

2003 YIL: 2

CİLT: II

SAYI: 3

ISSN 1303 - 7757



GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN 1303-7757

2003/1

Yıl: 2, Cilt: II, Sayı: 3

GAZI UNIVERSITY
THE JOURNAL OF CORUM FACULTY OF
THEOLOGY

ISSN 1303-7757

2003/1

Year: 2, Vol.:II, Issue: 3

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Adına

Sahibi

Prof. Dr. Nadim MACİT
Dekan

Editörler Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi OKUR
Ar. Gör. Ali ÖZTÜRK

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
Yrd. Doç. Dr. Kenan HAS
Yrd. Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
Yrd. Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ
Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU
Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi OKUR
Ar. Gör. Ali ÖZTÜRK

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Prof. Dr. İsmail YAKIT
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK
Prof. Dr. M. Saim YEPREM
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ
Prof. Dr. Mustafa ERDEM
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

Dizgi-Teknik İşler

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımcı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Baskı Yeri ve Tarihi: Çorum, 2003
Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fakültesi, Çorum
Tel: 0364 2346358 Fax: 0364 2346357
Web: www.corilaf.gazi.edu.tr
e-mail: hsimsek@gazi.edu.tr
Fiyat: 10.000.000 TL

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Ahmet UÇUR
(Erciyes Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Ali YILMAZ
(Ankara Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Avni İLHAN
(Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Celal KIRCA
(Erciyes Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL
(Uludağ Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ
(Ankara Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
(Ankara Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mustafa ÖZ
(Marmara Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ
(Atatürk Ün. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mahmut AYDIN
(Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mevlüt UYANIK
(Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK
(Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fak.)

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Osman Aydınlı Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü	1-26
Yrd. Doç. Dr. Mesut Okumuş Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar	27-62
Yrd. Doç. Dr. M. Mahfuz Söylemez Hız.Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi - Kufe Örneği -	63-86
Ar. Gör. Ali Öztürk Dinî-Tasavvufî Edebiyatımızda Dolapnâme Türü Ve Ahmed Hayâlî'nin "Tolabnâme" İsimli Kasîdesi	86-101
Ar. Gör. Hasan Yücel Başdemir Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru	103-122
Michael Schwarz (Hayfa) Doç. Dr. Muhit Mert Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme	123-141
Arthur F. Buehler Çev.: Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek Nakşbendiyye - Müceddidiyye ve Hindistan'da Yayılışı	143-164
Dr. Faruk Omar Çev.: Dr. Mehmet Ümit Me'mun'dan Önce Abbasîler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler ..	165-174
M.J.L.Young Çev.: Ar. Gör. Süleyman Gezer Kur'ân'da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı	175-182

YAYIN İLKELERİ

1. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir yayın organıdır.
2. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editörler Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
4. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılacaktır. Metin kısmı, soldan 3,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 3,5 cm, alttan 2,5 cm, Times New Roman yazı tipi, 1,5 satır aralıkla, 12 puntoyla ve başlıklar bold olarak; dipnotlar ise, tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Dipnotlarda, aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir.
 - 2.1. Kitap; yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.).
 - 2.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - 2.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalı.
 - 2.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı ve sayfa numarası yazılır.
 - 2.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olarak yazılacaktır.

SUNUŞ

Dinî alanla ilgili iki tür inceleme ve araştırma yürütölmektedir. Birincisi üniversite ya da sivil kurumların çatısı altında yürütölen akademik araştırma ve incelemeler; ikincisi ise, medyanın baskın gücüyle yürütölen yazılı ve görsel iletişim araçlarındaki popüler tartışmalardır. Bunlardan akademik olanı daha spesifik, eleştiriye açık ve daha ileri incelemelerden geçerek yürütölürken, ikincisi genelde eleştiriden uzak, kamu oyunu etkilemeye ve belirli bir imaj oluşturmaya dönük tartışmalardır.

Kuşkusuz akademik çalışmaların karşılığı uzun mesafeler kat edildikten sonra elde edilse de, bu çalışmalar toplumun kalıcı ve sürekli kültür değerleri arasında varolmayı sürdürürler. Bu nedenle popüler araştırma ve incelemeler gibi gücünü görsel imgelerden değil, yazılı metinlerden alırlar. Dergiler akademik çalışmaların mekânı ve durak yerleridir. Kalıcı, sürekli ve cesaret isteyen akademik çalışmalar dergiler sayesinde topluma ulaşarak, yön verir ve popüler kültürün imgesel gücüne karşı ayakta kalmayı sürdürebilirler. Sanırım okuyucu, 3. sayısını çıkardığımız Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin toplumumuz da sürekli ve kalıcı bir etki ve eser bırakmaya aday bir yayın organı olduğunu takdir edecektir.

Prof. Dr. Nadim Macit

MEZHEPLERİN OLUŞUM SÜRECİNDE MEVÂLÎ'NİN ROLÜ

Osman Aydınli *

Abstract

The Role of Mawâlî in the Process of the Sects' Formation

The mawâlî, generally is used for non-Arabs. This group has took negative effect for Umayyad power's politics that is on the side of Arabs. Because, in the period of Umayyad, they were second-class citizens even though they were Muslims. Also, in the period of Abbasid, this group appeared in the areas of politics, sciences and thoughts. Mawâlî had an active role in the process of the sects and some idea's formation. On this context, this article intends to reply to questions concerned with the role of mawâlî's opinion of the sect's formation.

Key words: Mawali, Umayyad, Abbasid, imamat, Arabs, Murjîe, Mu'tazila, sects, muslims, Islamic culture.

1. Giriş

Bireyin dini algılayış ve yorumlama tarzının, içinde yaşadığı çevre, tarihsel ve geleneksel birikim, siyasi anlayışlar ve kalıplaşmış algılama biçimleri gibi faktörlerin aynı potada erimesiyle şekillendiği ve bu sebeple de bünyesinde farklılıklar taşıdığı bilinmektedir. İnsanlar tarih boyunca farklı düşüncelerin bir arada yaşayabileceği bir ortam oluşturmuşlar ve bu farklılıklar içinde var olmuşlarsa da, toplum içindeki farklılaşmalar bölünmeyi de beraberinde getirmiştir. İslâm dünyası da, tarihsel süreçte bir sosyal gerçeklik olarak bu farklılaşmayı, bölünmeyi ve ayrılıkları değişik etkenlerle yaşamak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda araştırmamızda, farklılaşma sürecinde Arap dışı unsurların yani mevâlînin konumunu, değişimdeki rolünü ve değişime sağladığı katkıyı değerlendirmeye çalışacağız.

Mevâlî, azat edilmiş köle, sahip, veli, hâmi, yardımcı, efendi, nimet veren, tabi olan, kendisine nimet verilen, kölenin efendisi gibi

* Yrd. Doç. Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: oaydinli@yahoo.com

anlamalara gelen mevlâ¹ sözcüğünün çoğuludur. Bu anlamlardan farklı olarak, İslâm'ın ilk dönemlerinden başlayarak Arap kökenli müslümanlar "hürr/özgür", Arap kökenli olmayan müslümanlar ise "mevâlî" olarak isimlendirilmiş ve bu kullanım yaygınlık kazanmıştır.

Bilindiği gibi, Hz. Muhammed, yaptığı önemli işlerle, gönderildiği toplumun dinsel ve zihinsel dünyasında çok önemli bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiştir. O dönemde İslâm'ı benimseyenler Araplardı ve aralarında yaygın olan anlayışa kabilecilik damgasını vurmuştu. Hz. Muhammed, ideal bir İslâm toplumu oluşturmak amacıyla öncelikle toplumu dejenerasyona uğratan zihniyeti, düşünce yapısını ve Allah telakkisini değiştirme gayreti içerisinde olmuştur.²

Hz. Muhammed'in siyasi, ekonomik ve sosyal yapısıyla öne çıkacak yeni bir toplum oluşturma çabalarının ilk merkezi olan Medine döneminde, önceki toplumlar için kullanılan ve bir bakıma farklılıkları ifade eden mezhep, grup ve parti kelimeleri kullanılmamış; bunların yerine ümmet veya Ehl-i Kitap kavramları telaffuz edilmiştir. Kur'an, belli koşullar çerçevesinde müslümanların bir arada yaşadıkları Hıristiyan ve Yahudi toplumlarının meşruluğunu kabul etmiştir.³ Bu dönemde diğer toplumlardan farklı, tek başına var olan veya farklılaşma gücü olan bir toplum olma bilinci geliştirilmiştir. Bu Müslüman toplumun en önemli unsuru Araplardı; fakat içlerinde Selman Farisî, Bilal Habeşî, Sudan asıllı Mikdâd el-Esved⁴ gibi sahabelerin bulunduğu diğer Arap dışı unsurlar düşük oranda kalsa da vardı.

Hz. Peygamber ve dört halife döneminde mevâlînin, Arap kökenli Müslümanlarla aynı sosyal haklara sahip olduğu, farklılıklarını hissettirecek bir uygulamayla karşılaşmadıkları ve yavaş yavaş siyasal, sosyal ve ekonomik alanda öne çıkmaya başladığı görülmektedir.⁵

1 İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut 1990, c. XV, ss. 408-409; A. J. Wensinck, "Mevlâ", *İ.A.*, c. VIII, ss. 163-164.

2 W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, çev.: Elif Rıza, İstanbul 1993, s. 140; Fazlurrahman, "Kur'anı Yorumlama", çev.: Osman Taştan, *İslâmi Araştırmalar*, Ankara 1987, sayı: 5, s. 104.

3 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara 1987, s. 285.

4 Cahız, "Risaletü's-Sudan", *Resailü'l-Cahız-er-Resailü's-Siyasiyye*, takd.: Ali Ebu Mülhim, Beyrut, ts., s. 531.

5 Mevâlî'nin Peygamber ve dört halife dönemindeki konumu, sosyal, siyasal ve ekonomik hayattaki rolü için bkz. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996, ss. 53-71.

2. Mevâlî Unsuru Öne Çıkaran Faktörler

Peygamber döneminde sayıları fazla olmayan mevâlînin, belli bir tarihten sonra grup niteliği göstermeye başladığı ve konumunun güçlendiği görülmektedir. Mevâlînin toplumda belirleyici bir güç olmasının, siyasal ve bilimsel platformda etkin bir rol üstlenmelerinin ve itikâdî anlamda farklılaşmalarının çeşitli nedenleri bulunmaktadır; bunlardan belli başlılarını şu şekilde sıralayabiliriz.

2.1. Fetihler ve Hızlı Kültür Değişimi

Hız. Ebubekir, hilafeti döneminde, irtidat ve irtica hareketleriyle meşgul olmuş ve bu olayların müslüman toplumun birlik ve bütünlüğünü bozacak şiddete dönüşmesine mani olmuştu. Ama Hız. Ömer döneminde, fetihlerin yoğunlaşması ve dışa açılım, mevâlî nüfusun artmasına ve belirleyici bir güç olmasına kapı araladı. Bu dönemde Sasanî ve Bizans imparatorluklarına karşı askerî ve siyasî zaferler kazanılmış; Suriye, Irak ve İran tümüyle alınmış, sonuç itibarıyla dönemin iki süper gücünden Sasanîlerin tarihten silinmesi, Bizansın güç ve otorite kaybıyla birlikte İslâm coğrafyası genişlemiştir.⁶ Hız. Osman döneminde de İslâm fütuhâtı sürmüştür; sınırlar, bir yandan Endülüs, diğer yandan Maveraünnehir'e kadar dayanmıştır.⁷ Her iki halife dönemindeki dışa yönelme politikasının bir sonucu olarak yeni toprakların kazanılması, Araplar dışındaki etnik unsurların İslâm toplumuna katılması demektir. Böylece yerleşik hayata geçilerek kentleşme sürecine girildi ve İslâm coğrafyasının gelişmesine bağlı olarak mevâlî nüfusta önemli ölçüde artışlar gözlenmeye başladı.

Çok farklı din ve kültür çevresine mensup insanların İslâmın egemenliği altına girmesi ya da yeni toprakların ve dinsel unsurların İslâm coğrafyasının birer parçası olması, inanç alanında ve sosyal boyutta karşılıklı etkileşimi doğurmuştur. Böylece diğer dini fırkalar, İslâm fırkalarıyla içiçe yaşar bir hale gelmiş; dinî konularla ilgili tartışma oturumları düzenlenmiş ve görüş alış verişinde bulunmaları ya da mücadele içinde olmaları kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda mevâlîden Cehm b. Safvan ile Sümeniyye (Budizm) arasındaki Allah ve sıfatları

6 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, tahk.: Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410, c. I, s. 14.

7 Şehristânî, *age*, c. I, s. 14.

konusundaki tartışmalar,⁸ Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in, bazı zındık ve mecusilerle yaptıkları grup münazaraları⁹ zikredilebilir.

Farklı kültürlerden ve dinsel geleneklerden gelen insanlardan oluşan ve ağırlıklı olarak Arami ve İran kökenli olan mevâlî,¹⁰ İslâmı kabul ederek diğer din mensuplarına karşı yeni dinlerini savunmuş olsalar da, eski inanç ve kültürlerinden bir anda sıyrılmaları ve o zamana dek yaşam tarzlarını belirleyen ve şahsiyetlerini oluşturan esaslardan uzaklaşmaları pek de mümkün değildi. Bundan dolayı eski kültür çevrelerinden gelen ve İslâm dininin temel ilkelerine ters düşmeyen unsurları, müslümanlaştırma yoluna gitmişlerdir.¹¹ Diğer din ve kültürlerle mensup insanların müslüman olmasıyla, eski bazı düşünce ve anlayışlar, buna ek olarak eski inançları, İslâm düşüncesine girmiş ve hem itikâdî alanda hem de toplumun pratik yaşamında yansımaları olmuştur.

Fikir hareketlerini sosyal yaşamdan ve olaylardan soyutlamamız mümkün değildir. Çünkü oluşumunda çevrenin, ırkın, eski inanışların ve sosyal olayların tesiri bulunmaktadır. Gücünü toplumdaki görünümüdür.¹² Bu açıdan bakıldığında tarihteki dinî ve siyasi hareketleri ve günümüzdeki dinî grupları hatta siyasal partileri ve düşünce akımlarını, içinde buldukları toplumun şartlarına göre ele almak ve değerlendirmek gerekliliği vardır.

Meseleye değişim sosyolojisi açısından bakarak toplumun devamlı kendini yenileyen ve değişmekte olan organik yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal değişim olgusu, insanlığın tarihî akışında her zaman etkindir. Yadsınamaz bir gerçeklik olan değişim aniden ortaya çıkmaz, bir süreç halinde devamlılık arzeder. Bu değişim sürecinde en etkili iki unsur, ilmî ve fikrî aktivitelerdir. Çünkü ilmî faaliyetler neticesinde ortaya çıkan değişimler, fertlerin yaşantı tarzlarını etkiler ve değiştirir. Düşünsel faaliyetler de fertlerin dünya görüşünü

8 Şehristânî, *age*, c. I, s. 73; Sem`anî (ö.562/1166), *Ensab*, tahk.: Abdullah Amr el-Badudî, Beyrut 1408/1988, c. II, s. 133.

9 Ebu'l-Ferec İsfehânî (ö.356/967), *Kitabu'l-egânî*, Bulak, ts., c. III, s. 24.

10 Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Ankara 2001, s. 84.

11 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1986, s. 27.

12 S. Hizmetli, "İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, Ankara 1983, c. XXVI, s. 656.

belirler; Allah, insan, ruh, madde, din, toplum, âlem, ahlâk ve benzeri kavramların anlamlarına yeni yorumlar katarak önemli değişikliklere sebep olur. Yani, değişim öncesi kullanılan kavramlarla, sonrası kullanılan kavramların anlamı farklılık arzeder. Böyle bir değişim süreci geçirmiş olan toplum içindeki ferdin, kendinden önceki dünya görüşüne ve yaşam tarzına tepki göstermesi gayet normaldir. Önerceği çözüm de farklıdır.¹³ Mevâlî de eski dinlerine karşı mücadele vermiş ve yeni paradigmaları gereğince yeni çözüm önerileri geliştirmişlerdir.

Fikirlerin ve sosyal hadiselerin esas unsurunun insan olduğunu gözönüne alırsak, mevâlînin de tarihi konumunun ve sosyal pozisyonunun tesbiti ve tanımlanması, herhangi bir mezhebin veya görüşün teşekkülündeki rollerini anlamamıza yardımcı olacaktır. Esasen mevâlînin geliştirdiği tavır, şiddetli ve yaygın sosyal krize karşı bir tepki olarak ortaya çıkan dönüşümlü bir olay olarak düşünülebilir. Bu dönüşümün çapı ve yoğunluğu, kimlik, meşruiyet, hatalı ve baskıcı yönetim, sınıf çatışması ve kültürel kaos ortamının derinliği ve yaygınlığı ile ilişkilidir.

2.2. Emevî İktidarının Tutumu

Muaviye'nin iktidara gelmesiyle birlikte Müslüman toplumun yaşam koşulları ve olaylara bakış açıları derinden değişim sürecine girmiştir. Çünkü onunla birlikte hilafet sisteminde değişiklikler meydana gelmiş; hanedanlık ve saltanat olarak nitelendirilebilecek¹⁴ bir uygulamaya geçilmiştir. Bunun yanı sıra yeni siyasi açılımlara ve dizayn edilen yeni ekonomik sisteme dinî meşruluk kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu uygulamalar, muhatap kesimlerden biri olarak mevâlîyi birçok açıdan etkilemiş ve enerjilerini değişik yönlere sevk etmiştir.

Emevîler, kendi iktidarlarını güçlü kılmak, yönetimlerini meşru zemine yerleştirmek, söylemlerinden rahatsızlık duydukları muhalefetin gücünü ve direncini kırabilmek adına, insan iradesini görmezlikten gelerek, Cebr düşüncesinden yararlanmak istemişler ve bu doğrultuda yaptıklarını "Allah'ın Takdiri" çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır. Bu süreci, "Rabbim beni bu göreve ehil

13 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev.: A. Açıkgenç-M. H. Kırbasoğlu, Ankara 1990, ss. 22-23.

14 Muhammed Hadi Hussain-Abdul Hameed Kamali, *The Nature of the Islamic State: A Critical Study of Muslim Political Thought*, Lahore, ts., s. 278; Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilafet*, İstanbul 1996, s. 63.

görmeseydi, onu bana bırakmazdı. Bizde bulunmasını Allah çirkin görseydi değiştirirdi. Ben Allah'ın hazinesinin sahibiyim, Allah'ın verdiği verir, onun yasakladığını yasaklarım"¹⁵ söylemi ile birlikte Muaviye başlatmıştır. Böylece makam ve konumları itibariyle güçlü ve etkin insanlar, ekonomik alanda oluşan krizin, yanlışlıkların, haksızlıkların ve olumsuz görülen uygulamaların kendileri ile ilgili olmadığını, her şeyin Allah'ın takdiri ile olduğunu söyleyerek sorumluluktan kaçınmışlardır.¹⁶ Oysa -iktidara geliş yöntemi ne olursa olsun- yöneticinin adaleti uygulayacak biri olması halk kesimince her zaman istenmiştir. Söz gelimi saltanat usulüyle hilafete gelmesine rağmen Ömer b. Abdulaziz'in hemen hemen her müslüman grup tarafından takdir edilmesinin arka planında adil bir yönetim¹⁷ göstermesi yatmaktadır.

Emeviler döneminde Müslüman toplumun yapısı, ağırlıklı olarak Araplar ve kendi varlığını yeni hissettirmeye çalışan mevâliden oluşmaktaydı. Fethedilen yeni bölgelerde İslâm'ı kabul eden Arap olmayan unsurlar, hem yöneten kesim, hem de Arap kamuoyunda mevâlî olarak adlandırılmış ve idarî, siyasî, ekonomik ve sosyal olarak hayatın her alanında ikinci sınıf vatandaş gibi görülmüşlerdir. Bu dönemde mevâlî, Arap olan müslümanların yararlandığı birçok imkândan yararlanamamış ve bu yöndeki istek ve uygulamalar yadırganmıştır. Söz gelimi Hadis ilminde öne çıkan ve takva sahibi bir insan olarak bilinen Sudan asıllı mevâlî¹⁸ Sâid b. Cübeyr (95/714) Kûfe kadılığına tayin edildiğinde bazı gruplar, bu atamaya, kadılığın Arablara özgü bir meslek olduğunu düşündüklerinden dolayı tepki göstermişlerdir.¹⁹

Yine bu dönemde mevâlî, orduda müslüman Araplar gibi süvari

-
- 15 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 143.
- 16 Kadı Abdulcebbâr, *age*, ss.143-144.
- 17 Cahız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, tahk.: Abdüsselâm M. Harun, Kahire 1948, c. II, s. 122; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, Kahire 1963, c. II, s. 249; İbn Abd Rabbih, *Ikdu'l-Ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983, c. IV, ss. 144-145; Kadî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, c. XX/1, s. 256.
- 18 Cahız, "Risâletu's-Sudan", *Resâilü'l-Cahız-er-Resâilu's-Siyasiyye*, takd.: Ali Ebu Mülhim, Beyrut, ts., s. 530.
- 19 Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred (ö.285/898), *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, tahk.: Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut 1993, c. II, s. 622.

olarak değil de, ancak piyade olarak bulunabilme hakkını elde edebilmiştir. Üstelik Arap süvarilerden daha az aylık ve daha az hisse alıyorlardı. Ayrıca mevâlî feyden pay alamıyor, ganimetlerden de cüzi oranda yararlanabiliyordu. Bu çerçevede, Muhtar es-Sakafi, mevâlîye feyden pay ayırdığı için Kûfeli Araplardan tepki görmüştür.²⁰ İlmî ve fikrî alanda da etkili olan mevâlînin, Mekke, Yemen, Mısır, Suriye, Cezire, Horasan ve Basra'da meşhur alimler yetiştirdiği görülmektedir. Bu durum dönemin halifesi Abdulmelik (86/705)'in endişe duymasına²¹ neden olmuştur.

Mevâlînin varlığı ve gücü hissedilmeye başlandıktan sonra Emevîler, çözmek zorunda oldukları önemli bir sorunun ayrımına vardılar. Halife Abdulmelik bu duruma çare bulmak için Haccac'ı Irak'a vali olarak atadı.²² O da, Basra Camiinde okuduğu hutbede "karşımda koparıma zamanı gelmiş bazı olgunlaşmış kelleler görüyorum; onların sahibi benim"²³ demek suretiyle ilk gövde gösterisini yaptı. Emevî yönetiminin tutumu ve Haccac'ın mevâlîye karşı uygulamış olduğu ekonomik politika, devletin yöneticileri ile yönetilen kesim arasındaki gerginliğin tırmanmasına yol açmıştır. Emevîler döneminde devletin biri ganimetler, diğeri vergiler olmak üzere iki gelir kalemi vardı. Esasen devlet, fetihlerin durmasıyla gelir gider dengesini sağlamada zorluk çekmekteydi. Çeşitli düzenlemelere gidilmesi ve mevâlîden vergi alınma isteği, bu dengeyi tutturma ihtiyacından kaynaklanmaktaydı.²⁴

Haccac'ın, harac toplamak için görevlendirdiği amilleri, kendisine mevâlînin müslüman oldukları için, bunlardan harac alınamayacağını yazmışlarsa da Haccac, Basra ve diğer şehirlerde yerleşmiş olan, ama harac ödemeyen herkesin şehirlerden çıkarılması emrini verdi. Bu aşamadan sonra, emrin muhatabı olan herkes, bir meydanda toplanarak

-
- 20 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî (ö.310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1386/1966, c. VI, s. 43 vd.
- 21 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 49.
- 22 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö.276/889), *el-İmâme ve's-siyase* tahk.: Ali Şeyrî, Kum 1413, c. II, s. 39.
- 23 Cahız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, tahk.: Hasan Sendubî, Beyrut 1993, II, 224; Ibn Kuteybe, *age*, II, 40; Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesudî (346/957), *Murucu'z-Zehab ve Meadinu'l Cevher*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988, c. III, s. 134.
- 24 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev.: Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 115.

nereye gideceklerini bilemez durumda, ağlama protestosuna başladılar.²⁵ Bu sessiz direnişe rağmen mevâlî, hükümet tarafından şehirlerin dışına sürülmüş ve daha önce geldikleri yerlere geri gönderilmiştir.²⁶

Yeni vali Haccac'ın başlattığı topraklarına geri dönme ve eskiden olduğu gibi vergi ödeme uygulamasıyla mevâlî zor bir durumda kaldı. Öyleki mevâlîden bazıları, durumu dönemin Medine valisi olan Ömer b. Abdulaziz'e iletiler. O da, Velid b. Abdilmelik'e Haccac'ın Iraklılara yaptığı bu haksızlıkları şikayet etti. Bunu haber alan Haccac, Iraklı isyancı ve nifakçıların Medine'de, Ömer b. Abdulaziz'e sığındıklarını bu nedenle onun azledilmesini halifeden talep etti.²⁷ Bu olay, Ömer b. Abdulaziz'in görevden alınmasına neden oldu.

Tüm bu uygulamalar, mevâlînin muhalif grupla birlikte hareket etmesine sebep olmuştur. Haccac'ın kafir vergisi ödemeye zorlamasıyla yeni müslüman olan bu kesim, hayal kırıklıklarını, Abdurrahman b. Eş'as (85/704)'ın saflarına katılarak fiilî tepkiye dönüştürmüştür.²⁸ Yönetim karşıtı gruplar, isyancı taraflar ve mevâlî, Kaderiyye içinde buluşarak güç birliği oluşturdular. Bu işbirliğinin mevâlî açısından başka bir anlamı daha vardı. Çünkü onlar, varlıklarını ve güçlerini bu hareket içinde gösterme fırsatı elde etmiş oluyorlardı. Mevâlî, insanın fiillerinde özgür olduğunu ve yaptığı her şeyden sorumlu olması gerektiğini, yaptığı kötü fiil ve hareketleri Allah'a yükleyemeyeceğini²⁹ düşünüyordu.

İbn Eş'as isyanının kanlı bir şekilde bastırıldığı görülmektedir. Bu isyana katılan birçok insan Emevî yönetimi tarafından katledilmiştir. Mevâlîden olan Said b. Cübeyr bunlardan birisidir ve Haccac tarafından öldürülmüştür.³⁰ Mabed el-Cühenî de, İbn Eş'as'la birlikte isyana katıldığı için Abdulmelik tarafından Şam'da 80/699 veya daha sonraki yıllarda öldürülmüştür.³¹ Görüldüğü gibi, muhalefetin Emevî zulmüne

25 Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, c. VI, ss. 380-381; Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s. 50.

26 İbn Esir, Ebu Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed Abdulkarim eş-Şeybanî (ö.630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965, c. IV, s. 471.

27 Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, c. VI, ss. 481-482.

28 İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. IV, s. 471.

29 Hüseyin Atvân, *el-Fıraku'l İslâmiyye fi biladi's-Şami fi'l-Emevî*, Amman 1980, s. 38.

30 Taberi, *age*, c. VI, s. 490.

31 İbn Manzur, *Muhtasar Tarih-i Dımaşk li İbn Asakir*, tahk.: İbrahim Salih, Dımaşk

karşı çıkma çabasının göstergesi olan İbn Eş'as isyanının, dinî bir sebebi yoktu. Emevî idaresinin tutumu ve yönetimdeki haksız ve adaletsiz uygulamaları ve bunların Allah'ın kaderiyle meydana geldiğini iddia etmeleri, onlara muhalif olan hareketleri doğurdu.

Bir müddet sonra, Irak ve Horasan valiliği yapan Yezid b. Muhelleb, Emevî zulmüne karşı bir kurtarıcı olarak görülmeye başladı. Yezid b. Muhelleb isyanı da, önceki İbn Eş'as isyanında olduğu gibi, mevâlî ile ilişkilidir.³²

Emevîlerin mevâlîye uygulamış oldukları ekonomik politika, Arap üstünlüğüne dayalı tutumları, Emevî-Haşimî çekişmesinin doruk noktaya ulaşması vb. sosyo politik olaylar, ilgili birçok kesimi muhalif kanatta toplamıştır. Emevîler, bu muhalefeti susturmak veya alt etmek için ulemanın desteğinden de yararlanmak istemişlerdir. Söz gelimi, Zühri (124/742), Kaderiyye'nin kanının helal olduğuna dair Abdulmelik b. Mervan'a fetva vermiştir.³³ Hasan Basrî gibi vali ve halifeleri uyarmanın ahlakî bir sorumluluk olduğunu söyleyen alimler de olmuştur. O, Emevîlere karşı isyan edenleri uyarmayı da ihmal etmemiş ve emire itaatın şart olduğunu söyleyerek ayaklanmalara taraftar olmamıştır.³⁴ Onun geleneğinden gelen Amr b. Ubeyd (144/761) de, ceza olarak bir hırsızın elinin kesildiğini gördüğünde, -yöneticileri kastederek- "gizli hırsız açık hırsızın elini kesiyor"³⁵ demiştir.

Bu arada Emevî saltanatının sarsılmasında etkin bir rol üstlenen başka bir mevâlî hareketi de dikkat çekmektedir. Bu hareket, Türk diyarı olarak bilinen Horasan'da Haris b. Sureyc önderliğinde ortaya çıkmıştır.³⁶ Wellhausen, Haris b. Sureyc'in İranlı müslümanlara devlet içinde vatandaş hukukunu kazandırmak amacıyla giriştiği bu teşebbüsü şöyle kritik eder: "Haris daha evvelki devirlerde harekete geçmiş olsaydı ona bu mutaassıp inkılâpçı sıfatıyla Haricî denilecekti. Fakat o, Haricilerin ısrarla üzerinde durdukları müfrit fikirlere

1989, c. XXV, ss. 116-119; Cemaleddin el-Kasimî ed-Dımeşkî, *Kitabu Tarihi'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır 1331, s. 55.

32 Mesudî, *age*, c. III, s. 210; İbn Esir, *el-Kâmil*, c. V, s. 71.

33 Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, ts., s. 287.

34 İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, Leyden 1322, c. VII/I, s. 119.

35 İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *İkdu'l-Ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983, c. II, s. 268.

36 İbn Esir, *el-Kâmil*, c. IV, s. 276

saplanmamıştı. Ne kendisine halife sıfatıyla biat ettiriyor, ne de başka birisi için biat topluyordu. Murciî olarak ortaya çıkmıştı. Murciîlik ise; bir toplanma politikasıydı".³⁷ Bu kişi, haksızlığa uğrayanlarla birlikte devlete karşı çarpışan Mesih rolüne bürünmüş bir mazlumlar kurtarıcısı³⁸ olarak görülmüştür. Bu hareketin mensuplarını kendine bağlamayı başaran Abbasiler, onların yardımıyla zafere ulaştılar.³⁹ Böylece Emevîlerin tebasına ve özellikle mevâlîye karşı sürdürdüğü katı rejim en büyük protestoyu mevâlîden almış oldu. Bu bir anlamda mevâlînin Araplara karşı üstünlüğüydü.

Genel olarak Emevî iktidarının menfaatlerini dinin önüne almaları, Haccac'ın mevâlîye karşı uygulamış olduğu ekonomik politikanın bazı halifelerce desteklenmesi, kabileci ve ırkçı tutumların sergilenmesi gibi uygulamalar; söz konusu iktidarın kendi sonunu hazırlayan sebeplerdi. Hem müslümanlığın gereğini yapmak isteyen hem de kültürel kimliklerini korumak isteyen, ama mevâlî nitelemesiyle dışlanan, itilen, kakılan bu kesim, bu sonun hazırlanmasında öncülük yapmıştır.

2.3. Abbasilerin Mevâlî Politikası

Emevîlere karşı isyan faaliyetlerini yürüten Abbas oğulları, mücadeleyi mevâlînin nüfus olarak egemen olduğu Horasan'da yoğunlaştırmıştır. İsyanyı yöneten Ebû Müslim'in gözetiminde mevâlîden oluşan daî ve nakîbler eliyle gizlice teşkilatlanma cihetine gidilmiştir. Gerek haksızlığa ve zulme uğrayanlar ve gerekse din kardeşleriyle eşit seviyede olmayı arzu eden mevâlî için umut ışığı olan Abbasiler, iktidara gelmeleriyle birlikte iktidarlarını borçlu oldukları bu kesimlere ilk etapta umduklarını verememiştir. İlk halifeler döneminde isyanda etkin rol alan mevâlî dışlanmışken,⁴⁰ sonraki dönemde izlenen siyaset⁴¹ bu unsurun güç kazanmasında etkili olmuştur.

Abbasiler üzerindeki mevâlî özellikle de İran etkisi, saraydaki

37 J.Wellhausen, *Arab Devleti ve Sukutu*, çev.: Fikret İşıltan, Ankara 1963, ss. 220 vd.

38 G. Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev.: Mehmed Said Hatipoğlu, Ankara 1986, s. 40.

39 Wellhausen, *age*, ss. 264 vd.

40 Muhammed b. Ali b. Tabataba İbn Tıktaka, *el-Fahri fi'l-adabi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut, ts., s. 160; C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev.: Neş'et Çağatay, Ankara-1954, s. 89.

41 W.Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, ss. 123 vd.

birçok görev alanında mevâlînin istihdamıyla kendisini göstermektedir.⁴² Aynı zamanda ilk dönem vezirlerinin çoğu Fars asıllıydı. Harun Reşid (193/809) iktidarının vezirleri Bermekî ailesi, bu konuda en önemli örneklerden biridir.⁴³ Vezirlik yaptıkları dönemde bu aile, siyasî arenada etkin olduğu ölçüde ilmî hayata da damgasını vurmuştur. Değişik mezhepler ve eğilimler arasında tartışma oturumları düzenlediklerine dair rivayetler mevcuttur.⁴⁴ Cahız'ın Abbasi devletini "Horasan Acem devleti", Emevîleri ise "Asıl Arap devleti" şeklinde isimlendirmesi⁴⁵ de Abbasiler üzerinde İran etkisini göstermesi açısından ilginçtir.

Me'mun'dan itibaren mevâlînin yıldızının parladığına tanık olunur. Çünkü o, kardeşi Emin ile olan hilafet mücadelesinde daha çok Arap olmayanlara ve özellikle İranlılara dayanmıştır. Zira Emin, anne ve baba tarafından Araptır ve destekçilerinin çoğunluğu da Araptır.⁴⁶ Me'mun ise anne tarafından Farisî'dir ve Fars asıllı olan Fazl b. Sehl (202/817) tarafından desteklenmiştir. Böylece Me'mun, Arap olmayanların desteğini almayı başarmış ve bu unsur kendisine iktidar yolunu açmıştır.⁴⁷

Böylece mevâlî içinde etnik kökene önem veren ve bağları güçlendirmeye çalışan İranlı unsur öne çıkmaya başladı. Farklı gruplar devlete farklı özellikleri ile güç ve katkı sağlamış oldular. Bu durum, Abbasilerin siyasal iktidarı daha geniş biçimde paylaştıklarını ve nedeni ne olursa olsun, Araplarla, mevâlî arasındaki ayrımı gidermeye çalıştıklarını göstermektedir.

Abbasilerin askerî gücü de, bir başka mevâlî grup olan Türklerin eline geçmiştir. Memun'un halifeliği döneminde, Mu'tasım'ın

42 Ahmed Muhtar Abbadi, *Fi't-tarihi'l-Abbasi ve'l-Fatmi*, İskenderiye 1987, s. 33.

43 Halife b. Hayyat (240/854), *Tarihu Halifetu b. Hayyat el-Asferi*, R. Baki b. Halid, tahk.: Süheyl Zekkar, Beyrut 1414/1993, s. 375; Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm el-Kufi 314/926, *Fütuh*, Beyrut ts., c. IV, s. 425; Cahşiyarî, *Kitabu'l-Vüzera ve'l-Küttab*, Tahk.: Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyari-Abdu'l-Hafız Şelbi, Kahire 1357/1938, s. 234.

44 Mesudî, *Murucu'z-Zeheb*, c. III, s. 380.

45 Cahız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, c. III, s. 971.

46 İbn A'sâm, *age*, c. IV, s. 429.

47 Muhammed b. Ali b. Tabataba İbn Tıktaka, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'l-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut, ts., s. 221; Cahşiyarî, *Kitabu'l Vüzera ve'l-Küttab*, ss. 305 vd.

görevlendirilmesiyle Semerkand'dan sayılarının 3000 kadar olduğu söylenen Türk askeri getirilmiştir.⁴⁸ Mu'tasım döneminde bu sayının 20 bine yaklaştığı⁴⁹ rivayet edilmektedir. İran unsuruna karşı güç kazanan bu grup, sonraki dönemde halifelere karşı tehdit unsuru haline gelmiştir.

İlmî hareketin başında da Araplardan daha çok mevâlî etkin bir görüntü çiziyordu Beytü'l-Hikme personelinin çoğu mevâlî kesime mensuptu.⁵⁰ Tercüme faaliyetlerinin arttığı dönem Me'mun (218/833) dönemidir ve onun zamanında Beytü'l Hikme'ye yeni bir veche kazandırılmıştır. Eski Cündişapur Akademisi örnek alınarak kurulmuş olan bu müessesedeki asıl faaliyet, felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yöneliktir. Muhtemelen Harun Reşid iktidarının son zamanlarında Hızanetu'l-Kutubi'l Hikme adıyla kuruluş çalışmaları başlatılmıştır. Burada etkin bir görev üstlenen İran asıllı Ebu Sehl el-Fazl b. Nevbaht halifenin emriyle Farsçadan Arapçaya eserler tercüme etmekteydi.⁵¹

Abbasiler döneminde mevâlînin bilim alanındaki etkinliği, aslında Emeviler döneminde başlayan bir teamülün devamı niteliğindedir. Çünkü bu dönemde tekrar ortaya çıkan kabile çekişmeleri ve Arapların ilimle meşgul olmayı küçük görmeleri gibi nedenlerle, ilmî alandaki otorite, Arap olmayan ve mevâlî diye bilinen insanların eline geçmişti. Müslüman toplumunda gerek şer'î ve gerekse akli ilimler alanında çalışan ilim adamlarının çoğunluğu mevâlîdendi.⁵² Bu teamülün Abbasiler döneminde de sürdüğü görülmektedir. Abbasî gücünün zirvede olduğu ilk yüzyıllarda merkez şehir Bağdat'a Arapların yanı sıra Arap olmayan birçok ilim adamı, edip ve düşünür gelmeye başlamıştır. Kültür ve fikir hayatı gelişmiş ve canlılık kazanmıştır. Mevâlî kendi bilgi ve tecrübeleri ve özellikle Yunancadan ve Süryaniceden yaptıkları tercümelemlerle katkıda bulunmuştur.⁵³

48 Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 2000, s. 94.

49 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahk.: Ahmed Abdulvehhab Fetih, Kahire 1992, c. X, s. 321.

50 Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İstanbul 1996, s. 137.

51 Cemaleddin Ebi'l-Hasan İbn Kiftî (ö.646/1248), *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l-Hukemâ*, Kahire, ts., ss. 168 vd.

52 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Z.Kadiri Ugan, İstanbul 1989, c. III, ss. 1257 vd.

53 Felsefe kitaplarının tercüme edilmesi ile ilgili olarak bkz. Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci -Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf*, Ankara

Fars kültüründen yapılan çeviriler, İslâm kültürünün bünyesini derinden etkilemiştir. Abbasî yönetimi, Mehdi dönemindeki yabancı inanç ve kültürleri şiddet yoluyla sindirme politikasından⁵⁴ vazgeçmiştir. Bu tavır beraberinde farklı din ve kültürlerin kaynaşmasını ve bir arada yaşamalarını getirmiştir.

Mevâlî İslâmın ilk dönemlerinde, Arap müslümanlarla devletin müslüman olmayan uyrukları arasında önemli bir ara sınıf oluşturuyordu. Bu grup, Abbasî yönetiminde İslâm toplumunun diğer unsurlarıyla bütünleşmek suretiyle ayrı bir toplumsal sınıf olarak ayırt edici niteliğini yitirmiştir. Böylece mevâlî ismi, sonraki dönemlerde yerini etnik yapıların isimleri olan Fars veya Türk sözcüklerine terketmiştir. Böylece etnik kimlikler ön plana çıkmıştır. Her iki etnik yapının, İslâm ile gelen Arap kültürü etkisine boyun eğmedikleri ve geliştirdikleri yeni kimlik ve din anlayışıyla, eski din ve kültürlerinden gelen nitelikleri korudukları görülmektedir.

3. İtikâdî Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü

Mezheplerin temel ilkeleri, sosyal değişme olgusu çerçevesinde, sosyo-politik ve kültürel ortamın özelliklerine göre teşekkül etmiştir. Münazara oturumlarında ve kamuoyunun ajandasında öne çıkan problemler, tamamen yaşanan ortamdan çıkmıştır. Bu süreçte mevâlînin de, toplumda edindiği konum, bir rol üstlenmesini gerekli kılmıştır. Onlar itikâdî mezheplerin bazı görüşlerinin ortaya çıkmasında, tartışılmasında ve İslâm toplumunun düşünce sisteminde yer edinmesinde etkili olmuşlardır. Çünkü Arap olmayan unsurlar, zaman zaman eski din ve mezhep inançlarını yeniden canlandırıp İslâmi bir kılıfa büründürmüşler;⁵⁵ yeni girdikleri dinin esaslarına ters düşmeyen inanışları ve motifleri İslâmi bir renge sokmuşlardır.⁵⁶ Ayrıca başlangıçta tıp alanıyla sınırlı tercüme faaliyetinin, Abbasiler döneminde inanç ve felsefe alanına da taşınmasıyla,⁵⁷ bazı unsurlar

2001, ss. 107-112.

54 Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzi, *el-Muntazam fi tevarihî'l-mulûk ve'l-Ümem*, tahk.: Süheyl Zekkar, Beyrut 1415/1995, c. VIII, s. 293.

55 Sabri Hizmetli, "İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâi Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", s. 663.

56 E. Ruhi Fığlalı, *age*, ss. 26-27.

57 Ebu Reşid Nisaburi, Said b. Muhammed b. Said (ö.400/1009), *el-Mesâil fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, tahk.: Ma'n Ziyade-Rıdvân es-Seyyid, Beyrut

İslâm kültürüne girmiştir. Bu tür görüşlerin itikâdî mezheplere girmesinde ve İslâm düşüncesinde yer almasında mevâlî unsurun etkisi yadsınamaz. Bu açıdan bakıldığında, mevâlînin itikâdî mezheplerin oluşmasında ve bazı görüşlerinin teşekkülünde ne denli etkin olduğunu, bazı mezhepler ölçeğinde ele almak yerinde olacaktır.

3.1. Mevâlînin Problemleri ve Eşitlikçi İman Anlayışı

Mevâlî meselesiyle ilgilenen ve getirdiği çözümlerle bu kesimin rahatlatma sürecine girmesini sağlayan mezheplerin başında Mürcie gelmektedir. Dahası bu mezhebin birçok mensubu ve teorisyeni mevâlî gruptandır.⁵⁸ Bu çerçevede, mezhep içindeki farklı eğilimlerin önderleri olan Gaylân ed-Dımeşkî, Cehm b. Safvan, Said b. Cübeyr ve Ebu Hanife gibi isimler örnek olarak verilebilir.

Kaderî Mürcî⁵⁹ olarak tanımlanan Ebu Mervan Gaylân b. Müslim el-Kıptî ed-Dımeşkî, mevâlîdendir ve Emevi yönetiminin siyaset anlayışını ve uygulamalarını keskin bir dille eleştirdiği için takibata uğramış biridir. Ancak Gaylân, dejenere edilen siyasi sistemi ıslaha çalışan ve yeni Müslüman olanlardan cizye alınma uygulamasına son veren⁶⁰ Ömer b. Abdulaziz (101/719)'in yanında yer almıştır. Halifenin onu, Dımaşk'taki mali işlerle ilgili bir birime, Daru'd-darb'a atadığı⁶¹ ve seleflerinin yaptığı adaletsizliği telafi etmek amacıyla bazı Emevi yöneticilerinin el koyduğu, hediye, mal ve ziynetleri satma işini ona verdiği⁶² görülmektedir. Hişam b. Abdülmelik (123/741)'in halife olmasıyla, Gaylân arkadaşlarıyla Ermenistan'a kaçtıysa da yakalanarak huzura getirilmiş ve düzenlenen bir tartışma oturumunda, Evzaî ile kader konusunda tartışıldıktan sonra öldürülmüştür.⁶³

1979, s. 15; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak İbn Nedim, *Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988, s. 210.

58 Mevâlî-Mürcie ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

59 Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 1996, s. 37 vd.

60 Taberî, *age*, c. VII, s. 559 vd.

61 İbn Manzur, *Muhtasar Tarih-i Dımaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 242.

62 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-itizal*, s. 231; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 298.

63 İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *age*, c. II, s. 374; İbn Manzur, *Muhtasar Tarih-i Dımaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 245.

