

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXII



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXII



Bu dergide yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

İ Ç İ N D E K İ L E R

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezâyir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış</i>	1
Hamadi SAMMOUD, <i>Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahya ibn Sellâm (742-815) Çev. Prof. Salih AKDEMİR</i>	23
Jean - Marie COTTERET, <i>Siyasi İletişim, Çev. Prof. Dr. Hayrani ALTIŞTAŞ</i>	37
<i>Dâvûd-ı Kayserî, Şerhu Kasideti'l-Mimiyye Li Dâvûdi'l Neşir ve Önsöz</i> Doç. Dr. Mehmet BAYRAKTAR	53
Doç. Dr. Hasan ONAT <i>Şii İmâmet Nazariyesi</i>	89
Doç. Dr. Mücteba UĞUR <i>Cerh ve Ta'dil İlmi Yönünden Sahihu'l Buhâri Ravileri</i>	111
Doç. Dr. Münir ATALAR <i>Harameyn'e Denizden Surre Gönderilmesi</i>	121
Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKKUŞ <i>Dini Edebiyatımızda Regâübiyye ve Salâhi'nin Matla'u'l-Fecr'i</i>	129
Yrd. Doç. Dr. Halis ALBAYRAK <i>Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri</i>	155
Dr. Kâmil ÇAKIN <i>Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması</i>	183
Prof. Dr. Talat KOÇYİĞİT I. <i>Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlili ve Tenkidi, Arapça'ya Çev. Ar. Gör. Ahmet Nedim SERİNSU</i>	199
Prof. Dr. Salih AKDEMİR <i>Kitap Tanıtımı</i>	217
Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU <i>Müslümanların Hıristiyanlığa Bakış Açıkları</i>	221
<i>Fakültemiz Öğretim Üyelerinin Gezi ve Seminer intibaları:</i>	
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Roma'da İlahiyat Eğitiminde İşbirliği Semineri</i>	233

OSMANLI YÖNETİMİ DÖNEMİNDE TUNUS VE CEZAYİR'İN EĞİTİM VE KÜLTÜR TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ

Tunus ve Cezâyir köklü ve zengin bir kültür tarihine sahiptir. Birçok değişik türden uygarlığa ve kültüre beşiklik eden ve Hicrî I. /Miladî VII. yüzyıl ortalarında İslâm topraklarına katılan bu ülkelerde Rüştemîler, Ağlebîler, Temîmîler, İhşidîler, Fatımîler, Zîrîler, Zeyyânîler, El-muvahhidler ve Hafsîler gibi milletler Osmanlı hâkimiyetinden önce hüküm sürmüşlerdir.

XV. yüzyılda, Kuzey Afrika'da (el-Mağribu'l-Arabî) üç büyük devlet vardı: Merînîler, Zeyyânîler ve Hafsîler; bunlardan Merînîler Mağrib'de (el-Mağribu'l-Aksâ), Zeyyânîler Cezâyir'de (el-Mağribu'l-Evsat), Hafsîler de Tunus'ta (el-Mağribu'l-Ednâ) hüküm sürüyorlardı. Ancak, bu üç devlet çoğunlukla birbiriyle savaş halindeydi. Mahallî emirlikler arasında da iç çatışmalar vardı. Kuvvetli olan emirlik veya kabile zayıf olan emirlik ve kabileyi idaresine alıyordu. İç çatışmalar, kabilecilik sürtüşmeleri ve aşiretler arası kavgalar bölge halkını parçalamış ve zayıf düşürmüştü. Bu durum, ülkenin kalkınmasına, eğitim ve öğretimin gelişmesine, kültürün zenginleşmesine ve Kuzey Afrika'nın topyekün uygarlaşmasına engel oluşturunuyordu¹.

¹ Cezâyir ve Tunus'taki Türk varlığının temsilcileri olan Oruc (869-924/1464-1518) ve Hızır (871-952/1467-1546) Reis kardeşler, daha önce de yerel yöneticilerle ve Hafsî-Zeyyânî devletleri hükümdarları ile ilişki içerisindeydiler; Kuzey Afrika'yı ve halkını da iyi tanıyorlardı. Batı Akdeniz'deki mücadeleleri konusunda Hafsî sultanı ile anlaşmışlardır. Yusuf'un oğlu Yakub'un Endülüslü hamamından doğma çocukları olan Oruc ve Hızır (Hayreddin) Reis kardeşlerin İshak ve Muhammed İlyas adlarında iki kardeşi daha vardı. Batı Akdeniz'de Hıristiyan-Haçlıordusuna karşı savaşan Endülüslü ve Kuzey Afrika'nın müslümanlara yardım ettiler ve bölge halkı ile "Din kardeşliği" sembolü altında kenetleştirdiler. Daha sonra mahallî yöneticilerin ve halkın isteği üzerine Cezâyir ve Tunus'a doğrudan müdahale eden Oruc ve Hayreddin Reis'ler, fetih hareketini tamamladıktan sonra bu ülkelerin hâkimi oldular. Bu konularda geniş bilgi için bakınız: Bessam el-Asefi, "Hayreddin Barbaros", 3. bas. Beyrut 1986; Abdurrahman el-Ciyâlî, "Tarihu'l-Cezâiri'l-Amm, Cezâyir 1402/1982 (2. ve 3. ciltler); Aziz S. İltar, "Şimalî Afrika'da Türkler", İstanbul 1956; Ercüment Kuran, "Cezâyir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyâseti", İstanbul 1975; Hulusi Yavuz "XVI. Asır İslâm Dünyasında

Ülkeleri böyle bir durumda olan Tunus ve Cezâyir halkları, o devrin en güçlü devleti olan Osmanlı imparatorluğu'nun yönetimine girmeyi en uygun çözüm yolu gördüler. Kukû bölgesi emiri Ahmed b. el-Kâdî'nin daveti üzerine 1513 yılında Kuzey Afrika toprağına ayak basan Oruc Reis (öl. 1518) ile kardeşi Hızır (Hayreddin) Reis (öl. 1546), Tunus ve Cezâyir ülkelerinde Osmanlı hâkimiyetini tesis etmeye çalıştılar. Neticede, Suriye'den sonra, Mısır, Tunus, Trablus ve Cezâyir'i ele geçiren Osmanlılar, Kuzey Afrika'daki Zeyyânî ve Hafsî devletleri ile mahallî emirliklerin hâkimiyetini sona erdirdiler². Oruc ve Hızır Reis kardeşler 1514'de Cezâyir'i, Kaptan-ı Derya Sinan Paşa ile Turgut Reis de Tunus'u itaat altına aldılar. 1514'de ağabeyi Oruc'la birlikte Cezâyir'i idaresine geçiren Hayreddin Reis, 1534'de, Ebû Abdullah'ın oğlu ve Halefi el-Hasan'ı Tunus'tan çıkararak bu ülkeyi de kendine bağladı. Bununla birlikte Tunus şehri ancak 1574'de İspanyollardan temziledi ve kesin olarak Türk himâyesine girdi³.

Böylece, Tunus ve Cezayir, tıpkı Müslüman İspanya (Endülüs) veya Latin Amerika gibi bir katolik İspanyol ülkesi olma eşiğindeyken Barbaros kardeşlerce kurtarılmış oldu⁴. Daha sonra 1518'de tamamen Osmanlı hâkimiyetine giren Cezâyir'e Hızır Reis (Barbaros Hayreddin) Beylerbeyi atanırken, Turgut Reis de 962/1555'de Tunus Beylerbeyi oldu⁵.

Kuzey Afrika'nın Osmanlı himayesine girmesiyle Türkler, dört yüzyıldan beri Müslümanların elinden çıkmış olan 'Akdeniz Hâkimiyeti'ni Hristiyanlardan geri almış oluyorlardı. Zamanla Akdeniz'i bir Türk gölü haline getiren Osmanlı Devleti, Kuzey Afrika'da emperyalist

Osmanlı-Portekiz Mücadelesinin Sebepleri", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, sayı 3, İstanbul 1985, s. 56 vd; Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kanfez el-Kosantini, "el-Vârisiyye fi Mebâdi'd-Devleti'l-Hafsiyye", Ebu'l-Kasım Sa'dullah, "Ebhâs ve Arâ fi Tarihi'l-Cezâir", Cezâir 1978, ve "Tarihu'l-Cezâiri's-Sakâfi", Cezâir 1985 (2 cilt); Moulai Belhamisi, "Maritime Algerienne du XVI. e siècle jusqu'au XVIII. e Siècle, Alger 1986; Yılmaz Öztuna, "Büyük Türkiye Tarihi", İstanbul 1978 (IX. cilt); Ebû Ali (el-Hasan) İbrahim el-Merini, "Unvânu'l-Ahbâr fimâ merra alâ Biçâye"; H. Hüsnî Abdulvehhab, "Hulâsatu Târihi Tunis", Tunis 1344/1983; Hüseyin Hoca, "Zeylu Beşâiri Ehli'l-İman bi Futuhâtu Âli Osman" takdim ve tahkik, et-Tahir el-Ma'mûri, Tunis.

2 Geniş bilgi için bkz. Ercüment Kuran, "Cezâyir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti; Mehmet Maksudoğlu, "Tunus'ta Osmanlı Hâkimiyeti", (doktora tezi), A.Ü. İlahiyat Fak., Ankara 1966; Robert Brunschvig "İA", Tunisie.

3 Mehmed Maksudoğlu, "Tunus'ta Osmanlı Hâkimiyeti"; R. Brunschvig, "İA", "Tunisie" maddesi.

4 Ebu'l-Kasım Sa'dullah, *Tarihu'l-Cezâiri's-Sakâfi*, C. 1, s. 28-29.

5 Aynı eser, C. 1., s. 33 vd.

İspanyollara ve Portekizlilere karşı İslâm'ın ve Müslümanların koruyuculuğunu yaptı⁶. Eğer Türkler'in müdahalesi olmasaydı, birçok Kuzey Afrikalı yazarın dediği gibi, bu kıtada ne İslâm ne de Müslüman kahrıldı; belki de Endülüs'ten daha kötü duruma düşerdi.

Bu durumun farkında olan Tunus ve Cezâyir toplumları himâyeci Osmanlılarla kader birliği ettiler; düşmanlarına karşı birlikte savaştıkları gibi, ülkenin imarı ve kalkınması için de ortaklaşa çalıştılar. İslâm'ın gölgesinde, din kardeşliği bağı ile birleştiler. İslâm akidesi ve halifeye itaat sembolü çerçevesinde bağlarını güçlendirdiler⁷. Böylece, Kuzey Afrika, XV. yüzyılda idâri ve siyâsî yönlerden değişti. Bu değişiklikler sosyal ve kültürel hayatta da önemli değişiklikler olmasını zorunlu kıldı⁸.

Sinan Paşa Tunus'u bir Osmanlı eyâleti yaptı; İstanbul'a dönmeden önce, Tunus'ta, bir yeniçeri ocağı bıraktı. Sayıları 4000'i aşan bu yeniçeri ocaklarının başkanları "Ağa" adını taşımaktaydı. Ayrıca her 100 yeniçerinin başında bir "başbuğ" (bölükbaşı) vardı; başbuğların sayısı 40 idi. Yeniçeri ağasının bir kethudası, 8 çavuşu ve iki hocası (kâtibi) bir de dilmacı (tercüman) vardı. 100 çeriden kurulu bu 40 bölüğün başbuğları "Divan"da üye idiler. Ancak, ülkelerin asıl yöneticisi "Beylerbeyi" idi. Başlangıçta Cezâyir Beylerbeyi'ne bağlı Kayravan Bey'i Haydar Paşa'yı Tunus'a Beylerbeyi atayan Sinan Paşa, ülkenin mâlî işlerini düzenlemek ve vergileri toplamakla görevli olarak da bir "Vatanlar" (yöre, bucak) Beyi (Âmiru'l-avtân) tayin etti. Ayrıca bir kadı ve iki kazaker bıraktı⁹. Tunus Beylerbeyliği daha sonra doğrudan Bâb-ı Âli'ye bağlandı, Beylerbeyleri de İstanbul'dan tayin olundu.

Sinan Paşa'nın Tunus'ta kurduğu düzen Hicrî 999/M. 1591'e kadar devam etti. Ancak, Tunus şehrindeki Paşa konağında ülkeyi yöneten Beylerbeylik makamının nüfuzu zamanla zayıfladı; artık duruma çeriler hâkim olmaya başladılar. Başbuğlar (bölükbaşları) büyük nüfuz kazandılar¹⁰. Neticede, yönetim 1591'de 100'er kişilik bölükleri idâre eden bölük kumandanları (dayılar) ile yüksek rutbeli subayların eline

6 M. Maksudoğlu, *Tunus'ta Osmanlı Hâkimiyeti*, s. 10 vd; Sa'dullah, aynı eser, C. 1, s. s. 134, 183; Mehmet Şeker "Tunus'ta Bulunan Türkçe Kitâbeler (Les Inscriptions Turques de Tunis)", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Der., sayı IV, İzmir 1987, s. 183.

7 Hulusi Yavuz, "XVI. Asır İslâm Dünyasında Osmanlı-Portekiz Mücadelesinin Sebepleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Der., sayı 3, s. 56-57.

8 Sa'dullah, aynı eser, C. 1, s. 135.

9 Hüseyin Gazi Yurdaydın, "İslâm Tarihi Dersleri", Ankara 1988, 2. bas, s. 81.

10 H.C. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, s. 99.

geçti. Hicrî 999/M. 1591 (20 Ekim Cuma günü) Divan toplantısını basan yeniçeriler idâreyi ele geçirdiler, bölükbaşları da öldürdüler. Fakat bu baskından sonra dağıldılar ve guruplara ayrıldılar; her gurubun başına “dayı” adı verilen biri geçti. Dayıların sayısı 300’e ulaşıyordu¹¹.

Dayılar, Çeriler ve Vatan Beyi’nin katıldığı bir toplantıda, dayılardan Rodoslu İbrahim Dayı Tunus dayılığına getirildi ve böylece “Dayılık” idâresi başladı¹². Ne var ki, İbrahim Dayı fazla dayanamadı; Hacca gitmek üzere ülkeden ayrıldı ve geri dönmedi; yerine geçen Musa Dayı da aynı yolu izlediğinden, 1007/1598’de Osman Dayı başa geçti. Osman Dayı ülkede asayiş sağladı ve duruma hâkim oldu. Endülüs-lülerin Tunusa göçü onun zamanına rastlar¹³.

Dayılar, yeniçeriler tarafından seçilirken, Paşa’yı Sultan tayin ederdi. Divan, tayfa ve mizan kurumlarının da yönetimde büyük ağırlığı vardı. Beyler, hocalar, veznedar vb. memurlar nüfuzlu devlet adamlarıydı.

Böylece, H. 999/M. 1591’de, önce yeniçeri ocaklarının ve yüksek rutbeli subayların baskıları sonucu kurulan ve daha sonra Bâb-ı Âli tarafından desteklenen “Tunus Dayılık idaresi”, II. Murad tarafından sona erdirildi. Osmanlı Sultanı I. Murad (1612-1631) tarafından kurulan ilk dayılık sülâlesi (Muradiler) hükmünün yerini 1671’den itibaren ikinci beylik idâresi aldı. İkinci Beylik Sülâlesinin kurucusu Hüseyin b. Ali (1705-1740) dayılığı kaldırarak kendi sülâlesinin saltanatını başlattı. Bu sülâlenin idâresi Tunus’un istiklâlini elde etmesine (1956 yılı) kadar devam etti¹⁴.

Tunus’ta, Paşa rutbesinde bir beylerbeyi, daha sonra da dayı tarafından temsil edilen İstanbul hükûmeti, bu ülkede Mısır ve Cezâyir’dekine benzer bir yönetim kurdu. Tunus, beyler ve dayılar idâresinde 1881 yılına kadar Osmanlı eyâleti olarak, 1956’ya kadar da yine beyler

11 Geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1983, s. 315; Yahya Akyüz, “*Türk Eğitim Tarihi*” (Başlangıcından 1982’ye), Ankara 1982, ss. 47-57.

12 İ. Hakkı Uzunçarşılı, aynı eser, s. 16

13 Sahn-ı Sem’an, Fatih sultan Mehmed tarafından kurulan, tefsir, usul-i fikh, kelâm ve Arap dili öğrenimi yapan İlahiyat, İslam Hukuku, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültelerini karşıyordu.

14 Sayın Uzunçarşılı, bu tarihlerde Türkiye’deki medrese sayısının Michel Bondier’in kaydettiğinden 4-5 kat daha fazla olduğunu; zira XVI. yüzyıl sonlarında yalnızca İstanbul’da 50’den çok medrese bulunduğunu belirtir; Evliya Çelebi’nin de XVII. yüzyıl ortalarında Eyup, Galata ve Üsküdar’da 135 “dâru’l-hadis” bulunduğunu kaydettiğini hatırlatır. (bkz. Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı, s. 16).

idâresinde olmak üzere Fransız müstemlekesi durumunda varlığını devam ettirdi.

1574'de Sinan Paşa tarafından Tunus'ta kurulan idâre, ülkenin yeni bir görünüm alması, birçok mimarî, dinî ve kültürel eserle donatılmasını sağladı. Üç yüzyıldan fazla bir süre Osmanlı eyâleti olarak kalan Tunus'ta Türk yöneticiler, İstanbul'dakine benzer bir idârî, siyâsî, askerî, ilmî ve mâlî yapı kurdular. Osmanlı dönemi Tunus kültür ve uygarlığının kalıntılarına günümüzde bile rastlamaktayız¹⁵. Tunus ve Türkiye'deki vesîkaların, Türkçe ve Arapça kitabelerin tesbiti ile bu ülkenin belirtilen dönem tarihi hakkındaki çalışmalar Tunus'un sanat ve kültür değerlerinin, camiler, medreseler, türbeler, tekkeler zâviyeler, kaleler, burçlar, kışlalar, tabyalar, hamamlar ve eğitim-öğretim kurumlarının, sosyal müesseselerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Üçbuçuk asra yakın Türk himâyesinde yaşayan Cezâyir ile Tunus'ta Türk-İslâm kültürünün derin izleri mevcuttur. Bugünkü halk dilinde bile -bir asırlık bir süre geçmesine rağmen- çok sayıda Türkçe kelime vardır. Halkın önemli bir bölümünün Türk asıllı olması ve bir "Türk

15 Mehmed Maksudoğlu, "Tunus'ta Dayıların Ortaya Çıkışı" (Ankara Üni. İlahiyat Fak. Der., C. XIV, Ankara 1967) başlıklı makalesinde bu ilişkilerin tarihi hakkında şunları yazar: "Tunus'ta hüküm sürmekte olan Hafsî devleti ile Türkler arasındaki ilişkiler Oruc ve kardeşi Hızır Reis'in Tunus'a gelmesiyle başlar. Hafsî devletinin 24. sultanı Ebû Abdullah Muhammed ile Oruc ve Hızır Reisler arasında yapılan antlaşmaya göre, bu iki Türk denizcisi Tunus limanlarında kalabilecekler; bunun karşılığında Hafsî sultanlarına, Avrupalılarla yapacakları deniz savaşlarında elde edecekleri ganimetin 1/5'i verecekler" (s. 189). Türk denizcileri-Oruc ve Hızır Reisler- antlaşmanın gereğini yerine getirerek ganimetin 1/5'i Hafsî sultanına verdiler; Hafsî-sultan bundan çok memnun oldu ve onlara bir savaş gemisi hediye etti. Ancak, halkın ve ulemânın isteği üzerine, İspanyollarca işgal edilen Bicăye'yi kurtarmak üzere saldırıya geçen Oruc ve Hızır Reis kardeşlere, artık tahtı için bir tehlike arzettiğini sanan Hafsî sultan-antlaşma şartlarına aykırı olarak-yardım etmedi, Bicăye şehri de emperyalist İspanyollardan alınmadı. Bu duruma çok üzülen Hayreddin (Hızır) Reis, kendisiyle birleşen Muslihiddin ve Kurt Ali Reislerle 28 gemiyi Tunus üzerine gönderdi, kendisi de arkadan geldi. Bu sırada Hafsî sultanı ölmüş, yerine oğlu Hasan b. Muhammed geçmişti.

Kanunî sultan Süleyman ile görüşmek üzere, Sultan'ın emriyle İstanbul'a gelen Hayreddin Reis, dönüştü Benzert'e uğradı, Tunus'u hiçbir direnme ile karşılaşmadan teslim aldı. Sultan Hasan yakınlarıyla birlikte Tunus'tan kaçtı. Herhangi bir mukavemet görmeden Tunus şehrine giren Hayreddin reis, Osmanlı sultanı adına hutbe okuttu ve sikke bastırıldı (Hicrî 936/Miladî 1529). Ne var ki, Hayreddin Reis'in Tunus'u fethi kısa sürdü; kaçak sultan Hasan'ın yardım etmesiyle 20.000 bin kişiyle Tunus'a giren Charles Quint ülkeyi Türkler'den geri aldı; (bkz. Maksudoğlu, aynı makale, s. 189-190; *Kitabu Gazavâtı Oruc ve Hayreddin*, Nureddin Abdulkadir neşri, s. 97-99); İbn Ebi Dinar, *el-Mûnis fi Ahbârı İfrikîyye ve Tunis*, Tunis 1350, s. 167; A.S. İlter, adı geçen kitap, s. 125; Yılmaz Öztuna, "Başlangıcından Zamanımıza Türk Tarihi, Hayat yay. İst. 1965, C. VIII, s. 206 vd.

Azınlık Topluluğu" olarak varlığını sürdürmeye gayret sarfetmesi, bu ülkelerde Türk-İslâm kültür unsurlarının uzun süre yaşamasını sağlayan faktörlerin en önemlisidir.

Gerçekte, Tunus'un İslâm kültür ve uygarlık tarihinde önemli yeri vardır. Hicri I. yüzyılın ortalarında İslam devleti topraklarına katılmış, Kuzey Afrika'nın ilim ve irfan, kültür ve medeniyet merkezlerinden biri olarak günümüze kadar gelmiştir. Kayravan Ukbe b. Nafi' Camii, Sâhibu Abadile Mescidi, Zeytuniye Üniversitesi ve benzeri eserleriyle sanat ve kültür tarihine adını yazdıran Tunus'ta Osmanlılar döneminde çok canlı bir ilim ve kültür hayatı vardı. Ülkede, İstanbul'dan gelen göçmenler, çeriler, hanefî ilim adamları, kadılar, fakihler ve kazaskerler ile yerli halk arasında "din kardeşliği" "bağı çerçevesinde kurulmuş güçlü bir beraberlik vardı. Aynı şekilde Araplar, Türkler ve göçmen Endülüslülerden oluşan halk zengin bir kültür meydana getirdiler. Ancak, yönetim'in Türkler'de olması hanefî mezhebine mensup âlimlerin İstanbul'dan gelip Tunus'a yerleşmesi Anadolu kültürünün ve hanefilik mezhebinin burada yayılmasına sebep oldu. Özellikle Tunus dayılarından Yusuf Dayı (öl. 1047/1637) hanefilik mezhebi doğrultusundaki eğitim-öğretimin ülkede yayılmasına destek oldu. Bu gaye ile, yaptırdığı camii'n yanına bir medrese inşaa ettirdi. Bunu öteki camiler ve medreseler izledi¹⁶.

Aslında, Türkler tarafından Cezâyir ve Tunus'ta kurulan yönetim, genel görünümü itibariyle Osmanlı devlet düzeninin karakteristiğine sahipti. 1516 veya 1518'li yıllarda Cezâyir'i 1534'lerde de Tunus'u Bâb-ı Âli'ye bağlayan Barbaros kardeşler ve Hayreddin-Sinan Paşa'lar, Osmanlı imparatorluğunda bulunan eğitim-öğretim, idâri ve kültürel kurumların benzerlerini fethettikleri bu ülkelerde kurmaya çalıştılar; ülkenin dört bir yanında idârî, askerî, mâlî ve ilmî kurumlar kurdular. Bölge halkının kalkınması ve uygarlaşması yolunda çeşitli çalışmalar yaptılar. Cezâyir kültür tarihi yazarlarından Ebû'l-Kasım Sa'dullah bu durumu şöyle ifade eder: "Her Cezâyirli'nin bu dönem -Osmanlı hâkimiyeti dönemi- eğitim ve kültürünün bıraktıkları ile övünmesi lazımdır; çünkü, Cezâyirli'nin Arap-İslâm Toplumu'nun tarih ve uygarlık yolundaki hareketine katılmasını sağlayan bu dönem kültürü oldu"¹⁷.

XXX

Ne varki, Osmanlı Dönemi Tunus ve Cezâyir kültür tarihi yeterince incelenmiş değildir. Arapça ve Fransızca yazılmış bazı genel kültür tarihi

16 M. Maksudoğlu, *Tunus'ta Dayıların Ortaya Çıkışı*, s. 193.

17 İbn Ebî Dînar, *el-Munis...*, s. 180; Maksudoğlu, aynı makale, s. 195.

kitapları varsa da, bunların değerlendirmeleri, tıpkı bölgenin siyasî ve idarî tarihinde olduğu gibi, birbirinden çok farklıdır ve sübjektif özelliklidir. Bazıları o dönem eğitim ve kültürünü büyük övgülerle anlatırken, bir kısmı da Tunus ve Cezâyir'in Türk hâkimiyeti devrinde geri kaldığını, hemen hiçbir gelişme göstermediğini, fikrin ve ilmin durakladığını, halkın yokluk ve cehalet içinde yaşadığını söylerler. Tevfik el-Medenî, Abdurrahman el-Ciylâlî, Bu'abdeli, Moulai Belhamisi, Hüseyin Hoca, H. Hüsnî Abdülvehhab, Bessam el-Aselî ve benzeri yazarlar Türklerin Kuzey Afrika'nın imarına, sosyal, ekonomik ve kültürel kalkınmasına gereken önemi verdiğini, sanat ve kültürü geliştirdiğini, eğitim ve öğretimi yaygınlaştırdığını, memleketin her tarafını eğitim-öğretim kurumlarıyla donattığını, Türk idârecilerin ilmî ve kültürel faaliyetleri devamlı olarak teşvik ettiğini, ilim adamlarını maddeten ve mânen desteklediğini söylerlerken, herhangi bir eleştiride bulunmazlarken; P. Boyer, de Grammont, Ebu'l-Kasım Sa'dullah ve benzeri yazarlar da bu dönem Tunus ve Cezâyir'i hakkında karanlık bir daire çizerler. Arapça bilmeyen ve sadece kişisel yararlarını düşünen Türk yöneticilerin câhil kimseler olduklarını, ilme ve kültüre yatkınlık göstermediklerini ve bu ülkeleri geri kalmışlığa terkettiklerini söylerler. Bu arada, Tunus'lu tarihçi Abdülcelil Temimî ve eleştirel eser sahibi öteki yazarlar sözkonusu dönem Tunus ve Cezayir kültür tarihini objektif olarak ele almaya çalışmışlardır. Her üç yönde yer alan yazarları ve eserlerini çalışmamızda sık sık zikrettik.

Osmanlı hâkimiyeti dönemi Tunus ve Cezâyir kültür tarihini, eğitim ve öğretim modelini, ders plan programlarını, sanat ve edebiyat eserlerini müstakil olarak ele alan bir eserin varolduğunu araştırdığımız kadarıyla- bilmiyoruz. Ancak bu ülkelerin genel tarih, siyasî tarih, iktisadî tarih ve kültür tarihi kitaplarında Osmanlı dönemi hakkında genel bilgiler verilmektedir. Tunus ve Cezayir'in henüz yarım yüzyıl önceye kadar müstemleke ülke durumunda olmaları, millî dillerini yeterince bilememeleri ve Arapça kaynaklardan yoksun olmaları, daha önce yazılmış arapça eserlere ulaşamamaları, arşiv belgelerini tanımama, onları, Osmanlı dönemini ayrıntılı olarak ele alan müstakil eser yazmaktan engellemiştir. Osmanlı dönemi Kuzey Afrika kültür tarihinin "kaynaklar yönünden incelenişi" konusuna daha önce özel bir çalışma ayırdığımız için, burada sadece bir kaç nokta üzerinde duracağız:

Cezâyir milleti tarihini yeniden yazmaktadır ve başlangıç olarak da Türklerin bu ülkeye ayak basışını almıştır. 1956'larda istiklalini kazanan Tunus'un durumu da aynı seviyededir. Gerek Tunus gerek Cezâ-

yir tarihçileri içerisinde Osmanlı dönemi ile ilgilenenler oldukça azdır. Tunus'ta Abdülcelil Temimî bir Osmanlı tarihçisi olarak kendini tanıtırken, Cezâyir'de Tevfik el-Medenî, Mevlüt Kasım, Ebu'l-Kasım Sa'dullah, Bû Aziz Yahya ve Moulai Belhamisi Osmanlı dönemi Cezayir tarihi çalışmaları ile tanınırlar. Abdurrahman el-Ciyâlî "Cezâyir Genel Tarihi" (Tarihu'l-Cezâiri'lÂmm), Sa'dullah ise "Cezâyir Genel Kültür Tarihi" (Tarihu'l-Cezâiri's-Sakâfi)adlı eserlerinde Osmanlı dönemini birer ciltlik bir bölüm halinde ayrıca ele almışlardır. Osmanlı idâresinin ülkede kurduğu çeşitli kurumlar ve özellikleri bu eserlerde genel çerçevede ele alınıp tanıtılmaya çalışılmıştır. Eğitim-öğretim kurumları, medreseler, mescidler, tekke ve zaviyeler, vakıflar, saraylar ve kışlalar genel ifadelerle mevzu bahis edilmiştir. Türkler tarafından Tunus ve Cezâyir'e getirilen ilim ve fikir adamları, şeyhler, kâdılar, müftüler ve tarikat erbâbı ile nakşibendilik ve kadirilik gibi tarikatların faaliyetleri bu yazarların genel bakışına giren öteki konuları oluşturmuştur. Okutulan dersler ve ders kitapları ile çeşitli yerleşim merkezlerinin ilmi ve kültürel düzeyi ayrıca zikredilmiştir. Üçyüzyıllık bir kültür tarihini böyle genel çerçevede ele almak, takdir edileceği üzere, genel hükümlere götürecektir. Ancak Tunus ve Cezâyir kültür tarihini, idârî taksimâta uygun olarak, ayrı ayrı ele alan müstakil ve derinlemesine araştırmalar yapılabilmesi için bu genel karakterli kültür tarihi kitaplarına ihtiyaç vardır ve büyük bir ihtiyacı karşılamaktadır. Bunlar özel nitelikli incelemelere kaynak oluşturacaktır. Aynı düşünce ile, biz de, sözkonusu dönem Tunus ve Cezâyir kültür tarihini -şimdilik kaydıyla- genel çerçevede ele aldık.

Ancak, Osmanlı dönemi Tunus ve Cezâyir siyâsi ve kültür tarihitekrarlıyoruz- yeterince incelenmiş değildir. Kuşkusuz bunun birçok sebebi vardır; en önemlisi ise Arapça kaynakların azlığıdır. Yakın zamanlara kadar Cezâyirli ve Tunuslu yazarlar ülkelerinin bu dönem tarihi ile fazla ilgilenmediler. Türkiye'de de durum aynı idi. Onun içindir ki, Osmanlı idâresindeki Cezâyir ve Tunus'un kültür tarihinden söz etmek için, seyahatnameler ve terâcim kitaplarının yanısıra, tasavvuf kitaplarına, şiirlere, nahiv ve fıkıh kitaplarına, edebî eserlere ve dinî ilimlerle ilgili şerh kitaplarına müracaat etmek gerekir. Hüseyin Hoca, es-Sıba'u'l-Kâfi, İbnü'l-Fâkûn, İbn Meryem, el-İyâdî, el-Betyevî, İbn Süleyman gibi seyyah ve biyografî yazarlarının kitapları ile Abdülcelil et-Temimi, Sa'dullah, Tevfik el-Medenî, Moulai Belhamisi ve İbn Ammar'ın müellefâtı, İbn Ali'nin şiirleri, el-Bûnî'nin şerhleri bu dönem kültür tarihi hakkında bilgi veren eserlerdendir¹⁸.

18 İbn Ebî Dinar, *el-Munis*, s. 179.

Osmanlı devri Cezâyir ve Tunus kültür tarihinin gölgede kalmasının veya yanlış değerlendirilmesinin ikinci önemli sebebi, millî tarihi ile ilgilenmeyen ve millî dilini yazı dili olarak kullanamayan Cezâyirli ve Tunuslu yazarların genellikle sömürgeci Fransız yazarların yazdıklarına dayanarak görüş belirtmeleridir. Sömürgeci Fransız kültürünün tesirinde yetişmiş olan ve onun etkisiyle düşünen bu kişilerin incelemeleri çoğunlukla Osmanlılara durmadan taş atan, onları vahşi kültürlü, istibdat siyâsetli ve bozuk maliyeli yöneticiler olarak gösteren Fransızların söylediklerinin tekrarı durumundadır; Osmanlıyı kötülemekle yetindiler, o devrin siyâsî, ilmî, iktisadî ve kültürel tarihini kötü gösterdiler.

Oysa, Fransız yazarlar, bu iki ülkenin tarihi ile ilgili çalışmalarında, genellikle konsoloslarının ve tâcirlerinin yazdıklarına dayanıyorlar ve özellikle bu iki ülkeyle olan ekonomik ve ticarî ilişkileri, Hıristiyan esirlerinin durumları üzerinde duruyorlardı. İtalyan, İspanyol, İngiliz ve Portekizli yazarların takib ettikleri yol da bu idi.

Cezâyirli ve Tunuslu âlimlerin -Türk idâresi döneminde- yazdıkları dinî, siyâsî, iktisadî ve kültürel hayatla ilgili gayri matbu ve matbu kitapların, çeşitli vesikaların ve arşiv belgelerinin kaybolması da Osmanlılar idaresinin Tunuslu ve Cezâyirli çağdaş araştırmacılarca yanlış değerlendirilmesine sebep olmuştur. Fransızca yazılan bu dönem kaynaklarının muhtevaları ve müelliflerinin tutumları dikkate alındığında, söz konusu kitapların ve belgelerin kaybolmasının sebepleri kolayca anlaşılır. Ne yazık ki, Tunus ve Cezâyir tarihinin birçok en önemli kaynaklarına ve belgelerine bugün Avrupa başkentlerindeki kütüphanelerde rastlıyoruz¹⁹.

Bu durumda, Cezâyir ve Tunus'un Osmanlı dönemi siyâsî ve kültürel tarihinin yazılmasında öncelikle Arapça kaynaklara yönelmek, Arapça eserlere dayanmak, Arapça yazılmış belgelere isnad etmek, Avrupalıların yazdıklarını da açıklayıcı veya yardımcı malzeme olarak kullanmak lazımdır. Ancak, Arapça kaynaklar azdır ve Osmanlı dönemi Kuzey Afrika tarihi hakkında yazılmış Batı Dillerindeki eserlerle yarışacak durumda değildir. Bununla birlikte, gerek Seyahatnâmeler ve terâcim kitapları, gerekse dinî ve aklî ilimlerle alakalı olarak yazılmış kitaplardan yararlanmak, arşiv belgelerini yeterince kullanmak sûretiyle bu dönem tarihini yazmak icabeder²⁰. Ayrıca Osmanlıca vesikalarla

19 Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Türk Tarihi*, C. VIII, s. 208.

20 Maksudoğlu, aynı makale, s. 196-7.

Türkiye, Tunus ve Cezâyir kütüphanelerinde ve araştırma merkezlerinde bulunan yazma eserlere müracaat etmeyi unutmamalıdır. Zira, bu yazmalar ve vesikalar Cezâyir ve Tunus'un 3 yüzyıldan fazla bir süreyi içine alan tarihinin siyâsî, idârî, iktisâdî, askerî ve kültürel yönlerine ışık tutmaktadır.

XXX

Cezâyir ve Tunus'un Eğitim-Öğretim Düzeni:

Cezâyir ve Tunus'un eğitim-öğretim düzeni, bu konudaki araç ve gereçleri, plan ve programları, Osmanlı devrinde, İmparatorluk merkezindeki eğitim-öğretim sisteminin benzeri durumundaydı. Her iki ülkenin genel ve özel kütüphanelerindeki, ilim ve kültür, inceleme ve araştırma merkezlerindeki matbu ve gayri matbu edebî, tarihî, dini eserler ile mevcut vesikaların incelenip değerlendirilmesi, Osmanlı Eğitim yapısının Cezâyir ve Tunus'un eğitim modelinin motoru veya yönlendirici unsuru olduğunu ortaya koyacaktır. Bunun açık belgelerinden birisi, aradan birbuçuk yüzyıllık sömürgecilik döneminin geçmiş olmasına rağmen, Cezâyirli ve Tunusluların 25 %'nin Türk asıllı olduğunu övünerek söylemesi, sosyal ve kültürel hayatta Türk kültürünün varlığını hissettirmeye devam etmesi, halk dilinde binlerce Türkçe kelimenin yaşamasıdır. Evde, çarşı ve pazarda, idarede, askeriyede, eğitim ve öğretimde, halk dilinde yaşayan Türkçe kelimelerin 3000 ile 6000 arasında değiştiği ifade edilmektedir. Tencere, tava, oda, bahçe, baklava, börek, çörek, baba, abla, teyze, sarı, kara, helva, çizme, bostan, halı, efendi, bey, ağa, paşa, dayı, haznedar, çavuş, onbaşı, odabaşı, küçük, doğru, nişan, yavaş yavaş, saray, çeşme, kasaba, hanım, cezve, çuval, çeyiz, zengin, fidan, güzel, ıspanak, ateş, barut, vapur, dondurma, çaycı, kahveci, evci, bakkal, kasap, lokum, sarma, dolma vb. kelimeler bunlardan birkaçıdır.

Gerek Cezâyir'de gerekse Tunus'ta eğitim-öğretim bölgesel (cihevî) olup bazı yerleşim merkezlerinde toplanmıştır. İklimî ve cihevî bir eğitim-öğretim uygulamasının olmasında şu faktörler etkili olmuştur:

1. Hicrî 9 ve 10. yüzyıllarda gerçekleşen göç olayı; Hıristiyan İspanyanın şiddetli zulmüne dayanamayan Endülüslü Müslümanlar Kuzey Afrika ülkelerine hicret ettiler. İspanyol zulüm ve katliamından kaçan Endülüslü göçmenler Fas-Tunus ve Cezâyir'in sahil şehirlerine yerleştiler. Malları ve mülkleri ellerinden zorla alınan Endülüslü göçmenler bölgenin sahil şehirlerinden Fas, Cezâyir, Tunis, Vahran, Bicâye, Sfaks, Sûs, Annabe, Mustaganem, Benzert, Tıll ve Dillis'e yer-

leştiler. Ancak, bu göçmenler Kuzey Afrika ülkelerinin sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını önemli ölçüde etkilediler. Hem Cezâyir'de hem de Tunus'ta "Haçlı zihniyeti"ne ,özellikle de Hristiyan İspanyollara karşı mücadele etme anlayışını başlattılar. Endülüs İslam kültür ve medeniyetine ait birçok unsur taşıdılar. Beraberlerinde getirdikleri kitaplar ve âlimlerin naklettikleri ilim serveti Kuzey Afrika ülkelerinin sosyal ve kültürel yapısını hissedilir derecede etkiledi ve yükseltti. Ancak gerek sosyal yaşantıda gerekse ekonomik yapıda birtakım sıkıntılar ortaya çıktı, fakirlik arttı. Herşeye ragmen, Endülüslü göçmenler, bugün bile birçok alanda açıkça görüldüğü gibi, bölgeyi sanat ve mimari, tıp, musiki, ilim ve kültür, tarım ve ticaret yönlerinden etkileri altına aldılar, eğitim ve öğretimin yaygınlaşmasına, kültür düzeyinin yükselmesine katkıda bulundular.

2. Cezâyir ve Tunus'taki Türk varlığı; Osmanlı fethinden sonra İstanbul hükümetince gönderilen askerlerin, ilim ve din adamlarının bu ülkelere gelip yerleşmesi, öteki alanlarda olduğu gibi, eğitim-öğretim yapısında yeni bir durumun ortaya çıkmasına sebep oldu. Doğu İslâm Uygarlığının temel ilkelerini, yerleşme ve yaşama yollarını eyâletlerine de taşıyan Osmanlılar, Müslüman Batı'nın Doğu kültür ve medeniyetini, ilim ve sanat hayatını tanımasını sağladılar. Daha doğrusu Batı Müslüman toplumunu Doğu Müslüman toplumuna yaklaştırdılar ve bağladılar; Doğu ve Batı Müslüman medeniyetini kaynaştırdılar. Giyim ve kuşandan, yeme ve içmeden, sanat ve ziraattan, siyâset ve idâreden tutun da eğitim-öğretime varıncaya kadar Doğu İslam Kültür ve Uygarlığını bu ülkelere taşıdılar. İstanbul'dan gönderilen âlimler, fakihler, müftüler, kâdılar, kazaskerler ve hanefî mezhebine mensup öteki ilim ve tasavvuf erbabı, imamlar ve vâizler, müderrisler ve hocalar, tarikat şeyhleri yoluyla Hanefilik, Anadolu tarikatları olan Kâdirîlik, Nakîşibendilik, Mevlevîlik tarikatları bölgede tanınmaya ve yayılmaya başladı. Bu kişiler Bâb-ı Âli tarafından uygulanan eğitim-öğretim modelini buralara soktular. Onların gelişiyle birlikte ilim ve kültür hayatı canlandı, çok sayıda âlim yetişti, gerek örgün eğitim kurumları gerekse örgün olmayan öğrenim merkezleri ülkelerin her yerine yayıldı.

3. Hristiyan-Yahudi unsuru; Cezâyir ve Tunus, Osmanlı idâresinde, kıyı şehirlerinde yahudi ve hristiyan kaynaklı birçok Avrupa denizcilik olayına sahne olmuştur. Özellikle uzun yıllar devam eden deniz savaşları yoluyla, yahudi ve hristiyan denizcilerini tanıyan Kuzey Afrika Halkı ile Avrupalılar arasında karşılıklı etkileşim olayı gerçekleşti. Tâcirler, çeşitli zanat ve meslek adamı, fikir sahipleri birbirleriyle tanış-

tılar ve konuşular, fikir ve kültür alış-verişinde bulundular. Aynı alış-veriş Kuzey Afrika ülkelerindeki ve İspanya-Portekiz ve İtalya hapis-hanelerindeki esirler yoluyla da olmuştur. Alman esirlerden birçoğu İslam'ı kabul etmiş, dil, din ve cinsiyet itibariyle "Osmanlı" olmuştur.

Türk yöneticiler, Cezâyir ve Tunus'ta, Osmanlı İmparatorluğundaki eğitim-öğretim düzenini kurmaya çalıştılar. Bir yandan Anadolu'dan hanefî mezhebine mensup âlimleri, müftileri ve müderrisleri getirip İmparatorluk merkezindeki eğitim-öğretim modelini Tunus ve Cezâyir'de yerleştirmeye gayret sarfederlerken, bir yandan da ülkenin dört bir yanına medreseler, câmiler, zâviyeler, kur'an kursları açarak, vakıflar kurarak ilim ve kültürün yaygınlaşıp gelişmesine çaba sarfettiler. Bu yönde bir dizi tedbir aldılar. Mesela Hayrettin Paşa, Tunus'ta, bir emirle öğretimin genel ilkelerini açıkladı. Onun bu "emir-nâme"si, 26 Aralık 1875'de Sadık Bey tarafından yenilendi. Eğitim ve öğretim esasları 67 madde halinde açıklandı; öğretmenlerin hak ve vazifeleri ile öğrencilerin görevleri ve hakları birer birer belirlendi²¹. 1872'de Ezher Üniversitesinde alınan bir kararla belirlenen dersler 11 klasik ilmi kapsıyordu. İşte sözkonusu kararla kabul edilen bu dersler, Tunus'ta da Tunus Büyük Câmii'nin programına aynen alındı. Buna göre Tunus Ulu Câmii'nde veya Büyük Cami'(el-Câmiu'l-Kebîr)nda şu dersler okutulmaktaydı: Tefsir, hadis, fıkıh, siyer, tevhîd, kıraat, teevîd, usûl-ü fikh, farâiz, tasavvuf ve dil ilimleri.

Öte yandan, Mehmed Bey, Ali Bey ve oğlu Hüseyin Bey, beylikleri döneminde, Tunus'un ilim ve kültür hayatına canlılık getirdiler. Söz konusu Beyler ile Mami Dayı ve Ali Dayı ülkede mekteblerin (kur'an kursları) ve medreselerin yaygınlaşmasına çalıştılar. Kendi adlarına medreseler kurdular, câmiler bina ettiler ve vakıflar tesis ettiler. Bâcce'deki Ali Bey medresesi, aynı şehirdeki Mami Dayı medresesi ve Vakfı, Ali Dayı medresesi ve Vakfı, Mehmed Bey Medresesi bunlardandır²².

Hüseyin b. Ali Bey, kendi adıyla anılan medreseyi ve vakfı yaptırdıktan sonra, Bâcce medreselerini düzenledi; öğrencilerine yardım etti ve onları ilim öğrenmeye teşvik edici faaliyetlerde bulundu. Medreselerde okutulan dersleri programladı ve belli bir düzene koydu. Medreselerde ders veren müderrisleri ve şeyhleri o çağda meşhur olan çeşitli ilim dallarında derinleşmeye ve dersler vermeye yöneltti. Seçip desteklediği bazı müderrisler ve şeyhler ün yaptılar; Muhammed es-Seb'i, Hamide el-

21 Maksudoğlu, aynı makale, s. 198-202.

22 M. Şeker, *Tunus'ta Bulunan Türkçe Kitâbeler*, s. 183.

Müfti, Muhammed b. Al-i, Ahmed b. İmrân, Muhammed b. el-Mağribî, Muhammed et-Tuvâtî, Osman el-Avrâsî vb. bu âlimlerdendirler²³. Bu şahıslar Bâcce'nin en meşhur âlimleriydiler. Aynı şekilde Hüseyin Bey, devletinde şeri görevlere atadığı bazı fakihleri ve kâdıları da ünlü kişiler yaptı. Yargıtay Başkanlığına tayin ettiği eş-Şeyh Ali Şuayb, bölge mahkemesi reisliğine getirdiği eş-Şeyh Ahmed b. Nureddin, eş-Şeyh Yusuf el-İmam bunlara örnek teşkil ederler²⁴.

Tunus Beylerinden Ahmed Bey ise, din öğretiminin merkezi durumunda olan Ulu Camii (veya Büyük Cami)'nin derslerini düzenledi. 27 Ramazan 1258 (1 Kasım 1842)'de ilan edilen bir "mensur" veya "mual-laka" ile Ulu Cami'in plan ve programlarını yeniledi. 2000 öğrencinin okuduğu bu camide 15 hanefî, 15'i de mâliki olmak üzere 30 hoca (öğretmen) vardı. Her öğretmen hergün 2 saat ders verirdi; Perşembe ve cuma günleri ders yapılmazdı. Bu öğretmenlerin yevmiyeleri 2 piastir idi. Biri mâliki diğeri hanefî olan iki müfettişi vardı ve bunlar 100'er piastir aylık alırlardı; bunlara "şeyhu'l-islâm" veya "nâzır" adı verilirdi²⁵.

Eğitim-öğretim kurumlarının başlıcaları mescidler, zâviyeler, kur'an kursları ve medreselerdir. Medreselere kur'an kursundan mezun olanlar gelirlerdi. Medreselerdeki öğrencileri, Tunus Ulu Camii'nden mezun olan hocalar okuturlardı. Ulu Cami'inin yönetimi Halk Eğitimi Genel Müdürlüğüne bağlı bir Cemiyet'in elindeydi. el-Asfûriye medresesi ülkede kur'an kursu öğreticisi yetiştiren yegane medrese idi²⁶.

Osmanlı devrinde Tunus'ta ilmî faaliyetin en hareketli, kültürel çalışmaların en yoğun olduğu yerler başkent Tunis, Bâcce, Kayravan, Sûs, Sfaks ve Cerbe gibi şehirlerdi. Özellikle Kuzey Afrika'da en eski ve

23 M. Şeker, aynı makale, s. 185.

24 Sa'dullah, aynı eser, C. 1, s. 181.

25 Geniş bilgi için ayrıca bkz.: Muhammed el-Iyadî el-Bâcî, *Mefâtihu'n-Nasr fîta'rif bi ulemâ'l-Asr*; H.H. Abdülvehhab, *Hulâsatu Tarihi Tunis*, Huseyn Hoca, "Zeylu Beşâiri Ehlî'l-İman..."; Abdülaziz Devletli, "Tunis Hafside", (doktora tezi); B. Brunschving, "Quelques Remarques historiques sur les Medressas de Tunisie, Revue Tunisienne, 1931, pp. 271-285; Muhammed el-Habib b. el-Hoca, "el-Hayatu'sakâfiyye bi İfrikîyye Sadra'd-Devleti'l-Hafsiyye", en-Neşretu'l-ilmîyye li'l-Külliyeti'z-Zeytuniyye li'ş-Şeriati ve Usûli'd-Dîn, sayı 4, sene 76-77, ss. 29-77.

26 Tunus'ta bulunan vesikalar ve bazı dinî eserler için bkz.: Mehmet Şeker "Tunus'ta Bulunan Türkçe K'tabeler", Dokuz Eylül Ün. İlâhiyat Fak. Der. sayı IV, İzmir 1987, ss. 183-225; "Tunus Millî Kütüphanesindeki Türkçe El Yazmaları, aynı dergi, sayı II, İzmir 1985, ss. 105-122; Cezâyir'le alakalı eserler için de, Abdurrahman el-Cıylalî, *Tarihu'l-Cezâiri'l-Amm*; Sa'dullah, *Tarihu'l-Cezâiri's-Sâkafi*; el-Ayyâşî. "Ruhle; er-Râşidi, "es-Sağru'l-Cemâni fi İbtisâmi's-Sağri'l-Vahranî, tahkik el-Mehdi el-Bu'abedli, Konstantin 19743; Mevlayi Belhamisi, "el-Cezâir min hilâl Rehelâti'l-Mağaribe fi'l-Ahdi'l-Osmani", Cezâir 1981.

geleneksel üniversitelerden biri olan “Zeytûniye Camii (üniversitesi) ve Ulu Camii (Üniversitesi) kanalıyla ülkede ilim ve kültür gelişmiş ve “zeytûniyeliler” geleneği devam ettirilmiştir. Ayrıca sözkonusu yerleşim merkezlerindeki kur’an kursları, medreseler eğitim ve öğretimin Tunus’un her köşesine kadar ulaşmasına ,okur-yazar olmayanların parmakla gösterilecek kadar azalmasına yol açmıştır.

Öte, yandan ülkede çok sayıda matbu ve gayri matbu eser vardı. Özel ve genel kütüphaneler ülkenin dört bir yanını süslüyordu ve çok kıymetli kitaplarla doluydu. Doğulu ve Endülüslü müslüman âlimlerin ilmi mahsullerini ihtiva eden çok sayıdaki kitapların yanısıra Tunuslu müslümanlar tarafından yazılmış çok sayıda kitap mevcuttu. Kütüphanelerdeki kitapların önemli bir bölümü, İslâm tarihinin en eski dönemlerinden itibaren ilmî hayatın tessüs ettirdiği geleneğe bağlı olarak İslâm dünyasının birçok ilim merkezine-Hicaz, Şam, Bağdat, Kahire, İstanbul-seyahat eden veya bu yollardan hacca giden müslümanlar dönüşlerinde çok sayıda kitap getiriyorlar, Doğunun kültür mirasını Kuzey Afrika ülkelerinden ve en eski uygarlık merkezlerinden biri olan Tunus’a naklediyorlardı²⁷. Kittâniye medresesi kütüphanesi ve Zeytûniye kütüphanesi bu tür kitapların çoğunlukta olduğu kütüphanelerdendir.

Böyle bir ilim ve kültür çevresinde çok sayıda seçkin ilim adamı, fakih, şâir, edip ve şeyh yetişmiştir. Öyleki, Zeytûniye ve Ulu Camii medreselerinin (veya üniversitelerinin) bulunduğu Tunis şehri Cezâyirli ve Faslı seyyahların ve ilim âşıklarının toplandıkları yer olmuştur. “Me-fâtihu’n-Nasr fi’t-Ta’rif bi Ulemâi’l-Asr” ın yazarı Muhammed b. Ebî Abdullah Muhammed el-İyâd el-Bacı (doğ. 1123 /1710)²⁸, “Kitâbu’l-Haber fi Ma’rifeti Acâibi’l-Beşer”in müellifi Muhammed et-Tuvâtî ile İbrahim el-Garyanî, Ahmed Barnaz, Muhammed eş-Şafii, Mes’ud el-Bacı, Ebû Abdullah Muhammed el-Hadravî (1087-1144 /1676-1732),

27 Tunuslu tarihçi Abdülcelil Temimi, Osmanlı devri Tunus tarihini çeşitli yönle-riyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu gaye ile yaptığı inceleme ve araştırmalarını “Revue Historique Magribenne” de yayımlanmaktadır. Mesela, bkz. Abdul-Celil Temimi, *el-Mecelletü’t Tarihîyyeti’l-Mağribiyye*” sayı 6, sene 1976 Tunis; sayı 3, sene 1977; 7-8, sene 1977; sayı 10-11, sene 1978.

28 “Fikretü’n-Amme anî’n-Neşati’s-Sakâfi el-Cezâiri fi ahdi’l-Osmani” başlıklı Arapça makalemizde bu konuda başvurulacak kaynakları ve etüd metodunu ortaya koymaya çalıştık (bkz. Sabri Hizmetli, *Fikretü’n-Amme...*, A.Ü. İlahiyat Fak. Der. C. XXX, s. 213 vd.). Ayrıca, et-Temegruti’nin “en-Nefhatu’l-Miskiyye fi’s-Sefâreti’t-Turkiyye” (Mr. de Quastr tarafından 1929’da Paris’te, Belhamisi tarafından da 1981’de Cezâyir’ de yayımlandı); ez-Zeyyam’nin, “et-Tercümanetu’l-Kübrâ”, (Konstantin 1387/1967 ve el-Vergelanî’nin “er-Rihletu’l-Vergelaniye” sine (Muhammed b. Şenneb neşri) bakılabilir.

el-Müftî Ebû Abdullah eş-Şeyh Muhammed Saade, el-Fakih Ebû'l-Mehâsin es-Şeyh Yusuf Turgut, Ebu'l-Hasan eş-Şeyh Ali Sûsî (öl. 1732-1734 ?), Ebu'l-Abbas Seyyidî Ahmed el-Mâkûdî (öl. 1170/1757), Ebû Muhammed eş-Şeyh Abdullah es-Sûsî, Ebu'l-Abbas Ahmed et-Tarûdî, Ebû Abdullah Muhammed Arnavut el-Hanefî, Hammude b. Abdülaziz, İbrahim er-Riyâhî, Hüseyin Hoca ve benzeri âlimler isimleri kaydedeğer Tunuslu âlimlerden bazılarıdır²⁹.

Öte yandan Tunus'ta hemen her câmi ve medrese ile ilgili bir "vakıf" vardı. Vakıflar, tıpkı Osmanlı devletinde olduğu gibi, eğitim ve öğretimin ülke sathında yayılmasında, ilim ve kültürün gelişmesinde fevkalade önemli rol oynadılar. Eğitim ve öğretimin herkes için ücretsiz olması, özellikle kırsal kesimlerden gelen talebelerin tümünün burslu ve yatılı öğrenim görmesi büyük ölçüde vakıfların ve zâviyelerin sağladığı imkanlar sayesinde gerçekleşmekteydi. Tunus'taki vakıflar ve onlarla ilgili gelirler (hubûs) Bey veya Dayı tarafından tayin edilen bir vekilin başkanlığındaki bir "Cemiyet"ce yönetiliyordu. Hayreddin Paşa tarafından 1875'de kurulan bir Genel Kurul (Cemiyet) ile seçilen müteveli heyetce yönetilen vakıfların çeşitli büroları vardı ve nâib tarafından temsil edilirdi; nâiblerin de vakıfların şubelerinde vekilleri vardı³⁰.

Cezâyir'e gelince; Cezâyir'in eğitim ve kültür yapısı da, Osmanlı İmparatorluğuna bağlı öteki ülkelerde olduğu gibi, İstanbul'daki eğitim modelinin ve kültür hareketinin bir uzantısı durumundaydı. Başkent Cezâyir, Buna, Zığriye, Milyâne, Cîcil, Vahran ve Tlemsen gibi şehirler eğitim-öğretim ve kültür faaliyetlerinin merkezi durumundaydı. Bilginlerin evleri, özel kütüphaneler, bazı dükkanlar, mescidler, zâviyeler ve medreseler başlıca eğitim ve kültür kurumlarıydı. İlkokul (ibtidâî), ortaokul-lise (sânevî) ve yüksek okul (âli) bölümlerine ayrılan medreseler ile "Ulu Câmi"ler büyük şehirler başta olmak üzere ülkenin dört köşesine yayılmıştı. Yalnızca kız öğrencilerin öğrenim gördükleri "Dâru'l-Muallime" (Kız Öğretmen Okulu) adı verilen medreseler de vardı; bu okullarda bugün "Kız Sanat Okulları" adı altında eğitim-öğretim yapılmaya devam edilmekte olup, sosyal ilimlerin yanı sıra, biçki, dikiş-nakış, güzel sanatlar, ev idâresi ve aile bilgisi dersleri okutulmaktadır. Ancak bu program bütünüyle Osmanlı devrinde Kız Öğretmen okullarında uygulanan programın tekrarı durumundadır.

29 *Encyclopedie de L'Islam*, art. Tunisie, ss. 907-909.

30 Söz konusu medreseler ve vakıflar Bâcce şehrindeydi; Türk devrinde önemli bir kültür merkezi olan Bâcce'de başka medreseler, vakıflar, mescidler ve zâviyeler de vardı. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Hoca, *Zeylu Beşâiri...*, s. 90 vd.; Hasan Hüsnî Abdulvehhab, *Varakatu Anî'l-Hadâratî'l-Arabîyyeti bi İfrikîyyeti'l-Tunisiyye*, Tunis 1972; İbn Ebî Dinar, *el-Munis vb.* eserler.

Batılı yazarların yaptıkları birtakım istatistikler Cezâyir'deki eğitim-öğretim ve kültür düzeyinin çok yüksek olduğunu göstermektedir. Mesela, XVIII. yüzyılda yalnızca Konstantin kentinde 90 dolayında ilkokul (medrese-i ibtidaiyye), 60 dolayında orta okul ve lise (-ki bunların 35'i mescid, 16'sı da zâviyedir) ve 7 tane yüksek okul (medrese-ulyâ) mevcuttu. İbtidâi kısmındaki öğrencilerin sayısı 2000, yüksek okuldakilerin sayısı ise 600-700 civarındaydı. Cezâyir şehrinde ise, aynı dönemde, 80 tane ibtidâiye, 12 adet medrese-i ulyâ, çok sayıda mescid ve zâviye vardı; yüksek tahsil öğrencilerinin sayısı 1000'in üzerindeydi.

Medreselerde okuyan talebelerin tamamına yakını burslu idi ve burs miktarı yüksekti. Her öğrenci 36 fransız frangı karşılığı burs alıyordu. Burslu talebelerin 1/3'i kırsal kesimlerden; vakıfların himâyesindeki zâviyelerde yatıp kalkıyorlar, yeyip-içiyorlardı. İlkokullar vakıflar tarafından açılıp yönetildiğinden programını ve amacını da vakıflar tayin ederdi.

İlk öğrenimin metodu, ezberciliğe dayanan "zihin eğitim metodu" idi. Kur'an ve Arapça öğrenimi ile birtakım dinî bilgilerin verilmesi programın genel amacını oluşturuyordu.

Orta okul ve lise öğrenimi, mescidler ve medreselerde yapılırdı. Her ilim dalı, o dalda yetişmiş bir müderris tarafından öğretilirdi. Uzaktan gelen öğrencilerle fakir öğrencilere zâviyede veya mescid yanında kalacak bir yer temin edilir, yatılı olarak okuması sağlanırdı. Orta öğretim talebeleri genellikle kendi şehirleri dışındaki eğitim-öğretim merkezlerinde tahsil yaparlardı, başka yerlerdeki eğitim merkezlerine, mescidlere ve medreselere gönderilirdi. Tunis Şehrindeki Zeytûniye camii ve medresesi, Kayravan'daki Mescidu Abâdile, Ukbe b. Nâfi camii, Mazûne medresesi, İbn Ali eş-Şerif zâviyesi yabancı öğrencilerin toplandıkları başlıca eğitim ve kültür merkezleriydi.

Belirtmek isteriz ki, Cezâyir'in eğitim-öğretim ve kültür tarihinde, Türk eğitim-öğretim modelinin ve kültür anlayışının yanısıra, Endülüs kültürünün ve murabıt ailesinin de belirgin bir yeri vardır. Hierî IX. yüzyılda başlayan ve X. yüzyılda (Miladî XV. yüzyıl) bütün hızıyla artan Endülüslü Müslümanlar göçü, Cezâyirin ilim ve kültür, idârî ve siyâsi, ticârî ve iktisadî tarihinde etkili oldu. Günümüzde bile, Endülüs şiir ve edebiyatı, mûsikîsi ve kültürü ülkenin kültür hayatının önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Endülüslülerin "nakilcilik" ve rivâyetçilik" anlayışına-zihinsel eğitim metodu - dayalı bir eğitim-öğretim programları vardı ki, Osmanlı devri boyunca da devam etti. Endülüslüler de akla ve aklî ilimlere gereken önemi vermediler.

Murabıt Ailesinin zuhuru da, Cezâyir'in eğitim ve kültür tarihinde tesirini gösterdi. Onlarla birlikte, zâviyeler çoğaldı ve tasavvuf ilminin önemi arttı. Osmanlılardan birtakım imtiyaz elde eden bu kabile önemli gelişme kaydetti. Osmanlılar tasavvufu, tarikatları ve şeyhleri himâye ettiler; zâviyeleri ve tekkeleri ülkenin her tarafına yaydılar, kütüphaneleri tasavvuf ve tarikat kitaplarıyla doldurdular. Ancak, bu durum bilgi seviyesinin düşmesine, ilim ve kültür faaliyetinin duraklamasına, fikir ve ictihad kapısının kapanmasına yol açtı. Şeyhlerin, mutasavvıfların, zâhidlerin halk üzerindeki sultası arttı, tekkeler ve zâviyeler, mescidler ve medreselerin önüne geçer oldu³¹. Neticede, eğitim ve öğretim düzeyi basitleşti, âlimlerin dinî hitabet seviyesi düştü ve eğitim-öğretimde muhteva ve metod itibarıyla sıradan bir seviye takib edildi. Âlim ile "murabıt" veya Şeyh, cami ile zâviye arasındaki bu yarışma, sonunda talebenin ve halkın murabıt ve zâviyeyi âlim ve camiye tercih etmesine yol açtı. İnceleme ve araştırma yapmaya gerek duyulmadığından, fikir hayatı dondu; Muhammed b. Yüsûf es-Senûsî ve Abdurahman es-Saalebi gibi tarikat şeyhleri ve sûfiler Hicrî IX. yüzyılın en büyük âlim ve zâhidlerinden sayıldılar.

Osmanlı devri Cezâyir kültür tarihiyle ilgili çabşmalarıyla tanınan ve "Tarihu'l-Cezâyiri's Sakâfi" (iki cilt) adlı eserin yazarı olan Ebu'l-Kasım Sa'dullah, karşıt tutum aldığı Osmanlıları, idârî, siyâsî, iktisâdî, dinî ve ilmî alanlardaki icraatları bakımından, sert bir dille eleştirir, bir takım sübjektif değerlendirmelerle onları suçlar. "Cezâyir toplumu, Osmanlı dönemi boyunca uygar bir toplum olarak yaşadı, şehirler halkın yaşantısında önemli rol oynadı" diyen Sadullah daha sonra şu iddiada bulunur: "Osmanlılar, gerek İstanbul'da gerekse Cezâyir'de, ilim ve kültürü, fikrî gelişmeyi ve teknolojik ilerlemeyi teşvik etmediler; çünkü bu tür faaliyetler-onlara göre-çağın ihtiyaçları çerçevesi dışındaydı. Zaten Osmanlılar gerek dinî gerekse ilmî yönden çok kötü durumdaydılar. Onlar zamanında ilmî ve kültürel faaliyet devletin sorumluluğuna girmiyordu, Müslüman Toplum'un görevlerindendi. Ne İstanbul'da ne de Cezâyir'de Talim ve Terbiye Bakanlığı vardı. İlim tahsili serbestti. Ümmet çocuklarının eğitim ve öğretiminden doğrudan sorumluydu. Aynı şekilde din işlerinden sorumlu olan da Ümmet'ti. Bununla birlikte Osmanlılar, imkanları ölçüsünde, ülkede eğitim ve öğretimin gelişmesi için çalıştılar. Önce camiler bina ettiler, sonra da yanlarında kur'an kursları yaptılar. Bu eğitim-öğretim ve ibâdet merkezlerinin gerektiği şekilde göre-

31 el-İyâdî, "Mefâtihu'n-Nasr...", tah. Muhammed el-Habib, en-Neşretu'l-ilmîyyetu li'l-kulliyeti'z-zeytuniyyeti li'ş-Şeriati ve Usûl u'd-Dîn, sayı 4, sene 1976-1977, s. 103-104.

vini yapabilmesi için de "Vakıf"lar kurdular. Medreseler yaptılar ve buralara maaşlı müderrisler tayin ettiler"³².

Şehirlerin tüm semtleri, köyler hatta dağlık yerler ve Sahra'nın en ucra köşelerine varıncaya kadar heryerde medrese, cami ve zâviye vardı. Ülke medreselerle doluydu ve okur-yazar olmayan nâdir bulunurdu; Cezâyir ve Tunus'u ziyaret edenlerin dikkatini çeken hususlardan birisi bu idi³³.

Köy ve şehir müderrisleri diye genelde ikiye ayrılan müderrisler ve ya eğitimciler, eğitim-öğretimin temel direği durumundaydılar ve öğrencilere her konuda örnektiler. Ayrıca ilk okul öğretmenleri (müderrisleri -muallimleri), orta ve lise müderrisleri diye de iki kısma ayrılan öğreticiler buldukları yerleşim merkezi ve eğitim kurumuna göre maaş alırlardı³⁴. Ülkede ilim ve ahlakı ile tanınmış pekçok müderris veya muallim vardı; İbn Meryem'in "el-Bustan...", el-Batyevî'nin "Matlabu'l-Fevz ve'l-Felah", el-Fâkûn'un "Mensûru'l-Hidâye...", el-İyâdî'nin "Mefâtihu'n-Nasr...", Fantourde Bordier'nin "el-Cezâir fi'l-Karnî's-Sâni-i Aşar", Hüseyin Hoca'nın "Zeylu Beşâiri Ehli'l-İmân..." adlı eserleriyle İbnu'l-Müftî ve benzerlerinin tarihi eserleri ve Seyahatnameler, Siyer ve terâcim kitapları bu bilgilerden sözeder; Osmanlı devri Cezâyirli ve Tunuslu bilginleri, idârî yapıya paralel olarak, üç veya beş kısma ayrılarak (beylerbeyliği, Paşalar, Ağalar, Dayılar dönemi şeklinde) takdim ederler³⁵. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Makarri el-Kureşi (öl. 986/1575), Abdurrahman b. Muhammed el-Ahdari (918-983/1512-1575), Ömer b. el-Kammad (öl. 960/1553), Muhammed el-Harrubi (öl. 963/1556), Mustafa Başterzi (öl. 980/1572), Ebû Mehdî İsâ es-Sa'alebi (1081/1669), Yahya eş-Şâvî (öl. 1096/1685), Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Mancalati (öl. 1104/1693), Abdurrezzak b. Ahmeduş (1107/1696), Hacı Ahmed el-Papuci, Muhammed b. el-Annabi, Abdülaziz es-Semini (öl. 1223/1808), İbn Yusuf ve benzerleri Osmanlı devrinde Cezâyir'de yetişen seçkin ilim adamlarından bazılarıdır³⁶.

32 Hüseyin Hoca "Zeylu Beşâiri Ehli...", s. 144-150'de, 14 seçkin bilginin hal tercümesini verir. el-İyâdî'nin "Mefâtihu'n-Nasr" adlı eseri de 23 seçkin bilginin biyografisini ihtiva eder.

33 Maksudoğlu, adı geçen makale, s. 189; Eİ, art. Tunisie, p. 908

34 Eİ, p. 909

35 M. Şeker, Tunus Millî Kütüphanesindeki Türkçe el Yazmaları, s. 108

36 Asıl adı Muhammed b. Ebî Abdillâh Muhammed el-İyâdî el-Bâcî'dir; ancak bazı yazarlar onun adını Muhammed b. eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed eş-Şerif olduğunu söylerler. Devrinin seçkin âlimlerindendi. *Mefâtihu'n-Nasr fi't-Tarif bi Ulemâ'l-Asr* adlı biyografik eseri, Muhammed el-Habib tarafından tahkikli olarak Zeytuniye Üniversitesi Dergisinde (en-Neşretu'l-ilmîyyetu'..., sayı 4, sene 76-77, ss. 98-206 arası, neşredildi. el-İyâdî mâliki mezhebine mensuptu ve Ali Paşa'ya çok yakındı. 23 âlimin biyografisinin yer aldığı eseri "*Mefâtihu'n-Nasr*", aynı zamanda Paşalar devri âlimlerinin listesi durumundadır.

İlgili kaynaklardaki genel bilgilerden öğrendiğimize göre, ilk-okullar (medaris-i ibtidâiyye), vakıf sahiplerinin isteği doğrultusunda eğitim-öğretim yapardı; bazan yalnızca Kur'an öğretmek ve temel dinî bilgiler vermek amacını taşıırken, bazan da belli bir mezhebe göre eğitim-öğretim verirdi. Ancak asıl amaç, müslüman çocuklarını İslam'ın genel ilkeleri yönünde yetiştirmekti. Kur'an'ın öğretilmesi ve ezberletilmesi başta gelirdi.

Orta ve yüksek okullarda (sâneviyye ve ülyâ), genellikle Kur'an ilimleri ve öteki nakli ilimler öğretilirdi. Öğretimin temeli imla ve şerh-ti; her müderrisin bir okuyucu öğrencisi vardı; o, kitaptan bir yeri okur, müderris de açıklardı, akli ve nakli delillerle izah ederdi. Dersin sonunda konuyu özet olarak yazdırırdı. Üstelik, öğrenciler de verilen dersle ilgili not tutarlardı. Öğrenciler aktif olarak derse katılırlardı; ezber ve rivâyet müderrisin tedris metodunun temelini oluştururdu. Öğrenci ilimleri senetleriyle ezberler ve rivâyet ederdi. Zihni geliştirme metodunun uygulandığı orta okul-lise ve yüksek okullarda ezbercilik çok gelişmişti; öğrenciler "Şerh-i Halil" gibi kitapları tamamiyle ezberlerdi.

Eğitim-öğretim programı genellikle klasik medrese programı olup, dinî-nakli ilimlerin-tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, ilm-i tevhîd- ve tarih, coğrafya gibi beşerî ilimlerin, sarf-nahiv, beyan ve belagat gibi dil ilimlerinin öğretimiyle sınırlı idi, Kur'an âyetlerinin ezberlenip bilinmesi, bazı hadislerin ezberlenmesi, İslam inanç ve ibadet esaslarının öğrenilmesi bu okullardaki eğitim-öğretim temel amacını oluşturuyordu. Zaten Osmanlı devletinin merkezinde ve öteki eyaletlerinde de uygulanan eğitim-öğretim metodu bu idi. Akli ilimlere, mantık ve felsefe verilerine fazla itibar edilmiyordu.

Ne var ki, Osmanlılar tarafından tesis edilen bu klasik eğitim-öğretim modeli, kurulan vakıflar, inşa edilen camiler, zâviyeler ve medreseler sömürgeci Fransızlar tarafından amacından uzaklaştırılmış, kapatılmış ve bazıları da kiliseye çevrilmiştir. Bu "millî eğitim modeli" yerine, Fransız sömürgeciliğinin çıkarları doğrultusunda kültür veren bir "gayri milli" eğitim metodu yerleştirdiler. Ayrıca, Tunus ve Cezayir'i işgal eden Fransızlar, çokluğu ile kendilerini dehşete düşüren kütüphaneleri tahrip etmişler, kitaplarının önemli bir bölümünü de Fransa'ya taşımışlardır.

Tarihçesini, Osmanlı yönetimine geçiş safhasını, eğitim ve kültür yapısını genel çerçevede ele aldığımız Tunus ve Cezâyir ilim ve kültür tarihinin sözkonusu dönemdeki mayası İslamiyet oldu. İnançlı, bilgili ve bilinçli insanlar yetiştirmek kültür politikasının temelini oluşturdu. O-

nun için de, insan inanç ve fikir yapısını bâtil akidelere karşı korumayı hedef alan “zihni terbiye usûlü” uygulandı. Ülke insanının yetiştirilmesi, ihtiyaç duyduğu bilgilerle donatılması demek olan eğitim ve öğretim, “örgün eğitim kurumları” (medreseler) ya da “örgün olmayan kurumlar”, yaygın eğitim kurumları yoluyla, “koruyuculuk, yenilikçilik ve dürüst kişilik” ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirilmeye çalışıldı.

Araplar, Berberler, Endülüslü göçmenler ve Türkler'den oluşan halk Tunus ve Cezâyir'de zengin bir kültür meydana getirdiler. Yönetimin Türkler'de olması, Hanefi mezhebine mensup ilim adamlarının ve göçmenlerin İstanbul'dan gelip bu ülkelere yerleşmesi Osmanlı geleneksel kültürünün bu ülkelere yayılmasını sağladı. Özellikle Dayılar döneminde bu ülkelere “hanefilik-mâlikilik mezhepleri anlayışı” çerçevesinde bir eğitim-öğretim yapıldı. Bu gaye ile, yapılan her camiın yanına bir de medrese inşa edildi³⁷.

Tunus ve Cezâyir'in kültür yapısı, eğitim ve öğretim sistemi, klasik İslâm kültürünün ve eğitiminin genel özelliklerini taşımaktadır. Düşüncenin sınırları uygulanan eğitim-öğretim metoduyla sınırlı kalmıştır. Camiler, medreseler, zâviyeler, kütüphaneler, saraylar ve dükkanlar başlıca eğitim-öğretim kurumlarını ve kültür merkezlerini oluşturmuştur.

Yöneticilerin çeşitli tarikatların Tunus ve Cezâyir'de yayılıp güçlenmesini teşvik etmeleri, eğitim-öğretimin daha çok tasavvuf ve tarikat erbâbının yönetiminde yapılması, felsefe, kelam ve mantık gibi aklı ilimlerden çok fıkıh, tasavvuf, hadîs ve benzeri naklî ilimlere ve ezberciliğe yer verilmesi ilmin gelişmesini, kültür seviyesinin yükselmesini engelleyici bir faktör oldu. Düşünce dondu, fikir kısırlığı meydana geldi. Üretken ilim adamları yetişemedi, yeni problemler yeni çözümler getirilemedi. Böylece, ilim ve kültür hayatı duraklama devrine girdi. Aynı dönemde Osmanlı Devlet merkezinde de durum aynıydı. Taklitçilik, nakilcilik ve ezbercilik ilim erbâbının önde gelen özellikleri oldu.

Sonuç olarak şunu söylemek isteriz; Tunus ve Cezâyir'in eğitim-öğretim ve kültür düzeyi, Osmanlılar devrinde, o zamana göre makul seviyedeydi. Eğitim ve öğretim modeli, İstanbul'daki talim ve terbiye nizamının uzantısı durumundaydı. Camiler, zâviyeler, medreseler başlıca eğitim-öğretim ve kültür kurumlarıydı. Medreselerin inşasından sonra da mescidlerde eğitim-öğretim ve kültür faaliyetlerine devam edil-

37 el-İyâdî, *Mefâtihu'n-Nasr*,... s. 108

di. Câmilerdeki öğretim hem ilkokul hem de orta okul ve yüksek okul seviyelerinde yapılmaktaydı. Nitekim buralarda halk eğitimi düzeyinde eğitim-öğretim de yaptırılıyordu. Tunus ve Cezâyir ülkeleri, idarî, askerî ve siyâsî bakımlardan olduğu kadar, eğitim ve öğretim, ilim ve kültür yönelerinden de küçük İstanbul durumundaydılar. İstanbul'daki ulemânın savaşta ve barışta, ilim ve irfanlarıyla oynadıkları rolü, Tunus ve Cezâyir'deki ulemâ bu ülkelerde oynadılar. Cezayir ve Tunus'a yerleşen yöneticiler, kadılar, müftüler ve hanefî bilginler Osmanlı eğitim ve kültür modelinin bu ülkelerde yerleşmesini ve ilim ve kültür hayatını yönlendirmesini sağladılar. Mevlevîlik, Nakşibendilik, Kadirilik, Bektaşılık ve benzeri Anadolu tarikatlarına mensup şeyhler ve sûfiler de Anadolu tekke-tarikat kültürünü, tasavvuf mirasını beraberlerinde getirdikleri kitaplar ve eğitim-öğretimde kullandıkları fikirleriyle Cezâyir ve Tunus'ta yaydılar. Ülkede canlı bir ilim ve kültür hareketinin, yaygın bir eğitim-öğretim faaliyetinin ve zengin bir dinî külliyatının meydana gelmesini sağladılar. Yetiştirdikleri çok sayıdaki ilim adamı ve telif ettikleri kıymetli eserleriyle Cezâyir ve Tunus'ta eğitim ve öğretim, ilim ve kültür düzeyinin yükselmesine hizmet ettikleri gibi, İslâm'ın Kuzey Afrika'da aslî hüviyetiyle yüzyıllar boyunca yaşamasını sağlayacak, bölge halkının millî ve mânevi değerlerini yaşatmalarına imkan verecek bir kültür mirası bıraktılar. Cezâyir Cumhurbaşkanı Şadli b. Cedid'in Ulusal Kurtuluş Partisi'nin 5. genel kurulunda yaptığı konuşmada (1983'de), Millî Eğitim ve Öğretimden sorumlu kişilere, Osmanlı dönemi eğitim-öğretim modeline dönmeyi salık vermesi, hem Türk Eğitim-öğretim modelinin bu ülkedeki yerine hem de Cezâyir halkının kadirşinaslığına ve vefasına delil teşkil etmektedir.

KUZEY AFRIKA'DA ŞARKLI BİR MÜFESSİR: YAHYÂ İBN SELLÂM (742-815)*

Yazan: Hamadi SAMMOUD
Çeviren: Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Halihazırdaki malumatımızın yetersiz olması ve bazı fırkaların etrafındaki esrar perdesinin hala aralanamaması yüzünden açık bir şekilde genel bir tefsir tarihi ortaya koymak güçtür¹. Ancak aynı şeylerin Sünnî tefsir hareketi için söylenmesi mümkün değildir; çünkü bu sahadaki çalışmalar, gerek muhteva gerekse tarih bakımından, hemen hemen kesin bir sistematizasyona varılabildiği intibamı uyandırmaktadır. Bu makalede, konunun bilhassa tarihi yönüne önem vereceğiz.

Tefsirin şifâhî safhadan yazılı safhaya geçişinin ancak III./IX. asırda gerçekleştiği yolundaki görüşe uzun zaman kesin bir hakikat gibi bakıla gelmiştir². Elde herhangi bir belgenin bulunmaması, II./VIII. asırda Kur'ân-ı Kerim'in sadece şifâhî olarak tefsir edildiğini teyid etmeye imkân verebiliyordu. Ancak, 1966'dan beri Tunus Milli Kütüphanesinde mahfûz bulunan bir elyazmasına ilgi duyulmaya başlanmıştır. Yazmanın müellifi, VIII. asır müfessirlerinden biri olan Yahyâ ibn Sellâm'dır³.

I- BİYOGRAFİSİ

Yahyâ ibn Sellâm⁴ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî⁵ el-Basrî muhtemelen,

* Bu yazı, Hamadi SAMMOUD'un "İBLA" dergisi (33, 1970 pp. 272-242)'nde yayımlanmış olan "Un exégète oriental en Ifriqiya: Yahyâ ibn Sellâm (742-815)" adlı araştırmasının tercümesidir.

1 A. JEFFERY: *The present status of Qur'anic studies, in Rreport on current research on the Middle East*, Washington, 1957, s. 11.

2 Başvurduğumuz bütün araştırmalar bu konuda görüş birliğine varmışlardır. Özellikle bkz: SUYUTI: *Tabaqâtu'l-mufessirin*, A. MEURSINGE baskısı, Tahran, 1960; GOLDZİHER: *Mezâhib* (Necâr tercümesi), Kahire, 1955.

3 TALBİ, *L'émirat aghlabide*, Paris, 1966, Giriş. Şüphesiz ki, elyazmasına 1966'dan önce de atıfta bulunulmuştur. Bkz, *Catalogue de la Abdalliya et Sâdiyya*, Tunus, 1911.

4 Kaynaklar ismini farklı vermektedirler. Mâlikî'nin, "Riyâdu'n-Nufûs", Kahire 1951, s. 122 de, "İbn es-Sellâm"; Dabbâğ'ın "Maâlimu'l-İmân", Tunus 1320; I, 329 da "İbn Abdî's-Se-

Kûfe'de 124/742 senesinde doğmuştur⁶. Daha küçükken babasıyla birlikte Kûfe'yi terkedip nihâî olarak Basra'ya yerleşmiştir. Malumat yokluğundan, gençliği hakkında bir şey söyleyecek durumda değiliz. Ancak öyle sanıyoruz ki, o da zamanın diğer müslümanları gibi, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete ağırlık veren geleneksel bir eğitime tabi tutulmuştur. İbn Sellâm'ın devrinde Basra altın devrini yaşıyordu.

Mesleyi güçleştiren husus, bütün kaynakların İbn Sellâm'ın Mısır ve daha sonra Kuzey Afrikâya yaptığı seyahatlardan tarih vermeden bahsetmeleridir. O halde bu seyahatların tarihini belki yaklaşık olarak tespit etmemize imkan verebilecek bir takım hipotezler ileri süreceğiz.

İbn Sellâm'ın Mısır'da bulunduğu sırada tanıdığı alimler arasında İbn Lehî'a, çok önemli bir yer işgal eder. 174/190'de vefat etmiş olan büyük bir fâkih sözkonusudur. Öyle ise İbn Sellâm'ın seyahatını (rihle) bu tarihten sonra yapmış olması imkansızdır. Ancak, o tarihte, müfessirimizin kaç yaşında olduğunu tesbit edecek durumda değiliz. Bütün söyleyebileceğimiz şudur ki, o, Basra'da hâkim olan kültürü içine sindirdikten sonra Mısır'a gelmiştir⁷. Bu yolculuğun sebepleri de bilinmemektedir; ancak iki faktörün kesin bir şekilde etkili olmuş olabileceğini sanıyoruz.

