الصورة التي صورها الرحمن في العرش أو اللوح قبل خلق آدم عليه السلام، فإن الحق تعالى لا صورة له لمبايسته لجميع خلقه . فعلم أن إسرائيل ناظر إلى الصور المنقوشة في العرش وملك الأرواح عند تصوير الجنين ناظر إلى إسرائيل، وتلك الصور كلها حكاية عما في علمه الأزلي سبحانه وتعالى فيأخذ إسرائيل تلك الصورة المختصة المسماة عند الله لتلك الذرة المخلقة المرآة، ثم يلقئها إلى ملك الأرحام وملك الأرحام يلقئها إلى الجنين في الرحم فيصوره بتلك الصور المعينة، والقاء الصورة إنما يكون بالقاء نسختها التي تليق بها . وإنما أضاف الله تعالى التصوير في الأرحام إليه بقوله ﴿وهو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾ لأن هذه الأسباب مقدرة على قضية علمه وتدييره إجراء للعادة الحسنی، فهو تعالى مصور للصور ومصور مصوريها، لا خالق سواه ولا مصور إلا هو، ولذلك شدد الوعيد على من اتخذ الأصنام، والله تعالى أعلم .<sup>52</sup> فالله سبحانه وتعالى خالق من حيث إنه مقدر وباريء من حيث إنه مخترع وموجد ومصور من حيث إنه مرتب صوّر المخترعات أحسن ترتيب .

فهذا ملخص أقوال الصوفية مجملاً . ولكن فسّر قسم من الصوفية الحديث الذي روي بصورة الرحمن تفسيراً عجيباً لا يليق بالعقائد الإيمانية . ولما كان في أغلب أهل العشق حالة استغراقية ذاهلة والتباس في الأمور فلربما يُعذرون في تلقياتهم المخالفة للحقيقة إلا أن أهل الصحو والتمكين يرفضون رفضاً تاماً تلك المعاني المنافية للعقائد الإيمانية ولا يقبلونها قطعاً .

ومع هذا، لهذا الحديث مقاصد جليلة كثيرة لأهل الشهود والحضور؛ منها أن الإنسان مخلوق على صورة تُظهر تجلي اسم "الرحمن" من أسماء الله الحسنی اظهاراً تاماً فالصورة معنوية لا مادية . ومثل ما يتجلى اسم "الرحمن" من شعاعات مظاهر ألف اسم ، واسم من الأسماء الحسنی على وجه الكون . ومثل ما يُعرض اسم

<sup>51</sup> الغزالي، إجماع العوام، ص: 69.

<sup>52</sup> عبد الوهاب الشعراني، البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، مصر 1959-1378، ص: 118-119.

‘الرحمن’ بتجليات لا تُحدّ للربوبية المطلقة على سيماء الأرض ، كذلك يُظهر سبحانه التجلي الأتم لذلك الاسم ‘الرحمن’ في الصورة الجامعة للإنسان يُظهره بمقياس مصغر يمثل ما يُظهر في سيماء الأرض ، وسماء الكون بمقياس أوسع وأكبر. وفي الحديث الشريف "إن الله خلق آدم على صورة الرحمن" إشارة كذلك إلى أن في الإنسان والإحياء من المظاهر الدالة على ‘الرحمن الرحيم’ ما هو بمثابة مرايا عاكسة لتجلياته سبحانه . فدلالة الإنسان عليه سبحانه ظاهرة قاطعة جلية تشبه في قطعتها وجلالها دلالة المرآة الساطعة بصورة الشمس وانعكاسها على الشمس نفسها. فكما يمكن أن يقال لتلك المرآة أنها الشمس إشارة إلى مدى سطوعها ووضوح دلالتها عليها وانعكاسها وتصرفها في جميع أجزاء الكون، وكذلك يصح القول إن في الإنسان صورة ‘الرحمن’ إشارة إلى وضوح دلالته على اسم ‘الرحمن’ وكمال مناسيته معه ووثوق علاقته به هذا. وإن المعتدلين من أهل وحدة الوجود قد قالوا ‘لا موجود إلا هو’ بناء على هذا السر من وضوح الدلالة وعنواناً على كمال المناسبة.<sup>53</sup>

وفيه تصريح إلى أن هناك آلات حاكية للتجلي وتمثلاً بصورة لا كيفية ولا مثالية هنزهة تحكي تجلي الذات كمرآت مصوّلة صافية عن الكيف والكم والأين، وإشارة إلى أن هذا التجلي ليس بمخصوص باسم ‘الرحمن’ بل بكل اسم من أسمائه الحسنى، وإشارة إلى أن تلك الصورة المحاكية ليست هي ذات الله بل من أنوار الذات المعبر عنده‘ حجابة النور’.

فالتجلي ما ينكشف أو يظهر للقلوب من أنوار الغيوب . ويتعدّد التجلي من حيث الإضافة والمقام كتجلي الأسماء وتجلي الصفات . فتجلي الأسماء فإذا تجلى الله سبحانه وتعالى على عبد من عبيده في اسم من أسمائه اصطلم تحت أنوار ذلك الاسم، فمتى ناداه الحق بذلك الاسم أجابه العبد لوقوع ذلك الاسم عليه . وتجلي الأفعال فإذا تجلى الحق سبحانه وتعالى بأفعاله لعبد من عبادهم يرى فيه العبد جرياناً القدرة في الأشياء فيشاهده سبحانه وتعالى محرّكها ومسكنها بنفي الفعل عن العبد وإثباته للحق، ويكون العبد في هذا المشهد مسلوب الحول والقوة والإرادة.

وأول التجلي، أي التجلي الذاتي وهو تجلي الذات و حدها لذاتها وهي الحضرة الأحادية التي لا نعت فيها ولا رسم وإن كان الذات مسمّى بأسمائه وموصوفاً بصفاته . إذ الذات التي هي الوجود الحق المحض ، وحدته عينه، لأن ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق وهو اللاشيء المحض، فلا يحتاج الذات في أحديته إلى وحدة وتعين يمتاز به عن شيء، إذ لا شيء غيره من غيره . فوحدته عين ذاته وهذه الوحدة منشأ الأحادية والواحدية، لأنها عين الذات من حيث هي بلا قيد، يعني لا بشرط شيء، أي المطلق الذي يشمل كونه بشرط أن لا يكون شيء معه، وهو المعبر عنده"كان الله ولم يكن شيء معه" الحديث، وهو الأحادية، وكونه بشرط أن يكون معه شيء وهو الواحدية. والحقائق في الذات الأحادية كالشجرة في النواة وهي غيب الغيوب إلا أنه لا من حيث الظرفية والمظروفية. والتجلي الثاني، أي تجلي الأفعال وهو الذي يظهر به أعيان الممكنات الثانية التي هي شؤون الذات لذاته تعالى وهو التعيين الأول بصفته العالمية والقابلية، لأن الأعيان معلوماته الأولى والذاتية الواحدية بالنسبة الأسمائية.<sup>54</sup>

وفيه نظر؛ فإن البحث عن الحقيقة الإلهية، أي الوجود الخاص القائم بذاته تعالى الموصوف بأسمائه الحسنى وصفاته العليا إن أخذته بشرط أن لا يكون معها شيء، أي عدم إعتبار شيء آخر مع الذات فهي المسماة بمرتبة الأحادية المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات وتسمى أيضاً جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء المفسّر عند بعض الصوفية بالكنز المخفي. فيفسر حديث "كان الله ولم يكن معه شيء" أي لم يكن شيء غيره فلا غير، إذ ذاك حتى يعلمه ويعرفه. فهذا مجرد تفكر ذات الصانع مع قطع النظر عن صنعته وهو النسبة الفعلية ، ومصنوعه وهو مفعوله أي المصنوع المخلوق وإن كان الصنع والمصنوع متحققين في نفس الأمر معنى كان لا يُعلم ولا يُعرف ولا يُوصف حيث كان في مرتبة الأحادية وجمع الجمع وحقيقة الحقائق والع ماء . لأنه في الحضرة العمائية التي ليس لها فوق ولا تحت ولا جهة لعدم وجود الأعيان الكونية واندراج الأسماء الصفات في خزنة غيب الذات العلية . لأن الحضرة العمائية هذه قديمة أزلية في اصطلاح أرباب الحقائق الباحثين عن الحقائق الإلهية . فإن الله سبحانه وتعالى كان ولم يكن معه شيء بل في نظر العارفين هو الآن على ما كان .

<sup>53</sup> سمي الذبيح بن محفوظ، أنامل مسائل التوحيد، ج: 2، ص: 222-223.

<sup>54</sup> أبو نصر السراج الطوسي، الملح، دار الكتب الحديثة، مصر ومكتبة المشي، بغداد 1380-1960، ص: 439؛ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة 1304، ج: 1، ص: 37، 39.

وإن أخذت الحقائق الإلهية بشرط شيء؛ فأما أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كلياتها وجزئياتها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع . وهذه المرتبة باعتبار الإحصاء لظاهر الأسماء التي هي للأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية كالصانع والمصنوع والصنع أي المناسبة بين الفاعل الأزلي والقابل الحادث . فإن أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء كأن نلاحظ نسبة الحكمة فقط وهي ظهور الذات الأقدس تعالى في مرايا الأشياء، فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات . والله المثل الأعلى وليس كمثل شيء ومثال هذا في عالمنا الشمس والزجاج المنعكسة فيه الشمس، فالزجاج مظهر لا يرى عينه ونفسه، وما يرى للعين إنما هو الظاهر أو الظهور حين استيلاء ضوء الشمس الزجاج .

وإن أخذت الحقائق الإلهية بشرط ثبوت الصور العلمية فيها فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق والغيب المطلق والأول المطلق والعليم المطلق ورب الأعيان الثابتة، وإن أخذت بشرط كلييات الأشياء فقط فهي مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الأول المسمى بلوح القضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى، وإن أخذت بشرط أن الكلييات فيها جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجاجها عن كلياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين، وإن أخذت بشرط أن تكون الصور المفصلة جزئية متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي المثبت والمحيي رب النفس المنطبعة في الجسم الكلي المسمى بلوح المحو والإثبات، وإن أخذت بشرط أن تكون صفة الفعّال قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهوى من جميع الذرات من العناصر الأصلية المشار إليها بالكتاب المسطور والرق المنشور، يعني أن الكائنات من كل فرد السلسلة والسلاسل وبالنظر إلى الإنسان من المادة إلى الذرة إلى الجسم إلى الإنسان الحالي بجميع أشكالها كلها رُئيها ومبنيها ومقدرها ومغيّرها وخلقتها ومبلفها إلى كمالها في مرتبة الربوبية يسمى بالرق المنشور .

وإن أخذت الحقائق الإلهية مع قابلية التأثير والتأثر فهي مرتبة الاسم الفاعل المعبر عنه بالمؤبد والخالق رب الطبيعة الكلية، وإن أخذت بشرط الصور الروحانية المجردة فهي مرتبة الاسم العليم المفصل المدبر رب النفوس العقول الناطقة، وما يسمى باصطلاح أهل النظر بالعقل الأول يسمى باصطلاح أهل الله بالروح ولذلك قال الله للعقل الأول روح القدس، وما يسمى بالنفس الناطقة المجردة يسمى عندهم بالقلب إذا كانت الكلييات فيها مفصلة وهي مشاهدة إياها شهوداً عيانياً، والمراد بالنفس عندهم بحضرة النفس المنطبعة الحيوانية .

وإن أخذت الحقائق الإلهية بشرط الصور الحسية الغيبية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد .

والمراتب المذكورة باعتبار العقل كلها يطالع فيما وراء المادة، والصوفي الواصل إلى حضرة القدس أو العارف الواصل لطائفه إلى مواضعه يعلم ما يقول هو وما يقوله الحكيم والمتكلم بحسب معرفته فيشاهد الصوفي بالفعل .

وإن أخذت الحقائق الإلهية بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق رب عالم الملك .

ومرتبة الإنسان الكامل المتشرف بالتجليات الإلهية الذاتية وهي عبارة عن جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والحسية و مراتب الطبيعة إلى تنزلات الوجود، وتسمى هذه المرتبة بالمرتبة العمانية مجازاً أيضاً فهي مضاهية للمرتبة العمانية الأزلية الإلهية الأولى إلا أن هذه العمانية حادثة وهي المعبر عنها بلتَنفس الرحمانى فلا فرق بين العمانيين إلا بالربوبية والمربوبية والوجود والحديث.<sup>55</sup>

فالحقيقة المحمدية أو النور المحمدي هي التي يعتبرها ابن عربي أكمل مجلى خلقى ظهر فيه الحق بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له، فإن محمداً عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء وهو الاسم الأعظم الذي هو "الله"، ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة ومرتبة التعيين الأول الذي تعينت به الذات الأحادية، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المنزهة في نفسها عن كل تعين وكل صفة

<sup>55</sup> محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صدر، بيروت 1968، ج: 1، ص: 281؛ تكملة الفتوحات المكية، ج: 2، ص: 525-526؛ سمي النبيح بن محفوظ، الدر النضيد، اسباطه بلا تاريخ، ص: 200-209.

واسم ورسم. ومن ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالإنسان يعتبرها ابن عربي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود، ولذلك يسميها آدم الحقيقي والحقيقة الإنسانية وبعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ومنبعه وقطب الأقطاب.<sup>56</sup> فالإنسان الكامل هو الذي الكون الجامع لحقائق الوجود كلها في نفسه والذي تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية فهو كالقرآن يحوي كل شيء، كما قيل:

أنا القرآن والسبع المثاني \* وروح الروح لا روح الأواني  
فؤادي عند مشهودي مقيم \* يُشاهدُه وعندكم لساني

فالإنسان الكامل ليس بفاعل ولا مؤثر ولا خالق بل من حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بأم الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات فهي الصحف المكممة المرفوعة المطهرة التي لا يمسه ولا يدرك أسرارها ومعانيها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية، وما ذكر من الكتب هي أصول الكتب الإلهية، أما فروعها فكل شيء في الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمانية وغيرها مما ينتقش فيها أحكام الموجودات إما كلها أو بعضها مجملاً أو مفصلاً، وأقلها انتقاش أحكام عينها، والله أعلم.

فيقول ابن عربي في باب التنزيه، نعم لا سبيل لمخلوق إليه إلا برد العلم فيه إلى الله تعالى فقد صدق والله أبو سعيد الخزاز حيث قال لا يعرف الله إلا الله.<sup>57</sup> فالمراد عنده بمعنى الصورة في الحديث "إن الله خلق آدم على صورته" أن الله تعالى جعل كلاً من آدم وبنه يأمر وينهى ويعزل ويولي ويؤخذ ويسامح ويرحم ونحو ذلك لكونه خليفة في الأرض، إذ الصورة تطلق ويراد بها الشأن والحكم والأمر أي إن الله تعالى جعل آدم يفعل بأمره تعالى ما شاء الله له فهذا هو معنى الصورة.<sup>58</sup>

بعد هذه التفاصيل على المراتب الإلهية والتنزلات يجب بيان اعتقاد أهل الحق، فإنهم استدلوا، معتقدين بحديث "إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن" وبحديث "أتاهم رب العالمين في أدنى صورة" "عبد" والله مثل الأعلى وهو العزيز الحكيم" وغير ذلك، على أن الله تعالى تنزلات وتجليات بصورة ما يعتقد العبد الموحد مع أنه لا صورة له ولا شكل ولا لون، فإنها من لوازم الأجسام والأعراض على خلاف ما يعتقد المجسم الجهمية والحلولية الباطنة والاتحادية الإباحية من اليهود والنصارى والروافض. كما أنهم رحمهم الله تعالى أجمعوا في تنزيه الذات الأقدس نفيًا وسلبًا فاتفقوا في التقديس كذلك من أن الذات الأقدس تعالى لا تدركه العيون ولا تهجم عليه الظنون ولا تتغير صفاته ولا تبدل أسماؤه لم يزل كذلك ولا يزال كذلك هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فلم يزل قديماً بأسمائه وصفاته غير مشابه للخلق بوجه من الوجوه لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدودهم، لم يزل سابقاً متقدماً للمحدثات موجوداً قبل كل شيء لا قديم غيره ولا إله سواه.

فلنخص بعد تتبع الشروح في هذه الأحاديث الشريفة وأفكار المتكلمين والمنتصفين أن المراد بالصورة ما يتميز كل فرد من فرد آخر في الممكن المخلوق، وهو ما سوا ه وليس للواجب تعالى أفراد بل هو فرد واحد أحد هنزه عن الصورة بمعنى الشكل والشح والجسم الواقع في جواب كيف وما هي، وكذلك هنزه عن لوازمها. وإذا فالمراد بها في حقه تعالى ما يتميز الذات الأقدس تعالى بها بالصفة الأزلية اللامتالية واللاكيفية عما سواه من المخلوقات.

#### المصادر

ابن الأثير، مجد الدين أبو البركات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري المشتهر بابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة الإسلامية، القاهرة 1385.

<sup>56</sup> أبو العلا عفيفي، التعليقات على فصوص الحكم، بيروت بلا تاريخ، ص: 319-321.

<sup>57</sup> ابن عربي، الفتوحات المكية، الباب 72.

<sup>58</sup> المرجع السابق، الباب 361.

- إبن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي المشتهر بإبن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت بلا تاريخ.
- أبو العلا عفيفي، التعليقات على فصوص الحكم، بيروت بلا تاريخ.
- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، القاهرة بلا تاريخ.
- أبو بكر عبد الرزاق بي همام الصنعاني، المصنف، المكتبة الإسلامي، بيروت 1403.
- أبو حامد محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة بلا تاريخ.
- أبو حامد محمد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت 1414-1994.
- أبو حنيفة النعمان بي ثابت، الفقه الأكبر، مع شرح كتاب الفقه الأكبر لعلي القاري، بيروت 1984.
- أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، أنقرة 2003.
- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، دار الكتب الحديثية، مصر ومكتبة المثني، بغداد 1960-1380.
- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.
- أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، المكتب الإسلامي، بيروت 1405.
- البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح.
- بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار الطباعة العامرة، بلا تاريخ.
- البغوي، محي السنة الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، المكتب الإسلامي، بيروت 1403.
- البيهقي، أبو بكر أحمد د بن الحسين بن علي البيهقي، الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت 1308.
- الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق : احمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي و ابراهيم عطوه، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- التهانوي، محمد علي بن علي التهانوي، كتاب كشف إصطلاحات الفن ون، دار قهرمان، استانبول 1984، طبعة اوفست من طبعة كلكتة 1862.
- الدارمي، ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، تحقيق وتعليق : د. مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق 1412.
- الراغب الإصفهاني، المفردات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1961.
- رمضان أفندي، شرح على شرح العقائد، درسعات 1314.
- سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد (المقيد)، درسعات 1304.
- سمي الذبيح بن محفوظ، الدر النضيد، مكتبة ديلارا، اسباطه بلا تاريخ.
- سمي الذبيح بن محفوظ، أنامل مسائل التوحيد، مكتبة ديلارا، إسباطه تركيا بلا تاريخ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت بلا تاريخ.
- عبد الكريم الجلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة 1304.
- عبد الكريم القشيري، كتاب المعراج، دار بيبليون، باريس بلا تاريخ.
- عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، مصر 1378-1959.



- علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق، تخريج، تعليق : شعيب الأرنؤوت، مؤسسة الرسالة، بيروت 1414.
- علي القاري، شرح كتاب الفقه الأكبر، بيروت 1984.
- علي القاري، علي بن محمد بن سلطان المشتهر بالملا علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت 1412
- عمر النسفي، العقائد، مع شرح العقائد (المقيّد) لسعد الدين التفتازاني، درسعادت 1304.
- مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مطبعة السعادة، مصر بلا تاريخ
- محمد الخضر الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1415.
- محمد أنور الكشميري، فيض الباري على صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت بلا تاريخ.
- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت بلا تاريخ.
- محمد زاهد الكوثري، هامش في دفع شبه التشبيه لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، القاهرة بلا تاريخ.
- محمد محي الدين عبد الحميد، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، مصر 1375-1955.
- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صدر، بيروت 1968
- محيي الدين ابن عربي، تكملة الفتوحات المكية، .
- مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، 1202.
- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت 1994.
- مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح.
- نور الدين علي بن إبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكلب العربي، 1402.
- النووي، محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت بلا تاريخ.



## **SALAFİSMUS: Der Unterschied zwischen „*salafıya*“ und „*as-salaf aş-şâlih*“ im islamischen Gedanken**

**Salih AYDIN\***

Salafismus ist ein bestimmtes Denkweise und Methode in islamischen Gedanken. Ein bestimmtes Verständnis (salafitische Sichtweise) mit den *salaf aş-şâlihîn* gleich zu setzen, bedeutet eigentlich das Ausschließen der Gefährten und ihrer Nachfolger, welche nicht dieser Meinung waren. Das Verständnis 'Abdallah ibn 'Umar ohne Kommentar zu akzeptieren ist von den *salaf aş-şâlihîn*, und was ist mit der Denkweise, die fragte: „Ist das deine eigene Meinung oh Muhammed.“? Wenn das *bakrî* Verständnis, das in dem Moment des Hörens bestätigt, den *Salaf* gehört, gehört das 'umarische Verständnis, das erst nach dem Hinterfragen und Begreifen glaubt, nicht den *Salaf*? Salafismus ist das Einschränken der *salaf aş-şâlihîn* auf ein bestimmtes Verständnis sowie die Verdächtigung jeder Ablehnung ihres menschlichen und naiven Verständnisses durch die Späteren, als eine Opposition gegen den Islam. Zusammenfassend möchte ich sagen, dass das Sunna-Verständnis des Salafismus, den Hadîţ-Fanatismus betreibt, gegen den universellen Islam ist und nicht mit dem vereinbar ist, dass der Islam etwas Zeit, Raum, Geographie und ethnische Aufzeichnungen Überschreitendes darstellt. Am Ende kann man sagen, dass *as-salaf aş-şâlih* mehr vor dem Salafismus bewahrt werden soll, als vor Anderen.

**Schlüsselwörter:** Salafismus, der gute Vorgänger, die Leute der Tradition, die Leute der Meinung, Erfindung.

### **Selefilik: İslam Düşüncesinde “*selefiyye*” ve “*as-salaf aş-şâlih*” Arasındaki Fark**

#### **ÖZET**

*Selef-i sâlihîn* kavramı, ehl-i beyt kavramı gibi, cazibesine dayanılmaz kavramlardan birisidir. Bazı gruplar selefi kendi fikirlerine dayanak yapmakta, kendi fikirleriyle eşitlemekte ve sınırlandırmaktadırlar. Selefciliğin ölçüleri belli olmadığı

---

\* Dr., Philologisch-Kulturwissenschaftliches Fakultät, (Orientalistik/Arabistik), Universität Wien.

için de tam bir tanımla yapılmamaktadır. Hatta bu tür gruplar bu belirsizliği bile kullanmak istemektedirler. Böylece “selef”le şekillenmek yerine, selefi şekillendirmektedirler. Bu yüzden Muhammed İkbâl ile Nasîruddin al-Albânî ikisi de selefi görülebilmektedir. Felsefi olarak belirli bir anlayışı (selefi bakış açısı) selefi salihînle bir ve özdeş görmek, aslında o anlayışta olmayan sahâbi ve tabileri dışlamak anlamına gelir. Abdullah b. Ömer’in yorumsuz alma anlayışı selefi salihîne ait olduğu gibi, *bu sana ait bir görüş mü ey Muhammed*, diyen anlayış da selefi salihîne ait olduğu kabul edilmelidir. Selef-i sâlihîn belirli bir mezhebe değil bütün İslam mezheplerinin kendisinde asıllarını bulduğu mübarek bir zaman dilimine işaret etmektedir. Burada, bilginin kaynağı olarak haberi alan, bilgiyi rivayetle sınırlayan, lafızcı bir yöntemi kullanıp akli kullanmaya ve dirayete karşı olan „Selefcilik“ ile „Selef-i şâlih“ arasında çok büyük fark olduğuna, Selefîlerin bu kavramsal materyali kullandıklarına işaret olunmakta ve bu iki kavram arasındaki fark ele alınmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Selefcilik, Selef-i sâlih, Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey, Bidat

### Einführung

Zu Beginn möchte ich hervorheben, dass der Begriff *as-salaf as-şâlih* (der ehrwürdige Vorgänger) ein sehr attraktiver Terminus ist. Aus diesem Grund ist es selbstverständlich, dass viele Personen und Gruppen sich diesem unterordnen. Jedoch ist nicht freilich, dass diese ihre eigenen Anschauungen und ihre Ideologien mit *as-salaf as-şâlih* gleichwertig sehen. In der Realität wollen diese Gruppen ihre eigenen Gedanken auf die *salaf* stützen. Wegen der uneindeutigen und indefiniten Kriterien ist die Definition nicht vollkommen oder mit einem anderen Ausdruck; man kann es nicht eindeutig bestimmen. Normalerweise gibt es manche Kriterien zum Salafismus,<sup>1</sup> aber diese sind derartig elastisch und unklar, sodass sogar Modernisten, Mystiker oder Traditionalisten als Salafiten eingestuft werden.<sup>2</sup> Diese Gruppen wollen überdies die Unklarheit ausnutzen, um sich einen Vorteil zu verschaffen. *Muḥammad İqbâl* und *Naşîruddîn Albânî* werden gleichzeitig als Salafiten angesehen;

<sup>1</sup> Für den Salafismus siehe, Botî M. S. R., *as-Salafîya marhala zamanîyya mubâraka lâ maḏhab islâmî*, Dâr al-Fikr, Dimaşk 1990; Abdullah b. Abdulhamid al-Aṭarî, *Ahl al-Sunna wa'l-Ġamâa*, Übersetzung Beşir Eryarsoy; Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh, İstanbul 1994; Mazharuddin Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Übersetzung Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergâh, İstanbul 1990; Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara 2002; al-Albânî, Muhammad Naşîruddîn, „Vucûbu al-aḥd bi Hadîth al-Āhâd fi'l-Aqîdah wa'r-radd alâ şubah al-Muḥâlifîn,“ (*Rasâil al-da'wa al-salafîya*), Dimaşk 1974; Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, AÜİF. Ankara 1992, Ankara; Mehmet Ali Büyükkara, *11 Eylülle Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye*, Dinî Araştırmalar, b. 7, z. 20, s. 205-234; Lohlker, Rüdiger, *Dschihadismus Materialien*, Fakultas UTB, Wien 2009.

<sup>2</sup> Berger, Lutz, *Islamische Theologie*, facultas wuv Wien 2010, S. 146.

obwohl *Muḥammad Ḳbāl* ein Modernist und *Naṣīruddīn Albānī* im engeren Sinne ein Traditionalist gewesen ist.

### Wer wird als *as-salaf* oder *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* bezeichnet?

*Salaf*/Vorgänger, dessen Bedeutung „die vorgehende Gemeinschaft“ oder „die führende Gemeinschaft“ ist, wird für die Gefährten des Propheten und die Generation, die nach ihm kam, benützt.<sup>3</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnet man sie mit der Eigenschaft des *ṣāliḥ*. Im Koran wird *salaf* als die führende Gemeinschaft *ṣaḥāba* erklärt; so heißt es: „Die Vordersten, die ersten der Auswanderer (aus Mekka) und der Helfer (in Medina), und jene, die ihnen auf die beste Art gefolgt sind, mit ihnen ist Allah wohl zufrieden und sie sind wohl zufrieden mit Ihm.“<sup>4</sup> Ein weiterer Ḥadīṭ bezieht sich auf die Zerspaltung der Gemeinschaft in verschiedene Sekten. Von *Abū Hurairā* wird überliefert, dass der Prophet sagte: „Meine Gemeinschaft wird sich in 73 Sekten spalten. Außer der erlösten Gruppe werden 72 ins Feuer gehen.“<sup>5</sup> Neben diesen *aḥādīṭ* gibt es im Weiteren die Anfrage von den Gefährten an den Propheten nach „*al-firqa an-nāḡīya*,“ worauf der Prophet antwortet wie folgt: „Meinem Weg und dem Weg meiner Gefährten folgen.“ Prophet *Muḥammad* hat ebenfalls in einem Ḥadīṭ, welcher in *Buḥārī* und *Muslim* überliefert wird, gesagt: „Die besten Menschen sind die, die in meiner Zeit lebten, dann die, die darauf folgten, dann die, die darauf folgten.“<sup>6</sup> Diese ersten drei besten Generationen, die hier erwähnt werden, werden als „*salaf*“ bezeichnet. Die drei Generationen sind in der Reihe *ṣaḥāba*, *ṭābi'ūn* und *ṭābi'u al-ṭābi'in*. Sie sind Vorbilder für die Gläubigen, die nach ihnen kamen, im Glauben, Wissen und in der Praxis. Die Generation der Gefährten lebte, nachdem der Prophet starb, als die einzige Vertretung, und alle Muslime, die anschließend kamen, haben den Koran, die ehrenvollen Überlieferungen und die erste islamische Glaubenspraxis von den Gefährten gelernt. Aus diesem Grund haben die *ṣaḥāba* einen besonderen Stellenwert in den Augen der Muslime.

---

<sup>3</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 37,38; Botī, *as-Salafīya marhala zamaniyya mubāraka lā maḍhabun islāmī*, S. 9-11; Müfrih b. Süleyman, *al-Manḥağ as-Salafī*, Riyad 1422/2002, S. 36-42; Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Kitabevi, İstanbul 2001, S. 3; Berger, *Islamische Theologie*, S. 146.

<sup>4</sup> Tauba (Die Reue), 100.

<sup>5</sup> Botī, *as-Salafīya*, S. 9. Für die Kommentaren und andere Variationen der Überlieferung siehe al-Maqdisī, *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm*, S. 39. Dieses Thema gibt es noch in *Faiṣal at-Tafrīqa* von al-Gazālī und van Ess behandelt es in seinem Buch *Der Eine und das Andere*. Diese Variation ist folgende: „Meine Gemeinde wird sich in 70 oder 71 Sekten spalten, von denen alle mit Ausnahme einer ins Paradies eingehen. Da sagt man: O Gesandte Gottes, von wem sprichst du denn? Er Antwortete von den Kertzern (*zanādiqa*) d.h. den Qadariten.“ Für die ausführliche Information siehe van Ess, *ogW*, I, S. 53-57. Abū Muṭī' an-Nasafī, *ar-Radd*, S. 60,122.

<sup>6</sup> Buḥārī, „Faḍāil Aṣḥāb an-Nabiyy,” 1; Muslim, „Faḍāil al-Aṣḥāb,” 210-214; Abū Dāwūd, „Sunna,” 9; Tirmīzī, „Fitan,” 45; Interpretationen bezüglich dieses Themas siehe, Botī, *as-Salafīya*, S. 9.

Die Generation, die nach den *ṣaḥāba* kam, nennt man Nachfolger/*tābi'ūn*. Diese Generation hat ihren Glauben, ihr Wissen und ihre Praxis von den *ṣaḥāba* gelernt, indem sie vor ihnen saßen. Der Grund, warum man sie „*tābi'ūn*“ nannte, liegt in der präzisen und ernsten Nachahmung. Die Wichtigkeit der „*ṣaḥāba*“ liegt darin, dass diese im Koran gelobt wurden. Des Weiteren sind sie die ersten und wichtigsten Vertreter der Sunna – die Lebensweise des Propheten – somit diejenigen, die den Islam am besten verstanden und praktiziert haben.

Die Wichtigkeit der *tābi'ūn* stützt sich auf zwei folgende Punkte:

- 1- den Islam von der *ṣaḥāba*, die ihn am besten verstanden und geliebt haben, gelernt zu haben.
- 2- die ersten zu sein, die sich mit fremden Ideologien, Kulturen und außergewöhnlichen Glaubensfragen auseinandergesetzt haben.

Die danach Kommenden, die die Schüler der *tābi'ūn* waren, nennt man Nachfolger der Nachfolger/*tābi'u al-tābi'īn*. Diese Periode galt als Entstehung der Fachwissenschaften, Sammlung der ehrenvollen *Ḥadīṭ*-Überlieferungen in speziellen Büchern und Bildung der Glaubens- und Rechtsschulen.

Die drei Generationen, die wir kurz beschrieben haben, haben die Schlüsselrolle in der ununterbrochenen Vermittlung der wahren Auffassung des Islam übernommen. Aus diesem Grund wurden sie in den späteren Jahrhunderten als zentrale Stelle und als Maßstab für das Richtige und Falsche angesehen. Die *as salafas -ṣāliḥ* ist für die islamische Gemeinschaft ein unverzichtbarer Festpunkt und Maßstab.

Die Vertreter des Salafismus empfehlen bei allen aktuellen Problemen bestimmte Verse im Koran; diese werden durch die Allgemeinheit anerkannt und akzeptiert. Hingegen ist die Anzahl der Verse, die auf die Vernunft und das Nachdenken andeuten, nicht gering. Diesbezüglich möchten wir den *Mu'ād-Ḥadīṭ*<sup>7</sup> hier erinnern, um die Befürwortung der Vernunft zu deuten.

### Was ist Salafismus?

Salafismus ist ein Oberbegriff für politische und nicht-politische Bewegungen und Personen, die sich auf das Vorbild der frühen islamischen Gemeinschaft berufen.<sup>8</sup> Die Salafiten, die „die Leute der *Ḥadīṭ*“ oder „die Leute des *Aṭar*“ genannt werden, sind die Nachfolger auf dem Weg der ersten

---

<sup>7</sup> Als Prophet Muhammad Mu'ād b. Ğabal in den Jemen schickte, fragte er ihn: Wie wirst du urteilen? Er antwortete: Ich werde nach dem entscheiden, was im Buch Allahs steht. Der Prophet fragte ihn weiter: Wenn es aber nicht im Buche Gottes steht? Mu'ād antwortete: Dann nach dem Wege (Sunna) des Gesandten. Der Prophet fragte ihn: Wenn es aber nicht im Wege des Gesandten Gottes steht? Er antwortete: Dann bilde ich mir mein eigenes Urteil/Iğtihād. Daraufhin sagte der Prophet: Gepriesen sei Allah, der dem Boten des Gesandten Allahs Erfolg beschieden hat. Abū Dāwūd, „Aqḍīya,” 11; Tirmīzī, „Aḥkām,” 3.

<sup>8</sup> Lohlker, Rüdiger, *Dschihadismus Materialien*, Fakultas UTB, Wien 2009, s. 204.

religiösen frommen Gelehrten. Das ist ihre benützte und berühmte Bedeutung. Der Gegensatz der Vernunft und Interpretation und die Ignoranz aller theologischen und methodologischen Entwicklung ist auch eine in den Sinn kommende Bedeutung. Wegen ihrer Würdigung der *aḥādīth* wurden sie als „*Aṣḥāb al-Ḥadīṯ*“ genannt; wegen ihrer Nicht-Interpretation der vermenschlichten Attribute Gottes wurden sie als *Ṣifātiyā* oder *Īpātiyā* genannt; um sie von anderen Sekten wie *Šī'a*, *Mu'tazila* usw. zu unterscheiden wurden sie als *sunnī/Ahl al-sunna* genannt und um sie von den *Māturīdīten* und *Aṣ'ārīten* zu trennen, wurden sie als *Ahl al-sunna al-ḥaṣṣa*/die Leute der speziellen Tradition genannt.<sup>9</sup> Die Gegner der Salafiten benannten sie *Haṣawiya*, *Muğassima* und *Muṣabbiha*,<sup>10</sup> jedoch sind diese Namen mit *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* nicht vereinbar. Gemeinsam ist ihnen aber ein Fundamentalismus im Sinne des Wortes, als viele Jahrhunderte theologischer Entwicklungen ignoriert werden, um direkt zu den Quellen des Korans und der Sunna zurückzugehen.

Auch wenn der Name *Salafīya* in der Geschichte des islamischen Gedankens früher und in der Gegenwart oft Gebrauch fand und findet, existiert keine bestimmte Rechtschule unter diesem Namen. Genau so existiert für den Begriff *ra'y* (eigene Meinung) keine Rechtsschule, die ausdrücklich *ra'y* genannt wird, dennoch werden manche Rechtsschulen als *ra'y*-Anhänger eingestuft. So ist auch die *Salafīya* (Salafismus) allgemeiner als eine Rechtsschule und beschreibt viel mehr eine Methode, Herangehensweise oder Verständnisweise. Die *Salafīya* griff neben dem Koran und dem *Ḥadīṯ* auch die Tradition und Überlieferung der *tābi'ūn* und *tābi'u al tābi'in* Generationen als Heiliges auf. Sie erhebt die Offenbarung und die Überlieferung zu religiösen Dogmen und verherrlicht die Überlieferungen als heilige Wissensquelle.<sup>11</sup> Weiters erklärt sie die Überlieferung als herrschend und lehnt jegliche Widerrede, Opposition, Kritik und Interpretation der Offenbarung ab. Vereinfacht ausgedrückt wird der Weg der Rechtsgelehrten (*fuqahā*) und *Ḥadīṯ*-Gelehrten (*muḥaddiṯūn*), welche behaupten die Linie der *aṣḥāb* und *tābi'ūn* zu befolgen, *Salafīya* genannt. Für die Salafiten findet das sicherste Verständnis in „Wenn Allah es sagt, stimmt es!“ Ausdruck.<sup>12</sup> Sowie jede Denkrichtung ist auch die *Salafīya* keine einheitliche Denkschule. Eigentlich ist es von immenser Bedeutung, auf den Unterschied zwischen dem Salafismus und den Gelehrten der *salaf aṣ-ṣāliḥ* einzugehen.

Es war eine Neigung zur Ausnutzung der *salaf aṣ-ṣāliḥ* Materials von den meisten Gruppen und der Ausschluss der anderen vorhanden. Jedoch gehört dieses Material der ganzen *Umma*.

---

<sup>9</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 33,34.

<sup>10</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 33.

<sup>11</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 37.

<sup>12</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 37,38.

Die Grundlagen des Weges der salafitischen Gelehrten und der Code der zwischen ihnen verbreiteten Meinungen werden wie folgt bestimmt:<sup>13</sup>

*Taqdīs*: Allah von allen Attributen freisprechen, die seiner Erhabenheit unwürdig sind.

*Taşdīq*: Die Bestätigung dessen, dass alle im Koran und der Sunna erwähnten Namen und Attribute eine der Vollkommenheit Allahs entsprechende Bedeutung haben. Glauben an die Erklärungen Allahs über sich selbst und die seiner Propheten über Allah, auch wenn die erwünschte Bedeutung nicht vollkommen verstanden wird.

*Geständnis der Unzulänglichkeit*: Der Mensch kann die uneindeutigen Themen nicht auf beabsichtigte Weise erfassen. Das beste Verstehen in diesem Fall ist seine Unfähigkeit zu verstehen zu begreifen.

*Sukūt*: Die Allgemeinheit über die uneindeutigen Themen zum Schweigen zu bringen. Zum Beispiel hat der Prophet verboten, über das Thema Schicksal zu diskutieren. Omar schickte jenen ins Exil, der über die Bedeutung des *Thronverses* fragte, und hielt jemanden ab zu fragen, ob der Koran ein Geschöpf sei oder nicht.

*İmsāk*: Es sollte vermieden werden, den Koran über die scheinbare Bedeutung hinaus zu interpretieren. Auch wenn das salafitische Denken unter den *Salafī* Gelehrten die verbreitete Denkweise ist, kann sie nicht von einer Person, einer Gruppe oder Rechtsschule vertreten werden. Denn diese bilden gleichzeitig die Basis für hunderte Gruppen, die sie befolgten. Es ist nicht richtig, dass eine Person sich als den einzigen Nachfolger der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* betrachtet und andere nicht zu diesem Weg dazu zählt. Die *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*'s Epoche stellt nicht die Zeit ohne Rechtsschulen dar, vielmehr umspannt sie die Zeit, die alle Rechtsschulen inspirierte und aus der sie ihre Methoden und Wege herauslasen.

*'Umar ibn al-Ḥattāb*, *'Ali ibn Abi Ṭālib*, *'Abdullah ibn Mas'ūd* sind für uns alle *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, jedoch traf jeder von Ihnen so mutige und freie *iğtihād*, dass sie nicht zu der Gruppe der Salafiten gezählt werden können. *Muḥammad ibn al-Ḥanaḫīya* und *Abū Ḥanīfa* gehören auch zu den *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, jedoch wäre es aufgrund Mancher ihrer Meinungen nicht richtig, sie zur salafitischen Richtung zu zählen. *Muḥammad ibn al-Hanaḫīya* gründete die erste und größte Bildungseinrichtung in Medina und aus dieser entstanden viele gegensätzliche Meinungen. Zum Beispiel vertrat sein Sohn *Ḥasan* auf der einen Seite das *irḡa* Denken, wobei sein anderer Sohn *Abū Ḥāsim* das *i'tizāl* Denken

---

<sup>13</sup> Für diese Kriterien siehe, Gazālī, *Ilḡām al-'Awām an 'Ilm al-Kalām*, Kairo 1309, S. 3-33; Ğuwainī, *Imām al-Ḥaramain, al-'Aqīdatu'n-Niẓāmīya*, MÜİF Verlag, S. 32; Muḥammad Abū Zahra, *Imām aṣ-Ṣāfi*, türkische Übersetzung Osman Keskiöğlü, 4. Auflage, Ankara 2000, S. 133; Topaloğlu, Bekir, *Kelām İlmi*, S. 114-116.



entwickelte. Es wird ausreichen zu erwähnen, dass *Muḥtār ibn Abī 'Ubaid* und *Wāṣil ibn 'Atā* Studenten<sup>14</sup> dieser Bildungseinrichtung waren.

In diesem Sinne gehören auch *'Abdullah ibn 'Umar* und *Abū Zarr* zu unseren *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*. Wenn wir *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* sagen, zählen *Ahl ar-ra'y*/Rechtswissenschaften<sup>15</sup> sowie *Ahl al-Ḥadīṭ* / Ḥadīṭ-Spezialisten dazu. Jedoch kann Salafismus allein mit *Ahl ar-ra'y* nicht vereinbart werden. Der Salafismus kann seine Wurzeln in den *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* wieder finden, ist jedoch die zeitunabhängige Beschreibung einer Methode, mit der sich eine bestimmte Denkrichtung der Offenbarung und der Überlieferung annähert. Deshalb kann von dutzenden salafitischen Richtungen gesprochen werden; viele sehr gegensätzliche Denker werden als Salafiten bezeichnet.

Diese Denkrichtung hat sehr viel mit der Ḥadīṭ -Schule in Medina und den Gründern der Rechtschulen wie *Imam Šāfi'ī*, *Imam Mālik* und *Aḥmad ibn Ḥanbal* zu tun. Dank diesem Verständnis wurde die Sammlung aller Texte, – welche das Fundament des islamischen Denkens darstellen – ihre Überlieferung an die nächsten Generationen, ihr Schutz ermöglicht und der größtmögliche Beitrag an das islamische Denken geleistet. Auch wenn ihr Nichtkommentieren oder Nichtinterpretieren der heiligen Texte und Überlieferungen als eine Schwäche betrachtet werden kann, stellt dieses Verhalten der Salafiten im Bezug auf den Schutz der für das islamische Denken grundlegenden Offenbarungstexte und Überlieferungen, für die islamische Welt einen heiligen Dienst dar.

Der Gesandte Allahs, seine Gefährten und ihre Nachfolger auf bester Weise sind die *Salafs* dieser Gemeinde/*Umma*. Es ist nicht leicht hier eine punktgenaue Raum- und Zeiteingrenzung zu treffen. Die wirklichen Bedingungen sind dem Koran und der Sunnah treues Glauben, Denken und Umsetzen. Jemand, der ihnen Widersprechendes praktiziert, kann kein Salaf sein, auch wenn er zu ihrer Zeit geboren wurde.<sup>16</sup>

*Salafīya*, auch *Ahl as-sunna al-ḥaṣṣa* genannt, ist der Weg jener *fuqahā* und *muḥadditūn*, die nicht zu den *Ġahmīya*, *Mu'tazila*, *Murġi'a*, *Šī'a* und *Ḥārīġīya* gehören und die Schule der *Aṣḥāb* und ihrer Nachfolger befolgten. Sowohl in der Theologie als auch in der Eschatologie ist nicht die Vernunft grundlegend, sondern das Hören/*sam'*. In diesem Sinne kann auch von *Ḥanbalīya* gesprochen werden.<sup>17</sup> *Ībn Rušd* stuft diese seiner Meinung nach abgeirrte Gruppe in seinem Buch *al-Kaṣf an Manāhiġ al-Adilla* als *Haṣawīya*

---

<sup>14</sup> Naššar, *'Ali Sāmī, Naṣat al-Fikr al-Falsafī fi'l-Īslam*, 8. Aufl., Dār al-Maārif, Kairo 1968, S. 54.

<sup>15</sup> Sie sind die Vertreter einer eigenen Meinung im Gesetz und Recht. Siehe Lohlker, *Islam eine Ideengeschichte*, Fakultas UTB, s. 60.

<sup>16</sup> 'Abdullah b. Abdulhamid al-Aṭarī, *Ahl al-Sunna wa'l-Ġamāa*, Übersetzung Beṣīr Eryarsoy, .S. 16.

<sup>17</sup> Ībn Rušd, *al-Kaṣf an Menāhiġ al-Adilla*, Übersetzung S. Uludaġ, Dergah, S.190.

ein und berichtet, dass sie sagten: Nicht die Vernunft sondern das Hören ist der einzige Weg zum Wissen. Sowie bei den Themen des Jenseits und auch beim Thema Existenz Allahs und seine Einheit und Attribute ist der Überlieferung zu folgen.<sup>18</sup>

Die Hadīṭ -Spezialisten denken, dass die einzigen Autoritäten im Punkte Glaube die Offenbarung und die mündliche Überlieferung des Propheten und der *Salaf* (die Vorfahren) sind. Aus diesem Grund glauben sie, so wie es im Koran erwähnt wird, dass Allah, Hand, Gesicht, Auge und Fuß besitzt und beschreiben den *tauḥīd* auf diese Weise. Eine Interpretation dieser, so wie es die *Mutakallimūn* taten, gleicht ihrer Leugnung und dadurch auch der Leugnung Allahs. Wenn ein *Mutakallim* sagt: „Allah ist keine Substanz, keine Materie, ist weder im Universum noch außerhalb, ist mit Kosmos weder verbunden noch von ihr getrennt, ist nicht vorne oder hinten, rechts oder links, oben oder unten.“ Antworten Sie: „Eigentlich möchtest du sagen, dass es Allah nicht gibt aber du traust dich nicht.“

Wie es Melham Chokr sagt, ist im Hintergrund ein kultureller Unterschied vorhanden. Der *Mutakallim* zeigt das Porträt eines kultivierten und seiner Vernunft vertrauenden Denkers, der die Ursachen der Gegenstände neugierig und kritisch untersucht. Aus dieser Sichtweise ist der *Mutakallim*, nicht das Gegenteil vom Traditionalisten sondern vom einfachen Menschen (*'amma*). Einfache Menschen hingegen ernährten sich im wirklichen Sinne des Wissens nur von den *Muḥaddīṭūn* und den *Quṣṣās*.<sup>19</sup>

*Salafīya* ist eine Denkweise, welche die im Koran und der Sunna bestimmten Grundlagen ohne jegliche Reflexion und Interpretation mit ihrer ganzen Einfachheit annimmt.<sup>20</sup> Die Absicht in den verborgenen Bedeutungen der *mutaṣābih* Verse überlassen sie Gott, und behaupten, dass ihr Ziel nicht gewusst werden kann, stellen weder Fragen darüber noch interpretieren sie. Die *Aṣhāb* und die *Tābi'ūn*, welche als die *salaf* aller Muslime gelten, nahmen die *Ulūhīya* und Reife-Attribute Allahs an, und überließen die Attribute, welche den Anschein von Unvollkommenheit Allahs implizierten und bevorzugten über deren Bedeutung zu schweigen.<sup>21</sup>

Dieser gewisse Extremismus rief die *Mu'tazila* und eine total gegensätzliche Meinung hervor. Deshalb entstand die *ḥalaf* -Richtung der *Ahl as-Sunna*, um einen Mittelweg zwischen diesen zwei extremen Interpretationsverständnissen zu finden. Einer der ersten, die diese

---

<sup>18</sup> İbn Ruṣd, ogW., S.190.

<sup>19</sup> Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Anka, İstanbul 2002, s. 183-185.

<sup>20</sup> İzmirli, İ. H., *Yeni İlmî Kelâm*, İst. 1341, s. 98; Fığlalı, E. R., *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 69.

<sup>21</sup> İbn Haldun, *al-Mukaddima*, s. 838.

Vermittlerrolle übernahmen, war 'Abdullah ibn Küllāb. (gest. 240-842)<sup>22</sup> Aṣ'ārī erwähnte *İbn Küllāb* in seinem *Maqālāt* sehr oft und profitierte von ihm.

Der Großteil der *Halafīya*, welche die *Aṣ'ārī* und *Māturīdīs* ausmachen, sagte, dass ein den eindeutigen *muḥkam*-Versen entsprechendes Kommentieren der *mutaṣābih*-Verse speziell über die Theologie, deren Bedeutungen nicht eindeutig sind, dem Koran entspricht. Was die *halaf* mit dem *salaf* verband, war die Ablehnung der Anwendung von griechischen Diskussionsmethoden und so wie die *Aṣhāb* und die *Tābi'ūn* die Verwendung des Koran und der Sunnah als die einzigen Referenzen.<sup>23</sup>

Die *Salafīten* waren Angehörige der ḥanbalitischen Rechtsschule, und behaupteten, dass alle ihre Meinungen auf *Aḥmad b. Ḥanbal* (164-241/241-885), zurückzuführen sind, der den Glauben der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* belebt und die Gegenmeinungen bekämpft hatte. Auch *İbn Ḥazm* (gest. 1064) kann auf Grund der theologischen Reaktion als ein Vertreter der neuen ḥanbalitischen Haltung gesehen werden.

Salafismus entstand im 7. Jht. erneut und wurde diesmal durch den *Ṣaiḥ al-İslām İbn Taimīya* (gest. 728-1328) aus Harran belebt. Später tauchte der Salafismus im 12. Jht. durch *Muḥammad ibn 'Abdilwahhāb* auf der arabischen Halbinsel wieder auf. Auch in der Gegenwart laden die Wahhābiten zu dieser Denkweise ein.<sup>24</sup> Sie behaupten, in der Glaubenslehre *salafī* zu sein und in der Praxis *Aḥmad b. Ḥanbal* zu befolgen, obwohl sie in vielen Punkten *İbn Ḥanbal* und *İbn Taimīya* überschreiten, lehnen sie es jedoch ab als Wahhābiten eingestuft zu werden. Der Gründer der als Wahhābismus bekannten Richtung *Muḥammad ibn 'Abdilwahhāb* (gest. 1792) ist ein Nachfolger der *İbn Hanbel-İbn Taimīya* Linie. Jedoch übernahm *Muḥammad b. 'Abdilwahhāb* die Aktivität des *İbn Taimīya* im Punkte *iğtihād* nicht und begnügte sich mit einer passiven Befolgung der *İbn Taimīya* Richtung und blieb als eine einfache salafistische Bewegung.

### Die Epochen des Salafismus

Der Salafismus begann an den Anfängen des dritten islamischen Jahrhunderts zu entstehen und durchlief einige Phasen. Die erste Phase wird „die alten Salafiten“ genannt. Diese Denkrichtung wird auch „*iğmāl* Epoche“ genannt<sup>25</sup> und ist gekennzeichnet durch die Befolgung des Weges der Gefährten, *Tābi'ūn* und *Tābi'u al Tābi'in* und die Ablehnung der Interpretationen der *Bid'a* Gruppen *Ĝahmīya*, *Mu'tazila* und *Qadarīya* durch die *Ḥadīṭ* und Rechtsgelehrten.

---

<sup>22</sup> Madkur, İbrahim, *fi'l-Falsafat al-İslāmiya, Manḥaḡun wa Tatbīquh*, Maktabat Dırāsāt al-Falsafīya, Kairo 1973, s. 32.

<sup>23</sup> Bolay, S. H., *Felsefī Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ, s. 398.

<sup>24</sup> Ebu Zehra, Muhammed, *İslamda Siyasi İtikadī ve Fikhī Mezhepler Tarihi*, Übersetzung Hasan Karakaya-Kerim Aytakin, Hisar, İstanbul, s. 232.

<sup>25</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 34.

Neben den Leuten des Ḥadīṭ *Mālik ibn Anas* und seinen Freunden (*Mālikīya*), *Ahmad ibn Ḥanbal*'s Freunden (*Ḥanbalīya*), *Muḥammad ibn Idrīs aṣ Ṣāfi'ī* (gest. 204/820) (*Ṣafīya*) und *Dāwūd ibn 'Alī Īsfahānī* und Freunden (*Dāwūdīya*)<sup>26</sup> können wir auch *Ībn Kutaiba*, *Harawī*, *Ībn Salah*, *Ībn Quddāma*, *Ṣawkānī* und *San 'ānī* in diesem Zusammenhang aufzählen. *Ma'mar ibn Rāsid* (gest. 770), *Awzāi* (gest. 774), *Sūfyān at-Taurī* (gest. 778), *Mālik ibn Anas* (gest. 795), *Sufyān ibn 'Uyaina* (gest. 814) sind einige salafistische Gelehrte.

Die zweite Phase wird die „späteren Salafiten“ oder auch „*tafṣīl* Epoche“ genannt.<sup>27</sup> Sie ist eine Bewegung, die mit *Ībn Taimīya* (gest.1328) begann und durch seinen Schüler *Ībn Qayyim al-Ġauzīya* (gest. 751/1350-1351) weitergeführt wurde.

Die dritte Phase des Salafismus ist die „neu *Salafīya*“ Bewegung, welche Anfang des 19. Jahrhunderts entstand. Kavalalı M. Ali Paşa in Ägypten und einige Muslime, welche nach dem Reformerschluss durch die europäische Wirkung aufwachten, dachten, dass die traditionellen *Kalām* und *Taṣawwuf* Schulen die Probleme der Muslime nicht lösen würden und entwickelten ein neues *Salafīya* Verständnis.<sup>28</sup> Denker und Gelehrte wie *Ġamāladdīn Afġānī* (gest. 1897), *Muhammad 'Abduh* (gest. 1905), *Rašīd Ridā* (gest. 1935), *Muḥammad Īqbāl* (gest. 1938) *Mustafa Marāġī*, *Sayyid Qutub*, *Muḥammad Qutub*, *Maudūdī*, *Nadwī*, *Muṣṭafa Sibā'ī*, *Muḥammad Abū Zahrā*, *Yūsuf Qaradāwī* gehören zur „neuen *Salafīya*“. *Mehmet Akif*, *Kāmil Mīras* und *Ahmad Nā'im* zählen zu den Vertretern der mäßigen *Salafīya* in der Türkei.<sup>29</sup>

Während ein Teil der neuen *Salafīya* die Wahrnehmung des Westens als einen gewissen Wert und dessen Nutzen akzeptiert, macht ein anderer Teil zum Gegenteil den *ġihād* zur Lebensphilosophie. Zu den Theorieentwicklern dieser Gruppe zählen *'Abdullah 'Assam* und *Aimān al-Sawāhirī*.<sup>30</sup> Mit einem anderen Ausdruck gibt es zwei Tendenzen von salafistischen Strömungen: Zum einen das Islamverständnis *Muḥammad 'Abduh*'s und seiner Schüler. Dieses ist überwiegend modernistisch, d.h. von der Vorstellung einer grundsätzlichen Übereinstimmung der westlichen Moderne mit dem „wahren“ Islam geprägt. Neben diesem modernistischen Salafismus gibt es eine konservative Strömung gleichen Namens.<sup>31</sup>

Zur wichtigsten Eigenschaft der ersteren Gruppe des neuen Salafismus - einschließlich der Islamisten – gehört, dass sie eine aktivistische, modernistische Bewegung mit eklektischen Schwerpunkten darstellt, welche Europa nicht als

<sup>26</sup> Ḥawārizmī, Muhammad al-Kātip, *Mafātih al-ʿUlūm*, Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariya, II. Aufl., Kairo 1981, S. 19.

<sup>27</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 35.

<sup>28</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 36.

<sup>29</sup> [http://www.iktibas.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=261](http://www.iktibas.org/index.php?option=com_content&view=article&id=261)

<sup>30</sup> Lohlker, *Dschihadismus*, Wien 2009.

<sup>31</sup> Berger, *Islamische Theologie*, S. 146.

Feind sieht, weiters die muslimische Gesellschaft von den ökonomisch entwickelten, modernen Technologien profitieren lässt und die Einheit des Islams zu verwirklichen versucht. Natürlich war diese Bewegung in vielen Gebieten der islamischen Welt auffindbar und stellte keine organisierte homogene Bewegung dar. Jedoch hatten sie alle ein gemeinsames Ideal: „die eigene Identität“ zu bewahren und die möglichen Profitmöglichkeiten von der westlichen Zivilisation zu recherchieren. Denn nach ihrer Meinung war die Entwicklung jedes eingekapselten Denkens, das sich in sein eigenes Ghetto zurückzieht, nicht möglich.

Zu den Entstehungsgründen des neuen Salafismus gehört neben militärischen und ökonomischen Gründen auch, dass sie leider eine Reaktion auf die Gründe der geistigen, spirituellen und kulturellen Dekadenz ist. Einige muslimische Denker aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt machten sich Gedanken über die Gründe der Niederlage des osmanischen Reiches gegen das industriell revolutionierte Europa, den Zerfall des osmanischen Reiches, die Besetzung des Großteils der islamischen Welt durch den Westen und diskutierten die Rettungsmöglichkeiten von den Besatzungen. Um sich von der westlichen Ausbeutung retten zu können, sahen sie das primäre Bedürfnis, ein Religionsverständnis frei von Neuerungen und Aberglauben zu schaffen. Das Ziel dieser Bewegung war es, eine Befreiungsideologie, welche die islamischen Länder von den imperialistischen Ländern befreien würde, zu entwickeln und ein neues Muslim-Profil aufzubauen.

Die Grundphilosophie dieser Bewegung kann als ein Bestreben einer islamischen Erneuerung und eine „islamische Reform“ Bewegung gesehen werden. Erneuerung ist psychologisch gesehen für den Menschen ein spannender Begriff. Jedoch bringt er auch gewisse Risiken wie Degenerierung, Entgleisung und Entfremdung mit sich.<sup>32</sup>

Auch wenn Wahhābismus und neuer Salafismus grundlegend Ähnlichkeiten haben, unterscheiden sie sich in den folgenden Punkten:

Während Wahhābismus die in der Geschichte des islamischen Denkens entstandenen, Philosophie-, *Kalām*- und *Sūfī*-Schulen ablehnt, lehnen die Reform-Salafisten die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule oder Richtung ab. Beide lassen die geschichtliche Anhäufung außer Betracht.

Die Wahhābiten lehnen die *Kalām-Fiqh*-Schulen ab. Die zwei *Kalām* Gelehrten der *Ahl al Sunna Abu Maṣṣūr al-Māturīdī* und *Abu al-Hasan al-Aṣ'ārī* benebelten und zerstörten die reine Glaubenslehre des Islam durch die Verwendung von *Kalām*-Beweisen und das Einsetzen der Vernunft als Richter über die schriftliche Tradition. Vor allem stellten die Wahhābiten die Allahs Ruhm und Erhabenheit entsprechende Interpretation der *mutaṣābih*-Verse der

---

<sup>32</sup> Altıntaş, Ramazan, „Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri,“ s. 70

Abrede und beschuldigten die Rechtsschulen mit *bid'a*, weil sie Beweise wie *istihsān*, *istiṣlāh* und *al-maṣāliḥ al-mursala* verwendet hatten.

Die *Afgānī-'Abduh*-Linie widerspricht nicht den Methoden der *Kalām*-Gelehrten in der Glaubenslehre, lehnt Wissenschaften wie Philosophie, Logik und *Kalām* nicht ab und ist für die Interpretation der *Mutaṣābih* Verse und *aḥādīth*, damit keine Ähnlichkeit zwischen Allah und seiner Schöpfung hergestellt wird. Sie lehnen allgemein die Zugehörigkeit zu einer einzigen Rechtsschule ab und streben eine Vereinheitlichung der Rechtsschulen an.

Die Beziehung der Neu-Salafiten mit dem Westen neigen sich zu verschlechtern und es ist ein *Ġihād*-Flügel im Entstehen. Im Gegensatz zur Mehrheit der modernen Salafiten pflegen die postmodernen Salafiten keine Hoffnung mehr zum Westen und begannen zu behaupten, dass im Westen nichts vorhanden ist, was die islamische Erneuerung verstärken könnte. Da seit der Entstehung bis heute einige andere Gedanken sich dem Salafismus hinzufügten, wird unter dem Begriff Salafismus keine homogene Gruppe verstanden, in der alle gleiche Denkweise besitzen, sondern vielmehr wird dabei an eine kosmopolitische Masse gedacht.

#### Die Eigenschaften des Salafismus

Ohne Zweifel ist dem *Kalām*-Prinzip Vernunft (*'aql*) und der *Taṣawwuf*-Grundlage Inspiration (*ilhām*) in den Glaubenslehren, und der Auslegung von uneindeutigen Versen keine herrschende Rolle zu geben, und der Überlieferung der ersten drei Generationen –angeblich ohne zwischen ihnen zu diskriminieren– zu heiligen. Sie bevorzugten die *riwāya* (Überlieferung) der *dirāya* (Scharfsinn<sup>33</sup>), und die *naql* der *'aql* (Vernunft). Sie vermieden Auslegung und Vergleich und bevorzugten das Allah-Überlassen von *tansīh* und *tafwīd*, also die Sachlage zum Prinzip. Die Rolle der Vernunft besteht darin zu verstehen, zu erklären und zu erläutern. Nach ihnen zu richten, zu kommentieren und von der äußeren Bedeutung zu trennen können nicht zu ihren Funktionen gehören.

Sie denken, dass die Bedeutungen der Verse und *aḥādīth* sich auf das beschränken würden, wie die *Aṣḥāb* sie verstanden. Islam ist das, was die *Aṣḥāb* in der Offenbarung und Überlieferung verstanden haben. Außer diesen gehören Methoden wie Meinung, Vergleich, Auswählen, *maṣlaḥa*, Auslegung, Einigkeit und Inspiration nicht zur Religion. Es wird überliefert, dass *Imam Ṣāfi'ī* sagte: „*'ilm* sind die Worte, die mit *qāla ḥaddaṭānā* (jener berichtete uns) beginnen und der Rest sind Einflüsterungen des Satans. Sie definierten *'ilm* mit dem Unwissen jeglicher Informationen außerhalb der mündlichen oder schriftlichen Tradition. Diese ersten drei Generationen verstanden den Islam am richtigsten, am besten und am schönsten und praktizierten das Verstandene in adäquater Weise. Niemand nach ihnen kann den Islam so vollkommen wie sie verstehen.

---

<sup>33</sup> *Dirāya* ist Gegenteil von *riwāya* und heißt, das Verstehen, das inhaltliche Begreifen eines Sachverhalts.

Ihr Verständnis und Praxis darf nicht kritisiert werden. Also besteht die Aufgabe darin, die Aussagen und Praktiken der ersten drei Generationen in der Originalversion zu schützen und Meinungen sowie Verhaltensweisen, welche ihnen widersprechen, zu vermeiden. Das Wort „*isnād ist Religion*“ bedeutet, dass sie kein *‘ilm* außer den Überlieferungen der ersten drei Generationen annehmen.

Da sie epistemologisch nur die schriftliche und mündliche Überlieferung als Wissensquelle anerkennen, betrachten sie ihre Auslegung als eine gewisse Entstellung und Veränderung. Und sie sagen „*wir haben nicht die Aufgabe diese Verse auszulegen oder zu kommentieren*.“<sup>34</sup> Nur diejenigen, welche eine Neigung zum Abirren in ihren Herzen besitzen, versuchen die uneindeutigen Verse zu kommentieren. Die im Wissen Vorangeschrittenen (*rāsihūn*) sagen sie: „*Wir glauben einfach daran, diese sind alle von Allah, (wir können den Inhalt nicht wissen)*.“<sup>35</sup>

Eine Meinung zu diesen Themen zu äußern stufen sie als *bid‘a* und Erfindung ein. Die Aussage „*ittiba*“ (Befolgen) ist besser als „*ibtida*“ (Erfinden) gehört zu ihren Maximen.<sup>36</sup> Dies ist das Grundprinzip von *Aḥmad ibn Ḥanbal* und *Imam Šāfi‘ī*.<sup>37</sup> Da diese *Ḥadīṭ* -Anhänger-Gruppen behaupten, dass die Religion aus den *āṭār* besteht, sehen sie die Überlieferung von *aḥādīṭ* mit der Überlieferungskette oder die Überlieferung von *aḥādīṭ* an sich als einen Schutz der Religion.

Diese Gruppe schrieb in ihren Werken eigene Kapitel über die Tugend der Befolgung der Sunnah, *aḥādīṭ* und *āṭār*.<sup>38</sup> Da sie *bid‘a* als verwerfliche Erfindung empfinden, halten sie die Bezeichnung „gute Erfindung/akzeptable Neuerung“ (*bid‘a ḥasana*) für sinnlos. Es gibt im islamischen Recht verwerfliche und akzeptable Neuerungen; aber für die Salafist-Dschihādisten sind Neuerungen prinzipiell verwerflich.<sup>39</sup>

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass für die Salafiten es verboten ist, im Koran im siebten Vers der Sūra „*Āl ‘Imrān*“ die uneindeutigen Verse zu kommentieren. Sie sagen, dass Auslegung und Kommentar keine Gewissheit geben können, dass das beschränkte menschliche Denkvermögen nicht die absolute Wahrheit begreifen kann und der Mensch nicht verpflichtet ist diese Themen zu wissen. Als man *Rabī‘a* (h. 135-735) über seine Interpretation zum Vers „*Der Allerbarmer hat auf dem Thron eingenommen*“,<sup>40</sup> fragte, gab er folgende Antwort: „*istiwā* ist nicht unbekannt, die Bewandnis/*kaif* nicht

---

<sup>34</sup> Šahristānī, *al-Mīlāl wa n Nihal*, s. 79

<sup>35</sup> Āli ‘Imrān, 3; 7.

<sup>36</sup> Ġuwainī, *Imām al-Ḥaramain, al-‘Aqīdatu ‘n-Niẓāmīya*, MÜIF Verlag, S. 32.

<sup>37</sup> Muhammed Ebu Zahrā, *Imam Šāfi‘ī*, Übersetzung Osman Keskiöglü, 4. Aufl., Ankara 2000, s. 133.

<sup>38</sup> Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, s. 57.

<sup>39</sup> Lohlker, *Dschihadismus*, s. 203.

<sup>40</sup> Tāhā 20/5

rational. Allah sandte Botschafter. Ihnen obliegt die Ankündigung und uns die Beglaubigung.“ Eine ähnliche Antwort gab sein Schüler *Mālik ibn Anas* (gest. 178-795):

„Wir kennen *istiwā*, jedoch nicht seine Bewandnis. Daran zu glauben ist *wāğib* und danach zu fragen ist *bid`a*.“<sup>41</sup> Die Salafiten hielten die Vernunft - Methoden, vor allem der *Mutakallimūn* gänzlich für falsch und versuchten sie abzulehnen. Sie versuchten die Glaubenslehren der Religion und die Rechtsvorschriften hauptsächlich aus dem Koran und den *aḥādīṭ* zu schöpfen. Zu diesem Thema verfasste *Naṣīruddīn al-Albānī*, ein salafitischer Gelehrter aus jüngster Vergangenheit, ein kleines Buch und vertrat darin die Meinung, dass *aḥād* Überlieferungen neben den Rechtsurteilen auch bei den Themen über die Glaubenslehre als Beweis gelten. Über dies gibt er *Muḥtaṣar as-ṣawāiq al-mursala* vom Großgelehrten *Ībn Qayyim* und *al-Iḥkām fī `uṣūl al-aḥkām* von *Ībn Ḥazm* als Quellen an, welche verfasst wurden um diese *šād* Meinung zu eliminieren.<sup>42</sup> Sie dachten, dass die offene Bedeutung des Korans und des *Ḥadīṭ* ausreichen, eine Welt zu gründen und dass es unnötig ist, sich für die Erzeugung zusätzlicher Lehren und Einrichtungen anzustrengen. Sie meinten sogar, dass alles durch menschliche Vernunft Hervorgebrachte nicht zur Religion gehöre (*bid`a*).

Die *Āḥād*-Überlieferungen, im Recht und in der Glaubenslehre als sicheren Beleg zu zählen, sogar alle Überlieferungen von den ersten 3 Generationen noch dazu zu geben und als gleichwertig zu betrachten, alles, was mit diesem Gut kam, zu Dingen zu erheben, an die man glauben muss, und sie praktizieren muss, ist nicht nur die größte Eigenschaft des Salafismus, sondern gleichzeitig auch seine größte Sackgasse. *Ša`bī*'s Einwände gegen Methoden wie *ra`y* und *qiyās* sind berühmt. Es wird berichtet, dass *Ša`bī* folgendes sagte: *Wenn sie (die Anhänger des ra`y) dir etwas von den Gefährten des Propheten geben, nimm es an, wenn sie auf ihre eine ra`y und Meinung stützend etwas sagen, schmeiß es ins Klo und uriniere darauf.*

Aber auf der anderen Seite wissen wir auch, dass *Ībn al-Ğauzī* jene Salafiten hart kritisierte, welche sich auf den *Ḥadīṭ* „Allah erschuf Adam in Seinem Abbild.“ stützend behaupteten, Allah habe Form, Gesicht, Mund, Zunge, Zähne, leuchtendes Gesicht, zwei Hände, Finger, Handflächen, kleinen Finger, Daumen, Brust, Wade, Beine und zwei Füße, weil sie Allah seinen Geschöpfen ähnlich machen. *Abū Ya`lā* stellt fest, dass die ḥanbalitische Rechtsschule so verschmutzt ist, dass sie nicht mal mit dem Wasser der Meere gereinigt werden könnte und zeigt welchen Punkt das salafitische Verständnis erreicht hatte.

<sup>41</sup> Madkūr, İbrahīm, *fī`l-Falsafat al-İslamīya, Manḥağun wa Tatbīguh*, Maktabat Dirāsāt al-Falsafiya, Kairo 1973, s. 31.

<sup>42</sup> al-Albānī, Muhammad Naṣīruddīn, „Wuğūb al-aḥd bi Ḥadīṭ al-Āḥād fī`l-Aqīdah wa`r-radd alā šubah al-Muḥlīfīn,“ (*Rasāil al-da`wa al-salafiya*), Dimaşk 1974, Einleitung.



Mit den späteren Salafiten und *Ībn Taimīya* veränderte sich die Annäherung zur Vernunft. Die späteren Salafiten legten auf die Vernunft bei Themen der Glaubenslehre großen Wert. Für *Ībn Taimīya* widersprechen sich präzise Vernunft und authentische Überlieferung keinesfalls.<sup>43</sup> In Konfliktpunkten liegt ein Problem auf einer dieser beiden Seiten. Wenn der gesunde Verstand gut eingesetzt und die Überlieferung gut eingeordnet wird, werden Auslegung und Kommentar nicht notwendig sein. Die Lösung liegt nicht in der Auslegung, sondern in der richtigen Verwendung der Vernunft und der guten Bestimmung der Überlieferungsauthentizität. Die Übereilung der Überlieferungskommentare, wo sie nicht rational erscheinen, bedeutet das Überordnen der Vernunft über die Überlieferung und dies ist kein islamischer vernünftige Glaube, sondern griechischer Rationalismus. *Ībn Taimīya* verfasste über dies sogar ein eigens Werk. *Muwāfaqāt ṣarīḥ al-Ma'qūl li ṣaḥīḥ al-Manqūl* behandelt gewissermaßen von der Philosophie des Salafismus.

#### **Kritik der salafitischen Auffassungen**

Auch wenn es in der Zeit der ersten Salafiten als schuldlos betrachtet wurde, ist das Verhalten der Salafiten, das wir oben versucht haben zu erklären, eine naive Auffassung. Wie es auch *Taftazānī* (gestb.793/1390) betont, die Reinheit des Glaubens der ersten *Aṣḥāb* und *Tābi'ūn* von den Muslimen, ihr Profitieren vom Segen der Möglichkeit den Propheten zu sprechen, die zeitliche Nähe zu seiner Epoche, die kleine Anzahl der Meinungsverschiedenheiten, das geringe Ausmaß des Zusammenlebens mit verschiedenen Kulturen und Weltanschauungen, die Möglichkeit sich an vertrauenswürdige Religionsgelehrte zu wenden brachte sie dazu, sich unterwerferischen Geistes zu verhalten. Weiters ist der offenste und konservativste Standpunkt der *Salafs* zur Glaubenslehre auf ihren Besitz von authentischen Überlieferungen zurückzuführen. Jedoch gleichen manche Attribute des Schöpfers denen seiner Schöpfung. Wenn dieses Gleichnis nicht den authentischen und sicheren Texten passend kommentiert und das einheitliche Begreifen des Korans verletzt wird, entsteht eine offene Tür zu Anthropomorphismus und Paganismus. Diese Gefahr existiert für alle salafitischen und *zāhiri* Auffassungen. Wenn die Texte in ihren ersten Zusammenhängen nicht kommentiert würden, würden keine Probleme entstehen. Jedoch kann dieses Verhalten nicht so fortbestehen. Zusammengefasst ist die salafitische Auffassung kein so sicherer und schuldloser Weg, wie sie aussehen mag.

Zweitens resultiert aus dieser Auffassung folgende Frage: Der Koran wurde herabgesandt um die Menschen zu erbauen. Ist es sinnvoll, dass Themen in dem Buch, welches diese Aufgabe übernimmt, existieren, die die Menschen nicht verstehen können? Es ist gewiss, dass viele der salafitischen Gelehrten aus Angst vor Entstellung sich an diese Meinung anklammerten. Jedoch gerieten sie

---

<sup>43</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, s. 82

in die Gefahr, Allahs Wort so zu präsentieren als wäre er den Arabern in einer nicht arabischen Sprache herabgesandt.

Für *İbn Taimīya* kann diese Auffassung in dieser Art nicht den *salaf* zugeschrieben werden. Zu sagen, dass Allah Nicht-Verständliches herabsendet, ist von ihnen weit entfernt.<sup>44</sup> Obgleich sie über manche Attribut-Verse sagten, dass sie so angenommen werden, wie sie kamen. Die Grundursache im Hintergrund war der Schutz vor den vermessenen geistigen Interpretationen der *Ğahmīya*.<sup>45</sup> Es darf etwa nicht so verstanden werden, als würde sich der *Salaf* vom *tafsīr* fernhalten.

Auch wenn der Überlieferung und dem Deutlichen voll ergebene Neigungen, wie es *Aḥmad İbn Ḥanbal* mit der Aussage, „*Schwacher Ḥadīṭ ist besser als iğtihād*.“<sup>46</sup> versuchte, die Verhinderung des Einfließens alter Religionen und Kulturen durch die Interpretationsmethode mit dem Zurückschlagen der Vernunft und der Kritik anzustreben, flossen Punkte dieser Religionen und Kulturen im Ḥadīṭ und Tafsīr unter dem Namen *İsrāīlīyāt* durch den *zāhir Kanal* in dieses Gebiet. Mit einigen Beispielen aus *İbn Abī Ya‘lā’s* Berichten in seinem *Ṭabakāt al-Ḥanābila* über die Glaubenslehre von *Aḥmad ibn Hanbal* können wir eine Vorstellung vermitteln: „Allah ist über dem Thron. *Kürsī* ist das, was unter seinen beiden Füßen ist, Er ist über den sieben Himmeln auf dem Thron, um Ihn sind Vorhänge aus Licht, Feuer, Dunkelheit und aus Dingen, die nur Ihm bekannt sind, Allah sprach Musa aus seinem Mund, übergab die Thora aus Seiner Hand in seine.“ Letztere sind einige dieser auf Ḥadīṭ basierender Aussagen.<sup>47</sup>

Allerdings darf nicht gedacht werden, dass *Aḥmad İbn Ḥanbal* mit „*Schwacher Ḥadīṭ ist besser als iğtihād*. *Folgen ist besser als Erfinden*, kein Verständnis für schwache und sichere Ḥadīṭ hatte, und ein Vertrauen gegenüber dem ganzen Material unter dem Namen Ḥadīṭ für notwendig plädierte. Er meint die Ḥadīṭ, die in den Augen der *ra‘y* Anhänger, vor allem der *Mu‘tazila* schwach sind und in der Beweisführung durch sie nicht verwendet werden. Denn er führt in seinem *Musnad* von 750 tausend möglichen Aḥādīṭ nur 40 tausend auf und davon 10 tausend als Wiederholung.<sup>48</sup> Es ist nicht wahr, dass er alles als Aḥādīṭ Vorliegende annahm und dachte, dass es besser sei sich nach diesen als nach Erfindungen oder *iğtihād* zu orientieren. Das Problem liegt eigentlich darin, dass *Aḥmad ibn Ḥanbal* den Aḥādīṭ vertraute, die er für *ṣaḥīḥ*/authentisch hielt, jedoch über *Abū Ḥanīfa* wenn er einen Ḥadīṭ für schwach hielt und nicht als Beweis einsetzte, sagte, dass dieser schwache Ḥadīṭ und dessen Befolgung

<sup>44</sup> İbn Taimīya, *al-İqlīl fi ‘l-Mūtaṣābih wa ‘t-Ta‘wīl*, Kairo, 1966, II, S. 21-36.

<sup>45</sup> Yıldırım, Suat, *Kur‘an da Uluhiyyet*, Kayıhan., II. Aufl., İstanbul 1997, S. 33.

<sup>46</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 51.

<sup>47</sup> Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarında ve Filozoflara Göre Allah’ın Varlığı İspat-ı Vacip*, DİB., 7. Aufl., Ankara 1995, S. 32.

<sup>48</sup> Subhī Sālih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları (Ulūmu‘l-Hadis ve Mustalıhuhu)* Übersetzung. Yaşar Kandemir, 5. Aufl., DİB., Ankara 1988, S. 100 und 337.

besser sind als die Erfindungen und Überlegungen von *Abū Ḥanīfa*. Das heißt, wenn *Abū Ḥanīfa* einen Ḥadīṭ schwach findet und nicht als Beleg anführt, wird es als Ḥadīṭ -Opposition abgestempelt, jedoch wenn *Aḥmad b. Ḥanbal* das vorliegende Ḥadīṭ -Material durchsiebt, gilt nicht dasselbe.

Diese Personen glauben gegenüber anderen Islam-Richtungen und Gelehrten eine besondere Mission zu haben. Ihrer Meinung nach auserwählte Allah sie als Beschützer der *Ṣarī'a* und Zerstörer der *Bid'a* (Erfindungen). Darüber hinaus sind sie auch jene, die Allah seine Religion anvertraut, durch welche er die Religion schützt und die Verbindung zwischen dem Propheten und der *Umma* herstellt. Die Gruppe stellt sich in den Mittelpunkt, bezichtigt die anderen des Fehlgehens und bewertet die Meinungen der anderen in Relation zu ihrer eigenen.<sup>49</sup>

Ein anderes Verhalten des Salafismus, das als falsch gesehen werden kann ist ihre Eile, jene mit *takfīr* zu beschuldigen, die nicht ihre Methoden verwenden. Sie kritisierten und beschuldigten *Taṣawwuf*, *Ġahmīya* usw. auf übertriebene Art mit Fehlgehen und Unglauben.<sup>50</sup>

Ein weiteres Fehlverhalten vom Salafismus ist die Gleichstellung der Worte der *as-salaf aṣ-ṣāliḥīn* mit den Worten des Propheten, ihre Einstufung als unfehlbar und wie sie versuchen ihre Aussagen zu erläutern und zu erklären, als würden sie Koran -Verse oder Aḥādīṭ behandeln.<sup>51</sup> Mit einem unterwerferischen Verständnis erachten sie die von den *aṣḥāb, tābi'ūn, tābi'u tābi'in* überlieferten *āḥād* Botschaften, welche vor der *Umma* als *ṣaḥīḥ* bestätigt werden, als *mutawātir* und nahmen diese als sichere Wissensquelle an. Sie bestimmten, dass inklusive *ḥabar al-wāhid* alle Aḥādīṭ in Themen der Glaubenslehre, Ethik sowie des Rechts als sicherer Beleg gelten. Die führenden Persönlichkeiten wie *Ībn Taimīya, Ībn Qayyim al-Ġauzīya* und vor allem *Aḥmad b. Ḥanbal* verteidigten die Meinung, dass die erreichten und unanzweifelbar sicheren *āḥād* Botschaften in allen islamischen Wissenschaften als Beleg gelten sollen und stellte sich vehement gegen eine Glaubens-Praxis Differenzierung.<sup>52</sup>

Wenn wir ihre Aussagen wie „*ittiba' (Befolgen) ist besser als ibtida' (Erfinden), schwacher Ḥadīṭ ist besser als iḡtihād, Religion besteht aus ātār, Überlieferungskette gehört zur Religion.*“ und das Verständnis dahinter mit kritischen Augen hinterfragen möchten, begegnen wir einer Denkweise, die den universellen Islam einer bestimmten ethnischen Gruppe zuschreibt. *Ātār* ist so weit und sensibel, dass sie die Aussagen, Lebensweisen und Verhaltensweisen der ersten drei Generationen als Ganzes aufnimmt. Denn wir sind mit einem Denken konfrontiert, das auch seine Schwächen zur Religion erklärt. Hier stellt

---

<sup>49</sup> Kutlu, ogW., S. 58-59.

<sup>50</sup> Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, S. 132.

<sup>51</sup> Atay, ogW., S. 136.

<sup>52</sup> Kubat Mehmet, „Kelam İlminin Yeniden İnşasında Hadisin Rolü,“ Yüzüncüyıl İlahiyat, von Webseite [www.kelam.org](http://www.kelam.org)

sich die Frage: Hatten diese Menschen keine Aussagen oder Handlungen die mit der Religion nichts zu tun haben?

Anders betrachtet, warum wird es als für das Feuer bestimmte Neuerung angesehen, wenn die *Mawālī*, das sich mit dem Islam Deckenden aus den traditionellen Werten ihrer Urahnen weiter praktiziert.

Die Versuche der muslimischen Araber, überall wo sie hinkommen, politische und rechtliche Autorität gegenüber anderen Völkern zu werden, verursachte die *Šu'ūbīya* Bewegungen, welche die eigenen Identitäten der anderen Völker betonen und sich gegen ihre Denkweise richten, die eigenen Gedanken und Handlungen als islamisch zu sehen. So falsch wie diese Bewegungen sind, ist auch der arabische Nationalismus falsch.

Ein bestimmtes Verständnis (salafitische Sichtweise) mit den *salaf aṣ-ṣālihīn* gleich zu setzen, bedeutet eigentlich das Ausschließen der Gefährten und ihrer Nachfolger, welche nicht dieser Meinung waren. Das Verständnis 'Abdallah ibn 'Umar ohne Kommentar zu akzeptieren ist von den *salaf aṣ-ṣālihīn*, und was ist mit der Denkweise, die fragte: „Ist das deine eigene Meinung oh Muhammed.“? Wenn das *bakrī* (*Abū Bakr*) Verständnis, das in dem Moment des Hörens bestätigt, den *Salaf* gehört, gehört das 'umarische (*'Umar b. al-Ḥattāb*) Verständnis, das erst nach dem Hinterfragen und Begreifen glaubt, nicht den *Salaf*? Bedeutet die Annahme eines „*bakrischen* Verständnisses“ unter dem Namen Salafismus als das einzige islamische Verständnis, nicht den Ausschluss des „*'umarischen* Verständnisses“?

Salafismus ist das Einschränken der *salaf aṣ-ṣālihīn* auf ein bestimmtes Verständnis sowie die Verdächtigung jeder Ablehnung ihres menschlichen und naiven Verständnisses durch die Späteren, als eine Opposition gegen den Islam.

Zusammenfassend möchte ich sagen, dass das Sunna-Verständnis des Salafismus, den Hadiṭ-Fanatismus betreibt, gegen den universellen Islam ist und nicht mit dem vereinbar ist, dass der Islam etwas Zeit, Raum, Geographie und ethnische Aufzeichnungen Überschreitendes darstellt. Am Ende kann man sagen, dass *as-salaf aṣ-ṣālihī* mehr vor dem Salafismus bewahrt werden soll, als vor Anderen.

### Kaynakça

**Abū Ḥanīfa**, İmam-ı A'zam, "Fıqh-ı Akbar," (in *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*), Übersetzung Mustafa Öz, IFAV, İstanbul 1992.

**Abū Zahra**, Muḥammad, *İslamda Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, türkische Übersetzung Hasan Karakaya-Kerim Aytakin, Hisar, İstanbul.

- Albānî**, Muḥammad Naşîruddîn, *Wuğûb al-ahzi bi hadîṭ al-âḥad fî l-'aqîda wa r-raddu 'alâ şubah al-Muḥâlifîn*, (Rasâilu d-da'wati s-salafîya), Dimaşq 1974.
- Aş'arî**, *al-Ibāna an Uşûl ad -Diyāna*, ed. Başîr Muḥammad 'Uyûn , Dār al-Bayān, Suriya 1990.
- Aṭarî**, 'Abdullāh b. 'Abdulḥamîd, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, Übersetzung Beşir Eryarsoy, h. 1425.
- Atay**, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.
- Aydın**, Salih, *İslam Düşüncesinde İman Problemine Felsefi Yaklaşım İnsanın Güven Sorunu*, Ravza, İstanbul 2010.
- Aydın**, *İslam Düşüncesine Giriş*, Ravza, II. Aufl., İstanbul 2008.
- Azkoul**, Karim, *Glaube und Vernunft im Mohammedanismus*, Max Hueber – Verlag, München 1938.
- Bağdādî**, 'Abdalqāhir, *al-Farq bain al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd, Maktabat al-'Aşrîya, Beirut 1990.
- Berger**, Lutz, *Islamische Theologie*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Wien, 2010.
- Bolay**, S. H., *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ, 8. Aufl., Ankara 1999.
- Bütî**, M.S.R., *as-Salafîya*, Dār al-Fikr, Dimaşq 1998.
- Büyükkara**, Mehmet Ali, *11 Eylülle Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye*, Dinî Araştırmalar, b. 7, z. 20, s. 205-234.
- De Lacy O'Leary**, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Übersetzung Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar, İstanbul 2003.
- Emir Ali**, *İslam'ın Özü*, Übersetzung Ömer Rıza Doğrul, vereinfacht Musa K. Yılmaz, Ankara 2007.
- Fazlurrahman**, *İslâm*, Selçuk, 4. Aufl., Ankara 1996.
- Fığlalı**, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk, Ankara 1996.
- Ğauzî**, İbn al-Qayyim, *İ'lām al-Muwaqqi'în an Rabb al-'Ālamîn*, Herausgeber Aḥmad Zü'bî, Şerikat Arqām, I. Aufl., B. I, Beirut 1998.
- Gazālî**, *İlcamu'l-Avam an İlmi Kelâm (İnançta Hassas Ölçüler)* Übersetzung Nedim Yılmaz, Hisar, İstanbul.
- Gazālî**, *İman-Küfür Sınırı*, ed. Süleyman Dünya, türkische Übersetzung Ahmet T. Arslan, Risale, İstanbul 1992.
- Goldziher**, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1963.
- Hodgson**, M. G. S. *İslam'ın Serüveni*, İz, İstanbul.
- Ibn Ḥazm**, *al-Faşl fi l-Milal wa n-Niḥal*, Beirut 1986.