Mürchie'nin cebrî yaklaşım sergileyen isimlerinden biri olan Cehm b. Safvan da mevâlîdendir; bazı kaynaklara göre Kûfe asıllı, diğer bazı kaynaklara göre de Belh'lidir.⁶⁴ Abbasi organizasyonunda katip ve propagandist olarak görev almış biridir. Cehm b. Safvân, mevâlînin haklarını savunmaya özen göstermekteydi ve bu yüzden Emevî yönetiminden memnun olmayan farklı kesimlerle birlikte hareket etmeyi bir umut olarak görmüştü. Emevî devletinin son döneminde Selm b. Ahvâz, Cehm esir edildiğinde, ne pahasına olursa olsun onu öldüreceğine dair and içmişti ve bunu da gerçekleştirmişti.⁶⁵ Bu olaydan anlaşılacağı üzere, onun ölümü dinî nedenlerle değil, siyasi gerekçelerle idi.

Araplar ve Arap olmayan Müslümanlar arasında uzlaştırıcı bir rol üstlenen Mürchie, Müslüman olan yeni mühtedilerden kafir vergisi alınması uygulamasını sorgulamıştır. Bunun en çarpıcı örneği, Cehm b. Safvan'ın da içinde bulunduğu Horasan merkezli hareketti. Onlar, yeni Müslüman olanlara haksız uygulamada bulunan her hangi bir devlete karşı çıkmaktan kaçınmamışlardır.⁶⁶ Emevîlerin Arap olmayan yeni müslümanlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapması, devletten reform istemelerine neden olmuştur. Cehm'in Horasan bölgesindeki mevâlîden oluşan taraftarları, onun marifet/bilgi merkezli iman tanımını⁶⁷ benimsemişlerdi. Bu durum, Emevî iktidarının haksız ve adaletsiz uygulamalarına cevap teşkil edecek siyasi görüşün, inanç boyutuna taşınmasının bir göstergesiydi. Çünkü onlar, müslüman oldukları halde, kendilerinden alınan haractan kurtulmak istiyorlardı; bunun için de İslâm dairesinde olduklarını kanıtlamaları gerekiyordu. Bu noktada Cehm b. Safvan'ın iman nazariyesi, onların önünü açmış ve mücadelelerini kolaylaştırmıştır.

Cehm b. Safvan, sadece iman nazariyesi ile değil, Allah ve sıfatları konusunda geliştirdiği görüşleriyle de, bazı mezheplerin Tevhit anlayışına etkide bulunmuştur. Çünkü o, Sebeiyye ve Sümeniyye gibi muhtelif inanç sistemlerinin bulunduğu bir ortamda yaşamaktaydı.

64 Daha geniş bilgi için bkz. Sem`ani (562/1166), *Ensab*, tahk.: Abdullah Amr el-Badudî, Beyrut 1408/1988, c. II, ss. 133-134; Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, c. I, s. 426; Hayreddin Zirikli, *el-'Alâm ve'l-Esma*, Kahire, 1954-1959, c. II, s. 141.

65 Ali Mustafa Gurabî, *Tarihu'l-fıraku'l-İslamiyye ve neş'eti ilmi'l-kelami inde'l-müslimin*, Mısır 1948, s. 16.

66 G. Van Vloten, *age*, s. 42.

67 Eş'ari, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, s. 132; Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s. 125.

Aşırı görüşleriyle öne çıkan bu gruplara karşı, Allah'ın varlığının ıspatı konusunda yoğun bir mücadele içinde olduğu⁶⁸ görülmektedir.

İtikadî ve kelimî görüşleriyle çağlar ötesine mesaj veren Ebû Hanife de mevâlîdendi ve geliştirmiş olduğu hareket Kûfe mürciesi olarak isimlendirilmişti.⁶⁹ Bu ekol, sünnet yurdu kabul edilen ve Arapların yoğunlukta olduğu Hicaz'a alternatif olarak görülmüştür.⁷⁰ Onlar, ağırlıklı olarak, kentleşme sürecinde yeni dini problemlerle karşı karşıya kalan şehirli mevâlî arasında kabul görmüşlerdir. İman ve amel arasında ayırım yapmaları,⁷¹ Hariciler tarafından öne sürülen büyük günah işleyenleri tekfir ederek öldürme şeklindeki bir görüşün,⁷² dini argümanlarla temelden çürütülmesi anlamı taşıyordu. Bu bağlamda Ebu Hanife önderliğindeki mevâlî ağırlıklı Rey ekolü, oldukça önemli bir rol oynamıştır.

Mürcie'nin, itikadî konuların yanı sıra fikhî konularda, daima dinde kolaylık ilkesine önem vermeleri, yeni müslüman olan mevâlî kesimin rahatlamasına yol açmıştır. Ayrıca, yeni fethedilen bölgelerde ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve siyasî pek çok problemle ilgilenmiş ve bunlara çözüm üretmişlerdir. Böylece Mürcie, ileri sürdüğü bu görüşleri sayesinde, Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşamakta olan başta Türkler olmak üzere birçok milletin, gruplar halinde İslâma girmelerini kolaylaştırmıştır. Kutlu, bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Mürcie'nin iman nazariyesi, Horasan ve Maveraünnehir'de yeni müslüman olanların Arap müslümanlarla eşit haklara sahip olabilmek için Emevî zulmüne karşı sürdürdükleri mücadalenin temelini oluşturdu."⁷³

Emevîlerin mevâlîye yaptıkları zulme karşı bir tepki olarak doğan ve farklı anlayışları hoşgören Mürcîî yaklaşım, temelde Müslümanların eşitliğini savunmuş ve siyasî, dinî ve etnik ayrımcılığa son vermek istemiştir. Bu bağlamda imana girmeyi kolaylaştırmış ve imandan çıkmayı zorlaştırmıştır. "Lailahe illallah Muhammedü'r-Rasulullah"

68 İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 413; Gurabî, *Fıraku'l-İslâmiyye*, s. 17.

69 Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 39.

70 Sönmez Kutlu, *age*, s. 63.

71 Ebu Hanife, *Kitabu'l-Alim ve'l-Müteallim*, tahk.: M.Revvâs, Kal'acî-A.el-Hindî en-Nedevî, Halep 1972, ss. 46 vd.

72 Eş'arî, *Makâlât*, s. 127 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 106.

73 Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 290.

diyen Müslümanların farklı görüş ve anlayışları dolayısıyla ve işledikleri zina, hırsızlık, öldürme vb. günahları sebebiyle, bu eylemin küfür olduğunda birleşmedikleri, alaya almadıkları, haramları helal saymadıkları sürece asla tekfir edilemeyeceği⁷⁴ şeklinde bir prensip geliştirmişlerdir.

Bu yaklaşımın yaygınlaşması ve siyasi nedenlerle ortaya çıkan bazı sorunların dinî hüviyete bürünmesi noktasında mevâlî önemli bir rol üstlenmiştir. Bu sebeple mevâlî ve sorunlarına cevap arama ihtiyacı, Mürcie'nin teşekkül sürecinde ve mevâlînin problemlerine çözüm olması açısından, kardeşlik ve eşitlik, birlik ve beraberlik, barış ve adalet anlayışı üzerine kurulu İman nazariyesi geliştirmesinde etkili olmuş görünmektedir.

3.2. Şii Hareketlerde Mevâlî Faktörü

Mevâlî unsurun Şia'nın tarihsel akışındaki rolünü belirlemek, ilk Şii olay ve hareketlerin irdelenmesiyle mümkündür. Şia'nın ve temel paradigmasının şekillenme sürecinde karşımıza çıkan ayaklanma, hareket ve düşünce biçimlerinin her birinde, mevâlînin ve eski inanç sistemlerinden ve kültürlerinden getirdikleri niteliklerin aynı derecede etkin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bu sebeple daha çok mevâlî faktörün Şii hareketlerde etkili olup olmadığı, olmuşsa etki düzeyinin ele alınması gerekmektedir.

Şiiliğin doğuşu ile ilgili ortaya konan tezler, bu mezhebin, İran ya da Arap orijinli olduğu varsayımı üzerine bina edilmiştir. Watt'a göre Şiilik ile ilgili olaylar ilk kez Araplar arasında cereyan etmiştir. Çünkü Ehl-i Beyt'in özel vasıflara sahip olduğu şeklindeki düşünce ve buna dayalı iyi ve kötü niteliklerin irsî olarak soydan geldiğine inanma, ortak Arap inancına daha uygundu.⁷⁵ Ona göre bu durum, yaklaşık 65/685'e kadar bu şekilde devam etmiş ve Muhtar'ın Arap ayaklanması ile birlikte işe Arap olmayan unsurlar da karışmıştır.⁷⁶ Esasen bu tarihe kadar meydana gelen olayların -ki buna Muhtar es-Sakafi de dahil-, ilk Şii hareketler olarak nitelendirilmesinde de tereddüt vardır ve bu olaydan sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adı etrafındaki bazı görüş ve kurgulamalarla birlikte Şiilik doğrultusundaki ilk

74 İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-İman*, ss. 3-5; Malâti, *age*, s. 35.

75 W.Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.Ruhi Fığlalı, s. 48.

76 Watt, *age*, s. 53.

farklılaşmaların başladığı⁷⁷ savunulmuştur.

Muhtar es-Sakafî olayı, mevâlî açısından oldukça önemli sayılabilecek bir hareket olarak dikkat çekmektedir. Esasen bu harekette görünüşte birbirini tamamlayan, ama özde birbirine zıt iki unsur bir arada bulunmaktaydı; bunlardan biri Hz.Hüseyin'in intikamının alınmasını isteyen Araplar ve diğeri de Emevî iktidarına karşı tepkilerini ortaya koymak isteyen mevâlîydi. Ama sınıflar arasındaki çelişki aşılamamış; Araplarla mevâlî arasındaki menfaat çatışması, Muhtar es-Sakafî'ye birtakım güçlükler çıkarmıştır. Muhtar, Arapları kazanamadığı gibi, mevâlîyi de darıltmak tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Mevâlî onu Arapların tarafını tutmakla suçlarken, Araplar da mevâlînin ganimetten hisse almasına karşı çıkmışlardır.⁷⁸ Kûfe'nin ileri gelenleri, mevâlîye fe' yden yani fethedilen ülkelerden gelen paradan pay ayırmasını ve onları kendilerine karşı kıskırtmasını gerekçe göstererek⁷⁹ karşı cepheyi güçlendirmiştir. Bundan dolayıdır ki, ayaklanmanın son dönemlerinde Muhtar, daha çok mevâlîye dayanır olmuştur.⁸⁰ Fakat önemli denebilecek ölçüde desteğini kaybeden Muhtar es-Sakafî'nin ve onu destekleyen mevâlîden bir kısmının, 67/686 yılında öldürülmesiyle⁸¹ ayaklanma bastırılmıştır. İsyanın lideri olan Muhtar, Arap asıllı olmasına rağmen destekçileri ağırlıklı olarak mevâlîdir ve bu grup, bu hareketle birlikte siyasi bir güç olarak kendi farklarına varmışlardır.⁸²

Muhtar es-Sakafî nin, Şia siyaset düşüncesine vasi ve mehdi kavramlarını Muhammed b. Hanefiyye ismini kullanarak soktuğu,⁸³

77 Muhtar es-Sakafî hareketi ve Şiiliğin oluşum sürecindeki yeri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, ss. 93-114.

78 Taberî, *age*, c. VI, s. 43 vd.; Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partileri*, çev.Prof.Dr.Fikret Işıltan, Ankara 1989, s. 131; Van Vloten, *age*, s. 27 vd.; Muhammed Abid Cabirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 527.

79 Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Ahbaru't-Tıval*, Bağdad ts., s. 278 vd.; Taberî, *age*, c. VI, s. 43 vd.

80 Watt, *age*, s. 54; E.Ruhi Fığlalı, *İmamîyye Şiası*, s. 137.

81 Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzurî, *el-Ensâbu'l-Eşraf*, tahk.Süheyl Zekkâr, Beyrut ts., c.V, s. 264; Taberî, *age*, c. VI, s. 107.

82 E.Ruhi Fığlalı, *İmamîyye Şiası*, s. 143.

83 Cabirî, *age*, s. 549 vd.

aynı şekilde bedâ düşüncesinin de Şia'ya onunla girdiği⁸⁴ iddia edilmiştir. Muhtar'a atfedilen bedâ', nübüvvet gibi iddiaların, büyük ölçüde onu kötülemeye yönelik ortaya atılan fikirler olduğu da savunulmuştur.⁸⁵

İlk Şîî hareketi olarak bilinen bir başka hareket de, yaygın kanaate göre Benî İcle kabilesinden Irak valisi Halid b. Abdillâh el-Kasrî'nin mevlası olan⁸⁶ Mugire b. Said el-İclî 'nin önderliğindeki isyandır. Şîî inanç sisteminde önemli bir yeri olan vesayet fikri bu şahısla tarih sahnesindeki yerini almıştır.⁸⁷ Onun tescime dayalı bir yaratılış nazariyesi kurduğu ve Allah'ın en büyük ismini bildiği ve bu bilgiden çeşitli güçler kazandığını, bu isimlerle ölüleri dirilttiğini, nübüvvet iddiasında bulunduğunu, Muhammed b. Abdillâh'ın beklenen mehdi olduğunu iddia ettiği nakledilmiştir.⁸⁸ Ona atfedilen bu görüşlerin kendi düşüncesi mi, yoksa hem Arap hem de mevâliden müteşekkil olan taraftarlarınca ortaya atılan iddialar mı olduğu hususunun tespiti zordur.

İlk Şîî hareketlerden biri de, Ebu Mansur el-İclî'nin önderliğini yapmış olduğu harekettir. Watt, bir Arap olan Ebu Mansur'un fikirlerinde, Arami Hristiyan tesirinden söz ederek Güney Irak mevalisinin, Arami ve Hristiyan menşeli olduğunu düşünmenin akla daha yatkın olabileceğini söyler.⁸⁹ Bir başka ilk Şîî hareketi olan Abdullâh b. Muaviye isyanına ise, birçok değişik grubun yanı sıra mevali de destek vermiştir. Bu hareketin mevâlî açısından pek önem arz etmediği anlaşılmaktadır.⁹⁰

Yukarıda ele alınan Şîî hareketler Emevi döneminde cereyan eden isyanlardır. Bu dönem içerisinde ortaya çıkan ve ilk Şîî fikirler olarak nitelendirilen vasîlik, mehdîlik ve rec'at gibi fikirler, hicri birinci asrın sonlarına doğru mevalinin devreye girmesiyle ortaya çıkmış ve daha

84 Şehristânî, *age*, c. I, s. 46; Cabirî, *age*, 558 vd.; E.Ruhi Fığlalı, *age*, s. 143; Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, c. 5, s. 290.

85 Onat, *age*, s. 114.

86 Şehristânî, *age*, I, 180.

87 Onat, *age*, s. 128 vd.

88 Eş'arî, *age*, s. 69; Bağdadi, *age*, s. 239 vd.

89 Watt, *age*, s. 56.

90 Onat, *age*, s. 134 vd.

çok bu kesim içerisinde yayılma istidadı göstermiştir.⁹¹ Söz gelimi “Mugire b. Said ve Ebu Mansur el-İclî ile birlikte vesayet fikrinin - hilafetin Hz.Ali soyuna tahsisi söz konusu edilmeksizin- bütün açıklığıyla fikir hayatına girdiği”⁹² görülmektedir. Bu şahıslar, hilafetin vesayet yöntemiyle belli bir süre kendilerine geçtiği iddiasında bulunmuşlardır.

Kentlerde yoğunlaşmış ve haklarından yoksun bırakılmış olan ve bu nedenle de birçok isyana katılan mevâlî, Kûfe’de odaklanan Şîi muhalefetine de önemli bir rol üstlenmiştir. Emevîleri devirmek ve toplumun diğer kesimleriyle eşit haklara kavuşmak üzere ehl-i beyt kavramı üzerinde yoğunlaşmışlardır.⁹³ Bunun etkisiyle Abbasîler de propagandalarında “er-Rıza min âl-i beyt” söylemini kullanmışlar ve adalet getireceklerini vadederek, Emevî iktidarına muhalif olan bu kitleyi yanlarına almayı başarmışlardır.⁹⁴

Şia’nın, daha sonra teşekkül eden imamet anlayışlarında da ehl-i beyt motifi ve bununla ilintili on iki imam dizisi önemli görülmüştür. Şia’nın imamet modelinin en temel niteliği; nas, vasiyet ve imamın masumludur.⁹⁵ Bu kurgunun doğruluğunu kanıtlamak için, bu konuda nass olduğunu,⁹⁶ Hz. Peygamberin kendisinden sonra kimin imam olacağını bildirdiğini,⁹⁷ ama Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın Hz. Ali’nin Allah’tan ve Peygamber’inden gelen imamet hakkını gasp ettiklerini ileri sürmüşler ve dinî geleneği tartışmaya açmışlardır.

Şiiliğin en karakteristik özelliği olan ve Şia’nın kendine özgü diğer görüşlerinin oluşmasında çekirdek görevi gören imamet meselesi,⁹⁸ Emevîlerin Hz.Ali’yi siyaseten destekleyenlere ve mevâlîye yaptığı haksız ve adaletsiz uygulamaları sonucu şekillenmiştir. Böylece dini, bir

91 Onat, *age*, s. 139 vd.

92 Onat, *age*, s. 141.

93 Sönmez Kutlu, “‘Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, *İslamiyat*, Ankara 2000, c.III, sayı:3, ss. 99-120.

94 Taberî, *age*, c. VII, s. 421; İbn Esir, *el-Kamil fi’l-tarih*, c. V, s. 360; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıtas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefâ*, İstanbul 1977, s. 14.

95 Bağdadî, *Usulu’-d-din*, s. 278 vd.

96 Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, c. XX/2, s. 60.

97 Şehristanî, *el-Milel ve’n-nihal*, c. I, s. 163 vd.

98 H.Onat, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar”, *İslami Araştırmalar*, c.III, sayı: 3, s.138.

kişiye itaatten ibaret saymışlar ve şeriatın hükümlerini muayyen bir şahıs üzerine tevil etmişlerdir.⁹⁹ Esasen gizli iken veya geçici bir zaman için gözden kaybolmuşken geri dönecek olan liderin fizikî yönden tasavvuru ve karizmatik bir özellik kazandırılması, çok güçlü dinî ve siyasi lider varlığını göstermektedir. Sağlam düşünceden yoksun topluluklar, liderlerinin çekici yönlerine bilinçsizce bağlanırlar ve diğer insanlardan farklı olduğunu sanarak ölümünde paniğe kapılırlar. İşte Şia, devletten görmediği adaleti kendi liderinin gerçekleştireceğini ve yeryüzünü adaletle dolduracağını düşünmüş¹⁰⁰ ve bu düşünce İslâm öncesi kültürden getirdikleri motiflerle mecz olarak değişik bir hal almıştır.

Mesih-Mehdi inancının da, İslâm düşüncesine ve kültürüne girmesinde mevâlî unsur etkili olmuştur.¹⁰¹ İslâm tarihinin ilk yıllarında Emevîlerin kendi soylarının üstünlüğünü esas alan uygulamaları; sosyal adaletsizliğe neden teşkil etmiş ve bu adaletsizlik insanları farklı görüşlere ve eylemlere yöneltmiştir. Öyleki bir takım kişilerin istismarı sonucu, yeryüzünü adaletle dolduracak nitelikte insanların ölümler arasında gelip insanları kurtarmaları beklenmiştir.

Sonuç olarak ilk Şii hareket ve fikirlerin teşekkülünde ve Şiilik adı altında yeni bir manevi paradigmanın oluşum sürecinde, mevâlî, farklı etki düzeylerinde olsa da rol oynamıştır.

3.3. Kentleşme Sürecinde Felsefî İlgi ve Mu'tezilî Bakış Açısı

Sosyal değişme ve hızlı kültür değişimi, yeni ve farklı kitlelerin birbiriyle tanışmasına, kaynaşmasına ve iletişim kurmalarına yol açmıştır. Özellikle de mevâlî yani Arap dışı unsurlar, dinin doğruluğunu rasyonel biçimlerde arama ve nassı çağın paradigmalarına uygun düşecek şekilde aklî çerçevede ve insan özgürlüğüne vurgu yaparak yorumlama ihtiyacı hissetmiştir. Bu durum Mu'tezilî düşünce sisteminin ve özgürlükçü söylemin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu geleneğin ortaya çıkmasında, gelişmesinde ve özgün bir duruş geliştirmesinde mevâlînin etkin bir rol üstlendiği dikkat çekmektedir.

Ekol mensuplarının ağırlıklı olarak mevâlî kesimden olduğu

99 Şehristani, *age*, c. I, s. 18

100 Daha geniş bilgi için bkz. Şehristanî, *age*, c. I, 18; E.Ruhi Fığlalı, *İmamîyye Şiası*, ss. 174-180.

101 Mehdi mesih inancı ile ilgili olarak bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, ss.246-288; Avni İlhan, *Mehdilik*, İzmir 1976, ss. 37-92.

anlaşılmaktadır. Öncü isimlerden Vasil b. Atâ'nın Beni Dabbe'nin, bazılarına göre de Beni Mahzumûn mevlası,¹⁰² Amr b. Ubeyd'in ise Basra'nın en güçlü kabilelerinden olan Temim kabilesinin,¹⁰³ diğer bazı rivayetlere göre de Beni Ukayl kabilesinin mevlası¹⁰⁴ olduğu nakledilmiştir. Her iki düşünür de, döneminde ilmin ve gelişmenin merkezi olan Hasan Basrî'nin meclisinde bulunmuş ve daha sonra farklı bir yaklaşım sergileyerek ilk Mu'tezilî fikirlerin oluşumunda etkili olmuşlardır.

el-Menziletü beyne'l- Menzileteyn fikrini ilk kez ortaya koyan Vâsıl b. Atâ (131/748),¹⁰⁵ va'd ve va'id prensibinde yoğunlaşan ve derinleşen Amr b. Ubeyd (144/761),¹⁰⁶ bu fikirleri öne sürerken yetiştikleri çevreden etkilenmişlerdir. Söz gelimi Amr b. Ubeyd, "Allah mukâfatı va'detmiş, ceza ile de tehdit etmiştir. Öyleyse va'dini de, va'idini de yerine getirecektir" görüşünü öne sürdüğünde, muhaliflerince, Arap dilini ve örfünü bilmemekle suçlanmış ve acem olduğu için af ve bağışa meyilli Arap mantalitesine vukufiyeti olmamakla¹⁰⁷ itham edilmiştir.

İlk Mu'tezilî fikirlerin oluşmasında, mevâlî'den olan insanların önemli bir etkisi vardı. Vâsıl ve arkadaşları, Zerdüşt, Mazdek ve Mani dinlerinde yer alan ikili tanrı düşüncesine karşı mücadele vermiş¹⁰⁸ ve Mu'tezilî tevhid anlayışının oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Daileri de eski İran dinlerinin yaygın olduğu Horasan, Ermenistan ve diğer beldelere gitmişler ve itizalî ilkeleri yaymaya çalışmışlardır.¹⁰⁹ Mu'tezilî fikirlerin mimarı sayılabilecek kimselerin mevâlîye mensup oldukları ve

102 Yakut, *Mu'cemu'l-Udeba*, Beyrut 1357/1938, c. XIX, s. 243; İbn Hallikan, *Vefayatu'l-ayan ve enbau ebnai'z-zaman*, ed.: İhsan Abbas, Beyrut 1972, c. VI, s. 7.

103 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-tarih*, c. X, s. 78; Zehebî, *Mizanu'l İtidâl*, c. III, s. 273.

104 İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-ayan*, c. III, s. 460.

105 Şehristanî, *age*, c. I, s. 25; Irakî, *el-Fıraku'l-mufterika beyne Ehli'z-zeyğî ve'z-zandaka*, tahk.: Y. Kutluay, Ankara 1961, s. 47.

106 İbn Kuteybe, *Uyunu'l-ahbar*, c. II, s. 142; Zehebî, *Mizanu'l-itudâl*, c. III, s. 273; Askalanî, *Tehzibu't-tehzib*, c. VIII, s. 71.

107 İbn Kuteybe, *age*, c. II, s. 142; Askalanî, *age*, c. VIII, s. 71.

108 İsfahani, *Eganî*, c. III, s. 24 vd.; İbn Murtaza, 35; Kadî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-itizâl*, 241; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.: M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, s. 123.

109 Cahız, *el-Beyân ve't-tebyin*, I, 37 vd.; Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev.: Osman Tunç, 186.

eski İran dinlerine karşı fikri mücadele verdikleri anlaşılmaktadır.

Vasıl b. Atâ'nın ve Amr b. Ubeyd'in kendi din ve kültür çevreleriyle yaptıkları tartışma oturumları da sonradan teşekkül edecek Mu'tezilî Tevhid anlayışına başlangıç teşkil etmiştir. Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin sözkonusu olmadığı, Allah'ın parçalara ayrılamayacağı ve bölünemeyeceği, Allah'ın kudret, hay ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı¹¹⁰ ve benzeri fikirler sonraki dönemde bu geleneğe dahil olmuştur.

Mu'tezile'nin beş ilkesinin teşekkülünün en önemli ismi Ebû'l-Hüzeyl (227/841) de, Fars kökenli olup, Abdulkays'ın mevlâsıdır.¹¹¹ Ebu'l-Hüzeyl, - yaklaşık olarak Mehdi (169/785) döneminden itibaren başlayarak Me'mun (218/833) dönemini içine alan zaman dilimi içerisinde - Ehl-i kitab, Seneviyye vb. diğer din mensuplarıyla ve İslâm fırkalarıyla yaptığı münazaralar ve felsefe kitaplarını incelemesi neticesinde, Allah-âlem ilişkisi, cisim, *cüzü la yetecezza*, hareket, sükûn, ilahî sıfatlar, makdûrâtın sonluluğu, ehl-i cennet ve ehl-i cehennem hareketleri gibi konularda derinleşmiş ve onunla Mu'tezile'nin en önemli esası olan *tevhîd prensibi* teşekkül etmiştir.¹¹²

Mu'tezile'nin bir sonraki jenerasyonunda yer alan Ebû Ishak en-Nazzâm İbrahîm b. Seyyâr da mevâlî kesimindedir. Felsefî ilimlerde derinleşen Nazzam, Seneviyye/Dualistler, Sümeniyye/Budizm ve filozofların ilmî tartışmalarına katılmış ve Mu'tezilî düşünce sisteminin teşekkülünde etkin bir konuma yükselmiştir.¹¹³ Mu'tezile bu çerçevede Ehl-i Kitapla birlikte Seneviyye/Dualistler, Sümeniyye/Budizm, mühlid filozoflar ve zanadıkayla mücadele etmiştir. Mu'tezilenin bu akımlarla ilişki kurması İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına

110 Eş'arî, Makâlât, 155 vd.; A.Mahmud Suphî, *Fi İlmi kelâm*, ss. 122 vd.

111 Kadî Abdulcebbâr, *Fadlû'l-itizal*, s. 254; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, c. VI, s. 3132; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî (764/1363), *Kitabu'l-Vafi bi'l-Vefayat*, tahk.: Muhammed b. Mahmud-İbrahim b. Süleyman, Wiesbaden 1981, c. V, s. 161.

112 Ebu'l-Hüzeyl'in diğer din mensuplarıyla Tevhit çerçevesinde yaptığı münazaralar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kadî Abdulcebbâr, *Fadlû'l-itizal*, s. 258; Hatib Bağdâdî, *age*, c. III, ss. 367-368, Şerif Murtaza, *Emali*, c. I, ss. 124-125; Safedî, *Vafi*, c. V, s. 162; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, c. VI, s. 3133 vd.; Abdülhakim Belbâ, *Edebu'l-Mu'tezile ila nihayeti'l-karni'r-rabii'l-Hicrî*, Kahire ts., ss. 208-209; Josef Van Ess, Josef, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *Encyclopaedia Iranica* (Eİr), London 1983, c. I, s. 319.

113 Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. VI, s. 97; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 131.

yönelikti.¹¹⁴ Mu'tezile, dinî düşünce alanında akla büyük önem veren ve aklî tartışma metodunu ilk kullanan ekollerden biridir. Bu metodu, düşmanlarının yöntemlerini öğrenerek İslâmı savunma ve onların metoduyla onlarla mücadele etmek suretiyle kullanmışlardır. Mu'tezile mensuplarını aklî istidlal ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları,¹¹⁵ mensuplarının mevâliden olması, kendilerini yabancı din ve kültürlerle cevap verme zorunda hissetmeleri ve Yahudi ve Hristiyanlarla sürekli diyalog halinde olmaları ve eski felsefî görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevk etmiştir.¹¹⁶ Arap edebiyatında mahir olmaları, özellikle de ikna kabiliyeti, hasmı susturma gücü ve güzel sözlerle cezbetme yetenekleri, bu konuda onları cesaretlendiren ve güçlü kılan etkenlerdir.¹¹⁷

Nazzâm'ın öğrencisi Cahız'ın da mevâlî olduğu ve Habeşli bir zenci soyundan geldiği rivayeti¹¹⁸ bulunmaktadır. Ama onun *Mefâhirul-Kahtâniyye 'ale'l-Kinâniyye ve sâiri'l-Adnâniyye* (Kahtâniyyenin Kinâniyye ve Diğer Adnânîlere Karşı Övünme Vesileleri) adlı bir kitap telif ettiği nakledilmiştir. Bu durumda onun Arap olabileceği ihtimali de söz konusudur. Fakat ilginç bir şekilde Cahız'ın *Fadlu'l-mevâlî ale'l-Arab* (Mevâlî'nin Araba üstünlüğü) adlı başka bir kitap yazdığı da rivayet edilmiştir. Bu durumu Bağdadî eleştirmiş ve Cahız'ın çelişkilerine vurgu yapmıştır.¹¹⁹ Cahız'ın, *Kitabu's-Sudan ve'l-Bîzan*,¹²⁰ *Fezailu'l-Etrak*¹²¹

114 İbn Murtaza, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal min eczai Kitabu'l-Bahr ez-Zahhar el-Cami` li-mezahibi ulemai'l-emsar*, tahk.: Muhammed Cevad Meşkur, Tebriz 1959, ss. 1-3; Albert Nasri Nader, *Ehemmu'l-firaki'l-İslâmiyyeti's-siyasiyye ve'l-kelebiyye*, Beyrut, ts., s. 38.

115 Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, s. 54.

116 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev.E.R.Fıçlalı-O.Eskicioğlu, İstanbul 1970, s. 161; Ayrıca Mu'tezile ile diğer din ve kültürler arasındaki etkileşim hakkında daha geniş bilgi için bkz. George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tezilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), ss. 59-87.

117 Bkz. Cahız, *Beyân ve't-Tebyin*, c. I, ss. 77-107; Velid Kassab, *et-Turasu'n-nakdi ve'l-belaği fi'l-Mu'tezile*, s. 27.

118 İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan ve Enbau Ebnai'z-Zeman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1970, c. III, s. 470 v.d.; Yakut el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l-Udeba İrşadi'l-Erib ila Ma'rifeti'l-Edib*, tahk.İhsan Abbas, Beyrut 1993, c. V, s. 2101; İbn Nedim, *Fihrist*, tahk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988, s. 208.

119 Bağdadî, *age*, s. 177.

gibi eserleri, Arap dışı unsurların durumuyla ilgilendiğini ve yaşadığı dönemdeki yeni kültürlerin İmparatorluk bünyesine entegre olmasında bir rol üstlendiğini göstermektedir.

İslâm coğrafyasının genişlemesi ve yeni kültürlerin katılımıyla farklı düşünce kalıpları oluşmuştur. Bu süreçte Mu'tezili bilginler, eski din ve kültürleriyle münazara ve mücadelede olgunlaştırdıkları metot ve tekniklerle yeni bir sistemin gelişmesine imza atmışlardır. Felsefeye ilgi duymaları ve böylece felsefi donanıma sahip olmaları, ağırlıklı olarak mevâlî kesimden olan Mu'tezilî bilginlerin, görüşlerini ve ilkelerini şekillendirmiş; dini okuma ve yorumlamada yeni bir paradigma oluşturmalarını sağlamıştır.

4. Sonuç

Sosyo-politik alanda cereyan eden olayların, siyasi nitelikli haksızlıkların ve yanlış uygulamaların, müslüman toplumun bölünüp parçalanmasına sebep olduğu, hayatın her alanında belirleyici bir konumda olan dinin kişi, grup ya da kitleler tarafından istismar aracı yapıldığı ve böylece bir çok fırkanın doğmasına zemin oluşturduğu görülmektedir. İslâm tarihinde görülen mezheplerin önemli bir kısmının, siyasi ve dünyevi çıkar endişeleri sonucu ortaya çıktığı gerçeğinin bir boyutunda, mevâlî de vardır. Bu kesim, Emevîler döneminde elde ettiği siyasi malzemeyi iyi bir şekilde kullanmış ve olaya dinî bir içerik kazandırarak mezheplerin ve görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Mevâlînin ve sorunlarının, her mezhebin oluşumunda birincil derecede etkin olduğunu söyleyebilmek pek de mümkün değildir. Mürcie mezhebinin iman nazariyesinin şekillenmesinde, mevâlînin problemlerine çözüm bulma isteği etkili olmuştur. Şia açısından bakıldığında, ilk Şii hareketlerin bünyesinde Arap unsurun yanında mevâlînin de bulunduğu ve bazı fikirlerin teşekkülünde/ya da kabul edilip geliştirilmesinde önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Mu'tezili ilkelerin ve fikirlerin oluşum sürecinde ise, fetihlerle İslâm coğrafyasına giren kitlelerin ve felsefi tercüme faaliyetinin oluşturduğu "hızlı kültür değişimi" olgusunun etkinliği kendini hissettirmiştir.

120 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, c. V, s. 2119; Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, III, 115.

121 Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, c. III, s. 115.

Her insan, içinde yetiştiği ve yaşamını sürdürdüğü toplumun ürünüdür. Mevâlinin de, yetiştikleri çevrede şekillenen hayat felsefelerinin, İslâm olmalarından sonra yaşadıkları siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel olayların, onların dini anlama ve yorumlama tarzını belirlemede etkili olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, kanaatimizce, Kur'an'ı anlama ve algılama metotları, ya da bir kısmının Kur'an'daki müteşabih ayetlerden yararlanmak amacıyla kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamaları ve nassa ilişkin kanıtlara bağlandıklarını iddia etmeleri, mezheplerin ve görüşlerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Özet

Mevâli, genel olarak, İslam'ın ilk döneminde, Arap kökenli olmayan müslümanlar için kullanılan bir isimdir. Bu kesim, Emevî iktidarının Arapçılığı öne çıkaran siyasetinden olumsuz yönde etkilenmiştir. Abbasiler döneminde ise, siyaset, ilim ve düşünce alanlarında öne çıkmıştır. Mevâli, itikâdî mezheplerin oluşum sürecinde ve bazı fikirlerinin teşekkülünde farklı etki düzeylerinde de olsa, tesirli olmuştur. Bu bağlamda, bu makale, mevâlinin mezheplerin görüşlerinin oluşmasındaki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

KUR'AN YORUMUNDA ÇOKANLAMLI LAFIZLARA YAKLAŞIMLAR

Mesut Okumuş *

Abstract

Approaches to the Polysemic Words at the Qur'anic Exegesis

The scholars of Islam in general and the Islamic jurists and Qur'anic commentators in particular, studied the Qur'an from different aspects. There are a lot of polysemic (al-vucûh) and homonymic words at the Qur'an and the sunnah. We studied at this article the approaches of the some Islamic jurists and Qur'anic commentators to the interpretation method on the several meaning words at the Qur'an. In addition that we have described and discussed the polysemic and synonymic words and their meaning scopes at the Qur'anic sciences especially at the science of al-vucûh and al-nazâir.

Key words: Polysemic words, Islamic jurists, exegetes, Qur'an, commentary, al-vucûh.

Giriş

Arapça'da kelime, "müfred mana için türetilmiş lafızdır" şeklinde tanımlanmakta ve Arap dilbilimcileri kelimeleri kendi içinde isim, fiil ve harf (edat) olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Kelimeler biraraya gelerek cümleleri, cümleler biraraya gelerek paragrafları ve daha büyük parçaları, onlar da biraraya gelerek metinleri ve söylemleri oluşturmaktadır. Her hitap ya da her metin, hatibin veya yazarın hedef aldığı kitleye veya muhatab(lar)a vermek istediği mesajın, anlatmaya çalıştığı meramın, iletmek istediği düşüncelerin tercümanı olmaktadır.

Kuşkusuz kelime ve kavramlarla cümleler ve metinler arasında geçişli bir ilişki bulunmaktadır. Be nedenle olsa gerek, kelimelerin anlamları yok kullanımları vardır denilmiştir. Kelime ve kavramlar içinde yer aldıkları cümlelere ve metinlere anlam kazandırdıkları gibi, cümleler ve metinler de kullanım esnasında kelimelerin asıl veya yan anlamlarından hangisinin kastedildiğini ortaya koyarlar. Diğer bir

* Yrd. Doç. Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, e-mail:drmokumus@yahoo.com, okumus@gazi.edu.tr.

deyişle kelimeler giyecekleri elbiseyi veya elbiseleri gerçek parçasını oluşturdukları cümle veya cümleler bütününden, yer aldıkları bağlamdan ve ait oldukları söylemden alırlar.

Hemen her dilde olduğu gibi Arapça'da da zıtanlamalı, benzer anlamlı, eşanlamalı ve çokanlamalı lafızlar bulunmaktadır. Dini nasslarda ve özellikle de Kur'an'da çokanlamalı lafızların sıklıkla yer alması, gerek yöntem açısından usûl-u fıkıh ve onun yaşanan hayattaki uygulaması olan furûda ve gerekse tefsir usûlünde ve doğrudan Kur'an tefsirine dair yazılan eserlerde görülen ihtilaf sebeplerinden, Kur'an yorumcuları arasındaki yorum farklılıklarının önemli nedenlerinden birisidir. Kısacası, dini nassların bu özelliği, ulemânın, şâri'in çokanlamalı lafızlarla neyi murad ettiği konusunda farklı görüş serd etmelerine yol açmış, bu durum müfessirler arasında gözlenen çeşitli ayetlerin yorumlanması hususundaki ihtilaf sebeplerinden ve farklı yaklaşımların önemli etkenlerinden biri olmuştur.¹

Gerek tefsirde ortaya çıkan yorum farklılıklarını etkilemesi ve gerekse fıkıh ilminde hüküm çıkarma ameliyesindeki önemi sebebiyle fukahâ ve müfessirler çokanlamalı sözcüklerin mahiyetinin belirlenmesi, çokanlamlılığın sebepleri ve çokanlamalı lafızların anlama ve hükme delaletlerinin nasıl olacağı konusuna ayrı bir önem vermişlerdir. Benzer bir tutum Kur'an'da yer alan edebî sanatlarla ilgilenen ulemâ için de geçerlidir. Elinizdeki incelemede fukahânın, rivayet ve dirayet tefsiri alanında eser veren bazı Kur'an müfessirlerinin ve bu arada tefsir usûlünde doğrudan çokanlamalı lafızları inceleyen el-vücûh ve en-nezâir müelliflerinin dini nasslarda yer alan müşterek lafızlar konusuna yaklaşımlarını ortaya koymaya ve karşılaştırmalı bir incelemesini yapmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi fıkıh ve tefsir, fukahâ ve müfessirler derken birbirlerinden tamamen bağımsız biri diğerinden tamamen farklı iki karşıt disiplinden ve ulemâ sınıfından bahsetmemekteyiz; edemeyiz de, zira bunun hiç bir meşru dayanağı olamaz. Nitekim kadim gelenekte de bu iki alan aynı bütünün parçaları olarak görülmüş, Kur'an müfessirleri arasında fıkıh alanında eser veren alimler çıktığı gibi, fukahâ arasında da tefsir alanında eser veren müellifler yetişmiştir. Dahası tefsir tarihi sürecinde her iki disiplinin tefsirdeki sentezi mahiyetinde fikhî tefsir

1 eş-Şayi, Muhammed b. Abdurrahman b. Salih, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, Mektebetu'l-a'bikân, Riyad 1995, s. 78.

olarak adlandırılan bir tefsir disiplini sürekli olarak var olagelmıştır. Dolayısıyla burada yapmak istediğimiz şey aynı soruna farklı vecheleriyle nasıl bakıldığını ortaya koyarak meseleye disiplinler arası da'yânışma anlayışı içerisinde karşılaştırmalı olarak yaklaşma, aynı konuya farklı açılardan nasıl bakıldığını ortaya koyarak bazı kıyaslamalar yapma düşüncesidir.

Bu noktada önce, konunun esasını teşkil eden isim, müsemmâ ve tesmiye konusuna daha sonra lafız ve mana ilişkilerine değinmenin, daha sonra da çokanlamlılığın mahiyeti, ortaya çıkışını sağlayan etkenler ve tezahür şekillerini incelemenin daha yararlı olacağı kanaatindeyiz.

İsim-Müsemmâ, Lafız -Mana İlişkileri

İsim, müsemmâ ve tesmiyenin ne olduğu, bunların içeriği ve birbirleriyle olan ilişkileri geçmişte Arap dilcileri arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı dilciler isimle isimlenenin aynı şey ancak isimlendirmenin farklı olduğunu söylemiş; bazı alimler isimle isimlendirmenin aynı, ancak isimlenenin farklı şey olduğunu; bazıları da isimle isimlenin bazen aynı bazen de farklı olduklarını söylemişlerdir. Ebu Hamid el-Gazzalî'ye (ö.505/1111) göre aslında bu görüşlerin hiçbiri doğru değildir; zira doğru olan yaklaşım isim, müsemmâ ve isimlendirmenin eş anlamlı değil birbirlerinden farklı şeyler olduğudur.²

Ebu Hamid el-Gazzalî, lafız-mana ilişkilerini, başka bir deyişle isim, müsemmâ ve tesmiyenin mahiyeti ve birbirleriyle olan ilişkilerini, önce nesnelere kendinde varlık (*a'yân*), zihinde varlık ve dilde varlık şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre nesnelere kendinde varlığı, her nesnenin bizzat kendine özgü olan, insan zihninden tamamen bağımsız gerçek varlığıdır. Zihinde varlık ise herhangi bir kendinde varlığın veya nesnenin sûretinin insan zihnindeki bilgisel varlığıdır. Dilde varlık ise a'yânda varlığa mutabık olan insan zihnindeki varlığın dil ile söylenmesinden ibarettir. İşte isim, müsemmâ ve tesmiye de bunların birbirleriyle olan ilişkilerinden doğan şeylerdir. Bu ilişkilerin bir sonucu olarak müsemmâ kendinde varlık; isim, a'yânda varlığın insan diliyle ifade edilmesi; tesmiye de insanın

2 Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu'l-esnâ şerhu esmâullâhi'l-hüsnâ*, Matbaatu't-Tekaddum, Mısır 1322h., ss. 4-5.

gerçekleştirdiği bu ameliyenin adıdır. Örneğin “gökyüzü” ve “ateş” insan zihninden tamamen bağımsız ve kendinde birer varlık olarak mevcutturlar, bu onların a’yândaki varlığıdır. “Gökyüzü” ve “ateş”in bir de bizim zihnimizde olan ancak onların kendinde varlığına uygun düşen bir varlıkları (*sûret*) daha vardır ki, bu da onların bizim aklımızdaki zihinsel varlığıdır. Son olarak “göğün” ve “ateş”in dilimizle söylediğimiz bir varlıkları daha bulunmaktadır ki, bu da onların dildeki varlığıdır. İşte bütün bunlar isim, isimlenen ve isimlendirmenin birbirlerinden farklı şeyler olduğunu, ismin müsemâmaya delalet etmesi için insanın yaptığı bir adlandırma ameliyesinden ibaret olduğunu göstermektedir.³

Dış dünyanın kendine özgü varlığı ve ondaki nesnelere farklılığı ve çeşitliliğine benzer şekilde, dilin de kendine özgü bir dünyası bulunmakta ve dildeki lafızların manalarla ve lafızların birbirleriyle olan ilişkileri de farklı şekillerde tezahür etmektedir. Gazzalî, farklı manalara (*müsemâmâ*) nispetle değişik lafızlar arasındaki anlamsal ilişkilerin çeşitli menzilleri bulunduğunu ifade ederek bunlardan dördünü örnek olarak seçmektedir. Lafız-mana ilişkilerini ortaya koyan örnekleri de 1-Müterâdif lafızlar, 2-Mütebâyin lafızlar, 3-Mütevâtî lafızlar ve 4-Müşterek lafızlar şeklinde sıralamaktadır.