Bir imamdan duydukları hadisi doğrudan nakletmek veya bu imamın müridi olmak şerefini hâiz olmak için yolculuğa çıkan kimselere, özellikle "huffâz"lara rastlanması İslâm tarihinde nadir görülen olaylardan değildir. Diğer taraftan, II/VIII. asırda Basra civarında her sahadada temayüz etmiş olan çok sayıda âlim bulunuyordu. Bu yüzden, bir çok âlim, İslâm dünyasının gelişmekte olan bölgelerine gidip oralarda görüşlerini kabul ettirmek için seyahata çıkmaya ihtiyacını duymuşlardır.

lâm" olarak geçmekte; Zirikli ise, "el-A'lâm" X, 251, Kâhire 1957, da ismiyle ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır: İsmi, sin harfi üzerine fethayla, lam harif üzerine şedde konularak yazılır; çünkü Abdu'l-Ganî el-Husri'nin "İktirâhu'l-Karik" adlı yazma eserinde geçen bir beyitte ismi şeddeli olarak zikredilmiştir:

"Yâ rubbe ma'nen kad istanbattuhu fehmen
fe-kile yahfizu tefsira'bni Sellâmi"

5 İbn Hacer ("Lisânu'l-Mizân", VI, 261, Haydarabat, 1320-1331) ve Talbi, ("Biographies aghlab'ides", Tunus, 1968, s. 529) gibi müellifler, nisbetinin et-Temîmî olduğunu belirtmişlerse de, Ebû'l-'Arab ("Tabakât," Cezayir, 1914, I, 37) gibi diğer bazıları da nisbetiyle ilgili hiç bir şey söylememişlerdir. Ancak, Zirikli, "Temîmî" şeklinin bir baskı hatası olduğunu, dolayısıyla "Teymî" olarak okunması gerektiğini tasrih etmiştir.

6 Doğum yerini sadece Dabbâğ'la Zirikli zikretmiştir. Dabbâğ şunları nakleder: "Ebû Bekr et-Tuğaybî'nin anlattığına göre, Yahyâ şöyle demiştir: Ben Kûfe'de, doğdum. Babası bu şehrin sakinlerinden biri idi, sonraları, Basra'ya gidip orada yerleşmiştir."

7 İbn Sellâm tefsirinde, Basra'daki hadis hocalarından söz eder. Bunlardan onuna işarette bulunduk.

Bu seyahat Mısır'da son bulmamaktadır; -aksine bu ülke, İbn Sellâm'ın sonraları yerleşeceği Kuzey Afrika ile Irak arasında mantıkî bir etaptan başka bir şey değildir. Bu son ikamet te çözümünü güç bir takım meseleler ortaya çıkarmaktadır; çünkü İbn Sellâm'ın Kuzey Afrika'ya yerleşmek üzere Mısır'ı ne zaman terkettiğini de bilemiyoruz. Bu konuda da tahminler yürütmekten başka çaremiz yoktur.

Yezîd b. Hâtim b. Qabisa İbnu'l-Muhalleb'in gelmesiyle birlikte 150/768, Kayrevan'da yirmi beş sene müddetle siyasi istikrar ve mutluluk hüküm sürmüş ve o zaman bu şehir ile Şark arasında sıkı bir yakınlıklaşma göze çarpmağa başlamıştır. Sonraları islâmî bir kültür merkezi olacak Sidi Uqba şehri ozamanlar gerçek anlamda bir İslâm kültür merkezi değildiyse de, en azından kendini buna hazırlamaya başlamıştır⁸. Bu hava bir çok âlimin oraya yerleşmesine yol açmıştır. Tâbi'ün yanında Medine'nin yedi fâkihinden biri olan Eyyûb b. Süleymân İbn Yesâr ile meşhur dilci Tirimmâh'ı burada zikredebiliriz. Muhallebî'ler Kuzey Afrika'da çalışacak olan ilk şarklı tabibi de beraberlerinde götürmüşlerdir: Yuhannâ.

Öyle sanıyoruz ki, bir çok bakımdan avantajlı olan bu muhit, Yahyâ ibn Sellâm gibi bir müfessiri kendine çekebilmiştir. Yine şunu da söyleyebiliriz ki, onun Kuzey Afrika'ya varışı, Muhallebî'lerinkiyle aynı zamana rastlamış olmalıdır. Mühim bir vesika bu nazariyemizi teyid etmektedir⁹. Ağlebî I. Abdullah (196/201 H.) ile Haricî İmrân arasında akdolunan bir anlaşma söz konusudur. Böyle mühim siyasi bir görevi yerine getirmek üzere tayini, onun daha o zamanlar bile çok büyük bir şöhrete sahip olmasını gerektirir.

Abdullah'ın sözünü tutmaması yüzünden kötü bir durumda kalan İbn Sellâm, Kayrevan'ı terkedip Mısır'a gitmiştir. Zi'il-hicce 200/Temmuz 815 tarihinde Mısır'da vefat eden İbn Sellâm, İbn Farrûh'un yanına defnedilmiştir¹⁰. Bu antlaşmayı kaleme alan Yahyâ ibn Sellâm olmuştur.

II- YETİŞMESİ

Burada İbn Sellâm'a doğrudan tesir etmiş olan hocaların isimlerini zikretmek isterdik. Ancak, bu müfessirin tefsirinin sadece bir kısmı eli-

8 TALBİ, *L'émirat aghlabide*, s. 41.

9 İBNU'L-ABBÂR, *el-Hulle*, Kahire, 1963, I, 105.

10 Brockelman dışında bütün kaynaklar bu hususta görüş birliğine varmışlardır. Brockelman'a göre, (GAL, S, I, 332) İbn Sellâm Mekke'de vefat etmiştir. Şunu da belirtelim ki, İbn Tagribirdi (*Nucûm*, II, 166, Kahire.) İbn Sellâm'ın vefat tarihini 200 olarak zikretmemektedir.

mizde mevcut olduğundan, yetiştirilmesinde katkısı olan hocaların hepsi hakkında teferruatlı malumata sahip olmak mümkün değildir. Bu sebeple, elimizdeki malumatla yetinmek zorundayız. Aslında İbn Sellâm da hocalarından bahsetmemekte veya en azından bütün râvilerle aynı önemi vermektedir ki, bu aralarında bir seçim yapılmasını güçleştirir. Ayrıca, İbn Sellâm'ın herşeyden önce, râvilerden çok hadislere ilgi duyan bir hâfız olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir¹¹. Bu temayülü ona, "24 tâbî'i'den başka 363 hadis âlimini tanıma imkanı vermiştir"¹². Her ne kadar burada açık şekilde bir mübalağa söz konusu ise de, böyle bir ifade yukarıda zikretmiş olduğumuz güçlükleri yeterince ortaya koyar.

Şimdi sırasıyla İbn Sellâm'ın tanıdığı üç kültürel çevreyi inceleyeceğiz. Basra¹³, Mısır ve İfrıkya (Mağrib)

A.- Basra

1. Kur'ân ilimleri

Kuruluşundan itibaren Basra, birçok sahabi ve tabiine tanık olmuştur. Bunlar, oraya Kur'ân-ı Kerim'i Hz. Peygamberin Sünneti'ne ve ilk müfessirlerin görüşlerine uygun olarak açıklamak maksadıyla gelmişlerdir¹⁴. Tefsir sahasında, orada iki temayül mevcut idi. Herşeyden evvel dilci temayül. Basra'da dilciler tefsirlerinde luğat yönüne ağırlık veriyor ve hatta çoğu defa, Kur'ân kıraatını gramer kaidelerine tabi kılabacak derecede ileri gidiyorlardı¹⁵.

Ve nihayet Kıssacılar: Halka yönelik olan bu temayülün II/VIII. asırda, Basra'da çok önemli yeri vardı: Bu kıssacılar diğer müfessirlerin ne dediklerine bakmaksızın, Kur'ân-ı Kerim'i kendi şahsi görüşlerine göre tefsir ediyorlardı. Basra bölgesi böyle bir temayülün gelişmesine müsait idi; çünkü, ahali arasında, İslam dinine sadece ganimet elde

11 Bu konuda o, metnin manasına bağlanmak için isnadı ihmal eden Hasanu'l-Basri'nin iyi bir talebesi olarak karşımıza çıkar. R. Caspar tarafından zikredilen metne bkz: İBLA, 117 (1967/1), s. 54 n. 9.

12 Mâlikî tarafından zikredilen İbn Sellâm'ın sözü, a.g.e. s. 122.

13 İbn Sellâm'ın Basra'da ne kadar kalmış olduğunu bilmediğimizi daha önce söylemiştik. Fakat yine de yetişmesinde katkısı olan otoritelere işaret etmiştik. İbn Hacer'in (Lisân VI, 261) "İbn Sellâm Mısır'a vardığında yaşlı biri idi" yolundaki ifadesini bu anlattıklarımıza ilave edecek olursak, herhangi bir hataya düşme korkusu olmadan, Basra'nın İbn Sellâm üzerinde tesiri olduğundan söz edebiliriz.

14 PELLAT: *Le milieu basrien et la formation de Ğâhiz*, Paris, 1953, s. 71-116.

15 a.g.e., s. 82.

edebilmek için girmiş ve dolayısıyla onu hiç bir zaman anlayamamış olan Bedeviler de bulunuyordu¹⁶, Şüphesiz bu kıssacılar her-zaman hertürlü bilgiden yoksun kişiler olmamıştır. Aksine, onlardan bazıları büyük bir şöhrete sahip olup, tarihçilerin takdirini kazanmıştır. Nitekim, Yezîd er-Rakkâşî gibi bir Kass, her ne kadar Kaderiyecilikle itham olunmuşsa da yenilmez bir vaiz ve hadis sahasında bir alim olarak kabul edilmiştir¹⁷. Bu iki temayüle bir üçüncüsü yani Basra'ya yeni yerleşenlerin temayülü ilave olunmuştur. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bunlar Kur'-ân tefsirine gerçek metodunu verip böylece onu kelimenin tam manasıyla bir ilim yapmak istiyorlardı.

Bu üç temayülden tarihçiler bize sadece bazı ad ve eser adı muhafaza etmişlerdir; ancak bu eserlerin, birer yazılı tefsir olduklarını teyit etmek imkansızdır. II/VIII. asrın en meşhur müfessirleri şunlardır:

Ebû al-Aliyye er-Riyahî (93/711-2): Tabiînin büyüklerinden olan bu zat özellikle "kıraat" sahasındaki bilgisiyle temayüz etmiştir¹⁸.

Hasan el-Basrî: (110/728): Bu tabiînin hieri II. asrın ilk yarısında Basra civarında büyük bir nüfuza sahip olduğu su götürmez bir gerçektir. O, hem hadis sahasında hem de tefsir sahasında bir otorite olmuştur¹⁹. İbn Sellâm, onun yorumlarını tefsirinde hemen hemen her ayette zikretmiştir.

Katâde (117/735) de her ayet vesilesiyle İbn Sellâm tarafından zikredilmiştir²⁰.

İsmail b. Abdurahman es-Suddî: (127/744-5) Özellikle İsrailiyat sahasındaki yorumlar için bir kaynak olması bakımından önem kazanmıştır²¹.

2- Hadis-i Şerif Araştırmaları

O devirde Basra'da hadis araştırmaları, çok gelişmiş idi. Basralılar hadis ilmine tefsirden çok önem veriyorlardı; zaten tefsir ilmi uzun müddet hadis ilmine bağlı kalmıştır. Orada ikamet eden çok sayıda sa-

16 a.g.e., s. 72.

17 İBN SA'D: *Tabaqât*, Leiden, 1909, VII/2, s. 13; İBN HACER: *Tahzib*, 11/309; CÂHİZ: *Beyân*, Kahire, 1926-7, I, 247.

18 TALBÎ: *el-havâdith ve'l-bida'*, Tunus, 1953, s. 190.

19 İ.A. 290, G. Yver'in makalesi ve İ.A., III, 254-5, H. Ritter.

20 İBN SA'D: VII/2, s. 1; İBN HACER: *Tahzib*, VIII, 351-6.

21 Blachere: *Introduction au Coran*, Paris, 1959, s. 231, not 327; İBA SA'D: *Tabaqât*, VI, s. 225.

22 PELLÂT, a.g.e., 72.

habenin bulunması hadis ilmine duyulan iştiyakın artmasına büyük katkıda bulunmuştur. İbn Sa'd onlar arasında şu sahabilere işaret eder:

Ebû Barza el-Eslemî (62-3/681-2)²³

Ma'qıl b. Yesâr (60/679-80)²⁴

Abd ar-Rahman İbn Samura (50/670-1)²⁵

Ebu Bekre (51/671-2)²⁶

Enes İbn Mâlik (91/709-10)²⁷

Semure İbn Cundub (60/677-8)²⁸

Bir çok hadis-i şerifin menşeiinde bu sahabeler bulunmaktadır. Ancak sonraları, Emevi hanedanının siyasi istikrarı sağlaması, halkın hadiselerle ilgisizlik göstermesi bu faaliyete son vermiştir. Bununla beraber bu hareket ilk tabiin sınıfını ve şu ravi zincirini hazırlamıştır:

Abu el-Ahya ar-Riyahî²⁹

Hasan el-Basri³⁰

Abu eş-Şa'sâ Cabir İbn Yezid el-Ezdi (103/721)³¹

Muhammed İbn Sîrin, (110/729-30) Enes İbn Malik'in kölesi³²

Daha sonra bir ikinci sınıf gelir ki, bunlar arasında en Meşhur olanlar şunlardır:

Yunus İbn Ubeyd (139/756)³³

Hamid et-Tavîl, (42/259-60)³⁴

Sa'id İbn Abi Arûba (156/733)³⁵

Hammâd İbn Seleme (167/783-4)³⁶

23 İBN SA'D: *Tabaqât*, VII/1, 4 ve PELLAT, 79.

24 a.g.e., VII/1, 8.

25 Aynı yer.

26 A.g.e., s. 8-9.

27 A.g.e., s. 33-34.

28 A.g.e., s. 32-34.

29 Bkz. not 7.

30 Bkz. not 8.

31 İBN SA'D, VII/I 130-133.

32 TALBÎ, *Havâidih*, 204.

33 İBN SA'D, VII/2, 23-24.

34 A.g.e., s. 17.

35 Bkz. not 41.

36 Bkz. not 39.

İbn Sellâm'ın bu ikinci sınıftaki ravilerin çoğunu tanıdığını düşünebiliriz; Basra devri ile ilgili kısma son verirken, onun doğrudan karşılaşma imkanını bulmuş olabileceği kimselerden bahsetmenin yerinde olacağını sanıyoruz:

Ebu Bakr İbn Ayyâs (193/808-9): Büyük bir hadis alimi olan bu zat zühd ve takvasıyla tanınmıştır. Ancak hafızasının zayıf olduğu söylenmektedir³⁷.

Ebu'l-Eşheb Cafer b. Hayyân es-Sa'di el-A'ma (70/165): sika bir ravi olarak bilinmektedir³⁸.

el-Hasan ibn Dînâr Rivayetleri pek muteber olmayan bu zat aynı zamanda Kaderiyecilikle de itham edilmiştir³⁹.

Hammad İbn Salama (167/783-4): Basra müftülüğü yapmış olan bu zat, sika olarak kabul edilmektedir⁴⁰.

Halil İbn Murra (160/776-7): Kaynaklar kendisine ne derecede itimad edilebileceği hususunda müttelik değildirlir⁴¹.

Sa'id İbn Abi Arube (156/773): Katâde'nin en iyi ravisi. Görüşlerine Kaderiye mezhebine ait nazariyeler soktuğu sanılmaktadır. Hayatının sonlarına doğru aklını kaçırdığı söylenir⁴².

Kurra İbn Hâlid es-Sadûsi (154/771): Sika bir ravidir⁴³.

Nâsir İbn Tarîf el-Kassâb al-Bâhili Duafa'dan olup, Hadis vaz etmek ve Kaderi olmakla itham edilmiştir⁴⁴.

Yazid er-Rakkâsi (110/729-30): O da Kaderiye olmakla itham edilmiş bir ravidir.

İşte İbn Sellâm'ın Basra'da iken tanıma imkanı bulabildiği, belli başlı hocalar bunlardır. Şüphesiz, Sallam'ın yetişmesinde katkısı bulunan hocalar bunlardan ibaret değildir; çünkü o, Mısır ve İfrikiya'daki alimlerle de görüşüp onlardan yararlanmasını bilmiştir. Şimdi bu hocaları görelim:

37 IBB SA'D IV. 269.

38 A.g.e., VII/2, 34.

39 A.g.e., 37; *Lisân*, II, 205.

40 IBN SA'D, VII/2, 39.

41 IBN HACER: *Tahzib*, III, 169.

42 İBN SA'D, VII/2, 33.

43 A.g.e., s. 34.

44 BUHARÎ, *et-Târih el-Kebîr*, IV/2, 105.

B. -Mısır ve İfrikiyya

İbn Sellâm'ın Mısır'da iken görüşme imkanı bulduğu alimler arasında en büyüklerinden olan iki kişinin adını zikredeceğiz. İlki; İbn Lahî'a Abdallah b. Ukba'dır (174/790-1). İbn Sellâm tarafından çoğu kez eserine işaret edilmeden zikredilen bu zat, meşhur bir fakih olup, tarihçiler arasında münakaşalara konu olmuştur. İbn Tagribirdi kendisinden büyük bir saygı ile bahsetmekte ve onun Mısır'ın alimi olduğunu, hadis yazarları arasında seçkin bir yeri bulunduğunu, ilme doymak bilmediğini, ilmini artırmak maksadıyla hiç bir yolculuktan kaçınmadığını kaydetmektedir⁴⁵. Ancak İbn Sa'd bu görüşte değildir. O, bu alimi "itimada pek layık olmayan ve hatta biraz deli olan biri olarak telakki etmektedir". Ona göre bu, onun gözden düşüp eserlerinin halkın gözü önünde yakılması için yeterli bir sebep olabilir⁴⁶. İbn Sellâm'ın şahsen tanımak fırsatını bulduğu ikinci mısırlı alim ise, Âsım İbn el-Hakîm'dir. Ancak bu alimin tam olarak menşei bilinmemektedir. Bütün kaynaklar onu bir yabancı olarak tanıtmaktadırlar⁴⁷.

İbn Sellâm'ın İfrikiyye'deki ikametine dair de fazla bir şey bilmiyoruz. Şimdilik elimizde Kadı İyâz'ın "Medârik"inde naklettiği iki atıftan başka birşey yoktur⁴⁸. Birincisi İbn Sellâm'ı Behlûl İbn Râşid ile münasebet halinde göstermektedir. Bu illa da birinin diğerinin talebesi olduğu anlamına gelmez; çünkü, İbn Sellâm ondan daha yaşlı idi. Belki de, şehrin ileri gelenlerinden birinin himayesinde yapılan çeşitli meselelerin görüşüldüğü meclislerden biri söz konusudur. İkincisi de, diğer birçok mesele arasında, ru'yetullah meselesinin, hem de bir mutezilinin huzurunda tartışıldığı Esad ibn el-Furât'ın evinde yapılan bir meclise işaret eder.

İbn Sellâm'ın formasyonu bir takım mutalaaları gerektirir. Bir kere o, asla hocalarından bahsetmez. Bu da bizi, onun kaynaklarına herhangi bir tenkidin yapılmasına mahal bırakmadan mümkün olduğu kadar çok sayıda hadis-i Şerifi toplayabilmek için serbestçe hareket etmek niyetinde olduğu görüşüne sevkeder. İşte bu kaynakların son derece farklı olması ve tefsirinin bazan çelişkili görünüm arzemesi buradan kaynaklanmaktadır.

Tabakat kitaplarındaki değerlendirmelere istinaden kaynaklarının şöyle bir tasnifini yapabiliriz⁴⁹:

45 İBN TAGRİBİRDİ: *Nucûm*, II, 174.

46 İBN SA'D: *Tabaqât*, VII, 516.

47 İBN HACER: *Tahzib*, V, 40.

48 TALBÎ, *Biographes aglabides*, 27-40 ve 52-70.

49 Gayet tabii ki, bu liste burada incelediğimiz yazmaların üç kısmıyla ilgilidir.

— 17 sika kaynak;

— 50 adet itimada pek layık olamayan kaynak ki bunlar da aralarında şöyle bir tasnife tabi tutulabilir:

5 Kaderî,

5 Şîî,

1 Haricî (Nâfi ibn el-Azrak)⁵⁰,

4 Mürcüî yani Hammâd ibn Süleyman⁵¹, Salt ibn Durar⁵², Abd el-Aziz b. Ebî er-Revâd⁵³, Muhârib ibn Dîsâr⁵⁴,

1 İbadiye,

10 Nussâk,

6 Kussâs,

3 Huffâz,

8 Mechul kişi.

III- İBN SELLÂM'IN DAVASI

Bütün kaynaklar İbn Sellâm'ın Murciîlikle itham olunduğunu naklederler. Şimdi bu mezheple ilgili olarak anahatları ile malumat verip, İbn Sellâm'ın eseri üzerinde tesirini araştırdıktan sonra, kendisine yapılan ithamların gerçek olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

A.- Murcie⁵⁵

İslamî fırkaların tetkiki, hala birçok karanlık hususları ihtiva etmektedir. Bu, özellikle şimdiye kadar çok cüzi bir şekilde incelenmiş olan Murcie için doğrudur.

Menşei ve gelişmesi hakkında yapılan yorumların farklı olması, bu doktrinin günümüzde bile hala açıklığa tamamen kavuşturulmadığını açıkça ortaya koyar⁵⁶.

50 İBN HACER: *L'sân el-mizân*, VI, 144.

51 ŞEHRESTANÎ: *Milel*, 194.

52 BUHARÎ, *Târih*, II/2, 304.

53 İBN SA'D: *Tabaqât*, V, 362.

54 ŞEHRESTANÎ, a.g.e.

55 Montgomery WATT: *Free will and predestination in early Islam*, London, 1948, s. 42; A. S. TRITTON: *Muslim theology*, London, 1947, s. 42; A.J. WENSINCK: *İA*, III, 748; Henri LAOUST: *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, s. 29-30; SCHOUN: *The nature and argument faith*, I.Q., II (1955), 195-205.; THOMSON: *The character of early islamic sects*, Goldziher Mem. I, 89-116; J. SCHACHT: *The history of muhammedan theology*, SI, I (1953), 24-5 ve 38-9.

56 Mesela *Index Islamicus*'ta Murcie ile ilgili hiç bir araştırmaya işaret edilmemiştir.

Biz bunları iki ana başlıkta toplayabiliriz. Ya imanın amel ve ibadetlerden üstün olduğu, dolayısıyla büyük günah işleyen kimseler hakkında verilecek hükmün kıyamet gününe havale edilmesi (İrcâ) söz konusudur. (Başka bir deyişle fâsıkın öbür dünyadaki durumu üzerinde ısrar edilmektedir.) Ya da İrcâ; günahın imana herhangi bir zarar vermediği, binaenaleyh mümini ümmetten ihrac etmediği anlamına gelir (ki, bu durumda da fasıkın bu dünyadaki durumu üzerinde ısrar edilmektedir.)

Murcie ile ilgili bu iki yorum menşeinin karışık olmasıyla izah edilebilir. İrcâ kökü Kur'ân-ı Kerim (IX /106) menşelidir. Genellikle bu ayet şöyle tercüme edilmektedir: "Ve diğer insanlar Allah'ın hükmünü beklerler". Ayetin gelişinden anlaşılacağı üzere, büyük bir günah işleyen kimse söz konusudur. Nitekim, bazı İslamologlar, İslam'da İrcâ fikrinin zuhurunu Kelâm ilminin doğuşuna ve özellikle büyük günah işleyen kimsenin (fasık) imanıyla ilgili münakaşaya bağlarlar⁵⁷.

Bu münakaşada Murcie karar vermeyi reddedip, işi Allah'a havale eder. Buradan şöyle bir siyasi tutum ortaya çıkmaktadır ki (nötr olarak kabul etmekte tereddüt etmekteyiz): Büyük bir günah işleyen imam, İslam ümmetinden çıkmaz ve kendisine itaat etmek gerekir. Hatta namazı kıldırabilir, bütün dini (ruhî) imtiyazlarından yararlanabilir⁵⁸. Bazıları ise, Murcie nazariyesiyle İslam'daki ümmet mefhumu arasında bir yakınlık kurmuşlardır⁵⁹. O zaman şu soruya cevap vermek söz konusudur: "Bir kimsenin ümmetin bir ferdi olduğunu veya olmadığını söylemeye imkan verecek olan ölçüler nelerdir?"

B.- İbn Sellâm'a Göre İman

İbn Sellâm'ınki gibi tefsirde imana dair sistematik bir araştırmanın bulunması beklenemez. Ancak tefsirinde dağınık bir halde bulunan açıklamaları bir araya getirerek, onun iman anlayışı hakkında umumi bir görüş sahibi olmak mümkündür. Fakat, şu iki sebepten ötürü, bu konuda kesin bir hüküme varılamıyacağı gözden kaçırılmamalıdır: Bir kere, tefsirinin ancak bir kısmını sistematik bir şekilde gözden geçirdik ki, bu da görüşlerimizi hipotez sahasında bırakmaktadır. Sonra, meşuk olduğu söylenese de, tefsirin anlaşılması çok defa güçlük arzeder.

Misal olarak XXIX /58 no'lu ayeti ele alalım: "İman edip te salih ameller işleyenleri, elbette onları Cennetin (ağaçları) altından ırmaklar

57 Muhammed EBU ZEHRA: *Târih el-Firak el-İslamiyye*, Kahire, I, 141.

58 WENSINCK, a.g.e.

59 WATT, a.g.e.

akan yüksek yerlere yerleştireceğiz; o halde orada ebedi kalacaklardır. Böyle salih amel işleyenlerin mükâfatı ne güzeldir..." Bu ayet mesele- nin iki yönünü bir araya getirmektedir: İman ve salih ameller. İbn Sel- lâm'ın tefsiri sadece şu kelimelerle yetiniyor: "Bu dünyada amel." Daha sonra Hz. Peygamberin hadis-i şerifini zikreder: "Kelime-i Şehadet getiren herkes Cennete girebilecektir." Bu izah kapalı kalmaktadır. Bununla beraber İbn Kuteybe bizzat bu hadis-i şerifi Mürcieyi tanımak hususunda sağlam bir kriter olarak kabul eder⁶⁰. Nihayet meseleyi güç- leştiren husus, İbn Sellâm'ın imana üstünlük tanıdığı düşüncesine bizi sevkedecek herhangi bir ifadeyi tefsirinde bulamamış olmamızdır.

C.- Murciilikle İtham Edilmesi

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu itham bizzat kaynaklarda bile açıkça ifade edilmemiştir⁶¹. Biz burada en tamam olan Ebu'l-Arab'ın metninden iktibaslarla bulunacağız: Sellâm: "Cevap ver Ey Ebu Ze- kerriyya, İnsanlar senin mürcieden olduğunu söylüyorlar. "Bunun üze- rine İbn Sellâm şöyle diyerek eliyle kible duvarına vurdu: Bu kıblenin Allah'ına kâsem olsun ki, O'na mürcieden biri olarak asla ibadet etme- dim. Üstelik her zaman Mürcie'nin kötü bir bidat olduğunu söyledim."

Bununla beraber, Musa b. Muaviye kendisine cedlerinin imanı hak- kında neler düşündüğünü sorduğunda Mürcieye benzetilmiştir. İbn Sel- lâm şöyle cevap verdi: "Mâlik, Süfyân ve kendileri ile yaşadığım kim- seler, imanın tasdik ve amelden ibaret olduğunu söylüyorlar. Mâlik b. Makl⁶³, Kutr b. Halifa⁶⁴ ve Ömer b. Darr⁶⁵ gibi bazıları da imanın sadece ikrardan ibaret olduğunu beyan ediyorlar.

Süleyman'ın bildirdiğine göre, bu Musa, Sahnûn b. Saîd'i, Mâlik hak- kında duyduklarını kendisine söylemeden, İbn Sellâm'ın Malik b. Miğvel hakkında naklettiklerinden haberdar etmişti. Bunun üzerine Sahnûn Yahyâ'nın Mürcie'den olduğunu söyledi.

60 İBN KUTAYBA *Ta'vil Muhtalaf al-Hadith*, 1326 H.

61 İBN AL-CAZARÎ, *Gayet an-Nihâye fi tabakât al-Qurrâ*, Kahire 1352/1933, II, 373; İBN HACAR, *Lisân*, VI, 259-61; Zahabî: *Mizân al-İtidâl*, Doğulu kaynakların bu ithamdan bahsetmediklerini kaydetmek gerekir.

62 Ebu Abd ar-Rahman Bakr b. Hammâd b. Sâlih Ebî İsmail, 217/823-296/938-9, Ta- her'te doğmuştur. Fakih olan bu zat, Kayrevan'da Sahnûn ile Avn b. Yusuf'un öğrencisi ol- muştur. Bkz. Ebû'l-Arab: *Tabaqât*, Tunis, 1968, s. 112.

63 Malik b. Miğvel b. Asim el-Becelî, Kûfe'de 159/775-6'da öldü.

64 Qutr b. Halife, 155/772 yılında vefat etmiştir. Bkz. İbn Sa'd *Tabakât*, VI, 253.

65 Ebu Zarr Umar b. Zarr b. Abdullah el-Hamazânî, Mürcieden olup, 150/767, 157/774 tarihleri arasında ölmüştür. Bkz. Ebu'l Arab, 113.

Muhammed b. Ahmed b. Tem'm şu olayı anlatır: Birgün Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ'ya dedesinin iman hakkında ne düşündüğünü sordum. Bana şöyle cevap verdi: "dedeme göre, iman tasdikten ibarettir. Ameller ise, niyetle ilgilidir"⁶⁶.

Bu metin III /IX. asırda Murcie'ye hor gözle bakıldığını ortaya koyuyor ve atalarını mürçilik ithamından temizlemeye teşvik ediyor. Halbuki, başlangıçta bu, gevşekliği değil, fakat Harici ve diğer fırkalara karşı, Ümmet içindeki dayanışma duygusunu gösteriyordu.

Bu metinden şu sonuca varabiliriz: Müfessire bizzat sağlığında yöneltilen mürçilik ithamı bile, münakaşa konusu idi. Eb'ul-Arab bu ithamı kabul etmekten çok reddeder görünmektedir. Biz de bu konuda şimdilik daha ileri gidemeyiz. Zira tefsirin tamamının ortaya konmasını beklemek lazımdır⁶⁷.*

İBN SELLÂM'IN KUR'ÂN TEFSİRİNDEKİ YERİ

A- Garp Kaynakları

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, İbn Sellâm'ın devrinden bahseden bütün batılı kaynaklar, tefsirinden övgü ile söz etmekte ve ona, ilim, takva ve derin bir hadis bilgisi isnad etmek için hiç bir kelime esirgememektedirler.

Mâlik ve Dabbâğ tarafından nakledilen Ebu'l-Arab'ın metni bu sahada en komple ve anlamlı olanıdır.

Garblı müelliflerin bu ilgileri gayet mantıklıdır: Çünkü onların coğrafi bakımından kendilerine yakın olanlar hakkında daha geniş malumata sahip olacakları aşikardır. İfrikıyyanın meziyetlerini tavsif içindir ki, bu müfessiri büyük bir gayretle müdafaa etmişlerdir.

66 EB'UL-ARAB, *Tabaqât*.

67 Bildiğimiz kadarıyla hali hazırda, yazmanın neşredilmemiş kısmı, üzerinde iki araştırmacı çalışmaktadır: Raşid Ghozi ve Beçir Mkhini. Çalışmaları sona erdiğinde Y. b. Sallam'ın tefsirindeki metodunu incelemek mümkün olabilir.

* Yeri gelmişken işaret edelim ki, Yahyâ İbn Sellâm'ın Tefsirdeki metodu Değerli hocam Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu tarafından Doçentlik tezi konusu olarak incelenmiştir. Söz konusu tez, 1968 yılında savunulmuş ve İlahiyat Fakültesi yayınları arasında, 1970 yılında neşredilmiştir. Değerli hocam, Tunus'ta bulunduğu sırada orada çeşitli yerlerde, eksik ve dağınık halde bulunan elyazmalarına istinad ederek, Yahyâ İbn Sellâm'ın tefsirdeki metodunu ortaya koymuştur. Hocamız, çalışmasına, okuyucuya tefsir hakkında doğrudan bir fikir vermek gayesiyle, Ahzâb Süresinin tahkikli bir örneğini de ilave etmeyi ihmal etmemiştir.

İbn Sellâm'ın ünü sadece Kayrevan'da duyulmamış, Müslüman İspanya'ya da yayılmıştır. İbn Sellâm'ın tefsirine Endülüs'te yapılan en eski atf IV/X. asıra, daha doğrusu Yahyâ ibn Kesîr'in ölüm tarihi olan 367/977-8 tarihine aittir. Denildiğine göre, Yahyâ İbn Kesîr Yahya ibn Sellâm'ın tefsirini Ali b. el-Hasan'la beraber incelemiş ve daha sonraları Muvattâ'yı birçok talebeye özellikle El-Muayyed Billâh'a talim etmiştir⁶⁸.

X. asırda İbn Sellâm'ın tefsirinin çok meşhur olduğunu ispat eden belki de daha anlamlı diğer bir olay da şudur: Bu devirde tefsirinin muhtasarlarının var olduğu bilinmektedir. En meşhuru 399/1009'da Elvira'da vefat etmiş olan Ebû Abdallah M. b. Ebî Zamaneyn'a atf edilmiştir⁶⁹.

XI/XII. asra kadar, İbn Sellâm'dan, İspanya'da bahsedilmeye devam edilmiştir. İspanya'daki bu tefsirin ravilerine, tefsir edilen ayetlerin sayısına ve kaç cilt olduğuna dair en calibi dikkat malumata XII. asırda rastlamaktayız. Bütün bu malumat İbn Hayr el-İşbili tarafından nakledilmiştir⁷⁰.

Son olarak, şaşırtıcı da olsa şu hususu belirtmek gerekir ki, Gırnatalı Mufessir Abdul-Hak İbn Atiyye (ö. 543) kitabının mukaddimesinde İbn Sellâm'ın tefsirini zikretmemektedir⁷¹. Mutezile olması onun bu sessizliğini izah etmek için yeterli bir sebep teşkil etmez. Çünkü, Taberi'ye varıncaya kadar, kendisinden önce gelen bütün müfessirleri zikreder. Nihayet Kurtubî* de İbn Sellâm'ı zikretmez⁷².

Herhalukarda, kronolojik bakımından da olsa, İbn Sellâm'ın Batı'da tefsirine layık bir şöhrete sahip olduğu söylenebilir. O zamanlar, Kayrevan'la Kurtuba arasında mevcut olan münasebetler nazarı iti-

68 Biz bu atfı, Tunus Milli Kütüphanesinde 11405t. 10/61 no'da mahfuz Qwisim'in Sımt al-La'al adlı bir elyazmasında bulduk.

69 Bu yazma "Liste des manuscrits arabes rares exposés à la bibliothèque de l'Université Qayrawiyyîn a Fes à l'occasion de son 1100 e anniversaire" Rabat, Imp. L'Etoile, 1960 s. 9" adlı katalogda zikredilmiştir.

70 *AL-Fahrâsa*, Le Caire, 1963, 56.

71 A. JEFFERY: *Muqaddimatân fiulûm al-Qur'ân*, Kahire, 1954.

72 KURTUBÎ: *El-Câmi li-ahkâm al-Kur'ân*, Kahire, 1952, I/37,

* Yazar, el-Kurtubî'nin tefsirinde İbn Sellâm'ı zikretmediğini ifade ediyorsa da, bu doğru değildir. Zira Değerli Hocam Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun tesbit ettiği üzere, Kurtubî tefsirinde (XIV, 19 İbn Sellâm'ı zikretmiştir. Bu konuda bkz. Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sellâm ve Tefsir'deki Metodu*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1970, s. 161.

bara alınacak olursa, onun İspanya'da şöhret bulmasında şaşılacak bir taraf yoktur⁷³.

B- Şarklı Kaynaklar

Şurasını müşahade etmek oldukça gariptir ki, Kur'ân-ı Kerim tefsirinden bahseden şarklı kaynaklar, yakın bir zamana kadar ibn Sellâm hakkında tam bir sesizlik içinde kalmışlardır. Taberî, tefsirine uzun bir mukaddime yazmışsa da ondan bahsetmemiştir*. Acaba bu, metodlarının benzer olmasından mı yoksa, kronolojik bakımdan birbirlerine yakın bulunmalarından mı ötürüdür? Bu konuda kesin olarak birşey söylemek mümkün değildir.

İbn Sellâm'ın şarkta zikredildiğini görmek için büyük müdevvinlerin ortaya çıkmasını beklemek gerekecektir. Ondan ilk bahseden, 747/1347'de vefat etmiş olan Zehebî'dir. Kısaca hayatından bahsettikten sonra, ibn Sellâm'ın hadis-i şerif rivayetinde sika biri olmadığına işaret eder; ama tefsirinden söz etmez⁷⁴. İbn Hacer, Zehebî'nin bu metnini (852/1448-9) nakletmekle iktifa etmeyip, ona değişik görüşte olan diğer kişilerin görüşlerini, özellikle, İbn Sellâm'ın güvenilir sika biri olduğunu söyleyen İbn Hibbân ve Ebu Hâtim er-Râzî'nin görüşlerini ilave eder⁷⁵. En komple metin, İbn Sellâm'ın tefsirini zikredip onun eşi olmayan bir eser olduğunu söyleyen İbn el-Cezerî'ye aittir (883/1478-9)⁷⁶. Bununla beraber, Suyutî'nin (911/1505) sessizliğini açıklamak oldukça güçtür. İbn Sellâm'ın Mürcie tandanslı olması böyle bir ihmali açıklamak hususunda yeterli görünmemektedir; çünkü, Suyutî, şöhreti daha şüpheli olan diğer müfessirlerden sözetmektedir⁷⁷.

Çalışmamıza son verirken, bir kere daha hatırlatalım ki, ibn Sellâm'la ilgili bu çalışmamızın bu ilk Kur'ân tefsiri üzerindeki araştırmada, bir başlangıç olmaktan başka bir gayesi yoktur. Birçok temel meseleler ortada durmaktadır. Murcülikle itham edilen müellifin bu ithama ne ölçüde layık olduğu hususu henüz kesin olarak çözülmüş değildir. Tefsirdeki metodundan da bahsedilmemiştir. Bu ise belki de, ancak elimizdeki yazmaya ait bütün fragmanların neşrinden sonra mümkün olabilecektir.

73 MOHAMED TALBI: *Karouan et le malikisme espagnol*, Mémorial Levi-Provencçal. I, 317-337.

* Değerli hocam Prof. Dr. İ. Cerrahoğlu'nun tespitine göre Taberî; tefsirinde İbn Sellâm'ı zikretmiştir. Bkz. Taberî, *Cami ul-Beyân*, IV, 100, A. Şâkir n., Mısır, 1955.

74 *Mizan el-İtidal*, Kahire, IV/380-1

75 *Lisân el-mizân*, VI/259/61.

76 *Gâyat en-nihâya fi tabaqât al-qurrâ*, Kahire, 1933, II/373.

77 *İtkân*, 1941, 3. bas. ve *Tabaqât el-müfessirîn*, MEURSINGE baskısı, Tahran 1960.

SİYASİ İLETİŞİM*

Çev. Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Siyasî iletişim, nizamî veya enformel nakil kanallarıyla, yönetenlerle yönetilenler arasındaki malûmat değişikliğidir.

Yönetenlerle yönetilenler arasındaki münâsebetler çeşitli şekillerde tezâhür edebilir: umumiyet itibariyle lisanla olur, hareketlerle de vücut bulabilirler, hatta bazı kereler musiki yoluyla da gerçekleşebilirler. Böylece, radikal bir siyaset adamının konuşması, Cumhurbaşkanının hitabesi, faşist selâm işareti vs. Afrika musikisinin makamı, Çin'deki çizgi çeteler siyasî iletişimin çeşitlerini meydana getirirler.

Fakat, sözlü iletişimle sözsüz iletişim arasında sadece birincisi sistematik araştırmaların konusunu teşkil eder. Ama ikincisi için, Ferdinand de Saussure'ün anladığı mânâda siyasi bir semiyolojiyi tam ve hazır hale getirmek için yapılacak çok geniş bir envanter vardır: (Ferdinand de Saussure konuyu şöyle anlamaktadır) Kendisiyle bütün insanların aralarında iletişim yapabildikleri işaretler sistemi.

Hakikaten, insanın aklına çeşitli ülkelerdeki siyaset adamlarının hareketlerinde görülen şekil benzerliğiyle bu hareketlerin ifade ettiği mânâ benzerliği geliyor. Yukarı kalkmış kollar, (kazanılmış veya gelecekte kazanılacak bir zaferin işareti olarak) millî hudutların ötesinde, cihanşümül bir ifade tarzının başlangıcını meydana getirirler.

Siyasî konuşmaların durumu böyle değildir, bu konuşmaların düzeni, bazı kereler, dinleyenin dikkatinden kaçtığı gibi, söyleyenin de ağzından kaçır. İletilebilme plânında, çok basit, çok kolay anlaşılır ve daha cihanşümül olan hareketlerle gerçekleşmiş, sesli işaretlerle meydana gelmiş veya yazı ve resimle ifade edilmiş her sistem, konuşmanın aksine daha zengin fakat daha karışıktır.

Eğer konuşmalar, birkaç harekete indirgenebilseydi toplumun gelişme seviyesi o kadar az yükselmiş olacaktı ki; siyasetin iletişimini nite-

* Bu yazı Jean-Marie Cotteret'nin "gouvernants et gouvernée" (Paris, 1973) adlı eserinin 5-24. sayfelerinin türkçe çevirisidir.

lendirmek çok zor olacaktı. Onun için, siyasî iletişimin esasî konuşma olarak kalır.

Fransa'da Deschanel, başkanlık koltuğunu kaybettikten sonra, demiryolu geçidi bekçisiyle karşılaştığı zaman, bekçi onu tanımamıştır. Bugün, böyle hakâretimiz bir tavrı düşünmek mümkün değildir:

Fransız cumhurbaşkanı general de Gaulle, iktidara gelişinin ilk dört senesinde 15 milyon televizyon seyircisinin önünde her kırkbeş saatte bir defa televizyonda göründü. Bu da gösteriyor ki iletişimin gelişmesi inkâr edilemez.

Bundan birkaç sene önce, Amerika Birleşik Devletlerinde, Amerika'lıların % 99'u Başkan Kennedy'nin öldürülmesi altı saat gibi kısa bir müddet içinde öğrendiler. Televizyon vasıtasıyla bu konuda bilgi sahibi kıldılar.

1914 yılında Fransızlar, İngilizler ve Almanlar birlikte yaşıyorlardı. Her üç ayda bir, her geminin geçişinde haberleri alıyorlardı. Madame Casillaux davasının kararını beklerken harp ilânını öğrendiler. Küçük topluluk, birdenbire, birbirine hasım iki kısma bölündü.

Eğer, müşahhas birkaç misalle siyasî iletişimin ne olduğu kavranılmak istenirse; veya onu diğer iletişim şekillerinden ayırmanın ne olduğu anlaşılacak istenirse nazarı tarif çok nazik olarak kalır.

İletişim paylaşmayı ihtiva eder. Her şey paylaşılabilir. Bir delikanlı, bir genç kıza "seni seviyorum" dediği zaman iletişim vardır; o, âşıktır. Bir matematikçi "iki kere iki dört eder" diyerek kesinleme yaptığı zaman iletişim vardır; o, matematiktir.

Mao Tse-Toung halkına çalışmayı söylediği zaman siyasî iletişim vardır. Acaba bunu konuşan adamın statüsüne uygulayabilir miyiz? İletişimin muhtevasına girer mi?

Onun tahsis edildiği insanlara bu söylenebilir mi? Bütün bunlar birlikte vardır ve hatta biraz da fazladır.

İletişim, doğrudan veya dolaylı sonuçlar, siyasî sistem üzerinde sahip olabileceği aracılı veya aracısız fonksiyonları itibariyle politiktir.

Fakat, siyasî sistem ibâresinden ne anlamak lâzımdır? Kuruluşların hepsini mi? Bir seri görevleri mi? Görevleri üstlenen kuruluşlar mı?

Elbette, bu sonuncu varsayım en iyisidir. Hatta, siyasî sistemlere verilen görevleri de açıklamak uygun bir husus olur. Bu açıdan, iki tarif

konuyu doğrudan doğruya ilgilendiren hususlardır. Easton'a göre, siyasi sistemler bu iki görevi başarıyla ifa ettikleri takdirde varlıklarını devam ettirebilirler.

“Siyasi sistemler, değerleri belli bir topluma dağıtabilecek durumda olmalıdırlar; bu toplum, fertlerinin pekçoğunu, bu dağıtımın hiç olmazsa çoğunlukla otoriter (adil) bir tarzda yapıldığını kabule götürebilecek bir nitelikte olmalıdır¹.

Almond ve Coleman, farklı kelimelerle benzer görevleri siyasi sistemlere atfederler:

“Siyasi sistem, bütünleştirme ve (diğer topluluk içinde ve karşısında) uyuşma görevlerini az çok kanuni-fiziki baskılara başvurma veya başvurma tehdidi ile yerine getiren bağımsız bütün toplumlarda mevcut karşılıklı etki sistemidir;

Siyasi sistem, toplumda düzeni temin eden, veya aksine, onu değiştiren meşru bir sistemdir”².

Böylece, bu iki yazara göre, objektif bir ifade ile, siyasi sistem, ister düzeni temin etmeyi-ki bu en çok görülen durumdur- veya isterse siyasi toplumu değiştirmeyi temin edebilmelidir.

Bu takdirde, sistemin bu gayeciliği, bazı gereklilikleri ihtiva eder; değerlere katılma ile sistemin kabulü (Easton'a göre), veya idare edenlerin meşruiyeti (Almond ve Coleman'a göre), karşılık olarak, sistemin içinde iktidarı elinde tutanlar, gerektiği zaman fiziki baskılara başvurarak otoriter bir tarzda (Easton Almond ve Coleman) kararları kabul ettirirler.

Bu ikili gereklilik siyasi iletişimle mümkün kılınır.

Görev deyimi, eğer en basit mânâsıyla ele alınırsa, sistemin bütünü'nün çalışmasına bir unsurla sağlanmış katkıdır.

İmdi, her siyasi sistem, hayatta kalabilmek, uygunluk sağlamak, gayelerine ulaşmak ve tabiatını değiştirmemek için, bu sistem için elzem olduğu farzedilen fonksiyonel bazı gereklilikleri ihtiva eder³.

Siyasi iletişim ise, bu levâzımın en belli başlısına cevap verecek, çok açık bir ihtiyaca kâfi gelecektir: İdare edenler idare edilenler arasındaki uyumu temin etmek.

1 Easton (D.) Varieties of Political (Theory, Englewood F. CHAZEL, Sociologie Politique; C. I, s. 22.

2 ALMOND et COLEMAN, The politic of the developing areas, s. 7, terc. s. 41.

3 G-E. LAVAU, Revue canadienne de science politique, II. no I, Mart 1969, s. 29 vd.

— Hakikaten, her yönetici, kararlarını kabul ettirmek, her yönetilen de ihtiyaçları açıkça bildirmek ve benimsetmek ister. —İki istek arasındaki uyum, ancak iletişimle gerçekleşebilir; yani karşılıklı bir şeyler yapma (değişim) ile. O halde değişim, eğer her iki taraf, müşterek değerlerin bütünü üzerinde ve hep birlikte var olmaya ve en güzel şartlarda beraberce yaşamaya imkân veren mutabakattan başka bir şey olmayan ortak bir kural çerçevesinde hareket ederlerse gerçekleşebilir;

Böylece iletişim, kelimenin kaynağı itibariyle siyasi toplumun bağrında farklı oyuncuların birbirlerini anlamalarına imkân sağlayan değerlerin paylaşılmasıdır.

Demek oluyor ki, siyasi iletişim, devamlı bir bilgi değişimi (alışverişi) ile yönetenlerle yönetilenler arasında mükemmel bir uygunluk münasebetini temin eder.

Yönetenlerin yönetilenler üzerindeki hakim kararların ifadesi, yönetilenlerde, yönetenlerin otoritelerinin meşruiyetini temin eder.

“Yönetenler” ve “yönetilenler” ifadesi, Duguit’in anladığı gibi, en geniş tarzda kabul etme mânâsında” alınmaktadır:

Hükmetmek, emretmek mevkiinde olan ve her halükârda kendilerine itaat etmeleri için başkalarını zorlayan şahıslar, yönetenlerdir.

İki mefhum arasındaki muhalefet, G. Burdeau tarafından daha iyi bir tarzda sadeleştirilmiştir.

“Bir tarafta emreden insanlar, diğer tarafta itaat edenler, toplum hayatının daha basit şekle dönüştürülemeyen iskeleti bütün çıplaklığıyla budur”.

İletişim, çok uzun bir süre yönetenlere yönetenlere emir vermek şeklinde telakki edildi. Bu, onun zorlayıcı cephesidir. Bu husus Lord Windelsham’ın görüş noktasıdır:

“Siyasi iletişim, bir başka şeklini nazari itibare almaması için alıcıyı belli bir yöne sevk etme niyetiyle, bir vericiden bir alıcıya doğru giden siyasi bir haberin iradî geçişidir”⁴.

Nihayet, iletişim emreden için, elde ettiği fikir ve duyguları kendinin yapacak muhtemel bir kabulü arama imkânıdır. Fakat, zorunlu olarak bir üstünlük arayışı değildir. orada sadece bir haber alış verişi söz konusu olabilir. Haberleşme veya iletişim, dâima, tek taraflı bir

4 Lord WINDELSMAN, Communication and political power, Londra 1966, s. 17.

kontrol (göz altında bulundurma) etmeyi ihtiva etmez; fakat, ekseriyetle karşılıklı münasebetleri harekete geçirir.

Böylece, tesbit edilen ilk husus şudur: daha önce belirttiğimiz gibi, siyasî iletişim (haberleşme veya bilgi alış-verişi), siyasî sistemin işleyişi için elzemdir.

Geriye bir hususun öğrenilmesi kalmaktadır, o da siyasî sistem içinde iletişim görevinin (faaliyetinin) yeri neresidir. Diğer görevlerden ayrı bir iletişim görevi var mıdır, veya iletişim'in sadece bir katman olarak müdahale ettiği görevler zinciri var mıdır?

İletişimin (haberleşmenin), siyasî sistemin en önemli bir ihtiyacına uygun düştüğünü cevap olarak söylemek mümkündür.

Bu şekildeki bir teyit, modern devletlerde onları karakterize eden iletişim tahliliyle açıkça doğrulanmaktadır. Sonuç olarak, eğer ilk anda iletişim (haberleşmenin) diğer görevlerin sadece bir alt ürünü olduğu ifade edilirse, çok derin bir tahlil siyasî iletişim (haberleşmenin) özelliğini gözler önüne serer.

Kanın insan bedeninde dolaşımı ne ise siyasi sistem içinde siyasî iletişim (haberleşmenin de) o olduğu söylenebilir. Pek çok organın hayati görevleri olduğu muhakkaktır; fakat kanın, sözü edilen organları beslemesi olmasa görevlerini tam olarak yerine getiremezler. Bu, kan dolaşımının insan hayatına katkıda bulunan önemli bir vazifesi olduğunu gösterir. Siyasî iletişim için de aynı husus söz konusudur.

Böylece, Almond ve Coleman için, "Politik sistemde sağlanan bütün fonksiyonlar, siyasî toplumsallaştırma, askere alma, menfaatlara yazılı ve sözlü ifadesi, kazanç paylarının birleştirilmesi, kanunların hazırlanması, hep iletişim vasıtasıyla hazırlanırlar. Meselâ, ebeveynler, öğretmenler ve din adamları iletişim vasıtasıyla siyasî bir toplumsallaştırma gösterirler.

Temsilciler, menfaat guruplarının liderleri ve parti liderleri, ifade ve birleştirme fonksiyonlarını, isteklerini tebliğ etme işini bir tavsiye ve taahhüt siyasetiyle gerçekleştirirler. Yasama kuveti, kendisine ulaştırılan bilgilere dayanarak kanunları vazedir ve sırası gelince bunu siyasî sistemin farklı unsurlarına ulaştırır veya iletir. Devlet memurları, toplumdan ve milletin farklı bölümlerinden gelen bilgileri alır ve tahlil ederek görevlerini tamamlarlar. Aynı şekilde adli gelişme de haberleşme vasıtalarıyla muhafaza ve temin edilir"⁵.

5 G.A. ALMOND ve J.S. COLEMAN, The politics of developing areas, s. 4 ve 5.

Haberleşme görevlerinin siyasî hayatın müşahitlerince teklif edilmiş çeşitli fonksiyonlar üzerindeki önceliğini böylece ölçülerle tesbit ettikten sonra, haberleşmenin siyasî mefhumlara yeni bir bakış için imkân sağladığı ifade edilebilir. Bu açıdan, seçim, seçilenleri seçenler tarafından temin edilmiş bir tercih olarak dikkate alınmaz. Bu tarzda, seçim, idare edilenlerin bir ekip ve bir siyaset için toplam bir araya geldikleri tartıştıkları, haberleştikleri yer haline gelmektedir.

Haberleşmenin, siyasî sistemin görevlerine ait gereklerden birine katkıda bulunduğu, idarecilerle idare edilenleri yaklaştırdığı kaidesinden hareketle, önce haberleşmenin dayanaklarının ne olduğunu ve bilginin insanlara hangi vasıtalarla taşındığını araştıracağız. Nihayet, bilginin yayılması, muhtevanın tahlilini ihtiva eder: Söylenenler herhangi bir şey değildir, herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde söylenmez, ama belli zaman ve mekânda söylenen belli hususlardır. Karşılıklı bilgi değişiminin mümkün olması için, haber, değişimin taraftarlarınınca anlaşılabilir müşterek kaidelere göre düzenlenmiş muntazam işaretler topluluğunu ihtiva etmelidir.

Üçüncü olarak, siyasî sistemin tam ortasına yerleştirerek topyekün seviyede haberleşmenin fonksiyonunun tahliline girişeceğiz.

Sonuç olarak, haberleşme siyasî hayatın oyuncularını kayıtsız bırakamaz: İdare edenler de idare edilenler gibi, değişik davranışlara sahiptirler. Birinci değişkeni belirlemek zordur, fakat tavır değişikliğinin tesbiti, haberleşme mefhumunun önemini değerlendirir.

SİYASÎ HABERLEŞMENİN GELİŞİMİ

Öncelikle, haberleşmeyi hayvan topluluklarına kadar götürmek bir hayli zor görünüyor.

Hakikaten, modern ve sanayileşmiş toplumlarda haberleşme, hayvan topluluklarındaki haberleşmeye benzer her münâsebeti reddeder. Bununla birlikte, yakından bir bakış, siyasî münâsebetin anlamını açıklamada olumsuz bir tarzı ortaya koyar.

I. Hayvan Topluluklarında Haberleşme:

Arların dansı, Aristo, Mâkyavel veya Marks'tan daha iyi bir şekilde, siyasî toplulukların faaliyetlerini keşfe imkân verir mi?

Ahşılâgelen misâl, J-W Lapierre tarafından verilen arıların haberleşme danslarıdır; Arı topluluğunun balözüne ve çiçek tozuna alıştırılması, arıya yararlı şeyler verecek çiçeklerin aranıp taranmasıyla başlar. Ekseriyetle yaşlı arılardan birkaçı etrafı gözetliyerek dolaşırlar ve zikzak çizerek uçarlar; çiçekleri buldukları zaman sağrı ve dilsiz hemcinslerine bildirmek üzere geri gelirler. Antenleri sayesinde, kendileriyle irtibat kuran komşularına hareket etme ve yer değiştirme faaliyetlerini uçuş yerinde gösterirler⁶.

Tecrübî olarak isbat edilmiştir ki, arılara iki hususiyet verilmiştir: yön ve mesafe.

Ulaştırma işinin, aşağı yukarı ilerlemiş bir dansla veya karnın oynaklığıyla gerçekleştirilmiş olması fazla önemli değildir. Holdane ve Spunnay, ulaştırılmış bilgiyi insan lisanındaki yüzlerce kelimeye eşit olarak değerlendirirler.

Eğer arıları bırakır omurgablardan söz edersek, haberleşme, onlarda arılarınkinden daha az net değildir. Kargalar onbeş gaklamadan meydana gelen bir ifâde tarzından faydalanırlar⁷. Her gaklama farklı bir hale tekâbül eder ve değişik infialler meydana çıkarır. Şempanzelerin çıkardığı sesler, sıçrayışı, korkuyu, öfkeyi, hayâl kırıklığını ve tatmini ifade eder; kullandıkları ses adedi de müşâhidlerin ifâdelerine göre yirmi ilâ otuz arasında değişir.

Böylece, hayvan topluluklarındaki haberleşme vasıtalarının, ses işaretlerinin yayılması sonucunda davranış değişiklikleri meydana getirdiğine şahit olunmaktadır. Haberleşme vasıtaları, bir hayvanda müşterek hareket etme tarzının doğmasına sebep olabilir. Fakat bu hayvanî haberleşme basit olarak kalır; arıları misâl olarak alan E. Benweniste, beşer lisanına muhalif çok önemli altı fark tesbit eder.

- 1) Arılar sadece hareketleriyle haberleşirler, bu, değişim imkânını sınırlar;
- 2) Arılar birbirleriyle konuşmazlar; yapılan çağrı, bir başka çağrıyı hatırlatmaz fakat bir davranışı meydana çıkarır;
- 3) Haberleşme iki kutuplu olarak kalır. Çağrıyı alan onu yaymaz;
- 4) İşaretlerin bir tek mânâsı vardır; ortaya çıkan başka durumlarla yer değiştirmiş olabilirler.

6 J.W. Lapierre, Essai sur le fondement du pouvoir politique, these, Paris 1968, s. 118; Martin Lindaer, L'intercomprehension par les danses dans les société d'abeilles, journal de Psychologie normale et pathologique, 53, année no. 2, s. 163-183.

7 Ph. Granet, Recherches acoustique sur le corbeaux, La nature, fevr. 1959.

5) Bunlara ilâveten; “Arıların anlatım şekilleri, özdeşleştirilebilir ve ayrılabilir unsurlara indirgenemez; arıların danslarında beşer lisanındaki kavramlar gibi anlamlı kombinezonlar haline gelebilecek sesli hiç bir unsur görülmez.

6) Nihayet, arıların çağrısı, kendini tahlil etme imkânını vermez. Onda, sadece, toptan bir muhteva görebiliyoruz. Bu muhtevayı, kurucu unsurlara ayırmak imkânsızdır”⁸.

J.-W. Lapierre’*re göre*, her şeye rağmen, haberleşme, hareketten başka bir şekilde de gerçekleşebilir; hayvanlar âleminde, karşılıklı konuşma taslağı muhtemel gözükmektedir.: “Olaylar, hayvanlar âlemindeki haberleşmelerin bütün bütün hesaptan çıkarılmasına imkân vermemektedir”⁹.

Muhakkak ki; hayvanlararası haberleşme ile insanlararası siyasî haberleşme arasındaki her yaklaşım saçmadır. Şüphesiz bir milletvekili-nin çok ince nükte, imalarla dolu, belâgatli konuşması ile dansları sırasında arıların karınlarını oynatmaları arasında –hiç olmazsa görünüşte– ihmal edilmemesi gereken bir fark vardır.

Hakikaten, haberleşme sırasında, hayvan, belli bir işârete karşılık olarak verilmiş bir davranışla otomatik olarak hareket eder. İnsan, ister aldığı emre itaat etmemek tarzında olsun ister pek çok şekilde cevap vermek tarzında olsun bir karşılık gösterebilir. Fakat, bazı hallerde, insan da tıpkı hayvan gibi, aldığı uyarıcıya klişeleşmiş bir davranışla cevap verebilir. Öyle ise insanî haberleşme çok basittir. Kırmızı ışığı görünce sürücü frene basar; bazı sloganların atıldığını görünce militan kolunu kaldır. Böyle bir faraziye ile, gerçekten bir lisan olmaksızın, bir kurallar sistemi karşısında bulunulur.

Gerçekte, tıpkı dayanışma kuralarında olduğu gibi, hayvanî davranışlarla insanî davranışlar arasındaki benzerlik belli ise de, bu gelişmeler sırasında hiç bir zaman, insan topluluklarının en basitinde bile olsa, “siyasî teşkilatlanmaya benzer bir emir itaat münâsebeti şebekesinin” ortaya çıktığını asla görmedik¹⁰.

Bütün emir ve itaat münâsebetlerinin inceliği, siyasî haberleşmede bir düşünce titizliğini zarurî kılar ki, bunun keşfine sadece dil kâidelerinin bütünlüğü imkân verir: “Farklı söz birimlerinin belli bir seviyede tet-

8 Emile Benviste, *Communication animale et langage humain*, Diogene 1952, s. 6 vd.

9 J.W. Lapierre, *Essai, sur le fondement du pouvoir politique*, s. 130.

10 J.W. Lapierre, a.g.e., s. 208

kiki, yapılan çağrıların pek çok, hatta sonsuz çeşitte olduğunu gösterebilir"¹¹.

Böylece, havanî haberleşme ile insanî haberleşme arasında belli bir yaklaşmanın mevcut olduğu anlaşılır; siyasî haberleşme de toplumun içinde sadece iktidar-itaat münâsebeti ile kendini gösterebilir. Bu münâsebeti doğrulamak ve olduğu gibi yerinde tutmak zarureti, haberleşmenin fonksiyonuna bağlıdır.

BESERİ TOPLULUKLARDA HABERLEŞME

Haberleşmenin, insan topluluklarının içinde siyasî ile sosyal arasında farklılaşmayı temin ettiği söylenebilir; veya sosyal ve siyasînin tabii olarak farklılaşmasının aksine, toplulukların gelişmelerinin meyvesi, siyasî haberleşmeye sevkeder, denilebilir.

Her zaman olduğu gibi, hakikat daha karmaşık veya giriftir. Toplumun organlarının ihtiyaçlarının basit bir şekilde, en küçük bir değişimle, temin edildiği toplumlarda, haberleşme çok az bir yer işgal eder. Ama, münâsebetleri çok karmaşık bir hale gelmesiyle, her çeşitten ihtiyaçlar çoğalır, haberleşme şekilleri fevkalâde gelişir. Sosyal yapı kuruluşlarının iyileşmesi, haberleşmenin gelişmesiyle birlikte hareket eder.

Böylece, içtimaî olanın siyasî olandan sosyal yapı itibâriyle farklılaşması, siyasî haberleşmenin özelleşme halinin kuvvetlenmesiyle birlikte bulunur.

Haberleşme plânında yöneticilerle yönetilenler arasındaki münâsebetler, mantıkî üç ilişkiyi ortaya çıkaracaktır.

Birincisi, "kimlik" münâsebetidir. İdareci (yönetenler) sınıfı aynı zamanda idare edilenler (yönetilenler) sınıfıdır. Birincilerin dairesi ikincilerinkini kaplar.

İkincisi, "dahil edilme" münâsebetidir. Bütün idareciler (veya yöneticiler) siyasî toplumun organlarıdır; fakat bütün idare edilenler (yönetilenler) idareci dairenin organı değildirler. Dahil edilme münâsebeti, yönetilenlerle yönetilen arasında fevkalâde etkileşimi ihtiva eder.

Buna karşılık, siyasî topluluk genişlediği zaman yöneticiden yönetilene doğru olan münâsebet, birbiriyle kesişme münâsebeti haline gelir. Bir başka ifade ile, idare edenlerin (yönetenlerin) sınıfı, idare edilenler

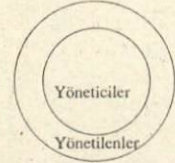
¹¹ G. Mounin, *Communication linguistique humaine et communication non linguistique animale*. Introduction a la semiologie, s. 56.

(yönetilenler) sınıfından kısmen ayrı bir hale gelir. Karşılıklı olma, kısmi bir rol oynar. (Müşterek kısım, bu karşılıklı olma halinin önemini gösterir). Şüphesiz bunun ucunda bir de dışlama münâsebeti vardır.

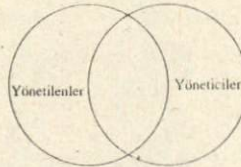
Bu üç münâsebet, siyasî toplumun üç halini dile getirir. Birincisi, iktidar-itaat münâsebetinin mevcut olmadığı bir topluluğun hali; siyasî iktidarın gelişiminin başlangıcında, mevcut değilmiş gibi görüldüğü toplumun durumudur. İkincisi, iştirâkin topyekün olduğu topluluğu kapsar, fakat orada, topluluğun boyutları, yöneticilerle yönetilenler arasındaki mükemmel bir karşılaşmayı temin eder. Üçüncüsü, kendinde siyasî yapıların açığa çıktığı, fakat yönetenlerin artık yönetilenleri temsil etmediği bir toplumun halini dile getirir. Temsilin eşitsizliği kesin bir şekilde açıktır, fakat bu hal elbette toplumdan topluma değişir.



Ayniyat ilişkisi
Yöneticiler = Yönetilenler



İçine Alma ilişkisi
Yöneticiler > Yönetilenler



Birbiriyle Kesişme ilişkisi
Yöneticiler ≠ Yönetilenler

Şekil: 1- Yönetenlerle Yöneticiler Arasındaki Haberleşme Münâsebeti

Her sınıflamanın kendine has tehlikeleriyle birlikte haberleşme açısından arkaik toplumlarla tarihî toplumlar arasındaki klasik farkı saklı tutabiliriz.

Arkaik toplumlar, yönetenlerle yönetilenler arasında kimlik münâsebetinin mevcut olduğu toplumlardır. Hatta bu ilkel toplumlar, çok çeşitlidirler ve yazıyı bilmemek müşterek vasıflarıdır.

Tarihî toplumlarda, gelişme dereceleri ve nüfus kesâfetlerine göre, haberleşme münâsebeti, ya dahil olma veya birbirini kesme şeklinde olacaktır. Bir başka şekilde ifade edilmek istenirse, yönetenlerle yönetilenler arasındaki münâsebet daha gevşek olacak ve haberleşme, iki grup arasındaki gerginlik kavramlarını sınırlamaya gayret edecektir.

A- Arkaik Toplumlar

Bu toplulukların içinde buldukları yazı ile haberleşme imkânsızlığı, elbette münâsebet alanını daraltmakta ve mesajların ulaştırılmasını sınırlandırmakta, azaltmaktadır.

Hareketsiz toplumlarda, değişim, itaat araştırması, emirleri yayma yoktur. Her fert, hakkına düşen görevleri, münâkaşa etmesizin ve karşı koymaksızın ifâ eder. İşâret, olsa olsa, bir kınamadır, fakat hayvanların iletişimini hatırlatmamakla birlikte otomatik hale gelmiş haberleşme halinde bulunulur. Yönetenler sınıfı yönetilenler sınıfıyla karışır.

Sık sık görülen bir durum da, klişe cümlelerin değişimidir. Her kelimenin telaffuzu kendi önemini haizdir, fakat söz tamamen toplumsallaşmıştır ve bilgi muhtevası çok fakirdir. Meselâ, Dogonlarda topluma ait her haberleşme çok uzun bir selâmlaşma ile başlar. İki konuşmacının ifade etmek zorunda oldukları cümleler, ardarda gelişleri sabit kelimeler sırasından meydana gelmektedir. Bu cümlelerin mânâ muhtevası, hemen hemen bir hiçtir; fakat bu cümlelerin telaffuzu sırasında itimattan kaynaklanan bir sevinç ortamı meydana gelir. Sorular ve cevaplar önceden bilindiği için, her iki konuşmacı hiç bir şey öğrenmemişlerdir¹². Söyleyecek hiç bir şey olmadığı için, değişim en az hale indirgenmiştir. Bu hareketsiz topluluklarda siyasî haberleşmenin hiç bir menfaati yoktur, zira hiç bir şeye yaramaz: bir kimse diğer bir başkasından davranış değişikliği bekleyemez.

Buna karşılık olarak, bu kutsallaştırılmış sözü, biz, modern siyasî haberleşmede yeniden buluyoruz. Pek çok siyasî insan, bir ortam yaratmak gayesiyle, her türlü mânâdan yoksun kelimeleri arka arkaya dizip söylüyor, iki şeyden biri veya klişeleşmiş laflar, bir mesaj, bir bilgiyi hazırlıyor, veyahut klişeleşmiş laflar bütün bir kitabı meydana getiriyor, bazı kereler verilecek ince bir bilginin boşaltılmasına imkân veriyor.

12 D. Easton, A systeme analysis of political life, J. Wiley Sons, 1966, s. 88 vd.

Arkaik, toplumlarda, haberleşmenin rolü siyasî münâsebet plânında önemli bir fayda izhâr etmez, zira kendisi henüz oluşma safhasındadır.

Fakat, arkaik toplumlarda, bir harbin, kıtlığın ve tamamen başka bir olayın sonunda öyle olur ki, mes'uller, ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar karşısında artık rollerini garanti edemezler. David Easton, bu konuda kendisine has terminolojisinde "düşünce dayanaklarının" aşınmasından söz eder¹³. Fakat bu değişiklik çok zor bir şekilde gerçekleşir: hakikatten, iç haberleşmenin eksikliği, rollerin suçlanmasını kolaylaştırılmaz; dış haberleşmenin eksikliği de daha önce mevcut olan bir modelin taklit edilmesini güçleştirir.

Bununla birlikte, kopma, zorunlu olarak müdâhale eder: Kopma, karar verenlerle itaat edenler arasında, toplumun içinde çok büyük bir farklılaşma meydana getirir ve yavaş yavaş siyasî kurumların doğduğu sosyal yapıların bağrında, çok büyük bir özelleştirmeyi harekete geçirir. Buradan, harp veya kıtlık halinde, kabileye klavuzluk edecek, yeni bir hayata sevkedecek ve iktidar ile itaat münâsebetini yeniden doğuracak bir başkan seçme tartışmaları başlar.

Bu tarzda yönetenlerin ve yönetilenlerin muhâlefeti kendini gösterir; zorlayıcı karakteri ile siyasî haberleşmenin doğuşu, başlangıçta zarurîdir: birincilere ikincilerin itaat etmelerini sağlar. Böylece, yeni toplumun içinde, kendilerine yeniden yaşama imkânını verecek yeni münâsebet şekilleri doğar.

Tarihî toplumlar, bu verilerden itibaren, özellikle otoriter olmayan siyasî rejimlerin iyi işlemelerinin belli bir garantisi olan siyasî iletişimi düzenleme ve iyileştirme faaliyetlerine yöneleceklerdir. Fakat, gelişme çok yavaş olup çok sayıda gerileme vardır.

B- Tarihî Toplumlar

Siyasî iletişim tarihi, politik ilmin öğrenimi açısından oldukça zengin bir malzeme teşkil edecektir, fakat maalesef üzerine eğilinecek bir konu olarak kalmaktadır.

Önce şu hususu açıkça belirtelim ki, diktatörlük sistemlerinde yöneten-yönetilen münâsebeti, açıklaması, doğrulaması ve meşruiyeti

13 G. Calame - Griaule, *Ethnologie et Langage*, s. 356.

olmayan bir güç münâsebetidir. Sadece idare eden veya edenlerin keyfi, empoze edilen kararları haklı gösterebilir. Eğer sözü edilen bu kararlar, arzu edilen bir hususu karşılıyorsa iyidir, ama aksi bir halde, istenmiyorsa çok kötüdür. Bir haberleşme faaliyeti varsa da belirsizdir; diktatörün halkını temsil ettiğine inanarak, verdiği kararlardan ve halkın, kendilerinin şefleri tarafından temsil edildiğine inanmalarından ortaya çıkar. Karşılıklı olma durumu yöneten ve yönetilen arasında işte bu şekilde gerçekleşir; fakat bu şekil, tamamen gayri makul ve katılımın gerçek derecesi bilinmeksizin olur. Öyle ise, haberleşme faaliyeti inkâr edilemez; fakat bu faaliyet, ilmî tahlilin güçlüğüyle takibedebildiği yollardan alınabilir.

Buna karşılık, doğrudan demokrasi mekanizması, sayı itibariyle daha az toplumlarda, basit bir haberleşme sistemine dayanır: haberlerin yayılması sınırlı bir gurubun içinde gerçekleşir. Yöneticiler ve yönetilenler, her yönetilene yönetici olma imkânını bahşeden müşterek değer sistemini beraberce paylaşırlar. Bu siyasî sistem, yöneticiler ve yönetilenler dairesi sınırlı olduğu müddetçe ve üst üste konulabilir limitte buldukça faaliyet gösterebilir. Adı geçen fenomen, başı ve sonu gelmez tartışmaların yapıldığı kabilelerde görülür: bu fenomen, siyasî bir haberleşme vasıtasını meydana getirir. Bu tip topluluk ve siyasî sistemlerde, en ilkel haberleşme vasıtaları bile topluluğun iki küçük takımının birlikte yaşamalarını temin etmeye yeterlidir.

Bilgi alışverişinin bu iki sınıf arasında gerçekleşmemesi halinde, esas idare edilenler dairesi genişler; sonuçta haberleşme faaliyeti temin edilemez ve bütün bir sistemin değişmesi sonucu kendini gerekli kılar.

Yönetilenler dairesinin genişlemesine cevap vermek için, eksilen, hatta yok olan haberleşmeyi teminle görevli bir vekil ihdas etmek gerektiği görülüyor; böylece siyasî temsilci doğmuş oluyordu. Bununla, haberleşme vasıtalarını mükemmelleştirmek, bilgi alış-veriş sistemlerini iyileştirmek gayesinin güdüldüğü anlaşılmaktadır. Siyasî bir temsilci tayin etmek, iktidarı elinde bulundurmak isteyenlerin arzularına cevap vermiş oluyordu: Yöneticilerle yönetilenler arasındaki münâsebet, bir-biriyle kesişme ilişkisidir.

Buraya kadar sadece haberleşmenin temin edebileceği yöneticilerle arasındaki ortak yaşama hali, temsilcilik ihdası ile sağlanmış mıdır?

Hakikatı halde, temsilcilik kavramı büyük bir dayanıksızlık halindedir; eğer yöneticilerle yönetilenlerin belli bir kısmı arasındaki haberleş-

meye bir imtiyaz imkânı getirmişse de, siyasî sisteme, bütün politik toplumun menfaatine uygun faaliyet göstermeye müsaade etmedi.

J. Rools'e göre, "temsil, iki unsurdan meydana gelmiş bir birleşim olarak incelenebilir, yani, aralarında benzerliğin ve bağlantının olduğu, hukukî ve içtimaî (sosyolojik) bir münasebete sahip, iki kısım unsurun veya iki elemannın mevcudiyetini ifâde eder¹⁴.

Öyle ise, temsili esas alan yönetim, yönetici-yönetilen gibi, unsurları ikiye bölen bir esası ihtiva eder; bu ikisinin yaklaşımları belli devreler içinde gerçekleşen bir seçimle tahakkuk eder.

Bu takdirde, sözü edilen mefhum, P. Lalumiere ve A. Demichel'in ifâde ettikleri gibi, fevkalâde dayanıksız, sağlam bir niteliği haizdir.

"Özel hukukun teknik ve adli temsilcisi, temsil edilmiş bulunanın temsil edilme fiilinden önce mevcut olmasını gerektirir. Madem ki, temsilci, temsil edilmiş kimsenin isteğini açıklamak zorundadır, temsil edilmiş bulunanın kendi öz isteğinin bulunması zaruridir.... Bu takdirde, milletin durumu böyle değildir, bu hal mücerret (soyut) bir zatiyettir ki, ona ait istek yalnızca temsilcilerin tayin edildiği andan itibaren açıkça mevcuttur. Bu, temsil edilmiş kimsenin yarattığı temsil fiilidir"¹⁵.

Bu kanaatin açık bir gayesi vardır: İktidar, böylece, siyasî hayatı yönetmek için lüzumlu olan zihin aydınlığına sahip, tek yetenekli, seçkin temsilcinin yararına zorla ele geçirilmiştir. Sieyes de şöyle açıklamıyor muydu?

"Fransa'yı idare edebilecek olan kanunlarla doğrudan doğruya meşgul olmak için, vatandaşların çok büyük bir kısmının bilgisi yoktur; bunun için, fikirleri, temsilciler tayin etmek yönündedir" (J. Rools tarafından nakledilen 7 Eylül 1789 tarihli konuşmadan).

Bu itiraf, Carre de Malberg'in sözünü ettiği "seçimle görevlendirilmiş soylular sınıfı"nın rolünü fevkalâde bir tarzda gün ışığına koyuyor.

Gerçekten de, temsil, idare edilenlerin en aza indirilmiş bir bölümü ile idareciler arasındaki haberleşmeyi temin edecek bir kamufraj (gizleme) idi. Haberleşme, yöneticilerle yönetilenler arasındaki birarada yaşama görevini temin edecekti, umulan genel fayda, seçimle görevlendirilmiş soylular sınıfının menfaatlerinin umumun menfaati olduğuna inandırmaya imkân veren bir olay tezgâhlamaktı. Hakikatte, genel men-

14 D. Easton, a.g.e., s. 92

faat, pek nadir olarak, şahsî çıkarlardan farklı bir şey oldu, ekseriyetle özel menfaatlerdi.

Sistem görevini ifâ ediyordu; çünkü bilgisiz ve ilgisiz bir nüfusun içinde, vatandaşların çok sınırlı (çok az sayıdaki) kısımları arasındaki haberleşme gerçek idi.

Buna ilâveten, yazılı haberleşme tarzları da temsili seçimin en ideal bir dayanağını teşkil ettiler. Hakikaten, olayların yazılı belgeleri aracılığıyla gerçekleşen idraki, gereken durumlarda davranış şekillerini benimseyebilmek için vatandaşa düşünme zamanı bırakmaktadır; Çünkü, haberlerin yayılması, yavaş bir surette, doğrudan ve tercihe imkân veren bir tarzda gerçekleşmektedir. Haberlerin ve bilgilerin bu tarzdaki izafi yavaşlığı, yöneticilere, harekete geçmeden önce olayları en ince noktasına kadar inceleme imkânını veriyor ve irticalen hemen söyleyiverme halinden de alkoymuş oluyor. Siyasî aksiyon ahlâkî terimlerle değerlendiriliyor; tenkit eden kimseleri haberlerin yayımlanmasını gözetlerler.

شرح القصيدة الميمية
لداود القيصري

Şerhu'l -Kasîdeti'l-Mîmiyye
Li Dâvûdi'l-Kayserî

حقيقه وقدم له
الأستاذ المشارك الدكتور
محمد بايراقدار

Neşir ve Önsöz
Doç. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

١ - تمهید :

الحمد لله الملك لجميع الأكوان ، الذي من هباته الممالك ، فهو الكريم المنان ، الذي لا يكون قضاؤه الا بالعدل والإحسان والصلاة والسلام على محمد وآله وأصحابه أجمعين .

إن دراسة فلاسفة ومتصوفين الأتراك والإسلام لا تكون مجدية حقا ، ومفيدة فعلا إلا اذا اعتمدت مباشرة على النصوص والآثار التي خلفوها لنا . إنهم كتبوا كثيراً ، ولكن وصل إلينا القليل ونشر الأقل ، ولقد بدأت منذ مدة قريبة ، حركة قوية في تركيا لنشر ما كان مجهولاً او دفينا من هذا التراث الهائل الذي يبرهن على أنه وجد مفكرون أفذاذ في تركيا الإسلامية . وكان داود القيصري من أسبق المفكرين في التاريخ العثماني والإسلامي ، فقد استحق الإهتمام الكبير في نشر مآثره . وفعل قام ميرزا محمد شيرازي بنشر أهم مؤلف للقيصري ، وهو كتاب « مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم » وذلك عام ١٢٩٩ م في طهران ثم ظهرت هذه الطبعة نفسها مرة ثانية في ١٣٠٠ م في بومباي بدون مقدمة ولا تعليق ولا مقارنة ، وبعد مدة نشر السيد جلال الدين أشتياني « المقدمات للمطلع » في سنة ١٣٨٥ هـ في مشهد مع تقديم وتعليقات بالفارسية .

ولكن جميع المؤلفات الأخرى للقيصري والتي توجد في المكتبات العالمية المختلفة غير مطبوعة ، وها هنا نحاول أن ننشر أصغر مؤلفاته حجماً وهي شرح القصيدة الميمية ، معتمدين على المخطوطات المحفوظة في مكتبات استنبول .

٢ - مقدمة :

داود القيصري

حياته :

في الحقيقة لا نعرف إلا شيئاً يسيراً عن حياة داود القيصري وشخصيته . فاسمه الكامل هو داود محمود بن محمد القيصري ؛ ولد سنة ١٢٦ م في مدينة قيصرية في أناطولي ، ولقب القيصري نسبة إلى هذه المدينة (١) قرأ العلوم الدينية والعقلية على سراج الدين بن أبي بكر الأرموي (٥٩٤ - ٦٨٢ هـ) وعلماء آخرين مثله في مدارس قيصرية (٢) .

ثم دخل القيصري مصر بتاريخ غير معلوم لنا واشتغل بالعلوم والدراسة لمدة أربع سنوات أو أكثر (٣) وبعد ذلك انتقل إلى أناطولي . ثم التقى بالمتصوف المشهور عبد الرزاق بن كمال الدين بن الغنايم القاشي (ت . ٧٢٠ هـ) في مدينة قونيا عاصمة سلاجقة الأناطولي ، فدخل إلى التصوف على يديه (٤) ثم سافر إلى مدينة سوى وعاد إلى أناطولي مرة ثانية . وبدأ يشرح من الكتب المشهورة في التصوف لمحي الدين بن العربي وابن حفص عمر بن علي السعدي المعروف بابن الفارض المصري ، ولذلك عين للتدريس في مدرسة

(١) مجدي أفندي : ترجمة شقائق ، مطبعة عامرة ، استنبول ، ١٢٦٩ ، ص .

(٢) أحمد جودت باشا : قصص الأنبياء ، استنبول ١٣٣١ ، ص ٩٩٨ .

(٣) بروسه لي محمد طاهر : عثمانلي مؤلفري ، مطبعة عامرة ، استانبول

(٤) داود القيصري : مطلع ، في مكتبة السليمانية حسن حسني ، رقم ٦٨٣

ازنيق التي تعتبر أول مدرسة عثمانية والتي أسسها أورخان غازي سنة ٧٢١ هـ . حيث عين للتدريس فيها الشيخ داود القيصري بثلاثين أجرة يومياً (٥) . مات القيصري في سنة ٧٥٠ هـ في ازنيق ودفن فيها (٦) .