- İbn Rüşd**, *el-Keşf an Manâhic al-Adilla*, Übersetzung Süleyman Uludağ, Dergâh, 3. Aufl., İstanbul. 1994.
- Ibn Taimîya**, *Akıl-Nakil Çatışması*, Tevhit yay. İstanbul 1996.
- Ibn Taimîya**, *al-İqlîl fî l-Mutaşâbih-i wa t-Ta'wîl*, Kairo, 1966.
- İkbal**, Muḥammad, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Übersetzung N. Ahmet Asrar, Birleşik, İstanbul.
- İrfan** Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, Übersetzung Saim Yeprem, Marifet, İstanbul 1994.
- İsfarâ'inî**, Abū l-Muzaffar, *at-Tabşîr fî d-Dîn*, ed. Yūsuf al-Hüt, Beirut 1983.
- Izutsu**, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Übersetzung Selehaddin Ayaz, Pınar II. Aufl., İstanbul 2000.
- Karlığa**, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera, İstanbul 2004.
- Kırbaçoğlu**, M. Hayri, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Kutlu**, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, II. Aufl., Kitabiyat, Ankara 2002.
- Kutlu**, *Türklerin İslamlaşmasında Mürcie ve Tesirleri*, TDV, II. Aufl., Ankara 2002.
- Laoust**, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Übersetzung E. Ruhi Fıçlalı-Sabri Hizmetli, Pınar, İstanbul 1999.
- Lohlker**, Rüdiger, *Dschihadismus Materialien*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Köln Weimer Wien 2009.
- Lohlker**, *İslam eine Ideengeschichte*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Köln Weimer, Wien, 2008.
- Madkūr**, İbrahîm, *fî l-Falsafa al-İslâmîya, Manhağun wa Taṭbîquh*, Maktabat Dirāsāt al-Falsafîya, Kairo 1973.
- Malaṭî**, Abū l-Ḥusain Muḥammad, *at-Tanbîh wa r-Radd 'alā ahl al-Ahwā wa l-Bida'*, ed. Kauṭarî, Kairo 1378.
- Massignon**, Louis, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954.
- el-Kavsî**, Müfrih b. Süleyman, *el-Menhecû's-Selefî*, Riyad 1422/2002.
- Muhammed** F. Osman, *es-Selefîyye fî l-Müctemiâti'l-Muâsira*, Riyad 1401/1981.
- Nasafî**, Abū Muṭî' Makḥûl , “Kitâb ar-Radd 'alā Ahl al -Bida' wa l -Ahwâ ad -Dâlla al -Muḍilla,” ed. Marie Bernand, *Annales Islamologiques*, Tome XVI, ss. 52-125, Institut Français d'archeologie Orientale du Caire 1980.
- Naşşâr**, 'Alî Sāmî, *Naş'at al-Fikr al-Falsafî fî l-İslâm*, Dâr al Ma'ârif, 9. Aufl., Kairo 1977.

- Rāzī**, Faḥruddīn, *Asās at-Taqdīs fī 'Ilm al-Kalām*, Dār al-Kitāb, undatiert.
- Šahrastānī**, Muḥammad ‘Abdalkarīm, *al-Milal wa n -Niḥal*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut, undatiert.
- Schuon**, Frithjof, *İslam’ı Anlamak*, Übersetzung Mahmut Kanık, İz, İstanbul 1999.
- Subhī Sâlih**, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları (‘Ulūm al-Hadīṭ wa Muṣṭaliḥuh)* Übersetzung Yaşar Kandemir, 5. Aufl., DİB, Ankara 1988.
- Subkī**, *Ṭabaqāt aṣ-Šāfi‘īyat al-Kubrā*, Kairo 1323-24.
- Tahānawī**, *Kaṣṣāfu İstilahāt al-Funūn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut 1998.
- Taşköprüzâde**, Miftāḥ as-Sa‘āda wa Mıṣbāḥ as-Siyāda, undatiert.
- Topaloğlu**, Bekir, *Kelām İlmi Giriş*, Damla, 3. Aufl., İstanbul 1988.
- Ülken**, *İslam Düşüncesi*, Ülken, İstanbul 1995.
- Uludağ**, *İslam’da İnanç Konuları ve İ’tikadî Mezhepler*, Marifet, 4. Aufl., İstanbul 1998.
- Uludağ**, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah, 3. Aufl., İstanbul 1994.
- van Ess**, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991.
- van Ess**, *Der Eine und Das Andere, Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, (I-II), Ed. Lawrence I. Conrad, De Gruyter Berlin/New York 2010.
- Watt**, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Übersetzung E. R. Fırlalı, Birleşik, İstanbul 1998.
- Wensinck**, A. J., ve Kramers, J. H., (Hg.), *Hadwörterbuch des Islam*, Leiden 1941.
- Yıldırım**, Suat, *Kur’an da Ulūhiyyet*, Kayıhan, II. Aufl., İstanbul 1997.





## GELENEK VE MODERNİTE ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA SPOR ETİĞİ\*

Nejdet DURAK\*\*

### ÖZET

Spor bir kültür unsuru olarak sosyal bir etkinliktir. Bu yönüyle geçmişten günümüze her toplumda farklı boyutlarıyla varlığını sürdürmektedir. Farklı ülkelerde öne çıkan çeşitli sportif etkinliklere baktığımızda kendi kültürel yapılanmalarıyla şekillenmiş, hayata bakışlarını, geleneklerini, örflerini, tutkularını ve alışkanlıklarını yansıtan, toplumsal düşünce ve davranışlarını belirginleştiren sportif etkinliklerin gelişmiş olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda spor etkinliği toplumun her kesiminden insanların büyük bir ilgiyle kendisine yöneldiği; milli ve uluslararası niteliklere sahip, sosyal, psikolojik, estetik yönü bulanana, kültürel ve ahlâkî bir olgudur.

Küreselleşme süreci ile birlikte, kültürün bütün unsurlarında olduğu gibi spor etkinliğinde de tek biçimli yapılar öne çıkmaktadır. Kurallar, ilkeler, amaçlar bütün toplumlar için geçerli tek biçimli bir yapılanma olarak tezahür etmektedir. Bu olgu bir yandan spor etkinliğini, aynı sporu yapan insanları ortak bir zeminde birleştirmekte, farklı kültürler, dinler, diller, siyasi telakkiler, ortak bir zeminde aynı yapılanmanın bir parçası haline gelmektedir. Tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar insanlık ortak bir zeminde, bir arada olma imkânını spor etkinlikleriyle yakalamaktadır. Bundan dolayı spor etkinliğini sadece bedensel ve bireysel bir etkinlik olarak değerlendirmek mümkün değildir. Spor ve olimpiizm kavramının tarihi gelişim süreci içerisinde kazandığı boyut ve muhteva bunun en açık ifadesidir.

Spor etkinliği, kapitalizmin, küreselleşme sürecinin temsil ettiği ekonomik ilişkilerin vücut bulduğu bir boyutu da taşımaktadır. Maddî ilişkilerin öne çıktığı bu süreç, değer ve yargı ölçülerini de etkileyip değiştirebilmektedir. Bu aynı zamanda olimpiizm kavramının içinde yer alan dostluk, kardeşlik, mükemmellik, daha iyi ve güzele ulaşmak, her türlü dil, din, ırk, politik görüş ve yaklaşımların üzerinde yer almak ilkesinin ve bu amaçlarla düzenlenen olimpiyat oyunlarının temel anlayışının karşısında tezat oluşturan bir nitelik olarak değerlendirilebilir. Spor etkinliklerindeki

\* “Bu makale Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 7-8 Mayıs 2010 tarihinde Konya’da düzenlenen *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu*’nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., S.D.Ü., İlahiyat Fakültesi, nejdetdurak@sdu.edu.tr

asıl önemli olan yön insanın eğlence, yaşama sevinci, kardeşlik duygusunu, ortak insanlık ülkülerini, sportif ilkeleri ve sporun en önemli yönünü, ruhunu, ahlaki değerlerini oluşturan sportif erdem (:Fair play) ilkesinin hayata geçirilmesidir. Bunun göz ardı edildiği durumda ise spor sadece bir itiş kakış, sporun amaçlarını yadsımak olacaktır. İnsanları birbirine düşman eden bir etkinlik şüphesiz sporun amaçlarıyla bir tezat oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Spor, Sportif Etik, Fair play, Etik, Değer

### ABSTRACT

#### **Sport Ethics in The Context of Tradition and Modernity**

Sport is a cultural activity. All kinds of sport has a different variations amongst in various cultures and societies, one would observe that they are deeply influenced by their personal and social preferences for traditions, attitudes, world views, habits etc. Therefore sportive activities have their own national and international flavours with various dimension of personal, social, aesthetics, and ethical phenomena.

The process of globalisations affects on sport as much other areas. Rules, principles, aims become utility for all nations. These phenomena bring together activities and people of sport on a common ground. Various cultures, religions, languages, political views also become part of this process. It has never been like today, humanity come together on a common ground as much as it happens in sportive activities. Thus, sportive activities are not only bodily and personal activities but also they are part of global activities as it can be followed the concepts of sport and Olympics.

Sport is also part of grater picture within capitalist relations in globalisation. Financial relations effect values and judgements. This might be interpreted within friendship, excellency, reaching to goodness, all kinds of races, political views of the main aims of Olympics. However, the real aims of the sportive activities are entertainment, happiness, friendship for the principles of sport ethical and human side of the activities. Ignoring these values sports may turn out to be just a hustle and bustle. If then, sport without certain values and aims may cause animosity.

**Key words:** Sport, Sportive Ethics, Fair play, Ethics, Value

### Giriş

Spor kavramı, insanın bedenî ve düşünce yeteneklerini bir bütün olarak geliştirmeye yönelik bireysel veya diğer insanlarla karşılıklı olarak gerçekleştirdiği eğlenme, yarışma gibi yönelimleri içeren eylemler toplamıdır. Bu yönüyle spor olarak tanımlanan aktiviteler günümüzdeki boyutlarına tarihi süreç içerisinde bir takım değişim ve dönüşümlerden geçerek ulaşmışlardır.

Modern spor dalları, geleneksel spor dallarının toplumsal ve ekonomik ilişkilerin uzun bir serüveni neticesinde şekillenmiştir.

Spor bir insan etkinliğidir ve onun ontolojik bir niteliğine işaret etmektedir. Spor ve oyun, insan hayatının ayrılmaz bir parçasıdır ve insanın olduğu her yerde asırlardır varoluşunu sürdürmektedir. Bazı düşünürler insanı *Homo Ludens*, oyun oynayan insan olarak tanımlamaktadır. Johan Huizinga (1872-1945), insan eylemlerini oyun teorisinden hareketle açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre oyun, kurgusal, insanı kuşatan, özgür bir eylem biçimidir. Huizinga, oyunun kültür ve toplum için önemine işaret etmekte, oyunun kültürü öncelediğini ve ürettiğini savunmaktadır.<sup>1</sup> Oyun kuramı ve sanat konusundaki görüşleriyle tanınan Alman düşünür Friedrich Schiller'e (1759-1805) göre "*insan oynadığı sürece tam insandır.*"<sup>2</sup> Bu anlayış doğrultusunda spor ve oyun insana özgü, insanı özgür kılan bir etkinlik olarak değerlendirilmiştir. Spor en açık ifadesiyle bir oyundur ve oyun kuramının bütün muhtevasını üzerinde taşımaktadır. Çağdaş düşünürlerimizden Atilla Erdemli'de oyun olarak sporun bir *deneme* olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre oyun, insanın *arayışının*, kendini *aşma* çabasının, bu dünyada *somutlaşmasının*, *varoluşunun* bir ifadesidir. Bu yönüyle spor etkinliği insana özgüdür ve onun bütün insanî duygularını yansıttığı, zevk aldığı, hoşlandığı, mutlu olduğu, tekrarlamak istediği bir etkinliktir.<sup>3</sup>

Spor ve oyun yarışmayı birleştiren, beden yeteneğinin öne çıktığı, kazananların ödüllendirildiği, üst düzeyde bir oyun, mücadele ve çabayı gerektiren bir uğraşıdır. Kurthan Fişek, spor'un farklı tanımlarına yer vermektedir. Bu tanımlardan birincisine göre spor, insan doğasında bulunan saldırganlık için sağlıklı ve barışçı bir emniyet supabıdır. Dostça rekabet ortamı bir açıdan savaşın barışçı ikamesidir. İkinci tanıma göre ise spor, kişinin ruh ve beden sağlığını güvence altına alan, günlük hayatın gerginlik ve sürüşmelerini ortadan kaldıran bir araçtır. Üçüncü tanım, Ludwing John'ın ortaya attığı, sporun yurtsever, hiyerarşik ve otoriter bir devlet eliyle ulusal birliği örgütleyen bir eğitim aracı olmasıdır. Dördüncü tanıma göre spor, kitlelerin afyonudur. Bu tanım sporu Marksist bakış açısıyla değerlendirmekte, kapitalizmin bunalımı ile sporun konu olduğu kitlesel ilgi arasında ters bir orantının olduğu görüşünü ileri sürmektedir.<sup>4</sup> Spor etkinliğini belli bir topluma, döneme, coğrafyaya özgü bir

<sup>1</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Beacon Press, 1950, p. 1, 8, 36.

<sup>2</sup> Morgan, William John and Meier, Klaus V. (eds.) *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics, 1995, p. 102.

<sup>3</sup> Atilla Erdemli, *İnsan. Spor ve Olimpizm Spor Felsefesi Yazıları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1996, s. 64-65; ayr.bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, *Felsefesiz Sanat Oyunsuz Tarih*, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 89. vd.

<sup>4</sup> Kurthan Fişek, *Spor Yönetimi*, Ankara 1980, s. 27 vd.; Ayrıca burada işaret edilmelidir ki Francisco Franco'nun Bernabeu stadyumu konusunda '*Bana 150 bin kişilik bir uyku tulumu yapın*'; Antonio Salazar'ın '*Portekiz'i kırk yıl üç F ile: Fiesta (şölen), fatima*

nitelik olarak tanımlayamayız. Tarihi gelişim süreci içerisinde spor etkinliği her kültür ortamında farklı yapılanmalarla var olmaktadır. Toplumlar kendi siyasi, ekonomik, kültürel, ideolojik gelişim sürecini, hayata bakışlarını yansıtan, düşünce ve davranışları şekillendiren belirli spor dallarını öne çıkararak bu sürece katkıda bulunmuşlardır.

Bromberger'in ifadesiyle "Bir futbol maçını büyüleyici buluyorsak, bu sadece bizi oyaladığı için değil, toplumlarımızın merkezi değerlerini yoğunlaştırılmış biçimde görünür kılmasındandır...Futbol maçı çok gaddar bir biçimde bize başka temel doğruları da hatırlatır; özellikle de bizim mutluluğumuzun başkasının mutsuzluğu demek olduğunu...Genel değerlerin büyüteç altına alındığı bir yer olarak futbol sahası, etnologların yerel hususiyetleri gözlemlemesi için de mükemmel bir yerdir. Bir kere bugün stadyum, kentsel bir cemaatin kendisini hem bir bütün olarak hem de ayrışmışlığı ile enine boyuna yansıtabildiği ender yerlerden biridir. Orada, toplumsal ilişkiler olağanüstü güçlü ifadelerle yüklü ritüellerle teatralleştirilir. Bu temel de stadyum titiz bir tahlili sahiden hak etmektedir. Ayrıca bir takımın gerek tertibi gerekse oyun stili, bir kentin reel ve muhayyel/mutasavver kimliğinin metaforlarını ortaya koyar."<sup>5</sup>

Bu yönüyle spor, ayrı kültürel tabakalar arasında ortak bir dilin, *anlaşma* veya *ayrışma* zemininin kurulmasında büyük bir ilgiye sahiptir. Mesela Futbolun uluslararası yaygın bir spor olmasını şüphesiz basit kurallar ile oynanmasıyla açıklamak veya amatör olarak çok kolaylıkla gerçekleştirilecek bir etkin olmasıyla izah etmek mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce futbol tek başına, bireysel gerçekleştirilecek bir etkinlik değildir. Bir takım olma zorunluluğunu, diğer insanların işin içine dâhil edilmesini gerektirmektedir. Bu ise daha geniş bir çevrenin, bir mahallenin, bir ilçenin, toplumun belli bir kesiminin işin içersine dâhil edilmesini beraberinde getirmektedir. Bromberger bu konuya işaret ederek şu hususların altını çizmektedir: "(Futbol) Bu yönüyle de şehrin, toplumun bir aynası olma niteliğini yansıtmaktadır. Bu bağlamda sorgulanması gereken husus bir seyirci topluluğunun stadyum içersindeki dağılımının, takımların oyun stilinin şehrin sahip olduğu toplumsal değerleri nasıl yansıtabileceğidir. Bunu izah etmek için bir iki özelliğe işaret edilebilir. Yaygın anlayışın aksine spor severlerin birlikteliği kendi içersinde yeknesak bir bütünlük arz etmez. Bu yönüyle şekilsiz, anonim bir bütünlük oluşturamaz. Seyirci topluluğunun tribünlerdeki dağılımı semt, yaş, meslek ve etnik yapı gibi farklı boyutları yansıtır. Ayrıca insanların kıyafetleri, jestleri, tezahüratları ve belirli alışkanlıklarını yansıtmaktadır. Bu yönüyle stadyum kentin toplumsal yapısının aslına sadık bir minyatürünü sunar."<sup>6</sup> Bu açıdan sportif etkinlik her

(*örgütlü din*) ve *futbol ile yönetim*' ifadeleri bu farklı yaklaşımlara bir örnek olarak zikredilebilir.

<sup>5</sup> Cristian Bromberger, *Stadyumdaki Kent, Futbol ve Kültürü*, Der. Roman Horak ve diğerleri, İletişim Yayınları İstanbul 1993, s. 41-42.

<sup>6</sup> Cristian Bromberger, *a.g.e.*, s. 43.

toplumun kendine özgü olan geleneklerini, örflerini, tutkularını ve alışkanlıklarını yansıtmaktadır.

Taylor konunun farklı bir yönüne, işaret etmektedir: “Futbol toplumsal hayatta hala, özel hayat alanında veya tüketimin ritüelleşmiş biçimleriyle karşılaşamayan birtakım işlevleri üstleniyor. Başka bir deyişle futbol hala –inat ve ısrarla- ‘salt belirli spor takımlarıyla özdeşleştirilemeyen bir yere olan aidiyet talebini’ temsil ediyor.”<sup>7</sup> Bu yönüyle toplumlar kendi bünyelerine özgü sportif etkinlikleri öne çıkarmakta, kendi kültürel değerlerini yansıtan sportif etkinliklere yönelmektedirler.<sup>8</sup>

Tarihte savaşların büyük ölçüde beden gücüne dayalı olmasından dolayı, spor savaşa bir ön hazırlık olarak görülmüş ve önem verilmiştir. Koçak bu hususa işaret ederek şunları vurgulamaktadır: “Yarışmacı sporların zamanla savaşın ‘barışçı’ bir alternatifine dönüştüğü de düşünülebilir. Eski Yunan şehir devletlerinin en savaşçısı olan Sparta, kendi gençlerinin olimpiyatlara ve öteki *panhelenik* oyunlara katılmasına izin vermezdi. Tudor hanedanı zamanında İngiltere’de de defalarca yasaklanmıştı futbol maçları. Devlet, gücün ve şiddetin biriktirilerek sadece düşmanı öldürmek için kullanılmasını istiyor olmalıydı. Erkek çocukların ergenlik çağına kadar anne himayesinde büyüdüğü geleneksel Hint toplumunda ise yarışmacı sporlar hiç gelişmemişti.”<sup>9</sup> Bu yaklaşıma göre savaşla spor aynı enerji üzerinde bir paylaşımı ifade etmektedir. Buna göre, enerji sadece bu faaliyet esnasında boşaltılmamakta, “dönüştürülmekte”, “yararlı” amaçlar doğrultusunda kullanılmaktadır. Bu açıdan yıkıcı olabileceği gibi, yapıcı amaçlara da hizmet etmesi söz konusu olabilecektir. Spor etkinliğinin amacı ve bu amaca yönelik örgütlenmesi, kullanılan enerjinin boyutları ve düzeyi üzerinde etkili olmaktadır. Bunları örneklemememiz gerekirse, ulusal düzeyde gerçekleştirilen bir sportif etkinlik ile uluslararası bir müsabakanın arasındaki kullanılan enerji ve motivasyon unsuru ile farklı spor dallarının, güreş veya boks gibi spor dallarının gerektirdiği çaba buna örnek olarak gösterilebilir. Takım oyunları ve bir araç yardımıyla gerçekleştirilen spor müsabakalarında bu şiddeti tampon görevi yerine getirerek tolere eden bir unsur olarak “top” gibi araçlar devreye girmektedir.<sup>10</sup>

Spor, bir değer olarak her toplumda bir varoluşa sahiptir. Spor, insanın bir boş zamanı değerlendirme, zaman tüketme uğraşısı olmanın ötesinde fiziki ve ruhsal bilincini geliştirmesini olanaklı kılan anlamlı bir insan etkinliğidir. Sporun insanın sahip olduğu “temel hak”lardan biri olduğu hukuk disiplini

<sup>7</sup> Ian Taylor, “Hillsborough 15 Nisan 1989 Gelenekle Modernleşme Arasındaki İngiliz Futbolu”, *Futbol ve Kültürü*, Der. Roman HORAK ve Diğerleri, İletişim Yayınları İstanbul 1993, s. 64.

<sup>8</sup> Nejdet Durak, “Spor ve Felsefe”, SOBE Sosyal Bilimler Evi, S. 3, Ağustos 2006, s. 37.

<sup>9</sup> Orhan Koçak, “Feyyaz’ın Tekmesi, Futbol Üzerine Psikanalitik Notlar”, *Futbol ve Kültürü*, Der. Roman HORAK ve Diğerleri, İletişim Yayınları İstanbul 1993, s. 313–314.

<sup>10</sup> Orhan Koçak, *a.g.m.*, s. 314.

tarafından da incelenen bir konudur.<sup>11</sup> Spor, insanın bedeniyle topluma, tarihine, çevresine açılan bir kapıdır. Kişinin bireyselliğinin farkına vararak toplumsallaştığı, insan olmanın bütün koşullarını “insan gibi insan olma olanağının” öğrenildiği bir sürecin adıdır.<sup>12</sup> Bu yönüyle, spor, sadece insanların fiziki ve psikolojik yönden gelişmesini sağlayan bir faaliyet alanı olmanın ötesinde kişinin sorumluluk duygusunu geliştiren, onu sosyalleştiren, hayata bakışını ve değer anlayışını etkileyen faktörlerin en önemlilerinden biridir.

### Spor ve Felsefe

Spor felsefenin, dar bir perspektifle, etiğin nasıl konusu haline gelir? Mesela bir spor etkinliğinde, voleybolda servis atan bir oyuncunun gerçekleştirdiği bu vuruşun etik bir yönü bulunmayabilir. Fakat sporcunun bu vuruş ve sonrasındaki tavır ve eylemleri, başarısını veya üzüntüsünü yansıttığı biçimi bir anda onun etiğin ve psikolojinin konusu haline getirebilmektedir.<sup>13</sup> Spor etiği, insan ve spor olayının varoluşsal bir yönüne işaret etmektedir. Spor insana ait bir niteliktir. Günümüz spor etkinliklerinin içerdiği farklı branşlar bize bütün bu alanları kuşatıcı etik bir perspektifin sağlanmasında bir güçlük olarak gözükebilmektedir. Bu anlayış spor etkinliğinde etik olarak bir plüralizmin olduğu düşüncesine götürebilir. Bundan dolayı sahip olunması gereken spor etiği üzerine düşünürken ilkeleri belirli bir spor dalına yönelmekten öte bir bütün olarak kuşatıcı bir perspektife, estetik gibi diğer disiplinlerin de bakış açısıyla, bütün spor etkinliğini kapsayıcı bir kuşatıcılığa sahip olmalıdır. Ayrıca vurgulanmalıdır ki spor etkinliği, spor eylemini gerçekleştiren sporcunun yanı sıra, seyircisinden ekonomisine farklı alanları da kuşatan bir boyutu kapsamaktadır.<sup>14</sup>

Bu durumda etik, bir takım genellemeler sunmanın yanı sıra spor eylemini gerçekleştiren kişinin somut eylemlerinden hareketle somut olaylarla genellenmenin pekiştirilmesine, dolayısıyla canlı bir değer perspektifinin oluşumuna katkı sağlar. Etik açıdan üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus da sporcunun sadece başarı kazanma uğruna yasal uygulamalar ve yasaklamalara rağmen doping amacıyla ilaç kullanımınıdır. Spor etkinliğinde etik değerler, dopinge ve şiddete yönelmenin, şike olaylarının, sporun sadece ticari bir meta haline dönüşmesinin, kazanma hırslarının sportif etkinliğe katılımın önüne geçmesinin engellenmesi gibi başlıkları kapsamaktadır. Şahin’in ifadesiyle:

<sup>11</sup> Atilla Erdemli, *Bir Temel İnsan Hakkı Olarak Spor, Beden Eğitimi ve Sporda Sosyal Alanlar Kongresi, Bildiriler Kitabı*, Gazi Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu, S. 1–6, Ankara 2003, s. 10–11.

<sup>12</sup> Ahmet İnam, “*Bedenim Kimin? Bir Spor Felsefesi İçin Bazı İpuçları*”, Felsefe Dünyası, S. 8, Temmuz 1993, s. 10.

<sup>13</sup> Mehmet Şahin, *Spor Eylemlerinde Etik Değer Sorunu*, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı Doktora Tezi, Adana 2003, s. 3.

<sup>14</sup> Milan Hosta, *Ethics and Sport: Whose Ethics, Which Ethos—a Prolegomenon*, Kinesiology 40 (2008) 1:89–95, p. 89–90.

“Çağımızın en önemli etkinlik alanlarından birisi olan ve ‘gelişmiş bir endüstri’ durumundaki spor, sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal manipülasyonların yanı sıra çok ciddi başka bir çerçevede tehlikeli bir durum ile karşı karşıyadır. Bu tehlike spor eylemlerinde var olan etik değer sorununda somutlanmaktadır.”<sup>15</sup> Bundan dolayı spor etkinliği etik perspektifle değerlendirmeyi içeren bir boyutu bizlere sunmaktadır.

İnsanlara ve topluma moral kazandırma yönü ile öne çıkan spor etkinliğine karşı büyük bir ilgi duyulmasına rağmen, küreselleşme ile birlikte spor etkinliği sadece sonuç üzerine odaklanan, sportif eylemin niteliğinin sorgulanmadığı bir süreci belirginleştirmektedir. Sadece kazanma üzerine odaklanan bir spor eylemi sporcu dışında taraftar ve kulüp yöneticisi gibi, olayı farklı perspektiflerde ele alanlar tarafından, sporun dışında farklı bir boyuta taşınmaktadır. Sporun bir pazar ekonomisi değeri olarak öne çıkarılması onun bir market değeri, bir meta olarak (hypercommodification) görülmesine ve tutumların bu yönde geliştirilmesine neden olmuştur. Kulüplerin bir ticari müessese haline dönüşmesi, amatörlüğün yerini profesyonelleşmenin alması, bir diğer ifadeyle profesyonelleşmenin yükselen değer olarak görülmesi, Sportif erdemini yerine sporcunun bir meta olarak değeri ve transfer ücretinin düşünülmesi, kar ve zarar hesaplarının öne çıkması bu sürecin getirdiği bir paradigma olarak düşünülebilir.<sup>16</sup>

Bir spor etkinliğinin kurallarının reklam ve kar elde etme doğrultusunda değiştirilmesi, spor etkinliğini yozlaştırmaktadır. Sporu spor yapan asıl değerler kendi içinde var olan fair play gibi ilkelerin göz ardı edilmesiyle veya ticari bir emtiaya dönüştürülmesiyle, etiği ilişkili olduğu metafizik değerlerden, sosyal ve kültürel bağlamından koparmaktadır.<sup>17</sup>

Bu konuya işaret eden İnam şu hususların altını çizmektedir: “Spor, salt eğlencelik bir iş, bir boş zamanı harcama uğraşısı değildir. Spor, insanın bedenine derin biçimde sahip çıkmasına yardımcı olan anlamlı bir insan etkinliğidir. Spor aracılığı ile kim olduğumu, nasıl düşündüğümü, duyduğumu, nasıl bir çevrede, dünyada yaşadığımı anlarım. Spor, bedenimle kendime, topluma, tarihime, çevreme açılan bir kapıdır. Sporla insan, bedeninin enerjisiyle kendini, birey olmayı, toplum olmayı, insan olmayı öğrenir. Bu açıdan büyük bir olanaktır. İnsan gibi insan olma olanağıdır. Geleceğin insanının önüne açılan, daha iyi bir çevre, daha iyi bir dünya, daha iyi bir evren için önemli bir fırsattır.”<sup>18</sup> Bu açıdan spor salt bir vakit geçirme uğraşısı olmasının ötesinde, insanın beden ve ruh bütünlüğüne, çevre ve kültürüne etki eden, dönüştüren ahlâkî bir bakıştır.

<sup>15</sup> Mehmet Şahin, *a.g.y.*

<sup>16</sup> Adrian Walsh-Richard Giulianotti, *Ethics, Money and Sport. This Sporting Mammon*, London: Routledge, 2007, p. 14–15.

<sup>17</sup> Adrian- Giulianotti, *a.g.e.*, p. 37 vd.

<sup>18</sup> Ahmet İnam, *a.g.m.*, s. 10.

Hayatın her aşamasında etik veya etik dışı olarak nitelendirilen eylemlerle iç içe bir hayat sürdüren insanın eylemlerini özel bir araştırma alanı olarak inceleyen, bu alana yönelik ilkeleri, varlık niteliklerini, ortaya koyan disiplin etik olarak tanımlanmaktadır.<sup>19</sup> Tarihi süreç içerisinde etik, insan eylemlerinin dar bir bakış açısıyla değerlendirildiği “olması gerek” in bir bilimi olarak değerlendirilmiştir. Aristoteles’den beri süregelen bir anlayışla felsefe: “Ne bilebiliriz?”, “Ne yapmamız gerek?”, “Ne umabiliriz?” ve Kant’ın katkısıyla “İnsan nedir?” sorularının sınırladığı bir uğraşı alanı olarak tanımlanmıştır. Felsefenin temel ilgi alanlarına yönelik olarak düşünülen bu metafizik soru(n)lardan ikincisi insanın ne yapması, nasıl davranması gerektiğine yönelik bir ahlâk metafiziği üzerinde durulmasını dile getirmektedir.<sup>20</sup>

Felsefenin bir toplumun maddi ve manevi bütün yönlerini kuşatıcı özelliğine işaret eden Olguner’e göre: “Bir milletin düşüncesi, o milletin maddi kültüründe, tekniğinde, bunun temeli olan ilminde, sanatında, edebiyatında, ahlâki-siyasî davranışlarında ve idari faaliyetlerinde tezahür eder. Öyleyse, bir milletin düşünce dünyasını görüp tanımak demek, onun tarih sahnesine çıktığı günden itibaren düşüncesinin tezahürü olarak ortaya koyduğu kültür, teknik, ilim, sanat... ürünlerini, gösterdiği siyasî-ahlâkî tutum ve davranışları ile idarî-iktisadî başarılarını görüp tanımak demektir.”<sup>21</sup> Bu bağlamda spor etkinliği toplumsal yaşamın önemli bir unsuru olarak, kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasal yansımalarıyla ve bunların yanı sıra etik değeriyle öne çıkmaktadır.

Spor ve felsefe ilişkisi etik açıdan ele alındığında kapsam olarak, sporla ilgili kavram ve konuları, spor basınının etik boyutta incelenmesini, doping için ilaç kullanımı, şike vb. hususların sorgulanmasını içermektedir. Bu yönüyle genel bir bakış açısıyla sporun doğası ve amacının felsefi boyutta incelenmesidir. Bu açıdan etik, estetik, epistemoloji gibi diğer felsefe disiplinlerinin birlikteliğini, bu yöndeki çalışmaları içeren geniş bir perspektifi gerektirmektedir. MacIntyre’nin ifadesiyle: Ahlâk kavramları, toplumsal hayat formları içerisinde cisimleştirilirler ve toplumsal hayat formlarının kısmen kurucusudurlar. Bir toplumsal hayat formunu bir diğerinden ayrı olarak teşhis edebilmemizin temel bir yolu, ahlak kavramlarındaki farklılıkları teşhis etmekten geçer... Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır -kavramlar dışında. Ve bir kavrama sahip olmak belli koşullarda belli biçimlerde davranmayı veya davranabilmeyi gerektirdiği için, ister mevcut kavramları tadil etmek, ister yeni kavramları değiştirmek davranışı değiştirmektir.”<sup>22</sup>

Etik, bir yönüyle “olması gerek”in alanıdır. Düşünce tarihinde “insan için iyi bir hayatın ne olduğu”, “insanın nasıl bir hayat sürdürmesi gerektiği”

<sup>19</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s. 262.

<sup>20</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 262-263.

<sup>21</sup> Fahrettin Olguner, “*Türk Düşüncesi’nin Dünü-Yarını*”, Türk Yurdu, S. 44, s. 20.

<sup>22</sup> Alasdair MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi*, Paradigma, İstanbul 2001, s. 5-7.



gibi sorular düşünürler tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ayrıca hemen hemen bütün dinler gayeleri açısından, bu yönde birer ahlak sistemi barındırmaktadır. İnsanın nasıl olması, nasıl davranması gerektiğine yönelik anlatımlar normlar ile belirlenir. Bu yönüyle ne yapması veya ne yapmaması, ne umması yönünde bir takım öğretileri sistemleştirirler. Bu gayeci etik öğretileri sadece dinlere özgü olmayıp Kant'a uzanan süreçte birçok farklı kültür ortamında ortaya çıkan öğretilerin karakteristik niteliğidir.<sup>23</sup> Felsefenin en eski ve köklü konularından biri olan etiğin konusu insan ve değerleridir. Etiğin konusunu belirginleştiren en önemli yönlerinden birisi, insan doğasında olana değil, olması gerekene işaret eden normatif bir ilim dalı olmasıdır. Bu yönüyle etik, kişinin bilinçli ve özgür olarak, kendi vicdaniyla, iradesiyle katıldığı değerler dünyasıdır. Bu dünyanın bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiğine işaret eden İnam'a göre: "Bedenim sporundur. Spor, kendi yetersizliklerini, özürlerini gidermeye, sorunlarını çözmeye çalışan insanın önünde, geçmiş yüzyıllarda bedeniyle ruhunu ayırmanın acısını, sıkıntılarını yaşarken, onu her yönüyle, bedeniyle, ruhuyla, toplumuyla, geçmişiyle, çevresiyle bütünleştirici bir güçtür."<sup>24</sup>

Olmaları gerekenle olan arasındaki ilişki, karşıtlık ve çelişkiler nedeniyle insanın ahlaki sorumluluğunun, katılımının belirginleştiği bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan ahlaki gerilimin yaşandığı yer, ahlaklı olmaya en çok aday olduğumuz yerdir. Bu yönüyle ahlâk bir insan başarısıdır. İnsan, seçen, davranışı belirleyen, iyiye doğru, değere doğru yönelen bir canlıdır. Temel ahlâkî değerlerin evrensel bir yönü olmasına rağmen, çeşitli kültür ve medeniyet çevrelerinde farklı yorum ve uygulamalara rastlanmaktadır. Özetle söylemek gerekirse, insanın asıl mücadelesi ve yarışı kendisiyledir. Bundan dolayı spor bir anlık veya bir zaman kesitine yayılan bir etkinlik değildir. Spor, uzun soluklu bir süreçtir ve insanın bütün hayatını kuşatan bir hayat tarzıdır. İnsanın hayata daha farklı bakmasına ve kavramasına olanak veren varoluşsal bir durumdur. Ayrıca ahlâk kişinin kendi özgürlüğünü gerçek anlamda duyduğu, hayatını tam manasıyla kuşatan bir duygudur

### **Olimpizm**

Olimpizm kavramı, dostluk, kardeşlik, mükemmellik, daha iyi ve güzele ulaşmak, her türlü dil, din, ırk, politik görüş ve yaklaşımların üzerinde yer almak ilkesi doğrultusunda düzenlenen olimpiyat oyunlarını ifade etmektedir.

Olimpiyat oyunları, spor tarihi açısından eski ve yenedünyayı birbirine bağlayan, benzer tutku, arzu ve isteklerin, ideallerin paylaşıldığı bir köprüyü ifade etmektedir. Olimpiyatlar ilk defa M.Ö. 776 tarihinden M.S. 395'e kadar her dört yılda bir Yunan dünyasının farklı bölgelerinden katılımlarla, Yunanistan'ın Peloponnes Yarımadası'nın Güneybatısındaki eski Olympia'da

<sup>23</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 264.

<sup>24</sup> Ahmet İnam, *a.g.m.*, s. 10.

gerçekleştirilmiştir. “Antik Olimpiyatlar” Yunan mitolojisinin yüce tanrısı Zeus onuruna gerçekleştirilmekteydi. Bu oyunlar aynı zamanda o dönemde kutsal bir yer olarak tanımlanan Altis adını taşıyan bir koruyu tavaf etmeyi içermekteydi. Olimpiyat oyunlarının belirli bir sistematik yapı kazanmasıyla birlikte bölgenin kutsal kabul edilen nitelikleri ve buna bağlı ritüelleri de ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Altis bölgesi, sunaklar, mermer ve bronz heykeller ile sportif başarılarla adanmış politeist inanç sistemlerini yansıtan dinsel bir boyut kazanmıştır.<sup>25</sup>

Olimpiyat oyunlarının geleneksel kabul edilen kuruluş tarihinin M.Ö. 776 olmasına rağmen bu tarihten çok önceleri de bu oyunların varlığına işaret eden belgeler bulunmaktadır. Bu dönem olimpiyat oyunları, insanların kendilerini güven ve barış içersinde hissettiği, savaflara ara verildiği bir ortamda düzenlenmekteydi. Bu bağlamda olimpiyat oyunları Yunan devlet ve kolonilerinin geçici de olsa birleşmesinde, barışın oluşmasında temel bir araç olarak belirginlik kazandı.<sup>26</sup> Dolayısıyla sportif etkinlik, toplumun değerlerini ve hayat tarzını belirleyen bir yapılanmayla daha başlangıç aşamasında kendini göstermiştir.

Olimpiyat oyunlarının düzenli bir şekilde gerçekleşmesi için M.Ö. 350 civarlarında bir stadyum yapılmış ve dini törenlerle sportif karşılaşmaların birlikte gerçekleştirildiği bir ortam ortaya çıkmıştır. Oyunların düzenlendiği dönemde, ateşkesi sağlayacak elçiler, spondophoroi unvanını kullanarak salt ateşkesi yaymak amacıyla ülke içersinde bir haberci olmanın ötesinde, yasal danışman kimliğiyle de tanınmışlardır. İlk başlarda bir ay süren ateşkes daha sonraları üç aya kadar uzatılır ve bu dönem içersinde uzaktan gelen ziyaretçilerin ve yarışmacıların korunması amacıyla ateşkes koşulları yazılı hale getirilmiştir. Yine bu dönem içersinde silahlanmak, çatışmak, insan öldürmek, kesin olarak yasaklanmış ve bu kuralların uygulanması sıkı bir şekilde takip edilmiştir.<sup>27</sup> Bu geleneksel oyunları Roma ve günümüz olimpiyat oyunlarından farklı kılan temel unsur, bütün spor karşılaşmalarının tanrısal bir gücün kanatları altında gerçekleştirilmesi, sporcuların gücünün tanrılardan geldiğine inanılması ve bununla ilgili ritüellerin bulunmasıdır.<sup>28</sup> Daha sonraki dönemlerde bu oyunların farklı şehirlerde de düzenlendiğini görmekteyiz. M.Ö. 644-M.Ö. 576 yılları arasında Pisa kentinde; M. S. 44 yılında Antakya’da olimpiyat oyunları düzenlenmiştir.

Baron Pierre de Coubertin’ in başkanlığında yeniden ele alınan ve 1896 yılında organize edilen Modern Olimpiyat Oyunları bu yıldan itibaren tıpkı eski Yunan Olimpiyatları’na benzer şekilde fakat farklı olarak sayıları gün geçtikçe artan olimpiik spor dallarıyla, evrensel bir boyutta varlığını sürdürmektedir.

<sup>25</sup> Judith Swadding, *The Ancient Olympic Games*, The British Museum Press, 2008, p. 7–10.

<sup>26</sup> Judith Swadding, *a.g.e.*, p. 10.

<sup>27</sup> Judith Swadding, *a.g.e.*, 2008, p. 11.

<sup>28</sup> Judith Swadding, *a.g.e.*, p. 12.

Coubertin'in bu oyunların organize edilmesindeki temel amacının dünya barışına hizmet etmek olduğunu vurgulaması, geçmiş ile gelecek arasında kurulan bir köprü, bir amaç birlikteliğinin yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Olimpik oyunlar, günümüzde geçmişten farklı olarak evrensellik ve sportif bir başarı kazanmanın ötesinde, sportif bir etkinlik olarak katılım ve temsil edilme niteliği öne çıkarılarak düzenlenmektedir. Geçmişte kadınların dışlandığı, sadece erkeklerin, hür vatandaşların katılabildiği ırkçı tutumlar bir tarafa bırakılmış, din, dil, ırk, renk ayrımı gözetilmeden spor etkinliğinin kapısı bütün insanlara açılmıştır. Bunların yanı sıra tarihi süreçteki dini ve mistik bir boyut taşıyan oyunların bu yönü bir tarafa bırakılmıştır. Fakat bazı çağdaş düşünürler modern olimpiyat oyunlarıyla geçmişin bu dini muhtevaya dayalı oyunları arasında benzerlikler kurmaktadırlar. Spor felsefesi üzerindeki çalışmalarıyla tanınan çağdaş düşünür ve 1972 Münih olimpiyatlara katılmış bir sporcu olan Lubodrag Simonoviç, Modern Olimpiyat oyunlarını küreselleştirici sürecin insanlığı yozlaştıran bir olgusu olarak nitelendirmektedir. Bu yaklaşıma göre olimpiyatlar, kapitalizmin öne çıkardığı bir tür dini ritüeli, olimpik stadyumlar da bu etkinliğin mabedini simgelemektedir. Simonoviç, kapitalist ideolojinin amaç ve hedeflerinin bu oyunlara yansıdığını, spor etkinliklerinin düzenlendiği tarihlerin, kutsal dini günler gibi algılandığını iddia etmektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda olimpik oyunları totaliter, küreselleştirici, kapitalist ideolojinin manevi yönü olarak değerlendirmekte, insanın özgürlük ve adalet duygularını zedeleyerek yenedünya düzeninin gerçekleşmesi için dikkatleri dağıtmak için kullanılan bir araç olduğunu savunmaktadır.<sup>29</sup> Simonoviç'in bu sert eleştirisinin haklı olduğu yönleri bulunmaktadır fakat olimpiyat oyunlarını sadece bu bakış açısıyla değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Olimpiyatların amaçlarını simgeleyen Citus, altius, fortius daha hızlı, daha yüksek, daha güçlü ifadeleri, Baron Pierre de Coubertin'in Rahip Didon'dan alarak, modern olimpiyat oyunlarını düzelenlerken kullandığı çarpıcı bir slogandır.<sup>30</sup> Bu slogan aslında sporda mükemmel olma isteğinin bir ifadesi olarak görülebilir. Spor olayına katılanları motive etmek, dinamik kılmak için düşünülmüş bir ifadedir. Daha sonraları yine Coubertin'in sloganlaştırdığı "*athlatae proprium est, se ipsum noscere, ducere et vincere*" deyişi, "sporcu olmanın temel özelliği, kendini tanımak, kendini yönetmek ve kendini aşmaktır" anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Bu ifade ilki kadar etkili bir ifade olmasa da sporun amacını gösteren en iyi yaklaşımlardan biri olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca ilk sloganda ifadesini bulan spor etkinliğini sadece sportif başarıya odaklamak gibi bir anlayış sporun doğasına aykırı düşünülmüştür. Sportif başarı önemlidir ama sporun kendisi bununla özdeşleştirilemez. "...sporcu, bencil bir mülk sahibi

<sup>29</sup> Lubodrag Simonoviç, "*Olimpizmin Felsefesi*", Çev. Doğa Konukman, Bilim ve Ütopya, S. 122, Ağustos 2004, ss. 8-13, s. 8-9.

<sup>30</sup> Atilla Erdemli, *İnsan, Spor ve Olimpizm Spor Felsefesi Yazıları*, s. 111.

<sup>31</sup> Atilla Erdemli, *a.g.e.*, s. 112.

değildir, olmamalıdır. Nasıl iyi bir asker, bedenini vatanına adanmışsa, sporcu da, takımına, takımı da, ona sahip çıkan topluluğa, topluma, kültüre, tarihe adanmıştır kendini.”<sup>32</sup> Bu açıdan spor aynı zamanda bir erdem etkinliğidir. Bir başka deyişle insanın yüce değerleri arayışının ifade bulduğu bir etkinlik alanıdır.

### Fair Play

Günümüzde sportif etkinliklerde sporla ve sportmenlikle bağdaşmayan durumlarda sıklıkla sportif erdem (:Fair play) kavramı dile getirilmektedir. Fair play kavramı ilk başlarda “*iyi oyun*” anlamında kullanılırken, zaman içerisinde “iyi, iyi oyunu temin edecek ruh hali ve sporcuya yakışan davranış tarzı” olarak tanımlanmıştır. Bu kavram tarihi süreçte “iyi oyunu temin edebilmek için, oyuna dâhil olanların mutlak olarak yerine getirmek zorunda oldukları davranış tarzlarının tümünü” ifade eden bir boyut içerisinde değerlendirilmiştir. Bu kavram günümüzde spor etkinliğinin bütün aşamalarında “*tamamen dürüst*” olmayı ifade eden bir konsept içerisinde kullanılmaktadır. Bu anlamda olmak üzere kullanılan “*sportmenlik*” veya “*sportmence*” kavramları da aynı anlam boyutunu çağrıştırmaya rağmen Son yıllarda “fair play” kavramı dilimize yerleşmiştir.<sup>33</sup> Sportif etkinliği gerçekleştiren insanın sahip olması gereken sportif değerler, erdemler bu kavram içerisinde ifadesini bulmaktadır. Sportif erdem (:Fair play) bu yönüyle spor eyleminin ve sporcunun etik açıdan değerlendirilmesini içermektedir.

Fair play, insanın duygu ve arzularının esiri olmadan, eylemlerini *hikmet ışığı* altında ortaya koymasıdır. Sporun asıl mahiyetini ve niteliğini belirginleştirecek bu eylem tarzının geliştirilmesi, insanlara kazandırılması bir eğitim meselesidir. Günümüzde ve tarihi süreçte örneklerini sıklıkla gördüğümüz, “spor” adına insanların birbirine zarar vermesinin, canlara kıyılmasının önüne geçilmesi için sporun felsefeyle örtüştüğü bu etik boyutun önemini kavranılması ve sportif erdemlerin insanlara eğitimle kazandırılmasına çalışılması gerekmektedir.

Sportif erdem (:Fair play), kurallara uymak, töreden sapmamak, iyi eylemek, yiğitlik göstermek, mert olmak, insan onuruna yaraşır davranmak gibi olumlu anlamları içerisinde barındırmaktadır. Bu kavram İngilizlerin “*gentleman*” olarak ifade ettikleri, bizde *çelebi*, *efendi* kavramlarıyla karşılanabilecek bir insan ve davranış modelinin ifadesidir. Aristoteles’in Nikamakos Ahlakında “*kendine egemen olma*” kavramıyla ifade ettiği erdemli bir davranış biçimidir. Kurallara uyma, kendi çıkarına onları yorumlamama, mızıkçılık etmeme, bu yönüyle salt bir oyun ve spor etkinliği için değil; insan hayatının bütününe kuşatan bir hayat ilkesi olarak düşünülebilir.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Ahmet İnam, *a.g.e.*, s. 7-8.

<sup>33</sup> Peter C. McIntosh, *Fair Play: Ethics in Sport and Education*, Heinemann, 1980, p. 108.; Atilla Erdemli, *a.g.e.*, p. 161 vd.

<sup>34</sup> Nejdet Durak, *a.g.m.*, s. 42.

Spor etiği, sportif eylemin kurallarını ahlaki bir perspektif içerisinde incelemeyi içerir. Mesela boks sporu için tespit edilen kurallar ve giyilmesi zorunlu olan kıyafetler, aynı zamanda insanın sağlığının korunması, zarar görmesinin asgari düzeye indirilmesinin temini bu yönüyle spor etiğinin de inceleme alanına girmektedir. Bu yönüyle spor, normatif olarak bazı etik değerleri benimsemeyi ve bunları hayata geçirmeyi gerekli kılmaktadır.

İnsan, spor karşılaşmalarında kendini zorlar ve aşmak ister. Bu bir yönüyle kişinin mükemmeli yakalama arzu ve isteğinin sonucudur. Fakat kişinin sadece başarıya odaklanması, mükemmeli yakalama arzusu beraberinde bu spor etkinliğini gerçekleştirenin kendi doğasının gerektirdiği, belirlediği sınırlarda yaşamasını getirir. Bu durum ister istemez insanın ruhsal ve bedensel yetilerini zorlar. Bazı durumlarda bu kişinin sporun bir oyun ve yaşama sevinci olduğu gerçeğini görmemesine veya yadsımaya neden olabilir. Bu özellikle olimpiyat oyunları gibi daha üst seviyede gerçekleştirilen müsabakalarda yer alan sporcuların büyük baskı altına girmesine neden olabilir. Spor kişinin böyle durumlarda sportif erdem gerekliliklerini yerine getirmesi, hoşgörüyü, kendine egemen olmayı, kurallara bağlı kalmayı hayata geçirmesi kendisinden beklenmektedir. Bu açıdan spor bir değerler etkinliğidir. Farklı bir ifadeyle oyunu kurallarına göre oynamak gereklidir.

Sporcu olmak her şeyden önce bu davranış ve hayat tarzına sahip olmayı içermektedir. Spor eğitime çok küçük yaşlardan itibaren başlanması gerekliliği bir yönüyle bununla ilgilidir. Erdemli'ye göre: "Daha küçük yaşlarda toplumla birlikte spor yapmaya başlayan birey, kendisini, eylesen, neşeli, mücadeleci ve dinamik bir yapı olarak toplumu, birlikte spor yaptığı insanları, rakiplerini, kuralları ve onlara uymayı, hoşgörülü davranmayı, görerek, yaşayarak öğrendiğinde Spor Ahlakının temeli olan Fair Play'i öğrenmek için zorlanmaz... kendisini ve başkasını kabul etmek, özgürce ve başka özgürlüklerle bütünleşerek uğraşa girebilmek, kendisine ve dışındaki yaşamalara önem ve değer verebilmek Spor Ahlakının temelleri olarak küçük yaşlarda ve özel durumlar dışında hep Herkes için Spor bağlamında kazanılır"<sup>35</sup> Görüldüğü üzere insan çok küçük yaşlardan itibaren bu davranışları eğitimle kazanabilir. Ayrıca bu değerlerin, sportif erdem (:Fair play)'in hayata geçirilmesi ve bir hayat tarzı haline getirilmesi çabası salt spor etkinliğini gerçekleştirenlerle ilgili olmayıp, bir değer olarak toplumun bütününe egemen olacak bir paradigmanın sonucunda sağlanabilecektir. Bu durumda Sportif erdemler toplumsal bir başarı olarak nitelendirilecektir.<sup>36</sup>

Kendisinde gençliğimde sporla uğraşmış, üniversite genç takım kaleciliği yapmış olan çağdaş düşünür Albert Camus (1913-1960) "*ahlâk ve insanın yükümlülükleri hakkında güvenebileceğim ne biliyorsam onu spora borçluyum.*

<sup>35</sup> Atilla Erdemli, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>36</sup> Atilla Erdemli, *a.g.e.*, s. 164-165.

“Çünkü top hiçbir zaman beklediğim köşeden gelmedi”<sup>37</sup> ifadesiyle sporun kendine özgü ve sade kuralları ile farklı ahlak sistemleri karşısında kalan insanın içinde bulunduğu kaosu aşmada farklı bir alanda edindiği tecrübenin yaşama bakışını etkilediğini belirtmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, insan ruh ve beden bütünlüğü olan bir canlıdır ve sportif etkinlik, insanın bu iki yönüne tam manasıyla hitap etmektedir. Bu kişinin doğasına uygun bir etkinliktir ve ona yaşattığı coşkuyla, sevinçle ve bazen de hüznle tam manasıyla onu kuşatmaktadır. Bu etkilenmenin olumlu veya olumsuz olması önemlidir. Fakat asıl önemli olan insanın spordaki eğlence, yaşama sevinci, kardeşlik duygusunu, ortak insanlık ülkülerini, sportif ilkeleri ve sporun en önemli yönünü, ruhunu, ahlaki değerlerini oluşturan Sportif Erdem (:Fair play) ilkesini hayata geçirmesidir. Bunun göz ardı edildiği durumda ise spor sadece bir itiş kakış, sporun amaçlarını yadsımak olacaktır. İnsanları birbirine düşman eden bir etkinlik şüphesiz sporun amaçlarıyla bir tezat oluşturmaktadır.

### **Küreselleşme Değerler ve Spor**

Farklılıkları aynileştirmek olarak da tanımlanabilecek olan küreselleşme süreci ile kültürel ve sosyal hayatta birbirine benzer yapılanmalar ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte küresel değerler ile çatışan değerler değişmekte, global olana dönüştürülmektedir. Küreselleşme, üzerinde sıkça araştırmaların ve incelemelerin yapıldığı bir olgudur. Bu sürecin iktisadî, siyasî, hukukî, kültürel pek çok farklı boyutu kendi içersinde barındırmasından dolayı kuşatıcı bir tanımının ortaya konulması oldukça zor gözükmektedir. Roland Robertson, küreselleşmeyi dünyanın küçülmesi ve bir dünya bilincinin oluşması olarak tanımlanmaktadır.<sup>38</sup> Anthony Giddens, küreselleşmeyi modernliğin bir sonucu olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşıma göre küreselleşme salt bir finans etkinliği olmanın ötesinde siyasal, teknolojik ve kültürel bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım ile bütün dünyayı birbiriyle bağlantılı, birbirini şekillendiren bir boyutta değerlendirmektedir. Ona göre küreselleşme batıyla, batılı değer anlayışıyla ilişkilidir. Giddens’e göre modernlik doğası itibarıyla küreselleştiricidir.<sup>39</sup> Martin Albrow ise küreselleşmeyi insan yaşamı üzerinde dünya çapında etkiye sahip olan değerler, pratik uygulamalar ve teknolojik gelişimin yaygınlaşması olarak tanımlamaktadır.<sup>40</sup>

Günümüzde spor dalları uluslararası nitelikler ve yapılanmalar kazanarak küresel boyutta önemli bir rol üstlenmiştir. Geçmişin her topluma ait kendi folklorik, kültürel değerlerini yansıtan çeşitli sportif etkinlikler yerini daha

<sup>37</sup> Eduardo Galeano, Soccer in Sun and shadow, translated by Mark Fried. London: Verso, 2003, p. 57-58.; <http://www.camus-society.com/camus-football.html>, 18.09.2011

<sup>38</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Ankara 1999, s. 21-22.

<sup>39</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 66vd.

<sup>40</sup> Albrow, Martin; *The Global A.g.e.*, Stanford University Press, 1997, p. 88

küresel spor dallarına, kurallarına ve müsabakalarına bırakmış gözükmektedir. Bu açıdan spor etkinlikleri günümüzdeki konumlarına, bazı değişim ve dönüşümlerden geçerek ulaşmışlardır..

Küreselleşme çabasının bir ifadesi olarak ortak değer ve normların geliştirildiği, oluşturulduğu ve uluslararası toplantılarla ortak müzakere, ve deklarasyon çabalarıyla süregelen bu süreç spor etkinliğinde de ölçüt, ilke, sistem arayışlarıyla, konsensüs arayışı gibi unsurlarla, küreselleştirme kavramının popülerlik kazanmasını sağlayan olgulara destek vermektedir.

Bu çabalarda dikkatimizi çeken yön küreselleştirme görünümü altındaki gelişmelerin hiç bir zaman insanlar için ve insanlar tarafından demokratik olarak seçilen tercihler olmadığıdır. Bu anlamda dar söylemde kapitalist sermayenin dünyanın bütünü, çok uluslu şirketler aracılığıyla ele geçirmesi olarak tanımlanabilecek olan küreselleştirme süreci sadece teknolojik gelişmelerin lokomotif etkisinde dünyayı bir finans piyasasına çevirmekle kalmamakta, Giddens'in vurguladığı gibi ekonominin dışında sosyo-politik ve kültürel dönüşümleri de hedefleyen bir yapılaşmayla belirginlik kazanmaktadır. Bu yönüyle küreselleş(tir)me süreci insanlığın ortak bir takım değerler etrafında bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan günümüzdeki küreselleş(tirici)/me süreci batı modernliği ve postmodernizmle iç içe geçmiştir. Bu süreç, modernitenin bir sonucudur. Modernleşmeyi belirginleştiren ana vasıf, dini söylemlerin akılla bertarafıdır. Modernizmin öne çıkardığı sosyo-politik ve ekonomik tek biçimli oluşumlar, günümüz küreselleş(tir)me süreciyle bir üst değer olarak yerel kültürler üzerinde baskı kurmakta ve dönüştürmektedir. Modern evrensellik farklı coğrafyalarda tek biçimli, standart ekonomik değerleri ve siyasi yapılanmaları geçerli tek doğru olarak belirlemekte ve oluşturulmaya çalışılan bu homojen dönüşüme direnenlere karşı şiddet ve zor kullanmaya kadar varan boyutlarda tedbirler alabilmektedir. Bu doğrultuda meselâ siyasî alanda demokrasi küresel bir değer olarak daha fazla önem kazanmakta, otoriter ve totaliter rejimler yerlerini daha küresel bir değer olan demokrasiye bırakmaktadır. Bu süreci idare eden tek bir dominant unsurdan söz edemeyiz. Batı merkezli küreselleştirici süreçte kimliklerini ve hedeflerini tam olarak tespit edemediğimiz pek çok aktör rol almaktadır. Bu kimlikleri hakkında yeterli bilgi birikimine sahip olmadığımız aktörler elinde küreselleşme yeni kavramsal paradigmalara ortaya koymakta ve insana ilişkin bütün yaşam alanlarında; sinemadan, müziğe, moda, tüketim alışkanlıklarına, spor kültürüne kadar etki etmekte, tezahürlerini göstermektedir. Bundan dolayı küreselleşme maddî, ekonomik, kısaca ifade etmek gerekirse fizikî dünyamızın dönüştürülmesinin yanı sıra, bundan da önemli olarak bir imajlar dünyasının oluşumunu da sağlamaktadır.<sup>41</sup>

Bu bağlamda geçmişte kendi içine kapalı spor takımları ve spor anlayışları yerini daha küresel olduğu düşünülen değer ve anlayışlarına

---

<sup>41</sup> Nejdet Durak, “Küreselleşme Dil ve Ahlak”, S. 1, Ekim-Aralık 2005, ss. 48-55, s. 49vd.

bırakmaktadır. Ulusal liglerde mücadele eden takımların, hatta milli spor takımlarının farklı ulus ve milletlerden sporcularla sahaya çıkması bu olgunun en belirgin yönünü oluşturmaktadır. Spor etkinliği bu açıdan farklı dil, din ve ırkların bir yelpazesini temsil ederken, kurallar ve normlar ortak bir konsensüsün ifadesi olarak belirginlik kazanmaktadır. Bu olgu günümüzde sporun kazandığı küresel paradigmanın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca işaret edilmeli ki spor etkinliği, milletler arasında iletişimi geçmişte olmadığı ölçüde artırmasıyla, belli dönem ve toplumlarda siyasi propagandanın da bir aracı olarak yer almasıyla, reklâm gibi unsurlarla ekonominin baş başat unsurlarından biri olarak belirginlik kazanmasıyla, küresel boyutta önem ve değerini korumaktadır.

Bu bağlamda yerel kültürel değerler çerçevesinde şekillenen spor dalları küresel yapılanmalarla değişmekte ve dönüşmektedir. Bu sürece dâhil olan spor dalları küresel kültürün üretim ve tüketim ilkeleri doğrultusunda şekillenmektedir. Spor etkinliğinde ekonomik değerler ön plana çıkmakta, sporun örgütlenmesi ticari bir uluslar arası şirkete dönüşürken, taraftar kitlesinin örgütlenmesi, sporun görselliği gelişmektedir. Kural ve normlar ticari yapılanmalar doğrultusunda daha fazla reklam ve kar marjını sağlayacak ölçütler doğrultusunda dönüştürülmektedir.

Bu süreç aynı zamanda sporun teknoloji ile işbirliğini de artırmaktadır. Daha iyi yüzme imkanı veren nano teknolojik yüzme kostümleri, daha iyi zıplamayı veya koşmayı sağlayan teknolojik ayakkabılar, daha üst düzeyde sporcuların performans sağlamasına yönelik teknik ekipmanlar, tıp teknolojisinin sağladığı performansa yönelik ilaç kullanımı, sporun geleneksel bağlamından koparılarak daha teknik ve performans sergilenmesine yönelik, imaj ve görselliğin her şey olduğu bir sürece dahil etmektedir. Bu yüksek performans isteği doğrultusunda spor etkinliği, teknolojinin kullanıldığı ve sergilendiği bir arenaya dönüşmektedir. Bu geleneksel spor anlayışı ile kesin bir ayrımın ortaya çıkışıdır. Kişi merkezli spor etkinliği yerini teknolojiye, bırakmaktadır. Spor organizasyonları ve spor etkinliğinin gerçekleştirildiği salonlar bu teknolojik gelişmelerin bütün unsurlarıyla sergilendiği bir teknoloji arenasına dönüşmektedir. Geleneksel spor müsabakalarının öne çıkan değerleri olan dostluk, kardeşlik, cesaret gibi erdemler, toplumları birleştiren ve aynı duygularla kaynaştıran spor etkinliği kendi doğal oluşum süreçlerinden koparılmakta, çevre, iklim ve doğal koşullarca belirlenen kimi spor etkinlikleri, zaman kavramına bağlılığı ortadan kaldırılarak, yılın her zamanında yapılabilen bir gösteriye dönüştürülmektedir. Gönüllük ve yardımlaşma ilkeleriyle şekillenen spor etkinliği profesyonelleşme ile ticari bir kazanç kapısına dönüşmektedir.



Karahüseyinoğlu geleneksel spor etkinliğini belirginleştiren bazı özelliklerden bahsetmektedir.<sup>42</sup> Bu değerleri şu şekilde ifade edebiliriz. Doğal “kendiliğinden” gelişen organizasyonlar olması; coğrafi ve iklim koşullarının etkisinde bir oluşuma sahip olması; yazılı olmayan, esnek mutabakat gerektiren kurallar; yöreden yöreye kimi farklılıklar içeren kuralların varlığı; usta çırak ilişkisi tarzında şekillenmesi ve bu hususa büyük saygı gösterilmesi; tecrübenin ve tecrübeli kişilerin önemsenmesi ve geniş inisiyatif kullanmaya imkan tanınması; spor dalının ve sporcunun toplum tarafından önemsenmesi; spor organizasyonlarında ve faaliyetlerinde daha çok erkek egemen yapının öne çıkarılması; günümüz koşullarına göre daha az kısıtlayıcı giysi ve malzeme gereksinimi duyulması; geleneksel ve dinsel ritüelleri koruyan ve yücelten yapı; zamana karşı değil, kazanma ve kaybetmeye yönelik müsabaka; sonucu yetenekten daha çok güç ve kuvvetin etkilemesi; organizasyonlarda daha çok topluluğun önde gelen kişilerinin etkili olması; başarıda itibar ve onur kazanma isteğinin motivasyon sağlaması; kategorilerinin fiziksel özelliklere göre değil önceki başarıya göre şekillenmesi.

Görüldüğü gibi Karahüseyinoğlunun ifade ettiği bu geleneksel yaklaşım, her toplumun hayat tarzı, coğrafi nitelikleri, gelenekleri, kültürü birbirinden farklı spor dallarının gelişmesini olanaklı kılmıştır. Bu doğrultuda spor, kültürün bir unsuru olarak tarihi süreç içerisinde gelişmiş ve diğer kültürel unsurlarla zenginleşerek o toplumun milli değerlerinin aynası olmuş, bir kültür unsuru olarak belirginlik kazanmıştır.

Geleneksel sporların modernleşme süreci ile birlikte yaşadığı değişimlere ise şu açılardan işaret edebiliriz.<sup>43</sup> Geleneksel sporların doğal, kendiliğinden oluşan gelişim süreci yerini, belirli tarih aralıklarına sıkıştırılmış, yapay, planlı, tarihi önceden belirlenmiş oluşumlara bırakmaktadır. Geleneksel organizasyonların, yazılı olmayan, yıllarca içerisinde şekillenen kuralları yerine ayrıntılı, detaylarıyla açıklanan, yazılı hale getirilen yönetmeliklerle bırakmaktadır. Spor organizasyonlarını, toplumun üzerinde ittifak ettiği tecrübeli kanaat önderlerinin düzenlemesinin yerini, yetki ve sorumlulukları federasyonlarca önceden belirlemiş tecrübeye değil sertifikaya bağlı görevliler üstlenmiştir. Böylelikle tecrübeli görevlilerin inisiyatif kullanma yetkileri ortadan kalmış, bunun yerini kısıtlı yetki ve inisiyatif kullanan federasyon görevlileri almıştır. Müsabakalarda başarının sadece güç ve beceriye dayalı, yenmeye bağlı anlayışının yerine, modern sporlardaki süre veya puanlama esasına bağlı başarı kıstasları gelmiştir. Sınırları önceden belirlenmeyen ve yöresel değişiklikler gösteren toplanma alanları yerini branşa özel spesifik spor tesis ve alanlarına bırakmaktadır. Geleneksel organizasyonlarda önemsenen ve ağırlanan kişiler kanaat önderleri, ustalar iken günümüzde bunlar yerini, siyaset adamları

<sup>42</sup> M. Fatih Karahüseyinoğlu, *Geleneksel Türk Sporlarındaki Modern Spor Yansımaları*, e-Journal of New World Sciences Academy, 2008, Vol. 3, No: 3, ss. 131-137, s. 134.

<sup>43</sup> M. Fatih Karahüseyinoğlu, *a.g.m.*, s. 135.

ve basın mensupları, popüler ve medyatik kişiler almıştır. Ayrıca geleneksel spor faaliyetleri modern sporlar gibi iletişim araçlarının tüketim ürünleri arasında yer alabilmek için şekillenmekte ve değişime uğramaktadır. Günlük kullanıma uygun farklılık gösteren spor kıyafeti yerine tek tip ve özellikli spesifik spor kıyafeti kullanılmaya zorunluluğu getirilmiştir. Geleneksel ve farklı olan organizasyona davet edilme ve duyurulma şekilleri değişmiş, günümüzün modern iletişim araçları kullanılmaya başlanmıştır.

Bu anlayış doğrultusunda günümüz spor etkinliklerinin, sportif kültürün yok sayılarak tamamen ticari niteliklerle ele alınması, ekonomik, parasal değerlerin öne çıkarılması onun etik değerlerden uzaklaşmasını beraberinde getirmektedir. Spor etkinliğinin ticarileşmesi, profesyonel bir meslek haline dönüşüp, sadece başarıya odaklanması, sportif değerlerin ve Sportif Erdem (:Fair Play) ilkesinin hayata geçirilmesindeki engellerin başında gelmektedir. Küreselleştirici süreç, kültürün bütün unsurlarında olduğu gibi spor etkinliğinde de kendi küresel yapılanmasını öne çıkarmaktadır. Kurallar, ilkeler, amaçlar bütün toplumlar için geçerli tek bir yapılanmanın ifadesi olarak, bütün uluslar için belirleyici olmaktadır. Bu olgu kaçınılmaz bir biçimde spor etkinliğini, aynı sporu yapan insanları ortak bir zeminde birleştirmektedir. Farklı kültürler, dinler, diller, siyasi telakkiler, ortak bir zeminde aynı yapılanmanın bir parçası haline gelmektedir.

### **Sonuç**

Spor insana özgü bir etkinlik olarak insanları hangi ırk ya da kültüre mensup olunursa olunsun, insan olma ortak paydasında insanları buluşturan bir etkinliktir.

Spor insanlığın bütün kültürlerinde pratik olarak paylaşmanın, insanın insanla kurduğu bir diyalektiğin, düzen ve kuralların, birlikteliğin ifadesidir. Oyun ve spor günlük yaşamımızın sıradanlığının dışına çıkışının bir ifadesidir. Çünkü spor, insanları kendine özgü kurallarıyla, yapılanmasıyla, farklı bir boyuta taşımaktadır. Spor, insanın kendisini idealleştirdiği bir alanın ifadesidir. Bu yönüyle spor, bedenimizi nasıl içten yaşayacağımızı öğretmekte, bedenle olan iletişimimizi kurmakta, öğretmekte, bedenle olan iletişimin, dışımla, toplumla, başkalarıyla, kültürümlle olan iletişimden geçtiğini gösterebilmektedir.<sup>44</sup>

Sportif müsabakalarında en hızlı koşanın, en ağırı kaldıranın, en yükseğe kimin çıktığının, en iyi kimin yüzdüğünün, en iyi takımın hangisi olduğunun, vb arayış çabası bir bakıma, kişinin mükemmel olma, mükemmeli elde etme arayışının ifadesidir. Aslında insanın mücadele ettiği, yarıştığı, bizzat insanın kendisidir. Bunu gerçekleştirirken, insan günlük yaşantısının dışında farklı kuralları, ilkeleri amaçları olan bir boyuta geçerek bunu

---

<sup>44</sup> Ahmet İnam, *a.g.m.*, s. 10.

gerçekleştirmektedir. Bu kuralların her sporcunun kendine has yorumuyla yeniden ele alması, yorumlaması spor etkinliğinin sıradanlaşmasını önleyen, her dem taze ve canlı olmasını sağlayan en önemli etkidir. Sporcu tıpkı bir filozofun yaptığı gibi, kendini yorumunu, varlığını işin içine dahil ederek o fenomeni şekillendirmekte, yeniden vücut kazandırmaktadır. Sporcunun üzerinden yılar geçse de hatırlanması, insanların onu anması bununla alakalıdır. O, etkinliği yeniden ele almış ona bir değer kazandırmıştır.

Sportif beceri, yetenek veya bir başka adlandırmayla insanın sportif etkinliklerdeki başarısını sağlayan unsurlar aynı zamanda sporu izlenebilir kılan, insanlara cazip ve çekici kılan yön ile alakalıdır. Sporcunun kendine özgü nitelikleri, o sorsal etkinliğin kuralları içerisinde kendi yetileriyle yorumlaması izleyenlerinde bu etkinliğe katılımını sağlamaktadır. Spor insanlığın ortak başarısıdır ve insana özgü onu insan kılan bir etkinliktir. Spor olayının gerçekleştiği alanda bütün istek, arzu, hırs ve zaaflarıyla insanın kendisi yer almaktadır. Konusu ve ana aktörü insan olan böylesi bir etkinlik diğer insanları da aynı zeminde ortak bir duygunun paylaşımında bir araya getire-bilmektedir. İzleyici o spor olayının bir parçası haline gelmekte ve günlük yaşantısı içerisinde tam anlamıyla ortaya dökemediği duygularını daha farklı bir boyutun parçası olmanın getirdiği duygularla daha rahatça ortay koyabilmektedir. Fakat, spor kurallarının seyirci ve spor ürünleri pazarlaması, reklam geliri elde etme amacına yönelik düzenlenmesi ile sportif etkinlik, sağlıklı olmak, toplumsal barışa hizmet etmek gibi ilkelerden koparılarak profesyonel bir meslek haline dönüştürülmüştür.

Spor, küreselleş(tir)me süreci ile birlikte öne çıkan yaklaşımların aksine, sadece sportif başarılar veya madalya ve ödüller anlamına gelmemektedir. Sporun salt bir takım ödüllerle, başarılarla özdeşleştirmek onun doğasına aykırı, sportif ilkelerin insan ve toplum üzerinde sağlamaya çalıştığı niteliklerle çelişen bir durumdur.

Spor etkinliğinin, kapitalizmin, küreselleşme sürecinin temsil ettiği ekonomik ilişkiler bağlamında tanımlanması ve değerlendirilmesi, beraberinde değer ve yargı ölçülerini de ister istemez etkileyip değiştirebilmektedir. Sportif başarının kazanmak üzerine odaklanması beraberinde maddi kazanç elde etmenin her şeyin önüne geçtiği bir anlayışı hâkim kılmıştır. Bu amaç doğrultusunda doping kullanma, birbirine şiddet gösteren sporcuların varlığı, geleneğimizde var olan rakibi zor duruma düşüğünde onu hoşgörüyle karşılayan, fırsatçılık yapmayan, rakibinin zaaflarından faydalanmaya gitmeyen, eşit şartlarda yarışmayı ilke edinen, haksızlık karşısında bile”usta”sının (hakem) elini öpen pehlivanları<sup>45</sup> bu süreçte sadece tarihin bir konusu haline gelecektir.

---

<sup>45</sup> Özbay Güven, “Osmanlı Spor Geleneğinde Spor Ahlakı ve Sporda Kural İhlallerine Karşı Alınan Yasal Önlemler”, Türk Yurdu, 1999–2000, S. 148–149, s. 356.

### Kaynaklar

- ALBROW, Martin; *The Global Age*,: Stanford University Press, 1997
- ERDEMLİ, Atilla, *İnsan. Spor ve Olimpizm Spor Felsefesi Yazıları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1996
- , *Temel Sorunlarıyla Spor Felsefesi*, e Yayınları, İstanbul. 2002.
- DURAK, Nejdet, “Küreselleşme Dil ve Ahlak”, S. 1, Ekim-Aralık 2005, ss. 48-55
- , “Spor ve Felsefe”, SOBE Sosyal Bilimler Evi, S. 3, Ağustos 2006, ss. 37-45.
- GALEANO, Eduardo, *Soccer in Sun and shadow*, translated by Mark Fried. London: Verso, 2003.
- GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998
- GÜVEN, Özbay, , *Türklerde Spor Kültürü*, Ankara 1999
- , “Osmanlı Spor Geleneğinde Spor Ahlakı ve Sporda Kural İhlallerine Karşı Alınan Yasal Önlemler”, *Türk Yurdu*, 1999-2000, S. 148–149
- FİŞEK, Kurthan, *Spor Yönetimi*, Ankara 1980
- HOSTA, Milan, *Ethics and Sport: Whose Ethics, Which Ethos—a Prolegomenon*–, *Kinesiology* 40 (2008) 1:89–95
- HUIZINGA, Johan, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Beacon Press, 1950
- İNAM, Ahmet, “*Bedenim Kimin? Bir Spor Felsefesi İçin Bazı İpuçları*”, *Felsefe Dünyası*, S. 8, Temmuz 1993, ss. 6-10.
- KARAHÜSEYİNOĞLU, M. Fatih, *Geleneksel Türk Sporlarındaki Modern Spor Yansımaları*, e-Journal of New World Sciences Academy, 2008, Vol. 3, No: 3, ss. 131-137
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, *Felsefesiz Sanat Oyunsuz Tarih*, İmge Kitabevi, Ankara 1996
- LUBODRAG, Simonoviç, “*Olimpizmin Felsefesi*”, Çev. Doğa Konukman, *Bilim ve Ütopya*, S. 122, Ağustos 2004, ss. 8-13
- MORGAN, William John and Meier, Klaus V. (eds.) *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics, 1995
- MCINTOSH, Peter C., *Fair Play: Ethics in Sport and Education*, Heinemann, 1980
- ÖZBAYDAR, Sabri, *İnsan Davranışının Sınırları ve Spor Psikolojisi*, İstanbul 1983

- ROBERTSON, Roland, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Ankara 1999
- Stadyumdaki Kent, Futbol ve Kültürü*, Der. Roman HORAK ve Diğerleri, İletişim Yayınları İstanbul 1993
- SWADDLING, Judith, *Antik Olimpiyat Oyunları*, Homer Kitabevi. 2000.s.1
- ŞAHİN, Mehmet, *Spor Eylemlerinde Etik Değer Sorunu*, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı Doktora Tezi, Adana 2003
- WALSH, Adrian–Giulianotti, Richard, *Ethics, Money and Sport. This Sporting Mammon*, London: Routledge, 2007
- <http://www.camus-society.com/camus-football.html>, 18.09.2011
- [www.sporbilim.com](http://www.sporbilim.com)
- [www.olympic.org](http://www.olympic.org)



## ANTİK DÖNEM BÜYÜSEL TEDAVİLER VE GÜNÜMÜZ ÖRNEKLERİ

Azize UYGUN\*

### ÖZET

Tıbbî tedaviye alternatif olarak devam eden büyüsel tedavi yöntemleri Sümer, Babil, Asur, Antik Yunan, Hindistan gibi uygarlıkların kaynaklık ve aracılık etmesiyle bazen değişerek bazen hiç değişmeden aynı formatta kalarak veya günümüz kültür ve geleneklerine uyum sağlayarak bugüne kadar devam ede gelmiştir. Tedavi amacıyla kullanılan büyüsel araçların renklerine, metallerine, amuletlerin (muska), bitkilerin veya nesnelerin uygunluğuna ve gezegenlerin uygun saatlerine göre verilen yöntemlerin gerçekleştirilmesine dikkat edilmiş; böylece sürecin kısılacığına ve kısa sürede daha etkili bir tedavinin gerçekleşeceğine inanılmıştır. Günümüz örnekleri arasında bu tür uygulamaları devam ettiren kitaplar bulunmaktadır. Bu kitapların içerisinde dua yoluyla iyileştirme, büyüsel tedavi, rızık artırma usulleri gibi birçok örnekler yer almaktadır. Bilimsel değerden uzaklığının yanı sıra tedavi usulleri yönünden tıbben de geçerliliği olamayan formüllerin verildiği gizli ilimler şeklinde anılmakta olan bu kitaplar, halk arasında daha çok dua kitapları adı altında bilinmektedir. Açıkça büyüsel unsurları da içlerinde bulunduran bu eserler, yazıldıkları dönemden bu yana okuyanlar, hatta ismini duyanlar tarafından fazlaca saygı duyulmuştur. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı bu tür kitaplarda günümüzdeki yer alan büyüsel tedavi örnekleri ile antik dönem uygulamaları arasındaki benzerlikler tespit edilerek paralellikler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tedavi, Büyü, Astroloji, Büyüsel Tedavi, Muska

### ABSTRACT

#### THE MAGICAL HEALING OF ANCIENT PERIOD AND EXAMPLES OF THE PRESENT-DAY

Magical treatment ongoing as an alternative to medical treatment until today, have continued sometimes alternating, sometimes remaining in the same format or adapting the today's culture and traditions with the interceding and the

---

\* Arş. Gör., S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı, azizeuygun@sdu.edu.tr.

sourcing of such countries as Sumerian, Babylonian, Assyrian, ancient Greek, India. Colors and metals of magical means, the suitability of the objects or amulets and at the fortunate times of the planets used the treatment was paid importance to fulfillment of the methods and. Thus, it was believed to be shorten process of the healing and to be a more effective treatment. There are the books continuing this kind of practices among today's books and they have a lot of examples such as healing through the prayer, magical treatment, ways of increasing livelihood. These books have been called as occult sciences given the formulas can not be the medical validity in terms of treatment and as well as the scientific invalidity of the practices in them, generally they are known as prayer books among the people. It has been revered by the readers and even who hears the name of the these works which is possible to find the magical elements in them since they were written. Because of these and other reasons we tried to put forward particularly the similarities between examples of magical practices and the ancient practices placed in these books and others.

**Key Words:** Healing, Magic, Astrology, Magical Healing, Amulet

### Giriş

Tarih öncesinden günümüze insanoğlu hayatını mutlu ve sağlıklı bir şekilde yaşayabilme isteğinden kaynaklanan arayışında bir takım doğa ve doğaüstü güçlere ilgi duymuş, bazen bu güçlerden korunma yolları aramış, bazen de onlardan yararlanabilmek için çaba göstermiştir. Bu arayış çerçevesinde, yeryüzünde var olan birçok varlığa ve doğa olayına çeşitli anlamlar yüklemiştir. Bununla birlikte sebebi bilinemeyen ve tedavi edilemeyen hastalıklar karşısında farklı yorumlarda bulunmuş, her hastalığın bir sebebinin olabileceğini düşünmüş<sup>1</sup> ve genellikle bunun sebebini doğaüstü olaylara ve varlıklara bağlamıştır.<sup>2</sup>

Karşılaşılabilecek tehlikeler korkusu, hastalık sebeplerinin ve şifanın kaynağının belirsizliği, insanların doğaüstü kuvvetlerle ilişkisine inandıkları büyücülerle, kahinlerle ilişki kurma, yardım alma ihtiyacını hissetmelerine sebep olmuştur. Hekimlerin büyüsel işlerle ilgilenmesinden dolayı, hastalığa sebep olduğu düşünülen cinleri kovması için, ritüellere büyücülerin yanında bir de rahipler dahil edilmiş,<sup>3</sup> bunlar da rahip hekimler olarak görülmüşlerdir.<sup>4</sup> Özellikle Mezopotamya'da hekim rahiplerin ortaya çıktığı ilk yer olan Sümerde

---

<sup>1</sup> Timothy Joseph Collins, *Natural Illnes in Babylonian Medical Incantations*, (PhD Dissertations & Theses), Chicago, Illinois, June 1999, s. 1.

<sup>2</sup> Ümit Serdaroğlu, *Eskiçağ'da Tıp*, Ege Yayınları, İstanbul 2002, s. 3.

<sup>3</sup> Charles West Clark, *The Zodiac Man in Medieval Medical Astrology*, (PhD Dissertations & Theses, University of Colorado), 1979, s. 38-41.

<sup>4</sup> Veli Atmaca, *Kadim Medeniyetlerde Hastalık Algılaması ve Hastalar İçin Dua Meselesine Giriş(Kadim)*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2009, s. 64.



hastalıkların tedavisiyle ilgilenen “Bârü,” “Aşü,” “Âsipü” olarak bilinen üç rahibin görev yaptığı görülmüştür.<sup>5</sup>

Eski Mısır’dan kalma büyü formüllerini, tılsımlı sözleri ihtiva eden bir çok metin de günümüze kadar gelmiştir. Bununla beraber söz konusu bölgelerde hayvanlar ve insanlarla ilgili büyü formülleri, büyü törenleri, büyüün etkili olması için gerekli görülen temizlenme usullerini gösteren metinlerin çokluğu dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan Mezopotamya’da hastalıklar tanrıyla veya tanrılarla bağlantılı olarak yorumlanmış ve hastalıkların insanların yaptıklarına karşılık bir ceza olarak geldiğine,<sup>6</sup> tanrıların günahkârları cezalandırmak amacıyla şeytanları ve kötü ruhları gönderdiğine bunlarında vücudun bir organındaki hastalığın sebebi olduğuna inanılmıştır.<sup>7</sup> Benzer bir şekilde Hint ve Çin’de de ahlaki ve dini yasakların çiğnenmesi sonucu insanların hastalıklara maruz kaldığı düşünülmüştür.<sup>8</sup> Bu sebeplerin yanı sıra tabiat unsurları, ruhlar ve cinler gibi tabiatüstü varlıklar da hastalık sebebi olarak kabul edilmiş, hastalıklar geniş ölçüde dini, sihrî, doğal sebepler ve insanüstü güçlerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Sümerlilerce ise hastalıklar mevsimlerle ilişkilendirilerek, mevsimlerin hastalıkların ortaya çıkmasında etkili olduğuna ve insanların yıldızların etkisine maruz kaldığına inanılmıştır. Keldanilerde de görülen bir uygulamada<sup>9</sup> hastalanan kişi şehir merkezine getirilerek herkesin hastalığı görmesi sağlanmış, aynı hastalığı veya benzerini geçiren kimselerin tecrübesi ve tavsiyesi alınarak hasta tedavi edilmeye çalışılmıştır.<sup>10</sup>

Babillilerin anlayışına göre cinler, kötü ruhlar; felaketleri, ateşli hastalıkları, salgın hastalıkları getirmişlerdir. Bu çerçevede baş ağrısı, aile içi anlaşmazlıklar, ani düşmeler gibi olaylara cinlerin sebep olduğu; delilik, aşk, kin ve kıskançlık gibi durumların cinlerin verdiği huzursuzluklardan dolayı ortaya çıktığı düşünülmüştür.<sup>11</sup>

Büyüsel hastalıkların tedavisi için tanrıların öfkesinin yatıştırılması gerektiğine inanılmış, hastalıktan kurtulmak için vücuda giren şeytan, cin veya kötü ruhları kovma, korkutarak kaçırma yolları denenmiş ve hastalıklar bitkiler,

<sup>5</sup> Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp(Tarih)*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2009, s. 159-160.

<sup>6</sup> Collins, *a.g.e.*, s. 1; Veli Atmaca, *a.g.e.*, s.17; Clark, *a.g.e.*, s. 38-41; Serdaroğlu, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>7</sup> Clark, *a.g.e.*, s. 38-41.

<sup>8</sup> Atmaca, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>9</sup> Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ter: Zeki Magamez, İstanbul 1973, c. I-IV, s. 36.

<sup>10</sup> İlhami Nasuhioğlu, *Tıp Tarihine Kısa Bir Bakış*, Diyarbakır Tıp Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 11.

<sup>11</sup> Ernst Zbinden, *İslam’da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları (İslam)*, Ter: Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat, Samsun 1994, s. 122; James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Published by the University Museum, Philaderphia 1913, s. 93.

ilaçlar ve çeşitli tıbbî araçlarla birlikte büyüsel metot ve usullerle tedavi edilmeye çalışılmıştır.

Babil metinlerinde, “ben kötü ruhların kralyım” diyen Pazazu’nun<sup>12</sup> sıtma hastalığını yaydığı ifade edilmektedir. Diğer bir cin olan Ti’u ise korkunç baş ağrılarına sebep olandır ve başla ilgili hastalıkların ve deliliğin de sebebi Ti’u olarak görülmektedir. Bugün de çeşitli toplumlarda baş ağrısının cin hastalıklarından biri olduğuna inananlar bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Mağara, yer çatlakları, su kaynakları, düdenler gibi yeryüzünü yer altına bağlayan boşluklar olduğuna ve bu boşluklardan hastalığa sebep olan kötü ruhların inip-çıkabileceğine inanılmıştır. Bu sebeple de ruhların yeryüzüne çıkışını engellemek için onlara kan ve içki kurbanları sunulmuş, yeryüzüne çıkarılsa büyücülerle geriye gönderilmeye çalışılmıştır.<sup>14</sup>

Bu anlayışa göre kötü ruhlardan Ashakku, zayıflatma hastalığının (muhtemelen tüberküloz/verem) sorumlusu sayılmıştır. Akkhazu, karaciğer tüberkülozunun kötü ruhu olarak görülmüştür. Sarılık hastalığını getiren de yine Akkhazu’dur.<sup>15</sup> Labartu ise kadın hastalıkları cinidir ve çocuk ölümlerinin sorumlusu olarak düşünülmüştür.<sup>16</sup> Şifa tanrıları arasında kabul edilen Haoma’nın hastalıklardan kurtulmaları için insanlara ve tanrılara yaklaşılarak onlara yardım ettiğine inanılmıştır.<sup>17</sup>

Ruhun nefes yoluyla ağızdan çıkması sonucu hasta olduğuna inanılan kişinin ruhunun geri çağırılması yöntemi de iyileştirme metotları arasında kullanılmıştır.<sup>18</sup> Bunların dışında tedavide kullanılan büyüsel araçlar da oldukça önemli bir yere sahip olmuştur.

İnsanların büyüden yardım beklemesinde kıtlık, sel, deprem gibi afetlerin sonucunda mevsim dönüşümünü sağlamak, tarımsal ve hayvansal üretimin bereketini artırmak, salgın hastalıklardan insanları kurtarmak gibi bir takım amaçların güdüldüğü görülmektedir.

#### **A) Tedavide Kullanılan Büyüsel Araçlar**

Antik dönem büyüsel tedavileri astroloji, bitkiler, hayvanlar, taşlar ve madenler, renkler, muskalar (amuletler) gibi nesnelere üzerine temellendirilmiştir. Uygulamaların ne zaman yapılacakları, yapılma sıklıkları gibi bilgilere de yer verilerek numerolojiden faydalanılmış ve genellikle burçlar

<sup>12</sup> Pazazu: Sümer ve Akad mitolojilerinde, rüzgâr cinlerinin kralı ve tanrı Hanbi’nin oğludur.

Ayrıca, Sümerliler için güneybatı rüzgârını, fırtınaları taşımayı, temsil ederdi.

<sup>13</sup> Zbinden, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>14</sup> “Elemterefiş, Anadolu’da Büyü ve İnanışlar”, Editör: Ekrem Işın, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 18.

<sup>15</sup> Zbinden, *a.g.e.*, s. 121.

<sup>16</sup> Clark, *a.g.e.*, s. 38-41.