Müterâdif, Arapça’da içki için kullanılan “akar” ve “hamr”; aslan için söylenen “esed” ve “leys” sözcükleri gibi “aynı müsemâmâ/mana için kullanılan farklı lafızlar” demektir. Burada ortaklık lafızda değil manadadır.⁴ Bu açıklamaya göre müterâdif kelimesinin Türkçe karşılığı eşanlamlılık/anlamdaşlık olmaktadır. Nitekim Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413) de mü(te)râdif kavramını “müsemâmâsı tek, isimleri çok olan kelime” şeklinde tanımlamakta ve onun ‘müşterek’in tersi olduğunu ifade etmektedir.⁵

Gazzalî’ye göre *mütebâyin* ise “farklı müsemâmâlar için kullanılan farklı lafızlar” demektir. Bu tür sözcüklerde ne isim, ne müsemâmâ, ne lafız, ne de mana bakımından herhangi bir ortaklık yoktur. İnsan, at,

3 Gazzalî, *el-Maksadu’l-esnâ*, ss. 5-6; *el-İktisâd fil i’tikad*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 80; *Mi’yâru’l-ilm*, Matbaay-ı Kürdistân el-İlmiyye, Mısır 1911, ss. 38-39.

4 Gazzalî, *el-Mustasfâ fi’l-ilm*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 26.

5 Cürçânî, *et-Ta’rifât*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Alemu’l-Kütüb, Beyrut 1987, s. 262.

ağaç sözcükleri gibi. Bu da lafızlar arasında gözlenen farklı anlamlılıktır.

Mütevâtî'ı, "sayı bakımından birbirlerinden farklı ancak anlamda ortak olan nesnelere için kullanılan isimler" demektir. Zeyd, Amr, Bekir ve Halid için 'insan' isminin kullanılması; cisim olmadaki ortaklıkları sebebiyle gök, yer ve insana 'cisim' isminin verilmesi gibi. Gazzalî'ye göre belirli bir kayıtla kayıtlanamaksızın (*mukayyet*) zikredilen her mutlak isim böyledir, zira mutlak isim müsemmalarının her biri için *mütevâtî* olarak kullanılır. 'Renk' isminin siyahlık, beyazlık ve kırmızılık için kullanılması bu kabildendir.⁶ Aslında bu tanım sözcüklerin anlam olarak birbirlerini içerme durumunu göstermektedir ki, Türkçe'deki karşılığı altanlamlılık ve üstanlamlılık ilişkisidir. Örneğin isimler arası ilişkilerde "elma" ve "portakal" ile "meyve" arasında altanlamlılık; "meyve" ile "elma" ve "portakal" arasında ise üstanlamlılık ilişkisi bulunmaktadır.⁷

Gazzalî'nin isim-müsemma, lafız-mana ilişkileri bağlamında zikrettiği dördüncü tanım ise, asıl inceleme konumuz olan müşterek lafızlardır. Bu noktada müşterek lafızla ilgili yapılan tanımlara geçebiliriz.

Çokanlamlılık Tanımları

Ebu Hamid el-Gazzalî, *müştereki*, "tanımları ve hakikatleri kesinlikle farklı olan muhtelif müsemmalar için kullanılan isimler" şeklinde tanımlamaktadır.⁸ Buna göre müştereklikte lafız aynı kalırken manalar farklılık göstermektedir.⁹ Bu tanımlamaya göre müşterek kavramının Türkçe'deki karşılığı çokanlamlılık olmaktadır. Bazı kaynaklarda müşterek, çok mana için vazedilmiş lafız şeklinde tanımlanmakta ve burada çoğun birden fazlalığı ifade ettiği söylenmektedir.¹⁰ Benzer şekilde Seyyid Şerif Cürcânî de (ö.816/1413) *müştereki* 'ayn' kelimesi

6 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s.26; Tanımlar için ayrıca bkz. el-İsfahânî, Rağîb, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, tahk.: Ahmed Hasan Ferhad, Daru'd-Davet, Kuveyt 1984, ss. 29-30.

7 Kıran Zeynel; Kıran Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayınları, Ankara 2001, s. 245.

8 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s.26; *Mi'yâru'l-ilm*, ss.46-47; Benzer açıklamalar için bkz. el-Müberred, *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelefe ma'nâhu*, tahk.: Ahmed. M. Süleyman Ebu Ra'd, Kuveyt 1988, ss. 46-47.

9 el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, ss. 29-30.

10 el-Bereketî, M. Amim el-İhsan el-Müceddidî, *Kavâidu'l-fikh*, Karaçi 1986, c. I, s. 460; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 269.

gibi “bir çok türetmede çok fazla manaya gelen lafız” şeklinde tanımlamakta ve burada çokluğun azın değil birin karşılığı olan çokluk olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak müşterek birden fazla anlamı olan lafız olmuş olmaktadır.¹¹

Fıkıh usûlcülerinin yaptığı lafz-ı müşterek tanımları da yukarıda zikredilen tanımlarla paralellik göstermektedir. Gazzalî'nin tanımını yukarıda nakletmiştik. Bazı usûlcülerse ‘lafz-ı müşterek’ terimini şu şekilde tanımlamaktadır: “İlk türetilmede (*vad'*) gerçek olmaları dolayısıyla iki ve ya daha fazla müsemmâ/mana (hakikat) için türetilmiş lafızdır.” Burada iki farklı gerçeklik ile tek bir gerçekliği ifade eden tek anlamlı isimler hariç tutulmuştur. İlk türetilme ile kavramın bir şeye hakiki diğer şeye mecâzî olarak delalet etmesi hariç tutulmuştur. Gerçek olmaları dolayısıyla ifadesiyle de manaların mecâzî olarak değil gerçek olması amaçlanmıştır. Bu bakış açısıyla müşterek lafız *mütevâtî* (üstanlamlı) lafızdan ayrılmıştır, zira üstanlamlı lafız ayrı ayrı muhtelif mahiyetler için kullanılır, ancak bu muhtelif mahiyetlerin öyle olması sebebiyle değil, muhtelif mahiyetlerin *mütevâtî* lafzın manasına dahil olmaları sebebiyledir.¹²

Tabii burada çokanlamlılık kadar çağdaş dilbilimde gündeme getirilen eşadlılık olgusuna da dikkat etmek gerekir. Yukarıda yer verilen tanımlarda çokanlamlılıkla eşadlılığın birlikte düşünüldüğü görülmektedir. Modern dilbilimde ise çokanlamlılıkla eşadlılık arasında bir ayırım yapılmakta ve çokanlamlılık, değişik etkenlerin bir sonucu olarak bir göstergenin yansıttığı temel anlamın yanı sıra yeni yeni kavramları da anlatır durumda olması şeklinde tanımlanmaktadır.¹³ Eşadlılık ise, belirli bir dil içinde birbirinden bütünüyle ayrı iki ya da daha çok kavramın ses ya da yazım açısından aynı nitelikteki göstergelerle dile getirilmesi şeklinde tanımlanır. Kişi zamiri olan *ben* ile tendeki ufak leke yada kabartıyı gösteren *ben* buna örnektir. Çağdaş anlambilimcilere göre çokanlamlılıkla eşadlılığın birbirine

11 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 269.

12 er-Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c.I, ss. 96-97; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, tahk.: Muhammed Said el-Bedri, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, c. I, s. 45; es-Sübkî, Ali b. Abdulkâfi, *el-İbhâc*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1404, s. 248.

13 Doğan Aksan, *Anlambilim, (Anlambilim Konuları ve Türk Anlambilimi)*, Engin Yayınları, Ankara 1999, s. 70.

karıştırılmaması ve ikisi arasındaki ayırımı dikkat edilmesi gerekir. Çokanlamlılıkta bir göstergenin (kavramın) temel anlamının yanı sıra onunla mutlaka ilişkisi bulunan yeni yeni anlamlar kazanması söz konusudur. Eşadlılıkta ise birbiriyle anlamca ilgisi bulunmayan kavramlar, bir raslantı ya da kimi zaman yabancı bir dilden alınan öğelerle eşlik nedeniyle aynı göstergeyle anlatılır duruma gelmiş olmalarıdır¹⁴. Eşadlılıkta farklı anlamdaki iki ya da daha çok sözcük zaman içinde geçirdikleri ses ya da biçim değişikliği sebebiyle birbirine yaklaşması ve kaynaşması sonucu sesteş durumuna gelebilir. Eşadlılığın bir diğer sebebi de yabancı sözcüklerin herhangi bir dile geçmesi ve yerleşmesi, bunun sonucu olarak aynı anlama gelen sözcüklerin birlikte kullanılır ve yaşar duruma gelmeleridir.¹⁵

Seyyid Şerif Cürcânî, çokanlamlılık konusunda bazı ilave bilgiler de vermektedir. Onun verdiği izahata göre çokanlamlı sözcük bütün anlamlarına nispetle müşterek, tek tek her bir anlamına nispetle de belirsiz (*mücmel*) sayılmaktadır. Yine ona göre iki şey arasındaki müştereklik; Zeyd ve Amr'ın insanlıkta ortaklığı gibi tür bakımından olursa '*mümâsele'*'; insan ve atın hayvanlıkta ortaklığı gibi cins bakımından olursa '*mücânese'*'; bir metre elbise ve bir metre kumaş gibi nicelik ve araz bakımından olursa '*müsâvât'*'; insan ve taşın siyahlıkta ortaklığı gibi keyfiyet bakımından olursa '*müşâbehet'*'; Zeyd ve Amr'ın, Bekir'in oğulları olması gibi izafet bakımından olursa '*münâsebet'*'; top ve yer yüzünün yuvarlak olması gibi şekil bakımından olursa '*müşâkele'*'; gezegenlerin yörüngeleri gibi özel bir konum bakımından olursa '*muvâzene'*'; çevre ve etraf bakımından olursa '*mutâbakât'*' olarak adlandırılır.¹⁶

Dillerde Çokanlamlılık Olgusu

Dillerde çokanlamlılık konusu ile ilgilenen alimler arasında müşterekliğin varlığı ve yokluğu, gerekliliği ve mümkün olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı dilciler Arapça'da çokanlamlı sözcüklerin bulunmasını zorunlu (*vâcip*) kabul ederken, bazıları buna karşı çıkarak çokanlamlı sözcük bulunmasının imkansız (*mümteni*) olduğunu söylemiş, bazıları da bunun caiz (*mümkün*)

14 Aksan, *Anlambilim*, ss.72-73.

15 Aynı eser, ss. 70-71, 72-73.

16 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 269.

olduğuna kail olmuşlardır. Birinci görüşte olanlar iddialarını lafızların sonlu, manaların ise sonsuz olması görüşüyle desteklemişlerdir. Buna göre sonlu olan lafızlar sonsuz olan manaları ihâta edemeyeceğine göre doğal olarak çokanlamlılık ortaya çıkacaktır. Onlara göre manaların sonsuz olduğu konusunda kuşku yoktur, zira sayıların sonsuz olduğu konusunda hiç bir ihtilaf bulunmamaktadır. O halde onlara delalet eden manalar da sonsuzdur. İkinci delilleri de Arapça'da 'mevcud' ve 'şey' gibi genellik (*umûm*) ifade eden lafızların bulunmasıdır. Her nesnenin kendi mahiyeti itibariyle bir varlığı olduğu sabittir. Her bir nesnenin mahiyeti diğerinden ayrı ve farklı olduğu halde hepsine birden müştereken 'mevcud' denmektedir. Bu da dillerde çokanlamlılığın zorunlu olduğunu göstermektedir.¹⁷

Geçmişte ulemâ arasında yaşanan ihtilaflara, gereksiz ve de yersiz bir takım tartışmalara girmeden meseleye olgusal olarak bakıldığında hemen her dilde ve bu arada özellikle Arapça'da çokanlamlılık olgusunun tartışma götürmeyecek kadar açık bir gerçeklik olduğunu kabul etmemiz gerekecektir.¹⁸ Nitekim değişik dillerde çokanlamlılık konusu pek çok dilci tarafından ayrıntılı olarak ele alınmış, dilbilimciler hemen her dilde çokanlamlı lafızların bulunduğu kabul etmi, dahası dilbilimciler arasında çokanlamlılık olgusunu dilin temel niteliklerinden biri olarak görenler olmuştur.¹⁹

Çokanlamlılığı Ortaya Çıkaran Etmenler

Dillerde çokanlamlı lafızların ortaya çıkışını sağlayan faktörlerle ilgili olarak araştırmacılar arasında değişik görüşler ortaya atılmış ve bunun için çeşitli etkenler ve sebepler gösterilmiştir. Muhtelif dillerde çokanlamlı kelimelerin ortaya çıkışını sağlayan sebepler konusunda kaynaklarda zikredilen etkenlerden bazıları şöyle sıralanabilir.

1- Bir dilin konuşulduğu değişik bölgelerde, farklı lehçe ve ağızlarda zaman içinde türetme ve kullanım dolayısıyla ortaya çıkan bir takım farklılıklar bulunabilmektedir. Örneğin herhangi bir şeye bir kabile belli bir isim verir, başka kabileler aynı ismi/kelimeyi farklı manalar için de kullanır ve daha sonra bunların her ikisi de yaygın

17 er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 360; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, c. I, s. 45.

18 Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, c. I, s. 46.

19 Aksan, *Anlambilim*, s. 71.

olarak kullanılırsa o dil içerisinde çokanlamlılık ortaya çıkar.²⁰

2- Altanlamlılık özelliğine sahip bir lafzın zamanla kapsamlı olan anlamının unutulması alt anlamlarından her biri için ayrı ayrı kullanılması sonucu kelimenin çokanlamlı olarak kabul edilmesi de çokanlamlı lafızların oluşumu sağlayan etkenlerden biridir. Örneğin Arapça'da belirli bir "vakit" anlamına gelen 'kur' lafzının zamanla humma vakti, adet vakti, adetten temizlenme vakti, yağmur yağma vakti için de ayrı ayrı isim olarak kullanılması gibi.²¹

3- Gerçek anlamı için türetilmiş bir kelimenin zamanla aradaki bir bağlantı ve ilişki dolayısıyla mecâzî manada da kullanılmaya başlanması ve zaman içinde mecâzî mananın unutulması gerçek manada kullanılmaya başlanması da çokanlamlılığı doğuran etkenlerden biridir.

4- Bir sözcüğün sözlük anlamı dışına taşarak terimleşmesi ve sözlük anlamının yanı sıra terim anlamı ile de kullanılması da çokanlamlı lafızların doğuşunu sağlayan etkenlerdendir. Arapça'daki salat, savm ve zekat kavramları vs. gibi.²² Din dilindeki bir çok kavramın sözlük anlamının yanı sıra terim anlamıyla da kullanılması, Kur'an'ın içerdiği bir çok kavram için geçerli bir husustur.

5- Dillerdeki çokanlamlılık olgusu biraz da sıklık kavramı ve dilin işlenmişliği ile ilgili bir olgudur. Diller işlendikçe, değişik bilim, teknik, sanat dallarında yeni yeni ürünler verildikçe, işlenen dilin sözcüklerindeki genişlemeye paralel olarak çokanlamlılıkta da artış görülür.²³ Dillerde en sık rastlanan ve kullanılan sözcüklerin çokanlamlılığın en yoğun düzeye ulaştığı dilsel birimler olması, konunun sık kullanım ve dilin işlenmişliği ile olan yakın ilişkisini göstermektedir.²⁴

Çokanlamlılığın ortaya çıkışı ile ilgili yukarıda sıralanan etmenlere daha başkaları da ilave edilebilir. Sonuç itibariyle değişik etkenlerin bir sonucu olarak bir kavram yansıttığı temel anlamın yanı sıra yeni yeni kavramları da yansıtmaya başlar. Zaman içinde kavramlar kolay ve etkili anlatım eğiliminin bir sonucu olarak, aktarmalarla ve kullanım

20 er-Râzî, *age*, c. I, s. 99.

21 Salih, Muhammed Edib, *Tefsîru'n-nusûs fil fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetul İslâmi, Beyrut 1984, c. II, s. 136; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., c. I, s. 235.

22 Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, ss. 136-137.

23 Aksan, *Anlambilim*, s. 124.

24 Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 245.

sıklığının artmasıyla yeni bir takım anlamlar kazanırlar. Kısacası dil, sürekli olarak değişen, gelişen, dönüşen hareketli ve canlı bir olgudur. İnsan da dil evreninin bir yandan nesnesi, diğer yandan da öznesi durumundadır. Dillerdeki çokanlamlılığı da, işte bu canlılığın doğal bir sonucu olarak görmek gerekmektedir.

Kur'an'da Çokanlamlılık ve Tezahür Ettiği Alanlar

Fukahâ ve dilciler Arapça'da çokanlamlılığın değişik şekillerde tezahür edebildiğini ve hemen her çeşit kelimedede bulunabildiğini söylemektedirler. Buna göre çokanlamlılık yukarıda isim, fiil ve harf şeklinde üç kısma ayrılan Arapça'daki tüm kelime çeşitleri için geçerli bir olgudur.

İsimlerde müştereklik: Arapça'da çok sayıda isim bir çok farklı anlama gelebilmektedir. Örneğin Arapça'da 'nikâh' lafzı, 'akit' manasına geldiği gibi 'cinsel ilişki' anlamına da gelmektedir. Benzer şekilde 'ayn' lafzı 'göz, nazar, güneş, kaynak, casus, maddî' gibi daha bir çok anlama gelmektedir. Yine 'mevla' sözcüğü, 'azatlı köle' anlamına geldiği gibi köle azad eden 'efendî' anlamına da gelmekte, aynı zamanda 'dost, veli, hâmi, koruyucu, sahip' anlamlarını da içermekte, dahası Kur'an'da bazı ayetlerde 'Mevla' ismi Allah için de kullanılmaktadır. Benzer şekilde Arapça'da 'câriye' ismi, hem 'gemi' hem de 'kadın köle' anlamlarına manasına gelmektedir. Keza 'kur' lafzı, hem 'temizlenme', hem de 'hayız vakti' anlamı taşımakta; 'müşteri' sözcüğü de hem bir 'yıldız' adı, hem de 'alıcı' manasına gelmektedir.²⁵ Bu konuda yüzlerce örnek bulmak mümkündür.

Fiillerde müştereklik: Arapça'da isimler gibi fiillerin çoğu da oldukça geniş anlam alanına sahip olabilmektedir. Örneğin 'afâ' fiili hem 'ders vermek' hem de 'çoğalmak' manasına gelmektedir. Veya 'kadâ' fiili, 'emretmek, nihâî karar vermek, hükmetmek, bildirmek, yapmak' gibi daha bir çok anlama gelebilmektedir.²⁶ Yine Arapça'da fiillerin kendisi kadar zaman kipleri de çokanlamlılık özelliği taşımakta, örneğin geçmiş zaman fiili, kullanıma göre 'haber verme' ve 'dua etme' manası; muzari fiiller de şimdiki zaman ve gelecek zaman manaları

25 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s. 240.

26 Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l-esrâr*, c. I, s. 38-39; Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 135; eş-Şayi, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, s. 78.

taşıyabilmektedir.²⁷

İsim ve fiillerin tek başına sahip oldukları bu çokanlamlılık özelliği başka lafızlarla yanyana geldiklerinde, çeşitli terkipler oluşturduklarında daha da artmaktadır ki, bunun için herhangi bir sözlüğü karıştırmak yeterli olacaktır.

Edatlarda müştereklik: Arapça'da isim ve fiiler gibi edat ve bağlaçlar da çokanlamlılık özelliği taşımaktadır. Örneğin 'min' edatı yerine göre bir çok anlama gelmekte, 1-'Hedef için başlangıç' (ibtidâi gâye), 2-Bir kısım (ba' zıyet), 3-Sebebiyet ve 4-Cins için de kullanılabilir. Yine 'mâ' ve 'lâ' edatları da değişik şekillerde kullanılabilir. Bunun için daha bir çok edat sayılabilir ki tefsir ve fıkıh usûlcüsü ez-Zerkeşî (ö.794/1392) nahivcilerin tanıklığına dayanarak Arapça'da neredeyse bütün edatların (*hurûf*) çokanlamlı olduklarını nakletmektedir.²⁸

Kur'an kendisini pek çok ayette apaçık bir Arapça kitap olarak nitelendirmektedir. Bunun doğal sonucu onun Arap dilinin yapısını ve özelliklerini içeriyor olmasıdır. Bu nedenle alimler arasında Kur'an'ı anlamının şartlarından birinin de Arapça, özellikle de onun kavramlarının nüzul dönemindeki kullanımı olduğu vurgulanmıştır. Arap dilinin özelliklerini taşıyor olması hasebiyle Kur'an konusunda da tercih edilen görüş, çok sayıda müşterek lafız içerdiği şeklindedir. Bu konuda doğrudan çokanlamlı lafızları konu edinen Vücûhu'l-Kur'ana dair temel kaynaklara bakmak yeterlidir. Kur'an'da çokanlamlı lafızların bulunduğunu kabul eden alimler, bu durumun onun hem edatları (*hurûf*), hem isimleri, hem de fiilleri için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Kur'an'daki çokanlamlı lafızları inceleyen klasik Vücûhu'l-Kur'an'a dair temel kaynaklarda yalnızca isim ve fiillerin farklı anlam vecihleri üzerinde durulmayıp edatlara da yer verilmiştir. Söz konusu eserlerin özelliklerine ve çokanlamlı lafızlarla ilgili yaklaşımlarına ileride daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

Müşterek Lafızların Anlamlarıyla İlişkileri

Müşterek lafzın anlamları ile olan ilişkileri de farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Buna göre iki veya daha fazla manası olan çokanlamlı bir lafzın anlamları, araları uzlaştırılamayacak ve bir arada bulunamayacak şekilde birbirinden tamamen farklı hatta birbirinin zıttı

27 ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, Daru'l-Kütüb, yy. , ts., c. II, s. 125.

28 ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 125; eş-Şayi, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, s. 78.

olabilmektedir. Örneğin Arapça'da 'kur' lafzının hem 'hayız' hem de 'hayızdan temizlenme' manasına gelmesi; veya "as'ase" fiilinin "gelmek" ve "gitmek" anlamlarına gelmesi buna örnektir. Arapça'da bu şekilde iki zıt anlamı bünyesinde taşıyan çok sayıda sözcük bulunmakta ve bu tür sözcükler 'ezdâd' olarak adlandırılmaktadır. Örneğin 'el-cevn' sözcüğü hem 'siyah' hem de 'beyaz' anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde 'ez-zann' sözcüğü yerine göre 'şüphe ve sanı' manasına geldiği gibi 'kesin bilgi' manasına da gelebilmektedir.²⁹ Buna dair Kur'an'dan bir çok örnek zikredilebilir.

Çokanlamlı lafzın manaları biri diğerinin parçası veya gereği olacak şekilde birbiriyle bağlantılı ve birbirinin devamı da olabilir. Mesela lafzın umûm ve husûs ifade eden iki manası varsa, husûsi mana umûmi mananın bir parçası demektir. Lafzın anlamlarından biri diğerini gerektiriyorsa bu da onun lâzımı olmuş olur. Yerine göre müşterek lafzın bir anlamı diğerinin bir gereği de olabilmektedir. Bazı alimler buna 'kelam' sözcüğünü örnek vermektedir. Konuşma anlamına gelen 'kelam'ın hem zahiren dil (*lisan*) ile hem de içsel (*nefsi*) olabilmesi gibi. Nitekim dil ile konuşma içsel konuşmanın bir gereği ve delili olarak görülmüştür.³⁰ Kişinin içinden geçirdiği düşünceleri diğer bir deyişle kendi kendine konuşması, hadîs-i nefis veya kelâm-ı nefî olarak adlandırılmıştır. Tekellüm ya da konuşma ise düşüncelerin dile getirilmesidir. Dil kalbin tecümanıdır özdeyişi, bu gerçeği ifade eder.

Çokanlamlı sözcüklerin anlamı birbiriyle zıt olmayıp mütebâyin de olabilmekte diğer bir deyişle birbirlerinden farklılık da gösterebilmektedir. Arapçada 'darabe' fiilinin birbirinden farklı ve değişik bir çok anlamda kullanılması bunun bir örneğidir. Bu konuda hemen her sözlükte sayısız örnek bulmak mümkündür.

Netice itibarıyla Kur'an'da çokanlamlı fiillerin bulunması kadar, eşanlamlı ve birbirleriyle yakın anlama sahip olan isimler ve edatlar da kullanılmış ve bunların anlamlarına olan delaletleri de farklı şekillerde tezahür ederek ulemânın bu konuda farklı görüş ve yaklaşımlarına zemin hazırlamıştır.

29 el-Müberred, *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelege ma'nâhu*, s. 53.

30 ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 126.

Fukahânın Çokanlamlı Lafızların Yorumlanmasına Yaklaşımları

Kur'an'da çokanlamlı lafızların tezahür şekillerini gördükten sonra fukahânın bu lafızların anlam(lar)a delaletleri konusundaki görüşlerine geçebiliriz. Çünkü müşterek lafızlarla manaları arasındaki ilişkiler konusunda fukahâ arasında değişik ihtimallere dayalı olarak oldukça farklı yaklaşımların bulunduğu görülmektedir.

Müşterek lafzın manaları şayet araları cemedilemeyecek şekilde birbirinin zıttı ve çelişigi olursa, bu durumda ulemâ arasında doğru kabul edilen görüş, lafzın kesinlikle her iki manaya birden hamledilemeyeceği şeklindedir. ez-Zerkeşî, istisnâî bir yaklaşım olarak Ebul Fadl el-Harezmî'nin (ö.239/853) "*Kibrît-i ahmer*" adlı eserini kaynak göstererek İmam Eşarî'nin (ö.324/936) anlamlarından biri diğerini nefyeden müşterek lafzın her iki manasına da hamledilebileceği şeklinde bir anlayışı olduğunu ifade etmekte, ancak bunu garip bulduğunu belirtmektedir.³¹ Nitekim fakih ve müfessir Fahreddin er-Râzî'ye (ö.606/1209) göre de, herhangi bir lafzın aynı anda bir şeyin varlığı ve yokluğu noktasında müşterek olması caiz değildir. Zira lafzın bir durum üzere olması ve kullanıldığında bir anlam ifade etmesi gerekir; aksi takdirde söylenen şey saçma (*abes*) olmuş olur. Nefy ve isbat arasında müştereklik ise bir şeyin varlık ve yokluğu hususunda tereddütten başka bir şey değildir. Bunun olmayacağı da herkes tarafından bilinen bir şeydir.³²

Şerî nasslardan herhangi birinde iki veya daha fazla anlamı bulunan bir lafız zikredildiğinde ortada iki manadan birinin murad edildiğini gösteren bir karine varsa ulemâ arasında o ipucu ile amel etmenin gerekliliği konusunda da ittifak vardır. Bu durumda çokanlamlı lafız, taşıdığı iki veya daha fazla anlamdan birisine hamledilir ve onunla amel edilir. Burada zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlık daha çok bazılarının karine olarak kabul ettiği şeyi diğer alimlerin kabul etmemesi şeklindedir. Yoksa karinede uzlaşıldıktan sonra çokanlamlı lafzı anlamlarından birine hamletme konusunda fukahâ arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.³³

31 ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 127.

32 er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, c. I, s. 100

33 el-Hinn, Mustafa Said, *Eseru'l-ihtilafi fi'l-kavâidi'l-usûliyye*, Müessesetu'r-Risâle,

Müşterek lafzın manasını belirlemek veya birini diğerine tercih edilmesini sağlamak için ortada herhangi bir ipucu yoksa, lafız da anlam alanına göre iki veya daha fazla manaya birden delalet ediyorsa, bu durumda o lafzın manalarının tamamının murad edilmesi ve hükmün tüm anlamlar için geçerli kılınması sahih midir değil midir? Bu durumda anlamlardan birinin belirlenmesi için duraksama mı (*tevakkuf*) gerekir? İşte fukahâ arasında ihtilaf daha çok bu noktadadır. Bu konuda sorunun çözümü ile ilgili olarak usûl alimleri arasında ana hatlarıyla üç farklı görüş ortaya atılmıştır.

1-Müşterek lafız ister ispat isterse nefy için kullanılmış olsun, tüm anlamların cemedilmesi için herhangi bir mani de yoksa çokanlamlı lafzın bütün manalarının kastedilmiş olması caizdir. Eğer manaları cemetmeye yönelik bir mani varsa bu durumda tüm manalara teşmil etmek caiz değildir. İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö.204/821), Kadı Ebu Bekir el-Bâkılânî (ö.403/1012), Şâfiîlerden bir grup, Kâdı Abdulcabbâr (ö.415/1024) ve Ebu Ali el-Cübbâî (ö.303/915) gibi Mutezile ulemâsından bir grup da bu kanaattedir.³⁴ Seyfeddin el Âmidî (ö.631/1233?) adı geçen isimlere ilave olarak Kadı Cafer ve Şeyh Hasan'ın da buna kail olduklarını, yine cumhur-u ulemâ ve ehl-i beyt imamlarından çoğunun da buna cevaz verdiklerini nakletmektedir.³⁵ Aynı şekilde Ebul Muzaffer es-Sem'anî (ö.489/1096) de bu kanaattedir. Ona göre de bir lafızla aynı anda birbiriyle çelişmeyen iki mananın birden kastedilmesi mümkündür. "Abdestin bozulduğunda (*izâ hadeste*) abdest al" diyen kişi, kullandığı 'hadeste' ifadesiyle, hem beveli hem de büyük tuvalet yapmayı kastedebilir. Yine "Dokunduğunda (*izâ lemiste*) abdest al" derken de kişi, aynı bir tek ifadeyle hem kadınlara dokunmayı hem de cinsel ilişkiyi kasetmiş olabilir. Ona göre bu, ihtilafı mümkün olmayan kesin bir husustur.³⁶

Gazzalî'nin hocası Ebul Meali el-Cüveynî (ö.485/1085) *el-Burhân*'ın da, genelleyici anlamı kabul edenlerden (*ashab-ı umûm*) bazılarının dinî nasslarda mutlak olarak varid olan "kur", "levn", "ayn"

Beyrut 1982, s. 230; Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 140.

34 er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 102; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, c. I, s. 46; el-Hinn, *Eseru'l-ihtilafî fi'l-kavâidi'l-usûliyye*, s. 230; Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 141.

35 Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, c. I, s. 46.

36 es-Sem'anî, Ebul Muzaffer, *Kavâtiu'l-edille fil usûl*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. I, s. 278.

gibi çokanlamlı lafızların hamlini engelleyecek herhangi bir mani yoksa, bütün manalarına hamledilmesini caiz gördüklerini belirtmekte, hatta bu görüşte olanlardan bazılarının mutlak olarak zikredilmesi durumunda müşterek lafzın aynı anda hakiki ve mecâzî manada olmasını ve bu iki manaya birden hamledilmesini de caiz gördüklerini zikretmektedir. Nitekim İmam-ı Şâfiî'nin (ö.204/819) tercihinin de bu yönde olduğu nakledilmiştir. Kaynaklarda onun müşterek lafız mutlak olarak varid olup tahsisini gerektirecek bir karine bulunmadığı takdirde bütün anlamlarına (*mehâmil*) hamledilebileceği kanaatini taşıdığı, lafzın hem hakiki hem de mecâzî manada kullanılabilceğini kabul ettiği de aktarılmaktadır.³⁷ Örneğin İmam-ı Şâfiî ders esnasında “Kadınlara dokunduğunuzda (*lâmestum*)” (4/Nisa,43;5/Maide,6) ayet-i celilesine değinirken kendisine “lâmese” fiili ile ‘dokunma’nın yanısıra ‘cinsel ilişki’nin de kastedildiği sorulunca, “lems”in dokunmaya hamledilmesinin hakiki, cinsel ilişkiye hamlinin de mecâzî manada olduğunu söylemiştir.³⁸

Yukarıdaki görüşü savunan İmam Şâfiî ve onunla aynı kanaati paylaşan usûl alimleri bu konuda temelde iki delile dayanmaktadır. a-Çokanlamlı bir lafzın müsemâlarından her birine olan nisbeti aslında eşit düzeydedir. Ortada anlamlardan birinin diğerlerinden daha evlâ olduğunu gösteren herhangi bir delalet de yoktur, dolayısıyla tedbir açısından tüm anlamlar geçerlidir. Bu nedenle de çokanlamlı lafız ihtiyaten tüm manalarına hamledilir. b-Bu görüşü savunan alimlerin dayandığı ikinci delil de savundukları görüşe dair bir takım örneklerin Kur’an’da da kullanılmış olmasıdır.³⁹

Birinci görüşü benimseyen alimler Kur’an’dan kendi kanaatlerini destekleyen bir çok ayet zikretmektedirler. Bunlardan birisi “Görmüyor musun, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar ve ağaçlar, canlı varlıklar ve insanların bir çoğu Allah’a secde etmektedir.” (22/Hacc,18) ayetidir. Onlara göre bu ayetteki ‘secde ediyor’ (yescudu)

37 el-Cüveynî, Ebu’l-Me’ânî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, tahk.: Abdulazim Mahmud ed-Dib, Daru’l-Vefâ, Mısır 1418, c. I, s. 235; Gazzalî, *el-Maksadu’l-esnâ*, s. 21; *el-Menhûl fî ilmi’l-usûl*, tahk.: M Hasan Heyto, Daru’l-Fikr, Dımeşk 1980, s. 147; ez-Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, c. II, s. 140.

38 el-Cüveynî, *age*, c. I, s. 235; ez-Zerkeşi, *age*, c. II, s. 140.

39 Zencânî, Ebul Menakıb, *Tahrîcu’l-fürû ale’l-usûl*, tahk.: Mahmud Edib Salih, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1398, c. I, s. 313; el-Hinn, *Eseru’l-ihtilafî fî’l-kavâidi’l-usûliyye*, s. 231.

kelimesi, çokanlamlı bir sözcüktür. 'Yescudu' fiili, aynı anda 'alnı yere koyma' anlamına geldiği gibi, "inkiyâd" ve "boyun eğme" manasına da gelmektedir. İnsanlar için secde, iradeye dayalı olarak ta'zim amacıyla 'alnın yere konulması' demektir. Diğer canlı ve cansız varlıklar içinse 'itaat ve boyun eğme' demektir. İşte bu ayette zikredilen 'yescudu' fiili, her iki anlamda da kullanılmıştır.⁴⁰

Birinci görüşü kabul eden alimlerin dayandığı bir diğer nass da, "Kuşkusuz Allah ve melekler nebisine salat ederler. Ey iman edenler, siz de ona salat ve selam ediniz." (33/Ahzab,56) ayetidir. Onlara göre ayette Allah, melekler ve müminlerin salâtı ile ilgili olarak bir tek 'yusallûne' fiili kullanılmıştır. Söz konusu fiil ise "namaz, dua, din, kıraat, rahmet, istiğfar ve tapınma" gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹ Zikri geçen ayetteki "yusallûne" fiili de Allah, melekler ve müminlerin her biri için ayrı manalar taşımakta, dolayısıyla Allah için 'rahmet etme', melekler için 'dua etme', müminler içinse 'istiğfar etme' şeklinde üç farklı manaya birden delalet etmektedir.⁴²

Yine bu konuda delil olarak zikredilen bir başka örnek de "Allah, melekler ve ilim sahipleri ondan başka ilah olmadığına şahittir" (3/ Al-i İmran, 18) ayetidir. Bu ayette de Allah, melekler ve ilim sahipleri için bir tek 'şehide' fiili kullanılmıştır ve fiil, Allah için 'bilir' manası; melekler ve ilim sahipleri içinse 'ikrar ederler' anlamı taşımakta, böylece iki ayrı anlama birden delalet etmektedir.⁴³ Benzer şekilde birinci görüşü doğru kabul eden bazı alimler, Cenab-ı Hakk'ın "Boşanan kadınlar üç kuru müddeti iddet beklerler.." (2/Bakara,228) ayetiyle, 'hayız'ı da 'hayızdan temizlenmeyi' de murad etmiş olabileceğini belirtmişlerdir. Buna göre isteyen alim içtihadıyla 'hayız'ın kastedildiğini kabul eder, isteyen de 'hayızdan temizlenme'yi alır ve ona göre amel eder şeklinde görüş belirtmişlerdir.⁴⁴

40 el-Hinn, *age*, s. 231.

41 es-Suyûtî, *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Halil Muhammed el-Arabi, el-Faruk el-Hadise, Kahire 1415, c. I, s. 411-412; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: M.Abdulkerim Kazım er-Râzî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 393,394; ed-Dâmegâni, *Kâmûsu'l-Kur'an (Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir)*, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1983, s. 284.

42 er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 103; ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 128; Zencânî, *Tahrîcu'l-füru ale'l-usûl*, c. I, s. 313.

43 ez-Zerkeşi, *age*, c. II, s. 128.

44 ez-Zencânî, *age*, c. I, s. 313.

2-Çokanlamlı lafız ister ispat isterse nefy için gelmiş olsun, bir tek anlamından başkasının murad ediliyor olması caiz değildir. Bu görüşü kabul eden alimlere göre dinî nasslardaki çokanlamlı lafızların muhtemel anlamlarının hepsi değil yalnızca biri murad ediliyor demektir. Hanefî ulemâsının çoğunluğu; İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö.485/1085) gibi bazı Şâfiî ulemâsı; ayrıca Ebu Hâşim, Ebu Abdullah el-Basrî ve Kerhî gibi bazı Mutezili alimler de bu görüşü kabul etmektedir⁴⁵. Yine İbadiye ekolü de bu görüşü doğru kabul etmektedir⁴⁶. Aynı şekilde Ebu Hamid el-Gazzalî (ö.505/1111) ve Fahreddin er-Râzî de (ö.606/1209) müşterek lafzın umûm olarak tüm manalarını kastetmek için kullanılmasının caiz olmadığı şeklindeki bu anlayışı benimsemişlerdir.⁴⁷

İkinci görüşü doğru kabul eden alimler müşterek lafzın tüm anlamlarının aynı anda vazedilmediğini, her bir anlam için özel bir türetmenin sözkonusu olduğunu, bir tek nassta bütün manaların murad edilmiş olmasının Arap dilinin vazediliş şekline aykırı olduğunu ve sonuç olarak luğat açısından vaz'a muhalefetin caiz olmadığını söylemişlerdir.⁴⁸ Aynı şekilde Mutezile ve Hanefî'lerden bazıları bu konuda dili vazedenden ismi müsemmaların her birine cem yoluyla değil bedel yoluyla vazettiklerini söylemişlerdir. Onlara göre de şayet müşterek isim müsemmalarının tümüne birden hamledilirse bunun onun vazediliş amacına aykırı düşeceğini ve onunla kastedilmesi gerekenin aksi bir durum meydana geleceğini söylemişlerdir.⁴⁹

Bunlara göre birinci görüş sahiplerinin delil olarak zikrettikleri secde ayetindeki secdeden kasıt, ister irade ile isterse cebren olsun 'huşu ve boyun eğme'dir. Huşu ve inkıyâd ise insanlar için olduğu gibi diğer varlıklar için de geçerlidir. Bu nedenle esasta anlam değişmemekte ve fiil bir tek manaya delalet etmiş olmaktadır. Ancak Abdulaziz el-Buhârî ve Taftazânî (ö.791/1389) gibi alimler ikinci görüş sahiplerinin ileri sürdükleri bu gerekçelerin doğru olmadığını söyleyerek karşı

45 er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 102; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, c. I, s. 46.

46 Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 143.

47 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s.240-241; er-Râzî, *age*, c. I, s. 103.

48 Pezdevî, *el-Keşf*, c. I, s. 39; el-Hinn, *Eseru'l-ihtilafî fi'l-kavâidi'l-usûliyye*, s. 232.

49 Zencânî, *Tahrîcu'l-fûru ale'l-usûl*, c. I, s. 314; Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 143; Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s. 240; er-Râzî, *age*, c. I, s. 104.

çıkmuşlardır.⁵⁰

Bazı usûlcülerse çokanlamalı bir lafız mutlak olarak zikredildiğinde hakikî olan manalarına hamledilebileceğini, ancak aynı anda hem hakikî hem de mecâzî manalarına hamledilemeyeceğini söylemişlerdir. Örneğin Kâdı Ebu Bekir el-Bakillânî (ö.403/1012), müşterek lafzın aynı anda hem gerçek hem de mecâzî manalarına hamledileceğini söyleyenlere karşı çıkararak “Bir lafız vazedildiği aslı lisandaki anlamına mutabık olursa hakikî, vaz’ın gereğine göre asıl manayı aştığı andan itibaren de mecâzî manada olmuş olur. Oysa hakikî mana ile mecâzî mananın birarada bulunduğunu tahayyül etmek, iki çelişği (*nakîz*) bir arada bulundurma girişimine benzer” diyerek bunun bir tezat olduğunu vurgulayarak eş-Şâfiî’nin görüşüne karşı çıkmıştır.⁵¹

Ebul Meâli el-Cüveynî (ö.485/1085) ise konu ile ilgili seleflerinin görüşlerini naklettikten sonra kendi görüşünün müşterek lafız mutlak olarak varid olduğunda mutlaklığın gereği olarak anlamlarının hepsine birden hamledilemeyeceği yönünde olduğunu söylemektedir. Ona göre sözkonusu lafız bazı manaları elde etmek için kullanılmıştır, yoksa bütün manaları iş’âr ettirecek şekilde vazedilmemiştir. Ona göre bu yaklaşım hakiki ve mecâzî manaları bulunan müşterek lafızlar için de geçerlidir. Müşterek lafızla bütün anlamların (*mehâmil*) murad edilmesinin geçerliliğini, ancak beraberinde onu ihsas ettirecek bir karine varsa kabul edebileceğini söylemektedir. Ona göre örneğin birisi bir yerde “ayn” lafzının taşıdığı anlamları zikrederken orada bulunanlardan biri “ayn” lafzını zikreder ve halinden de bütün anlamlarını kastederek kullanmayı istediği anlaşılırsa, bu geçerlidir. el-Cüveynî, “Şayet bir şekilde lafzın hakikate hamlini başka bir şekilde de mecaza hamlini uygun görür müsün?” denilirse “Evet karine varsa bunu inkar etmeyiz” de demektedir. “Kâdı Ebu Bekir’in dediğinden sizinkinin farkı nedir?” şeklindeki muhtemel bir soruya da, “Onun zikrettiği hakikat ve mecaz lafızlarının iştikakına da’yânmaktadır” demektedir. Cüveynî’ye göre ‘mülânese’de kelam, el ile dokunma ve cinsel ilişkiye hamledildiğinde artık bu iki mana, diğer manalar gibi iki mana demektir.⁵²

50 Salih, *age*, c. II, ss. 144-145.

51 el-Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 236; Gazzalî, *el-Menhûl*, s. 147.

52 Cüveynî, *age*, c. I, s. 236.

el-Cüveyni'nin öğrencisi olan Ebu Haimd el-Gazzalî de (ö.505/1111) usûlü fıkha dair yazmış olduğu ilk eseri olan *el-Menhul*'de konu ile ilgili önce tasviri bilgiler vererek İmam Şâfiî'nin "ayn" ve "kur" gibi müşterek isimlerin mutlak olarak varid olduğunda engelleyici bir mani de yoksa anlamın bütün müsemmalara tamim edileceği, aynı şekilde "lems" sözcüğü gibi bir mahalde hakikat bir mahalde mecaz olan müşterek lafızların anlamının da genelleştirileceği kanısında olduğunu ifade etmektedir. Kadı Ebu Bekir el-Bakillânî'nin İmam Şâfiî'ye karşı çıkan görüşüne değinerek onun müşterek lafzın hakikat ve mecaza birlikte hamlininin bir çelişki olduğunu söylediğini mecazla hakikatin cemedilemeyeceği fikrini naklettikten sonra bunun lafız düzeyinde bir itiraz olduğunu söylemektedir. Gazzalî, İmam Şâfiî'nin hakikat ve mecazı bir mahalde cemetmediğini müşterek lafzın mefhumunun iki mahal için de genelleştirilebileceğini söylediğini dile getirmektedir⁵³.

Gazzalî, tercih edilen görüşün İmam Şâfiî'nin dediğinin hilafına olduğunu, çünkü "ayn" lafzının Araçlar tarafından bütün müsemmalarını içermek için türetilmişse de, hitap esnasında tüm müsemmaların kastedilmesi için kullanılmadığını, aksine bedel olarak o anlamlardan birinin kastedildiğini söylemektedir.⁵⁴ Gazzalî, "ayn" lafzı gibi müşterek lafızların tashis edici bir karine bulunmaksızın mutlak olarak kullanıldığında "mücmel" hükmünde olacağı kanaatindedir⁵⁵. Ona göre 'kur' gibi müşterek lafızlar tereddütlü lafızlardır, bu gibi lafızları vecihlerinden birine hamletmek ancak delil varsa caizdir yoksa değildir⁵⁶. Aynı şekilde o, çokanlamlı lafızların hem hakiki hem de mecâzî manalarının cemedilemeyeceği kanaatindedir. Bu tür lafızlar ya tek başına hakiki manaya hamledilir ya da yerine göre yalnızca mecâzî manaya hamledilirler. Zira ona göre Araçlar "esed" lafzını hem "aslan"ı hem de "cesaret"i birlikte kastederek kullanmazlar⁵⁷. Gazzalî, *el-*

53 Gazzalî, *el-Menhûl*, s. 147.

54 Gazzalî, *el-Menhûl*, s. 147; *el-Mustasfâ*, s. 240.

55 Gazzalî, *el-Menhûl*, s. 147; Aynı görüş için bkz. er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 108; Bazılarına göre ise "Eğer müşterek lafızla bütün manaları kastediliyorsa bu durumda sözkonusu lafız zahir, yok bütün manaları değil de belirli müsemmaları kastediliyorsa bu durumda da mücmel kabilindedir. ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, Darul Fikr, Beyrut 1996, c. II, s. 197.