مكانته :

صيته عظيم وشهرته وافية في البلاد الإسلامية كلها . ولما فتح السلطان أورخان غازي مدينة ازنيق في سنة ٧٢١ هـ واستخلصها من البنزطين بني فيها مدرسة . وكان داود القيصري متصوفاً ومتكلماً وفيلسوفاً وهو من أوائل وأكبر المفكرين العثمانيين على الإطلاق في القرون الوسطى ، اشتهر القيصري كعالم وشيخ وشارح لمحي الدين ابن العربي وابن الفارض . فقد دون مذهب وحدة الوجود فلسفياً كاملاً (٧) وانتشر هذا المذهب بين العثمانيين بفضل . أخذ عنه كثير من علماء الدولة العثمانية خاصة مولا فناري ، وبالي أفندي بوسنوي ، واسماعيل حقي بورسوي وعلماء إيران والعرب عامة مثل حيدر عامولي ومولا صدر الدين شيرازي ، وأمير عبد القادر ، وميرزا رضى قاسم شاهي ، وأبو الحسن جلو وعلامة أمين وعدوه استاذاً لهم .

مؤلفاته :

كتب داود القيصري كثيراً في ميدان التصوف خاصة وفي ميدان علم الكلام والفلسفة عامة ، ونصف مؤلفاته شروح . وهذه هي شروحه :

(٥) عاشق باشا زاده : تواريخ آل عثمان ، مطبعة عامرة ، استانبول ، ١٣٣٣ ،

ص ٤٣

(٦) اسماعيل باشا البغدادي : هدية العارفين ، استانبول ، ١٩٥١ ص ٣٦١

ومحمد ثريا : سجل عثماني ، مطبعة عامرة ، استانبول ١٣١١ ج ٢ ص ٢٢٣

(٧) محمد ضيا : يكي قابو مولوي خانسي استانبول ، ١٣٢٩ ص ١٤ .

- ١ (مطلع خصوص الكلام في معاني فصوص الحكم .
- ٢ (شرح القصيدة التائية .
- ٣ (شرح القصيدة الميمية ، يسمى الخمرية .
- ٤ (شرح بسملة بالصور النوعية الأنسنية الكاملة .

ومع ذلك فان قيمة القيصري الحقّة تقوم على ما صنّفه من كتب وهذه هي كتبه المصنفة :

- ١ (تحقيق ماء الحياة وأسرار الظلمات .
- ٢ (كشف الحجاب عن كلام رب الأرباب .
- ٣ (نهاية البيان في دراية الزمان .

وكتب القيصري مقدمات لكل شرح قام به ، والتي تعتبر كل واحد منها رسالة مستقلة ، ولذلك فإن المقدمة لشرح التائية تسمى بـ « كتاب في علم التصوف » والمقدمة لشرح الميمية تسمى بـ « كتاب في معرفة المحبة الإلهية » (٨)

٨ (لكتب القيصري أنظر : كاتب جلبي : كشف الظنون ، استانبول ، ١٩٤٧ ، ج ٢ ، ١٣٨ ، ١٢٥١ ، ١٧٢ ، ١٩٨٧ : بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربي ج ١ ص ٢١٤ ج ٢ ص ٢٩٩ ج ١ ص ٤٦٤ ، ٤٦٧ ، ٧٩٣ ج ٢ ص ٣٢٣ .

٢ - في شرح القصيدة الميمية :

شرح القصيدة الميمية لداود القيصري ، التي ننشر نصها لأول مرة ، كما يدل عليه العنوان ، شرح على القصيدة المشهورة ، تسمى بالميمية لابن الفارض المصري . هذا أجمل شرح بين شروح القصيدة الميمية . وهو يسبق المقدمة التي يبحث القيصري فيها عن المحبة الإلهية وأنواعها باختصار ولذلك تسمى المقدمة في فهارس المكتبات والمصادر المختلفة بـ « رسالة في معرفة المحبة الإلهية » تارة و « رسالة في المحبة » تارة أخرى . وعندنا شواهد تدل على أن القيصري ألف شرح القصيدة الميمية بعد شرحه فصوص الحكم لابن العربي وبعد شرحه القصيدة التائية لابن الفارض .

ولهذه الطبعة التي بين يديك أصلان مخطوطان اثنان ، ونصفهما في يلي :

١ - النسخة المخطوطة الأولى :

النسخة الأولى ، هي النسخة الموجودة في المكتبة السليمانية في استانبول تحت الرقم ٢٨ / ١٠٢٨ والشرح يبدأ من الورق أ - ٣٢٢ وينتهي إلى الورق أ - ٣٣٧ . بدون تاريخ نسخها ولا اسم الناسخ ، في كل صفحة ١٩ سطراً بخط نسخي . ورمزنا إليها بالرمز (سل) . ونظن ان هذه النسخة الأولى ، هي أجود النسخ المعروفة وأكملها وأقدمها .

٢ - النسخة المخطوطة الثانية :

النسخة الثانية موجودة في مكتبة رشيد أفندي في استانبول تحت الرقم ٨٥٨ والشرح يبدأ من الورق ب - ١٧٩ وينتهي إلى الورق ب - ١٩٢ بدون تاريخ نسخها ولا اسم الناسخ ، في كل صفحة ٣٥ سطراً بخط نسخي جميل ورمزنا إليها بالرمز (ر) .

شرح القصيدة الميعية
لداود القيصري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تجلى لقلوب عباده المصطفين ، أزل الأزال و أحيى أرواحهم
بتجليات الجمال والجلال ، ونور (١) عقولهم بإظهار (٢) الانوار الساطعة ،
وجعلهم علي أهل الحجاب حججا (٣) قاطعة ، وسقاهم بكاسات الشراب
السلسبيلي شرابا طهورا ، وملا صدورهم بالمزاج الزنجبيلي لذة وسرورا
على أيدي سواقي أسمائه وصفاته في مجلس الحضرة الإلهية وذاته .
فصاروا سكارى من أنوار جماله قبل الظهور في الصورة البشرية وبقوا
حيارى (٤) من حسنه وكماله قبل هذه النشئة العنصرية . فاصبحوا في
جمال الذات هائمين . وأمسوا بحق العبارة الذاتية (٥) قاشمين . فأنافضوا مما
شربوا جرعة للعتش الطالبين والاحوا مما وجدوا لقلوب السالكين . فحيى من
شرب منه جرعة . وتنور قلوب من وجد منه لمعة . فملأت العوالم أنوارهم
نورا ، وأظهرت الأرواح اسرارهم جودا . فنطقوا بما نطقوا نظما ونثرا ،
وأظهروا ماظهروا به صحوا وسكرا .

جزاهم الله عنا خير الجزاء ورضي الله عنا وعنهم يوم اللقاء . وصلى الله
على مقدم الجماعة السابقين منهم واللاحقين ومن به يفتح باب الشفاعة من
بين الأنبياء والمرسلين ، صاحب الحوض والكوثر ، الذي شأنه هو الأجر (٦) ،
محمد المصطفى ورسول الله المجتبي ، حبيب رب العالمين ، صلوة دائمة إلى
يوم الدين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وبعد يقول العبد الفقير إلى رحمة العليم الخبير داود بن محمود بن محمد
القيصري بلغه الله إلى ذروة الكمال وأثار قلبه بأنوار الكبير المتعال : لما
فرغت من شرح القصيدة التائية المسماة (٧) بنظم الدر للشيخ المحقق المدقق
قدوة عرفاء العالمين ، ورئيس أكابر العاملين ، فخر المكاشفين ، زين الأولياء ،
قطب الأصفياء أبي حفص عمر بن علي السعدي المعروف بابن الفارض
المصري قدس الله سره وأعلى بين الملأ الأعلى ذكره ، سألتني أخ لي في الدين ،
صاحب العلم واليقين ، الواصل إلى ذروة مقامات العارفين ، أدام الله توفيقه ،
أن أشرح قصيدته الميمية المسماة بالخرمية التي هي الدرة البيضاء في
القوائد والشمسة الزهراء للقلاند (٨) فأجبت لتمسه وسطرت مقتبسه .

١ - نعر: سل ٢ - بظهاره: سل ٣ - مجى: سل ٤ - حيازي: ر
٥ - ناقص في ر ٦ - الأبتير: ر ٧ - المسماة: ر ٨ - للقايد: سل

ولما فرغت من تسطيره وتنميقه وتحريره جعلته مشرفا بالقاب المولى المعظم الصدر الأعظم ملك (١) فضلاء العالم أفضل المتقدمين والمتأخرين أكمل علماء العالمين سلطان الحكماء و(٢) المحققين ، وفريد دهره ووحيد عصره ، مخزن الأسرار الإلهية ومنبع الأنوار الأحدية أمين الله في أسراره وأمين الملة والدين عبد الكافي بن عبد الله التبريزي أدام الله فضائله على العالمين بحق محمد وآله وصحبه أجمعين عرضا بين يديه وتقربا به لديه .

وأسأل الله العون والتوفيق وأرجو منه الصدق والتصديق . ولما كان بيان القصيدة متوقفا على معرفة المحبة الحقيقية التي هي عين الحقيقة في بعض مراتبها وعلى معرفة أقسامها ونتائجها . جعلت له مقدمات ثلاثا يبنتي الكلام عليها ويصح البيان لديها .

الأولى في حقيقة المحبة والثانية في أقسامها والثالثة في نتائجها .

الأولى في حقيقة المحبة :

فاعلم أن الحق سبحانه أخبر عن نفسه بقوله : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلق الخلق وتحيت إليهم بالنعم فعرفوني . » (٣) وقال في كلامه المجيد في حق عباده المخلصين عن قيود التعلقات الموبقة للأنفس والقلوب (٤) المانعة (٥) إياها عن الوصول إلى غيب الغيوب . « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (٦) فأثبت على نفسه المحبة . ولا شك أن المحبة (٧) المتعلقة بإظهار (٨) الكمالات مترتبة على المحبة الذاتية التي هي أصل المحبة الصفاتية التي صارت سبب ظهور جميع الموجودات ورابطة أنواع التاليفات الروحانية والجسمانية .

والمحبة الذاتية ناشئة من إدراك الحق ذاته وكمالاته الذاتية بذاته . فهي مترتبة (٩) على العلم . وهذه المحبة ، في المرتبة الأحدية التي لا تعدد فيها بوجه من الوجوه ولا كثرة فيها بنوع من الأنواع ؛ إذ لا اسم لها ولا نعت ولا صفة فيها زائدة على الذات ؛ عين الذات الأحدية غير ممتازة عنها أصلا . فلا يحيط بحقيقتها (١٠) العقول والأفكار . ولا تدرك البصائر .

١- من : ر ٢ - ناقص في ر ٣ - العجلوني : كشف الخفاء ، القاهرة ، ١٣٥٢ ،

ج ٣ ، ص ١٣٢ ٤ - العلب : سل ٥ - المانع : سل ٦ - المائدة : ٥٤

٧ - ناقص في ر ٨ - باطهار : سل ٩ - مرتبة : ر ١٠ - بحقيقتها : سل

والأبصار ولا يحوم حول حماها حائم ولا يروح بحقيقتها (١) رأثم . لذلك قيل :
تعالى العشق عن (٢) همم الرجال ، وعن وصف الفراق أو الوصال ، متى ما
جلّ شيء عن خيال ، يجلّ عن الإحاطة والمثال . وقال تعالى : « ويحذركم الله
نفسه والله رؤف بالعباد . » (٣) وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « تفكروا
في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله . » (٤)

وفي المرتبة الواحدة حضرة الأسماء والصفات تتميز المحبة عن الذات
وعن كل من الأسماء والصفات كما ان الصفات تتميز بعضها عن بعض وعن
الموصوف بها . فيظهر حقائقها في الحضرة العلمية الإلهية متميزة وتحقق
مظاهرها في الوجود العيني متكثرة . وحقيقة المحبة التي هي في الحضرة
الواحدة والحضرات الكونية ظاهرة متميزة لا تتجلى لمن لا يكون شيء منها
حاصلا له ولا ينكشف عن وجهها النقاب إلا نفس ذائقة إياها واجدة معناها .
لأنها أمر وجداني تدرك الروح والنفس والقلب بحسب صفاء (٥) كل منها
شيئا منه عند انجذابه إلى من هو الجميل المطلق لوجود الجمال المطلق فيه
والكمال التام له أو الى مظهر من مظاهره الروحانية والجسمانية لوجود
نصيب منه فيه وخصته روحانية ظاهرة في كل منها . تتنزل الهوية الإلهية
الظاهرة في صورها ظهورا يليق باستعداد عين (٦) من الأعيان الثابتة
الكونية الحاصلة بالفيض الأقدس الذاتي وموجب الحب الأول : بل جميع
الوجدانية بهذه الحيثية . فان تعريف لذة السماع للبليد الذي لا يجدها ذوقا
وطيب الجماع للعنين الذي لا يقدر عليه من جملة الحالات . لذلك قيل :

لا يعرف الحب إلا من يكابده ، ولا الصباية إلا من يعاتبها .

وأقول :

لا يعرف الحب إلا مدنف كلف ، والعقل عن دركه كالوهم معزول

ولا يشاهد شمس الذات من أحد ، فلكل في حقها كمه أضاليل

ومع هذا لا يجد من اعتاد أن يتصور (٧) حقائق الأشياء بتعريفات موصلة
إلى الحقائق أو لوازمها البينة الموجب تصورها رخيصة من نفسه أن لا يتكلم
في الأمور الوجدانية أيضا ، ولا يعرفها إياها لغلبة تحقيق الحقائق على نفسه .
وذلك إما تبيينها (٩) أو لمطالب كما يقتبس (١٠) من مشكوة أنوارا (١١)
قلبه وروحه .

١- تحقيقها : سل ٢- غير : سل ٣- آل عمران ٢.

٤- العجلوني : كشف الخفاء ج ١ ص ٣١١ الصفاء : ر ٦- غير : سل

٧- يتصو : سل ٨- التي : سل ٩- تبيينا : سل ١٠- نفس : ر

١١- أنوار : سل .

نعرف بعض الحكماء أنها (١) إبتهاج بتصور حضور ذات ما هي كمال للمدرك . وهذا تعريف بما يلزم المحبة في بعض الأوقات ؛ لأن الإبتهاج حينئذ إنما يحصل للمحب عند تصور حضور المحبوب لا دائماً والمحب عند فراق المحبوب وعدم تصوره محب . وليس بمبتهج وأيضا الإبتهاج هو سرور المدرك بحضور المحبوب أو تصور حضوره .

والحبة تارة تعطي ذلك وإذا هي صفة . فليس من لوازمها بل من أعراضها المفارقة لحصوله وقتاً دون وقت . فلا يصلح للتعريف مع أن الإبتهاج الذي يحصل من تصور حضور ذات المحبوب لا يعطي الحب نفعاً طائلاً ؛ لأنه بالنسبة إلى الإبتهاج الحاصل من الحضور والسرور الحاصل من الشهود ليس إلاً أمراً حقيقياً أو شيئاً يسيراً . كما قلت فيه شيئان بين خيال الحب عند فرقه وبين ما كان جنب الصب مفنقاً . ان الخيال ولو يعطي لصاحبه روحاً من الحب لكن أين ما عبقاً ؟

وقال بعضهم إنها عماء الحب عن عيوب المحبوب . وهذا لا يصدق إلاً على المحبة الكونية إذ العيب أو إمكانه والعماء عنها لا يكون إلاً للمحدثات المحتاجة في وجودها وكمالاتها إلى موجد يوجد .

وعرف بعض الأطباء بأنها مرض وسواسي يجلبه الإنسان بالفكر إستحساناً صورة جميلة . وهذا لا يصدق إلاً لبعض أنواع المحبة الأثرية .

وقال بعض أهل الذوق : « إن المحبة صفة سرمدية وعناية أزلية . ولولا العناية الزلزلية ماكانت تدري ما الكتاب ولا الإيمان . » وهو قول الحسن الحلاج قدس الله سره وقال عمرو بن عثمان المكي قدس الله روحه : « إنها سر الله تعالى أودع قلوب المؤمنين المخلصين . » والقولان إشارة إلى المحبة الإلهية التي لا يحيط كنهها عقل ولا فهم . وسنح على خاطر هذا الضعيف أن المحبة وإن كانت في الحقيقة معنى واحداً لا يحاط به ولا يدرك بالحقيقة لكنها بحسب متعلقاتها وبحسب من هي قنمة به تختلف . فترسم برسوم مختلفة .

فأما الإلهية فهي عبارة عن حقيقة الإلهية تعلقها بشيء يوجب اصطفاؤه على غيره وإيصاله له إلى كمال نفسه . وأما الكونية فهي ان كان متعلقها حلاً من أحوال عينه وكمالاته ، فعبارة عما هو مبدأ طلب لما هو كمال بالنسبة إليه . وبهذا التعريف يشتمل المحبة كل ما يتصور فيه كثيرة سواء كانت من قبيل الأسماء والصفات أو عيناً من أعيان الموجودات . لذلك قيل المحبة سارية في جميع الموجودات .

وإن كان متعلقها غيره فهي عبارة عن معني روحاني يعني الحب في محبوبه إنجابا إلى مطالعة كماله وابتهاجا بمشاهدة جماله ولكونها أمرا ذوقيا ومعني وجدانيا . كلما يكون المدرك الطف وأجلى تكون المحبة أتم وأعلى . فهي بكمالها لا تكون إلا لأكمل الموجودات ظاهرا وباطنا ، علما وحالا ، كشفا وشهودا كنبينا صلى الله عليه وسلم ، بل بكمالها لا يكون إلا لمبدع الكل وخالقه . ولغيره آثار فائضة منه وأنوار حاصلة بالانعكاس فيه كالوجود ولوازمه . والله أعلم بالحقائق .

الثانية في أقسامها :

فلا بد أن أتعلم أن المحبة تنقسم بنوع من الاعتبارات إلى ذاتية وصفاتية واسمائية وأفعالية وأثرية . ولكل منها أنواع مندرجة تحته .
أما الذاتية ، فهي المحبة التي تنشأ عن إدراك الذات الإلهية ذاتها بذاتها من طلب الذات ظهورها بصفات التي هي في المرتبة الأدبية عنها . وهي عين الذات الأحدية وأصل المحبة الصفاتية والأسمائية وغيرها كما مر .
وأما الصفاتية ، فهي المحبة التي تنشأ من طلب كل من الصفات من الذات الإلهية ظهورها في مظاهر اسمائها وصفاتها .
وأما الاسمائية ، فهي المحبة الناشئة من طلب الأسماء ظهورها ، وظهور مجال ولايتها ومجال دولها وبتسلطتها .
وأما الأفعالية ، فهي التي تطلب ظهور الشؤون الإلهية المشار إليها بقوله : « كل يوم هو في شأن » . (٢) على أيدي مظاهر اسمائه الجمالية والجلالية . وهذه المحبة الاسمائية والصفاتية هي التي اقتضت وجود العالم . إذ العالم مقتضى الأسماء والصفات لا الذات . فإنها غنية عن العالمين بحكم : « إن الله غني عن العالمين » . (٣)

وإن كانت هي أيضا مقتضى المحبة الذاتية ونتيجتها كما أن الأسماء المقتضية لوجود العالم هي أيضا مقتضى الأسماء الذاتية والشؤون الغيبية الإلهية التي لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى المشار إليها بقوله تعالى :

١ - طلب بمعنى « إرادة »

٢ - الرحمن : ٢٩ - العنكبوت : ٦

«وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » . (١) وهذه المحبة وإن كانت معنى واحدا لكنها تتكرر إما بإضافتها إلى كل من الأسماء والصفات التي هي طلبية لظهورها وإما بحسب متعلقاتها ومقتضياتها .

وأما الأثرية فهي المحبة التي تظهر في الأكوان ، وأعلى مراتبها ما (٢) كانت بين الأرواح المجردة المسماة بالملائكة المقربين ثم ما كانت بين النفوس السماوية والأملك الطبيعية العنصرية. ثم ما كانت بين النفوس الناطقة المجردة الإنسانية بحكم المناسبات الأصلية الروحانية الظاهرة بينهم . ثم ما كانت بين ملكوت الموجودات العنصرية بسايطها ومركباته . وإن كانت مختفية في البعض كما في الجمادات ظاهرة في البعض الآخر ؛ ما في الحيوانات . فيما في الوجود شيء إلا وله عشق ومحبة . إذ لكل شيء كمال هو محبوبه . ولما كانت جميع الكمالات التي تتعلق بها المحبة فائضة من الله سبحانه وكلها بالأصالة له (٣) ولغيره بالتبعية ، كما قال الناظم :

فكل مليح حسنه من جمالها ، معار له بل حسن كل مليح .

فيتعلق جميع المحبات الكونية في الحقيقة بالله تعالى علموا ذلك أو لم يعلموا كما قيل :

كل الجهات لشمس حسنك مشرق ، ولكل ذي قلب إليك تشوق
يا واهب الحسن البديع لأهله ، كلّ لحسنك في الحقيقة يعشق
فمن أحب ذاته التي هي منبع الكمالات كلها ولا يقف عند الآثار ومبادئها
من الأسماء والصفات ، فهو الكامل المكمل الأعلى من كل من له الكمال كما ورد
في حق (٤) نبينا صلى الله عليه وسلم : « ما زاغ البصر وما طغى » (٥)
ثم محب الأسماء والصفات ، ثم محب الأفعال والآثار ولا من حيث أنفسها ،
من حيث إنها أسماء وصفات وأفعال وآثاره . فإنها من حيث أعيانها أغيار
والواقف مع الغير محجوب عن المحبوب الحقيقي . فأذن المراتب محبة الآثار
وهي أيضا على مراتب ، وأدناها محبة الشهوة إذا كان المحب من المحجوبين ،
وإن كان من العارفين المشاهدين للحق وجماله في المظاهر الخلقية فهي
بالنسبة إليه من قبيل التجليات الحاصلة من الاسم الظاهر . فإن النكاح
الصوري مثال للنكاح الروحاني وهو مثال للنكاح الأسمائي الواقع في الباطن
الإلهي غيب الغيوب كلها .

١ - الأنعام : ٥٩ - ٢ - لما : سل - ٣ - أي الله تعالى

٤ - ناقص في سل ٥ - النجم : ١٧

وذم العلماء هذا المعنى وتنزيله إلى المرتبة البهيمية . إنما هو بالنسبة إلى أهل الحجاب المشتغلين بالطبيعة المضية الوافقين مع أنفسهم وحظوظها ، لا لأهل الكشف والشهود ألا ترى (١) أن النبي صلى الله عليه وسلم كيف قال : « حَبَّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ : النَّسَادُ وَالطَّيْبُ وَقِرَّةٌ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » (٢) مع أنه أكمل بني آدم وأشرفهم . وفيه أسرار غامضة جدا . فلنمسك عنان العارة . والعارف يكفيه الإشارة . والمحبة تقتضي ظهور المحبوب من وجه وبطونه من وجه آخر إذ طلب الجهول المطلق ومحبته محال . وكذلك تحصيل الحاصل .

وجميع المحبة الأثرية نتيجة أنواع المحبة الأسمائية والصفاتية بحسب تناسبها وتنافرهما وتوافقها وتخالفها وتضادها الظاهرين أولا في عوالم الأرواح ثم الأشباح : لان وجودات الأكوان ولوازمها ظلال وجودات الأسماء ومقتضياتها الكائنة في الغيب المطلق تظهر (٣) في العوالم الجبروتية والملكوئية والملك . تظهر الهوية الأحادية فيها . وقوة المحبة وضعفها إنما هو باعتبار (٤) غلبة أحكام الوحدة والكثرة .

فإن الكثرة إنما تكون بحكم ما به الإمتياز والوحدة بحكم ما به الإشتراك وما به الإمتياز يقوي حكم التنافر والتضاد ، فيقوي العداوة والبغضاء . وما به الإشتراك يقوي حكم التوافق والإتحاد ، فيقوي المحبة والولاء . فكلما كانت المحبة أكثر كان التنافر أقوى وكلما ارتفعت المحبة وقلت أحكام الكثرة يضعف التنافر وتقوى المحبة . فالكاملون أقوى محبة من جميع الخلائق وأشد حبا لله ولعباده (٥) المؤمنين ثم من ناسبهم . لذلك كانوا رغبة (٦) في النساء وإدراكا لحسن والجمال وأقوى ميلا إليهما . ولأسرار أخرى لا تحتمل العقول الضعيفة بيانها والأقهام اعلانها .

١ - ترى : سل
٢ - أحمد بن حنبل : ٢ - ١٢٨ ، ١٩٩
٣ - فتظهر : ر ، ويظهر : سل ٤ - ناقص في ر ٥ - لعباده : ر
٦ - رغبة : ر

الثالثة في نتائجها :

فهي أن تعلم أن نتيجة المحبة الإلهية ، هو اصطفاؤه ، والمحبوب من بين خلقه واجتباؤه وتكريمه من بين أنبيائه جنة كما قال في حق آدم عليه الصلاة والسلام : « لقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر . » (٢) وقال : « يا آدم خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي فكن (٢) أنت لي تكن الأنبياء لك » (٣) وقال في حق عباده ونبيه موسى عليه الصلاة والسلام : « واصطنعتك (٤) لنفسي (٥) واصطفاء ملائكة المقربين وعباده المكرمين ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله سبحانه إذا أحب عبدا دعا (٦) جبرائيل فقال إنني أحب فلانا فأحبه ، فيحبه جبرائيل . فينادي في السماء فيقول ان الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ثم يوضع (٧) له القبول في الأرض . » (٨) وقال صلى الله عليه وسلم : « إذا أحب الله عبدا ألقى (٩) محبته على الماء فك من شرب من (١٠) ذلك الماء أحبه . » (١١)

والإهداء إلى الصراط المستقيم والتوفيق لقبول الدين القويم والتأييد على أتباع النبي الكريم في جميع أقواله وأفعاله وأحواله ليتمكن له (١٢) العمل بمقتضى أوامره . والقيام بحق العبودية فراءضها ونوافلها والتقرب بهما من الحق سبحانه الموجب لأن يكون سمع الحق وبصره وعمله وإرادته وقدرته ، بإتيانه وتقربه بالفرائض ، ولأن يكون الحق سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله بتقربه بالنوافل كما أشار إليه الحديث : « ما تقرب (١٣) إلي متقرب بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ولسانا ، فبي يسمع وببي يبصر وببي ينطق وببي يبسط وببي يمشي . » (١٤) ومن جملة نتائج محبة الإلهية محبة العبد إياه واختياره على من (١٥) هو (١٦) سواء وطاعته لأحكام مولاه والاقرار بأن لا إله إلا الله ظاهرا وباطنا ، قولا

-
- ١ - الإسراء : ٧ . ٢ - فكني : ر ٢ - لم أجد له أصلا
 ٤ - اصطنتعتك : سل ٥ - طه : ٤١ ٦ - دعى : ر ٧ - توضع : ر
 ٨ - البخاري : ادب ، ٤١ ، ٩ - القا : ر ١٠ - بذلك : ر
 ١١ - لم أجد له أصلا ١٢ - ناقص في سل ١٣ - يقرب : ر
 ١٤ - البخاري : رفاق ، ٣٨ ، ١٥ - ناقص في سل ١٦ - ما : سل

وقعلا والالتذاذ بكل ما يحكم الحق سبحانه وتعالى ويقضي عليه والرضاء بما قدر وأجرى عليه بين يديه ومحبته و(١) قهره وجفاؤه كما يحب لطفه وانعامه . اذ كل ما يفعل المحبوب محبوب وشوقه الى لقاءه الموجب لشوق الحق اليه كما قال عليه الصلاة والسلام : « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » (٢) وقال الله تعالى لداود عليه السلام : « يا داود إن عبادي يشاقتون اليّ وإنني أشد شوقاً منهم اليهم . » (٣) ولله در القائل :

يحنّ الحبيب الى رؤيتي ، وإنني اليه أشد حنيناً
وتهفر النفوس ويأبى القضاء ، فأشكو الأنين ويشكو الأنبياء .

ومحبته لكل من يحب الحق وثمرتها العفو من العقاب وحصول الأجر والثواب . وعند دوامه في المحبة الحقانية يحصل له الوجد والسكر (٤) والهيمان والعشق المغني (٥) وجوده وذاته في وجوده وذاته سبحانه قناء . يستلزم البقاء الأبدي ، ومحواً ينتج الى (٦) الصحو (٧) السرمدي وحصول الوجود الدائم الأزلي الأبدي ، فيتم له الخلاص من حضايق الإمكان ، والنجاة من طوارق الحدّثان الموجب للابتهاج الدائم والسرور وإنقلاب ظلمة عينه الدمية بعين النور . وكل ذلك بل كل ما يعد كمالاً وحسناً وجمالاً . وما لا يدخل تحت الوصف مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لا يحصل إلاّ من شراب المحبة الذي أشار اليه الناظم قدّس الله روحه في هذه القصيدة . فلنشرع في المقصود ، ولنشرح رموزه بقدر الوسع المجهود والله المستعان وعيه التكلان ، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم قال الشيخ قدّس الله روحه :

* شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكريم *

المراد بالحبيب هنا ، المحبوب الحقيقي الذي جمع موجبات المحبة كلها ، وهو الحق سبحانه الذي أوجد جميع الموجودات وأخرجهم من كتم العدم وظلمته الى نور الوجود (٨) برحمته الرحمانية ، وخصّ كلا منهم بكمال خاص يليق به برحمته الرحيمية وخلع على نوع الإنسان من بينهم خلعة الكرامة وتم على المؤمنين منهم نعمة الإسلام والإيمان والهداية بالتوفيق منه والعناية وجميع ما يترتب عليها من الكمالات ، كما قال الله تعالى :

١ - ناقص في سئل	٢ - مسلم : ١٤ - ١٨ ؛ الترمذي : زهد ، ٦٠
٢ - لم أجد له أصلاً	٤ - الشكر : سئل ٥ - المقيي : سئل
٦ - ناقص في سئل	٧ - صحو : ر ٨ - الوجودية : سئل

« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » (١) وشرف من بينهم أولياؤه بتشريف القرب والكمال ، وجعلهم موصوفين (٢) بصفات الجمال والجلال ليدركوا بما نالوا منه إدراكا ذوقيا أنواره ، ويعلموا بما حصل لهم منه أسراره فيحبوه محبةً مغنية أفعالهم في أفعاله ، محرفة صفاتهم في صفاته ممحقة ذواتهم في ذاته ، وبالمدامة الشراب الزنجبيلي والعين السلسبيلي الذي يطرب شاربه ويسكر صاحبه ويزيل عقله ويدهش لبه كما أشير إليه في كلام الرباني والنص الصمداني بقوله تعالى : « ويسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا عينا فيها تسمى سلسبيلا . » (٤) ليفني به الشارب عن اتانيته ويزول عنه أحكام بشريته ويضمحل رسومه الخلقية من التعينات الفعلية والصفاتية والذاتية فيزول عنده حكم الثبوتية ، ويتحد حينئذ بالذات الإلهية التي كانت من قبل ولم يكن معها شيء ، كما قال عليه الصلاة والسلام : « كان الله ولم يكن معه شيء . » (٥) بفناء ما لم يكن وبقائه من لم يزل ، كما قال الناظم قدس الله روحه في قصيدته التائية :

* فأفنى الهوى ما لم يكن ثمة باقيا ، هنا من صفات نبينا فاضمحلث *

وهذا الشراب بعينه هو الشراب المشار إليه بقوله تعالى : « إن الأبرار يشربون من كأس مزاجها كافورا عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا . » (٦) يمزج أولا بالكافور ثم بالزنجبيل كما يشير سياق الكلام الجيد إليه ، وإنما أتى بالمزاج الكافوري فيه لإعطائه بدد اليقين للشاربين من الأبرار ، وتفريجة لأرواح المحبين المعرضين عن الأغيار . وعبر عنه أيضا في المرتبة الثالثة التي للمقربين بالرحيق المختوم في قوله تعالى : « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون مزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون . » (٧) ولكونه ممنوعا عن وصول غير المقربين إليه قال : « من رحيق مختوم . ختامه مسك » يعطر رفعة أنفاس الوجود ويروي ذوقه غليل العطاش للشهود ؛ وأتى بالتسنيم إشارة الى علو مقامه وارتفاع درجته ؛ وبالشرب قبول الفيض الإلهي الدائم الذي يترتب على الأعيان واستعداداتها الموجب لإظهار الكمالات الكائنة في غيب العبد التي هي الشؤون الإلهية المستورة في خزانة الغيب المركوزة في حقيقة عين العبد وإنما قال على ذكر الحبيب ،

١ - المائدة : ٢ - ٢ - موصوفا : سل ٢ - الانسان : ١٧ - ١٨ - ٤ - يفني : سل

٥ - البخاري : بدء الخلق : ١ : العجلوني : كشف الخفاء ، ج ٢ ، ص ١٢ .

٦ - الانسان : ٥ - ٦ - ٧ - المطففين : ٢٥ - ٢٨

فإن ذكره يحرك الوجد ويهيج الشوق ويكمل المحبة ويفيد العشق ويعطي الهيمان ويورث الدهشة وغيرها مما تنتجها المحبة من الكمالات في أعيان الكاملين وأرواح الواصلين .

وللذكر مراتب فإنه (١) لسانى وقلبي وروحي وسري ، وجميع هذه الأذكار نتيجة الذكر الرحمانى ، عين عبده الذي لولاه لما كان وجود ولا ظهور ولا روح ولا سرور ، وهو عبارة عن العلم الذاتى الأزلى المتعلق بعين العبد حال ثبوته في الحضرة العلمية ، ولما كان العبد في الحضرة العلمية وفي الحضرة العينية الروحانية ، قابلة للتجليات الإلهية الموصلة الى الكمال المغنية لعين العبد في عين نبي الجمال والجلال ، طالبة إياها من (٢) الحضرة الأحديّة بلسان استعدادها ، شاربة صفوها على أيدي سواقي الأسماء والصفات في مجلس الحقائق الغيبية ، والأرواح العينية ، قبل أن يوجد في هذه الصورة الألفية العنصرية كما قال الله تعالى : «> وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا إننا كنا عن هذا غافلين . <» (٣) قال سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم ، أي كنا مهيمين في جمال الله بجلال الله أزلا قبل الظهور في هذه الصورة البشرية ؛ ولما كان أعيان الأقطاب الكمل ، وأرواحهم كلهم بهذه الحثية ، أتى بضمير الجماعة في قوله : شربنا وسكرنا .

* لها البدر كأس وهي شمس يديرها ، هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم *

ضمير لها للدمامة . والبدر : مبتدأ . وكأس : خبره . تقديره كأس لها . وفاعل يديرها ، هلال . وكم : خبرية . ومميّزه : نجم ، أي : وكم من نجم يبدو . والمراد بالبدر وجه الحبيب الإلهي من حيث الوجود المظهري ، وهو الذات المحمدية ، الموجودة بالوجود الحقّاني المنورة بنور شمس الذات الأحديّة على سبيل الإنعكاس منها من حيث المقابلة بين الذاتين بحكم المرتبتين الكلّيتين اللتين للوجود ، وهما مرتبتا الجمع والتفصيل ، لا من حيث الأحديّة الذاتية ، إذ لا تميّز فيها ولا بينونة ، لذلك جعله كأسا ، فإن الكأس هو القدر المملوء من الشراب وهو شيء محدود . والمحدود (٤) لا يكون إلا من العالم ، ولما استعار له لفظ البدر استعار للشراب الروحاني . لفظ الشمس لما فيه من (٥) الحرارة المعنوية الجامعة بينهما الموجبة للوجد والسكر ، والنورية التي بها تتنور القلوب (٦) والأرواح بل العالم كله .

١- ناقص في ر ٢- في ر ٢- الأعراف : ١٧٢
٤- ناقص في ر ٥- لوجود : ر القلب :

وفي الحقيقة نور الشمس الظاهرية صورته ومظهره في العالم الحسي . فاستعار للساقى اسم الهلال ، ترشيحا للاستعارة بملايسة التدوير الحاصل لهما ، وإن كان للهلال تدوير شكلي ، فللساقى تدوير حالي ، وهو إدراة الكأس بين الأصحاب ؛ وكان المراد به أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه وسماه هلال باعتبار ما كان بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام وبالنسبة الى حضرته كالهلال بالنسبة الى البدر ؛ وأيضا كما أن الهلال جزء من البدر فإن القمر اذا تنور بعضه عند بعده عن الشمس أولا ، يسمى بالهلال . كذلك أمير المؤمنين أيضا بمثابة الجزء من النبي عليه الصلاة والسلام في القرب . لذلك قال : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » (١) و « أنا وعلى من نور واحد » (٢) وكان في زمن رسول الله عليه الصلاة والسلام بدر ، تنورت روحه بالنور المحمدي ، وإن كان بدرا كاملا بعده منورا لقلوب السالكين وساقياشراب المعرفة لأرواح الكاملين الى يوم الدين وجعله ساقى الحوض والكوثر . وبهذا السبب انتسب أرواح الكمل من الأولياء والأقطاب الذين كانوا بعده اليه دون غيره من الصحابة رحمه الله (٣) ، وما ظهرت (٤) اسرار التوحيد رلا منه . وشبه ما يحصل عند مزج الشراب بالماء من الحباب بالنجم استعارة وترشيحا للاستعارة السابقة ، كما شبه أبو نواس بالدر في قوله :

* كأن صغرى وكبرى من مواتعها حصباء در على أرض من الذهب *

والمراد ما يحصل عند امتزاج شراب المعرفة الحقيقية بماء العلم من المعاني العقلية والمعارف اليقينية التي يمكن إدراكها بالبصائر ، كما يمكن إدراك النجوم بالبصائر ليطبق أصحاب الإدراكات العقلية والاستعدادات الصافية تناوله وشربه ، بإدراكهم إياه ، فإنه يهلك شربه عند عدم المزج ، ويظهر صاحبه بصورة الإلحاد والزندقة ؛ كما أن الشراب الخمري ، اذا كان قويا يهلك الشراب صرفا ، فلا بد من مزج ذلك قال الله في مشرب الأبرار من العباد والزهاد ونظائرهما من أصحاب الخيرات والميراث والموفين نذورهم في سبيل الله والخائفين من عذاب يوم القيامة : « ويشربون (٥) فيها كأسا كان مزجها كافورا . »

١ - الترمذ : مناقب : ٣ .

٢ - الشوكاني : الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤٢ - ٣ . رضوان الله عليهم أجمعين ٤ - ظهر : ر ، سل ٥ - يسقون : سل ٦ - الإنسان : ٥

وفي مشرب المقرَّبين الكاملين « ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقرَّبون » (١) والتسنيم من السنام ، والمراد به المقام العالي الذي لا يصل إليه إلا المقرَّبون وجعل مزاج شراب السالكين المتوسطين والعارفين الموحدين الذين وصلوا مقام الأبرار وزيادة ، كما قال : « للذين أحسنوا ، الحسنَى زيادة » (٢) مزاجاً زنجبيلياً في الزنجبيل من الحرارة المتوسطة إذ حرارته في المرتبة الثالثة ، فعند المزاج يحصل نجوم المعارف وعلم اليقين الموجب لامتداء الطالبين ورشد السالكين ، كما قال تعالى : « وبالنجم هم يهتدون . » (٣) فسر الفراء الزنجبيل ، بأنه اسم للعين يشرب بها المقرَّبون صرفاً ويمزج لسائر أهل الجنة .
قال رحمه الله :

* ولولا شذاها ما اهتديت لجانها ولولا سناها ما تصورها الوهم *

الشذا ، الرائحة الطيبة . والحان ، من حانة الخمار ، وهو موضع يباع فيه الخمر . والسنا ، الضياء والنور . والضمائر في شذاها وجانها وتصورها ، للمدعاة . والمراد بالرائحة الطيبة ، آثار الجمال المطلق ، وهو الحسن الظاهر في صور العاشقين الكونية وبالحن ، منبع الجمال المطلق الذي هو حسن الموجودات الروحانية والجسمانية ، قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال المطلق الذاتي ، أي ولولا رائحتها الطيبة التي هي المحبة الأثرية الظاهرة في صورة الملاح ما اهتدت الى منبع الجمال المطلق الذي للمحبوب الحقيقي ، كما قيل في حقه :

* جناني من الحب مأواكم خباني من الأرض معانكم *
* ولولاكم ما عرفنا الهوى ولولا الهوى ما عرفناكم *

ولولا أنوارها وأضواءها في صور الموجودات الظاهرية ، لم يكن الوصول الى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي ؛ فإن النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي كما مر ، وابتلاؤها ببلاياها ومحنه ، تتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء ، والملاجئ لكل حي فيفيض عند ذلك من آثار جماله المطلق عليها ويجذبها منها بأخذها من يده محبوبها المجازي غيرة منها عليها فيخلصها من مضايق البلايا والمحن ويوجه وجهها الى جانبه الكريم منبع الأنوار ومعدن الكمال ، فيحصل له الوصول الى الحضرة الإلهية ويتنور الفهم بتنور النفس ،

فيدرك الأمور الكلية لصيرورته حينئذ عقلا مدركا للكليات (١) ؛ لذلك قيل :
من يعشق ، لم يكن له السلوك .
قال قدس الله روحه :

* ولم يبق منها الدهر غير حشاشة كأن خفاها في صدور النهى كتم *

الحشاشة المهجة ، وهي بقية الروح . والنهى ، نهي وهي العقل والکتم ،
السر . والمراد به المكتوم أي والحال أن الدهر ما ترك في (٢) زماننا هذا في
شراب المحبة وآثارها الأشياء قليلا ، وهي البقية التي بها بقاء حياة العارفين
المستورين عين أعين الأعمىار ؛ وباقيها انكتم واختفي عن الأبصار الأبصار
حتى كأن اختفائها أيضا صار مخفيا أي صارت بحيث لا يشعر بها وباختفائها
أيضا .

واعلم أن الظهور والاختفاء أثران للاسم الظاهر والباطن ، وللأسماء
الإلهية بحسب ظهور أحكامها ، نول وسلطنته ، كما بينا في مقدمة شرح
الفصوص ، فتارة تكون السلطنة للظاهر على الباطن وأخرى بالعكس ، فيكون
للباطن سلطنة على الظاهر ؛ وكذلك لكل من الوحدة والكثرة سلطنة . فإذا
كانت السلطنة للظاهر غلبت الكثرة على الوحدة إذا الظاهر له الكثرة فيكون
الباطن مغلوبا والوحدة وأحكامها مخفية . وإذا كانت السلطنة للباطن يكون
الظاهر مغلوبا ، وأحكام الكثرة مستهلكة تحت حكم الوحدة ، فتكون الأسرار
الإلهية ظاهرة على السنة العارفين . هكذا الأمر إلى أن يظهر المهدي وخاتم
الولاية المطلقة عليهما السلام . ويظهر الأسرار الإلهية ، فلا يبقى كفر ولا كافر
على وجه الأرض مدة بقائهما وعند انتقالهما إلى الآخرة وانتقال مؤمني
زمانهما يحصل الخفاء المطلق أيضا بحيث لا يبقى من يعمل بالشريعة المحمدية
بل يعملون بالطبيعة المحضة فعليهم تقوم الساعة . كما قال عليه الصلاة
والسلام : « لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول الله الله » (٣) وقال :
لا تقوم الساعة إلا على أشرار (٤) الناس . « (٥)

قال رحمه الله :

* فإن ذكرت في الحي أصبح أهله تشاوى ولا عار عليهم ولا إثم *

١ - كا الكليات : ر ٢ - من : سل ٣ - مسلم : إيمان ٢٣٤
٤ - الأشرار : ر ؛ شرار : سل ٥ - مسلم : أماره ، ج ٢ ، ص ١٥٢٤

يجوز أن يراد بالحي : العالم الكبير ، وبأهله : المستعدون القابلون (١) للتجليات الإلهية وفي إتيانه حينئذ بلفظ الحي ايماء الى أن للعالم بأسره جمادا كان أو حيوانا حياة . وإن كان الحي لغة القبيلة . ويجوز أن يراد به عالم الصغرى الإنساني ، وبأهله القوي الروحانية والجسمانية ، أي فإن ذكرت الدامة المذكورة في الحي ، بالذکر اللسني أصبح أهله نشاوى ، أي سكرى من طيب ذكرها فإن نفوسهم يتلذذون بسماع اسمها كما قال القائل :

* ألا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر ، ولا تسقني سرا اذا أمكن الجهر*
وقال الناظم :

* لروحي يهدي ذكرها الروح كلما ، سرت سحرا منها شمال وهبت *
* ويلتذان هاجبته(٢) سمعي بالضخى علي ورق سرت وتغنت *
وذلك لأن ذكر المبوب الحقيقي وذكر مجلس أنسه في مقام قدسه وشرب شراب المعرفة حين وصله ، وتذكر النفوس الناطقة أوطانها الأصلية وأقرانها الملكية ولذاتها الأزلية . كما قال الناظم :

* وينسب مر الخطب حلو خطابه ، ويذكره نجوى عهد (٣) قديمة . *

فياخذها الوجد والسكر الذي لا عار عليهم فيه ولا اثم لهم بل حصول المراتب والمقامات العلية والمنازل والدرجات الأولية ، والخلاص من الدرجات السفلية . هذا مع أن ذكر اللساني أدنى المراتب كما قال الجنيد قدس الله روحه :

* ذكرتك لا إنني نسيتك لحظة ، وأيسر ما في الذكر ذكر لساني *

وأما اذا نزلنا الذكر بالذكر القلبي الذي هو الناطق بالحقيقة ، كما قيل في حقه (٤) :

* أن الكلام لفي الفؤاد وإنما ، جعل اللسان على الفؤاد دليلا *
وهو إدراكه للمذكور واستحضاره إياه بالتوجه التام اليه ، أو بالذكر الروحي ، أو (٥) السري الذي هو مسامرة الروح ومفاجأة السر مع المحبوب الحقيقي ، فتكون اللذة أتم والفيض أكمل والوجد أقوى ، والسكر أغلب ، لوجود التجليات الإلهية ، والفيوض الرحمانية لهم . وقد قال الله تعالى : «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه» (٦) (٧)

١ - القائلون : ر ٢ - هجته : ر ٢ - قديمي : ر ٤ - ناقص في سل
٥ - ناقص في سل ٦ - ناقص في سل ٧ - ابن ماجه : ادب ، ج ٢ ، ص

وهم الملا الأعلى والملائكة المقربون وذكر الحق سبحانه عبده وذكر ملائكته إياه يستلزم تكميله ورفعته إلى أعلا (١) عليين من أسفل الساقلين .
قال رحمه الله :

* ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت ولم يبق منها في الحقيقة إلا رسم *
الدنان ، جمع دن وهي الخابية . وتصاعدت ، إرتفعت . والمراد ظهرت ، وأراد بالدنان النفوس (٢) الكاملة المكملة المحيطة بمدامة المعارف الأهلية والأسرار الرحمانية . فاستعار لهم لفظ الدن من حيث أنهم محيطون بما يشكر ويزيل العقل ، أي ظهرت مدامة المعرفة الإلهية من مواطن (٣) القلوب الكاملة المكملة ، والنفوس الواصلة الموصلة للنفوس الناقصة إلى كمالاتها وهي نفوس الأنبياء والأولياء الداعين للخلق إلى الحق المكملين نفوسهم بإيصالهم إلى مقعد الصدق . والحال أنه لم يبق منها بين أيدي الناس في هذا الزمان في الحقيقة إلا أسم ورسم بظهور الناقصين في صور (٤) الكاملين ، والمبغدين في زي المقربين ، وذلك لأن النبوة قد انختمت ، والأولياء قد اختفوا وقد بينا سبب ذلك في البيت السابق ، وهو قوله :

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة ، فلاحاجة إلى التطويل في هذا المحل

قال رحمه الله :

* وإن خطرت يوما على خاطر امرء ، أقامت به الأفراح وارتحل بهم *
الباء في به بمعنى في . ويجوز أن يكون للسببية ، أي بسبب خطورها .
والخاطر ما يخطر على القلب ، ويقال له أيضا خاطر . تسمية للمحل باسم الحال . والخاطر رحمانية وملكية ونفسانية وشيطانية ؛ ولكل منها علامات يعرفها السالك بذوقه ويميز بينها بعقله وهي أن خاطر إذا كان بحيث يجذب القلب إلى الحق ويعطيه سرورا ولذة في العبادة ويكشف عليه العلوم والمعارف والإطلاع على الحقائق ، فهو رحماني .
وإن كان يعطي الفرح والحبور في العبادات وتحرض النفس على الطاعات والأعمال الزاكية فهي ملكي . وإن كان يعطي الالتذاذ بالمباحات النفسانية من المآكل والمشرب والمنكح فهو نفساني . وإن كان يعطي الالتذاذ بالحرمان الشرعية والمفاسد ، ويوجب اكتساب الصفات الذميمة ، وارتكاب الرذائل الشيطانية فهو شيطاني . ومعناه إن حلت تحقيقها وقتاً من الأوقات الشريفة بالنفحات الإلهية المشار إليها في قوله عليه الصلاة والسلام :

١- أعلى : ر ٢- ناقص في ر ٣- مواطن : سل ٤- صورة : ر

« إن لله في أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها . » (١) في قلب سالك عارف ؛ أقامت فيه أنواع الابتهاجات والذات الروحانية الموجبة لارتفاع الهموم الناتجة (٢) من الحجب الظلمانية فإن حلولها إنما يكون بالتجليات الإلهية النورانية الراقعة عن القلب من تحجبه عن الرب وفي قوله :

« أقامت به الأفراح وارتحل الهم . » بلفظ الفرح والهم لطيفة وهي أن الفرح والهم (٣) أمران متقابلان حاصلان للنفس بالملازمة وعدم الملازمة وحصول الفرح للنفس وارتحال الهم عنها يدل على تنور القلب وحصول السرور والبسط له وارتفاع القبض عنه وهو يدل على حصول الابتهاج للروح والسرور . فإن انكشاف الحقيقة للروح يعطي الابتهاج له أولاً ، فيحصل به السرور والبسط للقلب ، ويرتفع عند الفيض ، فتتعاكس منه أنواره على النفس فيحصل لها الأفراح ، وترتحل عنها الهموم لعدم (٤) اجتماع الضدين في محل واحد ، فيلوح آثارها على إبدانها التي هي هياكل التوحيد ، أي صورته (٥) ومظاهره كما قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره .

قال رحمه الله :

* ولو نظر الندمان ختم إنانها لأسكرهم من دونها ذلك الختم *

الندماء : ندماء المجلس أي ولو شاهد أصحاب السلوك وأرباب العلم واليقين الذين هم المستعدون لشرب شراب (٦) الحقيقة . وندماء مجلس الطريقة المصطفوية ما به انختمت الحقيقة ، واحتجبت عن إراك البصائر ، والأبصار ولسكروا من غير أن يشربوا من شرابها . فإن نفحات طيبتها ، تزيل العقول وتدهش الألباب والقلوب ، فضلاً عن عينها ألا ترى أن آثار أنوارها التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ، ولاحت في صور الجزئيات وتسمت بالحسن مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكشفت بعد لطافتها الكاملة ، كيف تزيل العقول وتخرب الألباب وأصحابها وتوقع في الفتن والحن طلابها ؛ فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الإلهي الذي هو في غاية العظمة والجلال ، ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني وظلماني .

١ - كشف الخفاء ، ج ٢ ، ص ٢٢١ ٢ - الفاتحة : سئل ٢ - الغم : سئل

٤ - لعد : ر ٥ - سورة : ر ٦ - ناقص في سئل

كما قال عليه الصلاة والسلام : « إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ولو كشفها لأجرت سبحات وجهه ، ما انتهى إليه بصره من خلقه . » (١) وتفطن مما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان هذا النار من نار جهنم غُسلت بسبعين ماء ثم أنزلت وقبس النور عليها في استتاره واحتجابه » (٢) اذ لولاه لما كان للعلم وقود ولا ذوق ولا شهود لإحتراقه به واضمحلاله من سطوعه .

قال رحمه الله :

* ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت اليه الروح وانتعش الجسم *

النضح ، الرش . والثرى ، الرب الذي عليه نداوة ، أي ولونضح العارفون ورشوا شيئاً مما شربوا وسكروا به وتنورت بواطنهم وحييت به قلوبهم ، فبقوا أبد الأبد ونجوا من هلك الهالكين من شراب المحبة وخمر الحقيقة الذي هو ماء الحياة الذي شرب به الخضر عليه الصلاة والسلام ، ومن في مقامه من متابعيه على قبر ميت أماته الجهل والظلمة الحجابية الناشئة من الانغماس في الشهوات والإنحطاط في الدركات الموجبة لإنتكاس رؤوسهم وإنكار نفوسهم ، وجعله من الصم البكم العمي ، كما قال الله تعالى : « صم بكم عمي فهم لا يعقلون . » (٣) وقال : « فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء وإذا لووا مدبرين . » (٤) فأطلق علي الحجاب والكفر اسم المولي ، مع أنهم أحياء بالحياة الحسية . فالحياة الحقيقية ، إنما هي المعنوية والروحانية الحاصلة من نور الإيمان والعلم اليقيني والمعرفة الحقيقية كما قال الله تعالى : « أفمن كان ميتاً . » أي بالجهل « فأحييناه » أي بالعلم « وجعلنا له نوراً يمشي » في الناس « كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها . » لعادت اليه الروح بظهور أنوار الروح فيه وان كان ذا روح وقلب فكأنه عديم الروح والقلب حقيقة لعدم ظهور آثارها فيه وحصول أنوارها له وإنتعش جسمه وظهر فيه آثار أنوار الحقيقة ، وأنوار شراب المعرفة ، كما يظهر في بدن شراب الخمر آثاره وشتان بين الأثرين كما بين الخمرين .

قال رحمه الله :

* ولو طرحوا في فيء حايط كرمها عليلا وقد أشفى ، لفارقه السقم *

الغني ، الظل . وأشفى ، قرب من الهلاك . واتعار لفظ الكرم لقب العارف المحقق وروحه التي هي مجبولة بشراب المحبة مخمرة بخمر العشق . فإن كلا منهما حامل لما فيه الخمر . واستعار الحايط للجسم الذي تحت كنز المعارف والعلوم ليتمي الروح والقلب المشار اليه بقوله تعالى : « واما الجدار فكان لفلانين يقيمون في المدينة ، وكان تحت كنز لهما ، وكان أبوهما صالحا ، فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما ورحمة من ربك » (١) ويتمها انقطاعهما عن الأب الحقيقي السماوي واحتجابهما عنه ، المشار اليه في قوله عيسى عليه الصلاة والسلام « إني ذاهب إلى أبي وزبيك السماوي . » (٢) والمراد ، الروح الأعظم الإلهي المشار اليه بقوله : « قل الروح من أمر ربي » (٣) واستخراج كنزهما إخراج ما فيهما بالقوة الى الفعل أي ولو أتى عليل (٤) الجهل ومريض الحجاب ، أو عليل (٥) الشوق ومريض الإشتياق عند العارف المحقق الكامل المكمل ، طبيب الأرواح والنفوس حامل الأمانة الإلهية التي لم تحملها السموات والأرض كما قال تعالى : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان لنفسه ظلوما جهولا . » (٦) على نفسه بتكليفها على الرياضة الشاقة جهولا غير الحق ناسيا إياه لا يشاهد إلا هو ، والحال أنه قد أشرف على الهلاك بالبعد والطرد على الأول أو بالوجد والشوق على الثاني لفارقة سقم الجهل بحصول العلم واليقين والخلاص من ظلمة الجهل والتخمين أو بوصوله الى ما فيه برد اليقين وتسكين حرارة المشتاقين . قال رحمه الله :

* ولو قربوا من حانها مقعدا مشى وينطق من ذكرى مذاقتها البكم *

قرب يقرب : بكسر العين في الماضي وفتحها في الغابر بمعنى قرب من التقريب . والمقعد : بضم الميم وفتح العين ، اسم مفعول من الإقعاد ، وهو الزمن ، المفلوج رجلاه .

١ - الكهف : ٨٢ ٢ - لم أجد له أصلا ٣ - الإسراء : ٨٥

٤ - عليك : ر ٥ - عليك : ر ٦ - الأحزاب : ٨٢

استعار لفظ الحان للعارف الذي هو منبع شراب المحبة ومظهر الهوية الإلهية من اشتمال كل منهما على ما يسكر . واستعار لفظ المقعد للواقف في الحجاب ، لكون كل منهما عاجزا عن الحركة والسير . وأراد بالبيكم من لا ينطق بالحق والتوحيد . أي ولو قرب من المعارف المتصرف في الوجود الظاهر بالقدرة الإلهية الخارقة للعادة من ليس له حركة وسير في الباطن الموقوفة في مقام من مقامات أهل الضلال ، لحكم وقوفهم . انهم هم مسؤولون مشى وسار عند إرادة العارف منه ذلك وتصرفه فيه بالسير والسلوك حتى يحصل له الكمال كما أنه يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص وغير ذلك من التصرفات وخوارق العادات التي تظهر من الأنبياء والكملة ، قال تعالى : « ويبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني » (١) والإذن من الله تعالى على سبيل الإجمال واعطائه الإستعدادات (٢) والقدرة : وعلى سبيل التفصيل القاؤه في قلبه الفعل المخصوص وينطق من ذكر ذوق الدائمة الحقيقية البيكم الذين لا نطق لهم كما قيل : من عرف الله طال لسانه . وقولهم من عرف الله كل لسانه إنما هو من الحياة لا من البيكم .

قال رحمه الله :

* ولو عبقت في الشرق أنفاس طيبها وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم *

أراد بالشرق ، مطلع الروح ، وهو الذات الأحدية الظاهرة منها أولا الروح الكلبي المسمى بالعقل الأول الكلبي المشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام : « أول ما خلق الله العقل . » (٣) ، « وأول ما خلق الله القلم . » (٤) ، « وأول ما خلق الله نوري . » (٥) وفي رواية أخرى « روعي » (٦) والمراد بها شيء واحد ، وهو الروح المحمدي الموصوف باعتبارات ثلاث ، بالعقل والقلم والنور . وبالغرب : مغرب شمس الروح وهو البدن ، ومن هنا تتنبه على المراد من قوله عليه الصلاة والسلام في أشراف الساعة : « من طلوع الشمس من الغرب . » (٧)

١ - المائدة : ١١٠ ، ٢ - الإستعداد : ر ٢ - العجلوني : كشف الخفاء ، ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ٤ - أبويعلي : المسند ، دمشق ، ١٤٥ ، ٤ / ٢١٧
٥ - السيوطي : تخريج أحاديث شرح المواقيف ، بيروت ، ١٤٠٦ ، ص ١٢٣
٦ - العجلوني : كشف الخفاء ، ج ١ ، ١ / ٢٦٦ ، ٢٦٥
- ٧

وبالأنفاس : التجليات الإلهية الحاصلة من الذات والأسماء والصفات .
وبالمزكوم : المحجوب المحروم عن روائحها الطيبة بتجليات النفس الرحماني
الحائل صور جميع الموجودات روحانياتها وجسمانياتها شرقيتها وغربيها ،
وفي غرب الأبدان العنصرية مزكوم محجوب عن إدراك روائحها الطيبة لعاد
له الشم ، أي لصار (١) من أهل الإدراك فأدركها إدراك العارفين ، وتروّح بها
تروح المشاهدين . قال رحمه الله :

* ولو خضبت من كأسها كَفُ لَأَمَسَ لما ضلَّ في ليل وفي يده النجم *

استعار لفظ الخضاب لعكس لون الشراب الواقع على اليد حال كونه في يد
الشارب . واستعار لفظ النجم للكأس لوجود اللعان والتشعشع فيها ، كما
قيل : * ياساة لا تشعشع الراح بما فإنه يكفَّه عن عمل * .

أي (٢) لو انصبغت بصبغة مقتضيات التجليات الإلهية ، بدك (٣) القلب
والروح الذين يشربان شراب (٤) الحقيقية وخمر المحبة . ويلمسان كؤسهما
بصفاء استعداد الروح ، وقابلية القلب لما ضلَّ السالك في ليل الطبيعة
الموجبة للاحتجاب (٥) والإستتار عن طريق الحق والسلوك فيه ولا يخرج عن
الصراط المستقيم حينئذ ، لأنه سار بالنور الإلهي ومهد بنجم كأس الحقيقة
الذي هو المظهر الحقيقي للهوية الإلهية المنور بنور شمس الأودية وهو عين
الكامل المكمل ، كما قال عليه الصلاة والسلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم
إقتديتم إهتديتم » (٦) وقال الله تعالى : « وبالنجم هم يهتدون . » (٧)
قال رحمه الله :

* ولو جليت سرا على أكمه غدا بصرا ومن رواقها تسمع الصم *

جليت على البناء للمفعول ، أظهرت من جلاه اذا أظهره . والراوق ، ما
يراق فيه العصير ، ليروق عن الثقل ، أي لو أظهرت الحقيقة الأودية من (٨)
طريق السر والباطن على من لا بصيرة له غدا صاحب البصيرة فيعد بصيرا
عند أرباب الحقيقة ، فإن من لا بصيرة يعد من العميان كما قال الله تعالى في
حق الكفار المحجوبين عن الحق وحدته المنكرين لمظهر اللطف ورحمته نبينا
عليه الصلاة والسلام : « صم بكم عمي فهم لا يعقلون » (٩)

١ - لعاد : ر ٢ - ناقص في ر ٢ - يد : سل ٤ - لشراب : ر

٥ - للاصاب : سل ٦ - العجلوني : كشف الخفاء ، ج ١ ، ص ١٣٢

٧ - النحل : ١٦ ٨ - عن : ر ٩ - البقرة : ١٧١

مع كونهم أصحاب الاسماع والأبصار وناطقين بالألسنة ومن الصوت الحاصل منها عند تقطيرها ، وجعلها مروقاً ، تصير أصحاب الصمم ، أي أصحاب الحجاب سميعاً إذا إدراك وسمع وشهود سميعاً أي وعند تمييز الحق عن الباطل ، والحادث عن القديم . وأخذ صفاوة العلوم والمعارف عن العبادات التي هي كالكشور بالنسبة إليها بالرياضة وإدراك المراد منها ، يصير القلب ، قابلاً للدراكات العقلية التي فوق ذلك والتجليات الإلهية التي هي أعلى . فيشاهد الحق ومظاهره ، لارتفاع الحجاب عن عيني قلبه وسمع فؤاده ، فيكون سميعاً بصيراً .

قال رحمه الله :

* ولو أن ركبا يعموا تراب أرضها وفي الركب ملسوع لما ضره السم *

أراد بالركب ، السائرين الى الحق والسالكين طريق الصيد . وبالمسوع ، المحجوب الذي لسعه عقرب التوهيمات الباطلة وحيّة التصورات الغير الواقعة للحجاب الواقع بين القلب وربّه . وأراد بالركب ، أهل الحجاب المومنين . وبالمسوع ، المفتون الذي لسعته حيّة الشهوة وعقرب الهوى والنفس ، مع وجود الإيمان ، أي ولو أن أهل الركب قصدوا وتوجهوا الى تراب أرض سكن فيه مدام المحبة وشراب الحقيقة ، ونالوا منه شيئاً لزال أثر ذلك الجهل والحجاب وما ضره سم الشهوة والهوى ، لثقلهم الترياق الأكبر (١) وشرّبهم ما يزيله ويدفعه ، وهو لبن العلم وشراب المعرفة الحقيقية ، وترياق التوحيد المكتسب من صحبة العرف المحقق . فالمراد بالتراب ، بدون العارف ؛ وبالارض نفسه التي هي منطبعة فيه ، فإنها كالارض بالنسبة الى نفس الناطقة المجردة التي هي من السماء ، أي ، من عالم الجبروت والملكوت .

قال رحمه الله :

* ولو رسم الراقى حروف اسمها علي جبين مصاب جنّ أبراهه الرسم *

أراد بالراقي ، العارف المرشد ؛ وبالمصاب ، المحجوب الذي أصيب به أفة جنة الوهم وشيطان النفس والهوى . وبالجبين ، القوة الخيالية التي تنطبع فيها صور المحسوسات والمعقولات الظاهرة بالصور المثالية ، لكون محلها فوق الجبين مقدم البطن الأول من الدماغ . وهي المسمى بالحس المشترك بين أهل الحكمة .

والمراد بالاسم ، المسمى ؛ وبالحروف ، أجزاءها العقلية والمادية الحسية التي هي العناصر ، أي (١) ولو رسم ونقش العارف المحقق معاني أجزائها العقلية ، أو معاني العناصر وحقايقها في قلب المحجوب المصاب بمصيبة الوهم وفتنة الشيطان والنفوس . وفي قوته (٢) الخيالية إبرأؤه ذلك النقش مما وقع فيه ، واحتجب به وصار ضالا ومحجوبا . والغرض ، أن العارف لو تصرف في المحجوب ببيان العلوم اليقينية والمعارف الإلهية لديه ، بحيث يقبلها وينتقش قلبه بها ، من آفات ما كان فيه .

قال رحمه الله :

* فوق لواء الجيش لو رُقم اسمها لأسكر من تحت اللواء ذلك الرقم *

يجوز أن يراد باللواء (٣) الحمدي ، الذي جميع الأنبياء والأولياء تحته يوم القيامة كما أشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام : « وأدم ومن دونه تحت لوائي يوم لا ظل إلا ظله . » (٤) فالجيش ، حينئذ جميع الخلائق والأنبياء رؤساء الجيش ومقدموهم ، ثم الأولياء ، ثم الأمثل فالأمثل . ويجوز أن يراد باللواء ، من هو علم بين القوم ووجه لهم وسيدهم ؛ والجيش ، ذلك القوم . أي ولو رقم الكاتب الحقيقي الذي هو الحق ؛ بالقلم الأزلي المشار إليه بقوله تعالي : « ن والقلم وما يسطرون » (٥) وقوله عليه الصلاة والسلام : « أول ما خلق الله القلم . » (٦) في صورة اللواء (٧) الحمدي مسمى شراب الحقيقة ، وراح المحبة بأظهاره لمن تحته اللواء من الأنبياء والأولياء ومتابعيهم من الأمم لأسكرهم ذلك الرقم وهيمتهم بظهور أنوار تجلي الذات الأحدية لهم ، هذا على المعنى الأول . وعلى المعنى الثاني : لو رقم العارف المحقق الوارث الكمل وهو القطب خليفة قطب الأقطاب على قلب من هو علم بين الناس ووجه لهم وسيدهم في ذلك العصر ، مسمى شراب (٨) المحبة الحقيقية وأظهر الحقيقة الإلهية المستترة بحجب الأكوان وصورهم لكل من تبعه وانتسب إليه فشهدوا ذلك المرقوم شهودا عيانيا (٩) ، وعلّموا إياه علما يقينيا لأسكر ذلك الرقم كل من قرأه قرأة حقيقية من المؤمنين الموحدين . لأنه ينزلة الكتاب المرقوم الإلهي المشار إليه في قوله : « كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون . » (١٠)

١ - ناقص في ر ٢ - قوة : ر ٣ - باللوى : ر ٤ - أحمد بن حنبل ،
٢٩٥/١ - ٢٧١ - اعيانيا : سل ٥ - القلم : ١ ٦ - أبو يعلى : المسند : ٢١٧/٤
٧ - اللؤلؤ : ر ٨ - لشراب : ر ٩ - اعيانيا : سل ١ - المطففين ٢١/١٨

قال رحمه الله :

* تهذب أخلاق الندمى فيهددي بها لطريق العزم من لا له العزم *

اللام في لطريق العزم ، بمعنى : الى . وفاعل يهددي : من في من لا له ولا : بمعنى ليس أي يهذب شربها ، أخلاق الندامي ، فيهددي بسببها الى طريق الحق والعزم اليه بالسير والسلوك من لم يكن في قلبه العزم والتوجه صوبه ، باشتغاله الى الذات النفسانية . وذلك لأن من شرب شراب المحبة وذوق راح الحقيقة ، يوجب إعراض النفس عن جميع ما سوى الله تعالى ، يعطي الإقبال الى المحبوب الحقيقي ، فيدخل في طريق الطلب ويعزم اليه . وطلب الحق والوصول اليه ، لا يمكن إلا بشيئين : اما بالعقل المنور المعادي ، أو بالمتابعة ، ولكون السير العقلي بالإستقبال عند خروجه عن الآثار التي بها يستدل على المؤثر فيها ينقطع ، كما أشار اليه جبرائيل : لو دنوت انملة لإحترقت ، يجب عليه المتابعة لمن تنور قلبه بنور ربه وأراه (١) آيات ذاته وحقايق اسمائه وصفاته على ما هي عليه . كما قال الله تعالى : « كذلك ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين . » (٢) وهم الأنبياء . كما قال الله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني بحبيبكم الله . » (٣) وعند لزومه باب (٤) المتابعة والتأذاه منها يتنور باطنه وينفتح على قلبه باب (٥) الملكوت ، فيشاهد أنوار العبادات وصورها الغيبية .

فيزيد على الطاعات والنوافل ، فيحصل له نتيجتان (٦) : الفرائض والنوافل ، المشار اليهما بقوله تعالى : « ما تقرب الي متقرب بمثل ما افترضت عليه ، ولا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله ، فبي يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يبسط وبي يمشي . » (٧) فحينئذ يتحقق بالوجود الحقاني ويتصف بصفاته ويتخلق باخلاقه كما قال عليه الصلاة والسلام : « تخلقوا باخلاق الله . » (٨) فيخلص من مضايق الصفات الكونية لسعة الصفات الرحمانية .

١- وإرادة : ر ٢- سورة ٣- آل عمران : ٣١ ٤- بان : ر

٥- بان : ر ٦- نتيجت : سل ٧- البخاري : اذان ، ٥٢ ، ٧٤

أبو داود : صلاة ٦٨ ، ٧٤

٨-

قال رحمه الله :

* ويكرم من لا يعرف الجود كفه ويحلم عند الغيظ من لا له الحلم *
لما ذكر التخلق بأخلاق الإلهية التي ببعضه ليقاس عليه كله ، ويكون
الشارب للشراب الخمرى غالبا يتصف عند المباشرة بالكرم والجود خصصهما
(١) بالذكر جمعا بين الشرايين ، ثم قال : ويحلم عند الغيظ من لا له الحلم :
فرقا بينهما : فإن شرب الشراب الخمرى يعطي العليش والغضب (٢) ويلحق
صاحبه بالشجعان .

قال رحمه الله :

* ولو نال قدم القوم قدامها لاكسبه معني شمائلها اللثم *
قدم القوم ، غيبتهم وجاهلهم . والقدم ، ما يشد به الفم ، وكذلك اللثام . لكن
القدم مخصوص بظرف الخمر ، واللثام مخصوص بغم الإنسان . والثم ،
التقبيل والشمائل الأخلاق الحميدة ، أي لو قبل الجاهل الغبي قدم الخمر ،
لأعطاه ذلك التقبيل معاني أخلاقه وصفاته . والغرض ، أن من لم يعلم شيئا من
المعارف الإلهية والحقائق الرحمانية ، لو وصل الى العارف المحقق والكامل
المكمل حامل الأمانة الإلهية ، شارب الشراب الطهوري وأنقاد له ، ويقبل (٣) ما
يشرب اليه على سبيل التصديق والإيمان . يشرب مما يطفح منه لاكسبه ذلك
الإنقياد والقبول معاني قلبية وعلوما يقينية من نتائج المحبة الإلهية والمعارف
الحقانية . فالمراد باقدم : المحجوب الغافل عن (٤) الحقائق : وبالقدم ، العارف
المحقق الذي هو محيط بخمر المعارف ، وشراب الحقائق . فإنه أطلق القدم
وأراد المقدم .

قال رحمه الله :

* يقولون لي صفها فأنت بحالها خبير أجل عندي بأوصافها علم *
* صفاء ولا ماء ولطف ، لا هوي ونور ولا نار وروح ولا جسم *
أي يقولون (٥) لمحجوبون (٦) عن الحقيقة الطالبون إياها ، ما هذه المدامة
التي هذه المذكورات من لوازمها : صفها لنا لإطلاعك عليها ، واحتجابنا عنها ،
كما قيل لرسول الله : أنسب لنا ربك ؟ أي صف لنا ربك ؟

١- خصصها : ر ، سل ٢- ولغضب : ر ٣- وتقبل : ر

٤- من : ر ٥- يقول : سل ٦- المحجوب : ر

فنزلت سورة الإخلاص ، فوصفها بأنها ذات صفاء ولطف لئلا يتوهم أنها من التراب . ثم قال : وليست ماد ولا هواء . لئلا يتوهم أنها منهما ثم وصفها بالنورية ونفى عنها كونها نارا ، ثم نفى الجسمية عنها مطلقا ، وأثبت كونها أمراً روحانياً بقوله : روح ولا جسم ، ليُعلم أن شربها مخصوص بالقلب والروح لا الجسم فصرح هنا بما أراد بالمدامة المذكورة .
قال رحمه الله :

* محاسن تهدي المادحين لوصفها فيحسن فيها منهم النثر والنظم *
أي لها محاسن غفيرة متناهية ، وكلمات غير احاطية ، تهدي تلك الحاسن المادحين إياها الى أوصافها ، فيحسن في مدحها منهم النثر والنظم ، أي في مدحها يصير الكلام المنثور والمنظوم حسنا ومدوحا ؛ كما قال الشاعر :

* ما إن مدحتُ محمداً بمقالتي لكن مدحتُ مقالتي بمحمد *

فمحاسن مبتدأ ، خبره محذوف ، واللام في لوصفها ، بمعنى الي .

قال رحمه الله :

* ويطرب من لم يدرها عند ذكرها كمشثاق نغم كلما ذُكرت نغم *
أي من لم يدرك تلك المدامة ، ولا شربها ، يطرب من ذكرها عند السماع شوقا إليها كمشثاق نغمات (١) فإنه كلما ذُكرت لفظة نغمات يتلذذ (٢) بها ؛ كما قيل :

* أعد ذكر نعمان لنا إن ذكره هو السمك ما كررته يتضوع *

وقيل :

* كرر أحاديث ليلي لي وجارتها إذ الحديث من ليلي تسليني *

وقال رحمه الله :

* وقالوا شربت الإثم ، كلاً وإنما شربت التي في تركها عندي الإثم *
لما استعار في أول القصيدة للشراب الروحاني ، لفظة المدامة ، وشاربها أثم . وشربها إثم (٣) ؛ أطلق الإثم عليها ؛ أي الحبوبون عن الحق الذين (٤) لم يذوقوا لذة المحبة الإلهية واشتغلوا بمحبة الآثار وانتشيت رؤسهم بعبادة الأنداد وأحبوهم كحب الله .

١ - نغمة : ر ٢ - يلتذ : سل ٣ - اسم : ر ٤ - الذي : ر

كما قال تعالى : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله . » (١) على قولهم : شربت الإثم : أي ارتكبت امرا منهيأ عندهم ، وهو ترك اللذات الجسمانية والشهوات النفسانية المباحة في الشريعة ، لعموم الخلائق . فقلت : كلاً ، أي رذعت عن (٢) هذا الكلام . وقلت في جوابهم ، شربت (٣) المدامة التي عندي إثم تركها . لأن الواجب على كل مستعد للحق أن يشرب شراب المعرفة ويطرب من ذكرها فيسقي الطالبين المستعدين الذين هم عطاش المحبة الثابتين في نار الشوق والهجران ، القائلين لأهل جنة الوصول ، أفيضوا علينا من الماء فيضا ، فنحن عطاش ، وأنتم ورود .
قال رحمه الله :

* هنيئنا لأهل الدير كم سكروا بها وما شربوا منها ولكنهم هموا *

أراد بأهل الدير : العرفاء المحققين الذين شربوا شراب المحبة وسكنوا دير العشق ، أي هنيئنا للعرفاء المحققين الذين شربوا شراب المحبة صافية وطابوا وسكروا بها : ولما كانت المحبة الذاتية عين الذات وقليل من يتحقق بها من العرفين فإن الأقطاب والأفراد هم المحققون بها قال ، وشربوا منها ولكنهم هموا ، أي قصدوا شربها وما قدروا عليه . وإنما سماهم الي الدير ترشيحا للاستعارة . حيث جعلهم كالحجاجين كما قيل في الفارسية :

فتية(٤) لا يعرفون العار عارا لا مسلمون ولا يهود ولا مجوس ولا نصارى

قال رحمه الله :

* وعندي منها نشوة قبل نشأتي معنى أبدا تبقى وإن بلي العظم *
أي وعندي من مدامة المحبة وشراب المعرفة نشوة تامة ، قبل نشوة العنصرية ، أي في الأزل . وتلك (٥) النشوة تبقى معي أبدا الأبدية وإن بلي عظمي . وفيه إشارة إلى تحقق بمقام (٦) الكمال الكمل (٧) المكملين .
قال رحمه الله :

* عليك بها صرفا فإن شئت مزجها فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم *

١ - البقرة : ١٦٥ ٢ - عنِّي : ر ٣ - لشربت : ر
٤ - فتية : سل ٥ - ناقص في ر ٦ - ناقص في سل
٧ - ناقص في ر

الظلم بفتح الظاء المعجمة (٥) وسكون اللام بياض الأسنان ويستعمل في الرفيق أيضا وهو المراد هنا ، أي عليك يا سالك ، أن تشرب مدام المحبة الحقيقية صرفا ليزول عنك عقلك وتضمحل بها بشريتك وتبقى حينئذ بالذات الأحدية وتصل الى السعادة السرمدية . فإن شذت مزجها لتقدر على شربها فامزجها بظلم الحبيب وريقه بمص الشفتين منه . فإن عدوك عنه بأن يمزجها بشيء آخر غيره هو الظلم منك فإن سورة شراب المحبة لا تنكسر ولا تسكن إلا بوصول الحبيب وعناقه لا بشيء آخر .
قال رحمه الله :

* ودونكما في الحآن واستجلها به على نغم الالآن فهي بها غنم *
ودونكما بمعنى خذاها . والباء في به بمعنى في . وفي بها معنى مع (٦) .
واستجلها ، أي وأطلب ظهورها . وضمير بها عائد الى الالآن ، وهي المدامة ، أي وخذاها واشرب منها في الحآن وهو حانة الخمار . على نغم الالآن الطيبة والأصوات المطربة . فإن شرب المدامة مع النغم غنيمة . والمراد بالا لآن الطيبة كل ما يفضي بالوجد ويوقد نار الشوق ويهيج حرارة اشتغال الاشتياق من قراءة القرآن وحضور مجالس الذكر وسماع أقوال المغني وما شابهها

قال رحمه الله :

* فما سكنت والهم يوما بموضع كذلك لم يسكن مع النغم الغم *

أي لم يجتمع الشراب الحقيقي والهم في قلب واحد ، كما لم يسكن من النغم الغم لإعطاء كل واحد (٣) منهما السرور واللذة ، والضدان لا يجتمعان .
واعلم أن الهم والغم ، إما أن يكون على فوات مطلوب مرغوب فيه ، أو حصول ما لا يلائم الطبع ولا يوافق النفس ويكون مرغوبا عنه . ومن ذاق شراب المعرفة وتحقق بذوق التوحيد . لا يحزن على فوات مطلوب ما لعلمه بأن ما هو له لا يمكن ان يفوت عنه . وما ليس له لا يمكن أن يصل اليه ؛ بل لا (٤) يشاهد للغير وجودا ليكون مرغوبا عنه ، لشهود (٥) جمال الذات الأحدية في كل شيء . كما قيل :

* تجلي لي المحبوب من كل وجهة فشاهدته في كل معنى وصورة *

١- ناقص في سل ٢- على : ر ٣- ناقص في سل ٤- لشهودة : ر

٥- ولو يحصل : سل ٦- يغنيك : ر ٧- الزمر : ٦٨ ٨- غافر : ١٦

إلا أن يغلب عليه احكام الكثرة ومقتضيات التفرقة . فحينئذ يغمث هن شيء ويفرح بشيء . لقلبة وجه البشرية على وجه الربوبية الحاصل من ظهور الهوية الأحدية فيه .
قال رحمه الله :

* وفي سكرة منها ولو عمر ساعة ترى الدهر عبدا طايعا ولك الحكم *
أي لو حصل (١) لك يا طالب الحق وسالك سبيله وشارب شراب المحبة ورحيق الحقيقة ، سكرة واحدة من المدامة الحقيقية ، ولو كانت تلك السكرة ساعة من عمرك ترى الدهر وأصله ممن تحت حكمه عبدا لك طايعا لحكمك وترى أنك الحاكم عليه . وذلك لأن سكرة منها تغنيك (٢) في الذات الأحدية تطبيق بها وتجعل ذاتك متحدة بذاتها . فيكون لك الحكم في الدهر وما تحت حكمه من أهله وفي الحقيقة هذه السكرة هي الصفة التي قال الله تعالى عنها : « فصعق من في السموات ومن و الأرض إلا ما شاء الله » (٣) لأن كلا منهما لا يحصل إلا من تجليات الجلال الذي للواحد القهار ، كما قال الله : « لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار . » (٤) ولها أسرار أخر لا يحتمل المقام بيانها .
قال رحمه الله :

* فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا ومن لم يمت سكرا بها فاته الحزم *
أي اذا كان في سكرة واحدة منها يحصل للطالب هذه الساعة الأبدية والسياسة السرمدية التي عندها يكون العيش طيبا . فلا عيش لمن عاش صاحيا في الدنيا مخجوبا عن الحقيقة ومعانيها ، مفتونا بالدنيا ومعانيها . ومن لم يمت أي ومن لم يمت بالموت الإرادي حال كونه سكرانا منها ، قاته الحزم والعقل . فإن ذلك الموت يعطي الحياة الأبدية وعيش الدنيا يورث الوفاة السرمدية . فلا عقل لمن يختار الفاني على الباقي ، والموت على الحياة . واعلم أن المراد بالصحو هنا ، الصحو الأول الذي للمحجوبين ، وهو الصحو الذي يكون قبل السكر والوصول الي مقام الجمع : لا الصحو الثاني ، الذي يكون للكاملين المكملين بعد السكر والوصول الي مقام الجمع . فإنه أعلى المقامات ، وأرفع الدرجات .

١- ولو يحصل : سل ٢- يغنيك : ر ٣- الزمر ٦٨

٤- غافر : ١٦

قال رحمه الله :

* على نفسه فليبك من ضاع عمره . وليس له فيها نصيب ولا سهم *
فإنه خاسر الدنيا والآخرة ، لزوال ما كان في يده من العمر والإستعداد الذي
به يمكن كسب سعادة الدارين ، وتحصيل سيادة المقامين ، فما ربحت تجارتهم
وما كانوا من المهتدين ، « خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين . » (١)
لضياع عمره في تحصيل الفاني الذي يجب تركه ، فيقول نفسه : « يا
حسرتي على ما فرطت في جنب الله . » (٢) أعاذنا الله منه وجعلنا من المتقين
ورزقنا وإياكم مقامات العارفين وكمالات الكاملين إنه أرحم الراحمين .