<sup>17</sup> S. Kori Pekala, *Evil and How to Combat Evil Magic. Spells, and Curses in the Avesta*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2000, s. 185.

<sup>18</sup> Serdaroğlu, *a.g.e.*, s. 6,7.

ve gezegenlerle irtibat içinde olunmuştur. Bu çerçevede sayıların tek veya çift olması, uygulamaların sonuçları için önemli görülmüştür.

Harfler ve rakamlardan anlam çıkarma, sayıların, harflerin, renklerin seslerin, bazı madenlerin, bitki ve minerallerin büyüsel (majik) etkisine inanmak, tarihten günümüze geleneksel olarak devam eden ve tedavide başvurulan yöntemlerdir.

Uygulamalarda kullanılan çeşitli türde kutsal kelimeler ve seslerin önemli olmasından dolayı büyücünün bir başarısı da, belirli sabit sözcüklerin düzgün bir sıra içerisinde söylenmesine ve vurgulanmasına bağlı olduğuna inanılmıştır.

#### a) Astroloji

Gelişmiş medeniyetlerden olan Sümerliler, tıbbî birikimleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz en eski medeniyetlerdendir. Onlar, insanların kaderlerinin doğumlarından itibaren yıldızlar tarafından yönetildiğine inanmışlar ve yıldızların hareketleriyle günler arasında ve günlerle de insan vücudundaki rahatsızlıklar arasında bağlantılar kurarak hastalıkları anlamaya çalışmışlardır.<sup>19</sup> Gezegenleri Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn şeklinde sıralayarak, bunların insanların hayatlarını son anına kadar; dakika, saat, gün, ay ve yıllarını etkilediğine inanmışlardır.<sup>20</sup>

Sümerlilere ait tabletlerde Sümer tanrısı Marduk (Jüpiter) epilepsi hastalığıyla ilişkilendirilmiş, gökteki parlak yıldızlardan olan Taurus ve Orion ile Mars ve Satürn arasında bağ kurularak, kasla ilgili rahatsızlıkların sebebi olarak görülmüştür. Akad geleneğindeki İkizler, Lugalgirra ve Meslantaea, astrolojide Merkür ve Mars'la özdeşleştirilmiştir. İkizler de epilepsi ve uyurgezerliğin sebebi olarak görülmüştür. Yengeç, dudak kuruluğu ve acılığın, Aslan ise kötü ruh hastalıklarının sebebi olarak tasavvur edilmiştir.<sup>21</sup>

Sümerlilerce vücudun kısımları ile göksel objeler arasında da bir ilişkinin olduğu ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Sümer tabletlerinden elde edilen bilgilere göre, burçlar ve insan vücuduyla ilişkili kısımlar şu şekildedir: Koç, alın; Terazi, göğüs; Boğa, burun; Akrep, göğüsler; İkizler, gözler; Yay, vulva; Yengeç, ağız;

Oğlak, göbek deliği; Aslan, kulaklar; Kova, kalça; Başak, boyun; Balık, bacaklar şeklinde sıralanmıştır. Burçların insan vücudundaki etkilerinin varlığından hareket ederek, her burç için bir uzuv belirlenmiş ve burçların konumuna göre bazı hastalıkların daha kolay ve güçlü bir şekilde tedavi edilebileceğine olan inancın yanında, hastalıkların tedavisinde yapılacak işlemler için uygun olmayan zamanlar da belirlenmiştir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Atmaca, *Tarih.*, s. 156.

<sup>20</sup> G. Kasten Tallmadge, On the Influence of the Stars on Human Birth, *Bulletin of the History of Medicine*, 1943, s. 260.

<sup>21</sup> Clark, a.g.e., s. 65.

<sup>22</sup> Clark, a.g.e., s. 42-45.

<sup>23</sup> Clark, a.g.e., s. 199-202.

Bu çerçevede mesela Oğlak burcunun anusla bağlantısı kurulmakta ve bu bölgeyle ilgili bir hastalığın tedavisinin söz konusu yıldız yükselirken yapılması durumunda iyileşmenin daha süratli, çabuk olacağına inanılmıştır.<sup>24</sup> Burçla hastalık arasındaki ilişkiye öyle önem verilmiştir ki, Ay, Oğlak burcundayken bir cerrah yaralı bir dizi ameliyat etmemiştir.<sup>25</sup> Bununla birlikte vücuttaki 12 küçük eklem 12 ay, sayıları 360 olan büyük eklemler de yılın gün sayısının bir karşılığı olarak kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

#### b) Madenler

Büyüsel iyileştirmelerde madenlerin kullanımına da önem verilmiştir. Bir tılsım yapılırken onun madenin hazırlanması, gezegenin zamanı uygun olarak dikkatli bir şekilde seçilmelidir. Tılsımın gücü gezegenin cininin gücü sayesinde artacaktır. Gerçekte bir tılsım, astral bir ruhun sessiz bir şekilde çağrılması rolünü üstlenmiş olur.

Antik dönem büyüsel uygulamalarında haftanın yedi günü için yedi metal belirlemiştir. Aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi haftanın yedi gününün her birinin, bir gezegenin ruhunun yardımı altında ve gezegenlerin renklerle uyum içinde olduğuna inanılmıştır.

Gezegen	Haftanın Günleri	Metaller	Renkler
Güneş	Pazar	Altın	Altın ve Sarı
Ay	Pazartesi	Gümüş	Gümüş ve Beyaz
Mars	Salı	Demir	Kırmızı
Merkür	Çarşamba	Merkürü	Karışık Renkler ve Mor
Jupiter	Perşembe	Kalay-Teneke	Menekşe Rengi
Venüs	Cuma	Bakır	Turkuaz ve Yeşil
Satürn	Cumartesi	Kurşun	Siyah <sup>27</sup>

Farklı güçlere sahip olduklarına inanılan madenlerden süt taşı da denilen galactite'in, kadının veya hayvanın sütsüzlüğüne karşı, şarap renkli ametist'in ayaşlığa karşı tedavi edici bir özelliğinin olduğu düşünülmüştür.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Clark, a.g.e., s. 66.

<sup>25</sup> Richard Cavendish, *A History of Magic*, Arkana, London 1990, s.66.

<sup>26</sup> Necmettin Ersoy, *Semboller ve Yorumları*, Dönence Basım ve Yayın Hizmetleri, İstanbul 2007, s. 312.

<sup>27</sup> H. Stanley Redgrove, *Bygone Beliefs, Being a Series of Excursions in the Byways of Thought*, W. Rider, London 1920, s. 63; Jay Kinney, *The Inner West*, Jeremy P. Tarcher/Penguin, New York, s. 128; Elihu Rich, "The Occult Sciences" (*Encyclopedia Metropolitana*, 1855), pp. 348 et seq.

Değerli taşlar ve benzer materyaller çocuk hastalıklarının birçok çeşidini önlemek amacıyla da kullanılmıştır. Nitekim madenlerden altın, gümüş, bakır ve demir yüzüklerin göz ağrısını önlemede tesirli oldukları söylenmekte, göz ağrısı çeken bir hastanın boynuna yazılı bir altın levhayı takmasıyla o hastalıktan korunabileceğine inanılmıştır<sup>29</sup> Öyle ki altın tanrıların sevdiği bir madendir. Altının kalbi güçlendirdiği, sara hastalığına iyi geldiği, sürme olarak sürüldüğünde gözleri güçlendireceği kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

Büyüsel uygulama ve tedavilerde demirin de önemli bir yeri vardır. Nazar değmesi, baş ağrısı, kramp gibi ağrıları önleyici etkisinden dolayı demir türleri amulet olarak astroloji ve tedavi etmede kullanılmıştır.<sup>31</sup>

Bronz, arındırma ritüellerinin bütün çeşitlerinde kullanılabilir, fakat bronz Ay tutulması ve cenaze merasimleri olmak üzere iki zamanda dövülebilmektedir. Cenazelerde dövülmesinin sebebi onun kötülüğe karşı bir koruyucu özelliğinin olmasındandır. Bununla ölümler diyarındaki kötü güçlerin uzaklaştırılması amaçlanmaktadır. Ayın tutulması anında kullanılması ise, ayı yiyip yok etmeye çalışan devi korkutup kaçırmak içindir. Yunan mitolojilerinde de bu görülmektedir.<sup>32</sup>

Büyüde tütsü amaçlı olarak kullanılan kükürdün ise aşkı bitirmek, büyüün kötü tesirini gidermek gibi amaçlarla popüler tıp ve dini ritüellerde kullanımı oldukça eskidir.<sup>33</sup>

Tuz, arındırma ritüelleriyle özdeşleştirilen başka bir maddedir. Kötü rüyaları yatıştırmak, etkisini azaltmak amacıyla kullanılmıştır.<sup>34</sup> Nitekim günümüzde nazarın etkisinin giderilmesi için kızgın kor üzerine tuz atılmaktadır. Mısır ve Yunanlıların kurban törenleri sırasında yaygın olarak kullandıkları madde yine tuzdur.<sup>35</sup>

Sancı ve karın altı kramplarının gidericisi Heraklestr. MS 6. yüzyılda yaşamış olan Tralleis’li doktor Alexander’e göre; karın altı kramp sancıları olan hastaların med taşına işlenmiş, ayakta durur vaziyette Nemea aslanı ile mücadele eden Herakles tasvirli bir altın yüzük taşınması gerekmektedir. Genellikle bu tasvirler kırmızı renkli taşlara (akik gibi) işlenmiştir ve arkalarında muhtemelen sancı anlamına gelen Grekçe “kolik” kelimesinin üç kez tekrarı

<sup>28</sup> J. C. B. Petropoulos, *Greek Magic, Ancient, Medieval and Modern*, Routledge, London and New York, 2008.

<sup>29</sup> Eugene Tavenner, *Studies in Magic from Latin Literature*, Columbia University Press, 1916, s. 97.

<sup>30</sup> “Elemterefiş”, s. 70-71.

<sup>31</sup> Leslie Cornelius Cox, “The Artistic Use of the Love Charm, in Greek and Latin Literature”, PhD Dissertations & Theses, The Johns Hopkins University, United States-Maryland, 1917, s. 38.

<sup>32</sup> Cox, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>33</sup> Cox, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>34</sup> Cox, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>35</sup> Pekala, *a.g.e.*, s. 117.

anlamında üç adet K harfi bulunmaktadır. Herakles ve kolik yazısı rahim ve doğum ağrıları çeken kadınlar için de kullanılmıştır.<sup>36</sup>

Taşların üzerine İbranca'dan, Kıptice'den ve Aramca'dan bozulma kelimeler, bazen alfabeden, bazen spontan (içten geldiği gibi) kelimeler, talih ve iyi şans, sağlık gibi amaçlarla, bazen de tanrı ve cin-şeytanların figürleri oyulmuştur. Bunların büyüsel güçlere sahip olduğuna inanılmıştır.<sup>37</sup>

### c) Bitkiler

Astrolojinin dışında madenlerin bir takım işlemlerden geçirilerek hastaya iyileşmesi için tavsiye edilmesinin yanı sıra şifalı olduğuna inanılan bitkilerin tedavilerde kullanılması yöntemi halen devam etmektedir.<sup>38</sup> Antik çağda da hastalıkların tedavilerinde madenlerle olduğu gibi bitkilerle de gezegenler arasında bağlar kurularak, onlara bir takım büyüsel güçler yüklenmiştir.

Gizemciler öncelerden beri göksel bir yöneticinin dünyada olan her şeyi yönettiğine inanmıştır. Bu inanca göre tuğlalar, harç, kara tahtalar, mezarlıklar, Satürn'ün hâkimiyeti altındadır. Sanat, müzik, tatlı otlar, şekerlemeler Venüs'ün<sup>39</sup>, kara buğday yaprağı,<sup>40</sup> yabancı otlar Merkür'ün, şifa verici özelliğiyle de Ay'ın hâkimiyetindedir. Merkür kekik, lavanta çiçeği, nane, sarımsak, yulafı yönetmektedir. Ay'ın yönettiği bitkiler ise ıhlamur ağacı, söğüt, lahana, mısır ve papatyadır.<sup>41</sup>

Bunun gibi bitkilerin yapraklarında su bulunması ve beyaz çiçeklerinin olması Ay'la ilişkilendirilmiştir. Onların periyodik olarak seyreden hastalıklarda veya kadın hastalıklarında yararlı olduğuna, kişinin hayatını ve doğumunu etkilediğine inanılmıştır. Bu ilişkiler genelde antikçağdan beri bilinen gezegenlerle Ay, Güneş, Merkür, Mars, Satürn, Venüs, Jüpiter'le sınırlıdır. Yine bu anlayışa göre nane, Venüs'ün bitkisidir ve aşk tanrıçasının çekici doğasını yansıtmaktadır. Çekici, temiz ve ferahlatıcıdır.<sup>42</sup>

Bunların yanında Venüs'ün bitkileri armut, buğday, kekik, şeftali, nohut, elma, fasulye, gül, mine çiçeğidir. Güneş, biber, defne ağacı, ıhlamur, karanfil ağacı, kantaron, limon ağacı, melek otu, pirinç, muz, ökseotu, sedef otu, tarçın, zeytin ağacını yönetmektedir. Mars ve Merkür'ün yönettikleri, defne, fesleğen, keten, öd ağacı (her türlü), sarımsak, soğan, tütündür; Jüpiter adaçayı, ıhlamur ağacı, lavanta, melisa, meyankökü, badem, kavak, rezene, domates,

<sup>36</sup> "Elementerfiş", s. 44.

<sup>37</sup> "Elementerfiş", s. 41-42.

<sup>38</sup> Erman Artun, *Türk Halk Bilimi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 2008, 205.

<sup>39</sup> Jonathan Cainer & Carl Rider, *Modern Büyücülük El Kitabı*, Çev: Giovanni Scognamillo, Gizem Dizisi, Say Yay., İstanbul 1996, s. 295.

<sup>40</sup> Buğday, doğum ve tekrar yaşama dönüşün bir sembolü olarak görülmüştür. Buğdayın bazen ana rahmi ve toprağın sinesiyle özdeşleştirildiği de görülmektedir.

<sup>41</sup> Cainer & Rider, *a.g.e.*, s. 298.

<sup>42</sup> Cainer & Rider, *a.g.e.*, s. 296.

elma ağacı, fesleğen, incir ağacı, kantaron, karanfil, keten, ökse otu, zeytinin yöneticisidir. Satürn'ün yönettiği bitkilerse arpa, ayva, çavdar, gelincik, kayın ağacı, öd ağacı, sinameki, söğüt, kavak ağacı, kenevir, keten, mısır, muz, sarmaşık ve soğandır.<sup>43</sup> Bu inançlara rağmen bitkiler ve özdeşleştirilen gezegenler ve özellikleri arasında belirgin bir ortak noktalarının olduğu veya özelliklerinin birbiriyle uyumlu olduğunu söylemek pek mümkün görülmemektedir.

Bitkilerden mersin dalının göz ağrısına ve ülsere karşı koruyucu bir özelliğinin olduğuna inanılır ve kişi pelin, kavak ve hayıt dalından bir parçayı üzerinde taşırsa deri yaralanmalarından, yaban inciri ağacı kabuğunu takan kişi de her çeşit tümörden korunacaktır.<sup>44</sup>

Karanfilin keskin ve etkili bir özelliği olup, gezegeni Mars'tır.<sup>45</sup> Gül,<sup>46</sup> uykusuzluk; kâfur, gaz ve kabızlık; karanfil, diş ağrısı ve kızamık için kullanılmıştır.<sup>47</sup>

Ayrıca Türk kültüründe yer alan hastalıkları tedavi, nazarı ve kötülükleri uzaklaştırma pratiklerinde; çörek otu, üzerlik, öd ağacı, anber, günlük, soğan ve sarımsak kabuğu gibi bitkilerin veya parçalarının yakılarak, ortaya çıkan kokularla kötülükleri yok edip iyilikleri getirmek amaçlanmıştır.<sup>48</sup> İnanca göre sarımsaktan kötü cinler hoşlanmazlarken, cinlerin iyi olanları ve tanrılar bundan rahatsızlık duymazlar. Sarımsak normal yemelerin yanı sıra büyüsel amaçlar ve çocukları her türlü kötülükten korumak için de yenilmiştir. Ayrıca doğumdan sonra üç veya yedi gün el bileklerine sarımsak takılırsa solucan hastalığına yakalanılmayacağına ve kötülüklerden koruyacağına inanılmıştır.<sup>49</sup>

#### d) Renkler

Kullanılan malzemelerin ihtiva ettikleri renklerinin büyüsel özelliklerinin bulunduğuna inanılmasından dolayı, uygulamalarda malzemelerin renklerine önem verilmiştir. Renklerin parlaklığı, çarpıcılığı, göz alıcılığı veya donuk olması yapılan pratiğe göre değişmektedir. Parça ile bütün, özle biçim arasındaki büyüsel özellikleri bulunan kimi maddelerin gücünü, sempatik temas

<sup>43</sup> Cainer&Rider, *a.g.e.*, s. 299-300.

<sup>44</sup> Tavenner, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>45</sup> Cainer&Rider, *a.g.e.*, s. 279.

<sup>46</sup> Gül çoğu kez kanla ilgili olarak mitolojide Athena ve Afrodit'e adanan bir çiçek olmuştur. Bu bakımdan dişi bir vasfının olduğuna inanılmıştır. Bir ve tek olana dönüşün bir simgesi olarak da kabul edilmiştir.

<sup>47</sup> Cainer&Rider, *a.g.e.*, s. 284-285.

<sup>48</sup> Şirin Yılmaz Özkarslı, *Türk Kültüründe Tılsımlı Objeler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2000, s. 17-19.

<sup>49</sup> W. L. Hildburgh, "Notes on Sinhalese Magic", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, (Jan. - Jun., 1908), Vol. 38, s. 152.

yoluyla renklere de geçirdiğine inanılmıştır. Özellikle kırmızı, mavi, sarı ve siyah renkler bu tür uygulamalarda sıklıkla kullanılmaktadır.<sup>50</sup>

Tarih öncesi çağlardan Ortaçağ'a kadarki dönemde dinsel törenlerde kullanılan renkler; beyaz, kırmızı, mor, siyah ve yeşildir. Renkler arasında uyumsuz iki rengin karıştırılması durumunda tıpkı uygun olmayan evlilikler gibi arzu edilmeyen görüntü ve sonuçların ortaya çıkacağı düşünülmüştür. Çünkü burçlar ve gezegenlerle renkler arasında bir uyumun olması gerekmektedir.<sup>51</sup> Güneş, altın ve sarı; Ay, gümüş ve beyaz; Mars, kırmızı; Merkür, karışık renkler ve mor; Jupiter, menekşe rengi; Venüs, turkuaz ve yeşil; Satürn, siyahtır.<sup>52</sup>

Hint kültürüne ait olan The Yavanaĵātaka of Sphujidhvaja isimli kitapta da, Yunan Astrolojisindeki gibi Güneş, bakır kırmızısıyla, Ay gümüşle, Mars kırmızıyla, Merkür yeşil, Jüpiter sarı, Venüs beyaz ve Satürn siyahla özdeşleştirilmiştir.<sup>53</sup>

Türk dünyasında yedi gezegenden Merkür'ün taşı açık mavi bir taştır. Sarı taşın Venüs, kara taşın Satürn, sarı ve kırmızı taşın da Ay'ın aslı olduğu düşünülmüştür.<sup>54</sup> Gezegenlerle renkler arasındaki uyuma bakıldığı zaman farklı kültürler ve dönemlere göre eşleştirmelerin değişmekte olduğu görülmektedir.

Kırmızı, kronik öksürüklerde ve cilt hastalıklarında; turuncu, depresyonlarda ve kalp rahatsızlıklarında; sarı, mide ve bağırsakta; yeşil, eklem yerleri iltihaplarında ve sinir sistemini gevşetmede; mavi, akut soğuk algınlıklarında, uykusuzluklarda, iktidarsızlıklarda, soğukluk ve tansiyon yüksekliklerinde etkilidir. Kırmızı renk kan rengidir ve asırlar boyunca tehlikenin ve yıkımların sembolü olmuştur.<sup>55</sup>

Büyüsel ayinlerde büyüün olumsuz yönünden olsa gerek genelde siyah hayvanlar, siyah halhal, bilezik, siyah cam yüzük ve saç bandı<sup>56</sup> gibi siyah renkli nesnelere kullanılmıştır. Bu uygulamaya verilebilecek bir örnek, antik dönem Hindistan'ında uygulanan bir tedavi yöntemi olan saçın seyrekliği için bazı bitkilerin çözeltilerinin hastanın başına dökülmesi şeklindedir. Fakat bu işlemi yapan kişi siyah giyinmiş veya siyah yiyecek yemiş olan bir doktor olmak zorundadır ve tören sabahın erken saatlerinde, yıldızlar gökyüzünde zayıflamaya başladığı sıralarda, karakargalar yuvalarından öterek ayrılmadan önce yerine

<sup>50</sup> Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Gerçek Yay., İstanbul 1971, s. 148.

<sup>51</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 440-444.

<sup>52</sup> Redgrove, *a.g.e.*, s. 63; Jay Kinney, *a.g.e.*, s. 128; Rich, *a.g.e.*, s. 348.

<sup>53</sup> David Pingree, "Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1989, Vol. 52, s. 2-4.

<sup>54</sup> İsmail Taş, *İslam öncesi, Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji*, Kömen Yay., Konya 2002, s. 162.

<sup>55</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 440-444.

<sup>56</sup> Hildburgh, *a.g.e.*, s. 153.



getirilmelidir.<sup>57</sup> Siyah bitkilerden maksat muhtemelen siyah ve tüylü olan bitkilerdir ve doktorun siyah giyinmesi, siyah şeyler yemesi ve siyah bir karganın tercih edilmesi hastanın saçlarının çıkmasının yanında saçın siyah çıkmasını sağlamak amaçlıdır. Burada muhtemelen sempati büyü\* uygulanmaktadır.

#### e) Muska (Amuletler)

Yılan, kötü göz, şeytanlar, cinler gibi tehlikelere karşı korunmak ve hastalıkları önlemek amacıyla kullanılan nesnelere bir diğeri de amuletler (muskalar)'dir. Latince bir kelime olan "amuletum"dan gelen amuletler,<sup>58</sup> koruyucu güce sahip olduğuna inanılan cinleri, şeytanları, hastalıkları, kötü şans engelleyici ve cadılara, büyücülere, zararlı herhangi bir şeye ve özellikle de olağanüstü doğaya karşı kullanılan objelerdir. Bunlar insanları, mekanları, hayvanları her türlü zararlı şeylerden korumak amacıyla antik dönemlerden beri kullanılmaya başlanmıştır.<sup>59</sup> Amuletler fonksiyonlarına göre zararlı dış etkenleri uzaklaştıranlar ve iyilik getirenler şeklinde ikiye ayrılmışlardır.<sup>60</sup>

İnsanların üzerinde taşıdıkları amuletler, sözlü büyülerin benzeri olarak yazılı şekilde de olabilmektedir. Ortaçağ dönemine ait bir metinde çocuk uyumuyor ve ağlıyorsa 8 adet "Tanrım bize acı" anlamına gelen ve pişmanlıklarla ilgili ifadelerin geçtiği, Domine Deus Noster ilahisini yazması ve onu çocuğun doğru omzuna asması tavsiye edilir.<sup>61</sup> Bunun sonucunda da çocuk çabucak uyuyacaktır.

Amuletlerin yapımında madenler, sebzeler, hayvansal ve çeşitli maddeler kullanılmıştır. İnanışa göre muskalarda yer alan harf, şekil ve yazılardaki bilgiler insanlar için değil, metafizik alemdekiler, hüddamlar ve cinler içindir.

#### B) Büyüsel Tedaviler

En az insanoğlunun düşünce tarihi kadar eski olan kutsal alanla hiçbir ilgisi olmayan, ahlaki amaç ve ilkelere son derece uzak olan büyü, insan,

<sup>57</sup> J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, Macmillan and Coç, Limited New York: The Macmillan Company, London 1905, s. 50.

\* Birbirinden uzak olduğu halde, var olduğuna inanılan gizli bir sempati ile birbirlerini etkilediklerine inanılan büyü çeşididir. Bilgi için bkz. Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla ilgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki (Sivas)*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1966, sayı: 174, s. 48.

<sup>58</sup> Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla ilgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki(Sivas)*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1966, sayı: 174, s. 48.

<sup>59</sup> The Encyclopedia of Demons and Demonology, "Amulet", By John Zaffis, Facts On File, Inc., USA 2009, s. 10.

<sup>60</sup> Örnek, *Sivas*, s. 48.

<sup>61</sup> Briggs, K. M., "Some 17th-Century Books of Magic," *Folk-Lore* 64(4), 1953, s. 454.

hayvan, bitki, tabiat olaylarını ve güçlerini kontrol ederek yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabii nesnelere kullanarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmeyi amaçlamış ve binlerce yıldır insanların hayatlarında varlığını sürdürmüştür.

Babil ve Asur kültüründe kehanet yasaklanırken, tanrıdan sağlık, uzun yaşam ve sonsuz kutsallık istemek için kullanılan büyü yasaklanmamıştır. Böylece büyüsel formüllerin çoğunluğu korunmuştur.<sup>62</sup>

Antik dönem büyücülerini, zarar vermek istedikleri kişinin figürünü yapmış, kolunu, bacağını çekerek figür sahibinin organlarına zarar vermeyi düşünmüş ve sempati büyü mantığı çerçevesince kişinin ağrı çekerek hasta olmasını, büyük ağrılarla ölmesini arzulamıştır.<sup>63</sup>

Yaklaşık M.Ö. 2000'li yılların ortalarında Hititlerden ve Asur döneminden kalma yazılı tabletler üzerinde tıbbî, astronomik, matematiksel ve astrolojiyle ilgili bilgiler bulunmakta ve tıbbî tabletlerin çoğu, "bir kişi hasta olursa" veya "bir kişinin başı ağrıyorsa" hastanın neler yapması gerektiğine dair; "o zaman hastaya verilen talimatları ve onun nasıl hazırlayacağını ve uygulayacağını takip et" şeklinde ibareler bulunan yaygın bir takım formüller içermektedir.<sup>64</sup>

Genelde uygulamaya başlamadan önce daire çizilmiş ve büyücü bu dairenin içersinde yer almıştır. Bir dairenin kutsanmasıyla ilgili Asurca bir tablette şunlar kayıtlıdır:

*"Yasak! Yasak! Kimse bu engelden geçemez,  
Tanrıların engeli bu, kimse yıkamaz.  
Gökten yerin engeli kimse değiştiremez,  
Hiçbir tanrı yok edemez.  
Ne tanrı ne de insan onu bozamaz,  
Kimse bu tuzaktan kurtulamaz, kötülere karşı bir tuzak bu,  
Kötülük bu daireden içeri sızamaz,  
Kötü ruh, kötü melek, hortlak,  
Kötü şeytan, kötü tanrı, zebani,  
Gulyabani, acuze, haydutlar perisi,  
Hayalet, gece görünen ruh, hayaletlerin uşağı,"*

<sup>62</sup> A. S. Carrier, *Tiele on Babylonian-Assyrian Culture III*, The Old Testament Student, No. 7 Mar., 1889, Vol. 8, s. 268.

<sup>63</sup> Alfred C. Haddon, *Religions Ancient and Modern Magic and Fetishism*, Archibald Constable Fef co Ltd 16 James Street Haymarket, London 1906, s. 20.

<sup>64</sup> Clark, *a.g.e.*, s. 38-41.

Böyle yapmakla bu şekilde yere çizilen dairenin sınırlarından, veba, ateşli hastalık, pislikten kaynaklanan hastalıklar<sup>65</sup> da dahil olmak üzere hiçbir şeyin geçişine izin verilmemesine çalışılmıştır.

Kişi kutsal nesnelerin etrafını bir daire ile çizerek kendini onun büyü gücü sayesinde korumayı amaçlamıştır. Etrüskler de yeni kurdukları şehrin etrafını daire şeklinde sürerek şehri kötülüklerden koruyacaklarına inanmışlardır. Bu şekilde düşman kuvvetler dairenin içersine giremeyeceklerdir. Benzer şekilde Müslümanlar arasında bir hastalığı uzaklaştırmak, bilhassa kabakulak hastalığını veya kaderi değiştirmek amacıyla üç ile yedi daire çizilmiştir.<sup>66</sup>

Hastalıkların tedavisinde Babil ve Asur'da olduğu gibi, Hititlerde de büyü yaygın olarak kullanılmıştır. Büyü bir hastalığı iyileştirmek, bedenî kusurları gidermek, her çeşit felaketi, toprağın verimsizliğini, ordudaki salgın hastalıkları savuşturmak ya da tanrıların ilgisini çekmek, cezp etmek için yapılmıştır.<sup>67</sup> Büyücülerin amacı tanrıları yeryüzü işleri için zorlamaktır.<sup>68</sup>

Hattuşaş'ta bulunan, Akadca yazılmış ve tamamen Mezopotamya kökenli bir metinde cinlerden ve bir hastayı rahatsız eden ölü ruhlarının olduğundan ve bunların nasıl defedileceğinden bahsedilmektedir. Oyuncak bir bebek yapılarak bu bebek sembolik olarak hasta ile evlendirilmektedir. Metnin sonunda "sen onun kocası, o da senin karındır. Onu sev (ve buralardan) git. (Falanca falancanın oğlu falancanın vücudundan çıkarıldın, kovuldun ve korkutularak kovalandın. Gökte ve yerde (...)) (yerin yok senin artık)" denilerek hastanın iyileşmesi sağlanmaktadır.<sup>69</sup>

M.S. 2. yüzyılda Güney Filistin'de Tell Sandahannah (Marissa)'da bulunan bir tablette, iki düşmanı için yazılan lanet içerikli bir yazıda, büyü vasıtasıyla rakiplerinin baş ağrısına tutulması ve işlerini kaybetmelerini isteyen bir büyü metni bulunmuştur.<sup>70</sup> Metni hazırlayan kişi bu şekilde karşı tarafın hasta olmasını ve rakipsiz kalmayı amaçlamıştır.

İspanya'nın bir adası olan İslay'da ise bir kadın diş ağrısını mutfak kapısının eşiğinin üst tarafına çivi çakarak tedavi etmiştir. Çiviye tutuncaya kadar çakmış böylece dişteki ağrı da geçmiştir.<sup>71</sup> Burada sempatik büyü söz konusudur. Benzer olay benzer sonucu doğurur düşüncesinden hareketle çivinin sabitlenmesiyle, dişin de sabitleneceğine inanılmaktadır.

<sup>65</sup> İdris Şah, *Doğu Büyüsü*, Çev: Osman Yener, Gizem Yay., İstanbul 1996, s. 152.

<sup>66</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2011, s.121.

<sup>67</sup> Atmaca, *Kadim.*, s. 64.

<sup>68</sup> Cox, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>69</sup> "Elemterefış", s. 26-30.

<sup>70</sup> Edwin M. Yamauchi, "Magic in the Biblical World," *Tyndale Bulletin* 34, 1983, s. 188.

<sup>71</sup> Haddon, *a.g.e.*, s. 47.

Tükürme geleneği de hastalıklara ve kötü etkilere karşı koruyucu bir uygulama olarak bilinenlerin en meşhurlarındandır.<sup>72</sup> Özellikle sara hastalığı “üzerine tükürülen hastalık” olarak geçmektedir. Eski Çağda sara hastalığının sebebi olarak cinler görüldüğü için saralıları korumak, cinleri uzaklaştırmak için tükürülmüştür. Bunun nedeni de tükürüğün içinde güç barındıran bir ruh cevheri olarak görülmesidir.<sup>73</sup> Herhangi bir kötülüğün yapılmasına engel olan şeylerden uzak tutan muskanın gücünü artırmak için Simaetha, hizmetçisini Delphi’lerin kapısının eşiğine bitki sürdüğü zaman tükürmesi için uyarır. Dameotes’de kendi güzelliğinden gurur duyar ve kötü gözden korunmak için 3 kez tükürür.<sup>74</sup> Taiti’lilerse tükürüklerinden yerde kalıntı bırakmamaya çalışmışlardır. Bununla büyüsel uygulamaların önüne geçmek istemişlerdir.<sup>75</sup> Bunun dışında bir kişiye ait saç ve tırnak gibi parçaların da büyüsel işlemlerde kullanılabileceği endişesiyle gizli yerlere saklamışlardır.

Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta’nın bir bölümü olan, Videvat’ta hastalıkları iyileştirmede ameliyatla, bitkisel tedavi ve büyüsel işlemlerle, kelimelerle tedavi olmak üzere üç temel metot önerilmektedir. Kutsal kelimelerle iyileştirmenin içersine iyileştirme büyüleri ve daha zorlayıcı büyüler ve cin kovma duaları da dahil edilmekte ve böylece iyileştirmenin daha etkili olacağına inanılmaktadır.<sup>76</sup> Burada suya dua edildikten sonra güneş ve yağmur, hastalığı uzaklaştırması için davet edilmektedir.<sup>77</sup> Bununla birlikte kötü ruh Ahura Mazda’ya bir bakış atar ve onun bedeninde hastalık ortaya çıkar. Kıskançlıkla bakılan bir bakışın kötü göz (nazar) olacağı şeklindeki bir inanç Hint-Avrupa ve Semitik kültürlerde yaygın olarak görülmektedir.<sup>78</sup>

Ortaçağda yazılmış büyü kitabı statüsüne girebilecek kitaplar bulunmaktadır. Bu kitaplardan birisinde bütün ateşli hastalıklar için bitki yaprakları toplanmakta ve Kutsal Teslis’in gücünü harekete geçirmek amacıyla üzerine Latince bir takım sözcükler yazılmakta, üzerlerine Lord’s Prayer (Rabbin Duası) ve başka dualar okunmaktadır. Bu işlem şafaktan önce ve ardında üç sabah yerine getirilmelidir.<sup>79</sup> Bu uygulamanın dini bir karakterde olduğu düşünülebilecekken, işlemin yerine gelme şartı olarak şafaktan önce ya da ardına üç sabah uygulama şartının bulunması işlemin niteliğini değiştirmektedir. Kitabın yazarı bu şekilde bilimin ve dinin gücünün yanına büyüü de koyarak daha güçlü bir etkinin ortaya çıkmasını amaçlamış olmalıdır.

Başka bir örnekte adet sorunu olan bir kadına, komünyon ayininde geçen bir takım sözleri bir kağıda yazması ve bu kağıdı başının üzerine koyması

<sup>72</sup> Cox, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>73</sup> Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>74</sup> Cox, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>75</sup> Haddon, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>76</sup> Pekala, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>77</sup> Pekala, *a.g.e.*, s. 141-142.

<sup>78</sup> Pekala, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>79</sup> Kieckhefer, *a.g.e.*, s. 23.

tavsiye edilir. Sara hastalığında ise nöbet sırasında hastanın sırtına geyik derisinden yapılmış bir kuşak konmakta ve hastalığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına bu şeride geçmesi sağlanmaktadır. Burada göçürme denilen bir işlemin yapılması söz konusudur. Daha sonra hastalığı kendine çekmiş olan bu şerit, bir ölüyle birlikte mezara gömülmektedir. Böylelikle hastalık ölüler diyarına gönderilmektedir.<sup>80</sup>

### C) Günümüz Büyüsel Tedavi Örnekleri

İslam geleneği içerisinde büyüye dair uygulamalar asırlarca devam etmiş, hatta diğer kültürlerle olan münasebetleri çerçevesince bu faaliyetler genişlemiştir. Müslümanlar, eski çağlardan kalma büyü kitapları ile kendi kutsal metinlerinde yer alan, bilgilerden istifade ederek zengin büyü yöntemleri meydana getirmişlerdir. Çeşitli dönemlerde büyücüler tarafından bu sırları, gizli duaları, müritlerine aktarma amacıyla kitaplar yazılmış ve önceki dönemlerden günümüze kadar büyü anlayışı ve uygulamaları devam etmiştir.

Bu tür kitaplarda baş ve diş ağrısını gidermek, nazardan korunmak, kısırlığı gidermek, felç, sar'a, akıl hastalıkları gibi hemen hemen her derdin devası için formüller bulunmaktadır. Günümüzde uygulanması tavsiye edilen yöntemler arasında daha çok söz konusu nesneye üfleme, üzerinde taşınma, okunmuş suların içilmesi türünde benzer uygulamalar görülmektedir.

Hastalıkların tedavilerinde önceki dönemlerde kullanıldığı gibi astroloji/yıldız bilimi ön plandadır. Fakat yapılacak işe başlamadan önce temizliğe riayet edilmelidir.<sup>81</sup> Çünkü temiz işler, temiz niyetler, temiz neticeler temizlikle ve sevakere yapılan işlemlerle elde edilir. Burçlar ile hastalık teşhisi, tespiti yapılırken, kişinin ismi ve annesinin ismi veya kişinin doğum tarihi Ebced<sup>82</sup> hesabıyla hesaplanmakta ve 12'ye bölünmektedir. Artan sayıya göre kişinin burcu belirlenmektedir. Kişinin doğum gününü ve ayını bilmesi durumunda hesaplamalara gerek kalmadan kişinin hastalığının bilinebileceği iddia edilmektedir.<sup>83</sup> Mesela, kişi Aslan burcunda doğduysa, genellikle hastalıkları kalp, sırt ve kan dolaşımı üzerinedir. Bu yıldız mensup olan kötü cinin dağ ve ağaç diplerinde dolaştığına ve isminin Huksah ibn Tıymuz olduğuna inanılmaktadır. Kişiyi tedbirsiz bir halde yakaladığı takdirde o şahsın kulağına sesler fısıldayarak kişinin başının ağrıyarak hasta olmasına sebep olduğuna inanılmaktadır.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Kieckhefer, a.g.e., s. 23.

<sup>81</sup> Seyyid Süleyman el-Hüseyini, *Kenzü'l-Havas, Gizli İlimler Hazinesi*, Ter. Nebil Fazıl Alsan, Sağlam Yayınevi, İstanbul t.y., c. I, s. 103.

<sup>82</sup> *Ebced*: Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemi.

<sup>83</sup> Ebu Abdullah Ca'fer b. Muhammed b. Ali Ca'fer es-Sadık, *Kitab-uYıldızname*, (y.y), İstanbul (t.y), s. 4,5; Mustafa Ertuğrul, *Kenzü'l Dua-ı Fethiyye fi Esrar-ül Hurufiyye, Dua Hazinesi*, Sağlam Yayınevi, İstanbul (t.y.), s. 226.

<sup>84</sup> Ertuğrul, a.g.e., s. 226.

Büyüsel işlemlerde sırasında verilen duaların içerisinde yer alan Mezopotamya tanrılarında Shamas (Güneş Tanrısı) ve Nergal (Yeraltı Âleminin Tanrısı), Yahudi tanruları Adonai ve Shaddai gibi tanrı isimlerinin yerini<sup>85</sup> Allahın çeşitli isimleri ve diğer dinlerin tanrı isimleri; antik dönem dualarının yerini<sup>86</sup> Kuran’da ve diğer kutsal kitaplarda geçen şifa içerikli ayetler, bölümler, dualar ve o dönemin gelenek ve inançlarının yerini, günümüz gelenekleri ve inançları almış fakat şekilsel olarak aynı veya benzeri uygulamalar devam etmiştir. Burada kutsal isimler ve kutsal kabul edilen nesnelere güçlerinden faydalanılarak hastayı tedavi etme amaçlanmaktadır.

Bazı hastalıklar ve tedavilerinde uygulanması tavsiye edilen benzerinin eskiden de yer aldığı görülen yöntemlerden biri şu şekildedir: Başı veya dışı ağrıyan bir hastanın elini başına veya dışına koyarak, verilen 3’lü vefkin (büyü karesi) hanelerine sırayla çivi çakılması tavsiye edilir. İlk olarak “elif,” sonrasında “be” ve daha sonra “cim” harfine çivi çakılmaktadır. Kitaba göre ağrı ilk iki harfte geçmezse üçüncü harf olan “cim”de mutlaka geçer. Çok nadir olarak görüldüğü şekilde ağrı geçmemişse sırayla dokuzuncu haneye kadar çivi çakılmaya devam edilir.<sup>87</sup> Antik dönem tabletleri üzerinde baş, diş, kulak gibi her hangi bir organın ağrısını dindirmek için yazılmış benzer formüllere sıkça rastlanmaktadır.<sup>88</sup>

İç ve dış kanamalarda, Ay’ın, Akrep burcunda bulunduğu bir sırada zencefil ile kurşun bir levha üzerine kanama geçiren kimsenin adı ve annesinin adı yazılmalı ve içine su sızmayacak bir kılıfın içine konulmalıdır. Kılıf kırmızı sağlam bir iple sarılarak doğruya doğru akan bir suyun içine sarkıtılarak suyun kenarına bağlanmalıdır. Bu şeyi akarsuda yedi günden fazla tutmamak gerekmektedir. Yoksa hasta helak olacaktır. Yedi günün sonunda levha buradan çıkartılarak temiz bir suyla üzerindeki yazı silinmelidir. Bu suyla beraber önceden yazılmış olan çanaktaki Ayete’l-Kürsi, İhlas, Muavvazeteyn, Fatıha surelerinin silindiği su, karıştırılarak kanaması olan hastaya içirilmesi tavsiye edilmelidir. Böylelikle hastanın kanaması duracak ve şifa bulacaktır.<sup>89</sup> Burada 7 sayısı ve 33 sayısının kutsallığından faydalanma da amaçlanmaktadır. el-Buni’nin yazmış olduğu Şems’ül-Maarif adlı kitapta da koruyucu özelliği olduğuna inanılan 33 adet ayet verilmiştir.<sup>90</sup> Koruyucu ayetler denilen bu ayetlerin 100 çeşit hastalığa iyi geldiği ifade edilmektedir.

Tedavi ve kolaylaştırma amaçlı olarak verilen bir örnekte hamileliğin altıncı ve yedinci ayında iken bir Arabi ayın ilk Cuma gününde, Cuma

<sup>85</sup> Israel Regardie, *Ceremonial Magic, A Guide to the Mechanisms of Ritual*, Great Britain by Lowe&Brydone (Printers) Ltd., Bramley, Northamptonshire, 1980, s. 26, 27.

<sup>86</sup> Benjamin Rowe, *The Pauline Art*, Book III of the Lemegeton, 1999, s. 21.

<sup>87</sup> Mustafa İloğlu, *Gizli İlimler Hazinesi*, Seda Yayınları, İstanbul 1969, c.III, s. 162.

<sup>88</sup> Cox, “The Artistic Use”; Clark, “The Zodiac Man”; Yamauchi, “Magic”

<sup>89</sup> İmam Ahmed Bin Ali el-Buni, *Şemsü’l-Maarif*, Ter: Selahattin Alpay, Sedef Yayınları, İstanbul 1979, c.II, s. 224.

<sup>90</sup> el-Buni, *a.g.e.*, c.II, s. 206.

ezanından sonra, verilen duanın yazılarak hamile kadının üzerinde taşınması durumunda kadın kolay doğum yapabileceği şeklindedir.<sup>91</sup> Benzer bir uygulama Gazzali'nin el-Evfak kitabında da geçmektedir. Gazali kolay doğum için bir vefk vererek hamile kadının üzerinde taşınmasını tavsiye etmektedir.<sup>92</sup> Yerine gelme şartı olarak gün şartının konulması ve kadının üzerinde taşınmasının istenilmesinden dolayı yöntem dini olmaktan çok büyüsel bir karaktere bürünmektedir. Antik dönem yazılarında da doğum sancısını durdurabilmek en azından azaltabilmek adına formüller hazırlanmıştır.<sup>93</sup> Öyle ki Yunan tanrıçası Artemis ormanların, avcılarının, doğum yapan kadınların ve şehirlerin koruyucusu olarak görülmüştür.<sup>94</sup>

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de tükürme geleneği hastalıklara ve kötü etkilere karşı koruyucu bir uygulama olarak bilinenlerin en meşhurlarındandır.<sup>95</sup> Şifa vermesi ümit edilen suya veya her hangi bir nesneye üfleme veya tükürmekle bereket ve sağlık gücünün kullanılan nesnelere oradan da insanın vücuduna geçeceğine inanılmaktadır. Kişi cinlerden, kötü ruhlardan korunmak isterse veya rüyasından korkarak uyanmışsa Felak ve Nas surelerini okuduktan sonra sol tarafına tükürmelidir. Bu şekilde şeytanın ve kendisine zarar verebilecek varlıkların uzak durması amaçlanmaktadır. Bunların dışında hocalara, büyücülere başvurularak onlardan şifa için muska alınarak takılmakta ve yiyecek, içecekler yenilip içilmektedir. Kısır bir kadına yardımcı olabilmek amacıyla bir yatırın, türbenin ziyaret edilmesi de bu türden bir uygulamadır.<sup>96</sup>

Diğer yöntemler arasında olan erimiş kurşunun hastanın üzerinde bulunan bezin üzerindeki su dolu kabın içersine dökülerek, kurşunun oluşturduğu şekillerin yorumlanması usulü olan kurşun dökme önceden beri kullanılan pratiklerdendir. Bu yöntem hastalık benzeri şeyleri öğrenme ve iyileştirme amacı taşımaktadır.

Bir diğer usulde ise define olduğu tahmin edilen yerde 3 veya 7 kez Ayete'l-Kürsi okunmalı ve demir bir alet ile daire çizerek bu dairenin içersine kitapta verilen azimetin okunduğu bir avuç toprak serilmelidir. Bu durumda orada var olduğuna inanılan define cinlerinin demiri sevmemesinden ve okunan azimetin de etkisiyle hemen orayı terk edeceğine inanılmıştır. Verilen azimeti üzerinde taşıyan kişinin ise kendisine gelebilecek her türlü zarardan korunacağına inanılmıştır.<sup>97</sup> Kişi demirle çizmiş olduğu daireyle hem kendisini hem de orada bulunan hazineyi koruma altına almaktadır. Bugün de halk

<sup>91</sup> İloğlu, *a.g.e.*, s. 221.

<sup>92</sup> İmam el-Gazzali, *el-Evfak*, Lübnan, t.y, s. 14.

<sup>93</sup> James A. Montgomery, *Aramic Incantation Texts from Nippur*, Published by the University Museum, Philadelphia 1913, 93.

<sup>94</sup> Ersoy, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>95</sup> Cox, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>96</sup> Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi(Türk)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 133.

<sup>97</sup> Mustafa Yiğit, *Dualar ve Tılsımlar*, Demir Kitabevi, İstanbul 2001, s. 112.

iyileştirme uygulamalarında çıban, yara gibi hastalıkların tedavisi sırasında o yerin etrafı daire içeresine alınıp manevi bir set oluşturarak hastalığın vücuda yayılması engellenmeye çalışılmaktadır.

Büyüsel uygulamalarda çeşitli madenler, mineraller, yiyecek maddeler, hemen hemen her türlü nesneden faydalandığı görülmekle birlikte tedavilerde kullanımı eskiden beri yaygın bir şekilde devam eden minerallerden biri de tuzdur. Öyle ki tuz kendisine büyü yapıldığı düşünülen kişi üzerindeki büyüün etkisini yok etmek amacıyla üzerine bir takım Kuran ayetlerinin okunarak yenilmesi tavsiye edilmektedir. Yerine getirilen bu pratikle kişiye zarar veren hastalıklar da dahil olmak üzere her türlü etkiden kurtarmak amaçlanmıştır.<sup>98</sup>

Bunların dışında insanlar ve hayvanlar için kullanılan şifa tasları da hastalıklardan korunma ve iyileştirme amacıyla kullanılmışlardır.<sup>99</sup> Babillilerde,<sup>100</sup> Yahudilerde,<sup>101</sup> Mecusilerde,<sup>102</sup> Araplarda<sup>103</sup> bu tür şifa taslarına rastlamak mümkündür. Bunlar, içersinde büyüsel işaretler ve sembollerin bulunduğu büyüsel kaselerdir. Kaselerin üzerinde Allah'ın isimleri ayetler ve dualar bulunmakta ve o tasta istenilen şekilde hazırlanan formül veya suyun içilmesi durumunda kişinin şifa bulacağına inanılmaktadır.<sup>104</sup> Şifa taslarının içersindeki Kuran ayetlerinin ortaya çıkardığı tasta bulunan dini gücün içilen su ve kişiyle teması sonucunda o kişiye geçeceği inancı halen devam etmektedir. Bu inancı, Frazer'ın "bir maddede bulunan gücün, o maddenin başka şeyle temasıyla o şeye geçmesi" ilkesine dayandırmak mümkündür.

Tedavi edici özelliğinin dışında, hastalıkların ortaya çıkmasına hatta uygulanılan kişinin ölümüne dahi sebep olabilecek pratiklerin yakın döneme kadar uygulandığı hatta günümüzde mevcut olan havas ve benzeri kitaplarda yer aldığı görülmektedir. Bir örnekte İskoçya'nın Ross-shire bölgesinde 1899'larda zarar verilmek istenen kişinin kilden bir figürü çizilmiş, bu kişinin figürünün her bir tarafına iğne ve dikenler batırılmış, bununla o kişinin eziyet çekmesi amaçlanmıştır. Ayrıca figür suyun akıntısına sarkıtılarak zamanla zayıflayacağı ümit edilir. Figürün temsil ettiği kişi gittikçe zayıflayıp ölümcül bir hastalıkla yok olacağı düşünülür. Fakat nehirde bir yolcu görünürse büyü tam zamanında bozulur ve kişi iyileşir.<sup>105</sup> Günümüzde ise verilen bir örnekte kişinin

<sup>98</sup> Hüseyini, a.g.e., c. IV, s. 412.

<sup>99</sup> Özkarslı, a.g.e., s. 85-88.

<sup>100</sup> Montgomery, *Aramaic*, s. 43.

<sup>101</sup> Montgomery, *Aramaic*, s. 13.

<sup>102</sup> Edwin M. Yamauchi, "Aramaic Magic Bowls," *Journal of the American Oriental Society*, (Oct. - Dec., 1965), pp. Vol. 85, No. 4, s. 511- 523; James A. Montgomery, "A Syriac Incantation Bowl with Christian Formula," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, (Jan., 1918), pp. Vol. 34, No. 2, s. 137-139.

<sup>103</sup> H. Henry Spoer, "Arabic Magic Medicinal Bowls," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 55, No. 3, *JAOS* 55 (1935), s. 237-256.

<sup>104</sup> Spoer, a.g.e., s. 239.

<sup>105</sup> Haddon, a.g.e., s. 20.



öldürülmesi arzu edilirse diken veya iğne doğrudan kişinin kalbine saplanmaktadır. Bugün de benzer bir şekilde öç alınmak istenen zalimin anasının ve kendisinin ismiyle birlikte resmi kağıda çizilir. Kuran'la da ilgi kurulan ۞<sup>106</sup> mühürle resimdeki her uzuv mühürlenir. Sonrasında tabuttan bir tahta parçası alınarak aynı resim tahta parçasının üzerine çizilir. Resmin üzeri uzunca bir örtü ile örtülerek hapishanenin yakınına kazılmış bir çukura gömülür. Resim orada çürüdükçe zalim kişinin de eriyip yok olacağına inanılır.<sup>107</sup> Kullanılan yöntem farklı olsa da sonuç uygulamanın yapılacağı kişinin zamanla eriyerek yok edilmesini amaçlamaktadır.

Anadolu'da tedavi için kutsal su içmek, şifa tasları kullanmak, kutsal kabul edilen meyve, sebze, toprak yemek, muskalar, vefkler kullanarak şifa aramak, kurbanın gözlerini kurutup nazara geldiğine inanılan kişiyi, gözlerin ıslatıldığı suyla yıkamak, kurban kanını nefes darlığı çekene veya alkolik olana içirmek gibi uygulamalar kullanılmakta ve bu uygulamalar doğal malzeme kullanımının yanı sıra dini iyileştirme tekniklerini de içermektedir.<sup>108</sup>

### Sonuç

İnsanoğlu pek çok konuda olduğu gibi sağlık konusunda da gözlemlerini, deneyimlerini sonraki dönemlere aktararak bilgilerin devamlılığını sağlamıştır. Biraz deneyim, biraz gözlem, biraz sihir-büyü karıştırılarak toplum içersinde saygı duyulan büyücü, hekim, şaman vs gibi sınıflar ortaya çıkmış, hastalığın, olayların, büyü ve sihrin yapılıp yapılmadığının belirlenmesinde çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. Hastalıkların sebepleri tanrılarla veya cin gibi manevi varlıklarla bağlantı kurularak yorumlanmış ve hastalıkların ortaya çıkması çoğunlukla dini, sihri, doğal sebepler ve cinler gibi insanüstü varlıklarla açıklanmaya çalışılmıştır.

Hastalıkları iyileştirmede tanrılarının öfkesinin yatıştırılması gerektiği düşünülmeyle beraber Antik dönem iyileştirmeleri yıldızlar, bitki ve hayvansal kökenli ilaçlar, madenler, cinler gibi tehlikelere karşı korunmak ve hastalıkları önlemek amaçlı olarak kullanılan muska gibi çeşitli nesnelere üzerine temellenmiştir.

Kullanılan yöntemler ve malzemeler tarih öncesinden günümüze kadar dünyanın her yerinde benzerlik göstermesine rağmen, uygulamalar sırasında söylenen sözler, yerine getirilme sayısı, bazen astrolojik tespitler, yardım istenilen melekler, cinler, ruhlar veya tanrı isimlerinde geleneklerden ve inanç farklılığından kaynaklanan farklılıklar görülmektedir.

Tarih öncesi Mezopotamya dönemi tedavi usullerinin bazılarının aynısı veya benzerlerinin halen günümüzde uygulanmaya devam ettiği görülmektedir. Usullere başlamadan önce uygun gün ve uygun bir vaktin seçilmesi

<sup>106</sup> Seyyid Süleyman Hüseyini, *Kenzü'l-Esrar*, Topkapı, 1341, s. 75.

<sup>107</sup> el-Buni, *a.g.e.*, c.I, s. 248; el-Hüseyini, *a.g.e.*, c. IV, s. 389.

<sup>108</sup> "Elementerfiş", s. 194.

gerekmektedir. Günleri ve saatleri yöneten gezegen tanrıların olduğuna inanılmakta ve böylece dolaylı olarak gezegen tanrılardan yardım beklenmektedir. Yapılan büyüsel ritüeller ve merasimler ister istemez dua edilen cinler ve tanrıların gerçek varlığını sağlamlaştırmaktır.

Başlangıçtan günümüze geleneksel bir yapıya sahip olan yörelerde kültürün etkisi, insanların eğitim durumları, ekonomik şartlar, ulaşım, iletişim gibi etkenler kişilerin hastalıklara bakış açılarını etkilemiştir. Her ne kadar iyileştirmelerde modern tıp kullanılsa da büyüsel iyileştirmeler de varlığını devam ettirmektedir.

#### **Kaynakça**

- Alfred C. Haddon, *Religions Ancient and Modern Magic and Fetishism*, Archibald Constable Fef co Ltd 16 James Street Haymarket, London 1906.
- Briggs, K. M., "Some 17th-Century Books of Magic," *Folk-Lore* 64(4), 1953, 445-62.
- Charles West Clark, "The Zodiac Man in Medieval Medical Astrology", PhD Dissertations & Theses, University of Colorado, 1979.
- Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ter: Zeki Magamez, c. I-IV, İstanbul 1973.
- David Pingree, Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 52, 1989, 1-13.
- Ebu Abdullah Ca'fer b. Muhammed b. Ali Ca'fer es-Sadık, *Kitab-uYıldızname*, (y.y), İstanbul (t.y).
- Edwin M. Yamauchi, "Aramaic Magic Bowls," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 85, No. 4 (Oct. - Dec., 1965), pp.
- Edwin M. Yamauchi, "Magic in the Biblical World," *Tyndale Bulletin* 34, 1983, 169-200.
- Elemterefış, Anadolu'da Büyü ve İnanışlar", Editör: Ekrem Işın, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Elihu Rich: "The Occult Sciences", (*Encyclopedia Metropolitana*, 1855), pp. 348 et seq.
- Erman Artun, *Türk Halk Bilimi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 2008.
- Ernst Zbinden, *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, Ter: Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat, Samsun 1994.
- Eugene Tavenner, *Studies in Magic from Latin Literature*, Columbia University Press, 1916.

- G. Kasten Tallmadge, On the Influence of the Stars on Human Birth, *Bulletin of the History of Medicine*, 1943, 251-267.
- H. Henry Spoer, Arabic Magic Medicinal Bowls, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 55, No. 3, (1935), 237-256.
- H. Stanley Redgrove, *Bygone Beliefs, Being a Series of Excursions in the Byways of Thought*, W. Rider, London 1920.
- srael Regardie, *Ceremonial Magic, A Guide to the Mechanisms of Ritual*, Great Britain by Lowe&Brydone (Printers) Ltd., Bramley, Leeds, and bound by Weatherby Woolnough, Wellingborough, Northamptonshire, 1980.
- İdris Şah, *Doğu Büyüsü*, Çev: Osman Yener, Gizem Yay., İstanbul 1996.
- İlhami Nasuhioğlu, *Tıp Tarihine Kısa Bir Bakış*, Diyarbakır Tıp Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.
- İmam Ahmed Bin Ali el-Buni, *Şemsü'l-Maarif*, Ter: Selahattin Alpay, Sedef Yayınları, c.I, İstanbul 1979.
- İmam el-Gazzali, *el-Evfak*, Lübnan, (t.y.).
- İsmail Taş, *İslam öncesi, Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji*, Kömen Yay., Konya 2002.
- İsmet Zeki Eyuboğlu, *Cinci Büyüleri ve Yıldızname*, Der Yayınları, (t.y.).
- J. C. B. Petropoulos, *Greek Magic, Ancient, Medieval and Modern*, Routledge, London and New York, 2008.
- J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, Macmillan and Coç, Limited New York: The Macmillan Company, London 1905.
- James A. Montgomery, "A Syriac Incantation Bowl with Christian Formula," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 34, No. 2 (Jan., 1918), pp.
- James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Published by the University Museum, Philadelphia 1913.
- Jay Kinney, *The Inner West: an Introduction to the Hidden Wisdom of the West*, Penguin, Jeremy P. Tarcher, New York 2004.
- Jonathan Cainer, Carl Rider, *Modern Büyücülük El Kitabı*, Çev: Giovanni Scognamillo, Gizem Dizisi, Say Yay., İstanbul 1996.
- Kurt Seligmann, *The History of Magic*, Pantheon Books Inc., New York 1948.
- Leslie Cornelius Cox, "The Artistic Use of the Love Charm, in Greek and Latin Literature", PhD Dissertations & Theses, The Johns Hopkins University, United States-Maryland, 1917.
- Mustafa Ertuğrul, *Kenzü'l Dua-ı Fethiyye fi Esrar-ül Hurufiyye, Dua Hazinesi*, Sağlam Yayınevi, İstanbul (t.y.)
- Mustafa İloğlu, *Gizli İlimler Hazinesi*, Seda Yayınları, İstanbul 1969.

- Necmettin Ersoy, *Semboller ve Yorumları*, Dönence Basım ve Yayın Hizmetleri, İstanbul 2007.
- Richard Cavendish, *A History of Magic*, Arkana, London 1990.
- Richard Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, Çev: Zarife Biliz, Alkım Yay., İstanbul 2003.
- S. Carrier, *Tiele on Babylonian-Assyrian Culture III*, The Old Testament Student, Vol. 8, No. 7 Mar., 1889.
- S. Kori Pekala, *Evil and How to Combat Evil Magic. Spells, and Curses in the Avesta*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2000.
- Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Gerçek Yay., İstanbul 1971.
- Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sayı: 174, Ankara 1966.
- Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995.
- Seyyid Süleyman el-Hüseyni, *Kenzü'l-Havas, Gizli İlimler Hazinesi*, Ter. Nebil Fazıl Alsan, Sağlam Yayınevi, İstanbul (t.y.).
- Şirin Yılmaz Özkarslı, "Türk Kültüründe Tılsımlı Objeler", Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.
- Timothy Joseph Collins, "Natural Illnes in Babylonian Medical Incantations", Volume I, PhD Dissertations & Theses, Chicago, Illinois, June 1999.
- Ümit Serdaroğlu, *Eskiçağ'da Tıp*, Ege Yayınları, İstanbul 2002.
- Veli Atmaca, *Kadim Medeniyetlerde Hastalık Algılaması ve Hastalar İçin Dua Meselesine Giriş*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2009.
- Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2009.
- W. L. Hildburgh, "Notes on Sinhalese Magic," *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. XXXVIII, (1908), 148-206.
- The Encyclopedia of Demons and Demonology, "Amulet", By John Zaffis, Facts On File, Inc., USA 2009.
- James A. Montgomery, *Aramic Incantation Texts from Nippur*, Published by the University Museum, Philaderphia 1913.

## FIKİH USÛLÜNDE NESHİN İMKÂNI SORUNUNUN HUSN-KUBH PROBLEMİYLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ

Ünal YERLİKAYA\*

### ÖZET

Klasik fıkıh usûlü literatüründe, şer'î hükümler bakımından neshin aklen mümkün olup olmadığı sorunu, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarından hareketle ele alınmaktadır. Mu'tezilî kelâmcı Ebû Müslim el-İsfahânî'ye atfedilen görüş istisna edildiğinde, klasik dönemdeki tüm usûl bilginlerine göre, şer'î hükümler bakımından nesh aklen mümkündür. Çünkü hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıfları değişken bir yapıdadır. Neshin aklen mümkün olduğu hususunda hemfikir olan klasik dönem usûl bilginleri, neshin geçerlilik alanıyla ilgili olarak iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Hanefî ve mu'tezilî usûlcülere göre, Allah'a iman ve küfür gibi, husn ve kubh vasfı hiçbir biçimde değişmeyen davranışlar neshe konu olamaz. Buna karşılık husn ve kubh vasfı değişken olan tüm davranışlar neshe konu olabilmektedir. Eş'arî usûlcülere göre ise, şer'î hükme konu olan tüm davranışlar bakımından nesh geçerlidir. Çünkü, Allah'a iman ve küfür dâhil, şer'î hükme konu olan tüm davranışların husn ve kubh vasfı değişken bir yapıdadır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Nesh, Değer (Husn-Kubh)

### ABSTRACT

#### The Association of the Possibility Problem of Naskh with the Husn-Kubh Discussions in Usûl al-Fiqh

In the classical literature of Usul-al Fiqh, the problem of "whether the existence of naskh (abrogation) can be known by human mind in terms of religious provision" (Religious Law/Shariah) is argued with regards to the behavior's value qualities (husn and kubh). When the approach of Ebu Muslim al-Isfahani, Mu'tezili Kalam Scholar, is excepted, Naskh is accepted as to be known to human mind by all classical Muslim scholars. Because the value of behaviors are variable. Usul scholars who accept naskh, have put forward to two different ways about the validity of naskh. According to mu'tezili and hanafi scholars, human behaviors or deeds of which values are stable, can not be subjected to naskh. However, those behaviors or

\* Arş. Gör., SDÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, [unalyerlikaya@sdu.edu.tr](mailto:unalyerlikaya@sdu.edu.tr).

deeds of which values are variable can be subjected. In the thoughts of ash'ari scholars all religious provisions can be subjected to naskh. Because value of all behaviors or deeds can alter. In this article, arguments of the different muslim schools about "how naskh can be grounded" are analysed in the light of their value theory.

**Key words:** Usu'l al-Fiqh, Naskh, Value (Husn-Kubh).

### Giriş

Klasik fıkıh usûlü literatüründe, şer'î hükümler bakımından neshin aklen mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse bunun hangi tür hükümler bakımından geçerli olacağı sorunu, husn-kubh problemiyle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Husn-kubh problemi ise, genel olarak, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının olgusal olup olmadığı, aklı mi yoksa şer'î mi olduğu ve husn-kubh ile normatiflik arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğu sorunları çerçevesinde açığa çıkan yaklaşım farklılıklarını temsil etmektedir. Dolayısıyla husn-kubh problemi ile neshin imkânı sorunu arasındaki ilişki, özû itibariyle, neshin imkânı sorunu ile husn-kubh konusunda açığa çıkan söz konusu yaklaşım farklılıkları arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.

Klasik fıkıh usûlü literatüründe neshin imkânı sorununun husn-kubh problemiyle ilişkilendirilmesi sebebiyle bu çalışmada öncelikle husn ve kubhun tanımı ile onun akliliği ya da şer'iliği konusunda açığa çıkan yaklaşım farklılıkları ele alınacaktır. Çalışmanın devamında, özellikle neshin geçerlilik alanıyla ilgili tartışmalara temel teşkil etmesi sebebiyle, usûl bilginlerinin husn ve kubh ile normatiflik arasında ne tür bir ilişki kurdukları tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın son kısmında ise, usûl bilginlerine göre şer'î hükümler bakımından neshin aklen mümkün olup olmadığı; (ve eğer) mümkünse bunun nasıl temellendirildiği ve hangi tür hükümler bakımından geçerli kabul edildiği sorunu ele alınacaktır.

### Husn ve Kubh: Tanımı, Mahiyeti ve Akliliği (ya da Şer'iliği)

Fıkıh usûlünde husn-kubh sorunu, hükme konu olan davranışların maslahatı ortaya çıkarıcı ya da mefsedete sebep olucu niteliklerinin (husn ve kubh vasıflarının), mahiyetleri itibariyle ne tür nitelikler olduğu, aklen mi yoksa şer'an mı bilinebileceği ve (eğer aklen bilinebiliyor ise) bu nitelikler yoluyla şer'î hükme ulaşıp ulaşılamayacağına ilişkin bir sorundur.

Klasik fıkıh usûlü literatüründe, husn ve kubh kavramları genellikle üç farklı şekilde tanımlanmaktadır. İlk anlamıyla hüsün ve kubuh, *bir şey ya da davranışın insan tabiatıyla uyumlu olup olmama vasfıdır*.<sup>1</sup> Buna göre, insan

<sup>1</sup> er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn, *el-Mahsûl fî İlmî Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992, I, 123; Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, I-II (et-Taftâzânî'nin et-Telvîh'i ile birlikte),

tabiatıyla uyumlu olan şey ya da davranış hasen, uyumlu olmayan ise kabih olarak nitelendirilir. İnsan tabiatıyla uyumlu olup olmama ölçütünden farklı olarak, husn ve kubhun tanımında kimi usulcüler, amaca uygun olup olmama;<sup>2</sup> kimileri de maslahat ya da mefsetet içerme<sup>3</sup> ölçütlerini esas almışlardır. Buna göre, amaca uygun olan ya da maslahat içeren davranış hasen, amaca uygun olmayan ya da mefsetet içeren davranış da kabihtir.

İkinci olarak husn ve kubh, *bir şeyin olgunluk/kemal (ilim, cömertlik, cesaret vb.) veya noksanlık (bilgisizlik ve cimrilik gibi) sıfatı*<sup>4</sup> biçiminde tanımlanmaktadır. Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, usulcülerin husn ve kubha ilişkin bu tanımı, şer'î hükme konu olan davranışların normatif niteliklerine yönelik olmaktan çok herhangi bir beşeri faaliyetin (ilim gibi) vasfını ya da kişilik vasıflarını (cömertlik, cimrilik vb.) tanımlamaya yöneliktir.

Üçüncü olarak ise husn ve kubh, hükme konu olan davranışların *övgü ve yergiyi, dolayısıyla da sevap ve cezayı gerektiren vasfı*<sup>5</sup> olarak tanımlanmaktadır. Buna göre, husn yapılması övgüyü ve sevabı gerektiren davranışın; kubh ise, yapılması yergi ve cezayı gerektiren davranışın vasfıdır. Anlaşılacağı üzere, husn ve kubhun bu tanımında aslolan, hükme konu olan davranışların, itikâdî ya da şer'î-amelî hükümler bakımından normatif nitelikleridir. Fıkıh usulü kaynaklarında, övgü-yergi ve sevap-ceza ölçütlerinin dışında, daha başka ölçütlerin de esas alınarak, normatiflik yönü itibarıyla husn ve kubhun farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Örneğin es-Sem'ânî, hasen fiili, *yapıldığında yergiyi gerektirmeyen*, kabih fiili ise *yapıldığında yergiyi gerektiren fiil* biçiminde,<sup>6</sup> Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *kabihi, şer'an nehyedilen; haseni ise, şer'an nehyedilmeyen*<sup>7</sup> biçiminde

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 325; es-Subkî, Tâcuddîn Abdolvahhâb b. Alî, *Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 13; et-Tehânevî, Muhammed Alî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 666.

<sup>2</sup> Husn ve kubhu, amaca uygun olup olmama ölçütünden hareketle tanımlayanlar, daha çok eş'arî usulcülerdir. Bkz. el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, I-IV, Şirketu'l-Medîneti'l-Munevvera li't-Tıbâa, Cidde 2008, I, 180; el-Âmidî, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Dâru's-Samî'î, Riyad 2003, I, 112; İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Usmân b. Umer, *Muhtasaru İbni'l-Hâcib* (es-Subkî'nin *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* isimli eseri ile birlikte), I-IV, Âlamu'l-Kütüb, Beyrut 1999, I, 447.

<sup>3</sup> et-Tehânevî, I, 666.

<sup>4</sup> er-Râzî, I, 123; Sadruşşerîa, I, 325; es-Subkî, 13; ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, I, 143.

<sup>5</sup> Sadruşşerîa, I, 326; es-Subkî, 13; ez-Zerkeşî, I, 143.

<sup>6</sup> es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffâr Mansûr b. Muhammed Abdilcebbar, *Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 25.

<sup>7</sup> er-Râzî, I, 108.

tanımlamaktadır.<sup>8</sup> Sadruşşerîa (ö. 747/1346), er-Râzî'nin tanımını eş'arî usulcülere nispet etmektedir.<sup>9</sup> Görüldüğü üzere usul bilginleri, normatiflik yönü itibariyle husn ve kubhu, farklı ölçütleri esas alarak farklı biçimlerde tanımlamışlardır.

Hükme konu olan davranışların övgü ya da yergiyi, dolayısıyla sevap ve cezayı gerektiren vasıflarının, mahiyetleri itibariyle ne tür vasıflar olduğu ve aklen kavranıp kavranamayacakları konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Esasen söz konusu yaklaşım farklılıkları, usulcülerin neshin geçerlilik alanına ilişkin yaklaşımlarına temel oluşturmaktadır. Hanefi usul kaynaklarında, husn ve kubh nitelikleri yönüyle hükme konu olan davranışlar, kendisindeki bir vasıftan dolayı hasen olan (*hasen liaynihî*), kendisindeki bir vasıftan dolayı değil fakat hasen olan başka bir fiille ilişkisi sebebiyle hasen olan (*hasen liğayrihî*), kendisindeki bir vasıftan dolayı kabih olan (*kabih liaynihî*) ve kendisindeki bir vasıftan dolayı değil fakat kabih olan başka bir fiille ilişkisi sebebiyle kabih olan (*kabih liğayrihî*) biçiminde dörtlü bir tasnife tabi tutulmaktadır.<sup>10</sup> Hasen liaynihî ve kabih liaynihî kapsamına dâhil bulunan kimi fiillerin (Allah'a iman ve küfür gibi) bu nitelikleri hiçbir biçimde değişmemektedir.<sup>11</sup> İleride geleceği üzere, hanefi usulcüler, sözü edilen nitelikteki fiillerin şer'î hükümlerini, neshin geçerlilik kapsamı dışında tutmaktadırlar. Buradan anlaşılmaktadır ki hanefi usulcülerin neshin geçerlilik alanına ilişkin yaklaşımları, onların husn ve kubh konusundaki yaklaşımlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak önemle belirtmek gerekir ki, kimi davranışların husn ve kubh vasıflarının şer'î bildirimine bağlı kalınmaksızın aklen tespit edilebileceği fikri, tüm hanefi usulcülerin değil yalnızca Irak hanefi usul geleneğine mensup usulcülerin görüşünü temsil etmektedir. Buna karşılık, diğer hanefi usulcüler (örneğin el-Pezdevî ve es-Serahsî), her ne kadar kimi davranışların husn ve kubh vasıflarının liaynihî olup hiçbir biçimde değişmeyeceğini kabul etmiş olsalar da, bu vasıfların ve dolayısıyla (Allah'a iman gibi) kimi hükümlerin aklen tespit edilebileceğini kabul etmemektedirler.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Benzer bir tanım için bkz. el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Umer, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ Ilmi'l-Usûl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut ty., 19.

<sup>9</sup> Sadruşşerîa, II, 326.

<sup>10</sup> ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Umer b. Âsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 44, 52; el-Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-IV (Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 272-273; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 60, 80; Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 378.

<sup>11</sup> el-Pezdevî, I, 272; es-Serahsî, I, 60.

<sup>12</sup> el-Pezdevî, I, 269; es-Serahsî, I, 60, 79; Abdulazîz el-Buhârî, I, 270; Sadruşşerîa, I, 355; İbn Emîri'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 115.



Husn ve kubhun mahiyetine ilişkin olarak mu'tezilî yaklaşımda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Muhammed el-İskâfî (ö. 240/854) gibi erken dönem mu'tezilî bilginlere göre, bir davranışı hasen ya da kabih yapan şey/nitelik, o davranışın zatî/ontolojik yapısına dâhil bir unsurdur.<sup>13</sup> Sonraki dönem bir kısım mu'tezilî bilgine göre, bir fiilin hasen ya da kabih oluşu, fiilin zatî yapısına dâhil bir unsur sebebiyle değil, o fiilde bulunan zâid fakat lazimî/hakikî bir sıfat sebebiyledir. Cubbâi ekolüne ve Kadı Abdülcabbâr'a göre ise bir fiilin hasen ya da kabih oluşu, ne o fiilin ontolojik yapısına dâhil bir vasıf ne de o fiilde zâid-lazimî bir sıfat sebebiyledir. Aksine bir fiilin hasen ya da kabih olarak değerlendirilmesini mümkün kılan sıfat, o fiilin hangi şartlarda ve ortamda ya da hangi niyetle işlendiği gibi, hükme konu olan davranışı çevreleyen durumlara (vücûh ve i'tibârât) göre belirlenebilen arızî bir sıfattır.<sup>14</sup> Mu'tezilî usulcülere göre, bir fiilin hasen ya da kabih olduğu, ya (istidlâl/aklî çıkarım olmaksızın) salt aklî düşünme yoluyla ya aklî çıkarım (istidlâl) yoluyla ya da şer'î bildirim yoluyla anlaşılır.<sup>15</sup> Ancak hasen ya da kabih olduğu ancak şer'î bildirim yoluyla bilinebilen davranışların söz konusu nitelikleri bakımından şer'î bildirim işlevi inşâ edici değil, izhar edicidir.<sup>16</sup> el-Ensârî'nin belirttiğine göre, husn ve kubhu zâtî ve lâzımî birer vasıf olarak tanımlayan mu'tezilî bilginler, bununla söz konusu vasıfların hiçbir biçimde değişmeyeceğini değil, davranışı çevreleyen arızî durumlar sebebiyle kimi zaman değişebilen fakat davranışlar bakımından aslî olan vasıfları kastetmektedirler. Söz gelimi, yalan söylemeyi meşru gösteren bir gerekçenin varlığı halinde yalan söylemek, bizatihi değil liğayrihi (yalan söylemeyi meşru gösteren geçici bir gerekçenin varlığı sebebiyle) hasendir.<sup>17</sup> el-Ensârî'nin ifadelerini dikkate alarak ifade etmek gerekirse, mu'tezilî bilginlere göre, tıpkı hanefî yaklaşımda olduğu gibi, husn ve kubh vasfı aklen tespit edilebilir olup hiçbir biçimde değişmeyen davranışlar hariç, tüm davranışların nitelikleri değişebilmektedir. Esasen mu'tezilî yaklaşımda neshî, şer'î hükümler bakımından aklen mümkün kılan da, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının değişkenlik niteliğidir.

Hanefî ve mu'tezilî yaklaşımdan farklı olarak eş'arî usulcüler, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarını, tümüyle şer'î bir nitelemeden

<sup>13</sup> el-İsfahânî, Şemsuddîn Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed, *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, I-III, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke ty., I, 290; ez-Zerkeşî, I, 169; İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, I-III (*et-Takrîr ve't-Tahbîr* ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 115; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullâh, *Musellemu's-Subût*, I-II (Fevâtihu'r-Rahamût ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 25.

<sup>14</sup> el-İsfahânî, I, 291; ez-Zerkeşî, I, 169; İbnu'l-Humâm, II, 115; İbn Abdîşşekûr, I, 25.

<sup>15</sup> et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Umer, *et-Telviḥ ale't-Tavdîḥ li Metni't-Tenkih fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 326.

<sup>16</sup> el-İsfahânî, I, 290; et-Taftâzânî, I, 326.

<sup>17</sup> el-Ensârî, Abdulâlî Muhammed b. Nizâmiddîn, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Musellemi's-Subût*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 28.

ibaret görmektedirler. Çünkü onlara göre, hükme konu olan davranışların övgü ve yergiyi, dolayısıyla da sevap ve cezayı gerektirici vasıfları, ancak şer'î hükümler yoluyla açığa çıkar.<sup>18</sup> Burada şer'î hükümlerin işlevi, mu'tezilî yaklaşımın aksine, izhârî değil inşâîdir. Esasen eş'arî usulcülerin bu yaklaşımı, onların *kabih, şer'an nehyedilen, hasen ise şer'an nehyedilmeyendir*, biçimindeki husn-kubh tanımından da anlaşılabilir. Diğer taraftan eş'arî usulcülere göre, izâfî olmalarının bir gereği olarak, tüm davranışların husn ve kubh vasıfları değişkenlik özelliğine sahiptir. İleride geleceği üzere, eş'arî usulcüler, tüm şer'î hükümlerin neshe konu olabileceği biçimindeki görüşlerini, husn ve kubhun şer'î bildirimine bağlı olup zamanla değişebileceği anlayışına dayandırmaktadırlar.

Özetle ifade etmek gerekirse; hanefî ve mu'tezilî usulcülerin, Allah'a iman ve küfür gibi, kimi davranışların husn ve kubh vasıflarının hiçbir biçimde değişmeyeceği şeklindeki görüşleri istisna edildiğinde, şer'î hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının değişken bir yapıda oldukları konusunda tüm usulcülerin fikir birliği içinde oldukları söylenebilir.

### **Husn ve Kubhun Şer'î Hükümün Tespiti Bakımından İşlevi**

Hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının tespiti ile bu davranışlara bağlanan şer'î hükümlerin tespiti arasında ne tür bir ilişkinin var olduğu sorunuyla ilgili olarak usul bilginleri üç farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Usul bilginlerinin söz konusu yaklaşımları, onların neshin geçerlilik alanına ilişkin yaklaşımlarına temel teşkil etmektedir.

Irak hanefî usul geleneğine mensup usulcülere göre, Allah'a iman ve küfür gibi, liaynihî hasen ya da liaynihî kabih olan kimi davranışların şer'î hükmü aklın tespit edilebilmektedir. Aklın bu tespitine bağlı olarak, şer'î bildirimine bağlı kalınmaksızın, liaynihî hasen olup bu vasfı hiçbir biçimde değişmemesi sebebiyle Allah'a iman vacip; liaynihî kabih olup bu vasfı hiçbir biçimde değişmemesi sebebiyle de küfrün haram olduğuna hükmedilir. Ancak burada aklın işlevi, hüküm inşâ etmek değil, yalnızca şer'in koymuş olduğu hükmü tespitten ibarettir.<sup>19</sup> Çünkü hüküm koyma yetkisi, yalnızca Allah'a özgü bir yetkidir. Aklın, hasen ve kabih vasfını tespit edebildiği diğer birçok davranış bakımından ise, hükmü tespit edici bir işlevi bulunmamaktadır. Çünkü aklın hüküm tespit edici işlevi, yalnızca hasen ya da kabih vasfı hiçbir biçimde

<sup>18</sup> er-Râzî, I, 123-124; el-Âmidî, I, 112; İbnu'l-Hâcib, I, 447; el-İsfahânî, I, 289; et-Taftâzânî, I, 326.

<sup>19</sup> el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, II, 203; İbn Emîri'l-Hâcc, II, 115; Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî, *Teysîru't-Tahrîr alâ Kitâbi't-Tahrîr*, I-IV, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1931, II, 151; Abdulazîz el-Buhârî, IV, 330, 332; İbn Abdîşşekûr, I, 25.

değişmeyen davranışlara özgüdür. Başta el-Pezdevî ve es-Serahsî olmak üzere, diğer hanefî usulcülere (Buharalı hanefî usul bilginlerine) göre ise, tıpkı eş'arî yaklaşımda olduğu gibi, aklın ne husn ve kubhun tespitinde ne de şer'î hükmün tespitinde herhangi bir işlevi bulunmamaktadır.<sup>20</sup>

Mu'tezilî yaklaşıma göre, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıfları ya akıl ya da (namaz, oruç vb.nde olduğu gibi) şer'î bildirim yoluyla bilinebilir. Aklın hasen vasfını tespit edebildiği davranışlar, hüküm bakımından üç kategoride değerlendirilmektedir.

Aklın hasen olarak tespit ettiği fakat yapılması ve yapılmamasını eşit gördüğü davranışın hükmü, mubah; yapılmasını yapılmamasına tercih ettiği ve yapılmaması durumunda yergi ve cezanın/günahın gerekli olduğunu tespit ettiği davranışın hükmü vâcib; yapılmasını yapılmamasına tercih etmekle birlikte yapılmaması durumunda yergi ve cezanın gerekli olmadığını tespit ettiği davranışın hükmü ise mendûbdur. Aklın kabih vasfını tespit ettiği davranışlar da hüküm bakımından iki kategoride değerlendirilmektedir. Aklın kabih gördüğü ve yapıldığında cezayı/günahı gerektirici nitelikte olduğunu tespit ettiği davranışların hükmü haram; kabih gördüğü fakat yapıldığında cezayı gerektirici nitelikte olmadığını tespit ettiği davranışların hükmü ise mekruhtur.<sup>21</sup>

İbn Emîrilhâcc'ın belirttiğine göre, tıpkı hanefî yaklaşımda olduğu gibi, mu'tezilî yaklaşımda şer'î hükümlerin tespiti bakımından aklın işlevi, hüküm koyucu değil yalnızca şer'in koymuş olduğu hükmü tespitten ibarettir.<sup>22</sup>

Eş'arî usulcülere göre ise, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının tespitinde olduğu gibi, şer'î hükümlerin tespiti bakımından da aklın herhangi bir işlevi bulunmamaktadır.<sup>23</sup> Dolayısıyla, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıfları ile bu davranışlara bağlanan şer'î hükümler arasında (husn ve kubh vasıflarının sebep konumunda olduğu) bir sebep-sonuç ilişkisi değil; tam aksine hükmün sebep konumunda olduğu bir sebep-sonuç ilişkisi kurulabilir. Daha açık bir ifade ile normatiflik vasfı bakımından hangi davranışın hasen, hangi davranışın kabih olduğu ancak söz konusu davranışa bağlanan şer'î hüküm yoluyla açığa çıkar.

<sup>20</sup> el-Pezdevî, I, 269; es-Serahsî, I, 60, 79; Abdulazîz el-Buhârî, I, 270; İbn Emîri'l-Hâcc, II, 115; es-Sem'ânî, II, 45-46; Emir Pâdişah, II, 151.

<sup>21</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Institut Français de Damas, Dımaşk 1964, I, 364-365, 370. Husn ya da kubh vasfı aklen tespit edilebilen davranışların, mu'tezilî usulcülerce hüküm bakımından beşli bir tasnife (ahkâm-ı hamse) tabi tutulduğu hakkında ayrıca bkz. el-İsfahânî, I, 318; el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, I-II, Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, Riyad 2005, I, 344; Âmidî, I, 126.

<sup>22</sup> İbn Emîri'l-Hâcc, II, 115.

<sup>23</sup> el-Âmidî, I, 121; el-İsfahânî, I, 288; es-Subkî, 13.

### Neshin Tanımı ve Mâhiyeti

Nesih kelimesi sözlükte, bir şeyi *izâle etmek* (iptal etmek) ve *bir yerden başka bir yere nakletmek* anlamlarına gelmektedir.<sup>24</sup> Usulcüler nesh kelimesinin, izâle etmek ve nakletmek anlamlarından hangisinin hakikî hangisinin mecazî olduğu konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Sözü edilen yaklaşım farklılıklarının önemi, neshin kelime anlamı ile terim (şer'î) anlamı ve mahiyeti arasında bir anlam ilişkisinin bulunup bulunmadığı konusunda açığa çıkmaktadır.

Terim anlamı<sup>25</sup> bakımından ise nesh, farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hanefî usûlcüler ile diğer bir kısım usûlcüye<sup>26</sup> göre nesh, *mensûh olan hükmün geçerlilik süresinin (müddetinin) beyanından ibarettir*. el-Cassâs neshi, “insanların zannına göre (geçerlilik süresinin) bekâsı mümkün olan hükmün müddetinin beyanı (geçerlilik süresinin sona erdiğinin beyanı)” olarak tanımlamakta ve neshte raf' (izâle: ortadan kaldırma) anlamının bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>27</sup> Çünkü ona göre, ilk (mensûh) hükmün hiçbir biçimde iptali söz konusu değildir. İkinci delille sabit olan hüküm ise ilk hükmün dışında bir hükümdür. İkinci hükmün sabit olmasından sonra, -ikinci hükümle birlikte- ilk hükmün varlığı/geçerliliği de öngörülmüş değildir ki iptale konu olan bir hükmün varlığından söz edilebilsin. Aksi halde, iptale konu olan bir hükmün varlığının kabulü, Allah'ın ilminde değişiklik meydana gelebileceği (bedâ) anlayışını ortaya çıkarır ki Allah'a böyle bir durumun izafe edilmesi câiz değildir.<sup>28</sup> Anlaşılacağı üzere, el-Cassâs'ın yaklaşımına göre neshte, aynı konuda –geçerlilik süreleri birbirinden farklı- iki farklı hükmün varlığı söz konusudur. Dolayısıyla nesh, mahiyet itibariyle, mensûh olan hükmün geçerlilik süresinin beyanından ibarettir.

Neshin, mahiyeti itibariyle (mensûh olan hükmün geçerlilik süresinin sona erdiğine ilişkin) bir beyan olduğu anlayışı el-Cassâs'tan sonraki süreçte, hanefî usulcülerin çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. Şu farkla ki, el-Cassâs'tan sonraki hanefî usulcülere göre nesh, Allah'a (Allah'ın bilgisine) nispetle bir beyan işleminden, insanlara (insanların bilgisine) nispetle ise bir

<sup>24</sup> el-Cassâs, II, 197; es-Serahsî, II, 53; el-Âmidî, III, 127; ez-Zerkeşî, IV, 63; et-Tehânevî, II, 1691; eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk fi'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Fadîle, Riyad 2000, II, 783.

<sup>25</sup> Neshin kavramlaşma süreci ile fıkıh arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Türçan, Selim, *Neshin Problematik Tarihi*, Lider Matbaacılık, Çorum 2010, 145-171.

<sup>26</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), el-Cuveynî (ö. 478/1085), el-Beydâvî (ö. 685/1286) ve el-Karâfî (ö. 684/1285) gibi, hanefîler dışındaki kimi usulcüler de neshi, mensûh olan hükmün geçerlilik süresinin (müddetinin) beyanı biçiminde tanımlamaktadırlar. Bkz. el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi'htisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004, 237; el-Beydâvî, 65; ez-Zerkeşî, IV, 66.

<sup>27</sup> el-Cassâs, II, 199.