56 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s. 276.

57 Gazzalî, *el-Menhûl*, s. 148.

Maksad' da da İmam Şâfiî'nin müşterek lafzın bütün mehamiline hamlini caiz gören görüşünü uzak bulduğunu belirterek mutlak olan çokanlamlı bir lafzın luğat manası itibariyle anlamının belirsiz (müphem) olduğunu taşıdığı gerçek manasını ancak karinelerin belirleyebileceğini belirtmektedir⁵⁸.

3-Üçüncü bir görüşe göre ise çokanlamlı bir lafzın olumsuz (nefy) olan tüm anlamlarının murad edilmesi caizdir. Ancak olumlu (ispat) olan manaların tümünün birden murad edilmesi caiz değildir. Bu da bazı Hanefi fukahâsının benimsediği ve doğru kabul ettiği görüştür⁵⁹.

Yukarıda usüle dair zikredilen ilkesel yaklaşımlar ve genel kurallar furuu da etkilemiş, uygulama konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin "sultân" lafzı Arapça'da 'güç, kuvvet, hüküm, kanun, yol, otorite, sulta, izin ve ruhsat verme..' gibi anlamlara gelebilmektedir. Bu cümleden olarak İmam Şâfiî, "Kim de zulme uğrayarak öldürülürse onun velisi için bir sultân kılmışızdır..." (17/İsra,33) ayetindeki 'sultânen' lafzının burada 'kısas' ve 'diyet'in kabulü için muhtemel olduğunu, dolayısıyla maktulün velisine bir seçme hakkı verdiğini kabul ederek, kasten adam öldürme olayında maktulün velisinin kısasla diyet arasında seçim yapmada muhayyer olduğunu belirtmiştir⁶⁰. Ahmed b. Hanbel ve Maliki fukahâsının çoğunun görüşü de bu yöndedir⁶¹. Ancak Hanefiler burada muhayyerlik bulunmadığını kabul ederek lafzın kısasa hamledildiğini dolayısıyla katilin rızası olmadan diyete dönülemeyeceğini söylemişlerdir⁶².

Yukarıda 'mevlâ' sözcüğünün hem 'efendi' hem de 'köle' anlamına geldiğine değinmiştik. Lafzın bu özelliği fukahânın içtihatlarını etkilemiştir. Bunun sonucu olarak ölmek üzere olan bir insan malımı 'mevâlî'lerime vakfediyorum dese ve kendisinin de geçmişte ve halihazırda hem köleleri hem de efendileri bulursa bu

58 Gazzalî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss. 21-22.

59 Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 145.

60 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Darul Marife, Beyrut 1393, c. I, s. 9-10; Zencânî, *Tahrîcu'l-füru ale'l-usûl*, c. I, s. 314-315; el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâfi fi'l-kavâidi'l-usûliyye*, s. 234; Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 154.

61 el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâfi fi'l-kavâidi'l-usûliyye*, s. 234.

62 Zencânî, *Tahrîcu'l-füru ale'l-usûl*, c. I, s. 314-315; el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyetu'l-mübtedi*, el-Mektebetul İslamiyye, Beyrut, ts., c. IV, s. 158; Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 154.

durumda ne olacaktır sorusuna İmam Şâfiî ile Ebu Hanife farklı cevaplar vermişlerdir. İmam Şâfiî'ye göre lafzın anlamı tüm medlullerine şamildir, dolayısıyla vakfedilen mal kişinin hem efendileri hem de köleleri arasında paylaşılır. Ebu Hanife'ye göre ise azad edilen kölelerine verilir⁶³.

Bu konuda daha başka örnekler zikretmek mümkündür ancak bu kadarını yeterli görüyoruz.

el-Vücûh ve en-Nezâir Müelliflerinin Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımı

Bazı klasik tefsir usûlü kaynaklarının verdikleri bilgilere bakılırsa fıkıh usûlündeki 'lafz-ı müşterek' teriminin tefsir usûlündeki karşılığının 'el-vücûh' kavramı olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi tefsir usûlünde 'el-vücûh' kavramı tek başına değil genellikle 'el-vücûh ve'n-nezâir' şeklinde 'en-nezâir' kavramıyla beraber zikredilmektedir. 'el-Vücûh', 'vech' kavramının çoğuludur ve anlam çerçevesi oldukça geniş olan çokanlamlı bir sözcüktür. 'Vech' kavramı sözlükte, "yüz, ön taraf, cephe; dış yüz; yüzey; kumaşın yüzü; (saatin) kadranı; (metal parada) tura; resimli yüz; önemli, seçkin kişi, şahsiyet; görüntü, görünüş, bir şeyin dıştan görünüşü; yan taraf, yan; yön, cihet; niyet, kasıt, amaç; temel prensip, ilke; yol, yöntem, metot; sebep, neden; mana, anlam; belirli bir sürenin başlangıcı ve evveli gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu 'evcuh' olan 'vech' ise, "ayın evreleri, görüş, bakış açısı ve yaklaşım" gibi manalara gelmektedir⁶⁴. Görüldüğü gibi kelime çokanlamlı olup oldukça geniş bir anlam alanına sahiptir.

"Nüzerâ" ve "nezâir" şeklinde iki farklı çoğulu bulunan "nazîr" sözcüğü ise Arapça'da "benzer, eş, denk, karşılaştırılabilir, karşısında olan, paralelinde olan; nüsha, kopya" gibi anlamlara gelmektedir⁶⁵.

Vücûhu'l-Kur'an müelliflerinin yaptıkları tanım ve verdikleri izahattan tefsir usûlünde 'vucuh' kavramını 'mana, anlam, lafz-ı müşterek' anlamında kullandıkları anlaşılmaktadır. 'el-Vücûh' kavramının 'lafzı müşterek'in karşılığı olduğunu daha açık olarak ortaya koyabilmek için tefsir usûlünde kullanılan sözkonusu terimin bu

63 el-Hinn, *age*, s. 23.

64 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1980; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul, ts., s. 965

65 Mutçalı, *age*, ts., s. 897

alanda temel kaynak olarak görülen usüle dair eserlerde nasıl tanımlandığına bakmak gerekecektir.

Tefsir usulü alanında en temel kaynaklardan birinin müellifi olan ez-Zerkeşî (ö.794/1392) “el-vücûh ve en-nezâir”i şu şekilde tanımlamaktadır: “Vücûh pek çok mana için kullanılan çokanlamlı bir lafızdır. Ümmet sözcüğü gibi. Nezâir ise mütevatî’ lafızlar gibidir.⁶⁶” Görüldüğü gibi ez-Zerkeşî “el-vücûh”u açıkça “lafz-ı müşterek” ifadesiyle tanımlamaktadır. ez-Zerkeşî’den sonra gelen Celaleddin es-Suyûtî de (ö.911/1505) yaptığı ‘el-vücûh’ tarifinde kaynak olarak tamamen selefine da’yânmış ve onunla aynı tanımlamayı yapmıştır⁶⁷. Burada dikkati çeken nokta her ikisinin de yaptığı ‘el-vücûh’ tanımında ‘lafz-ı müşterek’i kullanmaları, tefsir usulündeki ‘el-vücûh’u fıkıh usulündeki ‘lafz-ı müşterek’in karşılığı olarak açıklamalarıdır.

İlmi vücuh konusunda eser veren bazı alimlerin yaptığı tanımlarda fıkihtaki ‘lafz-ı müşterek’ ile tefsir usulündeki ‘el-vücûh’ arasında ince ve önemli bir ayırımın varlığı da dikkati çekmektedir. Örneğin Ebul Ferec İbnul Cevzi (ö.597/1201) ‘el-vücûh’ ile ilgili şu tanımı yapmaktadır: “el-Vücûh, Kur’an’ın başka başka yerlerinde aynı hareketlerle kullanılan bir lafızla zikredildiği her yerde farklı bir mananın kastedilmesidir⁶⁸.” İbnul Cevzi vücûhun manalar, nezâirin ise lafızlarla ilgili olduğunu söylemektedir.⁶⁹

ez-Zerkeşî ve es-Suyuti, ‘nezâir’in lafızlar, ‘vücûh’un ise manalarda olduğu şeklindeki görüşü zayıf bulmaktadır. ez-Zerkeşî ve es-Suyûtî’ye göre bu görüş zayıftır, zira şayet öyle olsaydı ‘nezâir’in de ‘vücûh’ gibi müşterek lafızlarla birlikte zikredilmesi gerekirdi. Oysa bu konuda yazılan eserlere bakıldığında vücûhun başka nezâirin ise emsâlu’l-Kur’an gibi başka bir branş olarak kabul edildiği görülmektedir.⁷⁰

66 “el-Vücûhu, el-lafzu’l-müştereku’l-lezî yüsta’ melu fi i’deti meâ’nin, kelafzi’l-ümmeti.” ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’an*, c. I, s. 134

67 Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 409 cd; es-Suyûtî ayrıca ‘el-vücûhve’n-nezâir’ konusu ile ilgili olarak “*Mu’tereku’l-akrân fî müştereki’l-Kur’an*” adlı müstakil bir eser kaleme aldığını belirtmektedir. Ne var ki sözkonusu eserle ilgili ayrıntılı bilgiye ulaşma imkanı bulamadık. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 409

68 İbnul Cevzi, *Nüzhetu’l-e’yun*, s. 83

69 Aynı yer

70 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 134; Daha sonra gelen Ahmed Kubri ve Kasım el-Kaysi gibi bazı alimler de onlarla aynı kanaati taşımakta ve bu konuda ez-

Kur'an ilimleri bağlamında çokanlamlı lafızların anlam alanı ve bunların Kur'an'da yer alışı ile ilgili çalışmaların çok erken denebilecek dönemlerde başladığı görülmektedir. el-vücûhve'n-nezâir konusunda şimdilik bilinen ve günümüze kadar gelebilen en eski kaynak Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150/767) yazmış olduğu *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserdir.⁷¹

Kaynaklarda Mukatil b. Süleyman'dan çok daha önce bu konuda eserler kaleme alındığına değinilmekte ve hatta İbn Abbas'ın da bu konuda bir eser yazdığı belirtilmektedir⁷². Bazı kaynaklarsa bu konuda İbn Abbas'ın mevlası İkrime'nin hocasına nispetle bir eser kaleme aldığı bilgisine yer vermektedir⁷³. Ancak malesef söz konusu eserler ilim aleminin hizmetine sunulamamış olup şimdilik kayıp eserler listesinde yer almaktadır.

Mukatil b. Süleyman'dan sonra Kur'an'daki çokanlamlı lafızlar konusunda Yahya b. Sallam (ö.200/815), el-Müberred (ö.285/898), Ebu Bekir b. Muhammed b. el-Hasan en-Nakkaş (ö.351/962), es-Seâlibî (ö.429/1038), en-Nisâbüri (ö.430/1039), Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî (478/1085) ve Ebul Ferec İbnul Cevzî (ö.597/1201) gibi daha bir çok alim tarafından aynı konuda her biri kendine özgü bazı özellikleri ihtiva eden çeşitli eserler kaleme alınmıştır⁷⁴. Örneğin Mukatil

Zerkeşi ve es-Suyuti'ye da'yânılmaktadırlar. Abdus Sattar, Muhammed, "Wucuh al-Qur'an", *Islamic Studies*, c.XVII, sy. 2, Pakistan 1978, s. 139

- 71 Sözkonusu eserin biri M. Şihata diğeri Ali Özek tarafından yapılan iki tahkikli baskısı bulunmakta olup bunlardan birinin adı "*el-vücûhve'n-nezâir*" diğेरinin adı ise "*el-Eşbâh ve'n-nezâir*" dir. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, İlmî Neşriyat, haz.: Ali Özek, İstanbul 1993; *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Abdullah Mahmud Şihata, el-Hey'etul-Mısriyyetul Amme, Mısır 1994.
- 72 Nisâbüri, *Vücûhu'l-Kur'ani'l-Kerim*, tahk.: Fatıma Yusuf el-Haymi, Darus Seka, Dımeşk 1996, s. 23.
- 73 İbnul Cevzi, *Nüzhetu'l-a'yun*, s. 82.
- 74 Yahya b. Sallam, *et-Tasârif: Tefsîru'l-Kur'anî mimma iştebehet esmâuhu ve tasarrafat meânih*, tahk.: Hind Şelebi, eş-Şirketu't-Tunusiyye, Tunus 1979; ed-Damegani, *Kâmusu'l-Kur'an (İslâhu'l-Vücuh ve'n-Nezâir)*, Daru'l İlm lil Melayin, Beyrut 1983; İbnul Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: M. Abdulkerim Kazım, Müessesetur Risale, Beyrut 1984; *Müntehab kurretu uyûni'n-nevâzir fil vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: M. Seyyid Saftavi, Fuad Abdulmunim Ahmed, Münşeatul Mearif, İskenderiye, ts.; el-Müberred, *Mâ ittefka lafzuhu vehtelefe ma'nâhu*, tahk.: Ahmed M. Süleyman Ebu Ra'd, Camiatu Kuveyt, Kuveyt, 1988; en-Nisâbüri, *Vücûhu'l-Kur'ani'l-Kerim*, tahk.: Fatıma Yusuf el-Haymî, Darus Seka, Dımeşk 1996; es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Muhammed el-Mısri, Alemul

b. Süleyman'ın eserinde alfabetik sıralama gözetilmeyip yalnızca 186 kelimeye yer verilmişken zaman içinde daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerde hem yer verilen kelime sayılarında artma olmuş hem de vecihlerde başka bir deyişle kavramların anlam alanlarında çoğalmalar yaşanmıştır. İsimleri farklı ancak işlevleri ve konuları aynı olan bu tür çalışmaların müellifleri mukaddimelerinde aynı konuda kendilerinden önce yazılan eserlerle ilgili bilgiler vermiş kendi eserlerini onlardan ayıran kimi özelliklerine değinmişler, böylece kaynakların sayısı artarak devam etmiştir.

Kur'an'daki çokanlamlı lafızları inceleyen bütün bu el-vücûhve'n-nezâir müelliflerinin, eserlerinde müşterek lafızların anlamlarına delaleti konusunda yöntem tartışmalarına değinmedikleri ve bu konuda fukahâ arasında gözlenen farklı yaklaşımlara ve usûl eserlerinde ortaya atılan tartışma ve tezlere hemen hiç yer vermedikleri görülmektedir. el-vücûhtarzı eserler tamamen Kur'an'daki çokanlamlı kelimeler ve onların farklı anlamları üzerinde odaklanmış ve yalnızca Kur'an kelimeleriyle sınırlı kalmıştır. Söz konusu eserlerin dikkati çeken en önemli özelliği çokanlamlı kelimelerin farklı anlamlarını yeraldıkları bağlama göre tespiti çalışmaları, her farklı anlam için ayet örnekleri sunmaları, böylece kavramların anlam alanlarını Kur'an'daki kullanımlarından hareketle tespit etmeleridir⁷⁵. el-Vücûh tarzı Söz konusu eserler aslında mahiyet itibariyle açıklamalı örneklerin yer aldığı anlambilimsel Kur'an sözlükleri olma özelliği taşımaktadır⁷⁶.

el-Vücûh konusunda yazılan eserlerde fukahâ tarafından örnek verilen es-salat gibi bazı kavramlar hariç müstakil başlık olarak ele aldıkları kavramların Kur'an'daki tüm anlamlarını sıralamaya çalışmalarına rağmen müşterek lafzın vecihlerden tümüne veya bazılarına delaleti tartışmalarına girilmemiş olması, müelliflerin genelde Kur'an'da yer alan çokanlamlı kelimelerin anlamlarının tümüne delalet edebileceği şeklinde bir anlayışı benimsemediklerini göstermektedir.

Örneğin es-Seâlibi, Kur'an'da yer alan 'ümme't kelimesinin asıl anlamının 'insanlar grubu' olduğunu daha sonra kelimenin başka yerlere de müstear olarak kullanıldığını Kur'an'da ise beş farklı

Kütüb, Mektebetül Mütenebbi, Beyrut-Kahire 1984.

75 Abdus Sattar, "Wujuh al-Qur'an", *Islamic Studies*, ss. 137-138.

76 Rippin, Andrew, *Lexicographical Texts and the Qur'an, (Approaches to the History, of the Interpretation of the Qur'an içinde)*, New York 1988, s. 162.

anlamının (vech) bulunduğunu bunların da cemaat, din (millet), zaman, önder (imâm) ve sınıf olduğunu belirtmektedir⁷⁷. en-Nisâbûrî, aynı sözcük için yedi vecih zikretmektedir: Asabe, millet, ümmetler, seneler, cemaat, imam, adet/gelenek⁷⁸. ed-Damegânî, kavramın Kur'an'da dokuz farklı anlamının bulunduğunu ifade etmektedir: Asabe, millet, seneler, kavim, imam, geçmiş ümmetler, Muhammed ümmeti, kafirler ve yaratıklar⁷⁹. İbnu'l-Cevzî, aynı sözcüğün Kur'an'da beş farklı anlamının (vech) bulunduğunu belirtmektedir: Cemaat, millet, zaman, imam, sınıf.⁸⁰ Ancak adı geçen müelliflerin hiçbiri ne bu ne de başka kelimelerin yer aldıkları bir takım ayetlerde mümkün olabilecek yerlerde taşıdıkları anlamlardan bazılarına beraberce delalet edebileceği tartışmasına girmemiş, görünen o ki sorunun tartışılmasını usulü fıkha bırakmışlardır.

Müfessirlerin Çokanlamlı Lafızların Yorumlanmasına Yaklaşımları

Kalsik tefsir geleneğinde çokanlamlı lafızların yorumlanması konusuna müfessirlerin yaklaşımlarını ortaya koymak için bütün müfessirleri ele almak ve hepsine yer vermek mümkün olmadığından burada belli başlı bazı rivayet ve dirayet müfessirlerinin konu ile ilgili görüş ve anlayışlarına, bu görüş ve anlayışların tefsirlerine yansımalarına değinmekle yetinmek durumundayız. er-Râzî ve Gazzalî gibi bazı ileri gelen yorumcuların görüşlerine ise yukarıda değinildiği için burada tekrar yer vermeyi gerekli görmüyoruz.

En önde gelen rivayet tefsirlerinden birinin müellifi olan İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922) Kur'an'da zikredilen ve birden fazla anlamı olan müşterek lafızların zikredildikleri yerlerde bütün anlamlarına hamledilip edilemeyeceği sorununa Bakara suresinin başlangıcında geniş bir şekilde incelediği huruf-u mukatta konusundaki farklı yaklaşımları anlatırken değinmektedir. Bilindiği gibi et-Taberî, başlangıçta Şâfiî mezhebine bağlı iken zamanla bağımsız bir müçtehid gibi davranmış ancak temelde onun içtihadlarına bağlı kalmıştır. Kurduğu mezheb kendi adına nispetle Ceririyye olarak adlandırılmış

77 es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, ss. 71-72.

78 en-Nisâbûrî, *Vücûhu'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 50 .

79 ed-Dâmegânî, *Kâmûsu'l-Kur'an*, ss. 42-43.

80 İbnul Cevzi, *Nüzhet*, ss. 143-144.

ancak zamanla müntesibi kalmadığı için unutulmuş mezhepler arasında yer almıştır⁸¹. et-Taberî, tefsirinde fıkıh usûlünde kullanılan 'lafz-ı müşterek' terimi yerine 'vücut' kavramını tercih etmekte yaptığı açıklamalarla da özü itibariyle çokanlamlı lafızlarla ilgili tartışmalarda yaşanan farklı anlayışlara değinen açıklamalar yapmaktadır.

Bazı Mekki ve Medeni surelerin başlangıcında yer alan kesik harflerin hangi anlama delalet ettiği konusunda selef ulemâsından birbirinden oldukça farklı tam bir düzine değişik görüş zikreden et-Taberî, her bir görüşle ilgili de sahabe, tabiun ve sonrası müfessirlerden çeşitli rivayetler nakletmektedir. İlgili harflere dair bütün görüş ve rivayetleri naklettikten sonra kendi tecihine geçmekte ve kendi görüşünün bu harflerin bir tek mana için değil bir çok mananın murad edilmesi için zikredildiğini ifade ederek tercihinin genellemeci yönde yapmaktadır. Zikrettiği fikirler arasında Rebi b. Enes'in görüşünü doğru bulduğunu belirtmekte ancak daha da ileri giderek onun sözkonusu çokanlamlı harflerin manalara delaletini üçle sınırlamasını doğru bulmadığını, kendisinin onlara diğer müfessirlerin görüşlerinin doğruluğunu da eklediğini ifade etmektedir⁸². Bir tek harfin birden fazla manaya delaleti nasıl caiz olabilir şekline akla gelebilecek muhtemel bir soruyu da, bir tek kelime nasıl muhtelif bir çok manayı ihtiva ediyorsa işte öyle diyerek cevaplamaktadır. Bir çok anlama gelen kelimelere örnek olarak "zaman, grup, cemaat, Alah'a itaat eden kul, din ve millet" manalarına gelen "ümme" sözcüğü ile, "ceza, kısas, otorite/sultan, itaat, tezellül ve hesap" manalarına gelen "din" sözcüğünü zikretmektedir⁸³. Kendisinin tercih ettiği bütün görüş ve yaklaşımların doğru olabileceğini ortaya koyan anlayışının doğruluğunu da şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Şayet Cenab-ı Hak bunlarla diğerlerine ihtimali olmayacak şekilde bir tek manayı murad etmiş olsaydı Allah resulünün bunu müşkil bir durumda bırakmayacak şekilde açıklaması gerekirdi. Zira Allah Teala kitabını resulüne insanların ihtilaf ettikleri şeyleri açıklaması için indirmiştir. Allah resulünün bunu açıklamaması, 'Bu te'villerden murad edilen o değil de şudur' dememiş

81 İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yân*, Daru Sadır, Beyrut, ts., c. IV, s. 191; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, Bedir Yay., İstanbul 1977, c. II, s. 131; Cerrahoğlu, İsmail, "Muhammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 14 (1966), s. 81; İşıltan Fikret, "et-Taberî md", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI, s. 595

82 et-Taberî, *Camiu'l-beyan*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, c. I, s. 93

83 Aynı eser, c. I, s. 94

olması, onun te'vil vecihleri içinde muhtemel olan bütün vecihlerin murad edilmiş olduğunun en açık göstergesidir. Zira akılda te'vilin ve mananın olduğuna dair bir vecih bulunması imkansız değildir. Tıpkı bir kelamdaki tek lafızda bir çok mananın toplanmış olmasının imkansız olmaması gibi.⁸⁴

İbn Cerir et-Taberî'ye göre bir kelimenin bir takım anlamlara ihtimali varsa, kabulü gerekli olacak bir delil olmadığı sürece kimsenin onu anlamlardan bazısına sarfetme ve sınırlama hakkı yoktur.⁸⁵ et-Taberî aynı tutumu tefsirinin diğer yerlerinde de göstermektedir. Örneğin Tevbe suresi 8. ayetini tefsir ederken ayetteki çokanlamlı 'illen' lafzının "ahd, akit, antlaşma, yakınlık" gibi manalara da geldiğini belirttikten sonra "Kelime bu üç anlamı içerdiğine, Allah Teala da manayı bunlardan herhangi biriyle tahsis etmediğine göre o halde doğru olan onun bütün bu manalara genelleştirilmesidir."⁸⁶ demektedir.

et-Taberî ile benzer bir yaklaşımı ortaya koyan müfessirlerden biri de Ragıb el-İsfahânî'dir. Ragıb el-İsfahani (ö.503/1109) konuya tefsirinin mukaddimesinde iki anlamlı bir lafız veya ibarenin anlamının her iki mana için de geçerli olup olamayacağı, şayet anlam ikisi için de geçerli ise her iki anlam için de hakiki mi yoksa onlardan biri için hakiki diğeri için mecâzî mi olacağı sorusunu sorarak başlamaktadır. Ona göre Kur'an'da yer alan müşterek ibarelerin anlamları birbirini nefyedecek şekilde ise bir tek ibarede o iki anlamın da kastediliyor olması sahih değildir. Böylesi bir durum "Namaz kıl!" cümlesinde hem farz hem de nafîle namazın kılınmasının kastedilmesi gibidir. Oysa bir namaz ya nafîle ya da farzdır, aynı anda hem farz hem de nafîle namaz kastedilmiş olamaz.

el-İsfahânî'ye göre şayet müşterek lafzın manaları birbirlerini nefyetmiyorsa bu durumda iki mananın da geçerli olması ve anlamın her ikisine de teşmil edilmesi sahih olur. "Lems" lafzı ile hem 'cinsel ilişki' hem de 'dokunma'nın kastedilmesi gibi. el-İsfahani, İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu belirterek onun bu görüşünün aslında büyük dilbilimci Sibeveyh'in (ö.180/796) anlayışının bir gereği olduğunu söylemektedir. Zira büyük dilbilimci Sibeveyh, Arapça'da söylenen "Veylun lehu! -Yuh olsun ona!" ibaresinin Arapların kavlinde

84 Aynı yer.

85 Aynı eser, c. I, s. 138

86 Aynı eser, c. X, s. 85; İlave örnekler için bkz. c. II, s. 205; c. IX, s. 217; c. X, s. 48; c. XI, s. 138

aynı anda 'beddua' ve 'haber verme' anlamında olduğunu belirterek cümlede aynı anda iki anlamın da geçerli olduğu görüşündedir⁸⁷.

el-İsfahânî tefsirinde çokanlamlı lafza manalarının tümünün yüklenmesi konusuna Kur'an'dan da örnekler verilebileceğini söylemekte ve bu hususta şu örnekleri vermektedir: "*Ey Peygamber! Kadınları boşadığımızda...*" (65/Talak,1) ayeti el-İsfahani'ye göre aynı anda hem Hz. Peygamber'i hem de müminleri beraber kastetmiştir. Ayeteki hitap Hz. Peygamber için hakikat, müminler içinse mecâzî olarak geçerlidir⁸⁸. Ona göre bu yaklaşımı destekleyen başka bir örnek de "*O'nu yedi gök, yeryüzü ve içindekiler tesbih ederler*" (17/İsra,44) ayetidir. el-İsfahani'ye göre ayette 'tusebbihu' fiili insanlar ve diğer tüm varlıklar için genel olarak kullanılmıştır. Bilindiği üzere insanlar Allah'ı dilleri ve fiilleri ile tesbih ederken, cansız varlıklar dil ve fiille tesbih etmezler. Oysa Cenab-ı Hak insanların ve diğer varlıkların tesbihini bir tek fiille ifade etmiştir. el-İsfahânî'ye göre yine bu hususta zikredilebilecek bir diğer örnek de "*Allah seni yoksul bulup da zengin kılmadı mı?*" (93/Duha,8) ayetidir. Ona göre bu ayetteki 'el-gına' ile hem 'yeterli miktarda servet/kifayet' hem de 'kanaat' zenginliğinin beraber kastedilmiştir. Bütün bu örnekler müşterek bir lafızla tüm anlamlarının kastedilebileceğini gösteren delillerdendir; ona göre bu konuya dair Kur'an'da sayılamayacak kadar çok örnek bulunabilir⁸⁹. el-İsfahânî, bütün bu görüş ve iddiaları ileri sürdükten sonra nihai tespitini şu ifadelerle yapmaktadır:

"Bütün bu manaların içinde toplandığı benzeri bir ayet "*Yeryüzündeki ağaçlar kalem deniz(ler) mürekkep olsa bunların yedi mislini de getirseniz Allah'ın kelimeleri tükenmez*" (31/Lokman,27) ayetidir. Benzer şekilde "*Her harfin zahiri ve batını, her harfin haddi ve matlaı vardır*" haberiyle de Kur'an'da her lafzın altında bir çok mananın toplandığına işaret (tenbih) vardır."⁹⁰

Kur'an'daki müşterek lafızların mümkün olan yerlerde bütün mehamiline hamledilebileceğini kabul eden müfessirlerden biri de Kadı Beydâvî'dir (ö.685/1286?) Kadı Beydavi, tefsirinde konuyu müstakil bir başlık altında inceleme konusu yapmamıştır. Ancak meseleye müşterek

87 el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, s. 100; ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 123; er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 104

88 el-İsfahânî, *age*, s. 98

89 el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, s. 100.

90 Aynı eser, s. 101.

lafızların manalarına delaleti ile ilgili tartışmalarda fukahâ tarafından örnek verilen ayetleri tefsir ederken değinmiştir. Yaptığı açıklamaların satır aralarından onun mümkün olan yerlerde müşterek lafızların bütün mehamiline hamledilebileceğini iddia eden görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.

“Görmüyor musun, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar ve ağaçlar, canlı varlıklar ve insanların bir çoğu Allah’a secde etmektedir.” (22/Hacc,18) ayetinin tefsirinde, buradaki tesbihi lafız ve delalet olarak müşterek kabul etmenin ve onunla secdenin tasavvur edilen ve edilemeyene isnadının müşterek lafzın iki anlamına da hamlini caiz görenlerce caiz sayıldığını belirtmektedir⁹¹. Benzer şekilde Beydâvî, “Allah ve melekleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size salat eder.” (33/Ahzab,43) ayetini tefsir ederken de Allah’ın salatını rahmet, meleklerin salatını da mağfiret dileme ve insanların iyiliklerine ihtimam gösterme olarak izah ettikten sonra buradaki salatla murad edilenin müşterek olduğunu söylemektedir. Salatın mahiyetini işlerinizin ıslahı, şerefinizin ortaya çıkması için inayet etme olarak izah etmektedir. Meleklerin müminlere istiğfar ve duasının da onlara terahhum olduğunu ve bunun müminlerin rahmete mazhar olmaları için bir sebep olduğunu söylemektedir.⁹²

Kur'an müfessirlerinin ihtilaf ettikleri konulardan birinin müşterek lafızlar olduğu konusuna değinen ve bu hususta kanaat serdeden müfessirlerden bir diğeri de Takiyyuddin İbn Teymiyye'dir (ö.728/1328). İbn Teymiyye selefın tefsir konusundaki ihtilaflarının sebeplerini sıralarken bunları temelde iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım ihtilaflar bir ibareyi tefsir ederken müfessirin arkadaşının kullandığı ibareyi değil de daha başka bir ibareyi kullanmasıdır. Ona göre bu aynı şeyi farklı sözcüklerle anlatma olduğu için tam bir ihtilaf sayılmaz. Başka bir deyişle bu bir anlamda çeşitlilik, nevi ihtilafıdır. Örneğin kılıç için birinin 'seyf', diğeri için 'sarım' bir başkasının da 'mühennem' ismini kullanarak açıklaması gibi. İkinci kısım giren ihtilaflar ise daha çok umum ifade eden isimlerin bazı türlerini temsil ettiğini söylemek yoluyla ortaya çıkan ihtilaflardır. Bu tür ihtilaflarda sebep-i nüzulün bilinmesi ayetin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

91 Beydâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, c. III, ss. 448-449 .

92 Beydâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, c. III, s. 378.

İbn Teymiyye'ye göre selef arasında var olan ve konumuzu yakından ilgilendiren asıl ihtilaf kaynaklarından biri iki veya daha fazla anlamı içeren veya çağrıştıran kelimelerin yorumlanmasındaki ihtilaflardır. Bu ihtilaf da iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi lafzın lugat noktasında müşterek bir lafız olmasından kaynaklanan ihtilaf, ikincisi de lafzın 'mütevati' yani 'mütevafık' olmasıdır. Konuyu örneklerle izaha çalışan İbn Teymiye iştirakle ilgili kanaatini şu şekilde ifade etmektedir.

"İşte bütün bu gibi durumlarda bazan selefın söylemiş olduğu bütün manalar caiz olduğu gibi bazan bu caiz olmayabilir. Birincisi ya ayetin iki kez nazil olmasından dolayıdır. Bu takdirde birincisinde şu, ikincisinde de diğeri kasdolunmuş olabilir. Ya da müşterek lafız ile her iki mananın caiz olması veya her iki mananın da murad edilmesi düşünülebilir. Çünkü bunun böyle olmasını bir çok Malikî, Hanbelî ve Şafiî fakihleri caiz görmüşlerdir. Keza kelimacılar da bir çokları bunu caiz görmüşlerdir..."⁹³

Müşterek lafızların anlamlarının tüm mehamiline hamli konusuna değinen bir diğeri müfessir de İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan Ebul Fida İbn Kesir'dir. (ö.774/1372) İbn Kesir, çokanlamlılık konusunu et-Taberî gibi, haruf-u mukattanın anlamları konusundaki farklı görüşleri naklederken ele almaktadır. İbn Cerir et-Taberî'nin bu harflerin zikredilen manalardan hepsine birden delalet edebileceği ve bu konudaki farklı görüşlerin cemedilmesi gerektiği şeklindeki anlayışını aktardıktan sonra ümmet kelimesinin çokanlamlı bir sözcük olduğuna dair Abul Aliye'nin görüşünü nakletmektedir. Çokanlamlı "ümmet" lafzının bir yerde *din* başka bir yerde *itaat eden* diğeri bir ayette *cemaat*, bazı ayetlerde de *müddet* anlamlarında kullanıldığını belirtmekte ve onun hurûf-i mukattanın anlamlarından hepsini kastediyor olabileceğini ifade ettikten sonra konu ile ilgili olarak kendi kanaatini belirten şu açıklamayı yapmaktadır.

"Onun açıklamalarının hasılı budur. Ancak bu, Ebul Aliye'nin zikrettiği gibi de değildir. Zira Ebul Aliye harf buna, şuna ve şuna hep beraber delalet etmektedir diyor. Ümmet sözcüğü ve ıstılahta ona benzeyen çokanlamlı diğeri sözcükler Kur'an-ı Kerimde her yerde bulunduğu yerin bağlamına göre bir tek anlama delalet etmektedirler. Mümkün olduğu takdirde bu tür lafızların bütün mehamiline hamledilip edilemeyeceği meselesi usûl alimleri arasında ihtilaflı bir konudur. Tartışma yeri burası değildir. Vallahu a'lem."⁹⁴

93 İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, çev.: Harun Ünal, Pınar Yay., İstanbul 1985, ss. 52-53.

94 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c. I, s. 85.

Çokanlamlı Lafızların Edebî Sanatlarla İlişkisi

Allah resulünün en büyük mucizesi olan Kur'an'da yer alan çokanlamlı lafızlar konusunun fıkıh ve fıkıh usülü, tefsir ve tefsir usülüyle olan yakın ilişkisi kadar bedi ve beyan ilmindeki edebî sanatlarla da ilgisi bulunmaktadır. Konunun edebi sanatlarla olan ilişkisi çokanlamlı sözcüklerin kullanıldıkları bağlamlarda çeşitli sanatların ortaya çıkmasını sağlamaları sebebiyledir. Söz konusu lafızlar konuşmalarda, manzum ve mensur eserlerde yerine göre hakikat ve mecaz, kinaye ve tevriye, istihdam gibi edebi sanatların kullanılmasına imkan vermektedir. Çokanlamlı sözcükler bir takım dil oyunlarını ve edebi sanatları mümkün kılarak kelamın etkisini ve söyleyiş gücünü artırma, sözü güzelleştirme ve anlamı zenginleştirme gibi faydalar sağlarlar.

Bilindiği gibi kelimelerde aslolan manayı hakikidir ve bu bir Mecelle kuralıdır. Mecaz ise bir ilgi veya benzetme sonucu sözün gerçek anlamından başka bir manada kullanılmasıdır. Bazı durumlarda kelimelerde hakiki anlamla mecâzî mana iç içe olabilmektedir. Bu iç içelik esnasında hakiki ve mecâzî anlam arasındaki denge bazen hakiki bazen de mecâzî mana yönünde ağır basabilmektedir. İşte bu dengenin oranı da bazı sanatların oluşmasını sağlamaktadır. Örneğin kullanılan ifadede hakiki anlama göndermede bulunmakla beraber daha çok mecâzî mana kastedilirse kinaye sanatı yapılmış olur.⁹⁵

Edebî sanatlar kelimelerin hakiki ve mecâzî manaları arasındaki ilişkiler kadar çokanlamlı sözcüklerin gerçek manaları, yakın ve uzak anlamları arasındaki ilişkilerde de görülmektedir. ez-Zerkeşî'nin beyanına göre "lafz-ı müşterek" ile edebi sanatlardan 'tevriye' ve 'istihdâm' sanatları arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır⁹⁶. Dahası es-Suyûtî'ye göre çokanlamlı lafızlar kullanılarak yapılan 'istihdam' ve 'tevriye' sanatları edebi sanatların (bedi') en güzellerindendir⁹⁷. Nitekim

95 "Bulmadım dünyada gönüle mekan,
Nerde bir gül bitse etrafı diken"
Sümmanî

Yukarıdaki mısradaki güzel bir kinayeli bir anlatım sanatı örneği vardır. Mısradaki gül ve diken hem gerçek hem de mecazî anlamda kullanılmıştır. Ancak burada asıl kastedilen mecazî anlamdır.

96 es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 226

97 Aynı eser, c. II, s. 228

ez-Zemahşerî de, beyanda müteşabihatın tevilini ortaya koyma konusunda tevriyeden daha ince, daha güzel ve daha yararlı bir sanat görmüyorum demiştir.⁹⁸

Edebi sanatlardan 'tevriye' genellikle "bir anlatım inceliği elde etmek için birden çok anlamı olan bir sözün yakın anlamının değil de uzak anlamının kullanılması sanatı" şeklinde tanımlanmaktadır⁹⁹. Bir diğer edebi sanat olan 'istihdam' ise "müşterek bir lafzın aynı anda iki anlamının beraber kullanılması ve karine ile her iki anlamın da kastedilmesi sanatıdır.¹⁰⁰"

ez-Zerkeşî'ye göre sık sık birbirine karıştırılan 'tevriye' sanatı ile 'istihdam' sanatı arasındaki ayırddedici farklara dikkat etmek gerekir. Ona göre bu iki sanat arasındaki asıl önemli fark şudur: Tevriyede lafzın iki manası da kullanılmaktadır, ancak uzak anlam tercih edilirken diğer anlamının ihmal edilmesi sözkonusudur. 'İstihdam' sanatında ise karine ile lafzın iki manasının da kullanılması sözkonusudur. Hülâsa müşterek bir lafzın aynı anda iki anlamının kastedilmesi 'istihdam'; diğerine örtülü bir göndermede bulunarak bu manalardan yalnızca uzak olanın kastedilmesi ise 'tevriye' dir.¹⁰¹

Yine bir mısra veya beyitteki bir kelimenin iki yahut daha fazla

98 es-Suyûtî, *age*, c. II, s. 226; ez-Zemahşerî, buna dair Kur'an'dan bazı müteşabih ayet örnekleri de vermektedir. Örneğin ona göre "Rahman tahta oturdu." (20/Taha,5) ayetindeki 'tahta oturma' (istivâ-ı arş) ifadesinin biri hakiki diğeri mecâzî olan iki anlamı bulunmaktadır. Birinci mana hakikidir burada 'oturmak' hükümdarın tahtına oturması şeklindedir. Ancak tahta oturmanın mecâzî olan ikinci manası ise iktidar ve egemenlik hakkını elde etmektir. İktidari ele alan kral gerçekten tahta oturmasa da 'tahta çıktı' denilir. Zikri geçen ayette Allah için birinci mana geçerli olamayacağından ikinci anlam murad edilmiştir. Bkz. ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-tevîl*, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut 1987, c. III, s. 52; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 226

99 Kocakaplan İsa, *Açıklamalı Edebi Sanatlar*, MEBY., Ankara, 1992, s. 181; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 1988, c. II, s. 1467; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 228.

100 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 446-447.

101 ez-Zerkeşî, *age*, c. III, s. 446-447; Suyûtî ihâm sanatına tevriye de dendiğini belirtmekte ve ihâmın tanımını şu şekilde yapmaktadır: İster çokanlamlılık, ister üstanlamlılık (mütevâtî) isterse hakikat ve mecaz şeklinde olsun biri yakın diğeri uzak olan iki anlamlı bir lafzın uzak olan anlamının kastedilmesi sanatıdır. "Göğü de yedimizle inşa ettik" (51/Zariyat,47) Ona göre buradaki "yed/el" kelimesinin biri yakın (el) diğeri uzak (kuvvet ve kudret) iki anlamı bulunmakta ve uzak olan anlam kastedilmektedir. es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 226.

anlamı konu ile ilgili olduğu takdirde îhâm sanatı meydana gelir. İhâm sanatı istihdama son derece yakın bir sanattır. Zira her ikisinde de kelimelerin gerçek manası sözkonusudur. Ancak istihdamda kelimenin her iki manasına da işaret varken îhâmda kelimenin sadece meşhur manasına işaret edilir.¹⁰²

ez-Zerkeşî, tevriye ve istihdam sanatlarının kullanımına dair Kur'an'dan bazı örnekler de vermektedir. Ona göre "Her ecel kitaptadır. Allah dilediğini siler dilediğini bırakır" (13/Rad,39) ayetinde bir istihdam sanatı vardır. Sözkonusu ayette zikredilen 'kitap' sözcüğü ile aynı anda hem 'belirli süre' (el-emedu'l-mahtûm) hem de ecelin 'yazılmışlığı' kastedilmiştir. Bu iki anlamın da kastedildiğini gösteren ise aradaki karinelere gelince ayette 'ecel' ile 'belirli süre' arasında, 'silme' sözcüğü ile de bir şeyin kitapta 'yazılmışlığı' arasında bağlantı vardır. Dolayısıyla burada kitap sözcüğünde hem ecel vakti hem de yazılmış olma şeklindeki iki anlam da geçerli olduğundan bir istihdam sanatı yapılmıştır. ez-Zerkeşî'nin istihdam sanatı ile ilgili olarak zikrettiği bir başka örnek de "Ey iman edenler! Sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar, cünüpken -yolcu olma müstesna- gusledene kadar namaza yaklaşmayın." (4/Nisa,43) ayetidir. ez-Zerkeşî'ye göre bu ayetteki 'yaklaşmayın' (lâ takrebû) ifadesinde bizzat 'namaz' kılmamak murad edildiği gibi 'namazgaha girmemek' de kastedilmiştir. Bu iki anlamı gösteren karinelere gelince, 'ne dediğinizi bilinceye kadar' ifadesi ile namaz; 'yolcu olan müstesna' ifadesi ile de namazgah arasında bir bağlantı bulunmakta dolayısıyla iki anlam da kastedilmiş ve bir istihdam sanatı yapılmış olmaktadır¹⁰³.

ez-Zerkeşî, tevriye sanatına da bir çok ayeti örnek vermektedir ki bunlardan yalnızca bir kaçını zikretmekle yetineceğiz. Ona göre "*Necm ve ağaç secde etmektedir.*" (55/Rahman, 6) ayetinde tevriye santı vardır. ez-Zerkeşî'nin açıklamasına göre, burada 'necm' kavramının biri yakın diğer uzak olan iki hakiki anlamı bulunmaktadır. 'en-Necm' kelimesinin Arapça'da ilk akla gelen ve yakın olan anlamı 'yıldız'; uzak olan anlamı ise gövdesi olmayan ot türü 'bitki'lerdir. Zikri geçen ayete bakıldığında kendisinden bir önceki ayette Güneş ve Ay'ın hesap ile olduğu bilgisi yer almakta, Güneş ve Ay'dan hemen sonra gelen 'necm' ile onlara bir

102 Kocakaplan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, s. 50-51.

103 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 447 .

gönderme yapılmakla beraber 'necm' kelimesinin bitişiğinde 'ağaç' sözcüğü zikredilerek sözcüğün uzak olan 'bitki' anlamı dolayısıyla otların ve ağaçların secde ettikleri kastedilerek ince bir tevriye sanatı yapılmış olmaktadır.¹⁰⁴

"Allah'a andolsun ki sen, hâlâ eski şaşkınlığındasın dediler." (12/Yusuf,95) Bu ayet Yusuf kıssasında geçmektedir. Ayetteki cümle Hz. Yusufun kardeşlerinin babalarına söylediği sözdür. Hz. Yusuf'un başından geçen zindan, kıtlık yılları ve vezir olma olaylarından sonra, kardeşlerinin Mısır'a gitmeleri ve onunla karşılaşmaları, olayların açığa çıkması sonrasında Hz. Yusuf'un kardeşleriyle gömleğini babasına göndermesi sırasında babalarının uzaktan "Ben Yusuf'un kokusunu duyuyorum" demesi üzerine kardeşleri babaları için bu ifadeyi kullanmışlardır. Kardeşlerinin babaları Hz. Yakub'un Hz. Yusuf'a dair sevgisi ve aşırı derecedeki düşkünlüğü dolayısıyla söyledikleri bu cümlede geçen 'dalal/şaşkınlık' ifadesinin 'delicesine sevmek' ve hidayetin zıttı olan 'sapkınlık' şeklinde iki farklı anlamı bulunmakta ve burada ince bir tevriye sanatı yapılmaktadır.¹⁰⁵

Sonuç

Dillerde çok çeşitli ve değişik etkenlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan çokanlamlı lafızlar, hemen her dilin vazgeçilmez unsurları olma özelliği taşımaktadır. Kur'an da, Arap dilinin ihtiva ettiği özellikleri taşımakta ve çeşitli sure ve ayetlerinde çokanlamlı lafızlar içermektedir. Bu durum hem fukahânın hem de Kur'an müfessirlerinin konuya yönelmelerini ve bu konuda çeşitli görüşler serdetmelerini sağlamıştır. Tefsir tarihi sürecinde özellikle Kur'an ilimleri arasında tamamen bu konu üzerine odaklanan ve temel tefsir usûlü kaynaklarında 'el-vücûhve'n-nezâir' olarak adlandırılan özel bir disiplin de doğmuştur.