Şİİ İMÂMET NAZARİYESİ

(Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)

Dr. Hasan ONAT

GİRİŞ

İmâmet Meselesi Hakkında

"İmâmet" ve "Hilâfet" kavramları, çoğunlukla eş anlamlı kabul edilmiş ve Hz. Peygamber'in vefâtını müteakip müslüman toplumun liderliği anlamında kullanılmıştır². Hz. Ebû Bekir'e "Halifetu Resûlillah"³, Hz. Ömer'e de "Emîru'l-Mü'minîn"⁴ dendiği bilinmektedir.

Şîa, imâmet ve hilâfet kavramlarını birbirinden ayırır. Onlara göre Halife, Şîi olmayan, nass ve tâyinle değil, başka yollarla müslümanların başına geçen kimsedir. İmam ise, nass ve tâyinle belirlenen Şîi liderdir⁵. İmâmet daha çok Şûlerce kullanılan bir tâbirdir. İbn Nedim'in verdiği bilgilere göre imâmet konusunda ilk kalem oynatanlar ve konu ile en çok ilgilenenler Şûiler olmuştur⁶.

İmâmet-Hilâfet meselesi, İslâm tarihi boyunca müslümanların başını en çok ağrıtan meselelerden birisidir. Eş'arî'nin de işâret et-

1 Bk. İbn Haldun, Mukaddime, çev. Z.K. Ugan, İst. 1968, c. 2, s. 481

2 İmâmetin lugat ve ıstılah anlamı ile ilgili olarak bk. Ruşdî Ulyan, el-İslâm ve'l-Eulâfe, Bağdat 1977, s. 22-24; Avni İlhan, Âmidî'de İmâmet Nazariyesi, (Basılmamış Doktora Tezi), Ank. 1982, s. 21 vd.

3 İbn Haldun, Mukaddime, c. I., s. 482

4 Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî, Tarihu'l-Hulefâ, Kahire 1383, 136

5 Bk. Muhammed Diyâu'd-Dîn er-Reys, en-Nazariyyetu's-Siyâsiyyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1966-1967, s. 107-109

6 İbn Nedim, el-Fihrist, Beyrut 1398, s. 249-250; Yeri gelmişken bir hususun altını çizmek istiyoruz: İbn Nedim'in imâmetle ilgilendiklerini ve bu konuda kitap yazdıklarını bildirdiği kimselerin hicri ikinci asırda yaşamış olmaları, önemle üzerinde durulması gerekli olan bir husustur. Öyle zannediyoruz ki, imâmet meselesiyle ilgili tartışmaların ikinci hicri asrın ikinci yarısında, Abbasîlerin iktidara gelişini müteakip yoğunlaşmış olması, Şîilîğin ve ilk Şîi fikirlerin teşekkülü açısından önemli ipuçları taşıyor olmalıdır.

tiği gibi⁷, Hz. Peygamber'in vefâtını müteakip müslümanların karşılaş-
tıkları ilk ciddi ihtilaf, imâmet konusunda ortaya çıkmıştır. Her ne ka-
dar Hz. Ebû Bekir'e bey'at edilmesiyle mesele halledilmiş gözüküyorsa
da, maalesef öyle olmamış; günümüze kadar uzanan bir dizi problemin
ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Kanaatimize göre, "imâmet-Hilâfet" meselesinin bu kadar dallanıp
budaklanmasının, İslâm'ın siyâsî konuları büyük ölçüde müslümanlara
-insana- bırakmış olmasıyla bir irtibatı olmalıdır. Kur'an, İslâm toplu-
munun idâri yapısıyla ilgili, birkaç temel ilkenin dışında fazla bir şey
getirmemiştir⁸. Hz. Peygamber'den Kur'an'ın ana esprisine ters düşe-
cek bir davranış beklemek de mümkün değildir. Kur'an, idârî, siyâsî
yapıyla ilgili bir belirlemede de bulunmadığına göre, müslümanlar
bu konunun doğrudan kendilerini ilgilendirdiğini, sosyal değişme ve ge-
lişmeye uygun olarak Kur'an'da belirtilen temel ilkelerin ışığında çö-
züme kavuşturulması gerektiğini, iyice bilmek zorundaydılar. Öyle
zannediyoruz ki, Hz. Peygamber'in, nâşi ortada dururken, bazı müslü-
manların, Sakife'de, halife seçimiyle ilgilenmeleri, -bazı kimselerce bir
vefâsızlık olarak değerlendirilmekte ise de- onların Kur'an'ın bu ince
esprisini iyi kavradıklarının bir işâreti olarak düşünülebilir. Kur'anî
açıdan meseleye baktığımız zaman, dört halife dönemi idârî-siyâsî uy-
gulamalarının, Peygambersiz hayata intibak etmeye çalışan müslüman-
ların ciddi arayışları olarak değerlendirilmesi lâzım geldiğini düşünme-
den edemiyoruz.

Üzülerek belirtmek gerekir ki, tarihi seyir içerisinde müslümanlar,
siyâsî-idârî meselelerin müslümanlara bıraktığı gerçeğini pek anlamak
istememiş gibidirler. Şîa, problemi Allah'a çözdürtmek istemiş, ortaya
kocaman bir imâmet nazariyesi, nass ve tâyinle gelen mâsum imamlar
çıkmıştır. Ehl-i Sünnet, uzlaşmacı tavrına uygun olarak siyâsî mese-
leleri ağırlıklı bir şekilde hilâfet noktasında ele almış ve işi Kureyş'e
hallettirme yoluna gitmiştir. Hilâfet-İmâmet konusunda, vahyî çizgiye en
yakın görüşün, sadece Hariciler tarafından ortaya atıldığını belirtmekte
yarar vardır. Fakat, ne yazık ki, Hariciler de, belki sâdece bu konudaki
takkidre şayan çıkışlarını geliştirememişler, aşırılıkları yüzünden, insan
fitratını zorlamışlar ve tarihin derinliklerinde kaybolup gitmişlerdir.

Şîilik dendiği zaman akla ilk gelen imâmet meselesi olmaktadır.
Şîa, diğer fırkalardan farklı olarak "İmâmet"i inanç esasları arasında

7 Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, c. I., s. 39.

8 Bk. M.S. Hatiboğlu, Hilâfetin Kureyşliliği, A.Ü.İ.F.D. c. XXII, s. 141-2

mütâlaa etmiştir. Bu sebepten, Şiîliği anlayabilmek için, öncelikle bu "İmâmet" meselesinin iyi bilinmesi gerekmektedir.

Kuleynî, Kummî ve Tûsî, farklı zaman dilimlerinde yaşamış; Şiîliğin tarihî seyriinde ciddi katkılarda bulunmuş üç büyük Şiî âlimidir. Kuleynî, 329/940 yılında Bağdat'ta ölmüştür. Şiîlere göre, gelmiş geçmiş muhaddislerin en büyüğüdür. el-Kâfî isimli eseri, Şiîlerin muteber addedikleri hadis kitaplarının başında gelir. "Şeyh Sadûk" adıyla tanınan Ebû Câfer Muhammed İbn Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, 381/991 yılında vefat etmiştir. Bu da Kuleynî gibi ünlü hadis âlimlerindendir. Tûsî ise 672/1274 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Şiâ'nın yeniden derlenip toparlanmasında büyük rolü olduğu bilinen Tûsî iyi bir mütekekkimdir.

1. İmâmet Meselesi, Yeri ve Hükümü

a) İmâmet Meselesi:

Şiâ deyince, aklımıza ilk gelen "imâmet meselesi" olmaktadır; çünkü hemen hemen bütün Şiî fırkalarının merkezî fikri, "Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetinin ve hilâfetinin, gizli ya da açık nass ve vasiyetle olduğu" ve "imâmetin onun evlâdından başkasına geçmeyeceği" hususudur⁹. Başka bir ifade ile Şiâ'ya karakteristik rengini kazandıran imâmet meselesi olmuştur.

Tûsî, imamı târif ederken şöyle der: "imam dinî ve dünyevî hususlarda, yeryüzündeki (dâru't-teklîf) umumî riyâsete asâleten sâhip olan bir insandır"¹⁰. Bu târifdeki "dinî ve dünyevî hususlarda yeryüzündeki umumî riyâset" tâbiri Tûsî'nin imâmet anlayışını net ve özlü bir şekilde ortaya koyar.

Kuleynî, imâmet meselesini işlerken ilkönce imâmet ve nübüvvet arasında bir bağ tesis etmeye çalışır¹¹. Ona göre, "imamlar, nebî olmakla beraber, Resûlullah (s.a.s)'ın makamındadırlar"¹²; Allah'ı bilmek bile ancak "Allah'ı, Resûlünü ve Ali'nin velâyetini tasdik etmekle, onu ve hidâyet üzere olan imamları benimsemekle..."¹³ mümkün olabilir.

9 eş-Şehrestânî, el-Milel ve'n-Nihal (Beyrut 1975), 1/146; ayrıca bk. W. Ivanov, İslâm Ans. 6/281 vd.

10 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 15

11 Bk. Kuleynî, Usûlu'l-Kâfî, 1/169, 245, 270 vs.; krş. Şeyh Mâfid, Evâilu'l-Makâlât, Tebriz 1358, 73 vd.

12 Kuleynî, 1/270

13 Kuleynî, 1/180

Kuleynî, meselenin nübüvvetle alâkasını kendine göre tesis etmeye çalışırken "muhaddeş" adını verdiği yeni bir mefhûmla imamlar ve peygamberler arasındaki farkı izah etme yoluna gider. Ona göre muhaddeşler, meleklerin seslerini işiten fakat kendilerini göremeyen kimselerdir¹⁴, yani "imamlar ve sadık âlimler muhaddeşlerdir"¹⁵.

Kuleynî, "İmâmet, Allah ve Resûlü'nün hilâfetidir; din başkanlığı, müslümanların nizamı, dünyanın salâhı ve mü'minlerin şerefidir; İslâm'ın nemalandığı kökü ve yükselen dahdır"¹⁶ ifâdeleriyle meselenin dinî ve dünyevî yönünü de çerçevelemiştir. "İmamlar yeryüzünde Allah'ın halifeleridir"¹⁷; "yeryüzünün hepsi imamların mahdır"¹⁸ sözleriyle konunun daha da açıklık kazandığını görmekteyiz.

Kummî, İtikâdât'ında imâmetle ilgili olarak meselenin itikâdî yönü üzerinde durmuştur. Ona göre, "Allah'ın, nebîsi muhammed (s.a.s)'den sonra yarattıkları üzerindeki delili oniki imamdır"¹⁹; "Allah, Muhammed (s.a.s)'den ve imamlardan (a.s) daha üstün bir yaratılmış" yaratmamıştır²⁰; "imamları sevmek iman, onlardan nefret küfürdür"²¹; onların buyruğu Allah'ın emri, yasakları da Allah'ın nehyidir"²².

Kirmânî'nin "İmâmetin isbatı ve vücûbiyeti" için serdettiği delillere dikkat ettiğimiz zaman, onun imâmet anlayışını tespit etme imkânımız hâsıl olmaktadır. Ona göre, Resûlullah'ın ebediyyen yaşaması imkansız olduğuna göre, onun nübüvvetin dışındaki görevlerini deruhte edecek bir imama ihtiyaç olduğu açıktır; bu da imâmetin vücûbiyetini gösterir²³. Aynı şekilde, Kur'an'ın, sünnetin, şerfatın ve diğer dinî esasların ziyâdeden noksandan ve değişmeden korunabilmesi için imâmetin vücûbiyeti zarûridir²⁴. Kirmânî'nin bu konuda zikrettiği diğer deliller imâmet meselesinin çeşitli cephelerini açıklar²⁵.

14 Kuleynî, 1/271

15 Kuleynî, 1/271

16 Kuleynî, 1/193

17 Kuleynî, 1/193

18 Kuleynî, 1/407

19 Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, Risâletu'l-İtikâdât'l-İmâmiyye, çev. E. Ruhi Fiğlah, Ankara 1978, 109

20 el-Kummî, İtikâdât, 108

21 el-Kummî, İtikâdât, 110

22 el-Kummî, İtikâdât, 110

23 Kirmânî, el-Mesâbih fi Isbât'l-İmâme, 30-81

24 Kirmânî, aynı eser, 81-82

25 Bk. Kirmânî, aynı eser, 80-96

b) Usûl-i Dîn ve İmâmet

Tûsî, imâmet hakkındaki risâlesini kaleme alırken hamdele ve salveleden sonra "Bilmek gerekir ki, her meselenin ilimde de bir yeri vardır²⁶" hükmünden hareket ederek imâmet meselesinin yerini belirtmeye çalışır. Ona göre imâmet, tevhîd, adâlet ve nübüvvet mertebesinde olan bir meseledir²⁷. Bir başka yerde, "Ehl-i hak" diye isimlendirdiği kurtuluşa erenlerin inanç esaslarını şöyle belirtir: "Onlar (ehl-i nak), tevhîde, adl'e, nübüvvete ve imâmete inananlardır"²⁸. Bu ifâdede de imâmetin usûl-i dinin diğer esasları ile beraber aynı mertebede değerlendirildiğini görüyoruz.

Bilindiği gibi İmâmiyye'ye göre usûl-i dîn beştir²⁹: Tevhîd³⁰, Nübüvvet³¹, imâmet, adl³² ve meâddır³³. Kuleynî imâmet meselesini inanç esasları arasında yani usûl-i dîn içinde mütâlea etmiştir; onun bu hususta Nübüvvet-imâmet mefhumları arasında tesis etmeye çalıştığı bazı bağlardan daha önce söz etmiştik. Tûsî'nin bu noktaya "lutf" nokta-i nazarından yaklaşmakta olduğu dikkati çekmektedir. Şöyle ki, Tûsî'ye göre Allah, "kulların menfaatları için güçleri nisbetinde onları mükellef tutar ve onların üzerlerine mükellefiyetleri ile ilgili vecibeleri lûtuftan yükler"³⁴; nübüvvetin ise böyle bir lûtuftan aşıkardır³⁵; imâmet de kulların mükellefiyetleriyle ilgili bir vecibe olduğuna göre o da bir lûtuftur. Tûsî, bunu şöyle ifâde eder: "Mükellefleri tâata yaklaştıran ve onları ma siyyetten uzaklaştıran herşey ıstılahta lûtuftan diye isimlendirilir. Bu sebepten şu husus gayet açıktır: Tâyin ve görevlendirme yoluyla gerçekleşen imâmın mevcûdiyeti, vâcib teklifler hususunda bir lûtuftur"³⁶.

26 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 13

27 Tûsî, aynı eser, 14

28 Usûl-i dîn hakkında derli toplu bilgi için bk. E. Ruhi Fiğlah, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, İst. 1980, 120-133

29 Tûsî, aynı eser, 23

30 Bu konu hk. bk. Kuleynî, el-Kafi, 1/72-178; Kummî, İtikadât, 17-23; Şeyh Mufid, Evâil, 50-51; M.B. el-Muzaffer, Şia İnançları, 26-30

31 Bk. Tûsî, aynı eser, 14; şeyh Mufid, Evâil, 70 vd.; Kummî, İtikadât, 104 vd.; M.R. Muzaffer, aynı eser, 38 vd.

32 Bk. Şeyh Mufid, Evâil, 60; Kummî, aynı eser, 78

33 Bk. Şeyh Mufid, aynı eser, 60 vd.; M.R. Muzaffer, aynı eser, 107

34 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 14

35 Krş. M.R. el-Muzaffer, aynı eser, 39 vd.

36 Tûsî, aynı eser, 16

Bunlardan anlaşılıyor ki, Tûsî imâmet meselesini usûl-i dîn içinde mütâlea ederken "lutf" kavramından hareket etmekte ve konuya yeni bir derinlik kazandırmaktadır³⁷.

Kuleynî, imâmet-risâlet bağımlı önce Kur'an vasıtasıyla kurmak ister. Ona göre, "Bugün size dininizi olgunlaştırdım, size nimetlerimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı beğendim"³⁸ âyeti Vedâ Haccı esnasında nâzil olmuştur ve burada belirtilen "dinin kemâle ermesi", "imâmet" işiyle gerçekleşmiştir³⁹. Bu ise el-Kâfi'de şöyle ifâdesini bulur: "Hz. Peygamber (s.a.s) vefat etmeden önce ümmeti için gereken her şeyi beyan etmiş ve Hz. Ali'yi imam olarak tayin etmiştir"⁴⁰. Hz. Ali'nin imam tayin edilmesi ise dinin kemâle ermesi demektir.

Bu hususla ilgili olarak Kuleynî'nin naklettiği bazı istidlaller de vardır. Mesela, Allah'a ancak O'nu bilen ibâdet eder bilmeyen ise dalâlette olduğu halde ibâdet etmiş olur. Allah'ı bilmek de Allah'ı, Resûlü'nü ve Ali'nin velâyetini tasdik etmekle, onu ve hidâyet üzere olan imamları benimsemekle ve onların düşmanlarından uzaklaşmakla mümkün olur⁴¹.

Kuleynî, meseleyi inanç esasları arasında değerlendirirken Kur'an'dan yeni deliller de zikreder. Ona göre "kime hikmet verilmişse, ona çok hayır verilmiştir"⁴² âyetindeki "hikmet", Allah'ı, bilmek, itâat etmek ve imamı tanımaktır⁴³. Yine "Allah'a, Resûlüne ve indirdiğimiz nûra inanın"⁴⁴ âyetinde geçen "nûr", "Âl-i Muhammedden kıyâmete kadar gelecek imamların nûrudur. Onlar Allah'ın indirdiği nûrudurlar. Onlar Allah'ın göklerde ve yerdeki nûrudur"⁴⁵.

Kummî'nin de imâmet meselesini usûl-i dinin içinde mütâlea etmeyeceğini düşünmek pek mümkün değildir. Kummî'nin ifâdelerine göre, "Güçlü ve Ulu Allah'ın, Muhammed'den (s.a.s) ve imamlardan (a.s) daha üstün bir yaratılmış yaratmadığına; onların, Allah'ın gözünde halkın en sevgilileri, en ekremi ve O'nu en önce kabul edenleri olduklarına" inanmak gerekir⁴⁶. İmamlar, "Allah'ın kendilerine itâat etmeyi emrettiği ulu'l-emr olan kişilerdir"⁴⁷.

37 el-Cubbâi'nin lutf kavramı ile Tûsî arasındaki irtibat, tedkike değer bir konu olabilir.

38 Mâide: 5/3

39 Kuleynî, Usûlu'l-Kâfi, 1/195

40 Kuleynî, aynı eser, 1/199

41 Kuleynî, 1/180

42 Bakara: 2/269

43 el-Kâfi, 1/185

44 Teğâbun: 64/8

45 Kuleynî, 1/194

46 Kummî, İtikadât, 108

47 Kummî, aynı eser, 109

2. İmâmet Nass İle Olur

Konuyu Tûsî'ye ve diğer müelliflerimize göre ele almadan önce, Lûtf kavramından kısaca söz etmek, kanaatımızca faydalı olacaktır; çünkü Tûsî, imam tâyini meselesinde de yine "lûtf"u hareket noktası olarak seçer.

"Lûtf" daha çok Mu'tezilî ekolün terminolojisinde yer etmiş bir mefhumdur. Pezdevî'nin dediği gibi, bir yandan "istitaa", diğer taraftan da "Allah'a bir şey vâcib olup olmadığı" meseleleriyle alâkalıdır⁴⁸. "Salah-aslah"⁴⁹ ise, lutf'un bu ikinci yönünün sonuçları üzerine bina edilen bir meseledir.

Biz, Mu'tezile açısından oldukça önemli olan bu hususla ilgili tartışmaları ve başlı başına bir tetkik konusu olan Mu'tezilî-Şîî fikirlerin kaynaşmasını, özellikle "lûtf" kavramının Şîî düşünceye intikalini başka çalışmalara bırakarak bizi alâkadar eden bazı hususlara işaretle iktifa edelim. "Ehl-i Sünnet'e göre Allah'a hiç bir şey vâcib değildir. O'na hiç bir şey gerekmez"⁵⁰; "Mu'tezile, Kaderiyye, ve Râfızilere göre Allah'a gerekli olan vâcib olan şeyler vardır, onlara göre kullar için aslah olanı, en iyi ve faydalı olanı yapması Allah'a vâcibdir, gereklidir"⁵¹.

Pezdevî'nin bu ifâdeleri bize, Şîa'nın "lûtf" konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını bildirmektedir⁵². Bu mâlumattan sonra Tûsî'nin şu sözleri daha iyi anlaşılabilir: "Lûtf iki kısma ayrılır: Birincisi Allah'ın fiilinden olanlar; ikincisi Allah'tan başkasının fiili ile olanlar. Her kısım da kendi arasında yukarıdaki gibi ikiye ayrılır: Birincisi vâciblerde olan lûtf, ikincisi menduplarda olan lûtf. Allah'ın fiilinden olan bütün lûtuflar vâcibdir, kul onunla mükellef kılınmıştır. çünkü onun yerine Allah'ın diğer bir fiilinin veya başka bir kimsenin fiilinin kâim olması imkansızdır. O lûtuftur; Allah üzerine vâcibdir"⁵³.

Tûsî'ye göre, daha önce de işaret edildiği gibi, "imâmın mevcûdiyeti vâcib teklifler hususunda bir lûtuftur"⁵⁴ yani Allah kulları için her

48 Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akâidi (çev. Şerafeddin Gölcük) İst. 1980, 178-179

49 "Salah-aslah" konusu hk. bk. Kemal Işık, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 1967, 78; M. Ebû Zehra, İslâm'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi, İst. 1970, 178-9

50 Pezdevî, aynı eser, 179

51 Pezdevî, aynı eser, 179

52 Krş. M.R. el-Muzaffer, Şîa İnançları, 50

53 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 16-7

54 Tûsî, aynı eser, 16

zaman bir imam tayin etmek zorundadır. Bu husus Kuleynî'de "yeryüzünde iki kişi kalsa, onlardan biri hüccet olur"⁵⁵; "yeryüzü imamsız kalmaz"⁵⁶ şeklinde ifâdesini bulurken Kummî "inaniyoruz ki, yeryüzü Allah'ın yarattıkları için hüccetinden, yani açık (zâhir) veya gizli (hafî) ve belirsiz bir imamdan mahrum olamaz"⁵⁷ sözleriyle belirtilir.

"İmamın mevcudiyeti vâcib teklifler hususunda bir lûtf" olunca, "lûtf"un gereği olarak imam nasbı da Allah'a ait olacaktır. Tûsî bunu şöyle dile getirir: "Zikredilen imamın ya vâcibi ihlal etmesi veya kötü fiil işlemesi câiz olur, ya da öyle olması câiz olmaz. Eğer câiz olursa, lûtf olması yani yaklaştırılarak veya uzaklaştırılarak lûtf olması imkansız olur ve dışında olduğu şeylere dâhil olması gerekli olur. Yani ma'siyyetin ona câiz olmasından dolayı nefesine muhtaç olanlardan olur. O varoluşu itibariyle muhtaç olunandır; muhtaç olanlardan değildir. Muhtaç olunan ise, muhtaç olandan başkadır (.....) Birinci kısımdan olması imkansız olursa, ikinci kısımdan olması gerekli olur; o zaman onun Allah'tan başkasının fiili ile nasbı imkansızdır; çünkü sırlara muttali olmayan, o sırlara hiçbir zaman muttali olamaz. Ma'siyyetin gerçekleşmesi kaçınılmaz olduğundan, vâsıfları ayırdetmeye kâdir olmayan bir kimsenin imam tâyin etmesi de imkansızdır"⁵⁸.

Tûsî, bir başka yerde imam nasbının Allah için gerekliliğini "umumî maslahat" meselesine bağlayarak şunları söyler: "İmam nasbında, mükellefler için umûmî bir maslahat vardır; eğer mefsetet olsaydı onlara (mükelleflere) dönerdi; onlar için maslahattan başka her şey mefsetet olurdu"⁵⁹.

Tûsî, "imâmet konusunda seçme hakkının mükelleflere verilmesi niçin câiz olmasın" şeklinde gelebilecek bir soruya yine umumî maslahat noktasından hareketle şöyle cevap verir. "Zarurî olarak biliyoruz ki, muhakkak her hâkim idâre ettiklerini onlardan daha iyi bilir ve ancak onların maslahatlarını ister. Onların maslahatları yüzünden kâim nâibin seçilmesini onlara bırakması, kendisi için kötü bir iş olur"⁶⁰.

Kuleynî'de ve Kummî'de imam tâyini ile alâkalı olarak henüz "lûtf" konusuna temas edilmediği dikkatimizi çekmektedir. Kuleynî,

55 Kuleynî, 1/179

56 Kuleynî, 1/178

57 Kummî, İtikadât, 111

58 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 16

59 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 18; krş. İbn Haldun Mukaddime, 1/256

60 Tûsî, aynı eser, 19

imâmet müessesinin son derece şerefli ve yüksek bir mevki olduğu için ümmetin ihtiyarına bırakılmıyacağı görüşündedir⁶¹. Ona göre, imâmetin kıymetinin ve mevkiinin ümmet tarafından bilinebilmesi imkansız olduğundan imamın doğrudan doğruya Allah tarafından tâyini gerekmektedir⁶².

Kuleynî imamın doğrudan Allah tarafından tâyininin ya peygamber, ya da bir önceki imam vasıtasıyla olacağını söyler⁶³. Ona göre, Hz. Peygamber (s.a.s) daha vefat etmeden, kendisinden sonra kimin imam olacağını bildirmiştir; çünkü "Bugün size dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım"⁶⁴ âyetinde zikredilen "dinin kemâli" Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti ile tahakkuk etmiştir. Kuleynî, bu âyet nâzil olduğu zaman Hz. Peygamber'in Âli'nin velâyetini izhâr etmekten çekinmesi üzerine "ey peygamber, sana indirileni tebliğ et"⁶⁵ âyetinin nâzil olduğunu, bunun üzerine Hz. Peygamber'in, Âli'nin kendisinden sonra velâyet makamına tâyin olduğunu bildirdiğini ifade eder⁶⁶.

Hemen hemen bütün Şii kaynaklarda Hz. Ali'nin imâmeti için vazgeçilmez bir delil olarak ileri sürülen "Gadîr Hum" hadisesi Kuleynî tarafından da zikredilir. Olay özetle şöyle olur: Hz. Peygamber (s.a.s) Vedâ Haccı'ndan dönerken yolda Mâide sûresinin 67. âyeti nâzil olur. (Ey elçi Rabbinden sana indirileni duyur; eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur) Bu âyet nâzil olduğu zaman hacdan dönen Hz. Peygamber'in de içinde bulunduğu kafîle, Mekke ile Medîne arasındaki Cuhfe yakınlarında Gadîr Hum denilen bir yere gelmiştir. Burada ağaç, su gibi şeyler olmadığı için konaklamak âdeti yoktur; fakat yolların ayırım noktası olduğundan Hz. Peygamber ashâbının durup etrafında toplanmasını ister ve kızgın güneş altında onlara hitap eder⁶⁷. Kuleynî'ye göre bu âyetin nâzil olma sebebi, Mâide sûresinin 55. âyetiyle (sizin dostunuz ancak Allah, O'nun elçisi ve namazlarını kılan, zekâtlarını veren, rükûa varan mü'minlerdir), Hz. Ali'nin velâyeti bildirilmiş olmasına rağmen Hz. Peygamber'in "ümme Ali'nin velâyetini reddedip dinden çıkar endişesiyle" gizlemiş olmasıdır⁶⁸. Kuleynî, Mâide sûresinin 67. âyetinin nâzil olması

61 Kuleynî, 1/199

62 Kuleynî, 1/199

63 Kuleynî, 1/286, 287, 289, 290 vs.

64 Mâide: 5/3

65 Mâide: 5/67

66 Kuleynî, 1/291

67 Bu konu hk. bk. E.R. Fiğlahı, Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri, 108-9; A. Gölpinarlı, İslâm Mezhepleri ve Şiilik, İst. 1979, 40-44

68 Kuleynî, 1/289

üzerine Hz. Peygamber'in Gadir Hum'da "Allah'ın, Ali'nin velâyetini bildirdiğini" şöyle ilân ettiğini söyler: "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de de onun mevlâsıdır; Allahım ona dost olanlara dost, düşman olanlara da düşman ol"⁶⁹

Kuleynî, Şîa'ya göre oldukça önemli olan bu hadiseyle birlikte, Hz. Ali'nin imâmeti için daha birçok delil zikreder. Mesela ona göre, Arşın listesinde şöyle yazar: "Hamza Allah'ın ve Resûlü'nün aslanı ve şehitlerin efendisidir. Arşın en yüksek noktasında ise "Ali emîru'l-mü'minin'dir" diye yazar⁷⁰. Kuleynî'ye göre Kur'an'da birçok âyet Ali'nin imâmetini bildirmiştir⁷¹: "şayet yolda doğru gitselerdi onlara bol su verirdik"⁷² âyeti, "eğer Emîru'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti, çocuklarının vasîliği istikametinde gidip, emir ve nehiyle onlara itâat etselerdi onlara bol su verirdik" manasını tazammun etmektedir ve Ali'nin imâmetine delildir⁷³.

"İmâmet Meselesi" başlığı altında Kuleynî'nin imâmet ve risâlet arasında tesis etmeye çalıştığını söylediğimiz bağ, imam tâyininde yine karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'den sonra imam olacak kişilerin bir önceki imam tarafından bildirilmesi lazımdır. İmamlar "muhaddes" olduklarından⁷⁴ Allah kendilerinden sonra kimin imam olacağını onlara beyan eder; "her imam kendinden sonra kimin imam olacağını bilir ve onu vasiyet eder"⁷⁵. Kuleynî'ye göre, imamın kendinden sonraki imamı tâyin etmesi, Kur'an'ın "Allah size emânetleri ehline tevdi etmenizi emreder"⁷⁶ emrine uymaktan başka bir şey değildir⁷⁷. Üstelik bir imam görevi Allah'ın emriyle⁷⁸ bir sonraki imama devrederken yanında bulunan kitap, silah, ilim vb. emânetleri de tevdi eder⁷⁹.

Kummî'ye gelince, meseleyi teferruata dalmaksızın net bir şekilde ortaya koyduğuna şahit olmaktayız. Ona göre her nebînin yüce Allah'ın emriyle kendisine vasiyette bulunduğu bir vasîsi vardır⁸⁰; Allah Hz.

69 Kuleynî, 1/295

70 Kuleynî, 1/224

71 Krş. A. Gölpınarlı, aynı eser, 313

72 Cin: 72/16

73 Kuleynî, 1/220

74 Kuleynî, 1/269, 270

75 Kuleynî, 1/277

76 Nisâ: 4/62

77 Kuleynî, 1/276

78 Kuleynî, 1/277-8

79 Kuleynî, 1/276

80 Kummî, İtikadât, 107

Muhammed'den ve imamlardan daha üstün bir varlık yaratmamıştır⁸¹. Kummî, Kuleynî'nin beyan ettiği hususları sanki aynen kabul etmiş gibidir. Pek bir yenilik göze çarpmamaktadır. Mesela 12. imamdan söz ederken şöyle der: "Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun Nebî ve selâm üzerlerine olsun imamlar, onun adını ve soyunu işaret etmişler, onu tâyin etmiş ve müjdelemişlerdir"⁸².

Kirmânî'nin, imâmetin ancak Allah tarafından nassla mümkün olacağı hakkında ileri sürdüğü delilleri dikkatle tetkik ettiğimiz zaman adeta Kuleynî'nin ve Kummî'nin bu konudaki fikirlerinin daha sistemli bir şekilde ortaya konulmuş haliyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Onun ileri sürdüğü yedi delilden ilk ikisi imâmetin nübüvvetle alâkasını ön şart olarak almıştır; "imâmet için asıl olan nübüvvetir, imâmet nübüvvetin dalıdır ve Resûlullah'ın makamına haleftiktir; ancak Allah'ın ve Resûlü'nün ihtiyarıyla ve nassla sahih olması evlâdır. O halde imâmet de ancak nassla sahih olur"⁸³. Bundan sonraki iki delil "Allah'tan başkasının sırlara muttali olamayacağı" noktasından hareketle imâmetin nassla olması gerektiğini ifâde etmeye çalışır⁸⁴. Kirmânî beşinci delilinde şöyle der: "İmâmet için azalarda ziyâdelik ve noksanlık gibi yaratılıştan mevcut bir alâmet yoktur ki, bu alâmetleri taşıyan imam olsun. Meselâ devenin uzun boynu ve filin hortumunun olması, ne zaman görülürse bu cinslerin yaratılışına delâlet eder. İmamın bilinmesi dinen bir vecibedir. Dinen bilinmesi gerekli olan şeylere ancak resuller vasıtasıyla yol bulunur. İmâmet de ancak Resûlullah'ın dilemesi, nassı ve işaretiyle olduğundan ancak nassla ve tevkîfi olarak sahih olur"⁸⁵. Kirmânî'nin altıncı delili de ilk iki delili gibidir. Nübüvvet Allah'ın ihtiyarıyla olduğundan bâtil olması mümkün değildir; imâmetin de bâtil olma ihtimalinin ortadan kalkabilmesi için Allah'ın ihtiyarıyla olması lazımdır⁸⁶. Diğer delil ise, imâmetin yeryüzünde Allah'ın halifeliği olduğu için Allah'ın ihtiyarıyla olması gerektiği hususuna dayanır⁸⁷.

3. İmamlara İtâat ve Bunun İmân-Küfürle Alâkası

Tûsî'nin imam tarifine tekrar baktığımızda imâmın "umumî ri-yâsete asâleten sâhip"⁸⁸ bir kimse olarak tavsif edildiğini görebiliriz.

81 Kummî, aynı eser, 108

82 Kummî, İtikadât, 112

83 Kirmânî, el-Mesâbih, 105-6

84 Kirmânî, aynı eser, 106-7

85 Kirmânî, aynı eser, 107

86 Kirmânî, aynı eser, 108

87 Kirmânî, aynı eser, 108

88 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 15

Üstelik bu umumî riyâset, hem dünyevî hem de dîni hususlarda geçerlidir⁸⁹. Böyle bir kimseye itâatın gerekli olduğu zımnen anlaşılmağa beraber, Tûsî'nin ifâdelerinde daha açık bir şekil kazanmamıştır.

Aynı şekilde imama itaat meselesinin imân-küfür yönünden değerlendirilmesi de Tûsî'nin Risâle-i İmâmet'inde açıklık bulamamıştır. Fakat imâmet meselesi inanç esaslarından sayıldığından imamlara itâatın dinî yönden mevkiini az çok tahmin etmek imkan dahilindedir.

Kuleynî'ye göre "dinî ve dünyevî işlerin en yücesi, en şerefli, eşyanın anahtarı ve Allah'ın rızasının kapısı, tanıdıktan sonra imâma itâattır"⁹⁰; Allah, "Allah'a, Resûlullah'a ve sizden olan emir sâhiplerine itâat edin"⁹¹ âyetiyle imamlara itâatı farz kılmıştır⁹².

Kuleynî, imamlara itâat meselesinde de, imâmet-nübüvvet meselesinden hareketle itâatın keyfiyyetini tespit etmeye çalışır. Ona göre, "İtâat hususunda nebîlerle imamlar ortakdırlar"⁹³. Dolayısıyla "bir kimse, Allah'ı, Resûlü'nü, imamların hepsini ve zamanının imamını bilinceye kadar, ona dönüp teslim oluncaya kadar mü'min olamaz"⁹⁴. Başka bir yerde, Kuleynî meseleyi şöyle ifade eder: Bu ümmetten kim imamsız olursa, sapık ve şaşkın olmuş demektir. Eğer bu hali üzere ölürse, küfür ve nifak hali üzere ölmüştür"⁹⁵; aslında Allah'ı bilmek bile "hidâyete ermiş imamlara uymakla, onların düşmanlarından Allah'a sığınmakla"⁹⁶ mümkün olur. Kuleynî'ye göre, Allah'a giden yolun tek kapısı imamlardır⁹⁷; Allah, "Allah'a, Resûlü'ne ve indirdiğimiz nûra inanın"⁹⁸ âyetiyle imamlara inanmayı farz kılmıştır; çünkü bu âyetteki "nûr" imamların nûrudur⁹⁹. "O," ey imân edenler. Allah'tan sakının ve sadıklarla beraber olun"¹⁰⁰ âyetinde belirtilen "sâdıklar"ın imamlar olduğu kanaatindedir¹⁰¹.

89 Tûsî, aynı eser, 15

90 Kuleynî, 1/285-6

91 Nisâ: 4/59

92 Kuleynî, 1/187

93 Kuleynî, 1/208

94 Kuleynî, 1/80

95 Kuleynî, 1/184

96 Bk. Kuleynî, 1/180

97 Kuleynî, aynı eser, 1/196

98 Teğâbun: 64/8

99 Kuleynî, 1/194

100 Tevbe: 9/120

101 Kuleynî, 1/208

Kuleynî, başka bir rivâvette meseleyi daha açık olarak şöyle dile getirir: “Biz (imamlar), Allah’ın bize itâatı farz kıldığı kimseleriz. İnsanlar ancak bizi bilmekle kurtuluşa ererler ve bilmemeleri mazur görülmez. Bizi bilen mümin, inkar eden de kâfir olur”¹⁰².

Kummî, “onlar (imamlar), Allah’ın kendilerine itâat etmeyi emrettiği ulu’l-emr olan kişilerdir”¹⁰³ diyerek bu husustaki görüşünü ortaya koyar. Ona göre, “imamları sevmek iman, onlardan nefret etmek küfürdür”¹⁰⁴. Kummî, daha da ileri giderek şöyle der: “Onların buyruğu Allah’ın emri; yasakları da Allah’ın nehyidir. Onlara itâat Allah’a itâat; onlara karşı gelme, itâatsızlık Allah’a karşı gelme; onların dostları Allah’ın dostu (veli) ve düşmanları da Allah’ın düşmanlarıdır”¹⁰⁵.

4. İmamların Sıfatları

İmamların sıfatları denince ilk akla gelenin imamların mâsumluğu olduğu aşıkardır. Tûsî, ciddi bir şekilde işlediği imamların sıfatları konusunda ağırlığı “ismet” sıfatına verir; sonra kısa kısa diğer sıfatları inceler. Kuleynî, Kummî ve Kirmânî’de böyle sistemli bir işleyiş tarzına rastlamak maalesef mümkün değildir. Kuleynî’de gördüğümüz “İmamlara da vahyedilmesi”¹⁰⁶ hususu, ne Kummî’de, ne Kirmânî’de ne de Tûsî’de vardır.

a) İsmet:

İsmet, yani mâsum oluş, temelde nübüvvetle alâkalı bir istilâh olup “nebilere ve resûllerin büyük ve küçük günahlardan kasıd yoluyla mâsum” olmaları şeklinde anlaşılmaktadır¹⁰⁷. Perdevî, bu hususa şu ifadeyi eklemek ihtiyacı hisseder: onlar (nebilere ve resullere) “çok küçük hatalardan uzak değillerdir”¹⁰⁸. Çağdaş Şii müelliflerden M.R. el-Muzaffer de ismeti şöyle târif eder: “İsmet, yani masum oluş küçük büyük bütün günahlardan, yanılmaktan ve unutmaktan münezzehtir”¹⁰⁹. Tûsî’nin ve diğer müelliflerimizin meseleye bakışlarını daha iyi değerlendirebilmemiz için M.R. el-Muzaffer’in bu konuda söy-

102 Kuleynî, 1/187

103 Kummî, İtikadât, 109

104 Kummî, aynı eser, 110

105 Kummî, aynı eser, 110

106 Kuleynî, 1/176 vd.

107 Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akâdi, 240; krş. Taftazânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, bz. Süleyman Uludağ, İst. 1980, 302

108 Pezdevî, aynı eser, 240

109 M.R. el-Muzaffer, Şia İnançları, 43

lediklerini nakletmek faydalı olur kanaatındayız. Ona göre, peygamberlerin mâsum olmasının esas sebebi, insanların peygamberlere inanmak hususunda şüpheye düşmemeleridir¹¹⁰. Aynı durum imamlar için de gereklidir; çünkü imamlar da halkın hidâyeti için çalışmaktadırlar, dolayısıyla onların da mâsum olmaları lazımdır¹¹¹.

Tûsî'ye göre ismet, mükellefin ma'siyyetten kaçınmasını sağlayan sıfattır¹¹². İmamların bu sıfatla vasıflanması iki sebepten dolayı gereklidir: 1) İmam ne kedi nefesine, ne de başka bir imama muhtaç olmalıdır; bunun için de mâsum olması zaruridir¹¹³. 2) İmam nasbı Allah'a vâcib olduğundan dolayı, O'nun insanların maslahatlarını ayakta tutamayacağını ve onları idâre edemeyeceğini bildiği bir kimseyi imam tâyin etmesi düşünülemez. Durum bu merkezde olunca, mâsum olmayan birinin imam olması imkansız olacağından, imamların mâsum olmaları gereklidir¹¹⁴.

Tûsî, imamların ismet sıfatı ile alâkalı olarak akla gelebilecek bazı sualleri cevaplandırırken câlib-i dikkat ifâdeler kullanır. Mesela, "mâsum, ma'siyyete kâdirdir; fakat o kudreti dahilinde olan şeydir, içten bir isteme olmadığı için vaki olmaz"¹¹⁵; "özel lûtuflara ki, ismet onun kesbiyle olur, herkes müstahaktır; Allah insanlardan birini tercih eder"¹¹⁶.

Kuleynî, "imam günahlardan ve her türlü hatadan uzaktır"¹¹⁷, "imâmet işiyle görevlendirilen kişiler mâsum olurlar"¹¹⁸ şeklindeki rivâyetlerle, bu konuyu ortaya koyar. Buna göre ismetin menşei nebîlerde bulunan ve nübüvveti taşıyan "Ruhu'l-Kuds"dür. Hz. Peygamber (s.a.s) vefat ettiği zaman, bu "Ruhu'l-Kuds" imamlara intikal etmiştir; o uyumaz, gaflete düşmez, boş şeylerle uğraşmaz, bâtıldan, kibir ve yalandan uzak durur¹¹⁹.

Kummî'yi "ismet" hususunda biraz daha hassas görmekteyiz. Ona göre, "imamların halleri ile ilgili bir hususta günahsızlıklarını (ismet)

110 Bk. M.R. el-Muzaffer, aynı eser, 43

111 Bk. M.R. el-Muzaffer, aynı eser, 43

112 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 19; krş. Şeyh Mufid, aynı eser, 122

113 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 20

114 Tûsî, aynı eser, 21

115 Tûsî, aynı eser, 20

116 Tûsî, aynı eser, 20

117 Kuleynî, 1/200

118 Kuleynî, 1/203

119 Kuleynî, 1/272

inkâr eden bir kimse, onları tanımamaktadır; onları tanımayan (cahil) bir kimse ise kâfirdir"¹²⁰.

Kummî'ye göre, mâsum olan imamlar her türlü lekeden temizlenmişlerdir; büyük küçük hiç bir günah işlemezler; Allah'ın emrettiklerini yaparlar ve ona karşı gelmezler¹²¹. İmamlar, "işlerini başından sonuna kadar kemâl, tâmlîk ve ilim sıfatları ile vasıflandırmışlardır"¹²².

Kirmânî'nin "ismet" meselesinde kendi açısından güçlü deliller ileri sürdüğünü görmekteyiz. Ona göre imam, Resûlullah'ın makamında kâimdir; dinî işler ve nizamın korunması onun görevlerinin başında gelir. Eğer imamın mâsum olmaması câiz olursa, ümmet bazı hükümlerde veya bütün hükümlerde Resûlullah'ın yolundan ayrılır; bu ise zulme yol açar, insanların parçalanmasını cemâatin dağılmasını intâc eder. Öyle ise imam mâsum olmalıdır¹²³. Resûlullah'ın makamında kâim birisi olarak zekatı, sadakayı humsu toplayıp yerinde harcaması imamın mâsum olmasını gerektirir¹²⁴. Hadlerin yerli yerince tatbik edilebilmesi için imam mâsum olmalıdır¹²⁵. İmam mâsum olmazsa, ümmet onun arkasında kıldığı namazdan şüpheye düşecektir. Şek ise, dinde ve ibâdetde cehennem yoludur; öyleyse imam mâsum olacaktır¹²⁶.

Kirmânî, "ey imân edenler, Allah'a Resûlullah'a ve sizden olan emîr sâhiplerine itâat edin"¹²⁷ âyetinde "emir sâhipleri"nin imamlar olduğuna inandığı için, imamlara itâatın mâsum resullere itâat'e vasledildiğini bunun için de imamların nebîler gibi olması gerektiğini söyler: "Resullere itâat mâsum oldukları için farz kılınmıştır; imamlara itâatın farz kılınmasının da imamların ismet'i sebebiyle olması gereklidir"¹²⁸. Ona göre, Resûlullah'ın makamında kâim olan imamın emîn, güvenilir ve mâsum olması gerekir ki, kendisine tevdi edilen emânete hiyâneti imkan dahilinde olmasın ve yaptığı işlerde de hata ihtimali bulunmasın¹²⁹.

b) İlim

Tûsî'ye göre imamların ilim sıfatı, şeriat siyâset, âdâb, husumetleri ortadan kaldırmak vb. dinî ve dünyevî ilimlerden öğrenmeleri gerekli

120 Kummî, tikadât, 113

121 Bk. Kummî, İtikadât, 113

122 Kummî, İtikadât, 113

123 Kirmânî, el-Mesâbih, 96

124 Kirmânî, aynı eser, 97

125 Kirmânî, aynı eser, 98

126 Kirmânî, aynı eser, 98

127 Nisa: 4/58

128 Kirmânî, aynı eser, 99

129 Kirmânî, aynı eser, 99

olan şeyleri bilmeleridir. Bu bilgiler olmaksızın onların idâreye muktedir olmaları imkansız olur¹³⁰.

Kuleynî, "ilim" sıfatı üzerinde oldukça fazla durur; çünkü imâmet ve nübüvvet arasında tesis edilmeye çalışılan köprünün dayanaklarından birisi de "ilim" meselesidir.

Kuleynî'nin naklettiklerine göre, imamlar, her şeyi bilirler; Allah hiçbir zaman sorulan bir suale bilmiyorum diyen kimseyi imam tâyin etmez¹³¹. İmamlar göklerde ve yerde olanları cennet ve cehennemde olanları, olmuş ve olacak şeyleri bilirler¹³². Her şeyi bilen insan elbette ne zaman öleceğini de bilecektir; fakat Kuleynî, "imamlar ancak kendi ihtiyarlarıyla ölürler"¹³³ rivayetini eklemeyi de ihmal etmez. Kuleynî, imamların ilminin üç yönlü olduğunu söyler: mâzi, gelecek ve hal. "Mâzi imamlara bildirilmiştir; gelecek yazılmıştır, önlerine serilir; hâl ise kalbe ilka edilir"¹³⁴.

İmamların, Kuleynî'ye göre sınırsız olan bu ilimleri iki şekilde hasıl olur: Birincisi, tevârüs yoluyla: İmâmetin alâmetlerinden birisi de ilimdir; çünkü bir imam ölürken "emânetlerin ehline tevdi edilmesi" emrine uyarak ilmi, bir sonraki imama devredecektir¹³⁵. Zaten Hz. Peygamber (s.a.s) vasîsi olan Ali'ye kendisinin ilmi ile birlikte bütün geçmiş peygamberlerin ve nebîlerin ilmini de bırakmıştır¹³⁶. Yeryüzünün âlimsiz kalması imkansız olduğu için, bir âlim ilmine vâris birisini bırakmaksızın ölmez¹³⁷, öyleyse imamlar, nebîlerin ve resullerin ilmine vâris olan kimselerdir¹³⁸. İkincisi, imamların öğrenmeyi istedikleri yeni şeylerin ilmidir. "İmamlar bir şeyi öğrenmeyi istedikleri zaman, Allah o şeyi onlara öğretir"¹³⁹. Bu öğrenme ise, Kuleynî'nin "muhaddes" mefhumuyla ifâde ettiği "ses işitme" şeklinde olur; gelen melek görünmeksizin söyleyeceklerini imama söyler¹⁴⁰. M.R. el-Muzaffer, bu hususla alâkalı olarak şöyle der: "İmam herhangi bir şeyi bilmek dilerse o için bütün ger-

130 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 21

131 Kuleynî, 1/227

132 Kuleynî, 1/261

133 Kuleynî, 1/257 vd.

134 Kuleynî, 1/264, 227

135 Kuleynî, 1/276

136 Kuleynî, 1/224

137 Kuleynî, 1/223

138 Kuleynî, 1/224-5

139 Kuleynî, 1/258

140 Kuleynî, 1/271, 175, 176 vs.

çeği, tozdan pastan arınmış yapımı güzel bir aynaya, karşısındaki şeyler nasıl aksederse, olduğu gibi görünürse, imamın gönlüne de böyle akseder, görünür"¹⁴¹.

Kuleynî, "hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"¹⁴² âyetindeki "bilenler" in imamlar olduğu kanaatındadır¹⁴³. Ayrıca "ilimde rüşuh sâhibi olanlar"¹⁴⁴ da Hz. Ali ve ondan sonraki imamlardır¹⁴⁵.

Kummî, İtikadât'ında imamların ilmine müstakil bir yer ayırmaz. Yalnız nebiler, resuller ve hüccetler (imamlar) in meleklerden daha üstün oldukları hususunu işlerken bu üstünlüğün ilim vasıtasıyla olduğuna dikkati çeker¹⁴⁶. İsmet'ten bahsederken de "onlar mâsumdurlar; işlerini başından sonuna kadar kemâl, tamlik ve ilim sıfatları ile vasıflandırmışlardır"¹⁴⁷ ifâdesini kullanır.

Kummî'nin işaret ettiği gibi, ilim meselesini doğrudan ismet'in ışığı altında değerlendirerek anlamaya çalışmak belki de en isâbetli yol olacaktır; çünkü ismet sâhibi bir kimsenin ilmi elbette farklı olacaktır.

Kirmânî de el-Mesâbîh'de mesele üzerine doğrudan eğilmemiştir. Fakat gerek Hz. Ali'nin imâmeti için deliller getirirken¹⁴⁸, gerekse Hâkim bi-Erillah'ın imâmetinden söz ederken imamların ilim sâhibi olmalarından da bahsetmiştir¹⁴⁹.

c) Şecâat

Tûsî, imamın, "fitneyi önlemek, bâtil ehlini engellemek ve zorlamak için bu sığata muhtaç" olduğunu, kendisine baş kaldıranlara karşı ancak bu sığata karşı koyabileceğini söyler¹⁵⁰, fakat şecâatin ne olduğunu târif etme ihtiyacını bile hissetmez. Belki de bu durum, onun eserinin başında söylediği "risalenin veciz olması" arzusunun bir neticesi olabilir.

Kuleynî'nin, tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde, imamların şecâatından bahsettiğini görüyoruz. O da imamların ilmiyle alâkalı ola-

141 M.R. el-Muzaffer, Şia İnançları, 53

142 Zümer: 9

143 Kuleynî, 1/212

144 Ali İmrân: 6

145 Kuleynî, 1/213

146 Bk. Kummî, İtikadât, 104

147 Kummî, aynı eser, 113

148 Bk. Kirmânî, el-Mesâbîh, 109 vd.

149 Bk. Kirmânî, aynı eser, 128 vd.

150 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 21

rak zikredilir. Ona göre, bütün imamlar ilim, şecâat ve tâat yönünden müsavidirler¹⁵¹.

d) Efdâliyyet

İmamların cesâret, cömertlik ve kemâl gibi sıfatlarla muttasıf olma yönünden en faziletli insan olmalarıdır¹⁵². Tûsî, imamın tebeasının önünde olması yüzünden, başka bir kimsenin ondan daha efdal olmasını akla aykırı görür¹⁵³.

Kuleynî de imamların en faziletli kimseler olacağı kanaatinde. Ona göre, faziletlerin hepsi, imamların isteyip istemediklerine bakılmaksızın ve imamların faziletli olabilmek için gayret sarfetmelerine hacet kalmaksızın, Allah tarafından onlara tahsis edilmiştir¹⁵⁴.

Kummî'ye göre Allah, Muhammed'den (s.a.s) ve imamlardan daha üstün bir mahluk yaratmamıştır; onlar Allah'ın gözünde halkın en sevgilileri ve ekremidirler¹⁵⁵.

e) Tahâret

Tahâret, imamın yaratılış, huy, neseb bakımından her türlü ayıptan uzak olmasıdır¹⁵⁶. Tûsî, imamın bu sıfatının fıtrata uygun olana yaklaşmak ve kalbi ona meylettirmek bakımından "lûtf"un mecrâsında bulunduğunu beyan eder¹⁵⁷.

Kuleynî, imamların bu sıfatları üzerinde biraz fazlaca durur. Ona göre, Allah imamların cesetlerini illiyyînden ruhlarını ise ondan daha üstün bir şeyden yaratmıştır¹⁵⁸, Allah bir imam yaratmak istediği zaman, arşın altından melek vasıtasıyla yaşayan imama su gönderir ve meleğe bu suyu ona içirmesini emreder; işte yeni imam bu kutsal sudan yaratılır¹⁵⁹. Kuleynî, hiçbir kimsenin imamları yedikleri içtikleri şeylerden, yalancılık, insanların mallarını yemek gibi suçlardan dolayı itham edemeyeceğini söyler¹⁶⁰. Tahârat, imâmetin alâmetlerinden biridir¹⁶¹.

151 Kuleynî, 1/275

152 Bk. Tûsî, aynı eser, 21

153 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 21

154 Kuleynî, 1/201

155 Bk. Kummî, İtikadât, 108

156 Bk. Tûsî, Risâle-i İmâmet, 21

157 Tûsî, aynı eser, 21

158 Kuleynî, 1/389

159 Kuleynî, 1/387

160 Kuleynî, 1/200

161 Kuleynî, 1/200

f) Akrebiyyet

Akrebiyyet, imamların Allah'a en yakın ve sevaba en fazla hak kazanan kimseler olmasıdır¹⁶². Tûsî, bunun imamların tebaalarına takdîm edilebilmelerinin gereği olduğu fikrindedir; takdîm edildiklerine göre Allah'a en yakın kimse olmalıdırlar¹⁶³.

g) Âyet ve Mucize Sâhibi Olmaları

Tûsî, imamların, imâmetlerine delâlet eden âyet ve mucizelerin, yalnız kendilerine ait olması lazım geldiğini söyler¹⁶⁴. Ona göre, imamlar imam olduklarını kabul ettirebilmek için zaman zaman bunlara ihtiyaç hissederler; izhâr edildiği zaman onların Allah tarafından nasbedilmiş oldukları anlaşılır¹⁶⁵.

Kuleynî'ye göre, imamların hayatları baştan sona âyet ve mucizelerle doludur¹⁶⁶. Kummî ise, imamların mucizeleri ve delilleri olduğunu söylemekle yetinir¹⁶⁷.

h) İnfirad

İnfirad, imamın zamanının biricik şahsiyeti olması, yani tekliği-dir¹⁶⁸. İmamın tek olması, imâmetin bütün insanlara şâmil olmasının bir neticesidir¹⁶⁹. Tûsî'ye göre fitne ve fesadın ortadan kalkabilmesi için imamın tek olması zarurîdir¹⁷⁰.

Kuleynî de imamların zamanlarının tek şahsiyeti olduğunu bildirir¹⁷¹.

5. İmamların Sayıları

Tûsî, imamların isimlerini zikretmeksizin sayılarının oniki, gerçek fırkanın da sâdece oniki imama inanan İsnâ Aşeriyye olduğunu bildirir¹⁷². Tûsî'nin bu oniki imamının, Kuleynî'nin ve Kummî'nin isimlerini zikrettikleri, daha doğrusu İmâmiyye'nin imamet anlayışının iskeletini

162 Bk. Kummî, aynı eser, 22

163 Kummî, aynı eser, 22

164 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 22

165 Tûsî, aynı eser, 22

166 Bk. Kuleynî, 1/385 vd.

167 Kummî, İtikadât, 110

168 Bk. Tûsî, Risâle-i İmâmet, 22

169 Tûsî, aynı eser, 22

170 Tûsî, aynı eser, 22

171 Bk. Kuleynî, 1/201

172 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 23

oluşturan oniki imamdan başkası olduğunu düşünmek elbette mümkün değildir.

Kuleynî'nin ve Kummî'nin isimlerini zikrettikleri oniki imam şunlardır:

1. Ali b. Ebî Tâlib¹⁷³,
2. Hasan b. Ali¹⁷⁴,
3. Hüseyin b. Ali¹⁷⁵,
4. Ali b. Hüseyin¹⁷⁶,
5. Ebû Câfer (Muhammed) el-Bâkır b. Ali¹⁷⁷,
6. Ebû Abdillâh Câfer b. Muhammed es-Sâdık¹⁷⁸,
7. Ebû'l-Hasan Musâ el-Kâzım¹⁷⁹,
8. Ebû'l-Hasan Ali er-Rızâ¹⁸⁰,
9. Ebû Câfer Muhammed et-Tâkî¹⁸¹,
10. Ebû'l-Hasan Ali en-Nakî¹⁸²,
11. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali el-Askerî¹⁸³,
12. Muhammed b. el-Hasan¹⁸⁴.

Kuleynî, 12. imamın ismini zikretmez; ondan "sâhibu'd-dâr"¹⁸⁵, "hüccet"¹⁸⁶ ve "kâim"¹⁸⁷ diyerek bahseder. Kuleynîye göre, 12. imamın isminin zikredilmesi yasaklanmıştır; "onu ismiyle ancak kâfirler çağırır-ırlar"¹⁸⁸.

173 Bk. Kuleynî, Usûl el-Kâfi, 1/292-297; Kummî, İtikadât, 115

174 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/297-300; Kummî, aynı eser, 115.

175 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/300-303; Kummî, aynı eser, 115

176 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/303-304; Kummî, aynı eser, 116

177 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/305-306; Kummî, aynı eser, 116

178 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/306-7; Kummî aynı eser, 116

179 Bk. Kuleynî, aynı eser, 307-311; Kummî, aynı eser, 116

180 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/311-20; Kummî, aynı eser, 116

181 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/320-323; Kummî, aynı eser, 116, 109

182 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/323-5; Kummî, aynı eser, 117, 109

183 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/325-8; Kummî, aynı eser, 117, 109

184 Bk. Kuleynî, aynı eser, 1/328 vd.; Kummî, aynı eser, 109

185 Kuleynî, aynı eser, 1/328

186 Kuleynî, aynı eser, 1/333

187 Kuleynî, aynı eser, 1/333

188 Kuleynî, aynı eser, 1/333

Kummî ise, onu, "el-Kâim", "el-muntazar" lakablarıyla beraber, esas ismiyle de zikreder¹⁸⁹, isminin zikredilip-zikredilmemesi hususunda bir şey söylemez. Kummî, Hz. Peygamber (s.a.s) de dahil bütün imamların zehirlenerek öldürüldüğü kanaatindedir¹⁹⁰.

Kirmânî'ye gelince: Ona göre, altıncı imam Câfer es-Sâdik'tan sonra yedinci imam oğlu İsmâil'dir¹⁹¹. Kirmânî, imâmetin İsmâil'e ait olduğuna dair birçok delil getirmeye çalışır¹⁹².

6. Gaybet

Gaybet, Şîî düşüncede, 12. imam olarak bilinen Muhammed b. el-Hasan'ın halen sağ olduğuna ve insanlardan gizlenmiş olduğuna dair inançtır¹⁹³. Tûsî'ye göre, 12. imamın gizlenmesi, insanların yüzünden olmuştur; sebebi de mağlubiyet ve idâreyi yitirme korkusudur¹⁹⁴. Kuleynî ise bunun ölüm korkusundan olduğunu söyler¹⁹⁵.

12. imamın gaybeti ikidir: Birisi küçük (gaybet-i suğrâ); diğeri ise büyük (gaybet-i kübrâ) olan gaybettir¹⁹⁶. Gaybet-i suğrâ dönemi, "halen sağ olduğuna inanılan onikinci imamın kaybindan yani 260/873 yılından sonra 15 Şaban 328/27 Mayıs 940 tarihine kadar ki devreye" denir¹⁹⁷. Bu dönemde onikinci imam ile insanlar arasındaki münâsebeti arka arkaya dört sefir temin etmiştir¹⁹⁸. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in ölümü ile Gaybet-i Kübrâ dönemi başlamıştır. Bu dönem Sâhibu'z-Zaman'ın zuhuruna kadar sürecektir¹⁹⁹.

12. İmam Muhammed b. el-Hasan, şartlar tahakkuk ettiği zaman zuhûr edecek ve yeryüzünü, zulümle nasıl dolduysa aynı şekilde adâletle dolduracaktır²⁰⁰.

Tûsî, bu Gaybet-i Kübrâ döneminin müddeti hakkında Allah'ın âlim ve kâdir olduğuna inananlar için bir problem olmayacağı kanaatin-

189 Kummî, İtikadât, 111

190 Kummî, aynı eser, 115-117

191 Kirmânî, el-Mesâbîh, 128 vd.

192 Kirmânî, aynı eser, 128 vd.

193 Bu konu hk. bk. E.R. Fiğlah, Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, 112-3; A. Gölpınarlı, İslâm Mezhepleri ve Şîilik, 528.

194 Tûsî, Risâle-i İmâmet, 25.

195 Kuleynî, 1/338

196 Kuleynî, 1/340

197 E.R. Fiğlah, aynı eser, 112

198 E.R. Fiğlah, aynı eser, 112, A. Gölpınarlı, aynı eser, 528-32

199 E.R. Fiğlah, aynı eser, 113; A. Gölpınarlı, aynı eser, 533

200 Bk. Kuleynî, 1/338; Kummî, İtikadât, 111

dadır²⁰¹. Ona göre “enbiyâdan Hızır ve İlyas’ın, şakîlerden Deccal ve Sâmirî’nin uzun ömür ve gaybetleri”, eğer sahih ise bu iki grubun ortasında olan 12. imamın gaybetinin sahih olmaması için hiç bir sebep yoktur²⁰².

Kummî, bu dönemle alâkalı olarak şunları söyler. “Biz, ondan başka kaaim bulunmasının câiz olmadığına inanırız. O istediği kadar gizlilik (gaybet) içinde kalabilir; hatta onun yokluğu (gaybet), dünyanın ömrü boyunca sürse bile, ondan başka bir kaaim olmayacaktır; çünkü Allah’ın selât ve salâmı üzerine olsun Nebî ve selâm üzerlerine olsun imamlar, onun adını ve soyadını işaret etmiş ve müjdelemişlerdir”²⁰³. Kummî’nin şu enteresan ifâdeleri de kullandığını müşâhede etmekteyiz: “o (sâhibu’z-zaman), Allah’a ortak koşanlar hoşlanmasa da, dinini bütün dinlerin üstüne çıkarması için²⁰⁴ Allah’ın çıkardığı kimsedir. Ve selâm üzerine olsun o, Allah’ın yeryüzünde ezan okunmayan tek yer kalmayınca ve din, bütünüyle Yüce Allah’ın oluncaya kadar, onun elleriyle yeryüzünün doğuları ve batılarını fethedeceği şahıstır. Ve o, Allah’ın salât ve selâmı üzerine olsun Nebî’nin bildirdiği Mehdi’dir. Ve o, İsâ b. Meryem indiği zaman, İsâ’nın onun arkasında namaz kılacağı kimsedir”²⁰⁵.

Sonuç

Şiiliği anlayabilmek için, Şîî-îmâmet nazariyesinin iyi bilinmesi gerekmektedir. İmâmet, Şîî düşüncenin ekseni mesabesindedir.

Kuleynî’nin daha sonraki nesillere aktardığı rivayetler, o döneme kadar ki bakış açısını yansıtmaktadır. Klasik dönem Şîî anlayışı el-kâfi’de bütün ayrıntıları ile bulmak mümkündür. Kummî, biraz daha derlenip toparlanmış Şiiliğin aklı başında bir temsilcisidir.

Tusî ise, Şiiliğe yeni bir ruh kazandırmış, Moğal istilasının yol açtığı çalkantıdan güçlenerek çıkmasına katkıda bulunmuştur. İmâmet nazariyesi açısından Kuleynî ile Tusî arasında önemli bir farktan söz etmek pek mümkün değildir.

201 Tusî, Risâle-i İmâmet, 24-5

202 Tusî, Risâle-i İmâmet, 25

203 Kummî, İtikadât, 112

204 Têvbe: 9/33

205 Kummî, İtikadât, 111-2

CERH VE TA'DİL İLMİ YÖNÜNDEN SAHİHU'L-BUHARÎ RAVİLERİ

Doç. Dr. Mücteba UÇUR

Hadis Usûlü ilminde değişmez bir kaide olarak herhangi bir hadisin sahîh sayılabilmesi, her şeyden önce, o hadisi nakleden ravinin durumuna bağlıdır. Ravinin durumu güvenilir ise hadise de güven hasıl olur. Değilse hadise güvenilir bir hadis gözüyle bakılamaz. Nitekim bu ilme ait kaynak eserlerde sahîh hadis, "isnadı baştan sona adaletli ravinin adalet ve zabt sahibi raviden nakletmesiyle *muttasıl* olan, *şâz* ve *illetli* olmaktan uzak hadis" şeklinde tarif edilir¹.

Hz. Peygamber (s.a) den sadır olduğu, art niyetten uzak sâlim aklın kabul ettiği metotlarla nakledildiğinden sağlam bir şekilde tesbit edildiği için her bakımdan güvenilebilecek hadis türü olan sahîh hadisler böyle tarif edilirken tam anlamıyla zabt özelliğine sahip olmamasının yanısıra rivayetine güvenilebilmesi için en önemli nitelik kabul edilen adalet özelliğinden yoksun ravilerin rivayetleri dışarda bırakılmıştır. Diğer taraftan aynı tarifte senedin baştan sona kadar *muttasıl* olması, bir diğer deyişle, senette kopukluk bulunmaması öngörülmüştür. Bu şart bir bakıma güvenilir ravilerin birbirlerinden nakletmeleri manasıdır. Bu da hadisin bir anlamda günlük hayatında bile yalandan uzak kalmış raviler tarafından görüşerek işitme gibi son derece sağlam bir metotla rivayet edilmiş olması demektir. Bununla birlikte aynı tarifte önemli iki husus daha vardır: Rivayetin *şâz* ve *illetli* olmaması. Bir rivayetin *şâz* sayılabilmesi için güvenilir ravilerin rivayetine lafız veya en azından mana bakımından aykırı olmaması gerekir. İlet denilen kusura uzak olma şartına gelince, bu şart da daha çok raviden gelen kurlardan yahutta noksanlıklardan uzak olması anlamını da taşır. O hale göre sahîh hadisin tarifine esas olan şartlar göz önünde tutulduğunda şu sonuca varılır: Bir hadisin sahîh olabilmesi geniş çapta ve ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak ravinin durumuna bağlıdır.

Hadis Edebiyatı içinde ayrı bir yeri olan ve İslâm alimlerinin tamamına yakın büyük çoğunluğu tarafından Kur'ân-ı Kerim'den sonra

¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, Halep 1386/1966, s. 10; en-Nevevî, *et-Takrîb*, Kahire 1388/1968, s. 4; İbn Hacerî'l-Askalânî *Nuzhetu'n-Nazar*, Kahire, s. 29.

en sahih ve güvenilir kaynak eser olarak kabul edilmiş bulunan *Sahihu'l-Buhâri*'deki hadisleri rivayet eden ravilerin Cerh ve Ta'dil ilminde belirlenmiş kaideler ışığında araştırılarak güvenilir olup olmadıklarının açığa çıkarılması birkaç yönden büyük önem taşımaktadır. Böyle bir araştırma önce *Sahihu'l-Buhâri*'de mevcut hadislerin tamamı üzerinde hadis alimlerinin hemen hepsi tarafından verilmiş veya benimsenmiş *sıhhat* hükmünün tartışılabilirlik derecesini ortaya koyacaktır. Kaldı ki, aynı konuda yapılacak en basit bir araştırma dahi ileri sürülecek çeşitli itirazları başından bir nebze de olsa cevaplamış olacaktır. Bununla aliminden sıradan birisine kadar bütün müslümanların herhangi bir peşin fikre kapılmadan *Sahihu'l-Buhâri* hadislerinin tümüne gösterdikleri ilgi ve güvenin ne derece yerinde olduğu sonucunu vereceği kuşkusuzdur. İşte bu seseple biz, bu araştırmamızda *Sahihu'l-Buhâri*'de mevcut değişik kategorilere girebilen hadislerle bunların *şevâhid* ve *mutâbi*' denilen destek varyantlarını rivayet eden ravilerin Cerh ve Ta'dil yönünden tenkit süzgecinden geçirmiş olan alimlerin görüşlerinden bir kısmına yer vermek istiyoruz.

Asıl konumuza girmeden önce şunu söylemeliyiz. *Sahihu'l-Buhâri* ravilerini iki gruba ayırmak mümkündür: Bunlardan birinci grubu eser sahibinin hadis rivayet ettiği *şeyhleri*, günümüzün deyişle hocaları; ikinci grubu ise aynı manada şeyhinin şeyhinden başlamak üzere Hz. Peygamber'e varıncaya kadar *senedini* meydana getiren raviler oluştururlar. İlk grubu incelerken çeşitli kaynakların verdikleri bilgileri sistematik bir şekilde birleştiren bir eser, İbn Haceri'l-Askalânî künyesiyle tanınmış Ahmed b. Ali'nin (773-852/1371-1448) *Sahihu'l-Buhâri* şerhine yazdığı mukaddimesi *Hedyu's-Sâri* ana kaynağımız olacaktır. İkinci grubu incelerken ise onunla birlikte Ebu'l-Velid Suleymân b. Halef el-Bâcî'nin (öl. 474/1081) *et-Ta'dil ve't-Tecrih li-Men Harrece Anhu'l-Buhâri fi's-Sahih* isimli eserini³ esas alacağız.

3 Ebu Zerri'l-Herevî künyesiyle meşhur Abd b. Ahmed (355-434/966-1042), el-Hatibu'l-Bağdâdi lakabı isminden çok tanınan Ahmed b. Ali (392-463/1001-1071) gibi büyük hadis alimlerinin talebesi olan el-Bâcî'nin bu eserinin kaynağını Muhammed b. İsmâ'il el-Buhâri'nin (194-256/810-870) *et-Tarihü'l-Kebîr*'i; Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kilâbâzî'nin (323-398/935-1008) *Ma'rifetu Men Ahrece Lehu'l-Buhâri fi Sahihihî* isimli meşhur eseri; İbnu'l-Beyyî lakabıyla tanınmış Muhammed b. Abdullah el-Hâkimu'n-Nâsibûrî (321-405/933-1014); İbn Adî Abdullah b. Adî'nin *el-Kâmil*'i ile Amr b. Ali el-Fellâs'ın (öl. 249/863), Yahya b. Ma'in'in (157-233/774-848) ve Ebu Abbâs el-Ebbâr'ın (öl. 290/903) *Târihleri* oluştururlar. Hadis Ricâli İlminin en eski kaynaklarına dayanan bu kıymetli eser, İstanbul Nuruosmâniye Kütüphanesi 766 numarada kayıtlı bilinen tek nüshasından Tunuslu Değerli Araştırmacı Dr. Ebu Lubâbe Huseyn'in gayretleriyle ilim aleminin faydasına yeni sunulmuş bulunuyor. (1-3, Riyâd, 1406/1986).

1. el-Buhâri Şeyhleri

İbn Hacerî'l-Askalânî'nin naklettiğine göre Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, 1080 hadisciden hadis yazmıştır. Bizzat kendisi bunların hepsinin hadis ilminde ehil, aynı zamanda îmanın söz ve iş (kavl ve amel)den ibaret olduğu inancına sahip kimseler olduklarını söylemiştir⁴. Bu rivayete bakılırsa hadis yazmaya başladığı anlardan itibaren hocalarını titizlikle seçtiği; hadis aldığı kimselerin önce Hadis İliminde belli bir yere gelmiş, işini bilen ehil; daha sonra da îman konusunda belli bir görüşe saplanarak Kelâm tartışmalarına girmemiş olmasına dikkat ettiği anlaşılır. Denilebilir ki, belki de Hadis İlimlerinde son derece titiz ve dikkatli, ele aldığı işi sonuna kadar başarıyla yürüten ve tuttuğunu koparan azimli bir kişiliğe sahip olduğundan İbn Sâ'id isimli bir hadisci tarafından "el-Kebşu'n-Nattâh" yani inatçı keçi diye nitelenen⁵ el-Buhârî, azim ve dirayetini önce hocalarını seçerken göstermiştir.

Yine İbn Hacer'e göre el-Buhârî'nin hadis aldığı şeyhleri beş tabakaya ayrılır:

Birinci Tabaka, et-Tâbi'ûndan hadis almış olanlardır. En âli isnâdı olan *sulâsi* (kendisiyle Hz. Peygamber arasında üç raviden oluşan) isnadlarıyla rivayet ettiği 22 hadis, genelde et-Tâbi'ûn nesline mensup birinden rivayette bulunan şeyhleri vasıtasıyla rivayet ettikleridir. Söz gelimi, Muhammed b. Abdüllah el-Ensâri (öl. 205/830), Mekkî b. İbrahim (öl. 214/829), Ebu Asım en-Nebîl, Dahhâk b. Mahled (122-262/739-875), el-A'meş, Suleymân b. Mihrân'dan (61-148/680-765) rivayette bulunmuş olan Ebu Nu'aym el-Fadl b. Dukeyn (103-219/721-834) bu gruptandırlar.

İkinci tabakayı et-Tâbi'ûn'un uluları devrine yetiştikleri halde onlardan rivayeti olmayanlar oluştururlar. Âdem b. Ebî İyâs (öl. 220/835), Sa'id b. Ebî Meryem (144-224/761-838), Ebu Mushir Abdu'l-A'lâ b. Mushir (öl. 218/833) gibi şeyhleri bu gruba girerler.

Üçüncü Tabaka, şeyhlerinin orta tabakasıdır. Bunlar, et-Tâbi'ûn'a yetişemeyip Tebe'u't Tâbi'ûn'ın önde gelen ulularına yetişerek onlardan hadis alanlardan ibarettir. Aralarında Üçüncü Hicrî Asır başlarının (Dokuzuncu asrın ilk yarısı) tanınmış hadis alimlerinin de bulunduğu bu tabakayı, Suleymân b. Harb (140-224/757-838), Kuteybe b. Sa'id (öl. 240/854), Nu'aym b. Hammâd (öl. 228/842), Ali İbnu'l-Medîni

4 *Hedyu's-Sâri Mukaddime Fethi'l-Bârî Şerhui Sahihi'l-Buhârî*, Bulak 1301, s. 479.

5 Doç. Dr. Mücteba Uğur, *Buhârî*, Ank. 1989, s. 55.

(161-234/777-848), Yahya b. Ma'in (157-223/774-847), Ahmed b. Hanbel (164-241/780-855), İshâk b. Râhûye (161-238/778-852) ve iki kardeş, Ebu Bekr b. Ebî Şeybe (öl. 235/853) ile Osman b. Ebî Şeybe (öl. 239/853) gibi şeyhleri oluştururlar.

Dördüncü Tabaka, hadis meclislerine birlikte katılarak aynı şeyhten rivayette bulduklarıyla hadis rivayetine kendisinden çok az önce başlayanlardan meydana gelir. Bunlardan Muhammed b. Yahya ez-Zuhlî (öl. 258/871), Ebu Hâtim er-Râzî (195-277/810-890), Abd b. Humejd (öl. 249/863) anılmaya değer olanlardır.

Yeri gelmişken burada işaret etmek gerekir. el-Buhârî, bu şeyhlerden ancak ötekilerden elde edemediği, yahutta başkaları tarafından rivayet edilmemiş birkaç hadis rivayet etmekle yetinmiştir. Bu ise onun kendi akranlarından mecbur kaldığında rivayette bulunmasından başka bir şey değildir.

Beşinci Tabakaya gelince, bu tabakayı oluşturan hadis alimleri yaşca ve Hadis İlmindeki yerleri itibariyle kendisinden küçük olanlardır. Abdullâh b. Hammâd el-Âmilî (öl. 273/886), Abdullah b. Ebî'l-âs el-Harzemî(?)⁶ ve Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (209/287/824-900) isimleri bu gruba dahildir.

el-Buhârî'nin öğrencisi durumundaki birinden hadis rivayet etmesi önce bir faydaya bağlıdır. Aslında böyle rivayetler sayıca çok az olduğu gibi Sahîh'e alınmış da değildirler. Misal vermek gerekirse, et-Tirmizî'den *semâ'* yoluyla iki hadis almıştır. Bunlardan birincisi,

ما قطعتم من لينةٍ أو تركتموها على أصلها...

“Hurma ağaçlarından herhangi bir şey kesmeniz veya onları kökleri üstünde bırakmanız (hep Allah'ın izniyle ve (O'nun) yoldan çıkarları cezalandırması içindir)” (el-Haşr, 5) ayetindeki “line” sözcüğünün hurma ağacı manasına olduğuna dair İbn Abbâs hadisidir. et-Tirmizî, el-Buhârî'nin bu hadisi kendisinden işittiğini söylemiştir⁷. Diğeri ise Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben söylediği, ... لا يحمل لاحد يُحْنِبُ فِي، “Bu mescitten yıkanacak olarak geçmek benden ve senden başkasına caiz olmaz” hadisidir. et-Tirmizî, hadisi verdikten

⁶ Hedyu's-Sâri, 479, 480.

⁷ Abdulfettâh Ebu Çudde, et-Tirmizî el-İmâmu'l-Muhaddis, *Mecelle Râbitati'l-Alemi'l-İslâmî*, 20/1, Muharrem 1402, s. 41.

sonra açıklama yaparak "Bu hadisi Muhammed b. İsmâil benden işitti ve garîb buldu" demiştir⁸.

Yukarıda da söylendiği gibi el-Buhârî bu hadisleri Sahîh'ine almıştır. Bilhassa ikinci hadis'in alınmayış sebebi, bizzat et-Tirmizî'nin sözüyle açıklanmıştır. Dikkat edilirse bu hadisi el-Buhârî'nin kendisinden işittiğini ve *garîb* bulduğunu söylemiştir. el-Buhârî'nin Sahîh'ini meydana getirirken takip ettiği metot, böyle garîb yani tek yoldan rivayet edilen hadisleri değil, birkaç yoldan rivayet edilerek kuvvet kazananları almaktır. Kaldı ki Sahîh'in bir yerinde tanınmış Tâbi'î Muhammed b. Sîrîn'in (33-110/653-728) Hz. Ali üzerine rivayet edilen bütün haberlerin yalan olduğu kanaati taşıdığını kaydetmiştir⁹. Öyle olunca onun İbn Sîrîn'in bu sözünü göz önünde tutarak hareket ettiği, bir başka deyişle, bildikleriyle hareket etme prensibine uyduğu açıkça belli olmaktadır.

Bununla birlikte el-Buhârî, şeyhi Osmân b. Ebî Şeybe aracılığıyla tanınmış hadis alimi el-Vekî' İbnü'l-Cerrâh'ın (129-196/747-812) "Bir ilim yolcusu, kendisinden üstün olandan rivayette bulunduğu gibi kendine denk olandan da kendisinden aşağı durumdakilerden de rivayette bulunmadıkça âlim olamaz" dediğini rivayet etmiştir. Kendisi de bir muhaddisin kendisinden üstün durumda olanlardan rivayetle yetinmeyip kendi seviyesindekilerle, kendisinden aşağı seviyede olanlardan hadis yazmadıkça olgun bir hadisci olamayacağı kanaatindeydi. Anlaşıldığına göre el-Buhârî Hadis İlmindeki yüce yerine rağmen alçak gönüllü biridir. Hocasının hocası el-Vekî'den rivayet ettiği sözleri bir ilim prensibi haline getirmiş, o prensibe uygun hareket etmiştir.

el-Buhârî'nin bütün bu şeyhlerinin -özellikle ilk dört tabakadan olanların- durumları cerh ve ta'dil yönünden incelendiğinde görülür ki, hepsi de *sikad*ır. İçlerinde yalan söylemek veya yalan ithamına maruz kalmakla cerhedilmiş olan yoktur. Hepsi de kendi deyişle "Sâhibü'l-Hadis", yani halk deyişine göre "çekirdekten yetişme" hadiscidir. Haberler ilminde usta, Hz. Peygamber (s.a)'in sünnetini aksettiren hadisleri rivayette ehildir. Bunların yanısıra özellikle vurgulamak gerekir, iman konusundaki *bid'at* sayılan tartışmalara girmemişlerdir.

el-Buhârî'nin şeyhlerinin tümü hakkında yerleşmiş kanaat bu olmakla birlikte içlerinde kimi alimlerce tenkit edilenleri de vardır. Gerçekten bazıları tefelsüf (felsefeye bağlılık) *bid'atine* kapılmak sonucu

8 et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 2. Bs., Kahire 1395/1975, Menâkib 21: 5/240, r. 3727.

9 Menâkib: 4/209. İst. 1313,

Kaderiye Mezhebinin görüşlerini benimsemek veya Şi'a'ya meyletmekle tenkit edilmişlerdir. Bir tanesi, Sahih'te 205 hadisi bulunan el-Bundâr lakabıyla tanınmış Muhammed b. Beşşâr (167-252/783-866), Amr b. Ali el-Fellâs tarafından (Yahya b. Sa'îd el-Kattân'dan rivayetlerinde) yalan söylemekle itham edilmiştir¹⁰. Ancak, sonuncusu da dahil, bu tenkitlerin hiçbiri savunulamaz cinsten tenkitler değildir. Eklemek gerekirse, cerh ve ta'dil alimleri bid'atları iki grupta mütala'a etmişlerdir. Bunlardan birincisi sahibini küfre götürenler (mukeffire), ikincisi ise küfre götürmeyip *fıska* düşürenlerdir (gayr-ı mukeffire). Cerh ve ta'dil alimleri içinde Kaderiye Mezhebine mensup olmayı küfre götüren bid'at olarak gören yoktur. Kaldı ki aynı alimler bağnazlık derecesinde bağlılık ve her fırsatta propağandasını yapmak söz konusu olmadıkça Şi'a dahil herhangi bir mezhebin görüşlerini paylaşmanın da sahibini dinden eden bid'at olmadığı görüşündedirler. Bir diğer deyişle, sadece Hz. Ali'yi sevmenin olduğu kadar Ehl-i Beyt'e bağlılığın da Cerh ve Ta'dil İlmî noktasından bir sakıncası yoktur. Yalnızca Hz. Ali'yi sevmek, ona veya Ehl-i Beyt'e bağlılık tenkit konusu yapıldığı takdirde ortada çok az kimse kalır. Bu itibarla bu kabil bid'at sayılan durumlar, sahibi yalancılık, veya hadiste yalan söyleme, yahutta hadis uydurmuş olma gibi ağır cerh sebeplerinden biriyle ta'n edilmediği sürece ravinin hadislerini sıhhten düşüren sebepler arasında sayılmamışlardır.