<sup>28</sup> el-Cassâs, II, 199-200.

tebdîl işleminden ibarettir.<sup>29</sup> Çünkü herhangi bir hüküm, her ne kadar geçerlilik süresi belirtilmeksizin mutlak olarak sevk edilmiş olsa da, söz konusu hükmün geçerlilik süresi Allah'ın ilminde belirlidir. Bu yönüyle nesh, yalnızca bir beyan işleminden ibaret olup hükmün kaldırılması (raf', izâle, iptal) anlamı taşımamaktadır. İnsanların bilgisi esas alındığında ise, geçerlilik süresi belirtilmeksizin mutlak olarak sevk edilen hükümlerde asl olan, hükmün bekâsı bir diğer ifadeyle geçerlilik süresinin devam etmesidir. Bu sebeple, insanların bilgisine nispetle nesh, bir tebdîl (hükmün değiştirilmesi) işleminden ibarettir.<sup>30</sup>

Mu'tezilî usulcüler, nassla sabit olan bir hükmün kaldırılmasının (izâlesinin, iptalinin) söz konusu olamayacağı düşüncesinden hareketle neshi, "*nassla sabit olan hükmün benzerinin (mislinin) iptal edildiğini (kaldırıldığını) gösteren hitap*" ve "*Allah ya da Hz. Peygamber'den nakledilmiş bir söz ile veya Hz. Peygamber'den nakledilmiş bir fiil ile sabit olan hükmün benzerinin kaldırılması*" biçiminde tanımlamaktadırlar. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Kâdî Abdulcabbâr'a atfettiği ilk tanımın neshi değil, *nâsihi* tanımladığı gerekçesiyle neshin ikinci şekilde tanımlanması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>31</sup> Mu'tezilî yaklaşımda iptale konu olan hükmün, nassla sabit olan hüküm olarak değil, *nassla sabit olan hükmün benzeri olan hüküm* biçiminde tespit edilmiş olması, (onlara göre) nassla sabit olan hükmün iptalinin bedâ anlayışına götürüyor olması sebebiyledir.<sup>32</sup>

Eş'arî usulcülerin çoğunluğu ise neshi, *nassla sabit olan hükmün kaldırılması* anlamını içerecek biçimde "*önceki hitaptan sonra gelip onunla (önceki hitapla) sabit olan hükmün kaldırıldığını gösteren hitap*"<sup>33</sup> olarak tanımlamaktadırlar. Görüldüğü üzere söz konusu tanım, *nassla sabit olan hükmün kaldırılması* anlamını içermekle birlikte, daha çok neshin bir unsuru olan *nâsihi* tanımlamaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, İbnu'l-Hâcib, bu hususu dikkate alarak neshi, "*şer'i bir hükmün, daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılması*" biçiminde tanımlamıştır.<sup>34</sup> Ancak, her ne kadar kısmen farklı tanımlamış olsalar da, eş'arî usulcülere göre nesh, mahiyeti itibariyle, nassla sabit olan bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılmasından ibarettir.

<sup>29</sup> ed-Debûsî, 229; el-Pezdevî, III, 234; es-Serahsî, II, 54; İbn Melek, el-Mevlâ Abdullatîf, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 242.

<sup>30</sup> el-Pezdevî, III, 234; es-Serahsî, II, 54; Sadruşşerîa, II, 67; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *Fethu'l-Ğaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 335.

<sup>31</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 396-397.

<sup>32</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 397.

<sup>33</sup> eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kelimi'Tayyib/Dâru İbn Kesîr, Dımaşk/Beyrut 1995, 119; el-Ğazâlî, II, 35; el-Âmidî, III, 131.

<sup>34</sup> İbnu'l-Hâcib, IV, 26.

el-Ğazâlî, neshin, nassla sabit olan hükmün kaldırılması biçimde anlaşılmasına yönelik olarak farklı itirazların ileri sürüldüğünü belirtmektedir ki, bu itirazlardan özellikle ikisi, neshin tanımı ile husn ve kubhun aklılığı arasındaki ilişkiye dayandırılması sebebiyle çalışmamızla doğrudan ilgili gözükmektedir. el-Ğazâlî'ye göre, neshte, nassla sabit olan hüküm bakımından raf' ve izâle anlamının bulunmadığını ileri sürenlerin itirazlarından biri, "Allah bir şeyi emretmişse, onu ancak hasen olması sebebiyle emretmiştir. Aynı şeyi daha sonra nehyetmesi ise, hasen olan şeyin kabih olan bir şeye dönüşmesi anlamına gelir ki bu da muhaldir."<sup>35</sup> biçimindeki ön kabule dayanmaktadır. el-Ğazâlî, kendilerince bâtil olan bir ilkeden, bir diğer ifadeyle husn ve kubhun aklî olup şer'î hükümlerin sevkinde yönlendirici bir işleve sahip oldukları ilkesinden hareketle yapılmış olması sebebiyle söz konusu itirazı reddetmektedir. Öyle ki el-Ğazâlî, şer'î hükümler bakımından neshin varlığını aklen mümkün (câiz) görüp bunu da zamanın değişmesiyle hükme konu olan fiillerin husn ve kubh vasıflarının değişebileceği düşüncesine dayandıran usulcülere karşı çıkmakta; husn ve kubhun aklılığını en baştan reddetmenin, neshin mahiyetini kavrama bakımından daha makul (evlâ) bir yaklaşım olacağını ileri sürmektedir.<sup>36</sup>

Neshin, nassla sabit olan hükmün kaldırılması biçiminde anlaşılmasına yönelik itirazlardan biri de, nassla sabit olan hükmün kaldırılması ile bedânın Allah'a izafesi arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki olduğu şeklindedir. Bedâ fikri ile hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının bu davranışlarda içkin ve hiçbir biçimde değişmeyen birer vasıf oldukları fikri arasında doğrudan bir ilişki olduğu göz önüne alındığında,<sup>37</sup> söz konusu itirazın, husn-kubh konusunda benimsenen yaklaşıma bağlı olarak ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. el-Ğazâlî'ye göre, itiraz sahipleri eğer bedâ ile nesh yoluyla daha önce mubah olan bir şeyin haram kılınmasını, emredilen bir şeyin de nehyedilmesini kastediyorlarsa, onların bu itirazları haklı bir itiraz değildir. Çünkü mubah olan bir şeyi haram kılmak ya da emredilen bir şeyi nehy etmek Allah için câizdir. Zira O, dilediğini kaldıran dilediğini de sabit kılandır. Eğer itiraz sahipleri, bedâ ile Allah'ın ilminde yeni bir şeyin (bilginin) açığa çıktığını kastediyorlarsa, Allah'ın ilmi bakımından böyle bir durumun varlığı söz konusu değildir. Neshin, nassla sabit olan hükmün kaldırılması biçiminde anlaşılmasından böyle bir sonuç çıkarılamaz. Çünkü Allah bir emri, belli bir zaman kaydı belirtmeksizin mutlak olarak sevk ettiğinde, o emre uyma yükümlülüğü Allah'ın ilminde malum olan vakte (neshin gerçekleştiği vakte) kadar devam eder ve daha sonra da kalkar. Diğer taraftan neshin, nassla sabit olan hükmün kaldırılması biçimindeki tanımında esas anlam, bizzat hükmün kaldırılması değil, *(hükmün muhatapları bakımından) o hükme uyma yükümlülüğünün son bulmuş ya da kaldırılmış olmasıdır.*<sup>38</sup> el-Ğazâlî'nin, nassla

<sup>35</sup> el-Ğazâlî, II, 39.

<sup>36</sup> el-Ğazâlî, II, 42.

<sup>37</sup> Abdulaziz el-Buhârî, III, 237.

<sup>38</sup> el-Ğazâlî, II, 43.

sabit olan hükmün kaldırılmasından gerçekte ne anlaşılması gerektiğine ilişkin bu yaklaşımı, daha sonraki süreçte neshi benzer şekilde tanımlayan diğer usulcüler tarafından da benimsenmiştir.

Özetle nesh, usul bilginleri tarafından, “Allah’a nispetle mensûh hükmün geçerlilik süresinin beyanı, insanlara nispetle ise hükmün değiştirilmesi (tebdîli)”, “nassla sabit olan hükmün benzerinin kaldırılması” ve “şer’î bir hükmün (ona uyma yükümlülüğünün), daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması” biçiminde üç farklı şekilde tanımlanmaktadır.<sup>39</sup> Neshin, gerçekte *şer’î hükmün geçerlilik süresinin sona ermesi* biçiminde anlaşılması ile *şer’î bir hükme uyma yükümlülüğünün kaldırılması* biçiminde anlaşılması arasında, vurgulanmak istenen temel anlam bakımından bir fark olmadığı gerekçesiyle, kaynaklarda, ilk tanımı benimseyen usulcüler ile üçüncü tanımı benimseyen usulcüler arasındaki tartışmanın lafzî bir tartışmadan ibaret olduğu ifade edilmektedir.<sup>40</sup>

### Neshin İmkânı ve Geçerlilik Alanı

Neshin imkânı sorununun iki farklı yönü bulunmaktadır. İlk olarak neshin imkânı sorunu, nassla sabit olan şer’î hükümlerde, neshin aklen mümkün olup olmadığı ve şer’an gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin bir sorundur. İkinci olarak ise, neshin imkânı sorunu, neshin aklen mümkün olup şer’an da gerçekleşmiş olduğunun kabul edilmesi durumunda bunun hangi tür hükümler bakımından geçerli hangi tür hükümler bakımından geçersiz olduğuna ilişkin bir sorundur. Dolayısıyla her iki sorun, hem mahiyeti hem de tarafları itibarıyla birbirinden farklıdır.

Kaynaklarda, neshin varlığını aklen mümkün görmeyip ve şer’an da vukuunu reddedenlerin Yahudiler<sup>41</sup> olduğu; Ebû Müslim el-İsfahânî<sup>42</sup> dışında müslüman bilginlerin neshin aklen mümkün olup şer’an vâki olduğu konusunda

<sup>39</sup> Neshin, klasik fıkıh usûlündeki tanımı ve mahiyeti hakkında ayrıca bkz. Has, Şükrü Selim, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 21, Yıl: 2006/2, 547-553.

<sup>40</sup> ez-Zerkeşi, IV, 66-67.

<sup>41</sup> Neshin aklen imkânı ve şer’an vukuu konusundaki yaklaşımları bakımından Yahudiler üç gruba ayrılmaktadırlar. Yahudilerden kimine göre nesh, aklen mümkün olmayıp şer’an da vuku bulmuş değildir; kimine göre, aklen mümkün olup şer’an vuku bulmuş değildir; kimine (İsevîlere) göre ise aklen mümkün olup şer’an da vuku bulmuştur. Bkz. el-Âmidî, III, 143; İbn Emîri’l-Hâcc, III, 56.

<sup>42</sup> Mu'tezilî kelâmcı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934)'nin, hangi yönüyle neshi reddettiği konusunda kaynaklarda farklı görüşler ileri sürülmüştür. er-Râzî'ye göre, İsfahânî, Kur'an'ın neshini câiz görmemekte ve nesh edildiği kabul edilen ayetleri de (tahsîs ve ayetin sevk ediliş amacının ortadan kalkmasıyla ona uyma yükümlülüğünün de ortadan kalkması gibi) farklı şekillerde yorumlamaktadır. Bkz. er-Râzî, III, 307-311. el-Âmidî'ye göre ise İsfahânî, neshi aklen mümkün görmekte fakat şer'an câiz görmemektedir. Bkz. el-Âmidî, III, 143.

ittifak ettikleri ifade edilmektedir.<sup>43</sup> Neshin imkânı sorunu ile husn-kubh meselesi arasındaki ilişkinin, tümüyle neshin aklen mümkün olup olmadığına ilişkin olması sebebiyle, çalışmamızda tarafların neshin şer'an vâki olup olmadığına yönelik değil, yalnızca aklen mümkün olup olmadığına yönelik ileri sürdükleri argümanlara yer verilecektir.

Neshin aklen mümkün olmadığını savunan Yahudilere göre, Allah'ın bir şeyi emretmiş ya da nehyetmiş olması, o şeyin bizatihi hasen ya da bizatihi kabih olduğunu göstermektedir. Emre ya da nehye konu olan bir şeyin daha sonradan neshe konu olması ise, o şeyin husn ve kubh vasıfları bakımından tam tersi bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durumda daha önceden hasen olması sebebiyle emredilmiş olan davranışın bizatihi kabih olduğuna, kabih olması sebebiyle nehy edilmiş şeyin de bizatihi hasen olduğuna hükmetmek gerekmektedir ki bu da *bedânın* Allah'a izafesinin câiz olduğu anlamına gelir. Hâlbuki *bedânın* Allah'a izafesi küfrü gerektirir. Çünkü bir şeyin, belli bir süre gizli kalıp daha sonradan Allah'ın ilmi kapsamına girmesi, bir diğer ifadeyle Allah'ın ilminde değişiklik meydana gelmesi, O'nun ilminin ezeli oluşuyla çelişmektedir. Sonuç olarak Allah'ın ilminde bir değişikliğin meydana gelmeyeceğinin kabulü, özünde *bedânın* Allah'a izafesine cevaz veren neshin aklen imkânsız görülmesini gerektirir.<sup>44</sup>

Neshin aklen mümkün olmadığı iddialarına cevap olarak usul bilginleri, iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Söz konusu yaklaşımlardan ilki, hanefî ve mu'tezilî usulcülerin yaklaşımını temsil etmektedir. el-Cassâs'a göre, aynı davranışa ilişkin ikinci hükmün (nâsihin), neshin özünde bir beyan olmasının gereği olarak, neshi aklen mümkün görmeyenlerin iddia ettiği gibi, ilk hükmün zıddı olup onu ortadan kaldıracı bir işlevi bulunmamaktadır. İkinci hükmün işlevi, yalnızca ilk hükmün –insanlar tarafından bilinmeyen- geçerlilik süresinin sona erdiğini göstermekten ibarettir. Allah'ın, belli bir davranışa ilişkin hükmün geçerlilik süresini sonlandırarak, aynı davranışa yeni bir hüküm bağlaması, kulların maslahatları sebebiyledir ki bu maslahatın ne olduğunu da en iyi bilen Allah'tır. Diğer taraftan, Allah'ın bir davranışı belli bir süre emrettikten sonra nehyetmesi ya da belli bir süre nehyettikten sonra emretmesi mümkündür; çünkü zamanın ve muhatapların değişmesiyle, hükme konu olan davranışların maslahata ve mefsedete sebep olucu nitelikleri de değişmektedir. Dolayısıyla, neshi aklen kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri gibi, neshin kabulü, hiçbir biçimde Allah'a *bedâ* izafesi anlamı taşımamaktadır.<sup>45</sup> ed-Debûsî ise, neshin aklen varlığını, neshe konu edilebilen davranışların niteliklerinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, neshin geçerlilik alanına dâhil bulunan davranışlar, belli bir süre hasen olup daha sonra kabih olma ihtimali

<sup>43</sup> el-Pezdevî, III, 235; el-Âmidî, III, 143; el-Isfahânî, II, 502; İbnu'l-Humâm, III, 56; İbn Abdîşşekûr, II, 65; eş-Şevkânî, II, 788.

<sup>44</sup> ed-Debûsî, 228; es-Sem'ânî, I, 419-420; er-Râzî, III, 298; el-Karâfî, 238; Abdulazîz el-Buhârî, III, 237; Sadruşşerîa, II, 69; et-Taftâzânî, II, 68; İbn Melek, 242.

<sup>45</sup> el-Cassâs, II, 215-216.



bulunan davranışlardır. Bir diğer ifadeyle husn ve kubh vasıfları değişebilen davranışlardır. Bir davranışın sözü edilen iki ihtimalden (hasen ya da kabih olma durumundan) hangisi üzerine olduğu ise, ancak o davranışa şer'î bir hükmün bağlanmasıyla açığa çıkar. Buna göre, emredildikten belli bir süre sonra nehyedilen davranışın artık hasen değil kabih bir davranış olduğu anlaşılır. Bu husus dikkate alındığında, neshin aklen mümkün olup bedâ fikrinin kabulünü zorunlu kılacak bir mahiyette olmadığı açık bir biçimde tespit edilmiş olur.<sup>46</sup>

Hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının değişebiliyor olması sebebiyle, neshin aklen mümkün olduğu anlayışı sonraki hanefî usulcüler tarafından da benimsenmiştir.<sup>47</sup> Örneğin es-Serahsî'ye göre, birer imtihan (ibtîlâ) vesilesi olarak sevk edilmiş olan hükümler, aynı zamanda insanların dünyevi ya da uhrevî menfaatlerine yöneliktir. İnsanların –dünyevi ya da uhrevî-menfaati ise, değişkenlik özelliğinin bir gereği olarak, kimi zaman, bir davranışın önce emredilip sonra da nehyedilmesi yoluyla açığa çıkar. Dolayısıyla aynı davranışın belli bir süre emre, daha sonra da nehye konu edilmesi, sonuçta sırf insanlara dönük bir maslahat ve fayda sebebiyledir.<sup>48</sup> Diğer taraftan neshin, mahiyeti itibarıyla bir beyan işleminden ibaret olduğu dikkate alındığında, zorunlu olarak şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Nasıl ki Allah, bir emri geçerlilik süresini belirterek sevk ettiğinde, o emre konu olan davranış emrin geçerlilik süresince husn vasfına sahip ise, hükmü nesh edilen davranışlar bakımından da benzer durum söz konusudur. Daha açık bir ifade ile hükmü neshe konu olabilen davranışların, hangi durumda hasen, hangi durumda da kabih olduğu, ancak o davranışa bağlanan şer'î hüküm yoluyla açığa çıkmaktadır. Hükmü neshin geçerlilik alanına dâhil bulunan davranışların husn ve kubh vasıflarının tespitine ilişkin bu ilke, aynı zamanda neshin aklen mümkün olup bedâ fikrini gerektirecek bir yapıda olmadığına açık bir göstergesidir.<sup>49</sup>

Hanefî usulcülerin, şer'î hükme konu olan davranışlara ilişkin (*hasen liaynihî*, *hasen ligayrihî*, *kabih liaynihî* ve *kabih ligayrihî* biçimindeki) tasnifleri dikkate alındığında, onların husn-kubh konusundaki yaklaşımları ile neshi aklen temellendirme biçimleri arasında paralellik olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlara göre, aşağıda geleceği üzere, Allah'a iman ve küfür gibi, husn ve kubh vasfı hiçbir biçimde değişmeyen davranışların hükmü, neshin geçerlilik alanına dâhil değildir. Neshin geçerlilik alanına dâhil bulunan davranışlar ise, maslahata ya da mefsedete sebep olucu nitelikleri (husn ve kubh vasıfları) değişkenlik özelliği gösteren davranışlardır. Sözü edilen davranışların hangi durumda hasen hangi durumda kabih olduğu ise, ancak şer'î hüküm yoluyla açığa çıkar. Bu durumda önce emre sonra da nehye konu edilen bir

<sup>46</sup> ed-Debûsî, 229.

<sup>47</sup> es-Serahsî, II, 56-57; Abdulazîz el-Buhârî, III, 240; Sadruşşerîa, II, 70; İbn Melek, 242; İbn Abdîşşekûr, II, 65.

<sup>48</sup> es-Serahsî, II, 56.

<sup>49</sup> es-Serahsî, II, 57.

davranışın, ilk hükmün (emir: mensûh) geçerlilik süresince hasen, buna karşılık ikinci hükmün (nehy: nâsîh) geçerlilik süresince de kabîh olduğu anlaşılabilir olur.

Hanefî yaklaşımında olduğu gibi mu'tezilî yaklaşımda da, neshin aklen mümkün oluşu, hükme konu olan davranışların maslahata ve mefsede (fayda ve zarar) sebep olucu niteliklerinin (husn ve kubh vasıflarının), zamanın değişmesine ya da aynı zaman dilimi içerisinde hükmün muhatabının değişmesine bağlı olarak değişebileceği anlayışından hareketle temellendirilmektedir.<sup>50</sup> Bu anlayışı Ebu'l-Huseyn el-Basrî, özlü bir biçimde "kendisiyle Allah'a kulluk ettiğimiz şeyin (nassla sabit olan hükmün) benzerinin gelecekte kabîh olması câizdir"<sup>51</sup> şeklinde ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarını, mu'tezilî bilginlerin kimi zâtî vasıf, kimi lâzîmî vasıf, kimi de ârizî vasıf biçiminde tespit etmektedirler. İster zâtî ister lâzîmî isterse ârizî bir vasıf olarak anlaşılın, tüm mu'tezilî bilginlere göre, Allah'a iman ve küfür gibi, husn ve kubh vasfı zâtî olup hiçbir biçimde değişmeyen davranışlar hariç, tüm davranışların husn ve kubh vasıfları değişkenlik özelliği gösterebilmektedir.<sup>52</sup> Esasen neshi, aklen mümkün kılan da söz konusu davranışların husn ve kubh vasıflarının değişken bir yapıda olmalarıdır.<sup>53</sup>

Eş'arî usulcülere göre, hükme konu olan davranışların husn ve kubh niteliklerinin şer'î hükümler yoluyla açığa çıkmaları ve bu sebeple de -aklî değil- tümüyle şer'î birer nitelemeden ibaret olmaları, neshin aklen mümkün olmadığı biçimindeki yaklaşımı geçersiz kılmaktadır.<sup>54</sup> Kaldı ki, şer'î hükümlerin sevki ile bu hükümlere konu olan davranışların nitelikleri arasında, Şâri' bir davranışı hasen olması sebebiyle emretmiştir ya da kabîh olması sebebiyle nehyetmiştir, biçiminde bir sebep-sonuç ilişkisi kurulamaz. Bahsedilen türde bir sebep-sonuç ilişkisinin kabulü, ilâhî iradenin mutlaklığı anlayışına ters düşmektedir. Çünkü mutlak ilâhî irade, hükümlerin sevkinde maslahat ve faydanın temini gibi belli amaçlara bağlı kalma zorunluluğu bulunmayan bir iradedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla, hükme konu olan davranışların husn ve kubh niteliklerinin şer'î hükümler yoluyla açığa çıkıyor olması ile ilâhî iradenin mutlaklığı bir arada değerlendirildiğinde, neshin aklen mümkün olmadığı değil, aksine mümkün olduğu sonucuna ulaşılır. Diğer taraftan sözü edilen usulcülere göre, şer'î hükümlerin sevki ile maslahat ve mefsede arasında, tıpkı mu'tezilî usulcülerin yaptığı gibi (Allah'ın fiilleri/hükümleri, kulların maslahatlarına tabidir, biçiminde<sup>56</sup>), bir sebep-sonuç ilişkisi kurulmuş olsa bile, yine de neshin

<sup>50</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 401.

<sup>51</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 401.

<sup>52</sup> Mu'tezilî bilginlere atfedilen söz konusu görüş için bkz. el-Ensârî, I, 28.

<sup>53</sup> el-Ensârî, I, 28.

<sup>54</sup> el-Ğazâlî, II, 48; el-Âmidî, III, 144; el-İsfahânî, II, 507.

<sup>55</sup> eş-Şîrâzî, I, 120; el-Âmidî, III, 144; el-Beydâvî, 65.

<sup>56</sup> el-İsfahânî, II, 503, 507.

aklen mümkün olmadığı sonucuna ulaşamaz.<sup>57</sup> Çünkü hangi davranışın, hangi zaman diliminde ve hangi koşullarda maslahatı ortaya çıkarıcı nitelikte (hasen), buna karşılık hangi durumlarda da mefsedete sebep olucu nitelikte (kabihi) olduğu Allah'ın bilgisindedir.<sup>58</sup> Davranışların husn ve kubh vasıfları ve dolayısıyla maslahatlar da, hükmün muhataplarının ve şartların değişimine bağlı olarak değişmektedir. Bu değişimin hangi yönde (hasenden kabihe ya da kabihten hasene) gerçekleştiği ise, neshin varlığına bağlı olarak yine şer'î hükümler yoluyla anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, davranışların husn ve kubh vasıflarının (ve dolayısıyla maslahatların) izafi ve değişken bir yapıda olmaları, neshin aklen mümkün olduğunun bir kanıtıdır.<sup>59</sup>

Neshin aklen mümkün olup dinen de gerçekleşmiş olduğu hususunda hemfikir olan usul bilginleri, hangi tür hükümlerin neshe konu olabileceği, buna karşılık hangi tür hükümlerin de olamayacağı konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Neshin geçerlilik alanına ilişkin yaklaşım farklılıkları, usulcülerin, büyük ölçüde husn ve kubhun aklı mi yoksa şer'î mi olduğu,<sup>60</sup> şer'î hükümlerin hangi yolla (aklen mi şer'î bildirimle mi) tespit edilebileceği ve şer'î hükme konu olan hangi davranışların husn ve kubh vasıflarının değişebileceği hangilerinin değişmeyeceği sorunlarına ilişkin olarak ortaya koymuş oldukları yaklaşım farklılıklarına dayanmaktadır.

Neshin geçerlilik alanının tespitine yönelik olarak hanefî usulcüler, iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Kimi davranışların husn ve kubh vasıflarının aklı olup hiçbir biçimde değişmediğini; bu tür davranışların şer'î hükmünün de aklen tespit edilebildiğini savunan hanefî usulcüler, neshin geçerlilik alanının tespitinde *husn ve kubh vasıflarının ve dolayısıyla şer'î hükmün aklen tespit edilebiliyor olup olmamasını* bir ölçüt olarak almaktadırlar. Buna karşılık, husn ve kubhun, dolayısıyla şer'î hükmün yalnızca şer'î bildirim yoluyla tespit edilebileceğini savunan hanefî usulcüler ise, neshin geçerlilik alanının tespitinde *hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıflarının değişken bir yapıda olup olmamalarını* bir ölçüt olarak almaktadırlar.

el-Cassâs'a göre, mükelleflerin ihtiyari fiilleri aklen üç kısma ayrılmaktadır. İlk kısım, Allah'a iman, peygamberleri tasdik, nimet verene şükür ve aklın kabihi gördüklerinden kaçınmak gibi, mükellef üzerine vâcib olup bu özelliği hiçbir biçimde değişmeyen fiillerdir. İkinci kısım, küfür, yalan, peygamberleri tekzib ve aklın kabihi gördüklerinden kaçınma gibi, haram olup bu niteliği hiçbir biçimde değişmeyen fiillerdir. Bu iki kısma dâhil bulunan

<sup>57</sup> el-Ğazâlî, II, 39; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, 38; *el-Âmidî*, III, 144; İbnu'l-Hâcib, IV, 40; el-İsfahânî, II, 503.

<sup>58</sup> el-Ğazâlî, II, 39; İbn Kudâme, 38; el-Âmidî, III, 144; el-İsfahânî, II, 503-504.

<sup>59</sup> eş-Şîrâzî, 120; el-Âmidî, III, 144; el-Beydâvî, 65; el-İsfahânî, II, 504.

<sup>60</sup> el-Âmidî, III, 222; İbnu'l-Hâcib, IV, 134; ez-Zerkeşî, IV, 97; İbn Emîri'l-Hâcc, III, 68; İbn Nuceym, 336; el-Ensârî, II, 79.

davranışların hükümleri –ki bu hükümler aklen tespit edilebilmektedir-, hiçbir biçimde değişmemekte, bir diğer ifadeyle neshe konu olmamaktadırlar. Çünkü el-Cassâs'a göre, tıpkı şer' gibi, akıl da Allah'ın bir delili olup akıl ile şer' arasında bir çelişkinin bulunması söz konusu değildir. Böylelikle aklın hasen görüp vâcib olduğuna hükmettiği ya da kabih görüp haram olduğuna hükmettiği bir fiil hakkında, şer'in, aklın öngördüğü hükmün tam tersi bir hükümle sevk edilmeyeceği de anlaşılmış olur. Kısacası şer'i hükmü aklen tespit edilebilen fiiller bakımından nesh geçerli değildir.<sup>61</sup>

Üçüncü kısım fiiller ise, namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek ve kurban kesmek gibi, aklın kimi zaman vucûbiyetine, kimi zaman haramlığına ve kimi zaman da mubahlığına hükmettiği fiillerdir. Söz konusu fiillere ilişkin olarak, aklen, üç farklı hükmün mümkün olması, bu tür fiillerin husn ve kubh niteliklerinin değişken olması sebebiyledir. Esasen şer'i hükümler bakımından neshi anlamlı kılan da, sözü edilen davranışların bu nitelikleridir. Çünkü, husn ve kubh nitelikleri değişken olan bu davranışların hangi zaman diliminde maslahatı ortaya çıkarıcı (hasen) ve hangi zaman diliminde de mefsedete sebep olucu bir nitelikte (kabih) oldukları, ancak bu tür davranışlara bağlanan şer'i hükümler yoluyla açığa çıkar. Nesh de benzer durum söz konusudur. Şöyle ki, Şâri', bir davranışın hangi durumda maslahatı ortaya çıkarıcı, hangi durumda da mefsedete sebep olucu bir nitelikte olduğunu bildiği için, o davranışa farklı zaman dilimlerinde farklı hükümler bağlamaktadır.<sup>62</sup> Böylelikle söz konusu davranışlara ilişkin olarak, aklın (vâcib, haram, mubah biçiminde) üç farklı hüküm öngörüsü, tek hükme indirgenmiş olur. Kısacası nesh, yalnızca şer'i bildirim yoluyla açığa çıkan hükümler bakımından geçerlidir.

Neshin geçerlilik alanına ilişkin olarak el-Cassâs'ın ortaya koymuş olduğu bu yaklaşım, ağırlıklı olarak Iraklı hanefî usulcülerin görüşünü temsil etmektedir. Örneğin ed-Debûsî'ye göre nesh, meşrû olmamaya (bir hüküm olarak açığa çıkmamaya) ihtimali bulunup şer'in (şer'i bildirim) vârid olmasıyla açığa çıkan hükümler bakımından geçerlidir.<sup>63</sup> Husn ve kubhun, dolayısıyla şer'i hükmün tespitinde aklın herhangi bir işlevinin bulunmadığını savunan hanefî usulcüler (örneğin el-Pezdevî ve es-Serahsî) ise, husn ve kubhun değişken bir yapıda olup olmamasını esas alarak, neshin geçerlilik alanının tespitinde, Iraklı usulcülerle benzer bir sonuca ulaşmaktadırlar. Çünkü onlara göre, liaynihi hasen ya da liaynihi kabih olan kimi davranışların bu nitelikleri hiçbir biçimde değişmemektedir.<sup>64</sup> Bu sebeple de sözü edilen nitelikteki davranışların şer'i hükmü neshin geçerlilik alanına dâhil değildir.<sup>65</sup> Anlaşılacağı üzere, her ne kadar farklı ölçütlerden hareket etmiş olsalar da, hanefî usul bilginleri, Allah'a iman ve küfür gibi liaynihi hasen ya da liaynihi kabih olan

<sup>61</sup> el-Cassâs, II, 203.

<sup>62</sup> el-Cassâs, II, 204.

<sup>63</sup> ed-Debûsî, 229.

<sup>64</sup> el-Pezdevî, I, 272; es-Serahsî, I, 60-80; Abdulazîz el-Buhârî, I, 272.

<sup>65</sup> el-Pezdevî, III, 244-246; es-Serahsî, II, 56, 59.

kimi davranışların hükümünün neshe konu olamayacağı hususunda ortak bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Nitekim memzûc usul geleneğine göre telif edilmiş usul eserlerinde, *husn ve kubh vasıfları hiçbir biçimde değişmeyen fiillerin hükümleri neshe konu olmaz*, biçimindeki görüş hanefî ve mu'tezilî usulcülere atfedilmektedir.<sup>66</sup>

Kaynaklarda, neshin geçerlilik alanına ilişkin olarak mu'tezilî usulcülerin de hanefî usulcülerle aynı yaklaşımı paylaştığı ifade edilmektedir. Ancak mu'tezilî usulcülerin, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıfları hakkında ortaya koydukları yaklaşım farklılıkları dikkate alındığında, onlara atfen verilen yaklaşımın, ilk bakışta onların tümü bakımından geçerli olamayacağı fikrini akla gelmektedir.<sup>67</sup> Çünkü hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıfları kimi mu'tezilî bilginlere göre söz konusu davranışların zâtî vasfı, kimine göre hakikî/lâzımî vasfı ve kimine göre ise hükmü çevreleyen şartların değişmesine bağlı olarak değişen vasfıdır.<sup>68</sup> Bu durumda, kaynaklarda mu'tezileye atfen verilen görüşün, yalnızca husn ve kubhu değişken birer vasıf olarak tanımlayan mu'tezilî bilginler bakımından geçerli olması gerekir. Ancak el-Ensârî, husn ve kubhu zâtî ve lâzımî birer vasıf olarak tanımlayan mu'tezilî bilginlerin yaklaşımı ile değişken birer vasıf olarak tanımlayan mu'tezilî bilginlerin yaklaşımı arasında ciddi bir fark olmadığı düşüncesinden hareketle,<sup>69</sup> neshin geçerlilik alanına ilişkin olarak yukarıda mu'tezileye atfen verilen görüşün tüm mu'tezilî bilginlerin yaklaşımını temsil ettiğini ifade etmektedir.<sup>70</sup> Çünkü ona göre, husn ve kubhu zâtî ve lâzımî birer vasıf olarak tanımlayan mu'tezilî bilginler, bununla söz konusu vasıfların hiçbir biçimde değişmeyeceğini kastetmemektedirler. Onların zâtî ve lâzımî vasıfla kastettikleri, davranışı çevreleyen arızî durumlar sebebiyle kimi zaman değişebilen fakat davranışlar bakımından aslî olan vasıflardır. Söz gelimi, yalan söylemeyi meşru gösteren bir gerekçenin varlığı halinde yalan söylemek, bizatihi değil liğayrihi (yalan söylemeyi meşru gösteren geçici bir gerekçenin varlığı sebebiyle) hasendir. Tıpkı Hz. Âdem (a.s.) zamanında kız kardeşle evlenmenin meşru olup daha sonradan yasaklanmasında olduğu gibi. Söz konusu evlilik biçimi, bizatihi kabih olmasına rağmen, neslin devamı gerekçesiyle (ki bu gerekçe/arızî durum, hükme konu olan davranışı geçici olarak hasen kılmaktadır) geçici bir süre meşru kılınmıştır.<sup>71</sup> Kısacası el-Ensârî'ye göre, hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıfları, her ne kadar kimilerince zâtî ve lâzımî/hakiki birer vasıf olarak anlaşılmış olsa da,

<sup>66</sup> İbn Emîrî'l-Hâcc, III, 68; İbn Abdîşşekûr, II, 79.

<sup>67</sup> Nitekim itiraz niteliğindeki böyle muhtemel bir fikri, İbn Abdîşşekûr, "Cubbâtiler dışındaki mu'tezilîlere göre, tıpkı Allah'a iman ve küfür gibi, hükme konu olan her bir davranışın hasen ve kabih vasfı, zâtî olup hiçbir biçimde değişmemektedir, dersin..." biçiminde ifade etmektedir. Bkz. İbn Abdîşşekûr, II, 79.

<sup>68</sup> İbnü'l-Humâm, II, 115; el-Ensârî, I, 25.

<sup>69</sup> el-Ensârî, I, 28.

<sup>70</sup> el-Ensârî, I, 28.

<sup>71</sup> el-Ensârî, I, 28.

hiçbir mu'tezilî bilgin tarafından hiçbir biçimde değişmeyen vasıflar olarak anlaşılmamıştır. Dolayısıyla kaynaklarda, neshin geçerlilik alanına ilişkin olarak mu'tezileye atfen verilen görüş, tüm mu'tezilî bilginlerin görüşünü yansıtmaktadır. Ayrıca kaynaklarda, neshi aklen reddettikleri yönünde mu'tezileye hiçbir görüşün izafe edilmemiş olması da, bir bakıma el-Ensârî'nin değerlendirmesini destekler niteliktedir.

Şer'î hükme konu olan fiillerin husn ve kubh niteliklerinin bu fiillere bağlanan şer'î hükümler yoluyla açığa çıktığı ve şer'î hükümlerin de yegâne bilgi kaynağının şer'î bildirim olduğu fikrini savunan eş'arî usulcülere göre ise, Allah'a iman ve küfür dâhil tüm şer'î hükümler neshin geçerlilik alanına dâhildir.<sup>72</sup> Çünkü Allah'a iman ve küfür gibi kimi fiillerin hükmünün neshe konu olamayacağını savunan usulcülerin iddialarının aksine, şer'î hükme konu olan tüm fiillerin husn ve kubh vasıfları, ancak bu fiillere bağlanan şer'î hükümler yoluyla açığa çıkar. Dolayısıyla neshin geçerlilik alanının tespitinde, kimi fiillerin husn ve kubh vasıflarının ve dolayısıyla hükümlerinin aklen tespit edilebilip hiçbir biçimde değişime konu olmadıkları fikrinden hareket etmek geçerli bir yaklaşım biçimi değildir. Esasında eş'arî usulcülerin neshin geçerlilik alanına ilişkin yaklaşımları, onların *nassla sabit olan hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması* biçimindeki nesih tanımından da anlaşılabilir. Nitekim tanımda geçen, *nassla sabit olan* ibaresi ile onların *şer'î hükümlerin yegâne bilinme kaynağının nass (şer'î bildirim) olduğu* yönündeki görüşleri bir arada değerlendirildiğinde, bu durum açık bir biçimde tespit edilebilmektedir. Sonuç olarak, eş'arî usulcülerin husn-kubh konusundaki görüşleri ile onların neshin geçerlilik alanına ilişkin görüşleri arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.

### Sonuç

Klasik fıkıh usûlü kaynaklarında, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî dışındaki tüm müslüman bilginlerin neshin aklen mümkün olup şer'an gerçekleşmiş olduğu hususunda müttetik oldukları ifade edilmektedir. Dolayısıyla neshin aklen mümkün ve şer'an gerçekleşmiş olup olmadığına ilişkin tartışma müslüman bilginler ile İsevîler dışındaki Yahudiler arasında cereyan etmektedir.

Neshi aklen mümkün görmeyen Yahudilere göre, Allah bir şeyi ya bizatihi hasen olması sebebiyle emreder ya da bizatihi kabih olması sebebiyle nehyeder. Emre ya da nehye konu olan bir şeyin daha sonradan neshe konu olması ise, o şeyin hasen ve kabih vasıfları bakımından tam tersi bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durumda daha önceden hasen olması sebebiyle emredilmiş olan şeyin bizatihi kabih olduğuna, kabih olması sebebiyle nehy edilmiş şeyin de bizatihi hasen olduğuna hükmetmek gerekmektedir. Böyle

<sup>72</sup> el-Âmidî, III, 222; İbnu'l-Hâcib, IV, 134; es-Subkî, 59; ez-Zerkeşî, IV, 97; İbn Emîri'l-Hâc, III, 68.

bir durumun varlığının kabulü ise, Allah'ın ilminde değişiklik meydana gelebileceği fikrinin (bedâ) kabulü anlamına gelmektedir ki bu da küfrü gerektirmektedir. Dolayısıyla şer'î hükümlerin neshi, aklen mümkün değildir.

Usul bilginlerine göre ise, husn ve kubuh sorunuyla ilişkilendirildiğinde neshin, aklen imkânsız olduğu sonucuna değil, tam aksine onun aklen mümkün olduğu sonucuna ulaşılır. Allah'a iman ve küfür gibi kimi davranışlar dışında hükme konu olan tüm davranışların husn ve kubh vasıflarının değişken bir yapıda olduklarını savunan hanefî ve mu'tezilî usulcülere göre, neshi aklen mümkün kılan, sözü edilen davranışların husn ve kubh vasıflarının değişken bir yapıda olmalarıdır. Eş'arî usulcülere göre ise, ilahî iradenin mutlaklığı kabul edildiğinde zorunlu olarak neshin imkânı kabul edilmek durumundadır. Onlara göre, neshin aklen imkânı ile husn ve kubh arasında bir ilişki kurulmuş olsa bile, şer'î bildirim yoluyla açığa çıkıyor olmalarının bir gereği olarak hükme konu olan davranışların husn ve kubh vasıfları izafi ve değişkendir. Dolayısıyla, hükme konu olan davranışların vasıflarından hareket edildiğinde, neshin aklen imkânsız olduğu değil, tam aksine aklen mümkün olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Neshin geçerlilik alanıyla ilgili olarak ise, yine husn ve kubh konusunda benimsenen yaklaşımların bir uzantısı olarak usul bilginleri, farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefî ve mu'tezilî usulcülere göre, Allah'a iman ve küfür gibi, husn ya da kubh vasfı hiçbir biçimde değişmeyen davranışların hükmü neshin geçerlilik alanına dâhil değildir. Eş'arî usulcülere göre ise, tüm şer'î hükümler neshin geçerlilik alanına dâhildir. Çünkü şer'î hükme konu olan tüm davranışların husn ve kubh vasıfları değişken bir yapıdadır.

### Kaynakça

- el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed (ö. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, I-IV, Dâru's-Samî'î, Riyad 2003.
- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed (ö. 730/1330), **Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed (ö. 786/1384), **er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib**, I-II, Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, Riyad 2005.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh b. Umer eş-Şîrâzî (ö. 691/1292), **Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2006.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), **el-Fusûl fî'l-Usûl**, I-IV, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ (ö. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Et-Tayyib (ö. 436/1044), **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, I-II, Institut Français de Damas, Dımaşk 1964.
- Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî (ö. 987/1579), **Teysiru't-Tahrir alâ Kitâbi't-Tahrîr**, I-IV, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1931.
- el-Ensârî, Abdulâlî Muhammed b. Nizâmiddîn (ö. 1180/1766), **Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Musellemi's-Subût**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, I-IV, Şirketu'l-Medîneti'l-Munevvera li't-Tibâa, Cidde 2008.
- Has, Şükrü Selim, "*Klasik Fıkh Usûlünde Neshin Mahiyeti*", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 21, Yıl:2006/2, 543-564.
- el-İsfahânî, Şemsuddîn Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed (ö. 749/1349), **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib**, I-III, Câmîatu Ummi'l-Kurâ, Mekke ty.
- İbn Abdîşsekûr, Muhibbullâh (ö. 1119/1707), **Musellemu's-Subût**, I-II (Fevâtihu'r-Rahamût ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Emîri'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1475), **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), **Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- İbn Melek, el-Mevlâ Abdullatîf (ö. 797/1394), **Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed (ö. 970/1562), **Fethu'l-Ğaffâr bi Şerhi'l-Menâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Usmân b. Umer (ö. 646/1249), **Muhtasaru İbni'l-Hâcib** (es-Subkî'nin Raf'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib isimli eseri ile birlikte), I-IV, Âlamu'l-Kütüb, Beyrut 1999.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457), **et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh**, I-III (et-Takrîr ve't-Tahbîr ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (ö. 684/ 1285), **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi'htisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2004.



- el-Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahru'l-İslâm, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1089), **Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl**, I-IV (Abdülazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. El-Huseyn (ö. 606/1209), **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, I-VI, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd (ö. 747/1347), **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh**, I-II (et-Taftâzânî'nin et-Telvîh'i ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Abdilcebbâr (ö. 489/1096), **Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, (ö. 483/1090), **Usûlu's-Serahsî**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- es-Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Alî (ö. 771/1370), **Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834), **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk fî İlmi'l-Usûl**, I-II, Dâru'l-Fadîle, Riyad 2000.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (ö. 476/1083), **el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kelimi'Tayyib/Dâru İbn Kesîr, Dımaşk/Beyrut 1995.
- et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Umer (ö. 793/1390), **et-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- et-Tehânevî, Muhammed Alî (ö. 1158/1745), **Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm**, I-II, Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, Beyrut 1996.
- Türcan, Selim, **Neshin Problematik Tarihi**, Lider Matbaacılık, Çorum 2010.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794/1392), **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, I-VI, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.



## BAZI HANEFÎ USULCÜLERİN MANA İLE RİVAYET MESELESİNE YAKLAŞIMLARI

Zişan Türcan

### ÖZET

Sözlü aktarımın doğasından kaynaklanan mana ile rivayet, hadislerin yazılı belgeler üzerinden nakledildiği ikinci asır sonrasındaki dönemlerde de teorik tartışmalara konu olmuştur. İslamî ilimlerin farklı alanlarının uzmanları, diğer pek çok meselede olduğu gibi, mana ile rivayet konusunu da kendi amaç ve terminolojileri çerçevesinde ele almış ve yorumlamışlardır. Bu makalede önde gelen Hanefî usulcülerden Pezdevî (ö.482/1089), Serahsî (ö.483/1090) ve Abdulazîz el-Buhârî'nin (ö.730/1329) mana ile rivayet meselesine yaklaşımları ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mana ile rivayet, Lâfzen Rivayet, el-Pezdevî, es-Serahsî, Abdulazîz el-Buhârî.

### ABSTRACT

#### The Approachs of Some of Hanafi Usûliyyûn to the Problem of Transmission by Meaning

The transmission by meaning was derived from oral transmission nature. However, Islamic scholars kept on discussing it as theoretical topic in the periods after second century in which ahadith were transmitted in written form. The scholars of Islam examined issue of transmission by meaning like many other issues in their own perspectives and by using their terminologies. In this article, we will examine the approaches of al-Pazdavi (d.482/1089), al-Sarakhsi (d.483/1090) and Abd al-Aziz al-Bukhari (d.730/1329) who are prominent Hanafi scholars of methodology of Hanafi Fiqh to transmission by meaning.

**Keywords:** Transmission by meaning (Riwayah bi al-ma'na), Verbatim transmission (Riwayah bi al-Lafz), al-Pazdawi

### Giriş

Şifahi naklin kaçınılmaz bir sonucu olarak görünen mana ile rivayet, uygulanmaya başlandığı sahabe döneminden itibaren cevazına ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Mana ile rivayetın mutlak olarak cevazını kabul edenler ve etmeyenlerin yanında, onu ancak bazı şartların gerçekleşmesi durumunda tecviz edenler vardır. Dört mezhep imamının ve ehl-i hadisin çoğunluğunun mana ile rivayeti tecviz ettikleri, genel olarak Zahirîlerin caiz

görmedikleri söylenebilir.<sup>1</sup> Bu bakımdan farklı düşünöneri ehl-i hadis ve fukaha şeklinde sınıflandırmak mümkün değildir. Meselenin detaylarına inildiğinde tecviz yanlısı olanların bazı noktalarda ayrıldığı, mana ile rivayetin caiz oluşunu temellendirmede kullanılan argümanları farklı yorumladıkları görülür. Mana ile rivayeti tecviz edenler arasında beliren önemli bir ayrışma, Kur'an ve hadis metinlerinin okunuş ve rivayet tarzı arasında yapılan mukayesede ortaya çıkar. Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren habere dayanarak, bahse konu iki metnin okunuş ve naklini benzeştirenler olduğu gibi, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesinin, hadisin mana ile rivayetinden farklı bir ruhsatı ifade ettiğini düşünöner de vardır. Hanefi usulcülerden Pezdevi (ö.482/1089), Serahsi (ö.483/1090) ve Abdulaziz el-Buhari'nin (ö.730/1329) mana üzere rivayet meselesine yaklaşımları, bahsedilen hususlar bakımından incelenmeye değer görünmektedir.

#### **Pezdevi, Serahsi ve Abdulaziz el-Buhari'nin Mana ile Rivayetin Cevazi Meselesine Yaklaşımları**

Pezdevi, Serahsi ve Abdulaziz el-Buhari, mana ile rivayeti tecviz edenlerdendir. Alimlerin çoğunluğunun lafzen rivayeti tercih ettiklerini, fakat bununla birlikte sağlam bir zabt olmak kaydıyla manayla rivayete cevaz verdiklerini özellikle vurgulayan bu usulcüler, aynı zamanda kendi görüşlerini de ifade etmiş olurlar. Serahsi en-Nehai (ö.96/715), eş-şa'bi (ö.104/723) ve el-Hasen el-Basri (ö.110/728), gibi önemli isimlerin bahsedilen görüşü

<sup>1</sup> Bk. Ahmed Naim, *Sahihi-i Buhari Muhtasari Teciidi-i Sarihi Tercemesi*, DİB. Yay., Ankara 1976, c. I, s. 455. Sahabeden İbn Ömer (Abdulaziz Alau'd-din el-Buhari, *Keşfu'l-esrar şerhu usuli'l-Pezdevi* (Pezdevi'nin *Usulu* ile birlikte), Daru'l-kutubi'l-İslami, by. ts., III, 55), tabiundan İbn Sirin, Sufyan b. Uyeyne, mana ile rivayeti caiz görmeyenlerdendir. Hatta İbn Sirin lahn ve tahrif vaki olan rivayetin ıslahına bile karşıdır. İbnu's-Salah onun bu tavrını, lafzen rivayet konusunda aşırılık olarak niteler. (Ebü Amr Osman b. Abdirrahman İbnu's-Salah, *Ulumu'l-hadis*, tahk.: Nureddin Itr, Daru'l-fikri'l-mu'asir, Beyrut 1406/1986, s. 218). İbn Hazm ise melhun olarak gelen lafızları tashih etmenin vacip olduğu görüşündedir. (Ahmed Naim, *Teciidi-i Sarihi Tercemesi*, c. I, s. 461). İmam Malik, merfu hadisin mana ile rivayetini tecviz etmezken, sahabe ve tabiun kavlinde bunu caiz görür. (Celaluddin es-Suyuti, *Tedribu'r-ravi fi şerhi takribu'n-Nevevi*, tahk.: Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabi, Dar tayyibe, by., c. I, s. 536). Malik, Hz. Peygamber'in sözü ile diğerlerini daima ayırma eğilimindedir. Mesela hadis uyduran fakat sonrasında tevbe eden kişinin haberinin kabul edilip edilmeyeceği meselesinde de bu ayrımı yapar. Ona göre eğer bir kişi, Hz. Peygamber'in sözü ile ilgili yalan söylemişse, sonradan tevbe de etse nakledeceği sonraki haberleri kabul edilmez. Ancak yalancılığı sahabe ve tabiun kavli ile ilgili ise tevbe ettikten sonraki rivayetleri makbuldür. Bk. Ahmed b. Ali b. Sabit b. el-Hatib el-Bagdadi, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, tahk.: Ebü Abdillah es-Sevraki-İbrahim Hamdi el-Medeni, el-Mektebetu'l-ilmiiye, Medine, ty., s. 117.

savunanlardan olduğuna işaretle<sup>2</sup> görüşlerinin kuvvetini ima ederken, Abdulazîz el-Buhârî muhalif görüşe sahip isimlerden örnekler vermeyi tercih etmiştir.<sup>3</sup>

Usulcülerimize göre, manayla rivayete cevaz vermeyenlerin temel dayanağı, “Benim sözümü dinleyen ve işittiği gibi belleyip nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın...” hadisidir. Bu rivayet manayla rivayete karşı olanlara göre, hadis naklinde herhangi bir lafzın diğeriyle değiştirilmesine müsaade edilmediğini gösterir. Zira Hz. Peygamber cevâmiu’l-kelimidir ve başka birinin idrak edemeyeceği derecede fasih bir beyana sahiptir. Bir lafzın diğeri bir ifade ile değiştirilmesi, murat edilen mananın tahrif edilmesi, ziyadeli ve eksik nakledilmesi riskini taşır.<sup>4</sup>

Serahsî, “Allah yüzünü ağartsın” rivayetini, lâfzen naklin gerekliliğine delil olarak kullananların aksine, onu sadece cevamiu’l-kelim türü hadislerin rivayetiyle ilişkilendirmektedir:

“Bize göre bu tür hadislerin mana ile nakline cevaz verilmemesi en doğrusudur. Zira ‘Bana cevamiu’l-kelim verildi’ hadisinin bildirdiği gibi, bu tarz söz söylemek Hz. Peygamber’e has bir özelliktir ve ondan başkası, bu özelliğe sahip değildir... Allah Rasûlünün ‘...sonra işittiği gibi nakleden’ sözü işte bu tür haberler içindir.”<sup>5</sup>

Serahsî, manayla rivayete karşı çıkanların ileri sürdükleri görüşlere karşı sahabede görülen nakil tarzını delil getirir:

“Bizim delilimiz, sahabenin ‘Rasûlullah bize şunu emretti, bizi şundan menetti’ şeklindeki yaygın sözüdür. İnatçıların dışında hiç kimse bu şekilde gelen bir haberi kabul etmezlik yapmamıştır.”<sup>6</sup>

Serahsî’nin işaret ettiği sahabe uygulaması, mana ile rivayeti tecvîz edenlerin muhalif görüşlere karşı genel olarak dile getirdikleri bir argümandır. Benzer ifadeler Pezdevî’nin *Usûl*’ünde<sup>7</sup> ve Abdulazîz el-Buhârî’nin onun üzerine yazdığı şerhinde<sup>8</sup> de tekrar edilmektedir. Abdulazîz el-Buhârî sahabenin bahse konu uygulamalarını ya da aynı mecliste dinledikleri halde haberleri farklı lafızlarla rivayet etmelerini, onları dinledikleri ortamda yazmamalarına,

<sup>2</sup> Muhammed b. Ahmed Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûl*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut, ts., c. I, s. 355.

<sup>3</sup> Abdulazîz el-Buhârî, hadis mana ile rivayetini hiçbir surette tecvîz etmeyenlere örnek olarak, sahabeden İbn Ömer, tâbiinden İbn Sîrîn ve Hanefîlerden Ebû Bekr er-Râzî’yi zikreder. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 55.

<sup>4</sup> Bk. Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Huseyn el-Pezdevî, *Usûl* (Buhârî’nin şerhi ile birlikte), Dâru’l-kutubi’l-İslâmî, by. ts., c. III, s. 54; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 355; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 54.

<sup>5</sup> Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356-357.

<sup>6</sup> Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 355.

<sup>7</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 56.

<sup>8</sup> Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 56.

birbirlerine tekrar etmemelerine ve seneler sonra ihtiyaç hâsil olduğunda nakletmiş olmalarına bağlar.<sup>9</sup>

Serahsî'nin mana ile rivayetin cevazına, sahabenin nakil tarzını delil getirirken kullandığı üslupta dikkat çeken nokta, sahabeden gelen bu tür haberleri kabul etmeyen -zayıf da olsa- muhalif grubu "inatılar" şeklinde marjinalize ederek hükümsüz hale getirmesidir. Onun yargısını Abdulazîz el-Buhârî daha ileri götürmüştür. Abdulazîz el-Buhârî, Serahsî'nin "inatılar" olarak nitelediği kesimi dikkate değer görmemiş ve mana ile rivayetin cevazında icma'ın mevcudiyetinden bahsetmiştir.<sup>10</sup> O, mana ile rivayetin cevazı konusunda icma' olduğu şeklindeki iddiasını iki açıdan gerekçelendirir. Bunlardan ilki, sahabenin hadis naklinde uyguladığı yöntem ve bu yöntemin varlığına ilişkin genel kabuldür. Müellif bu çerçeve, sahabenin Hz. Peygamber'in ağzından birebir nakletmek yerine, ittifak halinde, "Peygamber (s.a.) şunu emretti, şunu yasakladı" şeklinde rivayet etmelerine işaret ederek, mesela Ebû Mahzûre'nin Peygamber'in (s.a.) ona tercî'i (ezan okurken kelime-i şehadet kısmına gelince yüksek sesle okumadan önce içinden gizlice söylemek) emrettiğine dair rivayeti<sup>11</sup> ile Safvân b. Assâl'ın, "Seferdeyken Peygamber (s.a.) mestlerimizi üç gün üç gece ıkarmamamızı emretti"<sup>12</sup>, Amr b. Sa'îd'in babasından naklettiği, "Peygamber (s.a.) kertenkelenin öldürölmesini emretti. Ona fuveysik adını verdi"<sup>13</sup>, Câbir b. Abdillâh'ın, "Peygamber (s.a.) muhâkale (Buğdayın başağında iken kendi cinsi olan belli miktarda buğday karşılığında satılması) ve müzâbeneyi (dalındaki yaş hurmanın kuru hurmayla tahminen değişimi) yasakladı. Arâyâya (ağaçtaki taze hurmanın, tahmini olarak kuru hurma karşılığında satışı) izin verdi"<sup>14</sup>, Enes'in, "Peygamber (s.a.) meyvelerin

<sup>9</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

<sup>10</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

<sup>11</sup> Hz. Peygamber'in Ebû Mahzûre'ye tercî'i emretmesinden bahseden rivayetlerin görebildiğimiz kadarıyla hepsi Hz. Peygamber'in bizzat ağzından nakledilmektedir. (Mesela bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musned*, tahk.: şuayb el-Arnaûd, Âdil Muşşid ve diğerleri, Muessesetu'r-risâle, by. 1421/2001, c. XXIV, s. 91.) Abdulazîz el-Buhârî'nin örnek olarak verdiği rivayetin formunda şöyle bir rivayet vardır: "Abdumelik b. Ebî Mahzûre, Ebû Mahzûre'den Peygamber'in (s.a.) ona ezanı çift, kameti tekli okumasını emrettiğini işitmiştir." Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *Sunen*, tahk.: şuayb el-Arnaûd, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1424/2004, c. I, s. 445; Ahmed b. el-Huseyn Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, tahk.: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut, 1412/1991, c. II, s. 250.

<sup>12</sup> Bk. Muhammed b. İşâ et-Tirmizî, *Sunen*, tahk.: Ahmed Muhammed şâkir, Matbaatu Mustafa el-bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, Tahâret, 72.

<sup>13</sup> Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahih*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. Âdâb, 38.

<sup>14</sup> Tirmizî, *Buyû'*, 74.

olgunlaşmadan satışını yasakladı”<sup>15</sup> şeklindeki rivayetlerinden örnekler vermektedir. Hz. Peygamber’in sözlerini hikâye ettiklerini gösteren çok sayıda örneğin bulunduğunu belirten Abdulazîz el-Buhârî, sahabeinin lâfzen rivayete dikkat etmediğini, öyle ki, aynı ortamda söylenen bir hadisi bile farklı lafızlarla nakledebildiklerini vurgular. Yaptığı bu tespitin misali olarak o, iki rivayete atıfta bulunur. İlkinde bir bedevî, “Allah’ım bana ve Muhammed’e merhamet et, ikimizden başkasına merhamet etme!” şeklinde dua etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, “Genişliği daralttın (تَحَجَّرْتَ)” buyurmuştur.<sup>16</sup> Hz. Peygamber’in sözündeki “daralttın” ifadesi, bazı haberlerde ضَيِّقْتُ, bazılarında ise مَنَعْتُ (engelledin) şeklinde nakledilmiştir.<sup>17</sup> Diğer örnekte ise “fakih olmayan (غَيْرِ فُقَيْهٍ)” nice fıkıh taşıyıcıları (nâkilleri) vardır ki...<sup>18</sup> ifadesi, لا فِقْهَ لَهُ (fikhî olmayan)<sup>19</sup> şeklinde rivayet edilmiştir.

Abdulazîz el-Buhârî, bütün bu anlattıklarını reddeden kimsenin bulunmadığından bahisle, mana ile rivayetin cevazı konusunda icma’ edildiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Mes’ud, Enes ve sahabeden diğer bazılarının bir hadis naklettiklerinde “Benzer şekilde buyurdu” ya da “Buna yakın buyurdu” tarzındaki ilavelerini hiç kimsenin inkâr edememesi de icma’ın varlığının bir başka kanıtıdır.

Abdulazîz el-Buhârî, mana ile rivayetin caizliği konusunda icma’ın var olduğu düşüncesini desteklemek için ikinci yol olarak mukayeseye başvurur. O bu konuda, şeriati yabancılara kendi dillerinde açıklamanın (şerh) cevazına ilişkin icma’a dayanır:

“Arapçanın başka bir dile çevrilmesi caiz ise, Arapçanın Arapça ile değiştirilmesi evleviyetle caizdir. Zira Arapça ile tercümesi arasındaki (muhtemel) uyumsuzluk, Arapça ile yabancı bir dile çeviride ortaya çıkacak olandan daha azdır.”<sup>20</sup>

Buhârî’nin yaptığı, daha doğrusu tekrar ettiği mukayese, mana ile rivayetin caizliğini savunanların pek çoğunun öne sürdükleri bir argüman

<sup>15</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, tahk.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Dâru tavkı’n-necât, 1422, Zekât, 58.

<sup>16</sup> Bk. Buhârî, Edeb, 27.

<sup>17</sup> Uzun uzadıya araştırmamıza rağmen ne ضَيِّقْتُ ne de مَنَعْتُ şeklinde gelen bir rivayete rastlayabildik. Fakat تَحَجَّرْتَ ifadesi kimi rivayetlerde اِحْتَضَرْتُ şeklinde geçmektedir. Bk. İbn Hanbel, c. XVI, s. 315; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, Sunen, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi’l-kutubi’l-Arabiyye, ts., Tahâret, 78.

<sup>18</sup> Bk. İbn Mâce, Menâsik, 76.

<sup>19</sup> İbn Hanbel, c. XXVII, s. 301.

<sup>20</sup> Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 56. Kur’an’ın yabancı bir dile tercümesi ile Arapça tefsir edilmesi arasında yapılan benzer bir mukayese için bk. Bk. Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’an*, Matbaa İsâ el-bâbî ve şurakâuhu, by. ts., c. II, s. 131 vd.

olagelmiştir. Hatta İbn Hacer, söz konusu argümanın mana ile rivayetin cevazını savunanların en kuvvetli delilleri olduğunu vurgular.<sup>21</sup>

Özellikle hadisçilerin mana ile rivayetin cevazını ispat için kullandıkları diğer bir delil, Ya'kûb b. Abdilllah b. Süleyman Ukeyme el-Leysî-babası-dedesi senediyle gelen meşhur rivayettir. Bu rivayete göre Süleyman el-Leysî Hz. Peygamber'e ondan dinlediklerini aynı şekilde nakledememekten yakınmış, Hz. Peygamber de 'Haramı helâl, helâlı haram kılmadığınız ve manayı doğru aktardığınız sürece bir beis yok' buyurmuştur. Başta el-Hatîb el-Bağdâdî<sup>22</sup> (ö.463/1070) olmak üzere İbnu'l-Mulakkin<sup>23</sup> (ö. 804/1402) ve Suyûtî<sup>24</sup> (ö.911/1506) gibi pek çok hadisçi sözü edilen haberi eserlerinde, mana ile rivayetin caiz oluşuna delil olarak zikretmişlerdir. Pezdevî ve Serahsî, *Usûllerinde* bu rivayete herhangi bir vesile ile yer vermezken, Abdulaziz el-Buhârî<sup>25</sup> onu, Hâtîb'in *Kifâye*'sine atıf yaparak kullanmaktadır. Ne var ki Sehâvî (ö.902/1486), el-Cevzekânî<sup>26</sup> (ö.543/1148) ve İbnu'l-Cevzî'nin<sup>27</sup> (ö.597/1200) mezkûr rivayeti *Mevzûât*'larına aldıklarını söylemiştir. Her ne kadar Sehâvî, bu kararı tartışmalı bulsa da, kendisi de bahse konu rivayete ilgili olarak en azından "muzdaribdir, sahih değildir"<sup>28</sup> şeklinde kanaat belirtmiştir.

Hadislerin mana üzere naklinin, Kur'an'ın nakli ve ayrıca onun yedi harf üzere indirilmesine dair rivayeti çerçevesinde ele alınması da dikkat çekicidir. Bu çerçevede hadisin rivayeti ile Kur'an'ın okunuşu ve nakledilmesi arasında kıyaslamalar yapılmış ve bir takım benzerlikler kurulmuştur.

<sup>21</sup> Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-nazar fî tavdihi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, Matbaatu sefir bi'r-riyâd, 1422, c. I, s. 229; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 536.

<sup>22</sup> Hatîb, *Kifâye*, c. I, s. 199.

<sup>23</sup> Ebû Hafs Amr b. Ali İbnu'l-Mulakkin, *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Abdullah b. Yusuf el-Cudey', Dâr Fevâz li'n-neşr, Suud, 1413, c. I, s. 373.

<sup>24</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 534.

<sup>25</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

<sup>26</sup> el-Huseyn b. İbrahim el-Cevzekânî, el-Ebâtîlu ve'l-menâkîru ve's-sihâhu ve'l-meşâhîru, Dâru's-samî'î, Riyad 1422, c. I, s. 233.

<sup>27</sup> İbnu'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ının elimizdeki matbu nüshasında bu rivayete rastlamadık. Eserde geçen yakın muhtevalı bir rivayet şudur: "Peygamber (s.a.) 'Kim benim adıma kasıtlı olarak yalan uydurursa cehennemini iki kaynağı arasındaki yerine hazırlansın' buyurdu. Bu söz sahabeye çok ağır geldi. Dediler ki: 'Ya Rasûlallah, senden bir hadis naklediyoruz, fakat ziyadeli ya da eksik olabiliyor?' O da 'Benim dediğim bu değil, benim kusurumu ve İslam'a leke sürmeyi arzulayarak yalan uydurmadan bahsediyorum' buyurdu." Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *el-Mevzûât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu's-selefiyye, Medine, 1386/1966, c. I, s. 95.

<sup>28</sup> Şemsuddîn Ebû'l-Hayr es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, tahk.: Ali Huseyn Ali, Mektebetu's-sunne, Mısır 1424/2003, c. III, s. 145.



### Mana ile Rivayete Konu Olmaları Bakımından Kur'an ve Hadis Metinleri Arasındaki İlişki

Sahabe döneminden itibaren, hadislerin mana ile rivayeti meselesinde Kur'an'ın okunuş şekillerine bir takım atıfların yapıldığı görülmektedir. Mesela Beyhakî'nin (ö.458/1066) Mekhul'den (ö.112/730) rivayetine göre o şunu anlatmıştır: “Ebû'l-Ezher ile birlikte Vâsile b. el-Eska'n<sup>29</sup> yanına girdik ve “Ebû'l-Eskâ! Rasûlullah'tan bir hadis rivayet et, onda ne vehim ne ilave ve ne de unutmaya söz konusu olsun” dedik. Vâsile “Hiç Kur'an okudunuz mu?” dedi. Biz de “Evet, ne var ki hafız değiliz; vav ve elif ilave edebiliyoruz ya da eksik bırakabiliyoruz” dedik. Bunun üzerine o “Kur'an yazılı olarak elinizde bulunurken ve onu ezberlemekten de geri durmadığınız halde ilaveli ya da eksik okuduğunuzu söylüyorsunuz. Peki, Rasûlullah'tan bir kere duyduğumuz hadisleri size nasıl eksiksiz nakledebiliriz. Hadisi mana üzere nakledersek bu size yeter” dedi.<sup>30</sup>

Uygulamada görülen zorluğa/gerçekliğe dikkat çeken bu örneğin aksine, sahabe sonrası dönemde Kur'an ve hadis nakli konusunda yapılan mukayeseler biraz daha i'caz meselesine yoğunlaşmaya başlamıştır. Mesela Ebû Uveys (ö.167/784), Zuhri'ye (ö.124/741), hadisi rivayet ederken takdim ve tehir etme durumunu sormuş, o da “Bu, Kur'an'da caiz ise hadiste niye olmasın. Hadisin manasını doğru aktarır, haramı helâl, helâli da haram yapmazsan bir beis yok” diye cevap vermiştir.<sup>31</sup>

Bu rivayete göre Zuhri'nin, ayetlerin kimi ifadelerini takdim ve tehir ile okumayı tecviz ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun cevabında, Kur'an nazımının mu'ciz oluşu sarahaten ifade edilmese de onun, hadisin nazımından farklılığı ve üstünlüğü vurgulanmaktadır.

Şâfiî'ye (ö.204/819) gelince, onun, Kur'an ile hadislerin okunması ve nakledilmesi konusunda yaptığı mukayese, iki metni mahiyet olarak birbirine yaklaştırmıştır. Şöyle ki, onun, iki metnin nakledilmesi hususunda yaptığı kıyaslama/benzeştirme tam olarak mana ile rivayet meselesini yansıtmaktadır.

<sup>29</sup> Vâsile b. el-Eskâ' suffe ehli sahabilerdendir. Bk. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rîfeti'l-ashâb*, Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-ceyl, Beyrut 14142/1992, c. IV, s. 1564.

<sup>30</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 534-535. Hadisin naklinin Kur'an'ın nakliyle devamlı surette mukayese edildiği, nakil faaliyetinin çeşitli alanlarında konu edilmesinden anlaşılmaktadır. Kur'an ve hadisin evlâ kıyasa müsait konumları, bu tür yaklaşımların sergilenmesini mümkün kılmıştır. Mesela arz ve tahammül yöntemlerinden arz/kıraati yeterli görmeyip yalnızca sema'ı şart koşanlara İmam Mâlik şu sözlerle çıkarır: “Sen bir kârîye Kur'an okusan ve ‘sana kim kıraat ettirdi’ diye sorulsa, sana okumadığı ve sadece senin ona okuduğun halde ‘filan’ demez misin? O halde hadiste bunu yeterli görmüyorsun, ama Kur'an'da yeterli görüyorsun (öyle mi?) Kur'an daha büyük değil mi?” Hâtîb, *Kifâye*, 270.

<sup>31</sup> Şehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. III, s. 144; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 535-536.

Şâfiî, teşehhüdün muhtelif lafızlarla rivayet edilmesi konusunun izahında yedi harf hadisini delil olarak kullanır. Ona göre teşehhüdün muhtelif olarak nakledilmesi, rivayet eden her sahabinin ezberinde olanı nakletmesinden kaynaklanmıştır. Lafızlarda ihtilaf olsa da manada herhangi bir ziyade ve noksanlık bulunmamaktadır. Rivayet edilen teşehhüd çeşitlerinin hepsi neticede Allah'ı ta'zim etme ifadeleri içerir. Şâfiî, teşehhüdün farklı lafızlarla rivayet edilmesinin tabii ve makbul oluşunu, Hz. Ömer'in, Furkan suresini kendi bildiğinden farklı okuyan Hişâm b. Hâkim'e müdahale etmesi ve onu Hz. Peygamber'e götürmesinden bahseden rivayetle destekler. Bu rivayete göre Hz. Peygamber Furkan suresini hem Hişâm'a hem de Hz. Ömer'e okutmuş ve her iki okunuşun da nazil olduğunu söylemiştir. Ardından da "Şüphesiz bu Kur'an, yedi harf üzere inmiştir. Kolayınıza geleni okuyun" buyurmuştur.<sup>32</sup> Bu haberi nakleden Şâfiî sözlerine şöyle devam eder:

"Allah, hafızanın yanılacağını bildiği için şefkatinin bir neticesi olarak Kur'an'ı yedi harf üzere indirmiştir. Mana değişmeyecek bir şekilde muhtelif lafızlarla okunmasına ruhsat vermek için böyle yapmıştır. Şu halde, Kur'an'ın dışındaki sözlerin, mana değiştirilmeksizin değişik lafızlarla nakli evleviyetle caizdir."<sup>33</sup>

Şâfiî'nin hadisin mana ile rivayetinin caizliğini ispat etmek için Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi meselesini delil olarak kullanması, ona göre yedi harfin (ya da yedi farklı şekilde okunuşun), asıl lafzın -mana değişmemek kaydıyla- farklı lafızlarla okunuşu ya da nakledilmesi anlamına geldiğini göstermektedir. Oysa Serahsî, Pezdevî ve Abdulazîz el-Buhârî hadisteki mana üzere rivayet ile Kur'an'daki yedi harf meselesini farklı değerlendirmektedirler.

Serahsî bu konuda şöyle der:

"Hadisin nazmı mu'ciz değildir. Ondan elde edilmeye çalışılan şey, nazım özelliklerinden ziyade manasıdır. Manasından kasıt da hükümdür. Tebliğ emri, kastedilen mana ile ilgilidir. Mana üzere nakilde eğer bu amaçlanan husus tam olarak gerçekleşirse, emir yerine getirilmiş olur, haram işlenmiş olmaz. Kur'an'ın naklinde ise nazma dikkat edilir. Zira Kur'an mu'cizdir. Gerçi Peygamber'in (s.a.) 'Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir' sözüne işaret eden duasının bereketiyle bir çeşit ruhsat da vardır. Ancak bu ruhsat, iskât bakımındandır. Hadisteki ruhsat ise tahfif ve teysir çerçevesindedir."<sup>34</sup>

Pezdevî de aynı rivayete atıfta bulur ve Kur'an'ın -lafzı mu'ciz olmakla beraber- okunuşuna ve nakline ilişkin kısmî bir ruhsattan bahseder. Tıpkı Serahsî gibi Kur'an'la ilgili ruhsatın iskât, hadisle ilgili olanın ise -azimet ve

<sup>32</sup> Buhârî, Husûmât, 3; Muslim, Salâtu'l-musâfirîn, 48.

<sup>33</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Şâkir, Mektebetu'l-halebî, Mısır 1358/1940, s. 270.

<sup>34</sup> Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356.

ruhsat şeklindeki taksim mantığına uygun olarak- aslı ikame etmenin yanı sıra tahfif ve teysir bakımından olduğunu ifade eder. Tebliğin azimet ve ruhsat olmak üzere iki kısım olduğunu belirten Pezdevî'ye göre azimet, işitilen lafzın muhafaza edilmesi, ruhsat ise nakledenin tercih ettiği bir lafızla rivayet edilmesidir.<sup>35</sup> Peki, Serahsî ve Pezdevî'nin ifadelerinde yer alan, Kur'an'la ilgili ruhsatın iskât, hadistekin ise tahfif ve teysir olması ne anlama gelmektedir?

Pezdevî'nin *Usûl*'ünü şerh eden Abdulazîz el-Buhârî bu konuda şöyle bir açıklama yapar:

"Allah'ın Kitabı ile ilgili iskât ruhsatı, ruhsât-ı lâzimedir. Bu ruhsat söz konusu olduğunda mesela yolcunun namazlarını kısaltmasına dair ruhsat ve mest giyenin mesh etmesine dair ruhsat da olduğu gibi, şer'î bir azimetten geriye bir şey kalmamıştır (Aslolan ruhsata uymaktır). Başta meşru kılınmış nazma (azimet hükmüne) riayet konusunda artık bir mecburiyet yoktur. Bu (azimet ifade eden) nazmın sonradan ruhsat ifade eden nazma bir önceliği de söz konusu değildir. Aksine Kur'anîlik, sevap elde etme ve diğer hükümler bakımından sonraki okunuşlar öncekilerle müsavidir; bu okunuşlardan ne herhangi biri asıl, ne de geriye kalanlar ruhsattır."<sup>36</sup>

Buhârî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre, Kur'an'ın farklı okunuşları kolaylık anlamında birer ruhsat olmakla birlikte, azimetin yanında ortaya çıkan bir durumu ifade etmektedir. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için Abdulazîz el-Buhârî'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği şu rivayete bakmak gerekir: "Peygamber (s.a.) Ubeyy'e şöyle buyurdu: 'Ubeyy! Kur'an bana bir harf üzere (tek şekilde) okumam için gönderildi. Ben, ümmetime kolaylaştırılsın diye geri gönderdim. Sonra bana ikinci kez yine bir harf üzere okumam için gönderildi. Ben yine ümmetim için kolaylaştırılsın diye geri gönderdim. Sonra üçüncü kez bana yedi harf üzere (yedi farklı şekilde) okumam için geri gönderildi."<sup>37</sup>

Rivayette, ümmete bir kolaylık olsun diye Kur'an'ın birden fazla okunuş şeklinin mümkün kılındığı anlatılmaktadır. İşte burada işaret edilen okunuş şekilleri, Abdulazîz el-Buhârî'nin, aralarında azimet ve ruhsat şeklinde bir ayırımın söz konusu olmadığını düşündüğü okunuş şekilleridir. Zira rivayete göre her bir okunuş aynı süreçte ve eşit ağırlıkta belirlenmiştir.

Abdulazîz el-Buhârî Kur'an'la ilgili telaffuz edilen iskât ruhsatından sonra hadis için sözü edilen tahfif ve teysir ruhsatını şu şekilde açıklar:

<sup>35</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 54.

<sup>36</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 57.

<sup>37</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 57. Rivayet için bk. İbn Hanbel, c. XXXV, s. 102; Muslim, *Salâtü'l-musâfirîn*, 48. Rivayetlerin genelinde ikinci kez geri gönderildiğinde "yine tek harf üzere" ifadesi, "iki harf üzere" şeklinde geçmektedir.

“Bu ruhsat, kolaylaştırma ve hafifletme ruhsatıdır. Öyle ki, azimeti uygulama –ki o, işitilen haberin (mesmu) lâfzen naklidir- mana ile nakletmekten evladır. Tıpkı yolcunun oruç tutmasının tutmamasından ya da inkâra zorlanan kişi için sabır göstermesinin küfür sözleri sarf etmesinden evla oluğu gibi.”<sup>38</sup>

Abdulazîz el-Buhârî'nin açıklamaları Pezdevî'nin ve dolayısıyla Serahsî'nin, mana üzere rivayetin hadis için bir ruhsat çerçevesinde geçerli olabileceğini düşündüklerini ortaya koymaktadır.

Serahsî ve Pezdevî'nin anlayışında Kur'an'ın farklı okunuşlarının bir imkân olarak sunulması, onun mana ile rivayetine müsaade edildiği anlamına gelmemektedir. Zira her bir farklı okunuş, asıl lafızla okunuştur ve mana ile rivayetten farklıdır. Bundan dolayı, Kur'an'ın farklı okunuşları ile ilgili bahsedilen ruhsat, Buhârî'nin açıkladığı gibi, azimetin karşısında bulunan ruhsat değil, bidayette bahşedilen bir kolaylık anlamındadır.<sup>39</sup>

Esasen hem Şâfiî hem de görüşlerini incelediğimiz Hanefî usulcülerin ortak hareket noktaları, Kur'an'ın i'cazıdır. Ne var ki, Kur'an'ın i'cazı Şâfiî'de, hadisin mana üzere rivayetinin cevazına güçlü bir delil teşkil ederken, Serahsî, Pezdevî ve Abdulazîz el-Buhârî için aynı sonucu doğurmamaktadır. Mu'ciz olan bir lafzın yedi farklı okunuşunun caiz oluğu Şâfiî'nin düşüncesine göre, mu'ciz olmayan hadislerin mana üzere rivayetini evleviyetle geçerli hale getirirken, aynı i'caz özelliği, bahsedilen Hanefî âlimler için, yedi harf meselesindeki ruhsatın, hadislerin mana üzere rivayetinde gözetilen ruhsattan farklılığını göstermektedir.

Kur'an ile hadisin naklinde gözetilmesi gereken çok temel bir farklılığa Abdulazîz el-Buhârî, Kur'an'ın yabancı bir dile çevrilmesinin cevazı konusunda var olan icma'mın, onun Arapça tefsirinin cevazına bir delil olduğunu ifade ederken dikkat çeker. Müellif bu görüşünü dile getirdikten sonra kendisine yöneltilebilecek itirazları gündeme taşır. Buna göre, Kur'an'ın yabancı bir dile tefsir edilmesi, onun mana ile rivayetinin cevazına delil teşkil etmez. Zira yabancı Arapçayı anlamamasından dolayı ortaya çıkan zaruret, mana ile rivayet için söz konusu değildir. Kaldı ki, Kur'an'ın diğer bütün dillere tefsir edilmesi caiz iken, mana ile rivayetinin caiz olmadığında herkes hemfikirdir. Abdulazîz el-Buhârî bu muhtemel itiraza, Kur'an ile hadisin nazım ve mana bakımından farklılığına dikkat çekerek cevap verir:

<sup>38</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 57.

<sup>39</sup> Serahsî, Pezdevî ve Abdulazîz el-Buhârî'nin lâfzen rivayetin azimet, manen rivayetin ruhsat olduğu şeklindeki yaklaşımı sonraki bazı müelliflerin konuyu ele alış biçimlerine yansımıştır. Mesela bk. Mecduddîn Ebû's-se'âdât İbnu'l-Esîr (ö. 606), *Câmiu'l-usûl fi ehâdisu'r-rasûl*, tahk.: Abdulkâdir Arnaûd, Mektebetu'l-melâh-Mektebetu dâri'l-beyân, 1389/1969, c. I, s. 99; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed İbnu'l-Muvakkıt (ö. 879), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403/1983, II, 285.

“Biz kesin olarak biliyoruz ki, hadiste –şahadet meselesinde olduğu gibi- amaç lafız değildir. Bundan dolayıdır ki, Peygamber (s.a.) aynı manayı farklı lafızlarla ifade etmiştir. Asıl olan manadır, elde edilen şeydir. Şahitlik de olduğu gibi, kastedilen lafız olmayıp aksine mana olduğu için, şahitliklerin aynı manayı ifade etmesine itibar edilir. Bu haberler Kur’an, ezan ve teşehhüd gibi lafızıyla ibadet edilenlere ilişkin haberlerden farklıdır. Çünkü taabbüde konu olanlarda asıl olan, mana ile birlikte lafızdır. Öyle ki, mensuh bir ayetin namazda okunması caizdir, cünüp ve hayızlının onu tilavet etmesi de haramdır. Mensuh ayetin mana ile rivayeti caiz olmadığı gibi, lafızlarına müdahale de caiz değildir.”<sup>40</sup>

Abdulazîz el-Buhârî bu sözleriyle, nakledilecek lafzı taabbüde konu olup olmaması bakımından ayırmaktadır. Buna göre Kur’an, ezan ve teşehhüd gibi kendisiyle ibadet edilen lafızlar, diğerlerinin aksine mana ile rivayet edilemez. Abdulazîz el-Buhârî’nin “taabbüde konu olanlarda asıl olan, mana ile birlikte lafızdır” ifadelerinden, onun taabbüde konu olmak ile lafzın korunması arasında zorunlu bir ilişki öngördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, hem teşehhüdün manası itibariyle ibadete konu olduğunu söyleyen Şâfiî’den<sup>41</sup> hem de taabbüde konu olan haberleri, lafızıyla ve manasıyla ibadet edilen şeklinde iki kısımda mütalaa eden İbnu’l-Arabî’den<sup>42</sup> (ö.543/1149) farklı düşünmektedir.

### **Haberlerin Mana ile Rivayete Elverişliliği Bakımından Değerlendirilmesi**

Hadîşçilerden mana ile rivayete cevaz verenler, kullanılan lafzın manayı tam olarak yansıtmış olmasını şart koşarlar. İbnu’l-Esîr<sup>43</sup> (ö.606/1210) gibi meseleyi fıkıhçıların tarzıyla ele alanlar hariç tutulursa, çoğunluğunun fıkıhçılara göre daha genel bir üslup kullandıkları dikkat çeker. Mesela Râmehurmuzî (ö.360/970) *el-Muhaddisu’l-fâsil*’ında şöyle der:

“Lafızlar değiştirildiği halde mananın doğru yansıtılması meselesinde ilim ehli ihtilaf etmiştir. Bir kısmı lafzın korunması gerektiğini savunmuş, diğer bir kısmı ise takdim, tehir, ziyade ve noksanlık bakımlarından gündeme gelen mana ile rivayette, mana doğru olduğu takdirde lafzın değiştirilmesini caiz

<sup>40</sup> Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 57.

<sup>41</sup> Şâfiî teşehhüdün farklı lafızlarla nakledilmesini, Hz. Peygamber’in izni çerçevesinde olabileceği ihtimalini dile getirerek, onu lafızıyla taabbüd olunan bir haber olmaktan çıkarmış olur.

<sup>42</sup> İbnu’l-Arabî şeriatla mensur olan sözlerin ya lafızıyla ya da manasıyla taabbüde konu olduğunu belirtir. Lafızıyla taabbüd olunan sözlerin manayla rivayetinin caiz olmadığını fakat manası üzere taabbüd olunan sözlerin manasını değiştirmeden naklinin caiz olduğunu ifade eder. Bk. Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, c. I, s. 35; Suyûtî, *Tedribu’r-râvî* c. I, s. 537.

<sup>43</sup> İbnu’l-Esîr, *Câmiu’l-usûl*, c. I, s. 99.

görmüştür. Kimileri manayı esas almış lafzı dikkate almamış, kimisi de lafzın değiştirilmemesi konusunda katı bir tutum takınmıştır. şâfiî'nin, muhaddisin özelliklerine ilişkin sözleri de, onun, -lafza riayeti öncelemekle birlikte- manayı esas alarak nakilde bulunmasının kendisi için bir kolaylık olduğuna işaret etmektedir.<sup>44</sup> Muhaddis, Arap dilini ve hitap çeşitlerini, maânî ve fıkhı, manayı değiştiren ve değiştirmeyen hususları bildiği takdirde mana ile rivayet etmesi caizdir. Zira o bu anlayışla manayı değiştirmekten ve ahkâmı izale etmekten sakınmış olur. şayet muhaddis bahsedilen özelliklere sahip değilse, lâfzen rivayet etmelidir.<sup>45</sup>

Nevevî'nin (ö.676/1277) şu ifadeleri de hadis usulü eserlerinde konunun hangi boyutlarıyla ele alındığını örnelemektedir:

“Ravi, lafızları ve onlarla kastedilen manayı bilmez ve manayı değiştiren hususlardan bihaber ise onun mana ile rivayette bulunması caiz değildir. Onun, lafızları duyduğu şekilde rivayet etmesi gerekir. Bu konuda aykırı bir görüş yoktur. Sözü edilen hususları bilen ravinin mana ile nakilde bulunması konusunda âlimlerin farklı görüşleri vardır. Hadis, fıkh ve usul ehlinin bir kısmı bu durumda bile sadece lafızla rivayete cevaz verirken, diğer bir kısmı Peygamber (s.a.) hadisinin dışındakilere cevaz verir. Selef ve Halefîn cumhuru ise mananın tam olarak edası olduğu sürece mana ile rivayetin her zaman mümkün olduğunu düşünür.”<sup>46</sup>

Hadisçilerin mananın tam olarak yansıtılması şeklinde ortaya koydukları genel yaklaşıma karşılık fıkhıçılar, haberlerin lafızlarını türlerine göre değerlendirip sınıflamalarda bulunurlar. Mesela Serahsî, hadisin mana ile rivayetinde öncelikle haber metninin delalet bakımından ne tür ifadeler içerebileceğine işaret etmektedir:

“Haber ya *muhkem* olur; böylece bilenen tek bir manayı ifade eder ya da zahir olur ve mesela husus ihtimali olan âmm ve mecaz ihtimali olan hakikat gibi, bilinen manasının dışında başka bir manaya hamledilmesi ihtimali vardır. Ya da haber kendisiyle ne kastedildiği ancak teville bilinen müşkil ya da müşterek lafız içerir yahut da kendisiyle ne kastedildiği ancak beyanla anlaşılan müteşabih veya cevamiu'l-kelim türünden bir ifade olabilir.”<sup>47</sup>

Serahsî delalet bakımından sınıflandırılan bu lafız türlerinin mana ile rivayete ne kadar elverişli olduğunu şu sözlerle değerlendirir:

<sup>44</sup> şâfiî, “Ezber yoluyla edilen bilgide en çok dikkat edilmesi gereken husus, mananın değiştirilmemesidir” der. Bk. şâfiî, *Risâle*, s. 270.

<sup>45</sup> Ebû Muhammed el-Hasen er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, tahk.: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404, c. I, s. 529.

<sup>46</sup> Muhyiddîn en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşt, Dâru'l-kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, c. I, s. 74.

<sup>47</sup> Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356.

“Haber muhkem ise lügatin özelliklerini bilen herkese onu mana ile nakletmek caizdir. Çünkü muhkem lafızla kastedilen mana gerçek şekliyle bilinmektedir. Âlim onu başka bir ifadeyle ortaya koysa da ziyade ve noksanlık riski taşımaz. Zahir habere gelince, lügat ve fıkıh ilminin ikisine birden vakıf olan kişilerden başkasının onu mana ile nakletmesi caiz değildir. Çünkü kişi âlim değilse, haberi başka ifadelerle naklettiğinde, ibarenin ilk lafızda (muhkem) olduğu gibi hususa ve mecaza ihtimali olmadığından -kastı bu olsa da- emin olunamaz. Hâs ve âmm arasındaki farkı bilmediğinden belki de rivayet ettiği ibare bu ibareden daha umûmîdir. Bu kimse şeriatın fikhını bilen biri olsa ifadeyi değiştirdiğinde olası bir eksiklikten emin olunur. Böyle bir kimsenin mana ile nakilde bulunması caizdir. Nitekim el-Hasen, en-Nehâî ve eş-Şa’bî de böyle yapmıştır.