Kur'an yorumunda çokanlamlı lafızların yeri ve anlama delaleti konusunda yaşanan tartışmalarda dinî nassların daha çok normatif yönü üzerine eğilen usûl alimleri arasında en genel manada iki ayrı yaklaşım dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki İmam Şâfiî ve onu izleyen bazı usûlcülerdir ki, onlara göre mutlak olarak zikredilen çokanlamlı bir lafız kabulü mümkün olan yerlerde anlamlarından tümüne birden

104 Aynı eser, c. III, s. 445

105 Tевriye ve diğer sanatlar konusunda ilave örnekler için ayrıca bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, ss. 445-446; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, ss. 226-227.

delelet edebilir. Daha çok Hanefî ulemâsının ve bu arada daha önce adlarına yer verdiğimiz başka bazı alimlerin benimsediği ikinci yaklaşım ise dini nasslardaki çokanlamlı lafızların bütün anlamlarının değil onlardan birinin kastedildiği yönündedir. İkinci yaklaşımı benimseyenler müşterek lafzın tüm anlamlarına hamledilmesinin bir karmaşaya ve keyfiliğe yolaçacağı endişesiyle ayeti muhtemel anlamların tümüne birden hamletmenin caiz olmadığını ileri sürerek kullanım esnasında lafzın anlamlardan yalnızca birisine dealet ettiğini ifade etmişlerdir.

Doğrudan Kur'an'ın çokanlamlı lafızlarını konu edinen ve tefsir usulünde bağımsız bir disiplin olan el-vücûh ve'n-nezâir konusunda eser veren müellifler ise çalışmalarında teorik çerçevede çokanlamlı lafızların taşıdıkları tüm anlamlara delaleti tartışmasına girmemişler, daha çok Kur'an'da yer alan müşterek lafızların yer aldıkları ayetlerin bağlamına göre kazandıkları farklı anlam vecihleri üzerinde odaklanarak söz konusu kavramların Kur'an'daki anlam çerçevesini bağlamına göre bir anlama indirmeye çalışmışlardır.

Tefsir tarihi sürecinde gerek rivayet ve gerekse dirayet tefsiri alanında eser yazan Kur'an müfessirleri de çokanlamlı lafızların anlama delaletleri konusuna ilgisiz kalmamışlar, eserlerinde yeri geldikçe konuyu tartışarak kendilerine özgü birbirinden farklı görüş ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Özetle ifade edecek olursak çokanlamlı lafızların yer aldıkları dini nasslarda anlamlarından yalnızca birine mi, yoksa bir kaçına veya tümüne birden mi delalet edeceği sorununun çözümünde bağlam/karine belirleyici rolü oynamaktadır. Çokanlamlı bir lafzın yer aldığı bağlamda tüm anlamlarına birden hamledilmesi her zaman ve her yerde mümkün olmasa da, ilahi bir nitelik taşıyan Kur'an lafızlarının anlam çerçevesini her zaman bir tek anlamla sınırlandırmak ve daraltmaya çalışmak da pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle mümkün olan yerlerde çokanlamlı lafızların anlamları arasında birbirini nakzetsmeyen ve birbiriyle çelişmeyen bazılarının kastedilmesi, dolayısıyla birden fazla anlama delalet pekala mümkündür. Bu biraz da Kur'an'ın bütünlüğünü bozmamak ve kutsal metnin çizdiği sınırları ve genel esasları ihlal etmemek kaydıyla öznelere tanınan yorum çerçevesinin genişliği ve bu arada içtihadî çabalarda hataya bile sevap olduğunu belirten hoşgörülü ve özgürlükçü tutumun özelliği ile ilgili

bir husustur. İslâm yorum geleneğinde Katolik bir anlayış yoktur, gerekli ehliyeti haiz olan bütün insanlar ilahi hitabı anlama ve yorumlama, yapılan yorumlardan doğru gördüklerini tercih etme hakkına sahiptir. Nitekim et-Taberî, açık bir şekilde kelimenin bir takım anlamlara ihtimali varsa, kabulü gerekli olacak kesin bir delil olmadığı sürece, kimsenin onu anlamlardan bazılarına sarfetme ve sınırlama hakkı olmadığını ifade etmiştir.

Kur'an metnindeki çokanlamlı lafızların okunuşu ve yorumlanması konusunda ortaya çıkan farklılıklar, bağlam gözardı edilmez ve keyfi bir tutum takınılmazsa bir kaos ve karmaşaya, belirsizlik ve anlam bulanıklığına yolaçmaz. Aksine okura ve yorumcuya düşünce ve eylem düzeyinde hareket alanı açarak amelde kolaylık, kapsamlı yaklaşım ve yorum yapma imkanı, edebî sanatlarda zenginlik ve çeşitlilik sağlar. Çokanlamlı lafızlar metinlere renklilik, zenginlik, enginlik ve derinlik katar. Bu nedene olsa gerek ki ez-Zerkeşî, vücûh konusunu Kur'an'ın mucizevî bir karakteri olarak görmüştür.

Özet

Genelde İslam alimleri, özelde de İslam hukukçuları ve Kur'an müfessirleri, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda çaba sarfetmiş ve Kur'an lafızlarının yorumlanmasına ilişkin çok yönlü yaklaşımlar sergilemişlerdir. Apaçık bir Arapça ile nazil olan Kur'an, bünyesinde benzer ve yakın anlamlı kavramlar kadar, çokanlamlı lafızlara da yer vermiştir. Bu makale, dini nasslarda ve özellikle de Kur'an'da yer alan çokanlamlı lafızlar konusunu işlemekte, İslam hukukçuları ve Kur'an müfessirleri ile *el-vücuuh ve'n-nezair* müelliflerinin ilahi hitapta yer alan bu lafızlara yaklaşımlarını ve bu konudaki yorum yöntemlerini ele almaktadır. Aynı zamanda, çokanlamlı lafızların anlam(lar)a delaleti konusundaki farklı yaklaşımlarını incelemektedir.

HZ.OSMAN DÖNEMİNDEKİ EKONOMİK KRİZİN GARNİZON KENTLERE ETKİSİ - KUFE ÖRNEĞİ

M. Mahfuz Söylemez *

Abstract

The Effect of The Economic Crisis of Hz. Uthman Era on The Garrison Cities - The Example of Kûfa

Kûfa survived mostly by relying on the prize of war (captured property) revenues. The majority of the residents made their livelihoods out of such revenues. However, during the second six-year period of the caliph Uthman's rule, conquering missions had reached the farthest possible point (natural limits of the time), which led to shortages in these revenues, causing certain financial hardships in the economic life of the city. In time, these economic difficulties have prepared the grounds for political unrest to flourish. Caliph Uthman's donation of Sevad lands (state owned lands) to certain individuals, has shaken considerably his authority and influence on the people of Kûfa. After not very long, a major opposition movement was formed against the caliph. This movement grew bigger and bigger day by day, and eventually gained the support and control of the city; to the extent of causing the appointment of a city governor of their choice and detaching Kûfa - although not formally but practically - from the central government.

Key words: Garrison cities, Hz. Uthman, Kûfa

Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir tarafından Irak'ta başlatılmış olan İslâm fetihlerinin tamamlanabilmesi için Kûfe garnizonunu kurmuş ve buraya binlerce asker ile bu askerlerin ailelerini yerleştirmişti. Şehir ilk kurulduğunda yerleşenlerin sahip oldukları bedevî kültüre tamamen uygun halde idi. Bilindiği gibi bedevî Araplar, belli bir yere bağlı olmayıp, konar-göçer bir hayat yaşarlardı. Garnizon ilk kurulduğunda da bu gelenek hakimdi. Savaş esnasında askerler, aileleri ile beraber savaşa çıkar, savaşın bitiminde, çocukları ile birlikte garnizona geri dönüp, küçük kulübeler inşa ederek, buralarda yaşamlarını sürdürürlerdi. Bu durum Hz. Ömer'in adı geçen garnizonda binaların yapılmasına müsaade etmesine kadar sürdü. Hz. Ömer'in izni ile birlikte savaşa giden unsurların, en azından aile fertleri, yerleşik hayata

geçmiş oldular.¹

Geçim kaynaklarının tamamını fetih gelirlerinin oluşturmuş olduğu bu insanların tarım veya hayvancılık ya da ticaret ile meşgul olmaları yasaklanmış, bunlarla ilgilenenler cezalandırılmışlardı.² Zaten askerlerin bu tür işlerle uğraşmalarına da gerek yoktu. Zira ne çiftçilik ve ne de ticaret, fetihlerde elde ettikleri kazanç kadar kâr sağlıyordu. Nitekim bu insanlar devletten atâ denilen maaş aldıkları gibi,³ garnizonda yaşamakta olan ailelerine de hazineden gıda yardımında bulunuluyordu.⁴ Askerlere ödenmekte olan söz konusu atâlar ile ailelerine verilmekte olan erzakların yanında, o dönemin en zengin bölgeleri olan başta Mezopotamya olmak üzere İran, Azerbaycan ve Ermenistan'ın fethinden elde edilen ganimetlerle kısa sürede zengin olmuşlardı. Bu insanlar Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk altı yılında da fetihler devam ettiği için servetlerine servet katmaya devam ettiler.⁵ Zaten, Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk altı yılı, fetihler sürdüğü ve sistemde bir değişiklik vuku bulmadığı için Hz. Ömer'in hilâfetinin devamı olarak mütalaa edilmiştir. Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altıncı yılında ise fetihlerin durma noktasına gelmesi ile birlikte Hz. Ömer tarafından belirlenmiş olan ekonomik sistemde ciddi sarsıntılar yaşanmıştır. Bilahare ekonomik bir krize dönüşmüş olan bu sarsıntılar devlette bir takım iç karışıklıklar ve isyanlarda da etkili olmuştur. Bu ekonomik krizin aşılması amacıyla halife Osman tarafından bir dizi tedbir alınmış, ancak bu tedbirler, ekonomik krizi aşmak bir yana, onun öldürülmesi ile sonuçlanan bir çok hadisede rol oynamıştır. Biz bu yazımızda, söz konusu ekonomik krizin sebepleri, krizi aşmak için Hz. Osman'ın aldığı tedbirler ve bu tedbirlerin Kûfe'de baş gösteren siyasî hadiselerdeki etkisini ele alıp incelemek istiyoruz.

* Yrd. Doç. Dr. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi mahfuzs@yahoo.com

1 Bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 85.

2 Bkz. Mustafa Zeki Terzi, *Hiz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun 1990, s. 30.

3 Bkz. Mustafa Fayda, "Atâ", *DİA*, c. IV, s. 33; Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe*, s. 216.

4 Bkz. Mastafa Fayda, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, c. II, s. 172.

5 Bkz. Murat Akarsu, *Hiz. Osman ve Hilâfeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 159.

Krizin Sebepleri

1. Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci altıncı yılına gelindiğinde fetihler ulaşılabilecek son noktaya vardığı için ganimet gelirleri ortadan kalktı. Böylece garnizona sıcak paranın girmesi durdu; dolayısıyla yüksek bir hayat standardı yakalamış olan mukâtilenin/savaşanların bunu sürdürebilmeleri bir yana, hayat mücadelesi verir duruma gelmelerine de sebep oldu.⁶ Bilindiği gibi paranın yalnız mübadele aracı olarak kullanıldığı ekonomilerde, para ile ifade edilmekte olan tüm fiyatlar, onun arzındaki artış ya da azalışlarla orantılı olarak yükselecek veya düşecektir. Para stokunun düşmesi, temsil ettiği satın alma gücünün azalması anlamına gelmektedir. İşte bu sebepten dolayı Kûfe'de savaşan unsurların alım gücünün düşmesi, piyasanın daralmasına yol açtığı için sadece mukâtiliye değil, esnaf ve tarım üreticilerini de oldukça zor dururumda bıraktı. Esnaf malını döndüremezken, tarım üreticisi ise hedef kitlesinin fakirleşmesi ile malının fiyatını düşürmek zorunda kaldığından zarara uğradı. Öte taraftan gelirlerinin büyük bir kısmını humusun oluşturmakta olduğu devlet de fetihlerin durması sebebiyle zarara uğradı.⁷

2. Bu dönemde devlet yeni fethedilen bölgelerden gelir elde edemediği gibi oralarda asker olarak bulunmakta olan insanlara atâlar vermek ve o ülkeleri yaşanabilir hale getirmek için, büyük harcamalar yapmak durumunda da kaldı.

3. Bir süre sonra buna ihtida hareketlerinin artması ile cizye gelirlerindeki ciddi düşüş de eklendi.

4. Hz. Osman'ın bazı valileri cizye ve haraç gelirlerini Medine'ye göndermiyorlardı. Yeni bir donanma kuracağını gerekçe gösteren Muaviye b. Ebî Süfyan, Medine'ye vergi göndermeyenlerin başında geliyordu.

5. Bunun yanında Hz. Osman döneminde devlet, beyan edilen mallardan zekât almış, beyan edilmeyen malların zekâtlarını ise mükellefin kendisine bırakmıştır. Böylece yukarıdaki gelirlerin yanında zekât gelirlerinde de büyük bir düşüş yaşanmıştır.⁸

6 Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 1999, s. 493.

7 İslâm devletinin gelir kaynakları ile ilgili olarak bkz. Celal Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, İstanbul 1984, ss. 175-194.

8 Bkz. el-Cassâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, ts. , c. I, s. 155.

6. Bu dönemde haraç gelirlerinde de düşüş yaşanmıştır. Zira gelirlerdeki düşüş alım gücünü etkilemiş, böylece talebin azalmasına ve buna bağlı olarak da arzın kısılmasına, bir başka ifade ile başta tarım kesimi olmak üzere üretim ile uğraşan kitlenin üretimlerini düşürmelerine, sebep olmuştur. Bu durum üründen haraç vergisi almakta olan devletin gelirlerinde düşüşe sebep teşkil etmiştir.

İşte Hz. Osman döneminde devlet gelirlerindeki bu ciddi düşüş, bütçe açığına yol açmış ve gelirlerin giderleri karşılayamaz duruma gelmesi sonucunu doğurmuştur.⁹ Böylece devlet, büyük bir ekonomik kriz ile karşı karşıya kalmış ve ödeme güçlükleri yaşar olmuştur. Bu ekonomik kriz bir çok kentte çalkantılara sebep olmakla beraber en ciddi şekilde Basra, Fustat gibi garnizon kentlerde, özellikle de büyük bir askerî nüfusu barındırmakta olan Kûfe'de etkili olmuştur.

Söz konusu ekonomik kriz, Kûfe'de etkisini ilk kez Velid b. Ukbe'nin valiliğinin beşinci yılında göstermiştir. Fetihlerin durması ile ganimet gelirlerinden mahrum kaldıkları için memleketlerine geri dönen askerler, istihdam sorunu, bir başka ifade ile işsizlik sorunu ile karşı karşıya kalmışlardır. Bilindiği gibi ekonomi tam istihdam ile yürüdüğü zaman tüm üretim faktörlerinden faydalandığı için gelir dağılımındaki farklılık çok fazla göze batmamaktadır. Ancak şehirde ortaya çıkan bu istihdam sorunu ile birlikte işsiz kalmış olan gruplar, dikkatlerini devletten yüksek maaşlar alan kitle üzerinde

Ayrıca bkz. Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Musûlî, *el-ihitiyâr li't-ta'limi'l-muhtâr* İstanbul 1951, c. I, s. 104.

9 Hz. Osman döneminde İran'ın fethi tamamlanmış ve Kuzey Afrika, Azerbaycan, Ermenistan ile Sint bölgesinde bazı yerler ile Anadolu'da bazı bölgeler ve de Kıbrıs fethedilmiştir. Bu fetihlerden Azerbaycan, Ermenistan, Hemedan, Taberistan civarındaki bazı bölgeler ile İstahr ve çevresi daha önce Hz. Ömer döneminde fethedilmiş iken Hz. Osman'ın hilâfete gelişi ile beraber İslâm devletinden kopmuş olan bu bölge yeniden itaat altına alınmıştır. İkinci grubu teşkil eden bugünkü Afganistan bölgesi ile Hint merkeze oldukça uzak olmalarının yanı sıra sürekli sorunlar ile karşılaşılan bölgeler olmuştur. Kuzey Afrika'da fethedilen yerler ise küçük ganimetlerin elde edildiği yerler olmuştur. Nitekim buradan elde edilen ganimet bir kişi (Mervan) tarafından satın alınabilecek kadar azdır. Kıbrıs ve Anadolu fetihlerine gelince; bu fetihler devlete büyük meblağlara mal olmuştur. Nitekim Muaviye b. Ebî Süfyan, Suriye valiliğinin vergilerini başkent Medine'ye göndermemiş, Kıbrıs fethi için hazırlanmakta olan donanma için harcamıştır. Hz. Osman dönemi fetihleri hakkında geniş bilgi için bkz. Akarsu, *Hz. Osman*, ss. 86-111.

yoğunlaştırdılar ve ehlu'l-eyyâm denilen, Irak'ın fethinde bulunmuş olan yörenin ilk Müslüman sakinleri ile aynı atâları almadıklarını gördüler.¹⁰ Bunun üzerine valiye karşı harekete geçerek görevden alınmasını sağladılar. Fakat Kûfeliler, Velid'e kurdukları komploda asıl sebep olan ekonomik kaygılarını gizleyip, hareketlerine dinî bir veche vermeye çalıştıkları için, bu hadise hep böyle mütalaa edilir olmuştur. Kûfeliler tarafından düzenlenmiş olan bu komployu fark etmesine rağmen Hz. Osman, Velid'i görevden almakla kalmamış ona içki içtiği için had cezası da uygulamıştır.¹¹ Bizi Velid dönemindeki asıl sorunun ekonomik olduğu sonucuna götüren sebep ise kendisinden sonra Kûfe valiliğine atanmış olan Said b. el-As'ın Hz. Osman'a gönderdiği ilk rapordur. Kaynaklarımızın ifadesine göre: Said b. el-As valiliğe atanmasından sonra, Kûfe'nin ileri gelenlerinden Malik b. Eşter en-Nehaî, Zeyd b. Suhân el-Abdî, Sa'sa' b. Suhân el-Abdî, Hurkus b. Züheyr es-Sa'dî, Cündeb b. Züheyr el-Ezdî, Şüreyh b. Evfa b. Yezid b. Zâhir el-Absî, Ka'b b. Ubeyde en-Nahdî, Adiy b. Hatem, Kidâm b. Hadremî, Mâlik b. Habîb b. Hirâş, Kays b. Utârid b. Hâcip b. Zürâre b. Udes b. Zeyd, Ziyâd b. Hasafe, Yezid b. Kays el-Erhabî ile irtibat kurarak Kûfe'deki siyasî sorunun sebeplerini tespit etmeye çalışmış ve¹² Hz. Osman'a; şehirde ehlu'l-eyyâm ile buraya sonradan yerleşen şahıslar arasında bir sürtüşmenin olduğu, Irak'ın fethinde bulunan ve daha sonra da Kûfe'ye yerleşmiş olan Müslümanların diğer insanlar tarafından sürekli eleştirildikleri, şerefli ve üstün insanların ezildiği, ileri

10 Atâlar Hz. Ömer döneminde düzenlenmişti. Hz. Ömer, adına divan denilen hizmet cetvelleri oluşturarak, herkese hizmetine göre bir atâ belirlemişti. Buna göre Ehlu'l-Eyyâm 2000 dirhem atâ alıyor iken Kadisiye savaşından sonra İslâm dinini kabul edip, daha sonraki savaşlarda yer alan şahıslara ise 200 veya 300 dirhem atâ verilmekteydi. Hz. Ömer tarafından kurulmuş olan bu sistem ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mastafa Fayda, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı", c. II, ss. 152, 163-172.

11 Bu hadiseden dolayı olsa gerek Hz. Osman'a küsen Velid, bundan sonra hiçbir siyasî hadisenin içerisinde yer almadığı gibi halife öldürüldüğünde onun öcünü almak için de harekete geçmemiştir. Velid b. Ukbe ile ilgili geniş bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Kuruluşundan Emevîlerin Başlangıcına Kadar Kûfe'nin Siyasî Tarihi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995, ss. 69-73.

12 Belâzurî, *Kitâbu'l-cumel min ensâbi'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, Beyrut 1996, c. VI, ss. 151-152.

gelen şahısların zillete uğratıldıkları, şehre sefih ve bedevî Arapların hakim olduğu, üstün ve şerefli kimselere iltifat edilmediği, bunların sürekli musibetlere uğratıldığı şeklinde bir rapor yazmış, bu konuda tedbir alınmasını istemiştir.¹³ İşte Said'in gönderdiği bu rapordan Velid'in valiliğinin son dönemlerinde bu iki kitle arasında ciddi bir sürtüşme yaşandığı anlaşılmaktadır. Vali bunu farketmiş olmasına rağmen çözümde aciz kalmış, durumu halifeye intikal ettirmiştir. Valisinin gönderdiği rapordan olayın vahametini tam olarak anlamamış olan Hz. Osman, taraflar arasında var olduğu bildirilen sürtüşmenin üstünlük iddiasına dayandığını sanmış ve Said'e gönderdiği cevapta; Cenabı Allah'ın bu bölgeleri ilk fetheden İslâm askerlerine ayrı bir fazilet ve üstünlük verdiğini, bu bölgelere daha sonra gelip yerleşen halkın onlara tabi olması gerektiğini, fakat bu insanların hakkı terkedip ondan uzaklaşmaları halinde diğerlerinin bu üstünlüğü ele geçirmelerinin gayet normal olduğunu belirttikten sonra, "İşte herkese hakkettiğini adaletle ve ölçüyle ver. İnsanların haklarını gözetmek ve bilmekle adalete varılır"¹⁴ diyerek, tarafların devletten almakta oldukları atâların oranlarında hiçbir düzenlemeye gitmeyip durumu olduğu gibi bırakmakla yetinmiştir.

Hz. Osman'ın bu kararına rağmen, gelir düzeyi çok düşük olan bireylerin fazlaca bulunduğu bir garnizonu elde tutmanın mümkün olmadığını kavramış olduğu anlaşılan Said, toplumun iç barışının korunması amacıyla, gelir dağılımını kısmen dahi olsa dengelemeyi düşünmüş ve Hz. Osman'ın bu kararı ile gelirleri devlet güvencesine kavuşmuş olan ehlu'l-eyyâm'ı toplantıya çağırarak durumu intikal ettirmiş, düzen ve dirliğin sağlanması için yardım talep etmiştir. Kendilerine: "Siz insanların öncüleri, ileri gelenlerisiniz (yüzlerisiniz). Bir insanın yüzü de onun vücudunun aynasıdır. Bundan dolayı siz, bize ihtiyaç sahibi kimseleri haber veriniz"¹⁵ diyerek desteklerini sağlayıp sorunu çözmeye, en azından gerçekten fakir olanlara ekonomik yardım ile katkı sağlamaya çalışmışsa da bunda başarılı olamamıştır. Başarısızlığını kısa

13 İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, (630/1232), *el-Kâmil fi't-târih*, çev.: Ahmet Ağırakça va. İstanbul 1991, c. III, s. 113; M. Hinds, "Kûfan Political Alignments and Their Backraund in the Mid-Seventh Centerey A.D.", *İJMAS*, Britanya 1970, c. II, s. 358.

14 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 113.

15 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil* c. III, s. 114; Hinds, "Kûfan", s. 358.

sürede farkedilen Said, sorunun ancak fetihler ile çözülebileceğine kanaat getirmiş ve fetih hareketlerini yeniden başlatmıştır.¹⁶ Onun tarafından 30/650 yılında Taberistan tarafına bir sefer düzenlenmiş ve bu sefere Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, İbn Abbas, İbn Ömer, Abdullah b. Âmir, Huzeyfe b. el-Yeman, İbn Zübeyr gibi seçkin şahsiyetler de katılmışlardır.¹⁷ Bu sefer esnasında Kûmis, Cürcân ve çevresi fethedilmiş,¹⁸ buranın halkıyla yılda 200.000 dirhem cizye ödemeleri şartıyla anlaşma yapılmıştır. Arkasından Huzeyfe, Hazar denizi yönünde ilerleyerek, Tamisiye şehrini fethetmiştir.¹⁹ Bu sefer, Kûfe'deki ekonomik indeksli hoşnutsuzluğun bir süreliğine durmasını sağlamışsa da devletin karşı karşıya bulunduğu krizin aşılmasında etkili olamamıştır.

Hz. Osman'ın Ekonomik Krizi Aşmak İçin Aldığı Tedbirler

Devlet bütçesindeki açığın giderek büyüyüp ekonomik krizin derinleşmesi üzerine ekonomiye müdahale etmek zorunda kalan Hz. Osman, bazı radikal kararlar almıştır. Hz. Ömer, savaşın unsur olan *mukâtilenin* ticaret ile uğraşmasına müsaade etmediği için onun döneminde bu kitle savaşta elde ettikleri ganimetleri ancak kendi bölgelerinde satabiliyorlardı. Bundan dolayı da Daru'r-Rızıkların birer önemli pazar haline geldiği kaydedilmektedir.²⁰ Fakat bu durum *mukâtilenin* büyük zararlara uğramasına sebep oluyordu. Çünkü savaşta ele geçen ganimetler, talebin olduğu, dolayısıyla da daha pahalı satılabilecekleri Hicaz veya Yemen'e götürülmeyip, arz fazlalığının

16 Nitekim hicrî 35'teki valiler toplantısında da Said, ümmetin karşı karşıya bulunduğu problemin tek sebebinin fetihlerin durması ile oluşan bir durum olduğunu söylemiş ve problemin ancak fetihlerin yeniden başlaması ile çözülebileceğini belirtmiş idi. Ancak bu öneri, toplantıya katılanlar tarafından kabul görmemiştir.

17 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b Cerir, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mulûk*, Beyrut 1987, c. V, s. 269; Halife b. Hayyat, *Târîhu Halife b. Hayyat*, tahk.: Ekrem Ziya Ömerî, Riyad 1985, s. 165; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 115.

18 Halife, *Tarih*, s. 163. İbn Hibbân, Ebî Hatim Muhammed (345/965), *es-Siretu'n-Nebeviyye ve ahbâri'l-hulefâ*, talk.: Seyyid Azzim, Lübnan, s. 501.

19 Taberî, *Tarih*, c. V, s. 269; İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö.597/1200), *el-Muntazam fi tevârihi'l-mulûk ve'l-ümmem*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995, c. III, s. 261; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 115.

20 Bkz. Söylemez, *Bedevîlikten*, s. 74.

bulunduğu garnizonlardaki aracı tüccara yok pahasına satılıyor; aracılar da bu malları yukarıda anılan bölgelere götürüp büyük kârlar elde ediyorlardı. Kısmi bir alıcı tekelinin oluşmuş olduğu bu uygulamadan mukâtile ziyadesiyle şikayetçi olmasına rağmen uygulama kaldırılmamıştı. İşte Hz. Osman, ekonomik krizi aşmak için ilk adım olarak bu yasağı kaldırdı ve mukâtileye ellerindeki talep fazlası ganimet mallarını istedikleri yere götürüp satabilme serbestisi tanıdı. Bu radikal karar ile savaştan unsurların ticaret yapabilmelerine olanak tanınmış oldu. Bununla da yetinmeyen Hz. Osman, hakları olan atâların da ödeneceğini taahhüt etti. Hak ettikleri bir kısım ganimet gelirlerinden mahrum bırakıldıklarını iddia eden Kufeliler'e aşağıdaki mektubu gönderdi.

"Ey şehir halkı, siz hakka yapışınız! Şunu iyi biliniz ki fitne aranızda bir hayli yaygınlaşmış bulunmaktadır. Vallahi ben sizin hakkınız olan bir şeyi mutlaka size ulaştıracağım. Irak halkının hakkı olan payı mutlaka onlarla birlikte şehirde yaşayan insanlara ulaştıracağım. **Sizden biriniz elinizdeki ganimet payını istediği bölgeye, Yemen ve Hicaz taraflarına götürüp satabilir.**"²¹

Ancak bununla problemin çözülmediğini gören Hz. Osman, ikinci bir radikal karar daha alarak Hz. Ömer döneminden beri atıl bir vaziyette duran savafî arazinin mülkiyeti devlete ait olmak koşulu ile kiraya verilmesine karar verdi.²² Bilindiği gibi Hz. Ömer döneminde

21 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 114; Hinds, "Kûfan", s. 359.

22 Bkz. Makrizî, Takiyuddin Ahmed b. Abdulkahir, *Kitâbu'l-mevâiz ve'l-i'tibar fi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, (Bu eser Fuat Sezgin tarafından Islamic Geografî'nin 248. Cildi olarak neşredildi.), Frankfurt 1995, s. 52. Ebû Ubeyd bu arazilerin Sevad'daki harac arazilerinden olduğunu söyleyenlere itiraz etmekte ve bunların savafî; bir başka ifade ile mirâ araziler olduğunu, mülkiyeti devlete ait olmak, bakım ve imarının kiracılar tarafından yapılması şartıyla kiraya verildiğini (Bkz. Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-emvâl*, çev.: Cemalettin Sayık, İstanbul 1981, ss. 311-312) söyledikten sonra şu ilavelerde bulunmaktadır: "Hz. Osman'ın Sevad'dan ikta olarak verdiği arazilerin Hz. Ömer'in aynı bölgeden seçip devlete malettiği topraklardan olduğunu bazı rivayetler ispatlamaktadır. Süfyân'ın rivayeti dışında aynı hadise ile ilgili olarak nakledilen rivayetlerde Hz. Osman'ın ikta olarak verdiği yerlerin Saneb, Nehreyn ve Hürmüz köyü olduğu nakledilmektedir. Hürmüz; bilindiği gibi, Sasanilerin komutanlarındandı. Şu halde bu bizim 'Hz. Osman ancak ve ancak sahibi bulunmayan arazileri ikta olarak vermiştir' sözümüzü kanıtlar mahiyettedir" (Bkz. Ebû Ubeyd, *age*, s. 312). Ebû Yusuf da yukarıda adı zikredilen şahıslara verilen iktaların Harac arazilerinden olduğunu ve bu insanların haralarını ödediklerini söylemektedir. Bkz. Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbu'l-harâc*, çev.: Ali Özek, İstanbul 1973, s.

fethedilen Sevâd arazileri, İslâm savaşçıları arasında dağıtılmamış, mülkiyeti devlete ait olmak üzere, eski sahiplerine kiraya verilmiştir. Fakat adına savafî denilen arazilerin sahipleri bulunmamaktaydı. Bu arazilerin eski sahipleri ya savaşta ölmüş, veya İslâm devletini terk etmişlerdi. Arazilerin en değerli kısmı ise fetihden önce Sasanî devletinin yöneticilerine veya yakınlarına ait araziler ile Sasanîler döneminde savaş atlarının otlamakta olduğu hazine arazileri idi ki bu toprakların çoğu Fırat veya Dicle'nin kenarında yer almaktaydı. Savafî arazilerinin bir kısmı ise Sasanî devletinin posta teşkilâtına ait topraklar ile, su taşkınlarının altında kalan ve daha sonra suyun çekildiği sahipsiz arazilerden oluşuyordu.²³ Toplamı yedi milyon ceribi bulmakta olan Sevad'daki bu arazilerin²⁴ çoğu işletilmediği için,²⁵ Hz. Ömer döneminde buralardan sadece yedi milyon dirhem gelir elde edilmekteydi.²⁶ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hz. Osman devlet gelirlerinde görülen düşüş üzerine, gelirleri artırmak amacıyla *el-mulûkiyye* olarak da isimlendirilen bu arazileri, Kûfe'nin ve Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden bazısına ikta olarak vermeye karar verdi²⁷ ve Kûfe valisi olan Said b. el-As'a mektup yazarak, ikta olarak belirlenen arazilerin Kûfe'de Habbâb b. Eret,²⁸ Abdullah b. Mesud,²⁹ Ammâr b.

109.

- 23 Bkz. Ebû Yusuf, 103; Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, çev.: Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 390-391; İbn Zenceveyh, Humeyd, *Kitabu'l-emvâl*, Riyâd ts. .c. II, s. 631; Ebû Ubeyd, *age*, s. 311; Yahya b. Âdem, *Harac*, ss. 60, 61, 62; Kalkaşandî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-a'sa fi sinaati'l-İnşa*, nşr.: Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Beyrut 1987, c. XIII, s. 121.
- 24 Hişam Cuayt, *el-Kûfe: neşetu'l-Medineti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1993, s. 63.
- 25 Ebû Ubeyd, *age*, s. 312.
- 26 Ebû Yusuf, *age*, s. 103; İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 631; Ebû Ubeyd, *age*, s. 311. Yahya b. Adem ise 4.000.000 dirhem gelir geldiğini söylemektedir. Bkz. Yahya b. Adem, *age*, s. 62.
- 27 Ebû Ubeyd, *age*, s. 312; İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 633. Bu iktalar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sa*, c. XIII, s. 113; Makrizî, *Kitâbu'l-mevâ'iz*, s. 52; Massignon, *Hitatu'l-Kûfe ve şerhu haritâtuhâ*, Arapça'ya çev.: Taki Muhammed el-Misba'î, tahk.: Kamil Süleyman el-Cebburî, Necef, 1979, s. 88 vd; Yahya b. Adem ise bu arazilerin Hz. Osman tarafından satıldığını söylemektedir. Bkz. Yahya b. Adem, *age*, s. 76.
- 28 Habâb b. Eret'e Sa'nebî köyü verildi. Ebû Yusuf, *age*, s. 109; Belâzûrî, *Futûh*, s. 391; İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 633. Bir başka rivayete göre ise Aştinya köyü ikta

Yâsir,³⁰ Eş'as b. Kays,³¹ Adiyy b. Hâtim et-Tâî,³² Halid b. Urute el-Uzrî,³³ Ebû Musa el-Eş'arî,³⁴ Sa'd b. Ebî Vakkas,³⁵ Said b. Zeyd, Zübeyr b. Avvâm,³⁶ Cerîr b. Abdullah el-Becelî,³⁷ Talha b. Ubeydullah'a³⁸ teslim edilmesini emretti.³⁹

Hız. Osman'ın bu arazileri dağıtmış olması Kûfelilerin dikkatlerinin toprak rantına çevrilmesine sebep olmuştur. İhta olarak dağıtılmış olan ve çoğu sulanabilen bu araziler, Kûfe Sevadı'nın en verimli kısmını oluşturmaktaydı. Az maliyet ile çok ürün alınabilen bu arazilerin kiracıları ile, sair bölgelerde aynı cins ürünü ekmiş olan kiracılar, toprağın bir ceribine eşit haraç ödediklerinden, maliyet ile fiyat

olarak verildi. Bkz. İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 636.

- 29 Abdullah b. Mesud'a Nehreyn civarında bir arazi ikta olarak verilmişti. Belâzûrî, *Futûh*, s. 391; Makrizî, *Kitâbu'l-mevâ'iz*, s. 52.
- 30 Ammâr'a İstinye köyü ikta olarak verildi. Bkz. Ebû Yusuf, *age*, s. 109; Belâzûrî, *Futûh*, s. 391; Makrizî, *Kitâbu'l-mevâ'iz*, s. 52.
- 31 Eş'as b. Kays'a Tizenâbâz ikta olarak verildi. Bkz. Belâzûrî, *Futûh*, s. 392; İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 636.
- 32 er-Revhâ köyü ikta olarak verildi. Bkz. Belâzûrî, *Futûh*, s. 392; İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 636.
- 33 Hamamu İbn Ömer civarında bir yer ikta olarak verildi. (Bkz. İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 636.) Belâzûrî bu arazinin Hamamu A'yun civarında olduğunu söylemektedir. Bkz. *Futûh*, s. 392.
- 34 Hamamu İbn Ömer civarında bir bölgeyi ikta olarak verdi. Bkz. İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 636.
- 35 Hürmüz köyü kendisine ikta olarak verilmişti. Bkz. Ebû Yusuf, *age*, s. 109; Belâzûrî, *Futûh*, s. 391; Makrizî, *Kitâbu'l-mevâ'iz*, s. 52.
- 36 Deyru Abdurrahman'ın arkasındaki bölge ikta olarak verildi. Bkz. İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 636.
- 37 Cerîr b. Abdullah'a da Fırat nehri civarında bir arazi ikta olarak verildi. Bkz. Belâzûrî, *Futûh*, s. 392.
- 38 Talha b. Ubeydullah'a Necastec köyü ikta olarak verildi. Bkz. Belâzûrî, *Futûh*, s. 391; İbn Zenceveyh, *age*, c. II, s. 636.
- Neşâstec: Geniş toprakları olan söz konusu bu köy, Fırat'ın kenarında, Kûfe'ye yakın bir yerdeydi. Fetihden önce Kisralara ait olan köy, fetihden sonra Talha b. Ubeydullah tarafından Hayber'deki arazisine karşılık olarak Kûfelilerden satın alındı. Taberî, *Tarih*, c. V, s. 323.
- 39 Bkz. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'ş'a*, c. XIII, s. 113. Bağdadî, Talha b. Ubeydullah bu arazileri satın aldığını belirtmektedir. Bkz. *Târîhu Bağdat ev Medinetu's-Selâm*, Beyrut ts. , c. I, ss. 16-17.0

arasındaki fark kendilerine kâr olarak kalmaktaydı. Dolayısıyla Kûfeliler bu kârlı arazilerin rantının kendilerine yansıtılması gerektiğini düşünüyorlardı. Oysaki bunların Medinelilere özellikle de Kureyş kabilesinden birilerine kiraya verilmiş olması bu yörede yaşamakta olan fatihlerin eleştirisine sebep olmuş, halifeye olan güven ciddi bir şekilde sarsılmış, Kûfe’de büyük bir siyasî problemin doğmasına kaynaklık etmiştir. Böylece devlet ile vatandaş karşı karşıya gelmekle kalmamış, şehirde huzursuzluk baş göstermiştir. Nitekim Kûfe’de bu konu hem halk arasında hem de valinin huzurunda günlerce tartışılmıştır.⁴⁰

Durum, Hz. Osman’ın bu icraatının bir huzursuzluğa dönüşmesi için sadece bir kıvılcıma ihtiyaç duyar hale gelmiştir. Bu kıvılcım da kısa bir süre sonra kendiliğinden zuhur etmiştir. Nitekim vali Said’in konağında meydana gelen bu tartışmaların birinde Huneys el-Esedî, Hz. Osman tarafından kendisine Kûfe’de bir ikta verilmiş olan Talha b. Ubeydullah’ın çok cömert olduğunu söylemesi ve Vali Said’in de buna “*Vallahi Neşastec çiftliği kimin olursa onun cömert davranması gerekir. Benim olsaydı size müreffeh bir hayat yaşattırdım*”⁴¹ diyerek Hz. Osman tarafından Talha b. Ubeydullah’a verilmiş olan iktanın değerli olduğunu belirtmeye çalışması üzerine valinin bu sözünü duyan Huneys’in gayet masumane bir tazda söylediği “*Vallahi bu çiftliğin senin olmasını isterdim*” cevabı beklenen kıvılcım olmuştur. Orada bulunan Kûfe’nin ileri gelenlerinden Malik b. Eşter, İbn Zi-Hubke, Cundep b. Sa’sa, İbn Kevva, Umeyr, İbn Dabbî, kendilerine ait olan arazileri, kendilerinden olmayan birilerine ait olmasını arzuladığı gerekçesi ile Huneys’e kızmakla kalmamış onu dövmüşlerdir.⁴² Bu hadise Kûfelilerin

40 Kufeli muhalifler, Savafl arazinin kendilerine verilmesi gerektiği kanaatinde idiler. Nitekim Hz. Osman tarafından Şam’a te’dip için gönderilen Kûfelileri, Muaviye, Hz. Osman’a gönderdiği mektupta bunların gözünün zımmilerin malında olduğunu söylemektedir. (Bkz. Seyf b. Ömer, *Vakatu’l-Cemel*, der.: Ahmed Ratib, Beyrut 1972, s. 40; Hinds, “Kûfan”, s. 360), İbn Sirîn de Hz. Osman’ın katledilmesi olayına katılan Kûfeliler’in Hz. Osman’ın fey’i adil olarak dağıtmadığını ileri sürdüklerini bildirmektedir. Bkz. Sabri Hizmetli, “Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman’ın Katli”, *AÜİFD*, sayı: XXVII, Ankara 1985.

41 Taberî, *Tarih*, c. V, s. 323.

42 Seyf b. Ömer, s. 36; Şibli Numânî, bu şahısların Kureyş iktidarına karşı çıkan olduğunu ve; “*Fetihleri Kureyş ile beraber yaptığımız göre Kureyş’le eşit olarak iktidardan istifade etmemiz gerekir*” dediklerini belirtir. Bkz. Şibli Numânî, *Asrı Sadette İslâm*, çev.: Ömer Rıza, İstanbul 1928, c. V, s. 24.

kendilerine ait olduğuna inandıkları savafî arazinin Hz. Osman tarafından kiraya verilmiş olmasına ne kadar içerlediklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Valinin huzurunda meydana gelen bu hadise, Huneys'in kabilesi olan Esed oğulları ile Said b. el-As'ın arasını açtığı gibi,⁴³ Hz. Osman'ın savafî arazisi hususundaki icraatlarına karşı muhalefet etmekte olan insanların da kendilerini açığa vurmalarına ve muhalefetlerini daha da derinleştirmelerine sebep olmuştur. Nitekim muhalifler Hz. Osman tarafından verilmiş olan bu iktaların keyfi bir uygulama olduğunu savunmuş, halife ile valisinin Sevad arazisini Kureys'in çiftliği şeklinde düşünerek, dilediklerine bağışladıklarını yüksek sesle dillendirmekle kalmamış, iktidara karşı ortak hareket edilmesi hususunda Kufelileri teşvik etmişlerdir. Başını Malik b. Eşter'in çekmiş olduğu bu muhalif kitle ile Said arasında meydana gelen bir tartışmada muhaliflerin iktidarı, *Sevad'ı, Kureys'in çiftliği şeklinde kullanmakla suçlaması* üzerine Said, kendisi ve Hz. Osman'ın savafî araziler ile ilgili icraatlarına sahip çıkmak amacıyla Sevad'ın Kureys'in çiftliği olduğunu söylemesi,⁴⁴ bir infialin oluşmasına ve muhaliflerin valinin korumasını dövülmelerine sebep olmuştur.⁴⁵

Kûfe'de İsyân

Hz. Osman'a karşı oluşmuş olan bu muhalefete rağmen Kûfe kentinin kahir ekserisi bu hadisede yer alanları desteklemedikleri gibi valinin yanında da yer almamışlardır. Bu durum valinin icraatlarından hoşnut olmadıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Kendisine karşı gerçekleşmiş olan bu nahoş hadise karşısında aciz kaldığı anlaşılan vali Said b. el-As'ın, durumu Hz. Osman'a bildirmesi üzerine halife, sürekli kendisi ve valisini eleştirerek yönetimin

43 Nitekim bu hadise üzerine Huneys'in kabilesi olan Esed oğulları, onun öcünü almak için vali Said'in evini kuşatmışlardı. Vali bu olayda hiçbir dahlinin olmadığı hususunda onları uzun uğraşlar sonucunda ancak ikna edebildi. (Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Seyf b. Ömer, s. 36.) Esed oğullarının Said'i rahat bırakmasının bir başka sebebi ise kuşkusuz Esed kabilesi ile Kureys kabilesi arasında gelişmekte olan dostluk ve ittifaktır.

44 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kubrâ*, Beyrut 1957, c. V, s. 32; Mes'ûdi, Ebul Hasan Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-zehab ve me'âdinu'l-cevher*, Kum 1984, c. I, s. 345.