Şu da var. Cerh ve Ta'dil alimlerine göre bir raviyi cerh etmeye sebep olan âmiller değişiktir. Bir kısmına göre cerh sebebi olan herhangi bir husus, bir başkasına göre cerhe sebep olamaz¹¹. Bu önemli noktadan hareket edilerek denilmiştir ki, Cerh ve Ta'dil âlimlerinin üzerinde birleşmedikleri sebep veya sebeplerden dolayı tenkit, geçerli bir tenkit değildir.

Diğer taraftan az önce de değinildiği gibi sahibini dinden çıkarmayan bid'atlardan birine kapılmış ravinin rivayetleri, aşırı bir şekilde taraftarlığını ve propağandasını yapmadığı sürece ve başka kusuru yoksa, makbuldür. Bu açıdan bakıldığı zaman da Cerh ve Ta'dil kaynaklarında el-Buhârî'nin şeyhleri arasında ne siyâsi ne de itikâdi bid'atinin bağnazlık derecesinde taraftarlığını ve propağandasını yaptığı gerekçesiyle tenkit edilmiş kimse yoktur.

el-Fellâs'ın Muhammed b. Beşşâr'ı yalan söylemekle itham etmesine gelince, bu tenkit birkaç yönden geçerli sayılmamıştır. Şöyle ki, bir kere el-Fellâs, bu tenkidine sebep göstermemiştir. Oysa bir ravinin

10 ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, Kahire, 3/490.

11 *Hedyu's-Sâri*, 381.

adaletli olduğuna hükmederken sebep göstermek şart olmadığı halde cerhi için göstermek şarttır. Öteki deyişle, sebep göstermeksizin bir ravinin adaletli olduğuna hükmedilebilirse de açıklama yapmadan yapılan cerh makbul değildir¹².

Öte yandan el-Fellâs'ın bu tenkidine katılan başka cerh ve ta'dil âlimi yoktur. Nitekim ez-Zehebî (673-748/1274-1347) İslâm âlimlerinin Muhammed b. Beşşâr'ı hadiste *sika* bildiklerini, bu yüzden de el-Fellâs'ın tenkidine kulak asmadıklarını söyler. Yine ez-Zehebî'nin naklettiğine bakılırsa Meşhur Cerh ve Ta'dil âlimi Yahya b. Ma'n'in hadis meclisinde Bundâr'ın ismi geçtiği halde onun *mecrûh* veya zayıf bir ravi olduğuna dair tek kelime söylememiştir¹³. Şu hale göre el-Fellâs'ın bu tenkidini geçerli bir tenkit yerine koymak imkânı bulunamamıştır.

2. el-Buhârî Ravileri

Cerh ve Ta'dil İlminde kaide olarak bir ravinin rivayetlerinin terkedilmesine yol açan âmiller, *Bid'at*, *Muhâlefet*, *Galat*, *Cehâletu'l-Hâl* ve *Tedlis* yahut *İrsâl* yüzünden senedde inkıtâ'a sebep olmak gibi beş esas etrafında döner¹⁴. Sahîhu'l-Buhârî hadislerini rivayet eden ve el-Buhârî'nin şeyhinin şeyhinden sahâbiye kadar senetlerini oluşturan, nihayet, yaklaşık bir rakamla 1744 sayısına ulaşan ravilerin¹⁵ bu esaslar açısından incelenmesi sonucu şu neticelere varılmıştır:

a. Yukarıda da söz konusu edildiği gibi, bid'at, sahibini küfre götüren (mukeffire) ve onu dinden çıkarmamakla birlikte *fıska* düşüren (gayru mukeffira) olarak iki türdür. *Gulât Şî'a*, *Rafizilik*, *Muşebbihe*, *Mucessime* gibi inanca bağlı bid'atlar ilk gruba girerler.

Sahîhu'l-Buhârî ravileri arasında bu bid'atlardan birine saplanıp kalmakla cerhedilerek hadislerinin terkedilmesi gerektiğine hükmedilmiş kimse, kesinlikle yoktur¹⁶. Sahibinin küfre düşmüş değil, ancak *fâsık* sayılmasına neden olan *Hâricilik* gibi bid'atlar ise yoruma bağlıdır. Cerh ve Ta'dil âlimleri ile bir kısım Ehl-i Sünnet bilgininin böyle bir bid'ata kapılan ravi hakkındaki görüşleri kısaca şu şekildedir:

Hadiste yalan söylemek en şiddetli ta'n sebebidir. O nedenle yalan söylediği, hele hadis uydurduğu kesinlik kazanan bir ravi, en azından

12 *Ulûmu'l-Hadis*, 96; es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi*, 2. Bs., Kahire 1385/1966, I/305.

13 *Mizânu'l-İtidâl*, gösterilen yer.

14 *Hedyu's-Sâri*, 381.

15 Bu sayı kaynağımız olan *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*'e göre dir. Kuimi sahâbilerle tekrar eden isimler de sayıya dahildir.

16 *Hedyu's-Sâri*, 383.

sözyle İslâmî bir prensibi çığnemiştir. Bu itibarla fâsık sayılır. Hadislerine hiçbir şekilde itibar edilmez.

Gerek inancında, gerekse davranışında fıskâ düşen bir ravi, şayet fıskından tevbe edip dönmüşse hadislerinin makbul addedilip edilmeyeceğinde görüş ayrılığı vardır. Kimi alimler fıskından tevbe ettiği açığa çıkan bir ravinin rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiği görüşündedirler. Buna karşılık kimileri ise fıskı yalancılık ise rivayetlerinin kabul edilmeyeceği görüşünü savunmuştur¹⁷. O Hale göre dindar, ibadetine düşkün ve yalandan uzak bir ravinin hadisleri makbuldür. Yalandan uzak kalamamışsa kendisi de hadisleri de terkedilir.

Sahîhu'l-Buhârî ravileri arasında bahsimize konu fıskâ düşen, ancak tevbe etmeyip görüş ve davranışlarında ısrar eden, özellikle yalan söylemek gibi en büyük tenkit sebebi sayılan hali açığa çıkmış kimse yoktur.

b. Hadîs Usûlü İlminde Muhâlefet, ravinin zayıf ise güvenilir; sikaysa kendisinden daha sika olan ravilerin rivayetlerine gerek söz, gerekse mana yönünden aykırı rivayette bulunmasıdır. Cerh sebeplerinden biridir.

Bir ravinin güvenilir ravilerin rivayetlerine söz veya mana yönünde aykırı rivayette bulunmasından *sâz* ve *munker* gibi iki zayıf hadis çeşidi meydana gelir. Yukarıda bir nebze söz konusu ettik, sahîh hadis şâz olmayışının yanında herhangi bir gizli kusuru taşımaktan uzak olan hadistir. Dolayısıyla güvenilir ravilerin rivayetlerine ters düşmez.

Sahîhu'l-Buhârî'de ne şâz ne de munker hadis çeşitlerine rastlanmaz. Bu demektir ki, Sahîhu'l-Buhârî hadisleri arasında güvenilir ravilerin sahîh olarak rivayet ettikleri hadislere ters düşenleri bulunmaz. Öyle olunca, sonuç itibariyle bunları rivayet edenler arasında muhalefet nedeniyle tenkit edilerek hadisî terkedilmiş olanı da yoktur.

c. Sözlükte yanılma anlamına gelen ğalat, Hadîs Usûlünde ravinin hatası çoğaldığı, bir başka deyişle hatalı rivayetleri doğru olarak rivayet ettiklerinden çok olduğu takdirde (Kesretu'l-Ğalat) cerh sebebidir. Rivayetlerinde fazlaca hata yapan ravinin hadislerine itibar edilmez.

Diğer taraftan Hadîs Usûlü kaidesi olarak, bir ravinin hatalı rivayetleri doğru rivayet ettiklerinden fazla olduğu takdirde *teferrud* edip etmediğine, yani rivayette yalnız kalıp kalmadığına bakılır. Bir hadisin rivayetinde tek kalmışsa esas itibariyle onun bulunduğu isnadla gelen

¹⁷ *et-Takrîb*, 18; *Tedribu'r-Râbi*, 1/329.

şekli değil, sahih olan aslı dikkate alınır. Hadis, çok yanılan ravinin bulunduğu yoldan başka bir yolla rivayet edilmemişse zaten bu durum *illet* sayılır ve hadis sahih kabul edilmez.

Sahihu'l-Buhârî ravilerinin hepsi Kesretu'l-Ğalat kusuruyla cerhedilmiş olmaktan uzaktırlar. Öteki deyişle, aralarında hatalı rivayetleri doğrularından çok olan, özellikle rivayette tek kalmış bulunan ravi yoktur.

d. Cehâletu'l-Hâl, ravinin kimliğinin veya rivayetine güvenilebilmesi için adâletli olup olmadığının bilinmeyişiştir. Sahihu'l-Buhârî ravilerinin hemen hepsi kimlik yahut adalet durumunun belli olmaması kusurağdan uzaktırlar. Ayrıca içlerinde çok azı hariç *mubhem* ve *ğayru mensûb* olanı yoktur. Açıklamak gerekirse, ismi kim olduğu anlaşılamiyacak şekilde belli belirsiz anılanı bulunmadığı gibi, sadece ismi anılıp kimliğini belli edecek baba ismi, lakab ve künyesi geçiştirilmiş olanı da bulunmaz. Söz gelimi, et-Ta'dîl ve't-Tecrîh'te Ahmed isimli 37 ravi anılmıştır. Bunlardan sadece iki tanesi *ğayru mensûbdur*. Ne var ki bunlar, kimliklerinin el-Kilâbâzi ile el-Hâkimu'n-Nisâbüri'nin verdikleri bilgilere dayanılarak açıklanması sonucu *mubhemlikten* kurtulmuşlardır. Aynı şekilde İbrâhim isimli 22, İshâk adında 20 raviden hiçbirisi *mubhem* bırakılmış değildir. Muhammed isimli 147 ravi içinde de kim olduğu kestirilemeyecek, dolayısıyla de durumu anlaşılamiyacak şekilde anılmış olanı yoktur. Diğer raviler arasında da aynı durumda olana rastlanmaz.

Herhangi bir tertibe bağlı kalmaksızın rastgele verilen misaller gösterir ki, Sahihu'l-Buhârî ravileri arasında *mubhem* bırakıldığından kimliği anlaşılamiyan kimse bulmak imkânsızdır. Bunun yanında *meçhûl* denilen ve gerek kimliği, gerekse adalet durumu bilinmeyen bir ravi bulmak da imkân haricidir.

Aslında el-Buhârî, eserine aldığı hadislerin metinlerinde olduğu gibi isnadlarında da kılı kırk yararcasına titizlik, dikkat ve itina göstermiştir. Bunun neticesi olarak hadislerine yer verdiği raviler, el-Makdisî'nin birini savunurken kullandığı deyişle söyleyelim, "Köprüyü çoktan geçmişlerdir". Bu demektir ki, haklarında söylenene bakılmaz. el-Buhârî hadislerine eserinde yer vermekle hepsini temize çıkarmıştır. Kaldı ki, İslâm alimlerinin tamamı, herhangi bir art niyete kapılmadan Sahihu'l-Buhârî'deki müsned hadislerin hepsine birden "Sahih" niteliğini laiyık görmüşlerdir¹⁸. Tekrar edelim, sıhhatin ilk şartı, hadisi nakleden ravilerinin öncelikle adaletli olmalarıdır¹⁹.

18 *Ulûmu'l-Hadis*, 20.

19 *Hedyu's-Sâri*, 381.

e. Hadis Usulü ilminde yerleşmiş bir kaide gereği el-Buhâri Sahîh'inde isnadı oluşturan ravilerin çağdaş ve birbirleriyle görüşerek hadis rivayetinde bulunmuş kişilerin olmalarını şart koşturmuştur. Bu şart, bir anlamda onun, çağdaşı olan Muslim İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî (206-261/821-875) gibi, ravilerin yalnızca çağdaş olmalarıyla yetinmemesidir⁴⁴. O, sık sık takip ettiği bu metoda aykırı görülebilecek kimi rivayetleri ayrı isnadlarını anmak, yahutta *mutâbi*' veya *şâhid* rivayetini de vermek suretiyle desteklemiştir. Kuşkusuz bu metot, senedde *tedlis* veya *irsâl* yüzünden *inkita*' (kopukluk) ihtimalini geniş ölçüde ortadan kaldırmıştır. Hadisleri değişik lafız ve isnadlarla tekrar edişi de kimi rivayetlerdeki hadisin sıhhatine gölge düşürebilecek nitelikte olmamakla birlikte göze çarpan ufak tefek kusurların giderilmesini sağlamış, böylece o kabil hadislere kuvvet kazandırmıştır.

Buraya kadar verilen kaide ve görüşlerden hareket edilerek denilebilir ki, Sahîhu'l-Buhârî'de bulunan ve büyük çoğunluğu birer dini asıl olan hadisleri rivayet eden raviler arasında aşırı yalancılıkla, hadiste yalan söylemekle, hadis dışında günlük hayatında yalan söylemek ithamına uğramakla ve hadis uydurmakla cerhadilmiş kimse yoktur. Bunun gibi sahibini dinden ettiğine hükmedilen bid'atlarla cerhadilerek hadisi reddedilmiş olanı da yoktur. Her ne kadar aralarında Kaderiye, Murci'e, Mu'tezile gibi bazı mezheplere bağlanmak, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlılık gibi yönlerden tenkit edilmiş olanları varsa da bunlar hadisleri başka yollardan rivayet edildikleri, sadece Hz. Ali veya ailesini sevmenin tenkit konusu yapılsa ortada cerhadilmeyecek çok az kimse kalacağı gibi yorumlarla rivayetleri terkedilen raviler derecesine konmamışlardır.

Ravilerinin umumiyet itibariyle Hadis ilminde ehil, güvenilir, sika ve işini iyi bilen kişiler olmaları ve en önemlisi hadis uydurma, yalancılık ve yalan ithamına maruz kalma gibi ağır cerh sebeplerinden biri veya birkaçıyla cerhadilmemiş oluşu Hadis alimlerinden tutunuz sıradan birine kadar bütün müslümanların Sahîhu'l-Buhârî hadislerine güvenini ve bu kitabı bütünüyle sahîh olarak görmelerini sağlayan başlıca amiller olmuştur.

HARAMEYN'E DENİZDEN SURRE GÖNDERİLMESİ

Doç. Dr. Münir ATALAR*

Makalemizin başlığında "surre" kelimesi geçtiğinden, konuya açıklık getirmek amacıyla, önce bu kelime ve sonra da surre emini, surre yolu üzerine kısaca durmak istiyorum.

Surre, Arapça bir kelimedir. Akçe kesesi, para çıkımı, îâne (yardım) demektir. Konumuzu ilgilendiren tanımı ise şöyledir: Padişahın, her yıl hacc mevsiminden önce, İstanbul'dan Mekke ve Medine'ye, oranın ileri gelenlerinden en yoksullarına kadar dağıtılmak üzere gönderdiği para ve hediyelerdir¹.

Hacc için Mekke'ye giden kâfilenin başkanına "Emirü'l-Hâcc" denmektedir. Mısır'ın, Yavuz (1512-1520) tarafından Osmanlı ülkesine katılmasına kadar, Mısır Memlükleriyle Osmanlı Padişahları, ayrı ayrı Emirü'l-Hâcc tayin ederlerdi. Mısır Emirü'l-Hâcc'ı Kâhire hacılarını, Osmanlı Emirü'l-Hacc'ı da İstanbul hacılarını Şam yoluyla Mekke'ye götürürlerdi. Osmanlı hilâfetinde bu me'mûriyet sonraları "Surre Eminliği"ne dönüştürülmüştür².

Surre Emini, doğruluk ve dindarlıkla tanınmış yüksek rütbeli sivil, asker veya ilmiye sınıfından birisi olurdu. Surre alayı ile İstanbul'dan yola çıkar, hacc kervanını güven içinde götürüp-getirir, Mekke ve Medine'de para ve hediye emânetlerini ilgililere dağıtır, hacc süresince güvenliği sağlar ve İstanbul'a dönerdi³.

Harameyn'e surre gönderilmesi Abbasiler (750-1258) zamanında başlamış; Fatimiler, Eyyûbiler ve Osmanlılar bu görevi devam ettirmişlerdir. 1917'lerde, surre gönderilmesine son verilmiştir.

* Gaziantep Üniversitesi Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Abdurrahman Vefik (Sayın), *Tekâlif Kavâidi*, İst., 1328, s. 183; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, İst., 1978, c. VII, s. 366.

2 M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, İst., 1971, c. I, s. 527; *İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, s. 263 "Emirü'l-Hacc" maddesi".

3 a.g.e., aynı yer; Mouradjah d'Ohsson, *Tableau General de l'Empir Ottoman*, 1790 bs., c. III, s. 258 v.d.; *Meydan Larousse*, c. XI, s. 628

Surre Alayı'nın yolu, zaman zaman değişmiştir. Tanzimat'a ve hatta ondan bir süre sonraya değin, katır ve develerle (Receb ayında) gönderilirken; o tarihten itibaren 1908'e değin (Şaban ayında) denizden vapurla; 1908'den sonra da Hicaz Demiryolu'nun yapılması üzerine trenle gönderilmiştir.

Deniz Yolu İle Surre Gönderilmesi:

Buharlı ulaşım araçlarının, vapurların işlemeden sonra Surre yolu değişmiştir. Gavur dağı eşkiyası, Payas (Üzeyr)'ın beri tarafında Burnaz Köprüsü mevkiinde Surre-i Hümâyûnu ahz ü gasb etmişler idi. Binâenaleyh Fuad Paşa, Üsküdar'dan Şam'a kadar olan kara yolunu terk ile Surre-i Hümâyûn'u bahren (denizden) Beyrut'a ve ondan Şam'a göndermeyi usûl ittihaz etmiş idi⁴. Surre'nin denizden gönderilmesi kararı üzerine, yolun kısalması sebebiyle Surre, Şaban ayının on-dört veya onbeşinde gönderilmeye başlanmıştır⁵. 1281/1864 senesinden itibaren yapılan bu değişikliği Lütfi Efendi, tarihinde şöyle anlatır:

"Vapurların zuhurundan sonra Surre-i Hümâyûn'un ve beraberinde gidecek hüccacın karadan gidip gelmek tekellüfüne hâcet kalmamış olduğundan ve hususıyla Surre-i Hümâyûn eminlerinin avdetinde surrece işleri kalmadığından eyab ve zehapta (gidip-gelme) vapur ile azimet olunması ve mevsim-i hacca vaktin müsait olması cihetiyle mutâd-ı kadim olan Receb'in onikinci gününe inhisarın terkiyle Surre-i Hümâyûn ihracının Şaba'nın ondördüncü gününe tahsisi itiyat kılındı"⁶. "Onsekizinci yüzyıl ortalarında alaylarda bazı değişiklikler yapılmıştır: Surre'lerin meşin keselere ve bohçalara konulan öteki hediyelerin keçi derisinden yapılmış sandıklara konulmasına başlanılmıştır. Ayrıca Surre'nin mutlaka Şaban ayının ortasında İstanbul'dan çıkarılması, bu merasim yapılırken sırf o güne mahsus olmak üzere padişah için büyük ve süslü bir çadır, ayrıca devlet erkanına mahsus bir kaç çadır daha dikilmesi, alayın buralardan seyredilmesi yapılan değişiklikler arasındadır. Ayrıca surrenin Şam'a varmasında bir emir'ül-hac tayini, Medine fakirlerine sadakalar gönderilmesi de bu değişiklikler arasındadır⁷.

4 Ahmeç Cevdet Paşa, *Ma'ruzât* (Hzl.: Yusuf Halaçoğlu), İst. Yayıncılık Mtb. 1980, s. 129 (Ma'ruzat, 1279-81/1862-64 yıllarını kapsar).

5 *BA. İr. Dah.*, 36788 (Sene: 1281/1864); *BA., İr. Dah.*, 38849 (Sene: 1282/1866).

6 Hâfız Ahmed Lütfi, *Tarih-i Lütfi*, yazma nüsha, c. X, s. 87 (Basılmamış kısımlar için bk.: İst. Arkeoloji Ktb. No: 1343 IX. cilt; No: 1347 (X. cilt).

7 Ali Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilatımız*, Baskıya Haz.: Niyazi Ahmet Banoğlu, s. 154.

Surre-i Hümâyûn Alayı'nın deniz güzergahını, *Hicaz Seyahatnâmesi*⁸ isimli yazma bir esere dayanarak açıklamaya çalışacağız: "Surre-i Hümâyûn resmen Şaban ayının 15. günü alay-ı vâlâ ile Saray-ı Hümâyûn (Dolmabahçe)'den çıkarılarak Beşiktaş iskelesine ve andan vapur-ı mahsus ile Üsküdar'da Paşakapısı'na nakl ettirilir. Çünkü eskiden Surre-i Hümâyûn'un Üsküdar'dan berren (karadan) ta Mekke'ye kadar gönderilmek âdet olmakla bittabi levâzım-ı seferiyye Üsküdar'da ikmâl edilir, hüccâc-ı müslümin de orada ictima edermiş⁹. "Her ne kadar şimdilerde bahren (denizden) Beyrut'a ve ondan Şam-ı Şerif'e gönderilmekte ise de yine ve teşrifât-ı kadimeye riâyeten ber-mu'tâd Üsküdar'a geçirilmektedir¹⁰.

XIX. Asır sonlarından itibaren Şaban ortalarında çıkarılan Surre için, bir-iki gün evvel Evkaf hazinesince ikmâl edilmek üzere olan Surre keselerinin, mühri-i hümâyûnla mühürlenmesi bâbında Evkaf Nezâret'i'nden Sadâret'e bir tezkire yazılır ve Surre ihracı gününün tesbiti için irâde çıkması arz olunur ve o suretle irâdesi çıkarılır¹¹.

1307/1889 Ramazan'ın 13. Cum'a günü (20 Nisan 1306 Mâli yıl) güneşin batışıyla Der-saâdet (İstanbul)'dan hareket edilir. Surre-i Hümâyûn, kâidè icabı mutantan (görkemli) bir alay ile Paşa kapı'sından çıkarılarak Harem İskelesi'ne indirilir ve orada Surre-i Hümâyûn'a özel olarak ayrılmış bulunan Girit vapuruna yüklenilir¹².

İstanbul'da, Dolmabahçe Sarayı'ndan çıkan Surre Alayı'nın Beyrut'a kadar uğradığı yerler ve adları şöyledir: Beşiktaş-Paşakapısı (Üsküdar) -Harem-Gelibolu-Çanakkale-Bozcaada-Midilli Sakız - Sisam-Rodos-Kıbrıs-Beyrut¹³.

İstanbul'dan Beyrut'a kadar süren bu deniz yolculuğunda geçilen, görülen yerler; konak konak, çeşitli yönleri ile tanıtılmıştır. Uğranılan

8 Söylemezoğlu, Süleyman Şefik b. Ali Kemâlî *Hicaz Seyahatnâmesi*, İst. 1308/1890, Rik'a, 385 s. (Üniv. Ktb. TY. 4199). Eser yazmadır.

Eser, Ceziretü'l-Arab'ın eski ve o zamanki durumu ve özellikle Hacc yolu ile Hicaz bölgesinin perişan ahvâlini ve buna karşı alınacak önlemlere ve nihayet Arap kabîlelerinin ahvaline dair geniş bir rapor niteliğinde olup, 1892 yılında Padişahşaha, aynı Sultan Abdülhamid II. sunulmak üzere hazırlanmıştır.

9 a.g.e., s. 2.

10 a.g.e., s. 3.

11 BA., *İr. Dah.*, No: 44556 (1288/1871).

12 Söylemezoğlu, S. Şefik, *Hicaz Seyahatnâmesi*, s. 3.

13 a.g.e., s. 3-25; Akdeniz'deki, 1317/1899'da mevcut iskeleler ve bu iskeleler arasındaki mesafelerin deniz mili olarak karşılıkları için bkz.: el-Hacc Hâfız Davud, *Hac Rehberi*, 1317, s. 130-131.

yerlerin tarihî, coğrafî ve etnik durumu, tarım ve ticareti, buralardaki camii, medrese, tekke, kütüphâne, kilise, manastır, havra, okul, dükkan, han, hamam sayısı ve saire hakkında bilgi verir. Surre Alayı Beyrut'ta Vali İzzet Paşa tarafından parlak bir törenle karşılanır¹⁴. Şam'a geçilir. Alay Şam'da da törenle karşılanır ve törenle uğurlanır.

Surre'nin, Beyrut ve Şam'dan, Medine ve Mekke'ye gidebilmesi için gereken nakil vasıtaların sağlanması ve alayın korunma ve emniyeti için, Beyrut ve Şam vâlilerine bu hususların temini bâbında ayrı ayrı fermanlar gönderilirdi¹⁵.

Cebel-i Şemmâr Emiri Muhammed İbn er-Reşid'in adamlarına, Devlet-i Aliyye tarafından gönderilen 25.000 kuruş atıyye ile 40-50 hil'at teslim edilmiştir¹⁶.

Nihayet Surre Alayı Medine'de karşılanır. Burada Peygamberin merkadı ziyâret edilir. 2 Temmuz'da Cumâ namazından sonra Mekke'ye hareket eden kabile 5 gün sonra Mekkeye ulaşır. Burada gerekli ziyâretler yapılır. Hacıların durumuna değinilir. Surre-i Hümâyûn resmî hey'eti, Mekke Şerifi ile Vâli Paşa'yı ziyaret eder, Surre Emîni'nin memuriyyetine dair taraf-ı şâhânedan Mekke emîrine gönderilen ferman ile, şerif hazretlerine yazılan hususî mektûb resmen okunur, şerif tarafından Surre Emîni ve Kedhüdasına yeşil kablî siyah samur kürkleri giydirilir. Sonra Mekke Emîri'nin mutantan (görkemli) bir alayla Surre Emîni'ni ziyarete gelişi tasvir edilir¹⁷.

Surre-i Hümâyûn Alayı, İstanbul'dan 20 Nisan 1306 Malî tarihinde hareket ettiğine ve 7 Temmuz 1306 Malî tarihinde de Mekke'ye ulaştığına göre, İstanbul-Beyrut-Mekke arasındaki mesafe 2,5 aylık bir zamanda alınabilmiştir.

Hicaz Seyahatnâmesi'nin Hâtîme'sinde anlatıldığına göre Eylül'ün 14'ünde hac kafilesi, Cidde'ye iner. Ancak vapur bulunamadığından 25 Ekim'e kadar, burada kalır. Sonra Hidiviyye (Mısır) Şirketi'nin bir vapuruyla Süveyş'e hareket edilir. Yol üç gün sürer. Buradan trenle İskenderiye'ye geçilir. Birkaç gün sonra kendi daire halkı ile vapurla

14 a.g.e., aynı yer. Ayrıca, Beyrut'tan sonra deniz yolu ile de Mekke'ye gidildiği vaki'dir. Süveyş-Yenbu'-Cidde-Mekke şeklinde. Bunun için izin, irâde çıkması gerekirdi. Bkz.: BA., İr. Dah., No: 29080, (1276/1859): "Surre-i Hümâyûn Emîni Hilmi Paşa'nun Beyrut'tan bahren azimetine ruhsat verilmesine dair."

15 BA., MD. 134/339; BA., MD. 153/48. D'Ohsson, c. II, s. 85.

16 Söylemezoğlu Şüleyman Şefik, *Hicaz Seyahatnâmesi*, s. 162.

17 a.g.e., s. 117. 220, v.d.

Pire'ye hareket eden kâfile, İzmir ve Çanakkale üzerinden Der-saâdet'e ulaşır¹⁸.

Kâfile-i Hacı Teşkil Eden Hüccâc ve Hayvanat Miktarı: "Bu tarihte ictimâeden hüccâcın arkası alınıp 350 İran ve 40-50 kadar Şam hüccâcî ile asâkir-i muhafaza ve 300-400 Akkâm, 700-800 kadar zehâyir-i seferiyyeyi nakle memur Urbân ve Dêveci, 2000-3000 deveden mürekkeb kâfile (Mevkibü'l-Hacc) 27 Mayıs 1360 senesinin Salı günü ale's-sabah 12'yi 20 geçe Müzeyrib'den hareketle savb-ı maksûde teveccüh eyledi"¹⁹. Bu rakamlar, kervanın yaklaşık 4500 kişiden oluştuğunu göstermektedir.

Kıta-i Hicaziyye'ye Senevî Gelen Zuvvârın Miktarı: "Hac için Hicaz kıtasına dışardan gelen Hüccâcın birbiri üzerine olarak miktarı ancak 60.000'e ulaşabilir; Bunlardan 35.000'ni Cava; 5.000 kadarı Hind; ve 5-6 bin kadar Türk, Mısır-Arnâvud, Kürt; beş altı yüzü Buhara, Tatar, ikibini Acem ve iki bin kadarı da Ma'rîbî'den ibarettir. Şu hesaba nazaran zuvvârdan tâbiiyet-i Osmanîyye'de bunlar 5-6 bin raddelerinde bir cüz-i kâildan ibaret kalıb, kısm-ı mütebaki-i küllisinin icabında mürekkeb olduğu anlaşılır. İşte buna binaen en ziyade adl ü intizama i'tinâ olunacak mahmil kıta-i hicaziyyedir ve çünki mevkeb-i ictima-i müslimîn olduğundan âlem-i İslâmiyet merkez-i İslâmiyetin ahval ve idaresine ait ma'lumatı buradan alır ve daha doğrusu gördüğü ahval ile bir-mukâyese zann ve tahmin eder"²⁰.

"Beynelmîl sâhihiye meclisinin Cidde'de bir karantina istasyonu tesis etmesinden beri, bu sâyededir ki, Birinci Cihan Harbi'nden evvel, hacı sayısının 36 bin ile 108 bin arasında dolaştığı ve vasatî olarak 70 bin tuttuğu görülmüştür²¹. "Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arası devrede, hacı sayısındaki yıllık ortalama artış, yaklaşık olarak 172.000'i bulmuştu. Bu devreden sonra sayı artmış ve 1960'larda, Mısır ve Pakistan en başta gelmek üzere, milyona varmıştır"²².

Vapur Kiralanmasında Çevrilen Entrikalar: "Ba'del Hac bi'l-cümle hüccâc istediği zamanda Cidde'ye inmekte hür ve muhtar ise de, bî-çâre Cavahlar işbu müsa'adatdan mahrumdurlar. Sebebi şudur: Cavahlar, Cidde'ye vusullerinde kendilerinden mutavvifleri, 25 şerî rîyâl avdet-i vapur ücreti olmak üzere almış bulunurlar ve halbuki ba'del-hac Cidde

18 S.S. Şefik, *Hicaz Seyahatnâmesi*, s. 270.

19 a.g.e., s. 71.

20 a.g.e., s. 262.

21 İ.A., c. V/I, s. 13 (Hac Maddesi)

22 Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, Çev. S. Tuğ, c. I, s. 204.

Limanı vapurlarla mâlâ-mâl (dolu) olduğundan 8-10 riyâle Hind ve Cava'ya gitmek kabildir. Eğer Cavahlar bırakılsa, ucuzluğu hasibiyle bu vapurlara bineceklerinden, istifade mahv olur. Maksada vusûl zimmında hacdan 15-20 gün sonraya kadar Cavahları Mekke'de alıkoyarak Cidde limanında artık vapurdan eser kalmadığı zamanda Felemenk konsolosu, mutavvifin ve şerif 10-15 riyâle vapurlar isticâl ederek bunlara bindirilir ve para beyinlerinde taksim edilir. Hükümet-i mahallîye tarafından bu işe müdahale olunub men'edilmek istenildiği takdirde yine maksadlarına muvaffakiyet zimmında envâ-i desâyise müracaatla, meselâ deve bulmakda müşkilât çıkarılmakta ve buna dahî bir çare bulundukda vapur acenteleri ile uyuşarak yine istihsâl-i âmâl muvaffak olmaktadır²³.

Vakia şu işlere Felemenk konsolosu dahî dâhil olarak, teb'-ası hakkında kendisü dahi, mu'amelât-ı zâlimanede bulunmakta ise de, şu misil-lû ahvâl esef-i iştîmâl-i memâlik-i Osmanîyye dahilinde vaki' olduğundan mesûliyyet-i manaviyyesi devlete âit ve râcî olduğu gibi Felemenk konsolosu şu vesâit hem cebini doldurmakta ve hem de esas vazifeleri olan ahâlî-i müslimeyi hilâfet-i kübrâya karşı soğutmaya muvaffak olmaktadır²⁴.

Her sene mutâd olarak ve Mısır'dan Harameyn'e gönderilen gallâtın (zahire) aynen ve gecikmeksizin gönderilebilmesi için Süveyş'de 3 gemi yapılması emredilmiş ve yapılmakta olan üç gemi için, tarafından gönderilecek kereste ve ziftin çabuk gönderilmesi babında, Rodos mutasarıfı deniz ümerasından Mustafa Paşa'ya hüküm gönderilmiştir²⁵.

Türkiye'nin çeşitli limanlarındaki yelkenli gemilerin genel geliş-gidişini, 1846 senesi için (giriş-çıkış beraber), yaklaşık olarak 4.700.000 tonajlık bir toplamı bulan, 35.000 gemi tahmin edilmektedir. Belli başlı limanlara göre, bu rakam şöyle taksim edilir:

Limanlar	Gemilerin:	
	Sayı	Tonaj
İstanbul	15.770	2.638.994
İzmir	5.916	281.884
Beyrut	1.150	150.219 ²⁶

23 S.S. Şefik, *Hicaz Seyahât-nâmesi*, s. 269.

24 a.g.e., s. 269-270.

25 BA. Cev. Evk., 16939/A,B (1183/1769); Cev. Evk., No: 29107 (1159/1747)

26 M.A. Ubicini, *Türkiye 1850*, (Çev. Cemal Karaağaç), İstanbul, 2 cilt, c. 11, s. 375-76 (Tercüman 1001 Temel Serisi, No: 63-64).

İstanbul merkez alınmak suretiyle Lloyd kumpanyası (yabancı şirket) tarafından ulaşım için kullanılan hatlardan biri de İstanbul-Beyrut arasında, ayda iki kere gidiş, iki kere dönüş olmak üzere yapılmakta idi. Yolculuk müddeti ortalama 6 gün sürmekte idi. Bu hatda başlıca İskeleler İzmir-Çeşme, Rodos Larnaka idi²⁷.

Hüccacı getirmek için, Beyrut'a vapur gönderildiğini belirten bir belgenin tarihinin 1267/1850 olması, hacıların vapurla naklinin 1281/1864'lerin gerisine gidebileceğini göstermektedir²⁸.

Mısır yoluyla hacca gidenler, 1672'lerde ortalama 40.000 kişidir. Süveyş'deki deryâ sancak beyinin bir görevi de bu hacıları Süveyş'den Cidde'ye taşımaktır. İsteyen hacılar, karadan giderler Ama deniz yolu kısa ve meşakkatsizdir. Kızıldeniz'de işleyen 200 kadar Türk ticaret gemisi vardır. Süveyş Kapdani, bunları kontrola selahiyetlidir. Kapdan Mısır hazinesinden yılda 12 kese akçe alır²⁹.

27 a.g.e., s. 380.

28 BA., *İr. Dah.* No: 13328.

29 Y. Öztuna, *B. Türkiye Tarihi*, c. XIV, s. 65; BA., *İr. Dah.* 13328 (Karşılaştırmak için bkz.: OTDTS, c. III, s. 280).

EDEBİYATIMIZDA REGÂİBİYYE VE SALÂHÎ'NİN MATLA'U'L-FECR'İ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKKUŞ

Türklerin İslam'ı kabul etmelerinden sonra meydana getirmiş oldukları edebî eserler arasında en önemli yeri dinî mahiyet arzeden türler almaktadır. Bunlar içinde Hz. Peygamber'in hayatındaki önemli olayları anlatmak maksadıyla yazılmış olanları ilk sırada sayabiliriz. Dinî edebiyatımızın bu konudaki manzum türleri arasında bilhassa mevlid, mi'râciyye, hilye, na't ve esmâü'n-nebî başta gelmektedir. Bunlardan her biri üzerinde birçok çalışma ortaya konmuştur¹.

Hız. Peygamberle ilgili edebî türlerden biri de Regâibiyye'dir. Edebiyat tarihi kaynaklarımızdan bir kısmında bu konuya temas edilmiş olmakla beraber Regâibiyye'nin mahiyeti, edebiyatımızdaki yeri ve önemi, bu konunun tek misali durumundaki Salâhî'nin *Matla'u'l-Fecr*'inin metni ve nüshaları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Biz bu yazımızda Regâib kelimesi ve Regâib Gecesi ile ilgili bilgi verdikten sonra, Salâhî'nin adı geçen eseri üzerinde durup, eserin mukayeseli metnini vereceğiz.

1 Dini edebiyatımızın türleri hakkında en geniş çalışmayı yapan Ağâh Sırrı Levend'dir. O, bu konuda müstakil bir eser yazmış ve basılması için Diyanet İşleri Başkanlığı'na teslim etmiştir. (Bkz. Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, TTK. Yayınları, Ank. 1973, c.I, s. 121'in dipnotu). Ancak ne yazık ki eser bugüne kadar basılmamıştır. Bu hususta aynı müellifin, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *TDAY. Belleten*, Ank. 1971, s. 35-80; "İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları", *TDAY.*, Ank. 1972, gibi çalışmaları da vardır. Ayrıca bkz: Amil Çelebioğlu, (Prof. Dr.), "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", Şükrü Elçin Armağanı, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Ank. 1983, s. 153-166.

Bunların yanında dinî edebiyatımızın türlerinden her biri hakkında da müstakil çalışmalar yapılmıştır. Süleyman Çelebi Mevlidi üzerinde yapılan çeşitli neşirler yanında, Prof. Dr. Hasibe Mazoğlu'nun, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan şairler", *Türkojji Dergisi*, AÜDTCE. Ank. 1974, c. VI, Sayı 1, s. 31-62; Dr. Metin Akar'ın *Türk Edebiyatında Manzum Mi'rac-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ank. 1985; Dr. Messad Süveylim eş-Şâman, *Türk Edebiyatında Sıyerler*, (Basılmamış doktora tezi), AÜİF., Ank. 1982, gibi çalışmalar bunlardan sadece birkaçıdır.

Regâib, (رغبة) ragîbe kelimesinin çoğulu olup, sözlük anlamı olarak, “çok rağbet edilen şeyler” demektir. Regâibiyye ise, Regâib Gecesi münasebetiyle yazılmış olan manzum eserler hakkında edebiyatımızda kullanılan bir tabirdir. Tanınmış lugatlarımızda Regâib hususunda verilen bilgilerden bazıları şöyledir:

“Leyle-i Regâib bundandır ki, atâyâ-yı cezile ve mevâhib-i celile gecesidir. Mâder-i nebevî aleyhi’s-selâm olan Âmine cenâbları, pederi vâlâ-güher-i nebevî olan Abdullah ile ol gece zıfâ ve rahm-ı mûmâ’ileyhâ, sadef-i dürre-i nebâlet ittisaf olmuştur ki, evvel şeb-i Cum’a-yı Receb-i şeriftir”².

“Leyle-i Regâib, Fahr-ı kâinat (s.a.s.) efendimiz hazretlerinin rahm-ı mâdere düşdükleri leyle-i mübârekeye müsadif gece ki, Receb’in ilk Cuma gecesidir”³.

Regâib gecesinde olduğu rivayet edilen bu olayın doğruluğu kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Nitekim Mehmed Zihni Efendi bu konuya şöyle açıklık getirmektedir:

“O gecenin leyle-i Regâib olması hakkında evfâh-ı avâmda dâir ve sâir olan söz ki, Seyyidü’l-kâinat aleyhi ezkâ’s-salâvât efendimiz hazretlerinin, sulb-i pederden, rahm-i pâk-i mâdere nüzûl buyurmuş olmalarıdır ki, aklen ve naklen bî-asıldır”⁴.

“Rasûl-i Ekrem’in rahm-ı mâdere bu gece intikâli suretiyle Leyle-i Regâib itlâkı hakkında ne bir sahih hadis, ne de seleften nakledilmiş bir haber yoktur. Yalnız füyûzât-ı ilâhiyyenin bol bol tecellî etiği, yapılan dua ve ibadetlerin kabul edildiği bir gece olarak tes’id edilmiştir”⁵.

Dini kültürümüzde özel bir yeri olan üç aylar hakkında müstakil bir eser yazan Abdülkadir-i Geylanî, Receb ayı ve Regâib gecesinin faziletinden bahs etmekle birlikte, Hz. Peygamber’le alakalı olarak rivayet edilen hususa dair bilgi vermemektedir⁶. Regâib gecesinde Hz. Peygamber’in ana rahmine düşmesi kabul edildiği takdirde, doğum ayı olan Rebîuevvel’e kadar sekiz aylık bir süre kalmaktadır ki, bu süre normal bir doğum için yeterli değildir. İşte bu hususu gözönünde bulunduran

2 *Tercümeü’l-Kamus*, Matbaa-yı Bahriyye, İst. 1304, c. I, s. 271.

3 Şemseddin Samî, *Kamus-ı Türki*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317, c. I, s. 667.

4 Mehmed Zihni, *Ni’met-i İslâm*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Diyarbakır 1393, c. I, s. 390.

5 Prof. Kâmil Miras, “Leyle-i Regâib”, *Sebilürreşad*, İst. 1949, c. II, Sayı 41, s. 241.

6 Bkz. Abdülkadir-i Geylanî, *Üç Aylar ve Faziletleri*, (Haz. Mustafa Güner), Nur Yayınları, Ank. (tarihsiz).

bazı müellifler, cahiliyye araplarının yaptıkları bir uygulamayı dikkate alarak meseleyi bir başka açıdan izah etmeye çalışmaktadırlar:

“Cahiliyyet arapları, o sene nesî usulüyle eşhuru hurumdan sayılan Receb ayının hürmetini Cemâziyelâhir’e nakletmişlerdi de, Cemâziyelâhir, Receb ittihaz edilmişti. Bilâhare İslam devrinde eşhuru hurum yerlerini bulmuş ve Receb ayı da kendi mevkiini almış ise de, zıfat tarihi Receb olarak anılıp kalmıştır. Bu sebeble de müddet-i hamlin eksikliği vahimesi ortaya çıkmıştır”⁷.

Yukarıda kısaca ifade edildiği gibi, hakkında kesin bir emir ve kaynak bulunmadığı halde, Regâib Gecesi kutlamaları ülkemizin de dahil olduğu bazı müslüman beldelerde asırlardan beri sürüp gelmektedir. Bu kutlamaların ilk defa ne zaman ve nasıl başladığı hakkında İsmet Parmaksızoğlu şu bilgiyi vermektedir:

“Sünnî müslümanlar arasında bu gecenin kandil sayılması 480 Hicrî/(1087-1088) tarihinde, önce Bağdad’ta başlamıştır. Şiilerin Eyyâm-ı Aşûre, İydü’z-Zehrâ, Vilâdet-i eimme v.b. ünlü mehrecanlardaki taşkınlıklara karşılık olmak üzere sünnî ulema da ihyâ-yı leyâlî ihdasına tevessül etmişlerdir”⁸.

“... şunu da ilave edelim ki, hicretin 12. asrında tekkelerde Regâib ve Mirac geceleri için pek mükellef ihtifaller tertib edilmiştir ve her iki gece için manzumeler yazılmıştır. Miraciyye manzumesi Galata Mevlevihanesi meşayihından meşhur Nâyi Osman Dede tarafından nazm edilip bestelenmiştir. Türk Musikisi ve edebiyatı cihetiyle de hususi kıymeti hâiz olan bu manzume basılmıştır. Regaibiyye manzumesi de Osman Dede’nin muasırlarından ve Uşşâkî Tarikatı şeyhlerinden Abdullah Salahî Efendi’nindir.”⁹

Menşei ne olursa olsun, kültür tarihimiz içinde yer almış çeşitli merasimlerle kutlanmış bulunan Regâib gecesinde okunmak üzere yazılmış bulunan Regâibiyye hakkında bilgi edinmemiz, dinî edebiyatımız bakımından önem arz etmektedir.

7 Prof. Kamil Miras, A.g.e., s. 242. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İst. 1983, c. II, s. 363-365.

Cahiliye dönemindeki bu uygulamalar için de bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dili Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İst. (tarihsiz), c. IV, s. 2528-2541.

8 İsmet Parmaksızoğlu, *Türk Ansiklopedisi*, “Regaibiyye” maddesi, Ank. 1978, c. XXVII, s. 259.

9 Prof. Kâmil Miras, A.g.e., s. 242.

Matla'u'l-Fecr'in Müellifi ve Yazılma Sebebi.

Matla'u'l-Fecr'in müellifi Abdullah Salâhaddih-i Uşşâkî, 18. asrın mutasavvîf şairlerindendir. Salâhî mahlaş Şairimiz 1117/1705 tarihinde – bugün Yunanistan sınırları içinde kalan kesriye/(Kastorya)'da doğmuş ve 1197/1782'de İstanbul'da vefat ederek Fatih'teki Tâbir Ağa Tekkesi haziresinde defn edilmiştir.

Salâhî, yirmi yaşlarında iken geldiği İstanbul'da tahsilini tamamladıktan sonra devlet hizmetine girmiş; başta Hekimoğlu Ali Paşa olmak üzere birçok mühim şahsiyetin yanında görev yapmıştır. Daha sonra tasavvufa meyl eden Salâhî'nin telif, tercüme ve şerh olmak üzere manzum, mensur yüze yakın eseri bulunmaktadır¹⁰.

Salâhî'nin eserleri arasında dinî edebiyatımızın ürünlerinden mevlid mi'râciyye, hilye ve na't gibi türlere dair müstakil eserleri yanında bir de edebiyatımızda türünün tek örneği durumundaki Regâibiyye'si vardır.

Bu Regâibiyye'nin yazılma sebebi, bir eserde şöyle ifade edilmektedir:

“Hazret-i Salâhî ve Galata Mevlevîhanesi şeyhi meşhur Osman Dede ve Üsküdar'da Mustafa Haşim Baba hazeratı bir gün Hz. Nasuhî Asitânesi'nde şeyh Alâeddin Efendi nezdinde hem-sohbet iken: Bir mi'râciyye yazılsa da, o da manzume-i mevlid-i saâdet gibi okunsa, diye izhâr-ı temenniyât olunmuş ve bu ise bi'l-ittifak Osman Dede hazretlerinden rica edilmiş, o da bi'l-kabul bir hafta sonra elyevm okunagelen meşhur Mi'râciyye'yi bestesiyle ma'an ikmâl ederek hey'et huzûrunda okunmuş ve fevkalâde istihsan olunmuştur.

Ba'dehû bir de regâibiyye yazılsa temennisine karşı bu hizmet de bi'l-ittifak Hazret-i Salâhî'ye tevcih edilmiş ve Hazret-i Salâhî de Regâibiyye'yi yazmış ve okutmuştur”¹¹.

Regâibiyye'yi niçin kaleme aldığını müellifi Salâhî de şöyle açıklamaktadır:

Hâme-i ibret-nümâ virmek diler
Leyle-i Cum'a Regâib'dür haber

10 Salâhî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Dr. Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddih-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Ank. 1985. (Basılmamış doktora tezi).

11 Osman-zâde Hüseyin, Vassâf, *Sefîne-i Ecliyâ-yı Ebrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar Bölümü No: 2308, c. IV, s. 263.

Ya'ni olmuş ba'z-ı aqvâl-i kibâr
Rütbe-i tahkîkla şöhret-şi'âr

Kim o şebde dürr-i beyzâ-yı Rasûl
Raḥm-i pâk-i mâdere itmiş nüzûl

Hikmet ile bu leâli-i r'zâm
Bulmamış bu âne dek silk-i nizâm

Gâliba te'ḥîr ile ol Kird-gâr
İtmek istemiş fakîri hisse-dâr

Gerçi nazm itmek benim ḥaddüm degil
Lâk anuñ feyzin nişâr eyler bu dil

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Salâhî, kendi dönemine kadar manzum bir Regâibiyye'nin bulunmadığını dikkate alarak ilk defa bu konuda bir eser ortaya koymuştur. O zamana kadar Regâibiyye konusunda manzum bir eser meydana getirilmemiş olmasını da kendisi için bir lutuf saymakta ve onun feyziyle bu nimete erdiğini dile getirmektedir.

Matla'ul-Fecr'in Yazıldığı Tarih ve Bestekârı:

Salâhî bu eserini Türkçe olarak yazmış daha sonra da aynı metni bazı ilavelerle Arapça ve Farsça'ya tercüme etmiştir. 211 beyitten ibaret olan Türkçe Regâibiyye /*Matla'u'l-Fecr*'in yazıldığı tarih belli değildir.

Salâhî'nin Regâibiyye'yi, Nâyî Osman Dede'nin Mi'râciyye'sinden sonra yazdığı bilinmekteyse de, bu eserin telif tarihi de belli olmadığından, bundan kesin sonuç çıkarmak mümkün olamamaktadır. Ancak Salâhî, yukarıda isimleri geçen Mustafa Haşim Baba ve Şeyh Alâeddin Efendi'nin bulunduğu mecliste böyle bir eser yazmayı kararlaştırdığına, Alâeddin Efendi'nin 1165 /1751, Mustafa Hâşim Baba'nın 1166 /1752'de, diğer taraftan Nâyî Osman Dede'nin ise 1142 /1729'da vefat ettikleri gözönünde bulundurulur ve ayrıca M. nüshasının istinsah tarihinin 1169 /1755 olması dikkate alınırsa eserin 1729-1755 tarihleri arasında yazılmış olabileceği düşünülebilir.

Regâibiyye'nin bestekârı hakkında da kesin bir işâret bulunmakla birlikte, D. nüshasının sonundaki şu beyitte La'lizâde isimli bir bestekardan söz edilmektedir:

Tuhfe-i zeyn-i maḳâm iden edib
La'li-zâde ola maḳbûl-ı Ḥabîb

Öte yandan Regâibiyye'nin daha sonra kaleme alınan Arapça ve Farsça'sında ise Şeyh İbrahim adlı bir zattan bahsedilmektedir ki bu Salâhî'den böyle bir eser yazmayı talep eden kişidir. Nitekim Arapça,

قلت للتاريخ رمزا موجزا
قد وفي حل رغائب كذا

ve Farsça,

شد معما كونه تاريخش تمام
پس شده حل رغائب ای همام

beyitlerinden bu durum açıkça anlaşılmaktadır.

Bu bilgiler ışığında, Türk din musikisi bestekârları arasında gösterilen Na'li-zâde İbrahim Efendi (ö. 1766)'nin¹² *Matla'u'l-Fecr*'in bestekârı olabileceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Adı geçen nüshadaki La'li-zâde ismi ise, müstensih hatasından dolayı sehven yazılmış olmalıdır.

Eserin notasyonu hakkında da bilgimiz olmamakla beraber, D. nüshasında beyitlerin kenarındaki makâm isimleri bu hususta bir fikir vermektedir. Meselâ, ilk altı beytin kenarındaki makam isimleri sırasıyla şöyledir: Uşşâk, Uşşâk, Beyâtî, Acem, Arazbâr, Tâhir ve Uşşâk.

Matla'u'l-Fecr'in Muhtevası:

Salâhî'nin bu eseri 18. asırda yazılmış dinî mesnevîler arasına dahil edilmelidir. Eserde mesnevîlerde takip edilen genel esaslara uyulmuştur¹³.

Bu mesnevinin vezni de diğer uzun mesnevîlerde olduğu gibi kısa vezinle *Mefâ'ilün*, *Mefâ'ilün*, *Fe'ûlün* şeklinde yazılmıştır. Mesnevîlerde görülen Giriş, Konunun İşlendiği ve Bitiş gibi bölümler Regâibiyye'de de vardır. Ancak Giriş'te olması gereken na't ve münacaat hâtimeden önce yer almıştır.

211 beyitten ibaret olan *Matla'u'l-Fecr* 'in ilk altı beyti Tevhid'dir. Bunu takip eden kısımda eserin yazılma sebebi ve Regâib hakkında

¹² Bkz. Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İst. 1969, c. I, s. 292.

¹³ Mesnevîlerin tarihi gelişimi, şekil özellikleri ve edebiyatımızdaki başca mesnevîler hakkında bilgi için bkz.: Doç. Dr. İsmail Ünver, "Mesnevi", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II* (Divan Şiiri), C. III, Sayı 415, 416, 417, Temmuz, Ağustos, Eylül 1987, s. 430-563.)

kısa bilginin yer aldığı Mukaddime (7-17) gelmektedir. *Agâz-ı Kelâm* (18-54)'da âlemlerin ve Hz. Peygamber'in ruhunun yaratılması, peygamberlerin tebliğle görevlendirilmeleri ve bu husustaki mücadeleleri anlatılmaktadır. *Bahr-ı Sâni*'de (55-119), Hz. Peygamber'in doğumu peygamberlikle görevlendirilmesi, mucizeleri kısaca anlatılır. *Bahr-i Sâlis*'de (120-156)'de mirac olayı detaya inilmeden ve miractaki motifler üzerinde fazlaca durulmadan gayet öz bir şekilde hikâye edilmiş; *Avdet-i Mi'rac*'da (156-173) da, Hz. Peygamber'in Mi'rac'da Cenab-ı Hak'la mülâkatının mahiyeti ve bunların sahâbeye anlatılması üzerinde durulmaktadır.

Eserin kalan kısmında ise yirmüç beyitlik bir na't (174-196) ile, yedi beyitlik Münacaat (197-203) bulunmaktadır. Eser sekiz beyitlik Hatime ve Tesmiye ile son bulmaktadır.

Salâhî bu son kısımda eseri uşşâka hediye olarak yazdığını ve kendilerinden dua beklediğini ifade ederek sözlerine şöyle son vermektedir:

Eyledüm uşşâka anı yâdigâr
Ola kim neşr eyleye Perverd-gâr

Bu idi dilden Şalâhî sâniha
Bana ihvân okıya bir Fâtiha

Dil ve Üslup Özellikleri:

Şairlerin birbirlerinden dil ve üslup yönünden etkilenmeleri ve bunu eserlerine yansıtmaları doğaldır. Dinî edebiyatımızda önemli bir yeri olan Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ini Ahmedî'nin İskender-nâme'sindendeki Mevlid bölümünden etkilenerek yazdığı üzerinde durulmaktadır¹⁴. Aynı şekilde Salâhî' de Regâibiyye'yi yazarken Süleyman Çelebi'den etkilenmiştir. Ayrıca eserini yazma fikrini Nâyî Osman Dede'nin Mi'râciyye'sinden aldığı halde Salâhî'de lirizm ondan daha çoktur. Sanat ve vezin yönünden Osman Dede'den daha başarılı ve üslup bakımından da oldukça sadedir. Ara sıra rediflere rastlanmaktaysa da kafiyeler tamdır. Bununla birlikte az da olsa imale ve zihaf vardır.

Salâhî'nin Regâibiyye'sinde Süleyman Çelebi'nin tesiri bilhassa mi'racla ilgili kısımda görülmektedir. Regâibiyye ile ilgili kısımda ise başka bir şairden etkilenmiş olabileceğini zannetmiyoruz. Çünkü tesbitlerimize göre *Matla'u'l-Fer*'in bu konuda yazılmış ilk eser olduğunu

¹⁴ İsmail Ünver, Ahmedî'nin İskender-nâmesindeki Mevlid Bölümü", TDAY Belleten, Ank. 1978, s. 367.

daha önce söylemiştik. Şimdi Süleyman Çelebi Mevlid'i ile Salâhî'nin Regâibiyye'si arasında benzerlik bulunan beyitlere biz göz atalım:

Süleyman Çelebi:

Bî-hurûf u lafz u savt Pâdişah
Mustafa'ya söyledi bî-iştibah
Didi ki matlûb u maksûdun benim
Sevdügiñ cân ile ma'bûdun benim
Gice gündüz turmayup istediğin
N'ola kim görsem cemâlin didügin

Salâhî:

Bî-hurûf u lafz u şavt oldu hitâb
Ey Hâbib'üm, aşk ile oldm yebâb
Söyle benden şimdi dil-hâhuñ nedür
Gice gündüz bâ'is-i âhuñ nedür

Süleyman Çelebi:

Ne murâdun var ise idem revâ
Eyleyem bir derde bin dürlü devâ
Yâ ilâhî hazretünden hâcetüm
Bu durur kim olan makbûl ümmetüm

Salâhî:

Istegüñ her neyse hâsıldur tamam
Cümle maqsûduñ ile ol şâd-gâm
Lîk senden var niyâzum ey Rahîm
Yaqmaya ümmetlerüm nâr-ı Cahîm

Süleyman Çelebi:

Hem didi yâ Muhammed sen beni
Bilürem görmeye toymazsın beni
Avdet idüp da'vet it kullarımı
Tâ gelüben göreler didârumı!⁵

⁵ Süleyman Çelebi Mevlidindeki bu metinler, Faruk Kadri Timurta'sın, *Süleyman Çelebi Mevlid*, MEB Yayınları, İst. 1970 adlı kitaptan alınmıştır.

Salâhî:

Didi âhir ey Habîbüm sen belî
 Bilürem didâra doymazsın velî
 Ümmetün var da'vet eyle zâtuma
 İreler elîf-ı bî-gâyâtuma

Matla'u'l-Fecr'in Nüshaları:

Salâhî'nin bir çok eseri gibi *Matlau'l-Fecr*'i de basılmamıştır. Biz bu eserin teşbit edebildiğimiz yazma nüshalarını kısaca tanıtmak istiyoruz:

D. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Muzaffer Ozak Bölümü No. II/7'deki nüsha.

Salahî'nin eserlerinden bazılarını içine alan mecmuanın vr. 190a-193a arasındadır. Mecmua Akşehirli Seyyid Hafız Mehmed tarafından 1276/1859'da istinsah edilmiştir. Nesihle yazılmış olan bu nüshanın yazısı gayet güzel ve okunaklı olmakla beraber, imlâ bakımından çok yanlış ve eserin bir çok beyitleri eksik istinsah edilmiştir. Diğer iki nüshaya göre 97 beyit eksiktir.

Ü. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. No. 1723'de kayıtlı mecmuanın vr. 92b-99a arasındadır. 21,5 x 16,5 (14,5x7,5) ebadında, 11 satır halinde nesihle yazılmıştır.

M. İstanbul Millet Kütüphanesi, Manzum No. 1395.

20x13,5 (13,5x7,5) ebadında harekesiz nesihle ve 13 satır halinde yazılmıştır. Tamamı on varaktır. Derviş İbrahim b. Halil tarafından 1169/1755'de istinsah edilmiştir.

Mevcut nüshaların tarih bakımından en eski ve imlâ bakımından en doğrusu olduğundan biz metin karşılaştırmasında bu nüshayı esas almış bulunuyoruz.

Mat'laul-Fecr'in Metni

1. Bî'smihi'l-Fettâhi zi'l-feyzi'l-azîm
Innehu'l-Feyyâzu min feyzin kadîm
2. Hamd o zât-ı pâke olsun bâ-kemâl
Kim O'dur sultân-ı gayb-ı lâ-yezâl
3. Eyledi ol kenz-i mahfîsin, ayân
Tâ ki zâhir ola esrâr-ı nihân
4. Fâtih-i kenz-i mutalsım baħr-ı cûd
Mîve-i bâ-kûre-i naħl-i vücûd
5. Sâha-i iclâline yüz bin salât
Ola her dem kim odur mir'ât-ı zât
6. Enbiyâ vü mürselin âl-i kirâm
Cümleye ihdâ ola her dem selâm

Muqaddime

7. Diñle ey cüyende-i sırr-ı Hudâ
Mest-i aşk olup ne söyler bu gedâ
8. Hâme-i 'ibret-nümâ virmek diler
Leyle-i Cum'a Regâib'dür haber
9. Ya'ni olmuş ba'z-ı aqvâl-i kibâr
Rütbe-i tahkîkla şöret-şi'âr
10. Kim o şebde dürr-i beyzâ-yı Rasûl
Raħm-i pâk-i mâdere itmiş nüzûl
11. Hikmet ile bu leâfi-ı ızâm
Bulmamış bu âne dek silk-i nizâm
12. Gâlibâ te'hîr ile ol Kird-gâr
İtmek istermiş fakîri hisse-dâr
13. Gerçi nazm itmek benim haddüm değil
Lîk anuñ feyzin nişâr eyler bu dil
14. Pes şeh-i aqdem iken ol zât-ı pâk
Enbiyâdan sonra itdi 'azm-i pâk
15. Hikmet üzre bu mufaşşal kışşadur
'Ârife pes kışşadan bir hissedür

Başlık: Hâzâ Regâibiyye-i 'Abdullah Şalâha'd-dîm Efendi Kıddise Sırruhu D.

1 min: minhu D.

2 Enbiyâ vü mürselin: Enbiyâ-i mürselin D.

7 Muqaddime: Onbir beyit olan bu kısım D'de yok.

8 Regâibdür: Regâyibdür M.

16. Çün kelâm oldı muahhar mübtedâ
Lâzım oldı ibtidâdan ibtidâ
17. Feyzi ile kalbüm olsa behre-ver
İdeyüm vaşfın müfid ü muhtaşar

Âgâz-ı Kelâm

18. Ol cenâb-i Pâdişâh-ı lem-yezel
Tâc-dâr-ı taht-ı iklîm-i ezel
19. Zâtı ferdiyyet ile mevcûd iken
Ya'ni reng-i mâ-sivâ nâ-bûd iken
20. Baħr-ı vahdet 'aşk ile mevc urmadan
Bu zemîn ü âsmâmı kurmadan
21. Kenz-i mahfiydi devât-ı 'ilm-i zât
Reşha-bâr olmazdı aqlâm-ı şifât
22. 'İlm-i zâtın feyzi kıldı iktizâ
Ki ola envâr-ı şifât rû-nümâ
23. Zâtına kıldı tecellî çünki zât
Cûşa geldi baħr-ı esmâ vü şifât
24. İktizâ itdi murâd-ı zü'l-minen
Kim şifâtı seyr ide âyineden
25. Oldı mevcûd 'ayn-ı Faħr-ı kâinât
Eyledi ol zâtı Haq mir'ât-ı zât
26. Pertev-endâz oldı esmâ-ı Hudâ
Cümle a'yan oldı anda rû-nümâ
27. Kıldı âgâz-ı ta'ayyün ba'de z ân
Rûh ile mümtâz olup Faħr-ı cihan
28. Anuñ içün rûh-ı a'zam didiler
'Aql-ı evvel nûr-ı aqdem didiler
29. 'İlm-i Haq'dan istifâza itmede
Cümle ervâha ifâza itmede

18 Başk D'de yok.

20 D'de yok.

21 kenz-i mahfiydi: kenz-i mahfi di D.

22 Şifât; şifâtı D.

23 esmâ vü şifât: esmâ-i şifât D.

24 murâd-ı zü'l-minen: murâdı zü'l-mineyn D.

25 zâtı: zât-ı D.

28-30 D'de yok.

30. Vâsıta oldu dinildi pes kalem
Murtebi oldu hudûs ile kıdem
31. Cümle a'yân itdi anuñla nüzûl
Anlara da dindi ervâh u uqûl
32. Taht-ı levlâk'e cülûs itdi o şâh
Bende-i fermâmı oldu mihr ü mâh
33. Muktezâ-yı saltanat çekdi alem
Oldı ervâh u melâyikden haşem
34. Hükümün icrâ itmeye şâh-ı vücûd
Halk olundu hep eķâlîm-i şuhûd
35. Çün vücûda geldi arz ile semâ
Oldılar ervâh ile eşbâha câ
36. Emr-i Hakk ile açıldı şeş-cihât
Mustakar oldu nüfûs-ı kâinât
37. İçlerine girdi şeytânîñ eli
Şâh-rah üzre k'odu bir sandalı
38. Azdırup yoldan çıkardı ekserin
Zulmet-i nefse düşürdi her birin
39. Muktezâ-yı 'adl-i şâh-ı dü-serâ
Râh-ı Hakk'a da'vet itdi iktizâ
40. Bahr-ı gayret eyledi ol dem huruş
Kıldı ervâh ile tertîb-i cuyûş
41. Enbiyâ vü mürseliniñ her biri
Oldılar nevbet ile ser-'askeri
42. Her birine feyzi imdâd eyledi
Nûr-ı iclâ ile dil-şâd eyledi
43. Her biriniñ meh-cebîninde heman
Nûr-ı şemsi bedriķa olmuşdı san

30 vâsıta: vâsıt M.

31 ervâh u'ukûl: ervâh-ı 'uqûl D.

33 D'de yok.

39 'adl-i şâh-ı dü-serâ: şâh-ı 'adl-i dü-serâ D.

41 enbiyâ vü mürseliniñ: enbiyâ-ı mürseliniñ D.

42-44 D'de yok.

43 olmuşdı: olmuşdı Ü.

44. Fevz-i ma'nâsı o şâh-ı serveriñ
Çeşme sârîden yürüdü anlarıñ
45. Râh-ı Hakk'a halkı da'vet itdiler
Emr-i Hakk'a bezl-i kudret itdiler
46. Enbiyânuñ ba'zı bâ'emr-i Celil
Eyledi tevhid-i âşârı delil
47. Ba'zısında emr-i bezl itdi tüvân
Eyledi tevhid-i efâli beyân
48. Şarf-ı himmet eyledi ba'z-ı kirâm
Kıldı tevhid-i şifâta ihtimâm
49. Hikmet üzre Hakk'a da'vet itdiler
Muktezâ-yı aşra himmet itdiler
50. Her biri kavmiyle itdi kâr-zâr
İtdiler meydân-ı aşkı lâle-zâr
51. Çekdiler şemsîr-i adli ser-te-ser
Dâr-ı şirki itdiler zîr ü zeber
52. Ba'zı aqvâmın hidâyet buldılar
Nâr-ı tevhid ile rahmet buldılar
53. Da'vet ile nûr-bahş-ı kâinât
Oldı âşâr ile efâl ü şifât
54. Ber-revân-ı enbiyâ-yı pâk-zât
Fâtihâ ihdâ ola ba'de's-şalât

Bahr-ı Sâni

55. Kaldı çün ki da'vet-i tevhid-i zât
Sürdi Sultân-ı rusül meydâna at
56. Ol şeh-i bâlâ-nişîn-i taht-ı cûd
İtmege teshîr-i iklim-i şühûd

44 çeşme-sârîden: çeşme-sârından M.

47 Ba'zısı da emre bezl itdi tüvân M, Ü; tevhid-i ef'âli: tevhid-i ef'al D.

50 kavmiyle: kavm ile Ü.

53 ef'al ü şifât: ef'al-i şifât D.

57. Ya'ni Sultân-ı semâvât u zemîn
Olmağa kişver-güşâ-yı mülk-i din
58. Eyledi tertîb-i techîz-i cuyûş
Hâzır oldu 'asker-i deryâ-ı hurûş
59. Cem' olup ervâh u emlâk-ı berîn
Pâyına yüz sürdiler ol serverin
60. 'Avn-i Hakk ile o şâh-ı mu'teber
Eyledi tertîb-i âlâ-yı sefer
61. Cünd-i ervâh oldu pîşine revân
Hem melâik oldu hâlfinden revân
62. Meymene düşdi 'uqûl-i şâfiyâ
Meysere geldi nüfûs-ı vâfiyâ
63. Kalb-gâh-ı cünd-i kerrûbî hêmîn
Peyk-i hâzret oldu Cibrîl-i emîn
64. Eyledi tevfiq-ı Hakk'ı râha zât
Bedrika oldu hidâyetle reşâd
65. Geldi nuşretle zafer çekdi 'alem
Yürüdü rahmetle ol şâhib-kerem
66. İşbu tertîb ile sancagın açup
Râh-ı eflâk u 'anâşırda geçüp
67. Âlem-i nâsûta irdi çün ki şâh
Şulb-i Abdullâh'ı kıldı taht-gâh
68. Devlet-i 'izz ü şerefle ol hümâm
Oldı kân-ı cevher-i Fahr-ı enâm
69. Girdi çün mâh-ı Receb şehri Hudâ
Leyle-i Cum'a olınca ibtidâ
70. Mâder-i pâki Emine hâzreti
Kıldı Abdullah ile çün hâlveti

57, 59, 60. D'de yok.

62 Vâfiye: vâkı'a D.

64 ve 65 beyitler D'de yok.

66 eflâk u 'anâşır: eflâk-ı anâşır D.

68 beyit D'de yok.

71. Burc-ı 'ışmetde bi-izn-i Müste'ân
Kevkeb-i sa'deyn itdi iktirân
72. Oldılar çün dâhil-i beyt-i şeref
Eyledi ol dürri ilkâ-yı şadef
73. Ya'ni ol şems-i Hudâ-yı pür-zıyâ
Ol şeb-i rahmet-fezâda gâlibâ
74. Burc-ı rahm-ı 'ışmete itdi nüzûl
Ol gice ıyd itdi ervâh u 'uqûl
75. Kudsiyân ol giceye râğbet tamam
İtdiler andan Regâib oldı nâm
76. Âfitâb-ı nûr-bahşâ-yı mecîd
Ol şeb-i zalmâyı itdi rûz-ı 'ıyd
77. Arş-ı Rahmân çün nüzûl itdi o nûr
Mâderine itdi çok hâlet zuhûr
78. Gâh olrdı seyr-i man'âda görür
Kâinat kendi zarf olmuş durur
79. Baħr-ı nûra ğark oldı kâhice
K'anda fark olmaz idi gündüz gice
80. Gâhi kudsiler me'nûs idi
Şem'-ı zâta kendi bir fânûs idi
81. Ya'ni ol şem'in idi kâşânesi
Kim meleklerdi anuñ pervânesi
82. Âlem-i ma'nâda ki seyrin tamam
Eylemek mümkün degil anı kelâm
83. Oldı ol zâtın çü teşrifi karîb
Zâhire çıqdı alâmât-ı 'acîb
84. Çün Rebî'ulevvel irdi didiler
Leyle-i işneyn idi şânî-'aşer

71 burc-ı 'ışmetde: evc-i 'ışmetde D.; sa'deyn: sa'deyni D.

72 D'de yok.

73 ya'ni ol: ya'ni o D.

74 ervâh u uqûl: ervâh-ı uqûl D.

75 Regâib: Regâyib Ü, D.

76 zalmâyı: zalmâtı D.

72-82 D'de yok.

85. Eyledi teşrîf o şâh-ı enbiyâ
Nûr-ı rahmet 'âleme virdi ziyâ
86. Şöyle rahşân oldu iqbâlinde nûr
Kim göründü Şam'da olan kuşûr
87. Vâkı-ti teşrîfinde gör bu himmeti
Secdeye vardı didi vâ-ümmetî
88. Mağdeminde mûciz-i 'ibret-eğer
Eyledi aşnâmı hep zîr ü zeber
89. Sâva nehri yerlere geçdi o dem
Mu'cizâtı zâhir oldu dem-be-dem
90. Şadme-i tûb-ı kudûmıyla hemân
Tâk-ı kisrâ yıkılıp oldu viran
91. Feyz-i bârânı irişdi sû-be-sû
Başına âteş-gedenin koydı su
92. Döndi fermân ile şems-i tâb-nâk
Parmağile kıldı mâhı sine-çâk
93. Oldı her engüşti mîzâb-ı hayât
Her benâmı lüle-i âb-ı hayât
94. Mu'cizât-ı hazretiñ en eşheri
Süst-ider bu hâme-i çâpuk-teri
95. Her ne denlü olunursa ihtimâm
Mu'cizâtı deftere sigmaz tamam
96. Hâsılı ol pâdişâh-ı kâm-kâr
İtdi taht-ı erbaî'ne çün karar
97. 'Aşk ile çaldırdı kûs-ı da'veti
Açdı 'uşşâkîne kenz-i vahdeti
98. Menzil-i kulluğda ol şâh-ı enâm
İtdi ta'yîn-i vezâif şubh u şâm
99. Lâzım oldu çün mühimmât-ı cihâd
Eyledi tertîb ü techizini yâd

85 nûr-ı rahmet: nûrî Ahmed D.

86-95 D'de yok.

91 feyz-i bârânı: feyzi bârânı M.; mu'cizâtı: mu'cizât Ü.

98-110 D'de yok.

100. Kâr-zâr-ı dinde oldu çâr-yâr
Çâr-erkân-ı otağ-ı şehriyâr
101. Çün kuruldu hayme-i zerrîn kıbâb
Her biri aşhâbın oldu bir tınâb
102. Oldı pes evtâdı aşhâb-ı kibâr
Rabı olındı bârigâh-ı kâr-zâr
103. Da'vet için ol şeh-i âli-tebâr
Eyledi âlât-ı rezme i'tibâr
104. İtdi şemsîr-i gazâyı der-miyân
Cûşen-i şabr u şebâtı hırz-ı cân
105. Cünnetü'l-esmâyı ber-dûş eyledi
Mecma'-ı esmâyı ser-pûş eyledi
106. Nize-i qahhâra el urdı hemân
Lerze-nâk oldu nerimân-ı zaman
107. Eyledi şemsîr-i bâzû-yı himem
'Âlemin teşhîrine çekdi 'alem
108. Pâyine cem' oldu aşhâb-ı kirâm
İstimâletle didi şâh-ı enâm
109. Lâ-tübâlû min cihâdi'l-müşrikîn
Hasbünâ'llâhu'llezî ni'me'l-Mu'în
110. Oldı ebr-i hıfz-ı hayri'l-hâfızın
Sâyebân-ı pâdişâh-ı mülk-i din
111. Eşheb-i akdâma çün oldu süvâr
Girdi meydân-ı gazâya şeh-süvâr
112. Da'vet ile çekdi tîğ-ı vahdeti
Târumâr itdi diyâr-ı şirketi
113. Ba'zın iman itdi irsâl-i na'im
Ba'zısın şirk itdi isâl-i Cahîm
114. Fetâ u teşhîr oldu çün dâr-ı cihân
Sırr-ı vahdet oldu keşretde ayân

113 D'de yok.

114 dâr-ı cihan: dü-cihan D.

115. Nûr-ı vechi yaqdı şem-ı vahdeti
Sürdi maḥv itdi zalâm-ı keşreti
116. Ya'ni mir'ât-ı nebîden urdı dem
Aftâb-ı evc-i lâhût-ı kıdem
117. Pertev-endâz oldu şems-i dil-firûz
Zulmet-âbâd-ı sivâyı itdi rûz
118. Temşiyet viridi çü emr-i da'vete
Da'vet olundu Cenâb-ı Hâzrete
119. Ey şefâ'at isteyenler ber-devâm
Sellimû şallû'alâ ḥayri'l-enâm

Baḥr-ı Sâlis: Mi'râciyye

120. Cezbe-i 'aşkı Ḥudâ vü 'aql-ı kül
Sildi naqş-ı mâ-sivâyı cüzz ü kül
121. Mâ-sivâdan eyledi ya'ni 'urûc
Zirve-i bâlâya itdi pes vülûc
122. Atdı kâf-ı kevnî ol anḳâ hemân
Oldı kâf-ı "ḳâbe ḳavseyn" âşiyân
123. İrdi çün ol menzile âli-cenâb
Daḫi yaḳlaş gel diyu irdi ḫitâb
124. Perde-i hestîyi yaqdı ol nidâ
İrdi "ev ednâ"ya Maḥbûb-ı Ḥudâ
125. Dâḫil oldu ya'ni bezm-i Hâzret'e
Hem cülûs itdi serîr-i vahdete
126. Eyledi bir vechile arz-ı cemâl
K'anı taḳrîr idemez ḳıl ile ḳâl
127. Vaşf olunmaz anlanılmaz ḳâl ile
Anlanursa anlanur bir ḫâl ile

115-117 D'de yok.

Başlık: Baḥru mi'râciyyeti'n-nebî şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem D.

120 naqş-ı mâ-sivâyı: naqş-ı mâye-i D.

122 Necm Sûresi, 53/9.

124 Necm Sûresi, 53/9.

128. Hâşılı ol mesned-ârâ-yı vişâl
Oldı çün pervâne-i şem-ı cemâl
129. Yağdı reng-i hestîyi envâr-ı Hâk
Oldı yek-reng 'âşık u ma'şûk u 'aşk
130. Câm-ı lebrîz-i vişâli itdi nûş
Daldı bahr-ı vahdete oldı hâmûş
131. Bezm-i ünse irdi çün Mağbûb-ı zât
Pertev-endâz oldı envâr-ı şifât
132. Bî-hurûf u lafz u şavt oldı hıtâb
Ey habîbüm aşk ile olduñ yebâb
133. İştîyâkuñ oldı çün hâdden berûn
Eyledüm pes vâşıl-ı bezm-i derûn
134. Söyle benden şimdi dil-hâhuñ nedir
Gice gündüz bâ'îş-i âhun nedir
135. İstegin her ne ise hâşıldur tamam
Cümle maqsûduñ ile ol şâd-kâm
136. Didi ey dânen-de-i sırr-ı nihân
İstegüm sensin benüm her dem hemân
137. Lîk senden var niyâzum ey Raḥîm
Yağmaya ümmetlerüm nâr-ı Caḥîm
138. Cürm ile âlûdedürler her zaman
İşleri elîfına kalmış heman
139. Reh-nümâ kıl luḥfuñ ey Zü'l-Celâl
Olalar tâ vâşıl-ı bezm-i Cemâl
140. Dir habîbüm bu mudur benden ricâ
Anları baḥş eyledüm ben ḥod sana
141. Zâtum için ben seni ḥalk itmişem
Anları da saña mülḥak itmişem

128 pervâne: pervene D.

129 hestîyi: hestî D.; 'âşık u mâşuk u 'aşk: âşık mu'aşşık 'aşk D.

132 bî-hurûf u lafz u şavt: bî-hurûf lafz şavt D.

140 ben ḥod saña: ḥod ben saña D.

142. Bu nüfûs ile 'ukûl-ı kâinât
Zâtuñ ile buldılar feyz-i hayât
143. Hep senüñçündür zemîn ü âsmân
Hep senüñdür cümleten ins ile cân
144. Anları nârumdan âzâd eylerem
Hem vişâlüm ile dil-şâd eylerem
145. Hâtıruñ hoş dut Hâbibüm çekme gam
Hep señünle ümmetüñçündür ni'am
146. Hıl'at-ı esmâ-i Hüsna'yı Hudâ
Kâmet-i bâlâsına kıldı 'atâ
147. Geldi ol hıl'at çü kıddine tamâm
Bir gül-i şad-berge döndi ol hümâm
148. İsm-i a'zam tâcını kıldı 'atâ
Bu hılâfet tâcıdur didi saña
149. Başına giydi sa'âdet tâcını
Anda tebrîk itdi Hâk mi'râcını
150. Muhtezâ-yı hikmet-i 'ilm-i ezel
Feyz-bağş oldu kelâm-ı lem-yezel
151. Didi âhîr ey Hâbibüm sen belî
Bilürem didâra doymazsın velî
152. Ümmetüñ var da'vet eyle zâtuma
İreler elîf-ı bî-gâyâtuma
153. Armağanumdur salât-ı penc-gâh
Oldı çün dâr-ı Na'im'e şâh-râh
154. Bu 'ibâdâtın kamû ser-tâcıdur
Belki bu mü'minlerün mi'râcıdur
155. Da'vet ü teblîgun oldıkda tamâm
Kıl sarâ-yı ünsüme yine hırâm

142-143. D'de yok.

144 eylerem: eyledim D.

149, 150, 153, 154. D'de yok.

‘Avdet-i Mi’râc

156. Çünkü me’mûr oldu ol şeh da’vete
‘Avdet itdi yine bezm-i keşrete
157. Ba’zılar dir hâşıl olunca merâm
Vârid oldu anda doksan bin kelâm
158. Sâlişi âsâr-ı şerî’at kavlidür,
Sâlişi etvâr-ı tarîkat fi’lidür
159. Sâlişi esrâr-ı hakîkat hâlidür
Ma’rifet envârı re’s-i mâlidür
160. Bâhire oldu şerî’at feyz-bâr
Buldu ahkâm u ferâiz i’tibâr
161. Hem tarîkat râh-ı kalbe gitmedür
Zikr ile tehzib-i ahlâk itmedür
162. Bil hakîkat feyzi dosta akmadur
Nâr-ı ‘aşk ile vücûdin yaqmadur
163. Mâ-haşal ahkâm-ı şer’i ol hümâm
Eyledi teblîg-i bezm-i hâş u ‘âm
164. Zikr ü telkîn-i tarîkat hâşşadur
Hem hakîkat feyzi hâşşu’l-hâşşadur
165. Pes hakîkat sırrını ol mu’teber
İtdi icmâl ile gâyet muhtaşar
166. Zübde-i aşhâbına kıldı beyân
Didi siz de idün erbâba ‘ayân
167. Siz oluñ bu habkâha piş-kadem
Feyzüm imdâd itmededür dem-be-dem
168. Çün ki vaqt ola ire âhir zaman
Ola esrâr-ı hakîkat râye-gân

Başlık: ‘Avdetu Mi’râci’n-Nebî Şallallâhu ‘aleyhi ve sellem D.

156 ‘avdet itdi: da’vet itdi D.

160 ahkâm u ferâiz: ahkâm-ı ferâiz Ü.

163 mâ-haşal: mâ-haşâl D.

164 zikr ü telkîn: zikr-i telkîn D.

166-168. D’de yok.

169. İtdi çün tekmîl-i da'vet ol hümâm
Mürşidânı eyledi kâim-mağâm
170. 'Aşk ile can atdı bezm-i vaḥdete
Hem-nişîn oldı Cenâb-ı Hâzret'e
171. Ya'ni sultân-ı maḥbûb-ı Vedûd
Atdı kaydı itdi ıtlâka şu'ûd
172. Pâdişâh-ı dü-serâ-yı naḫş u 'ayb
Eyledi ḫalvet-sarâyım taht-ı gayb
173. Ber-revân-ı pâk-i Faḫr-ı kâinât
Fâtiḫâ-ḫânîm azizân bâ-şalât

Na't-ı Şerif

174. Ey şeh-i bâlâ-nişîn-i taht-ı cân
Pâdişâh-ı taht-gâh-ı lâ-mekân
175. Taht-ı âli baht-ı şâhî-i cihân
Pest-pâye bir serîrindir hemân
176. Tâc-ı "levlâk" ü "le-omrük" genc-i râz
Zât-ı pâkin eylemişdür ser-firâz
177. Saltanat tâc-ı eyâ şâh-ı bakâ
Mu'teberce bir 'araḫ-çîndür saña
178. Kâmet-i bâlâna ey şâh-ı kerîm
Rast geldi ḫil'at-i ḫulḫ-ı 'azîm
179. ḫil'at-i şâhî vü zer-târ-ı dirâz
Muḫtaşar bir cübbe oldı ḫoş-tırâz
180. Saltanat mülki senüñ ber-muḫtaşar
Mezra'uñdur ey şeh-i âli-nazar
181. Saltanat çün kulluğmdan nâşîdür
Pâdişahlar ravzanuñ ferrâşîdür
182. Pâdişahlar pâdişahısuñ tamam
Çâkeriñdür cümleten ḫâs ile 'âm

171 D'de yok.

173 Fâtiḫâ-ḫânîm: Fâtiḫâ-ḫünem D.

175-180 D'de yok.