Müşkil ve müşterek lafızlara gelince, bu iki tür lafzın mana ile rivayeti hiçbir şekilde caiz değildir. Çünkü onlarla kastedilen mana ancak teville anlaşılabilir. Tevil, kıyas gibi bir nevi reydir. Rey ise başkası için huccet olmaz. Manası ancak başka bir delilin yardımıyla anlaşılabilen mücmel lafzın da mana ile rivayet edilmesi düşünülemez. Müteşabih lafız da bu şekildedir. Manasını araştırmaktan bile imtina ettiğimiz müteşabihin mana ile rivayeti zaten nasıl düşünülebilir? Peygamber’in (s.a.) ‘el-Harac bi’d-damân’ ve ‘el-Acmâ’u cubârûn’ gibi cevamiu’l-kelim türünden olan haberlerin mana ile rivayetine, şeyhlerimizden bir kısmı yukarıda zahir lafzın manayla rivayetinde gerekli olan şartları taşıması kaydıyla cevaz vermiştir. Fakat bize göre bu tür hadislerin mana ile nakline cevaz verilmemesi en doğrusudur. Zira ‘Bana cevamiu’l-kelim verildi’ hadisinin bildirdiği gibi, bu tarz söz söylemek Hz. Peygamber’e has bir özelliktir ve ondan başkası, ona mahsus olan bu özelliğe muktedir değildir...Allah Rasûlünün ‘...sonra işittiği gibi nakleden’ sözü işte bu tür haberler içindir.”<sup>48</sup>

Serahsî’nin, muhkem ve zahir lafızların mana ile rivayetini tecviz ettiği, anlamı ancak teville bilinebilecek müşkil ve müşterek gibi lafızların mana esaslı naklini caiz görmediği anlaşılmaktadır. Son olarak ayrı bir kategori şeklinde zikrettiği cevamiu’l-kelim türü hadislerin mana ile naklini uygun bulmamaktadır. Serahsî’nin ortaya koyduğu bütün bu görüşler, Pezdevî tarafından da harfîyen paylaşılmaktadır. O da Serahsî gibi, cevamiu’l-kelim türü hadislerin, zahir lafzın özelliklerini taşıması kaydıyla mana ile naklini tecviz eden Hanefîlerin bulunduğuna işaret etmiş ve kendisinin böyle düşünmediğini vurgulamıştır.<sup>49</sup>

Burada kaçırılmaması gereken nokta şudur: Serahsî, Pezdevî ve Buhârî’nin cevamiu’l-kelim türü hadislerin mana ile rivayetine karşı olmaları ile Kur’an’ın mana üzere rivayetine karşı olmaları arasında temel bir farklılık

<sup>48</sup> Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356-357; Pezdevî’nin benzer yaklaşımı için bk. Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 57-58.

<sup>49</sup> Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 56-58.

vardır. Cevamiu'l-kelim türü hadislerin mana üzere nakline karşı çıkmalarının nedeni, mananın tam olarak yansıtılamayacağı düşüncesidir. Kur'an'ın mana üzere nakline cevaz vermemelerinin sebebi ise, Kur'an'ın lafzıyla taabbüd olunma vasfıdır.<sup>50</sup>

### Mana ile Rivayete Fıkıh Merkezli Yaklaşım

Fakihlerin, mana ile rivayet konusu ile nakledilen haberin hucdet olup olmaması meselesini birbirinden ayrı değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Mesela Şâfiî'nin, bir hüküm içermeyen haberlerin naklinde lafızların değişmesinin haberin manasını etkilemeyeceği<sup>51</sup> şeklindeki ifadesi bu meyandadır. O, ezberlenen bilgide lafızların değişmesini tabi karşılayarak, böyle bir bilginin naklinde önemli olanın manasına riayet olduğunu belirtir. Ona göre teşehhüdün farklı farklı rivayet edilmesi, Hz. Peygamber'in herkese ezberinde kaldığı şekilde okumasına izin vermesinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü onda hükmünü değiştirecek bir mana söz konusu değildir.<sup>52</sup>

Serahsî de manayla nakil konusunun hemen başında fıkıh odaklı bakışa işaret etmektedir.

"Bazı hadisçiler 'rivayette lafza dikkat edilmesi vaciptir, dolayısıyla hiçbir şekilde mana ile rivayet caiz değildir' derler. Ehl-i nazardan bazıları ise, 'sahabenin Hz. Peygamber'den onun söz ve fiillerine dair hikâye ettikleri haberler hucdet olamaz. Bir sözün hucdet kabul edilebilmesi ancak, Hz. Peygamber'in lafzı olduğunda mümkündür' derler. Bu, kabul görmemiş bir sözdür."<sup>53</sup>

Serahsî'nin bu ifadeleri hadisçiler ile bazı fıkıhçıların mana ile rivayete yaklaşımlarındaki farklılığa işaret etmektedir. Mana ile rivayeti tecviz etmeyen hadisçiler için hadisi lâfzen rivayet etmek bizatihi amaçtır. Zira bu, Hz. Peygamber'in "Benim sözümü dinleyip, işittiği gibi nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın" şeklindeki buyruğuna uygun hareket etmek anlamına gelir. Serahsî'nin işaret ettiği bazı fıkıhçıların odaklandıkları nokta ise nakledilen haberin delil olma özelliğini korumasıdır. Onlara göre bir haber ancak, Hz. Peygamber'in lafzı olduğunda delil olabilir. Zira mana ile rivayet Hz.

<sup>50</sup> Kur'an'ın aksine hadislerin, Allah'ın koruması altında olmadığı şeklindeki yaygın kanaatin, hadislerin lâfzen rivayet edilmesi mecburiyetini ortadan kaldıran en büyük amil olarak sunan bir çalışma için bk. Selman Başaran, "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", *UÜİFD*, sayı: 3, cilt: 3, 1991, s. 72. Oysa bir metnin/haberin lafzen rivayet edilmesi mecburiyeti, onun ibadete konu olması ile doğrudan ilişkili görünmektedir. Kur'an ile hadislerin naklinde ortaya çıkan uygulama farklılığında en temel etkenin taabbüd meselesi olduğu söylenebilir.

<sup>51</sup> Bk. Şâfiî, *Risâle*, s. 270.

<sup>52</sup> Şâfiî, *Risâle*, s. 270.

<sup>53</sup> Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 355.



Peygamber'in dışında birinin yorumu anlamına gelebilir. Söz konusu görüş Sünneti merfu hadisle eşitleyen Şâfiî'nin anlayışını çağrıştırmaktadır. Ne var ki, Serahsî'nin bahsettiği fıkıhçılar, sahabenin "Peygamber (s.a.) şöyle emretti" gibi ifadelerini merfu hadis kategorisine dâhil eden hadisçilerden farklı düşünmektedir.

Serahsî, bir haberin hucet kabul edilmesi için Hz. Peygamber'in lafzı olarak nakledilmesini şart koşanlara muhalif olduğunu, "Bu kabul görmemiş bir görüştür" sözüyle belli etmiştir. Abdulazîz el-Buhârî de aynı iddialara temas etmiş ve Serahsî'ye benzer bir tavır takınmıştır. Şeriatın Arapça ya da yabancı bir dilde tefsirinin caiz olması konusunda herhangi bir tartışma olmadığını, asıl tartışmanın haberin, lâfzen rivayet edilmemesi durumunda hucet olup olmayacağı konusunda ortaya çıktığını belirten Buhârî, sözlerine şöyle devam eder: "Cevaben deriz ki: Rasûlullah'ın elçileri, onun emir ve yasaklarını bölgelere onların dilleri ile aktarmışlar, şeriatı onların lisanları ile öğretmişlerdir. Bunun hucet olduğunda herkes hemfikirdir."<sup>54</sup>

Aktardığımız görüş ve tartışmalarda kimin neyi savunduğundan ziyade dikkat çekmek istediğimiz nokta, mana ile rivayetin cevazı meselesinin, nakledilen haberin delil olma vasfı üzerinden yürütülüyor olmasıdır. Şâfiî, Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, mana ile rivayet meselesinde, mananın tam olarak yansıtılması kaydını vurgulamakla yetinen hadisçilerden farklı bir tavır ortaya koymaktadırlar.

### Sonuç

Hadisin mana ile rivayeti, haddizatında şifahi dönemin bir gerçeği olmakla birlikte, hadislerin yazılı olarak muhafaza edildiği ve kitaplar arası naklin yaygınlaştığı dönemlerde de teorik bir tartışma konusu olarak var olmuştur. Meseleye yaklaşım biçimlerinin hadis metinlerine yüklenen anlam ve işlevsellikle ilgili bir yönü olduğu gibi, özellikle Kur'an metninin okunuş ve aktarımı ile kurulan irtibatlar bakımından Kur'an metnine dair algılamalara işaretler de taşımaktadır.

Lâfzen naklin vücubiyetini savunanlar, uygulamadaki reel durumu, başka bir ifade ile şifahi naklin doğasından kaynaklanan mecburiyetleri tamamen göz ardı ederek, görüşlerini bir takım teorik delillere dayandırmışlardır. Mana ile rivayeti tecviz edenler, haddizatında bunun kaçınılmaz bir durum olduğunu vurgularken, aynı zamanda teorik temellendirmelere de girişmişlerdir. Cevaz yanlılarının hemen hepsi, bu tarz bir nakilde mananın tam olarak yansıtılması şartını koşarlar. Bu genel kayıtla yetinen hadisçilerden farklı olarak İmam Şâfiî gibi, Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî'nin nakledilen lafızları delaletleri bakımından ayrı ayrı değerlendirdikleri görülmektedir. Onların bu yaklaşımlarında, nakledilen

<sup>54</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

haberinin huccet olma niteliğinin muhafazasına yoğunlaştıkları fark edilmektedir. Buna göre muhkem ve zâhir lafızlar lüğat ve fıkıh bilgisine sahip kişilerce mana üzere rivayet edilebilir. Müşkil ve müşterek lafızların mana ile nakledilmesi ise hiçbir şekilde caiz değıldir. Çünkü bu türden lafızlar, ancak teville anlaşılabilir. Tevil ise bir başkası için huccet olamaz. Benzer şekilde cevâmiu'l-kelim türü hadislerin de lafzı üzere nakledilmesi gerekir. Hatta Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, lafız üzere rivayetin vücubuna delil olarak zikredilen "...kişinin Allah yüzünü ağıartsın" şeklindeki meşhur hadisin cevâmiu'l-kelim türü haberlere hasredilmesi gerektiğı kanısındadırlar.

Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî'nin, mana üzere rivayetin cevazına ilişkin zikrettikleri en temel delil sahabenin uygulamasıdır. Sahabe, Hz. Peygamber'in sözlerini kimi zaman "Peygamber (s.a.) bize şunu emretti" şeklinde nakletmiştir. Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, sahabenin mezkûr uygulamasının mevcudiyeti konusunda genel bir kabulün olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Mana ile rivayet konusunu fıkıh terminolojisi içerisinde anlamaya çalışan Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, lafızla rivayetin azimet, mana ile rivayetin ise ruhsat olduğunu ifade ederler. Onlara göre hadisin naklindeki bu ruhsat, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesinde ortaya çıkan ruhsattan farklıdır. Zira Kur'an'ın farklı şekillerde okunuşuna verilen izin, azimetin karşısında duran ruhsat değıldir. Çünkü Kur'an'ın her bir okunuğu asıldır. Konu ettiğimiz üç Hanefî usulcü bu yorumları ile şâfiî'den ayrılırlar. şâfiî'ye göre Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi, hadislerin mana ile rivayetini evleviyetle geçerli hale getirir. Ona göre, Kur'an için sözü edilen farklı okunuş imkânları, tıpkı hadis için konuşulan mana üzere rivayet gibi bir ruhsatı ifade etmektedir. Esasen hem mana ile rivayete ilişkin görüşlerini incelediğimiz Hanefî usulcüler hem de İmam şâfiî, Kur'an'ın i'cazı fikrinden hareket ederler. şâfiî'ye göre, mu'ciz olduğu halde Kur'an'ın okunuğu bir ruhsat varsa, nazmı mu'ciz olmayan hadislerin mana ile rivayeti zaten mümkündür. Oysa Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, yine Kur'an nazımının mu'ciz oluğu düşüncesinden hareketle, yedi harf meselesinin, Kur'an'ın okunuğu ile ilişkin azimetin karşısında konumlanan bir ruhsat anlamına gelmediğini, aksine birden fazla asıl okunuşların varlığına işaret ettiğini belirtmektedirler. Onların bu yaklaşımlarına, Kur'an ve hadis metinlerinin nazım bakımından temel farklılığı düşüncesi yön vermektedir. Hatta cevâmiu'l-kelim türü hadislerin mana ile rivayetine asla cevaz vermezken bile bu farklılık düşüncesi kaybolmaz. Cevâmiu'l-kelim türü hadislerin mana ile naklini reddederken onların gerekçeleri, bahse konu haberlerin manasının hakkıyla aktarılamamasıdır. Hâlbuki onlara göre, Kur'an'ın mana ile naklinin kabul edilemez oluğu, Kur'an'ın lafızıyla taabbüd olunmasındandır.

### Kaynaklar

- Babanzâde Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, DİB. Yay., Ankara 1976.
- Başaran, Selman, “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, *UÜİFD*, sayı: 3, cilt: 3, 1991.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn Ebû Bekr, *Ma’rifetu’s-sunen ve’l-âsâr*, tahk.: Abdulmu’tî Emîn Kal’acî, Beyrut, 1412/1991.
- el-Buhârî, Abdulazîz Alâu’d-dîn, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî* (Pezdevî’nin *Usûlü* ile birlikte), Dâru’l-kutubi’l-İslâmî, by. ts.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-sahîh*, tahk.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Dâru tavkî’n-necât, 1422.
- el-Cevzekânî, el-Huseyn b. İbrahim, el-Ebâtîlu ve’l-menâkîru ve’s-sihâhu ve’l-meşâhîru, Dâru’s-samî’î, Riyad 1422.
- ed-Dârakutnî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sunen*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Muessesetu’r-risâle, Beyrut, 1424/2004.
- el-Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, tahk.: Ebû Abdillâh es-Sevrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî, el-Mektebetu’l-ilmîyye, Medine, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstî’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-ceyl, Beyrut 14142/1992.
- İbn Hacer, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nuzhetu’n-nazar fî tavnîhi nuhbeti’l-fiker fî mustalahı ehli’l-eser*, Abdullâh b. Dayfillah er-Rahîlî, Matbaatu sefir bi’r-riyâd, 1422.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Musned*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Âdil Murşid ve diğerkleri, Muessesetu’r-risâle, by. 1421/2001.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sunen*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi’l-kutubi’l-Arabiyye, ts.
- İbnu’l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.
- İbnu’l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzûât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu’s-selefiyye, Medine, 1386/1966.
- İbnu’l-Esîr, Mecduddîn Ebû’s-se’âdât, *Câmiu’l-usûl fî ehâdisu’r-rasûl*, tahk.: Abdulkâdir Arnaûd, Mektebetu’l-melâh-Mektebetu dâri’l-beyân, 1389/1969.

- İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafs Amr b. Ali, *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Abdullah b. Yusuf el-Cudey', Dâr Fevvâz li'n-neşr, Suud, 1413.
- İbnu'l-Muvakkıt, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1403/1983.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman, *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nûreddîn İtr, Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, Beyrut 1406/1986.
- Muslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn, *Sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- en-Nevevî, Muhyiddîn, *et-Takrîb ve't-teysîr*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşt, Dâru'l-kutubi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Huseyn, *Usûl* (Buhârî'nin şerhi ile birlikte), Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, by. ts.
- er-Râmehurmuzî, Ebû Muhammed el-Hasen, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, tahk.: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404.
- es-Sehâvî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, tahk.: Ali Huseyn Ali, Mektebetu's-sunne, Mısır 1424/2003.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed Ebû Sehl, *Usûl*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.
- es-Suyûtî, Celâluddîn, *Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbu'n-Nevevî*, tahk.: Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Dâr tayyibe, by.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Şâkir, Mektebetu'l-halebî, Mısır 1358/1940.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sunen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, Matbaa İsâ el-bâbî ve şurakâuhu, by. ts.

## KELAMIN DİL ÜZERİNE KURDUĞU İSTİDLAL ŞEKLİ -Bâkıllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-

Galip TÜRCAN\*

### ÖZET

Dinin itikada ilişkin hükümlerini belirleyerek, bu hükümleri Müslüman toplumdaki ve dışarıdan gelen itirazlara karşı koruyan ve geçerliliğini savunan kelam, kendi geliştirdiği yöntemle söz konusu işlevini yerine getirmek isterken dili de itikadî hükümlerin tespiti ve ispatı için değerlendirmiştir. Bu, Bâkıllânî öncesi kelamcılar tarafından da bilinen ve denenilen bir gerçekliktir. Ancak dilin delil olarak değerlendirilmesi, Ehl-i Sünnet kelam tarihinde özellikle Bâkıllânî ile kuramsal temellerine kavuşmuştur. Kelam tarihinde kimse dilin kelamî istidlalindeki yerine ilişkin kuramsal tartışmalarla Bâkıllânî kadar ilgilenmemiştir. Söz konusu durum Bâkıllânî sonrası kelamcılar için de geçerlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Dil, İstidlal, Eş'arî, Bâkıllânî.

### ABSTRACT

#### The Form of Inference That Theology Established on the Language -An Evaluation in the Context of Baqillani's Approach-

The theology determining judgments of the religion related to creed, has conserved this judgments from Muslim community and against to objections from the outside, and has defended its validity. While the theology has fulfilled the function by this self-developed method, has also evaluated the language for proof and construction of the judgments of creed.

Even if this has been an adopted approach by theologians before Baqillani, especially have obtained the theoretical principles with Baqillani within the culture of Muslim theology, the preferences of speakers and linguists have been evaluated strongly in the theological inference. However, the theoretical discussions of the language related place of the theological inference have been highly detected by the contributions of Baqillani; theologians after Bâkıllânî haven't entered into any extra work to develop the theoretical basis determined by him.

**Key Words:** Theology, Language, Inference, Ash'ari, Baqillani

---

\* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

Dilin mahiyeti, oluşum ya da gelişim süreci bakımından geçirdiği evreler, bütün yönleri ile keşfedilecek nitelikte değildir. Ancak insanın başka varlıklardan ayrı olarak dil içine doğduğu, kendisi dahil olmak üzere varlığı bu dil üzerinden anlamlandırıldığı kesin bir gerçekliktir. Din de ancak dil ile var olabilmektedir. Öyle ki, din ile dil arasındaki ilişki, dinin pek çok tutumunda da görüleceği üzere daha ziyade bir uzlaşmadır. Dilin imkanlarını ilk zamanlarda fazla zorlamayan din, kendi terminolojisini oluştururken dilden çok sayıda ödünç ifade almış, bu ifadelerin gücünden ve çağrışımından özellikle yararlanmış. Dinin dogmatik yanını kendi yöntemi ile geçerli kılmaya çalışan kelimeler ise dili, yine kendi amacını gerçekleştirmek için önemli bir argüman olarak değerlendirmiştir.<sup>1</sup> Şu halde ‘anlam için konulan (mevdû’) lafız’ diye tanımlanabilen dil,<sup>2</sup> kelamın tabîî aracıdır. Doğrudan söze ilişkin bir yapılanma olduğu için dili güçlü ve etkin bir argüman olarak değerlendiren kelimeler yine dilin anlamın değişmezliğini belirleyecek şekilde istihdam etmektedir. Öyleyse denilebilir ki, kelam, öncelikle dilin yardımı ve aklî çıkarımlarla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla dilsel imkanlar kelamın aradığı anlamın belirlenmesi ve kelam dilinin kurgulanması konusunda oldukça elverişli bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmada kelam dilinin bahsedilen kurgusal niteliği oluşturulurken dilin bir delil olarak bu kurguya ne ölçüde ve ne surette katkıda bulunduğunu Bâkîllânî (ö. 403/1013) üzerinden kavramayı deneyeceğiz. Böylece, ortaya çıktığı dönemde ve devam eden süreçte kelama atfedilen işlevin anlaşılmasına katkı sağlanacaktır.

Kur’an, dil özellikleri ile fark edilen hatta muhataplarının üst düzey bir nazım ve telif olarak tanımlanan yapıdadır. Yine Kur’an, Ehl-i Kitab’ı diğer bir çok dinî şâîri ihmal etmeleri yanında vahyin taşıyıcısı ve murad-ı ilahînin insanlara ulaştırılması bakımından son derece önemli olan dili tahrif etmekle de itham etmektedir. Murad-ı ilahîyi kavrama niyetini terk eden Ehl-i Kitab, ilahî kelamı tahrif etmekle işe başlamıştır. Nitekim Kur’an, her türlü hakikatin naklinde ve anlaşılmasında dili tek araç olarak değerlendirmektedir.<sup>3</sup> Söz konusu yaklaşım, dil üzerinde konuşan ya da dili kelamda bir delil olarak değerlendiren kelimeler bakımından teorik bir zemin ve kitabî bir dayanak olarak mevcuttur. Onun ötesinde Hz. Peygamber, risaleti boyunca dile ayrı bir değer vermiş, dil üzerinde dinî/ideolojik bir farkındalığın gelişmesine çalışmış ve toplumun dilini de risalet süreci boyunca adeta dinileştirmiş, dildeki dinî terminolojiyi günlük hayata dahil etmiş, dilin ana kelime ve kavramlarına dönüştürmüş, dili bu

<sup>1</sup> Türcan, Galip, “Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği”, *İslamî İlimler Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 1-2, Çorum 2009, 86 vd.

<sup>2</sup> et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi İstîlâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Lübnan 1996, II, 1408.

<sup>3</sup> Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Maide, 5/13.

kelime ve kavramlarla mayalamıştır. Dilin üzerine gelen dinî terminolojinin içi doldurulmuş ve dilin tanımlı yapısı değişmez bir nitelik kazanmıştır.<sup>4</sup>

Dilin kelamdaki varlığını ele aldığımızda Ebû Hanife (ö. 150/767)'den öncelikle söz etmemiz gerekmektedir. O, dilin kelamda delil olarak istihdamı üzerine teorik nitelikli yaklaşımlar gerçekleştirmese bile Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasında dilin ne ölçüde önemli olduğunu gösterecek nitelikte kimi ifadelerle özellikle kendisine atfedilen kelamî metinlerde yer vermiştir. Nitekim Ebû Hanife, imanı dile dayanarak tasdik diye tanımlamış ve ona ilişkin delillendirmeler yapmıştır.<sup>5</sup> Bu da gösteriyor ki, Müslüman kalamcılar ilk dönemlerden itibaren dili bir delil olarak değerlendirmiştir. Söz gelimi Muhammed İbnu'l-Hanefiyye (ö. 81/700)'nin oğlu ve Hz. Ali'nin torunu ilk sünî kalamcılardan Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718), Ebû Hanife'den de önce insanları Allah'ın konuşturduğunu ve kelamı Allah'ın yarattığını belirtmektedir.<sup>6</sup> Bu kesin ifadeler, esasen dili Allah'ın yaratmadığını ve öğretmediğini öne süren mu'tezilî yaklaşımı reddetmek için kaydedilmiştir.<sup>7</sup> Şu halde ilk dönem kelamı, öncelikle dile ilişkin tespitlerle işe koyulmaktadır. Kimi kalamcılara göre dil, insana tevkîfî nitelikte öğretilmiş, kimilerine göre de insan çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu iki yaklaşımın dışında dilin, asılları bakımından tevkîfî olduğunu, ancak insanların çabaları ile geliştirildiğini iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>8</sup> Eş'arî (ö. 324/936), Ehl-i

<sup>4</sup> İlgili olarak bkz. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1987, 41.; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, III, 676 vd.; ayrıca bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve's-Suneni'l-Arab fî Kelamihâ*, Tahkik: Ömer Faruk, et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1993/1414, 77-81.

<sup>5</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 72.

<sup>6</sup> el-Hasen b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye, *Risâle fî'r-Red ala'l-Kaderiyye, Bidâyetü İlmi'l-Kelam fî'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fî Beyrut, Beyrut 1977, 14.

<sup>7</sup> el-Pezdevî Ebu'l-Yusr, Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 219.

<sup>8</sup> Bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, I, 31 vd.; es-Semerkandî, Alâuddin Muhammed b. Abdilhamid, *el-Mizân fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Yahya Murad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1425, 23-25; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, I-III, Neşr. M. Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Mısıriyye, Kahire 1986, I, 40-41; Nasr, Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr Dirâse fî Kadıyyeti'l-Mecâz fî'l-Kur'an inde'l-Mu'tezile*, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1996, 70 vd.

Sünnet'in genel tutumuna uygun gelecek nitelikte dilin ortaya çıkışının tevkîfi olduğunu yani dilin aslını insanlara Allah'ın öğrettiğini ve fer'inin yani gelişiminin ise insanların çabaları ile gerçekleşmiş olabileceğini öne sürmektedir. Aksi takdirde yani insanların kendi aralarındaki anlaşma ile dili ortaya çıkardıkları düşünülürse bu, insanları sonu olmayan bir durum ile karşı karşıya getirmek olacaktır. Çünkü onların bir ibare üzerinde anlaşmaları ancak başka bir ibare ve başka bir işaret ile mümkün olabilecek, o da sonsuza kadar gidecektir. Şu halde böyle bir şey muhaldir. Ancak dilin fer'leri kıyas ve icthah yolu ile türetilmiş olabilir.<sup>9</sup> Öyleyse kabul edilmelidir ki, "Dil aslında Allah'ın tevkîfi ve tefhîmi ile ortaya çıkmıştır. Başlangıç bakımından böyle olması da zarurîdir. Dinin isimleri dilin isimleridir. Allah Araplara kendi dilleri ve kendi aralarında anlaştıkları kelimelerle hitap etmiş, şeriat, dili olduğundan başka bir şekle çevirmemiş ve dilde olmayan bir ismi ibda' etmemiş, o dili konuşanların hitabı üzerine gelmiştir. 'Biz her peygamberi kavminin diliyle gönderdik'<sup>10</sup> ayeti ve 'Düşünsünler diye onu Arapça Kur'an olarak indirdik'<sup>11</sup> ayeti de bunu ifade etmektedir."<sup>12</sup> Eş'arî'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşım, Mâturîdî (ö. 333/944) tarafından da tercih edilmiştir. Ona göre dil insanlara peygamberler yoluyla öğretilmiştir.<sup>13</sup> Kelamcılarının benimsediği bu tavrın amacı, dinin kavramları ile dilin kavramları arasında kimileri tarafından var olduğu ileri sürülen ayrımı reddetmek, dinin isimlendirme şeklinin yani dinî terminolojinin dildeki kullanımlardan ayrı olarak değerlendirilmesini ve dolayısıyla dilin tanımadığı te'villerin ortaya çıkmasını engellemektir. Dilin aslı tevkîf ise dilin ortaya çıkmasında anlaşma (ıstılah) ve kıyastan söz edilemeyecekse dile tabi olmak gerekecek, dolayısıyla dilde daha önceden bilinmeyen bir şekilde (ibtida') kıyaslar yapılamayacaktır.<sup>14</sup> Çünkü Kur'an ve Sünnet dile ve dilin konuluş şekline (mevdû') göre gelmiştir.<sup>15</sup> Şu halde denilebilir ki, Kelamcılarının dile ilişkin bu tercihleri esasen zorunlu bir sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Dinin anlaşılması konusunda işlevsel kılınan teolojik tercihlerin güçlenmesi ve belirgin olarak farklılaşması, dilin bir argüman olarak ele alınmasında teorik bir zeminin kurulmasını beraberinde getirmiştir. Dilin insanlar tarafından ortaya çıkarılıp geliştirildiğini öne süren Mu'tezile, nasları anlamaya çalışırken kendi te'vilini gerçekleştirmek için dili güçlü bir argüman olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Dilin tevkîfliliğini ileri süren Ehl-i Sünnet ise nasları anlamaya çalışırken, gerçekleştirdiği te'vilde dil üzerinden bir kısıtlılığın varlığını her zaman kabul etmiştir. Bu, en azından teorik düzeyde böyledir.

<sup>9</sup> İbn Fûrek, 41.

<sup>10</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>11</sup> Yusuf, 12/ 2.

<sup>12</sup> İbn Fûrek, 149.

<sup>13</sup> el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003, 277.

<sup>14</sup> İbn Fûrek, 105.

<sup>15</sup> İbn Fûrek, 191.



Dilin kelimadaki delil niteliği söz konusu olduğunda öncelikle Eş'arî'den bahsetmek gerekmektedir. Eserlerine baktığımızda görüyoruz ki, Eş'arî, kelimâ yaklaşımlarını geliştirirken, dili etkin nitelikte değerlendirmiştir.<sup>16</sup> Bâkılânî öncesinde Eş'arî'nin böyle bir yaklaşımı benimsemiş olması önemlidir. Eş'arî kelimâ düşüncesinde öne çıkan Bâkılânî'nin kelimâ asıl katkısı, bilindiği üzere kendinden önce gerçekleşen kelimâ hükümleri, tutarlı ve güçlü bir istidlal zeminine kavuşturmasıdır.<sup>17</sup> Onun bu konumu dilin kelimâ istidlaldeki yeri bakımından değerlendirilecek olursa görülür ki, Bâkılânî dili kelimâ istidlale ilk dahil eden kelimâci olmamakla birlikte dilin sem'î delilden ayrı bir delil olduğunu kuramsal düzeyde tespit eden ilk kelimâci'dir. Bâkılânî'ye göre istidlal, kalbin bir nazarıdır. Bununla zarureten bilinmeyen ve histen uzak olan şeyin bilgisi talep edilir.<sup>18</sup> Delil ise kendisi hakkındaki sahih nazar ile zarurî olarak bilinmeyen şeyin bilgisine ulaşma imkanı veren şeydir.<sup>19</sup> Delil; aklî, sem'î-şer'î ve luğavî (dile dayalı) olmak üzere üç çeşittir: Aklî delilin medlûlüne taalluku söz konusudur. Fiilin faile delaleti ve Allah'ın vacip sıfatları (iradesi, kudreti, ilmi hayatı vb.) bu delil ile bilenen şeylerdendir. Sem'î-şer'î delil, muvâdaadan (insanlar arasındaki anlaşma) sonra nutuk (konuşma) yoluyla ve nutuktan çıkarılan mana cihetiyle delalet eden delildir. Luğavî delil, kelimâ anlamı ve isimlerin, sıfatların, sair lafızların delaletleri üzerine muvâdaa bakımından delil olmaktadır. Yazılar, remzler, işaretler, sayıların miktarlarına delalet eden rakamlar ve ancak muvâdaa ile delalet eden her şey de bu konuya dahildir.<sup>20</sup>

Şu halde Bâkılânî, *Temhîd*'de delilleri ele alırken aklın ilkelerine dayalı deliller ve sem'î (Kitap, Sünnet, icma, kıyas) deliller yanında dilin delil olduğunu benimsemektedir.<sup>21</sup> Arapların yani Arap dilini konuşanların dile ilişkin belirlediği isimlendirme asıldır. Söz gelimi 'nar' denildiğinde alevli ateş ve 'insan' denilince de bilinen yapıdaki insan kastedilir. Bir kimse bize şahit

<sup>16</sup> Bkz. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410, 25, 79, 80, 82, 124-125; *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da'*, *Risâletu'l-Eşarî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955, 75; Bkz. Medkûr, İbrahim "La Lojique d'Aristotes chez les Motakallimîn", *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, içinde, Tahran 1974, 33.

<sup>17</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Matbaatu Mustafâ Muhammed (Mısır), 465; el-Mecdûb, Abdulaziz, *el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî*, Dâru Sahnûn, Tunus 2009/1430, 113 vd.; Medkûr, 34.

<sup>18</sup> el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fi mâ Yecibu İ'tikâduh ve mâ lâ Yecîzu el-Cehl bih*, Tahkik: İmadudin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986/1407, 25.

<sup>19</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 25.

<sup>20</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 25.

<sup>21</sup> el-Bâkılânî, *Kitabu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 12-13.

olduğu ateş ve insandan söz ettiği zaman bizim isimlendirdiğimiz ateşi ve insanı kastettiğini biliriz. Sözler (kelam) birbiri yerine kullanılmaz. Aksine sözü Arapların kullandığı ve vad'ettiği şekilde kullanmak gerekir.<sup>22</sup>

Bâkılânî, kelam yönteminde dili değerlendirirken öncelikle dilin mahiyetinden ve belirleyiciliğinden söz etmektedir. Kur'an'ın Arap dili ile inmiş olması ve Arapça olması Bâkılânî için önemlidir. Bu, ilahî hitabın dil üzerinden geldiğini ve değişmeden ilahî hitabı bize taşıdığını ifade etmektedir. Şu halde Kur'an, Arapların bir takım vezinlerine aykırı şekilde nazmedilmiş olsa bile Arapların lisanı ve kelamı ile indirilmiştir. Bu, Bâkılânî tarafından özellikle vurgulanan önemli bir gerçekliktir.<sup>23</sup>

Şu halde Bâkılânî, Kur'an'ın nüzûlünden önce insanların konuştuğu dilin asıl olduğunu ve Kur'an'ın barındırdığı temel dinî kavramların anlaşılmasında dilin esas alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet, imanın amele dahil edilerek tanımlanması karşısında iman-amel ayrımını esas alan ayrı bir iman tanımı geliştirmiştir. Ehl-i Sünnet'in bu iman tanımı Bâkılânî'yi bir kaç asır öncelemiş olsa da Bâkılânî sözü edilen tanımda dilin ne ölçüde etkin olduğunu ifade ederken, Kur'an'ın nüzûlünden ve Hz. Peygamber'in bi'setinden önce imanın lügatte tasdik anlamına geldiğini ve bütün dilcilerin bu konuda icma ettiğini dile getirmiş, ayrıca Kur'an'ın iman kavramını dinî kavramsal içeriğinden ayrı olarak ama tasdik anlamında kullandığını yine dilde “falan şefaate inanır (iman)”, “falan kabir azabına inanmaz (iman)” yani tasdik etmez vb. kullanımların mevcut olduğunu belirtmiştir. Bâkılânî, şeraitteki iman tanımının dilde bilinen iman tanımı olması gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü Allah, Arapların dilini değiştirmemiştir. Şayet Allah dili değiştirseydi yani dinin terminolojisini dilden ayrı olarak gerçekleştirseydi bu konuda haberler tevatüre ulaşır ve ümmetin davetçileri bunu naklederdi. Onun ötesinde böyle bir değişikliğin gizlenmesi ve saklanması da düşünülemezdi. Bâkılânî Allah'ın bu tür bir şey yapmadığını aksine eşyanın isimlerini ikrar ettiğini, anlaşmanın (konuşma) da o isimlerin bütünü ile gerçekleştiğini düşünmektedir.<sup>24</sup> Dinî kavramların anlaşılmasında ve kelamî tartışmaların gerçekleşmesinde dilin vazgeçilmez yerine işaret eden Bâkılânî, konuyu Kur'an'dan da desteklemektedir. Her peygamberin kendi kavminin dili ile gönderildiği<sup>25</sup> ve Kur'an'ın Arapça olduğu<sup>26</sup> yine Kur'an'da bildirilmiştir. Şu halde Allah, Kur'an'ı kavminin dili ile indirmiş, eşyayı da Arapların isimlendirmesine uygun olarak isimlendirmiştir. Bâkılânî ayetlerde geçen bu iki temel tespiti önemsemektedir. Yine ona göre bir huccet olmadan ilgili ayetlerin zahirlerinden ayrılmak düşünülemez.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 12-13.

<sup>23</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 144-145.

<sup>24</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 346-347.

<sup>25</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>26</sup> Yusuf, 12/2.

<sup>27</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 347.

Bâkılânî, dilcilerin açıklamalarını ya da dili konuşanların tercihlerini kelimâ tartışmalar sırasında değerlendirirken dilcilerin/dili konuşanların *umde* (asıl/dayanak) olduğunu öne sürmektedir. Bu yaklaşım Bâkılânî'nin dili ve dile dair tespitleri kelamın işlevinde ne ölçüde gerekli gördüğünü ortaya koymaktadır.<sup>28</sup> Şu halde dili ve dili konuşanların tespitlerini, kullanımlarını asıl almak gerekmektedir. Bâkılânî, bunu *tevkîf* diye ifade etmektedir.<sup>29</sup> Kendi kelimâ tutumlarını temellendirmek için dildeki kullanımından söz eden Bâkılânî, Mu'tezile'nin iddiasını reddederken, sıfatın söz olan vasfın (alim, kadir vb.) dışında bir mana (ilim, kudret vb.) olduğuna dildeki kullanımları delil göstermektedir. Dili konuşanların konuya dair tespitleri esas alındığında sıfatın na't olduğunu ifade eden Bâkılânî, daha sonra bunun çeşitlerini zikretmektedir. Buna göre, bir kısmı zarîf, âkil, uzun, kısa, siyah, beyaz gibi kalıcı hilkate, bir kısmı demirci, yapıcı, katib gibi mesleğe ve sanata, bir kısmı mü'min, kafir gibi din ile nitelemeye, bir kısmı da arabî, a'cemî, kureşî ve hâşimî gibi nesebe ilişkin sıfatlar söz konusudur. Dilciler arasında na'tların isimlere tabi sıfatlar olduğunda ayrılık bulunmamaktadır. Bâkılânî konuyu değerlendirirken sık sık dili konuşanların icmaından söz etmektedir.<sup>30</sup>

Kelime bilgisi de Bâkılânî için kelimâ düzeyde değerlendirilen kavramların anlaşılması bakımından önemlidir. Kelamcılarının terminolojisini belli ölçüde dilin belirlediğini öne süren Bâkılânî, *zarurî ilim* kavramını tanımlarken ilgili kavramın (iztirâr) dilde haml, ikrah ve ilca anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bu anlamları delillendirmek için dilden aldığı bazı kullanımlara yer vermektedir. Zaruret kelimesi dilde hacet anlamına da gelmektedir. Yine dilin kullanımı ve ayetlerin delaleti ile hacet anlamını temellendirmek isteyen Bâkılânî, ilme ya da başka bir şeye ihtiyaç gösteren her bir kimsenin ihtiyaç duyduğu şeye muhtaç (muztar) olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Cevher, araz vb. kavramların tanımlarının kelimâda yerleşmesi konusunda Bâkılânî'nin ne ölçüde etkili olduğu bilinmektedir.<sup>32</sup> Bâkılânî, arazı, 'bekâsı sahih olmayan' diye tanımlamaktadır. Nitekim o, kelimâ istihdam ettiği bu kavramın gerçekçi bir şekilde tanımlandığını dile getirmektedir. Ona göre hem Kur'an<sup>33</sup> hem de dili konuşanların kullanımı söz konusu tanımın geçerliliğini göstermektedir. Araplar, delilik ve hummanın kişiye uğramasını ve kalıcı olmadığını ifade ederken araz/âriz kelimelerini tercih etmektedir.<sup>34</sup>

Mu'tezile'ye göre kulların fiillerini Allah yaratmamaktadır. Bilindiği gibi bu fiiller içinde zulüm, cevr ve sefeh yer almaktadır. Şayet Allah sözü

<sup>28</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 227.

<sup>29</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 12.

<sup>30</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 218-219, 221.

<sup>31</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 7-8.

<sup>32</sup> İbn Haldûn, 465.

<sup>33</sup> Enfal, 8/67-68.

<sup>34</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 18.

edilen fiillerin yaratıcısı olsa zulüm, cevr ve sefahi yaratması gerekecek ve böylece O, zalim, câir ve sefih olarak nitelenebilecektir.<sup>35</sup> Bâkılânî, bu iddiaya delillerle cevap vermekle beraber dile dayalı bir delil ile de konuya açıklık getirmektedir.<sup>36</sup> Buna göre, “Zalim ve câir tabirleri dilde ‘zaleme’ ve ‘cevera’ kelimelerinden alınmış, zulm ve cevr fiillerinin yaratılmasından alınmamıştır. Nitekim dârib, mutelevvin ve muteharrik kelimeleri de taharreke, darabe ve televvene sözümlerden alınmış, hareket, darb ve levnin yaratılmasından ya da yapılmasından alınmamıştır. Yine darb, hareket ve levnin, dârib, muteharrik ve mutelevvin olmayan tarafından yaratılması caiz olduğu gibi zulüm ve cevrin, zalim ve câir olmayan tarafından yaratılması da caizdir.”<sup>37</sup>

Dilin gramatik yapısı Ehl-i Sünnet’in kelimî tutumlarını güçlendirmek için Bâkılânî tarafından özel olarak değerlendirilmiştir. Bâkılânî, söz gelimi sıfatlar konusunu ele alırken, öncelikle dâribin konuya ilişkin temel bir tespitinden bahsetmektedir. Onlara göre, “Masterlar, fiillerin ve sıfatların isimleridir. Ayrıca masterlar fiillerden sadır olmuştur. Fiiller ise geçmiş, gelecek ve halde olan olgulardır. Bu, mesela darabe, yadribu kelimeleri ile tabir edilir. Masterlar, söyleyenin sözünden ve muhbirin ihbarından değil, ancak bu fiillerden sadır olmaktadır. Şayet bir kimse, hareketi, ilmi, kudreti ve darbı olmayan biri için müteharrik, alim, kâdir, dârib derse bu nitelemeye yalancı olur. Çünkü söz konusu isimlendirme bu isimlerden sadır olan ve vücûd bulan sıfatlardan ve fiillerden türememiştir.”<sup>38</sup> Açıklamalarına devam eden Bâkılânî’ye göre isim ve sıfat, isimlendirenin isimlendirmesinden ve vasıflayanın vasıflamasından ayrıdır ve yukarıdaki açıklamalar bunun böyle olduğunu delilidir. Ona göre bu, mana ve dil bakımından açık bir durumdur.<sup>39</sup>

Bâkılânî, isim ve müsemânın aynı olduğunu öne sürerken yine dile dayalı açıklamalar yanında detay sayılabilecek sarf tartışmalarına da girmektedir.<sup>40</sup> Bunun ötesinde Bâkılânî isim ve müsemmanın aynı olduğuna ilişkin Lebîd (ö. 41/661)’in bir beyitini zikretmektedir. “İle'l-havli sümme ismu's-selam aleykum/ve men yebkî havlen kamilen kad i'tezera.” “Bir yıla kadar, sonra selam ismi üzerinizdir. Kim tam bir yıl ağlarsa mazurdur.”<sup>41</sup> Beyitteki *ismu's-selam* tabirinin kullanımı ile selamın bizzat kendisi kastedilmiştir.<sup>42</sup> Bâkılânî, yine isim-müsemma arasındaki ilişkiyi açıklarken ve konuya ilişkin kelimî kanaatlerini temellendirirken Ebû Ubeyde (ö. 209/824)’nin ve Sîbeveyh (ö. 180/796)’in görüşlerine de atıf yapmıştır.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 308.

<sup>36</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 308-309.

<sup>37</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 309.

<sup>38</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 220.

<sup>39</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 220.

<sup>40</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 225-226.

<sup>41</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 228.

<sup>42</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 228.

<sup>43</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 228.

Kur'an'ın ve kelimullahın yaratılmış olduğu iddiasını değerlendiren Bâkılânî, “en nekûle lehu kun feyekûn” (ona ol deriz, olur)<sup>44</sup> ayetindeki *en-i hafifeden* hareketle kelamın hudûsunu iddia edenlere karşı yine gramer eksenli argümanlar geliştirmiştir. Söz konusu iddiayı dile getirenlere göre “Araplar fiil ile birlikte geldiğinde en-i hafifenin mastar menzilesinde olduğunu, fiil mazi olursa mastarın mazi anlamında olduğunu (serranî en kumte, ifadesi serranî kıyâmuk anlamına gelir), fiil muzari olursa mastarın istikbal için (yu'cibunî en tekûme, ifadesi yu'cibunî kıyâmuk fi'l-mustakbel demektir) kullanıldığını öne sürmektedir. Bu yüzden muzari fiil ile birlikte gaden/yarın kelimesinin mazi fiil ile birlikte de emsi/dün kelimesinin gelmesi uygun bulunur. Dolayısıyla en-i hafifeden sonra gelen fiil hal için gelmiş olamaz. Şu halde Allah'ın ‘en nekûle lehu kun feyekûn’ sözü, sözün istikbaline ve hadis olduğuna delalet etmektedir.”<sup>45</sup> Bâkılânî, en-i hafifenin fiil ile birlikte mastar menzilesinde olduğunu ifade ettikten sonra en-i hafifeden sonra gelen fiilin hal için olmadığı iddiasının batıl ve gayr-ı müsellemler olduğunu, bunun ancak bazı nahivcilerin görüşü olabileceğini iddia etmektedir. Açıklamalarını devam ettiren Bâkılânî, muzari fiilin zaman zaman isim yerine vaki olduğunu örneklerle gösterdikten sonra yine örnekler üzerinden isim yerine vaki olan muzari fiillere fiilin amillerinin dahil olduğunu ispat eder ve önceki iddiayı dile getirenlerin dayanaklarını iptal etmiş olur. Bâkılânî, aynı konudaki açıklamalarına dilcilerin büyüklerinden dediği Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve onun dışındaki dilcilerin fikirlerini de dahil etmektedir. Bunlara göre başında dört zaid harf olan fiil isme benzer. Bu fiile en-i hafife de dahil olsa o, muzaridir. Halil'e göre muzari fiil, hal ve istikbal için gelmekle birlikte ancak sin ve sevfî muzariyi halden istikbale çıkaracaktır. Artık en-i hafifenin sin ve sevfî menzilesinde olduğunu öne süren kimse kendi delilini de getirmek zorundadır. Çünkü bu, bir görüş olarak Araplardan rivayet edilmiş değildir. Nahivcilerden bu iddiada olanların görüşleri iptal edildiğine göre diyor, Bâkılânî, ilgili görüşe dayalı olarak kelamın yaratılmış olduğunu öne sürenlerin de iddiası iptal edilmiş olur.<sup>46</sup>

Mu'tezile'nin, “Allah ve Rasûl'üne kim (men) isyan ederse o cehennem ateşinde ebedî kalacaktır”<sup>47</sup> ve “Kim (men) bir mü'mini bilerek öldürürse cezası ebedî cehennemdir”<sup>48</sup> vb. vaîd ayetlerini anlarken sözü geçen ayetlerdeki ifadeleri umûma hamletmesine ve devamında mü'minlerin de ebedî cehennemde kalabileceklerine hükmetmesine karşılık Bâkılânî, ilgili yaklaşımı dilin gerekleri bakımından ele almış ve bunu dilin gereklerini inkar etmek diye değerlendirmiş, daha sonra da ayetlerde geçen *men/kim* kelimesinin umûm ve husûsa muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Söz gelimi bir kimse “Davet ettiğim (men) kişi bana geldi ve tanıdığım (men) kişi ile konuştum” dediği zaman

<sup>44</sup> Nahl, 16/40.

<sup>45</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 245-246.

<sup>46</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 246-247.

<sup>47</sup> Cin, 72/23-24.

<sup>48</sup> Nisa, 4/ 93-95.

çağırıldığı ve tanıdığı tek bir şahsı kastetmektedir. Yine “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler (men) kâfirlerin ta kendileridir”<sup>49</sup> ayeti Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen bütün Müslüman idarecileri değil, Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen Müslüman idarecilerden bazılarını kastetmektedir. Bâkılânî, kendi yaklaşımını delillendirmek için Cahiliye şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 610)’nın şiirinden de örnek vermektedir. “Silahı ile koruması gerekeni korumayan (men) yıkılır, insanlara zulmetmeyen (men) zulme uğrar”<sup>50</sup> anlamındaki beyti kaydeden Bâkılânî, bu beyitte insanlara her zulmetmeyenin zorunlu olarak zulme uğrayacağına kastedilmiş olamayacağını iddia etmektedir. Nitekim Allah, insanlara zulmetmediği gibi zulme de uğramayacaktır. Yine koruması gerekeni silahla korumayan herkesin de yıkılmadığı ortadadır. Dolayısıyla Bâkılânî’ye göre başka ihtimaller söz konusu olduğu halde yukarıda işaret edilen ayetler ve benzer ayetlerin zahirine tutunmak geçersiz bir tutum olarak değerlendirilmelidir.<sup>51</sup>

Eş’arî kelim geleneği söz konusu olduğunda Bâkılânî’den sonra Cuveynî (ö. 478/1075) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi iki büyük kelamcının adını öncelikle zikretmemiz gerekmektedir. Bâkılânî’nin aksine Cuveynî, deliller arasında dile yer vermemiş ve delili klasik kelamın genel tutumuna uygun gelecek şekilde akıl ve sem’ olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>52</sup> Gazzâlî’nin de delilleri ele alırken dilin delil oluşundan söz etmediğini<sup>53</sup> ifade edebiliriz. Cuveynî iman tanımını sırasında imanın tasdik anlamına geldiğini ve bu anlamın verilmesinde dilin belirleyici olduğunu *sarihu’l-luğa* ve *aslu’l-arabiyye* ifadelerini kullanarak dile getirmektedir.<sup>54</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Bâkılânî’nin kelamdaki etkin ve bir ölçüde kurucu niteliği kelam tarihi ile uğraşan hemen herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Onun bu niteliği daha ziyade kelama dışarıdan gelen kelime ve kavramların kelamî istidlale kazandırılması bakımından ele alınıp değerlendirilmektedir. Bâkılânî *mukaddime* ve *evâil* adını verdiği bu kavramlar yanında bu kavramlar üzerine kurulu aklî çıkarımları da kelam düşüncesinin değişmez prensipleri olarak belirlemiş ayrıca bilginin tanımını yapmış ve bilgiye ulaşmanın yollarını da ele almaya çalışmıştır. Kelamî ahkama ulaşma

<sup>49</sup> Maide, 5/ 44.

<sup>50</sup> ez-Zevzenî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *Şerhu’l-Muallakâti’s-Seb’*, Dâru Sâdır, Beyrut (tarihsiz), 88.

<sup>51</sup> el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 357; Bkz. et-Tebrizî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ali, *Şerhu’l-Kasâidi’l-Aşr*, Tahkik: Abdusselam el-Hûfî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1985, 152.

<sup>52</sup> el-Cuveynî, Ebu’l-Meâlî Abdümelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâidi’l-Edille fi Usûli’l-İ’tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413, 29.

<sup>53</sup> el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Dâru’l-Minhâc, Beyrut 2008/1429, 80 vd.

<sup>54</sup> el-Cuveynî, *el-İrşâd*, 334.

yollarından aklî ve sem'î delili zikreden Bâkılânî, ilave olarak luğavî delilden de söz etmektedir. 'Luğavî delil' ifadesi ve bunun üzerine gelişen kuramsal tartışmalar, Bâkılânî öncesi ve sonrası kelam kültürü esas alındığında belli ölçüde ilk ve orijinal gözükmektedir. Şu halde dilin gücü ve anlatım aracı olarak vazgeçilmezliği, din ve dil arasındaki ilişki belirlendikten sonra kelamî iddiaların özellikle Ehl-i Sünnet kelam iddialarının dil üzerinden delillendirilme çabası Bâkılânî tarafından oldukça sık başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilin yapısal niteliği ve mahiyeti üzerine Ehl-i Sünnet kelamcılarının yaklaşımlarını çok iyi kavrayan ve bunun ötesine geçerek, dilin gücünü fark eden Bâkılânî, kelamın istidlal sistemi üzerine konuşurken tanımlı bir delil olarak dilden söz etmiştir. Dili, dili konuşanları ve dil ile ilgilenen ilim adamlarını yani dilcileri ayıran, doğrudan dile atıf yaptıktan sonra dili konuşanların ve dilcilerin yaklaşımlarına ayrı ayrı başvuran Bâkılânî, Arap dili açısından ince ve ayrıntı sayılabilecek gramatik tartışmalara bile *Temhîd*'de yer vermiş, dilin değişmez kullanımına, şiir vb. dil ürünlerine, söz sanatlarına başvurarak kelamî te'vilin din ve dil bakımından meşrû olan şeklini göstermek istemiştir.

### Kaynakça

- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403/1013), *el-İnsâf fi mâ Yecibu İ'tikâduh ve mâ lâ Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: İmadudin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986/1407.
- Kitabu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdumelik b. Abdillâh b. Yusuf (ö. 478/1075), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit (ö. 150/767), *Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410.
- Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da'*, *Risâletu'l-Eşarî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2008/1429.
- Hasen b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718), *Risâle fi'r-Red ala'l-Kaderiyye, Bidâyetu İlmi'l-Kelam fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman (ö. 392/1001), *el-Hasâis*, I-III, Neşr. M. Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire 1986.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed (ö. 395/1004), *es-Sahibî fî Fıkhî'l-Luğati'l-Arabîyye ve Mesâilihâ ve's-Suneni'l-Arab fî Kelamihâ*, Tahkik: Ömer Faruk, et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1993/1414.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn (ö. 416/1025), *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Matbaatu Mustafa Muhammed (Mısır).
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1063), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003.
- el-Mecdûb, Abdulaziz, *el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkullânî*, Dâru Sahnûn, Tunus 2009/1430.
- Medkûr, İbrahim "La Logique d'Aristotes chez les Motakallimîn", *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, içinde, Tahran 1974.
- Nasr, Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz fî'l-Kur'an inde'l-Mu'tezile*, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1996.
- el-Pezdevî Ebu'l-Yusr, Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim (ö. 493/1100), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383.
- es-Semerkindî, Alâuddin Muhammed b. Abdilhamid (ö. 552/1157), *el-Mîzân fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Yahya Murad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1425.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.
- et-Tebrizî, Ebû Zekeriya Yahya b. Ali (ö. 502/1108), *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr*, Tahkik: Abdusselam el-Hûfî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi İstılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Lübnan 1996.
- Türcan, Galip, "Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği", *İslamî İlimler Dergisi*, Cilt:IV, Sayı: 1-2, Çorum 2009.
- ez-Zevzenî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, (ö. 431/1141), *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Dâru Sâdır, Beyrut (tarihsiz).



## KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ'DE AHLÂKÎLİĞİN DİNAMİĞİ OLARAK İMÂN -Kelâm Ahlâk İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-

\*

Hasan Tevfik MARULCU\*

### ÖZET

Kınalızâde'nin (ö. 979/1572) ahlâk telakkisinde ahlâk ve amel, mücerred değer ve davranış bütünlüğünden ibaret değildir. Bilakis ahlâk, îmânî değerlerin besleyerek dışa yansıttığı, diğer bir ifade ile özünü Allah inancından alan bir sistemdir. Zira inanç, dinin temelini ifade eden bir kavram olduğuna göre, akide temelinden yoksun, îmâna dönüşmemiş bir anlayışın dışa vurduğu eylemler, olumlu bir görünüşe sahip olsa da, ahlâk değil, ancak ideoloji olarak nitelendirilebilecektir. Hâlbuki Kınalızâde'ye göre ahlâk, insanın, ruh ve beden bütünlüğü ile alâkalı olup, kemâlî îmânla özdeşleşmiş bir yapıya sahiptir. Bu açıdan ahlâk ve ahlâkîlik, değer ve amel yönüyle bütünleşmiş, kemâl-i îmân ve kemâl-i ihlâs kavramlarıyla denk düşmüş olmaktadır. Kelâmcılara göre kavram olarak islâm ve îmân, adeta bir nesnenin iç ve dışı gibi aynı şeyin iki farklı yönünü ifade eden terimler olsa da, Ali Çelebi'ye göre İslâmın, îmânî olgunluğun bir gereği olarak dışa yansıyan ahlâkî erdem ve eylemleri de kuşatması açısından ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, İmân, Ahlâk, Kelâm, Kınalızâde.

### ABSTRACT

**Islamic Faith/îmân as the basic dynamics of morality in terms of Kinalizada Ali Chalaby - An Evaluation in the context of Kalam and Ethics –**

Kinalizada's (d. 979/1572) moral understanding and practice of morality, is not composed of only the value of integrity and behavior, but rather his moral system stems from its primary creed of îmân that can be stated as acknowledging God with full sincerity of heart whilst accepting all His attributes and their obvious corollaries. Because it is a concept that expresses the basis of religion, human actions, although apparently positive, that are devoid of this belief is not moral but

\* Bu makale daha önce, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu'nda sunulan tebliğin tashih edilmiş halidir.

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

however they can be defined as ideology. According to Kinalizada's perspective, morality is related with perfect faith. In this respect, ethics and moral actions, are resulted with perfect faith and sincerity. Ethics, is not the same of essence of faith but, it is confirmed perfect faith in terms of brings to actions in a moral dimensions, as provided by mental and physical integrity of human beings that innate disposition towards virtue, knowledge, sincerity and work done with this belief is called good deeds/al-amal as-salih. So Îmân and Islam are two different aspects of the same thing in terms of Kalam scholars. But according to Kinalizada, the concept of Islam in a way refers the most perfect because it is a form that belief turned into action form.

**Keywords:** Religion, Faith, Ethics, Kalam, Kınalızâde.

#### A. Kınalızâde Ali Çelebi'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Osmanlı ilim dünyasını etkilemiş ve on altıncı yüzyılda kültür hayatının şekillenmesine katkıda bulunmuş önemli düşünürlerimizden birisi Kınalızâde ailesi ve onun önemli bir bireyi olan Ali Çelebi (ö. 979/1572)'dir.

Tam adı Alâuddîn Ali Efendi b. Muhammed İsrâfil'dir. Sakalını boyamasıyla meşhur İspartalı Abdülkadir Hamîdî'nin torunu olduğu için bu sülale "قنالیزاده/kınalızâde", veya kına anlamına gelen Arapça Hinna'dan nisbet olan "الحناءي/hinnâvî", veya "الحنائي/hinnâî" nisbeleriyle tanınmaktadır.<sup>1</sup> O, Mîri mahlaslı Emrullah Efendi'nin Ali, Abdurrahim ve Müslim adlarında üç oğlundan birisidir. İspartalı olduğu açık olan ailenin bazı günümüz yazarları tarafından Yunanistan'a nispet edilmesi ise açık bir hatadır.<sup>2</sup>

Devrinin önemli isimlerinden muhtelif ilimler tahsil etmiş,<sup>3</sup> İstanbul yıllarında Çivizade'ye mülazımlık görevinde bulunmuştur. Çivizade, suffi kaynaklarda İbn Arabî ve Mevlânâ'yı din dışı ilân eden ekolün en sert temsilcisi olarak bilinmesine rağmen Ali Çelebi'nin vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiş olduğu görülmektedir. Onun varlık anlayışı bağlamında kelâm düşüncesini ise Celâluddîn Devvânî'nin (ö. 908/1502) şekillendirdiği söylenebilir. Nitekim Devvânî, döneminde Kelâmî görüşleriyle etrafında kalabalık bir muhitin oluştuğu, Uzun Hasan'ın oğlu Yakub döneminde Fars eyaletinin kâdî'l-

<sup>1</sup> Ömer Ferruh, Mealimü'l-Edebi'l-Arabî fi'l-Asri'l-Hadîs, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1985, I/ 445.

<sup>2</sup> Ömer Ferruh, a.g.e., I/ 445, Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi" XXV/416, Şemseddin Samî, Kâmus'ul-A'lâm, Mihran matbaası 1314, V/3696, Hüseyin Algül, Ahlak-ı Alai : Ahlak İlmî/Kınalızâde Ali Efendi, Tercüman Yayınları İstanbul ts., s.13-24, Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut : Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut [t.y.], VII/34; Ebü'l-Mekarim Necmeddin Muhammed Necmeddin el-Gazzî, (ö. 1061/1651) el-Kevakibü's-Sâire bi-A'yânî'l-Mietî'l-Aşire, thk. Cebraîl Süleyman Cebbur, Dâr'ul-Kütübi-l-İlmiyye, Beyrut 1997, III/167-170; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., VII/388-390.

<sup>3</sup> Ömer Ferruh, a.g.e., I/ 445.

kudâtlığını yapan önemli bir düşündürür.<sup>4</sup> Bu bağlamda 16.yy kaynaklarında Osmanlı coğrafyasından ilim tahsili için İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) düşüncelerini benimsemiş olanlar, ilim tahsili için Devânî'ye gitmişlerdir. Bu açıdan Ali Çelebi de, eserleri Osmanlı medrese literatüründe ders kitabı ve referans kabul edilen Devânî'ye işaret etmiş, Tecrîd-i Akâid'inden alıntılar yapmış, pek çok görüşünü benimsemiştir.

Kınalızâde Ali Efendi, döneminde müderrislik ve kadılık gibi görevlerden sonra kazaskerliğe kadar yükselmiştir. Çok iyi derecede Arapça ve Farsça bilen Ali Efendi, Kelâm, Tefsir, Hadîs, Fıkıh gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra Felsefe, Mantık, Meânî, Beyân ve Bedî' gibi ilimlerde de önemli bir yere sahiptir. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerinin olması, onun bu üç dildeki maharetini göstermesi açısından önemlidir. En tanınmış eseri, Şam kadısı iken Ahlâk-ı Nâsırî'den yararlanarak Şam Beylerbeyi Ali Paşa adına 1564 yılında yazdığı Ahlâk-ı Alâ'î adlı kitabıdır. Bu eser Bulak matbaasında 1248 tarihinde basılmıştır. Sadece İstanbul kütüphanelerinde yetmişden fazla nüshası bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Ayrıca Molla Husrev'in (ö. 885/1480) Dürerü'l-Hukkâm fî Ğureri'l-Ahkâm adlı fıkıh eserine yazdığı Hâşiye ale'd-Dürer'i; Hz. Peygamber öncesinden başlayan Arap tarihini konu eden bir tarih kitabı, muhtelif makamlara yazılan mektup ve dilekçelerinden oluşan Münşeât Risalesi, Zemahşerî ile Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf el- Endülüsi'nin tefsir konusundaki görüşleri karşılaştırdığı el-Muhâkemât adlı eseri, Beydâvî tefsirine hâşiye, Hidâye üzerine hâşiye, Teftazânî'nin Mutavvel'ine bir hâşiye, varlık anlayışını konu ettiği Risâle-i Vücûd, Hanefî ricâlini konu eden Muhtasar Fî Zikri Tabakâti'l-Hanefiyye'si ve yine Risâle fî Beyâni Devrânî's-Sûfiyye, Risâle Fi'l-Hikmet, Risâle fi'l-İ'râb gibi eserleriyle meşhurdur.<sup>6</sup>

Kınalızâde'nin vefatına gelince hicrî 979 olduğu şu beyitlerle tarih düşürülmesinden anlaşılmaktadır:

“Kazasker-i İslâm-ı güzîn  
Ol Âlî Nam-ı reisü'l-fudalâ  
Dediler nakledecek tarihin  
İrtihâl eyledi kutb-u ulemâ” (979)

<sup>4</sup> Devânî'nin etkinliği ve yaşadığı dönemin karakteristik özelliği için bkz. John E. Woods, Akkoyunlular: Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk: 15. Yüzyıl, trc. Sibel Özbudun, Milliyet Gazetesi, İstanbul 1993, s. 180 vd.

<sup>5</sup> Hasan Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi”, XXV/416.

<sup>6</sup> Nev'izade Atullah Efendi Atâî (ö. 1045/1635), Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şekâik=Zeyl-i Şekâik, Matbaa-i Âmire, İstanbul t.s., I/164-167; Mustafâ Koç, Ahlâk-ı Alai/Kınalızâde Ali Çelebi, İstanbul 2007, s. 11 vd.; Nev'izâde, Atullah bin Yahya, Zeyli Şakaik c.1 s.164-167.

Yine vefatı ile ilgili söylenen “Elin Hınâlızâde yudı gör âb-ı hayattân” ifadesi de 979’u vermektedir. Böylece o, Edirne’de vefat etmiş, İstanbul yolunda Seyyid Celâli türbesi civarında Nazır çeşmesi adlı yere defnedilmiştir.<sup>7</sup>

### B. İmân Tanımı ve Muhabbet ile İlişkisi

Ali Çelebi sûfî bir kişiliğe sahiptir. Bu açıdan onun inanç ve ahlâka dair tüm görüşlerinin temelinde, kendisinden lezzet duyulana meyletme demek olan muhabbet vardır. Ona göre aşktan daha genel olan muhabbet,<sup>8</sup> sevgi anlamında basit bir kavramdan ibaret değildir. Bilakis muhabbete bu ismin verilmesi, kalbde Allah rızâsından başka her şeyi mahv/yok etmesindedir. Ayrıca muhabbet sadece insan ile alakalı olmayıp bütün eşyada sâridir. Zira muhabbet, ikiliği ortadan kaldırmaya yönelik bir meyl olup vahdeti gerektiren bir mefhûmdur. Bu konuda o,

“Sırr-ı hubb-ı ezeli ber heme eşyâ sârîst  
Verni ber-gül nezedî bülbül-i bî-dil feryâd”<sup>9</sup>

Yani;

“Ezeli muhabbet sırrı tüm eşyada sâridir,

Yoksa gönlünü kaptırmış bülbül, gül için feryat etmezdi” beyitlerini dile getirmektedir.

Ali Çelebi’ye göre muhabbet, tabii ve iradî olmak üzere iki kısımdır. Annenin çocuğuna olan sevgisi tabii/fitri muhabbet iken, talebenin hocasını, müridin şeyhini sevmesi gibi ihtiyâr ve irâdeye dayalı olarak gelişen ise irâdîdir.

Ali Çelebi’nin muhabbet ve aşka dayalı bu düşüncesi, onun imâna bakışıyla da paralellik arz etmektedir. Nitekim her insanda fitri olarak Tanrı’ya inanma ihtiyacı ve imâna eğilimi vardır. Bu durum insanın yaratılışında, yaratıcısına karşı olan muhabbet olarak mayasında mevcuttur. Ancak kişinin mü’min olabilmesi için bu meyl yeterli olmayıp, onun imân yönüne sevk etmesi yani irâdesini inanma yönünde kullanması ile mümkün olabilecektir. Bunun için o, inanmak anlamına gelen tasdikte, şuurlu bir boyun eğmek demek olan iz’ân ve ikrârın da bulunmasının gerekliliğini ifade etmiş, iz’ânın tasdik için mutlak şart olduğunu kabul etmesi ile birlikte, dil ile ikrârın daha çok ahkâm-ı İslâmiye’nin uygulanabilmesi için şart olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte özürsüz olarak ikrârın terk edilemeyeceğini de beyan etmiştir.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul ts., I/371.

<sup>8</sup> Zira muhabbet özsel anlamdakaynağı bir olsa da birden fazla kişi için beslenebilmektedir. Sözgelimi Yaradandan ötürü yaratılanı sevmek muhabbettir. Aşk ise ortaklığı asla kabul etmeyen bir yapıya sahiptir. Bu konuda Ali Çelebi “ki şart-i ışk buved dil yekî vu yâr yekî/... gönlün ve sevgilinin bir olması aşkın şartındandır” mısrasını söylemiştir.

<sup>9</sup> Kınalızâde Ali Efendi, Ahlak-ı Alâî (Taş Baskı), Matbaatu’l-Bulak, Bulak 1248, s.7.

<sup>10</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.7.

Nitekim Ali Çelebi, îmânın “Tasdîk bi'l-cenân ve ikrâr bi'l-lisân” olmak üzere iki nesneden ibaret olduğunu açıkladıktan sonra, “mükellefin kalb ile Hazret-i Risâlet-penâhî hâtimiyyet-destgâhî Muhammed-i Mustafâ’yı Hakk -celle ve alâ- cânibinden ne getirdiyse ve mebdde ü me’âd ve usûl-i ma’rifet ü i’tikâddan her ne buyurduysa cümlesinde tasdik-ü iz’ân ve kabul-ü teslim edip zebân/dil ile tasdik-i kalbisine muvâfık ikrâr u i’tirâf ede”<sup>11</sup> diyerek îmânın efrâdını câmi’ ağyârını mâni’ bir tarifini yapmıştır.

Her mükellef için tasdik ve ikrâr zorunludur. Hatta bunlardan birisinin ihmâli söz konusu olduğunda, kişi ikrâr bi'l-lisân etmekte özrü olması müstesna, îmân etmiş olmayacaktır.

Ali Çelebi’ye göre kendi ifadesiyle amel-i a’zâ erkân-ı salât u sıyâm ve sâyir ibâdât-ı me’mûre ise îmânın aslında dâhil değildir.<sup>12</sup> Hattâ kişi inkâr yada küçük görme gibi bir sebepten olmayarak bir takım farzları terk etse, îmân, tasdik-i kalb ve ikrâr-ı lisândan ibaret olduğu için îmân mertebesinden düşmez, kâfir olmaz. Ancak bir taraftan o, isyanın da îmânâ zıt bir mefhum olduğunu belirtmiştir. Ona göre îman ve küfür birbirine zıt olduğu gibi îmân ve isyân/fisk/günah da birbirine zıttır. Ancak iki zıtlık arasında fark vardır.<sup>13</sup>

Nitekim birbiri ile ilişkili mefhûmlar arasında birbirine bağlanabilirliği sağlayan cihetler/yönler olmalıdır. Söz gelimi iki mefhûm arasında ‘ve’ denilebiliyorsa bu yönlerden birisi mutlaka olmalıdır. Çünkü ma’tufun aleyh yani kendisine bağlanılan ile ma’tuf yani bağlanan arasında zihinde irtibatı sağlayacak her hangi bir alâka ve münasebet yoksa atıf kullanılamaz.

Bu yön bazen münasebet, temâsül yani eşitlik veya şibh-i temâsül yani denklik olabileceği gibi tezağ yani zıtlık ve şibh-i tezağ yani zıtlık benzeri dahi olabilir. Eğer zıtlık tam anlamıyla teâbud yani uzaklaşma ve karşıtlığı ifade ediyorsa buna tezağ-ı hakîkî/gerçek zıtlık denir. Sözelimi siyah ile beyazın zıtlığı buna örnek verilebilir. Ancak siyah, renk olarak kırmızı yada yeşil gibi beyaz dışındaki renklerden de ayrı, onlara da zıttır. Bununla birlikte bu zıtlık ‘siyah ve beyaz’ arasındaki ilişki ölçüsünde değildir. Bu bağlamda ‘siyah ve beyaz’ gibi zıtlıklara ‘tezağ-ı hakîkî’, siyahın beyaz dışındaki diğer renklerle zıtlığına ise ‘tezağ-ı meşhûrî’ yada ‘tebâyün’ denilmiştir. Bundan hareketle Kınalızâde’ye göre küfür ve şirk, îmânın tezağ-ı hakîkîsi olduğu için bir insanda hem küfür, hem îmân bulunamazken, ma’siyet ve fisk ise yine eylem olarak îmâna zıt ve Müslümanda bulunmaması gereken kötü ahlâktan olsa da, tezağ-ı hakîkî mesabesinde olmadığı için, fâsığın yani büyük günah işleyen yada farzları terk edenin îmândan çıktığına hükmedilmemiştir. Dolayısıyla Ali Çelebi’ye göre küfür ve şirk, îmânın tezağ-ı hakîkîsi, fisk ve isyan ise tezağ-ı meşhûrîsidir.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.83.

<sup>12</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.83.

<sup>13</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.83.

<sup>14</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.106.

Böylece Ali Çelebi sahih olarak gelen sözgelimi “Zina eden, zina ettiği sırada, mümin olduğu halde zina etmez. Hırsızlık yapan, hırsızlığı esnasında, mümin olarak hırsızlık etmez, içki içen, içtiği esnada, mümin olarak içki içmez...”<sup>15</sup> gibi rivayetleri tezad bağlamında izah etmiş, seleften bazı kişilerin niçin îmâna amel-i sâlihî de dâhil ederek isyânı îmâna zıt olarak düşündüklerini açıklamıştır. Ali Çelebi’ye göre ameli îmâna ekleyen selefin muradı îmân-ı kâmilidir. Çünkü rızâ-yı Hakk te’âlâ ancak îmân-ı kâmil ile hâsıl olacaktır ki kemâle ermiş bir îmân, kişinin kalbinde kalmayacak onun davranışlarına yansiyacaktır. İşte bu bağlamda güzel ahlâk, îmân-ı kâmilin dışı yansımasından oluşan ahlâktır.<sup>16</sup>

Ali Çelebi bu nedenle mükellefe vâcib olan amellerin biri kalbî diğeri kâlibî/bedenî olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Ayrıca bunlardan her birinin de iki yönü bulunmaktadır. Birisi kalbî tasdikten ibaret îmânın aslına bakan yönü, diğeri ise onun dışı yansıması açısından kemâl-i îmâna yönelik kısmıdır.

Dolayısıyla Ali Çelebi’ye göre güzel ahlâk, bir açıdan tasdik yani îmândan diğeri açıdan ise salih amelden oluşmaktadır. Îmândan yoksun güzel bir davranışın aslında ahlâkî olamayacağını, îmânın kemâli için de kişinin yaratıcısını sıfatlarıyla tanıması ile gerçekleşeceğini belirtmiştir. Bu bağlamda güzel ahlâkın ilk temelini kişinin Yaratıcısını tanıması oluşturmaktadır. Nitekim o bu konuda “asl-ı îmânda mu’teber olan amel-i kalbî, ma’rifet-i Hakk te’âlâdır sıfât-ı kemâl ve nu’ût-ı celâli ile. ve i’tikâd-ı bi’set-i enbiyâ vü rûsûl ve sıhhat-i me’âd ve yevm-i âhir ve sâir îmânda mu’teber olan akâiddir”<sup>17</sup> diyerek insana ilk vacip olanın marifetullah yani Allah’ı tanıması olduğunu açıklamaktadır.

Bu bağlamda namaz, oruç ve diğeri güzel amellerin yapılması îmânın aslından değil kemâlindedir. Ancak öz bulunmazsa kemâlinden bahsedilmesi imkânsız olunca, sözgelimi terk-i zinâ ve terk-i şûrb-i hamr gibi ‘türük/terkler’ de ‘ef’âl/eylemler’ kadar dışı yansıyan güzel ahlâktan olmaktadır.<sup>18</sup>

Ali Çelebi mantıktaki tezadın yanı sıra, şart ve meşrûta dayalı ikinci bir taksîme daha yer vermiştir. Bu bağlamda mükellefe ilk olarak lâzım olan ve ikincinin geçerliliği için şart yerinde bulunan îmândır. Diğeri ise îmânın dışı vurumu ve şart sebebi ile dışı yansıyan sözgelimi Allah’a layıkıyla kul olmaya çalışarak her işinde onun rızasını araması, diğeri insanların onun elinden ve dilinden emîn olması, yalan söylememesi vs. gibi iradeye bağlı olarak yapmak veya yapmamaya dayalı meşrut kısmıdır. Bu kısım da üç bölümdür:

- a. İbâdet-i bedenî, salât/namaz gibi,
- b. İbâdet-i lisânî, tilâvet-ü zikrgibi,

<sup>15</sup> Buharî, Eşribe, 1.

<sup>16</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.84.

<sup>17</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.84.

<sup>18</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.84.

c. İbâdet-i mâlî,sadaka vezekât gibi.

Ali Çelebi'ye göre aslında her Müslüman bu gerçeği namazındaki tahiyat ile itiraf etmektedir ki “et-Tahiyâtü lillâhi ve's-salavâtu ve't-tayyibâtu” ifadesinde “Tahiy yât”, ibâdât-ı kavliyye; “salavât”, ibâdât-ı bedeniyyeye; “tayyibât” ise ibâdât-ı mâliyyeye işaret etmektedir.

Ali Çelebi bu taksimini de “Hakk te'âlâ mâbeyninde olan hukûk” ile “kendiyile halk mâbeyninde olan hukuk”a bağlamış, bu konuda “التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله” “Allah'ın emrine saygı ve yarattıklarına şefkat...”<sup>19</sup> hadîsini delil getirmiştir.

Ali Çelebi vahdet-i vücûd anlayışına yakın bir düşünür olmasına rağmen, her varlığın tanrısallığını ve Tanrı'dan sudûr ettiğini ileri süren panteist anlayışı kesin bir dille reddetmiş, yaratma ve iradenin varlığını savunmuş, yaratılmışların Tanrı olamayacağını ve uluhiyetten bir cüz taşıyamayacağını, sudûr yani ukûl-u aşara (on akıl) teorisini ve Allah'ın akl-ı faal olup tüm mevcudatın ondan çıktığını ifade eden görüşlerin gerçek anlamda İslâmî tevhid olmadığını açıkça ifade etmiştir.<sup>20</sup> Zira Allah, diğer varlıkların çıktığı bir mebd'e yani kaynak değil, el-Mübdi' yani kaynağı da yaratandır ve onun kudreti her şeyin gerçek sebebidir.<sup>21</sup>

Ali Çelebi, Allah'ın el-Mübdi' olduğunu ve âlemin ve başlı başına bir âlem olan insanın bilinmesi ile rabbin tanınabileceğini şöyle ifade etmektedir: “Zîrâ nefsi-nâtika-i insânî cemî'i mevcûdât-ı hâriciyye ve mâhiyyât-ı eşyâya turuk-ı sahîha ve edille-i sarîha ile âlim ve suver-i tasavvurât-ı mutâbika ve tasdikât-ı yakîniyye sahife-i müdrikesinde kâyim olacak Mübdi'-i Evvel -celle zikruhu- sıfât-ı kemâl ve nu'ût-ı celâl ve ef'âl-i mukaddese ve ahkâm-ı münezzelesiyle ve ukûl-i mücerrede ve nüfûs-ı mutahhere ve felek-i muhaddidu'l-cihât ve kürre-i sâbitât ve eflâk-ı külliyye vü cüz'iyye ve kevâkib-i seyyâre vü sâbite ve anâsır-ı basîta-i müterettebe ve mevâlîd-i selâse-i müterekkebe - ki ma'din ü nebât ve asnâf-ı hayvânâtır- ve insân -ki müstecmi'-i kuvâ vü tabâyi' ve nefsi-mücerred ve cesed-i mâddîden mü'ellef olmakla berzah-ı câmi'dir.”<sup>22</sup> Bu bağlamda insanın özel bir yere sahip olduğunu ve onun varlığında adeta tüm âlemin topladığını belirten Kınalızâde, “مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ”<sup>23</sup> “nefsini bilen rabbini bilir” ifadesine sık sık yer vermiştir.

<sup>19</sup> Keşfu'l-Hafâ, II/15, HN: 1558.

<sup>20</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s. 226.

<sup>21</sup> Nitekim o bu konuda “Kudret-i Hakk te'âlâ -ki mü'essir-i hakikidir...” demektedir bkz., Ahlak-ı Alâî, s. 226.

<sup>22</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.13.

<sup>23</sup> Sözelimi bkz. s. 121. Sofiler arasında “مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ” ifadesi hadîs olarak meşhur olmuş, özellikle onların dilinde çokça kullanılan ifadelerden birisi haline gelmiştir. Bununla birlikte sahîh kaynaklara göre söz konusu ifadenin hadîs olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim gerek Aliyyu'l-Kârî gerekse İbn Teymiye söz konusu ifadenin uydurma olduğunu nakleder. Yine Sem'ânî rivayetin Yahya b. Muâz er-Râzi'ye

Ali Çelebi'ye göre ârif; Yaradan'ı, O'nun isim ve sıfatları çerçevesinde doğru tanıyan, varlığın arkasındaki hikmetlere vâkıf bulunan, fiilden fâile, eserden müessire intikâl etmesini bilen, nefsinin ve acziyetini doğru okuyarak Allah'a kulluğunu idrak eden ve bütün bunlarla vicdan mekanizmasını işletmeye muvaffak olandır.

### C. Tevhîd ve Ulûhiyyet

Sözlükte 'وَحْدٌ - بُوحْدٌ' kalıbında mastar olan ve 'birleme' anlamına gelen tevhîd, Allah'tan başka ilâh olmadığına îmân etmektir. Tevhîdin İslâmî bağlamda geçerli olabilmesi için öncelikli olarak şirke hiçbir şekilde karışmamış olması gerekmektedir. Bu nedenle Ali Çelebi ulûhiyyetin üç sığata râcî olduğunu ifade eder.

Birincisi vâcibü'l-vücûdluk sıfatıdır ki vücûdu kendiden olup gayrıdan olmayıp varlığından ayrılması muhâl olandır. Bu sıfat sadece Allah Teâla'ya mahsûstur. Seneviyyeden yani dualist Tanrı anlayışına sahip gruplardan başka bu sığatta Allah'a ortak koşan olmamıştır.<sup>24</sup>

İkincisi cisim ve cevherleri yaratanın sadece Allah olduğuna inanmaktır. Bu sıfat dahi yine sadece Allah'a mahsûstur. Ali Çelebi, Seneviyye ve Tanrı'dan ilk aklın ondan da ikinci ve onuncu akla kadar akıl ve feleklerin çıktığına, onuncu akıldan ise akıl ve felek yerine dört unsurun sudûruna inanan filozofların tevhidin bu sığatına ters düştüğünü açıklamıştır.<sup>25</sup>

Mu'tezile'ye gelince her ne kadar insanın kendi fiilini yarattığını söylese de bu konuda yanılmış ve bid'ate düşmüş olmakla beraber, bu iddiaları Allah'ı inkâr ve ona şirk koşmak değildir. Zira onlara göre de cevher ve cisimlerin yaratılışı sadece Allah'a mahsûstur ve insana verilen bu güç Allah tarafından verilmiştir.<sup>26</sup>

Ulûhiyyetin üçüncü sığatı ise ibâdetin sadece Allah'a tahsis edilmesidir. Bu bağlamda melek, yıldız, felek ne olursa olsun Allah dışında bir şeye tapmak

---

dayandığını, merfû olmadığını açıklamıştır. Nevevî de ifadenin hadîs olarak sabit olmadığını ancak anlamı açısından yanlış olmadığını ifade etmektedir. Sözelimi bu söz, kendinin câhilliğini bilen Allah'ın ilmini, kendinin muhtaçlığını bilen, Allah'ın ihtiyaçsızlığını, kendinin yaşlanıp fenaya gittiğini bilen, Rabbinin bekâsını bilir demektir (Ali el-Kari, Ebû'l-Hasan Nureddin, el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa, thk. Muhammed b. Lütfi Sabbağ, Dârü'l-Emâne, Beyrut 1971, s. 238, Hadis No:937; aynı müellif, el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdu', thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Kahire 1984, s. 179 H.N: 349; Suyuti, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman, el-Hâvî li'l-Fetavâ, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut ts., II/451 vd.; aynı müellif, ed-Dürerü'l-Müntesira fi'l-Ehâdisi'l-Müştehirâ, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1960, s. 258, HN:420; Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs an mâ İştehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs, II/343, No: 2532.

<sup>24</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.226.

<sup>25</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.226.

<sup>26</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.226.



şirkidir. Bu konuda Ali Çelebi “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ” “Ve Rabbin ondan başka hiçbir şeye ibadet etmemenize hükmetmiştir”<sup>27</sup> âyetini delil getirmiş, bu sıfatına mebnî ehl-i tevhîde hanîf dendiğini belirtmiştir. Nitekim “قُلْ بَلَّ مَلَّةً يَبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ” “onlara de ki: ‘Hayır! Hanif olarak hakka tapan İbrahim’in dinine (uyarız) ki, o hiçbir zaman müşriklerden olmadı”<sup>28</sup> âyetinde geçen hanîflik tevhidin bu vasfına işârettir. Bu bağlamda “هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ” “Bunlar bizim Allah katında şefaathilerimizdir”<sup>29</sup> diye Allah dışındaki herhangi bir şeye tapılması dahi şirk olmaktadır.<sup>30</sup>

Ali Çelebi bu üç sıfatta tevhîdin olmamasını şirk-i ekber olarak nitelendirmiştir. Ancak söz konusu bu tevhidin varlığı ile birlikte kişinin ameline gösterişi katması şirk değil, kalbî hastalıklardan birisi olan riyadır.<sup>31</sup>

#### D. Güzel Ahlâka Sahip Olmanın Aşamaları

Bir insanın güzel ahlâka sahip olması, onun imânının kemâliyeti ölçüsünde gerçekleşir.<sup>32</sup> Bunun için de önce kişinin sağlam bir akîdeye sahip olması şarttır. Bu açıdan insan ruhunun huzur bulması ve gerçek anlamda mutluluğu tashîh-i i'tikâd ve buna bağlı tahsîl-i ulûm ile hâsıl olur. Bunlardan sonra tahsîl edilmesi gereken ilimlerden birisi de ahlâk ilmidir ki bu ilim, salih amel kapsamına giren hâlet ve hasletleri öğrenerek onlar ile süslenme ve bu kapsama girmeyenlerden de tahallî yani temizlenme yollarını göstermeye yarayan bir ilimdir.<sup>33</sup> Nitekim Ali Çelebi'ye göre “kurb-i Hakk'a vusûl ve zümre-i mele-i a'lâya duhûl” gerçek saadet ve huzûrdur. Ali Çelebi'nin mele-i a'lâ adını verdiği, en yüksek topluluk, yada diğer bir ifadeyle meleklerden veya onların büyüklerinden meydana gelen topluluğa girebilmenin ilk basamağı, kişinin 'i'tikâdât-ı bâtıla'dan temizlenmesi ve 'muhâlata-ı ahlâk-ı zemîme ile mütedennes ve mülâbese-i a'mâl-i kabîha'dan temizlenmiş olması gerekir.

Bu liyakatin ilk şartı imân ile başlar. İmân öncelikle ma'rifetullahı gerektirir. Bu nedenle kişi eğer hikmet-i nazarîye dair ilimleri öğrense bile akâyid-i hakkadan hâlî ve âtilsa aynı şekilde vücûd-ı Kerîm-i Müte'âl ve sıfât-ı kemâl ü celâlini yani Allah'ı ve sıfatlarını bilmiyorsa onun kendi ifadesiyle

<sup>27</sup> İsrâ, 17/23.

<sup>28</sup> Bakara, 2/135.

<sup>29</sup> Yûnus, 10/18.

<sup>30</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.226.

<sup>31</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.226.

<sup>32</sup> Nitekim Ali Çelebi bu konuda şöyle demektedir: Pes ma'lûm ola ki fâyide-i tahsîl-i ilm-i hikmet-i amelî oldur ki nefis-i insânî hikmet-i nazarî sebebi ile vech-i sâbık üzere i'tikâdât-ı Hakk'a ve ulûm-ı mutâbika ile mütehallî ve akâyid-i bâtıla ve cehliyyât-ı basîta vü mürekkebeden mütehallî olduktan sonra hikmet-i amelî dahi tahsîl edip anın sebebi ile mehâsin-i a'mâl ve mekârim-i ahlâkın tefâsiline ârif ve mesâvî-yi a'mâl-i deniyye ve fezâiyih-i ahlâk-ı rediyyeye vâkıf olup muktezâyı ilm ile âmil ve her taraf ilm ü amelde kâmil olacak... bkz. Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.16.

<sup>33</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.17.

“zulmet-i cehl-ü dalâlette hâlidîn ve sa'îr-i küfr ü şekavette muhalled-i ebede'l-âbidîn zümresinden olacaktır. Ancak kişi Rabbini tanımış, sıfatlarını bilmiş ve Hz. Peygamberin getirdiği her hükmü kalbiyle tasdik etmiş bununla birlikte inkâr etmediği halde dînî hükümlerde riayet etmeyerek Salih amel işlememişse o kişi “rahmet-i bî-hisâb-ı Rahîm-ü Vehhâb'dan dâimâ mahrûm olmayacaktır” ve ona “va'd-i rahmet-i Rahmân erişinceye kadar “âteş-i sûzân” da temizlenecektir.

Bu açıklamalarıyla Ali Çelebi'nin Ehl-i Sünnet çizgisinde bir îman anlayışına sahip olduğunu ifade etmiştir.

Ancak eğer bir kişi itikadât-ı sahiha ve ma'ârif ü ulûm-ı mutâbakaya şâmil olduktan sonra ayrıca hikmet-i ameliyye tahsil eder ve muktezâyı imiyle âmil olup tehzîb-i ahlâk ve ibâdet-i ma'bûd-ı Hallâk'ta kusur etmezse “الجنس إلى” “Her cins, kendi cinsine meyleder”<sup>34</sup> gereğince yükselmeye başlayacak, adeta bir mıknanısla mele-i a'lâ'ya çekilecektir.

Bu nedenle Ali Çelebi'ye göre beden gibi ruhî hastalıklar da vardır ve ilm-i ahlâk tıbb-ı rûhânîdir. Nitekim kişi de güzel yada çirkin ahlâk yok ise bu ilimle onda ahlâk-ı hasene tahsil olur. Eğer onda hulk-ı redî yani kötü ahlâklar var ise bu ilimle onlar ahlâk-ı haseneye tebdil olur.

### E. Ahlâkın Şekillenmesinde Fitrat ve Çevrenin Rolü

Ali Çelebi yaradılış, tıynet, hilkat anlamlarına gelen fitratın ne olduğunu açıkladıktan sonra hukemânın insan fitratının aslı konusunda ihtilâf ettiğini, bazısına göre insanın “hayr-ı mahz” yani iyiliğin kendisinden yaratıldığını ifade etmiştir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'in “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَلَنْبَوَ أُمَّيْهُودَآئِهِ أَوْ ” “Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne ve babası (kendilerine benzeterek) onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır veya Mecusileştirir”<sup>35</sup> gibi hadisleri delil getirdiklerini beyan eder. Bu bağlamda Allah Tealâ yarattığı her çocuğun kalbine, yaratıcısına inanma duygusunu yerleştirmiş, bu nedenle her insan, Allah'a inanmaya meyilli olarak dünyaya gelmiştir. Bu nedenle her insanın, yaratıcısını bir ispata ihtiyaç duymaksızın bedaheten kabul etmesi fitratında mevcuttur.