45 İbn A'sam, *Futûh*, Beyrut 1986, c. I/II, ss. 384-385; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 143.

yıpranmasına sebep olan ve bununla kalmayıp valisinin dövülmesi hadisesine de karışmış olan Mâlik b. el-Eşter en-Nehâî, Sabit b. Kays en-Nehâî, Cemil b. Ziyad, Zeyd b. Suhân el-Abdî, kardeşi Sa'saa b. Suhân, Cundeb b. Zübeyr, Urve b. Ca'd, Amr b. el-Hamık, Amr b. Zurâre, Esfer b. Kays el-Hârisî, Kumeyl b. Ziyad ile Yezid b. Mukannef,⁴⁶ adlı şahısların Muaviye'nin valilik yapmakta olduğu Şam'a sürgüne gönderilmesini emretmiştir.⁴⁷ Halife, asileri, yönetim muhaliflerinin te'dip amacıyla sürüldükleri Şam'a göndermekle tabir caiz ise bir taş ile iki kuş vurmak istiyor olmalıdır. Bir taraftan bunların Şam'a gidince kanaatlerini değiştirip ıslah olacaklarını beklerken, diğer taraftan da bu insanları Kûfe'den uzaklaştırmakla şehirde artık açıkça ortaya çıkmış olan fitnenin önüne geçebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

Ancak halife, ciddi bir şekilde yanılmaktaydı. Çünkü Kûfe'den Şam'a gelen muhalifler, Muaviye b. Ebî Süfyan'ın kendilerine iltifat edip sürekli uğramasına rağmen,⁴⁸ yönetime karşı geliştirmiş oldukları söylemlerini burada da devam ettirmişler ve özelde Said ile Hz. Osman'ı genelde ise Kureyş'in tamamını eleştirmeyi sürdürmüşlerdir.⁴⁹

46 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere*, Kahire, ts. , c. III, s. 1141; Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 152; İbn A'sam, *Futûh*, c. I/II, ss. 384-385; İbnü'l-Verdî, *Tarih*, c. I, s. 230; Hinds, "Kûfan", s. 358.

47 İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1141; İbn Ebîbekr, *et-Temhit ve'l-beyan fi makteli's-şehid Osman*, tahk.: Muhammed Yusuf Zaid, 1964, s. 57; Sürgün, Hz. Osman döneminde başvurulan te'dip yöntemlerinden biriydi. Bkz. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 1991, s. 213; Hinds, "Kûfan" s. 35.

48 Abdülbaki Gölpinarlı bu sürgünün gerekçesinin, Saîd'in "Kûfe Kureyş'in çiftliğidir" dediği esnada orada başta Malik Eşter olmak üzere bulunan Kûfeliler'in Saîd'e saldırdıkları ve onu dövmeleri olduğunu söylemektedir. Abdülbaki Gölpinarlı, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali A.S.*, İstanbul 1978, ss. 68-69.

49 Nitekim İbn Ebîbekr'in onlarla Muaviye arasında geçtiğini belirttiği aşağıdaki diyalog bunu açıkça ortaya koymaktadır. Muaviye Kûfeli gruba:

- Siz Arap olan, İslâm ile şereflenmiş, sahip olduğu bu İslâm ile de diğer unsurlara galip gelmiş bir kavimsiniz, sizden olan Kureyş'i niye ayıplıyorsunuz. Eğer Kureyş olmasaydı daha önce içinde bulunduğunuz zelliliğe geri dönerdiniz. Sizi bugün yönetenler sizin için bir örtüdürler bu örtünün dışına taşmayınız. Şunu da unutmayınız ki sizi yönetenler size karşı son derece merhametlidirler. Allah'a and olsun ki eğer onlar sizi yönetmekten uzaklaşırlarsa Allah sizi çok kötü şeylerle imtihan edecektir.

Grubun içerisinde bulunanlardan biri Muaviye'nin bu sözlerine:

- Sizin Kureyş olarak isimlendirdiğiniz kabile Arapların en geniş kabilesi olmadığı gibi, cahiliye döneminde de en güçlü kabilesi değildi ki bizi onunla

Bunlar fetihleri Kureyş kabilesi ile birlikte yaptıklarına ve dolayısıyla başta ganimet ve haraç gelirleri olmak üzere bu yöreden elde edilmekte olan gelirlerin tamamını onlarla eşit bir şekilde bölüşmeleri gerektiğine inanıyor; aksinin uygulanmakta olduğunu iddia ettikleri bu durumun adalete ters olduğunu savunuyorlardı. Bunların sürekli yönetimi eleştirmelerinden rahatsız olan vali Muavi'ye b. Ebî Süfyan, durumu halifeye intikal ettirmek zorunda kalmış ve bunların bir an önce Şam'dan çıkarılmalarını talep etmiştir. Hadiseyi değerlendiren İbnu'l-Cevzî, "Muaviye bu adamların ıslah olmayacağını anladığı için onları uzaklaştırdı" derken,⁵⁰ Belâzurî ise, Suriyeli bazı insanların Kûfelilere uğradıklarını öğrenen Muaviye'nin Şam'da bir huzursuzluğun çıkmasından korktuğu için durumu halife Hz. Osman'a bildirerek bunların başka bir yere sürülmelerini istediğini söylemektedir. Asıl gerekçe her ne olursa olsun Hz. Osman'ın onayını alan Muaviye, hiç zaman kaybetmeden Malik b. el-Eşter ve arkadaşlarını Abdurrahman b. Halid b. Velid'in valilik yapmakta olduğu Hims'a göndermiştir.⁵¹

Burada üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise, Kûfeli asilerin sair garnizonlardan gelmiş olan diğer asiler ile yönetim karşıtı organize bir hareketi Şam'da tezgâhlanmış olma ihtimalleridir. Zira Şam'a Kûfe dışında Basra'dan da yönetim muhalifi bir takım insanların gönderilmiş oldukları bilinmektedir. Hz. Osman'ın katline katılanların, en azından bir kısmını, Şam sürgünlerinin oluşturmuş olması yukarıdaki ihtimali akla getirmektedir.

korkutuyorsun. **Bahsettiğin örtüye gelince bu örtü yırtıldığı zaman biz de kurtuluruz.**

Şeklinde cevap verince Muaviye bu olaya son derece kızmış ve bu kızgınlığını: " - Şimdi sizin düşmanlığımızın temelini akılsızlık olduğunu anladım. Sen bu kavmin sözcüsüsün, o kadar geri zekalısın ki ben sana İslâm'dan bahsediyorum sen ise bana cahiliyeden bahsediyorsun. Kureyş İslâm'dan önce de İslâm döneminde de Arapların ne en geniş ve ne de en güçlü kabilesiydi. Ancak herkesin bildiği gibi Arapların en insancıl ve saygın kabilesiydi ve Araplar birbirlerini yerken Kureyş kabilesi Kabe'nin sayesinde emniyette idi. Allah, dinini buradan yaydı, halifeleri de buradandır." İfadeleri ile dile getirmiştir. Bkz. İbn Ebibekr, *age*, ss. 57-58.

50 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. III, s. 292.

51 Belâzurî'de bulunan bir başka rivayete göre ise Muaviye, bu insanları memleketlerine göndermiş, vali Said tarafından bu kez de Hims'a sürgün edilmişlerdir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 156.

Öte taraftan Hz. Osman'ın, Malik b. el-Eşter liderliğindeki muhalifleri Şam'a sürgüne göndermekle Kûfe'de düzenin sağlanacağı beklentisi de boş çıkmış, hatta bu uygulama ona muhalif olanların sayısında ciddi bir artışa yol açmıştır. Zira Hz. Ömer döneminde kurulmuş olan bu şehirde, kuruluşundan itibaren ilk kez sürgün cezası uygulanmaktadır. Üstelik sürgüne gönderilenler şehrin ileri gelenleridir, hatta içlerinde kabile reisleri dahi bulunmaktadır. Hâl böyle olunca bu sürgün Kûfe'deki muhaliflerin artışında önemli rol oynamıştır. Seyf b. Ömer'in de haklı olarak ifade ettiği gibi fitne bu hadise ile beraber gün yüzüne çıkmıştır. Toplum arasında ihtilâf doğmuş, toplumda yönetimi destekleyenler ve yönetim muhalifleri olmak üzere iki ayrı kitle oluşmuştur.⁵² Nitekim, sürgün hadisesinden hemen sonra şehrin ileri gelenlerinden Ma'kil b. Kays el-Riyâhî, Malik b. Habib, Abdullah b. Tufeyl el-Amirî, Ziyad b. Hafize et-Temimî, Yezid b. Kays el-Erhâbî, Hucr b. Adiy el-Kindî, Süleyman b. Surad, Zeyd b. Hısn et-Tâî, Malik b. Habib el-Yerbuî, Museyyeb b. Necebe el-Fezârî bir araya gelerek Halife Osman'a Vali Saîd b. el-As'ın, Kûfe'nin ileri gelenlerini kendisine şikayet etmek suretiyle onlara haksızlık yaptığını söyleyip onu tehdit etmişler,⁵³ ve aşağıdaki mektubu göndermişlerdir.

"Bismillahi'r-Rahmani'r-Rahim.

Mü'minlerin emiri, Allah'ın kulu Osman b. Affan'a Kûfe'nin ileri gelenlerinden bir gruptan; Allah'ın selamı üzerine olsun. Biz bu mektubu, sana bir nasihat ve bu ümmetin tefrikaya düşmemesi için bir özümlük olsun diye yazmaktayız. Biz senin bu ümmet için bir fitne doğurmandan korkuyoruz. Senin zalim yardımcılarının var, seni uyaranlar zulme uğruyor. Seni uyaranlarla sana yardım eden zalimler iki şeyde ihtilaf etmekte, iki farklı gruba ayrılmaktadırlar. Sen etrafındakilerle büyük suçlar işlemektesin.

Ey Osman! Allah'tan kork ve senden öncekilerin sünnetini önemse, yakınlarımızı ve salihlerimizi yoketmekten vazgeç. Bizimle şerhlerimizin arasını ayır. **Bizim yerimize "Tulekâ" veya "Tulekâ oğullarına" görev vermekten vazgeç.** Sen Allah'a ve O'nun Kitabı'na itaat edip onu yüceltmek için mücadele ettiğin, O'nun ehlini ihya edip şerden ve şer ehlinden koruyup bizdeki hoşnutsuzluğu giderdiğin ve **katında yakını ve uzağını hak üzere aynı kefedede değerlendirdiğin sürece** emirimizsin.

Biz sana olan nasihatımızı yaptık. Eğer sen yapmakta olduklarından vazgeçersen biz senin hak üzere yardımcılarının ve destekleyicilerinizin. Fakat bunun aksini

52 Bkz. Seyf b. Ömer, *age*, s. 35.

53 İbn Şebbe, *Tarih*, s. 1142.

yaparsan bir sadece kendini kına. **Biz sana biat ettiğimiz için maslahatı gözeterek sünneti terkedemeyiz.** Bu durumda seni razı ederek Allah'a isyan edemeyiz. Zira Allah bize nefislerimizden daha azizdir. Bu konuda Allah şahit olarak bize yeter. Allah, seni kendisine itaata döndürsün, kendisinden korkutarak ma'siyetten korusun"⁵⁴.

Yukarıda tercümesini vermeye çalıştığımız mektuptan da açıkça anlaşıldığı gibi muhalifler, Hz. Osman'ın icraatından ciddi bir şekilde rahatsız olmuşlardır. Bu mektubu kaleme alanlar büyük bir ihtimalle bununla daha sonra yapacaklarına karşı Hz. Osman ve çevresindeki insanların hiçbir mazeretlerinin olmasını istememişlerdir. Zaten bunu mektupta da açık açık belirtmektedirler. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Kûfelilerce yazılan mektup Ebû Rebia tarafından Hz. Osman'a getirilmiştir. Hz. Osman kendisine getirilmiş olan mektubu okuyunca adeta çileden çıkmış ve Ebû Rebia'ya bu mektubun kimler tarafından yazıldığını söylemesini emretmiştir. Ebû Rebia bunu reddedince Hz. Osman tarafından dövülmek ve hapsedilmek ile tehdit edilmiştir. Ancak Hz. Ali'nin devreye girmesi ile bu cezadan kurtulabilmiştir. Ebû Rebia, bu mektubun yanında Ka'b b. Ubeyde'nin adını taşıyan buna benzer bir mektup daha getirmişti. İkinci mektuba da çok kızmış olan Hz. Osman, Kûfe valisi Said'e yazarak, yiğitlik gösterip yazdığı mektubun altına adını yazmış olan Ka'ba yirmi kırbaç vurulmasını emretmekle kalmamış, onu Kûfe'den Rey'e sürdürmüştür.⁵⁵ Ka'b'ın gönderdiği mektubun metni şöyledir:

"Bismillahi'r-Rahmani'r-Rahim.

"Allah'ın kulu ve mü'minlerin emiri olan Osman'a Ka'b b. Ubeyde'den ema ba'd.. Ben sana fitneyi haber veriyorum. Senin adına bu ümmetin parçalanacağından endişe ediyorum. Burada senin sorumluluğun şudur: onların hayırlılarını sürdür, şerhilerini başımıza bela ettin, **feyletimizi (sevad arazisi kadedilmektedir) düşmanlarımıza dağıttın, imtiyazları tekelleştirdin.**"⁵⁶

Ekonomik kriz sonrasında Kûfe'de Hz. Osman'a karşı oluşmuş olan bu huzursuzluğun benzerinin Basra ve Fustat başta olmak üzere diğer illerde de başladığı görülmektedir. Hatta bu illerden yazarı meçhul, halkı isyana teşvik eden mektuplar da gidip gelmeye

54 İbn A'sam, *Fütûh*, c. I/II, ss. 389-390; İbn Şebbe'de aynı mektubu bazı ufak değişikliklerle kaydetmektedir. Bkz. İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1142.

55 Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, ss. 153-154.

56 İbn A'sam, *age*, I/II, 389.

başlamıştır. Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Ali ve sair ashabın da görüşünü alarak durumu yerinde tespit etmek üzere *Emsar* dediğimiz eyalet merkezlerine müfettişler göndermiştir.⁵⁷ Müfettişlerin sorunu çözmeye yarayacak bir öneri ile dönmeleri üzerine Hz. Osman, Beni Ümeyye'ye mensup olan valilerini hac mevsiminde Medine'de toplamıştır. Bu toplantıya, Basra valisi Abdullah b. Âmir, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh, Kûfe valisi Saîd b. el-Âs, Suriye valisi Muaviye b. Ebî Sufyan ve gözlemci olarak Amr b. el-As katılmışlardır.⁵⁸

Valiler toplantısı esnasında Kûfe'den Medine'ye gelmiş olan insanlar da toplantının neticelenmesini dört gözle beklemekte idiler. Bunlar hiç olmazsa Sevad arazisinin Kureys'in çiftliği olduğunu söylemiş olan Said b. el-As'ın Kûfe valiliğinden alınacağını ümit ediyorlardı. Ancak netice onların beklediği gibi çıkmamış vali Said görevine başlamak üzere Kûfe'ye geri gönderilmiştir. Bunu öğrenen İlba b. el-Heyssem es-Sedusî, Kûfe'ye gelmiş ve halka Sevad'ı Kureys'in bahçesi olarak görmekte olan valilerinin gelmekte olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Kûfeliler Muaviye tarafından Hıms'a gönderilmiş olan muhaliflere mektup yazıp memleketlerine bir an önce dönmelerini istemişlerdir. Bu haberi alan Malik b. el-Eşter, Malik b. Ka'b b. Abdullah el-Hemedânî, Yezid b. Kays b. Sümâme, Şureyh b. Evfa el-Absî, Abdullah b. Şecere es-Sulemî, Cemre b. Sinân el-Esedî, Hurkus b. Zübeyr es-Sa'dî, Ziyâd b. Hasafa et-Teymî, Abdullah b. Kafl el-Bekrî, Ziyâd b. Nadr el-Hârisî, Amr b. Şurahbil Ebû Meysere el-Hemedanî, Alkame b. Kays en-Nehaî Hıms'tan ayrılarak,⁵⁹ hiç zaman kaybetmeden Kûfe'ye gelmişlerdir. Fakat Hıms'tan gelmiş olduklarını belirtmelerinin fazla etkili olmayacağını düşündüklerinden olsa gerek Medine'den gelmiş olduklarını belirtme gereği hissetmişlerdir. Böylece hem Kûfe'ye gelişlerinden Hz. Osman'ın haberinin olduğunu belirtmek istedikleri hem de söyleyecekleri şeylerin daha etkili olmasını arzu etmiş oldukları anlaşılmaktadır.

Grubun lideri durumunda olan Malik b. el-Eşter, Kûfe Cuma

57 Hz. Osman, Muhammed b. Mesleme'yi Kûfe'ye gönderirken, Üsâme b. Zeyd'i Basra'ya, Âmarr b. Yâsir; Mısır'a, Abdullah b. Ömer'i ise Şam'a gönderdi.

58 İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, tahk.: Ebû'l-Kasım İmami, Tahran 1987, c. I, s. 273; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 155.

59 Bkz. Belâzuri, *Ensâb*, c. VI, s. 157.

camiiine gelerek “Ben Müminlerin emiri Osman’ın yanından geliyorum. Saîd’i onunla, kadınlarımıza verilen atâlardan yüz dirhem indirilmesi, İslâm için zorluğa katlananlarınızın atâların ikibin dirheme düşürülmesi, **ganimetlerinizin Kureyş’e peşkeş çekilmesi konusunda görüşürken bıraktım**”⁶⁰ şeklinde bir hitabede bulunmuştur. Savaîf arazilerinin Kureyş kabilesinin ileri gelenlerine dağıtılmış olmasından son derece rahatsız olan halk, atâlarının da kesileceğini duyunca isyan etmiştir. Büyük bir ihtimalle halk zaten bu ekonomik kriz sonucunda en azından krizin aşılması için atâlarının kesilebileceğini bekliyordu. Hiçbir tartışmaya girmeden Malik b. Eşter’in söylediklerini kabul etmeleri bunu düşündürmektedir. Kûfe’de vali vekili olarak görev yapmakta olan Amr b. Huveyris’in insanları sakinleştirmek için çırpınması hiç bir fayda sağlamamıştır.⁶¹ Halk, Yemen kökenli Malik b. el-Eşter en-Nehâ’ nin anlattıklarına inanmış ve onun peşinden gitmeye başlamıştı.⁶² Mâlik, ehlu’l-eyyâm’ın da atâlarının kesileceğini söyleyerek, daha önce Saîd’in yanında yer almış olan bu grubu kendi yanına çekmeyi başarmış, arkasında var olan en önemli destekten Saîd’i mahrum bırakmıştır.

Kûfelilerin desteğini aldığını gören Malik b. el-Eşter, Hz. Osman’a yönelik eleştirisini sertleştirmeye başlamıştır. Halifenin İslâm’ın özünü değiştirdiğini iddia ediyor, halkı kendilerine katılmaya çağırıyor, Medine’den hareket etmiş olan Vali Saîd’in şehre sokulmaması gerektiğini söylüyordu. Gözü dönmüş olan bu kitleye, yaptıklarının anarşi çıkarmak (fitne) olduğunu söyleyip onları engellemeye çalışanlar ise, muhtemelen Hz. Osman veya Saîd’in işbirlikçileri olarak mütalaa edilmiş oldukları için ya taciz ediliyor ve ya dövülüyorlardı. Bunlardan biri olan Kâbisa b. Câbir b. Vehb el-Esedî’nin, Malik b. el-Eşter ve adamları tarafından dövülmesi ile kendilerine karşı çıkabilecek olanlar sindirilmiş oldu. Böylece Kûfe’nin hakimiyetini ele geçiren Malik, Saîd’in Medine’ye giderken yerine vekil olarak bırakmış olduğu Sâbit b. Kays b. Hâtim el-Ensârî’yi, Dâru’l-İmâre’den çıkardı, kendisi yerleşti. Valinin en önemli görevleri arasında yer alan cuma namazını kıldırma

60 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, ss. 152-153.

61 Mes'ûdî, *Murûc*, c. II, s. 345; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 153.

62 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. V, s. 33; Mes'ûdî, *Murûc*, c. II, s. 345; İbn A'sam, *Futûh*, c. I/II, ss. 395-397; Hinds, “Kûfan”, s. 358.

işini bizzat kendisi üstlenirken, vakit namazlarını kıldırma görevini ise Ziyâd b. en-Nadr'a verdi.⁶³

Böylece Kûfe'ye tamamen hakim olan Mâlik, Hz. Osman'ın şehri ele geçirmek amacıyla askerî tedbirlere başvurabileceğinden çekindiği için dışarıdan gelebilecek herhangi bir silahlı saldırıya karşı koymak üzere görevliler tayin etti. Yaklaşık bin kişilik bir kuvveti Mekke'den dönen vali Saîd'in şehre girmesine mani olmaları için görevlendirdikten sonra,⁶⁴ Kûfe ile Hîre arasına kendi komutasında bir birlik, Basra'dan gelebilecek olan saldırıya karşı Kesker'in aşağı tarafına Âiz b. Harmele komutasında 500 kişilik bir kuvvet, Suriye'den gelebilecek saldırıya karşı Aynu't-Temr'e, Cemre b. Sinân el-Esedî komutasında 500 kişilik bir kuvvet, el-Cebel bölgesinden gelebilecek olan saldırıları engellemek için Hâni b. Ebî Hayye b. Alkame el-Hemedânî komutasında 1000 kişilik bir kuvvet gönderdi.⁶⁵

Şehrin Hz. Osman'ın muhtemel askerî hareketine karşı güvence altına alındığına inanan Malik, Kûfe'ye yakın yerleşim birimlerinin de kontrolünü ele geçirmek için harekete geçti ve Yezîd b. Huceyye et-Temimî'yi Medâin ve Cuha'ya, Urve b. Zeydu'l-Hayl et-Tâî'yi Medâin'in aşağı bölgesine atadı. Atanan görevlilere halkın sempatisini kazanmak amacıyla olsa gerek, vergileri toplamamaları, halkı teskin edip sükuneti ve huzuru sağlamalarını emretti.⁶⁶

Hz. Osman Kûfe'deki bu son durumu öğrenince şehre ordu sevkedip sorunu daha da büyütme istemediği için asileri teskin edip, onları itaate çağırarak, toplum içerisinde isyan çıkaran ilk grup olduklarını hatırlatıp kendilerini Hakk'a ve Kitaba davet eden bir mektup yazdı ve bu mektubu Abdurrahman b. Ebîbekr ve Misver b. 0Mahreme ile Kûfe'ye gönderdi. Mektup Kûfe'de etki yapmış oldu. Asilerin lideri Malik b. el-Eşter halifenin mektubunu okuduktan sonra aşağıdaki son derece sert ifadelerin yer aldığı cevabı yazdı ve Yezid b. Kays el-Erhâbî, Mesruk b. el-Ecda' el-Hemedanî, Abdullah b. Ebî Sebri

63 Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 158.

64 Halife, *age*, s. 168. Belâzurî, Malik b. el-Eşter'in Malik b. Ka'b el-Erhâbî'yi, Uzeyb'e 500 kişilik bir kuvvetin başına gönderdiğini ve kesinlikle Saîd'in geçmesine müsaade etmemelerini emrettiğini söylemektedir. Bkz. Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 158.

65 Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 158.

66 Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 158.

el-Cu'fî, Harice b. es-Salt el-Burcumî ile Medine'ye gönderdi. Mekubun metni şöyle idi.

“Malik b. Eşter'den hatalarla başı belada olan, Hz. Peygamberin sünnetinin dışına çıkmış, Kur'an'ın hükümlerini göz ardı eden halife.. Emma ba'd . Mektubunu okuduk. Kendini ve amillerini (halka) zulüm ve düşmanlıktan alıkoy. Bize (yönetici olarak) iyileri gönder ki biz de sana itaatimizle hoşgörü gösterelim. Sen bizim nefislerimize zulmettiğimizi sanıyorsun. Ancak senin bu zannın zulmü adalet, hakkı ise batıl olarak gösteriyor. İsteğimiz, hayırlılarımız ve salihlerimize yaptıklarından ve onları şehirlerinden sürmenden dolayı tövbe edip, bu yaptıklarından vazgeçmen ve razı olduğumuz Ebû Musa el-Eş'arî ile Huzeyfe b. el-Yemân'ı şehrimize atamandır. Velid'ini, Said'ini ve heva ehli olan aile fertlerini bizden uzak tut.”⁶⁷

Hız. Osman kendisine gelen mektubu okuduktan sonra Kûfeli asilerin şehri, merkezi hükümetten koparmayı düşünmediklerini, kendi hilâfetini hâlâ kabul ettiklerini ve kendisine yapmış oldukları biatı bozmadıklarını anladı. Durumu daha da zora sokmamak için olsa gerek mektubu getirenlerin huzurunda tövbe ederek, Yüce Allah'tan bağışlanma istedikten sonra Ebû Musa ile Huzeyfe'ye birer mektup yazarak onları Kufe'nin yöneticiliğine atadığını bildirdi.⁶⁸ Ebû Musa el-Eş'arî'nin halifenin mektubunu alıp yeni görevine hemen başlaması ile yönetime isyan etmiş olan halk yatıştı.⁶⁹ Böylece Kûfe'de aylardır sürmekte olan isyan, asilerin istediği şekilde neticelenmiş oldu. Ancak Hız. Osman, kendi icraatlarına sahip çıkmayıp bunların bir hata olduğunu, hatadan da öte bir günah olduğunu kabul edip tövbe etmiş olması, onun sair icraatlarını da sorgulanabilir hale getirdiğinden bu hadise merkezî hükümetin yıpranmasına yol açmakla kalmadı, muhalifleri de cesaretlendirdi.

Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus ise, Kûfeli asilerin, halife Osman'a kendilerinden birini vali ve haraç sorumlusu olarak atamaları hususunda baskıda bulunmayıp onun yerine bu hadiseler esnasında tarafsız kalmış olan Ebû Musa ile Huzeyfe b. el-Yemân'ı atanmalarını istemiş olmalarıdır. Devlet gelirlerini toplamak ile görevlendirilmesi istenen Huzeyfe b. el-Yemân Hız. Ömer döneminde de

67 Bkz. Belâzuri, *Ensâb*, c. VI, s. 159.

68 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. V, s. 34; Halife, *age*, s. 168; İbn A'sam, *Futûh*, c. I/II, ss. 395-397; Mes'ûdî, *Murûc*, c. II, s. 345; İbn Miskeveyh, *Tecârib*, c. I, s. 274; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, tahk.: Ahmed Refat el-Bedrâvî, Beyrut 1970, c. I, s. 232.

69 Bkz. Belâzuri, *Ensâb*, c. VI, s. 159.

bu görevin başında bulunuyordu.⁷⁰ İktâ sistemini uygulamamış olan Hz. Ömer adına yıllarca Sevad gelirlerini idare eden birinin göreve getirilmiş olması ile Hz. Osman'ın krizi aşmak için baş vurduğu iktâ uygulamasının önüne geçilmek istendiği anlaşılmaktadır. Ebû Musa el-Eşarî'nin ise özenle seçildiğini tahmin etmekteyiz. Nitekim daha önce Hz. Ömer'in Basra valisi olan Ebû Musa, Hz. Osman tarafından görevden alınmıştı. Dolayısıyla onun göreve getirilişi, Hz. Osman'a bir cevap niteliği taşıdığı gibi Basra'da vali iken yapmış olduğu önemli icraatlar da atanmasında etkili olmuş olabilir. Hatta bu tercihte Ebû Musa el-Eşarî'nin Kureyş kabilesine mensup olmaması ve özellikle de Yemenli olması da rol oynamış olabilir.⁷¹ Daha sonraları Sıffin savaşının ardından, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilâfın hakem yolu ile halledilmesine karar verildiğinde Kûfelilerin aynı gerekçelerle Ebû Musa'yı hakem adayı olarak seçmeleri bu son ihtimali güçlü hâle getirmektedir.⁷²

Hz. Osman'ın valiyi değiştirmesi Kûfelileri bir süre için tatmin etmiş, fakat bu durum onların yönetime karşı koyabileceklerine inanmalarını sağlamış ve Hz. Osman'ın katlini hazırlayan sürecin başlamasında da etkili olmuştur. Keza, Kûfelilerin, valilerini Hz. Osman'a kabul ettirmeleri diğer bölgelerde de etkili olmuştur.⁷³ Nitekim bu hadise ile beraber Emsarın Medine üzerindeki baskısı hissedilir ölçüde artmış, bunun sonucu olarak Mısırlılar da Medine'ye yürüyüp valilerinin değiştirilmesini talep etmişlerdir.

Öte taraftan valilerinin değişmesine rağmen, Hz. Osman tarafından başlatılan ekonomik uygulamalarda hiçbir değişikliğin olmadığını gören Kûfeliler, daha da ileri giderek işi halifenin iktidardan

70 Bkz. Söylemez, *Bede'vîlik*, s. 266.

71 Kuzey ve Güney Arapları arasında öteden beri bir çekişme mevcuttu. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Patricia Crone, "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?", *Der İslâm*, sayı: 71/1, yıl: 1994.

72 İbn Hibban; Eşas b. Kays el-Kindî'nin "**Her iki hakemin de Kureyş'ten olmasını asla kabul etmeyiz.**" dediğini ve Yemen'li kabilelerin de onu desteklediğini kaydetmektedir. (Bkz. *Kitabu's-sikât*, Haydarabâd, 1975, c. II, s. 292); Mes'ûdî ve Ya'kubî ise Eşas'ın *Her iki hakem asla mudar'dan olamaz* dediğini kaydetmektedirler. Bkz. Yakûbî, *Târihu'l-Ya'kubî*, Beyrut 1992, c. II, s. 189; Mes'ûdî, *age*, c. II, s. 402.

73 Taberî, *Tarih*, c. V, s. 342.

uzaklaştırılmasına kadar vardırımlardır. Nitekim Hz. Osman, giderek büyüyen, çeşitlenen ve halifenin sair yanlış icraatlarıyla da beslenerek toplumun hemen hemen tüm katmanına yayılan bu muhalefetin bir sonucu olarak 12 Zilhicce 35/Haziran 655'de şehit edildi.⁷⁴ Onun şehadeti, problemin sonu olmamış, aksine yeni problemlerin başlangıcı olmuştur.⁷⁵ Öldürülmesi İslâm tarihinde bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Hz. Osman'ın şehadetiyle ümmet, bir daha aynı bayrak altında toplanmamak üzere, bir takım guruplara ayrılmıştır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Kûfe büyük oranda ganimet gelirleriyle geçinen bir kentti. Bu kentte yaşayanların büyük bir kısmı hayatlarını bu gelirler ile devam ettirmekteydiler. Ancak, Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci altıncı yılında, fetihlerin varacağı son noktaya ulaşması, gelirlerde azalmaya yol açmış ve bu durum kentte ekonomik bir takım sıkıntıların doğmasına sebep olmuştur. Bu ekonomik sıkıntılar bir süre sonra siyasî huzursuzlukların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Krizi aşmaya çalışan Hz. Osman'ın Sevad arazisini bazı şahıslara ikta olarak vermesi, Kûfeliler üzerindeki otoritesini önemli ölçüde sarsmıştır. Çok geçmeden şehirde halifeye karşı önemli bir muhalefet hareketi başlamıştır. Bu hareket günden güne büyüyerek şehrin hakimiyetini ele geçirmiş ve şehre kendi istedikleri valiyi atayarak Kûfe'yi resmen olmasa bile gerçekte merkezi hükümetten koparmıştır. Daha sonra halife asiler tarafından atanan valiyi tanınması üzerine bir süreliğine dinmiş olsa da günden güne büyüyerek onun ölümünü hazırlayan faktörlerin içerisinde yer almıştır.

Özet

Fetihlerin durması ile Hz. Osman döneminde baş gösteren ekonomik kriz Kûfe kentini ciddi bir şekilde etkilemiş ve Malik b. El-Eşter liderliğinde bir isyanın oluşmasına neden olmuştur. Bu isyan ancak valinin değiştirilmesi ile bastırılabilmiştir. İsyana bastırılmış olmasına rağmen merkezi hükümetin icraatlarını sorgulanır kılmış, hükümet üzerinde muhalefetin baskılarının giderek artmasına zemin hazırlamıştır.

74 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. III, s. 31.

75 Hz. Osman'ın şehadeti Cemal ve Siffin savaşlarına kaynaklık ettiği gibi yıllar sonra Yezid b. Muaviye dönemindeki Harre olayında Müslim b. Ukbe'nin Medine'de yaptığı katliamı Hz. Osman'ın intikamı şeklinde değerlendirmesi, (İbn Abdırabbih, *İkdu'l-Ferîd*, c. IV, s. 280) bu olayın çok daha sonraki dönemlerde meydana gelen olayları da etkilediğini göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Murat, *Hz. Osman ve Hilâfeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, I-IV, İstanbul 1991.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb (463/1071), *Tarihu Bağdat ev Medinetu's-Selâm*, I-XIV, Beyrut ts.
- Belâzurî, *Kitâbu cumel min ensâbi'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996.
- Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, çev.: Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Crone, Patrica, "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?", 1994, *Der İslâm* 71/1.
- Cuayt, Hişam, el-Kûfe: neşetu'l-medineti'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1993
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (224/833), *Kitâbu'l-emvâl*, çev.: Cemalettin Sayık, İstanbul 1981.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim (150/767), *Kitâbu'l-harâc*, çev.: Ali Özek, İstanbul 1973.
- Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Tarihu hamis fi ahvâli enfûsi nefis*, Mısır, ts.
- Fayda, Mustafa, "Atâ", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi DİA*, IV.
- _____, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali As*, İstanbul 1978.
- Halife b. Hayyat, Ebu Amr (240/854) *Tarihu Halife b. Hayyat*, thk. Ekrem Ziya Ömerî, Riyad, 1985.
- Hinds, Martin, "Kûfan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Centerey A.D.", *International Journal of Middle East Studies İJMAS*, II Britanya 1970 346-367.
- _____, "The Murder of The Caliph 'Uthmân", *İJMAS*, III, Great Britain 1972 450-469
- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi*, Ankara 1991.
- _____, *İslâm Tarihi*, Ankara 1999.
- _____, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi AÜİFD*. Sayı XXVII, 1985.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebî Muhammed Ahmed (314/926), *el Futûh*, I-VIII, Beyrut,1986.
- İbn Abdîrrahîb, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (327/939), *el-İkdu'l-ferit*, Kahire 1302.
- İbn Ebîbekr, Muhammed b. Yahya (741/1346), *et-Temhit ve'l-beyan fi makteli's-Şehid Osman*, tahk. Dr. Muhammed Yusuf Zaid 1964.
- İbn Hibban, Ebi Hatim Muhammed (345/965), *es-Siretu'n-Nebeviye ve ahbâru'l-hulefâ*, talk., Seyyid Azim, Lübnan ts.
- _____, *Kitabu's-sikât*, I-IX, Haydarabad 1975.
- İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, Mısır 1969.

- İbn Miskeveyh, er-Razî (421/1030), *Tecâribu'l-ümem*, I-II, thk. Ebû'l-Kasım İmamî, Tahran 1987.
- İbni Sa'd (230/844), *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, I-VIII, Beyrut 1957.
- İbn Şebbe (262/876), *Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere*, I-III, Kahire, ts.
- İbn Zenceveyh, Humeyd (251/865), *Kitabu'l-emvâl*, I-III, Riyâd ts.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali (ö.597/1200), *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, I-XII, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-târîh*, çev.: Ahmet Ağırakça, I-XII, İstanbul, 1991.
- İbn Verdî, Zeynuddîn Ömer, *Târîh*, I-II, tahk. Ahmed Refat el-Bedrâvî, Beyrut 1970.
- Jafri, S. Husain M., *Origins and Early Development of Shia İslâm*, London, 1981.
- Kalkaşandî, Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-a'sa fi sinaati'l-inşa*, I-XV, şrh. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Beyrut 1987.
- Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Abdulkahîr (869/1441), *Kitabu'l-mevâiz ve'l-i'tibar fi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, M. Gaston Wiet, Fuat Sezgin tarafından *Islamic Geografî'nin* 248. Cildi olarak neşredildi, Frankfurt 1995.
- Massignon, *Hitatu'l-Kûfe ve şerhu haritâtuhâ*, Arapça'ya çev.: Taki Muhammed el-Misba'î, tahk. Kamil Süleyman el-Cebburî, Nefes 1979.
- Mesudî, Ebul Hasan Ali b. Hüseyin, (346/957), *Murucu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, I-IV, Kum 1984.
- Numanî, Şibli, Şibli Numanî, *Asrı Sadette İslâm*, çev.: Ömer Rıza, İstanbul, 1928
- Seyf b. Ömer, *Vakatu'l-Cemel*, der.: Ahmed Ratib, Beyrut 1972.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b Cerir (310/922), *Tarihu'l-ümem ve'l-mulûk*, I-XIII, Beyrut 1987.
- Yahya b. Adem, (203/818) *Kibâbu'l-harâc*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1347.
- Yakubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub (292/905), *Târîhu'l-Ya'kubî*, I-II, Beyrut 1992.

DİNÎ-TASAVVUFÎ EDEBİYATIMIZDA DOLAPNÂME TÜRÜ VE AHMED HAYÂLÎ'NİN "TOLABNÂME" İSİMLİ KASİDESİ

Ali Öztürk *

Abstract

The Type of Dolapnâme in our Religious and Sufi Literature and The poem of 'Dolapnâme' of Ahmad Khayâlî

Ahmad Khayâlî is the son and caliph of famous sufi İbrahim Gulshanî who is the founder of Gulshaniyyah branch that is bound to Khalvatiyyah dervish order. Being a sufi poet like his father, Ahmad Khayâlî has a poem with 64 couplet named *Dolapnâme* in his *Dîwân* (collected poems). *Dolapnâme* had been written by the inspiration of moans of rotating of a tool, named as "dolap" which helps to draw water by cutting off a tree in the forest. It is expressed in the poem the ephemerality and deceptiveness of world blessings and stressed that essential thing for man is the love of Allah. There is resemblance with Qayghusuz Abdal's poem in the means of form and content. The poem is a good sample of "Dolapnâme"s, which are counted as one of the types of our Religious-Sufi literature.

Key words: Khalvatiyyah, Gulshaniyyah, Ahmad Khayâlî, *Dolapnâme*, Religious and sufi literature

Giriş

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı, mutasavvıfların, çoklukla eğitici-öğretici mahiyette yazmış oldukları eserlerden meydana gelmektedir. Mutasavvıf şairlerin ekserî manzûmeleri de doğrudan veya dolaylı olarak bu amaca hizmet etmek gâyesiyle kaleme alınmıştır. Muhtevâları itibariyle dinî ve tasavvufî konuları içermekle birlikte, bazı konular, bu edebiyat içerisinde, tevhid, na't, münâcât, mevlid, hilye, esmâ-i hüsnâ, nasihatnâme, devriyye, şathiyye vb. müstakil bir tür olarak gelişme imkanı bulmuştur.¹ Dinî-tasavvufî edebiyatımızda, belli konular

* Ar. Gör., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

1 Dinî-tasavvufî türler için bkz. Agah Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1972, 2. bs., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1989, ss. 35-36; Amil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Hacettepe Ün. Edebiyat Fakültesi Dergisi: Şükrü Elçin Armağanı*,

üzerinde yoğunlaşmadan dolayı ortaya çıkan edebî türlerin adedini tam olarak tespit etmek şimdilik mümkün değildir. Bu sahada yapılan araştırmalar sayesinde bilinen türlere yenilerinin ekleneceğinden kuşku yoktur.

Söz konusu, dinî ve tasavvufî türlere, mutasavvıf şairlerin aynı oranda rağbet gösterdikleri söylenemez. Bazı türlerde bir yoğunlaşma yaşanırken, kimi türlerde verilen eser sayısı, hayli sınırlı kalmıştır. Makalemizde inceleyecek olduğumuz Ahmed Hayâlî'nin kasîdesi de dinî-tasavvufî edebiyatımızda çokça rastlanmayan Dolapnâme türünün bir örneğidir. Dolapnâme, Allah aşkının terennümünü ifade eden sorulu-cevaplı yazılan manzûm eserlerdir.²

Dolap, Farsça asıllı bir kelime olup, kuyudan su çıkarıp bahçeleri sulamaya yarayan döner makine, her türlü dönen çark, çıkırık anlamlarına gelmektedir. Bir diğer anlamı da, içinde eşya muhafaza etmeye yarayan rafli ve kanatlı yerdir. Ayrıca, hile desîse, dubara anlamı da bulunmaktadır.³ Klasik edebiyatımızda ise dolap, kuyudan su çeken alet manasıyla kullanılmıştır. Aşık döktüğü gözyaşlarıyla dönüp dururken bir dolabı andırır. Gönül ise inlemesi dolayısıyla, su çekerken ses çıkaran dolaba benzetilmiştir.⁴ Şam'da Asi nehri üzerinde efsanevî bir dolaptan söz edilmektedir. Bu dolap döndükçe "Yâ Muhammed" diye ses çıkarırmış. Bu dolap dolâb-ı Muhammedî olarak isimlendirilmiş ve eski şairlerimize ilham kaynağı olmuştur:⁵

Bir feyz ile şâdolub öğündü
Dolâb-ı Muhammedî'ye döndü
Şeyh Gâlib

Ahmed Hayâlî'nin *Dolapnâme*'sinden önce, bu türün en güzel örneğini, aynı isimdeki kasîdesiyle Kaygusuz Abdal (ö.848/1444)⁶

Ankara 1983, ss. 153-166.

- 2 Bir dinî-tasavvufî edebiyat türü olarak Dolapnâmeler için bkz. Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara, ts., s. 544.
- 3 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 904; Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftâr Ferheng-i Ziyâ*, MEB Yay. İstanbul 1984, c. II, s. 959.
- 4 İskender Pala, *Divan Edebiyatı Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı, c. I, s. 262.
- 5 Semra Kapsal, "Dolâb", *Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, c. II, s. 371.
- 6 Kaygusuz Abdal ile ilgili bk. Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal: Alaaddin Gaybî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1981.

vermiştir. Kaygusuz Abdal, kasîdesini, bir hac dönüşü ziyaret ettiği 'dolâb-ı Muhammedî'den etkilenererek yazmıştır.⁷ Dolapnâme türünde yazılmış bir başka örnek de, ilahileri Yunus Emre (ö.720/1320-21)'nin şiirleriyle karışmış olan, Âşık Yunus (XV.yy)⁸ veya Derviş Yûnus (ö.1122/1711)⁹ mahlaslarını kullanmış bir başka Yunus'a ait olan "Dertli Dolap" isimli ilahidir. Bu şiirlerde dolabın, kuyudan su çekerken çıkardığı seslerden hareketle dile geldiği düşünülmüştür. Dolabın konuştuğu dilden anlayan âşıkın, "niçin inlediğini" sorması üzerine, dolabın cevabı konu edinilmiştir. Dolap cevabında, ormanda bir ağaç olarak hayat sürmekte iken, bu hale gelinceye kadar yaşadıklarını anlatmıştır.

Çalışmamıza konu olan *Dolapnâme* kasîdesinin şairi olan Ahmed Hayâlî, Halvetiyye tarikatının Gülşenîyye şubesini kuran ünlü mutasavvıf İbrahim Gülşenî (ö.940/1534)'nin¹⁰ oğlu ve halifesidir. Şairimizin adı Ahmed, lakabı Şemsüddin, künyesi Ebu's-Safâ, şöhreti ve şiirdeki mahlası ise Hayâlî olarak tespit edilmiştir.¹¹

Ahmed Hayâlî, 890/1485 yılında Tebriz'de dünyaya

7 Bkz. Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, s. 545.

8 Yûnus Emre'nin halifesi olduğu ileri sürülen Âşık Yûnus isimli bir şahsın, Yûnus Emre'nin şiirleriyle birlikte basılan divânında da bulunan ilahide Âşık Yunus mahlası yer almaktadır. *Âşık Yûnus Dîvânı*, İstanbul 1327/1909, ss. 118-119.

9 Faruk Kadri Timurtaş'ın yayımlanmış olduğu *Yunus Emre Divanı* içerisinde diğer Yunus'ların ilahileri arasında yer verdiği Dertli Dolap ilahisinde Derviş Yunus mahlası bulunmaktadır. bkz. Timurtaş, *Yûnus Emre Dîvânı*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1972, s. 175; Timurtaş, Derviş Yûnus'un, Bursalı İsmâil Hakkı'nın şeyhi Atpazarlı Osman Fazlı'nın müridi olduğunu belirtmektedir. Timurtaş, *age*, s. 20.