183. Zâtıñu bir vechile vaşf idemem
‘Acz ile terk eyleyüb de gidemem
184. Her ne evce çıksa şebâz-ı hayâl
Lâne-i evşâfına irmek muhâl
185. Zâtına şâyeste bir nâm bulamam
Hem ne dirsem haddüñe tâm bulamam
186. Gâhice sultan didüm ki tâc-dâr
Gâhi deryâ gâhi dürr-i şâh-var
187. Kâh-ı anka ki şeh-i ‘âlem-penâh
Hayret ile gâhi direm şems ü mâh
188. Ey şeb-i hayret-fezâ meh-pâresi
Luṭfin oldı çâresizler çâresi
189. Pister-i mihnetde dinle zârımız
Luṭfına kalmışdur ancak kârımız
190. ‘İllet-i ‘isyân ile olduk zebûn
Eyle tedbîr-i şefâ’at sen bugün
191. Olmuşuz âlûde-i cürm ü haṭâ
Luṭf idüp bakma haṭâyâ kıl ‘atâ
192. Naḳd-i vakti eyledük şarf-ı hevâ
Nefse uyduḳ ömrümüz kılduḳ hebâ
193. Hare idüp sermâyemüz düşdük fakîr
Şûret ü ma’nâda sen ol dest-gîr
194. Cürm ile gâyet perişan olmuşuz
Sâil-i muhtâc-ı ihsân olmuşuz
195. Geldi zâtuñ “Raḫmeten li’l’âlemin”
Merḫamet kıl ey şefî’a’l-müznibîn
- 196.. Dergehiñe dutmuşuz rû-yı niyâz
Ol şefâ’at eyle her dem çâre-sâz

183-184 D’de yok.

187 şems ü mâh: şems-i mâh D.

192, 193. D’de yok.

195 Enbiyâ Süresi 21/21.

Münâca'at

197. Ol habîbüñ hürmetine yâ ilâh
Derd-i 'ısyâna oluruz çâre-hâh
198. Çokdur ihsânunî ğanî Perverdigâr
Nefs elinde kılma bizi hâr u zâr
199. Gerçi kıldan oliser sa'y u taleb
Lâk tevfiķunî olur aña sebeb
200. Eyle tevfiķun refiķ-i râh-dân
Nûr-ı vaħdetle münevver ola cân
201. Bedriķa eyle hidâyet şem'imî
Bulavuz anuñla bezm-i cem'imî
202. Vaşla ire bu dil-i pür-iştîyâķ
Cânı sûzân itmeye nâr-ı fırâķ
203. Eyle yâ Rab lâyıķ-ı bezm-i vişâl
Olahm pervâne-i nûr-ı Cemâl

Hâtime vü Tesmiye

204. Kevne teşrifi o şâhuñ oldu rûz
Sâhir oldu ğün ki şems-i dil-firûz
205. Raħme teşrifinde ol mihr-i kemâl
Şubħ-ı şâdiķ ile fecr oldu mişâl
206. Ğün tulû'ından maķâle açdı bâb
Matla'ul-Fecr oldu pes nâm-ı kitâb
207. Oldı ğûya bir dirâht-ı mîve-dâr
Menzilinden herkese bir hişşe var
208. Şâhid-i hoş-ma'nî-i hikmet-nişâb
Ya'ni maħbûb-ı haķiķat bu niķâb
209. Ğün libâs-ı şer' ile kıldı hırâm
Zevķ-yâb olmaķ gerekdür hâs u' âm

199 sa'y u taleb: sa'y-ı taleb D.

204-209 D'de yok.

204 o şâhuñ: ol şâhuñ Ü.

210. Eyledüm 'uşşâka anı yâdigâr
Ola kim neşr eyleye Perverdigâr
211. Bu idi dilden Şalâhî sânihâ
Bana ihvân okıya bir Fâtihâ
212. Okıdanı okıyanı dinleyen
Olalar şân-ı luğf-ı zü'l-minen
213. Tuğfe-i zeyn-i makâm iden edib
La'li-zâde ola maqbûl-ı Habîb

MÜBHEMATU'L-KUR'AN İLMİ VE KUR'AN TEFSİRİNDEKİ YERİ

Yrd. Doç. Dr. Halis ALBAYRAK

GİRİŞ

Bilindiği gibi Peygamber (a.s.) döneminde henüz ihtiyaç duyulmadığı için Kur'an'ın çeşitli yönleriyle ilgili araştırmalardan sözedemiyoruz. Ancak hemen her konuda İslam dünyasındaki bazı oluşumların başlangıcı olarak sayılan İslam fütuhâtı ve Arap olmayan kavimlerin İslam'ı kabulü, Kur'an'ın doğru bir biçimde okunup yazılmasından ve mushafta toplanmasından icâz yönüne kadar çeşitli yanlarının ayrı ayrı ele alınıp incelenmesinin de başlangıcı olmuştur, diyebiliriz.

Önceleri, Kur'an'ın, sonraki nesillere –özellikle Arap olmayanlara– öğretilmesi faaliyetinin kaçınılmaz olarak doğurduğu ihtiyaca cevap vermek için yavaş yavaş oluşmaya başlayan Kur'anın çeşitli yönleriyle ilgili açıklamalar ve nakledilen rivayetler, sonraki asırlarda ortaya çıkan ve müdevven hale gelen Kur'an İlimlerinin¹ ilk malzemeleri olmuştur. Sonraki asırlardaki sosyal, siyasî, kültürel, felsefi vb. alanlarda İslam dünyasındaki değişimlerin de etkisiyle Kur'an İlimlerinin hem çeşit hem de hacim itibarıyla büyüdüğünü ve bu konuda yazılan müstakil eserlerin de giderek sonraki müelliflerce daha da genişletildiğini görmekteyiz.

Öyleki önceleri gerçekçi ihtiyaçlardan doğan Kur'an İlimlerinde giderek gereksiz fantezilerin, Kur'an Tefsiri açısından işlevsel olmayan bilgilerin arttığı söylenebilir. Denebilir ki, zamanla Kur'an İlimlerinde Kur'anın yorumlanmasına faydalı katkılar sağlamak gibi asıl bir hedefin neredeyse ikinci plana atılması söz konusu olmuş, amaç, adeta bu ilimlerin –daha doğru bir ifadeyle bilgilerin– miktar olarak artırılması olmuştur.

1 Hicri 3. asır müelliflerinden Buhârinin şeyhi Ali b. el-Medîni Esbâbu'n-Nüzûl'e dair, Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm Nâsîh-Mensûhla ilgili eserler vermişlerdir. (bkz. Zerkeşi el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an Beyrut, tarihsiz, I, 23; Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an Mısır 1398/1978 4. baskı), II, 27, Öte yandan Garîbu'l-Kur'an'a dair ilk eser verenlerdeki Ebu Bekr es-Sicistânî de 3. asır müelliflerindedir. (bkz. Zerkeşi, el-Burhân, I, 291)

Kur'ân İlimleri genellikle iki grupta mütalaa edilmektedir. Bunlardan birkısmı tamamıyla naklidir ki bunlar arasında Esbâbu'n-Nüzûl, Mübhematu'l-Kur'ân, Kıraat, İlm-u Resmî'l-Kur'ânî, İlmü'l-Mekktî ve'l-Medenî gibilerini sayabiliriz. Diğer bir kısmı ise Kur'ân metni üzerinde incelemeğe dayalı olanlardır ki bunlar, İrâbu'l-Kur'ân, İcâzu'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân gibileridir.

Biz bu çalışmamızda naklî olduğu söylenen Kur'ân İlimlerinden Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi'ni çeşitli açılardan ele almaya çalışacağız.

I. MÜBHEMÂTU'L-KUR'ÂN İLMİ

Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ile ilgili ilk müstakil eserin, ulaşabildiğimiz kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre Hicrî 6. asırda Süheylî (ö. 581) tarafından telif edildiği anlaşılmaktadır. Mübhemat ilmiyle ilgili bilinen ilk eseri her ne kadar 6. asırda yazılmış olsa da bu ilmin konu edildiği hususlarla ilgili bilgiler, başlangıçtan beri Kur'ân Tefsirlerinde yer almıştır. Süheylî'nin et-Tarîf ve'l-A'lâm'ından sonra İbn Asâkir'in et-Tekmil ve'l-İtmâm'ıyla el-Kâdî Bedrüddin b. Cema'a'nın et-Tibyân'ını sayabiliriz².

A. Konusu:

Önce "İlmü Mübhemâti'l-Kur'ân" adından hareketle "mübhemât"ın ne olduğunu ele almak gerekir. "Mübhem" in lügatta algılanması, anlaşılması zor olan şey, ayırıcı bir özelliği olmayan şey, kendisinden maksadın ne olduğu, açık ve belirli olmayan söz gibi anlamlara geldiğini biliyoruz³. Nahivciler göre ism-i işaretler, ism-i mevsûller ve zamirler, mübhem isimlerdir. Zerkeşi ve Suyûtînin ifadelerine ve verdikleri misallere baktığımızda Kur'ân'ın mübhemâtının da temelde nahivcilerin kabul ettiği mübhem isimler olduğu anlaşılmaktadır⁴. Ancak özellikle Suyûtî'nin mübhemâtla ilgili eserine baktığımızda "mübhemât"ın, söz konusu isimlerden ibaret olmadığı görülür. Buna göre "mübhemât"ın, kendisinden ne kastedildiği kesin olarak tayin edilmemiş olan kelimeler olduğunu söyleyebiliriz. İşte "Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi"nin konusu da bu kelimelerdir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

2 Bkz. Kâtip Çelebi, Keşfüzzunûn, İstanbul 1943 II, 1583, I, 421, 422

3 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1970, I, 280

4 Bkz. Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Mısır 1398/1978, II, 186-192,

İsm-i işaretler, ism-i mevsûller, zamirler, cins isimler, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekan zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimeler.

Bunları tek tek ele almak istiyoruz.

1. İsm-i İşaretler :

Kur'ân apaçık arapça bir kitap olması bakımından Arap dilinin bütün anlatım imkânlarını kullanmaktadır. Arapça anlatımda önemli bir yer tutan ism-i işaretleri, tabii olarak Kur'ânın ifadelerinde de görüyoruz. Bilindiği gibi ism-i işaretler, muhatapların, hakkında fikir sahibi oldukları durumlarda kullanılırlar. Bu yolla söz boş yere uzatılmamış olur. Kur'ânda da durumun böyle olduğunu söyleyebiliriz. İsm-i işaretlerin geçtiği ifadelerin öncesinde veya sonrasında, onların gösterdiği nesnelere zatlarından olmasa da hiç değilse özelliklerinden bahsedilmektedir. Kur'ânda çokça rastlanan ifade kalıplarından birini misal olarak verebiliriz:

أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ. (Hucurât 15) Bu ayette أولئك ile işaret olunan kişilerin özelliklerinin belirtildiğini görüyoruz.

Bilindiği gibi Kur'ân'da şahıslar ve özel isimlerin vurgulanması önemli değildir. Önemli olan fikirlerin ve niteliklerin ön plana çıkarılmasıdır. Kur'ânın evrensel hedefler gözettiğini şüpheye mahal kalmayacak biçimde aksettiren husus, onun bu ifade özelliğidir, denebilir. Mübhemattan sayılan ism-i işaretlerin bir kısmının gerek mübhematla ilgili kitaplarda gerekse Kur'ân Tefsirlerinde açıklanmaya çalışıldığını görmekteyiz⁵. Bu açıklamaların Kur'ân'ın anlaşılmasına neler sağladığını ileriki sayfalarda ele alacağız.

2. İsm-i mevsûller :

Kur'ânda en çok kullanılan kelimelerden olan ism-i mevsuller de mübhemattan sayılmışlardır. Mübhematu'l-Kur'ânla ilgili kitapların belki yarısı ism-i mevsullerle kastedilen kişilerin veya nesnelere açıklamalarıyla doludur⁶. Esasen Kur'ân, bütün insanlığa hitap ettiği için, onda genel ifadeler mühim bir yer tutar. Hiç şüphesiz ism-i mevsuller de genel ifadelerde kaçınılmaz olarak kullanılan kelimelerdendir.

5 Misaller için bkz. Celalüddin es-Suyûtî, Mufhemâtu'l-Akrân fi Mübhemâti'l-Kur'ân, ss. 24, 29, 33, 43; ayrıca bkz. İbn Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an, Mısır 1388/1968, IXX, 131

6 Suyûtî'nin Mufhemâtu'l-Akrân'ının hemen her sayfasında bunun misallerini görebiliriz.

İsm-i mevsûller, sıla cümleleriyle zaten açıklık kazanırlar. İfade bütünlüğü içinde onlardan ne kastedildiği, muhatabın anlamasına yetecek ölçüde açıktır. Fakat Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi açısından meseleye baktığımızda, ism-i mevsûller ifadenin bütünlüğü içinde açıklık kazansa da, onlar yine de mübhemattan sayılır. Çünkü bu konuda amaç, ism-i mevsullerle kastedilen şahıs veya nesnelere bizatihi kendilerinin bilinmesidir. Onların genel manada özelliklerinin sıla cümlesiyle belirlenmesi yetmez.

Kur'ân, ister geçmiş olaylarla isterse indirildiği dönemle ilgili olsun birtakım gerçek hadiseler ve onların kahramanlarına bazan ad vermeksizin atıflarda bulunur. İşte bu durumda metnin, okuyucuya vermek istediği mesaj anlaşılmalıdır. Ancak ism-i mevsûlle zikredilen şahsın belirlenmesinin asıl ehemmiyeti, Kur'ânın daha önceki yazılı veya şifahî kaynaklarda bulunan tarihî hadiselerle yer vermiş olduğunun anlaşılması noktasında kendini gösterir. Yani Kur'ân metninin bir bakıma kaynağı itibariyle güvenilir olduğunun sağlaması yapar. Meseleyi bu yönüyle ele alırsak, tarihî hadiselerden bahseden Kur'ân ifadelerindeki ism-i mevsûllerle kastedilen şahısların isimlerinin belirlenmesinin yararlı olacağından söz edebiliriz⁷.

3. Zamirler :

Zamirler de mübhemâttan sayılmış ve onların kime ve neye ait oldukları belirlenmeğe çalışılmış. Arapça olan Kur'ân, ism-i zâhirlerin yerine ifadelerin akışı içinde zamirleri kullanmaktadır. Kur'ânda zamirlerin tamamına yakın bir kısmının mercilerinin bulunmasında herhangi bir güçlük olmamıştır: Fakat kabul etmek gerekir ki bazı zamirlerin mercilerini tek ihtimale indirmekte müşkilat çekilmiştir. Mesela Nisâ Sûresi'nin 159. âyetindeki قبل موته ifadesinde durum böyledir. Burada zaminin hem Hz. İsa'ya hem de Ehl-i kitab'a râci olması muhtemeldir. Nitekim bazı müfessirler bir ihtimali, bazıları da ötekini tercih etmişlerdir⁸.

7 Buna misaller verecek olursak, mesela, Bakara Suresi'nin 258. âyetindeki الذي حاج إبراهيم ifadesinde Hz. İbrahim'le münakaşa eden şahsın adının Nemrûz olduğu bildirilmektedir. Aynı surenin 259. âyetindeki قرية مرعى أو كالذي ifadesinde الذي ile kastedilen şahsın Uzeyr olduğu söylenmektedir. (bkz. Suyutî, Mufhemâtu'l-Akrân, s. 12)

8 Bkz. Fahrüddin er-Râzî, Tefsir-i Kebîr, XI, 104; İbn Kesir zaminin Hz. İsa'ya râci olduğu görüşünü tercih etmektedir. bkz. İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, Beyrut 1408/1988, I, 590

Fakat Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmî, bu tür zamirlerin mercüini bulma gayesini gütmaz. Daha ziyade zamirlerle kastedilen şahısların isimlerini tesbite çalışır. Mesela Enfâl Suresi'nin 19. âyetindeki أن تستفتحوا ifadesinde çoğul muhatap zamiriyle Ebu Cehl'in kastedildiği söylenmektedir ki, aslında burada zamirin ait olduğu kelimenin tespiti söz konusu değildir. Amaç, isim tespitidir ve tahsistir⁹.

4. Cins İsimler :

Marife olsun nekre olsun cins isimler de mübhemâttan sayılmışlardır. Bunlar, tekil, ikil veya çoğul halde bulunabilirler. Kur'ânın ifade özelliği icabı cins isimleri kullandığı, herkesin malumudur. Bütün insanlara hitap eden, onları kendine cezbeden Kur'ân, fevkalade bir gereklilik olmadığı sürece ifadelerinde tahsise gitmez. Kur'ân'ın ifade sisteminde varlıkların adlarından ziyade, onların cinsleri ve nitelikleri önemlidir. Diyebiliriz ki cins isimler, bir yerde Kur'ânın evrensel hedefler gözettüğünün göstergesidir.

Mübhemât İlmî açısından baktığımızda açıklamalarda bu cins isimlere özel isim bulma gayretini görürüz. Cins isimler marife olsun nekre olsun özelde karşıladıkları zatlar bilinmedikçe mübhemdirler. Onlar tahsis edildikleri zaman açıklığa kavuşurlar.

Mesela Kehf Suresi'nin 32. âyetinde iki adam darb-ı mesel olarak anlatılmakta. Ayetin geçtiği pasaj dikkatle incelendiğinde orada olumlu ve makul düşünen, kendisinin ve yaratıcısının farkında olan insanla, zenginliği, gerçeği görmesine engel olan bir kişilik arasında bir diyaloga yer verildiği görülür. Sonuçta herşeyin, Mutlak Kudret sahibi Allah'ın elinde olduğu vurgulanır. Kur'ân'ın bu ifade seyri içinde رجلين kelimesinden hangi zatların kastedildiği belki hiç önem taşımamaktadır. Ama mübhemâtle ilgili rivayetlere baktığımızda bu iki adamın kimlik tespitlerinin yapıldığını görürüz¹⁰. Cins isimlerle ilgili belirlemelere baktığımızda özel insan isimleri¹¹, hayvan isimleri¹², insan gruplarıyla ilgili

9 Bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân IX, 207; Suyutî, Mufhemâtu'l-Akrân, ss. 28, 31, 38.

10 Bkz. Suyutî, Mufhemâtu'l-Akrân, s. 40

11 Nisa Suresi'nin 128. âyetindeki وإن امرأة خافت ifadesindeki امرأة kelimesinden maksadın, Hz. Peygamber'in hanunlarından Sevde olduğu söylenmektedir. (bkz. İbn S'ad, Tabakat, VIII, 36)

12 Saffât Suresi'ndeki فالتقمة الحوت ifadesinde (Saffât 142) sözü edilen, Hz. Yunus'u yutan balığın adı belirlenmekte, (bkz. Suyutî Mufhemâtu'l-Akrân, s. 54); Öte yandan Naml Suresi'nin 20. âyetinde geçen Hüdhüd kuşunun adının Süleyman Anber olduğu söylenmektedir. (bkz. aynı eser, s. 46)

isimler¹³, dağ isimleri¹⁴, şehir isimleri¹⁵, ülke isimleri¹⁶, özel bina isimleri¹⁷, belde isimleri¹⁸, hayvanların renkleri¹⁹, hayvanların cinsiyetleri²⁰, cin isimleri²¹, şeytan isimleri²², ay adları²³, gün adları²⁴, melek adları²⁵nin tespit edildiğini görürüz.

5. Belirsiz Zaman Zarfları :

Mübhemâttan sayılan bir kelime grubu da belirsiz zaman zarflarıdır. Zaman zarflarının bir kısmının, ifadenin sevk edildiği yerde açıklığa kavuştuğunu söyleyebiliriz. Bakara Suresinin 281. âyetini (واتقوا يوما) misal olarak verebiliriz. Bu âyette يوما kelimesinin, kendisinden sonraki sıfat cümlesiyle açıklandığını görüyoruz.

13 Mesela Nisa Suresi'nin 81. âyetindeki طائفة kelimesinden nifak ehlinin kasdedildiği ed-Dahhâk tarafından belirtilmiştir. (bkz. Suyutî Mufhemât, s. 18)

14 Mesela Lukmân Suresi'nin 10. âyeti (والقي في الارضى رواسى)ndeki رواسى kelimesi gereksiz yere tahsis edilmiş ve Cûdî, Lübnân, Kaf, Ebu Kubey's, Tûr-i Sinin, Tûr-i Sinâ gibi dağ isimleri sayılmıştır. bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 49

15 Müminûn Suresi'nin 50. âyeti'ndeki ربوة nin Dumâşk olduğu anlatılmakta. bkz. Taberî, Camiu'l-Beyân, XVIII, 26; Suyutî Mufhemât, s. 44

16 Müminûn Sûresi'nin 50. âyetindeki ربوة kelimesinin Mısır olduğu rivayet edilmektedir. bkz. Taberî, C. Beyân, aynı yer; Suyutî Mufhemât, aynı yer

17 Aynı Sure'nin aynı âyetindeki ربوة kelimesinden Beytu'l-Maksdisin kasdedildiği söylenmektedir. bkz. Taberî C. Beyân XVIII, 26; Suyutî Mufhemât s. 44

18 Müminûn Sûresi'nin 50. âyetindeki ربوة kelimesinin Filistin'in Remle bölgesi olduğu söyleniyor. bkz. Taberî, C. Beyân, XVIII, 26; Suyutî, Mufhemât, s. 44

19 Ashab-ı Kehf'in köpeğinin renginin kimilerine göre sarı, kimilerine göre de kırmızı olduğu zikredilmektedir. Bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 39

20 Neml Suresi'nin 18. âyetinde sözü edilen karıncanın cinsiyeti tespit edilmiştir. Bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 45

21 Neml Suresi'nin 39. âyetinde cinlerden olduğu söylenen عفریت in adının Kûzen olduğu rivayet edilmektedir. Bkz. Taberî C. Beyân, IX, 161; Suyutî, Mufhemât, s. 46

22 Sâd Sûresi'nin 41. âyetinde Hz. Eyyub'un hastalanmasına sebep olan şeytanın adının Muît/Muayt olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Suyutî, Mufhemât, ss. 40, 55

23 Bakara Sûresi'nin 217. âyetindeki الشهر الحرام'la kasdedilen ayın Receb olduğu söylenmektedir. Bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 10

24 Hüd Sûresi'nin 65. âyetindeki تتمتعوا في داركم ثلاثة أيام ifadesinde Semûd kavmine üç gün mühlet tanındığı ifade edilmekte. Katâde'den gelen bir rivayete göre bu üç gün, perşembe, cuma ve cumartesi günleridir. Bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 33

25 Hicr Sûresi'nin 44.âyetindeki لكل باب منهم جزء ifadeinde Cehennem'in herbir kapısından girecek grupların yahudiler, hristiyanlar, sâbiiler, mecûsiler, münafıklar, müşrikler ve tevhid ehli olduğu belirtilmektedir. Bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 36

Ama bazı zamanla ilgili belirsiz kelimeler vardır ki onların medlûllerini bilmek, Kur'ânın indiği dönemin kültürünü bilmeyi gerektirir. Mesela Bakara Sûresinin 197. ayetindeki *الحج أشهر معلومات* ifadesinde hacın, bilinen aylarda yapıldığı ifade edilirken Kur'ânın indirildiği dönemin insanı bu zaman diliminin, yılın hangi aylarına tekabül ettiğini biliyordu. Bu kabil belirsiz zaman zarfları ile ilgili bilgilere, açıklamalara Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi'ne dair müstakil eserlerde, Kur'ân Tefsirlerinde ve Esbâbu'n-Nüzûl'a dair eserlerde rastlamaktayız. Bu tür konularda gerçekten o devrin insanının bilgisine muhtacız. Diğer yandan gelecekle ilgili belirsiz zaman zarfları vardır ki, bunlar da mübhemâttan sayılmış ve gaybî bir konu olmasına rağmen açıklanmaya çalışılmıştır. *عقيم يوم عذاب* gibi ifadelerin açıklanışında bunu görmek mümkündür²⁶.

6. Belirsiz Mekân Zarfları :

Kur'ânda *حيث* gibi belirsiz mekan zarflarının yanında isim-i mekân sıygasında kelimeler de kullanılmaktadır. Bu kelimeler de mübhemâttan sayılmaktadır. Meselâ Bakara Sûresi'nin 199. âyetindeki *ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس* ifadesinde verilen emrin, hangi mekândan icra edilmeğe başlanacağı hususu, Kur'ânın indirildiği dönemde ve mekanda yaşamamış olanlar için açık değildir. Allah, Kur'ân'ı inzal buyurduğu topluma böyle bir emri verirken onların, bu mekanı bildikleri anlaşılmaktadır. Ayetteki "insanların aktığı, harekete geçtiği yerden" ibaresi, muhatapların bu konuda müşahedelerinin olduğunu gösteriyor. Fakat sonraki nesiller için böyle bir müşahede söz konusu olmadığından *حيث* ile kastedilen mekan, onlar tarafından malum değildir.

Mekân konusundaki belirsiz kelimelere Kehf Sûresi'nin 60. âyetindeki *مجمع البحرين*²⁷ ve Furkân Sûresi'nin 53. âyetindeki *مرج البحرين* ifadelerini misal olarak verebiliriz²⁸.

26 Hac Sûresi'nin 55. âyetindeki (*يوم عقيم*) belirsiz gün Bedr harbinin yapıldığı gün olarak zikredilmektedir. Bkz. Suyutî Mufhemât, s. 43

27 İki denizin birleştiği yer konusunda çeşitli tahminler yürütülmüştür. Katade'den gelen bir rivayete göre burası, doğu ve batı denizinin birleştiği yer veya İran ve Rum denizlerinin birleştiği yerdir. er-Rebî'den gelen bir rivayete göre iki nehrin denize döküldüğü yerdir. Bkz. İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, III, 97; ayrıca bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 41

28 Said b. el-Müseyyeb'den gelen bir rivayete göre bu iki denizin gök ve yer denizi olduğu bildirilmektedir. Bkz. Suyutî Mufhemât, s. 44

7. Belirsiz Miktar Bildiren Kelimeler

Belirsiz miktar bildiren kelimelere misal olarak بعض ve قليل gibi kelimeleri verebiliriz²⁹.

Bu konuda belirsiz sayı bildiren الوف veya ايام معلودة gibi kelimeleri de misal olarak vermek mümkündür³⁰.

B. Mübhematu'l-Kur'an İlmî'nin Amacı:

Bu ilimle amaçlanan, yukarıda vermeğe çalıştığımız mübhemâtın belirlenmesidir. Mübhemât açıklanırken, fikirler, kavramlar ve ifadelerin muhataba vermek istediği mesajın belirlenmesi veya Esbâbu'n-Nüzûl İlmî'nde olduğu gibi hadiselerin cereyan ediş tarzının bütün teferruatıyla anlatılması gibi bir amaç güdülmemektedir. Amaç, sadece mübhem sayılan kelimelerin medlullerinin ortaya konmasıdır. Amaç, şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesi gibi şeylerdir.

C. Mübhemâtu'l-Kur'an İlmî'nin Kaynakları

Suyûtî'nin beyanına göre Mübhemâtu'l-Kur'an İlmî'nin kaynağı sadece nakildir. Bu konuda kişilerin kendi görüşlerine yer yoktur. Bu hususta sadece Hz. Peygamber'e Ashab'a ve Tabiîn'e başvurulur³¹. Nitekim Suyûtî, mübhemâtlarla ilgili açıklamalarını, Peygamber'e, Sahabe'ye ve Tabiîn'e dayandırmaktadır. Ancak onun kitabı baştan sona incelendiğinde Hz. Peygamber'den mübhemâtlarla ilgili olarak nakledilen haberlerin sayıca çok az olduğu kolayca görülür. Mübhemâtlarla ilgili haberlerin hemen bütününe yakını Ashab ve Tabiîn'dendir.

29 Bakara Sûresi'nin 72. âyetindeki اضربوه بعضها ببعضه ibaresinde ineğin hangi parçasıyla vurulduğu konusu belirlenmeğe çalışılmış. Bu konuda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı şöyledir: omuzları arasındaki parçayla, kemiklerinden herhangi biriyle, kuyruk sokumuyla, kuyruğuyla ve diliyle .Bu konuda bkz. Zemahşerî, Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl, tah. Muhammed Mursî Amir, Kahire 1393/1973, 2. baskı, I, 289; Suyûtî Mufhemât, s. 7. Ayrıca Hûd Sûresi'nin 40. âyetindeki قليل ile kastedilen sayı konusunda çeşitli tahminler yürütülmüştür. Bkz. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'an, II, 461; Suyûtî Mufhemât, s. 32

30 Geçmiş kavimlerle ilgili ibret verici hadiselerden bahsedilen bir âyet (Bakara 243) te, ölüm korkusuyla binlerce kişinin ülkelerinden çıktıklarından sözedilmektedir. Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbas'dan rivayet ettiğine göre bu kişilerin sayısının 4000, İbn Cerir'in Süddî'den naklettiğine göre 3000 civarında, Atau'l-Horasanî'den gelen bir rivayete göre 3000 ve İbn Cerir'in İbn Abbas'dan naklettiği bir rivayete göre de 40000 olduğu söylenmektedir. Bkz. Suyûtî, Mufhemât, s. 11. Ayrıca Bakara Sûresi'nin 80. âyetindeki اياما معلودة ifadesiyle ilgili olarak Yahudilerin yedi veya kırk gün Cehennemde kalacaklarından bahsediliyor. Bkz. Suyûtî, Mufhemât, s. 7.

31 Bkz. Suyûtî, Mufhemât, s. 3

Mübhemâtul-Kur'ân İlmî'nin kaynaklarından sözederken, haberlerin dayandığı Sahabe ve Tabiîn dönemi müfessirlerinin konuyla ilgili açıklama ve belirlemelerinin kaynaklarını kastediyoruz. Acaba Ashâb ve Tabiîn müfessirleri, mübhemâtı açıklarken nelere dayanmışlardır? Bu sorunun cevabını gerek Ulûmu'l-Kur'ân'a dair eserlerde gerek Suyutî'nin Mufhemât'ında gerekse Kur'ân Tefsirleri'nde bulmaya çalıştık. Rivayetleri tablil ederken öncelikle bir önemli nokta açıklığa kavuştu. O da mübhematla ilgili açıklamaların, Sahabe'nin âlimlerce merfû hadis hükmünde kabul edilen müşahedelerine dayalı haberlerden³² ibaret olmadığı hususuydu. Hem Ashâb'ın hem Tabiîn'in açıklamalarının büyük bir bölümü, onların mevcut birikimlerine ve anlayış seviyelerine göre yaptıkları yorumlar olarak göze çarpıyordu. Açıklamalarda bulunurken onların Kur'ân'a, Tevrat'a ve onun etrafında oluşan yorumlara, tarihe, mitolojiye, müşahedelerine ve şahsî yorumlarına dayandıklarını söyleyebiliriz. Biz, bunları sırasıyla ele almak istiyoruz.

1. Kur'ân

Kur'ân tefsirinin ilk akla gelen kaynağı olan Kur'ânın, mübhemâtın belirlenmesinde de kaynak olduğunu görüyoruz. Mübhemâtın bir kısmı, bazan âyet çerçevesinde bazan siyak-sibak çerçevesinde bazan da Kur'ânın bütünü içerisinde açıklığa kavuşmaktadır³³. Mesela Mâide Sûresi'nin 41. âyeti (لا يَخْزَنُكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ) ndeki الَّذِينَ ile kastedilenlerin bir rivayete göre Yahudiler bir diğerine göre de münâfıklar olduğu zikredilmektedir³⁴. Bu kişilerin Yahûdiler ve münâfıklar oldukları âyetin devamındaki ibarelerden zaten anlaşılmaktadır.

Öte yandan Meryem Sûresi'nin 24. âyetindeki فَنَادِيهَا مِنْ تَحْتِهَا ifadesiyle ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler, Meryem'in altından nida edenin kimliği hakkındadır. Kimi, onun herhangi bir melek olduğunu, kimi Cebrail olduğunu, kimi de onun Hz. İsa olduğunu ileri sürmektedir ki³⁵ bu görüş, ifadenin sevk edildiği pasajın bütünlüğü içinde doğrulanmaktadır. Çünkü daha sonraki âyetlerde Meryem'in, Hz. İsa'yı işaret ettiği³⁶ ifade edilmektedir ki bu da, onun, İsa'nın ko-

32 Suyutî, el-İtkân, II, 229

33 Bkz. Mufhemât, s. 4; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsîr Usûlü, Ankara 1979, s. 187; ayrıca bu konuda misaller için bkz. Albayrak, Halis, Kur'ânın Bütünlüğü Üzerine İstanbul, 1992 ss. 107-114

34 Bkz. Mufhemât, s. 22

35 Bu görüş Mücahid ve el-Hasen'e izafe edilmektedir. bkz. Mufhemât, s. 42; Taberî de bu görüşü tercih etmektedir. Bkz. C. Beyân, XVI, 68-69

36 Meryem 29

nuştuğunu bildiğini gösterir. Aksi takdirde Hz. Meryem'in 'bana değil ona sorun' dercesine çocuğu göstermesinin anlamı olmazdı.

Yine Zâriyât Sûresi'nin 24. âyetindeki ضيف إبراهيم ifadesinde sözü edilen misafirlerin, melek oldukları gerek ifadenin geçtiği pasajdan gerekse Hûd Sûresi'ndeki konuyla ilgili ifadelerden anlaşılmalıdır³⁷.

2. Tevrat

Gerek sahabî müfessirlerin gerekse tabiin müfessirlerinin, İsrailî habere iltifat ettikleri, hatta bazılarının Tevrat'ı okudukları bilinmektedir³⁸. Özellikle kıssalarla ilgili pasajlarda Kur'ânın iltifat etmediği bazı detayların Tevrat'ta bulunduğu bir vaka'dır. Zaten Kur'ân kıssalarıyla Tevrat'ta geçen kıssalar arasında şaşırtıcı benzerliklerin bulunduğunu görmek mümkündür.

Bilhassa önceki topluluklarla ilgili olaylardan bahseden Kur'ân ifadelerindeki genel ve mutlak kelimeler mübhemâttan sayılmışlardır. Bu kabil mübhem sayılan hususlar Tevrat'taki daha açık, daha hususî ifadelerle belirlenmeğe çalışılmıştır. Mesela Saffât Sûresi'nin 107. âyetindeki وفديناه بذبح عظيم ifadesinde sözü edilen kurbanlığın koç olduğu yolunda bir haber³⁹ vardır ki bunu, Tevrat'ın Tekvîn bölümünde bulabiliriz⁴⁰. Yine Ankebût Sûresi'nin 31. âyetindeki إنا مهلكوا أهل هذه القرية ifadesindeki yerin Sodom olduğunu Suyutî, Mübhemâtında vermektedir⁴¹. Tevrat'ta da bu şehrin Sodom olduğu söylenmektedir⁴². Bu ve buna benzer örnekler, mübhemâtle ilgili açıklamaların bir kısmının kaynağının Tevrat olduğunu gösterir.

3. Tarih :

Mübhemâtle ilgili açıklamalar getirenler, Tevrat'ı kaynak olarak kullandıkları ölçüde tarih bilgilerine de dayanmışlardır diyebiliriz. Çünkü mübhemâtle ilgili belirlemelerin büyük bir bölümü tarihte geçen olaylar ve o olayların geçtiği mekânlar ve ilgili kahramanlarla alakalıdır. Dolayısıyla yapılan açıklamalar, şifahî olsun yazılı olsun tarih bilgisine

37 Mufhemât, s. 61; başka misaller için bkz aynı eser, ss. 8, 11, 14, 28, 29, 57

38 Ebu Abdillâh Şemsüddin ez-Zehebî, Tezkiretu'l-Huffâz, Haydarabad 1375/1955 3. baskı I, 36,

39 Bkz. Taberî, C. Beyân, XXIII, 84; Râzî, Tefsîr-i Kebir, XXVI, 158; Mufhemât, s. 54

40 The Bible, Genesis, I, 22/13

41 Bkz. Mufhemât, s. 48; Taberî, C. Beyân, XX, 147

42 Bkz. The Bible, Genesis, I, 13/10

dayalı olmak durumundadır. Aksi takdirde mübhemâtla ilgili beyanların çoğunun Ashâb ve Tabiîn müfessirlerinin muhayyilelerinin mahsulü olduğunun kabul edilmesi gerekir ki bu, onlara karşı haksızlık olur.

Ancak diğer konulardaki açıklamalarda olduğu gibi tarihi hadiselerle alakalı açıklamalarda da birbirini tutmayan farklı bilgilerle karşılaşılmaktadır. Mesela Mâide Sûresi'nin 19. âyetindeki على فترة ifadesinin açıklanması sadedinde dört farklı rakamla karşılaşmaktayız. Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen süre, yani fetret devri, Katâde'den gelen iki farklı rivayete göre 570 veya 600 yıl, Ma'mer'e göre 540 yıl, Dahhâk'a göre ise yaklaşık 430 yıl olarak belirlenmektedir⁴³.

4. Mitoloji :

Mübhematla ilgili açıklamalardan birinde mitolojik motiflerden ankâ kuşunun adının geçtiğini görmekteyiz. Ebâbil kuşlarının ankâ oldukları Mücâhid, İkrime ve diğerlerinden rivayet edilmiştir⁴⁴.

5. Sahabenin Müşahedesi :

Sahabenin müşahedesinden, onların Kur'ânın indiği dönemde yaşamış olmalarının, kendilerine sağladığı her türlü bilgi, tecrübe ve gözlemlerini kastediyoruz. Câhilî kültürel yapıyı bilmeleri, o devirdeki dini anlayışlardan haberli olmaları ve dinlerin pratikleri konusunda fikir sahibi bulunmaları, onlara Kur'ân'ın bazı kelimelerinin medlullerini anlama imkânı sağlıyordu. Mesela Kur'ân'ın

الحج أشهر معلومات — في أيام معدودات — ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس

gibi ifadelerine baktığımızda muhataplar için malum olan hususlardan bahsedildiğini görmekteyiz. Tabii olarak sonraki nesiller, bu kelimelerle nelerin kastedildiğini Ashabın gözlemlerine dayalı olarak bilmektedir.

Öte yandan âyetlerin sebab-i nüzûlleriyle ilgili rivayetlerde de kaynak, sahabenin müşahedesidir. Ancak burada bir noktaya işaret etmek gerekir ki, sebab-i nüzûllerle ilgili olarak Mübhemâtü'l-Kur'ânda yer alan haberlerde olayların cereyan tarzıyla ilgili detaylı bilgiler verilmemekte, daha ziyade sadece kahramanların isimleri, sayıları veya yer isimlerinin kaydedilmesiyle yetinilmektedir⁴⁵. Mübhemâtü'l-Kur'ân

43 Bkz. Mufhemât, ss. 21-22

44 Aynı eser, s. 72

45 Mesela Suyutî'nin Mufhemâtının 10. sayfasındaki bilgileri Vâhidî'nin Esbâbu'n-Nüzûl'ünün (1968 Mısır 2. baskı) 34, 35 ve 38. sayfalarıyla karşılaştırmız.

İlmi'ne dair kitaplarda yeralan sebab-i nüzûlle ilgili rivayetlerin, Esbâbu'n-Nüzûlle ilgili müstakil kitaplarda da aynen yer aldıklarını görmekteyiz⁴⁶.

6. Sahabe ve Tabiinin Şahsi Yorumları :

Sahabe ve Tabiinden nakledilen mübhemât'la ilgili rivayetlerin bir kısmının, yukarıda saydığımız kaynaklarla irtibatlarının olmadığı rahatça söylenebilir. Çünkü bu kabil haberlerin açıklığa kavuşturmaya çalıştığı Kur'ân ifadeleri, sahabe'nin müşahadesiyle, Kur'ân'la, İsrailiyatla ve tarihle belirlenecek türden değildir. Bu tür Kur'ân ifadelerinin medlullerinin kesin tayini, insanoğlunun akli kapasitesini, araştırma ve inceleme imkanlarını aşmaktadır. Başka bir ifadeyle bunlar genellikle gayba dair hususlardır.

Görebildiğimiz kadarıyla Mübhemâtü'l-Kur'ân'la ilgili haberi ve yorumlarda gaybın taşlandığı, birtakım tahminlere ve yakıştırmalara gidildiği aşikardır. Bunun örnekleri çok olmakla birlikte biz sadece birkaçına kısaca işaret etmeğe çalışacağız.

Enfâl Sûresi'nin 60. âyetindeki وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمون ibâresinde Allah'ın bilip, müminlerin bilmediği düşmanlardan bahsedilmektedir. Artık bu ifadeden sonra insanın, bilemeyeceği şeyin arkasına takılıp o konuda lüzumsuz spekülasyonlara girmesine gerek yoktur. Ama bu hususta çok çeşitli tahminler yapılmıştır. Suyutî, bunlardan dört farklı tahmini zikretmektedir⁴⁷.

Vâkıâ Sûresi'nin 61. âyetindeki و نشئكم فيها لا تعلمون ifadesinde, Allah'ın, insanları, onların bilmediği ve bilemeyeceği bir biçimde yaratabileceğinden bahsediliyor. Fakat insanlar, bilim kurgudaki tahminlere benzer bir şekilde tahmin yürütmüşler ve insanın, sığircık kuşu biçiminde yaratılacağını söylemişlerdir⁴⁸.

Yine Saffât Sûresi'nin 40. âyetinden 55. âyetinin sonuna kadar Cennette cennetliklerin içinde buldukları nimetlerden bahsedildikten sonra onların aralarında konuştuklarından sözediliyor. İçlerinden biri bir arkadaşının dünyada iken öldükten sonra dirilmeyi inkâr ettiğini söylüyor ve arkadaşının Cehennemdeki durumunu anlatıyor. Süddî'nin dediğine göre bunlar, İsrailoğullarından, biri mümin diğeri kâfir iki

46 Yine Mufhemât'ın 7. sayfasıyla Vâhidi'nin eserinin 26, 27 ve 28. sayfalarını karşılaştırmız. Ayrıca Mufhemât'ın 8. sayfasıyla Vâhidînin eserinin 20. sayfasını karşılaştırmız.

47 Bkz. Mufhemât, s. 29; Zemahşeri, Keşşâf, II, 166

48 Mufhemât, s. 62.

arkadaştır. Suyuti'nin Kirmâni'den naklettiğine göre de isimleri Yahya ve Natrus'tur⁴⁹. Bu açıklamalar gerçekten ilginçtir. Zihinlerde Cennet-
teki o insanla görüşülmüş ve onun kim olduğu sorulmuş gibi bir fikir uyandırıyor.

Bu konuda yapılan bir yakıştırmaya da şu örneği verebiliriz:

Ad kavminin helakinden bahseden bir âyette (Kamer 19) ifadesiyle uğursuz ve bitmek tükenmek bilmeyen bir gün bulunduğundan bahisle o günün dehşetinden, korkunçluğundan sözediliyor. Garip olan şudur ki نحس kelimesinin lügatta uğursuz anlamına gelişiyse⁵⁰ çarşamba gününün uğursuzluğu gibi asılsız bir fikir yanyana getirilmiş ve söz konusu günün çarşamba olduğu söylenmiştir⁵¹. Bunun apaçık bir yakıştırma olduğunda şüphe yoktur.

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere mübhemâtle ilgili bilgilerin bir kısmının tamamen mesnedden yoksun, sadece indî yorumlara ve muhayyile gücüne dayandığı söylenebilir⁵².

Kaynaklar hakkında genel olarak şunlar söylenebilir:

Kur'ân'ın dışında öteki kaynaklara dayalı olarak getirilen açıklamalara, kesin doğrular olarak bakmak söz konusu olamaz. Bunlardan sahabenin müşahedesine dayalı haberlere bir ölçüde güvenilebileceğini söylemek gerekir. Ancak bazı konularda müşahedeye dayalı çok çeşitli rivayetlerle karşılaşıldığında hangisinin doğru olabileceğini tespit etmek, imkansıza yakın derecede güçlük arz etmektedir. İttifakla bütün tariklerin birleştiği noktalarda sahabenin müşahedesinin dışında bir kaynaktan elde edemeyeceğimiz bilgilerin doğruluğunu kabul etmek durumundayız. Esasen hangi kaynaktan olursa olsun mübhematla ilgili rivayetlerin büyük bir bölümünde nakledilen görüşler çeşitlilik arz etmektedir. Dolayısıyla daha işin başında okuyucu haberlerin doğruluğu konusunda şüpheye düşmektedir. Burada güvensizlik, mübhematla alakalı kaynaklara değil, bizatihi haberlerin kendilerinedir.

II. MÜBHEMÂTLA İLGİLİ AÇIKLAMALARDA TENKİD EDİLECEK NOKTALAR

Tenkit noktaları dört grup altında ele alınabilir: Kur'ân'a aykırılık, akla ve mantığa aykırılık, Arap diline aykırılık ve bilgi yanlışlığı.

49 Taberî, C. Beyân, XXIII, 59; Mufhemât, ss. 53-54

50 İbn Manzûr, Lisân, III, 596

51 Mufhemât, s. 61

52 Daha fazla örnek için bkz. Taberî, C. Beyân, VIII, 192, VI, 38 Mufhemât ss. 19, 20,

A. Kur'an'a Aykırılık

Mübhemâtle ilgili bazı açıklamalarda hem Kur'an metniyle hem de Kur'an'ın ruhuyla bağdaşmayan ifadelere rastlamak mümkündür. Bu hususu örnekleriyle ele almakta yarar olacaktır.

Hadîd Sûresi'nin 27. âyetindeki *وجعلنا قلوب الذين اتبعوه* ifadesindeki mansub zamirin mercii Hz. Muhammed olarak gösterilmiştir⁵³. Oysa âyetin baş tarafına bakıldığında bu zamirle, Hz. Peygamber'in kastolunmasının imkansız olduğu görülür. Burada Hz. İsa ve ona tâbi olanlardan sözedilmektedir. Bu bakımdan burada metne aykırı bir belirleme söz konusudur.

Öte yandan Hicr Sûresi'nin 44. âyetindeki *لها سبعة أبواب* ifadesinde Cehennem'in yedi kapısı olduğundan bahsedilmektedir. Mübhemâtle alakalı açıklamaların büyük ölçüde aşırı merakın bir sonucu olduğunu söylemek insafsızlık olmaz. Nitekim bu konuda da böyle bir merak sâikasıyla Cehennem'in kapılarının adları üzerine spekülasyon yapılmıştır. Suyutî, biri el-A'meş'den, diğeri İbn Abbas'dan nakledilen iki haberde bu kapıların adlarının el-Hutame, el-Hâviye, Lezâ, Sekar, el-Cehîm, es-Seîr ve Cehennem olduğunu zikretmektedir⁵⁴. Oysa bu kelimelerin geçtiği siyak-sibak çerçevelerine baktığımızda bunların, Cehennem'in kapıları olduğu konusunda bir işaret görmek kâbil değildir. Bunların geçtiği pasajlardan anlaşıldığına göre bu kelimeler, Cehennem'in diğer adları olabilirler. Kaldı ki söz konusu rivayetlerde bir mantıkî çelişki vardır. Çünkü Cehennem'in kapıları sayılırken "Cehennem" kelimesi de Cehennem'in bir kapısı olarak sayılmaktadır. Sonuç itibariyle bu rivayetler akla da aykırıdır.

Kur'an'ın ruhuna aykırı bir rivayete daha temas etmeden geçemeyeceğiz. Enâm Sûresi'nin 89. âyetinde *فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما* buyurulmaktadır. Allah bu âyette eğer Peygamber'in muhatapları, önceki âyetlerde bahsedildiği üzere kendilerine kitap ve hikmet verilen peygamberleri inkar ederlerse bu teklifi, inkar etmeyecek bir kavme ya pacağını söylemektedir. Suyutî bu konuda iki farklı rivayete yer vermektedir. Rivayetin birine göre bu kavim, Medine halkıdır, diğesine göre ise meleklerdir⁵⁵. Biz birinci rivayet üzerinde durmayacağız. Konumuz itibariyle ikinci rivayeti ele aldığımızda gerek âyet çerçevesi ve âyetin geçtiği pasajın bütünlüğü gerekse Kur'anın bütünlüğü içinde âyetteki

53 Mufhemât, s. 62

54 Mufhemât, s. 36; Taberî de, başka bir tarihten aynı isimleri vermektedir. bkz. Taberî, C. Beyân, XIV, 35

55 Mufhemât, s. 24

قوما kelimelerinden, meleklerin kastedildiğini anlamak mümkün görünmemektedir. Herşeyden önce ifadeyi kendi bütünlüğü içinde göz önüne aldığımızda onda, -tabir yerindeyse- anlam açısından bir simetri söz konusudur, diyebiliriz. Çünkü ibarenin birinci bölümünde inkâr etme, ikinci bölümünde inkâr etmeme durumu vardır. Birinci grupta inkâr edebilecek bir insan grubundan sözedildiğine göre, ikinci grupta da yine insan cinsinden inkâr edip etmeme hürriyetine sahip bir topluluktan sözediliyor, demektir. Dolayısıyla burada meleklerden bahsetmenin uygunsuzluğu ortadadır. Zaten Kur'ânın bütünlüğü içinde meseleye baktığımızda, melekler, inanan veya inkâr eden varlıklar olmak yerine, Allah'ın verdiği emirleri ve görevleri isyan etmeden, karşı gelmeden yerine getiren varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen Taberî de söz konusu Kur'âna aykırı habere yer vermekte, fakat itibar etmemektedir⁵⁶. Misalleri çoğaltmak mümkünse de burada sözü uzatmak istemiyoruz⁵⁷.

B. Akla ve Mantiğa Aykırılık

Mübhemâtle ilgili açıklamalarda akla aykırı unsurlara da rastlanabilmektedir.

Yusuf Sûresi'nin 26. âyetindeki شاهد من أهلها ifadesiyle ilgili İbn Abbas'dan nakledilen bir rivayette şâhidin, beşikteki bir bebek olduğu nakledilmektedir ki⁵⁸ bu mümkün değildir. Bu haber, akla, mantığa ters düştüğü gibi Allah'ın koyduğu kevnî kanunlara da ters düşer. Öte yandan yine aynı âyetle ilgili başka bir rivayette ise şâhidin bir kedi olduğu ifade edilmektedir ki, bunun da mantıkla ve fizik kanunlarla bağdaşmadığı ortadadır.

Bu tür rivayetleri hiçbir teraziye vurmada nakletme işinde, aklı hiçe sayan boyutlara ulaşırsa da naklin, Kur'ânı anlamada, onu tefsir etmedeki tartışılmaz önceliği olduğu düşüncesini sezme zor değildir.

Yine Furkân Sûresi'nin 53. âyetindeki وهو الذى مرج البحرين ifadesinde geçen iki denizin Gök ve Yer denizi olduğu yolunda Saîd b. el-Müseyyeb'den bir haber nakledilmektedir⁵⁹ ki bu da akla, mantığa ve insanlığın tecrübesine aykırı bir açıklamadır.

56 Taberî, C. Beyân, VII, 264

57 Örnekler için bkz. Mufhemât, ss. 8, 13, 34, 60

58 Bkz. Mufhemât, s. 34

59 Ayn eser, s. 44

C. Arap Diline Aykırılık

Mübhemâtla ilgili açıklamalarda arapça kelimelerin lügat manalarına ve yaygın kullanımlarına ters düşen anlamlandırmalarla karşılaşılıyor.

Yusuf Sûresi'nin 42. âyetinde *سجين بضع سنين* ifadesinde Hz. Yusuf'un, hapisanede birkaç yıl kaldığından sözediliyor. Esasen *بضع* kelimesinden, üçle dokuz arasındaki sayılardan herhangi birinin kastedildiği konusunda lügatçiler arasında ittifak olduğu ortadadır⁶⁰. Hal böyle olmasına rağmen bu âyette geçen *سجين بضع* le kastedilen sürenin 12 veya 16 yıl olduğu yolunda rivayetler vardır⁶¹ ki bu *بضع* kelimesini, Arapın kullandığı çerçeveden çıkarmak demektir.

Bakara Sûresi'nin 101. âyetindeki *فريق نبتة فريق منهم* ifadesindeki *فريق* kelimesiyle alakalı yine yanlış bir belirlemeye şahid olmaktayız. Taberî'nin İbn Abbas'dan naklettiği bir rivayete göre *فريق* den maksat, Malik b. es-Sayf'dır⁶². Bu durumda *فريق* kelimesinden, yalnızca bir kişinin kastedildiği sonucu çıkmaktadır ki, herşeyden önce *فريق* kelimesi grup anlamına gelmekte ve lügatlara baktığımızda bu kelimeyle, kesinlikle bir kişiden fazla insanın kastedildiği anlaşılmaktadır⁶³. Kaldı ki bir sonraki âyette geçen *وراء ظهورهم هم* ifadesindeki *هم* zamiri de *فريق* in, bir kişi yerinde kullanılmadığının açık delilidir.

D. Bilgi Yanlışlığı

Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi'nde, bilinen şeylere ters düşen açıklamaları görmek de mümkündür. Esasen aynı kelimeyle alakalı açıklamalar, çoğu zaman birbirinden çok farklı sonuçlar doğurduğu için bunlardan hepsinin bir anda doğru olmasına zaten imkân yoktur. Dolayısıyla söz konusu rivayetlerin, her sahanın uzmanınca köklü bir tenkitten geçirilmesi gerekir. Belki bu sayede bilgi yanlışlarının ne kadar çok olduğu ortaya çıkacaktır. Ancak biz çok açık birkaç misal vermekle yetineceğiz.

Kehf Sûresi'nin 60. âyetinde *البحرين* tabiri geçmektedir. Ayette Hz. Musa, genç arkadaşına, iki denizin birleştiği yere kadar yürüyeceğini anlatmaktadır. İki denizin birleştiği yer konusunda çeşitli tahminlerin yürütüldüğünü görüyoruz. Bu konudaki görüşlerden biri de bu

60 İbn Manzûr, Lisân, I, 223

61 Mufhemât, s. 34

62 Taberî, C. Beyân, I, 442; Mufhemât, s. 7

63 İbn Manzûr, Lisân, II, 1085

yerin, İran ve Rum denizlerinin birleştiği yer olduğu şeklinde⁶⁴. Burada coğrafya konusunda açık bir bilgisizliğin söz konusu olabileceğini düşünürüz. Eğer İran denizinden, İran körfezi ve Hint Okyanusunun başlangıcı kastediliyorsa, söz konusu denizlerin, Rum denizi denebilecek bir denizle fiziki olarak irtibatını kurmak imkansızdır. Rum denizinden olsa olsa Karadeniz, Ege, Akdeniz gibi denizler anlaşılabilir. Bu durumda bu denizlerin İran deniziyle irtibatını, –hele o devrin şartlarında– kurmak oldukça zordur.

Yine tarih bilginiz açısından kabul edilemeyecek bir görüşe daha temas etmek istiyoruz.

Hac Süresi'nin 56. âyetindeki عذاب يوم عقيم ifadesindeki يوم عقيم in Bedr harbinin yapıldığı gün olduğu rivayet edilmiştir⁶⁵ ki, basit tarih bilginiz, bu günün Bedr günü olamayacağını söylemektedir. Ayette kıyamet veya kısır bir günün azabı gelinceye kadar inkarcıların, Kur'ân'dan şüphe etmeye devam edecekleri anlatılmaktadır. Eğer Bedir'den sonra inkarcılar, şüphelerinden vazgeçtilerse bu haberin doğru olduğu söylenebilir. Ama inkarcıların Bedr harbinden sonra da şüpheye devam ettikleri, tarih kaynaklarına başvurmayı bile gerektirmeyecek ölçüde açıktır.

III. MÜBHEMÂTLA İLGİLİ ÇABALARIN DOĞURDUĞU OLUMSUZ SONUÇLAR

A. Yorum Zenginliğine Engel Olması

Mübhemâtta bilinebilir olsa da olmasa da medlullerin kesin tesbiti amaç olduğundan, genellikle engin manalar yüklü, hemen her türlü yorum zenginliğine açık, şümüllü, genel ve mutlak ifadeler hep tahsis cihetine gidildiği için yapılan tespitler, okuyucuyu, gereksiz yere önceden şartlandırabilmektedir. Her Kur'ân kelimesini bire bir manalar vererek açıklama gayreti, çoğu zaman düşünceyi kısırlaştırmakta, sığlaştırmakta ve Kur'ân ifadelerinin mânâ zenginliğinden istifadeyi fevkalade olumsuz yönde etkilemektedir.

Hele söz konusu belirlemelerin, idealize edilmiş devrin insanları tarafından yapıldığı gözönüne alınırsa o zaman onların, sonraki nesillerin o konuda en azından rahatça imal-i fikr etmelerini güçleştirebileceği söylenebilir.

64 Bkz. Mufhemât, s. 41

65 Aynı eser, s. 43

Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmî'nin nakli olduğu fikri savunuluyorsa o zaman sonraki nesillerin işi daha da bir zorlaşır. Bu bakımdan burada Mübhematu'l-Kur'ân İlmî'nin nakliliği üzerinde biraz durmak gerekir. Mübhemâtle ilgili söylenebilecek sözleri sadece Ashâb ve Tabiine münhasır kılmak, esasen doğru değildir. Eğer Kur'ân, ilk devirde anlaşılmiş ve bitmiştir denirse, o zaman ilk devir müfessirlerinin açıklamaları dışında mübhemât hakkında söz söyleme hakkı kalmamıştır, demektir. Ancak böyle birşeyi kabul etmek Kur'ân'ın ruhuna, ortaya koyduğu prensiplere ve onun fikir bütünlüğüne ters düşer. Bu tutum, Kur'ânı, sadece öncekilerin anlayışına mahkum etmek demektir. Oysa Kur'ân, ne ilk devir insanların, ne de ondan sonraki herhangi bir zaman diliminde yaşamışların inhisarındadır. Böyle bir ipotek, Kur'ân'ı, peşinen statik bir hüviyete büründürmektir. Bu mülahazalarla biz, Kur'ân'da eğer mübhemât varsa bu mübhem ifadelerin, Sahâbe ve Tabiünden nakledilen görüşlerin dışında başka yollarla da açıklığa kavuşabileceği görüşünü taşıyoruz.

Bu durumda Mübhemât İlmî'nin naklilik değerini nasıl anlamak gerekir acaba? Denebilir ki, mübhematla alakalı bilgiler, -isnad yönüyle sağlam olup olmadıklarını bir kenara bırakalım- gerçek müşahadeye, tecrübeye ve sağlam bilgiye dayanıyorsa, sonraki nesiller için bir değer taşır. Yani sonrakilerin, mevcut imkanlarıyla tespit edemeyecekleri alana ait açıklamaların nakledilmiş olmaları, daha uygun bir tabirle naklilikleri, bir ayrıcalıktır. Eğer nakil, sadece kişilerin Kur'ânın mübhemleri hakkındaki şahsî görüş ve yorumlarının nakliyse bu, o kişilerin şahıslarından dolayı üzerinde akıl yürütülemez nitelik taşımaz. Şurası bir gerçektir ki biz, mübhematla ilgili bilgilerde çoğunlukla muhayyilenin ve tahmin gücünün kullanılmasıyla varılan sonuçların söz konusu olduğunu, dolayısıyla bu kabil açıklamaların, müşahadeye ve sonraki nesillerin imkân bakımından ulaşamayacağı bir kaynağa müstenid olmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kaldı ki nakli olduğu söylenen mübhemâtle alakalı açıklamalara baktığımızda onların, nakil değeri taşımadıklarını en büyük nakli delil olan Kur'ânla ters düşüklerini, akla aykırı olduklarını, gaybî konularla ilgili bulduklarını, bazan da zan ve tahminden ibaret olduklarını görmekteyiz. Sonuç itibariyle mübhemâtle alakalı açıklamaların, sadece nakille mümkün olabileceğini kabul etmek doğru olmaz. Peygamber (a.s.)'in dahi Kur'ân ifadeleri hakkındaki bazı tahsislerinin⁶⁶, o anki durumun gereği olarak yapıldığı varsayı-

⁶⁶ Taberî, C. Beyân, I, 84; Tirmizî, el-Camiu's-Sahih, tah. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü'l-İslamiyye, tarihsiz, V, 204.

larak, onların, kesin sınırlandırmalar olarak alınmaması, Taberî gibi müfessirlerin de öngördüğü bir husustur⁶⁷. Hal böyle olunca Kur'ân ifadelerinin mânâ zenginliğini ön planda tutmanın gereği ortadadır. Burada yorum zenginliğine engel olabilecek bir örnek vermek istiyoruz.

Suyutî'nin beyanına göre İsrâ Sûresi'nin 80. âyetindeki مدخل صدق ifadesinden maksat, Medine'dir⁶⁸. Oysa ifade son derece şümâllü ve her seviyeden insanın düşünme kapasitesi oranında dersler çıkarmasına müsait genel bir ifadedir. Belki bu âyetteki duayı, pratik hayat açısından düşündüğümüzde onun, sayısız konuda kullanılabileceğini görürüz. Çünkü âyette, herşeye, her yere dürüstlük ve doğrulukla girmek talep ediliyor.

B. Kur'ân'ın Evrensel Hedeflerinin Gölgelemesi

Mübhemâta ilgili açıklamalar genel olarak ele alındığında, Kur'ân ifadelerinin, mahallî bir çerçevede hapsedilmiş bir duruma düşürüldüğü intibai edinilir. Kur'ânın evrensel boyutunun perdelendiği görülür. Şahısların, yerlerin adlarının tesbitindeki çoğu zaman son derece gereksiz açıklamalar; ne kontekstin ne de Kur'ânî bütünlüğün katiyyen amaç olarak görmediği unsurların açıklanması yolundaki gayretler, adeta Kur'ânın, mahallî çerçevede sıkışıp kalması sonucunu doğurmaktadır. Halbuki Kur'ân, yine kendi ifadesiyle bütün insanlığın rehber kitabıdır. Onu gereksiz dar mahallî kalıplar içine sokmadan, çok daha engin ve geniş bir çerçevede anlamak gerekir. Kanaatımızca Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi'nin Kur'ân araştırmacısına kazandırdığı bilgilerin pek çoğu, onun gözlerinin, bütün bir dünyaya ve kainâta değil, aksine dar bir mekâna ve çerçeveye çevrilmesine yardımcı olabilecek niteliktedir. Söz konusu bilgilerin bu özellikleriyle Kur'ânla ilgili araştırma yapanlara pek yararlı malzeme oluşturduklarını söylemek zordur.

Çünkü mübhemâta ilgili açıklamaların amacında fikirlerin ve kavramların, genel ve mutlak ifadelerin, insanı insan olması bakımından hedef alan genel yaklaşımların ele alınıp açıklanması diye birşey yoktur. Asıl maksat, Allah'ın, muhataba, fikirleri, öğütleri, dersleri vermek için sadece malzeme olarak kullandığı olaylardaki -bu ister Kur'ânın indiği döneme ait olsun ister Kur'ândan önceki dönemlerle ilgili bulunsun- şahıs, mekân ve zaman gibi unsurların açıklanmasıdır.

67 Taberî, Aynı eser, X, 32; ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Cerrahoğlu, İsmail, Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, s. 26 ve Tefsir Tarihi, D.İ.B.Y. Ankara 1988, I, 50; Yıldırım Suat, Peygamberimizin Kur'ânı Tefsiri, İstanbul 1983, s. 130

68 Mufhemât, s. 38

C. Şahısların Ebedileştirilmesi

Mübbemâtle alakalı açıklamaların önemli bir bölümünü oluşturan şahısların kimliklerinin belirlenmesi, yukarıda da ifade ettiğim gibi sadece dikkatlerin, anafikirden başka yönlere çevrilmesi sonucunu doğurmakla kalmıyor, bunun yanında başka mahzurlar da taşıyor.

İster iyiliğinden ister kötülüğünden bahsedilen bir insan tipi söz konusu olsun bunların şahıslarının ebedileştirilmesinin çeşitli mahzurlar doğurabileceği söylenebilir. Bu meyanda Kur'ânda, kendilerinden övgüyle bahsedilen tiplerin isimlerinin belirlenmiş olmasının, bu zatların, sonraki nesiller tarafından idealize edilmesi sonucunu doğurmuş olabileceğini söylemek mümkündür. Bu durumda sonraki nesiller, psikolojik olarak Kur'ânın söz konusu ifadeleriyle adeta özdeşleşen bu şahıslar gibi olmanın neredeyse imkansızlığını düşünebilmişlerdir. Bu düşünce ise, Kur'ânın öngördüğü yüce hedefleri amaçlama konusunda bir ölçüde sonraki nesillerin, kendilerine güvenlerini zayıflatmıştır, denebilir. Çünkü idealizasyonda, kişiler, oldukları gibi değil onları idealize eden insanların tahayyül ettikleri gibi düşünülürler. Bu imaj da, biçbir zaman onların gerçekliklerinin tam bir yansıması olamaz.

Bu bakımdan belki de denebilir ki Allah, şahısları değil, fikirleri ebedileştirme hikmetine mebnî olarak şahısları, adlarıyla zikretmek-tense, onları, tip olarak vermeği tercih etmiştir. Mübbemâtle ilgilenenler ise, meraklarına engel olamayışlarının tabii bir sonucu olarak muhtemelen Allah'ın Kur'ândaki bu tavrına uygun bir yol tutamamışlardır, denebilir.

Şahısların belirlenmesinin, idealizasyonun dışında ikinci bir mahzuru daha vardır. Kur'ân, insanı, devamlı değişen dinamik bir varlık olarak öngörür. Ona göre bugün inkârda olan bir insan yarın inanabilir, bugün mümin olan yarın kâfir olabilir. Bu ihtimal her zaman için söz konusudur. Kur'ân tiplerden bahsederken, bu tiplerin hayatlarının bütün kesitlerinde hiç değişmeden özelliklerini muhafaza etmelerini şart koşmaz. Hele birtakım kimselerin, küfür, fısık ve nifâk gibi olumsuz özelliklerinden bahsediliyorsa, Kur'âna göre bu niteliklerin onlarda sabit kalması, bunların, imâna, İslâma ve ihsâna inkılab etmemesi matlup değildir. Aksine bu insanlar, sürekli olgun mümin olmaya çağrılılar. Nitekim gerçek hayat da, önceleri inkarcı iken sonra inanan insanların misalleriyle doludur. Tabiidir ki, Kur'ânın indirildiği dönemde de bunun misalleri çoktur. Halid b. Velîd ve Ebû Süfyân, bunlara örnek olarak verilebilir.

Fakat öyle dikkat çekicidir ki, Ebu Süfyân adı, إن الذين كفروا ينفقون أموا لهم ليصدوا (Enfâl 36) âyetiyle ebedileştirilmiştir. Bu âyetin, Ebu Süfyân hakkında indirildiği rivayet edilmiştir⁶⁹. Bu durumda sonradan inanmış, sahabî olmuş bir insanın, âyette belirtilen tiplerin nümûnesi olarak kayda geçirilip, sonraki nesillere aktarılması bahis konusudur ki bunun, Kur'ân açısından kabul edilebilir yanı yoktur. Kur'ân, bazı kötü şahısların isimlerini verirken bile şahısları değil, onların temsil ettikleri tipi, muhatapların zihinlerinde yerleştirmek isterken, bir insan tipinden bahseden bu âyetin, Ebu Süfyân'la özdeşleştirilmesi, Kur'ânın sunduğu insan anlayışına sığmaz. Ebu Süfyân, bilahare müslüman olmuştur. İnanmak, önceden yapılan hataları siler, süpürür. Hiçbir mümin de bu âyetin inişine sebep olarak ebediyyen kayda geçmek istemez. Çünkü şahıslar ölür, ebedi olan tiplerdir. Sonuç itibarıyla ister kendilerinden övgüyle bahsedilmiş, isterse yergiyle bahsedilmiş olsun mübhematla ilgili açıklamalar, fikirlerden ziyade şahısların ön plana çıkmalarını kolaylaştırmıştır, denebilir.

D. Mübhemât Konusunun İstismar Edilmesi

Kur'ânda mübhem sayılan kelimelerin belirlenmesi işi, her zaman için mezhebî ve siyasî görüşlerin desteklenmesi konusunda elverişli bir ortam sağlamıştır. Bu bakımdan mübhemat konusu sürekli olarak istismâra açık olmuştur⁷⁰. Şii'lerin dışındakilerin de mübhemâtı kendi lehlerine kullandıkları görülsede mübhemâtın istismarı konusunda Şii'lerin çok özel bir yeri vardır. Şii müfessir ve âlimler gerçekten mübhemâtı sonuna kadar kendi kabullerine hizmet amacıyla kullanmışlardır, denebilir⁷¹. Onlar, özellikle imâmet, velâyet, mehdîlik, vasîlik ve ehl-i beyt konularında mübhemattan yararlanmışlardır. Yaptıkları açıklamaların tamamıyla batını temelli oldukları, akla, mantığa ve Kur'âna aykırı oluş özellikleri taşıdıkları söylenebilir. Şii ulemânın yazdığı Kur'ân Tefsirleri ve diğer Şii kaynaklar, özellikle Kuleynî'nin Usûlu'l-Kâfi'si mübhemat hakkındaki mesnedsiz, sadece mezheb kaygısıyla yakıştırılmış açıklamalarla doludur⁷². Konuyla ilgili misaller oldukça çok olduğu için burada onların hepsi üzerinde durmak uygun olmayacağından, sadece birkaç misalle yetineceğiz:

69 Mübhemât, s. 28

70 Cerrahoğlu, İ, Tefsir Usûlü, s. 186

71 Goldziher, İ., Mezahibu't-Tefsiri'l-İslâmî, arapçaya çev. Abdullahâlim en-Neccâr, Mısır 1374/1955, s. 306; Şii'lerin Tefsir anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Ateş, Süleyman, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", A.Ü.İ.F. Dergisi XX, 147-172

72 Bkz. Kuleynî, Usûlu'l-Kâfi, Şiraz, tarihsiz, I, 221, II, 297-298, 293, 304

İbrahim Süresinin 28. âyetinde (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً) kâfir oldukları söylenenlerin, Benî Ümeyye ve Benî Muğîre oldukları söylenmektedir⁷³. Yine Şiülere göre İsrâ Süresi'nin 60. âyetindeki الشجرة الملعونة في القرآن ifadesindeki lanetlenmiş ağaçtan maksat Emevilerdir⁷⁴. İbrahim Süresi'nin 26. âyetindeki شجرة خبيثة den maksat, yine Emevî sülalesidir⁷⁵.

Öte yandan Tabresî, Mecmau'l-Beyân'ında Mâide Süresinin 67. âyetindeki إنيك ile, Peygamber (a.s.)'den, tebliğ etmesi istenen şeyin, Hz. Ali'nin nasbı ve onun velâyeti konusu olduğu yolunda rivayetleri sıralamaktadır⁷⁶.

Ayrıca R'ad Süresinin 7. âyetindeki و لكل قوم هاد ifadesinden Hz. Ali'nin imameti anlamı çıkarılmaya çalışılmıştır⁷⁷.

Yine Ahzâb Süresinin 33. âyetindeki أهل البيت tabirinin içine girenlerin, Hz. Peygamber, Fatıma, Ali, Hasan ve Hüsey'n'den ibaret beş kişi olduğu rivayet edilmiştir⁷⁸.

Bütün bu yorumların ve burada yer verme imkanı bulamadığımız diğer açıklamaların⁷⁹ Kur'ân metninin okuyucuya verdiği şeyler olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bakımdan Şiülerin, bu konudaki yaklaşımları tamamiyle bâtinî temelli yakıştırmalardır.

IV. MÜBHEMÂTU'L-KUR'ÂN İLMİ'NİN KUR'ÂN TEFSİRİNDEKİ YERİ

Öncelikle Kur'ânın ifade tarzı açısından meseleye bakarsak, Allah'ın muhataplarına hitap ederken Arap dilinin bütün anlatım imkânlarını gözönüne aldığını görebiliriz. Mübhemât diye adlandırılan isim-i mevsuller, isim-i işaretler, cins isimler, zamirler ve diğerleri, Arap dilin-

73 Tûsî, Tefsîru't-Tibyân, Necef 1376/1957, VI, 294; Tabresî, Mecmau'l-Beyân, Tahran, tarihsiz, VI, 314; Tabatabaî M. Hüsey'n, el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân, tarihsiz, XII, 66

74 Tabresî, M. Beyân, VI, 424

75 Tabatabaî, el-Mizân, XII, 63

76 Tabresî, III, 223

77 Kuleynî, Usulu'l-Kâfi, I, 192; Tabresî, M. Beyân, VI, 278; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'ân, II, 502

78 Tabresî, M. Beyân, VIII, 357; Tabatabaî, el-Mizân, XVI, 316

79 Bkz. Suyutî, Mufhemât, ss. 30, 31; Kuleynî, el-Kâfi, I, 221, 321, 323; Tabresî, M. Beyân, III, 210-IV, 106-VI, 474-VII, 143-VIII, 398-IX, 28; Tabatabaî, el-Mizân, XII, 175-XVI, 393-XVII, 70-XVIII, 46

deki ifadelerin vazgeçilmez unsurlarıdır. Kelamın sahibi de apaçık arapça olan kitabında, dilin bu özelliklerini kullanmıştır. Allah Teala dileydi cins ismi tercih etmez, anlatacağını, hep özel isimlerle anlatırdı. Ama görünen o ki, O, Kur'ânında böyle bir yol seçmemiştir. Çünkü Kur'ân ifadelerinin genel karakterine baktığımızda tahsiden ziyade ta'mîm, takyidden ziyade mutlaklık söz konusudur.

Kendi ifadesiyle söylersek Kur'ân, bütün insanlığı muhatap aldığı için⁸⁰ yer yer indirildiği dönemin mahallî kültürünü malzeme olarak kullanırsa da hedef, insanlığa doğruyu göstermektir. Yani ifadelerin amacı, bünyelerinde taşıdıkları mahallî kültürel motifleri okuyucuya öğretmek değil, onlara belli bir fikri vermektir. Kıssalarda ve Kur'ânın indirildiği dönemin olaylarından bahseden ifadelerde asıl amaç, ders vermektir.

Denebilir ki, mübhemâttan sayılan kelime türleri de evrensel hedefler gözeten Kur'ânın, genel ve kuşatıcı ifade tarzı için en uygun kelimelerdir. Dolayısıyla mübhemâttan sayılan kelime türlerinin, açıklanmaya muhtaç, yani medlûllerinin kesin ve net biçimde tayin edilmesi zarurî kelimeler olarak görülmesi yanlıştır.

Şu halde Kur'ânın anlaşılması ve hidayete ulaştırıcı özelliğini ortaya çıkaracak biçimde yorumlanması açısından esasen söz konusu kelimelerin medlullerinin belirlenmesi gerekmez. Başka bir ifadeyle, mübhemâttın, kelime anlamıyla mübhem ve kapalı olduğunu kabul etmek zordur. Mübhemât, ancak kastettiği özel durumlar açısından mübhem olarak kabul edilebilir.

Bu noktada mübhemâtle ilgili açıklamaları, genel karakterlerine göre üç ana grupta toplayabiliriz.

A. Gereksiz Açıklamalar

Bunların, bilgi olarak değeri olduğunu kabul etmek oldukça zordur. Mesela Neml Sûresi'nin 18. âyetinde Hz. Süleymân'ın ordusu geçerken karıncalardan birinin, diğerlerini, ezilmemeleri için uyardığı ifade ediliyor. Bu karıncanın adı konusunda spekülasyon yapılmış ve çok çeşitli isimler üzerinde durulmuş, ayrıca aynı karıncanın cinsiyeti bile araştırılmıştır⁸¹ ki bunlar son derece gereksizdir. Öte yandan Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin adı ve rengi tespit edilmeğe çalışılmıştır⁸².

80 Bakara 185; Sebe 28

81 Bkz. Zemahşeri, Keşşâf, III, 141; Suyutî, Mufhemât, s. 45

82 Suyutî, Mufhemât, s. 39

Görebildiğimiz kadarıyla birçok âyette de mübhemiyet ihdas edilmiş ve ihdas edilen mübhemiyeti açıklama gayretleri görülmüştür. Mesela Enbiyâ Sûresinin 47. âyetindeki *الموازن القسط* ifadesinde, adâlet terazilerinden bahsediliyor. Belki metinden yola çıkarak düşünürsek mübhemâtı araştıranlarca burada mübhem olan husus, terazilerin neliği ve nasıllığıdır. Ama nedense bu konuya ilgi gösterilmemiş, terazilerin sahibi tesbit edilmiştir⁸³. Ashında âyette bu konuda bir mübhem kelime söz konusu değildir. Burada mübhem icâd edilmiş ve açıklanmağa çalışılmıştır.

Bu gereksiz açıklamaların, Kur'anın tefsiri açısından herhangi bir değer taşıdıklarını söylemek doğru olmaz.

B. Kur'an Araştırmalarına Bir Ölçüde Bilgi Kaynağı Olabilecek Nitelikte Açıklamalar

Bu kabil açıklamalar bir bakıma Kur'anın, sözünü ettiği hususların, hayal mahsûlü olmayıp gerçek karşılıklarının olduğunun isbatı bakımından önem taşırlar. Kur'anın söylediklerinin doğruluğunun sağlanmasının yapılması konusunda rol oynarlar. Bu özellikleriyle bu kategoriye giren açıklamalar, esasen Kur'ândan alınacak hidâyetin ve nûrun mahiyet olarak artışı sağlamak yerine Kur'âna dayalı bilimsel araştırmalar için materyal değeri taşırlar. Araştırmacı bu bilgileri ayıklayarak, Kur'anın umumî esprisini de kıstas almak suretiyle Kur'anın konu ettiği bir hadise hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşmaya çalışır. Bu tür çalışmaların, sonuçları itibariyle dolaylı olarak Kur'an konusunda uzman olmayan kişilerin de Kur'anın bahsettiği söz konusu hâdisenin özünü kavramalarına yardımcı olabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü söz konusu kişiler, Kur'anın indiği dönemle Kur'an ifadelerinin irtibatını kavrarlar. Bu bilgileri kullanan Kur'an araştırmacıları, ilgili Kur'an ifadelerinin, zihinlerde daha net şekillenmesine yardım ederler. Ancak bu yardım, Kur'an muhatapları için son derece önemli ve hayati ilave prensipler ortaya koymaz. Çünkü Kur'an, bu tür pasajlarda insanlara ortak olarak kavramaları, bilmeleri ve duymaları gereken prensipleri çok açık üsluplarla vermiştir. Burada konuyu misalle açmak şüphesiz yararlı olacaktır.

Enfâl Sûresinin 7. âyetindeki *إحدى الطائفتين* ifadesinde "iki gruptan biri" tabirindeki iki grubun, kimlerin grubu olduğu hususunu müb-

⁸³ Suyuti, Mufhemat, s. 42; ayrıca mübhemiyetin ihdası ile ilgili örnekler için bkz. aynı eser, ss. 13, 54

hemâtle ilgili açıklamalardan anlıyoruz. Bu iki grup, mübhematta Ebu Süfyân ve Ebu Cehl'in grupları olarak geçiyor⁸⁴. Ashında Mübhemâtu'l-Kur'ânda geçtiği şekliyle alırsak طائفين in ne yaptığı, nerede bulunduğu konusunda bilgi sahibi olamıyoruz. Ama gerek tarih kaynaklarından gerekse Kur'ân Tefsirlerinden konuyla ilgili daha teferruatlı bilgiler elde edebiliyoruz⁸⁵. Bu iki gruptan birinin kervan, diğerrinin ordu birliği olduğunu anlıyoruz. Şimdi bunu bilmemiz, âyette verilmek istenenin okuyucuya intikalinde ne gibi bir katkı sağlıyor acaba? Bu hadiseyi hiç bilmediğimizi farzedip, bu konuda zihnimizi boşaltarak, âyetten, pasajın bütünü içinde ne anlayabileceğimize bakalım.

Bu siyak-sibak çerçevesi içinde Allah'ın, müminlerden, karşılamalarını beklediği grupla, müminlerin karşılamak istediği grubun farklı olduğu ve müminlerin, daha kolay olanı tercih ettikleri; esasen inananlar için daha yararlı olan grubun, Allah'ın vadettiği grup olduğu anlatılmaktadır. Çünkü Allah, inananların eliyle vahyinin gerçek oluşunun pratikte isbatını ve inkârcıların bozguna uğratılmasını, hakkın, batıla galip gelmesini istemektedir. Biz mübhematla ilgili açıklamalar olmaksızın metinden bu fikirlere anlayabildiğimizi zannediyoruz. Hadiseyi acaba bütün teferruatıyla bilirsek, âyeti değişik biçimlerde anlayabilir miyiz? sorusuna ise rahatlıkla "hayır" cevabını verebileceğimizi düşünürüz.

Meseleyi bir başka yönüyle düşünürsek, hadisenin içinde yaşayan müminler, zaten olayları bütün detaylarıyla bildiklerine göre, bu hadiseden niçin bahsedilmiştir? Allah, bu âyetleri, o devrin insanlarına sırf olayı anlatmak, tasvîr etmek için mi indirmiştir? Gayet tabiidir ki amaç bu değildir. Amaç, onların yanlışlarına işaret edilerek, bir daha aynı hataya düşmemelerini sağlamaktır. Bu durumda bu âyetler, sonraki insanlar için ne ifade edebilir? Hangi konuda onlara ders verebilir? Bu soruları sorup kendi kendimize düşündüğümüzde öncekilere verilen fikrin aynıının sonrakilere de verilmiş olduğu sonucuna varıyoruz. Bir bakıma Kur'ânın indirildiği dönemde yaşayan insanlar için daha önceki kavimlere ait kıssalar ne ifade ediyorsa Kur'ânın indirildiği dönemden sonra yaşayan insanlar için de, Kur'ânın indirildiği devrin olaylarından bahseden pasajlar aynı şeyi ifade eder. Kur'ân kıssalarıyla Kur'ânın indirildiği dönem hadiselerini kıssa eden pasajlar arasında ders alma bakımından sonraki nesiller için herhangi bir fark yoktur. Adeta kıssa-

84 Taberî, C. Beyân, IX, 188; Suyutî, Mufhemât, ss. 27-28

85 Aynı eser, IX, 186-188

ların gayeleriyle, sözkonusu ettiğimiz Kur'ân âyetlerinin gayeleri aynıdır.

Kur'âna göre Hz. Peygamberin ve Ashâbının, Kur'ânda geçmiş topluluklarla ilgili kıssaları bütün detaylarıyla bildiklerini söyleyemeyiz. Kur'ân, bunların Hz. Peygamber (a.s.) için gayb olduğundan bahsetmektedir⁸⁶. Şu halde kıssaların anlatıldığı pasajlarda geçen bütün kelimelerin medlullerinin bire-bir anlamda Peygamber (a.s.) tarafından bilindiğini söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in bu kıssalarda anlatılmak isteneni anlamadığını söylemek de imkansızdır. Bu durumda Peygamber (a.s.), hadiseleri bütün yönleriyle bilmediği halde kıssalarda verilmek istenen fikri almıştır. Onun detayları bilmesi, kendisi için bir nakisa teşkil etmemiştir. Kıssalardaki durum Peygamber (a.s.) için böyle olduğunda, durum pek yadırganmamaktadır. Ama nedense Kur'ânın indirildiği dönemle ilgili hadiselerden sözeden âyetleri anlamada, sonraki nesiller için, detayları bilme külfeti getirilmek istenmiştir. Kanaatımıza göre sonraki nesiller için böyle bir yük yüklenmemelidir.