Bazı hukemâya göre ise insanın nefsinde yaratılışı ve fitratı bakımından nûrânî olan yönü bulunmakla birlikte bir takım zulumât da vardır. Bunun için insan nefsinin şer yani kötü tarafı da mevcuttur. Bu nedenle kişi irâdesini iyilik tarafına sevk eder, onu isterse Allah'ın tevfiği ile o kişi tebdil-i hilkat ve tahvîl-i fitrat olarak tamamen hayra dönüşür. Bunun aksi olarak yine kişi kötülüğü arzular irâdesini kötüye sevk ederse, Allah'ın hizlânı ile kötü ahlâk onda kökleşir, kötülükler alışkanlık olur ve fitratı da şerre dönüşür.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Keşfu'l-hafâ, II/4, HN: 1531.

<sup>35</sup> Buhârî, Cenâiz 79 ve 80; Müslim, Kader 22-25.

<sup>36</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s. 152.

Ancak bütün bunlar insanın iradesindedir. Ali Çelebi insanın irade sıfatına sahip olduğuna “ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ”; “İnsan ancak çalıştığına erişir, ve onun çalışması şüphesiz görülecektir”<sup>37</sup>; “جَزَاءَ بِمَا كَانُوا” , “جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ”<sup>38</sup>, “يُحْمَلُونَ”<sup>39</sup> “yaptıkları işlerin karşılığı olarak...”<sup>38</sup>, “كَيْفَ كَسَبَتْ”<sup>39</sup> “işlerin karşılığı olarak...”<sup>39</sup>, “لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ”<sup>40</sup> “kişinin kazandığı iyilikler kendi lehine, kazandığı kötülükler de kendi aleyhinedir”<sup>40</sup>, “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ”<sup>40</sup>, “سُبُلَنَا”<sup>41</sup> “Ama bizim yolumuzda çalışanları, elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz”<sup>41</sup> gibi pek çok âyetin delil olduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca o bu konuda şu anlamlı beyitlere yer vermiştir:

Çû lezzât-ı mecâzî-râ be-sad mihnet kunî

Hâsıl sa'âdet-i hakîkî-râ çi gûne râygân yâbî<sup>43</sup>

“Dikkat, mecazî lezzetleri yüz sıkıntıyla elde ederken

Nasıl gerçek saadete bedava ulaşasın?”

Ali Çelebi'ye göre nefis-i insânî ne hayr-ı mahz ve ne şerr yani saf kötülük üzere yaratılmıştır. Dolayısıyla fitratta hayra olan meylin daha fazla olması ile birlikte kötüye meyl de mevcuttur.<sup>44</sup>

## F. İmân ve Güzel Ahlâka Davet Üslûbu

Ali Çelebi de İslâm mantıkçıları gibi kıyas türlerinin uygulama alanlarının burhan, cedel, hitabet, safsata ve şiir olmak üzere beş kısımda toplandığını kabul etmiştir. Ona göre bu beş yoldan burhan, cedel ve hitabet türü makbuldür. Nitekim “ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ”<sup>45</sup> “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle çağır! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et...”<sup>45</sup> meâlindeki âyet, davette her üç yolda da işaret etmektedir. Nitekim âyette geçen “hikmet” red ve inkâr için itiraz kabul edilmeyecek şekilde hakikati ispat eden en güçlü delil burhâna; “mev'iza” ise, bir topluluk yada kişiye kalbini yumuşatacak ve iyiliğe sevk edecek hakikatleri anlatmak olan hitâbete; “câdilhum” ifadesi ise gerektiğinde, hasmı ıskat ve ilzâm için cereyan eden sert münâkaşa anlamına gelen cedele işaret etmektedir. Âyetteki sıra da önemlidir zira kuvvetliden zayıfa doğru sıralanmıştır. Şiir ise davet üslûbu için uygun değildir. Zira çoğu zaman “mukaddimât-ı kâzibe-i mütehayyileden mürekkebe” olduğu için “mu'allim-i akâyid-i hakka ve mürşid-i hakâyık-ı sâbite

<sup>37</sup> Necm, 53/39-40.

<sup>38</sup> Vakıa, 56/24.

<sup>39</sup> Tevbe, 9/95.

<sup>40</sup> Bakara, 2/286.

<sup>41</sup> Ankebut, 29/69.

<sup>42</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s. 152, 153.

<sup>43</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s. 154.

<sup>44</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s. 154.

<sup>45</sup> Nahl 16/125.

için lâıyk değildir.” Nitekim “ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَلَبَّيْنِي لَهُ ” “Biz ona şiir öğretmedik, (şiir) ona yakışmaz da”<sup>46</sup> buyurulmasının hikmeti de budur.

Safsata veya diğer adıyla mugalataya gelince, karşısındakini yanılmak için söz söylemeye dayandığı için davet üslûbu olamaz. Bu bağlamda Ali Çelebi de safsata ve mugalatayı yine ona dayanan ve insanı her şeyin ölçüsü kabul eden felsefî düşünce sistemini ifade eden sofizmi (sophism) reddetmektedir. Ona göre mugalata ve safsata eş anlamlı olup batılın ve cehaletin kendisidir. Ancak onun öğrenilmesi konusunda ise şu beyitleri söyler:

“عَرَفْتُ الشَّرَّ لَا لِلشَّرِّ لَكِن لِيَتَوَقَّفِيهِ \* فَمَنْ لَا يَعْرِفُ الشَّرَّ مِنَ الْخَيْرِ يَقَعُ فِيهِ”

“Kötülüğü kötülük için değil ondan korunmak için bildim

Çünkü kötülüğü iyilikten ayırt edemeyen kötülüğe düşer”<sup>47</sup>

### G. Sonuç ve Değerlendirme

Netice olarak Ali Çelebi’ye göre mücerredât yani soyut konularda bir hükme varabilmek için nazar ve istidlâl son derece önemlidir. Hatta müşebbihe ve mücessime fırkalarının hatası, nazar ve istidlâllerindeki eksiklik ve hatalardan kaynaklanmaktadır. O bu konuda Devvânî ve Seyyid Şerif Cürçânî’den nakillerde bulunarak “Kuvvet-i nazariyyede ne kadar ifrât olsa da rezîlet değildir, belki ne kadar eşedd ü akvâ olsa ol kadar efdal-ü evlâdır. Rezîlet ü mezmûm olan kuvvet, ameliyye- ye müte'allik olan idrâk ü temyizdedir ve “cerbeze” diye ana derler” demektedir. Burada Ali çelebinin eleştirdiği nazar değil cerbezidir. Cerbeze ise kurnazlık demektir. Özellikle haklı ve haksız sözlerle hakikati gizlemeye veya süslü sözlerle aldatma becerisine cerbeze adı verilmektedir.<sup>48</sup>

Ali Çelebi’ye göre kemale ermiş bir îman, tasdikten ibaret değil kişinin tahsîn-i ef’âl ve tekmîl-i a’mâlîne de kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Bu îman için kişinin çalışması, irâdesini harcaması şarttır. Allah’ı tanımak ise O’nu zâtında tefekkür mümkün olmayacağı için mahlûkatın/yaratılmışların düşünülmesi ile gerçekleşecektir. Ancak mahlûku düşünmek ile Allah’ın sıfatları bilgisine ulaşmak yaratılmışların Tanrı olduğu anlamına gelmez. Mahlûk adeta karanlıkta bir ışığın yanması ile aydınlanan ve görünen eşya gibi, varlığını Allah’tan alan, onun sayesinde var görünen zuhûrattan ibarettir.

Cehalet yani bilgisizlik de iki kısımdır. Bilmediğini bilmek sûretiyle olan câhillik cehl-i basît, bilmediğini bilmemek türünden olan cahillik ise cehl-i mürekkebdır. Cehl-i basît başlangıçta kınanmış değildir, zîrâ cehl-i basît olmayınca eğitim ve öğretim meydana gelmez.

<sup>46</sup> Yâsîn, 36/69.

<sup>47</sup> Beyit Haris b. Saîd b. Hamdân Ebû Firas el-Hamdânî’ye (ö. 357/968) aittir. Bkz. İbn Ebi’-d-Dünya, Abdullah b. Muhammed, Kura’d-Dayf, thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Riyad 1997, I/84.

<sup>48</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.106.

Cehl-i mürekkeb hakkında ise Hz. İsa -aleyhi's-selâm-dan menkûl bir rivayete yer vererek: “Esamm-u ekmehin mu'âlecesine/tedavisine bi-avnillâhi te'âlâ kâdirim de, ammâ ahmak ilâcında âciz-ü kâsırım” dediğini nakletmiştir.<sup>49</sup>

Ali Çelebi'ye göre amel, îmândan parça olmasa da kâmil îmânın dışı yansıması ve ahlâkîliğin şartı olduğu açıktır. İbadet etmeyen veya günah işleyen mü'mine kâfir denmese de o kişi olgun bir îmâna sahip değildir. İmân ile küfür ve şirk tam anlamıyla birbirinin zıttı olduğu için biri varsa diğeri olamaz. Bu bağlamda o, Hanefiler gibi îmânın ya var ya yok olduğunu söylemiş, artıp eksilmeye konu olamayacağını belirterek kuvvet bakımından farklılaşabileceğini açıklamıştır.

### Kaynakça

- Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs an mâ İštehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs, tsh. Ahmed Kalaş, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, Halep ts..
- Aksoy, Hasan, “Kınalızâde Ali Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (XXV. Cilt) Ankara 2002.
- Ali el-Kari, Ebû'l-Hasan Nureddin, el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa, thk. Muhammed b. Lütfi Sabbağ, Dârü'l-Emâne, Beyrut 1971.
- Ali el-Kari,, el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdu', thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Kahire 1984.
- Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul ts..
- Ferruh, Ömer, Meâlimü'l-Edebi'l-Arabî fi'l-Asri'l-Hadîs, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1985.
- Gazzî, Ebû'l-Mekârim Necmeddin Muhammed Necmeddin, el-Kevakibü's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Aşire, thk. Cebrail Süleyman Cebbur, Dâr'ul-Kütübi-l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Hüseyin Algül, Ahlak-ı Alâî: Ahlak İlmi/Kınalızâde Ali Efendi, Tercüman Yayınları İstanbul ts.
- İbn Ebi'd-Dünya, Abdullah b. Muhammed, Kura'd-Dayf, thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Riyad 1997.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts..
- Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut : Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts..

<sup>49</sup> Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî, s.114.

- Kınalızâde Ali Efendi, Ahlak-ı Alâî (Taş Baskı), Matbaatu'l-Bulak, Bulak 1248.  
Koç, Mustafa, Ahlâk-ı Alâî/Kınalızâde Ali Çelebi, İstanbul 2007.  
Nev'izade Atullah Efendi, Hadâiku'l-Hakâik fîTekmileti's-Şekâik = Zeyl-i  
Şekâik, Matbaa-i Âmire, İstanbul ts..  
Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman, el-Hâvî li'l-Fetavâ, Dârû'l-Kitâbi'l-  
Arabi, Beyrut ts..  
Suyûtî, ed-Dürerü'l-Müntesira fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehra, Mustafa el-Babi el-  
Halebi, Kahire 1960.  
Şemseddin Sami, Kâmus'ul-A'lâm, Mihran Matbaası 1314.  
Woods, John E., Akkoyunlular: Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk: 15.  
Yüzyıl, trc. Sibel Özbudun, Milliyet Gazetesi, İstanbul 1993.

## ALMANYA'DA DİN VE DEVLET: BATI VE DOĞU\*

Yazan: Jürgen MOLTSMANN\*\*  
Çeviren: Halit Ahmet ÇİFTÇİ\*\*\*

### ÖZET

Almanya'da kilise ile devlet arasındaki ilişki devlet Hıristiyanlığı'nın yüzyıllarca yıllık tarihiyle ve aynı zamanda kiliselerin devlete karşı bağımsızlık mücadelesiyle belirlenmiştir. Kiliseler devletin gücüne karşı eleştirel güçlerini, Hitler'in diktatörlüğüne ve nasyonal sosyalizmin totaliter *Weltanschauung*'una\* karşı duruşlarıyla kazanmışlardır. 1961'de iki Alman devletinin bölünmesinden sonra Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde sosyalizmin içerisinde bir kilise oluşmuştur. Bu kilise iç sosyal politikaları ve ulusların arasındaki barış politikalarını geliştirmek için hem kendi toplumunun totaliter argümanlarına karşı koymayı hem de devletle önemli bir ortaklığa katılmayı arzulamaktadır. Almanya Federal

\* Makalenin tam künyesi şöyledir: Jürgen Moltmann, "Religion and State in Germany: West and East", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 483, Religion and the State: The Struggle for Legitimacy and Power (Ocak 1986), s. 110-117 (İnternet erişimi: <http://www.jstor.org/stable/1045544> (17/05/2012)).

\*\* Jürgen Moltmann, Batı Almanya'da Reform Kilisesi üyesi olup, Tübingen Üniversitesi'nde sistematik teoloji profesörlüğü yapmıştır. 1952 ve 1957 yıllarında Göttingen Üniversitesi'nde doktora derecelerini almış ve Bremen'de 1953'ten 1958 yılına kadar bir papaz olarak çalışmıştır. 1967 yılında Tübingen Üniversitesi'ne geçmeden önce Wuppertal'da ve Bonn Üniversitesi'nde profesör olarak dersler vermiştir. 1967-68 yıllarında Duke Üniversitesi'nde, 1983 yılında da Emory Üniversitesi'nde misafir öğretim üyeliği yapmıştır. Onun *Theology of Hope* (1967); *The Crucified God* (1975); *The Trinity and the Kingdom of God* (1982); and *On Human Dignity* (1984) adlı eserleri bulunmaktadır.

\*\*\* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Araştırma Görevlisi.

\* Bu terimin Türkçe'ye çevrilmeden kullanılması maksatlardır. Almanca'da "dünya görüşü, dünyaya bakış tarzı" anlamına gelen bu terim Hegel ve Weber tarafından "ideoloji" manasında kullanılmıştır. Antropolojik boyutuyla ele alınacak olursa *Weltanschauung*, Kant'ın "Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?" sorularına cevap verme çabası olarak tanımlanabilir. Daha kapsamlı bir düşünce içerisinde *Weltanschauung*, sadece insanın evrendeki durumuna veya evrenin ve insan hayatının varlığı ve değeriyle ilgili bazı konulara ilişkin olan sınırlı sistematik bir soru ve cevaplar bütününe gönderme yapmakla kalmaz ancak evrenin ve özellikle insan hayatının varlığı ve değerinin nihai doğası ve anlamına atıfta bulunur. Bu manada *Weltanschauung*, sadece insanlara değil bütün dünyaya refere eder. Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Seifert, Joseph, "The Critical Role of *Weltanschauung*", *20th World Congress of Philosophy*, Boston, 1998.

Cumhuriyeti’nde Katolik ve Evanjelik kiliseleri bir *Volkskirche*’nin yani bir halk kilisesinin çizgileri doğrultusunda kendilerini daha fazla geliştirmektedirler. Kilisenin doğasına yönelik bu kavrayış biçimi, 1981’deki barış hareketinin oluşumundan bu yana defalarca tartışmaya açılmıştır. Sonuç olarak bir taraftan kiliseler arasında var olan mesafe daha da açılırken, diğer taraftan da devletin siyasi dini ve iddiaları birbirine paralel olarak gelişmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din-Devlet İlişkisi, Almanya’da Kilise ve Devlet, Kiliseler.

Siyasi bir perspektiften bakıldığında din ve devlet arasındaki ilişki, kiliselerin kamusal güç için mücadelesi ile devletin dini meselelerde yasallaştırma yetkisi kazanabilmek için verdiği mücadeleyle belirlenmiştir. Dini bir perspektiften incelendiğinde ise bu ilişki, kilisenin inancı ve bir toplumdaki kilisenin ve devletin güvenilirliği ile doğru orantılıdır. Kiliselerin kendine has Hıristiyan özelliği devletle ilişkilerinde meydana çıkar.

Halk hem kiliseyi hem de devleti güvenilirliklerine göre ölçer. Kilise hüküm süren siyasi güçlerin eziyetini atlatabilir ve bunu yeterli sıklıkta ve tam olarak yapmıştır. Bununla birlikte kilise halkın aşağılamasıyla yok olur. Bir devletin hükümeti kendisini bir kilisenin hiyerarşisiyle düzenleyebilir. Bununla birlikte o kendisini halktan yabancılaştırır veya zalimleşirse devlet de yok olur. Bu yüzden devlet ve kilise karşılıklı ilişkilerinde, her ikisinin de hizmet etmesi gereken insanların ihtiyaçlarına kulak vermelidirler.

Bu gereklilik bana, süregelen Alman *Kirchenkampf*’ının, yani kilise ve devlet arasındaki bir mücadelenin dersi gibi gözükmektedir. Bu mücadele geçmişte Hitler diktatörlüğü altında sürerken, günümüzde ise Doğu Almanya’daki sosyalist devlet ve Batı Almanya’daki demokratik devlet altında devam etmektedir.

### **Ortak Tarih: Özerklik ve Direnç**

1919 Weimar Anayasası’nın 37. maddesinde “Almanya’da kurulu bir devlet kilisesi olmadığı” ilan edilmiştir. Bu ilandan önce Almanya’daki kiliseler devlet kiliseleriydi. XVI. ve XVII. Yüzyılların din savaşları *cujus est regio ejus religio* (bölgeyi yöneten dini kontrolü altında tutar) yasasıyla bitmiştir. Devlet kiliseleri olarak kiliseler devlet düzeninin bir parçasıydılar; piskoposlar prensti ve prensler de piskopostu; papazlar ve rahipler sivil hizmetkârlardı; her vatandaş aynı zamanda devletin ve kilisenin bir üyesiydi. Din genellikle hem devlet hem de kilise aracılığıyla uygulanıyordu. Sadece *jus emigrandi* (göç etme hakkı) yoluyla dini özgürlük vardı. “Taht ve sunak” ittifakı şeklindeki dini ideoloji “kutsal imparatorluğa”, “Hıristiyan milletine” ve “Hıristiyan Batı’ya” hükmetti. Kilise ve devlet ayrılması ortak dinin içerisinde bir güç bölünmesinden daha fazla bir şey ifade etmiyordu.



Bu ittifak, 1919'da Alman İmparatoru'nun tahtı feshedilip ilk Alman demokrasisi kurulduğunda dağıldı. Hal böyleyken, kiliselerin görevi bağımsız olmak ve devletin yardımı olmadan kendi işleriyle ilgilenmekti. Onlar ayrıcalıklı organizasyonlar olarak kaldılar; bununla birlikte sözde kamu kurumları olarak onlar hala okullardaki ve devlet üniversitelerinin teoloji fakültelerindeki dini eğitim haklarını ve kendi hastanelerinin, anaokullarının ve diyakozluk kurumlarının bakım haklarını ellerinde bulundurmaktadırlar. Yine de onlar devletle olan ilişkilerini kendileri düzenlemek zorundadırlar.

Katolik Kilisesi bu ilişkiyi Alman eyalet hükümetleriyle imzaladığı antlaşmalar aracılığıyla kurmuştur. Bu hükümetler ve antlaşma tarihleri sırasıyla 1924 Bavyera, 1929 Prusya, 1932 Baden ve 20 Temmuz 1933'te Adolf Hitler'in yönetimi altındaki Alman İmparatorluğu'dur. Evanjelik bölgesel kiliseleri sadece 1945'ten sonra kilise sözleşmeleri imzalamıştır. 1955'te Niedersachsen'la, 1957'de Schleswig-Holstein'la, 1960'ta Hessen'le ve 1962'de Rheinland-Pfalz ile antlaşmalar imzalamışlardır. Bu antlaşma ve sözleşmelerle halkın kilisesi (Volkskirche) şeklindeki dini ideoloji, "taht ve sunak" ideolojisinin yerini almıştır. Kilise bütün insanlar için olan bir kilise, manevi bir kilise, manevi kaygılar taşıyan bir kilise kısaca Alman toplumunun organize bir dini haline gelmiştir. Bu kiliseler Alman toplumunun çeşitli taleplerini yerine getirmekle ve böylelikle tasvip edilmekle uğraştılar.

Alman dini sistemi bugün bile kiliseye irade dışı bir bağlılık sistemidir. Bir insan doğum nedeniyle ya Katolik ya da Protestandır ve çocuk vaftiziyle Hıristiyan olur. Dolayısıyla, Batı Almanya'da halkın yaklaşık %90'ı bir kiliseye mensuptur ve gelir vergilerinin %10'unu kilise vergisi olarak öderler. Ancak bu %90'lık kesimin sadece %10-15'lik bir kısmı düzenli olarak kiliseye gider ve aktif Hıristiyan olarak kalır.

Devlet kilisesinin yıkılmasıyla devlet dini konularda yasallaştırma yetkisini kaybetti ve bu yüzden kendisini seküler bir şekilde ve halkın demokratik mutabakatı vasıtasıyla yasallaştırmak zorunda kaldı. Bu 1919-33 arasının Weimar Demokrasisi'nde başarılı olamadı. Alman milliyetçiliğinin siyasi dini, yeni ve otoriter bir devlet gerektirmiştir.

1933'te Alman nasyonal sosyalizminin siyasi Mesihçiliği *führer*'in\* yönetimi altında 3. Krallığın kurulmasıyla bu talebi yerine getirmiştir: tek halk, tek imparatorluk, tek lider. Bu totaliter devlet özerk bir kiliseye izin veremezdi. Hükümet nasyonal sosyalist hareket aracılığıyla kiliselere sızmaya teşebbüs etmiştir. Hareket Alman Hıristiyanlarının sadece liderin emirlerine uyacak olan tek bir piskoposun (Reichsbischof) yönetimi altında, imparatorluğun bir birleşmiş kilisesini talep ettiklerini kabul etmişti. Onlar Eski Ahit'i bir Musevi kitabı olarak bir köşeye atmakla ve Mesih'in ırksal olarak saf bir Aryan

---

\* Almanca'da "kılavuz, lider" gibi anlamları gelen bu ifade Adolf Hitler için kullanılmaktadır. Bkz.: <http://en.wikipedia.org/wiki/F%C3%BChrer>, 18 Haziran 2012.

olduğunu ilan etmekle yanlış bir şekilde Hıristiyanlığı bir Alman dinine çevirdiler.

Bu hileli dönüşüm Evanjelic bir kitle olan İtirafçı Kilise'nin direnişine yol açtı. 1934'teki Barmen Deklarasyonu'yla birlikte İtirafçı Kilise bu zorla girme eylemlerini kiliseye karşı çevirdi. İtirafçı Kilise, totaliter devlete ve onun yeni siyasi dinine karşı çıkarken, "Kilise Kilise olarak kalmalı" mottosunu dillendirdi. Bu direnişin sadece kilisenin kendini savunma ölçüsü mü olduğu yoksa aynı zamanda kurbanları olan Yahudiler ve siyasi baskı görenler adına insanlık dışı Alman diktatörlüğüne karşı bir saldırı mı olduğu net değildir. Katolik Kilisesi'nin savunma ölçüleri Roma'ya itaatinden dolayı daha çok başarılı oldu. Hitler'le ittifak halinde olan piskoposlar ve kardinaller olduğu gibi direniş başlatan diğerleri de vardı.

Almanların kilise ve devlet arasındaki bu çatışma deneyimleri, kiliselerin devletten bağımsızlığı için gerekli olan mücadeleyi yoğunlaştırdı. Onlar devletin dini ideolojileri ve kiliselerin alışılmışın dışındaki Hıristiyan doğaları arasındaki süregelen gizli çatışmayı ortaya koydular. Onlar kiliseleri dini bir şekilde meşrulaştırılmış devlet gücünün kurbanlarıyla dayanışmaya götürdüler. Bununla birlikte açıkçası içerisinde kilisenin var olduğu siyasi, sosyal ve kültürel şartları kabul etmeden direniş mümkün değildir. Fakat bu zorunluluk Hıristiyan inancı ve Hıristiyan yaşamının bağımsız tanıklığını talep eder.

### **Bölünmüş Almanya'da Kiliselerin Rolü (1949-1961)**

Savaş sonrası dönemde 1945 yılından Berlin Duvarı'nın dikildiği ve Doğu ve Batı Almanya arasındaki sınırların kapatıldığı 1961 yılına kadar kiliseler Alman halkının birliği için kesinlikle en güçlü organizasyonlardı. Almanya'daki Evanjelic Kilisesi (EKD) Treysa'da 1945 yılında planlanıp Eisenach'da 1948 yılında kurulmuştur. EKD, kurumsal olarak bölünmüş Almanya'daki bütün bölgesel kiliseleri daha sonra bütün Alman eyaletlerinin adlandırıldığı gibi bir federasyon haline getirmiştir. Genel toplantılar, genel meclisler, yardım programları ve diyakoz çalışmaları Almanya'nın her iki kısmı arasındaki bağlantıyı inşa etmiştir. Bu pan-Alman aktivitesi kesinlikle batı ve doğu Almanlarının birleşmesi için olan ulusal arzuyla bağlıydı, fakat ulusal bir tutumda kiliseyle ilgili olarak açıklanmamıştı. O 1945'teki, savaşın ve Auschwitz'in ortak suçunun doğudaki ve batıdaki Almanları birleştirdiğini iddia eden Stuttgart Suç İtirafı yoluyla formüle edilmişti.

Savaş sonrası dönemde Almanya'da yeni bir şekilde reform edilmiş EKD'nin vizyonu direnişte İtirafçı Kilise'nin gönüllü toplanması değildi. Bu vizyon toplumun bütün tabakalarında mevcut bulunan eski kilisenindi. 1945'ten sonra devlette olduğu gibi kiliselerde vuku bulan yeni bir başlangıç değil, 1933'ten önce kurulmuş olan eski ilişkilerin bir restorasyonuydu. Hemen hemen aynısı Katolik Kilisesi'nde vuku buldu. Vuku bulan şey, bu restorasyon kavramıyla birlikte bölünmüş bir Almanya'da kiliselerin başarısız olduğuydu.

1949'da batıda Federal Almanya Cumhuriyeti ve doğuda Demokratik Alman Cumhuriyeti olmak üzere iki Alman devleti kuruldu. Kiliseler her iki Alman devletinde de halk için tekrar eski mevkilerine dönmeye teşebbüs etti. Her iki hükümette de delegeler aday gösterdiler. Tıpkı batıdaki gibi doğuda da devlet üniversitelerinde teoloji fakülteleri açılmıştı. Dini kabul edilen hastaneler ve diyakozluk kurumları her iki ülkede de devlet tarafından desteklenmişti.

Federal Almanya'nın yeniden silahlanması ve Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin Varşova Paketi'na mukabil entegrasyonu bu simetriyi değiştirdi. 1957'de EKD Federal Almanya'yla askeriyede kilisenin mevcudiyetini güvence altına alan ve askerlerin manevi sıkıntılarını askeriyedeki içsel kılavuzlukla çok sıkı bağlantılı hale getiren askeri bir papazlık anlaşması imzaladı. Mukabil bir askeri papazlığa sosyalist orduda (Volksarmee) izin verilmeyeceği için Demokratik Alman Cumhuriyeti EKD ile ilişkilerini kopardı ve EKD temsilcisi Probst Grüber'i görevden uzaklaştırdı. Bu noktadan itibaren Doğu ve Batı Almanya'daki kiliseler kendilerini bağımsız bir şekilde geliştirmeleri konusunda zorlandı. Demokratik Alman Cumhuriyeti'ndeki kiliseler Marksizm-Leninizm ve sözde gerçek var olan sosyalizmin iddialarına karşı bağımsızlıkları için çabaladılar. Federal Almanya'daki kiliseler kendilerini toplumun ve Batı'nın Özgür Dünyası'ndaki demokratik ulusların dini haklarını yerine getirmeye çok daha fazla adadılar.

1961 Ağustos'unda Walter Ulbricht Doğu Almanya'dan Batı Almanya'ya mülteci akışını durdurmak için dillere düşen Berlin Duvarı'nın inşası emrini verdi. Sonuç olarak EKD çalışmıyordu. Onun toplantıları ve komisyonları artık toplanamıyordu. Eş zamanlı olarak doğudaki kiliseler sosyalist ideolojiye ve sosyalist şartlara adapte olma konusunda baskı görüyordu. Papaz gruplarına ve toplantılarına sızmalar başlamıştı. Hıristiyan konfirmasyonunun (kiliseye giriş merasimi) yerini alması için sosyalist gençliğe giriş (Jugendweihe) kuruldu. Okullardaki ve üniversitelerdeki Hıristiyanlara karşı ayrımcılık yapıyordu.

Komünist Parti bir süre için Çekoslovak sosyalist devlet kilisesi modelini takip etti. İdeolojik olarak ilan edilen "dinin sönüşü" ve özgürleştiği tahmin edilen sosyalist şartlar 1960'ların Demokratik Almanya'sında hükümetin kilise siyasetini belirledi. EKD ile ve Batı Almanya'daki bölgesel kiliselerle olan yakın bağlantılarından dolayı Doğu Almanya'daki Hıristiyanlar sadakatsiz ve dolayısıyla güvenilmez olarak addedilmişti. Bununla birlikte kiliselere ve doğudaki Hıristiyanlara Batı Almanya'nın verdiği destek sadece dini değil aynı zamanda güçlü bir şekilde ideolojik motivasyon kaynağıydı. 1961'de Berlin Duvarı'nın inşası uzun vadede bu desteği bitirdi.

1969'da Demokratik Almanya'nın bölgesel kiliseleri kendi bağımsız Evanjelik Kiliseler Birliği'ni (Bund Evangelischer Kirchen) kurdu. 1971'de bu birlik doğudaki hükümet tarafından resmi olarak tanındı. 1972'de Leipzig'deki toplantısında birlik kendi vizyonunu "sosyalizmde bir kilise" olarak geliştirdi. O artık kendisini batıda organize olan EKD'nin bir parçası olarak değil bağımsız

bir kilise olarak görüyordu. Gerçekte var olan sosyalizm, Hıristiyan varlığı ve kilise faaliyeti için ideolojik bir mahal olarak benimsenmişti.

Sosyalizmde kilise ne sosyalist bir kiliseydi ne de sosyalizmin bir kilisesiydi. Ancak daha çok, sosyalist bir şekilde belirlenmiş toplumun içinde kendine güvenen Hıristiyan mevcudiyetiydi. Kilise ve sosyalist devlet şimdi karşılıklı bir şekilde yok olmadan birbirlerine uyum sağlamıştı. Demokratik Almanya kilise için Almanya'nın tekrar birleşmesi için bir anlaşma imzalandıktan sonra ortadan kaybolacak bir devlet sistemi değildir. Hıristiyan kilisesi de devlet için kapitalizmin bir yan etkisi değildir. Bunun yerine Demokratik Almanya'nın yeni kilise politikaları Marksistlerin eski Marksist din eleştirisine dönmeye hazır olduklarını ve kilise için olgun sosyalizmde ve aynı zamanda beklenen Komünist toplumda orijinal ön varsayımların olacağını fark ettiklerini gösterdi.

### **Sosyalizmde Kilise**

Ateistik Marksizm-Leninizm, Demokratik Almanya'nın ulusal ideolojisi olarak rol oynadığı için kilise ve devlet bölünmesi neredeyse mükemmeldir. 1968-73 Anayasasının 39. maddesi her vatandaşın dini özgürlüğünü ve Hıristiyan kiliselerinin ve diğer dini toplulukların bağımsızlıklarını garanti altına alır. Kiliseler artık kamu kuruluşu olarak çalışmamaktadır. Kilise ve devlet arasında bir antlaşma yoktur ve Alman İmparatorluğu ile olan eski kilise antlaşmaları yürürlükten kaldırılmıştır. Bu yüzden kiliseler kendilerini gönüllü kilise vergisi ile desteklemek zorundadırlar. Dini eğitim sadece kilisenin sahip olduğu binalarda sağlanabilir. Bununla birlikte hala devlet üniversitelerinde teoloji fakülteleri, kilise ile bağlantılı hastaneler, engelliler için diyakozluk kurumları, radyo ve televizyon yayınlarında ayrılmış özel zamanlar, 50.000'den fazla katılımcıyla bölgesel kilise toplantıları ve diğer ayrıcalıklar bulunmaktadır. Yine de bunlar anlaşmaya dayalı olarak garanti edilmemiştir, ancak kilise temsilcileri ve devlet arasındaki diyaloglardan ileri gelmektedir.

Demokratik Almanya'nın sosyal sistemi demokratik merkezîyetçilik ilkesi etrafında organize olmuştur. Bunda Parti'nin totaliter iddiaları yaşamın bütün safhalarına nüfuz eder. Bireysel organizasyonlar olarak sadece kiliselerin korunmuş özerklikleri vardır; demokratik merkezîcilik sınırlarını kiliselerde bulmuştur.

Evanjelik Kiliseler Birliği'nin kuruluşu ve tanınmasından bu yana Demokratik Almanya'da kiliseler artık sadece Batı'nın uzun kolu veya hali hazırda mağlup olmuş kapitalizmin kalıntıları olarak görülmemektedir. Bu durum hükümetin dini siyasetini ve kilise politikalarını değiştirmiştir. Devletin ve Parti'nin kiliseleri etkilemek için teşebbüsleri 1970'lerde azalıp 1980'lerde hep beraber bitmiştir. Zaten, Parti'nin Merkez Komitesi 1971'de devletin kiliseleri sosyalleştirmeyi planlamadığını deklare etmiştir. Öte yandan hükümet doğal olarak kiliselerin iç siyasete ve ulusların arasındaki barış siyasetine

katılmalarını ister. Bu yüzden hükümet açıkça, dinin Marksist eleştirisinden feragat etmeye ve kiliselere karşı devlet ideolojisinin ateizm kısmını vurgusuzlaştırmaya hazırdır.

Kilise ve devlet arasındaki yeni ilişki için kesin tarih devlet başkanı Erich Honecker ile piskopos Albrecht Schönherr arasında bir diyalogun gerçekleştiği 6 Mart 1978 tarihi idi. Bu başlangıç diyalogu devletle kilise arasında bir anlaşmaya neden olmadı, ancak o devletle kilise arasında kesin bir ortaklık meydana getirdi. Kiliseler sosyalist toplum içerisinde çalışmak için oda alacaklardı ve aynı zamanda kamu işleri hakkında karar mekanizmasına katılma konusunda kesin bir hakka sahip olacaklardı. Hıristiyan vatandaşlar sosyalizm içerisinde var olma hakkını almışlardı.

Kilise karşıtı tartışmalar Parti ideolojisinden kayboldu, ancak yine de devletin ve toplumun kontrolü Parti'de kaldı. Parti'ye ait olanlar onun Marksist ideolojisine bağlıydılar. Bu yüzden Hıristiyanlar Parti üyeliğinin ve toplumda liderlik yapan mevkilerin dışında tutuldular.

1978'den bu yana kilise ve devlet arasındaki problemler diyaloglar yoluyla ayarlanmıştır. Kilise ve devlet arasındaki ilişki bu yolla açık kalmıştır. Kiliseler ancak toplantılardaki Hıristiyanların inançları kadar güçlüdür.

Bir kiliseye ait olmanın çeşitli bedellerinden dolayı kilise üyeliği nüfusun yaklaşık %30'una kadar düşmüştür. Bununla birlikte toplumda Hıristiyanların aktif mevcudiyeti bile daha açıkça tanınabilirdi. Halkın kilisesi (Volkskirche) toplumun kilisesi (Gemeindekirche) haline gelmişti. Barış siyaseti ve diğerlerine hizmet, kilise ve devlet arasında önemli bir ortaklığın olduğu sahalardan ikisidir. 1978'de kiliseler okullardaki gerekli sosyalist askeri eğitimi protesto ettiler ve buna kendi programları olan "Barış için Eğitim" ile karşılık verdiler. 1981'de kiliseler kendiliğinden oluşan "Saban Demirlerine Çekilen Kılıçlar" adlı genç barış hareketini desteklediler. Parti kiliselerin desteğine ihtiyatla tepki gösterdi.

Dinin kamusal alana karışmasının kabul edilmesi Karl Marx'ı anma yılı olan 1983'te dikkat çekici bir şekilde gösterildi. Başkan Honecker kendini Martin Luther Komitesi başkan adayı olarak gösterdi ve Martin Luther anma yılı festivallerine sponsor oldu.

Silahların denetimi alanında da dinin mevcudiyeti hissedildi. NATO ve Varşova Paktı'nın kamplarındaki gelişen silah takviyelerine karşı Demokratik Almanya hükümeti Doğu ve Batı arasındaki ilişkilerin geliştirilmesini açıkça destekledi. Bu bakımdan barış ve silahların denetimi üzerine kiliseler tarafından yayınlanan ortak demeçlerin her iki Almanya'da da belirli bir ağırlığı hissedilmiştir.

Demokratik Almanya'da kilise ve devlet arasındaki ilişki; 1- kilise ve devlet arasındaki daha fazla bölünmeyle, 2- kilisenin devlete karşı yeni kazandığı bağımsızlıkla ve 3- kiliselerin devlet siyasetiyle barış siyaseti ve

toplumdaki diğerlerine diyakozluk hizmetleri gibi sahalardaki önemli yardımlaşmasıyla nitelendirilmiştir.

Kiliseler kendilerini ne gerçekte var olan sosyalizme uydurmuşlar ne de dini bir gettoya sokmuşlardır. Onlar kendi kimliklerini Hıristiyan kiliseleri olarak sürdürmüşler ve kamu nazarında kendi hakları içinde kurumlar olarak tanınmışlardır.

### **Batı Alman Demokrasisi'nde Kilise**

Sosyalist Doğu Almanya'daki kiliselerin aksine Batı Almanya'daki kiliseler kendilerini geniş ölçüde demokratik topluma entegre etmişlerdir. Kiliseler halk için çalışmaya devam etmişlerdir. Kiliseleri terk edenlerin sayısı sürekli olarak artmakla birlikte, halkın % 90'ı hala iki ana Hıristiyan kiliselerinden birine mensuptur. Katoliklerin sayısının Protestanlardan daha az olduğu Doğu Almanya'dakinin aksine Batı Almanya'da her iki grubun mensuplarının sayıları neredeyse birbirine eşittir. Katolik Piskoposları Konferansı, Katolik sosyal öğretimi üzerine temellenmiş papaz mektupları yoluyla kürtaj, barış, işsizlik ve ekolojik problemler gibi kamu sorunları hakkında konuşmaktadır. Batı Almanya'da Evanjelik Kilisesi toplantılar ve EKD'nin kilise liderliği yoluyla kamu ve siyaset yaşamı üzerine yazılmış yeni muhtıralar tarzında (Denkschriften) konuşmaktadır. Onun temeli kilisenin gelecekte haber veren fermanıdır. Bu papaz mektupları ve muhtıralar hala sorgulanamaz dini otoritenin bir belirtisini ele verse de, daha kamusal, demokratik bir tartışmayı teşvik etmekte ve kamu eleştirisi almaktadır.

Eski devlet kiliseleri ve halkın kiliselerinin demokratikleşme süreci yeni başlamış ve kilise hiyerarşilerinin birçok temsilcisi için acı verici bir öğrenme süreci olmuştur. Devlet kiliseleriyle birlikte demokratik devlet aynı zamanda mukabil bir devlet dinini terk etmiş ve böylece dini çoğulculuk kapısını açmıştır. Yine de hala bu sistemin içerisinde dini unsurlarla aşılınmış bir Özgür Dünya ideolojisi bulunmaktadır. Derin bir şekilde kökleşmiş komünizm karşıtlığı, bu Batı ideolojisini iyinin kötüye karşı olduğu siyasi Maniheizm'e ve son nükleer savaş kıyametine kolayca götürmektedir.

Avrupa'da terörizmle olan acı tecrübeler 1970'lerde Federal Almanya Anayasası'nda bulunan, bütün Alman vatandaşların fundamental konsensüsünü neyin isimlendirdiği vurgusuna, yani bir fundamental değerler kataloguna götürmüştür. Bu fundamental konsensüs teröristlere karşı savunulmalıydı, ancak o aynı zamanda kolaylıkla yeni bir Alman sivil dinine yükseldi.

Kiliselerin, devletin bu yeni dini kurumunu eleştirmeye değil desteklemeye ihtiyacı vardı. Kiliselerde kilise ve devlet arasında yeni bir çatışmaya neden olan bu talep, terörizm sorunu değil barış sorunu hakkındaydı. 1981'de NATO'nun ricasıyla yeni Amerikan nükleer füzeleri Batı Almanya topraklarında konuşlandığında tepki halktan ve çok sayıda Hıristiyan'dan büyük protestolarla gelmişti. Her iki Evanjelik ve Katolik kiliseleri, Hıristiyanların hem silahlarla hem de silahsız bir şekilde barışı güvence altına alma umudunda

olmaları gerektiği mesajıyla diyalektik demeçler verdi. Böyle demeçler yoluyla kiliseler hem orduda askeri papazlık için hem de yeni Hıristiyan güdümlü barış hareketi için ödenekler alabilirdi.

Halkın kilisesi tarafından oluşturulan kararsızlığın ilk kırılması 1981'de nükleer caydırma sistemlerinin Hıristiyan inancıyla bağdaşmayacağını deklare eden Reform Kilisesi tarafından yapıldı. Diğer bölgesel Evanjelik kiliselerinin toplantıları da bunu takip etti. Doğu Almanya'daki Evanjelik Kiliseler Birliği de "nükleer caydırma sistemlerinin ruhunu, mantığını ve uygulamasını"<sup>1</sup> reddetti. Batı Almanya'daki Katolik Piskoposlar Konferansı da bu konuda Amerikan piskoposlarının demecine uydu.

Kilise liderliği üzerindeki Hıristiyan barış hareketlerinin baskısı yoğundur. Eğer başarılı olursa o zaman kilise ve devlet arasındaki temel ilişki sorgulamaya açılacaktır. O zaman kilise sözleşmeleri ve antlaşmaları, askeri papazlıklar ve Batı dünyasının dini ideolojiye desteği tekrar gözden geçirilmelidir. Kiliseler artık halkın kiliseleri olarak kalamaz. Onlar itirafçı barış kiliseleri haline gelmelidirler.

Ulusal temsilcilerin –öncelikle muhafazakâr olanlarının- kiliseleri çoktan uyardığı ve Hıristiyan barış hareketini kontrol altına almak için kilise liderliğini kullanmaya teşebbüs ettiği anlaşılabilir. Devam eden yoğun silahsızlanma görüşmelerine rağmen nükleer caydırma sistemlerinin inşasının bitip bitmediği görülemediği için barış meselesi Hıristiyan inancının gittikçe günah çıkarmayla alakalı bir sorunu olmaya başlamıştır.

Federal Almanya'daki hem Katoliklerin hem de Protestanların halk kiliseleri arasındaki çatışma artacaktır. Bu, kilise ve devlet arasında yeni bir anlaşmazlığa neden olacaktır. Batı Almanya'daki siyasi din nükleer caydırma sistemlerine sadakati ve desteği talep eder. Hıristiyan inancı bu dünyayı yok etme tehdidinin giderilmesini ve barış için aktif bir hizmet oluşturulmasını talep eder. Kiliseler bu konuda Hıristiyan bir bireyden daha fazla taraf tutamaz.

Sosyalizmdeki kiliseler ve Batı demokrasisi arasında hayret verici bir uyumun doğması barış sorununa bağlıdır. Her iki Almanya'daki kiliselerin toplumu dünyanın iki süper gücünün arasında bir sınırdaki toplumdur. O insanoğlunun barışı ve evrenin yaşamı için ortak bir şahitten başka bir şekil alamaz.

---

<sup>1</sup> Evanjelik Kiliseler Birliği Sinodu, Hermannswerder, Alman Demokratik Cumhuriyeti, Kasım 1983.





## FAYDALAR (ÖĞÜTLER), ZÜHD, KALBİ İNCELİKLER, MERSİYELER\*

Müellif: Câfer b. Muhammed (HULDÎ)\*\*  
Çeviren: Aşır ÖRENÇ\*\*\*

### Takdim

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Allah (cc)'a hamd olsun. Biz Ancak Allah (cc)'a hamdeder, O (cc)'ndan yardım diler ve O (cc)'ndan bağışlanma isteriz. Nefislerimizin şerrinden amellerimizin kötülüklerinden Allah (cc)'a sığınırız. Allah (cc), kime hidayet verirse onu saptıracak, kimi de dalâlete sevk ederse ona hidayet verecek (Allah'tan başka kimse) yoktur. Şehâdet ederim ki Allah (cc)'tan başka ilah yoktur, Hz. Muhammed de O (cc)'nun kulu ve elçisidir. Allah (cc), şöyle buyuruyor: “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasil sakınmak gerekirse öylece sakının! Ona lâyük olduğu tazimi gösterin ve ancak O'na teslim olan Müslüman olarak can verin!”<sup>1</sup> “Ey insanlar! Sizi bir tek kişiden yaratan ve ondan da eşini yaratıp o ikisinden birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı gelmekten sakının. Adını anıp Kendisini vesile ederek birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlık etmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Allah sizin üzerinizde tam bir gözeticidir.”<sup>2</sup> “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve hep doğru söz söyleyin ki Allah da işlerinizi ve

\* Cafer b. Muhammed b. Nusayr el-Bağdâdî el-Huldî (348/959)'nin eserinin ismidir. Bkz: El-Fevâid ve'z-Zühd ve'r-Rekâik ve'l-Merâsî, Tahkik: Mecdi Fethi es-Seyyid, Dâru's-Sahâbeti Li't-Türâs, Mısır, (t.y) (el-fevâid ve'z-Zühd ve'r-Rekâik ve'l- Merâsî. ( الْفَوَائِدُ وَالزُّهُدُ وَالرِّكَائِكُ وَالْمَرَّاتِي وَالْمَرَّاتِي )

\*\* Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Huldî el-Havvâs (H.348/959), ilk sūflilerin menkıbelerini toplayıp yazması ve rivayet etmesiyle tanınan mutasavvıftır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebelerinin büyüklerinden olan bu zat el-Huldî diye tanınmaktadır. Doğumu, yetişmesi ve vefâtı Bağdat'ta olmuştur. H.253/867 yılında doğup H.348/959'da vefat etmiştir. Mezarı Şunûziyye'de Sırrî es-Sakatî ve Cüneyd Bağdâdî'nin kabirlerinin yanındadır.

\*\*\* Öğr. Gör. SDÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

<sup>1</sup> Ali İmran 3/102

<sup>2</sup> Nisa 4/1.

*hallerinizi düzeltsin, günahlarınızı affetsin. Kim Allah'a ve Resulüne itaat ederse, pek büyük bir mutluluk ve başarıya nail olur.*<sup>3</sup>

### **Muhakkikin Kitaba Katkıları**

-Kitabı Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye'deki yazma nüshasını temel alarak oluşturdum. Daha sonra sağlam bir metin ortaya çıkması için eldeki nüshalarla ikinci kez karşılaştırdım.

-Kitaptaki hadisleri, hâfız ve muhaddis olan cerh-tadil imamlarının hadislerin derecelerini belirten açıklamalarına dayanarak tahriç ettim.

-Kitaptaki garib ve anlaşılması zor kelimeleri açıkladım. Bazı yerlere de açıklamalar, îzahlar (ta'likât) koydum.

-Okuyucuya kolaylık olması için musannifin kitaba koymadığı bazı dâhili alt başlıklar da ilâve ettim.

-Kitabı, müellifi ve kitabın içindeki hadisleri açıklayan bir mukaddime yazdım.

-Kitapta Sahabe ve meşhur kişilerden bazılarını terk ederek, bazı kişiler (Kitapta yer alan sahabeler ve meşhur kişilerden bazıları) hakkında açıklamalarda bulundum.

-Kitap için ilmi bir fihris hazırladım.

Son olarak, Mükemmel olan tek kitap Allah (cc)'ın kitabıdır. Binaenaleyh kim bu eserimizde bir fayda bulursa bizim için Allah (cc)'tan muvaffakiyet ve doğruluğumuzu artırması için dua ediversin. Şayet eksik noktalar bulursa bize bildirsin ve Allah (cc)'a bizim hatalarımızı örtmesi için dua etsin. VE ÂHİRU DA'VÂNÂ ENİ'L-HAMDÜ LİLLÂHİ RABBİ'L-ÂLEMİN.

Ebû Meryem / Mecdi Fethi es-Seyyid

### **Kitap Hakkında (Mukaddime)**

Dünya yolculuğumuz esnasında bizim için ibret ve öğütler vardır. Kişi bunlarla amel etmek ve onları koruyarak (yolculuğa) devam etmek arzusuyla tecrübelerini ve bu tecrübelerden edindiği faydaları nasihat şeklinde başkalarına ulaştırmak için çaba sarf eder.

İşte bu kitabında Müellif İmam-ı Celil, bizim için dünya ve âhiret açısından kulun halini düzelten faydalarla dolu sayfalar kaleme aldı. Müellif İmam Huldî, bizi, zâhidlerin zühdüne, hâkimlerin hükmüne ve fukahâ'nın fihhına dair bir yolculuğa çıkardı. Bir kişinin dünya hayatındaki yolculuğunun nasıl olması gerektiğini ve Allah'ın dünyayı yaratmasındaki hikmetleri açıkladı.

---

<sup>3</sup> Ahzab 33/70-71

İmam Huldî, zahidlerin yeme, içme, giyinme ve konuşma hayatından bahsetmek suretiyle zühd mefhumunu izaha çalışmakta, zühd hayatına bizi yaklaştırmak için yaşamış zahidlerin sabır ve tarzlarıyla alakalı örnekler zikretmektedir.

Bu kitapta âhiret halleri ve onun korkuları, dünya ve dünyanın yok oluşu, insanların yuvarlanıp gitmesinden bahisle kalbi incelten konuları (rekâik) bulmaktayız.

İmam Huldî, bize ihlâs ve ihlâslı kulların hallerinden, doğruluk ve sadâkat ehlinde, hilm ve halîmlerin hallerinden, iffet ve hayâ ehlinin sıfatlarından ve bunun gibi (İslâm'ın teşvik ettiği şekilde) yüce değerlerden ve örnek sıfatlardan bahsederek bizi bu şekilde ahlâklanmaya teşvik etmektedir.

İmam Huldî, kitabın sonunda bizimle ölüm, kabir ve onun korkuları, toprağa düşen gözyaşlarından örneklerle ağıt/mersiye âlemine arkadaşlık etmektedir.

Gerçekten de o âlem uzun bir zaman dilimidir. Bizden her biri kabrin önünde uzun süre bekler, kabre defnedilene düşünür. Böyle iken bir kimse nasıl dünyada uzun arzu ve büyük beklentilere girer. İşte o an insan taşın toprağın esiri olur. Toprak, yüzünün güzelliklerini mahveder, etlerini kurtlar yer, cesedi parçalanır/minerallerine ayrılır ve kişinin ameli dışında hiçbir şey kalmaz.

İmam Huldî, insanı hayatındaki derinliklere götürüyor. O, bize kitabın sonunda kaçınılması mümkün olmayan bu kesin sonucu (ölüm) hatırlatıyor. Çocuklarını kaybeden kadınların şiiirlerini aktarıyor. Bilindiği üzere kadınlar yumuşak kalplidirler. Onlar bir acı yaşadığında elemeleri çok şiddetli, hüzneleri uzun ve ağıtları büyük olur.

İmam Huldî, hikâye, nükte ve mersiyeleri yoğurarak bu aşamalarla kitabı sonuçlandırmaktadır. İmam Huldî'nin teliflerini kaleme almada kendine has bir metodu vardı. O nükteleri anlatırken çok farklı bölgelerden yararlanarak anlatmaya özel bir gayret gösterirdi. Kûfe, Mısır ve Fars (İran)'tan topladığı kıssaları senedleriyle birlikte zikrederdi. İmam Huldî'nin kendine has özelliklerinden biri de kendinden öncekilere ait hatıra ve kıssaları çokça nakletmesidir. Bununla birlikte kendi fikirlerini neşretme hedefi güttüğü de söylenmektedir. Riyâya düşme korkusu ve nasihatta ihlâslı olma düşüncesiyle İmam Huldî, kendine nispet edilen bir görüş nakletmemiştir.

Son olarak bizim ebedî mîrâsımızdan olan sâfi nurlu sayfaları naklederek size bırakıyorum. Allah (cc)'tan bizi ihlâslılardan kılmasını dileriz. Başarı ancak onun katındandır. Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah (cc)'a mahsustur.

## **Musannifin Hayatı**

### **Nesebi**

O, imamların şeyhi, önder, muhaddis Ebû Muhammed Câfer b. Muhammed b. Nusayr b. Kâsım el-Bağdâdî'dir. Huldî olarak bilinmektedir. Bağdat'ta yaşayan bu zat kendi zamanının âdeti olduğu üzere küçük yaşta ilim tahsiline başlamıştır. Ebû Hüseyin en-Nevevî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Muhammed el-Cerîrî ile arkadaşlık yaptığı bilinmektedir.

### **"Huldî" Olarak İsimlendirilmesinin Sebebi**

Bu konuda iki görüş bulmaktayız. Bunlardan birincisi Ebû Muhammed'in bizzat kendisine nispet edildiğidir. Zehebî, siyerinde Ebû Muhammed'in, Huld mahallesinde oturduğundan dolayı bu künyeyi aldığını söylemektedir. Biz bu görüşün sıhhatine ulaşamadık. İkinci görüşe gelince konu hakkında Hatib el-Bağdâdî, Târih'inde senediyle birlikte Huldî'nin bizzat kendisinin şöyle söylediğini aktarmaktadır: Ben bir gün etrafında bir grup bulunan Cüneyd b. Muhammed'in (Cüneyd-i Bağdâdî) yanındaydım. Etrafindakiler ona soru soruyorlardı. Bana dedi ki: '*Yâ Ebû Muhammed, cevapla bu soruları*'. Bende sorulara cevaplar verdim. Bunun üzerine bana '*Yâ Huldî, sen bu cevapları nereden biliyorsun*' dedi. Bu söz üzerine ismim günümüze kadar bu şekilde geldi. Allah (cc)'a yemin olsun ki ben Huld mahallesinde hiç oturmadığım gibi ceddinden de hiç kimse oturmadı. Biz bu ikinci görüşü daha sahih buluyor ve tercih ediyoruz.

### **Ders Aldığı Hocaları**

Hâris b. Ebû Üsâme et-Temîmî, Bişr b. Mûsâ el-Esedî, Ebû Şuayb el-Harrânî, Ali b. Abdü'l-Azîz el-Bağavî, Ömer b. Hafs es-Sedüsî, Hasan b. Ali el-Ma'merî, Muhammed b. Fadl b. Câbir es-Sakatî, Muhammed b. Câfer el-Kattât, Hasan b. Alluveyh el-Kattân, Halef b. Amr El-Ukberî, Ahmed b. Muhammed b. Mesruk et-Tûsî, Muhammed b. Yusuf b. et-Türkî, Ahmed b. Ali el-Harrâz, Câfer b. Muhammed b. Harb el-Abadânî, Ebû Müslim el-Kecî, Muhammed b. Abdullah b. Süleyman el-Hadramî, Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe ve bunlarla birlikte Kûfe, Mekke ve Mısır ehlinden birçok âlimden ders aldı. İlim tahsili için birçok beldeye yolculuk yaptı. Bu yolculukları esnasında birçok mutasavvıf, muhaddis olan âlim ve şeyhle karşılaştı. Daha sonra Bağdat'a döndü ve orasını vatan edindi.

### **Kendisinden Ders Alan Talebeleri**

İmam Huldî, Bağdat'a döndükten sonra ilim meclislerinde oturmaya başladı ve birçok ilim rivayet etti. Kendisinden ilim alan talebeleri şunlardır: Ebû Amr b. Hayyuveyh, Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî, Ebû Hafs b. Şâhin, Yusuf el-Kavvâs, Hâkim, Ebû'l-Hasan b. Salt, Abdü'l-Azîz es-Setürî, Hüseyin el-

Ġadâirî, İbn Rızgaveyh, İbn Fadl el-Kattân, Ebû'l-Hasan el-Hammâmî, Ebû Ali b. Şâzân, Ebû'l-Hüseyn b. Bişrân, Abdullah b. Yahyâ Es-Sükkerî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Tâhir ed-Dekkâk, Muhammed b. Ubeyd el-Hanâî, Ali b. Ahmed er-Razzâz ve diğçerleri.

### İz Bırakan Sözü

Kul ile bedeni arasında kalbinin takvası vardır. Sükûn bulduğı zaman oraya ilmin bereketi iner ve dünyaya rağbet ondan kalkar.

### İnsanların O'nun Hakkındaki İfadeleri

Hatîb el-Bağdâdî: İmam Huldi, dinde faziletli, sadık ve sika bir kişidir.

Zehebî: İmam Huldi, hadiste sağlam/asıl bir kişidir.

Ebû Nuaym el-İsfehânî: İmam Huldi, sağlam kaynaklardan beslenen, birçok kitap yazan, hayırlı kimselerle birlikte bulunan ve yüce ahlakla süslenen bir kişidir.

### İlmi Eserleri

**-El-Fevâid ve'z-Zühd ve'r-Rekâik ve'l-Merâsi:** Şu anda elimizde bulunan kitaptır. Daha sonra hakkında bilgi vereceğiz.

**-Mihnetü's-Şâfi:** Yazma nüshası Şam'daki Zahiriyî kütüphanesinde bulunmaktadır.

İmam Huldi'nin telif ettiği eserler arasında Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre şu da vardır. Bağdat ehli, bağdatın en beğenilen üç eseri şunlardır demektedir: Şibli'nin<sup>4</sup> İşârât'ı, Mürteiş'in<sup>5</sup> Nüket'i (Nükteler) ve Ca'fer'in<sup>6</sup> (el-Huldi) Hikâyeleri.

<sup>4</sup> Şibli; Tasavvuf şeyhlerinin büyüklerinden olup ismi Câfer b. Yunus, künyesi ise Ebû Bekir'dir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin meşhur talebelerinden olan Şibli, Bağdat'a yerleşmiş, H.334/945 senesinde burada vefat etmiştir. Hatîb Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, XIV, 389, Beyrut; Zehebî, Siyer-i A'lamü'n-Nübelâ, Tahkik: Şuayb Arnavut, I. Baskı, 1403/1973, Müessesetü'r-Risâle, XV, 367, Beyrut. Ebû Bekir Şibli'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz: Rifât Okudan, "Ebû Bekr Şibli: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri" İlim Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8, (2007), sayı: 19, sayfa: 211-234. (Çeviren)

<sup>5</sup> Mürteiş; Tasavvuf şeyhlerinin büyüklerinden olup ismi Abdullah b. Muhammed Mürteiş en-Nisâbüri olup, künyesi Ebû Muhammed'dir. Mürteiş diye tanınmaktadır. Aslen Nişâbur'un Hîre mahallesinden olup birçok beldeye ilim yolculuğunda bulunduktan sonra Bağdâd'a dönüp orasını vatan edinmiştir. Şunûziyye Mescidinde ikâmet etmiş, sohbetine devam edenlere Allah (cc)'in emir ve yasaklarını anlatmış, dünyanın zevk ve eğlencelerinin geçici, âhiretin ise ebedi olduğunu anlatmıştır. H.328/939 yılında bu mescidde bir sohbet sonrası vefât etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Hatîb Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, VII, 221, Beyrut. (Çeviren)

<sup>6</sup> Elimizdeki eserin müellifi olan bu kişinin ismi Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Huldî el-Havvâs (H.348/959)'tır. İlk sûflerin menkıbelerini toplayıp yazması ve

### Vefâtı

İmam Huldî, yaptığı altmış hacc'ın yaklaşık yirmi kadarını yürüyerek yaptığını söylemektedir. Ömrünü sâlih amellerle süslemiştir. Ramazan'ın on biri Çarşamba günü hicri üç yüz kırk sekiz yılında vefat etmiş, (H. 348, Ramazan 11, Çarşamba Günü) Şenuziyye'de Cüneyd Bağdâdî ve Serî es-Sâkatî'nin yanına defnedilmiştir. Allah ona rahmet etsin, günahını bağışlasın ve onu naîm cennetine vâris eylesin.

### Müellif Hakkında Geniş Bilgi İçin Müracaat Edilecek Kaynaklar

Hilyetü'l-Evliyâ 10/381 - Mir'âtü'l-Cinân 2/342 - Târîhu Bağdâd 7/226 - Tabakâtü'l-Evliyâ 170-174 - Ğâyetü'n-Nihâye 1/197 - Şezerâtü'z-Zeheb 2/378 - Siyeru Âlâmü'n-Nübelâ 15/558 - En-Nücûmu'z-Zâhire 3/322 - El-İber 2/279 - Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye ص/24 - Keşfu'l-Mahcûb 1/368 - El-Bidâye ve'n-Nihâye 11/234.

### Yazma Nüshanın Tanıtımı

Bu güzel kitabın yazması, İslam mirasının hazinesi olan Mısır'daki Âmira kütüphanesinde bulunur. Rabbimiz, bu esere ulaşmaya bizi muvaffak kıldı. Yazma nüsha 12 varak, yani 24 sayfa, her sayfa 21 satırdır. Yazma nüsha (☞) rumuzu altında 25618 numarada, Mikrofilm (24536) numarada noktaları birçok kelimenin altından silinmiş olsa da okunabilen güzel bir hatla yazılmıştır. Bu eseri Hafız Mizzî, şeyhinden Dımeşk Câmîi'nde H.706 da Sefer ayının 6 sı Perşembe günü sema yoluyla alarak rivayet etti.

Eser H. 1351/1932 Cemâzeü'l-Âhir ayının 12 si/14 Ocak Çarşamba sabahı nüshalandı. 1558 hadis numarası altında Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de korunmuş hattın nüshasından nakledilmiştir. Bizim nüshaladığımızla eski nüshayı karşılaştırdığımızda bir fark bulamadık. Bu eseri nüshacı, Mahmud Abdu'l-Latif Fahrüddîn nüshaladı. Kitabın müellifine nispetinde herhangi bir yanlışlık yoktur. Birçok imam övücü kelimasında bu eseri Huldî'den nakletmiştir. Bu eseri Karl Brokelmann, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî'de (4/75), Dımeşk Mecmuâsı'nda 45 (Dımeşk 255), Fuat Sezgin ise Târîhu't-Türâsi'l-Arabî'de İmam Huldî (2/479) kaydını altında zikretti.<sup>7</sup> Hamd Âlemlerin Rabbi Olan Allah (cc)'a mahsustur.

rivayet etmesiyle tanınan mutasavvıftır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebelerinin büyüklerinden olan bu zat el-Huldî diye tanınmaktadır. Doğumu, yetişmesi ve vefâtı Bağdat'ta olmuştur. H.253/867 yılında doğup H.348/959'da vefat etmiştir. Mezarı Şunûziyye'de Sırrî es-Sakatî ve Cüneyd Bağdâdî'nin kabirlerinin yanındadır. Geniş bilgi için bkz: Hatîb Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, VII, 226-227, Beyrut. (Çeviren)

<sup>7</sup> Fuat Sezgin, Târîhu't-Türâsi'l-Arabî, I. Baskı, 1403/1983, İdârettü's-Sekâfeti ve'n-Neşri bi'l-Câmiati, Suudi Arabistan, IV, 157 (الخلدى) maddesi.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ يَسِّرْ وَأَعِن  
Yazma Nüşanın Senedi

أنا أبو محمد الحافظ جمال الدين يوسف بن الزكي عبد الرحمن المزى إجازة مكتوبة  
أنا والدى الحافظ المزى .

أنا النجيب أبو المرهف المقدام بن أئى القاسم بن المقداد القيسى سماعاً للمعلم  
عليه قال :

أنا أبو العباس أحمد بن أحمد بن أحمد البندنجى .

أنا أبو نصر المعمر بن محمد بن الحسين .

أنا أبو عبد الله محمد بن على بن الحسين بن سكينه الأماطى .

أنا أبو القاسم شاذان بكير المقرئ قراءة عليه .

أنا أبو محمد جعفر بن محمد بن نصير الخواصر الخلدى .

( أَحَادِيث ) HADİSLER

الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ فِي حَيَاةِ الْمُسْلِمِ

Müslümanın Hayatında Kazâ ve Kader

حَدَّثَنَا الْخَارِثُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي أُسَامَةَ التَّمِيمِيُّ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ  
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : لَا تُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ  
وَشَرِّهِ.  
Hâris b. Muhammed b. Ebû Üsâme et-Temîmî/Ebû Nuaym/Ebû  
Hâzim/Amr b. Şuayb<sup>8</sup>/Babası (Şuayb b. Muhammed)<sup>9</sup>/Abdullah b. Amr (ra)'dan

<sup>8</sup> Amr b. Şuayb: Ebû İbrâhîm (Ebû Abdillâh) Amr b. Şuayb b. Muhammed el-Kureşî es-Sehmî (H.118/736), Tâif'li fakih ve muhaddislerdendir. Saîd b. Müseyyeb, Tâvûs, Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî gibi muhaddislerden, en çok da babası Şuayb b. Muhammed'den rivayette bulunmuş, kadın sahâbîlerden Hz. Zeyneb bint Ebû Seleme ve Rubeyyi' bint Muavviz'den hadis dinlemiştir. Kendisinden Zührî, Atâ, Katâde, Mekhûl, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahya b. Saîd el-Ensârî, Abdurrahman el-Evzâî gibi âlimler hadis öğrenmiştir. Yahya b. Saîd el-Kattân, güvenilir râvilerin kendisinden hadis rivayet etmeleri halinde Amr'ın da sika sayılacağını, aksi takdirde rivayetlerine güvenilemeyeceğini, Ahmed b. Hanbel, Amr'ın rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağını, bunlar arasında münker olanların bulunduğunu, ancak i'tibar için yazılabileceğini, bununla beraber muhaddislerin onun hadislerini bazen delil olarak kullandıklarını, bazen da tereddütleri sebebiyle hadislerine iltifat etmediklerini belirtmiştir. İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Hâkim, Amr'ın hadislerini kitaplarına almıştır. Zehebi, Amr'ın hadislerini hasen, İbn Hacer el-Askalânî de kendisini sadûk olarak değerlendirmektedir. Geniş bilgi için bkz: M. Yaşar Kandemir, 'Amr b. Şuayb' maddesi, DİA, III, 92-93, İstanbul, 1991. (Çeviren)

<sup>9</sup> Veysel Özdemir, "Amr b. Şuayb an Ebîhi an Ceddihi İsnâdının Tenkit ve Tahlili" F.Ü.İ.F.D., 13:1, 2008, s.243. (Çeviren)

rivayetle: Allah resulü (sav) şöyle buyurdu: “Kul kadere, (kaderin) hayrına ve şerrine iman edinceye kadar iman etmiş olmaz.”<sup>10</sup>

الْعَاقِبَةُ خَيْرٌ مَا يَسْأَلُ الْمَرْءُ رَبَّهُ

### Kişinin Rabbinden İsteddiği Şeylerin En Hayırlısı Afiyettir

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَجَّاجِ بْنِ رَشْدِينَ الْمِصْرِيُّ بِمِصْرَ، ثنا يُونُسُ بْنُ عَدِيٍّ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُخَارِبِيُّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيِّ، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ دُرَيْعٍ، عَنْ شَرِيحِ بْنِ هَانِيٍّ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: لَوْ عَلِمْتُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ مَا سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا إِلَّا الْعَاقِبَةَ حَتَّى أَصْبِحَ.

Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc b. Rıfşîn el-Mısrî/Yusuf b. Adıyy/Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî/Ebû İshak eş-Şeybânî/Ebû'l-Abbas b. Dir'/'Şüreyh b. Hânî<sup>11</sup>/Hz. Âişe dedi ki: “Şâyet Kadir Gecesini (hangi gecenin olduğunu) bilmiş olsaydım, o gün sabaha kadar Allah (cc)'tan âfiyet isterdim.”<sup>12</sup>

حُبُّ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِيْمَانٌ يُبَغِّضُهُ نِفَاقٌ

### Hz. Ali'yi Sevmek İmân, O (ra)'na Buğzetmek Nifak Alâmetidir

خَلَّفْنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَمَادٍ بِالْكُوفَةِ ثنا أَحْمَدُ بْنُ صَبِيحٍ، ثنا الرَّبِيعُ بْنُ سَهْلٍ الْفَرَزِ ارِيُّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الطَّائِبِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ الْوَالِئِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى مِنْبَرِكُمْ هَذَا، وَهُوَ يَقُولُ: عَهْدُ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ: أَنَّهُ لَا يُحِبُّكَ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبَغِّضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ.

Kâsım b. Muhammed b. Hammâd/Ahmed b. Subeyh/Rebi' b. Sehl el-Fezârî/Said b. Ubeyd et-Tâî/Alî b. Rebîa el-Vâlibî'den rivayetle Hz. Ali, şu minberinizde iken şöyle diyordu: Nebi (sav), bana şunu söyledi “Seni Mü'min'den başkası sevmez, sana münâfıktan başkası buğzetmez.”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> İsnadı Hasen olup hadis sahihtir. Âcurî, Şeriat'ta ( 188/ص ) tahriç etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/212.

<sup>11</sup> Hz. Aişe'den daha başka haberler de rivayet eden Şureyh b. Hânî (ra) (H.78/697), Hz. Ali'nin öncü birliklerinin komutanıdır. Sıffin savaşındaki hakem hadisesinden sonra Amr b. As (ra)'ın üzerine atılarak onu kırbaçlamış, Hz. Amr'ın oğluda misillemeye bulunarak kendisine kırbaçla vurmuştur. İbn Kesir, El-Bidaye ve'n-Nihâye, (Çev: Mehmet keskin), Çağrı Yayınları, VII, 453-457. (Çeviren)

<sup>12</sup> İsnadı zayıftır. Senedde bulunan Ahmed b. Muhammed b. El-Haccâc b. Reşîd el-Mısrî'yi, İbn Ebî Hâtım yalancı saymıştır. Mîzan, 1/133; Lisânü'l-Mîzân, 1/257; el-Cerh ve't-Ta'dîl, 1/75. Hz. Âişe'den merfû olarak Kadir Gecesi'nde nasıl dua etmesi gerektiğini sorması üzerine Hz. Peygamber'in “Allah'ım sen affedicisin, affetmeyi seversin, beni de affet” şeklinde dua etmesini tavsiye ettiği bildirilmektedir. Ahmed b. Hanbel, 6/171, 182, 208; Tirmizî, 2743. Tirmizî, bu rivayet için Hasen Sahih demiştir.

<sup>13</sup> Hadis Sahih olup isnadı zayıftır. Bu senedde bulunan Kâsım b. Muhammed b. Hammâd'ı, Dârekutnî zayıf kabul etti. Mizân 3/379; Lisânü'l-Mîzân 4/465. Yine senedde bulunan Rebi' b. Sehl el-Fezârî hakkında Ebû Zür'a, Münkirü'l-Hadis demiştir. Ebû Hâtım, şeyh, Yahyâ b. Main, bir beis olmadığını söylemiştir. Fakat Dârekutnî, zayıf kabul etmiştir. Cerh ve't-Ta'dîl, 3/464; Mîzân, 2/41.

Hadisi sahih olarak Müslim, 2/64; Ahmed b. Hanbel, 1/84-95-128; Tirmizî, 3819; Nesâî, 8/115-116; İbn Mâce, 114, A'meş-Adıyy b. Sâbit-Zür b. Hubeş-Hz. Ali tarihiyle nakletmiştir.



**Zâdâm Bilir Misin?** *هل تعرف من زادان؟*

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْقَطَّانُ الْفَارِسِيُّ بِالْفَارِسِيَّةِ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ، عَنْ زَادَانَ، قَالَ: كُنْتُ فَتَى حَسَنَ الصَّوْتِ، حَيَّدَ الصَّرْبَ بِالطَّنْبُورِ، فَكُنْتُ أَنَا وَأَصْحَابِي فِي رَوْيَضَةٍ، قَدَامَنَا بَاطِيَةٌ، فِيهَا نَبِيذٌ، فَدَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ، فَصَرَبَ الْبَاطِيَةَ بِرَجْلِهِ فَأَلْقَاهَا، ثُمَّ تَنَاوَلَ الطَّنْبُورَ فَكَسَرَهُ، ثُمَّ قَالَ: يَا غُلَامُ، لَوْ كَانَ مَا أَسْمَعُ مِنْ حَسَنِ صَوْتِكَ بِالْقُرْآنِ، لَكُنْتُ أَنْتَ، ثُمَّ ذَهَبَ بِفَقْلْتُ لِأَصْحَابِي: مَنْ هَذَا؟ فَقَالُوا: مَلْتَعَرَفْ هَذَا؟ فَقُلْتُ: لَا قَالُوا: هَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ فَأَلْقَى اللَّهُ فِي قَلْبِي لِتَتَوَبَّعْتَنِي فَقَبِلَ أَنْ يَدْخُلَ إِلَيَّ مَنْزِلَهُ، فَكَلَّمْتُهُ، قَالَ: مَنْ أَنْتَ؟ فَقُلْتُ: أَنَا صَاحِبُ الطَّنْبُورِ، قَالَ: مَرَحَبًا بِمَنْ يُحِبُّ اللَّهُ وَرَسُولَهُ، ثُمَّ قَالَ: اجْلِسْ، فَأَخْرَجَ إِلَيَّ تَمْرَةً بِفَقْلٍ: كُلْ بِفَقْلٍ كَانَ عِنْدَنَا غَيْرُ هَذَا لِأَخْرَجْنَاكَ لَكَ.

Ali b. Ahmed el-Kattân el-Fârisî (Farsça olarak)/Bir Adam/Ebû Hâşim/Zâdân<sup>14</sup> dedi ki: “Ben sesi güzel, tamburu da iyi çalan bir çocuktum. Arkadaşlarımla beraber bir bahçedeyken, önümüzde içerisinde nebiz bulunan içki kabı bulunuyordu. Yanımıza bir adam geldi, ayağıyla kaba vurarak fırlattı ve sonra dönüp tanburu kırdı. Daha sonra da bana dönerek: ‘Ey çocuk, şayet senin güzel sesinden Kur’an dinlememiş olsaydım sana da yapacağımı bildirdim!’ dedi. Adam gittikten sonra arkadaşlarıma bu kişinin kim olduğunu sorduğumda: ‘Sen bu şahsı tanımıyor musun?’ dediler. Ben de: ‘Hayır!’ cevabımı verince arkadaşlarım, o kişinin Allah Resulü (sav)’nün arkadaşı olan Abdullah b. Mes’ud (ra) olduğunu söylediler. Allah benim gönlüme tövbe bahşedince onu takip edip, evine girmeden yakaladım ve onunla konuştum. Bana: ‘Sen kimsin?’ diye sorunca tanburun sahibi olduğumu söyledim. Bana ‘Merhabâ, Allah (cc) ve Resulü (sav)’nün sevdiği kişi!’ diyerek beni yanına oturttu. Daha sonra hurma ikram ederek: ‘Şayet yanımda bundan başka bir şey olsaydı onu da ikram ederdim.’ dedi.

*أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفُقْهُ فِي الدِّينِ*

**En Faziletli İbadet Dinde Anlayış Sahibi Olmaktır**

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ صُبَيْحٍ بِالْكُوفَةِ، قِ الْ: وَحَدَّثَ فِي كِتَابِ حَدِّي، ثنا مُحَمَّدٌ عَنْ أَبِي عُمَانَ الْأَزْدِيِّ ثنا الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي هَيْبَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ: مَا عَبْدُ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْفُقْهِ فِي الدِّينِ.

Ahmed b. Hasan b. Subeyh/Dedesî/Muhammed/Ebû Osman el-Ezdî/Hasan (el Basrî)<sup>15</sup>/Ebû Hureyre (ra)’den rivayetle Resulullah (sav) şöyle

<sup>14</sup> Asıl ismi Ebû Amr el-Kindî’dir. Ulemanın büyüklerinden olan bu kişi, Hz. Peygamber hayatıyken doğmuş olup, Hz. Ömer’in Câyibedeki hutbesine şahit olmuştur.

<sup>15</sup> Hasan-ı Basri: Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (H.110/728), tâbiîn’in Basra’lı meşhur âlim ve zâhididir. Hz. Ömer başta olmak üzere birçok sahâbînin duasını alan Hasan-ı Basrî, 70’i Bedir gazisi olmak üzere 120 kadar sahâbî ile görüşmüş, rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Hasan-ı Basrî’nin, doğrudan Hz. Peygamber’den veya aradaki râviyi düşürerek bazı sahâbîlerden duymuş gibi naklettiği hadislerin sıhhati konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, onun güvenilir-zayıf ayrımı yapmaksızın herkesten rivayete bulunması sebebiyle bu tür rivayetlerinin sahih kabul edilemeyeceğini belirtirken, Yahya b. Saîd el-Kattân ve Ebû Zûr’a er-Râzî ise Hasan-ı Basrî’nin bu rivayetlerinden birkaçı hariç diğerlerinin, Kur’an ve sahih sünnetle desteklenmesi veya başka tarihlerden muttasıl olarak rivayet edilmesi sebebiyle zayıf olmayacağını söylemişlerdir. Ali b. Medîni de bu tür rivayetlerden güvenilir râviler tarafından nakledilenlerin çoğunu sahih kabul etmiştir. Onun

buyurdu: “Dinde Fıkıh sahibi /anlayışlı olmaktan daha faziletli bir şeyle Allah’a ibadet edilmemiştir.”<sup>16</sup>

### صِيَامُ الْفَقِيرِينَ

#### Mukarrabîn (Allah’a Yakın Olan Kimselerin)’in Orucu

وَحَلَلْنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الْخُلَوَانِيُّ؛ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، ثَلَاثُ رُجُحُ بْنُ فَصَّالَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ الدَّمَشَقِيِّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: جَاءَهُ رَجُلٌ يَسْأَلُهُ عَنِ الصِّيَامِ، قَالَ: عَنِ الصِّيَامِ، جِئْتُ تَسْأَلُنِي؟ أَلَا أُخْبِرُكَ حَدِيثًا، كَانَ عِنْدِي فِي التَّخْتِ الْمَخْرُورِ، إِذَا كُنْتُ تُرِيدُ صِيَامَ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَلِيفَةَ الرَّخْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنَّهُ كَانَ عَبْدًا مِنْ عَبَدِ النَّاسِ، وَأَشْجَعَ النَّاسِ، وَكَانَ لَا يَغْرُ إِذَا لَاقَى، وَكَانَ يَقْرَأُ الرُّبُورَ بِسَبْعِينَ لَوْحًا، وَيَقْرَأُ قِرَاءَةً يَطْرُبُ مِنْهَا الْمَخْمُومُ، وَكَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْبُغَ يَسْبُغُ لَمْ تَبْقَ، وَكَانَ لَهُ سَجْدَةٌ فِي آخِرِ اللَّيْلِ، وَيَتَضَرَّعُ حَتَّى يُصْبِحَ، وَكَانَ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ أَفْضَلَ الصِّيَامِ صِيَامَ أَخِي دَاوُدَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَكَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَحِينَ يَفْطُرُ يَوْمًا وَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ صِيَامَ ابْنِ سَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّهُ كَانَ يَصُومُ أَوَّلَ الشَّهْرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَمِنْ وَسَطِ الشَّهْرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ يَسْتَفِيحُهُ بِصِيَامٍ، وَأَوْسَطَهُ بِصِيَامٍ، وَأَجْرَهُ بِصِيَامٍ وَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ صِيَامَ ابْنِ الْعَدْرَاءِ الْبَتُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّهُ كَانَ يَصُومُ الدَّهْرَ كُلَّهُ، لَأَسْفُطُ مِنْهُ شَيْئًا، وَكَانَ يَأْكُلُ الشَّعِيرَ، وَيَلْبَسُ الشَّعْرَ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ وَلَا نَبْتُ يُخْرُثُ، وَكَانَ رَامِيًا لَا يُخْطِئُ صَيْدًا يُرِيدُهُ، وَحَيْثُ مَا غَابَتِ الشَّمْسُ، صَفَّيْنِ قَدَمَيْهِ، فَالْحِزَالُ يُصَلِّي، حَتَّى يَرَاهَا قَدْ طَلَّ عَتَّ، وَكَانَ يَمُرُ بِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ، فَمَنْ كَانَتْ لَهُ حَاجَةٌ فَصَاها، وَكَانَ لِحَيْفُومَ مَقَامًا إِلَّا رَكَعَ رَكَعَتَيْنِ، فَكَانَ ذَلِكَ شَأْنَهُ حَتَّى رَفَعَ وَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ صِيَامَ أَمِّهِ، فَلْيَنْهَاكَ تَصُومُ يَوْمَيْنِ، وَيَفْطُرُ يَوْمًا وَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ صِيَامَ خَيْرِ الْبَشَرِ عَلَّ بِهِ السَّلَامُ فَإِنَّهُ كَانَ يَصُومُ مِنَ الشَّهْرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، يَقُولُ: هُنَّ صِيَامُ الدَّهْرِ.

Ebû Câfer Ahmed b. Yahyâ el-Hulvânî/Muhammed b. Sabbâh/Ferec b. Fudâle/Ebû Hureyre (ra)/İbn Abbâs (ra) dedi ki: Oruç hakkında soru soran bir adam geldi. Bunun üzerine: “Sen bana oruç hakkında soru sormaya mı geldin? Sana şu hadîsi haber vereyim ki ‘şayet sen Dâvud (as)’un orucunu sorarsan O (as), insanların en abidi, en cesuru, düşmanla karşılaştığında kaçmayan, Zebur’dan yetmiş çeşit/kıraat ile kendini kaybetmişçesine okuyan kişidir. Ağlamak istediği zaman gecenin sonlarında secde eder ve sabaha kadar tazarru ederdi. Allah Resulü (sav) şöyle buyurdu: “En Faziletli oruç Peygamberlikte kardeşim Dâvud (as)’un orucudur. O (as), bir gün oruç tutar, bir gün iftar

tek râvi vasıtasıyla aldığı rivayetlerde râvi adını zikretmesi, iki veya daha fazla râvi yoluyla aldığı ise hadisi doğrudan Hz. Peygamber’den nakletmesi ayrıca bu rivayetlerin başka tariklerden de gelmesi bunların zayıf olmadığı görüşünü desteklemektedir. Hayatını Basra’da vaaz ve ibadetle geçiren Hasan-ı Basrî, H.110’da burada vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Süleyman Uludağ, ‘Hasan-ı Basri’ maddesi, DİA XVI, 291-293; Ahmet Yücel, ‘Hasan-ı Basri’ maddesi, DİA, XVI, 303, İstanbul 1997. (Mütercim)

<sup>16</sup> İsnâdı çok zayıftır. Senedde bulunan Ahmed b. Hasan, hakkında Dârekutnî Kuvvetli olmadığını söylemektedir. Mizân, 1/92. Seneddeki diğer ravi olan Ebû Osman el-Ezdi’nin ise, bilinmediği, batıl haber getirdiği belirtilmiştir. Mizân (4/550). Lisânü’l-Mizân, (7/80). Hasan Basrî’nin Ebû Hureyreden işitmediği, rivayetin mürsel olduğu bildirilmektedir. El-Merâsil Liibnî Ebî Hâtim, 36-37. İbn Abdi’l-Berr “Câmiu Beyânî’l-İlim” adlı eserinde 53/53 bu hadisi başka bir senedle tahrîç etmiştir. Senedde bulunan Yezid b. İyaz’ın yalancı olduğu bilinmektedir. Aynı senedde Tabarânî’nin, Mu’cemü’l-Evsat’ta tahrîç ettiğini Heysemî ifade etmektedir. Mecmâu’z-Zevâid, 1/121. Âcurî’nin, Fadlû’l-İlim adlı eserinde, Ebû Nuaym’ın da Riyâzü’l-Müteallimîn adlı eserinde Ebû Hureyre (ra)’den zayıf bir senedle rivayet ettiğini Irâkî, İhyâ’da belirtmektedir. İhyâ, 1/7. Suyûtî, Câmiu’l-Kebir’de 1/706 bu hadisi Hakîm Tirmizî’ye nispet etmektedir. Beyhâkî, Şuabu’l-İmân’da hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.

ederdi.” Şayet sen oğlu Süleyman (as)’ın orucunu öğrenmek istersen O (as), ayın ilk üç gününde, ayın ortasındaki üç günde ve sonundaki üç günde<sup>17</sup> oruç tutmak suretiyle aya oruçla başlayıp, ortasını oruçlu geçirip, ayın sonunu da oruçla kapatırdı. Şayet sen Tertemiz İffetli Bâkire’nin oğlunun (Hz. İsa) orucunu sorarsan yılın tamamında oruç tutar, orucunu hiç bozmazdı. O, arpa yer; kıl elbise giyerdi. Bakacağı bir çocuğu, süreceği bir tarlası da yoktu. Attığını vuran iyi bir atıcıydı. Güneş battığı zaman saf tutar/kıyâma durur, sabah oluncaya kadar namaz kılardı. İsrailoğulları’na uğrar, onları ziyâret eder, ihtiyacı olanın sıkıntısını giderir; makâma (mihrâba) durunca mutlaka iki rekat namaz kılardı. O (as)’nun bu durumu ref’ oluncaya kadar devam etti. Şayet sen annesinin (Hz. Meryem’in) orucunu sorarsan o iki gün oruç tutar, bir gün iftar ederdi. Sen insanlığın en hayırlısı olan Efendimiz(sav)’ın orucunu sorarsan O (sav), her aydan üç gün tutardı ve :“Bunlar dehr orucu (bütün zamanı, bütün ömrü, bütün seneyi hep oruçlu geçirmiş gibi) dur.” derdi.

مِنْ وَصَايَا أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

#### Ebu Hureyre (ra)’nin Vasiyetlerinden

حَلَلْنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ زَيْدِ الصَّانِعِ بِمَكَّةَ، ثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، ثَنَا سَلَامُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَاسِعٍ، عَنْ مُطَرِّفٍ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو هُرَيْرَةَ: يَا مُطَرِّفُ لَا تَكُنْ حَرَسِيًّا، وَلَا عَرِيفًا، وَلَا شَرِطِيًّا.

Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. Zeyd es-Sâiğ/Ka’nebi<sup>18</sup>/Selam b. Süleyman/Muhammed b. Vâsi<sup>19</sup>/Mutarrif<sup>20</sup>, Ebû Hureyre (ra)’nin kendisine

<sup>17</sup> Muhakkik bu ifadenin yazma nüshada eksik olduğunu ifade etmektedir.

<sup>18</sup> Ka’nebi: Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Mesleme b. Ka’neb el-Hârisî el-Ka’nebî (H. 221/836), hadîs hafızıdır. Hocaları arasında Mâlik b. Enes, Şu’be b. Haccâc, İbn Ebû Zî’b, Mahreme b. Bükeyr, Eflah b. Humeyd, Seleme b. Verdân, Hammâd b. Seleme gibi âlimler yer almaktadır. Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Zür’a er-Râzî, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, ve diğer birçok âlim kendisinden hadîs rivayet etmiştir. Ebû Hatim er-Râzî, Ka’nebî için sika ve hüccet, Ebû’l-Hasan el-İclî de sika ve sâlih terimlerini kullanmıştır. Ka’nebî’nin rivayetleri, İbn Mâce’nin Sünen’i hariç Kütüb-i Sitte başta olmak üzere birçok kaynakta yer almış olup Sahih-i Buhârî’de 123, Sahih-i Müslim’de ise 70 rivayeti bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: Salahattin Polat, ‘Ka’nebi’ maddesi, DİA, XXIV, 305-306, İstanbul 2001. (Mütercim)

<sup>19</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Vâsi’ b. Câbir el-Ahnes el-Ezdî (H.123/741), muhaddis ve sûfi kimsedir. Hz. Enes b. Mâlik, Mutarrif b. Abdullah ve tâbiîn neslinden birçok kimseden hadîs almış, kendisinden de onbeş kadar hadîs rivayet edilmiştir. Müslim, Ebû Dâvud, Nesaî ve Tirmizî rivayetlerine yer vermiştir. Basra’da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Ethem Cebecioğlu, ‘Muhammed b. Vâsi’ maddesi, DİA, XXX, 585, İstanbul 2005. (Mütercim)

<sup>20</sup> Mutarrif b. Abdullah: Ebû Abdillâh Mutarrif b. Abdillâh b. eş-Şihhîr el-Haraşî el-Âmirî el-Basrî (H. 95/713-14), tabiîn muhaddislerdendir. Babasından başka Hz. Âişe, Hz. Ali, Hz. Osman, Hz. Eyyub b. Yâsir, Hz. Ebû Zer el-Gifârî, Hz. İmrân b. Husayn, Hz. Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahâbilerden hadîs rivayet etmiştir. Übey b. Ka’b’dan olan rivayetleri ise mürseldir. Kendisinden Hasan-ı Basrî, Sabit el-Bünânî, Katâde b. Diâme gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur. İbn Sa’d, Mutarrif’in sika, takva ve üstün edep sahibi, akıllı bir kimse; Ebû’l-Hasan el-İclî, sika, sâlih biri; İbn Hibbân el-Büstî ise Basra’nın âbid ve zâhidlerinden olduğunu söylemiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Mutarrif’in babasından olan nakilleri Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde bulunmaktadır. Geniş bilgi için

“Yâ Mutarrif, sultânın koruması, danışmanı, kolluk kuvveti olma!” dediğini rivayet etti.<sup>21</sup>

مِيزَانُ الرِّجَالِ

### Kişilerin Terazisi

خَلَّفْنَا أَبُو سَعِيدٍ الْمُفَضَّلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَنْدِيُّ، بِمَكَّةَ، ثَنَا أَبُو حُمَةَ، ثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِرَجُلٍ: مَلْتَقُولُ فِي فَلَانٍ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: هَلْ صَحَبْتَهُ فِي سَفَرٍ قَطُّ؟ قَالَ: لَا، يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: هَلْ جَرَسْتَبْنِكَ حَيْثُنَهُ خُصُومَةٌ قَطُّ؟ قَالَ: لَا، يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: فَهَلْ لِنَتَمَنَّتَهُ عَلَى دَرَاهِمٍ، أَوْ دِينَارٍ قَطُّ؟ قَالَ: لَا، يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: لَا عِلْمَ لَكَ بِالرَّجُلِ، إِنَّمَا رَأَيْتَ رَجُلًا يَضَعُ رَأْسَهُ فِي الْمَسْجِدِ سِرْفَعَةً.