10 İbrahim Gülşenî ile ilgili müstakil kaynak olmaları hasebiyle şu monografilere bakılabilir: Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, haz.: Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1982; Hocazâde Ahmed Hilmi, *İbrahim Gülşenî Kuddise sırrahu'l-âlî, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye*, İstanbul, 1322; Tahsin Yazıcı, *Şeyh İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri ve Tarikatı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, no: D.T. 259; Himmet Konur, *İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

11 Mahmud Celaleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, haz.: Mehmet Serhan Tayşi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1993, s. 551; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, no: 2307, c. III, s. 126; Ali Emîri, *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid*, Matba-i Âmidî, Diyarbakır 1327/1909, c. I, s. 296.

gelmiştir.¹² İbrahim Gülşenî'nin mürşidi Dede Ömer Rüşenî (ö.890/1987)'nin Ahmed Hayâlî için; *Bu körpe ulaldukca 'aceb hûb olacakdur/Günden güne bir sevgilü mahbûb olacakdur*¹³ matla'lı gazeli söylediği rivayet edilmiştir.¹⁴ Ahmed Hayâlî, Tebriz'de babasının halifelerinden Şirazlı Şeyh Muslihuddin (ö.?)'den tahsil görmüştür. 907/1502 tarihinde Tebriz'den ayrılmış, önce Diyarbakır'a sonra da babasıyla birlikte Mısır'a gitmiştir. Babasının isteği üzerine, Mısır sultanı merhum Tomanbay'ın dul karısı ile evlenmiştir. Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566)'ın İbrahim Gülşenî'yi daveti üzerine Ahmed Hayâlî de babasıyla birlikte İstanbul'a gitmiştir.¹⁵ Babasının vefatından sonra yerine postnişin olmuştur. Ahmed Hayâlî, 963/1556 yılında ikinci kez geldiği İstanbul'da altı ay kaldıktan sonra Mısır'a dönmüş, 977/1569 yılında Kahire'de vefat etmiştir.¹⁶ Ahmed Hayâlî'nin damadı ve halifesi olan Muhyî Gülşenî (ö.1614/1605), *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî* isimli eserinde, Ahmed Hayâlî'ye dair de pek çok menkıbe anlatmıştır.¹⁷

Ahmed Hayâlî, babası kadar olmasa da şiirle meşgul olmuştur.¹⁸ Döneme ait tezkirelerden sadece Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ'*sında kendisinden bahsedilmektedir. Ahdî, tezkiresinin ikinci ravzasında onu "...efsah-ı füsehâyü'l-enâm mübdî-i bedâyî-i ma'ânî ve mazhar-ı sanâyî'u'l beyânı olmuştur..." diyerek övmüştür.¹⁹ Ahmed Hayâlî'nin mürettep bir *Dîvân*²⁰ 'ı ve *Mektûbât*'ı bulunmaktadır.²¹

12 Ali Emîrî, *age*, c. I, s. 296.

13 Gazelin tamamı için bkz. Semra Aydemir, *Dede Ömer Rüşenî, Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1990, s. 140.

14 Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*, haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 201; Hulvî, *age*, s. 551; Ali Emîrî, *age*, c. I, s. 296.

15 Ali Emîrî, *age*, c. I, s. 297; Vassaf, *age*, c. III, s. 126.

16 Ali Emîrî, *age*, c. I, ss. 268-269.

17 Bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, haz.: Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1982.

18 Günümüz alfabesiyle yayımlanmış olan şiirleri için bkz. Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, Şehir Matbaası, İstanbul 1957, ss. 101-106; Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, 2. bs., Edebiyat Yayınevi, Ankara, 1968, ss. 194-195.

19 Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâ'sı*, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1996, s. 271.

20 *Dîvân* üzerinde biri metin, diğeri inceleme olmak üzere iki adet yüksek lisans tezi

Dolapnâme Kasidesi İle İlgili Genel Bilgiler

Dolapnâme kasidesi, Ahmed Hayâlî'nin *Dîvân'*ı içerisinde bulunan 64 beyitlik bir kasidedir. Ahmed Hayâlî'nin *Dîvân'*ındaki tek kasîde budur. Kasîde içerisinde veya *Dîvân'*ın herhangi bir yerinde *Dolapnâme'*yi niçin yazdığına dair şairin bir açıklaması mevcut değildir. *Dolapnâme* kasidesini, muhtemelen Kaygusuz Abdal'ın aynı isimdeki 37 beyitlik kasidesinden mülhem olarak yazmış olmalıdır. Kaygusuz'un *Dolapnâme'*si ile şekil, muhtevâ ve anlatım bakımından bazı benzerlikler bulunmaktadır. Her iki kasîdenin vezinleri aynıdır. Söz konusu kasîdelerde, kuyudan su çekmekte olan bir dolabın temsili hikayesi anlatılmış olup, her ikisinde de kasîde, dolaba sorulan soru ve dolabın cevabı üzerine kurulmuştur. Aşağıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bazı ifadelerdeki benzerlikler dikkat çekmektedir.

Kaygusuz Abdal:

Suâl itdüm bugün ben bir dolâba
*Didüm niçün sürersin yüz bu âba*²²

Ahmed Hayâlî:

Yahun vardum suâl itdüm tolâba
*Ne itdürdi saña munca figânı*²³

Kaygusuz Abdal:

Öterdi Tûtî vü kumrı vü dürrâc
*Geçürdüm bir zaman bu nice çağı*²⁴

Ahmed Hayâlî:

Menüm sâyemde dilberler depemde
*Ohurdı bülbül ü kumrı terânî*²⁵

hazırlanmıştır: Türkan Alvan (Çınar), *Hayâlî-i Gülşenî Dîvânı*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988; İnci Kiremitçi, *Hayâlî-i Gülşenî Dîvânı Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon 2001.

21 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000, c. I, s. 65; Vassaf, *age*, c. III, s. 126.

22 Güzel, *age*, s. 545.

23 Ahmed Hayâlî, *Divan*, vr. 6b.

24 bk. Güzel, *age*, s. 546.

25 Ahmed Hayâlî, *Dîvân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Bölümü, no: 427, vr. 6a.

Kasîdenin son kısmında, dünyanın içindeki nimetlerin ve iktidarların geçiciliğini anlatmak için zikredilen peygamberler, isimleri kahramanlık ve sultanlıkla özdeşleşmiş efsânevî İran kahramanları, her iki şiirde de aynı kişilerdir. Bununla beraber, her ne kadar muhtevâ yönünden bir takım benzerlikler olsa da, kasîdenin geneline bakıldığında kasîdeye konu olan dolabın hikayesinin yeniden yorumlandığını söylemek mümkündür. Ayrıca Ahmed Hayâlî'nin kasîdesi, beyit sayısı bakımından Kaygusuz'unkinden daha fazladır.

Muhtevâ Özellikleri

Dolapnâme kasîdesinin ilk beyitlerinde şair, dönmekte olan bir su dolabının yanından geçerken onun inlemekte olduğunu işitir. Cihanı dolduran bu inlemelerden fevkalade etkilenererek, nihayet, kendisi gibi aşk sebebiyle inleyen bir dert ortağı bulduğunu düşünür. Dolabın yanına vararak niçin bu kadar ağlayıp inlediğini sorar.

Gece gündüz inlemekte olan dolap, gövdesinden açılan delikten göz yaşlarını boşaltarak bağ ve bahçeleri göz yaşlarıyla sulamakta olup bu halini derdine şahit tutmaktadır. Dolabın, ormanda bir ağaç iken kesilip, bu haline gelinceye kadar başından geçen hadiseler, müteakip beyitlerde özetle şöyle anlatılmaktadır:

Ağaç, yemyeşil ve suyu bol olan yaylayı yurt edinmiştir. Gölgesinde güzeller eğlenmekte, dallarında bülbül ve kumrular şarkı söylemektedirler. Etrafında ona hizmet etmek için sıra bekleyenler bulunmaktadır. Bir gün endamına bakarak gururlanır. Hiçbir ağacın kendisiyle güzellikte kıyaslanamayacağını düşünür. Tûba ağacı dahi onun boyunu kıskanmaktadır. Musibetler de başına hep bu gurur yüzünden gelmiştir. Ağacın gururu, gayretullâha dokunur ve ansızın karşısına elinde balta olan bir adam çıkar. Adam, ağaca, aşağıdan yukarıya doğru şöyle bir bakar ve aradığı ağacı nihayet bulduğunu düşünür. Güzelliğine hiç merhamet edilmeyen ağaç için yeni bir macera başlar.

Ağaç, elinde balta olan bu adam tarafından kesilir ve boydan boya yatırılır, dalları budanır ve kuruması için güneşte bir müddet bekletilir. Daha sonra biçilerek tahtalar haline getirilir. Diyar diyar dolaştırıldıktan sonra bir şehre getirilir. Burada bırakıldığı yerde, birçok Hıristiyan, Yahudi ve Mecusi tarafından çiğnenmek zorunda kalır. Bir müddet sonra ustalar ellerinde aletleriyle gelir ve bu tahtalardan dolap yapmaya başlarlar. Nihayetinde dolap haline gelen ağaç, artık rahat yüzü görmez;

kuyudan su çekmek için gece gündüz inleyerek döner durur.

Kasîdenin müteakip beyitlerinde, dolap yapılan ağaç, Allah aşkı uğruna çeşitli maddî eziyetlere katlanmak zorunda bırakılan Yahya ve Zekerîyya peygamberlere benzetilmiştir. Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İdrîs, Hz. İbrahim, Hz. Yakub, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman, Hz. Musa, Hz. İsa ve son peygamber Hz. Muhammed'in peygamber olmalarına rağmen fânî oldukları vurgulanmıştır. Diğer taraftan kahramanlıklarıyla şöhret salan İran hükümdarlarının isimleri zikredilerek, dünyanın onlara da kalmadığı anlatılmıştır. *Dolapnâme* kasîdesi, dünya nimetlerinin geçiciliği, gençliği, servetin ve gücün aldaticılığı ve ahiret hayatının gerçekliğine dikkat çeken beyitlerle sona ermektedir.

Şekil Özellikleri

Dolapnâme'nin nazım biçimi kasîdedir. Bu tür kasîdelerde, dîvân şiirinde olduğu gibi nesîb/teşbîb, giriz, medhiyye, tegazzül, fahriyye duâ gibi klasik bölümler bulunmamaktadır. Tasavvuf edebiyatında, aynı kafiye düzenine sahip bir konuyu anlatan uzun şiirlere de kasîde denilmiştir. Eski şiirimizde de klasik bölümlenmeleri olmayan, mesnevîden farksız bir şekilde, didaktik bir konuyu anlatan kasîde örneklerine rastlanmaktadır.²⁶ *Dolapnâme* kasîdesi, aruzun hezec bahrinde *Mefâ'ülün mefâ'ülün fa'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Kasîdede imâle, zihaf ve kasr gibi vezin kusurları ve bazı vezin bozuklukları bulunmaktadır. Kasîde, bir sesli bir sessiz harften meydana gelen tam kafiye ile yazılmış ve ek redif (-i) kullanılmıştır.

Dil ve Üslûp Özellikleri

Ahmed Hayâlî'nin *Dolapnâme*'si, aşk ıstırabını konu edinen didaktik bir kasîdedir. Kasîde, Âzerî şivesi özellikleri gösteren sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Az sayıda Farsça tamlama bulunmaktadır. Şairin Türkçe'ye yerleşmiş Arapça ve Farsça kelimeler dışında Türkçe kelimeleri kullanmaya özen gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu Türkçe kelimeler arasında bugün kullanılmayan arkaik kelimeler de bulunmaktadır.

Dolapnâme kasîdesi, içerisinde geçen diyaloglardan da anlaşılacağı gibi konuşma diline yakın, kolay anlaşılabilen tahkiyevî bir üslupla

26 Bkz. Ömer Faruk Akün "Dîvân Edebiyatı", *DİA*, c. IX, s. 408.

yazılmıştır.

Nüshaları

Dolapnâme kasidesi Ahmed Hayâlî'nin *Dîvan'*ı içerisinde yer almaktadır. *Dîvân'*ın tespit edebildiğimiz iki nüshası bulunmaktadır.²⁷ Bunlardan birincisi Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat bölümü, 427 numarada kayıtlı olan nüshadır. Söz konusu nüsha, Ahmed Hayâlî'nin henüz sağlığında, Mehmed adında bir müridi tarafından 975/1567 tarihinde Kahire'deki Gülşenî dergahında ta'lik hattıyla istinsah edilmiştir. *Dolapnâme* kasidesi bu nüshanın 6b-7b varakları arasındadır. *Dîvân'*ın diğer nüshası ise, nesihle yazılmış olup, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Manzûm, 133 numarada kayıtlıdır. *Dolapnâme*, 5a-6b varakları arasında bulunmaktadır.

Metin oluşturulurken, erken dönemde istinsah edilmesi ve tam olması bakımından Süleymaniye Kütüphanesi nüshası esas alınmış; diğer nüsha, karşılaştırma için kullanılmıştır. Karşılaştırmada, Süleymaniye kütüphanesi nüshası "S", Millet Kütüphanesi nüshası ise "M" harfi ile simgelenmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dolapnâme türü şiirlerde, bir ağacın dolap haline gelinceye değin serüveni ile aslında ilahî aşk ve bu aşkı yaşayan âşığın durumu anlatılmaktadır. Ahmed Hayâlî'nin bu kasidesi, Dinî-tasavvufî edebiyatımızda Dolapnâme olarak isimlendirilen türün güzel bir örneği durumundadır. Kasidenin, Kaygusuz Abdal'ın aynı ismi taşıyan şiirinden konu ve şekil bakımından etkilenecek aynı formda yeniden yazıldığı anlaşılmaktadır. *Dolapnâme* kasidesini, cansız bir varlığı şahıslştırması ve daha da ileri giderek konuşurması yönüyle teşhis ve intak sanatının başarıyla kullanıldığı temsili bir hikâye olarak görmek mümkündür.

27 Dergah Yayınları tarafından yayımlanmış olan *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'*ndeki "Ahmed Hayâlî" maddesinde (bkz. c. IV, s. 171) Süleymaniye Kütüphanesinde var olduğu ileri sürülen divan nüshaları, Ahmed Hayâlî'ye değil Vardarlı Hayâlî Bey'e (ö.1557) aittir.

KAŞİDE-İ TOLÂBNÂME

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

1. Geçerken bir tolâba nâgehâni
Duş oldum çatı inler gördüm anı
2. İnüldüsi meni medhûş kıldı
Yağın oldu ki cân virem revânı
3. Didüm var ise hem-derdümi buldum
Ki inüldüyle doldurmuş cihânı
4. Menüm derd-i dilümi kimse bilmez
Velî bir pâre bu virür nişânı
5. Yağın vardum suâl itdüm tolâba
Ne itdürdi saña munca figânı
6. Nedür inüldedüğüñ zâr-ıyıla
Di tâ men dağı derdüm diyem anı
7. Didi hâlüm menüm derdüme şâhid
Dün ü gün inlerüm durman dolanı
8. Vücûdum deldiler bir bir mığ-ile
Yaşumıla şuvardılar cinânı

-
2. meni: beni M
 3. inüldüyle: inüldüsüyle M
 4. menüm: benüm M // kimse: kimesne M
 5. vardum: varup M // ne itdürdi: ki ne itdürdi M
 6. munca: bunca M
 7. menüm: benüm M

9. Cihân bâğında bir ser-sebz-i ra'nâ
Hırâmân serv-ğadd iken gör anı
10. Çemenlü çeşme-i yaylada me'vâ
İdüp hoş geçürürdüm her zamânı
11. Menüm sâyemde dil-berler depemde
Oğurdı bülbül ü kıumrı terâni
12. Baña hıdmetde dâyim 'unşur-ı pâk
Çehâr erkân-ile beste-miyânı
13. Şu hâk-ile ayağumda ber-â-ber
Od u yel yelmede her-sû devânı (?)
14. Hırâmân ser-firâz u sebz-i ra'nâ
Menüm kimi ola itme gümânı
15. Vücûduma bağub nâgâh güvendüm
Diyüp menüm kimi bir dahı kıanı
16. Çenâr u serv ü ar'ar ne ağaçdur
Ki tûbâ reşk ider hûbluğda bânı
17. Bu bir lahza ğurûr ile özüme
Ne kıldum n'eyledüm n'itdüm gör anı
18. Ki nâgeh gayret-i Hâk bir kışıye
Nacağ virmiş eline ol zamânı

-
10. her M: S'de yok
 11. menüm: benüm M
 14. menüm: benüm M
 15. nâgâh: nâgeh M // diyüb M: didi S // menüm: benüm M
 16. ider M: ide S

19. Ayağumdan başuma bağıdı bir kez
Didi buldum diledüğüm sevânı(?)
20. Yiğitlüğime hiç rahm itmediler
Çü geçdi kadd-i dil-cûmun uranı
21. Ne geldi başuma ol demde menüm
Kulağ ur şimdi işit mâ-cerânı
22. Nacağla urdılar pâyuma birkaç
Ayağdan şaldılar men nev-civânı
23. Yer ü su vü kökümnden düşdüm ayru
Dağı virmediler bir dem emânı
24. Bunuñla kurtulam şandum fe emmâ
Kolum budum budadılar budanı
25. Yüz üzre toprağa saldılar ol dem
Yalañac günde kaldum yana yanı
26. Başumı kesdiler Yahyâ-tek oldum
Ayağ üzre düzetdiler tolanı
27. Zekerıyyâ kimi bıçgu uruben
Başumdan ayağa bıçuben anı
28. Vücûdum tahta tahta pâre pâre
İdüp gezdürdiler deşt ü yabânı

-
21. menüm: benüm M // kulah: kulag M
 22. birkaç: bir kez M
 23. vü M: S' de yok // düşdüm ayru: ayru düşdüm M
 26. tolanı: dolanı M
 27. bıçgu: bıçku M
 29. meni: beni M

29. Getürdiler bıraħdılar soñucı
Meni bir şehre kim çoħdur evânı
30. Yaturdım nice müddet kûçe içre
Garîb ü bî-kes ü tenhâ vü fânî
31. Cehûd u gebr u tersâ vü Mecûsî
Yüzüme gözüme başdı ıabânı
32. Birezden aldılar çoħ egseriler
Keser burĝu vü bıçĝu vü suhânı(?)
33. Dediler getirün ol pür-ĝurûrı
Kesüp çarh idelüm dönsün şulanı
34. Getürdiler buraya nice üstâd
Kesüp yunmaĝa cism-i nâ-tüvânı
35. Kimi bıçĝu kimisi burĝu-yıla
Kesüp bıçüp düzetdiler dayânı
36. Hamûsın ko vü gör bu nâ-tırâşı
Ki böğrümdeñ delüp soħmışlar anı
37. Meni bir laħza râhat eylemez hiç
Dolandurur dün ü gün yuvalanı
38. N'ola derdüm idem şerhini saña
Ki bî-pâyâñdurur anuñ beyânı

34. buraya M: bu araya S

35. kesüp: yonup M

37. meni: beni M // 37. beytin ikinci mısraı ve 38. beytin birinci mısraı, M nüshasında yoktur. Dolayısıyla M nüshası bir beyit eksiktir.

41. menüm: benüm M

42. tâĝ u eyvân: tâk-ı eyvan M

39. İki gün kime yâr oldu zamâne
Ki itmedi ana çoğ çoğ ziyânı
40. Cihân bâğında her kim gördi özin
Revân oldu kıra yer üzre kıanı
41. Menüm diyü yasayan bâğ u bostân
Gidüp özgeye kıoydı bû-sitânı
42. Düzen durmaqlığıçün tığ u eyvân
Şoñucı tıtdı gör içre mekânı
43. Hıanı Âdem hıanı Nûh ile İdrîs
Hıalîlu'llâh da terk itdi sükânı
44. Hıanı Ya'kûb u İsmâ'il ü İshâk
Hıanı Dâvûd ki inletdi cihânı
45. Süleymân-ı nebî hıanı göziñ aç
Ki teşhîr eylemişdür ins ü cânı
46. Hıanı İskender ü Mûsâ vü 'Îsâ
Göçüp terk eylediler bu cihânı
47. Cihânda kimse bâkî kıalsa-yıdı
Muhammed kıala-yıdı câvidânı
48. Ya hıanı munca da'vâ eyleyenler
Menümdür diyen milk-i Keyânî

-
45. hıanı: kanı M
47. kıalaydı: kıala idi M
48. munca: bunca M // menümdürür: benümdür M // diyen: diyüben M
50. Rüstem-i Tûs M: Rüstem u Tûs S
51. sıkup: sıhup M // ü: M'de yok

49. Hani Kâvûs u Key-kâvûs u Behrâm
Ya hani Hüsrev ol şâh-ı yegânî
50. Hani İsfendiyâr u Rüstem-i Tûs
Ferîdûn yâ Süheyl-i İşfehânî
51. Hani Key-hüsrev ü şâh-ı Dilâver
Ki öldürdi şıķup şîr-i jiyânı
52. Hani Câmasb u Cemşîd ü Siyâvuş
Hani Kısra hani Behrâm-ı Şânî
53. Hani Efrâsiyâb ol merd-i meydân
Ki gürziyle yıhardı ejdehânı
54. Gelen geķer ķarâr itmez cihânda
Ķoyup düşmenlerine hân u mânı
55. Cihân kimseye bâkî kalmaz imiş
Ķak'a vir gönlüni ko Ķâk-dânı
56. Gerek şâh u faķîr u bî-nevâ ol
Yudar fark itmez ol şehden gedânı
57. Yerüñ ķarnı büyükdür nesne yirmez
Yudar yohsulu andan bây olanı
58. Yirüp yirmek degüldür dehre 'âdet
Ki yuda eyüyi ķoya yamanı
59. Dayanma hân u mân u mâl ü mülke
Ecel irdükde ķomaz bunı anı

57. ve 58. beyitler, M nüshasında yer deĶişmiştir.

60. itse: ide M

61. eylük iste: eylük eyle M

60. Çü cân uşı afesden itse pervâz
Serîr-i hâke yeksân ide anı
61. Elûnden gelse sen de eylük iste
Ki rahmet ide âduñ işid anı
62. Elûnle virdüğün alur saña bes
Olur düşmenlerûñ rızı alanı
63. Nice geldûñse eyle gideceksin
Ser-â-ser mülk idinseñ bu cihânı
64. Yeter besdür Hıyâlî itme tavîl
Bu fırat-nâmei hatm it revânı

Özet

Ahmed Hayâlî, Halvetiyye tarikatına bağlı Gülşeniyye kolunun kurucusu ünlü mutasavvıf İbrahim Gülşeni'nin oğlu ve halifesidir. Babası gibi mutasavvıf bir şair olan Ahmed Hayâlî'nin Divân'ı içerisinde *Dolapnâme* isimli 64 beyitlik bir kasîde bulunmaktadır. *Dolapnâme*, ormandaki bir ağacın kesilerek su çıkarmaya yarayan bir alet olan dolap haline gelmesiyle, dönerken çıkardığı iniltilerden mülhem olarak yazılmıştır. Kasîdede, dünya nimetlerinin geçiciliği ve aldaticılığı, asıl olanın Allah sevgisi olduğunu anlatılmaktadır. Kaygusuz Abdal'ın aynı isimdeki kasîdesiyle şekil ve muhteva bakımından benzerlikler bulunmaktadır. Kasîde, dinî-tasavvufî edebiyatımıza ait türler arasında sayılan 'dolapnâmeler'in güzel bir örneğidir.

THOMAS AQUINAS'TA TANRI TASAVVURU

Hasan Yücel Başdemir *

Abstract

Thomas Aquinas' Concept of God

Thomas Aquinas (1224-1274) talks about two elements to be based on the Christian faith: philosophy and sacred doctrine. Existence, unity, goodness, infinity and eternity of God can be matter of philosophy, but the trinity of God (the Divine Persons) is matter of sacred doctrine. Aquinas attempt to ground on Aristotle's philosophy the primaries; secondary are brighten with revelation and reason. For Aquinas, God is one, but there is plurality in his/her relations, so to say "God is three" is blasphemy. **Key words:** Thomas Aquinas, trinity, The Divine Persons, God, Christian faith, monotheism.

Giriş

Miladî birinci asrın sonlarına kadar kendilerini Yahudilikten ayrı yeni bir dinin müntesibi olarak görmeyen Hıristiyanlar, Tanrı konusunda da Yahudilerden farklı bir inanca sahip değillerdi. Hz. İsa'ya Tanrı'nın oğlu deniliyor, ancak asla Tanrı denmiyordu.¹ Kendilerini Esseniler veya Ferisiler gibi bir Yahudi mezhebi olarak gören ilk Hıristiyanlar,² ilk dînî metinleri olan *Markos* incilini de İsa'nın ölümünden yaklaşık 30 yıl sonra yazmışlardı. *Aziz Pavlos'un Mektupları* da yine aynı dönemlerde, M.S. 52 ve 64 yılları arasında yazılmıştı. Bu ilk

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi

1 Tanrı'nın İsa'da bedenleştiği yani İsa'nın Tanrı olduğu düşüncesi, imparator Konstantin'in Hıristiyan olmasından sonra, birleştirici bir tek Hıristiyan inancının gerekliliğine binaen, İznik Konsili'nde Kilise tarafından resmen kabul edilmişti. Konsil, Mesih'in Tanrı-Baba'ya denk olduğunu ilk kez dile getiren Athanasiuscu görüşü benimsemişti. Daha öncesinde bu tür bir algılama yoktu. Ayrıntılı bilgi için bak. Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2000, c. 3, sayı: 4; Arthur Weigall, *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, Ozan yay., İstanbul 2002, ss. 95-100.

2 Antakya cemaati, kendilerini Yahudi olarak görmüyorlardı. Çünkü bunlar, Hz. Musa'nın şeriatine uymayan yani Yahudi olmayan (centile) ilk Hıristiyanlardır. Bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus:Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu yay., Ankara 2001, ss. 53-7.

metinler başta olmak üzere, tüm otantik metinlerde İsa'nın Tanrı olduğu şeklinde ayetler yer alıyordu.³ Böyle olmasına rağmen, hiçbir Yahudi, bunu bir metafordan öte bir şey olarak algılamaz ve O'nun gerçek bir Tanrı olduğunu düşünmezdi. Çünkü hem Eski Ahit'te hem de Yeni Ahit'te bütün inananlar için "Tanrı'nın oğulları"⁴ ifadesi kullanılıyordu.

Hıristiyanlık, ancak miladî birinci yüzyılın sonlarında doktrinleşmeye başlamış ve bu süreç, İznik Konsili'ne (325), hatta Efes ve Kadıköy (451) Konsili'ne kadar devam etmişti. Bu dört yüzyıllık zaman dilimi içerisinde, Hıristiyanlık ayrı bir din olarak kurumsallaşmaya kadar, yayıldığı coğrafyadaki farklı dinî ve felsefî görüşlerin; özellikle Tanrı anlayışı konusunda Yahudiliğin, gnostizmin ve Helen kültürünün etkisi altında kalmıştı.⁵

Bu etkilerin sonucu olarak, Hıristiyan dünyasında, ilk dönemlerden beri farklı Tanrı anlayışları ortaya çıkmıştır. Ancak Teslis'in nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, Hıristiyanlık tarihinin, mezhep ayrılıklarına kadar varan en ateşli tartışmalarını oluşturmuştur. Özellikle Miladî dördüncü yüzyılın başlarında Arius (ö.335) ve Athanasius (293-373) arasında yaşanan ve İznik Konsili'nin toplanmasıyla sonuçlanan Kutsal Şahıs'ların mahiyeti üzerine tartışma, Hıristiyanlığın Tanrı tarihi açısından büyük önem arz eder. Her ne kadar konsilde Athanasius'un görüşleri, Kilise'nin resmî doktrini olarak kabul edilmiş olsa da, günümüzde bu tartışmalar sıcaklığını kaybetmiş değildir. Tanrı'nın birliği ve teslis arasındaki ilişkinin mahiyeti, kutsal şahısların ezeli ve ebedî olup olmadığı, İsa'nın ne kadar Tanrı, ne kadar insan olduğu sorunları bu tartışmaların en önemli bölümünü oluşturuyordu. Ben bu çalışmada Hıristiyan Tanrıbilim'indeki bu tartışmalarla ilgili, Thomas Aquinas perspektifini ortaya koymaya çalışacağım.

Thomas Aquinas'ın (1224-1274) yaklaşımının iyice anlaşılması için, onun, bu sorunun çözümünde izlemiş olduğu yöntemin ortaya

3 "Tanrı Babamız ve Rab İsa Mesih..." (Thess. İ.1), "Rabbimiz İsa Mesih'in Tanrısı..." (Efesos, i.17), "O, beden açısından Davut soyundan doğan, ... Tanrı'nın Oğul'u atanan Rabbimiz İsa Mesih'tir." (Romalılara Mektup, i.4).

4 Romalılara Mektup, 8:14.

5 Bu süreçlerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, Ayraç yay., çev.: O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara 1999; Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul 1992.

koyulması gerekir. Aquinas, Tanrı'nın ve Teslis'in gerçek mahiyetlerinin asla bilinemeyeceğini ileri sürer ve bunu felsefe-teoloji ayrımı ile temellendirmeye girişir. Tanrı'nın birliğini felsefe yoluyla kanıtlamak mümkündür, fakat teslis, makul olmasına rağmen, ancak gizli doktrin (teoloji) aracılığıyla bilinebilir. Öncelikle tartışmanın başladığı noktaya kısaca temas ettikten sonra, Katolik imanun en güçlü ifadelerinin sahibi olarak görülen Aquinas'ın, Tanrı'nın birliğini nasıl temellendirdiğine ve bunu Teslis öğretisi ile ne şekilde uzlaştırdığına bakacağız.

Problemi daha anlaşılır hale getirmek ve Aquinas'ın Tanrı tasavvurunu daha iyi anlayabilmek için, Hıristiyan düşüncesinde bu konuda yapılan tartışmaları ana hatlarıyla vermek istiyorum.

Arius şöyle diyordu: "eğer Baba, Oğul'u meydana getirdi ise Oğul'un varlığının bir başlangıcı olacaktı. Netice itibariyle hulûl etmiş olan Kelam, ebedî değildir. Tanrı, yaratılmamıştır, doğmamıştır, başlangıcı yoktur. Oğul, Baba'dan çıkmamıştır ve Baba ile de karışmamıştır. Çünkü böyle düşünüldüğünde Baba, birleşmiş, bölünebilir, değişken bir varlık olmuş olur." Burada Arius, İsa'yı Tanrısal güçlerle donatılmış fakat *Tanrısal tabiatlı olmayan* eşsiz bir varlık olarak anlıyordu.⁶ Arius'a göre "Tanrı sürekli Baba değildi, aksine Tanrı'nın, bir Baba olmadığı bir zaman da vardı. Tanrı'nın Kelam'ı sürekli değildi, aksine Tanrı'nın bir Kelam/Oğul olmadığı bir zaman da vardı. Oğul, asla öz olarak Tanrı'ya benzemediği gibi, Baba'nın gerçek ve doğal Kelam'ı ve Bilgelik'i de değildir, aksine o, yapılmış ve yaratılmış şeylerden biridir."⁷ Dolayısıyla Arius, bir şahıs teslisinden çok, bir cevher teslisinden bahsediyordu. Ona göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, üç ayrı cevherdir ve Kutsal Şahıslar'ın Tanrı'dan "çıkış"ı (precession), harici bir eylemdir; bir kez olmuş bitmiş bir şeydir.⁸

Sabellius (ö. ?) ise Tanrı'da öz birliği olduğu gibi şahıs birliğinin de olduğunu iddia ediyordu. O da Arius gibi Kutsal Şahıslar'ın Tanrı'dan çıkış'ını harici bir eylem olarak görüyor, fakat Tanrı'da

6 Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, TDV Yay., Ankara 1995, s. 53; Armstrong, *Tanrının Tarihi*, s. 151.

7 Athanasius, "Deposition of Arius", *Select Works and Letters*, Series II, Vol. IV, Number 2, Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA 2000 (Elektronik Metin).

8 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part 1, Question 31, Article 2.

üçlüğün olduğunu söylemekten de sakınıyordu.⁹ Burada, Tanrısal tabiatın üç farklı kipte tezahürü söz konusudur ve ondaki farklılık, aslında adlardan başka bir şey de değildir.¹⁰ Ona göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, “tek” Tanrı’nın dünya ile ilgilenirken giymiş olduğu maskelerdir (personae).¹¹

Athanasius, Arius’un düşüncelerine karşı, Yuhanna’da geçen, “Başlangıçta Kelam vardı.” ayetini delil göstererek, “Tanrı’nın, Baba ve Oğul olmadığı zamanlar da vardı.” demek, Tanrı’da ilk başta Kelam’ın ve Bilgelik’in olmadığı anlamına geleceğini ifade ederek, bu durumun Tanrı’da bir değişimin olduğunu iddia etmek olacağından, bunların Kutsal Kitap’la bağdaşmadığını ileri sürer.¹² Ezelî ve ebedî olan Tanrısal Söz (Logos), İsa’da cisimleşmiş/bedenleşmiş ve insanîleşmiştir.¹³

Günümüzde dahi Hıristiyanların Tanrı anlayışı konusunda farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Örneğin, Müslümanlar, genellikle Hıristiyanları tek tanrıya inanmamakla suçlarlar. Buna karşılık, Hıristiyanlar, dinlerinin tektanrı inancına dayandığı konusunda ısrar ederler. Temelde bunu tespit etmek için tektanrıcılığın anlamına bakmak gerekir.

Tektanrıcılık, kainatın yaratıcısı ve efendisi olan, tüm gücü, aklı ve iyiliği kendisinde barındıran, iyiliği mükafatlandıran, kötülüğü cezalandıran mutluluğumuzun kaynağı olan **tek bir sonsuz üstün tanrı** inancını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. O, birden fazla Tanrı’ya inanan çoktanrıcılıktan ve hiç bir şekilde bir Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen ateizmden ayrılır. Ayrıca Tanrı’nın, yaratmanın her aşamasında hazır bulunduğunu ve faaliyet halinde olduğunu kabul etmesiyle deizmden ve fiziki dünyadan ayrı, hür bir Tanrı’ya inanmakla da panteizmden farklıdır.¹⁴ Bu tanımdan hareketle Hıristi-

9 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 31, A. 2.

10 Aurelius Augustine, *City of God*, xi.10 Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA, 2000 (Elektronik Metin); Mehmet Said Reçber, “Swinburne’ün Teslis Felsefesi”, *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2000, c. III, sayı: 4, s. 100.

11 Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, s. 141.

12 Athanasius, “Deposition of Arius”, Number 3.

13 Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, s. 155.

14 Charles F. Aiken, “Monotheism” md., *The Catholic Encyclopedia*, Volume X, <http://www.newadvent.org/cathen/10499a.htm>

yanlığın tek Tanrı'ya inanan bir din mi olduğunu, Thomas Aquinas'ın düşüncelerini merkeze alarak ortaya koymaya çalışacağım. Aquinas, bu konuda Aristoteles (384-322) merkezli felsefi ve mantıkî bir temellendirmeye girişir. O, *Summa Theologica* adlı eserinde öncelikle yöntem olarak, felsefe ile teoloji arasındaki ayrımı veya ilişkiyi ortaya koyar, sonra da Tanrı'nın birliği ve teslis başta olmak üzere Hıristiyan inancını bu minvalde temellendirmeye çalışır.

1. Felsefe-Teoloji İlişkisi

Thomas Aquinas, Aristoteles felsefesi ile Hıristiyan teolojisini uyum içinde kaynaştırmaya çalışan bir dominiken rahibidir. Onun amacı, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ve insan aklının sınırlarını aşan Tanrı ile ilgili bilgilerin mâkul olduğunu göstermektir. Aquinas, bu amacı gerçekleştirmek için Aristoteles felsefesini kendisine çıkış noktası olarak almasına rağmen, onu yanılmaz biri olarak görmedi.¹⁵ Bu anlamda Aquinas, Aristoteles'e bir başka açıdan baktı ve inancı akılla kanıtlamak için onun felsefesini kullandı.

Batı Orta Çağ düşüncesinin genel özelliği, onun savunmacı (apologetic) olmasıdır; o bir teoloji (tanrıbilim) idi. Aquinas, başta olmak üzere batı Orta Çağ düşüncesinin büyük düşünürleri, açıklamadaki (vahyî)¹⁶ hakikat ile yalnızca insan aklıyla ulaşılabilen hakikatler arasındaki ayrımı temellendirme kaygısı içindedirler. İlk günah yüzünden insan aklının zayıf düşmesi, onun Tanrı'nın özünü, teslisi, kutsal şahısların mahiyetini anlamasını engelliyordu. Ancak Tanrı'nın varlığı, insanların Tanrı'ya karşı sorumluluklarının bir kısmı, ruhun ölümsüzlüğü, zamanın başlangıcı gibi bazı ilahî hakikatlerin felsefe ile elde edilmesi mümkündür.¹⁷ Aquinas, şöyle diyordu: "Biz Tanrı'nın ne olduğunu ve nasıl olduğunu değil, ancak Tanrı'yı nasıl bilebileceğimizi ve onu nasıl isimlendirebileceğimizi bilebili-

15 Frederick C. Copleston, *Medieval Philosophy*, Harper Torchbooks, New York 1961, s. 84.

16 İslam vahyi ile Hıristiyan vahyi arasındaki köklü farkı gözden kaçırmamak için Hıristiyan vahyini "açıklama" olarak yazmayı daha uygun buldum. Ancak açıklama ifadesinin okuyucuda yanlış çağrışım yapmasını engellemek için de "vahiy" kelimesini parantez içinde verdim.

17 Betül Çotuköken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay., İstanbul 1993, ss. 12, 14; Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 46, A. 3.

riz.”¹⁸

İlahî hakikatlerle ilgili olarak aklın bilip bilemeyeceği şeyler hakkında Aquinas, *Summa Theologica* adlı eserinin birinci cildinin başında bilinmeyenleri konu edinen teoloji (Aquinas buna “gizli doktrin” adını verir) ile bilinebilecekleri konu edinen felsefe arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Tanrı’nın bilgisi veya genel olarak ilahî hakikatlerle ilgili bilgi, iki şekilde elde edilir. Biri, insan aklı tarafından inşa edilmiş olan felsefi bilimdir. Diğeri ise insanın kurtuluşu için Tanrı tarafından açıklanmış (vahyedilmiş) bilgidir. İnsanın kurtuluşu için, onun aklını aşan, kutsal vahiy tarafından ona bildirilen kesin hakikatlere ihtiyaç vardır. Çünkü bu hakikatler, sadece birkaç kişi tarafından elde edilebilir; uzun bir süre sonra da ona birçok yanlışlıkların karışması da mümkün olur. İnsanların kurtuluşu, Tanrı’dan gelen bu doğru bilgiye bağlıdır. Bu yüzden insan aklı tarafından inşa edilen felsefi bilimin yanında, kutsal açıklama ile bildirilmiş gizli bilim de gereklidir. Gizli doktrini Tanrı bildirir, iman kabul eder.¹⁹

Aquinas, felsefe ve teolojii/Gizli Doktrin’i, (sacred doctrine) iki ayrı bilim olarak sunar. Teoloji, Tanrı tarafından açıklanmış/vahyedilmiş prensipler üzerine kurulmuşken, felsefenin prensipleri zihnin doğal aydınlanması ile kurulur.²⁰ Ancak bu ayırım, kategorik değil, metodik bir ayırımdır. Haddizatında felsefe ve teoloji, ilahî hakikatlerin farklı yönleri ile ilgilenir. Aynı amaca hizmet eden iki bilim olan bunların aralarındaki fark, sadece prensipleri yönündedir. Zihinde iki farklı bilim vardır. Biri zihnin doğal aydınlanması ile bilinen, apaçık prensipleri bulunan bilimdir; aritmetik ve geometri böyle bilimlerdir. Diğesinde ise bilme, daha yüksek bir bilimin aydınlatması ile meydana çıkar. Görünüş bilimi, geometri tarafından kurulmuş prensiplerden, müzik de aritmetik tarafından kurulmuş prensiplerden çıkar. Gizli doktrin de bu şekilde bir bilimdir. Çünkü ilk ilkeleri apaçık olmasa dahi, o, daha yüksek bir bilimin ışığında kurulmuş prensiplerden meydana gelir. Bu, Tanrıbilim veya mukaddes bilimdir. Bu yüzden bir müzisyenin, matematikçi tarafından ona öğretilen prensibin otoritesini kabul etmesi gibi, gizli bilim de Tanrı

18 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 3, giriş.

19 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 1, A. 1.

20 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 1, A. 2.

tarafından vahyedilmiş/açınlanmış prensipler üzerine kurulmuştur.²¹ Bu yüzden gizli bilim, hem pratik hem de spekülâtif bir bilimdir. Ancak diğer pratik ve spekülâtif bilimlerden daha üstündür. Çünkü daha kesin ve daha yüksek bir değeri konu edinir. O, irfan olarak isimlendirilir.²²

Gizli doktrinin amacı ve konusu, Tanrı'nın bilgisini öğrenmektir. Ancak o, sadece bununla yetinmez, ayrıca şeylerin başlangıcı, son amacı ve özellikle de rasyonel varlıklar onun başlıca konusudur. Aquinas, bunu üç madde de ifade eder.

- 1- Tanrı: Tanrı ile ilgili her şey.
- 2- Rasyonel varlıkların Tanrı'ya yönelmesi.
- 3- Hıristiyanlığın Tanrı'ya giden yol olduğu.²³

Bu şekilde Aquinas'ta Tanrı ile ilgili tartışmanın ilk bölümünü ilahî hakikatlerin mahiyeti ve bunu ele alan bilimin yöntemi oluşturur. İlahî hakikatler, daha yüksek bir bilimin ışığı altında kurulmuş prensiplerle bilinebilir. Bu prensipler de iki şekilde kurulabilir; ya insan aklı bu prensiplere ulaşabilir ya da Tanrı kendisini insanlara açarak bu prensipleri bildirir. Birincisi felsefenin, ikincisi ise teolojinin prensipleridir.

Aquinas, felsefenin gizli doktrinin konusuna erişemeyeceğini zaman ve hareketle ilgili bir örnekle açıklar. Buna göre hiçbir filozof zaman ve hareketin başlangıcı ile ilgili ikna edici delil getiremez. O halde filozofun getirdiği delillerin yetersizliğini görmesi, bu konu ile ilgili yargısını ertelemesi veya muallakta bırakması gerekir. Diğer taraftan biz bir filozofun ispatlamayı asla başaramayacağı bir hakikati vahiy yoluyla bilebiliriz. Bonaventure (1217-1274), vahiy ışığında zaman ve hareketin bir başlangıcı olduğunu söylerken, Aristoteles, bunların başlangıcı olduğunu kabul etmemiştir. Aristoteles'in açıklaması, felsefenin doğal bir sonucu olarak yanlıştır.²⁴

Böylece Aquinas, dini hakikatlerin bir kısmının akılla bilinmesinin mümkün olduğunu söyleyerek ve ayrıca Tanrı'nın varlığının ispatı için ontolojik değil, bilinçli olarak kozmolojik delilleri benim-

21 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 1, P. 2.

22 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 1, A. 4-5.

23 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 2, giriş.

24 Copleston, *Medieval Philosophy*, s. 86.

semesi ile²⁵ tabi teolojinin ilk teorisyenlerinden biri olmuştur. Bu, onu hem bilgiye dayalı önermesel bir imanın, hem de iradeci bir imanın kabulüne götürmüş ve bu konuda o, en iyi temellendirmelerden birini yapmıştır. O, felsefe ve teolojiyi, vahyi ve akli birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak görmüş ve sadece bu iki kaynak birlikte düşünüldüğünde dinî hakikatin ortaya konmasının mümkün olduğuna inanmıştır.

Kısacası Aquinas'a göre insanoğlu, salt akılla Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilebilir. Ancak Tanrı'nın mahiyeti, isimleri ve teslis salt akılla bilinemez. Bunlar Tanrı tarafından insanlara bildirilir ve insanlar da felsefe yoluyla bu gizli doktrinin hakikatlerinin makul olduklarını gösterebilirler.

2. Tanrı Birdir

M.Ö. 320'lerde Mısır, Suriye ve diğer Asya kiliselerinde sadece Baba'nın gerçek, ulaşılmaz tek Tanrı olduğu kabul ediliyordu. Oğul, ezeli ve ebedi değildi, o, hiçlikten gelmişti ve varlığını tek olan Baba'ya borçlu idi. Bu görüşlerin başını çeken İskenderiyeli papaz Arius'tu. Arius, İsa'nın tanrılığını inkar etmiyordu, ancak onun *yapı olarak* Tanrısal olduğunu düşünmenin kafirce olduğunu ileri sürüyordu. Origenes'ten (185-253) ilham alan bu düşüncelere, Piskopos Aleksandros ve Athanasius, karşı çıkıyorlardı. Onlar İsa ile Baba'nın aynı öz'den çıktığını ve Tanrı'nın bir öz ve üç şahıstan (hypostasis) meydana geldiğini savunuyorlardı. Anlaşmazlığı gidermek için 325'te İznik'te piskoposlar konsülü toplandı. Athanasius, görüşlerini delegelere kabul ettirmeyi başardı ve "**bir öz, üç hypostasis**" Hıristiyanlığın resmi doktrini haline geldi.²⁶

Bu düşünce, Roscelin (1045-1120?) ve Ockham'lı William (1285-1349?) gibi nominalistler hariç, ortaçağ boyunca Kilise Babaları tarafından benimsendi. Aquinas, bunların en önemlilerindendi. Ona göre Tanrı, birdir. Aziz Bernard şöyle diyordu: "Her şey bir olarak isimlendirildiğinde, kutsal Teslis'in birliği ilk yeri tutar."²⁷

Aquinas, Tanrı'nın birliğinin akıl yoluyla kanıtlanmasının mümkün olduğundan hareketle, bu görüşle ilgili, tamamen felsefi bir

25 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 2, A. 3.