Netice itibariyle ister Kur'ânın indirildiği döneme ait olaylarla ilgili ifadelerde, ister kıssaların anlatıldığı pasajlarda olsun, mübhemattan sayılan kelimeler açıklandıkları zaman okuyucuya hidâyet nokta-i nazarından değişik sonuçlar doğurmamaktadır.

C. Kur'ânın Yaşanan Hayatla İlgili İfadelerindeki Mübhemlerle İlgili Açıklamalar

Bu grupta olanlar yaşanan hayatla doğrudan ilgili oldukları için fonksiyonel özelliğe sahiptirler. Bunlar, diğer gruplardaki açıklamalar gibi gereksiz fanteziler olarak değerlendirilemezler. Belki de mübhemat diyebileceğimiz asıl hususlar bunlardır. Kur'ânda bunun misalleri vardır. Mesela ¹⁸⁷أشهر معلومات ifadesinde "bilinen aylar" tabirinin, sonraki nesiller için belirlenmesi gerekir. Nitekim bu husus, hem yazılı olarak tefsirlerde ve diğer kaynaklarda yer almış, hem de nesilden nesile tevatüren sözlü ve fi'lî olarak nakledilegelmiştir. İbadetlerle ilgili mübhemâtın, daha güçlü olarak, yaşanan hayatın içinde nakledilegelmesi, işin yazılı olarak nakledilmesi yanının kıymetini azaltmasa da en azından yazılı kaynakların üzerindeki yükü hafifletmektedir.

⁸⁶ Ali İmrân 44, Hûd, 49, Yusuf, 102, Kasas, 44, 46

⁸⁷ Bkz. Bakara 197

Belki de bu konudaki mübhematla alakalı yazılı açıklamalarla tatbikat öylesine bütünleşmiştir ki artık, Kur'ânın o ifadelerine kelime anlamıyla mübhem demek güçleşmiştir.

Sonuç olarak mübhematla ilgili üç grup altında toplamaya çalıştığımız açıklamalardan sadece 3. gruptakiler, metnin tefsirinde doğrudan fonksiyon icra edebilir niteliktedir, diyebiliriz. Diğer gruptaki açıklamaların, metnin yorumlanmasında ana fikri değiştirecek boyutlarda rol oynamadıklarını rahatça söyleyebiliriz.

V. MÜBHEMÂTU'L-KUR'ÂN İLMİNİN KONULARININ DEĞİŞİK ARAŞTIRMALAR YOLUYLA İNCELENMESİ

Herşeyden önce Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmî'yle varılmak istenen hedeflere artık sadece onun nakliliğini ön plana çıkararak sabit sayıda rivayetlerle vezmanın imkansızlığı ortadadır. Önce mevcut bilgi kaynaklarına göre Kur'ânın hangi unsurlarının açıklığa kavuşturulabileceği konusu, yine Kur'ânın hedefleri gözönüne alınarak mütehasıslarınca tespit edilmelidir. Çünkü imkansız başarıma peşinde koşmanın kazandıracağı birşey yoktur. Mesela gayba ait bir alandan bahseden ifadelerdeki tamamiyle gayba muttali olmakla bilinebilecek hususların peşinden koşmanın anlamsızlığını kabullenmek gerekir.

Mübhematın konu edindiği kelimelerin hangilerinin Kur'ân tefsiriyle ve Kur'ânın, fizik ve sosyal kanunlarıyla bütün bir kainatın; tarihiyle coğrafyasıyla, başarılarıyla, başından geçen olaylarla, tecrübeleriyle bütün bir insanlığın gerçeğiyle irtibatı açısından araştırılmaya değer olduğunun tespiti çok önemlidir. Böylece gereksiz işlerle uğraşmamış olacaktır. Bilindiği gibi, Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmî'nin son derece gereksiz konuları irdelediği için fonksiyonel olmadığını yukarıda ortaya koymaya çalışmıştık.

Sözünü ettiğimiz bu ön eleme işinde araştırılmaya değer bulunacak mübhematın sayısının çok çok azalacağını ifade etmek gerekir. Tahmini bir oran verme cüretinde bulunursak, şu anda matbû olarak elimizde bulunan Suyutî'nin Mufhemâtındaki açıklamaların yüzde doksanının bir çırpıda saf dışı edilebileceğini zannediyoruz. Bundan sonra incelenmeğe değer hususların da konularına göre özellikle tarihî, arkeolojik⁸⁸ ve antropolojik araştırmalara ihtiyaç gösterdiklerini söylemek mümkün-

88 Kehf Sûresi'nin 96. âyetinde بين الصدين le anlatılan iki dağın Ermenistan ve Azerbeycan taraflarında olduğu söylenmektedir. Bkz. Suyutî, Mufhemât, s. 41. Kanaatımızca bu gibi konuların açıklık kazanması arkeolojik araştırmalara ihtiyaç gösterir.

dür. Çünkü gerek Kur'ânın indirildiği dönemle, gerekse daha önceki toplulukların başından geçen olaylarla ilgili Kur'ân ifadelerindeki, yer, zaman ve şahıs isimlerinin tespit edilebilmesinin en sağlam ve güvenilir yolu, bu olsa gerektir. Bu konuda sadece Kitab-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanmak tek başına yeterli olamayacağı gibi ilmî anlamda kesinlik de ifade etmez.

Öte yandan her sahadaki sağlam ilmî veriler, insanın ve evrenin sırlarını çözme yolunda atılan müşahhas adımlar da bu konuda Kur'ân araştırmacısının en büyük destekçileridir.

SONUÇ

Sonuç itibariyle Kur'ânın mübhem denilen bazı kelimelerinin açıklanmasını amaç edinmiş olan Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi'nin ortaya koyduğu sonuçlar çeşitli açılardan tenkide açıktır. Yukarıda da ifade edildiği üzere açıklamaların tenkidçi bir gözle ele alınıp, akla, muhakemeye, tecrübeye, fizik gerçeklere ve artık müteârifeye haline gelmiş ilmî gerçekliklere, dahası Kur'ân metnine ve ruhuna aykırı unsurları ayıklandığı takdirde, Kur'ânın tarihi ifadeleriyle ilgili detayların tesbitinde malzeme olarak bir değer ifade edebileceğini söyleyebiliriz. Burada şunu ilave etmek gerekir ki, Mübhemâtu'l-Kur'ândaki bilgilerde Kur'ânın evrensel boyutunun kavranmasında doğrudan katkı sağlayacak unsurlar bulmak oldukça zordur. Ancak Kur'ânın, tarihi açıdan ilmî olarak araştırılması esnasında hareket noktası olabilecek bilgilerin mevcudiyetinden söz etmek mümkündür.

BUHARİ'NİN MÜRÇİE İLE İMAN KONUSUNDA TARTIŞMASI

Dr. Kâmil ÇAKIN

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî (194-256)'nin el-Câmiu's-Sahîh¹ adlı eseri, hadîs musannefâtının en önemli kaynaklarından biridir. Bu öneminden dolayı üzerinde pek çok inceleme yapılmasına rağmen², bugün, el-Câmi ile ilgili daha spesifik araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Zira yeni araştırmalar, bir yandan Buhârî'nin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı gibi, diğer yandan bu eser ile ilgili hâlâ halledilmemiş bir takım meseleleri aydınlatmaya ve onun gizli kalmış yönlerini ortaya çıkarmaya yarayacaktır.

Şüphesiz ki, Buhârî'nin bu eseri üzerindeki bütün meseleler çözümlenebilmiş değildir. Bizim, bu araştırmamızda, ele alacağımız Kitâbu'l-İmân'ın kelâmî açıdan tedkiki, Buhârî'nin tüm Kitâb'ları için -değişik açılardan- yeni araştırmaların yapılması gereğini ortaya koyacaktır. Zira, el-Câmi'in Kitâbu'l-İmân'ı defalarca da okunsa, Buhârî'nin bu Kitâb'ı *Mürchie'ye reddiye* olarak kaleme aldığı ve burada, imân konusunu, Mürchie'ye yaptığı itirazlar muvacehesinde incelediği açıkça görülmeyecektir³.

Biz, bu araştırmamızda, öncelikle Kitâbu'l-İmân'ın Mürchie'ye reddiye oluşunu ele alacak, ardından Buhârî'nin bu fırkaya yönelttiği temel tenkid noktalarını tesbite çalışacağız. Nihayet, Kitâbu'l-İmân'ın bâb başlıkları (terâcüm) ve hadîslerinden hareketle, Buhârî'nin bazı kavramlara yüklediği anlamlar üzerinde duracağız.

1 el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillah ve Sünenihi ve Ey-yâmihî

2 el-Câmi ile ilgili çalışmalar hakkında toplu bilgi için bkz. Sezgin, Fuat, Târihu't-Turâsi'l-Arabî, I/1. 225-256, Riyâd 1403/1983

3 Buhârî'nin Kitâbu'l-İmân'da kullandığı bâb başlıkları ve serdettiği hadîsler, aynı zamanda diğer bazı kelâmî fırkalara cevap mahiyetinde olmakla beraber, esasen Mürchie'ye yöneltilen bir eleştiri görünümündedir.

Buhârî'nin Kitâbu'l-İmân'ı Mürcie'ye Reddiye Olarak Yazması⁴

el-Câmiu's-Sahîh incelendiğinde, Kitâb ve Bâb'ların büyük bir dikkat ve itinayla seçilip tertiplendiği görülmektedir. Bu tertip içerisinde Kitâbu'l-İmân'ın eserin başına alınmış olması son derece dikkat çekicidir. Sekiz meşhur hadis kitabı (el-Kütübu's-Semâniyye) içerisinde imân konusunu eserin başına alan sadece Buhârî ve Müslim (206-261) olmuştur⁵.

Buhârî'nin İmân, Tevhid, Fiten ve Ahkâm kitaplarını kaleme almasının özel bir nedeni vardır. Şârih ibn Hacer'in (773-852) yaptığı izaha göre, Buhârî Kitâbu't-Tevhid'i Kaderiyye ve Cehmiyye'ye, Kitâbu'l-Fiten'i Hâricilere ve Kitâbu'l-Ahkâm'ı da Râfizilere reddiye olarak yazmıştır⁶. Bununla beraber Şârih ibn Hacer aynı yerde Kitâbu'l-İmân'ın Mürcie'ye reddiye olduğundan bahsetmemektedir. Halbuki, ibn Hacer'in de dahil olduğu diğer şârihler, Kitâbu'l-İmân'ı şerh ederken, birçok bâb ve hadisin Mürcie ile alakalı olduğunu söylemektedir. Meselâ, ibn Hacer, 15. bâbdaki hadisi açıklarken "muellif bu hadisi Mürcie'yi reddetmek için nakletmiştir"⁷ derken, Aynî (762-855) aynı hadis için "bu hadis ehl-i sünnet açısından Mürcie'ye karşı bir huccettir"⁸ demektedir. "Bu hadis Mürcie'ye reddiyedir"⁹ diyen Kastalânî (923) de diğer şârihlerin fikrine katıldığını göstermektedir. Ancak, Kitâbu'l-İmân'ın Mürcie'ye reddiye olarak yazıldığını en açık bir şekilde ifade eden Nevevî (631-676) olmuştur. Nevevî, Buhârî'nin 'Namaz

4 Dayandığı temel ilkeleri ileride ele alacağımız Mürcie fırkasının ne zaman tarih sahnesine çıktığı konusunda, diğer fırkalarda olduğu gibi, kesin tarih vermek oldukça zordur. Ancak, Cemel ve Siffin savaşlarının tesiriyle oluşan atmosfer içerisinde doğduğu düşünülecek olursa, Mürcie'nin ilk hicri asrın sonlarına doğru varlığını hissettirmeye başladığı kuvvetle varsayılabilir. Yapılan en yeni araştırmalara göre, hicri 80 yılından itibaren bir fırka olarak Mürcie isminden bahsedilebileceği ortaya çıkmıştır. (Bkz. Kutlu, Sönmez, Mürcie ve İtkâdî Görüşleri, 96-104, Basılmamış Master Tezi, Ank 1989). Bu tarihlerden itibaren, tartışılan konuların daha ziyade 'imân' problemi etrafında döndüğü, gelişme süreci içerisinde bazı değişiklikler gösterse bile, İrcâ doktrininin Buhârî'den önce tamamen teşekkül ettiği kabul edilebilir.

5 el-Câmiu's-Sahîh'in matbu nüshalarında, Kitâbu'l-İmân ikinci kitap olarak görülmektedir. Bundan önce vahye ayrılmış olan kısım Sahîh'in mukaddimesi olarak kabul edildiği takdirde, Kitâbu'l-İmân, Sahîh'in ilk kitabı olacaktır. (Bkz. İbn Hacer, Feth, I. 5-6). Nitekim, Buhârî'den nakledilen, "bir kitap yazmak isteyen, inneme'l-a'mâlu bi'n-niyât" hadisiyle başlasın" ifadesi, onun, bu ilk kısmı mukaddime olarak düşündüğünü göstermektedir (Bkz. el-Bağdâdî, ebû Bekr el-Hatîb (463), Kitâbu'l-Câmi li Ahlâk'r-Râvî, II. 359, Riyâd 1401/1981).

6 İbn Hacer, el-Askalânî (852), Fethu'l-Bârî, XIII. 290, Beyrut 1300; Kırbaoğlu, Hayri, Ashâbu'l-Hadis'in Akâid Edebiyatı, İslâmî Araştırmalar Der. Ekim 1987, s. 79-89.

7 İbn Hacer, I. 69

8 el-Aynî, Bedruddin (855), Umdetu'l-Kaari, I. 201, İst. 1308.

9 el-Kastalânî, ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn (923), İrşâdu's-Sârî, I. 106, Beyrut Trs.

İmândandır', 'Zekât İmândadır' gibi bâb başlıklarını 'İmân amelsiz sözdür' diyen Mürchie'yi reddetmek için koyduğunu söylemektedir¹⁰.

Bununla beraber, Kitâbu'l-İmân'ın Mürchie'ye reddiye oluşunu gösteren en açık delil, 36. bâbta verilen bir hadiste Mürchie lâfzının açıkça kullanılmış olmasıdır:

"Zübeyd'den nakledilmiştir: Ebû Vâil'e Mürchie'yi sordum, dedi ki: Bana Abdullah (b. Mes'ûd) Nebî (sav.)'in şöyle dediğini tahdis etti: 'Müslümana sövmek fâsıklık ve onu öldürmek küfürdür'"¹¹.

Buhârî'yi Mürchie'ye cevap vermeye sevkeden âmillerden biri, İslâm'ın ilk asırlarında ortaya çıkmış olan bu ekolün, onun zamanında da revaçta bulunmasıdır. Nitekim, Buhârî'nin döneminde, Horasan mıntıkasında Rafıziler ve Cebmiyye kadar, Mürchie de oldukça yaygındır¹². Bazı Makâlât yazarlarının Mürchie'yi Irak Mürciesi, Horasan Mürciesi ve Şam Mürciesi gibi, bölgelere göre ayırmış olmaları¹³, o dönemde Mürchie'nin yaygın olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. Buhârî, hadîs toplamak için bir çok ülke dolaşmıştır. Suriye, Mısır, Cezire, Basra, Kûfe, Hicaz uğradığı ve bazılarında uzun zaman kaldığı ilim merkezlerinden¹⁴. Buhârî, gerek gezdiği bu şehirlerde, gerek hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Horasan mıntıkasında Mürchie'nin açık etkisini görmüş; özellikle İrcâ doktrininin Buhâra ve Semerkant'taki yayılışını izlemiş olmalı ki, Sabîh'ini yazarken, Kitâbu'l-İmân ile Mürchie'ye cevap verme gereğini hissetmiştir

Buraya kadar yaptığımız izahlarda, Kitâbu'l-İmân'ın Mürchie'ye reddiye gayesiyle yazıldığını gösteren bazı misâllerle yetindik. Ancak, konuyu detaylarıyla incelerken, bu misâllerin sayısı oldukça artacak ve sanırız Kitâbu'l-İmân'ın Mürchie'ye reddiye olduğu hususu daha da açıklığa kavuşacaktır.

Buhârî'nin Mürchie'yi Tenkid Ettiği Noktalar

Mürchie Kelâmı

Mürchie kelâmı üç temel fikir etrafında dönmektedir:

1- İmânın tanımı ve amelîn İmândan geri bırakılması (te'hir).

10 Bkz. en-Nevevî, ebû Zekerriyâ (676), Şerhu Sahîhi Müslim, I, 147, Beyrut Trs.

11 BU (Buhârî), I, 17.

12 el-Mezahirî, Dr. Takıyyuddin en-Nedvî, el-İmâmu'l-Buhârî, 67, Şam 1408/1988

13 Bkz. Kutlu, 29.

14 Koçyiğit, Talât, Hadis Tarihi, 251, Ank., 1981

2- İmânda artma veya eksilme olup olmayacağı meselesi.

3- Amel-îmân münasebeti (dünya hayatında ya da âhirette, amel-lerin imân üzerindeki rolü).

1- Mürcie, imânın *kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan* ibaret olduğu hususunda ittifak etmiş gibidir¹⁵. Bişr el-Merisi veya Mirrisi (ö.h. 218)'ye göre imân kalp ve dil ile tasdiktir¹⁶. Tasdik ve ikrar imânın iki rüknü olmakla beraber, imân tanımına yeni bir takım unsurlar da katılmıştır. Bu bakımdan, ikrar ve tasdikin yanı sıra, *Allah'ı bilmek* (marifetullah) ve *O'nu sevmek* (muhabbetullah), ilk ikisi kadar olmasa bile, imân için önemli görülmüştür. Hattâ, ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî (Sâlih b. Ömer), *Allah'ı bilmeyi* imânın tek unsuru gibi görmekte ve *O'nu bilmemeyi* (Cehl) de küfür kabul etmektedir¹⁷. *Allah'ı sevme* unsuru ise, genellikle *Allah'a ta'zim* ve *O'na karşı büyüklenmemek* (terku'l-İstikbâr) gibi tamamlayıcı ve sınırları genişletici kavramlarla birlikte imâna dâhil edilmiştir. Bu kavramların imân tanımına dâhil edilmesinden anlaşılmaktadır ki, kalp ile tasdik ve dil ile ikrar gibi iki genel kavramın biraz daha belirginleşmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bir Mürciî grup olarak kabul edilen Yûnusiyye'nin kurucusu Yûnus b. Avn en-Nemerî veya es-Semâri, tasdik, ikrar ve bilmek kavramlarına ilâve olarak imânı, "O'na kalpten boyun eğmek; O'nun birliğini ve hiç bir şeyin O'na benzemediğini kabul etmek"¹⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bir başka Mürciî âlim ebû Şimr ise bilmek, ikrar etmek, muhabbet ve ta'zimi imânın dört temel unsuru olarak kabul etmektedir¹⁹. Bunlara ilâveten Gaylân el-Kaderî, *bilmek* kavramını daha detaylandırmış; bilgiyi 'birinci bilgi' ve 'ikinci bilgi' şeklinde ikiye ayırarak ikinci bilgiyi (el-ma'rifetu's-sânî) imân kabul etmiştir²⁰.

Bu tanımlardan açıkça anlaşılacağı gibi, Mürcie, bazı ayrılıklar dışında imânın kalp ve dil ile alâkalı olduğu fikrindedir. Böylece amel, imân tanımına dâhil edilmeyerek geri bırakılmıştır (te'hîr). İmân konusundaki bu anlayışın menfî sonuçları, ileride görüleceği gibi, özellikle amel-îmân münâsebeti sözkonusu olduğunda ortaya çıkmaktadır.

15 Ülkemiz müslümanlarının kabul ettiği en yaygın imân tanımı budur.

16 el-Bağdadi, Abdülkahir (429), el-Fark beyne'l-Fırak, 193, Mısır 1328/1910

17 el-Eş'arî, ebû'l-Hasen (324), Makâlâtü'l-İslâmiyyin, 135, Weisbaden 1400/1980

18 el-Bağdâdî, age. 191. Şehristânî'nin kaydettiğine göre Yûnus, dil ile ikrarı imân tanımına dâhil etmemekte ve ayrıca Allah'a karşı büyükenmeyi terketme unsurunu imâna almaktadır (bkz. eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim (548), el-Milel ve'n-Nihal, I. 260, Mısır 1366/1947

19 eş-Şehristânî, I. 273; el-Bağdâdî, 193

20 Bkz. el-Bağdâdî, 194: Ona göre, birinci bilgi (el-ma'rifetu'l-ülâ) zorunlu bilgi olduğundan imân değildir. Gaylân'ın 'birinci bilgi' ve 'ikinci bilgi' kavramlarıyla neyi kasteddiği anlaşılamamaktadır.

2- Mürcüî doktrinin ikinci temelini îmânın artma veya eksilme kabul etmeyeceği görüşü oluşturmaktadır. Yukarıda, Mürcie'nin îmân tanımını vermiştik. Bu tanımın doğrudan bir uzantısı olarak, Mürcie, îmânın artma ve eksilme kabul etmeyeceği görüşüne ulaşmıştır. Nitekim, yukarıda adı geçen âlimlerden es-Sâlihî²¹, Gaylân²² ve ebû Şimr²³ îmânın artma ve eksilme kabul etmeyeceği fikrini ileri sürmüşlerdir. Buradaki artma ve eksilme kavramıyla neyin kastedildiği; îmânın konularında mı yoksa derecesinde mi bunun söz konusu olduğu gibi sorular ve cevaplar, konunun özüne dâhil olmadığından burada ele alınmayacaktır. Mürcie'nin îmânın artma ve eksilmesinin sözkonusu olmadığı fikrine sahip olduğunda hiç şüphe yoktur. Bununla beraber, bir Mürcüî âlim olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın 'îmânda artma olabileceği ama eksilmenin düşünülmemeyeceği' şeklindeki görüşü²⁴ bir istisna kabul edilmelidir.

3- Amelin îmâna dâhil edilmeyerek geri bırakılması ve îmânda artma ve eksilme olmayacağı görüşünün ardından, Mürcie'nin üçüncü temel esası olarak, amel-îmân münasebeti gelmektedir. Amel-îmân münasebeti ile kastedilen, amelin (dünya hayatında ya da âhirette) îmâna bir zarar verip vermeyeceğidir. Daha açık bir deyişle, dünya hayatında ya da âhirette amelin fonksiyonu nedir? sorusu amel-îmân münasebeti kavramıyla izah edilmektedir.

Mürcie, bu noktada, amelin îmân üzerinde hiç bir fonksiyona sahip olmadığı görüşündedir. Bunu en açık şekilde ebû Sevbân ifâde etmektedir. Ona göre, "bütün ameller îmândan ertelenmiştir"²⁵. Bunun anlamı şudur: 'Amelin îmân üzerinde, olumlu ya da olumsuz, hiç bir rolü yoktur. Bu dünyada böyle olduğu gibi, âhirette de böyledir'. Mürcie'nin amel ile îmânı bu şekilde ayırması, sonradan, "îmân ile birlikte günahın zarar vermeyeceği, küfür ile birlikte de iyi amellerin (taat) faydasının olmayacağı"²⁶ noktasına ulaşmıştı. Yûnus'a göre, mü'min, ameli ve taatı sayesinde değil ancak ihlâsı (îmânı) ve muhabbeti ile Cennet'e girebilecektir²⁷. Hattâ, Sâlih b. Ömer'e göre, namaz dahî bir ibâdet değildir; ibâdet sadece îmândan ibarettir²⁸.

21 el-Bağdâdî, 195

22 el-Eş'arî, Makâlât, 136

23 el-Eş'arî, age. 134

24 el-Eş'arî, age. 136

25 el-Bağdâdî, Fark, 190

26 Emin, Ahmed, Fecru'l-İslâm, 279, Beyrut 1969; Abdulcebbar, el-Kaadî el-Mutezîlî (415), Şerhu Usûli Hamse, 729, Kahire 1384/1965

27 eş-Şehristânî, Milâl, I. 261

28 Age, I. 273

Mürcie'ye göre, günahın îmâna ve taatın da küfre bir etkisi yoktur. O halde, dünya hayatında günahları nedeniyle bir mü'min tekfir olunamayacağı gibi, âhirette de iyi amelleri (taat) mü'minin Cennet'e girmesinde bir rol oynamayacaktır.

Buhârî'nin Tenkidleri

Yukarıda, Mürcie'nin îmânî kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibâret gördüğünü ve böylece ameli îmâna dâhil etmediğini belirtmiştik. Buhârî, Mürcie'nin bu tanımına itiraz olacak tarzda bâb başlıkları açmakta ve amelin îmâna dâhil olduğunu gösteren rivâyetlere yer vermektedir²⁹. Her ne kadar, ameli îmân tanımına almayan fırkalar Mürcie'den ibâret değilse de³⁰, Buhârî'nin asıl itiraz noktasını Mürcie'nin oluşturduğu açıktır. Kitâbu'l-Îmân'ın bâb başlıkları ve hadisleri dikkate alındığında, Buhârî'nin ameli îmândan bir cüz olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Buhârî'nin bu kanaati, Kitâbu'l-îmân'ın ilk bâb başlığı oluşturmuştur. Kitâbu'l-îmân'a "îmân, söz ve fiildir" diyerek başlanmaktadır³¹. Aslında, îmânın söz ve fiil şeklinde tanımlanması sadece Buhârî'ye aid değildir; bu aynı zamanda selef âlimlerinin ve Buhârî'den önceki muhaddislerin de görüşüdür. Nitekim, ibn Hacer, selefîn îmân tanımını "kalp ile itikad (tasdik), dil ile ikrar ve azalarla amel" şeklinde vermektedir³².

Şârihler, gerek bâb başlıklarının konuluş nedenini gerek hadisleri izâh ederken, Buhârî'nin Mürcie'yi tenkid ettiğini sık sık vurgulamaktadır. Buhârî, Kitâbu'l-Îmân'ın 3. bâbında "Bâb Umûri'l-Îmân: Îmân'a Âid İşler"³³ ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade, amellerin îmândan bir cüz olmadığını ileri süren Mürcie'ye reddiye durumundadır. Zira, Buhârî'ye göre tüm ibâdetler îmândandır. Buhârî'nin, birazdan örneklerini göreceğimiz gibi, ibâdetleri îmândan gösteren bâb başlıkları kullanması ile ilgili olarak Aynî şöyle demektedir:

"Bütün bu bâblarla, Buhârî, 'îmân, amelsiz sözden ibârettir' diyen Mürcie'yi reddetmek; onların hatâlarını ve Kitâb ve Sünnet'e muhalefet

29 Mücerret tasdikîn yeterli olmadığı ve amellerin de îmân için gerekli olduğu hakkında bkz. İbn Cemâa, Bedruddin (733), Münâsebâtu Terâcumî'l-Buhârî, 34, Bombay 1404/1984

30 Bu fırkalar ve îmân hakkındaki görüşleri için bkz. el-Aynî, I. 120 vd.

31 BU. I. 7

32 et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (310), Sarîhu's-Sünne, 25, Dâru'l-Hulefâ 1405/1985 Ahmed b. Hanbel (241), Kitâbu's-Sünne, 81, Beyrut Trs.

33 BU. I. 38

etmelerini açıklamak istemiştir³⁴. Buhârî cihad³⁵, oruç tutmak³⁶, zekât vermek³⁷, cenâzenin ardından yürümek³⁸ ve namaz kılmak³⁹ gibi ibâdetleri îmâna dâhil etmektedir. Meselâ, Buhârî'nin „Namaz İmândandır” unvânıyla açtığı bâbta verdiği hadîsi şerh ederken, İbn Hacer, sonunda şu uyarıyı yapmaktadır:

“Bu hadîsten elde edilecek faydalardan biri, dini ibâdetlerin îmân oluşunu inkâr eden Mürcie’yi reddetmektir⁴⁰.”

Fakat, Buhârî bununla da yetinmeyerek, birtakım *kalbî olguları* îmâna dâhil etmektedir. O, “kişinin nefsi (kendi) için sevdiğini kardeşi için de sevmesi (istemesi) îmândandır”, “resûlü sevmek îmândandır”, “îmânın lezzeti” ve “îmânın alâmeti Ensâr’ı sevmektir” gibi ifadeler kullanmak suretiyle *sevgiyi* (muhabbet, hubb) îmândan bir cüz kabul etmektedir⁴¹. Buhârî'nin *sevgiyi* de îmâna dâhil etmesinin nedeni, bu gibi rûhî olguları *kalbî fiil* şeklinde değerlendirmesidir. Meselâ, bilgi (ma’rifet) ona göre kalbin bir fiilidir⁴².

Bu açıdan bakıldığı taktirde, Buhârî'nin, îmânı sadece kalple alâkalı gösteren hadisleri niçin kullandığı daha kolay anlaşılacaktır. Nitekim, Cibril Hadîsi’nde îmân, “Allah’a, meleklerine, On’a kavuşulacağına (likâ), peygamberlerine ve yeniden dirilmeye (âhîret) inanmak şeklinde tanımlanmaktadır⁴³. Yukarıda izâh edildiği gibi, Buhârî, muhabbet ve ma’rifet gibi olguları kalbin fiili şeklinde anladığına göre, îmânı da kalbin bir fiili kabul etmektedir. Yani, ona göre bizâtihi îmân, kalbe âid bir fiildir. Nitekim, “îmân ameldir diyen kimse” unvânıyla bir bâb açmış olması⁴⁴, bunu doğrulamaktadır. Ancak, Cibril Hadîsi’nin bizzat Hz. Peygamber’in îmân tanımını gibi görüldüğü dikkate alınırsa, Buhârî'nin bu hadîsi vermesinin bir başka nedeninin, Mürcie’nin yu-

34 el-Aynî, I. 144; ayrıca bkz. el-Kastalânî, I. 91

35 BU. I. 14

36 BU. I. 14

37 BU. I. 16

38 BU. I. 17

39 BU. I. 15

40 İbn Hacer, I. 91, Aynî, bu hadîsin Mürcienin yanı sıra Cehmiyye için de reddiye olduğunu söylemektedir, bkz. el-Aynî, I. 279

41 BU. I. 9-10

42 BU. I. 10; el-Kastalânî, I. 102

43 BU. I. 18. Bu hadîsin Abdullah b. Ömer tarikinden gelen şeklinde ‘kadere îmân’ da zikredilmektedir (Bkz. Müslim, İmân, I. 37; ebû Dâvud, Sünne, V. 72; Tirmizî, İmân, V. 6; İbn Mâce, Mukaddime, I. 24; Ahmed b. Hanbel, II. 426.

44 BU. I. 12

karıda açıklanan îmân tanımının hadîse aykırılığını göstermek olduğu anlaşılacaktır. Başka bir deyişle, Buhârî, Cibril Hadîsi'ni zikrederek Mürcie'nin îmân anlayışını reddetmek istemektedir.

Buhârî'nin Mürcie'ye itirazının ikinci noktasını 'îmânda artma veya eksilme olup olmadığı' meselesi oluşturmaktadır. Yukarıda, Mürcie'nin îmânda artma ve eksilme olmayacağı kanaatında olduğunu belirtmiştik. Buhârî, Kitâbu'l-Îmân'ın ilk bâbında, îmânî söz ve fiil şeklinde tanımladıktan hemen sonra, "îmân artar ve eksilir"⁴⁵ diyerek bu konuda da Mürcie'yi tenkid ettiğini açıkça göstermektedir. İbn Hacer, bu ifadeyi şerh ederken Mürcie'den hiç bahsetmemekle beraber, biraz ileride 5. bâbı izâh ederken, "müslümanların bazı İslâmî vasıflarının bazısından üstün olduğu kesinleştiğine göre, musannıfın muradı, îmânda ziyadelik ve noksanlık olduğunu kabul etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır"⁴⁶ demektedir. Aynî ise, "Allah'ı en iyi bileniniz benim", "bilmek kalbin fiilidir" ifadelerinin bâb başlığı yapılmasına temas ederken, bunlarla îmânda artma ve eksilme olmasının kastedildiğini şöyle belirtmektedir:

"Burada, Buhârî iki hususa dikkat çekmektedir: Birincisi, yukarıda zikrettiğimiz açıdan Kerrâmiyye'yi redd, ikincisi, -mezhebi gereğince- îmânın artıp eksileceğine delildir"⁴⁷.

Buhârî, bu konudaki itirazını 33. bâbta da tekrar etmekte ve bu kez "îmânın artması ve eksilmesi" ifadesini müstakil bir bâb başlığı olarak kullanmaktadır. Aynı şekilde, 31. bâbta zikrettiği hadîs için, İbn Hacer, "îmânda artma ve eksilme olacağını inkâr eden Mürcie'ye reddiye"⁴⁸ hükmü vermektedir.

Bu gibi misâller bize, Buhârî'nin, Kitâbu'l-Îmân ile gerek îmânın tanımında amelînin ertelenmesi, gerek îmânın artma ve eksilme kabul etmeyeceği görüşlerine sahip olan Mürcie'yi tenkid ettiğini göstermektedir.

Ancak, Buhârî'nin Mürcie'ye yaptığı itirazlardan üçüncüsünü "amelî îmân münâsebeti" konusu oluşturmaktadır. Mürcie'nin amelî îmân tanımına dâhil etmemesinin bir neticesi olarak ortaya çıkan "günahların îmâna zarar vermeyeceği" fikri, Buhârî'nin bu konuyla ilgili bâblar açarak, amelîn îmân üzerindeki etkisini gösteren hadîsleri rivâyet etmesine neden olmuştur. Bu bâb başlıkları ve hadîsler incelendiğinde görülecek-

45 BU. I. 7

46 İbn Hacer, I. 52

47 el-Aynî, I. 193; el-Kastalânî, I. 102

48 İbn Hacer, Feth, I. 93

tir ki, Buhârî'ye göre, îmân ile amel arasında kopmaz bir bağ vardır. İmân ile amel arasındaki bu ilişki, feridin dünya hayatında etkisini gösterdiği gibi, âhirette de bu etkisini sürdürmektedir. Günahkâr mü'minin kâfir olmadığını düşünmekle beraber⁴⁹, Buhârî 'mü'minin sırf îmân etmekle Cehennem'den korunacağı fikrinde değildir⁵⁰. Buna karşılık, Mürcie, yukarıda geçtiği gibi, bir mü'minin günahkâr bile olsa Cehennem'e girmeyeceği fikrinde⁵¹. Böyle bir görüşün insanları ibâdete yönelme ve haramlardan kaçınma hususunda yavaşlatacağı açıktır. Bu nedenle olmalıdır ki, Buhârî, diğer konularda olduğu gibi, amel-îmân münâsebetinde de Mürcie'ye karşı çıkmaktadır.

Nitekim, Buhârî'nin 36. bâbta kullandığı ifadeleri açıklarken, İbn Cemâa (773), "Buhârî, İbn Mes'ûd ve Ubâde'nin hadislerini, 'günahlar îmânımıza zarar vermez' diyen Mürcie'yi reddetmek için nakletmektedir"⁵² diyerek bunu belirtmektedir.

Buraya kadar, Buhârî'nin Kitâbu'l-İmân'ı Mürcie'ye reddiye olarak kaleme aldığını ve üç temel noktada Mürcie'yi eleştirdiğini inceledik. İlk olarak gördük ki, ameli îmân tanımının dışında bırakan Mürcie, Buhârî'nin ağır tenkidlerine muhatab olmuştur. Zira, ona göre amel îmânın ayrılmaz bir parçasıdır. İkinci olarak, îmânın artma ve eksilme kabul etmeyeceğine kâil olan Mürcie'yi tenkid ederken, Buhârî, selevin de inancına uygun olarak, aksi yöndeki delillerini sıralamaktadır. Nihayet, amel-îmân münâsebeti üzerinde durarak, 'amelin imâna bir etkisi olmadığını' ileri süren Mürcie doktrini redde yönelik bâb başlıkları ve hadisler zikretmektedir.

Şimdi, yine Kitâbu'l-İmân'ın bâb başlıklarından ve hadislerinden istifade etmek sûretiyle, Buhârî'nin bazı kavramlara yüklediği anlamlara ve Buhârî'nin kelâmına geçebiliriz.

Kitâbu'l-İmân'a Göre Buhârî'nin Kelâmı

"İmân-İslâm-Din" Kavramları :

Buhârî, bir yandan Mürcie'nin kelâm sistemine esaslı tenkidler yöneltirken, diğer yandan kendi kelâm anlayışıyla ilgili önemli ipuçları vermektedir.

49 BU. I. 13: "Cahiliye dönemi fiillerinden bir günah işleyen kimse tekfir olunmaz".

50 BU. I. 11: "Cennet ehli Cennet'e ve Cehennem ehli Cehennem'e girer. Sonra yüce Allah, 'kalbinde bir buğday tanesi ağırınca imâmı olanı çıkarın' buyurur..."

51 Mürcie'nin, doğuş dönemindeki fikri, 'günahkâr mü'minin durumunun Allah'a bırakılması' şeklindeyken, bu fikir daha sonradan 'ameller imâna zarar vermez' şekline dönüştürülmüştür. Bkz. Kutlu, 190 vd.

52 İbn Cemâa, 33-4

Buhârî kelâmının en önemli noktası, bâb başlıkları ve hadislerden anlaşılacağı gibi, *Îmân-İslâm ve Din kavramlarını eş anlamlı kullanmasıdır*. Bir çok kelâmî ekolün, özellikle Eş'arî'nin *îmân ve İslâm kavramlarını birbirinden ayırmalarına karşılık*⁵³, Buhârî'ye göre bu kavramlar farklı şeylere değil fakat aynı anlama delâlet etmektedir. Nitekim, Buhârî'nin Sahîh'inin bu bölümüne Kitâbu'l-Îmân adını verdiği halde, bâblarında bazen *Îmân*, bazen *İslâm* ve bazen de *Din* kavramlarını kullanmış olması, bunun açık bir göstergesidir.

Fakat, burada şunu da belirtmek gerekir ki, *Îmân-İslâm-Din kavramlarını bir görmekle beraber, naklettiği hadislerde İslâm'ın daha ziyade pratiğe işaret ediyor olması*, Buhârî'nin bu üç kavramı eş anlamlı kullanması üzerinde bazı meseleler yaratmaktadır. Meselâ, 4. bâbta "müslüman, elinden ve dilinden müslümanların emin olduğu (selime) kimsedir"⁵⁴ dedikten sonra bunu doğrulayan bir hadisi nakletmekte ve aynı hadisi 5. bâbta da tekrar etmektedir. 6. bâbta, "yemek yedirmek İslâm'dandır"⁵⁵ dedikten sonra şu hadisi nakletmektedir: "Abdullah b. Amr'dan rivâyet edilmiştir. Bir adam Nebî (sav)'e 'hangi İslâm daha hayırlıdır' diye sordu. Resûlullah buyurdu ki, 'yemek yedirmen, tanıdığın veya tanımadığın kimseye selâm vermendir'". Bu hadîsteki soru sahibi şahıs, 'hangi İslâm daha hayırlıdır' diye sorarken, aslında İslâm'ın emrettiği *davranışlardan hangisinin daha hayırlı olduğunu öğrenmek istemektedir*. Nitekim, Hz. Peygamber'in bu soruya verdiği cevaptan, *İslâm ile iki davranışın* –genel anlamda tüm İslâmî davranışların– kastedildiği anlaşılacaktır. Buhârî, daha ileriki sahifelerde de *İslâm kelimesini bâb başlığı olarak kullanmaktadır*. Meselâ, 31. bâbta "kişinin İslâm'ının (müslümanlığının) güzel olması"ndan bahseden şu hadisi vermektedir: "Herhangi biriniz İslâm'ını (İslâmî yaşantısını) güzelleştirirse (güzelleştirecek ameller yaparsa), yaptığı her iyi davranıştan dolayı kendisine on veya yediyüz misli (sevap) yazılır. Yaptığı her kötü davranışı için ise sadece bir misli (günah) yazılır"⁵⁶. Bu son misâl de diğerleri gibi İslâm kavramının bazı *pratiklere delâlet ettiğini* hatır-

53 Eş'arî, el-İbâne'de şöyle demektedir: "İslâm, İmândan daha kapsamlıdır. Her İslâm imân değildir". (bkz. İbâne, 10) Yine Eş'arî Lûm'a adlı eserinde, imân tasdikten ibâret görmekte ve bu konuda imân kelimesinin lûgavî (sözlük) anlamından yararlanmaktadır. (bkz. Lûm'a, 123-4). Mâtürîdî, bu fikre, 'bu iki kelime lûgatte ayrı olsalar bile istilahta birdirler, diyerek itiraz etmektedir. Mâtürîdî'ye göre imân ve İslâm kavramları birbirinden ayrılamaz (bkz. Tevhîd, 393 vd.). İmân ve İslâm kavramlarına aynı anlamı yüklemeleri açısından Buhârî ve Mâtürîdî mutabık düşmektedir.

54 BU. I. 8.

55 BU. I. 9.

56 BU. I. 15-6.

latmaktadır. Ancak, yine Kitâbu'l-İmân'da nakledilen bazı hadislerde, bir takım *dini pratiklerin imân* şeklinde ele alındığına dikkat edilecek olursa, Buhârî'nin İmân ve İslâm kavramlarını eş anlamlı düşünmesinin haklılığı ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsetmiş olduğumuz namaz, oruç vb. ibâdetlerin imândan olduğunu gösteren hadisler buna işaret etmektedir. Meselâ, Buhârî "namaz imândandır"⁵⁷ veya "oruç tutmak imândandır"⁵⁸ derken, bu ibâdetlerin imâna dâhil olduğunu gösterdiği gibi, "zekât İslâm"dandır"⁵⁹ demek suretiyle imân ve İslâm kavramları arasında bir ayırım yapılamayacağını da belirtmiş olmaktadır. Bununla beraber, Cibrîl hadîsinde İmân ve İslâm birbirinden farklı bir şekilde tanımlanmaktadır. Bu hadîse göre İmân, "Allah'a, meleklerine, O'na kavuşulacağına, peygamberlerine ve yeniden dirilmeye imân etmek" olarak tanımlanırken, İslâm, "şirk koşmaksızın Allah'a ibâdet etmek, namazı kılmak, zekâtı vermek ve oruç tutmak"⁶⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Halbuki, biraz sonra verilen bir hadîste İmân şöyle tanımlanmaktadır: "Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in O'nun resûlü olduğuna inanmak, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve ganimetin beşte birini (Beytu'l-Mâl'a) vermektir"⁶¹. Bu hadîste ise İmân ve İslâm kavramlarının birleştiği görülmektedir. Yukarıda zikredilen hadisler değerlendirilirken, Hz. Peygamber'in bu tanımları yapmaktaki gâyesi, muhatabının durumu ve hadislerin sebep-i vurûdları göz önüne alınacak olursa, *bizzat Hz. Peygamber'in İmân ve İslâm kavramları arasında bir ayırımı gitmediği*, daha doğrusu böyle bir ayırım yapma gereğini hissetmediği açıktır. Bu durumda, İmân ve İslâm kavramlarının eş anlamlı olduğunu savunan ve bu açıdan Mürcie gibi bazı ekollerin görüşlerine karşı çıkan Buhârî'ye hak vermek gerekecektir.

Buhârî'nin, İslâm'ın İmân'dan ayrı olduğunu savunanların en önemli delillerinden birini teşkil eden Hucurât sûresinin 14. âyetini ele alarak yorumlayışı son derece dikkat çekicidir. Yüce Allah bu âyette şöyle buyurmaktadır: "Bazı bedevîler 'biz *İmân ettik*' dediler. Onlara de ki, 'siz aslında *İmân etmiş* değilsiniz, ama, *teslîm olduk (eslemnâ)* deyiniz'...". Buhârî, bu âyeti bâb başlığı olarak kullanırken, âyette geçen 'eslemnâ' ibâresini "öldürülme korkusu nedeniyle İslâm görünme" şeklinde yorumlayarak İmân-İslâm ayırımına karşı çıkmaktadır. Gerçekten de bu

57 BU. I.15.

58 BU. I. 14.

59 BU. I. 16.

60 BU. I. 18.

61 BU. I. 19.

âyet dikkatlice incelendiğinde, Bedevîlerin sosyal baskı nedeniyle ya da ganimetten hisse alma isteğiyle, gerçekte îmân etmedikleri halde, inanmış göründüklerinin anlatıldığı ortaya çıkmaktadır. Böylece, îmân-İslâm ayırımına gidilirken bu âyete dayanılmasının yanlışlığı anlaşılacaktır.

Burada, Buhârî'nin îmân ve İslâm kavramlarını eş anlamlı olarak nasıl kullandığı belli olduktan sonra, onun Din kavramını nasıl kullandığına temas edeceğiz.

Buhârî'nin Din kavramını, diğer iki kavramdan farklı kullanmadığı, bâb başlıklarından ve hadislerden anlaşılacaktır. Bu kullanım içerisinde Din kavramı ile, bazen *dini pratikler* bazen de *imân* kastedilmektedir. Meselâ, "Fitnelerden kaçmak Din'dendir" başlığı altında verdiği şu hadis, Din kavramının, en genel anlamda hem dinî pratikler için hem de inanç esasları için kullanıldığını göstermektedir:

"Çok geçmeden (birtakım fenalıklar ortaya çıkacak ki) bir müslümanın en hayırlı malı, dağ başlarında gezdirip yağmur sularında güttüğü davarlardan ibâret olacaktır"⁶². Bu hadiste, yakında geleceği bahsedilen dönem, müslümanın dinî ibâdetlerini yerine getirmesine ve aynı zamanda inanç esaslarının ilk safiyetiyle korunmasına engel teşkil edecek olan fitneler dönemidir. Yine, Buhârî'nin rivâyet ettiği "din nasihatı"⁶³, ve "Allah'a en sevgili din devamlı olandır"⁶⁴ gibi hadisler, bir yandan Din kavramının pratikle ilgili anlamını oluştururken, diğer yandan îmân kavramına yakın anlamı da ihtivâ etmektedir. Bununla beraber, Buhârî'nin bâb başlığı olarak tercih ettiği "dinini şüpheli şeylerden koruyan insanın fazileti"⁶⁵ ifâdesi, dini pratikten çok îmân kavramına yakındır.

Buhârî'ye Göre Amel İmanın Ayrılmaz Bir Parçasıdır

Buhârî'nin amel ile îmân arasında sıkı bir bağlantı kurduğunu ve hattâ, selef âlimlerinin paralelinde, ameli îmândan bir cüz kabul ettiğini belirtmiştik. Fakat, burada sözkonusu olan amele îmân adının verilmesinden daha çok, amelin îmânı kemâle erdirici ve tamamlayıcı rolüdür. Bu noktayı da, yine Kitâbu'l-İmân'ın bazı bâb başlıklarında ve hadislerinde görmekteyiz. Kitâbu'l-îmân'da tekerrüren verilen bir hadis şöyledir: "İçinizden biri, kendi için sevdiğini (mü'min) kardeşi için de

62 BU. I. 10

63 BU. I. 20

64 BU. I. 16

65 BU. I. 19

sevmedikçe mü'min olamaz"⁶⁶. Bu hadiste dikkat edilecek en önemli nokta, bir fiilinin noksanlığından dolayı -Buhârî'ye göre sevgi, kalbin fiilidir- kişinin îmân etmiş olmayacağıdır. Halbuki burada kastedilen şey, îmânın kemâle ermesidir. Daha açık söylemek gerekirse, kişi, kendi için sevdiği şeyi mü'min kardeşi için de sevmedikçe tam bir mü'min değildir ya da îmânın kemâl derecesine erememektedir. Yoksa, bir amelinin noksanlığı, mü'minden mü'min sıfatını kaldırmamaktadır.

Hz. Peygamber'in amel-îmân ayırımına gitmediği açık olduğu hâlde, bu noktada sonraki kelâmcıların gündeme getirdiği bir soru vardır. Mürcie'nin sözkonusu ayırımı yaparken de belirttiği gibi, bu soru, günahkâr mü'minin itikâdî açıdan durumunun ne olacağı sorusudur. Yani, büyük günahlardan birini işleyen veya bazı amelleri (taatı) noksan olan kimse, eğer amel îmandan bir cüz ise, küfürle itham olunabilir mi? Yoksa o, Mürcienin dediği gibi hâlis mü'min midir?

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, bu ilk kelâmcıların soruyu vazediş şekli hatalıdır. Zira, bunlar, iki seçenek üzerinde durmuşlar ve bir üçüncü seçeneğin olabileceğini düşünmemişlerdir: Eğer amel îmandan bir cüz ise, bu takdirde bir ameli terkeden ya da bir günahı işleyen kimseden îman vâsfi kalkar. Aksi durumda ise, amelin îman ile hiç bir ilgisinin bulunmadığını kabul etmek zorunludur.

Halbuki, ne ameli îmandan ayırmak, ne de bir ameli nedeniyle bir mü'mini tekfir etmek gerekir. Başka bir deyişle, ameli îman ile birlikte düşünmek, günahkâr mü'mini tekfir etmeye neden olmaz. Ancak, kabul etmek gerekir ki, îman ile amel arasında, bir yönden, doğru bir orantı vardır. Yani, eğer bir insanda îman var ise, bu îman -gücü ile doğru orantılı olarak- ferdin fiillerine yansıyacaktır. Böylece, ferdin taatı ne denli çok ise, bu, onun inancının gücünü gösterecektir. Gerçekte îman, hiçbir tezâhürü olmayan soyut bir şey değildir. Diğer taraftan, fiilleri müsbet olan, yani, taatî çok olan bir ferd, bu fiillerinin etkisiyle inancını güçlendirecektir. İmân ile amel arasındaki bu karşılıklı etkileşim kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in îmandan bahsederken bazı amelleri de zikretmesi, amel ile îman arasındaki bu irtibattan kaynaklanmaktadır.

Kötü fiili nedeniyle mü'minin küfrüne hükmetmek te, buna göre, doğru olmamaktadır. Zira, kötü fiil, ferdin îmansızlığına değil ama, o fiili işlemesine engel teşkil edecek derecede bir îman gücüne sahip olmadığına delâlet etmektedir. Bu tip kötü fiiller ne denli çok ise, ferdin inancı o derece zayıf demektir.

Mesele bu yönden ele alındığı takdirde, Buhârî'nin ameli îmâna dâhil etmesinin anlamının, amelin îmanı kemâle erdirici bir yol oynaması olduğu anlaşılacaktır. Nitekim, Ömer b. Abdilazîz (ö.h. 101)'in

Adiyy b. Adiy'ye yazdığı mektubundaki bazı ifâdelerin Kitâbu'l-İmân'da zikredilmesi, Buhârî'nin bu düşüncesini açıkça yansıtmaktadır. Bu mektubunda Ömer b. Abdilazîz şöyle demektedir: "İmânın birtakım farzları, şartları (şerâî), ölçüleri ve sünnetleri vardır. Kim bunları tamamlarsa, îmânı tamamlamış olur (istekmele). Bunları tamamlamayan kimse ise, îmânı tamamlamamış demektir"⁶⁷. Ömer b. Abdilazîz'in bu ifadeleri, amellerin îmânı kemâle erdirici rolüne işaret etmektedir.

Küfr-Fısk-Zulm Kavramları ve Günahkâr Mü'minin Dünya ve Ahiretteki Durumu

Buhârî'nin Küfr kavramını iki farklı anlama aldığı görülmektedir. Bu iki anlamdan biri *Allah'ı inkâr*, diğeri *nimeti inkârdır*. Buhârî 'kûf-rânu'l-Aşîr' ifadesiyle nimetleri inkârı kastetmektedir⁶⁸. Aynı bâbta kullandığı 'küfrun dûne küfr: (Allah'ı) inkâr anlamı dışında inkâr vardır' ibâresi ile Allah'ı inkârı nimetleri inkârdan ayırdığını açıkça göstermektedir. Nitekim, burada naklettiği hadis şöyledir:

"Hz. Peygamber buyurdu ki, 'Cehennem bana arzedildi. Cehennem ehlinin çoğunluğunun kadınlar olduğunu (gördüm). 'Allah'ı mı inkâr ediyorlardı' denildi. Hz. Peygamber dedi ki, '(hayır) Kocalarının cinsi arzusuna cevap vermiyorlar ve yapılan iyiliğ inkâr ediyorlar. Şayet, kadınlardan birine dünyayı versen, sonra senden bir (kötülük) görse, 'senden asla bir iyilik görmedim' der". Bu hadîsten de anlaşılacağı gibi, Buhârî, küfr kavramını Allah'ı inkâr olarak kullanmanın yanı sıra, Allah'ı inkâr dışında kalan bazı ameller için de kullanmaktadır.

Buhârî, küfr kavramı üzerinde yaptığı bu ikili ayrımı, Zulm kavramında da yapmaktadır. Buhârî'nin bu konuda verdiği hadis, zulm kavramının, bir yandan Kur'ân'da geçtiği şekliyle *Şirk*, diğer yandan *şirk* kavramı dışındaki kullanımına işaret etmektedir. Bu hadîse göre, En'am sûresinin "imânlarını *zulm* ile karıştırmaksızın inananlar için emniyet (esenlik) vardır ve onlar doğru yola eriştirilenlerdir" meâlindeki 82. âyeti indiği zaman, bazı sahâbiler "hangimiz nefesine zulmetmez ki" demişler ve bunun üzerine Lokman sûresinin "şüphesiz ki *şirk* büyük bir *zulümdür*"⁶⁹ âyeti nâzil olmuştur. Şimdi, bu hadîsten anlaşıldığına göre, zulm kavramı, Kur'ân'daki kullanımı bakımından *şirk* kavramına, sahâbenin günlük dildeki kullanımı bakımından da *şirk* gibi itikâdî şeylerin dışındaki hususlara delâlet etmektedir. Nitekim, zulm kavramının

67 BU. I. 8

68 BU. I. 13. 'el-Aşîr' kelimesinin değişik anlamları için bkz. el-Aynî, I. 232

69 31-Lokman-13

bu iki yönlü kullanımına dikkat eden Buhârî, tıpkı küfr kavramını açıklarken “Küfrün düne küfr” dediği gibi, “zulmun düne zulm” ifadelerini kullanmaktadır. Bu ayırımında verilmek istenen mesaj, hadislerde ifade edilen küfr ve zulm kavramlarının her zaman itikâdî boyutta olmadığıdır: diğer yönden, itikâdî olmayan anlamdaki küfr ve zulmün inananların âhiret hayatlarındaki menfi tesiridir.

Bunların yanı sıra, Buhârî'nin günahkâr mü'min için küfrüne hükmetmemekle beraber *mü'min-i fâsik* sıfatını uygun gördüğü söylenebilir⁷⁰. Her ne kadar, Buhârî bunu açıkça zikretmiyorsa da, ebû Vâil hadisi bu anlamı içermektedir: Ebû Vâil'in Abdullah b. Mes'ûd'dan yaptığı rivâyete göre Hz. Peygamber “Müslümana sövmek fâsıkhıktır...” buyurmaktadır⁷¹. Bu hadisten hareketle, Buhârî'nin fâsıklık sıfatını mü'min için uygun gördüğünü söylemek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Zira, yukarıda da belirtildiği gibi, Buhârî'ye göre, günah işlemesi mü'minden imân vasfını kaldırmamaktadır. Bununla ilgili olarak dayandığı iki delil son derece dikkat çekicidir. Buhârî'nin bu konudaki fikri, “cahiliyye dönemi fiillerinden birini işleyen –şirk bariç-kimsenin tekfir edilemeyeceği” yönündedir. Onun bu konudaki delili meşhur ebû Zerr hadisidir. Bu hadiste ebû Zerr şöyle demektedir: “Bir adama sövmüş ve onu anasından dolayı ayıplamıştım. (Bunu işiten) Hz. Peygamber bana dedi ki, ‘yâ ebâ Zerr, onu anasından dolayı ayıpladın öyle mi? Şu halde sen, cahileyye dönemi âdetine sahip birisin...’⁷². Bu hadiste Hz. Peygamber'in ebû Zerr'i günahından dolayı kınadığı ancak tekfir etmediği açıkça görülmektedir. Buhârî'nin günahkâr mü'minin tekfir edilemeyeceği konusundaki ikinci delili Hucurât sûresinin 9. âyetidir⁷³. Bu âyette şöyle buyurulmaktadır: “Mü'minlerden iki grup savaşıyor olursa aralarını bulun (barıştırın)”. Buhârî bu âyeti zikrettikten hemen sonra, “yüce Allah, o savaşanları mü'min diye isimlendirmiştir”⁷⁴ diyerek kanaatini belirtmektedir.

Buhârî, mü'minin günahlarından dolayı Cehennem'e girebileceği kanaatindedir. Ancak, mü'min kalbinde zerre kadar da imânı olsa, sonunda mutlaka Cennet'e girecektir. Buhârî, bu konudaki delilinin ilkinin 15. bâbta zikretmektedir:

70 Ebû Hanife'ye göre, günahkâr mü'min, kâfir değildir ancak fâsik mü'mindir. (Bkz. Ebû Hanife, el-Fıkhu'l-Ekber, 61, İmân-ı Azam'ın Beş Eseri, Çev. Mustafa Öz, İst 1981).

71 BU. I. 17-8

72 73 BU. I. 13

74 Aynı âyeti delil alan Mâturidî de günahkâr mü'minden imân vasfının kalkmayacağını belirtmektedir (Bkz. el-Mâturidî, ebû Mansûr (333), et-Tevhid, 333 vd. İst. 1979)

“Resûlullah şöyle buyurmuştur: ‘Cennet ehli Cennet’e ve Cehennem ehli Cehennem’e girer. Sonra yüce Allah şöyle buyurur: ‘Kalbinde bir hardal tanesi kadar îmânı olanı (Cehennem’den) çıkartın!. Bunun üzerine, kararış bir halde oradan çıkartılarak Hayat Nehri’ne atılırlar. Bu insanlar, su kenarında biten otlar gibi, oradan yeniden çıkarlar”⁷⁵.

Günahkâr mü’minin Cehennem’e girebileceğini gösteren ikinci hadis ise şöyledir:

“Resûlullah buyurdu ki, kalbinde bir arpa ağırlığınca îmânı olduğu halde Lâ ilâhe illallah diyen Cehennem’den çıkar. Kalbinde bir buğday tanesi ağırlığınca îmânı olan Cehennem’den çıkar. Kalbinde zerre miktarı îmân olan Cehennem’den çıkar”⁷⁶.

Buhârî’nin bu konudaki bir diğer delili de şu hadistir:

“İki müslüman birbirine kılıç çektiğinde, ölen de öldüren de Cehennemde’dir”⁷⁷.

Buhârî’nin bu hadislerle işaret etmek istediği husus, günahkâr mü’minin mutlak surette Cehennem’e gireceği değil, Allah’ın dilediği taktirde bir mü’mine günahından dolayı azab edebileceği’dir.

SONUÇ

a- Buhârî, Sahih’inin başına almış olduğu Kitâbu’l-Îmân’ı, esas itibariyle, Mürcüî îmân doktrinini tenkid etmek için kaleme almıştır.

b- Buhârî’nin Mürcie’ye yönelttiği tenkidlerden ve bazı kavramlara yüklediği anlamlardan anlaşıldığına göre, o, *hadisçi selef âlimlerin îmân doktrinine mensuptur*.

c- Makale boyunca tartışılan noktalarda, *Buhârî’nin düşünceleri ile kendisinden sonra yaşamış olan Mâturidi’nin düşünceleri arasında bir paralellik görülmektedir*.

d- Kitâbu’l-Îmân’a göre Buhârî’nin bazı noktalardaki kelâmî görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

- 1) Ameller îmândan bir cüzdür.
- 2) Ameller îmânı kemâle erdirici bir rol oynamaktadır.
- 3) Günahından dolayı bir mü’mine kâfir denilemez.
- 4) Mü’min sırf îmânı nedeniyle Cehennem’den korunamaz. Ancak, îmân sahibi olarak ölen bir mü’min, sonunda mutlaka Cennet’e girecektir.

75 BU. I. 11

76 BU. I. 16

77 BU. I. 13

I. GOLDZIHHER'İN HADİSLE İLGİLİ BAZI GÖRÜŞLERİNİN TAHLİL VE TENKİDİ

Yazan: Prof. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Arapça'ya çeviren: Ar. Gör. Ahmet Nedim SERİNSU

نقد و تحليل بعض آراء اغناز غولدتسيهر
المتعلقة بالأحاديث النبوية

کتابه : الأستاذ الدكتور طلعت قوح بيكيت (رئيس قسم الحديث)

نقله الى العربية : أحمد نديم سرينسو (معبد في قسم التفسير)

نود أن نطلع في مقالتنا هذه على أفكار المستشرق الشهير اغناز غولدتسيهر (IGLAZ GOLDZIHHER) في الحديث النبوي الشريف . وقد اشتهر هذا المستشرق ببحوثه ودراسته في العلوم الإسلامية ، و ألف كتابا بعنوان " الدراسات الإسلامية - Muhammedanische Studien " (١) وقد جمع في المجلد الثاني منه آراءه المتعلقة بالحديث النبوي الشريف . وهذا الجزء قد نقل أخيرا إلى الفرنسية على يد لبيون برشر (Léon Bercher) تحت عنوان :

" Etudes sur la tradition Islamique " (٢) .

قبل أن نبدأ في تحليل آراء غولدتسيهر في الحديث علينا أن نعرف بأنه لقب بشيخ المستشرقين ، وأنه مجرى من أصل يهودي ، وله مؤلفات ذات مكانة عالية في الأوساط الغربية وخاصة لدى المستشرقين حيث يعتمدون عليها ويرجعون إليها ويستدلون بها في بحوثهم ودراساتهم و يأتون منها بالأدلة على آرائهم . وإذا كان هذا هو الواقع فمن الضروري جدا أن يعرف الباحث المسلم أفكار غولدتسيهر ومفازها . فانطلاقا من هذا المبدأ سنحاول أن نحلل و ننتقد بعض أفكاره في كتابه المذكور .

و من المعروف أن المستشرقين فيهم منصفون ، و فيهم أيضا من يهاجم الإسلام و المسلمين بالفكرة الصليبية دون حذر و احتراص من تبديل و تحريف الحقائق التاريخية

١ - Halle ، ١٨٩٠ م .
٢ - Paris ، ١٩٥٢ م .

في سبيل افساد و تضليل المسلمين . و أما غولدتسيهر الملقب بشيخ المستشرقين فيعتبر من الفريق الثاني . و ما مفيخته عندي إلا مهارته من تعريف العقائد الإسلامية مستدلا و مستندا ببعض الأدلة . فهو يتجاهل بعض الأحاديث التي حكم عليها أئمة الحديث بأنها موضوعية ، ثم يبحث عن مدى صحتها بالأثر و المعادى الإسلامية ، و بعد ذلك يقوم بإثبات موضوعية تلك الأحاديث بغية اختلال الثبوتات و غرس الشكوك حول أصول الدين الإسلامي . و في مسهل كتابه المترجم إلى اللغة الفرنسية اتهم أصحاب النبي إثر وفاته بوضع أحاديث كثيرة في تعليم الدين توافق عقلية الرسول الكريم دون أية خشية في هذه العملية . (٣)

و في زعم غولدتسيهر أن أغلب الأحاديث طهرت خلال القرنين الأولين نتيجة تطور الإسلام تطورا اجتماعيا و تاريخيا . و من هذا المنطلق تبدو الأحاديث على أنها لا علاقة لها بظهور الإسلام ، بل ما هي إلا عبارة عن وثائق في تطور هذا الدين في العصور المتعاقبة (٤) . و بتعبير آخر أن الأحاديث عبارة عن مجموعة أدلة حول تنظيم الدين الإسلامي عقيدة و عبادة في العصور التالية . و في رأي غولدتسيهر يعني هذا أنه لم تكن هناك أحاديث قبل القرنين الأولين ، وبالتالي إذا لم تكن هناك أحاديث فليس هناك بعض الأقسام المهمة للإسلام من العقيدة و العبادة المبنية على الأحاديث النبوية . فتمس ما وضعت الأحاديث الكافية لإكمال الدين تمكنوا من تثبيته و تنظيمه (٥) .

٣- ترجمة برشر ، ص ٥

٤- ترجمة برشر ، ص ٦

٥- ترجمة برشر ، ص ٦

ان غولدتسيهر بادعا أنه هذه لا يعترف ببلوغ الإسلام الى الكمال في أواخر أيام النبي ، و لا يقر بتمام أحكام عقائده و عباداته مع سائر أحكامه ككل ، و يتغافل أيضا قوله تعالى : " اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً " (سورة المائدة ، ٣) . و هناك آيات أخرى يفرض عنها النظر إذا كان يجد في تجاهله

.....

فائدة تؤيد وجهة نظره . وفي هذه الآيات أمر النبي بتبليغ و تبیین الأحكام المرسله إليه للمسلمين ، هذا من جهة و من جهة أخرى أمر المسلمون بطاعته عليه السلام و بأخذ ما آتاه و الانتها . عما نهى عنه . و لا شك أن أوامر القرآن قد طبقت من قبل المسلمين الأوائل و خير دليل على ذلك أن العرب في الجاهلية كانوا يخرجون من خيامهم و يتأزلمهم لأجل الذهب و السلب فقط ، و لما جاء الإسلام اكتسبوا في وقت قصير روح الحياء الذي أخذهم إلى فتح العالم . و ما تلك القوة الناعثة من هذه الروح إلا نتيجة لهذا الإيمان الذي جاء به الإسلام . و بفضل إيمانهم بالنبي الكريم و اقتدائهم به و اتباعهم لأوامره ، و في غضون نصف قرن أسوا الدولة الإسلامية الأولى ، و بدفن الإيمان أيضا حافظوا على أحاديث النبي حفاظا جيدا أثناء حياته . و إن كان قد وضع بعضها فيما بعد فإن أسماء الحديث قد قاموا بتصفيتها و غربلتها لذا فإن الأحاديث الموضوعة لم تلغ أي دور يذكر في تثبيت و تنظيم الدين كما يدعيه غولديسيهر .

هكذا تحتوي الصفحات الأولى من كتابه على هذه الآراء في الأحاديث . ولا يخفى على المنصفين أنه يرمي إلى قصد معين في أفكاره التي يستهدف من خلالها إفساد الدين والتشكيك فيه . ومع هذا فستطلع على أدلته التي يستدل بها لكي لا نحكم عليه قبل تحليلها ونقدنا .

بعد ما سنسب غولدتسيهر رأيه العام نحو الأحاديث النبوية في بداية كتابه أخذ يبحث عن الأسس التي يبني عليها هذا الرأي . ولهذا العزم بدأ يتكلم عن الحكم الأموي الذي جاء بعد الخلفاء الراشدين مدعيًا بأن الحكام الأمويين أعلنوا عداوتهم معراحة للدين والسنة ، وبالتالي ظهرت الخصومة والعداوة بين العلماء والحكام . وأصبح هذا الإدعاء أساساً لآراء غولدتسيهر المتعلقة بوضع الحديث ، فبنى على هذا الأساس ما يلي : " في أن قبل العهد الأموي لم يتزعزع حقل الحديث من قبل العلماء المعارضين للحكومة فحسب بل الحكام أيضا وضعوا الأحاديث لتقوية آرائهم ولتسكيت المعالفين لهم وتقليل شأنهم في المجتمع . و بنا على هذا يرى غولدتسيهر أن وضع الأحاديث ونشرها من قبل السلطة قد بدأ في وقت مبكر (٦) .

وقد أيد غولدتسيهر رأيه هذا بذكر رواية من الطبري جاء فيها :
 " إن معاوية بن أبي سفيان لما ولي المغيرة بن شعبه الكوفة في جمادى سنة إحدى وأربعين دعاه ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فإن لذي العلم قبل اليوم ما تفرغ المعاصرين ولست تاركاً إيمانك بصلوة : لا نتعم عن عثمان علي و ذمه ، والترحم على عثمان والإدتنفار له ، والعيب على أصحاب علي ، والإقمار لهم ، وترك الإستماع منهم ، وإطرا شيعه عثمان رضوان الله عليه ، والإدنا لهم ، والإستماع منهم (٧) .

٦- ترجمة برشر ، ص ٤٣٠ .

٧- تاريخ الطبري ، ١١٢/٢ (٢٥٣/٥) . أنظر : ترجمة برشر ، ص ٤٣٠ .

إن غولدتسيهر بعد نقله هذا الخبر اعنى بأن الخلفاء الأمويين خنوا على وضع الأحاديث بل أمروا به من قبل الجهات الرسمية . و دليله على رأيه من عنده : وهو قول معاوية مالف الذكر ، لأنه قد فسر و فهم قول معاوية بهذا المعنى : " لا تحترز من وضع الأحاديث لعثمان و على علي " . ويقول أيضا بعد نقله الخبر : " إنه هنا أمر رسمي يحث على وضع و نشر الأحاديث على علي " ، كما أنه يحث على إزالة الأحاديث الواردة لعلي . و لم يكن الأمويون ، وأنصارهم يخشون و يتورعون من هذه الأكاذيب و نشرها مَطْلَبَةً بحو من التقديس ، و كانت المشكلة عبارة عن نشر الأكاذيب بواسطة رجال أتقيا . لا يُعْرَضُ لآسائهم آية تهمة . و ما أكثرهم في كل عصر " . (٨)

و الآن اترك تفسير أقوال غولدتسيهر و فهمه فنعود إلى خبر الطبري الذي أورد فيه أمر معاوية للوالي ، و هو المصدر الأصلي لغولدتسيهر ثم نتحرى و نتتبع الخبر فيه . لقد أورد الطبري الخبر ضمن أخبار سنة ٥١ الهجرية و فيه أمر معاوية لمغيرة بن شعبة في شتم علي رضوان الله عليهم و لكن مع هذا نصاب بالحيرة و الدهشة حيث لا نجد الأمر بـ " استماع الحديث من شيعة عثمان و منع أخذ الحديث من أصحاب علي " . و لكي نرى هذه النقطة بكل صراحة ، نرجع إلى خبر الطبري السابق :

" لا تتحم عن شتم علي و ذمه ، و الترحم على عثمان و الإستغفار له ، و العيب على أصحاب علي ، و الإقصاء لهم ، و ترك الإلتماع منهم ؛ و بإطراء شيعة عثمان و الإدناء لهم ، و الإلتماع منهم " . (٩)

٨- ترجمة برشر ، ص . ٤٣ .

٩- تاريخ الطبري ، ١١٢/٢ (٢٥٣/٥) .

و اتخذ غولدتسيهر عبارتي " ترك الإستماع " ، و " الإستماع منهم " مبنياً
 و برهما ما لدعم زعمه . و لكننا نجد أن الإستماع في اللغة بمعنى إصغاء . و هي حسن الإستماع
 و يقال : أضعى إليه بزأيه و بأذنه أي أما لها يسمعَ وليس لها معنى اصطلاحياً و بناءً
 على هذا يكون المقصود من أمر معاوية هو : " لا تسمع من شيعة علي و استمع من شيعة عثمان " .
 كما هو المفهوم مما جاء في خبر الطبري و لا يوجد فيه أي معنى بـ " استماع الحديث " أو
 " عدم استماعه " كما يدعيه غولدتسيهر و لا سيما وضع الحديث على عليّ و لعثمان " فإنه
 كلام موهوم معنى و لفظاً . إذاً نستطيع أن نقول - دون تردد - إن غولدتسيهر قد حرف
 معنى هذا الخبر " لا تصغي إليه " لغرض معين و مثبت في نفسه .

إذاً لماذا اضطر غولدتسيهر اضطراراً إلى تحريف هذا الخبر ؟ أي غرض كان يريد
 من خلاله الوصول إليه بسبب تحريفه هذا الخبر ؟ و يمكن استخراج إجابة لهذه الأسئلة
 بسهولة من كتابه . إن غولدتسيهر بعد ما يحتمل خبر الطبري معنى حسب غرضه " وضع الحديث على
 عليّ " و ضمه لعثمان " يدعي أن وضع الحديث قد بدأ بأمر معاوية بشكل رسمي - و كما سبق
 ذكره - فقد بقيت المسألة في اشاعة هذه الأحاديث الموضوعية بواسطة أناس زهاد و عباد حتى
 لا تتعرض أسماؤهم لهجوم مضاد . ثم يحاول بعد ادعائه هذا أن يجد محدثاً زاهداً تقياً يخدم
 آمال الأمويين و يستطيع نشر الأحاديث التي أمر بوضعها من قبلهم بين الناس . فمن يكون
 إذاً هذا المحدث ؟

و من هنا لا يصعب علينا أن نقرر ما يضره غولدتسيهر عندما يبحث عن محدث يخدم
 آمال و أغراض الأمويين و يضع الحديث بأمرهم - كما يزعم - . و لذلك على غولدتسيهر أن
 يجد محدثاً و قد اشتهر بين المسلمين برواية الحديث و يجمع في نفسه العدالة و الضبط و الثقة
 و تكون روايته مذكورة في كتب الحديث المعدودة ، و بعد ذلك الإدعاء بزعم اعتماد وثقة
 المسلمين على الحديث ، و يدخل ذلك في قلوب المسلمين في دينهم .

وإن غولتسيهر لم يلبث أن يجد محدثا يتصف بالأوصاف التي يريدعا : إنه الإمام المحدث المشهور محمد بن شهاب الزهري (ت ١٢٤ هـ) .

ولكن الزهري هو الذي لم يتهمه أحد من علماء الجرح والتعديل ، ولم يذكروا عليه غبار قبل غولتسيهر بل مدحوه و أثنوا عليه ، كما أنه تلميذ التابعي الشهير الإمام سعيد بن المسيب ، و شيخ الإمام مالك بن أنس في علم الحديث و كذلك فإن أحاديثه مروية في كتب الحديث و على رأسها الصحيحين .

و كان الزهري أحد ستة أشخاص كان يدور عليهم علم الثقات في عصره كما قال الإمام علي بن المديني (١٠) و قال سفيان بن عيينة : " ٠٠٠ لم نر مثل هذا - يعني الزهري " ، و عن مكحول قال : " ما أعلم أحدا أعلم بسنة ماضية من ابن شهاب " (١١) ، و قال الامام أحمد : "أحسن الناس حديثا و أجودهم اسنادا الزهري " (١٢) . و ذكر النووي اتفاق أئمة الحديث على حفظه و ضبطه و عدالته . (١٣) مع أن آراء أئمة الحديث تجتمع في أن الزهري صادق و ثقة لكن شيخ المستشرقين غولتسيهر اتهمه بالكذب و وضع الحديث باسم خلفاء الدولة الأموية و نشرها بين الناس . و ما هي الأدلة التي استدلل بها لتأكيد دعواه ؟ و هل الزهري الذي مدحه علماء الحديث و شهدوا له بالصدق وضع الحديث كما يدعيه غولتسيهر أم هي لعبة أخرى لتحقيق الآمال المفروضة في نفس غولتسيهر كما رأينا مثاله في قصة التعريف ؟!

إن توجيه الإتهام إلى الزهري الذي روى أحاديث كثيرة و نقلتها كتب الحديث الصحيحة مثل الكتب الستة يوهم بأن غولتسيهر يواصل نفس اللعبة . و لو كان الزهري وضع الحديث كما ادعى غولتسيهر لاشتهر بين أئمة الحديث بأنه كذاب و مقاع ، و لذمّوه بدلا من المدح

١٠- تذكرة الحفاظ للذهبي ، ١١/١ .

١١- كتاب العلل لأحمد بن حنبل ، ٥٨٥٧/١ ، كتاب الجرح و التعديل لابن أبي حاتم ، ١/٢ ،

١٢- ٣٤٣

١٣- البداية و النهاية لابن كثير ، ٣٤٢/١ ، ١٣ - التقريب ، ص ٩٩-١٠٠ .

والتناء عليه حيث أن علماء الحرج والتعديل لم يخافوا لومة لائم في التشنير بالكذابين بين الناس . ولم يكتفوا بالتشنير بهم فقط بل ذكروا أن من أخطأ خطأ يسيراً في رواية الحديث في ضمن الرواة الضعفاء وأخذوا أحاديثهم بالإحتياط، وأو ذلك كله ضرورياً لسلامة الدين . ومع حرصهم هذا فقد منحوا الزهري وأثنوا عليه وأخذوا حديثه دون تردد وتوقف . ولم تكن صفة الكذب التي اتهم بها غولدتسيهر معروفة بين علماء الحرج والتعديل !

وإذا كان الزهري قد وضع الأحاديث باسم الأمويين وعللهم حقيقة فلماذا لم يعترض أستاذه المشهور سعيد بن المسيب عليه ورضي بمواصلته دروسه ؟

ولماذا مدحه تلميذه المشهور وإمام دار السنة الإمام مالك وأخذ منه الأحاديث ونقلها في الموطأ الذي اشتهر بأنه أصح كتب الحديث ؟ وأخيراً لماذا لم يظهر العباسيون الذين لهم عداوة عديدة للأمويين أكاذيب هذا الإمام الذي خدم آمال الأمويين ؟

بل لماذا لم يذموه في الوقت الذي احتقرت فيه علوم الحديث وعذب أئمتسه، وعظمت فيه علوم الفلسفة وراجت، خاصة في عهدي المأمون والمعتصم ؟ فإن كان قد خدم الأمويين كما يزعم غولدتسيهر ؟ فلماذا لم يعترض لذمهم ، وإن كان قد ذم فعلاً فلماذا لم ينقل اسمه ، ولم يذكر بين المعدثين الذين أسبى إليهم آنذاك ؟ فبما ثرى من أين وجد غولدتسيهر الأخبار التي تزم الزهري ؟ وفي أي المراجع المعتبرة ؟ ولماذا لم نطلع عليها نحن

نعم أن غولدتسيهر استناداً إلى بعض الأخبار اتهم الزهري بالكذب وعلينا أن نطلع على هذه الأخبار حتى نرى أن النتيجة التي اختلقها غولدتسيهر بعيدة جداً عن الأصل والأساس ، وهي عبارة عن افتراء وفرية .

فقد أورد خيرا عن اليعقوبي (ت . ٢٩٢ هـ .) قال فيه إنه لما كان الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان حاكماً على الشام بغى عبدالله بن الزبير على الحكم واستولى على منطقة الحجاز بما فيها مكة فأصبح هذا خطراً على من يرغب الحج من السوريين بل خطراً على عبدالله بن مروان نفسه . كما يزعم غولدتسيهر لأن الحجاج السوريين ربما يخطرون هناك إلى بيعة عبدالله بن الزبير وبالتالي فقد يكون مستقبل الحكم

الأموي عرضة للخطر - و من هذا المنطلق بنى عبدالملك قبة الصخرة في القدس لغرض منع السوريين من الذهاب إلى الحجاز فطلب من الزهري أن يضع حديثا في فضيلة مسجد بيت المقدس وأن الزيارة إلى هذا المسجد تعادل زيارة الحرم المكي و بناه على هذا الطلب و لخدمة آمال السوريين وضع الزهري هذا الحديث : " لا تعد الرجال إلا إلى نذرة مساحد: المسجد الحرام و مسجدي و مسجد بيت المقدس " (١٤) .

و بعد أن عرضنا دعوى غولدتسيهر نرجع إلى تاريخ اليعقوبي لتحقق هذا الخبر فننتعجب مرة أخرى حيث لا نجد في الخبر " أن الخليفة عبدالملك قد أمر الزهري بوضع الحديث" و أن هذه العبارة غير موجودة في الخبر بل يذكر فيه أن عبدالملك بعد ما منع نهاب الشعب إلى مكة المكرمة قال لهم : " هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال : لا تعد الرجال " (١٥) و معنى هذا إن غولدتسيهر حرف هذا الخبر كما حرف الخبر الذي نقله عن الطبري و قام بادعاء غريب و عجيب حيث اتهم الزهري بالكذب و ليس لديه دليل على ذلك .

و هناك نقطة مهمة يجب الوقوف عليها في هذا الموضوع ألا وهي خبر اليعقوبي المزعوم بأن قبة الصخرة التي بالقدس بنيت لتكون محل حج بدلا من الكعبة المشرفة و هذا الخبر لم يعثر عليه في كتب التاريخ الأخرى و أن غولدتسيهر أيضا لم يأت بدليل يفسر خبر اليعقوبي و من المعروف أن اليعقوبي كان شيعيا و لا يخفى علينا الخصومة القائمة بين الأمويين و بين الشيعة .

و لهذا يجب علينا أن ننظر إلى خبر اليعقوبي بحذر و احتياط حيث يتضمن تهمة ضد الخليفة الأموي و ليس من السهل قبول خبر إقامة و تأسيس بناه للخج غير الكعبة

١٤- ترجمة برشر ، ص ٤٤ .

١٥- تاريخ اليعقوبي ، ٢ / ٢٦١ .

ليبلغت أنظار الناس إليه على يد خليفة قد اشتهر قبل خلافته بالزهد والتقوى. (١٦)

١٦- قال Welhausen .J. فلهاوسن في هذا الموضوع : " لتقوية نفوذ البباسة المربية حاول الأمويون نقل مركز التنقل لديني إلى هناك و ذلك بسبب الإستيلاء على مكة مسدة عشر سنوات من قبل ابن الزبير و صعوبة وصول السوريين إليها .لأما كانوا مخلصين : فسي بيعة حكاهم . استفاد عبد الملك من هذا الوضع في قضية منع بيعته من الحج إلى مكة منعا بئانا تقريبا و أوصى بالحج إلى القدس ، عوضا عن مكة . أما أوتيكوس Eutychius فيعرض الموضوع بهذا الشكل : و النبي القطمي و المجزوم به في هذا الموضوع هو جهد عبد الملك لرفع مكانة القدس ليكون محلا للعبادة " . أنظر إلى "دولة العرب و سقوطها" لمؤلفه فلهارس - ترجمه إلى اللغة التركية الأستاذ الدكتور فكرت ابطلطان ، منشورات كلية الإلهيات - أنقرة ١٩٦٣م ، ص ، ١٠٠ .

في الواقع أن المعلومات التي نقلها فلهاوسن من أوتيكوس عبارة عن ادعاءات اليعقوبي و تبعه غولدتسيهر ، ومع ذلك فلهاوسن فقد أتى برأي يعالف فيه غولدتسيهر و أوتيكوس ، حيث يقول " النبي القطمي في هذا الموضوع هو جهد عبد الملك لرفع مكانة القدس محلا للعبادة " وهناك فرق عاص بين اهتمام عبد الملك بالقدس و جعله مكانا مقدسا و بناء القبة عليه و بين جعله كمبة للمسلمين و محلا للحج و الضبط على المسلمين لتحقيق هذا الغرض " . ولو سلمنا جدلا بأن القبة بنيت من قبل عبد الملك فإن سبب ذلك يعود إلى قضية مكانة المسجد الأقصى عند المسلمين . وهذا الحديث الذي رواه الزهري يدل على هذه الحقيقة .