Ebû Said el-Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî/Ebû Humate/Abdurrezzâk<sup>22</sup>/Ma'mer<sup>23</sup>/Hişam b. Urve<sup>24</sup>/Babası (Urve b. Zübeyr)<sup>25</sup>/Ömer b. Hattâb (ra), bir adama: 'Falanca hakkında ne dersin?' diye sordu.

bkz: M. Yaşar Kandemir, 'Mutarrif b. Abdullah' maddesi, DİA, XXXI, 374, İstanbul 2006. (Çeviren)

<sup>21</sup> İsnadı Hasendir. İsnada bulunan Selam b. Süleyman el-Müzenî Sadûk (güvenilir) tur. Tirmizî ve Nesâî, ondan tahricte bulunmuştur. Takrib, 1/344.

<sup>22</sup> Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (H.211/826-827), meşhur Yemenli muhaddistir. Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Mâlik b. Enes ve devrinin diğer büyük âlimlerinden hadis tahsil etmiştir. Fıkıh bilgisini Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Hanîfe'den almıştır. Kendisinden Yahya b. Maîn, Ali b. Medîni, İshak b. Râhûye, Züheyr b. Harb, Ahmed b. Hanbel rivayette bulunmuş, Buhârî 110, Müslim ise 409 hadisi eserine almıştır. Geniş bilgi için bkz: Ali Akyüz, 'Abdurrezzak es-San'ânî' maddesi, DİA, I, 298-299, İstanbul, 1988. (Çeviren)

<sup>23</sup> Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî (H.153/770), tâbiîn dönemi muhaddis ve fakihidir. İbn Şihab ez-Zührî, Amr b. Dinar ve Hemmâm b. Münebbih hocalarındandır. Süfyân es-Sevrî, Yahyâ b. Ebî Kesir, Eyyub es-Sahtiyânî, Amr b. Dinar, İbn Cüreyç, Şube b. Haccâc, süfyân b. Uyeyne kendisinden rivayette bulunmuştur. En yakın talebeleri, kendisinden 10.000 hadis yazdığı rivayet edilen Abdurrezzâk b. Hemmâm ile Hişam b. Yusuf tur. Yemen'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: İbrâhim Hatiboğlu, 'Ma'mer b. Râşid' maddesi, DİA, XXVII, 552-554, Ankara 2003. (Mütercim)

<sup>24</sup> Hişam b. Urve: Ebû'l-Münzir (Ebû Abdillâh) Hişam b. Urve b. ez-Zübeyr b. Avvâm el-Kureşî (H. 146/763), tâbiîn muhaddislerdendir. Hz. Abdullah b. Ömer, Hz. Câbir b. Abdullah ve Hz. Enes b. Mâlik'i görmüştür. Hişam, babası, amcası Hz. Abdullah b. Zübeyr, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, İbnü'l-Münkedir, Amr b. Şuayb, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû'z-Zinâd gibi muhaddislerden rivayette bulunmuştur. Esmâ bint Ebû Bekir es-Siddîk, Resûl-i Ekrem'in hanımı Ümmü Seleme ve Amre bint Abdurrahman'dan hadis nakletmiştir. kendisinden Eyyüb es-Sahtiyânî, Ma'mer b. Râşid, İbn Cüreyç, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübarek, Süfyân b. Uyeyne ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi muhaddisler hadis rivayet etmiştir. İbn Sa'd, Yahya b. Maîn, Ebû Hatim er-Râzî, Hişam'ın sika olduğunu, Ali b. Medîni, hadislerinin 400'ü bulduğunu, Zehebî ise 1000'den fazla olduğunu söylemiştir. Hişam b. Urve, Bağdat'ta vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: M. Yaşar Kandemir, 'Hişam b. Urve' maddesi, DİA, XVIII, 155-156, İstanbul 1998. (Çeviren)

<sup>25</sup> Bekir Kuzudişli, Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları, (Doktora Tezi), İstanbul 2005, s. 8. (Çeviren)

Adam: 'Ey emîri'l-mü'minîn fenâ değildir.'

Hz. Ömer: 'Onunla hiç yolculuk yaptın mı?'

Adam: 'Hayır!'

Hz. Ömer: 'Aranızda hiç husumet geçti mi?'

Adam: 'Hayır!'

Hz. Ömer: 'O kimseye hiç emanet para (gümüş veya altın) verdin mi?'

Adam: 'Hayır!'

Hz. Ömer: 'Senin bu adam hakkında bir bilgin yok, sen sadece mescidde başını eğip kaldıran (namaz kılan) bir adam görmüşsün<sup>26</sup>.' dedi.

لِقَاءِ الْعُلَمَاءِ

#### Âlimlerle Karşılaşmak

حَلَفْنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ، ثنا الْقَعْنَبِيُّ، ثنا طَاهِرُ بْنُ أَبِي أَحْمَدَ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ: سَمِعْتُ وَهْبَ بْنَ مُنْبَهٍ يَقُولُ: " لَقِيَ رَجُلًا رَجُلًا فَوْقَهُ فِي الْعِلْمِ فَقَالَ: كَمْ أَكَلْتُ فَقَالَ: مَلْفُوقَ الْجُوعِ، وَدُونَ الشَّبَعِ قَالَ: فَكَمْ أَصْحَكُ؟ قَالَ: حَتَّى يُسْفِرَ وَجْهَكَ، عَلَيَّ أَنْ لَا يُسْمَعَ صَوْتُكَ قَالَ: فَكَمْ أَبْكِي؟ قَالَ: لَا تَمَلْ أُنْتَبِكِي مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ. قَالَ: فَكَمْ أُخْفِي مِنْ عَمَلِي؟ قَالَ: حَتَّى لَا يَبْرَأَكَ النَّاسُ أَنْ تَكْتَعْمَلُ بِحَسَنَةٍ قَالَ فَكَمْ أَظْهَرُ مِنْ عَمَلِي؟ قَالَ: حَتَّى يَأْتَمَّ بِكَ الْحَرِيصُ، وَيُؤْمِنَ عَلَيْكَ قَوْلُ النَّاسِ.

Ebû Câfer Muhammed b. Osman/Ka'nebî/Tâhir b. Ebî Ahmed/Abdurrahman b. Mehdî/Abdullah b. Mübârek/Ömer b. el-Hakem/Vehb b. Münebbih'ten rivayetle (Ömer b. Hakem) şöyle dedi: 'Bir adam ilim bakımından kendisinden daha yüksek olan bir adamla karşılaştı. (Ve aralarında şu konuşma geçti)':

A: 'Ne kadar yiyeyim?'

B: 'Açlık üstünde, tokluk altında.'

A: 'Ne kadar güleyim?'

B: 'Sesini işitmeden yüzün gülümseyinceye kadar.'

A: 'Ne kadar ağlayayım?'

B: 'Allah (cc) korkusundan dolayı ağlamaktan bıkmama.'

A: 'Amelimden ne kadarını gizleyeyim?'

B: 'İnsanlar senin iyilik yaptığımı görmeyecek kadar. (O kadar gizli yap amelini)'

A: 'Amelimden ne kadarını açığa vurabilirim?'

B: '(İyiliğe karşı) Hırslı olanın (bile) seni uyulması gereken biri olarak görebileceği ve insanların senin hakkındaki sözlerinden emin olabileceği kadar (amelin görünsün).<sup>27</sup>

<sup>26</sup> İsnadı Hasendir. Senedde bulunan Ebû Humate'nin ismi Muhammed b. Yusuf ez-Zebîdî'dir. İbn Hacer, onun sadûk (güvenilir) birisi olduğunu söylemiştir. Takrib, 2/222. İbn Ebî Hâtim de kendisinde cerh edecek bir şey bulamadığını söylemiştir. El-Cerh ve't-Ta'dil, 8/120.

مِنْ قِصَاصِ الشَّاهِدِينَ

### İki Şâhidin Faziletlerinden

حَلَفْنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَّانِيَّ، ثنا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَلْبَلِيُّ، ثنا سَلْمَةُ بْنُ وَرْدَانَ، قَالَ : سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : أَتَانِي مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ : فَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ : قَالَ : مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا دَخَلَ الْجَنَّةَ فَقُلْتُ : أَنْتَ سَمِعْتَ هَذَا؟ قَالَ نَعَمْ فَأَذْهَبْ، فَاسْأَلْهُ قَالَ : فَلْتَنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلْتُهُ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدِّثْنِي مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ أَتَكَ فَقُلْتُ : مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قَالَ : صَدَقَ مُعَاذٌ، صَدَقَ مُعَاذٌ.

Ebû Şuayb Abdullah b. el-Hasan el-Harrânî/Yahyâ b. Abdillâh el-Bâbeltî/Seleme b. Verdân/Enes b. Mâlik (ra)'in şöyle dediğini (Seleme b. Verdân) rivayet etti: Muaz b. Cebel (ra) bana geldiğinde Hz. Peygamber'in ne dediğini sordum. Allah Resulü (sav)'nün "Kim ki ihlâslı bir şekilde Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet ederse cennete gider." dediğini aktardı. 'Sen bunu O (sav)'ndan işittin mi?' diye sorduğumda: 'Evet istersen git sor.' dedi. Bende (Enes b. Mâlik (ra)) Allah Resulü (sav)'ne geldim ve Muaz b. Cebel (ra)'in kendisinden: 'Kim ki ihlâslı bir şekilde Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet ederse cennete gider' sözünü aktardığını söyledim. Hz. Peygamber (sav) de: "Muaz doğru söyledi, Muaz doğru söyledi."<sup>28</sup> buyurdu.

الْمَلَائِكَةُ فِي بَيْتِ وَاصِلٍ

### Vâsıl'ın Evindeki Melekler

حَلَفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُوقِ الطُّوسِيِّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنِي أَبُو إِسْحَاقَ الْبَصْرِيُّ، حَدَّثَنِي مُهْدِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ، قَالَ : كَانَ وَاصِلٌ مَوْلَى عَيْنَةَ جَارًا لِي، وَكَانَ يَسْكُنُ فِي غُرْفَةٍ، فَكُنْتُ أَسْمَعُ قِرَاءَتَهُ مِنَ اللَّيْلِ، وَكَانَ لِحِينَانًا مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا بَسِيرًا قَالَ : فَغَابَ وَاصِلٌ مَوْلَى عَيْنَةَ إِلَى مَكَّةَ، فَكُنْتُ أَسْمَعُ الْقِرَاءَةَ مِنْ غُرْفَتِهِ عَلَيَّ نَحْوَ مِنْ صَوْتِهِ، كَأَنِّي لَا أَنْكُرُ مِنَ الصَّوْتِ شَيْئًا، وَبَابُ الْغُرْفَةِ مُمْغَلَقٌ قَالَ : فَلَمَّ بَلَيْتُ أَنْ قَدِمَ مِنْ سَفَرِهِ، فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ : وَمَا أَنْكَرْتَ مِنْ ذَلِكَ؟ هُوَ لَا سَكَانَ الدَّارِ، يُصَلُّونَ بِصَلَاتِنَا، وَيَسْمَعُونَ لِقِرَاءَتِنَا، قَالَ : فَقُلْتُ : لَقَرَاهُمْ؟ قَالَ : لَا، وَلَكِرِّي أَحْسَنُ بِهِمْ، وَأَسْمَعُ تَأْمِينَهُمْ، عِنْدَ الدُّعَاءِ، وَرَبِّمَا غَلَبَ عَلَيَّ لِلنُّومِ فَيُرْفِطُونِي.

Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk et-Tûsî<sup>29</sup>/Muhammed b. el-Hüseyn/Ebû İshak el-Basrî/Mehdî b. Meymûn dedi ki: Uyeyne'nin kölesi Vâsıl benim komşumdu. Bir odada oturuyordu. Gece okuduğu Kur'an kıraatını işitirdim. Geceleri çok az uyuyan kimseydi. Uyeyne'nin kölesi Vâsıl bir gün

<sup>27</sup> İsnâdı Hasendir.

<sup>28</sup> Hadis Sahihtir. Musannifin buradaki isnadı zayıftır. Senedde bulunan Yahyâ b. Abdillâh el-Bâbeltî hakkında Ebû Hâtîm, itimat edilemeyeceğini söylemektedir. Ebû Zûr'a ve diğerleri zayıf kabul etmektedir. Tehzîb, 11/240; Takrib, 2/351; Mîzân, 4/390.

<sup>29</sup> Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk et-Tûsî (H.298/910-911), ilk devir sûfilerindedir. H.214'te Tus'da doğmuş, Bağdat'ta yaşamıştır. Haris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Muhammed b. Mansûr et-Tûsî ve Muhammed el-Bürçülânî gibi meşhur sûfilerin sohbetinde bulunmuştur. Cüneyd-i Bağdâdiye hizmet etmiş, ilim tahsil etmek için Rey ve Horasan civarını dolaşmıştır. Ali b. Câd, İbnü'l-Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerden hadis tahsil etmekle beraber, Dârekutnî tarafından hadis rivayetinde zayıf kabul edilmiştir. Geniş bilgi için bkz: Mustafa Bilgin, 'Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk' maddesi, DIA, II, 103, İstanbul 1989. (Çeviren)

Mekke'ye gitti. Ben odasından onun sesine benzer tarzda Kur'an kıratını işitiyordum. Sesi bana hiç garip gelmiyordu. Odasının kapısı da kapalıydı. Yolculuktan (Mekke) döner dönmez kendisine bu durumu aktardım. Vâsil: 'Bu durumu garip bulmadın mı?' dedi ve 'Onlar bizim evin sakinleridir. Bizimle namaz kılarlar, Kur'an okumamızı dinlerler' açıklamasında bulundu. Onları görüp görmediğini sordum. O da görmediğini, fakat onları hissettiğini, dua anında âmin dediklerini duyduğunu, ne zaman kendisine uyku galip gelse uyandırdıklarını söyledi.

مِنْ مَنَامَاتِ الصَّالِحِينَ

### Sâlihlerin Rüyalarından

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ وَاشِدٍ أَبُو بَكْرٍ، حَدَّثَنِي مُضَرُّ الْقَارِي، قَالَ: كَانَ رَجُلًا قَلَّ مَلِينَامٌ مِنَ الْمَنَامِ بِفَعْلَبَتِهِ عَيْنَاهُ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَنَامَ عَنْ حُزْنِهِ بِفَرَاى فِيمَلِيْرَى النَّائِمِ، لَكِنَّ جَارِيَةً وَقَفَتْ عَلَيْهِ، كَلَّمَتْهُ الْقَمْرُ الْمُسْتَبِيرُ، قَالَ: وَمَعَهَا رَقٌّ فِيهِ كِتَابٌ بِفَقَالَتْ: لَتَقْرَأَ لِيْهَا الشَّيْخُ؟ قَالَ خَنَعَمْ، قَالَتْ: فَلَقْرَأَ إِلَيَّ هَذَا الْكِتَابَ قَالَ: فَأَخَذْتُهُ مِنْ يَدِهَا فَفَتَحْتُهُ، فَإِذَا فِيهِ مَكْتُوبٌ لَهْوَتِ بِلَدَّةٍ عَنْ خَيْرِ عَيْشٍ \* مَعَ الْخَيْرَاتِ فِي غُرْفِ الْجَنَانِ تَعِيْشُ مُخَلَّدًا لَا مَوْتَ فِيهَا \* وَتَتَنَعَّمُ فِي الْخِيَامِ مَعَ الْجَسَانِ تَتَقَطُّ مِنْ مَنَامِكَ إِنْ عَجِرًا \* مِنَ الْمَنَامِ لِلتَّهْجِدِ بِالْقُرْآنِ قَالَ: فَقَوْلَهُ، مَا دَكَّيْتُهَا قَطُّ، إِلَّا ذَهَبَ عَنِّي الْمَنَامُ.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. el-Hüseyn/Yahyâ b. Râşid Ebû Bekr/Mudar el-Kârî dedi ki: Geceleri az uyuyan bir adam, bir gece uyku ona galip gelince gecenin bir vaktinde uyudu. Gece bir rüya gördü. Rüyasında bir cariye başında duruyor, sanki o, parlayan bir ay gibiydi. Yanında da içerisinde kitap olan bir kutu vardı. 'Sen okuma yazma biliyor musun yâ şeyh?' deyince evet dedim. 'Bu kitabı bana oku' dedi. Elinden aldım ve açtığımda içinden bir mektup çıktı. Mektupta şu yazılıydı:

*Uyku lezzeti senin cennette/ahiret yurdunda birçok hayrı yaşamayı engelledi*

*Orada ölüm olmayan ebedî bir hayat yaşarsın/iyiliklerle beraber cennet çadırlarında nimetlenirsin*

*Uykudan uyan! Uykunun hayırlısı Kur'an'ın okunduğu gece namazıdır.*

Rüyayı gören adam şöyle dedi: Allah'a yemin olsun ki, o yazıyı ne zaman hatırlasam uyku benden kaybolur.

وَصَفَّ ابْنُ الْمُبَارَكِ الْعَبَّادِ

### İbnü'l-Mübârek'in Âbidleri Vasıflandırması

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، أَنَّهُ ذَكَرَ الْعَبَّادَ فَقَالَ:

وَمَلَفَرُّهُمْ إِلَّا أَيَّامُنُ أُرْزِمُ \* وَمَا وَسَدُّهُمْ إِلَّا مِلَّةٌ وَأَذُنُ  
وَمَا لِيْ لَهُمْ فِيهِنَّ إِلَّا تَحَوُّبٌ \* وَمَلَنُواهُمْ إِلَّا عِشَاشٌ مُرَوِّعٌ  
وَأَلْبَلَنُهُمْ صَفْرٌ كَانَ وَجْوهَهُمْ \* عَلَيْهَا جِسَادٌ هِيَ بِالْوَرِيْسِ مُشْبَعٌ  
نَوَاحِلُ قَدْ أُرْزِي بِهَا الْجَهْدُ وَالسَّرَى \* إِلَى اللَّهِ فِي الظُّلْمَاءِ وَالرَّأْسِ هُجَعٌ

وَيُبْكُونَ أَحْيَانًا كَأَنَّ عَجِيحَهُمْ \* إِذْ لَنَوَّمُ النَّاسَ الْحَيِّينَ الْمَرْخِعُ  
وَمَجْلِسٍ ذَكَرَ فِيهِمْ قَدْ شَهِدْتُهُ \* وَأَعْيُنُهُمْ مِنْ رَهْبَةِ اللَّهِ تَدْمَعُ

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. el-Hüseyin/Muhammed b. Ebû Bekr/İbnü'l-Mübârek âbidleri şu şekilde vafsetti:

*Onların yatakları ancak elbiselerinin sağ tarafı/Yastıkları ise şal ve dirsekleridir*

*Gecelerinde yakarıştan başka bir şey yoktur/Uykuları ancak ürkek kuşun kovuktaki uykusu gibidir*

*Tenleri sararmış, sanki yüzleri/Vers otuyla boyanmış gibi sapsarıdır*

*İnsanlar gece uykudayken onların gece mücahedeleri ve Allah'a olan yolculukları, (bedeni) zayıflıklarını artırır*

*Onlar bazen ağlarken sanki insanların uykuda mırıldandıkları gibi inlerler.<sup>30</sup>*

Abdullah b. Mübârek dedi ki: 'Onların zikir meclisine şahit oldum ki Allah korkusundan dolayı gözyaşı döküyorlardı.'

كَلَامُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ عَنِ الرَّهَادِ

#### Hasan Basrî'nin Zâhidler Hakkındaki Sözleri

خَلَلْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثنا عَبْدُ الْعَزِيزِ أَبُو خَالِدٍ الْأُمَوِيُّ، ثنا مُسْلِمَةُ الْعَابِدِ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جَعْفَرٍ، أَنَّ الْحَسَنَ، كَانَتْ يَقُولُ: إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا كَمَنْ رَأَى أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ وَهُمْ مُخَلَّدُونَ، وَكَمَنْ رَأَى أَهْلَ النَّارِ فِي النَّارِ مُعَذَّبُونَ مَقْلُوبِيهِمْ مَحْزُونَةً، وَشُرُورَهُمْ مَأْمُونَةً، وَخَوَانِيَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَقْصِيَّةً، وَلِنَفْسِهِمْ عَنِ النَّسِيَةِ عَقِيْقَةً، صَبَرُوا أَيَّامًا قِصَارًا، لِعَقْسِي رَاحَةً طَوِيلَةً، أَمَا اللَّيْلُ فَصَافَةٌ أَقْدَامُهُمْ، تَسِيلُ دُمُوعُهُمْ عَلَى خُدُودِهِمْ، يَجَارُونَ إِلَى رَبِّهِمْ، بَيْنَا وَبَيْنَا، وَأَمَا لِلنَّهَارِ فَخُلَمَاءُ عُلَمَاءَ غَبْرَةٍ أَتَقِيَاءَ، كَلَّنَهُمُ الْقِدَاحُ يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّاطِ رُفِيْحَسْبُهُمْ مُرْضَى، وَمَا بِالْقَوْمِ مِنْ مُرْضَى، وَيَقُولُ: قَدْ خَلَطُوا، وَقَدْ خَالَطَ الْقَوْمَ أَمْرٌ عَظِيمٌ.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. el-Hüseyin/Abdü'l-Azîz Ebû Hâlid el-Emevî/Mesleme el-Âbid/Abdü'l-Hamid b. Câfer/Hasan (el-Basrî) şöyle diyordu: Allah'ın cennet ehli olanları cennette ebedi olarak yaşayan, cehennem ehli olanları da cehennemde azap çeker vaziyette gören öyle kulları vardır ki; onların kalpleri mahzundur, şerlerinden emin olunmuştur (kimseye zarar gelmez). İhtiyaçları Allah katında giderilir, nefislerini dünyadan çekmişlerdir. Ukbâda uzun bir rahatlık için dünyadaki kısa günlerde sabrederler, geceleri (ibadetten) ayakları şişer, gözyaşları yanaklarına akar vaziyette: "Ey Rabbimiz! Ey Rabbimiz!" diyerek Rablerine yalvarırlar. Gündüzleri halim selim, âlim ve takvalı kimselerdir. Onlara bakan (vücut zayıflıklarından dolayı) sanki onları hasta zanneder, fakat onlardan kimse hasta değildir. Hasan Basrî (ra), onların hallerinin kolay anlaşılamayacak kadar büyük olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Buradaki inlemeden kasıt, âbidlerin Kur'an, Zikir ve Tessbih'le Allah (cc)'a yalvarıp yakarıştaki bulunmalarıdır.

<sup>31</sup> İsnadı Hasendir. Bu hadisi İbn Ebi'd-Dünya "El-Evliyâ" da (93), Ebû Nuaym "Hilyetü'l-Evliyâ" da 2/151 tahrîç etmiştir. Senedde bulunan Mesleme hakkında İbnü Ebi Hâtim cerh ve ta'dil edecek bir şey bulamadığını belirtmektedir. Senedde bulunun bir diğer ravi Ebû



خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُوقٍ، ثنا يُونُسُ بْنُ مُوسَى الْمَرْوَزِيُّ، ثنا ابْنُ عُثَيْبٍ، ثنا أَبُو الْخَيْرِ الْبَصْرِيُّ، قَالَ : أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : قَرَعْمُ أَنْتَ تَجِيئِي، وَتَدْعِي وَتُسِي فِي الظَّنِّ صَبَاحًا وَمَسَاءً، أَمَا كَانَتْ لَكَ عِبْرَةٌ، أَنِّي شَقَقْتُ سَبْعَ أَرْحَمِينَ، مَا دَرَّةٌ فِيهِلُّنِي لَمْ أَنْسَهَا، أَمَا إِنِّي لَوْلَا أَنِّي أَحْفَظُ مِنْكَ حَصَالًا، لَأَخْرَفْتُكَ بِالنَّيْرَانِ.

Ahmed b. Muhammed b. Mesruk/Yusuf b. Mûsâ el-Mervezi/İbn-i Hubeyk/Ebû'l-Hayr el-Basrî dedi ki: Allah (cc), Dâvud (as)'a şöyle vasiyet etti: "Sen beni sevdiğin iddiasındasın, fakat bununla birlikte suizan etmekteisin. Yedi kat yeri yarıp tek bir zerreyi bile unutmamam senin için ibret değil mi? Şayet ben senin bazı hasletlerini koruyor olmasaydım, seni ateşe atardım."

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسُ، ثنا عُثَيْبٌ، قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الصَّرُّوسِ يَقُولُ : قَالَ أَعْرَابِي فِي الْمَوْقِفِ : اللَّهُمَّ إِن كُنْتُ مَدَدْتُ يَدِي إِلَيْكَ رَاغِبًا، فَطَالَ مَا كَفَيْتَنِي سَاهِبًا سَتَعَمَّكَ تَطَاهُرٌ عَلَيَّ عِنْدَ الْعُقْلَةِ، فَكَيْفَ آتَيْتَنِي مِنْكَ عِنْدَ الرَّجْفَةِ، لَسْتُ أَقْطَعُ رَجَاءَكَ مِنْ عَظِيمِ آفَامِي، وَإِنْ كُنْتُ لَا أَصِلُ إِلَيْكَ أَبَدًا.

Ahmed (b. Muhammed b. Mesruk)/Yusuf ( b. Mûsâ el-Mervezi)/Hubeyk (Abdullah b. Hubeyk)<sup>32</sup> dedi ki: Abdullah b. Durays'tan işittim ki şöyle diyordu: Bir A'rabî bir makamda şöyle söyledi: 'Allah'ım, şayet yanlışlıkla ben sani arzu ederek elimi uzatsam, sen bana kefil olduğun sürece nimetlerin yine de ortaya çıkar. Ben zorluk anında senden nasıl umut keserim! Sana ebedi olarak ulaşamayacak olsam da ben günahlarımdan dolayı senden ümidimi asla kesmem.'

لِقَاءِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَلِكِ الْمَوْتِ

### Hiz. İbrâhim'in Ölüm Meleğiyle Karşılaşması

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيْسَى، ثنا إِسْحَاقُ، ثنا جُوَيْرِيٌّ، عَنِ الصَّحَّاحِ ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ، عَزَّ وَجَلَّ، يَقْبِضُ رُوحَ خَلِيلِهِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَبَطَ إِلَيْهِ مَلِكُ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُ إِبْرَاهِيمُ: رَأَيْتَ خَلِيلًا يَقْبِضُ رُوحَ خَلِيلِهِ؟ قَالَ: سَفَرَجَ مَلِكُ الْمَوْتِ إِلَى رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ عَادَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ: يَا إِبْرَاهِيمُ، وَرَأَيْتَ خَلِيلًا يَكْرَهُ لِقَاءَ خَلِيلِهِ؟ قَالَ: فَاقْبِضْ رُوحِي السَّاعَةَ.

Ahmed (b. Muhammed)/Hasan b. Ali/İsmâil b. İsmâ / İshak / Cüvebyir / Dahhâk<sup>33</sup>/ İbn Abbâs (ra) dedi ki: Allah (cc), İbrahim (as)'in ruhunu almayı

Hâlid hakkında Sadûk (güvenilir) denmiştir. Takrib, 1/513. Senedde bulunan bir diğer râvi Abdü'l-Hamid b. Câfer hakkında da Sadûk (güvenilir) denmiştir. Takrib, 1/467.

<sup>32</sup> Abdullah b. Hubeyk: Ebû Muhammed Abdullah b. Hubeyk b. Sâbık el-Mevsilî el-Antâkî, hadis de rivayet etmiş olan ilk sûfîlerdendir. Önemli kültür merkezlerinden Antakya'ya göç etmiş ve orada yaşamıştır. Abdullah b. Hubeyk, sûfî kaynaklarında âli sened'le hadis rivayet eden bir râvi olarak zikredilmektedir. Ebû Nuaym, Hilye'sinde onun, rivayetinde tek kaldığı yedi hadisini nakletmektedir. Hadisteki hocalarını ve talebelerini zikretmekle yetinen hadis münekkitleri, rivayetlerinin değeri konusunda görüş belirtmemişlerdir. İbn Ebî Hatim, el-Cerh ve't-Ta'dil eserinde Abdullah b. Hubeyk ile görüştüğünü, fakat kendisinden hadis yazmadığını söylemektedir. Geniş bilgi için bkz: Mustafa Bilgin, 'Abdullah b. Hubeyk' maddesi, DİA, I, 107, İstanbul 1988. (Çeviren)

<sup>33</sup> Dahhâk b. Muzâhim: Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Muzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî (H. 105/723), Hz. İbn Abbâs, Hz. Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. İbn Ömer, Hz. Enes b. Mâlik, Hz. Zeyd b. Erkam, Hz. Saîd b. Cübeyr ve daha birçoklarından rivayette bulunmuş, kendisinden de Abdülazîz b. Ebû Revvâd, Kurre b. Hâlid, İsmail b. Ebû Hâlid, Mukâtil b. Süleyman ve diğerleri hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Hibbân ve Dârekutnî gibi muhaddislerin sika kabul ettikleri

murad ettiği zaman O (as)'na ölüm meleğini gönderdi. Hz. İbrahim, meleğe hitaben: 'Sen dostunun ruhunu kabzedenden bir dost gördün mü?' deyince melek Rabbi'ne gitti ve dönüşünde Hz. İbrâhim'e: 'Yâ İbrâhim, dostun, dostuna kavuşmasını istemeyen bir dost gördün mü?' dedi. Bunun üzerine Hz. İbrâhim: 'Öyleyse şu an ruhumu kabzet!' dedi.<sup>34</sup>

مَحَبَّةُ الصَّالِحِينَ لِرَبِّهِمْ وَكَيْفَ تَكُونُ

### Salihlerin Rableriyle Olan Muhabbetlerinin Keyfiyeti

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْخَوَارِزْمِيِّ، ثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي يُونُسَ، عَنْ شُعَيْبِ بْنِ خَرَبٍ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى مَالِكِ بْنِ مَعْوَلٍ، وَهُوَ فِي دَارِ الْكُوفَةِ وَخَدَّةً سَفَلْتُ لَهُ: أَمَا تَسْتَوْحِشُ فِي هَذِهِ الدَّارِ مَفْقَالًا: مَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ أَحَدًا يَسْتَوْحِشُ مَعَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لِأَنَّهُ إِذَا أَحَبَّ الْعَبْدُ رَبَّهُ فَلَا وَخَشَةَ عَلَيْهِ، بَلْ هُوَ أَنْسُهُ، وَيُحَدِّثُهُ.

Ahmed b. Muhammed et-Tûsî/Ahmed b. Ebi'l-Havârî/Mûsâ b. Eyyûb/Şuayb b. Harb dedi ki: Kûfe'de bir evde tek başına yaşayan Mâlik b. Miğval'in yanına geldim ve ona: 'Bu evde yalnızlık çekmiyor musun?' dedim. O da: 'Ben Allah'la beraber olan bir kişinin yalnızlık çekeceğini zannetmiyorum; çünkü kul rabbini sevdiği zaman onun üzerine korku yoktur, bilakis onunla ünsiyet kurar ve onunla konuşur.' cevabını verdi.<sup>35</sup>

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْخَوَارِزْمِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ لِرَاهِبٍ فِي صَوْمَعَتِهِ: يَا رَاهِبُ مَا لَقَوَى شَيْءٌ تَجِدُونَهُ فِي كُنُوبِكُمْ؟ قَالَ: مَا نَجِدُ شَيْئًا فِي كِتَابِنَا لَقَوَى مِنْ أَنْ تَجْعَلَ مَحَبَّتَكَ، وَفُقُوتَكَ كُلَّهُ فِي مَحَبَّةِ الْخَالِقِ.

Ahmed b. Muhammed/Ahmed b. Ebi'l-Havârî<sup>36</sup> dedi ki: Mabedinde ibadet eden bir râhibe 'Yâ râhib, sizin kitaplarınızda bulduğunuz en kuvvetli şey

Dahhâk'ı Yahya b. Saîd el-Kattân zayıf olarak saymıştır. İclî de onun sika olduğunu söylemiştir. Dahhâk'ın kendilerinden rivayette bulunduğu ashaptan bizzat hadis öğrenmediği, hatta onlarla karşılaşmadığı ve kendilerinden rivayet ederken asıl hocasının adını zikretmediği bu sebeple birçok mürsel hadis rivayet ettiği söylenmiştir. Örneğin, İbn Abbas'la karşılaşmadığı halde bizzat kendisinden pek çok tefsir rivayet etmiş, ancak bu bilgileri kendisiyle Rey'de karşılaştığı Hz. Saîd b. Cübeyr'den öğrenmiştir. H.105'de Belh'te vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Muhammed Eroğlu, 'Dahhâk b. Müzâhim' maddesi, DİA, VIII, 410-411, İstanbul 1993. (Çeviren)

<sup>34</sup> Rivâyet birçok illetten dolayı Mevzû'dur. Rivayette bulunan İsmail b. İsmâ'nın ismi Attar'dır. Ezdî, onu zayıf, başkaları ise sahih kabul etmiştir. Mîzân, 1/245. Senedde bulunan diğer râvi İshak'ı, Ali b. El-Medînî 'Kezzâb' (aşırı yalancı), Dârekutnî ise 'Kezzâb' (aşırı yalancı) ve 'Metruk' (gaflet ve fısıyla tanınan râvinin rivayet ettiği hadis) olarak nitelemiştir. Ukaylî, Ed-Duafâ, 116; İbn Hibbân, Mecrûhîn 1/135; Mîzân, 1/184; Lisânü'l-Mîzân, 1/354; Dârekutnî, ed-Duafâ, 92. Senedde bulunan ravilerden Cüvebyir ise çok zayıftır. Nesâî, Dârekutnî ve diğerleri hadislerinin terk edileceğini söylemişlerdir. İbn Main ise leys bi şey'in (bir şey değil) demiştir. Mîzân, 1/427; Ukaylî, Ed-Duafâ, 253; Mecrûhîn 1/217; Tehzîb, 2/124; Takrîb, 1/136; Dârekutnî, Ed-Duafâ, 147; el-Cerh ve't-Ta'dîl, 1/540. Senedeki bir başka râvi olan Dehhâk ise İbn Abbâs ile hiç karşılaşmamıştır. Mîzân, 2/325; Tehzîb, 4/453. Bu Rivâyeti Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ (10/9-8) da başka bir senedle rivayet etmiştir.

<sup>35</sup> İsnadı Hasendir. Senedde bulunan Şuayb b. Harb, sika ve âbid bir kişidir. Buhârî, Ebû Dâvud ve Nesâî ondan tahriçte bulunmuşlardır.

<sup>36</sup> Adı Ahmed b. Ebi'l-Havârî (H.246/860), künyesi Ebû'l-Hasan veya Ebû'l-Hüseyn'dir. Aslen Kûfe'li olup Şam'da yaşamıştır. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin müridi olup, Süfyan

nedir?' dedim. Râhib de: 'Biz kitaplarımızda en güçlü şey olarak bütün muhabbet ve kuvveti Hâlik'in muhabbetine yoğunlaştırmayı buluyoruz.' dedi.<sup>37</sup>

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْخَوَّارِيِّ، حَدَّثَنِي زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى، قَالَ : قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ النَّاجِيِّ : مَا اسْمُكَ؟ قَالَ : مَدَافِعُ الْأَطِيمِ قَالَ : مَا اسْمُكَ يَا عَبْدَ اللَّهِ؟ قَالَ : قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ الْمُحِبَّ عَلَى انْرِعَاجٍ مِنْ هَذِهِ النَّبِيَا، وَهُوَ مَدَافِعُ أَيَّامِهَا.

Ahmed b. Muhammed/Ahmed b. Ebi'l-Havârî/Zekeriyâ b. Yahyâ dedi ki: Ebû Ubeyde en-Nâcî'ye: 'İsmin nedir?' diye soruldu. O da: 'Müdâfiu'l-Eyyâm!' diye cevap verdi. 'Ey Allah'ın kulu, ismin nedir?' diye tekrar sorulunca Ebû Ubeyde: 'Ben sana haber verdim ki bu dünyanın sıkıntılarını seven kimse günlerini koruyan kimsedir (Müdâfiu'l-Eyyâm).' dedi.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْخَوَّارِيِّ، قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا سَلِيمَانَ مَيْقُولُ : قَدْ أَسْكَنَهُمُ الْعُرْفَ قَبْلَ أَنْ يُطِيعُوهُ، وَأَدْخَلَهُمُ النَّارَ قَبْلَ أَنْ يَعْصُوهُ، قَدْ كَانَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَحْمَةً اللَّهِ عَلَيْهِ يَخِمِلُ الطَّعَامَ إِلَى الْأَصْنَامِ، وَاللَّهُ يُجِبُّهُ، مَا صَرَّهَ ذَلِكَ عِنْدَهُ طَرْفَةَ عَيْنٍ.

Ahmed b. Muhammed et-Tûsî/Ahmed b. Ebi'l-Havârî dedi ki: Ebû Süleyman'dan<sup>38</sup> işittim ki o şöyle diyordu: 'Allah (cc), cennet ehlini daha dünyaya gelip itaat etmeden önce cennetine koydu. Cehennem ehlini de daha dünyaya gelip isyan etmeden önce cehenneme soktu. Hz. Ömer, putlara yiyecek taşıyordu. Allah (cc), kendisini çok sevince bu durum O (cc)'nun katında göz açıp kapama süresi kadar bile Hz. Ömer'e zarar vermedi.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْخَوَّارِيِّ، حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دُكَّوَانَ، عَنْ عَمْرِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ حَسَّانٍ، قَالَ : قَالَ مُسْلِمُ بْنُ يُسَارٍ : مَتَلَدَدُ الْمُتَلَدِّ دُونَ بَمَثَلِ الْخُلُوةِ بِمُنَاجَاةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَالْأُنْسِ بِمَخِيتِهِ.

Ahmed b. Muhammed/Ahmed b. Ebi'l-Havârî/Abdullah b. Zekvân<sup>39</sup>/Ömer b. Ebû Seleme/Yahyâ b. Hasan, Müslim b. Yesâr'ın şöyle

bin Ueyyne, Mervan b. Muaviye el-Fezarî, Mezâ b. İsa ve Bişr b. es-Seriyy gibi sûfîlerin sohbetinde bulunmuştur. Abbasi halifesi, Me'mun döneminde çağdaşı bazı âlimler gibi sorguya çekilmiş ve Ahmed b. Hanbel ile birlikte bir dönem hapse de atılmıştır. Cüneyd el-Bağdadî, onu 'Şam'ın gül kokulu çiçeği' diyerek yâd etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Hasan Kâmil Yılmaz, 'Ahmed b. Ebi'l-Havârî -Kuddise Sirruh-', Altınoluk Dergisi, S.15, s.29, İstanbul, Mayıs 1987. (Çeviren)

<sup>37</sup> Hadis Sahihtir. Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ'da 10/8 tahrîc etmiştir. Senedde bulunan Ahmed b. Ebû el-Havârî'nin ismi Ahmed b. Abdullah b. Meymûn'dur. Bu kişi zâhid ve Abid kişilerdendir. Ebû Dâvud ve İbn Mâce tahrîcde bulunmuştur. Sika birisidir. Takrib, 1/18; Tehzîb, 1/49.

<sup>38</sup> Ebû Süleymân Abdurrahmân b. Ahmed b. Atiyye ed-Dârânî, Şam'da yetişen büyük velîlerdendir. İsmi Abdurrahman b. Ahmed b. Atiyye el-Ansî, künyesi ise Ebû Süleyman'dır. Zühd ve Tasavvufu ilgili sözleri, daha çok yetiştirdiği sûfîlerin büyüğü olan Ahmed b. Ebi'l-Havârî vasıtasıyla rivayet edilmiştir. Bazı ayetlere tasavvufî yorumlar getirmesi nedeniyle işârî tefsir hareketinin ilk temsilcilerinden sayılmaktadır. H.215/830 senesinde Şam'da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Mustafa Kara, 'Dârânî' maddesi, DİA, 485, İstanbul, 1993. (Çeviren)

<sup>39</sup> Ebû'z-Zinâd: Ebû Abdurrahmân Ebû'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân el-Kureşî (H.130/748), hadis hafızlarındandır. Hz. Enes b. Mâlik ve Hz. Ebû Ümâme b. Sehl'den, tabiünden ise Şa'bî, Ebân, Saîd b. Müseyyeb, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec gibi âlimlerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden Hişâm b. Urve, Süfyân es-Sevri, Mâlik b. Enes ve Süfyân b.

dediğini aktardı: ‘Hiçbir lezzet tadıcı Allah’a münacaatta bulunan O (cc)’na ünsiyet edip muhabbet besleyen kimsenin aldığı tadı tatmamıştır.’

مِنْ مَعَانِي لِلتَّوَكُّلِ عَلَى اللَّهِ

#### Allah’a Tevekkül Makamları

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ ثنا زَائِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءِ بْنِ وَاقِدٍ، عَنْ عَبْدِ بْنِ مَنْصُورٍ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ عَنِ التَّوَكُّلِ، فَقَالَ: الرِّضَا عَنِ اللَّهِ، عَزَّ وَجَلَّ. سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ الْجَنْدِيَّ، يَقُولُ: لَمْ يُبْطِءْ عَلَى الْخَلْقِ مَا وَعَدُوا، وَإِنَّمَا تَخَلَّفُوا عَمَّا أَمَرُوا، فَأَبْطَأَ عَلَيْهِمْ مَا وَعَدُوا.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. Humejd/Zâfir b. Süleyman/Abdullah b. Recâ b. Vâkid/Abbâd b. Mensur dedi ki: Hasan (el-Basrî) (ra)’ye tevekkül hakkında sorulduğunda tevekkülü ‘Allah’tan razı olmak’ şeklinde açıkladı.

Ebû Kâsım el-Cüneyd’in şöyle dediğini işittim: ‘Mahlûkata vaat edilenler geciktirilmedi. İnsanlar emredildikleri şeyde geri kalınca vaat edilenler gecikti.’

فَوَاتِ الْأَعْمَالِ أَشَدُّ عَلَى الصَّالِحِينَ

#### Salihlere En Ağır Gelen Amellerin Kaçırılmasıdır

حَدَّثَنِي الْجَنْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو جَعْفَرٍ اللَّيْقَالُ، وَكَانَ سَيِّدَهُ سَيِّدُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى صِدَاقَةَ وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الدِّينِ وَالْفَضْلِ فَقَالَ لَهُ اللَّيْقَالُ: فَصَدَّقْتُمُنَا إِلَى مَنْزِلِهِ، فَاسْتَأْذَنَتْ عَلَيْهِ بِقَلْبِهِ يَوْمَ دُنَّ لِي بِقَوْلِكَ لِلْحَارِثِيَّةِ: مَا قَالَهُ؟ قَالَتْ: لَا أَذْرِي، إِلَّا أَنَّهُ دَخَلَ إِلَيَّ نِيَّتٍ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ، وَأَعْلَقَ عَلَيْهِ الْبَابَ، وَهَيَّبَنِي بِكَأَمِّ مَنَصَّلًا، دَانِمًا فَفَتَحْتِ لِي بِقَوْلِهَا، وَقُلْتُ لَهَا: ارْجِعِي فَاسْتَأْذَنِي لِي عَلَيْهِ، وَقَوْلِي لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ اللَّيْقَالُ، فَدَخَلْتُ بِقَلْبِي بِكَأَمِّ قَوْلِي، مَا يَكَادُ أَنْ يَتِمَّ لَكَ بِقَوْلِكَ لَهُ: أَخْبَرَنِي مَا خَالَكَ؟ فَأَرَادَ أَنْ يُلْهِبَنِي فَلَمْ يَتْرُكْهُ، ثُمَّ قَالَ لِي: إِنَّهُ فَاتَنِي الْبَارِحَةَ وَرَدِي، وَلَا أَحْسَبُ ذَلِكَ إِلَّا لِأَمْرِ أَخْلَسْتَهُ بِفَعْوَقِيَّتِ بِمَنْعِ وَرَدِي، وَأَخَذَ بِيَدِي، فَاشْفَقْتُ عَلَيْهِ، وَأَخْبَيْتُ أَنْ أُسْهَلَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ بِقَوْلِكَ لَهُ: مَا أَعْجَبَ أَمْرِي، وَأَمْرُكَ، قَدْ كُنْتُ أَحْسَبُ أَنْ فِي يَدِي مِنْكَ شَيْءٌ قَالَ لِي: وَبِمَ ذَاكَ؟ فَقُلْتُ لَهُ: لَمْ تَرْضَ عَنِ اللَّهِ فِي نَوْمِ مَنَاقِمِكَ يَا هَا، حَتَّى فَعَدْتِ تَبَكِّيَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لِي: دَعِ دَاعِيكَ يَا أَبَا جَعْفَرٍ، وَمَا أَحْسَبُ ذَاكَ إِلَّا لِأَمْرِ أَخْلَسْتَهُ، وَعَادَ عَلَيْهِ الْبُكَاءُ وَبَلَيْتُهُ لِأَسْرَجِ إِلَى قَوْلِي فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَاكَ انْصَرَفْتُ وَتَرَكْتُمُنِي قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ: وَهَذِهِ سِيرَةٌ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْعَلَ نَفْسَهُ، وَأَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِصَالِحٍ فَلَعَلَّهُ أَنْ لَا يَشْكُوَ لِلتَّعَرُّقِ عَنِ خَالِ، عَوَّضَهُ اللَّهُ هُنَا بِخَيْرٍ، وَلَا يَرْضَى بِنَفَادِهَا، فَإِنَّ فَقْدَ هُنَا شَيْئًا، رَجَعَ بِذَلِكَ عَلَى نَفْسِهِ، لِأَنَّمَا، عَادِلًا، وَلَمْ يَطْلُبِ الْمَقَادِيرَ الَّتِي تَسْلُبُهُ.

Cüneyd b. Muhammed<sup>40</sup>/Ebû Câfer el-Bakkâl/Muhammed b. Yahyâ’dan (kendisi dindar ve fâzıl bir kimseydi) Ebû Câfer el-Bakkâl dedi ki:

Uyeyne gibi muhaddisler hadis rivayet etmiştir. Süfyân, kendisinden ‘Emîrû’l-Mû’minîn fi’l-Hadîs’ diye söz etmektedir. Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Maîn, Ebû’z-Zinâd’ın güvenilir olduğunu belirtmektedir. Buhârî’ye göre Ebû Hüreyre’nin en güvenilir senedi Ebû’z-Zinâd, A’rec, Ebû Hüreyre zinciridir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır. Oğlu Abdurrahman, Hişâm b. Urve’nin talebesi olup hadis sahasında tanınmış bir âlimdir. Geniş bilgi için bkz: Ali Osman Koçkuzu, ‘Ebû’z-Zinâd’ maddesi, X, 354, İstanbul 1994. (Çeviren)

<sup>40</sup> Cüneyd-i Bağdâdî: Ebû’l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî (H. 297/909), ilk devir sûfilîğinin güçlü temsilcilerindendir. Henüz yirmi yaşındayken Ebû

Bir gün Muhammed b. Yahyâ'nın evine gittim ve girmek için izin istedim. Bana izin verilmedi. Cariyesine ne dediğini sordum. Cariye, bilmediğini, sabah erkenden eve girip kapıyı kapattığını ve sürekli ağladığını söyledi. Sözü bitirince, Cariye'ye: 'Git, benim Ebû Câfer el-Bakkâl olduğumu söyleyerek izin iste!' dedim. İçeriye girdiğimde şiddetli bir şekilde ağladığını gördüm. Kendisine hâkim olamıyordu. Durumunu sordum. Beni geçiştirmek istedi, fakat ben ısrar edince yaptığı bir işten dolayı dün virdini kaçırmakla cezalandırıldığını söyledi. Ağlamaya başladı. Ona acıdım ve onu sevindirmek ve işini kolaylaştırmak için: 'Olaya bakışımız ne kadar farklı! Ben senin bu halini başka bir şeye yoruyorum.' dedim. 'Nasıl yâni?' deyince 'Seni birazcık uyuttuğundan dolayı Allah'tan razı değil misin ki oturup ağlıyorsun?' dedim. 'Vazgeç bundan ey Ebû Cafer! Bu durum benim yaptığım bir işten kaynaklandı.' diyerek ağlamaya devam etti. Sözüme rağbet etmeyip ağladığını görünce, onu o vaziyette bırakıp oradan ayrıldım.

Ebû'l-Kâsım dedi ki: 'Bu yükselmek isteyen ve gerçekten Allah (cc)'ı arzulayan kimsenin ahlakıdır. Böyle bir kul, içinde bulunduğu halden Allah (cc) kendisini ondan daha hayırlısına gark edinceye kadar şikâyet etmez ve bu halin geçmesine razı olmaz. Kendisine verilmedikçe (başka) bir hâli de elde etmek istemez.'

مِنَ الْعِظَاتِ وَالْعَبْرِ

### İbretler ve Vaazlar

حَلَفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثَنَا مَالِكُ بْنُ صَيْعَمٍ، حَدَّثَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الدِّينِ، وَالْفَضْلُ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ قَالَ: مَرَّ الْإِسْكَانْدَرُ بِمَدِينَةِ سَكَنَهَا مُلُوكٌ سَلَفُوا، قَالَ: لِبَعْضِ مَنْ فِيهَا: هَلْ بَقِيَ مِنْ نَسْلِ أَوْلِيكَ الْمُلُوكِ أَحَدٌ؟ قَالَ: نَعَمْ بَقِيَ يَا أَوْيَ إِلَى الْمَقَابِرِ، وَالْجَبَانِينَ، وَلَا يُجَالِسُ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ، فَجَاءَ، فَقَالَ: هَلْ أَنْتَ مِنْ لَبَنَاءِ هَؤُلَاءِ الْمُلُوكِ الَّذِينَ مَلَكُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ؟ قَالَ: إِنْ ذَاكَ قَالَ: فَلِمَ تَأْوِي إِلَى الْمَقَابِرِ وَالْجَبَانِينَ؟ قَالَ: أُرِيدُ أَنْ لَعَبَّرَ عِظَامَ الْمُلُوكِ، وَعَبَّيْدَهُمْ، لِأَعْرِفَ ذَلِكَ سَفَقَدَ وَاللَّهِ أَعْيَانِي، وَمَا أَقْدِرُ عَلَىٰ إِلَيْهِ قَالَ: فَهَلْ لَكَ مِنْ بَقِيَّةٍ لَعَلِّي لِنَبْلُغُهَا فَتَسْأَلَ شَرَفَ آبَائِكَ؟ قَالَ: إِنْ لِي بَقِيَّةٌ إِنْ قَدَّرْتَ عَلَيَّهَا، قَالَ: وَمَا هِيَ؟ قَالَ: أُرِيدُ شَبَابًا لَا هَرَمَ فِيهِ،

Sevr'in ders meclisinde fetva verecek seviyeye ulaşmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, şer'î ilimleri öğrendikten sonra kendini zühd, ibadet ve tasavvufa vermiş, şer'î ilimlerle de sürekli meşgul olmuştur. Ca'fer el-Huldî'nin 'Hal ve ilmi, Cüneyd-i Bağdâdî kadar mükemmel bir şekilde kendisinde birleştiren başka bir sûfi görmedim. Onu gören halinin ilminden üstün, konuşmasını dinleyen ilminin halinden üstün olduğu kanaatine varırdı' demesi ilim ve tasavvuftaki mertebesini göstermektedir. Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebû'l-Abbas İbnü'l-Arabî, İsmail b. Nüceyd, Ali b. Bündâr es-Sayrafî, Ebû Bekir Şiblî, Mîmşâd ed-Dîneverî, Abdullah eş-Şarânî, Muhammed b. Ali el-Kettânî, Ebû Bekir el-Vâsıtî ve Ebû Amr ez-Zeccâcî Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetinde bulunan sûfilerdendir. Bu sebeple tarikatların tamamına yakını silsilelerinde kendisine yer vermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, ölüm döşeginde iken oturarak namaz kılması, bunun da bir nimet olduğunu söylemiş, istirahat etmesi gerektiğini söyleyenlere namaza durmak suretiyle cevap vermiş, virdiyle meşgulken vefat etmiş, cenaze namazında 60.000 kişinin bulunduğu rivayet edilmiştir. Bağdat'ın Şünûziye Mezarlığı'nda dayısı ve şeyhi Serî es-Sakâtî'nin yanında toprağa verilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin çeşitli İslâm ülkelerinde makamları bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: Süleyman Ateş, 'Cüneyd-i Bağdâdî' maddesi, DİA, VIII, 119-121, İstanbul 1993. (Çeviren)

وَنَعِيمًا لِّسُبُوسٍ فِيهِ، وَحَيَاةً لَا مَوْتَ فِيهَا قَالَ : وَمَنْ يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ؟ قَالَ سَيَقْدِرُ عَلَيْهِ مَنْ يَمْلِكُهُ قَالَ الْإِسْكَندَرُ :  
حِكْمَةٌ وَاللَّهُ، ثُمَّ الْمَلَأَتْ إِلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ: احْفَظُوهَا.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. el-Hüseyin/Mâlik b. Dayğam/Ebû'l-Hüseyin/Fadl, bazı kişilerden rivayetle dedi ki: İskender, geçmişte kralların yaşadığı bir şehre uğradı. Orada bulunan bazı kişilere: 'Bu krallardan herhangi birinin hayatta olan nesli var mı?' diye sordu. 'Evet! İnsanlarla oturmayan kabristana sığınan bir genç var.' dediklerinde İskender, ona adam gönderdi ve genç geldi. (İskender'le çocuk arasında şu konuşma geçti):

İskender: 'Bu beldede hüküm süren kralların çocuklarından mısın?'

Genç: 'Evet öyle.'

İskender: 'Niçin bu kabristana sığındın?'

Genç: 'Kralların kemikleriyle kölelerininkini ayırmak istiyorum. Fakat yemin olsun ki buna güç yetiremedim.'

İskender: 'Seni ulaştırabileceğim bir miras var mı ki sen de babalarının şerefine ulaşsın.'

Genç: 'Var, ama sen ona güç yetiremezsin.'

İskender: 'Nedir o?'

Genç: 'Yaşlılık olmayan bir gençlik, kötülüğü olmayan bir nimet, ölümü olmayan bir hayat istiyorum.'

İskender: 'Buna kimin gücü yeter ki?'

Genç: 'Bunların sahibinin gücü yeter.'

İskender arkadaşlarına dönerek: 'Vallâhi bu bir hikmettir, bunu aklınızda tutun.' dedi.

مَنْ رَوْضَةِ الرَّاهِدِينَ

### Zâhidlerin Bahçesi

حَ حَفَّنَا أَحْمَدُ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍ، حَدَّثَنِي وَهْبُ بْنُ الْمُهَلَّبِ الْبَصْرِيُّ، قَالَ : لَقِيَ عَابِدًا  
عَابِدًا، أَوْ رَاهِبًا رَاهِبًا، قَالَ فَقَالَ: أَوْصِنِي قَالَ: اهْرَبْ مِنَ النَّاسِ تَنْجُ، قَالَ: فَكَانُوا لِيَرُونَ أَنَّ هَذَا كَانَ بُدُوَ السِّيَاحَةِ.

Ahmed (b. Muhammed)/Muhammed b. el-Hüseyin/Muhammed b. Ömer/Vehb b. Mühellib el-Basrî dedi ki: Bir âbid başka bir âbid ile veya bir râhib başka bir râhib ile karşılaştı. Biri, diğerine: 'Bana vasiyet et!' deyince karşısındaki: 'İnsanlardan sakın ki kurtuluşa eresin.' dedi. Vehb b. Mühellib el-Basrî dedi ki: 'Onlar bu işi (insanlardan kaçmayı) seyahatin başlangıcı olarak görüyorlardı.'

حَلَفْنَا أَحْمَدُ، ثَنَا مُحَمَّدُ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْأَرْزُقِيُّ، قَالَ: قَالَ بَعْضُ الْعِبَادِ: عَلَامَةُ الرَّهْدِ فِي النَّسِيَةِ أَنْ لَا سِيَالِي  
مَنْ أَكَلَهَا.

Ahmed (b. Muhammed)/Muhammed (b. el-Hüseyin)/Muhammed b. Muâviye el-Ezrak dedi ki: Bazı âbidler, dünyada zâhidliğin alametinin dünya nimetlerine kimin sahip olduğunu umursamamak olduğunu söyledi.

حَلَفْنَا أَحْمَدُ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنِي الصَّلْتُ بْنُ حَكِيمٍ، حَدَّثَنِي أَبُو زَيْدٍ الْبَحْرَانِيُّ ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَابِدِ  
بِالْبَحْرَيْنِ، فَإِذَا هُوَ مَكْتُوبٌ عَلَيَّ وَجْهَهُ، وَيَقُولُ : وَعَزَّتْكَ يَا حَبِيبِي، لَقَدْ أَذَابَ قَلْبِي الشُّوقُ إِلَى النَّظْرِ إِلَى وَجْهِكَ  
الْكَرِيمِ قَالَ: فَأَبْكَانِي، وَاللَّهِ فَلَمْ يَلْبَسْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا أَبَامَا، حَتَّى مَاتَ رَجْمَهُ اللَّهُمَّ عَلَيَّ  
قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ: فَرَأَتْ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ هِ، كَلَنَهَا دَخَلَتْ الْجَنَّةَ، وَقَدْ زُحِرَتْ بِفَقَالَتْ : لِمَنْ زُحِرَتْ الْجَنَّةُ؟  
قَالُوا: لَوْلِي مِنْ أَوْلِيَاءِ الرَّحْمَنِ؟ فَدَمَّتِ الْبَارِحَةَ قَالَ : فَخَرَجَ وَعَلَى يَدِهِ كُوبٌ يَأْفُوتُ بِفَلَمَّا رَأَتْهُ بُهِتَتْ بِفَقَالَ : لَا  
شُرَاعِي، إِنَّمَا هِيَ الْجَنَّةُ لِلْمَلِكِ يَسْتَحِفُّ بِهَا مَنْ أَحَبَّ مِنْ عِبَادِهِ قَالَتْ : فَعَلْتُ: يَا أَبِي أَنْتَ بِمَا نَلْتَ هَذِهِ الْمَنْزِلَةَ مِنْ  
اللَّهِ؟ قَالَ: بِمَحَبَّتِهِ، وَإِيَّارِ هَوَاهُ عَزَّ وَجَلَّ.

Ahmed (b. Muhammed)/Muhammed b. el-Hüseyin/Salt b. Hâkim/Ebû Zeyd el-Behrânî dedi ki: Bahreyn'de bir âbid'in evine geldim. Bir de baktım ki yüzü solgundu. Şöyle diyordu: 'Ey sevgilim! İzzetine yemin olsun ki, Senin Kerim Cemalini görme arzumu kalbimi eritti.' Ebû Zeyd el-Bahrânî, kendisini de ağlattığını ve bu olaydan birkaç gün sonra âbid kişinin öldüğünü söyledi.

Muhammed b. Hüseyin dedi ki: Vefat eden kişinin ailesinden bir kadın rüyasında kendisini cennette gördü. Cenneti süslenmiş buldu ve: 'Cennet kim için süslendi?' diye sordu. Kendisine cennetin Rahmân'ın vefatından dün vefat eden biri için süslendiği söylendi. Ehlinden olan kişi elinde yakuttan bir bardakla karşısına çıkınca kadın şaşırıp. Kadına: 'Sen anlayamazsın! Cennet, Melik (olan Allah)'ındır ve Allah (cc), onu kullarından en sevdiğine ithaf eder.' denildi. Kadın: 'Ey babacığım, bu makamı nasıl kazandın?' diye sorunca babası cevaben: 'Allah'a olan muhabbetimle ve Allah (cc)'ın isteklerini nefsimle tercih etmekle kazandım.' dedi.

حَلَفْنَا أَحْمَدُ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قِيلَ لِبَعْضِ الْعُلَمَاءِ مَا عَلَامَةُ التَّوْبَةِ؟ قَالَ :  
الْوَجَلُ مِنَ الذَّنْبِ.

Ahmed (b. Muhammed)/Muhammed (b. el-Hüseyin)/Abdullah b. Muhammed b. Ubeydullah dedi ki: Bazı ulema, kendilerine: 'Tövbenin alâmeti nedir?' diye sorulduğunda 'günahlardan korkmak' olarak cevap verdiler.

حَدَّثَنِي أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ الْأَهْوَزِيِّ حَدَّثَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ التَّمِيمِيُّ، حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى الْمُفَيْسَابُورِيُّ،  
حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَحْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: كَانَ فِي جَوَارِي رَجُلٍ مِنَ الْأَزْدِ يُكْنَى أَبَا لَيْقِطَانَ، وَكَانَتْ فِي  
أَدِيْبًا طَرِيفًا، وَكَانَتْ يَهْوَى لِبَنَةِ عَمِّ لَهُ، وَقَدْ اخْتَلَتْ خَالَئَهُ فَفَرَّقَتْهُمَا بِشَرِّ آلَةِ السَّقَرِ فَقَالَتْ: يَا أَبَا لَيْقِطَانَ مَا  
شَأْنُكَ؟ قَالَ: عَزَمْتُ أَنْ اخْتَرْتُ وَجْهِي، وَأَخْرَجْتُ إِلَى أَبِي لِلنَّوَاحِي، أَطْلُبُ الْمَقَامَ بِهَا، حَتَّى يُفَرِّجَ اللَّهُ عَنِّي، أَوْ أَمُوتَ،  
ثُمَّ أَنْشَلْتُ يَقُولُ:

فَقَوَّدَعْتُ مَنْ أَهْوَى وَفِي الْقَلْبِ مَا فِيهِ \* وَسِرْتُ عَنِ الْأَخْيَابِ فِي طَلَبِ الْبَيْسْرِ  
وَبَاكِيَةً لِلْبَيْنِ قُلْتُ لَهَا أَفْصِرِي \* فَعَلَّمَتُ أَحْلَى مِنْ مُعَالِجَةِ الْفَقْرِ  
سَأَكْسِبُ مَا لَا أَوْ أَمُوتُ بِبِلْدَةٍ \* مُقَالٌ بِهَا قَطْرُ الدَّمْعِ عَلَى الْقَبْرِ .

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Ahvâzî/Ebû Muhammed et-Temîmî/Ahmed b. Mûsâ en-Neysâbûrî/Abdullah b. Mûbarek'in kızkardeşinin oğlu İsmail dedi ki: Komşularım arasında Ebû'l-Yakzan künyeli Ezdi kabilesinden bir adam vardı. Edip ve zarif bir gençti. Amcasının kızından hoşlanınca kafası karıştı. Bir gün yolculuk hazırlığı yaptığını görünce: 'Hayırdır, yâ Ebû Yakzan!' dedim. Bana dedi ki: 'Sevdiğim kızla birlikte olma isteğiyle kalbimin sesini dinleyerek beni götürdüğün yere gitmeye karar verdim. Allah (cc), ya bana bir çıkışı ihسان eder ya da bu yolda ölürüm.' Sonra şu şiiri okudu:

*Kalbimde olan hevâmı bıraktım/Kolaylık isteğiyle dostlarımı terk ettim  
Ayrılıktan dolayı ağlıyorum/Ölüm, fakrı gidermekten daha tatlı  
Çokça mal biriktirecek veya bir belde de öleceğim/Kabirde gözyaşını  
daha az dökeceğim.*

حَلَّلْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَهْوَازِيَّ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْهَاشِمِيُّ، حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ عِيسَى الرَّهْرِيُّ، حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: عَشِقَ أَبُو جَعْفَرٍ الْعَابِدُ امْرَأَةً، فَمَكَتْ خَمْسِينَ سَنَةً، ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، فَمَا دَرَى كَيْفَ يَأْتِيهَا حَتَّى فَقِيلَ لَهُ: مَلْبَلَعَكَ مِنْ عَشِقِكَ لَهَا؟ قَالَ: كُنْتُ أَرَى الْقَمَرَ عَلَى سَطْحِهَا أَحْسَنَ مِنْهُ عَلَى سَطْحِ النَّاسِ.

Ahmed b. Muhammed el-Ahvâzî/Muhammed b. Kâsım el-Hâmişî/Alî b. İsâ ez-Zühri/Zühri'nin babası dedi ki: Âbid olan Ebû Câfer bir kadına âşık oldu. Elli sene bekledi. Daha sonra da evlendi. Bu kadar senenin nasıl geçtiğini bilemedi. Kadına olan aşkıdan eline geçen nedir? diye sorulduğunda: 'Ben ayı, insanların yüzlerinden daha güzel bir şekilde o kadının yüzünde görüyordum.' dedi.

حَلَّلْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَهْوَازِيَّ، حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْأَقْمَرِ، سَمِعْتُ ابْنَ مَنَادٍ رَ الْبَصْرِيِّ سَيَقُولُ: الْعَشَاقُ فِيمَا مَضَى كَانُوا أَعْفَى أَنْصَارًا وَفُرُوجًا مِنْ أَهْلِ النَّسِكِ فِي زَمَانِنَا هَذَا.

Ahmed b. Muhammed el-Ahvâzî/Alî b. el-Akmer/İbnü Menâzir el-Basrî dedi ki: 'Geçmiş dönemlerdeki âşıklar, gözlerini ve namuslarını korumada bizim zamanımızdaki dindarlardan daha iffetliydi.'

حَ حَلَّلْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُوقٍ، حَدَّثَنِي أَيُّوبُ الْعَطَّارُ، سَمِعْتُ بِشْرَ بْنَ الْخَارِثِ، وَسَمِعَ غَلَامًا مَلِيحًا، وَلَهُ شَهْرٌ يُؤَدُّنَ سَفْقَالَ: أَدَانُ مِنْ هَذَا؟ قِيلَ: فَلَانَ سَفْقَالَ بِشْرَ رَحِمَهُ اللَّهُ: قِلَّةَ الْحَيَاءِ كُفْرًا.

Ahmed b. Muhammed b. Mesruk/Eyyûb el-Attâr/ Bîşr b. el-Hâris<sup>41</sup>, ezan okuyan bir çocuk gördü. Ezan okuduğu bir ayı/dönemi vardı. 'Bu ezanı okuyan kim?' diye sordu. Falanca kimse olduğu söylenince Bîşr: 'Hayânın azı küfürdür.' dedi.

إِيَّاكَ وَالْبُخْلَ وَأَهْلَهُ

### Cimrilik ve Benzeri Huylardan Sakın

حَلَّلْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيَّ، نَا أَيُّوبُ الْعَطَّارُ، قَالَ: كَانَ أَحْصَلْبُنَا إِذَا اشْتَرَوْ لَسْتُونَا، أَرُوهُ بِشْرًا، فَأَرُوهُمِيَوْمًا، سَفْقَالَ: بِكُمْ اشْتَرَيْتُمُوهُ؟ قُلْنَا: بِخَمْسِينَ دِرْهَمًا سَفْقَالَ: رَحِيصٌ مِمَّنْ اشْتَرَيْتُمُوهُ؟ قُلْنَا: مِنْ فَلَانَ قَالَ: كَمْ أَرَبْتُمُوهُ؟ قُلْنَا: دِرْهَمَيْنِ قَالَ: زُدُّهُ عَلَيْهِ قُلْنَا: يَا أَبَا نَصْرٍ، أَلَسْتَ قُلْتَ هُوَ رَحِيصٌ؟ قَالَ: سَنَعَمَ، وَلَكِنَّهُ قَدْ سُرَّ بِالرَّيْحِ، وَهُوَ بَخِيلٌ، فَلَا تَشْرُونَ بِخِيَلًا.

Ahmed b. Muhammed et-Tûsî/Eyyûb el-Attâr dedi ki: Bizim arkadaşlardan biri bir elbise aldığı zaman onu Bîşr'e gösterirlerdi. Bir gün yine gösterdiğimizde Bîşr: 'Kaça aldınız?' diye sordu. Elli dirheme aldığımızı

<sup>41</sup> Bîşr el-Hafî: Ebû Nasr Bîşr b. Haris b. Abdirrahmân b. Atâ b. Hilâl el-Hâfi el-Mervezî (H. 227/841), ilk devir süflilerindedir. Hadis ilmine yönelmiş ve devrin sayılı muhaddislerinden olmuştur. Mâlik b. Enes, Şerik b. Abdullah. Hammâd b. Zeyd, İbrahim b. Sa'd, Fudayl b. İyâz ve Abdullah b. Mübarek gibi muhaddislerden hadis öğrenmiş, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Zühre b. Harb, Ahmed ed-Devrakî ve İbrahim el-Harbî gibi âlimler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Dârekutnî onun sika olduğunu, sahih olmayan hiçbir hadis rivayet etmediğini belirtmiştir. Geniş bilgi için bkz: Mustafa Kara, 'Bîşr el-Hafî' maddesi, DİA, VI, 221-222, İstanbul 1992. (Çeviren)



söyledik. ‘Ucuz!’ diyerek kimden aldığımızı sordu. Falanca kimse dediğimizde satıcıya ne kadar kazandırdığımızı sordu. ‘İki dirhem!’ diye cevapladık. Bîşr: ‘Onu geri verin.’ deyince: ‘Yâ ebû Nasr, biraz önce ucuz demedin mi?’ dedik. Bunun üzerine Bîşr: ‘Evet, fakat kazancına sevinen kişi cimridir, cimriliğe meyletmeyin.’ dedi.

خَلَّفْنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْحَسَنِ الْحَرَّانِيَّ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَلْبَلِيُّ، ثنا أَيُّوبُ بْنُ نَهْيَكٍ أَبُو خَلَّادٍ الزُّهْرِيُّ مَوْلَى آلِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ عَطَاءٍ، قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، سَمِعْتُ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، وَعَادَ أَبَا سَلَمَةَ، وَهُوَ وَجِعٌ، فَسَمِعَ قَوْلَ أُمِّ سَلَمَةَ رَحِمَهَا اللَّهُ وَهِيَ تَتَّبِعُنِي بِفَنَكَلٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدُّخُولِ، حَتَّى سَمِعْتَنِي بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ : { وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ } فَدَخَلَ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ أَخْلِفْ عَلَيْكَ يَا أُمَّ سَلَمَةَ فَلَمَّا خَرَجَ، وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَيْتَكَ لَوَهْتَ الدُّخُولِ، لَكِنَّهُمْ يَتَوَخَّوْنَ؟ قَالَ: لَسْتُ أَدْخُلُ دَارًا فِيْهِمْ لَنْوَخٍ، وَلَا كَلْبٍ أَسْوَدٍ.

Ebû Şuayb Abdullah b. el-Hasan el-Harrânî/Yahyâ b. Abdullah el-Bâbeltî/Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın kölesi Eyyûb b. Nehîk Ebû Hallâd ez-Zührî/Atâ<sup>42</sup> dedi ki: Abdullah b. Ömer (ra)'den, O da Nebî (sav)'den işitti ki Hz. Peygamber, Ebû Seleme'ye hasta ziyaretinde bulundu. Ebû Seleme'nin acı çekmesinden dolayı (eşi) Ümmü Seleme'nin ağladığını işitince Hz. Peygamber, içeri girmekten çekindi. Ama O'nun Allah'ın Kitabı'ndan '*Vakti geldiğinde ölüm sekeratı başlayınca, can çektiği sırada insana işte denir, senin en çok nefret edip kaçtığın şey!*'<sup>43</sup> ayetini okuyarak ağladığını duyunca girdi, selam verdi ve 'Allah hayır getirsin ey Ümmü Seleme!' diyerek evden çıktı. Yanında bulunan Hz. Ebûbekr: 'Ya Resulallah, ağıt yaktıkları için mi eve girmeyi kerih gördünüz?' deyince Hz. Peygamber: "İçerisinde ağıt ve siyah köpek olan eve girmem." buyurdu.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Atâ b. Ebû Rebah: Ebû Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (H.114/732), tabiîn devri'nin muhaddis ve müfessiridir. Atâ, görüştüğü ve kendilerinden hadis rivayet ettiği sahâbînin 200'e ulaştığını ifade etmektedir. Bunlar arasında Hz. İbn Abbas, Hz. İbn Ömer, Hz. Âişe, Hz. Câbir b. Abdullah, Hz. Muâviye, Hz. Abdullah b. Zübeyr ve Hz. Ebû'd-Derdâ gibi sahabenin önde gelenleri bulunmaktadır. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Mücâhid, İbn Cüreyc, Ebû Hanîfe, Evzâî, Zührî, Amr b. Dinar, İbn Ebû Leylâ ve daha birçok tanınmış âlim bulunmaktadır. Yahya b. Maîn, Ebû Zür'a ve İbn Hibbân'ın sika dedikleri Atâ'nın başta Buhârî ve Müslim gibi sahih hadis kitaplarında birçok rivayeti yer almaktadır. Atâ'nın rivayet ettiği mürsel hadisler, Yahya b. Saîd, Ali b. Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis âlimleri tarafından Saîd b. Müseyyeb ve Mücâhid gibi tabiînin mürsellerine göre zayıf kabul edilerek fazla tercih edilmemiştir. Bu duruma Atâ'nın herkesten rivayette bulunması ve bu hususta pek fazla titizlik göstermemiş olması sebep gösterilmektedir. Özellikle nas bulunmayan bazı konularda Atâ'nın şahsî görüşlerini benimseyen İmam Şafîi, tabiîn arasında Atâ kadar hadise bağlı kalan bir kimsenin bulunmadığını belirtmektedir. Atâ, Mekke'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: İsmâil Cerrahoğlu, 'Atâ b. Ebû Rebah' maddesi, DİA, IV, 35-36, İstanbul 1991. (Çeviren)

<sup>43</sup> Kaf 50/19.

<sup>44</sup> İsnadı zayıftır. Tabarânî, Mu'cemü'l-Kebir'de (13606) tahrîc etmiştir. Senedde bulunan Yahyâ b. Abdullah el-Bâbeltî hakkında Ebû Zür'a ve bazıları zayıf demişlerdir. Ebû Hâtim, itimat edilemeyeceğini söylemektedir. Mizân, 4/390. Senedde bulunan diğer râvî Eyyûb b. Nehîk için de Ebû Hâtim zayıf demiştir. Ezdî, ise metruk (gaflet ve fısıkyıla tanınan râvinin rivayet ettiği hadis) demektir. Ebû Zür'a ise Münkirü'l-Hadis demektir. Mizan, 1/294.

الْجُودُ مِنْ مَكَارِمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ

Cömertlik Nebî (sav)'nin Ahlâkındandır

حَلَفْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَلْبَلِيُّ، ثنا أَيُّوبُ بْنُ نَهِيكٍ، عَنْ عَطَاءٍ، سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، وَأَتَى صَاحِبَ بَرْ، فَأَشْتَرَى مِنْهُ قَمِيصًا بَلْبَيْعَةً دَرَاهِمَ، فَخَرَجَ وَهُوَ عَلَيْهِ، فَإِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكُنِّي قَمِيصًا كَسَاكَ اللَّهُ مِنْ ثِيَابِ الْحَجِّ تَتَفَتَّرُ الْقَمِيصَ فَكَسَاهُ إِيَّاهُ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى صَاحِبِ الْحَانُوتِ، فَأَشْتَرَى مِنْهُ قَمِيصًا بَلْبَيْعَةً دَرَاهِمَ، وَبَقِيَ مَعَهُ دَرَاهِمَانِ، فَإِذَا هُوَ بِجَارِيَةٍ فِي الطَّرِيقِ تَبْكِي فَقَالَ: مَلِيئُكَ؟ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ دَفَعِ إِلَيَّ أَهْلِي دَرَاهِمِينَ أَشْتَرِي بِهِمَا دَقِيقًا لَهْلَكًا، فَدَفَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهَا الدَّرَاهِمِينَ الْبَلْبَيْعِينَ، ثُمَّ وَلَّتْ وَهِيَ تَبْكِي، فَدَعَا هَلْفًا قَالَتْ: مَلِيئُكَ، وَقَدْ أَخَذْتَ الدَّرَاهِمِينَ؟ قَالَتْ: أَخَافُ أَنْ يَضْرِبُونِي، فَمَشَى مَعَهَا إِلَى أَهْلِهَا، فَسَلَّمَ، ثُمَّ عَادَ فَسَلَّمَ، ثُمَّ عَادَ فَسَلَّمَ فَفَعَرَفُوا صَوْتَهُ، ثُمَّ عَادَ فَسَلَّمَ فَفَرَدُوا عَلَيْهِ فَقَالَ: أَسْمِعْتُمْ أَوَّلَ السَّلَامِ؟ فَقَالُوا نَعَمْ، وَلَكِنْ أَحْبَبْنَا أَنْ تَبْزِدَنَا مِنَ السَّلَامِ، فَمَا أَشْخَصَكَ بِأَيِّ أَنْتَ وَأَمِّي فَقَالَ: أَشْفَقْتُ هَذِهِ الْجَارِيَةَ أَنْ تَضْرِبُوهَا قَالَ صَاحِبُهَا: فَهِيَ حُرَّةٌ لَوْجَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَمْ تُشَاكْ مَعَهَا فَفَبَشَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ بِالْخَيْرِ وَالْجَنَّةِ، ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ بَارَكَ اللَّهُ فِي الْعَشْرَةِ، كَسَا اللَّهُ نَبِيَّهُ قَمِيصًا، وَرَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، وَأَعْتَقَ اللَّهُ بِهَا رَقَبَةً فَالْحَمْدُ لِلَّهِ هُوَ الَّذِي رَزَقَنَا هَذَا بِقُدْرَتِهِ.

Abdullah b. Hasan/Yahyâ b. Abdullah el-Bâbeltî/Eyyûb b. Nehîk/Atâ/Abdullah b. Ömer dedi ki: Hz. Peygamber, kumaş satan bir adama gelip ondan dört dirheme bir gömlek satın aldı. Gömlek üzerinde olduğu halde dışarı çıktı. Ensardan bir adam: ‘Yâ Resulallah beni giydir ki Allah (cc) da sana cennet elbiselerinden giydiresin.’ deyince Hz. Peygamber, gömleği çıkarıp o kişiye giydirdi. Sonra dükkâna gelerek dört dirheme bir gömlek daha satın aldı. Yanında da iki dirhemi kaldı. Hz. peygamber, yolda giderken ağlayan bir câriye görüp, niçin ağladığını sordu. Câriye: ‘Ailem bana iki dirhem vererek buğday almaya göndermişti, fakat ben iki dirhemi kaybettim.’ deyince, Hz. Peygamber, yanında bulunan iki dirhemi cariye’ye verdi. Cariye ağlayarak arkasını dönüp giderken Hz. Peygamber, cariye’yi çağırıp ve: ‘Bu kez niçin ağlıyorsun iki dirhemi almadın mı?’ dedi. Câriye: (muhtemelen geciktiği için) ‘Ailemin beni dövmesinden korkuyorum.’ deyince onunla beraber Hz. Peygamber, câriyenin evine kadar geldi. Üç defa selam verdiği halde evden bir cevap gelmedi. Dördüncü selamdan sonra evdekiler karşılık verip kapıyı açtıklarında Hz. Peygamber: “İlk selâmımı iştmediniz mi?” dedi. Duyduklarını, fakat kendilerine karşı selâmı artırmalarını istediklerini belirterek:<sup>45</sup> ‘Anam babam sana feda olsun! Seni buraya getiren şey nedir Yâ Resulâllah?’ dediler. Hz. Peygamber: ‘Bu cariye kendisini dövmenizden korktuğu için buraya geldim.’ deyince sahibi: ‘Câriye’yi Allah rızası için senin onunla buraya kadar gelmeden dolayı hür bıraktım.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, o kişiyi hayr ve cennetle müjdeledi ve şöyle dedi: “Allah (cc) şu on dirhemi ne bereketli kıldı! Bununla Nebî’sine ve ensardan birine bir gömlek giydirdi. Bir köleyi azâd etti. Bizi kudretiyle rızıklandıran Allah’a hamd olsun.”<sup>46</sup>

حَلَفْنَا أَبُو مُسْلِمٍ يَبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، ثنا عَصْمَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْخَزَّازُ، ثنا حَازِمُ بْنُ مَرْوَانَ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ عَنْ لَمَّازَةَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ، عَنْ مُعَاذٍ: شَهِدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ إِفْلَاكَ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ لَهُ: عَلَى الْخَيْرِ، وَالْأَلْفَةِ، وَالطَّائِرِ الْمِيمُونِ، وَالسَّعَةِ فِي الرِّزْقِ بَارَكَ اللَّهُ لَكَ، هُ لَكُمْ، دَفَعُوا عَلَى رَأْسِهِ فَجِيءَ بِدَفِّ،

<sup>45</sup> Hz. Peygamber’in selâmı mü’minler için bir berekettir.

<sup>46</sup> İsnadı zayıftır. Tabarani, Mu’cemü’l-Kebir’de (13607) aynı senedle tahric etmiştir.

فَضْرِبَ بِهِ، فَلَقِيَتْ الْأَطْبَاقُ عَلَيْهَا فَآكِهَةٌ، وَسُكَّرَ سَفْنُشِيرَ عَلَيْهِ، فَكَفَّ النَّاسُ أَيْدِيَهُمْ، فَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ : مَا لَكُمْ لَأَتَنَّتَهُبُونَ؟ قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ لَمَتْنَهُ عَنِ التُّهْبَةِ؟ قَالَ : إِنَّمَلَنْتَهُبُكُمْ عَنْ تُّهْبَةِ الْعَسَاكِرِ، فَأَمَّا الْعُرْسَاتِ فَلَا قَالَ : فَجَالَذَبَهُمْ، وَجَادَذُبُوهُ.

Ebû Müslim İbrâhim b. Abdullah/İsmet b. Süleyman el-Hazzêz/Benî Hâşim'in kölesi Hâzim b. Mervân/Lümâze/Sevr/Hâlid b. Ma'dân<sup>47</sup>/Muaz b. Cebel (ra) dedi ki: "Hz. Peygamber, ashâbından birinin düğününe geldi ve: 'Allah (cc), hayr, muhabbet, mutluluk ve geniş rızık versin; düğününüzü mübârek eylesin!' dedi. Onlar üzerine def çalınmasını istedi. Def getirilerek yanında def çalındı. İçerisinde meyveler olan tabaklar ve tatlılar kendisine sunuldu. İnsanlar ellerini çekince Hz. Peygamber: 'Niçin kapışmıyorsunuz' dediğinde: 'Sen bizi kapışmaktan yasakladın.' cevabını verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Ben askerlerin (ganimet mallarını) yağmalamasını yasakladım, düğün için yasaklamadım.' dedi.<sup>48</sup> Onları kapışmaya çağırdı da onlar da kapıştılar."

#### مِنْ آدَابِ الضَّيْفِ وَالضَّيَافَةِ

#### Misâfir ve Ziyâfet Âdâbı

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَسْرُوقٍ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مَاهَانَ الْمُجُوسِيَّ وَكَانَ، يُضِرُّ يَفَّ النَّاسِ كَثِيرًا، قَالَ: سَمِعْتُمُقْبِلُوقُل: كَانَسُقَالُ أَضْرُّ شَيْءٍ عَلَى الضَّيْفِ أَنْ يَكُونَ صَاحِبَ الْمَنْزِلِ شَبْعَانَ.

Ahmed b. Mesrûk/Muhammed b. el-Hüseyin/Ali b. Mâhân el-Mecûsî<sup>49</sup>, insanlara çokca ziyâfet verirdi. Râvi şöyle dediğini ifade etti: 'En zararlı şey, misafirin yanında ev sahibinin tok olmasıdır.'

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ مَدُّ، قَالَ : قَالَ يَحْيَى بْنُ مَاهَانَ : كَانُوا لِيَقُولُونَ : إِنَّ مِنْ شَرَفِ الضَّيَافَةِ أَنْ سُقِبَلُ عَلَى الضَّيْفِ بِالْبِشْرِ، وَالطَّلَاقِ، وَحَسَنِ الْكَلَامِ، لِيَسِطَهُ بِحَسَنِ الْمُحَادَثَةِ، وَيَنْقُطَعَهُ عَنِ الْإِحْتِشَامِ بِفَيْصِبِ عِنْدَ ذَلِكَ حَاجَتُهُ مِنَ الطَّعَامِ.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed (b. el-Hüseyin)/Yahyâ b. Mâhân, insanların şöyle söylediğini aktardı: 'İkramın en makbulü yemek esnasında güzel konuşmaya vesile olmak; çirkinliği kesmesi için misafiri sevinçle, mutlulukla ve hoş sözle karşılamaktır.'

#### مِنْ أَحْوَالِ الصَّالِحِينَ وَأَخْبَارِهِمْ

<sup>47</sup> Hâlid b. Ma'dân: Ebû Abdillâh Hâlid b. Ma'dân b. Ebî Kerib el-Kelâi (ö. 103/721), tâbiîn'in muhaddis ve fakihlerindendir. Bazılarından mürsel olmak üzere Hz. Muâz b. Cebel, Hz. Âişe, Hz. Ebû Hüreyre, Hz. Muâviye b. Ebû Süfyân ve Hz. Abdullah b. Ömer gibi sahâbilerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Sevr b. Yezîd, Muhammed b. İbrahim et-Teymî, Hassan b. Atıyye ve Safvân b. Amr gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur. Sika olduğunda ittifak edilen Hâlid'den Evzâi, Süfyân es-Sevrî gibi muhaddisler övgü ile söz etmişlerdir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Hâlid b. Ma'dân, Şam yakınlarındaki Tartus'ta vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Ali Toksarı, 'Hâlid b. Ma'dân' maddesi, DİA, XV, 286, İstanbul 1997. (Çeviren)

<sup>48</sup> İsnadı zayıftır. Tabarani, Mu'cemü'l-Kebir'de (20/97) aynı senedle tahrîç etmiştir.

<sup>49</sup> Müslüman olmadan önceki nisbesi bu idi.

### Sâlihlerin Halleri ve Haberleri

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثنا عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْحَرَّازُ، قَالَ: رَأَى فَضِيلُ بْنُ عِيَّاضٍ مَا يَصْنَعُ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ سَفَقَالَ: مَهَلًا يَا وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ لَا تَكُونُوا هَكَذَا.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. el-Hüseyin/Abdullah b. Muhammed/Muhammed b. Ömer el-Harrâr dedi ki: Fudayl b. İyaz<sup>50</sup>, Ashâbı Hadîs'i buldukları hal üzere görünce<sup>51</sup>: 'Yavaş olun ey peygamber vârisleri! Bu şekilde hareket etmeyin.' dedi.

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ، حَدَّثَنِي ابْنُ لِمَسْعَرٍ بْنِ كِدَّامٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ مِغْوَلٍ، قَالَ: قَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَبِي رَاشِدٍ: لَوْلَا مَا يَأْمَلُ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ كِرَامَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَهُمْ بَعْدَ الْمَوْتِ، لَأَنْشَقَّتْ فِي السَّنْيَا سَرَائِرُهُمْ، وَلَتَقَطَعَتْ فِي الدُّنْيَا أَحْبَابَهُمْ.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. Hüseyin/Kâsım b. Ebû Said/İbn Mis'ar b. Kidâm/Mâlik b. Miğvâl/Rebî' b. Ebû Râşid dedi ki: 'Kendileri için ölümden sonra Allah (cc)'ın ikramından müminlerin ümitleri olmasaydı, akıllarını kaybeder/kalpleri yarılr, göğüsleri parçalanırdı.'