لأن هذا الفعل مخالفاً وأمر القرآن البينة و لا يمكن وصف فاعله إلا بالكفر ،
 و عدم ذكر هذه الحادثة المهمة في أي مرجع غير اليعقوبي يدل على عدم صحتها .
 و هناك نقطة مهمة أيضا فهي الشبهات الواردة حول بناء قبة الصخرة ، وذلك
 أنها بنيت من قبل عبد الملك ، في الواقع أن المراجع الإسلامية ذكرت بأن الذي بناها
 ابنه الوليد . (١٧)

و كما عرفنا من الخبر الوارد عن الطبري أن عهد الوليد كان عهد إعمار المباني
 والقصور و لهذا كان حديث أهل هذا الزمان يدور حول الحركة المعمارية ، و أما عهد أخيه
 سليمان قد اشتهر بالزواج و أخذ العاريات و كان حديث الناس يدور حولها . و أما فسي
 عهد عمر بن عبد العزيز فقد زاد اهتمام الناس بالقرآن و بعلومه و حفظه ، و كان سؤال
 الناس بعضهم بعضا عن القرآن و علومه . (١٨)

و هذا الخبر أيضا يؤيد القول بأنه قبة الصخرة قد بنيت في عهد الوليد حيث
 تطورت الأعمال المعمارية في عهده . و مع ذلك فإن السدميري عندما يكرر نفس الأخبار
 في كتاب حياة الحيوان الكبرى مدعيا بأن فيها اختلافا و يقول : " بنيت القبة من
 قبل عبد الملك و يعيد إدعا اليعقوبي المذكور في أن قضية منع الحج سببا لانها القبة ،
 و من ينتبه إلى عبارته يحكم عليها أنها منقولة عن اليعقوبي بنفس الألفاظ . (١٩)

-
- ١٧- أنظر : البداية و النهاية لابن كثير ١٩٥/٩ ، و الكمال لابن الأثير ١٣٧/٤ .
 ١٨- أنظر : تاريخ الطبري ٢٦٧-٢٦٦/٥ .
 ١٩- أنظر : تاريخ اليعقوبي ٢٦٦/٢ ، و كتاب الحيوان للدميري ٥٩/١ .

و سوا* بنيت القبة في عهد عبد الملك أو في عهد الوليد أو في أية حالة أخرى فان مما لا شك فيه أن دعوى اليعقوبي بأنها انفتحت محل الحج ، استغلت من قبل بعض المستشرقين كدليل قيم استدلووا به في هجماتهم على الإسلام (٢٠) . و منهم غولدنسيهر الذى حاول التشكيك وإثارة الإشكال في محل الحج مستدلا بحجر المعقوبي في هذا الموضوع . هذا ولم يتحرج غولدنسيهر أن يستدل بحديث الزهري المتعلق ببنت المقدس لدعم ادعائه و من ثم فقد أظهر بادعائه و تأملوه المحط في التحريف و التعريب أن الزهري قد وضع الحديث بأمر الخليفة الأموي عبد الملك .

و لما ادعى أو زعم غولدنسيهر بأن الحديث موضوع من قبل الزهري لم يسأل و لم يهتم بروايات الحديث في الصحيحين . وهذا الحديث قد رواه مسلم في صحيحه عن ثلاثة طرق ، فرواية البخاري إحدى هذه الطرق ، و أولها : رواية الزهري عن أبي هريرة ، و ثانيها : رواية فضالة عن أبي سعيد الخدري ، و ثالثها : رواية سليمان الأغمصار

٢٠- فيما سبق قد بينا رأى أوتيسكى نقلا عن فلهاوسن ، أنظر إلى حاشية برقم ١٦ . وإن كاتب مادة قبة الصخرة في دائرة المعارف الإسلامية J. Walker . فولكر يكرر أيضا هذا الادعاء : " ... قرر عبد الملك أن يصرف الحاج عن مكة ويحذبهم إلى القدس خوفا من شعبه الفلسطينيين أن يرجعوا من مكة وهم ععاة . فأرسل الأوامر وأظهر نيته ، وحصل على القوة و على من يعينه و يؤيده أخذ يطبق غايته في تحيين و تحميل القدس ، وقال لاتباعه: (من كتاب Le temple de Jerusalem ، J. Vahle ، ص ٧٥) : " فلتكن هذه الصخرة كعبتكم " (تاريخ اليعقوبي ٢/٢٦١) . أنظر : دائرة المعارف الإسلامية ١٩٤٥/٦ و كما ترى فمرجع الادعاء هنا اليعقوبي أيضا .

عن أبي هريرة أيضا (٢١) . يعني أن هذا الحديث رواه صحابيان عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم رواه عنهما ثلاثة من التابعين (الزهري - وقاعة - وسليمان) .

٢١- أنظر : صحيح مسلم ، رقم الحديث ٤٩١٥ ، ٥١١١ ، ٥١٣ . على ادعاء غولتسهر أن الخليفة عبد الملك منع السوريين عن الحج بعد فتنة عبد الله بن الزبير . فمما على ذلك استمر هذا المنع عن الحج مدة حكم ابن الزبير للحجاز ، و معنى ذلك أن طريق الحرير لم يفتح مسدودا إلى أن غلب جيش عبد الملك تحت قيادة الحجاج . و من المعلوم أن فتح هذا الطريق للسفر جاء بعد مقتل ابن الزبير في سنة ٥٣ هـ ، و لهذا يلزم أن يقع اتصال الخليفة المذكور بالزهري في وقت كانت فيه طريق الحج مغلقة وذكر ابن كثير حبرا عن ابن عاكب عن الزهري قال : " أصاب أهل المدينة جهد فارتحلت إلى دمشق و كان عندي عيال كثير فقلت فحلت جامعا فحلت في أعظم حلقة ، فإذا برجل قد خرج من عند أمير المؤمنين عبد الملك فقال : إنه قد نزل بأمر المؤمنين مسألة - وكان قد سمع من سعيد بن المسيب فيها عيشا و قد غذ عنه أمهات الأولاد يرويه عن عمر بن الخطاب فأخذني و أدخلني على عبد الملك فألني ممن أنت ؟ فارتسبت له ، و ذكرت له حاجتي و عيالي ، فألني هل تحفظ القرآن ؟ قلت : نعم و القرائن و السنن ، فألني عن ذلك كله فأحبته ، قضى ديني وأمر لي بجائزة " (البداية و النهاية ٣٤٠/٩٤ - ٣٤١) . و لم يذكر ابن كثير تاريخ لقاء الزهري مع الخليفة عبد الملك بن مروان ، ولكن الذي يظهر من الخبر أن هذا كان أول اجتماع له إليه . وقد ذكر الذهبي خيرا يحل هذه المشكلة قال فيه : " قال سعيد بن عبدالعزيز : أدى هشام عن الزهري سبعة آلاف دينار ديننا و كان يؤوب ولده و يجالسه قلت وقد في حدود سنة ثمانين على الخليفة عبد الملك فأعجب بعلمه و وصله وقضى دينه . قال هشام بن عمار : أنا الوليد بن مسلم عن سعيد أن هشام بن عبد الملك سأل الزهري أن يملئ علي بعض ولده عيشا فأملئ عليه أربعمائة حديثا . و خرج الزهري فقال : أين أنتم يا أمهات الحديث ، فحدثهم بتلك الأربعمائة ثم لقي هشاما بعد شهر أو نحوه فقال للزهري : إن ذلك الكتاب ضاع ، فدعا بكاتب فأملاها عليه ، ثم قابل بالكتاب الأول فما غادر حرفا واحدا . (تذكرة الحفاظ للنهبي ١٠٩١ - ١١٠) .

كما يبدو أن غولدتسيهر لم يأت بدليل لكي يثبت أن هذا الحديث من وضع الزهري . وكذلك لم يستطع أن يذكر أي خبر عن أئمة الحديث في تقديم الزهري ورحمه . ومع هذا لم يجنب نفسه عن تعريف الأخبار و تبديل معانيها بمعاني أخرى تناقض أصلها لكي يثبت للقراء أنه رجل ذو استعداد في وضع الحديث . فمن هذه الأخبار قول الزهري بالذات في كتابه الذي نقلته المصادر المختلفة عن الزهري فهو : " أكرهنا عليه هؤلاء الأئمة " (٢٢) . وكان الزهري يعرج و يقصد بقوله هذا أن الأئمة أكرهوه على كتابة الحديث . فأخسد غولدتسيهر هذا القول فرغم أنه كان رجلا ليثا و سهلا في معاملاته مع الحكام و في التنسيب مع متطلبا تهم و مداراتهم و من هذا المتطلق و بهذه الدعوى حكم غولدتسيهر على الزهري بأنه أجاز على طلبات و أمنيات الحكام فوضع الحديث حسب رغباتهم .

... يفهم من ذلك أن لقاء الزهري مع العليفة عبد الملك قد حدث بعد مقتل ابن الزبير و فصح طريق الحج . و من العيب أن يزعم زاعم أن العليفة طلب من الزهري أن يجمع الحديث المذكور بعد فتح الطريق و من هذه الناحية يطهر بطلان زعم غولدتسيهر و مخالفته للحقيقة فهو يستهدف من خلالها تحقيق غرضه المخفي في نفسه كما شرحنا و أشرنا إليه سابقا .

٢٢- أنظر : طبقات ابن سعد ١٣٥/٢ ، تاريخ الإسلام للذهبي ١٤٥/٥ و فيه : "..... و قال ابن عيينة قال الزهري : كنا نكره الكتاب حتى أكرهنا عليه السلطان فكرهنا أن نمنعه الناس " .

و لكن هذا القول الذي تمسك به غولديسبير ليس له أي صلة في وثيقة الحديث من أجل الأمر . ولو غولديسبير أتعب نفسه في البحث عن سبب ورود هذا الحديث ما وصف الزهري بأنه رجل مستعد لوضع الحديث للأمر . و أما سبب الورد الذي لم يعتمده غولديسبير أو ما أراد أخذه بعين الاعتبار فهو كما يلي : " أن هشام بن عبدالمكسك سأل الزهري أن يعلي على بعض ولديه شيئا فدعا بكاتب فأملى عليه أربعمائة حديث ، ثم إن هشام قال له : إن ذلك الكتاب قد ضاع ، فدعا الكاتب فأملأها عليه ثم قابله هشام بالكتاب الأول فما غادر حرفا " (٢٣) . وفي رواية أخرى : " سمعت ابن شهاب يقول : لقيني سالم كاتب هشام ، فقال لي : إن أمير المؤمنين بأمر أن تكتب لولده حديثك ، فقلت له : سألتني عن حديثين أتبع أحدهما الآخر ما قدرت ولكن ابعت إلي كتابا أو كتابين فأنسه كل يوم إلا و يأتيني قوم يسألوني عما لم أسأل عنه بالأمر ، فبعث إلي كتابين اختلفا إلى سنة ، قال : ثم لقيني فقال : يا أبا بكر ما أرانا إلا قد انقضنا بكهة قلت : كلا إنما كنت في عزاز من الأرض فالآن هبطت بطون الأودية . " (٢٤)

كما يشاهد في هذه العادة و قيل فيها بهذه المناسبة أنه لا يوجد أي دليل ولا معنى يؤدي إلى الحكم على الزهري أنه وضع الحديث بأمر الأمر . و لكن غولديسبير لم يجد أي بأس في اتهام المحدثين بالكذب و في تحريفه الأخبار الصحيحة لأنه كان يهدف إلى تحقيق غرضه المنشود ألا وهو الحط من مكانة الحديث النبوي الشريف . ومع ذلك فإن تحريفاته يفهمها كل منصف مطلع على هذه المسائل .

- ٢٣- أنظر : تذكرة الحفاظ للذهبي ، ١١٠/١ ، و تهذيب التهذيب لابن حجر ، ٤٤٩/٩ .
 ٢٤- تاريخ الإسلام للذهبي ، ١٤٣/٥٤ . و ذكر ابن كثير خبرا عن الخليفة الذي أكره الزهري على كتابة الحديث . وهذا الخبر يفسر لنا سبب قول الزهري المذكور . و يؤيد الأخبار الأخرى التي سبق ذكرها . و الخبر هو : " قال أبو مبلح : كان هشام هو الذي أكره الزهري على كتابة الحديث . . . " (البداية والنهاية ، ٢٤٥/٩) .

و سنحاول الآن أن نعرض موقفاً شاذاً و عجيباً آخر لغولتسيهر بعد أن رأينا موقفه من الزهري و كيف أراد التقليل من شأنه و تنزيل مكانته و تطعيم الثقة في حديثه عند المسلمين فقد حاول تقديم شخص معروف بين المحدثين بالكذب فلنستمع إلى هذا الخبر لخرى كيفية استنباط غولتسيهر . (٢٥)

إن المهدي والد الخليفة هارون الرشيد كان يهوى تربية الحمام و ساقها . وهذه اللعبة لها تاريخ قديم ، وقد اخترع هذه اللعبة قوم " سلم " المصنوب عليهم ، كما ذكره غولتسيهر . ولكن الشريعة الإسلامية حرمها و كان الخليفة يخاف من اقتراحه ، لهذا المحرم باهتمامه بها . لأن المهدي كان محبا لهذه اللعبة من ناحية ، و كان لا يريد أن يخالف الشريعة من ناحية أخرى ، ففي حينه طهر رجل عابد زاهد المسمى بغيث بن إبراهيم النخعي و أراد أن يزيل هم الخليفة فروى حديثاً نصه : " لا تَسُقِ الْآتِيَّ عَفْ أَوْ حَافِرًا أَوْ جَنَاحًا " .

لفظة " أو جناح " هي من إضافة غياث بن إبراهيم النخعي ليجعل اللعبة حلالاً و يزيل هم الخليفة موهما إياه أن هذا قد روي عن النبي عليه الصلاة و السلام . و الحقيقة أن هذا الحديث قد روي في السنن الأربعة و سنن الإمام أحمد دون لفظة " أو جناح " .

و هكذا ينقل غولتسيهر هذه العادة فيدعي : أن الخليفة لما أحس بالعبثية أمر بقتل جميع الحمام التي تسيبت في تعريف الحديث . و استنتج من هذه الواقعة أنه بإمكان رجل عادي له حظ من العلوم الدينية أن يتصرف في الأحاديث كيفما يريد . و أن العلماء قد سلكوا مثل هذا المسلك و المنهج بقصد إيجاد و إظهار الإنجام و التطابق بين النظرية الدينية و بين الجوانب العملية للحياة . (٢٦)

٢٥- ترجمة برشر ، ص ٨٢ .

٢٦- ترجمة برشر ، ص ٨٣ .

و هكذا تظهر تعبية و عقلية و تفكير غولدتسيهر حلية و واضحة و بتبيين أسلوبه
العاكر باسم العلم !

فانظر كيف حرد الأخبار لكي يتهم الزهري بوضع الحديث و هو إمام حليل قد
اشتهر بصدقه في رواية الحديث ، ثم تمتنع أخيرا عن تقديم معلومات عن غياث بن ابراهيم
المحمي الذي وضع الحديث لرفع مكانته عند السلطان .

فقدم هذا الرجل كصاحب علم و ذي مكانة في البلاط ، و من ناحية أخرى ادعى
أن عالما عاديا كهذا بالقصر يقدر أن يتصرف في الأحاديث . و حاول غولدتسيهر من خلال
هذا أن يثبت في الأذهان زورا أن غياث النخعي رجل متخصص و ذو مكانة في رواية الحديث
بينما عرف بين علماء الجرح و التعديل بخلاف ذلك . و قال فيه يعقوب بن معين : " كذاب " ،
و قال أحمد بن حنبل : " ترك الناس حديثه " ، و قال البخاري : " تركوه " ، و قال
الجزيري نسي دون أن يذكر مصدرا : " وقّاع " . (٢٧)

و هكذا يمس غولدتسيهر البصر عن هذه الأخبار و يتجاهلها لأنه يريد أن يشبع
بين الناس أنه محدث كبير مع أنه كذاب و بعد أن ذكر الواقعة التي جرت بين المهدي و هذا
الشخص أخذ يسعى في تفرير و تسميت النتيجة و هي أنه كيف وضع الأحاديث مثل هؤلاء الرجال
الثقات المعروفين بالمكانة في علم الحديث .

فهذه الأمثلة التي ذكرناها خلال هذه المقالة الموجزة تسلط الضوء بالنقد
العلمي على أعمال علمية لمستشرق قد اشتهر في الغرب بدراساته الإسلامية و اعترف
العالم بقدره و مكانته . و هذه الأمثلة توضح لنا أيضا تفكير و عقلية هذا المستشرق

٢٧ - ميزان الاعتدال للنهبي ، ٣٢٧/٣ ، و قال السيوطي : قال له المهدي : " أشهد
أن ففاك قفا كذاب " ثم طرده و أمر بذيبح الحمام (تدريب الراوي ، ص ١٨٧) .
و أنظر أيضا : الباعث الحثيث ، ص ٩٤ .

و منهجه في هذه الأعمال العلمية . ثم إن هذه الدراسة قد أظهرت لنا نقطة مهمة و نتيجة معروفة و هي أنه يجب علينا أن نستقبل باحتياط و احتراز و تبين عديد ما توصل إليه أيّ مستشرق يعنى بحل و دراسة مسائلنا دراسة علمية . و لا شك أنه ينبغي لنا أن نكون على علم و معرفة تامة بدراساتهم و بحوثهم و على أن لانسى هذه الحقيقة : " إن حل مشكلتنا و تحليل مسائلنا مسؤوليتنا نحن كما هو فرض علينا " . . .

KİTAP TANITIMI

Doç. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, *Cassâs* (ö. 371/981) ve *Ahkâmü'l-Kur'ân'ı*, Ankara, 1989, 1989, XVI × 240 s. Doktora tezi.

Allah katında geçerli tek din İslâm'dır¹. Bütün Allah elçileri hep aynı dîni tebliğ etmişlerdir. Allah elçileri birbirlerini doğrulamak için gönderilmişlerdir. Bu dînin kaynağı vahiydir. Dînin kaynağı bir ve aynı olunca, konusunun da aynı olması şaşırtıcı bir husus olmasa gerekir. Târih boyunca bütün Allah elçilerinin bildirdikleri dînin konusunu hep "Tevhîd" oluşturmuştur. Tevhîd, nasslarda ifâdesini bulan ilâhî irâdenin yeryüzünde hâkim kılınmasıdır. Zîra İslâm dîni, bir çok kimsenin yanlış olarak ileri sürdüğünün aksine, sâdece Âhiret'le ilgilenen bir din değildir. O, aynı zamanda, bu dünya işleriyle de doğrudan ilgilenir ve hatta dünya işlerinin tedvirine Âhiret'ten bile fazla önem verir. Âhiret öncelikle bu dünyâ'da hazırlanacaktır. Zîra Yüce Allah, kullarına, indirdiği vahye göre hükmetmelerini emretmiş ve indirdiği ile hükmetmeyenleri, kâfirler, fâsiklar ve zâlimler olarak tavsif etmiştir².

Ne var ki, insanlar, târih boyunca, hevâ ve heveslerine tâbi olmaları sonucu ilâhî emirlere göre hüküm vermeyi terketmişlerdir. Bunun en son örneğini Hıristiyanlık'ta görüyoruz. Hz. İsâ (a.s.) Tevrât'ı ve peygamberlerin tebliğlerini ortadan kaldırmak için değil, aksine onları uygulamak için geldiğini bildirdiği halde, Hıristiyanlar, Yahudî Pavlus'un yorumuna dayanarak, Hıristiyanlığı sâdece Âhiret'le ilgilenen bir din hâline getirmişlerdir.

Önemine binâen, Hz. İsâ (a.s.)'ın konu ile ilgili sözlerini burada aktarmakta yarar görmekteyiz:

"Sanmayın ki, ben Şeriati (Tevrât'ı) yâhut peygamberleri yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil, fakat tamam etmeğe geldim. Çünkü doğrusu size derim: Gök ve yer geçip gitmeden, her şey vaki oluncaya kadar, Şeriatten en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır. Bun-

1 3 Âl-i İmrân, 19

2 5 el-Mâide, 44, 45, 47.

dan dolayı bu en küçük emirlerden birini kim bozar ve insanlara öylece öğretirse, göklerin melekûtunda kendisine en küçük denilecektir; ve onları kim yapar ve öğretirse, göklerin melekûtunda kendisine büyük denilecektir"³.

Açıkça görüleceği üzere, Hz. İsa, Şeriatın yâni Tevrât'ın emirlerinin bir harfinin bile, Kıyâmet'e kadar, değişmeyeceğini ve değiştirmeye kalkışanların, Allah'ın katında en küçük ve zelil olacaklarını, buna mukâbil, ilâhî emirlere göre amel edenlerin ve bu emirleri insanlara öğretenlerin ise Allah katında büyük ikbal göreceklarını ifâde etmiştir.

Hal böyle iken, Hristiyan âlimlerinin Pavlus gibi, bir din düşmanının sözüne istinad ederek, şeriatın ilga edildiğini ifâde etmeleri, her şeyden önce ilâh edindikleri Hz. İsa'yı inkâr etmelerinden başka bir şey değildir. Tevrât ve İncil'i uygulamaya koymadıkça, Hristiyanların Hz. İsa'nın adını bile anmaya hakları yoktur. Şurası bir gerçektir ki, Tevrât'ı uygulamadan kaldırdıkları için, Allah katında, ellerindeki İncil gereği, zelil olmaktan kurtulamıyacaklardır.

Biraz önce ifâde ettiğimiz gibi, Allah elçileri birbirlerini doğrulamak için gönderilmişlerdir. Bunun tabii bir sonucu olarak, en son peygamber Hz. Muhammed (a.s.) kendinden önceki peygamberleri ve şeriatlerini doğrulamıştır. Bu yüzden, Tevrât ve İncil'deki bir çok hükmün Kur'an-ı Kerim'de tekrarlandığını görüyoruz.

Kur'an-ı Kerim'le birlikte, İslâm Dini en müttekâmil şekline ulaşmıştır. Kur'an-ı Kerim okunduğunda, açıkça görülür ki, Yüce Allah, din ve dünyâ işlerinin kendi hükümlerine göre düzenlenmesini emretmektedir. Bu bakımdan Kur'an'a göre, din ile dünyâ işlerini birbirinden ayırmak mümkün değildir.

İşte Kur'an-ı Kerim'in ahkâm yönü ilk günlerden itibâren ilim adamlarının özel itinâlarına mazhar olmuştur. Daha ilk asırlardan itibâren ahkâm tefsirlerine ağırlık verildiğini görüyoruz. Tanıtmasını yapacağımız araştırma, bu sahada yazılmış kaynak eserlerden biri olan Cassâs'ın Ahkâmu'l-Kur'an'ını konu almaktadır. Cassâs, H. 305-370 yıllarında yaşamış olan büyük Hanefî âlimlerinden biridir.

Değerli meslektaşım Doç. Dr. Mevlüt Güngör bey, doktora konusu olarak Cassâs'ın Ahkâmu'l-Kur'an'ını ele almış, ciddi ve dirâyetli araştırmalardan sonra tezini pekiyi derece ile 1981 yılında savunmuştur.

³ Matta, 7, 17-19.

Sayın GÜNGÖR, ilim âleminin istifâdesine sunabilmek için eserini 1989 yılında bastırmaıştır.

Uzun ve ciddi bir araştırmannın mahsûlü olan eser, bir giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Yazar, *giriş bölümünde*, Cassâs'ın yaşadığı hicri dördüncü asrın siyâsî, içtimâî, iktisâdî ve ilmî durumu ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. *Birinci bölüm*, Cassâs'ın hayâtı, şeyhleri, ilmi, talebeleri ve eserlerine tahsis edilmiştir.

İkinci bölüm ise, tezin ana konusunu teşkil eden Cassâs'ın Ahkâm-ü'l-Kur'ân'ının detaylı tetkikine ayrılmıştır. İkinci bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. *Birinci kısımda*, araştırmacı, Ahkâm-ü'l-Kur'ân'ın Tefsir, Hadis, Fıkıh, Dil ve Târih konusundaki kaynaklarını tesbit etmiş ve bu kaynakları yeterli bir şekilde tanıtmıştır. Kaynakların tesbiti ve tanıtılması ilmî sonuçlara ulaşılması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. *İkinci kısımda* Sayın GÜNGÖR, Ahkâm-ü'l-Kur'ân'ı rivâyet açısından detaylı bir şekilde incelemiş ve konuyu iyice açıklığa kavuşturmak için de yeterli, bol örnekler sunmuştur. *Üçüncü kısım ise*, Ahkâm-ü'l-Kur'ân'ın dirâyet nokta-i nazarından tetkikine ayrılmıştır. Araştırmacı bu kısımda, Ahkâm-ü'l-Kur'ân'ın Usûlü Hadis, Usûlü Fıkıh, Fıkıh, Kelâm, Lügat ve Belâgat yönleri üzerinde tafsilâtlı bir şekilde durmuş ve müfessirin bu konulardaki özgün görüşlerini örneklerle sunmuştur.

Yazar, tefsirin fikhî yönünü incelerken Cassâs'ın kendi mezhebine diğer mezheplere ve fakihlere karşı tutumuna dâir de değerli bilgiler sunmuştur. Yine, ilmî bir metodun gereği olarak, Cassâs'a yöneltilen eleştirilere de geniş bir yer ayırmayı ihmâl etmemiştir.

Sonuç bölümünde araştırmacı, ulaştığı ilmî sonuçları sunmuştur. Nihâyet araştırmaya, ciddi bir şekilde hazırlanmış bibliyografya ve indeksler ile sona ermektedir.

Güzel bir baskı hâlinde ilim dünyâsına sunulan bu eser, bu sahada çalışanlara kaynak olacak niteliktedir. Bu bakımdan, değerli meslektaşım, Doç. Dr. Mevlüt GÜNGÖR beyi, bu değerli çalışmasından dolayı tebrik eder, başarılar diler ve ilim dünyâsına daha nice ilmî eserler sunmasını Cenâb-ı Mevlâ'dan niyaz ederiz.

Prof. Dr. Salih AKDEMİR

A. Ü. İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dah Öğretim Üyesi

MÜSLÜMANLARIN HİRİSTİYANLIĞA BAKIŞ AÇILARI*

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Arabistan'da Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce sosyal düzen bozuktu. Cehalet yaygınlaşmış, kölelik normal olay olarak anlaşılmış, kadın ve kızlar haklarından yoksun bırakılmışlardı.

Mekke, eskiden beri kutsal bir şehir kabul ediliyor ve ticaret merkezi sayılıyordu. Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in kurduğu rivayet edilen Kâbe'nin sorumluluğunu Hz. Muhammed'in kabilesinin önde gelenleri üstlenmişti.

Hz. Muhammed, Amcası Ebu Talib'in yanında Suriye taraflarına ticaret kervanıyla gittiğinde bazı hıristiyan papazlarla tanışmıştı.

Hz. Muhammed'ten 15 yaş daha büyük olan Hatice, zengin bir kadındı. Genç Muhammed'le iş ortaklığı yaptı. Hz. Muhammed kervanla yeniden Şam'a gitti. Yine papazlarla tanıştı ve sattığı mallardan çok kâr ederek Mekke'ye döndü. Neticede Hatice ile evlendi.

Hz. Muhammed 40 yaşlarında vahiy alınca, durum Hıristiyanlığı bilen ve Hz. Hatice'nin akrabası bulunan Varaka b. Nevfel'e anlatıldı. O da Muhammed'in peygamber alâmetleri taşıdığına işaret eden sözler söyledi.

Putperest Araplar büyük çoğunlukla Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı direndiler. Ona işkence ettiler. Bu işkenceden müslüman olan Araplar da nasibini aldı¹.

Bu işkencelerden kurtulmak üzere Müslümanlar, gidecekleri bir yer aradılar. Onlar, bir Hıristiyan olan Necaşî'nin Ülkesi Habeşistan'a gitmeye karar verdiler. İlkın 11 erkek ve 4 kadından ibaret bir kafile vahyin tebliğinin V. yılında gizlice Habeşistan'a gittiler. Bu kafilenin içinde Hz. Osman ve Eşi Rukiye (Hz. Muhammed'in kızı), Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf da vardı. Bu kafile Habeşistan'da çok iyi

* Bu konu, Ankara Üniversitesinde 1991 yılında konferans olarak anlatılmıştır.

1. Bak. Osman Keskoğlu, Hazreti Peygamber'in Hayatı, s. 19-20, Ankara 1974.

karşılandı. Bu, duyulunca bir yıl sonra 80 kişilik bir kafile daha Habeşistan'a göç etti. Kafilenin başkanı Hz. Muhammed'in amcasının oğlu Cafer-i Tayyar idi.

Ancak, Putperest Araplar Habeş Krabna iki elçi yollayarak gidenlerin iadesini istediler. Bol hediyelerle Kral Necaşi'yi kandırmak istediler. Necaşi, yapılan kışkırtmaların doğruluğunu tahkik için müslüman kafilenin başkanı Cafer-i Tayyar'ı çağırttı ve yeni dinin esasını anlamak istedi. Cafer-i Tayyar, İslâmiyet'i şöyle anlattı:

“Ey Hükümdar! Biz cahiliyet üzere yaşayan bir kavim idik. Putlara tapardık. Leş yerdik. Fuhuş işlerdik. Akrabaya küser, komşuluk hakkını gözetmezdik. Kuvvetliler zayıfları ezerdi. Biz bu hal içinde iken Allah içimizden birini peygamber gönderdi. Soyu yüksek, doğruluğu belli, şerefi meydandadır. O bizi Allah'a ibadete çağırıyor ve atalarımızın taptıkları putları bırakmamızı istiyor. Bize doğru söylemeyi, emaneti gözetmeyi, akrabalık haklarını korumayı, komşularla güzel geçinmeyi, haramdan ve kan dökmekten kaçınmayı bildiriyor. Fuhuştan, yalandan, yetim malı yemekten, namuslu kadınlara iftira etmekten sakınma tavsiye ediyor. Allah'a ibadet etmeye, namaza, oruca, başkalarına yardım yapmağa çağırıyor. Biz O'na inandık. Onun hak çağrısına uyduk. Onun gösterdiği biçimde Allah'a ibadet ettik. Haram dediğini haram bildik. Helâl dediğini helâl tanıdık. Bundan dolayı kavmimiz bize düşman oldu. Bize işkence yapmağa kalkıştılar. Bize zulmettiler. Dinimizden çevirmeğe çalıştılar. Biz onlardan kaçarak sizin ülkenize sığındık. Sizi başkalarından daha iyi bildiğimiz için burayı tercih ettik. Burada haksızlığa uğramayacağımızı umduk”.

Bunun üzere Necaşi, Hz. Muhammed'e inen âyetlerden örnekler duymak istedi. Cafer de şu âyetleri okudu:

“Hz. Meryem, İsa'ya işaret etti. Onlar beşikte olan bir çocukla nasıl konuşabiliriz, dediler? İsa dedi ki: Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitap verdi, beni peygamber yaptı. Her nerede olursan olayım beni mübarek kıldı. Sağ olduğum müddetçe bana namazı ve zekâtı tavsiye etti. Anama karşı hayırlı davranmamı emretti. Beni taşkın ve betbaht kılmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve tekrar diriltileceğim gün benim üzerimde selâmet vardır”².

Bu âyetler, Necaşi'de olumlu etki bıraktı ve sığınmacıları iade etmeyeceğini bildirdi.

² Bak. Meryem Suresi, âyet: 29-33.

Gece olunca elçilerden zeki bir insan olan Amr b. al-As, sığınmacılar Hz. İsa hakkında acaip şeyler söylüyor diyerek Necaşi'yi tahrik etmeğe çalıştı. Necaşi yine Cafer'i çağırıp Hz. İsa hakkında ne düşünüyorsunuz, dedi? Cafer-i Tayyar şu karşılığı verdi:

"Biz, Müslümanlara göre Hz. İsa Allah'ın kulu ve peygamberidir. Ruhullahtır. Allah'ın Meryem'e sunduğu kelimesidir". Bu sözleri işitince Necaşi "bizimle sizin aranızda şu çizgi kadar fark vardır" dedi. Müslümanları daha çok korumağa karar verdi³.

Hz. Muhammed, Necaşi öldüğünde, ona sempatisi dolayısıyla arkasından İslâm törelerine göre Medine'de cenaze töreni yaptırmıştı⁴.

İslâmın yayılmağa başladığı sıralarda Arabistan'da çeşitli Hıristiyan mezheplerinin mensupları vardı. Hira ve Güney Arabistan'da Nesturiler, Gassan ve Şam taraflarında Ya'kubî'ler ve öteki bölgelerde Melkitler cemaatlerini kurmuşlardı. Bunlar içinde Kuzey ve Güney Arabistan arasında yaygın mezhep salikleri Nasturiler'di⁵.

Kuran, mezhep ayrılıkları ne olursa olsun, Hz. İsa'ya ve İncil'e sıcak bakmıştır. Esasen İslâm, daha önceki semavi dinleri doğrulamıştır. Bu nedenle İslâmî va'z kitaplarında Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın hayatından bir çok örnekler ve ibretli olaylar nakledilir. Kuran'da semavi dinler hakkında bulunan âyetlerden bazı örnekler sunarak sorunu daha iyi anlatabiliriz:

"Önceki kitapları doğrulayan Kitabı sana indirdi. Önceden insanlara yol gösterici olarak Tevrat ve İncil'i de indirmiştir"⁶. "Rabbi, Meryem'i güzel bir kabülle karşıladı. Güzel bir bitki gibi onu yetiştirdi. Onu Zekeriya'nın kefaletine bıraktı. Zekeriya mabette onun yanına her girişinde orada bir yiyecek bulunurdu. Ey Meryem! Bu sana nereden, demişti? O: "Bu Allahın katındandır", demişti. Doğrusu Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır"⁷. "Ey Meryem! Allah seni seçip temizledi. Dünyaların kadınlarından seni üstün tuttu. Ey Meryem! Rabbına boyun eğ, secde et, rükû edenlerle rükû' et... Ey Meryem! Allah sana kendinden bir sözü, adı Meryem oğlu İsa Mesih'i, dünya ve Âhirette şerefli ve Alaha yakın kılınanlardan olarak müjdeler. İyilerden olarak insanlarla

3 Bak. Osman Keskiöğlü, anılan eser, s. 27-28.

4 Bak. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, Sunen ut-Tirmizi, c. III, s. 346, Kahire 1938.

5 Bak. Prof. Dr. Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, s. 20, Konya 1989.

6 Bak. Al-i İmran Suresi, âyet: 2.

7 Ali İmran Suresi, Ayet 32.

beşikte iken de, yetişkin iken de konuşacaktır. Meryem: “Rabbim! Bana bir insan yaklaşmamış iken nasıl çocuğum olabilir? demişti. Melekler şöyle dediler: Allah böylece dilediğini yaratır. Bir işin olmasını dilerse ona “ol” der ve olur. Ona kitabı, hikmeti, Tevratı ve İncil’i öğretecek”⁸ Ayrıca Meryem suresinde Hz. İsa’nın nitelikleriyle ilgili bir çok âyet vardır⁹.

Kur’an Hz. İsa’yı kutsallaştırmakla birlikte onu bir Peygamber olarak kabul etmektedir. Çarmıha gerilenin Hz. İsa’nın benzerinin olduğu bildirilmiştir. İslam inancına göre Hz. İsa Tanrı katına yüceltilerek kaldırılmıştır. Hz. İsa’nın adaletine övgüyle yer veren hadisler ve nakiller vardır¹⁰. Her ne kadar Hristiyanlar tarafından kabul edilmese de İslam inancına göre İncil’de Ahmed adında bir peygamberin geleceği bildirilmiştir. Buna işaret eden “tesellici” deyiminin farklı yorumu veya inciller arasındaki farklar dolayısıyla Hristiyanlar bunu muteber saymamışlardır. Müslümanlar bu tesellicinin Hz. Muhammed olduğuna inanırlar. Hz. Muhammed son Peygamberdir¹¹.

Ancak, Teyhid dini olan İslamiyet, öteki Kitap ehliyle ortak hususları vurgulayarak barışı tavsiye eder. Nitekim Kur’an şöyle buyurmuştur: “Ey Kitap Ehli! Bizimle sizin aranızda eşit olan kelimeye gelin. Allah’tan başkasına tapmayalım, O’na hiç bir şeyi ortak koşmayalım”¹².

Kuran, Kitap ehli içinde Hristiyanlığı Müslümanlığa en yakın olarak belirtmektedir. Bu hususu şu âyet açıkça vurgulamaktadır. “... İnananlara sevgice en yakınları da biz hristiyanlarız diyenleri bulursun. Çünkü onların içlerinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar”¹³. Kuran, Hristiyan olan Bizanslıların İran Mecusilerine yenilmeleri üzerine ümit ışıkları vermiş ve Hristiyanların yanında Mecusilere üstün geleceğini “bu mağlubiyetlerinden sonra yeneceklerdir” âyetiyle haber vermiştir¹⁴. Böylece İslâmiyet, iki güce inanan Mecusiliğe karşı kitap ehli olan Hristiyanlığı tercih etmiştir.

İslâmiyet, bir Hristiyan kadınla müslüman bir erkeğin evleneceğine cevaz vermiş ve onların kesip sattıkları hayvanların yeneceğini uygun görmüştür.

8 Ali İmran Suresi, 37-44.

9 Meryem Sûresi, âyet 21-28.

10 Bak: Süleyman Ateş, İslam’a İtirazlar, Kur’an-ı Kerimden Cevaplar, s. 329-331 Ank.

11 Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, C. I, s. 692-694 İstanbul 1980.

12 Bak: Âl-i İmran Suresi, âyet 60-61.

13 Bak. al-Maide Suresi, âyet: 85.

14 Bak. ar-Rum Suresi, âyet: 1-4.

Ayrıca, cihat sonucunda alınan esirler eğer kitap ehli değilse ölümle müslüman olmak arasında tercih yapmak zorunda idiler. Kitap ehli olanlar ise farklı işleme tabi tutulmuşlardır. Bunlar cizye denilen bir vergiyi vermek suretiyle ailelerini ve mallarını koruma ve inançlarını sürdürme hürriyetine sahip olurlardı. Kadınlar, çocuklar ve ihtiyarlardan böyle bir vergi almamak esastır. Ayrıca kitap ehli olanlardan yoksul bulunanlardan da cizye alınmaması öngörülmüştür. Bilindiği üzere bu tür vergiler Bizans ve İrânlarda da yaygın idi. Cizye verenlerin güvenliğini İslâm devleti sağlamakla yükümlü kılınmıştır.

İslâm âleminde, kitap ehli olup toprağı bulunanlardan haraç adı altında arazi vergisi alma usulü konmuştur. Bu tür vergiler daha önce Romalılarda, Bizans'da ve İranda yaygındı. İslâm'da bu vergi sonraları Müslümanlardan da alınmıştır. Zamanla müslümanlara vergi olarak öşür ve zekât yükletilmiştir¹⁵.

İslâm Devleti genişleyince, Hz. Muhammed çevresindeki Hristiyan kabilelerin başkanlarına mektuplar yollayarak onları İslâm'a davet etmiştir. Mısır'daki ve Gassan'daki Hristiyanları İslâm'a çağırdı. Ayrıca rekabet ve siyasî çekişme de oldu¹⁶.

Hz. Muhammed'ten sonra Hz. Ebu Bekr halife olarak Necranlı Hristiyanlarla ahitlerini sürdürmüştür. Hz. Ömer de halife olunca cizye karşılığında onların can ve mal güvenliğini korumuş, ibadethanelerinin yıkılmamasını sağlamıştır. Onları dinî inançlarında serbest bırakmıştır. Kudüs'ü alınca da aynı hoşgörüyü göstermiştir. Ancak yeni kilise yapımını yasaklamış, Hristiyanların bellerine kalın kemerler bağlayarak dolaşmalarını istemiş, vergi şartlarını daha ağır uygulamıştır. Bununla birlikte ölmeden önce yaptığı tavsiyelerde Hristiyanların haklarının verilmesini, can ve mal güvenliklerinin korunmasını istemiştir.

Emeviler döneminde Hristiyan-Müslüman ilişkisi gelişmiş, Muaviye'nin sarayında bir çok Hristiyan görev almıştır. Emevi halifelerinin saraylarında Hristiyan-İslâm iletişimi bilimsel olarak da başlatılmış ve tartışmalar yapılmıştır. Yuhanna Dimeşki Hristiyanlığı cesaretle savunmuştur. Müslüman yetkililer bu tartışmaları hoşgörüyü karşılamışlardır. Ömer b. Abdulaziz (707-720), önceki yönetimlere göre kıyafet konusunda sert davranmağa başlamışsa da can, mal, mabet ve ibadet hürriyetine saygıyı sürdürmüştür.

15 Bak. Prof. Dr. Coşkun Üçok ve Prof. Dr. Ahmet Mumcu, Türk Hukuk Tarihi, s. 66-67, Ankara 1981.

16 Bak. Prof. Dr. Mehmet Aydın, anılan eser, s. 24-27.

Abbasi döneminde özellikle al-Mütevekkil zamanında (847-861) Hristiyanlara kısıtlama hareketlerinin arttığını görmekteyiz. Ancak Abbasi hükümdarlardan Memun (813-833) zamanında Hristiyan-İslâm iletişiminin bilimsel ürünler verdiğini görmekteyiz. Memun, akılcı bir mezhep olan Mutezile taraftarlarını tutmuş ve bilime önem vermiştir. Daha önce M. 754 yılında halife Mansur, Bizans'tan el yazmaları isteyerek bilimsel iletişimi başlatmıştı. Memun ise Beyt ul-Hikme denen bilim kurumunu kurarak çeviri faaliyetlerine önem verdi. Başka kültürlerle iletişime girdi. Bu çeviri faaliyetlerinde Arap, Suryani ve öteki Hristiyan mütercimler hizmetler verdiler, Pehleviceden, Yunancadan, Suryancadan bir çok eserler Arapçaya çevrildi. Böylece müslümanlar, daha önce zenginleşmiş kültürle karşı karşıya geldiler¹⁷. Bunun sonucu olarak İslâm'da faaliyetler, hem müspet bilim ve hem de felsefe alanında arttı. Adeta bir İslâm rönesansı doğdu. İslâm'da zamanla Kindî, Farabî, İbni Sina ve İbni Rüşd gibi büyük filozofların yetişmesinde bu bilim hareketinin büyük katkısı oldu. 12. yüzyıldan itibaren bu İslâm düşünürlerinin önemli eserlerinin lâtinceye çevrildiğini ve böylece Hristiyanlık-Müslümanlık iletişiminin bilimsel olarak geliştiğini görüyoruz.

Türkler, henüz Emevîler döneminde İslâm'la temasa geçmişlerdi. Kuteybe b. Muslim 705 yılında Horasan valiliğine atanmış ve zalim ünvanıyla bilinen Haccac da genel vali olmuştu. Türkler bunlardan çok zulüm ve işkence görmüşlerdi. Ancak kolay kolay teslim olmamışlardır. Emevîler 715 yıllarında Maverâünehir'e hakim duruma geldiler. Yöneticilerin ezici ve eşit olmayan bir siyaset izlemeleri Türklerin İslâmlaşmasını zorlaştırmıştır.

Ancak Emevi-Abbasi çekişmesinde Türklerin Abbasîlere yardım etmesi ve Abbasîlerin 750 yılında iktidara gelmesi Türklerin İslâma daha sıcak bakmalarını sağlamıştır. Ayrıca, Çinlilerin de Batı'ya yönelmeleri Türkleri Araplarla ittifak yapmağa yöneltti. 751 yılında cereyan eden Talas savaşında Karluk Türkleri Araplara yardım etti. Sonunda Çin yenildi. Bu savaştan sonra Türkler gruplar halinde İslâmlaşmağa başladılar. X. yüzyılda kitle halinde İslâmlaşma çoğaldı. Abbasi hükümdarlar saraylarında türk görevlilere yer verdiği gibi, Türklerden oluşan hassa orduları da kurdular.

Türkler, İslâm'dan önce Budizm, Maniheizm, Şamanizm ve Hristiyanlıkla iletişime geçmişlerdi. Ancak daima kendi kişiliklerini ve kültürlerini korumasını bilmişlerdir. Din konusunda asla bağnaz olmamışlardır. Kadınlara karşı da taassup gütmemişlerdir.

17 Bak. İbrahim Ağah Çubukçu, Gazzalî ve Şüphecilik, s. 8-9, Ankara 1964.

1071 Malazgirt savaşından sonra Türklerin Anadolu'ya geldiklerini görüyoruz. Başlayan ve Anadolu'da üzücü izler bırakan¹⁸ Haçlı seferlerine rağmen, Türklerin müslüman olmayan halka karşı hoşgörülü davrandıkları bilinmektedir. Ermeni Tarihçisi Mateos, Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın yüreğinin Hıristiyanlara karşı iyilikle dolu olduğunu, bu sebeple bir çok kent ve kasabanın kendiliklerinden onun yönetimine girdiğini vurgulamıştır. Ayrıca aynı tarihçi, Türk Sultanı Melikşah Suriye'den geçerken halkın onu baba olarak gördüğünü yazmıştır.

II. İzzettin Kılıçsalan (1155-1192) Malatya'da Süryani patriğini ziyaret etmiş ve zaferi için yaptığı duadan ötürü ona şükranını bildirmiştir. Huzurunda din ve felsefeyle ilgili tartışmalara izin vermiştir.

II. Gıyasettin Keyhusrev, Hıristiyan olan eşi için rahat ibadet etsin diye papaz getirtmiştir. Bizanstan kaçıp sığınan siyaset ve iş adamlarına da Selçuklular kucak açmışlar, bazılarına görev vermişlerdir.

Türklerin uyruğuna girenler din, dil ve sanatlarını sürdürme hürriyetini koruduklarından gayrimüslimler kendilerini güvende hissetmişlerdir. Hatta meşhur tarihçi Claude Cahen, Türk yönetimlerinde ırk ve din kavgası olmadığı için Müslümanlarla Hıristiyanların yakın ilişkiler içine girebildiklerini vurgulamıştır¹⁹.

Osmanlılar döneminde 1453'de İstanbul alındıktan sonra da Hıristiyan ve Yahudilere karşı hoşgörü devam etmiştir. Osmanlı yönetimi Yahudi, Ermeni ve Rumlara dinî özgürlük tanıdı. Hatta Heybeliada Ortodoks Manastırında katoliklerle müslümanları cehennemde gösteren resimleri hoşgörüyle karşıladı. Genç Padişah, 1463'de Galata'daki Floransalıların eğlencelerine katılarak onları şereflendirdi. Hümanist, bir papa sayılan II. Pius (1458-1464) Fatih'e dostça mektup yazdı²⁰. Daha sonra İspanya'da zulme uğrayan Yahûdiler de 1492'de Türkiye'ye gelip yerleşmişlerdir²¹. Fatih Sultan Mehmet, İslâm Hukukundaki yeni kilise yapılması yasağına rağmen, yeni bir kilise yapılmasına izin verdi. Yeni bir Ermeni Patrikhanesi kurdurdu.

Sert mizaçlı olan Yavuz Sultan Selim'in de Hıristiyanlara karşı hoşgörülü ve yumuşak davrandığı bilinmektedir. 31 Aralık 1516'da Kudüs'e gelen padişah, Kudüs Ermeni Patrik'i III. Serkis ve Kudüs Rum

18 Bak. Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi, s. 1-7, Ankara 1987.

19 Bak. Şerafettin Turan, Türk Kültür Tarihi, s. 141-142, Ankara 1990.

20 II. Pius, Fatih'in hoşgörüsüne güvenerek onu Hıristiyanlığa davet etmiş, fakat mektup Fatih'in eline geçmemiştir.

21 Bak. Şerafettin Turan, anılan eser, s. 142.

Patrik'i Attalia tarafından karşılanmıştır. Yavuz III. Serkis'e verdiği fermanla Hristiyanlara tam dinî hürriyet tanımıştır²². Ferman'da Habeş, Kıptî ve Süryanî toplumlarına tanınan dinî ve örfî hürriyetler belirtilmiştir. Rum Patriki Attalia da başka bir fermanla eskiden mevcut olan her türlü hak ve hürriyetini korumuştur²³. 18. yüzyılda Rum kilisesi'nin yetkileri daha da genişletilmiştir.

Osmanlı Devleti, kendi sınırları içindeki köylüye toprağı babadan oğula geçmek üzere kiraladığından ve halkı Bizans kadar vergi açısından sıkıştırmadığından dolayı kolay genişlemiştir. Hatta 1536 yıllarında yabancı uyruklu Hristiyanlara ticarî imtiyazlar vermiştir. Fransa ile yapılan anlaşma sonucunda Fransızlara bir çok ticarî kolaylıklar tanımıştır. On yıl Osmanlı toprağında oturan fransızdan vergi alınmayacağı hükme bağlanmıştır²⁴.

Osmanlı ülkesinde müslüman olmayanlar özel hukuk alanında kendi dinî ve örfî anlayışlarına göre hayatlarını sürdürdüler. Ancak Devletin kamu yönetimiyle ilgili hukuk kuralları genelde teokratik anlayış içinde yürütüldü. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlıların yenileşmeğe gayret ettiğini ve Batıyla sıkı kültürel ilişkiler içine girdiğini görmekteyiz. Henüz Fatih Mehmet zamanında İstanbul Rum ve Ermeni patriklerine ve İstanbul Yahudî Hahambaşısına topluluklarını yönetmek için vergi toplama, yargılama ve eğitim özgürlüğü verilmişti. 18. yüzyılda Osmanlıların askerlik düzeninin geliştirilmesi için Batıdan uzmanlar getirtilmiş, kültür insanları çağırılmış ve çağa uymanın zorunluluğu kavranmıştı. Bu durum zamanla meyvesini verdi ve XIX. yüzyılda İnsan Hakları alanında önemli adımlar atıldı. 1839 da yayınlanan Gülhane Hatt-ı Humayun'u ile Devlet yönetiminde yenilikler yapıldı. Askerlik, vergi, işe alma ve yargılamada bütün Osmanlı yurttaşlarının eşit tutulacağı ilân edildi²⁵. Padişah tek taraflı olarak kendi yetkilerine sınır koydu. Her yerde eşitliğin sağlanacağı, Müslüman, Hristiyan ve Musevi dinî liderlere duyuruldu. Sancak merkezlerinde Hristiyan ve müslümanlardan oluşan meclisler kuruldu (1840). Müslümanların halifesi olan Padişah 1846'da din ve mezhep sorununun tebaanın şahsî işleri olduğunu, aynı idarede, aynı ülkede yaşadığımız halde ayırım yapmanın yanlış olacağını vurguladı. Ülkede yurttaşlar arasında din farkı gözetmeksizin herkesin eşit tutulacağını belirtti.

22 Bak. Yavuz Ercan, Kudüs Ermeni Patrikhanesi, s. 15-17, Ankara 1988.

23 Bak. Yavuz Ercan, amlan eser, s. 48.

24 Bak. Prof. Dr. Yaşar Yücel, Kanunî ile 46 Yıl, s. 59-60, Ankara 1987.

25 Bak. Gülnihal Bozkurt, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu, s. 42-44, Ankara 1989.

18 Şubat 1856'da kabul edilen İslâhat Fermanı Şeyhulislâm, patrikler ve Hahambaşı'nın da hazır bulunduğu toplantıda okundu. Bu ferman tebaa arasında daha önce ilân edilen eşitliği doğrular ve kuvvetlendirir mahiyetteydi. Ancak Ferman'ın lâik ilkeler içermesi ve zimmîlere verilen imtiyazların eşitlik esasına bağlanması, dinî liderleri memnun etmedi. Bunlar nüfuzlarının azalacağını düşünerek tepkilere neden oldular. Bu tepkiler hem müslümanlar, hem de zimmîler arasında oldu²⁶. Ancak bu tepkiler halktan çok dinî liderler tarafından tahrik edildi. Bu yeniliklerden sonra geçen devrelerde Osmanlı yönetiminin Hıristiyan ve öteki zimmîlere iyi davrandığına, onlara müslümanlara karşı tutumlarından daha kötü maumele yapmadıklarına ve hürriyetlerine saygı gösterdiklerine dair batılı bazı elçi ve konsolosun raporları vardır²⁷.

Osmanlılar, Devlette yaptıkları bu yenilikleri dinde yaptıkları yorum ve icthatlarla da kuvvetlendirmek istediler. 1869 yılında, Cevdet Paşa başkanlığında kurulan bilimsel komisyon Kuran'a dayalı olarak kabul ettiği ilke ve kuralları içeren Mecelle'yi hazırladı. Bu çalışmalarda daha çok İslâm Hukukunda tanınmış olan Hanefiyye kurallarına itibar ettiler. Mecelle'nin bazı ilkeleri şöyledir:

“Zaruret sakıncaları ortadan kaldırır”,

“Örf ve âdet dinin hükmü gibidir”,

“Zaman değiştikçe hukuk kuralları değişir”,

“Akıl ve nakil çatışırsa, akıl nakle yani dinî kurallara tercih edilir”,

“Dinde zorlama yapılamaz”.

Gerçekte Kuran'da bulunan bir çok âyet de viedan hürriyetini işaret etmektedir. Bu âyetlerden bazıları şunlardır: “Dinde zorlama yoktur”²⁸. “Sen inanmaları için insanları zorlamak mı istiyorsun”²⁹. “Arınmak istememesinden sana ne”³⁰. “Sen ancak bir hatırlatıcısın. Onlar üzerine musallat olucu değilsin”³¹. “Eğer isteseydik her kişiyi hidayete kavuştururduk”³².

26 Bak. Gülnihal Bozkurt, anılan eser, s. 62-64.

27 Bak. Gülnihal Bozkurt, anılan eser, s. 67-72.

28 Bak. Bakara Suresi, âyet: 256.

29 Bak. Yunus Suresi, âyet: 99.

30 Bak. Abese Suresi, âyet: 7.

31 Bak. Caşiye Suresi, âyet: 21-22.

32 Bak. as-Secde Suresi, âyet: 13.

Osmanlı yönetimi kimsenin başkasına dinî baskı yapmaması ve vicdan hürriyetinin sağlanması için bu âyetlerden yararlandı³³. 1876'da Birinci Meşrutiyetin ilâniyle Osmanlılar ilk parlemontaya kavuştular. Batılılaşma hareketi hızlandı. 1908'de İkinci Meşrutiyet ilân edildi. Demokratik imkânlar arttı. Hürriyet, adalet ve eşitlik devletin kabul ettiği temel ilkeler oldu. Ancak Devletin yapısı teokratik idi. Mustafa Kemal Atatürk'ün öncülüğünde 29 Ekim 1923'de kurulan Türkiye Cumhuriyeti bir çok inkılâp yaparak Devleti çağdaşlaştırdı. Bu arada 3 Mart 1924'de halifelîği kaldırdı. Bütün gayrimüslimler için tam dinî hürriyet ve eşitlik gerçekleşti³⁴.

Müslümanlar yalnız idarî alanda dinlerini yorumlamak ve içtihat yapmakla yetinmemişlerdir. Kültürel alanda da dinî görüşlerini zenginleştirmişlerdir. Bir çok İslâm düşünürü bunu başarmıştır. Özellikle Türk düşünce tarihinde bunun insancıl ve hoşgörülü örneklerini görmekteyiz:

Hacı Bektaş Velî (ölm. 1270) ırk ayrımına karşı olmuştur. İnsanlara iyilik yapılmasını ve her türlü duanın yararlı olduğunu vurgulayarak Anadolu'da ve Tuna boylarında İslâmiyetin sevilmesini sağlamıştır³⁵.

Mevlana (ölm. 1273) "Pergel gibi bir ayağımı İslâm'a dayayarak, öteki ayağımla bütün din ve mezhepleri dolaşıyorum" sözüyle Mevlevîlerin sema denen dönüşlerini açıklamıştır. Yine Mevlana "gel, gel her ne isen gel; eğer kâfirsen, putperestsen, ateşperestsen yine gel; bizim dinimiz umutsuzluk dini değil; yüz kez tövbe bozduysan yine gel" demiştir. Nitekim Saint Paul da "ne Yahudî, ne Yunan, ne köle, ne de hür adam vardır. Kadın ve erkek de yoktur. Çünkü herkes ve siz Hz. İsa'dasınız" demiştir³⁶.

Mevlana "ayırarak için gelmedik, birleştirmek için geldik" ifadesiyle insanları birliğe çağırmıştır. Mevlana öldüğü zaman cenazesine Hıristiyan din adamları da katılmıştır.

Yunus Emre (ölm. 1320) "Sen sana ne sanırsan, ayrığa da onu san. Dört kitabın manası, budur eğer var ise" demiştir. "yetmiş iki millete bir

33 Bak. İbrahim Agâh Çubukçu, *La Religion et Les Droits De L'homme*, Actes de la III^{ème} Rencontre Islamo-Chretienne, s. 123-135, Tunis 1985.

34 Bak. İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, s. 34-40, Ankara 1987.

35 Bak. İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, s. 118, Ankara 1991.

36 Bak. Professeur Claude Geffre, *L'Eglise Catholique et Les Droits de L'Homme De l'Anathème Au Ralliement*, s. 150, III. éme Rencontre Islamo-Chretienne, Tunis 1985.

gözle bakmayan şeriatla veli de olsa isyan etmiş sayılır” ifadesiyle dini inançlara saygısını açıklamıştır.

Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin (ölm. 1420), “Osmanlı Ülkesindeki insanlar arasında din ayrımı kaldırılmalıdır ve vergi adaleti sağlanmalıdır” görüşüyle hareket etmiştir. Kendisini Sakız adası Hıristiyanları davet etmiş ve Balkanlarda İslâmiyeti sevdirmiştir³⁷. Sayın Dr. Thomas Michel’in “Tarih Boyunca Hıristiyanların İslâma Bakış Açıları” adlı tebliğinde belirttiği gibi Macaristan’da Uniteriyenler ve Romanya’da Kalvinistler Osmanlılara bir kurtarıcı olarak bakmışlardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâmiyet Hıristiyanlığı tevhit dini olarak görmüştür. Nitekim Kuran’da şöyle buyrulmuştur: “Allah’a, bize indirilene, İbrahime, İsmail’e, İshak’a, Ya’kub’a ve torunlarına indirilene, Musa’ya ve İsa’ya verilene ve diğer peygamberlere Rableri tarafından verilene inandık. Onlar arasında bir ayrım yapmayız, biz de Allah’a teslim olanlarız deyin”³⁸. “Şüphesiz (Hz. Muhammed’e) iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabîiler, bunlardan her kim, Allah’a ve Ahiret Gününe inanır, iyi iş yaparsa, elbette onlara, Rableri katında mü-kâfat vardır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir”³⁹.

Sayın Prof. Dr. Thomas Michel’in anılan tebliğinde belirttiği gibi piskopos Antakyalı Paulus’un, henüz XIII. asrın ilk yıllarında yayınladığı risalesinde Müslümanları öğüp Hz. Muhammed’i putperest araplara gönderilmiş bir peygamber olarak kabul etmesi, bugün için hoşgörü içinde Müslümanlık ve Hıristiyanlık iletişimi açısından ne kadar önemlidir.

Kuran’da buyruluyor ki, “Sizden her biriniz için bir şeriat, bir yol belirledik. Allah isteseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı, fakat size verdikleriyle sizi sınamak istedi. öyleyse hayır işlerine koşun, hepinizin dönüşü Allah’a’dır”⁴⁰.

Kuran, insana özel bir önem vermiştir. “Biz insanı en güzel biçimde yarattık”⁴¹ ve “andolsun ki biz Ademoğullarını şereflendik”⁴² âyetleri insanın önemini vurgulamaktadır. O halde insanın kâinattaki yerini iyi saptamak ve onun haklarına saygı göstermek herkesin görevidir. Hıristiyanla Müslüman arasında bazı inanç farklarına rağmen, insan olarak

37 Bak. İbrahim Ağah Çubukçu, Türk-İslâm Düşünürleri, s. 86. Ankara, 1989.

38 Bak. Bakara Suresi, âyet: 136.

39 Bak. Bakara Suresi, âyet: 62 ve Madie Suresi, âyet: 69.

40 Bak. Maide Suresi, âyet: 48.

41 Bak. Tin Suresi, âyet: 4.

42 Bak. İsra Suresi, âyet: 70.

ortak yönlerimiz çoktur. Barışa, insan haklarına ve vicdanlara saygıya riayet ettikçe yeryüzünde mutluluğun artacağı şüphesizdir. Papa Jean XXIII ve Paul VI insan hakları üzerinde durmuştur. Şimdi de Sayın Papa Jean Paul II insan haklarının önemini nutuklarında vurgulamaktadır. Bu âlicenap gayretler, Avrupa'da Müslüman Türk işçilerine daha eşit davranılmasını kolaylaştıracaktır. Tarihin acılı sayfalarından ders alarak dayanışmaya ve barışa hizmet etmek ne kadar mutluluk vericidir. Bütün Müslümanlar ve insanlık için Kuran'daki "barış hayırlıdır"⁴³. âyetinin rehber olmasını diliyorum.

43 Bak. Nisa Suresi, âyet: 28.

ROMA'DA İLAHİYAT EĞİTİMİNDE İŞBİRLİĞİ SEMİNERİ

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Roma Gregorienne Üniversitesi arasındaki Bilimsel İşbirliği Anlaşmasının (1986) amaçları çerçevesinde, 10-13 Mayıs 1989 günlerinde, Roma'da bir seminer düzenlendi. Konu "Müslüman ve Hıristiyan İlahiyat Eğitiminde İşbirliği" idi. Seminere Ankara Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Necdet Serin'in başkanlığında 13 kişilik bir Türk İlahiyatçılar grubu katıldı. Grup, A.Ü. İlahiyat Fakültesinden beş öğretim Üyesi ile İstanbul, Bursa, İzmir, Konya, Erzurum, Kayseri ve Urfa İlahiyat Fakültelerinin dekanlarından oluşuyordu. Gregorienne Üniversitesinden de Rektör Prof. Dr. Gilles Pelland başkanlığında 12 İlahiyatçı katılıyordu.

Sabahları karşılıklı bildirimler sunuldu, görüşmeler yapıldı. Öğleden sonraları, kütüphaneler, diğer bazı Üniversite ve Enstitüler ile Eski Roma'ya ait açık hava müzeleri ziyaret edildi. Grubumuz Papa tarafından da Vatikan'da kabul edildi. Seminerin mukabilinin Ankara Üniversitesinin daveti ile Mayıs 1990'da "Tarih Boyunca Dinlerde Tolerans" konusunda, Ankara'da yapılması kararlaştırıldı.

Türk Profesörlerin hepsinin, Hıristiyan Profesörlerin ise sadece üçünün bildirisi vardı. Bu sebepten Türk tarafın bildirimleri özetlenerek okundu. Bildirimler üzerinde görüşüp tartışmak için pek az zaman kaldı. Bununla birlikte tarafların birbirlerini tanıyıp yakınlaşması açısından, seminer amacına ulaştı. Bildirilerin herbirinden burada söz etmeyi gerekli bulmuyorum. Çünkü Türk İlahiyatçıların bildirimleri her fakültenin kendi dergisinde yayınlanacaktır. İlgilenenler onları o dergilerden okuyabilirler. Hıristiyan İlahiyatçıların bildirimlerinden ise biraz ayrıntılı olarak söz edeceğim. Çünkü onlar Türkiye'de yayınlanmıyor.

Önce Prof. Dr. Ari A. Roest Grollins S.J.'in bildirisinden başlayorum. Prof. Ari, Ankara ve Gregorienne Üniversiteleri arasındaki anlaşmaya imzasını atmış kişidir. Profesör bildirisinde, Müslüman ve Hıristiyan İlahiyat eğitiminde, işbirliği alanlarının neler olabileceği konusunda görüşlerini anlattı. Prof. Ari'ye göre, iki üniversite arasındaki iş-

birliğinin amacı, karşılıklı olarak birbirinin dininde uzman yetiştirmek değildir. Amaç iki tarafın İlahiyat öğrencilerinin yetiştirilmesinde yararlı olacak işbirliği alanlarının ve böyle bir işbirliği şansının ne olabileceğinin araştırılmasıdır. Prof. Ari özetle şöyle açıkladı:

“Sürekli gelişen bir dünyada yaşayan gençlere eğitim veriyoruz. Toplumlarımızda din ve kültürece giderek artan çeşitlilik güzardı edilemeyecek derecededir. Öğrencilerimizi bu çoğuleu yaşayışı anlayacak şekilde yetiştirmeliyiz. Bu sebeple onların, Kültür ve Din Antropolojileri, Din Fenomenolojisi ve Din Felsefesi hakkında yüzeysel bir bilgiden daha fazlasına ihtiyaçları vardır. Bu alanlar, İlahiyatın kendisinden olmamakla birlikte, onunla yakından ilgilidirler. Şu halde, Üniversitelerarası İşbirliğini kolaylaştıracak vasıtaları ortaya koymayı deneyebiliriz. Profesör değişimi, profesörler için seminerler, öğrenci değişimi, uygun alanlarda ortak öğretim ve akademik işbirliği (belli konularda ortak araştırma ve geliştirmeler yapma) başlangıç için önerilebilir.

İşbirliğinden elde edilecek sonuçların İlahiyat dünyasını etkilemesi yakın hedeflerdendir. Bunun için ortak bir yayıncılığa gidilebilir. Böyle bir yayıncılığın kendisi bile işbirliğinin bir yoludur. Hatta ortak bir süreli yayım da düşünülebilir. “Müslüman-Hıristiyan İşbirliği Yılığ” gibi. Böyle bir yayında, sadece İslam ya da sadece Hıristiyan incelemeler değil, her iki din için güncel olan ve Üniversitelerarası İşbirliği seviyesinde görülebilecek dinî incelemeler yer alacaktır”.

Prof. Ari, üniversitelerimizin işbirliği yapmalarının uygun olacağı bir alanın da dinî tecrübe olduğunu söylemektedir. İslam ve Hıristiyan dinleri, her ikisi de normatif karakterlidir. Geliştirilmiş ahlak kuralları ve hukuk disiplinleri ortaya koyarlar. Bu konular önceki yıllarda yeterince ele alınmış gibi görünmesine rağmen, daha yapılacak pek çok iş vardır. Şu halde Din Sosyolojisi ve Din Antropolojisi mütehassısları ile işbirliğine gitmek kaçınılmazdır. Bunun için çok disiplinli ve uzun süreli araştırmalar gereklidir. Böyle araştırmalar, hızlı kültür değişimine uğrayan, sürekli şehirleşen ve laikleştirilen, dünya çapında modernleşmenin çeşitli yönleriyle karşı karşıya olan toplumlarımız için, dikkate değer bir önem taşır.

Prof. Ari'ye göre, üniversite seviyesindeki bir işbirliği, dinî geleneğin ve kültürün önemli bir kısmını oluşturan ve geliştiren dinî zümrelerin varlığını da soyutlamamalıdır. Din bilimleri alanından bilginlerin oluşturacağı küçük gruplar, bu zümrelerin misafirleri olabilirler. Böyle yerlerde belirli bir zamanı birlikte geçirebilirler. Amaç, ibadet ve dinî tec-

rübe üzerinde birlikte düşünmek olacaktır. Gerekliğinde gruplara öğrencilerden temsilciler de alınabilir. Güney ve güneydoğu Asya'da din grupları ile temaslarda olduğu gibi, belli projeler düzenli bir şekilde gerçekleştirilebilir. Böyle temaslara imkanı, bu ve benzeri seminerlerde araştırılabilir.

Prof. Ari bildirisini şöyle tamamladı:

"Ele alınacak konuların belirlenmesi için bile ne kadar çok hazırlığın yapılması gerektiği bizi korkutabilir, fakat bu seminerin gerçekleşmiş olmasının kendisi bile bizi zora girişmekte cesaretlendirebilmektedir."

İkinci bildiri Prof. Jos E. Ver Cruysse S.J.'nin idi. Bu bildiri Gregorienne Üniversitesini, öğretimi, öğretim üyeleri ve öğrencileri ile tanıtmaya yönelikti.

Şunları öğrendik: Gregorienne Üniversitesindeki İlahiyat öğretimi, genel İlahiyat öğretimine örnek olacak niteliktedir. Üniversite üç bölümden oluşmuştur. Bölümler, Gregorienne Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü ve Papalığa bağlı Kitabı Mukaddes Enstitüsüdür. Gregorienne Üniversitesi bunların en eskisidir. Üniversite 1551 yılında, gençlere ücretsiz olarak insanî bilimler ve klasik diller öğretmek üzere Roma Koleji olarak kurulmuştur. İki yıl sonra buna İlahiyat ve Felsefe kürsüleri eklenmiştir. Bir yıl sonra Papa IV. Paul Üniversiteye akademik dereceler verme hakkını verince, Kolej Roma Üniversitesine dönüşmüştür. 1773 yılında Papa Gregoire XIII'ün büyük yardımlarını gördüğünden Üniversiteye Gregorienne adı verilmiştir. Özellikle 1930 yılından beri üniversite büyük gelişme göstermiştir. Bugün, 2800'ü Gregorienne'de olmak üzere yaklaşık 3300 öğrencisi bulunuyor.

1909'da Papa Piex tarafından kurulmuş olan Kitabı Mukaddes Enstitüsünün iki fakültesi bulunuyor. Enstitü, Kitabı Mukaddes'in bütün yönleriyle incelenmesiyle meşgul oluyor. Kitabı Mukaddes dillerinin ve metinlerin oluştuğu Akdeniz ve İbrani dünyasının araştırılması, kutsal metinlerin anlaşılması ve tefsiri gibi. Amacı, tefsir öğretimi verecek tefsircileri yetiştirmektir.

Şarkiyat Enstitüsü doğu kiliselerinin, onların dini yorumlamalarının, ruhiyatının, ayinlerinin incelenip bilinmesi amacı ile kurulmuştur. Latin kilisesi ile diğer kiliseler arasındaki bağı geliştirmeye çalışır. Bu Enstitünün de iki fakültesi vardır.

Gregorienne Üniversitesinde Felsefe, İlahiyat, Kilise Hukuku, Kilise Tarihi, Misyonerlik ve Sosyal Bilimler, Psikoloji ve Din Bilimleri Fakül-

teleri ile bir Latin Edebiyatı Okulu, bir Halkla İlişkiler, bir de iletişimi geliştirmek üzere Disiplinlerarası Merkez bulunmaktadır.

Prof. Ver Cruysse bildirisinde Gregorienne İlahiyat Fakültesinde okutulan derslerle, derslerin muhtevaları hakkında da bilgi vermiş ve Fakültenin akademik statüsünden söz etmiştir. Buna göre İlahiyat öğretimi kiliseler aracılığı ile uzun bir gelişme dönemi geçirmiştir. Manastırlar tarih boyunca düşünmenin ve öğretimin en önemli merkezleri olmuşlardır. Ortaçağdan beri üniversiteler de bu gelişmede rol almışlardır. İlahiyat Fakülteleri, Avrupa üniversitelerinin esas bölümlerinden biri idi ve günümüzde de durum birçok ülkede böyle olmakta devam etmektedir. Öğretim yöntemleri ve seviyeleri diğer bilimlerinkine benzetilmektedir. Yani lise olgunluk diploması üzerine, lisans, yüksek lisans ve doktora öğretimi.

Prof. Ver Cruysse S.J., "İlahiyat öğretiminin yapısını koruyabilmek için, Hıristiyan mesajının buutlarını kavramak gerekir" diyerek, kısaca İsa'nın şahsındaki vahiy olayını, vahyin tarih içindeki seyrini, İsa'nın onun merkezi oluşunu, kilisenin bu vahyin işitilip öğretildiği ve ibadetler yolu ile cemaatin oluşturulduğu yer olduğunu anlattı. "İlahiyat öğretimi, insanları, vahiy yolu ile onlara kendisini bildirmiş olan Allah'a yöneltmek gibi pratik bir amaca sahiptir" diyen Profesör, bu görevin sadece akla dayanan bilimlere indirgenemeyeceğini, mistisizmin tarihinin de bilimsel olarak incelenmesi gerektiğini söyledi.

Gregorienne Üniversitesinde altı sömestrlik temel eğitim süresinde, Kutsal Kitabın tefsiri çok yönlü olarak öğretiliyor.

Tefsirin yanısıra onun kadar önemli olan öğretim Kelamdır. Doğmatik, nazari ve sistematik kelim ile ahlaki kelim en çok kredisi olan derslerdir.

Tefsir, Kelam ve Ahlaktan sonra Kilise Tarihi, Hıristiyanlık olayının tarihini inceleyen özel bir daldır. Kilise Hukuku, hukukun derece derece kilisede gelişmesini ve bugünkü etkinliğini inceler. İbadet Yönetiminin Öğretimi, Mistisizm, Din Musikisi, Din Sosyolojisi, Vaaz Sanatı, Psikoloji, Pedagoji ve Misyonerlik diğer derslerdir.

İkinci Vatikan Konsülünden beri, kiliseleri birleştirme hareketi, İlahiyat eğitiminin önemli bir yönü haline gelmiştir. Farklı kilise ve topluluklara bölünmüş olan Hıristiyan cemaatini birbirine yaklaştırarak kiliseler birliğini kurma hareketi vardır. Böyle bir amaç, bütün Hıristiyan kiliselerinin ayrıntılarıyla bilinmesini ve birleştirme hareketine yatkınlığı gerektirir.

Gregorienne Üniversitesi, kendi içinde, kendine has bir bütünlük, özel bir bakış açısı taşımasına rağmen, daha geniş olan bilim dünyası ile diyalog içinde bulunmak ister. Böylece o, asıl amacı kilisenin yönetimine eleman yetiştirmek olmasına rağmen, daha geniş bir amacı da benimsemiş ve daha geniş bir halk kitlesine açılmıştır. Bu sebeple öğretime kaydolan kadın ve erkek sayısında büyük artış görülmektedir.

Üçüncü bildiri Prof. Jacques Dupuis S.J.'nindi. Bu bildiri de Katolik İlahiyat eğitiminin bugünkü meseleleri, İkinci Vatikan Konsülünden hareket edilerek ortaya konuldu. Bildiriye göre, İkinci Vatikan Konsülünün getirdiği yenilik ve değişme birdenbire oluşmuş değildir. Onlar çeşitli vesilelerle konsül öncesi devrede hazırlanmıştır. Zaten aksini düşünmek tarihi basitleştirmek olur. Yeni dönemin özü, Katolik Kilisesinin sadece prensipte değil, fiilde de cihanşumül bir kilise olması gerektığının bilincine varılmış olmasıdır. Bu bilinç, kiliseyi yeniliklere itmiştir.

Prof. Jacques Dupuis'e göre, İkinci Vatikan Konsülü, katolik kilisesinin ve hatta hıristiyanlığın hayatında yüzyılın en önemli olayıdır. Konsül, içinde yaşadığımız çoğulcu, modern dünyadaki insanlık hayatı üzerine, vahiy ışığı altında yeniden düşünmeye bir çağrıdır. Dünya devamlı geliştirdiği ve hızlı bir akış içinde hareket halinde olduğundan, böyle bir düşünce asla son bulmayacaktır.

Dünyada ve kilisede görülen bu hareketlilik İlahiyat eğitimi nasıl etkiler? Bildiri de şöyle denilmekteydi: İlk etki, genellikle dünya ile ters düşen bir kiliseden, onunla açık diyaloga girebilen bir kiliseye geçmemiz şeklinde oldu. En önemlisi metod değişikliğidir. Şimdiye kadar dogmatik İlahiyat prensiplerinden yola çıkarak sonuca gidilirken, şimdi İncil'in mesajının ışığında modern dünyanın gerçeğinin ön plana alınmasına çalışıyor. Dünya ile kilise arasındaki ilişkinin müspet ve iyimser deyimlerle yeniden tarif edilmesine bu metod yol açmıştır.

İlahiyat okullarında, papaz yetiştirmede dogmatik metodun ötesine geçilecektir. Öğrenciler vahiy ışığı altında, insan problemlerini çözmeyi, vahyin ezeli gerçeklerini insan ilişkilerine, onun şartlarına uygulamayı ve onları modern dünyanın anlayabileceği halk dillerinde ifade etmeyi öğrenmeye çalışırken, İncildeki konulardan ilham alacaklardır. Kutsal metinler her zaman olduğu gibi İlahiyatın ruhu olmak durumundadır. Böylece bir yandan kelamî konular daha canlı bir şekilde ortaya çıkarken, diğer yandan öğrenciler, diğer hıristiyanlar ve diğer dinlerin bağluları hakkında daha gerçekçi bilgilere sahip olacaklardır. Böylece görevlerini orta bir yolda yapabileceklerdir. İnsani çevrelerin ve farklı

durumların somut gerçekliğiyle Hıristiyanlığın görevini birleştiren, dünyaya açık ve onunla diyalog halinde bir kilise ortaya çıkarılacaktır.

Bildiride günümüz dünyasında, İlahiyat'a ve İlahiyat öğretimine pek çok itirazlar bulunduğu, bunlar karşısında, insanlığı, bir dine bağlı olmanın, Allah'a inanmanın imkanlarından yararlandırmakta işbirliği yapmanın gereği üzerinde duruldu. İşbirliğinin mümkün olup olmayacağı, mümkün olsa bile başka problemleri getirip getirmeyeceğinin, bu konuda ilahiyat işbirliğine düşen görevlerin neler olduğunun belirlenmesi gerektiğine işaret edildi ve özetle şunlar söylendi:

“Batı dünyasının büyük şehirlerinde, kiliselere komşu olarak sadece camiler değil, artan bir şekilde Hindu, Budist ve Sih tapınakları da yapılmaktadır. Bu coğrafi yakınlık, çeşitli dinlerin geleneklerinin birbirine tesiri, onların birbirini öğrenmesini ve birbirine yakınlaşmasını sağlarken, İlahiyat'a karşı bir itiraza da sebep olurlar. Bu durum kelimacıları, Allah'ın, bu çoğulculuktaki hikmetinin ne olduğu üzerinde düşünmeye çağırır.

Bugünkü dünyanın özelliği olan dini çoğulculuğa bir cevap olarak yakın zamanda geliştirilen Dinlerarası Diyalog konusuna geçerseniz, metotla ilgili meseleler ortaya çıkar. Dinlerarası Diyaloğa gerçekten ihtiyaç var mıdır? Evrensel dinler arasında ortak bir ilahiyat somut bir amaç gibi görülebilir mi, yoksa, böyle bir girişim bir ütopye veya gerçekleşmesi arzu edilmeyen bir şey midir? Dinler kendi kimliklerini koruyarak, evrensel geçerlilik ve değerlerini öne sürerek, diğer dinlerle diyaloğa girecek bir tutumu nasıl geliştirebilirler?

Bu seminerde bu sorulara cevap aranacak değildir. Sadece soruları ortaya koymakla yetineceğiz. Dünyadaki dini çoğulculuk olayını İlahiyat konusu olarak nasıl ele almalıyız? En açık ifadesi ile hıristiyanlar Kuran'da, müslümanlar İncil'de Allah kelamını nasıl göreceklerdir? Hıristiyanlar için Muhammed, müslümanlar için İsa kimdir? Karşılıklı anlayışa müsait olmalarına rağmen, her iki geleneğin insanları için, bu sorulara evrensel cevaplar vermek olağan olmaktan uzaktır. Fakat Dinlerarası Diyalogu hızlandırmak da zorunlu bir ihtiyaçtır. Farklı dini geleneklerin bağlıları artık yanyana bulunmakla yetinemezler. Onların birlikte var olmayı, birbirini anlamayı, birbiriyle yardımlaşmayı öğrenmeleri gerekir. Kabul edilmesi zorunlu farklılıklarının ötesinde onlar, aynı ilahî sırrı paylaşmaktadırlar ve gerçeğin birliği ve bütünlüğü yolunda beraberce yürüyorlar. Dinlerarası Diyalog, milletlerarasında ve daha geniş olarak dünyada barışın ve huzurun yerleşmesinde büyük bir rol oynayacaktır.”

Ben sonuç olarak şunu belirtmek istiyorum:

Türk İlahiyatçıların bildirimlerinde genellikle belirtmiş oldukları gibi, müslüman Türkler, farklı dinlerin mensupları ile bir arada, dostça yaşama tecrübesine sahiptirler. Dinî hoşgörü İslam dininin ilkelerine de, Türklerin geleneklerine de pek munis gelen kavramlardır. Bununla birlikte müslümanların ve hıristiyanların karşılıklı olarak dinlerini doğru anlayıp yorumlayabildiklerini iddia edecek durumda değiliz. Tarafların, çoğunlukla kendi dinlerinde bile yeterli bilgi sahibi olmadıkları bir dönem yaşıyoruz. Bu açıdan hem kendi dinimizi daha iyi öğrenmek hem diğer dinleri öğrenerek, Allah'ın çoğulculuğa izin vermesindeki hikmeti anlamak konusunda yardımlaşmak ihtiyacındayız. Dinlerarası diyalogun, milletlerimiz arasında ve dünyada, barışın ve huzurun yerleşmesinde büyük rol oynayacağı kanaatine katılıyorum.

YANLIŞ DOĞRU CETVELİ

Sayfa (ص)	Satır (سطر)	Yanlış (خطأ)	Doğru (صواب)
199	2	IGLAZ	IGNAZ
199	15	التاريخية	التاريخية
200	4	صلتها	صلتها
200	5	اختلق	اختلاق
201	4	منازلهم	منازلهم
201	10	تلفب	تلعب
202	5	حو	حول
202	5	بين	بين
202	6	المر	الفرص
204	3	اصطلاحي	اصطلاحي
204	11	بعد	بعد
206	15	 للمهم؟
206	18	 نحن؟
207	4	مساحد	مساجد
208	5	الحج	الحج
208	9	فلها رس	فلها وسن
208	17	واه	رواه
210	6	التحريب	التخريب
211	4	الحج	الحج
211	5	للحجاز	للحجاز
211	5		قديمي
211	16	اجتماع	اجتماع
211	19	دنه	دينه
212	2	حبر	خبر
212	2	جرحه	جرحه
213	3	يعتبره	يعتبره
214	5	يهوى	يهوى
214	7	حرمها	حرمها
215	1	تظهر	تظهر
215	1	يتبين	يتبين
215	4	بصلفه	بصلفه
215	4	أحيراً	أخيراً
215	4	تشبيث	تشبيث
215	4		الشخص

YANLIŞ DOĞRU CETVELİ

<u>Sayfa</u>	<u>Satır</u>	<u>Yanlış</u>	<u>Doğru</u>
54	2	أ	آ
54	7	او	أو
54	10	مآثره	مآثره
54	13	۱۳	۱۳۰۰
54	19	استنبول	استانبول
55	2	۱۲۶	۱۲۶۰
55	8	۷۲	۷۲۰
55	13	استنبول	استانبول

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXXII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975 - 482 - 102 - X (32. Cilt)

ISBN 975 - 482 - 052 - X (tk. no)

Fiyatı : 40.000 Lira