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ، ثنا الْقَاسِمُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنِي سُؤَيْدُ بْنُ عَمْرٍو، قَالَ: سَمِعْتُ دَاوُدَ الطَّائِيَّ يَقُولُ: لَوْ أَمَلْتُ أَنْ أَعِيشَ شَهْرًا، لَبَيْتُنِي قَدَلْتَيْتُ عَطْفًا، وَكَيْ فِ أَوْمَلُ ذَلِكَ؟، وَقَدْ أَرَى الْفَجَائِعَ تَغْشَى الْخَلَائِقَ فِي سَاعَاتِ اللَّيْلِ وَاللَّهَارِ.

Ahmed (b. Muhammed)/Kâsım b. Amr b. Muhammed/Süveyd b. Amr/Dâvûd et-Tâî<sup>52</sup> dedi ki: 'Bir ay daha yaşayacağımdan emin olsam yolumu şaşırabilirdim. Gece gündüz mahlûkatı felâketlerin kuşattığını gördüğüm halde bunu nasıl umayım!'

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَهْوَازِيُّ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْقَرَّازِ الْعَابِدِ، سَمِعْتُ الْأَصْمَعِيَّ، قَالَ: مَاتَ لِأَعْرَابِيَّةٍ ابْنٌ، فَقَامَتْ عَلَيْهِ قَبْرُهُ، وَحَضَرَهَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَجَمَهُمَا اللَّهُ فَقَالَا لَهَا: ارْجِعِي فَقَالَتْ: وَاللَّهِ لَا أَقُولُ هُجْرًا، ثُمَّ قَالَتْ: رَجَمَكَ اللَّهُ يَلْبُسُنِي، وَاللَّهِ، أَمَا وَاللَّهِ مَا كَانَ مَالِكٌ لِبَطْنِكَ، وَلَا أَمْرُكَ لِعُرْسِكَ، ثُمَّ قَالَتْ:

<sup>50</sup> Fudayl b. İyaz: Ebû Alfel-Fudaylb. İyâz b. Mes'ûd et-Temîmî el-Yerbûî (H. 187/803), Horasan'ın ilk büyük sûfilerindendir. Fudayl'ın delikanlılık yılları gençlik sarhoşluğu ile geçmiş, bir süre yol kesicilik bile yaptığı söylenmektedir. Tevbesinden sonra eşkıyalığı bırakarak Kûfe'nin yolunu tutmuş, oradaki üstadlardan ilim öğrenmiştir. Kuvvetli hafızası sayesinde kısa zamanda çok sayıda hadis ezberleyerek ilm-i hadiste ihtisas kazanmış, Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmış, İbn Mace'nin dışında pek çok muhaddis kendisinden rivayetlerde bulunmuştur. Fudayl, güvenilir bir hadis râvisidir. İbn Mübarek ve İmam Şafî'nin talebeleri arasında yer almaktadır. Otuz yıl ilim ve ibadetle meşgul olmuş H.187 yılının Muharrem ayında Mekke'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Osman Türer, 'Fudayl b. İyaz' maddesi, DİA, XIII, 208-209, İstanbul 1996. (Çeviren)

<sup>51</sup> Şakalaşıp gülüştükleri hal üzere bkz: Ebû Nuaym, Hilye 8/100.

<sup>52</sup> Dâvûd et-Tâî: Ebû Süleyman Dâvûd b. Nusayr et-Tâî (H. 165/781), ilk dönem sûfi ve zâhidlerdendir. Kûfe'de İmâm-ı Âzam'ın yanında uzun yıllar hadis ve fıkıh okuyan ve Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencilerinden olan Dâvûd et-Tâî, ilimde ve fıkıhta yüksek seviyeye ulaşmıştır. Tabiiinden birçoğuyla görüşmüş, tanıştıkları arasında Fudayl b. İyâz, Ca'fer es-Sâdik ve İbrahim b. Edhem gibi kişiler vardır. Bir çağdaşı onun büyüklüğünü anlatmak için, 'Eğer Dâvûd et-Tâî Asr-ı Saâdet'te yaşasaydı mutlaka Kur'an onun zühd ve takvasından bahsederdi' demiştir. Geniş bilgi için bkz: Mustafa Kara, 'Dâvûd et-Tâî' maddesi, DİA, IX, 48-49, İstanbul 1994. (Çeviren)

رَحِيبٌ ذِرَاعٍ بِأَلْيِّ لَا تُشْبِهُهُ \* وَإِنْ كَانَتْ الْفَحْشَاءُ ضَاقَ بِهَا ذَرْعًا.

Ahmed b. Muhammed el-Ahvâzi/Muhammed b. Câfer el-Kazzâz el-Âbid/Esmâî dedi ki: Bir kadın bedevî'nin çocuğu öldü. Kadın kabrin başına geldi. Orada bulunan Hasan b. Ali ve Abdullah b. Abbâs (ra), kadına evine dönmesini söylediler. Kadın: 'Kötü söz söylemiyorum.' diyerek: 'Allah (cc), sana rahmet eylesin ey çocuğum! Allah'a yemin olsun ki ne malını yiyebildin, ne de damat olabildin!' sonra da 'Her ne kadar kötülük çıkış bulamasa da hiçbir kötülük isnâd edilemeyecek geniş omuza sahipsin.' dedi.

الرَّثَاءُ

### Mersiyeler

خَلَّفْنَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْأَهْوَاذِيُّ، ثَنَا رَوْحُ بْنُ سَلَمَةَ الْوَرَّاقُ، قَالَ: قَالَ الْقَاسِمُ بْنُ عَمْرٍو الْعَنْقَرِيُّ سَتُوفِي ابْنَ لِأَعْرَابِيَّةٍ، فَكَانَتْ تَخْرُجُ كُلَّ يَوْمٍ إِلَى الْجَبَّانِ، وَتَضَعُ يَدَهَا عَلَى قَبْرِهِ، ثُمَّ تُعَدُّ عَلَيْهِ، وَتَقُولُ:

لَيْنٌ كُنْتُ لَهْوَا لِلْعَيُونِ وَفَرَةٌ \* لَقَدْ صِرْتُ سَقَمًا لِلْقُلُوبِ الصَّحْلِحِ  
وَهَزَنٌ وَجِدِي أَنْسِيؤْمَكَ مَذْرِكِي \* وَأَنْتِي عَدَا مِنْ أَهْلِ تِلْكَ الصَّرَانِحِ.

Ebû'l-Abbas el-Ahvâzi/Ravh b. Seleme el-Verrâk/Kâsım b. Amr el-Ankazî dedi ki: Bir ârâbi câriyenin çocuğu öldü. Kadın her gün kabre gidip elini kabre koyarak çocuğuna sesleniyor ve şöyle diyordu:

*Şâyet sen bir süs ve göz aydınlığı olsaydın/Fakat şimdi andolsun ki sağlam kalpler için bir hastalık oldun*

*Hüznüm azaldı, zîrâ senin bu günün beni ulaştırıcıdır/Yarın bende bu kabrin ehli olacağım.*

خَلَّفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ، سَمِعْتُ الْأَصْمَعِيَّ يَقُولُ: مَرَرْتُ بِجَارِيَةِ هِنْفَاءَ، بَضَّةٍ، عَطُولٍ عَصَلَةٍ، كَلَّنَهَا ذَهَبٌ فِي فَضَّةٍ، عَلَيْهَا خَلِيلٌ لَهَا، وَخَلِّيٌّ كَثِيرٌ، وَهِيَ عِنْدَ قَبْرِ بَنِي كَيْ، وَهِيَ تَقُولُ:

يَا صَاحِبَ الْقَبْرِ قَدْ أُوبَيْتِي سَقَمًا \* قَدَمْعُ عَيْنِي طَوْلَ الدَّهْرِ مُنْسَكِبِ  
قَدْ طَالَ حُزْنِي فَمَا أَرْجُوكِ ثَانِيَةً \* فَقَيْدِكَ اللَّهْوُ بِالْأَجْرَانِ وَاللَّعِبِ

قَالَ: ثُمَّ سَقَطَتْ عَلَى الْقَبْرِ مَعْشِيَةً عَلَيْهَا، ثُمَّ أَفَاقَتْ بَعْدَ هُنْفِيَّةٍ، فَجَعَلَتْ تُعْزِي نَفْسَهَا بِفَتْقُولِ:  
يَلْنَفْسُ كَيْفَ رَبَا مِنْ قَلْبِي عَاوِرُهُ \* بَرْدُ الشِّتَاءِ وَحَزُّ الصَّيْفِ يَلْتَهَبُ  
أَمْ كَيْفَ يَرْجِعُ مَنْ قَدْ صَارَ جَانِبُهُ \* وَوَدَّ بَيْنَ وَحُسْنِ الْوَجْهِ قَدْ تَرَبَّ.

Ahmed b. Muhammed/Muhammed (b. el-Hüseyin)/Esmâî dedi ki: Zayıf, körpe ve güzel bir câriye'ye uğradım. Sanki o gümüş içerisindeki altın gibiydi. Aynı zamanda çok süslü biriydi. O, bir kabrin başında ağlıyor ve şöyle diyordu:

*Ey kabir sahibi, bana hastalık bıraktın/Sürekli gözyaşı dökmekteyim*

*Hüznüm uzadı, Sana olan ikinci kez kavuşma arzum kalmadı/Artık tek ümidim senin orada (kabirde) insanlar ve cinlerle oyalanmandır.*

Esmâî dedi ki: Sonra kadın kabrin üzerine baygın olarak düştü. Kısa bir zaman sonra ayılınca kendisini avutarak şöyle dedi:

*Ey nefis, kendisini kör ettiğin kimse nasıl yaşar/Kışın soğuğu, yazın sıcağı onu yaktığı halde*

*Kalbim nasıl dayanır, hayata nasıl tutunurum/Sevgi, ayrılık ve güzel yüzü toprak olduğu halde.*

حَلَفْنَا أَحْمَدُ، ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّصِيبِيُّ، قَالَ: قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: مَرَزْتُ بِجَارِيَةٍ، وَهِيَ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرِ لَهَا، وَتَقُولُ:

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ أَصْبَحْتَ فِي اللَّيْلِ \* طُرًّا وَكَيْفَ الْآنَ مِنْكَ الْجَوَارِحُ  
لَقَدْ بَانُوا مِنْهَا مِفْصَلًا قَدْ شَلَبَهَا \* فَلَيْقَتْ مِنْهَا سَاكِنًا كَانَ رَائِحًا  
قَالَ: تُهَيِّئُ كَيْفَهَا، وَعَبَّرَتْ بِزُهَّةٍ مِنَ الدَّهْرِ، قَالَ: فَإِذَا أَنَا يَهْلِكُ فِي أَدْنَى الْمَقَامِ، قَدْ ضُرِبَتْ عَلَيْهِ خَيْمَةٌ، وَهِيَ  
عَمِيَاءُ مُقَعَّدَةٌ وَهِيَ تَبْكِي، وَتَقُولُ فِي بُكَائِهَا:

قَدْ مَاتَ قَبْلَكَ أَقْوَامٌ فَحَفَّتْ بِهِمْ \* لَنْبَقِي لَنْلَفَقَدُهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا  
فَأَنْتَ لَمْ تُبْقِ لِي سَمْعًا وَلَا بَصَرًا \* إِلَّا شَقَاءَ فَأَمَرَ الْعَيْشُ إِمْرَارًا<sup>53</sup>.

Ahmed (b. Muhammed)/Abdullah b. Muhammed en-Nasîbî/Esmaî dedi ki: Kabrin başında ağlayan bir câriye'ye uğradım. Şöyle diyordu:

*Keşke bilseydim toprağın altında ne durumdasın!/O kadar güzelken organların şimdi ne halde?*

*İhtiyarlatan ayrılık ortaya çıktı,/Ondan sadece kokusu olan bir sakinlik kaldı.*

Sonra onu terk ettim ve bir müddet geçti. Onunla tekrar karşılaştığımda daha önceki bulunduğu yere yakın bir yerde ağlar halde buldum. Üzerine çadır kurulmuş ve içerisinde oturup ağlamaktan kör olmuştu. Şöyle diyordu:

*Senden önce korktuğum nice kavimler göçtü./Onların yokluğu bize ne bir kulak (haberlerini işitecek) ne de bir göz (eserlerini görecektir) bıraktı!*

*Sende bende ne kulak ne de göz bıraktın,/Ancak hayâtın acılaştırdığı bir ağız bıraktın.*

حَلَفْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ:  
دَخَلْتُ جَبَانَةَ بَنِي عَامِرٍ بِفَنَادَيْتُ فِيهَا:

أَهْلَ الْمَقَابِرِ قَدْ تَسَاوَى بَيْنَكُمْ \* أَيْنَ الْمَضِيفُ مِنَ الْكَرِيمِ السَّيِّدِ  
أَيْنَ الْمُلُوكِ الْمُلُوكِ وَأَيْنَ مَنْ \* قَدْ كَانَ فِي السَّنْبَا نَصِيرَ مُجْهَدِ  
أَيْنَ الْجِسَانِ دُؤُوبِ النَّضَارَةِ وَالْمَهَا \* أَيْنَ الْمَلِيحِ مِنَ الْقَبِيحِ الْأَسْوَدِ  
أَيْنَ الَّذِينَ عَلَى الْعِبَادَةِ لَقَبُوا \* وَحَمُولُ قُلُوبِهِمْ عَنِ الْأَمْرِ الرَّدِيِّ  
أَيْنَ الَّذِينَ تَجَبَّرُوا وَتَكَبَّرُوا \* وَعَلَوْا عَلَوْا لَمْ يَكُنْ بِالْمُرْشِدِ  
قَالَ: فَسَمِعْتُ قَائِلًا أَسْمَعُ صَوْتَهُ، وَلَا أَرَى شَخْصَهُ يَقُولُ:  
إِنَّ الْمَهْيَبَةَ عَاقَصَتْهُمْ بَقِيَّةٌ \* فَهُمْ جُمُودٌ جَوْفَ نَجْدٍ رَقْدِ  
قَدْ دَبَّتِ الدِّيدَانُ جَوْفَ نُجُودِهِمْ \* وَسَعَتْ هَوَامُ الْأَرْضِ فِي جُدَيْدِي  
كَمْ مِنْ أَكْفٍ قَلَسَتْ لِحْمَهَا \* وَمَنَاصِلٍ قَدْ بَانَ مِنْهَا أَسْعُدِي.

<sup>53</sup> ifâdesinin 'إِلَّا شَقَاءَ فَأَمَرَ الْعَيْشُ إِمْرَارًا' şeklinde olması daha doğrudur.

(Mütercim)

Ahmed b. Muhammed/Muhammed b. el-Hüseyin/Abdullah b. Muhammed/Abdullah b. Şeddâd<sup>54</sup> dedi ki: Benî Âmir kabristanlığına girdim. Orada şöyle nida ettim:

*Ey kabir ehli! Hepiniz eşitlendiniz./Cömert efendinin ziyafeti nerede?*

*Kral oğlu krallar nerede?/Dünyadaki yardımsever ve gayretli kimseler nerede?*

*Parlaklık sahibi güzeller nerede?/Siyah çirkinlerden ayrılan yakışıklı güzeller nerede?*

*İbadete yönelenler nerede?/Kalplerini rezilliklerden koruyanlar nerede?*

*Gururlananlar, zorbalılar nerede?/Mürşidsiz yücelikle büyülenenler nerede?*

Abdullah b. Şeddâd, dedi ki: Sesini işitip kendisini görmediğim biri şöyle diyordu:

*Ölüm onları eğip büktü./Onlar kurak yerin ortasındaki uyuyan sakinlerdir.*

*O kurak yerlerin ortasında kurtlar sürünmekte,/Orada yerin haşaratı yayılmış durumda.*

*Nice avuçlar etinden ayrılmış,/Nice etler de eklemlerinden ayrılarak çürümüştü.*

حَلَفْنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ زَيْدِ الصَّائِغِ بِمَكَّةَ، ثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، ثَلَاثِينَ عَشْرًا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّانٍ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أُمِّهِ وَكَانَتْ أُمُّهُ لِبَابَةِ بَلْبَنَةَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، قَالَتْ: كُنْتُ أَرُورُ جَدِّي ابْنَ عَبَّاسٍ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ يَقْبَلُ أَنْ يَكْفَ بَصْرَةَ، فَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي الْمُصْحَفِ فَلَمَّا آتَى عَلَيَّ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ، إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ، وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِالْحَقِّ﴾ قَالَ: يَا بَلْبَنِي، قَدْ عَرَفْتُ مَنْ أَصْحَابُ هَذِهِ الْآيَةِ مَا كَانُوا، وَلَيْكُونَنَّ بَعْدُ.

Muhammed b. Ali b. Zeyd es-Sâig/Said b. Mensur/Ya'kub b. Abdurrahman/İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Câfer/Annesi (Abdullah b. Abbas (ra)'ın kızı Lübâbe) dedi ki: Ben dedem İbn Abbas (ra)'ı her Cuma ziyaret ederdim. Gözlerini kaybetmeden önce mushafı okurken şu ayete gelince: 'O gün cehennemde yüzleri üstü süründürülürler ve kendilerine: Tadın cehennemın temâsını! denilir. Muhakkak ki Biz her şeyi bir kaderle, bir ölçü ile

<sup>54</sup> Abdullah b. Şeddâd: İsmi Ebû'l-Velîd Abdullah b. Şeddâd b. Usâme b. Amr el-Hâdi (H. 82/701)'dir. Hz. Peygamber zamanında doğmuş olan tâbiîn muhaddislerdendir. Babası Şeddâd, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Muâz b. Cebel, Hz. İbn Mes'ûd, Hz. Esmâ bint Umeyy, Hz. Aîşe, Hz. Ümmü Seleme ve bazı sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebû İshak eş-Şeybânî, Abdullah b. Şübrûme ve Hakem b. Uteybe gibiler rivayette bulunmuştur. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Boynunun vurulması pahasına da olsa minbere çıkıp sabahtan öğleye kadar Hz. Ali'nin faziletlerini anlatmak istediğini belirtecek derecede Hz. Ali taraftarı olduğu rivayet edilen Abdullah b. Şeddâd, İbnü'l-Eş'as'ın yanında Haccâc ile savaşırken Düceyl nehrinde boğularak vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Nevzat Aşık, 'Abdullah b. Şeddâd' maddesi, DİA, I, 136, İstanbul 1988. (Çeviren)

yarattık. Bizim emrimiz sadece bir kere, hem de göz açıp kapama gibi pek hızlıdır.<sup>55</sup> ‘Ey kızım şu ayetteki kişilerin kimler olduğunu biliyorum.’<sup>56</sup> dedi.

خَلَقْنَا أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ مَسْرُوقٍ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبُرْجَلَانِي، ثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بُكَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ بْنِ الْوَلِيدِ الْقُرَشِيِّ، قَالَ: كَانَ عَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ يَصِلُ إِخْوَانَهُ بِالدَّرَاهِمِ، وَالذَّنَانِيرِ، حَتَّى رُمِيَ بِئِنَّ غَثْرَةَ فَيُلْفَعُهُ إِلَى بَعْضِهِمْ، وَيَقُولُ: مَا أَعْدَلُ بِيْرِهِمْ شَيْئًا.

Ahmed b. Muhammed b. Mesruk/Muhammed b. el-Hüseyin el-Bircilânî/Yahyâ b. Ebû Bükeyr/Abbâd b. el-Velid el-Kuraşî dedi ki: Amr b. Ubeyd<sup>57</sup>, kardeşlerine dinar ve dirhem dağıtıyordu. Hatta üzerindeki elbisesini çıkarıp verdiği dahi görüldü. Bununla birlikte ‘(Bu kadar vermeme rağmen) o topluluğun (sufilerin) seviyesine ulaşabilmiş değilim.’ diyordu.

#### Sonunda hamd yalnız Allah (cc)’a mahsustur.

Efendimiz Hz. Muhammed, âli ve ashâbına selâm olsun. Allah bize yeter. O (cc), ne güzel vekildir. Buradaki hadisleri ben (Hâfız Mizzî) Mikdat’tan sema yoluyla, o da kiraart yoluyla Fakîh, Celîl, Fâzıl Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Alâ’dan, ondan da oğlum Muhammed b. Yusuf b. el-Velî Abdurrahmân b. Yusuf el-Mizzî ve muhterem bir cemaat rivayet etti.

H. 706 yılı Sefer ayının 6 sı Perşembe günü Dımeşk Câmii’nde bu eserin rivayeti tamamlandı. Ben (Hâfız Mizzî), onlara benden bu rivayetleri ve rivayet etmem caiz olan rivayetleri rivayet etmelerine izin verdim.

Ta’lik tamamlandı. Ancak lütfu sayesinde sâlih amallerin tamamlandığı Allah (cc)’a hamd olsun.

Cüz’ün bu nüshasının yazımı Allah’ın yardımıyla h. 1351/1932 Cemazeü’l-Âhir/Ocak ayının 12’si çarşamba sabahı sona erdi. Daru’l-Kütübî’l-Mısıryye’nin sorumluluğunda, masrafını karşılamak suretiyle koruma altında tutulan hadis bölümü 1558 numaralı el yazmasından çoğaltılmıştır. Bu nüshayı Allah’tan başışlanma dileyen Mahmud Abdüllatif Fahrüddîn yazmıştır.

Allah (cc)’ın salât ve selamı efendimiz Hz. Muhammed, âli ve ashabının üzerine olsun.

<sup>55</sup> Kamer 54/48-50.

<sup>56</sup> İsnadı Hasendir. Senedde bulunan İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Câfer, sadük (güvenilir)’tur. Takrib, 1/24.

<sup>57</sup> Amr b. Ubeyd: Ebû Osman Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (H.144-761), Mu’tezile’nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelâmcılardandır. Hasan-ı Basrî’nin ders halkasına katılmış, onun en gözde talebelerindedir. Amr’ın yetiştirdiği talebeler arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahya b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsım ve Abdülvahhâb es-Sekafî bulunmaktadır. Uyeyne ve Süfyân es-Sevrî ondan hadis nakletmişlerdir. Zühd ve takvâsıyla meşhur olan Amr b. Ubeyd, kırkıncı defa ifa ettiği hacdan dönerken Mekke yakınlarındaki Merran’da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Avni İlhan, ‘Amr b. Ubeyd’ maddesi, DİA, III, 93-94, İstanbul 1991. (Çeviren)



### Kaynakça

- Akyüz, Ali., “Abdürrezzak es-San’ânî” maddesi, DİA, İstanbul, 1988.
- Aşık, Nevzat., “Abdullah b. Şeddâd” maddesi, DİA, İstanbul 1988.
- Ateş, Süleyman., “Cüneyd-i Bağdâdî” maddesi, DİA, İstanbul 1993.
- Bilgin, Mustafa., “Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk” maddesi, DİA, İstanbul 1989.
- Cebecioğlu, Ethem., “Muhammed b. Vâsi” maddesi, DİA, İstanbul 2005.
- Cerrahoğlu, İsmâil., “Atâ b. Ebû Rebah” maddesi, DİA, İstanbul 1991.
- Eroğlu, Muhammed., “Dahhâk b. Müzâhim” maddesi, DİA, İstanbul 1993.
- Hatîb Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, (t.y).
- Hatiboğlu, İbrâhim., “Ma'mer b. Râşid” maddesi, DİA, Ankara 2003.
- İbn Kesîr, El-Bidaye ve'n-Nihâye, (Çev: Mehmet keskin), Çağrı Yayınları, (t.y).
- İlhan, Avni., “Amr b. Ubeyd” maddesi, DİA, İstanbul 1991.
- Kandemir, M. Yaşar., “Amr b. Şuayb” maddesi, DİA, İstanbul, 1991.
- Kandemir, M. Yaşar., “Hişam b. Urve” maddesi, DİA, İstanbul 1998.
- Kandemir, M. Yaşar., “Mutarrif b. Abdullah” maddesi, İstanbul 2006.
- Kara, Mustafa., “Bişr el-Hafî” maddesi, DİA, İstanbul 1992.
- Kara, Mustafa., “Dârânî” maddesi, DİA, İstanbul, 1993.
- Kara, Mustafa., “Dâvûd et-Tâî” maddesi, DİA, İstanbul 1994.
- Koçkuzu, Ali Osman., “Ebû'z-Zinâd” maddesi, İstanbul 1994.
- Kuzudişli, Bekir., Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları, (Doktora Tezi), İstanbul 2005.
- Mustafa Bilgin, “Abdullah b. Hubeyk” maddesi, DİA, İstanbul 1988.
- Okudan, Rifat., “Ebû Bekr Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri” İlmî Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8, (2007), sayı: 19.
- Özdemir, Veysel., “Amr b. Şuayb an Ebîhi an Ceddihi İsnâdının Tenkit ve Tahlili” F.Ü.İ.F.D, 13/1, 2008.
- Polat, Salahattin., “Ka'nebî” maddesi, DİA, İstanbul 2001.
- Sezgin, Fuat., Târîhu't-Türâsi'l-Arabî, I. Baskı, 1403/1983, İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşri bi'l-Câmiati, Suudi Arabistan.
- Toksarı, Ali., “Hâlid b. Ma'dân” maddesi, DİA, XV, 286, İstanbul 1997.
- Türer, Osman., “Fudayl b. İyaz” maddesi, DİA, İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman., “Hasan-ı Basri” maddesi, DİA, İstanbul 1997.
- Yılmaz, Hasan Kâmil., “Ahmed b. Ebi'l-Havârî -Kuddise Sirruh-”, Altınoluk Dergisi, S.15, İstanbul, Mayıs 1987.
- Yücel, Ahmet., “Hasan-ı Basri” maddesi, DİA, İstanbul 1997.
- Zehebî, Siyer-i A'lamü'n-Nübelâ, Tahkik: Şuayb Arnavut, I. Baskı, 1403/1973, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, (t.y).



## MÜSLÜMAN KELAMCILARA GÖRE ARİSTO MANTIĞI\*

**Yazan: İbrahim MEDKÛR\*\***  
**Çeviren: Galip TÜRCAN\*\*\***

Otuz seneyi aşkın bir süredir Aristo'nun *Organon* adlı eserinin Müslüman dünyadaki tarihi üzerinde çalışıyoruz. *Organon*'un nasıl tercüme edilip şerh edildiğini ve Arapçaya nasıl uygulandığını açıklamış, yine *Organon*'un farklı Müslüman mezhepler üzerindeki etkisine de ayrıca işaret etmiştik. Filozoflar *Organon*'u, ona önceden ilave edilmiş yazıların çoğu ile birlikte benimsemişler, kelamcılar, itikadî tercihlerini savunmak fakihler de fikhî metotlarını kurmak için ondan yararlanmışlardır.<sup>1</sup> Bundan önce Aristo'nun Arap grameri üzerindeki etkisini geniş bir biçimde ele almıştık.<sup>2</sup> Şimdi de mantığın Müslüman dogması üzerinde oynadığı rolü ele almak istiyoruz.

Aslında bir dogma, doğrudan mantığa karşı değildir. Aksine mantık dogmaya kendi tercihlerini ve prensiplerini savunmak için güçlü bir silah sağlamaktadır. Öyle ki mantık, Orta Çağ'da yaklaşık altı asır boyunca bütün spekülasyonların bir temeli gibi görülmüş ve Hıristiyan teolojisi ile kardeş sayılabilecek olan felsefenin ilk dalı olarak değerlendirilmiştir.<sup>3</sup> Bazı Orta Çağ tabloları bu konuda yeterince açıklayıcıdır. Nitekim Augustin (ö. 430) o tablolarda skolastik *Teoloji* ile elinde ters açı tutmuş halde gözükürken, Boèce (ö. 524) ve ispat edici *Teoloji* de kıyasın üç figürünü temsil eden üçgen ile beraber gözükmektedir.<sup>4</sup> Kısacası Orta Çağ boyunca Batı'da düşünceyi denetim altında bulunduran kilise, *Organon*'un öğretimine izin vermiştir.

Müslüman kelamı için de aynı şey geçerlidir. Biliyoruz ki, *Organon* çok erken sayılabilecek bir dönemde Arapça'ya çevrilmiştir. Henüz II/VIII. yüzyılda

---

\* İbrahim Medkûr tarafından kaleme alınan bu yazı, *La Logique d'Aristote chez les Motakallimîn* adıyla *Collected Texts and Papers on Logic and Language* (Tahran 1974, 29-46) içinde yayınlanmış, ayrıca yazının daha kısa bir şekli 1971 yılında Harvard'daki bir kongrede sunulmuştur.

\*\* İslam felsefesi alanındaki çalışmaları ile tanınan Mısırlı bilim adamı (1902-1995).

\*\*\* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Medkûr, *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, Paris 1969.

<sup>2</sup> *Mecelletu Mecmei'l-Luğati'l-Arabiyye*, Kahire 1955, VII, 338.

<sup>3</sup> Frank, *Esquisse d'une Histoire de la Logique*, Paris 1838, 216-218.

<sup>4</sup> Renan, *Averroés et l'Averroïsme*, Paris 1925, 321.

bazı kısımları, III/IX. yüzyılda da eski şerhleri dahil tamamı çevrilmiş, bu şerhler aracılığı ile stoacı mantığın bazı prensipleri Müslüman dünyaya ulaşmıştır. Galien'e atfedilen kıyasın dördüncü şekli bile Müslüman kültüre ulaşma imkanı bulabilmiştir. Bir defa çevrilen *Organon*, özetlenmiş ve Müslüman yazarlar tarafından şerh edilmiştir. Aralarında İbn Karnîb (X. yüzyıl) ve Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 323/934)'nin de bulunduğu kelamcılar bu şârihler içinde yer almaktadır.<sup>5</sup> Filozof olmadan önce bir mu'tezilî olan meşhur Kindî (ö. 260/873), hem filozof hem de kelamcı sayılabilir.

### Mu'tezile

Esasen bu çeviri hareketleri döneminde ilk ve en büyük Müslüman kelam mezhebi olan Mu'tezile kurulmuştur. Mu'tezile aynı zamanda Müslüman kelamını tesis eden mezheptir. Bu mezhebin öğrenmeye hevesli ilk büyük kelamcıları, Doğu ve Batı'nın farklı kültürleri ile ilgileniyor, Aristo'yu ve onun önemli yazılarını iyi biliyorlardı. Nitekim Aristo'dan söz eden Câhız (ö. 254/868), onu mantıkçı (sâhibu'l-mantık) diye nitelirmektedir.<sup>6</sup> Şüphe yok ki, Aristo bazı bakımlardan mu'tezilîleri etkilemiştir. Kimi mu'tezilîler, Aristo'nun fizik ve metafizik ilkelerinden bir kısmına karşı çıkmış olsa bile, bu zamana kadar onların Aristo mantığını eleştirdiklerine ilişkin bir kanıt mevcut değildir. Suyûtî (ö. 911/1505) kitabında Aristo'dan söz etmiş ancak bu sırada çok şey ifade etmeyen bazı genel tespitlerde bulunmuştur.<sup>7</sup> Daha sonra M. Neşşâr, aynı sorunu herhangi bir ayrıntıya girmeksizin tekrar ele almıştır.<sup>8</sup>

İlk mu'tezilî kelamcılar, dogmalarını, zındıklara, mülhidlere, dualistlere, müşriklere, mazdeistlere, maniheistlere ve sabîilere karşı koruyan büyük diyalektisyenlerdir. Bu mu'tezilîler, ilk Hıristiyan apolojistlerini hatırlatmaktadır. Ancak onların savunmaları dinî mezhepler tarihinde rastlanmayacak nitelikte güçlü savunmalardan biridir. Bunlar arasında Vâsıl b. Atâ (ö. 130/747), Allâf (ö. 235/849) ve Câhız sayılabilir. Hepsi, çok sayıdaki hasımlarına karşı tartışmada yararlandıkları belli bir yeteneği delile dönüştürmüşlerdir. Yine mu'tezilîler, genel olarak diyalektisyenler (el-cedeliyyûn) diye adlandırılırlar.<sup>9</sup> Her diyalektiğin bir sanatı vardır.

Mu'tezile, iddialarının ve eserlerinin çoğunu muhalif görüşleri reddetmek için inşa etmiştir. Yazık ki, onların yazdıklarından çok azı bize ulaşmıştır. Ancak Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Muberrred (ö. 285/898)'in *el-Kâmil*'i, İsfehânî (ö. 356/966)'nin *Kitâbu'l-Eğâni*'si ve Ebû Ali el-Kâlî (ö. 357/967)'nin *el-Emâlî*'si gibi Arap edebiyatının büyük eserlerinde onların tartışmalarına ilişkin fragmanlara rastlayabilmekteyiz. Yine burada tam anlamı ile polemik bir eser olan *Kitabu'l-İntisâr*'ı da zikretmemiz gerekmektedir.

<sup>5</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1930, 350.

<sup>6</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, Kahire, VII, 85, XI, 18, 221, 102, IV, 52, V, 147, 156.

<sup>7</sup> es-Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*, Kahire 1947, 18.

<sup>8</sup> en-Neşşâr, *Menâhucu'l-Bahs inde Mufekkirî'l-İslam*, Kahire 1947, 68-69.

<sup>9</sup> el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, Paris 1861-77, XXII, 401.

Eserin yazarı Hayyât (ö. 298/910), IV/X. yüzyılın büyük mu'tezilîlerinden biridir ve İbn Râvendî<sup>10</sup> ( X. yüzyıl)'nin haksız suçlamalarını reddetmektedir. Ayrıca çok önemli bir Mu'tezile ansiklopedisi olan *el-Muğni*'nin yazarı Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1024), birinci sınıf bir polemikçidir.<sup>11</sup>

Bu arada ilk mu'tezilîlerin diyalektiği temelde retorik ve ustalığa dayanmaktadır. Birtakım mantık terimlerini de kullanan bu diyalektik, her şeyden önce tüm gücünü seçilmiş ifadeler ve tabii olguların açıklanmasına borçlu olan hitabet üzerine kurulmuştur. İbn Haldûn (ö. 809/1406)'un daha önce haklı olarak işaret ettiği gibi ilk kelamcılar Aristocu mantıktan yeterince yararlanamamıştır.<sup>12</sup>

Bizim tespitimize göre IV/X. yüzyıl, Müslüman kelam tarihinde iki ayrı dönem arasında bir geçişliliğe sahne olmuştur. Bu geçişlilik, çok önemli iki fenomen tarafından belirlenmiştir. Bir yanda Mu'tezile bulunurken, diğer yanda az önce belirttiğimiz hitâbî diyalektiğin yerini alan, düzenli ve bilimsel bir diyalektik olarak Eş'ariyye bulunmaktadır.<sup>13</sup> Burada eş'arî doktrini ile ilgilenmemiz gerekmediği için, onların yalnızca diyalektik metodunu ele almakla yetineceğiz.

### Eş'ariyye

Eş'arî (ö. 324/935), ilk mu'tezilîlerinkine kadar gelişmiş bir polemik yeteneğine sahipti. Hatta o, bahsedilen yeteneğe mu'tezilîlerin bilmediği bir tekniği de ilave etmiştir. Bu, Eş'arî'nin, dönemindeki felsefeyle ilişkili olması ve Aristo'nun mantık yazıları yoluyla gerçekleşmiştir ki, o, sözü edilen tekniği Aristo'nun bu yazılarından öğrenmiştir. Nitekim Aristocu kıyasîlik Eş'arî'nin elinde dinî düşüncenin katı bir silahına dönüşmüştür. Kuşkusuz Eş'arî'nin son eseri olan *el-İbâne* bize onun metodu hakkında yeterince bilgi vermektedir.<sup>14</sup> Bu kitapta mu'tezilî muhaliflerinin görüşlerinden söz eden ve bir problemin bütün yönlerini belirleyen Eş'arî, her noktada karşıt delilleri vererek, olumlama ve olumsuzlama arasında seçim yapmak suretiyle sonuca ulaşmaktadır. Yine işaret etmeye değer bir şey de şudur ki, Eş'arî diyalektiği skolastiklerinkine gibi pek çok analogi barındırmaktadır. Çünkü onlar benzer etkilere maruz kalmışlardır.<sup>15</sup> Latinler gibi Eş'arî de taksim ve sınıflama ile hareket ederek, kıyas formunu denemekte ve dinî otoriteye başvurmaktadır. Onun tekrar ettiği ifadelerinden biri şudur: "Denirse...derim" (fein kîle...kultu). Bu formül yoluyla, verili bir probleme ilişkin bütün mümkün hipotezler göz önünde bulundurulmaktadır. Nitekim skolastik Müslüman tarihini yazan kimse, bunu Batı skolastiğinde çok

<sup>10</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, Kahire 1925.

<sup>11</sup> el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, Kahire 1957-1964.

<sup>12</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrût 1874, 406.

<sup>13</sup> Medkûr, 252-253.

<sup>14</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Kahire 1900.

<sup>15</sup> Latinlerin diyalektik metodları hakkında bkz. Haureau, *Histoire de la Philosophie Scolastique*, Paris 1872-1880, XI, 288; Picavet, *Histoire des Philosophies Médiévales*, Paris 1907, 11, 62.

iyi bilinen ‘*sic et non*’ metoduyla önemli ölçüde benzeştirecektir.<sup>16</sup> Eş’arî, bundan başka latinlerin sık kullandığı bir usûlü benimsemiş ve argümanların sayısını artırmıştır. Söz gelimi o, ahirette Allah’ın görüleceğinin imkanını ispatlamak için bir düzine delil getirmiştir. Neticede usta diyalektisyen, hasımlarını kendi argümanları ile reddetmektedir. Bu, Arapların *ilzamı* ya da latinlerin *l’argumentum ad hūminem*’idir. Bu tekniğin yanında Eş’arî, kelimelerin analizinde üstünlük sağlamış, eş seslilerin ve eş anlamlıların incelenmesinde Aristo’nun uygulamış olduğu metodu takip etmiştir.

Eş’arî’yi örnek alan ve onun diyalektik sanatını geliştiren öğrencileri, Aristocu mantığı kendisinden daha iyi kullanmış olabilirler. Nitekim Eş’ariyye’nin ikinci kurucusu Bâkılânî (ö. 404/1013), *et-Temhîd*’e daha o zaman bir çeşit bilgi teorisi ve istidlal konusu ile başlamaktadır.<sup>17</sup> Biliyoruz ki, Büveyhîlerden Adudu’d-Devle (ö. 373/983), Hıristiyanlarla dinî konularda tartışması için Bâkılânî’yi İstanbul’a göndermiş ve bu tartışmada Bâkılânî üstün gelmiştir.<sup>18</sup> İbn Haldûn’un ifadesine göre Bâkılânî, teolojik kanıtlamalara ilişkin aklı spekülasyonun prensiplerini ilk defa kelama kazandıran kimsedir.<sup>19</sup>

İmamı’l-Haremeyn Cuveynî (ö. 481/1088) de aynı şekilde bize kadar gelen iki büyük eserinin girişinde bilgi ve istidlal teorisi ile ilgilenmiştir. Bu iki büyük eser *Kitabu’l-İrşâd* ve *Kitabu’ş-Şâmil*’dir.<sup>20</sup> Söz konusu durum, sonradan gelen kalamcılarının neredeyse bütünü tarafından izlenen bir gelenektir. Yine Cuveynî’nin *el-Cedel* adındaki eseri, Aristocu mantığın açık izlerini taşımaktadır.<sup>21</sup>

Cuveynî’nin en büyük öğrencisi Gazzâlî (ö. 505/1111), özel olarak mantığı ustalıklı bir şekilde kelamın hizmetine vermiştir. O, en güçlü ve en büyük İslam diyalektisyenidir. Felsefecilere karşı mücadelesi ve bu mücadeleye ayırdığı *Tehâfutu’l-Felâsife*’si felsefe ve din polemığının en nadir örneklerinden biridir. Diyalektiğini derin Aristocu bilgi ve felsefî fikirler üzerine kuran Gazzâlî, mantıkla ilgilenmiş, ona ilişkin çokça yazılar yazmış ve mantığı sadece kelama değil, fıkha da uygulamıştır.<sup>22</sup> Nitekim Gazzâlî, felsefeye karşı mücadelesinde mantığı tartışma dışı bırakmıştır. Çünkü mantık, düşüncenin genel kaidelerini ve herkesin kabul ettiği şeyleri konu edinmektedir.<sup>23</sup> Öte yandan mantık, felsefecilere özgü bir şey değildir, hatta kelamın da bir parçasıdır. Öyle ki, kalamcılar mantığı kitabı’n-nazar ve kitabı’l-cedel diye

<sup>16</sup> el-Eş’arî, *İbâne*, 13 vd.

<sup>17</sup> el-Bâkılânî, *Kitabu’t-Temhîd*, Beyrut, 6-14.

<sup>18</sup> İbn Asâkîr, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî fi mâ Nusibe İle’l-Eş’arî*, Damas 1938, 217.

<sup>19</sup> İbn Haldûn, 406.

<sup>20</sup> el-Cuveynî, *el-İrşâd*, Kahire 1950, 8-15; *eş-Şâmil fi Usûli’d-Dîn*, İskenderiyye 1959, 97-108.

<sup>21</sup> M. Fevkiyye Huseyn, *el-Cuveynî*, Kahire 1964, 90-113.

<sup>22</sup> el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, Kahire 1913; *Mihekkun’n-Nazar*, Kahire (tarihsiz); *Mi’yâru’l-İlm*, Kahire 1927; *el-Mustasfâ*, Kahire 1902.

<sup>23</sup> el-Gazzâlî, *Makâsıd*, 8.

adlandırmaktadır.<sup>24</sup> Gazzâlî, bizzat, ‘aklı ölçüler’ (el-mevâzîn el-akliyye) diye isimlendirdiği ve Kur’an’dan çıkardığını iddia ettiği bir tablo oluşturmaya da girişmiştir. Bu ölçüler, kategorik, şartlı ve hipotetik olmak üzere Aristocu kıyasın farklı formlarından başka bir şey değildir.<sup>25</sup>

Bizim burada bütün olarak Eş’ariyye’nin tarihini verme imkanımız bulunmamaktadır. Eş’ariyye, hicrî dördüncü asırda ortaya çıkan ve hala varlığını devam ettiren bir kelam mezhebidir. Biz sadece bu mezhebin büyük isimlerini zikretmekle yetiniyoruz. Şüphesiz Şehristânî (ö. 548/1153) bunlardan biridir ve Gazzâlî’ye göre daha sonra olmakla birlikte onun çağdaşıdır. Şehristânî, mezhepler tarihi yanında felsefî ve teolojik sistemler tarihi ile de ilgilenmiştir. Onu *el-Milel ve’n-Nihal*’i vasıtası ile uzun süre önce tanımış ve farklı İslam mezhepleri hakkında bilgilenme imkanına kavuşmuşuk. Şehristânî’nin diyalektik metodu konusunda fikir sahibi olabilmek için onun değerli eseri *Nihayetu’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelam*’a göz atmak yeterlidir. Orada çok sıkı, alimce ve iyi düzenlenmiş bir diyalektik mevcuttur. Bu diyalektik, Aristocu terminolojiye ve özellikle Şehristânî’nin iyi bildiği mantığa başvurmuş, fazla sayıda şartlı ve hipotetik kıyas kullanmıştır.<sup>26</sup>

Şehristânî’den sonra bize göre belki daha az derinlikli olmakla birlikte birçok açıdan mükemmel bir Gazzâlî imajı olan Râzî (ö. 605/1208) gelmektedir. Onun diyalektiği Eş’arî’ninki gibi argümanların çeşitliliğine dayanır ve Gazzâlî’ninki gibi filozofik bir ruh tarafından belirlenmiştir. Râzî, liberal bir eş’arîdir ve selefleri gibi tanım ve taksim yoluyla hareket etmektedir. Bu özellikle ‘ya da’ ile bağlanan (disjunctive) önermeler bakımından böyledir ki, o, her alternatifin öğelerini sıkı bir şekilde inceleyerek, onların farklı görünüşleri altındaki fikirleri göstermiş, konuyu her anlamda düz ve ters döndürmüştür. Râzî, bu metodu en önemli polemik kitabı *Esâsu’t-Takdîs*’te sıkça kullanmıştır.<sup>27</sup> O, Bâkılânî ve Cuveynî gibi *Muhassal*’da bilgi teorisi ve bazı mantikî tespitler içeren bir girişe yer vermiştir.<sup>28</sup>

Râzî, Eş’ariyye’nin son büyük temsilcisidir. Seleflerinin metot ve doktrinini sıkıca takip eden Râzî’nin halefleri daha ziyade derleyicidirler veya önceki eserleri ihtisar etmekle yetinen yazarlardır. Onlar arasında, son beş asır boyunca Müslüman kelam öğretimi içinde en büyük eser sayılan *el-Mevâkıf*’ın yazarı Adudiddîn el-Îcî (ö. 756/1355) zikredilebilir. Bu geniş derleme, hem kelamı hem de içinde mantık bulunan felsefeyi kapsamaktadır.<sup>29</sup> Tuhaf bir şeydir ki, Gazzâlî’nin felsefeye karşı geliştirdiği güçlü eleştiriden sonra felsefe İslam topraklarında kelamcılarının ve bazı mutasavvıfların eserleri dışında sığınak bulamamıştır. Söz konusu muhtasarlar içinde Senûsî (ö. 1041/1631)’nin düz

<sup>24</sup> el-Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, Kahire 1903, 5.

<sup>25</sup> el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu’l-Mustakîm*, Kahire 1945.

<sup>26</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, London 1934.

<sup>27</sup> er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, Kahire 1910, 41-42, 110-111.

<sup>28</sup> er-Râzî, *Muhassalu Ef’kâri’l-Mutekaddimîn ve’l-Muteahhirîn*, Kahire 1865.

<sup>29</sup> el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Kahire 1948.

yazı ile yazılmış *es-Senûsiyyetu 's-Sağîre* adlı küçük bir eserini ya da Lekkânî (ö. 1041/1631)'nin manzum başka bir eserini zikredebiliriz. Manzum eser, ezberlemek suretiyle öğrenmek için çok daha elverişlidir.<sup>30</sup> Tüm bu yazarlar, kelmî kanıtlamalarda kıyasın kullanımını daha fazla geliştirmişler ve her ilahî sıfatı özel bir kıyas yoluyla temellendirmişlerdir.

### **Diğer Mezhepler**

IV/X. yüzyılın başından itibaren Müslüman kelimada kendini gösteren Aristocu mantık, Eş'ariyye ile sınırlı kalmamış, onu aşarak diğer mezhepleri de etkilemiştir. Mantığın kullanımını, daha önce bahsettiğimiz Hayyât ve Kâdî Abdulcebbâr gibi sonraki mu'tezilîlerde tespit etmek mümkündür. Hayyât, *el-İntisâr*'da İbnu'r-Râvendî'nin iftira ve safsatalarına karşı ikna edici bir savunma gerçekleştirmiş, onun çelişkilerini göstermek, suçlamalarını reddetmek ve itikadının geçersizliğini kanıtlamak için adım adım mantığı takip etmiş, yine onu kendi itirafları ile reddetmiş ve kurtulma imkanı olmayan bir çıkmazın içine bırakmıştır. Bu, iyi düzenlenmiş teknik bir polemiktir.<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*'de zaman zaman filozof, zaman zaman kelamcı olarak görünmektedir. Tanım ve taksim ile hareket eden Kâdî Abdulcebbâr, hasmının görüşünü doğru şekilde nakledip, bu görüşün zayıflığını ve mantıksızlığını ortaya çıkarmak için dikkatlice analiz etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, tüm itirazları takip ederek, bütün hipotezleri toplamış ve üzerlerinde birer birer tartışmış, ayrıca tek bir argümanla yetinmemiş, zaman zaman birçok argüman zikretmiştir.<sup>32</sup>

Kelamcılarını bulunan ve kendilerini kelamdan alamayan şîiler, İslam'ın kültürel hareketliliğini takip ederek, dönemlerindeki büyük mu'tezilî ve selefî kelamcılarla birlikte yaşamışlardır. Mu'tezile'nin kurucusu Vasıl b. Atâ, Hz. Ali'nin torunu Ebû Haşim b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye'nin öğrencisi olmuş, Hz. Ali'nin dördüncü kuşaktan başka bir torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn (ö. 123/740) ise Vâsıl'ın öğrencisi olmuştur. Yine kendi döneminde ilmî bir otorite olan Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), şîiler kadar sünnilerden de saygı görmüştür.

Şîilerin ve mu'tezilîlerin kelamı genellikle özdeşleştirilir. Ancak bu konuda belli bir karışıklık söz konusudur. İlk şîî imamlar daha ziyade selefidir. Sonraki şîiler, kendisine birçok şey atfetmiş olsa da bizzat Cafer es-Sâdık, kelmî spekülasyonları onaylamamış,<sup>33</sup> sahabe ve tabiûn gibi davranarak cüz'î irade ve ilahî sıfatlarla ilgili konuşmaktan kaçınmıştır. İlk şîilerden Hişam b. Hakem (ö. 150/767) ve meslektaşısı Muhammed İbnu'n-Nu'man, mu'tezilîlerin benimsemeyeceği bir antropomorfizmi savundukları için onlarla anlaşamıyorlardı.<sup>34</sup> İsmailîlerin dogmatik yapısı ise dinden ziyade felsefeye yakın bulunuyordu. Sadece Büveyhî hanedanı döneminde eş'arîliğin baskısı ile

<sup>30</sup> es-Senûsî, *Metnu 's-Senûsî*, Kahire 1927; el-Lekkânî, *el-Cevhera*, Kahire 1865.

<sup>31</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, mesela bkz. 7-8, 14, 64-65.

<sup>32</sup> el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, bkz. VI, 135-156, 215-221, 223-229.

<sup>33</sup> el-Âmilî, *A'yânu 's-Şia*, Kahire 1907, I, 224-231.

<sup>34</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1902, II, 308.



şîlik ve mu'tezililik arasından bir takım ittifaklar gerçekleşmiştir. Zeydîler nihayetinde saf bir mu'tezilî ya da cubbâî doktrinini benimsemişlerdir. Günümüzde Mu'tezile'yi temsil eden yalnızca onlardır. Son günlerde Yemen'de zeydîlerin yanında değerli birkaç mu'tezilî kaynak bulunmuştur.

İtikadî tercihleri ne olursa olsun şîler büyük kelamcılardır. Kendilerini hasımlarına karşı yalnızca kılıçla değil aklî istidlal ile de korumuşlardır. Zaten kılıçlar oldukça erken bir dönemde terk edilmişti. Onlar siyasi ve itikadî yaklaşımlarını savunmuşlardır. Önceden Hişam b. Hakem'in iyi bir kelamcı olarak büyük bir ünü vardı. Nitekim şîler Hişam b. Hakem'e sahip olmakla övünüyorlardı. Şîler, Mu'tezile'den birçok kişiyle, özellikle Allâf ile tartışmışlardır.<sup>35</sup> İsmailîler, daha ziyade fâtımîler, iddialarını ustaca savunmak için dâîlerini her tarafa gönderiyorlardı. Bütün bu polemiklerde Aristo mantığı büyük bir rol oynamış, uygulanmış ve güçlü şekilde kullanılmıştır.

Eş'arîliğin benzeri, hakkında az bilgi sahibi olduğumuz, bir sünîlik üzerinde de konuşmamız gerekmektedir. Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin *Kitabu't-Tevhîd* adında önemli bir eseri bulunmaktadır. O, bu eserde bilgimizin kaynağı ve kullandığımız farklı argüman çeşitleri ile ilgili bir eksen belirlemektedir.<sup>36</sup> Mâtürîdî, açıklamalarında mahiyet, zât, cevher ve araz gibi birtakım felsefî ve mantıkî terimler kullanmaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) ve *Akâid*<sup>37</sup> yazarı Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi güçlü halefleri, eş'arîlerinki ile aynı diyalektiği uygulamışlar ve Aristocu mantıktan yararlanmışlardır.

Bundan sonra IV/X. yüzyılın büyük bir selefsi olan İbn Hazm (ö. 454/1062)'ı zikretmek gerekmektedir ki, o, hem bir mantıkçı hem de büyük bir diyalektisyendir. İbn Hazm hakkında yanlış bilgilendirilmiş olan Van Arendonk, onun Aristo mantığını eleştirdiğine ve yine mantığa karşı olduğuna inanıyordu.<sup>38</sup> Ancak Goldziher'in gösterdiği gibi bunun hiç de öyle olmadığı, aksine İbn Hazm'ın, mantığa değer verdiği savunulabilir.<sup>39</sup> Ona göre mantık, bütün bilimler için genel bir hazırlık bilgisidir. Nitekim mantık, kelama uygulandığı gibi fıkha da uygulanabilmektedir. İbn Hazm, Gazzâlî'den çok önce Müslüman fıkından alınan örneklerle mantıkî kuralları uygulamayı denemiştir.<sup>40</sup> Onun diyalektiği Müslüman kelamcılarının kurallarına dayandığı kadar Aristo'nun kurallarına da dayanmaktadır. İbn Hazm, büyük eseri *el-Fisâl*'de tabiri caiz ise metafizikçi Aristo'yu reddetmek için mantıkçı Aristo'dan yararlanmıştır.<sup>41</sup> Onun müthiş diyalektiği, gücünü sürekli metodolojik bir sağlamlıktan almaktadır.

<sup>35</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, 41.

<sup>36</sup> el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut 1970, 3-7.

<sup>37</sup> en-Nesefî, *Akâidu'n-Nesefî*, Kahire 1948.

<sup>38</sup> Van Arendonk, 'İbn Hazm', *Encyclopédie de l'İslam*, XI, 408.

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1928, 95.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantuk*, Kahire 1965, 12-17.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 3-7.

Belki de İbn Haldûn, mantığın kalamî düşünce üzerindeki etkisini ilk fark eden kimsedir. Nitekim İbn Haldûn, bu etkiyi Cuveynî'ye kadar çıkarmıştır ki, ona göre Aristocu metodolojiyi İslam'ın dogmatik bilimlerine ilk dahil eden Cuveynî'dir.<sup>42</sup> Macdonald, İslam Ansiklopedisinin bir maddesinde bu iddiayı tekrar titizlikle ele almıştır.<sup>43</sup> Diyalektik metodun kuruluşunda ve onun kalamî araştırmalara uygulanışında Cuveynî'nin katkısını daha önce ifade etmiştik. Fakat inanıyoruz ki, Eş'ariyye'de sonradan gelişen bu metot, onun gerçek başlatıcısının Eş'arî olduğunu yeterince kanıtlamış bulunmaktadır.

Bugün Aristo mantığının Müslüman dünyada oynadığı rolü küçümseyenler veya bütünüyle inkar edenler vardır.<sup>44</sup> Şüphesiz bu, Suyûtî'nin az önce bahsettiğimiz kitabının etkisine bağlı olarak gelişmiştir. Aslında Suyûtî'nin kitabı hiçbir şeyi kanıtlamaz. Çünkü bu kitap, özellikle kalam ilmi ile ilişkilidir ve kelama karşı olan hatta onun öğretimini yasaklayan alıntılarını içermektedir. Gerçi Suyûtî, Şâfiî (ö. 205/820)'ye atfedilen bir cümle daha zikretmektedir: “Müslümanlar, Arap dilini terk edip Aristo'nun dilini tercih edene kadar anlaşmazlığa düşmemişlerdir.”<sup>45</sup> Fakat burada yalnızca kalamî problemleri kasteden Şâfiî, daha ziyade kendi döneminde Kur'an'ın yaratılması ile ilişkili olarak yaşanan büyük çatışmayı telmih etmektedir. Onun döneminde *Organon*'un henüz tanındığına işaret etme ihtiyacı hissetmiyorum.

Öte yandan Suyûtî, bizzat mantığı sevmediğini ve mantığı iyi bilmediğini itiraf etmektedir. Yine onun mantıkla ilgili büyük bir hayal kırıklığı da söz konusudur. Suyûtî, kendisinin fıkhıta otorite olduğunu düşündüğü halde çağdaşları bunu kabul etmemişlerdir. Çünkü fıkhıta otorite olabilmek için mantık bilmek şarttı ve Suyûtî mantık bilmiyordu. Şu halde Suyûtî'nin getirdiği eleştirinin nedeni bu intikam hissi olarak görülebilir mi?<sup>46</sup> Diğer taraftan bir fıkıh otoritesi olmak için böyle bir şartın zorunlu kılınması, X/XXVI. yüzyıla kadar mantığın Müslüman kültürde önemli bir rol oynadığı anlamına gelmektedir.

Gerçekte daha önce ifade ettiğimiz gibi Gazzâlî, felsefeye karşı mücadelesinde mantığı ayırmaya özen göstermiştir. Ancak sonraki kuşaklar onu sıkı bir şekilde takip etmemiştir.<sup>47</sup> Daha VII/XIII. yüzyılda iki büyük selefi İbn Salah (ö. 643/1245) ve öğrencisi Nevevî (ö. 676/1277) mantık eğitimini haram saymışlardır. Birçok kimse Gazzâlî'nin yaklaşımını reddetmektedir. Denilebilir ki, Suyûtî, İbn Salah'ı destekleyerek, onun tarafından başlatılan ve mantığın haram olduğunu ifade eden bu hükmü delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>48</sup> X/XXVI. yüzyılda yaşamış Cezayirli mantıkçı ve *Sullem*'in yazarı Ahterî, bu problemi

<sup>42</sup> İbn Haldûn, 406.

<sup>43</sup> Macdonald, “Kalam”, *Encyclopédie de l'İslam*, XXII, 716.

<sup>44</sup> en-Neşşâr, 68-69.

<sup>45</sup> es-Suyûtî, 15.

<sup>46</sup> es-Suyûtî, 1-3.

<sup>47</sup> İbnu's-Salah, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, Kahire 1930. İbnu's-Salâh, mantık öğrenmeye başladığını ama başarılı olamadığını ifade etmektedir.

<sup>48</sup> es-Suyûtî, 9.

çözümüne kavuşturmuştur. Ona göre zihnî yeterliliği ve Kur'an ve hadise ilişkin bilgisi olan herkese mantık öğretmek caizdir.<sup>49</sup> Söz konusu çözüm nedeniyle mantık, felsefenin diğer branşları kadar dışlanmamış ve bu nedenle günümüze kadar okullar ve mescitlerde öğretilenmiştir.

Aristo mantığının Müslüman dünyada önemli bir rol oynadığının ifade edilmesi mantığın her zaman kolayca benimsendiği anlamına gelmemektedir. Aksine o Yunan septiklerinin ve stoacılarının itirazlarından daha zayıf olmayan itirazlarla karşılaşmıştır. İki büyük Müslüman düşünür bunu üzerine almıştır. Söz konusu düşünürlerden biri genel olarak Şeyhu'l-Maktûl diye adlandırılan Suhreverdî (ö. 586/1190), diğeri de bilinen selefi ve şiddetli polemikçi İbn Teymiyye (ö. 729/1328)'dir.

Suhreverdî, sadece akılcılıkla ilgilenen sıradan bir işrâkî mistik değildir. O, sezgisel yaklaşımı benimsemesi yanında önermeden önermeye geçerek sonuca varan (discursive), düşüncede de belli bir yeri olan mistik bir filozoftur. Öte taraftan Suhreverdî, işrâkîlik yoluyla (mantıkî) tartışmayı düzenleme imkanına kavuştuğunu dile getirmektedir. Aristo mantığını ustaca eleştiren Suhreverdî, mantığın bazı kısımlarını düzelterek, genel ilkelerini kabul etmektedir. Bu eleştiri, daha düzenli, daha kısa ve kavranması daha kolay bir mantık oluşturmayı hedeflemektedir.<sup>50</sup>

Çok fazla ayrıntıya girmeksizin sadece iki noktaya değinmek istiyoruz:

I- Suhreverdî, Aristocu tanım teorisinin uygulanma gücüne işaret etmektedir. Çünkü bu teori, metafizik kavramlar olan cevher (essance) ve mahiyet (quiddite) üzerine kurulmuştur.<sup>51</sup> Bir objenin ya da bütün var olanların temel karakterleri nasıl kavranacaktır? Tanımlamak için objeyi açıklayacak ve onu diğerlerinden ayırmaya yarayacak birkaç karakteristik vermek yeterlidir. Bu yolla tanımları farklı bilimlerde kolayca kullanma imkanına kavuşabiliriz.<sup>52</sup> Suhreverdî, tanım metodolojisinin rolünü bu şekilde algılayarak, bütünüyle modern bir perspektifin sahibi olmaktadır.

II- Suhreverdî, Aristo tarafından benimsenen önermenin dört formunu bilmektedir. Fakat o, olumsuzların ve tikelin kullanımını kabul etmekle beraber, küllî olumlu ve zorunlu tercih etmektedir.<sup>53</sup> Suhreverdî, bu küllîyi, 'kesin' (el-bettete) diye adlandırarak diğerlerini ona dönüştürmeye çalışmaktadır. Küllî olumlu ve zorunlu olan önerme, bilimde kullanılmaktadır.<sup>54</sup> Suhreverdî, kıyasın dört şeklini de bilmektedir. Ancak o Aristo ile aynı fikri paylaşarak dördüncüyü kabul etmemektedir. Suhreverdî'ye göre, Grek felsefesinde olduğu gibi birincisi en basit ve en mükemmeldir. O, diğer ikisini

<sup>49</sup> el-Ahterî, *es-Sulle*, Kahire 1896, 5.

<sup>50</sup> es-Suhreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, Şirazi'nin şerhi ile birlikte, Tahran, 15-16.

<sup>51</sup> es-Suhreverdî, 63-69.

<sup>52</sup> es-Suhreverdî, 52.

<sup>53</sup> es-Suhreverdî, 71.

<sup>54</sup> es-Suhreverdî, 84.

birinciye dönüştürmek için çaba sarf etmektedir.<sup>55</sup> Suhreverdî, tanım teorisi bakımından Aristo'dan çok fazla uzaklaşmamıştır.

Buna karşılık İbn Teymiyye'nin tartışması oldukça yıkıcıdır. Onun mantıktan ve mantıkçılardan bütünüyle kurtulmak gibi bir hedefi bulunmaktadır. Bu büyük diyalektisyen ateşlidir ve hasmını bir seri itirazla bunalıtmaktadır. Konuyu farklı yönleri ile analiz ederek, her bir yön için öldürücü darbeler vuran İbn Teymiyye, mantıkçıları reddetmek için 550 sayfalık bir kitap te'lif etmiştir ki, bu kitap, kendisinden bir buçuk asrı aşkın bir süre sonra Suyûtî tarafından özetlenerek tekrar yazılmıştır.<sup>56</sup> Tanım ve ispatı konu alan bu kitap, İbn Teymiyye'nin gözünde bütün mantığı temsil etmektedir. Şüphesiz o, bu konuda, mantığı tanım ve ispat diye iki kısma ayırmış olan Gazzâlî'yi takip etmektedir.<sup>57</sup> Altını çizmemiz gerekir ki, ilgili itiraz sadece Aristo'yu değil aynı zamanda onun Müslüman olan takipçilerini, özellikle İbn Sina ve Fahrettin Râzî'yi<sup>58</sup> hedef almaktadır. Yine mantık, teoloji ile de sıkıca ilişkilidir. Çünkü teoloji İslam dogmasına uygun olmayan tanımı ve ispatı reddetmektedir. İbn Teymiyye için vahiy aklın üzerindedir.

İbn Teymiyye, tanımı tenkit ederken birçok itiraz geliştirmektedir. Sözü uzatmadan o itirazlardan iki tanesini zikredelim: İbn Teymiyye öncelikle gerçek bir tanım (el-had el-hakîkî) yapmanın imkansız olduğuna işaret etmektedir.<sup>59</sup> Söz konusu duruma başkaları tarafından da işaret edilmiş ve bunu daha önce Suhreverdî de dile getirmiştir. İbn Teymiyye daha sonra tanımın, yanlış olan zâtî ve arazî ayırım üzerine kurulduğunu ilave etmiştir. Bizzat mantıkçılar zât ile ayrılmaz arazî (el-araz el-lâzım) birbirine karıştırmışlardır. O halde hakikî tanımı reddedip, lafzî tanım (el-had el-lafzî) ile yetinmemiz gerekmektedir.<sup>60</sup>

İbn Teymiyye, kitabının büyük kısmını ispat teorisine ayırmıştır. O, kitaba kıyasın ana unsuru olan önerme ile ve küllî formunu reddettiği yapay bir diyalektik ile başlamaktadır. Bu form reddedilince üretken bir kıyasa sahip olma imkanı kalmamaktadır.<sup>61</sup> Öte yandan kıyas bize yeni bir şey vermemektedir. Çünkü kıyasın sonucu öncüllerinde zaten mevcuttur.<sup>62</sup> Aristo'nun kıyasına karşı geliştirilen eski bir itiraza değinen İbn Teymiyye, 'musadere ale'l-matlûb'u<sup>63</sup> zikretmeden, onun anlamından söz etmektedir. Üstelik kıyası oluşturmak için

<sup>55</sup> es-Suhreverdî, 100.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, Bombay 1949; es-Suyûtî, *Cehdu'l-Karîha fi Tecdîdi'n-Nasîha*, Kahire 1947.

<sup>57</sup> el-Gazzâlî, *Mihekku'n-Nazar*, 4-6.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 141, 390, 450.

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 9.

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 51-52.

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 107-124.

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 122, 147.

<sup>63</sup> Musâdere ale'l-matlûb, kıyasta büyük öncül ile neticenin aynı olmasını ifade eden mantık yanlışlığının adıdır. Bkz. el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 192-193.

neden iki öncüle ihtiyaç duyulmaktadır? Bir öncülden sonuç çıkarılabilir.<sup>64</sup> İbn Teymiyye bu fikri, IV/X. yüzyılın şîf düşünürü Hasan b. Musa en-Nevbahtî'den aldığını itiraf etmektedir. Sonuçta İbn Teymiyye, Aristo ve Müslüman öğrencileri tarafından tanınan ve akıl yürütme şeklinin üç çeşidi olan tümdengelim (syllogisme), temsîl (analogie) ve tümevarımı (induction) reddederek, bu üçünün yerine şu an üzerinde durmayacağımız başka ispat araçları aramaktadır.<sup>65</sup>

Aristo mantığı antik ve modern dönemde çokça eleştiriye maruz kalmıştır. Şüphesiz İbn Teymiyye'nin eleştirisi daha uzun ve daha detaylıdır. Bununla birlikte işaret etmek gerekir ki, İbn Teymiyye'nin eleştirisi birçok tekrar ve konu dışı unsur barındırmaktadır. Bu eleştiri her zaman akla dayalı değildir ve rasyonel olmaktan ziyade dogmatiktir. Söz konusu eleştiri, Müslüman dogmasını tanım ve ispat yanlışlarından kurtarmaya çalışmaktadır ve bu nedenle çok rahatsız edicidir. Ancak bundan sonra ve buna rağmen, Aristocu mantık, daha önce dediğimiz gibi Müslüman dünyada öğretilmeye devam etmiştir.

Netice itibarıyla işaret etmemiz gerekir ki, Aristocu metodolojiyi benimsemiş olsalar bile Müslümanların kelamda olduğu kadar fıkhıta da kendilerine özgü bir metodolojisi bulunmaktadır. Nitekim onlar, fıkhıta yeni bir bilim kurmuşlardır: 'İlmu usûlî'l-fikh' (İslam hukuk prensipleri bilimi). Bu, çok zengin ve yeterince orijinal bir bilimdir. Usûlî'l-fikh'te son derece ilginç hukukî analizler ve J.S. Mill'in ve Bacon'inkiler ile karşılaştırılabilecek nitelikte tümevarım metotları bulunmaktadır.<sup>66</sup> Farklı mezheplerin ve fikhî sistemlerin taraftarları arasında süren polemikler, Müslümanları 'âdâbî'l-bahs ve'l-munâzara' (araştırma ve tartışma kuralları) adlı bilimi de geliştirmeye sevk etmiştir. V/XI. yüzyıla kadar giden ilmu âdâbî'l-bahs ve'l-munâzara, Pezdevî (ö. 483/1090) tarafından kurulmuş ve daha sonra sistemleşmiştir.<sup>67</sup> Adından da anlaşılacağı üzere onun amacı, tartışmanın uzamasını ya da kısa kesilmesini engelleyecek bazı kuralları belirlemektir. Söz konusu bilim, tanım, bölme ve akıl yürütme ile uğraşarak,<sup>68</sup> özellikle safsatayı ve kelime oyununu engellemeye çabalamaktadır. Ayrıca Müslümanların bu bilimi ile Aristo'nun eski Yunanca *Topique* 'i arasında bir akrabalık söz konusudur.

<sup>64</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 173, 338.

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, 364 vd.

<sup>66</sup> Medkûr, *L'Organon*, 256-262-265; en-Neşşâr, 84-100.

<sup>67</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire 1967, III, 1168.

<sup>68</sup> Maraşlı, *Kitabu'l-Velediyye*, Kahire 1911; Huseyin Vâli, *el-Mu'cez fi İlmi Edebi'l-Bahs*.



**İLAHİYAT FAKÜLTELERİ XVI. KELAM ANABİLİM DALI  
KOORDİNASYON TOPLANTISI: “KUR’ÂN KELAMI: KİMLİK VE  
HAKİKAT OLARAK İSLAM” SEMPOZYUMU TANITIMI  
20/21 MAYIS 2011, ISPARTA**

**Gülhan ÇAM**

Bu yıl onaltıncısı düzenlenen, Kelam Anabilim Dalı koordinasyon toplantısı ve “Kur’ân Kelamı: Kimlik ve Hakikat Olarak İslam” sempozyumu 20/21 Mayıs 2011 tarihleri arasında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliği ile Isparta’da gerçekleştirildi. Sirene Davras Otel konferans salonunda gerçekleştirilen sempozyuma bu yıl, çeşitli ilahiyat fakültelerinden Kelam Anabilim Dalı mensupları, akademisyenler ve lisansüstü öğrencileri katıldı.

Aşağıda, iki gün süresince takip etme imkânı bulduğumuz sempozyumda sunulan tebliğlerin konu başlıklarını verip, sunulan her bir tebliğ hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.

Sempozyumda Sunulan Tebliğlerin Konu Başlıkları:

- Kelamcılara Göre Kur’ân’ın Otoritesi
- Kimlik-Hakikat Geriliminin Kelam Söylemine Yansımaları
- Kelam İlminin Bir Bölümü Olarak Kur’ân Kelamı
- Kur’ân’ı Anlamada Tarihselci Yaklaşım ve Tarihsellik Sorunu
- İbn Teymiye’nin Nasscı Akılcılığının Kelami Açıdan Değerlendirilmesi
- Çağdaş Şii Düşüncesinde Kur’an’ı Anlamada Farklı Yaklaşımlar- Muhammed Müctehid Şebisteri ve Hermenötik Metodu-
- Kur’ân’ın Anlaşılmasında Zâhir- Bâtın Çelişkisi –Şia Bağlamında Bir Değerlendirme-
- Lisans Öğretiminin Problemleri
- Yüksek Lisans Öğretiminin Problemleri

- Doktora Öğretiminin Problemleri
- Genel Değerlendirme ve Bir Sonraki Toplantının Yapılacağı Yerin ve Zamanının Belirlenmesi

20 Mayıs 2011 Cuma günü başlayan sempozyumun açılış konuşmalarını SDÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kemal Sözen ve SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan yaptılar.

Açılış konuşmalarının ardından, Prof. Dr. Süleyman Toprak'ın başkanlık ettiği ilk oturuma geçildi. "Kelamcılara Göre Kur'an'ın Otoritesi" başlığını taşıyan ilk tebliğ Doç. Dr. Galip Türcan tarafından sunuldu. Türcan tebliğinde, daha ziyade, Ehl-i Sünnet kelamının Kur'an'a atfettiği otoriteyi konu etti ve diğer kelamî yaklaşımlara ilişkin tespitleri de o çerçevede değerlendirdi. Tebliğe, 'otorite' kavramının tanımlanmasıyla başlandı ve bilgiyi otoriteye dayandırma zorunluluğunun ideolojik ve dinî bir zorunluluk olduğu, Müslüman kültürde ise bunun, Kur'an'a nispet edilen bir otorite olarak değerlendirilebileceği belirtildi. Daha sonra 'Kur'an'ın kelamdaki yeri' ne değinen Türcan, ilk dönemlerde Müslüman toplumun imana ilişkin konularda konuşmadığını, ancak bu durumun ilerleyen süreçte mümkün olmadığı ve zamanla kelama dönüşecek olan itikadi tartışmaların başladığını ifade ederek bunların örneklerini verdi. Bunun ardından, 'Kur'an'ın anlaşılma problemi' üzerinde durarak Kur'an'ın anlaşılmasındaki en büyük engelin Kur'an ile Kur'an'a işaret eden mushaf arasındaki engel olduğuna vurgu yaptı. Son olarak, Kur'an'ın bir referans olarak değerlendirilmesinin Hz. Peygamber dönemi dahil olmak üzere Müslümanların her düzeyde benimsediği bir olgu olduğunu belirten Türcan, "Kur'an'ı mushaf algısına sığdırmadan ele alma imkânı değerlendirilecek olursa dinî bir algı inşası ve dinî bir heyecan ihdası ötesinde ilave bir kaygıyı Kur'an'dan aramak esasen Kur'an dışında oluşturulan bir takım sun'î tavırların Kur'an'a refere edilmesi anlamına geldiğini, böylece din adına geliştirilen yaklaşımların Kur'an'dan sağlamasının yapılmış olacağını" belirtti. Tebliğin müzakeresi, Yrd. Doç. Dr. Hülya Altunya tarafından yapıldı.

İlk oturumun ikinci tebliği, Doç. Dr. Mehmet Evkuran tarafından 'Hakikat-Kimlik Geriliminin Kelam Söylemine Yansımaları' başlığı ile sunuldu. Evkuran tebliğinde genel olarak, hakikat ile kimlik arasında kalan kelamî söylemin yaşadığı yapısal gerilim üzerinde durdu. Öncelikle, hakikat ve gerilim kavramlarına değinen Evkuran, daha sonra kimlik-hakikat-düşünce ilişkisine vurgu yaparak bu ilişkiyi 'Kimlik-Kültür İlişkisi ve Benlik', 'Bilinç Gerçeklik ve Düşünce' başlıklarıyla açıkladı. 'Müslüman' kavramının belirli ölçülerde bir kimlik duygusu ifade ettiğini, bunun oluşumunda da Kur'an'ın özel bir yerinin olduğunu ayrıca ifade etti. Kur'an kelamı projesine değinen Evkuran bu konuda şunları belirtti: "Geleneksel Kelam anlayışını taklit etmek aslında hakikate ve dinin özüne dönmek değil, dünyanın ve varlığın belirli bir yorumuna teslim



olmaktır. Bu nedenle Kur’an kelamı projesi hiç olmazsa tarihin üzerimizdeki etkisini azaltması, bizi tekrar düşünen ve sorgulayan, böylece sorumluluk üstlenen bireyler haline getirmesi açısından önemlidir.” Bunun ardından, ‘kelamcı neyin temsilcisidir?’ sorusunu sorarak, bu soruya çeşitli açıklamalar getirdi. Hakikat ve kimlik arasındaki gerilimin göz ardı edilemez olduğunu belirten Evkuran, hakikati savunma ve ona dikkat çekme görevinin de kelamcılarının sorumluluğunda olduğunu belirterek tebliğini sonlandırdı. Tebliğin müzakeresi, Prof. Dr. İbrahim Coşkun tarafından yapıldı.

İlk oturumda sunulan son tebliğ Prof. Dr. Erkan Yar’ın “Kalam İlminin Bir Bölümü Olarak Kur’an Kelamı” başlıklı tebliği oldu. Bir disiplin olarak Kur’an kelamının, kalam ilminin bir alt disiplini olarak gelişmediğini belirten Yar, kalam ilminin bütüncül yapısının oluşturulması için bu ilmin, alanları belirlenmiş alt disiplinlere ayrılması gerektiğini öncelikle ifade etti. Yar daha sonra, her disiplinin bir yöntem izlediğini, Kur’an kelamı yönteminin de bizzat Kur’an’ın kendisinden çıkarılabileceğini belirtti. Ayrıca, Kur’an kelamının amacını da, tarihsel söz ve metinlerden, evrensel ilkelerin çıkarılması olarak ifade etti. Prof. Dr. Erkan Yar’ın tebliğinin ardından birinci oturum sonlandı.

Prof. Dr. Metin Yurdagül’ün başkanlık ettiği ikinci oturum öğleden sonra başladı. İlk tebliğ, “Kur’ân’ı Anlamada Tarihselci Yaklaşım ve Tarihsellik Sorunu” başlığı ile Doç. Dr. Fethi Kerim Kazanç tarafından sunuldu. Kazanç tebliğin girişinde, tarihsellik, tarihselcilik ve tarihsicilik kavramlarından bahsederek, aralarındaki anlam farklarını belirtti. Daha sonra Kazanç, İslam düşüncesinde, Kur’an’ı anlamada, tarihsellik ve evrensellik yaklaşımları arasındaki ilişkiye değinip, bu yaklaşımların ayrılık noktalarını örneklerle ifade etti. Konunun Batı düşüncesindeki gelişimini ve algılanışını da vurgulayan Kazanç İslam düşüncesindeki yaklaşımları ortaya koyarak tarihselci yaklaşımın sorunlarına değindi. Son olarak Kazanç, Kur’an’ı anlamada farklı yaklaşımların temelinde yatan sosyal değişme ve din olgusunu anlattı. Tebliğin müzakeresi Doç. Dr. Hulusi Arslan tarafından yapıldı.

Aynı oturumun ikinci tebliği, Prof. Dr. Hüseyin Aydın’ın sunduğu ‘İbn Teymiye’nin Nasscı Akılcılığının Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi’ adını taşıyan tebliğ oldu. Aydın tebliğinde, İbn Teymiye’nin düşünce sistemini, kelâmî akılcılığın değil, nasslara dayalı dinî bir akılcılığın oluşturduğunu ifade etti. İbn Teymiye’nin İslam düşüncesine katkısının büyük oranda eleştirel açıdan olduğunu vurgulayan Aydın, İbn Teymiye’nin Selefî yönetime adeta kutsallık ve yanlışlanamazlık atfettiğini, oysa bu yöntemin doğrudan nasslardan çıkarılmadığını da belirtti. Aydın daha sonra, esasen İbn Teymiye’nin, aklın naklin hükmüne boyun eğdirilmesi yolundaki büyük ısrarının, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi kelâmcılarla temsil edilen kelâmî akılcılığa karşı çıkmasından doğan güçlü bir istekten kaynaklandığını ifade etti. Aydın bu tebliğinde genel olarak, İbn Teymiye’nin nasscı akılcılığı ile kelâmî aklı karşılaştırarak, akıl-nakil çatışması konusundaki yaklaşımların genel bir

değerlendirmesini yaptı. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Adil Bebek tarafından yapıldı.

Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın sunmuş olduğu tebliğden sonra, diğer oturuma geçmeden, kısa bir ara verildi. Aradan sonra, oturum başkanlığını Prof. Dr. Ömer Aydın'ın yaptığı üçüncü oturuma geçildi. Toplamda iki tebliğ sunulan bu oturumun ilk tebliği doktora öğrencisi Asiye Tıǧlı'nın takdim ettiği, 'Çağdaş Şii Düşüncesinde Kur'an'ı Anlamada Farklı Yaklaşımlar: Muhammed Müçtehid Şebisteri ve Hermenötik Metodu' isimli tebliğ oldu. İran'da Kur'an'ı anlamada farklı yaklaşımlar denildiğinde akla ilk olarak Şebisteri'nin gelmesi sebebiyle bu ismi tebliğinde konu edindiği açıklamasını yapan Tıǧlı, Şebisteri'nin, "Kur'an, nebevi tecrübeye dayanan hermenötik ve muvahhidane bir okuyuştur." sözü bağlamında onun en çok tartışılan görüşlerinin izahına açıklık getirdi. Tıǧlı tebliğinde temel olarak, İran toplumunun dinî ve buna bağlı olarak siyasî sorunlarının Kur'an'a yanlış yaklaşımdan ileri geldiğini savunan Şebisteri'nin hermenötik yaklaşımının bir değerlendirmesini yaptı. Tebliğde ana konuyu Şebisteri oluşturmakla birlikte, İran'da yeni dinî düşünce denildiğinde akla gelen ilk isimler olan Abdulkerim Suruş, Mustafa Melikyan ve Muhsin Kediver'in konuyla ilgili görüşlerine değinilerek, İran uleması tarafından bu görüşlere yöneltilen eleştirilere kısaca yer verildi. Tebliğin müzakeresi, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan tarafından yapıldı.

Üçüncü oturumun son tebliği, 'Kur'an'ın Anlaşılmasında Zâhir- Bâtın Çelişkisi –Şia Bağlamında Bir Değerlendirme-' başlığı ile Yrd. Doç. Dr. Hasan Tevfik Marulcu tarafından sunuldu. Marulcu tebliğine, nassın anlamının doğru olarak tespit edilmesinin öteden beri kelamın problemlerinin başında geldiğini söyleyerek başladı. 'Kur'an'ın anlaşılmasında, Kur'an, Sünnet, sahabenin anlayışı, sebebi nüzulün bilinmesiyle anlaşılmasının yanı sıra ayetlerin anlam alanının belirlenmesinde dilsel bir takım kriterlerin ölçü alınması ve bu bağlamda metnin mantuk ve mefhumunun tespitinin son derece önemli olduğunu vurguladı. Bununla birlikte 'dilde hiçbir ifadenin anlamsal olarak sadece sevk edildiği lafzi bağlamıyla sınırlı olmaması, özellikle icaz boyutunda olanlarının bir takım yan anlamlara da muhtemel olması son derece doğaldır' diyen Marulcu, ancak bunun nassların istismarına da neden olduğunu belirterek bunun bir örneğinin Şia düşüncesinde görüldüğünü belirtti ve bu durumun Şia düşüncesinde galî fırkaların doğmasına sebep olduğunu ifade etti. Şif- Batınî yorumların kaynağının, onların Kur'an'a bakışlarında aranması gerektiğini söyleyen Marulcu, Şia'nın Kur'an'a bakışının Zahirîler'in aksine batınî bir yaklaşımla olduğunu belirterek Şif düşüncesinden örneklerle tebliğini tamamladı.

21 Mayıs Cumartesi günü başlayan dördüncü oturumun başkanlığı Prof. Dr. İsa Doğan tarafından yapıldı. Bu oturumda lisans, lisansüstü ve doktora öğretiminin problemleri ele alındı. Lisans öğretiminin problemleri Doç. Dr. Cemalettin Erdemci tarafından sunuldu. Erdemci tebliğinde lisans problemlerini birkaç başlık altında ele aldı. İlk olarak, zorunlu hazırlık sınıfı bulunan

fakültelerdeki kalam derslerinden bahsetti. Bu fakültelerde esasen derslerin %30 Arapça okutulması gerektiğini, bunun öğrencinin faydasına olabileceğini ancak bunun için yeterli kaynağın bulunmadığını belirtti. Yine kalam dersinin farklı fakültelerde farklı kredilerle okutulduğunu bunun bir standarda kavuşması gerektiğini ifade etti. Derslerin öğrenci merkezli olmasının derslerin daha zevkli geçmesini sağlayacağı Erdemci’nin tebliğinde öne çıkardığı hususlardandı. Erdemci ayrıca, derslerin tek bir kaynaktan takip edilmemesi gerektiğini de vurguladı.

Lisansüstü eğitimin problemleri Prof. Dr. Temel Yeşilyurt tarafından sunuldu. Yeşilyurt, lisansüstünde ortak bir programın olmadığını, olmasının mümkün de olmadığını ancak asgari hususlarda buluşmanın mümkün olabileceğini belirtti. Yine lisansüstünde de derslerin bir kitaptan okutulmaması gerektiğini, öğrenci ile metnin buluşturulması gerektiğini ifade etti.

Başkanlığını Prof. Dr. M. Saim Yeprem’in yaptığı değerlendirme oturumunda, Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, Prof. Dr. Metin Yurdagül ve Prof. Dr. Hasan Hüseyin Tunçbilek değerlendirmelerde bulundular. İlk olarak, gelecek yıl Malatya’da düzenlenecek olan toplantının konusu; kalam ilmi açısından gnostik akımlar ve okültizm olarak belirlendi. Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kelamın bir tür savunma olmadığını, usulu’d-dîn anlatan bir ilim olduğunu belirterek bu konuya vurgu yaptı. Daha sonra söz alan Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, Prof. Dr. Erkan Yar’ın tebliğinde belirttiği ‘Kur’an mahlûktur konusu tarihsel bir konudur, günümüzle ilişkisi yoktur’ cümlesini ele alarak, tarihsellik hususunda görüşlerini ifade etti. Altıntaş’ın ardından değerlendirmede bulunmak üzere, Prof. Dr. Metin Yurdagül söz aldı. Yurdagül daha ziyade lisans ve yüksek lisans eğitimi üzerinde durdu. Yurdagül’ün ardından, Prof. Dr. Hasan Hüseyin Tunçbilek değerlendirmede bulunarak lisans derslerinin öğrenci merkezli işlenmesi gerektiğini vurguladı. Son değerlendirmeyi sunan Prof. Dr. M. Saim Yeprem, konuşmasında Kur’an kelamı üzerinde durdu. Ayrıca, kalamcıların dünyadaki yeni gelişmeleri takip etmeleri gerektiğini de belirtti. Bir kalam dilinin oluşturulması gerektiğini belirten Yeprem, gelecek yılki toplantıda bu konu üzerinde durulması gerektiğini ifade etti.

Sempozyum, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kemal Sözen’in kapanış konuşması ardından sona erdi.



## YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra disket veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no: ) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayınlanmayan yazılar geri iade edilmez.

**Yazı tipi:** Times New Roman, Ana Metin: 11 punto; Dipnot: 9 Punto

**Sayfa Yapısı:** Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

**Biçim:** Paragraf: tam satır aralığı 12 değer; Aralık: önce 3, sonra 3; Girinti: sol 0, sağ 0; Özel Değer: Ana metinde ilk satır 1,2; dipnota asılı 0,7.



## **PUBLISHING PRINCIPLES AND RULES FOR WRITING ARTICLES**

Review of the Divinity Faculty of the Suleyman Demirel University is biannually published. The journal is indexed by *MLA International Bibliography* and *Index Islamicus*. The journal publishes original and academic articles, symposiums and book reviews. Turkish and English abstracts not exceeding 150 words and key words should be added to the beginning of the article. The name of the author or translator at the top right of the article, title and affiliated institution and study field should be included in the star footnote. The references used in the article should be given at the end of the article. Full title of the article should be with big letters and bold character, while only the first letters of subtitles within the article be bold and written with big letters. Three hard copies of the articles, two of them without a name, should be send to the editor or assistant editors. Translations should include the original texts. After first review of the Editorial Board, the article will be send to referees. The decision for publication will be made according to referee reports. If any change is required, they should be corrected by the author. The final version of the texts should be formatted as shown below list. Then the article should be sent to editor in floppy diskette or e-mail. In the articles, the spelling and writing style of Turkish Language Institution is followed. The given rules for the citations of sources and footnotes within the article should be always followed. The citations of the books in footnotes should be in the following way: Author's name and last name, work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), or an edition (ed.), publishing house, printing place and date, volume (vol. III), page (p.); For manuscripts, author's name, work name (italic), the Library, the number (no:) folio number (eg, fol. 15b). The citations of the articles in footnotes should be as follows: Author's name and surname, article title (in quotes), journal or work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), publishing house, printing place and date, volume (eg vol. IV), if periodicals, (example, number: 3), page (p.). Full citations of a source are shown in footnotes for the first time, then the abbreviation, ie, the famous author's surname or familiar name, short name of the work, volume and page number is written. Unpublished articles will not be returned to the authors but they will be informed.

**Style:** Times New Roman and 11 point in main texts, 9 points in footnotes.

**Page setup:** A4 paper, 7 cm. top, 4 cm. bottom, 4,5 cm left, 4,5 cm. right, 4,5 cm.

**Format:** Paragraph, full line spacing 12 point; Spacing: before 3 pt. after 3 pt;

**Indentation:** left 0 right 0; First line 1.25 cm. in main text, 0.7 in footnotes.