26 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, ss. 151-164.

27 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 11, A. 4.

temellendirmeye girer. Ona göre "bir", varlığa bir şey (gerçeklik) katmaz; o, bölünmenin olmamasını ifade eder. Bu yüzden "bir", bölünmemiş varlık demektir. Her varlık ya basittir ya da mürekkeptir. Fakat ister kuvve, ister fiil halinde bulunsun, basit varlık bölünemez. Diğer taraftan mürekkep şeyi oluşturan parçalar bölündüğünde, onun varlığı yok olur; ancak onlar birleşince varlık olur. O halde açık olan, herhangi bir varlığın bölünmeyi kabul etmemesidir; bu yüzden her şey varlığını korurken birliğini de korur.²⁸

Tanrı basittir. Çünkü mürekkep varlık, bölündüğünde varlığını kaybetmiş olsa dahi, bölünebilendir. Basitlik sadece Tanrı'ya aittir. Çünkü onun varlığı, ona bitleştirilmiş bir mahiyet tarafından belirlenmiş değildir, o halde o, mükemmel surette bir varlıktır; kendinde varlıktır ve varlığı belirlenmemiştir. O, ne kuvve ne de fiil olarak bir bölme modu tarafından bölünmediği için basittir.²⁹ Ali'nin bir mahiyeti vardır, bu mahiyet, sadece ona ait değildir. Eğer Ali, onu tekil insan yapan şey tarafından bir insan olsaydı, çok insan olmazdı. Ali'deki insanlık mahiyeti, başka insanlar tarafından da paylaşılır, onun varlığı ve mahiyeti birbirinden farklıdır. Oysa Tanrı'da mahiyet, sadece Tanrı'ya aittir. Ali, bir tür'e ait bireyken, Tanrı, bir tür'e ait değildir. Çünkü kendi kendisine Tanrı, kendisinin mahiyetidir ve bu yüzden çok Tanrıların bulunması imkansızdır.³⁰

Basit bir varlıkta, varlık-mahiyet ayrımı söz konusu değildir. Bunların birbirinden ayrı olması, varlığın ârazî bir nitelik olması anlamına gelir. Oysa Tanrı'da varlık, ârazî bir nitelik değildir, aksine var olan bir hakikattir. Bu yüzden varlık, Tanrı'da mahiyeti kaplayan bir şeydir. Tanrı, sadece bir mahiyete/öz'e³¹ sahip değildir, O aynı zamanda bir varlığa da sahiptir. Bir varlığa sahip olan şey, ya mahiyetini oluşturan prensip tarafından ya da haricî bir âmil tarafından meydana getirilir. Bu yüzden eğer bir şeyin varlığı onun mahiyetinden ayrı ise, bu varlık ya haricî bir âmil ya da onun özsel bir prensibi tarafından var edilmiş olmalıdır. Bir şeyin, onun özünü/mahiyetini

28 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 11, A. 1.

29 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 3, A. 7; P. 1, Q. 11, A. 4.

30 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 3, A. 3; P. 1, Q. 11, A. 3.

31 Biz, Aquinas'tan yaptığımız bu alıntılarda öz (essence) ve mahiyeti (nature) aynı anlamda kullandık. Çünkü Aquinas, Tanrı'da öz ve mahiyetin aynı şey olduğunu söyler.

oluşturan prensipler tarafından meydana getirilmiş olması imkansızdır, çünkü onun varlığı, bir sebebe bağlı ise hiçbir şey kendi varlığı için yeterli sebep olamaz. Bu yüzden mahiyeti varlığından ayrı olan bu şeyin, varlığı için başka bir sebebe sahip olması zorunludur. Fakat bu, Tanrı için doğru değildir, çünkü Tanrı, “ilk etken sebep”tir. Bu yüzden Tanrı’da, varlığın mahiyetten ayrı olması imkansızdır.³²

Aquinas, Tanrı’ya “basit form” der ve Tanrı’da hiçbir ârazın varlığını kabul etmez. Bu yüzden Tanrı, bir özne de değildir. Çünkü bir özne, kuvve iken arazlarıyla fiile geçerek meydana gelmiştir; bir özne, ârazları tarafından fiil haline getirilmiş bir durumdadır. Fakat Tanrı’da kuvvelik yoktur.³³

Tanrı, kendinde varlık olduğu için bir âraza sahip değildir. Ârazlar, gelip geçicidir. Eğer Tanrı’nın mükemmel varlık olduğunu söylüyorsak, onun özüne başka hiçbir şey de ilave edilemeyeceğini kabul etmek gerekir. Ayrıca özsel olan şey, ârazî olan şeye öncel olduğu için Tanrı’da âraz yoktur.³⁴

Ârazî olan bir şey, kuvveden fiile çıkmış ve madde ve formdan meydana gelmiş bir cisim demektir. Oysa Tanrı ne cisimdir, ne kuvve ve fiilden ne de madde ve formdan meydana gelmiştir. Tanrı’da maddenin varolması da imkansızdır. Çünkü öncelikle madde, kuvve halindedir. Fakat Tanrı, Aristoteles’in de belirttiği gibi kuvvesi olmayan ‘saf fiil’dir. Diğer taraftan madde ve formdan meydana gelen her şey, formunda iyilik ve mükemmelliği taşır. Bu yüzden maddenin formu paylaşması gibi, formdaki iyilik paylaşılır. Oysa en iyi (Tanrı), paylaşılmış bir iyilik değildir. Çünkü gerçek iyilik, paylaşılmış iyilikten öncedir. Bu yüzden Tanrı’nın madde ve formdan oluşması da imkansızdır.³⁵

Bu ifadeleriyle Aquinas, bunları söylerken, amacı, Tanrı’nın tek ve mükemmel varlık olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır. Tanrı’nın bir olduğu konusunda onun hiçbir şüphesi yoktur. Nitekim o, *Summa*’nın bir bölümüne de “Tanrı’nın Birliği” başlığını koymuştu.

32 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 3, A. 4.

33 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 2, A. 3.

34 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 3, A. 5.

35 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 3, A. 2. Her ne kadar Aquinas, Aristotelesçi bir terminoloji ve yöntemle Tanrı’nın birliğini ispatlamaya çalışsa da, savunduğu Tanrı tasavvurunun Aristoteles’ininkinden çok farklı olduğu unutulmamalıdır.

Ancak Tanrı'da bir olan, aynı şeyi ifade eden, Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve özüdür. Buna kısaca "Bir olan, Tanrı'nın özü ve cevheridir." diyebiliriz. Oysa Aquinas için Tanrı, şahıs olarak *bir* değildir. Onda üç ayrı şahıs vardır. O halde şimdi şu soruya cevap aramamız gerekir: "Tanrı'da bir öz ve üç şahsın olması ne anlama gelir?"

3. Tanrı'da Üç Şahıs Vardır

Basitliği gereği Tanrı'da bir öz vardır. Tanrı'da öz, mahiyet ve varlıkla aynı şeydir, ancak öz ve şahıs birbirinden farklıdır. Şahsiyetler Tanrı'nın ilişkileri ile ilgilidir ve Tanrı'nın ilişkileri ârâzîdir. Tanrı'da öz, üç şahsın formudur.³⁶ O halde Teslis, Tanrı'nın özünde değil, onun ilişkilerinde ortaya çıkar. Bir öz, nasıl üç şahsa sahip olur? Aquinas'a göre, gizli doktrin olmaksızın doğal akılla Teslisin ve Kutsal Şahıslar'ın anlaşılması mümkün değildir.³⁷

Teslis, bir öz'e sahip üç şahsı ifade eder. Bu üç şahıs, Tanrı'nın ilişkilerine göre üç şahıstır; örneğin, "Baba, üçtür." diyemeyiz. Tanrı, üç katlı (triplicity) da değildir, o, sadece, bir mahiyetin ilişkide olduğu şeylerde ortaya çıkan bir şahıstır.³⁸

Şimdi bu tek mahiyette, yani Tanrı'da üç şahıs bulunduğuna göre, bu şahıslar nelerdir ve nasıl ortaya çıkar? Bu şahıslar, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Bu Kutsal Şahıslar'ın her biri, Tanrı'nın ilişkilerine göre diğerlerinden ayrılır. Aquinas ve genel olarak Katolik iman, Kutsal Şahıslar'ın her birinin çıkışının Tanrı'dan olduğuna inanır.³⁹

Tanrı'da birkaç şahıs vardır. Çünkü şahıs kelimesi, Tanrı'nın kutsal doğasında bulunan bir ilişkiyi ifade eder. Bu, üç cevher demek

36 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 39, A. 1. Şahsiyetin karşılığı olarak kullandığımız *persona* kelimesi, Latince aynı zamanda "maske" anlamına da gelir. Bu maske, her insandaki farklı kişilikleri ifade eder. Bu ilişkiler de öz'e ait şeyler değildir. Çünkü şahsiyetler ya da maskeler, insanların diğer insanlarla olan ilişkilerinin bir ürünüdür. Örneğin, bir insanın patronluk şahsiyeti, yanında çalıştırdığı işçilerle olan ilişkilerinden doğar. Aynı şekilde annelik şahsiyeti, bir kadının kendisine ait bir çocuğu olmasından yani çocuğu ile olan ilişkisinin sonucudur. Aquinas da buradan yola çıkarak şahsiyetteki çokluğun öz'deki ve Tanrı için onunla aynı şey demek olan mahiyettki birliği zedelemeyeceğini ileri sürer.

37 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 12, A. 4; P. 1, Q. 32, A. 1.

38 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 31, A. 1, 4.

39 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 27, A. 1.

değildir. Tanrı'da iyilik, ilim, kudret gibi mutlak/tam özellikler vardır. Bunlar, birbirine karşıt değildir ve hiçbiri diğerinden ayrılmaz. Bunlar Tanrı'da birkaç mevcut gerçeklikler olarak değil, birkaç şahıs olarak vardır. Böylesi özelliklerin çokluğu, Tanrı'daki şahısların çokluğunu ifade eder. Tanrı'nın tek ve basit olması, her türlü çokluğu dışarıda bırakır, fakat ilişkilerdeki çokluğu dışarıda bırakmaz. Çokluk cevherde değil, onun ilişkilerindedir. Tanrı'da her biri diğerinden ayrı üç türlü ilişki vardır. Bunlar Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruh olarak bulunur ve her şahıs ayrı bir ilişkiyi ifade eder.⁴⁰

Aquinas, bu görüşünü Augustine'den yaptığı alıntı ile destekler: "Baba'nın Oğul'un ve Kutsal Ruh'un bir özü vardır. Baba bir şey, Oğul başka bir şey, Kutsal Ruh başka bir şey değildir; fakat Baba bir şahıstır, Oğul başka bir şahıstır ve Kutsal Ruh başka bir şahıstır."⁴¹

Aquinas, Teslis'ten bahsederken iki hatadan sakınılması gerektiğini söyler: "Şahıslar hakkındaki Teslis'i bir cevher Teslisi ile yer değiştiren Arius'un hatası ile, özün birliğini şahıs birliği ile yer değiştiren Sabellius'un (ö. ?) hatası."⁴² Şahıslar, Tanrı'nın ilişki içinde bulunduğu süreci ifade etmesine rağmen, Arius ve Sabellius bunu, nedenden bir sonucun/etkinin meydana gelmesi olarak anlamışlar, Tanrı ve Şahısları birbirinden ayırmışlardı. Sabellius da Oğul'un Tanrı ile beraber olduğunu kabul etmiyordu; Oğul, Tanrı'dan çıkmıştı, ancak ondan farklıydı. Aquinas, İncil'in bunu yalanladığını söyler: "Oğul, kendi kendine bir şey yapamaz."⁴³ Baba, Oğul değildir, ancak Oğul, Baba'dan da ayrı değildir. Arius ve Sabellius, çıkışı (precession), harici bir eylem şeklinde anlar. Oysa çıkış, bir kez olmuş bitmiş bir şey değil, sürekli bir eylemi ifade eder. Çıkış, Tanrı'da bir süreçtir.⁴⁴ Arius ve Sabellius ile Aquinas'ın çıkış'a yükledikleri anlamlar farklıdır. Aquinas'ın görüşü, Katolik imanın ifadesidir.

Arius ve Sabellius'un görüşleri Kutsal Şahıslar'ın birbirinden ayrı olmasını gerektirir. Oysa Aquinas'a göre Kutsal Şahıslar'ın birbirinden ayrılması mümkün değildir. Çünkü bunu, üç ayrı şahsın ortak bir özü bulunmadığı düşüncesi takip eder, halbuki Tanrı ve Kutsal

40 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 30, A. 1-4.

41 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 31, A. 2.

42 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 31, A. 2.

43 *Yuhanna*, V.19.

44 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 27, A. 1.

Şahıslar hakkında ne söylenirse söylenir, bunlar öz'ün birliğine aykırı olamaz.⁴⁵

Aquinas, Teslis'in Tanrı'nın öz'ü ile değil, onun kutsal doğasına ait olan ilişkileri ile ilgili olduğunu kabul eder. Bu, üç cevher demek değildir. Ayrıca Teslis veya Kutsal Şahıslar Tanrı'nın amacı ile de ilgilidir. Her şahıs, bir amacı ifade eden isimdir.⁴⁶ Örneğin, Kutsal Ruh, Tanrı'nın sevgisinin diğer varlıklara yansımalarıdır.

Bu incelikler, şahıs kelimesinde yatar. Şahıs, sadece rasyonel tabiattaki varlıklar için kullanılır.⁴⁷ Şimdi Aquinas'ın teslisinde şahısların ne anlama geldiğini böylece gördükten sonra, bu şahısların özelliklerini ele alalım.

4. Baba Oğul ve Kutsal Ruhun Şahısı

a. Baba'nın Şahısı

Babalık, Tanrı'nın kendisini her şeye kâdir Yaratan ve hayatın efendisi olarak tezahür ettirmesidir. O, Tanrı'nın kendinde aşkın doğasıdır⁴⁸ ve onun ulûhiyetini ve yaratıcılığını ifade eder. Tanrı, yaratıcı ve efendi olduğunda kendini böyle isimlendirir. Bu Teslis'in ve Hıristiyan itikadının ilk unsurudur. Ayrıca, Tanrı'nın Baba ismi, gökte ve yerde onun egemenliğini ifade eder.⁴⁹

Augustine "Baba, tüm ilahî varlığın ilkesidir" der.⁵⁰ Aquinas, buna dayanarak bir şey, bir şekilde başka bir şeyi türetmişse, onun ilke olarak isimlendirildiğini söyler. O zaman Baba, başka bir şeyi türettiği için ilkedir. O, Oğul'un ilkesidir (principle). Fakat "Baba, Oğul'un sebebidir (cause)." denemez. Çünkü ilke, sebepten daha geniş bir kuramdır.⁵¹ Baba, sebebin ötesinde bir şeydir.

45 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 36, A. 2.

46 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 29, A. 2, 3.

47 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 29, A. 1.

48 Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, s. 68.

49 *Matta*, VI.8-10 (... Babanız nelere ihtiyaç duyduğunuzu, siz ondan dilemeden önce bilir. Bunun için siz şöyle dua edin: Göklerdeki Babamız, adın kutsal kılınınsın. Egemenliğin gelsin göklerde olduğu gibi yerlerde de senin istediğin olsun.)

50 Augustine, *Trinity*, Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA 2000 (Elektronik Metin), iv. 20.

51 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 31, A. 1.

Kutsal Şahıslar, Tanrı'nın evrenle olan ilişkilerini nitelemek için kullanılır. Ancak onlar sadece niteleyici birer sözden (isimden) ibaret değildir. Şahıslar, gerçektir. Tanrı'dan, Oğul veya Kutsal Ruh diye bahsedildiğinde, bu ikisinin ilkesi olmasından dolayı, artık Tanrı'dan Baba diye bahsedilir. Bu yüzden Augustine ve Aquinas, çoğu zaman Tanrı ve Baba'yı aynı anlamda kullanırlar.⁵² Nitekim Baba, Kutsal Şahıslar içinde **birliği** temsil eder. Augustine bunu şöyle ifade eder: "Baba'da **birlik**, Oğul'da **eşitlik**, Kutsal Ruh'ta birlik ve eşitliğin **uyumu** vardır ve bu üçünün de tavırları, Baba'dan dolayı tamamen bir, Oğul'dan dolayı tamamen eşit ve Kutsal Ruh'tan dolayı tamamen uyumludur."⁵³ Buradan hareketle Baba, aynı zamanda, Tanrı'nın birliğinin bir sembolüdür.

b. Oğul'un Şahsı

Hıristiyan itikadında Oğul'un şahsı ile ilgili iki önemli tartışma vardır. Birincisi, Oğul'un ne kadar Tanrı, ne kadar insan olduğu veya onda insanî eksikliklerin bulunup bulunmadığıdır. İkincisi ise, Oğul'un çıkışının ne şekilde gerçekleştiğidir. Çıkış, çocuğun annesinden doğmasına benzer olarak bir nedenden etkinin meydana gelişi gibi mi, yoksa bir lambadan ışığın çıkması gibi, gerektiğinde ve kaynağa bağlı olarak ortaya çıkan bir şey midir?

Birincisine cevap olarak Aquinas, üç sebepten dolayı Tanrı'nın oğlunun bedeninde insanî eksikliklerin olduğunu söyler. Birincisi, insanlığın günahlarına kefil olmak için, Tanrı'nın oğlunun ete bürünerek dünyaya gelmesinden dolayıdır. Buna göre bir kimse başkalarının günahından dolayı, cezayı kendi üzerine alarak, diğer bir kişinin günahına kefil olmuştur. Fakat bu, yani, ölüm, açlık, susuzluk gibi bedensel eksiklikler, *Romalılarına Mektup* 5:12'deki "Günah, bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi." ayetine göre dünyaya inmiş olan Adem'in günahının cezasıdır. Onun bu günahları üzerine alması, enkarnasyonun (Tanrı'nın ete bürünmesi, cisimleşmesi) sonucu açısından faydalıdır. İkincisi, enkarnasyona inanmaya sebep olduğu için önemlidir. Fakat insan doğası, sadece insanî

52 Örnek olarak bak. Augustine, *On Christian Doctrine*, Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA 2000 (Elektronik Metin), iv. 7 (13).

53 Augustine, *On Christian Doctrine*, i.5 (5).

eksikliklere konu olması açısından, insanoğlu için bilinir olması sebebiyle, eğer Tanrı'nın Oğul'u, bu eksiklikler olmaksızın insan doğasını üslenirse, gerçek bir insan olamayacak ve hayali olacaktır. *Filipililere Mektup 2:7*'de de söylendiği gibi, "O, kendini boş kılarak (yüceliğinden soyunarak) bir kul şeklini aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı." Üçüncüsü bize, insanî zaaf ve eksikliklere karşı cesur bir şekilde dayanmak için bir örnek oldu. Bu yüzden *İbranililere Mektup 12:3*'te, "Yorulup cesaretinizi yitirmemek için günahkârların bunca karşı koymasına katlanmış olanı düşünün" denildi.⁵⁴ Buna göre bu eksikliklerin ilki, Tanrı'nın insanlar için kendini fedâ etmesini yani fedakarlığını, ikincisi O'nun insanın bedeninde bedenleştiğinin inandırıcılığını ve üçüncüsü de hayatın zorlukları karşısında sabrı ve katlanmayı ifade ediyor. Tüm zaâf ve eksikliklerine rağmen İsa, Tanrı'dır. Nitekim havarîler İsa'ya zaman zaman Rab diye hitap ediyorlar ve ona Tanrı'nın ölümsüzlük niteliğini atfediyorlardı.⁵⁵

İkinci soruna gelince Aquinas'a göre Oğul, Baba'dan farklıdır. Çünkü Oğul, Kutsal mahiyetin başka bir tasavvurudur (suppositum). O, diğer bir şahıs, diğer bir hypostasistir. Yalnız Oğul, Baba'nın sure-

54 Aquinas, *Summa*, P. 3, Q. 14, A. 1. Özeldde Aquinas'ın genelde Hıristiyan düşüncesinin enkarnasyon görüşünü iyi anlamak için, İslam düşüncesiyle mukayesesine ihtiyaç vardır. İslam düşüncesi, enkarnasyonu şiddetle reddeder. Nitekim Bakara Suresi 116'da "Tanrı çocuk edildi, dediler. Hâşâ O yücedir." buyurularak, Tanrı'nın cismânîleşmesi fikri reddedilmiştir. İslam düşüncesinde Tanrı-alem ilişkisi, Tanrı'nın sıfatlarıyla açıklanır ve bu sıfatların tezahürü, cismanî bir şey olarak değil, manevî, ruhanî bir şey olarak anlaşılır. İslam düşüncesinde, müşebbihe ve mücessime gibi Tanrı'nın sıfatlarına cismânîlik atfeden mezhepler vardır, ama bunlar, heterodoks görülerek şirkle itham edilirler. Bu konu ile ilgili daha genel bilgi için bakınız: Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan yay., İstanbul 1996.

55 *Elçilerin İşleri*, I:6; II:31-34. "O ölümler diyarına terk edilmedi; bedeni çürümedi. Tanrı bu İsa Mesih'i ölümünden diriltti ve biz hepimiz bunun tanıklarıyız. O, tanrı'nın sağına yüceltilmiş, vaat edilen Kutsal Ruh'u Baba'dan almış ve şimdi gördüğünüz ve işittiğiniz gibi, bu Ruh'u üzerimize dökmüştür." Rab terimi, Yahudi düşüncesinde Yahudi çocuklarını eğiten din adamlarına verilen bir addir. Önceleri ayetteki ifadeler, İsa'nın Tanrı olduğu anlamında değil, terbiye eden, yetiştiren şeklinde anlaşılıyor olmasına rağmen, IV. yy.dan sonra Rab terimi bu anlamdan soyutlanarak "ilah" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Gündüz, *age*, s. 236.

tindedir (image).⁵⁶ Her ne kadar şahıslar kendi başlarına olsalar da, Oğul'un çıkışı bir kez olmuş bitmiş bir şey değildir, aksine o, Tanrı'da ve onun ilişkilerinde bir süreci ifade eder.⁵⁷ Çünkü Kutsal Şahıslar, birdir ve tek cevhere sahiptir; Tanrı'dan tamamen ayrılmış olarak tasavvur edilemezler.

Tanrı'dan çıkan Oğul'un özellikleri nelerdir? Oğul, Tanrı'dan zeka şeklinde Kelam olarak türer.⁵⁸ Ona üç isim isnat edilir: Oğul, Kelam ve Temessül/Suret (İmage). Onun başka özellikleri de vardır. Örneğin, Oğul, Tanrı ve insanın uzlaştırıcısıdır (Mediator).⁵⁹ Ancak Tanrısallık en çok Kelam ve Suret'te tezahür eder. Oğul fikri, Baba fikrinden çıkmıştır. Bu yüzden sadece Kelam ve Temessül hakkında konuşmak gerekir.⁶⁰

Augustine şöyle diyor: "Biz Kelam olarak sadece Oğul'u anlarız."⁶¹ Gerçek anlamda Tanrı'ya Kelam denmesi, şahıslarla ilgili bir kullanımdır ve Kelam, Oğul'un şahsının özel ismidir. Çünkü o, zihinden çıkan bir suduru (emanation) ifade eder. Zihin suduru vasıtasıyla Tanrı'dan çıkan şahıs, Oğul olarak isimlendirilir. Aynı zamanda o, çıkış (precession) ve doğuştur (generation). Oğul bu şekliyle Tanrı'nın kelamıdır.

Genel olarak Müslüman algılayışı, İsa'nın Hıristiyanlar açısından da bir peygamber olduğudur. Oysa genel olarak Hıristiyan itikadına göre İsa, Yahudilerin Kralı⁶², Tanrı'nın Oğul'u, vahiy ve Tanrı'dır; bir peygamber değildir. Nitekim Yeni Ahit'te "Gördüğünüz kişi peygamberden de üstündür."⁶³ denilmektedir.

56 Augustine, *Trinity*, vi.2; Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 31, A. 2.

57 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 27, A. 1.

58 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 36, A. 2.

59 Augustine, *City of God*, ix.15; Aquinas, *Summa*, P. 3, Q. 26, A. 2.

60 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 34, A. 1.

61 Augustine, *Trinity*, vi.11.

62 "Pilatus, ona 'sen Yahudilerin kralı mısın' diye sordu. İsa ona 'söylediğin gibidir' cevabını verdi. *Markos*, XV:2.

63 "Matta, XI: 9. İslam düşüncesinde İsa'ya yüklenen anlam çok farklıdır. Onun babasız dünyaya geldiği, Allah'ın Kelam'ı olduğu (Al-i İmran, 3/45) ve öldürülmeyip gökyüzüne çıkarıldığı (Nisa, 4/158) kabul edilse de, ona Tanrılık atfetmek kafirce kabul edilir. "Allah'a göre İsa'nın durumu Adem'in durumu gibidir." Al-i İmran, 59; "Ey Kitap ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece

c. Kutsal Ruh

Katolik imanı savunurken Kilise Babaları arasındaki en büyük tartışma, Kutsal Ruh'un mahiyeti ile ilgiliydi. Daha da öteye doktrinel Katolizm öncesi Kilise Babaları da aynı tartışmayı yapıyorlardı. Kutsal Ruh, sadece Baba veya Oğul'dan mı, yoksa her ikisinden mi türemiştir? Dionysius'a (200-265) göre vahyin bize bildirdiği şeyler istisna, Tanrı'nın cevheri ile ilgili söylenen hiçbir şeyi dikkate almamalıyız. Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Ruh'un Oğul'dan türediğine dair bize bir şey söylememiştir. Ancak bize onun Baba'dan çıktığını söyler: "Baba'dan çıkan hakikatin ruhu..."⁶⁴.

Athanasius'a göre Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'dan türemiştir; yapılmış, yaratılmış, doğrulmuş değil, sadece türemiştir. Aquinas, bu iki görüşe de katılmaz ve onun Oğul'dan çıktığını iddia eder. Oğul'un Tanrı'dan zeka şeklinde Kelam olarak türemesi gibi, Kutsal Ruh da Tanrı'dan irade şeklinde Sevgi olarak türer. Ona göre Sevgi, bir Kelam'dan türemelidir, Kelam da Oğul'dur. Kutsal Ruh, doğrudan Baba'dan çıkmıştır; o, Oğul vasıtasıyla Baba'dan çıkmıştır.⁶⁵ Kısacası Aquinas'a göre Oğul, Baba'dan, Kutsal Ruh ise Oğul'dan çıkmıştır.

Grek düşünürleri genellikle, Kutsal Ruh'un hem Baba'nın hem de Oğul'un temessülü/sureti (image) olduğunu söylerler. Fakat Latin düşünürler temessül ismini yalnız Oğul'a atfederler. Aquinas ise Kutsal Ruh'un ne Baba ne de Oğul'un temessülü olduğunu kabul eder. Kutsal Ruh bir temessül şeklinde değildir. Baba ve Oğul, Kutsal Ruh'un ilkesidir. Gerçi Kutsal Ruh'ta Baba ve Oğul'un doğası vardır. Fakat yine de bunun doğuş olduğu söylenemez. Çünkü onun Tanrı'dan çıkışı öz'sel değil, ârazîdir; o, sevgi olarak çıkmıştır⁶⁶.

Kutsal Ruh, Sevgi ve Lütuf olarak isimlendirilir. Kutsal Ruh, i-

Allah'ın elçisi, O'nun Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur. Allah'a ve elçilerine inanın, (Allah) "Üçtür" demeyin. Kendi yararınıza olarak buna son verin. Çünkü Allah, yalnız bir tek Tanrı'dır. Hâşâ O, çocuk sahibi olmaktan yücedir..." Nisâ, 4/171; "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir, diyenler küfre gitmiştir..." Mâide, 5/17, 72; bkz. Tevbe, 9/30-1.

64 Yuhanna, XV: 26; Aquinas, P.1, Q. 36, A. 2.

65 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 36, A. 2.

66 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 36, A. 4; P. 1, Q. 35, A. 2.

lahî bir şahsın ismidir. O, Kutsal Şahsın sevgi şeklinde çıkışıdır.⁶⁷ *Elçilerin İşleri*'nde "... Tövbe edin, her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaf-tiz olunuz. Böylece günahlarınız bağışlanacak ve Kutsal Ruh armağanını alacaksınız."⁶⁸ sözlerinde ifade edildiği gibi, o iman edenlere Tanrı'nın bağışıdır ve her inananda Tanrı, Kutsal Ruh olarak **tecessüm** eder.

Sonuç

Thomas Aquinas'ın Tanrı anlayışına politeizm demek güçtür. O, Tanrı'nın birliğini ispatlamak için büyük oranda Aristoteles'in kavramlarına başvurur. Tanrı, basittir ve O'nda bölünme kabul edilemez. Tanrı'nın tek ve basit olması, her türlü çokluğu dışarıda bırakır, fakat ilişkilerdeki çokluğu dışarıda bırakmaz. Çokluk, cevherde değil, onun ilişkilerindedir. Böyle olduğu için Tanrı için varlık-mahiyet ayrımından da bahsedilemez, dolayısıyla Tanrı'yı, bir türe aitmiş gibi de tasarlayamayız. O halde Tanrı'nın üç olmasından bahsetmek, kafircedir. Ancak Tanrı'da bir olan, onun öz'ü ve cevheridir. Cevher itibarıyla bir olan varlığa, farklı isimlerin verilemeyeceği söylenemez. İlişkilerini tanımlamak için biz Tanrı'ya birçok isimler verebiliriz, ancak tüm bu isimleri, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh tasnifi içinde değerlendiriliriz. Çünkü bunlar, Tanrı'nın en çok yansıyan özellikleridir.

Buna göre Teslis, Tanrı'da çokluğu değil, O'nun kutsal doğasında bulunan bir ilişkiyi ifade eder. Daha önce yaptığımız monoteizm tanımından hareketle, Aquinas'ın veya daha geniş ifadeyle Katolik imanın bir politeizm olduğunu söylemek güçtür. Çünkü bu düşüncede Tanrı, kainatın yaratıcısı ve efendisi olan, tüm gücü, akli ve iyiliği kendisinde barındıran, iyiliği mükafatlandıran, kötülüğü cezalandıran mutluluğumuzun kaynağı olan **bir tek sonsuz üstün varlıktır**.

Bu düşüncede anlaşılması güç yönler de vardır. Aquinas, Teslis'in Tanrı'nın kutsal doğasında bulunan ilişkileri ifade ettiğini ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bu ilişkilere bağlı isimlendirmeler olduğunu iddia etmesine rağmen, o, bunları sadece bir isimden ibaret metaforlar olarak görmez; bunlar, bir gerçekliğe de sahiptirler. Oysa

67 Aquinas, *Summa*, P. 1, Q. 36, A. 1, 2.

68 *Elçilerin İşleri*, II.38. Kur'an-ı Kerim'de Ruh'ul-Kudüs, Cebrail olarak kabul edilir. Bakara, 87, 253.

bu, üç ayrı gerçekliğin kabulü demektir. Nitekim **Tanrı'nın bedenleşmesi** de bu gerçekliği ifade etmek için kullanılır. Bu fikrin tutarlılığını savunmak, güçtür.

İlk dönem İsa-Masih tasavvuru ile Kilise Babalarının tasavvurları arasındaki farklılık da izah edilebilir değildir. Giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın şahıslarda bedenleştiği fikri, sonradan ortaya çıkmıştır. Aquinas, ilahî bir dindeki bu köklü değişimin nedenini de izah etmemiştir. Oysa bu, izaha en çok muhtaç düşüncelerden biridir.⁶⁹

Şahısların ezeli ve ebedî olması problemine gelince Aquinas, tutarlı bir açıklama getirmiştir. O, bunları Tanrı'da ezeli ve ebedî bir özellik olarak kabul eder; bunu da Tanrı'da bir değişimin kabul edilemeyeceği fikri ile temellendirir.

Önermeler

1. Thomas Aquinas, monoteist bir Tanrı tasavvuruna sahiptir.
2. Teslis Tanrı'nın kutsal doğasında bulunan bir ilişkiyi ifade eder.
3. Şahıslar, Tanrı'nın isimleri olmasına rağmen bunlar, metaforik değildir; onlar, bir gerçekliğe sahiptir.
4. Aquinas açısından "Tanrı üçtür." demek yerine, "Tanrı'da üçlük vardır." demek daha doğrudur.
5. Aquinas'a göre Tanrı'nın kudretinden bahsedilecekse O, Baba; kelimandan ve inayetinden bahsedilecekse Oğul ve sevgisinden bahsedilecekse Kutsal Ruh ismini alır.

Özet

Thomas Aquinas, Hıristiyan imanının dayandığı iki unsurdan bahseder: felsefe ve gizli doktrin. Tanrı'nın varlığı birliği, iyiliği, ezeli ve ebedi oluşu, felsefenin konusudur, fakat teslis (Kutsal Şahıslar) gizli doktrin konusudur. Aquinas, birincileri Aristoteles felsefesine dayandırmaya çalışır; ikinciler ise açıklama (Hıristiyan vahyi) ve akıl ile aydınlanır. Aquinas'a göre Tanrı birdir, fakat onun ilişkilerinde üçlük vardır, buradan hareketle "Tanrı üçtür." demek küfürdür.

69 Nitekim Kuran-ı Kerim'in Hıristiyanlığa yönelik en ağır eleştirileri, bu noktada yoğunlaşır. Kuran, Hz. İsa'ya Tanrılık atfedilmesini ve Tanrı'nın bedenleşmesi fikrini, küfür olarak niteler. Bu konu ile ilgili Kuran-ı Kerim ayetleri: Bakara, 2/116; Al-i İmran, 3/71; Mâide, 5/14, 17, 72, 73 (Allah, üçün üçüncüsüdür, diyenler elbette kafir olmuşlardır. Oysa yalnız bir tek Tanrı vardır...), Maide, 5/75, 116; Tevbe, 9/30, 31.

Kaynakça

- Aiken, Charles F., "Monotheism" md., *The Catholic Encyclopedia, Volume X*, <http://www.newadvent.org/cathen/10499a.htm>
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Sheed & Ward, London 1981.
- Armstrong, Karen, *Tanrının Tarihi*, Ayraç yay., çev.: O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara 1999.
- Athanasius, "Deposition of Arius", *Select Works and Letters*, Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA, 2000 (Elektronik Metin).
- Augustine, Aurelius, *City of God*, Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA 2000 (Elektronik Metin).
- Augustine, Aurelius, *İtiraflar*, çev.: Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- Augustine, Aurelius, *On Christian Doctrine*, Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA 2000 (Elektronik Metin).
- Augustine, Aurelius, *Trinity*, Christian Classics Ethereal Library (CCEL), Hazırlayan: Harry Plantinga, USA 2000 (Elektronik Metin).
- Aydın, Mahmut, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât Dergisi*, c. 3, sayı: 4, Ankara 2000.
- Aydın, Mahmut, *İsa Tanrı mı İnsan mı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Aydın, Mahmut, *Tarihsel İsa*, Ankara Okulu, Ankara 2002.
- Aydın, Mehmet, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniv. Yay., Konya 1991.
- Aydın, Mehmet, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, TDV yay., Ankara 1995.
- Copleston, Frederick C., *Medieval Philosophy*, Harper Torcbooks, New York 1961.
- Cross, Colin, *Who was Jesus*, Barnes&Noble Books, New York 1993.
- Çotuksöken, Betül- Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalıcı yay., İstanbul 1993.
- Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul 1992.
- Diğer Kaynaklar**
- Freud, Sigmund, *Hiz. Musa ve Tektanrıcılık*, Çev.: Kamuran Şipal, Bağlam yay., İstanbul 1987.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu, Ankara 2001.
- Houtin, Albert, "Hristiyanlığın Kısa Tarihi", çev: Abdurrahman Küçük.
- Jomier, J., *İsa Mesihin Hayatı*, St. Antuan Kilisesi, İstanbul 1984.
- Kılıç, Recep, *Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara 2001.
- Küken, Gülnihal, *İbni Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa yay., İstanbul 1996.
- Macit, Nadim, *Kuran'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan yay., İstanbul 1996.
- Madrigal, Carlos, *Üç Tanrı mı Tek Tanrı mı*, Bütün Dünya Kitaplığı, İstanbul 2002.
- Mears, Henrietta C., *What the Bible is all about*, Regal Books, California 1998.
- Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London 1986.
- Reçber, Mehmet Said, "Swinburne'ün Teslis Felsefesi", *İslâmiyât Dergisi*, c. 3, sayı: 4, Ankara 2000.
- Uslu, Ferit, *İmanı Temellendirme Sorunu*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üni. Sos. Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Weigall, Arthur, *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2002.

HASAN BASRÎ'NİN KADER RİSALESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME *

Michael Schwarz (Hayfa)
Çev.: Muhit Mert**

Hasan el-Basrî (642-728) İslam'ın birinci asrında en meşhur din âlimlerinden birisi idi. O, dindarlığı ve engin bilgisiyle çok iyi tanınmaktaydı. Dindarlığı, sufilerin onu öncülerinden biri olarak kabul etmelerine neden oldu. Daha sonraki dönemin Ehl-i sünnet yazarları, Hasan'ı kendi selefleri arasında saymaya daha çok ilgi duyuyorlardı. Diğer taraftan Mutezilîler de onu ilk Kaderîlerden biri

* Orijinal adı "The Letter of al-Hasan al-Basrî" olan ve Oriens 1967, vol., 20, ss. 15-30'da yayınlanan bu makale, Oxford Üniversitesi, Yunan ve Arap Felsefesi Kürsüsü'nde Dr. Richard Walzer, F.B.A. danışmanlığında yazılan teze birinci bölüm olarak konulmuştur.

** Doç. Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğr. Üyesi
Not: Çevirisini sunduğumuz bu makale, Hasan el-Basrî'nin Halife Abdülmelik b. Mervan'ın kader konusunda kendisinden istediği açıklamayı ihtiva eden meşhur risalesinin H. Ritter tarafından *Der Islam* 1933'de (C.21, ss. 67-83) neşrinden sonra bu risale üzerine birincisi 1935'te J. Obermann, ikincisi 1967'de Michael Schwarz tarafından yapılmış iki makale çalışmasından ikincisidir. Çeviriyi yaparken gerekli olduğunu düşündüğümüz bazı tasarruflarda bulunduk. Makalede, dipnotta olması gereken bilgi ve referanslar metin içine serpilmiş bulunmaktaydı. Okumayı güçleştirdiği için tercüme ederken biz bunları dipnota koymayı uygun bulduk. Böylece metnin okunuşuna akıcılık kazandırmış olduk. Sure ve ayet numaralarını verirken yazarın tarzına sadık kaldık ve onları metnin içinde bıraktık. Fakat hatalı olduğunu tespit ettiğimiz numaralarda düzeltmeler yaptık. Yazar tarafından risalenin yayınlandığı *Der Islam*'daki metin esas alınarak verilen sayfa numaralarını tercümamızde aynen verdik. Ancak bu numaraların yanlarında bulunan paragraf ve satır numaralarını vermeye gerek duymadık. Gerekli gördüğümüz bazı izahları da (*) işaretiyle dipnotta yaptık. (çeviren)

1 Bk. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leyden, 1953, "al-Hasan b. abi'l-Hasan" md. Literatür orada zikredilmiştir. Wensinck, *On the Qadarites, The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, ss. 52-53. Bk. H. Ritter, *EI2*, c. III, s. 247.

olarak telakkî ettiler. Onlar kendi okullarının kurucularının onun Basra'daki meclisinden geldiğini vurguladılar.²

Hasan'ın kendi çağdaşları tarafından ne kadar çok takdir edilen biri, onlar üzerinde ne kadar güçlü bir ahlakî otoriteye sahip olduğu, Halife Abdülmelik tarafından onun görüşlerine duyulan alakanın boyutundan ortaya çıkmaktadır. Halife; bilgenin, kendisinin duymadığı bir tarzda görünen "kader tartışmasını" haber aldığı anda, ona özel bir mektup göndermeyi gerekli gördü. Bu kısa notta Halife, Hasan'dan görüşlerini kendisine açıklamasını ve savunmasını istedi. Hasan ona uzunca bir mektupla cevap verdi. Şu andaki bilgimize göre bu mektup, Allah'ın ezeli bilgisi ve kader kavramları hakkındaki Kur'anî fikirler dikkate alınarak insanın ahlakî sorumluluğu problemini sistematik bir biçimde ele alan ilk belgelerdendir. Bu mektuplaşma H. Ritter tarafından *Der Islam*, c.I, 1933, s.1-83'de ki *Studien zur islamischen Frömmigkeit I, Hasan al-Basrî*, adlı makalesinin 67-83 sayfaları arasında yayımlanmıştır.³

Ben, daha sonraki tartışmalarda da sürekli olarak ele alınan temel meselelerin pek çoğunun burada zaten cereyan ettiğini göstermeyi ümit ederek, Hasan'ın mektubunu detaylı olarak tahlil etmeyi amaçlıyorum. Kelamcılarla onun arasındaki belirgin yaklaşım

2 Bk. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leyden, 1953, "al-Hasan b. abi'l-Hasan" md. Literatür orada zikredilmiştir. Wensinck, *On the Qadarites, The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, ss. 52-53. Bk. H. Ritter, *EI2*, c. III, s. 247.

3 Umeyye sultanları kader inancını desteklemekle meşgullerdi. Onların prensipleri ve eylemleri önceden takdir edildiği düşünüldüğü sürece tenkide açık değildi. I. Goldziher, (*Vorlesungen über den Islam*, 2. Basım, Heidelberg 1925, s. 91-93); A. Guillaume, (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924, s. 62); H.Ritter, (*Der Islam*, c.XXI, 1933, s.59) ve W. Thomson, (*The Muslim World* c.XXXV, 1945, s. 244 vd.) tarafından buna dikkat çekilmiştir. Malâtî, *Kitab et-Tenbih*, (nşr. S. Dederling, İstanbul, 1936 bibl. Isl, s.131)'deki Umeyye valisi Haccac hakkında deterministlerin (cebriyye) vardıkları red yargısını karşılaştır.

S. Diwald-Wilzer tarafından *Die Klassen der Mu'taziliten*, Wiesbaden, 1961 (bibl. Isl.), adıyla yayımlanan İbn al-Murtaza'nın ansiklopedisinin ilgili bölümünde, ayrıca, J. Obermann'ın *Journal of the American Oriental Society*, c.55, 1935, s.138-162'deki, *Political theologi in early Islam, al-Hasan al-Basrî's treatise on qadar* ve W. Tomson'un *The Muslim World*, c. 35, 1945, s. 281-299'daki *The conception of human destiny in Islam* adlı makalelerinde mektubun bazı parçaları iktibas edilmiştir.

farkına rağmen, ben metnin düzenini takip etmeyeceğim, fakat aynı düşünceyle ilgili pasajları birlikte göz önünde bulunduracağım.

Halifeye kısa, resmi bir hitaptan ve Allah'a övgüden sonra Hasan seleflerinin (kendi selefleri olan Hz. Peygamber'in sahabileri), Allah'ın kelamına sürekli bağlı kaldıklarını ve Allah'ın Kitab'ında yaratıklarına karşı kullandığı delillerden başka her hangi bir delil kullanmadıklarını ifade eder.⁴

Allah, "Ben cinleri ve insanları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım. Onlardan bir rızık istemem, beni doyurmalarını da istemem" dedi (Kur'an 51/56-57). Dolayısıyla Allah onları yarattığı için, onlara kendisine ibadet etmelerini emretti. Allah onları bir maksat için yaratıp da sonra onlarla o maksadın arasına (onların onu yerine getirmelerine engel olmak için) giren biri değildir. Çünkü O, kullarına zulmetmez (*leyse bi zallâmin lil abîd*) (Kur'an III, 182). (s.68)

Kur'an'ın 51/56 ayetine göre Allah'ın insanı yaratmasının gayesi, onu kendisine kul yapmaktır⁵ ve dolayısıyla (onların itaatsizliklerini önceden takdir ederek) Allah onları bu kulluktan engellemeyecektir argümanı, daha sonra Mutezilenin temel delillerinden birisi olarak karşımıza çıkacaktır.⁶

Hasan şunu söylemeye devam eder: Önceki nesilde, yani Hz. Peygamber zamanında hiç kimse bunu ne inkâr etti, ne de bu sorunu

4 *Der Islam*, c.21, 1933, s.68, ayrıca *Klassen*, s.19.

5 s.79'la kıyasla.

6 Bk. el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâna*, Cairo, 1348, s.55; *el-Luma'* nşr. R. J. McCarthy (*Theologi of al-Ash'arî* içinde), Beyrut, 1953, paragraf, 159; el-Bâkîllânî, *et-Temhid*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957, s.316; el-Sâhib ibn Abbâd, *el-İbâne an mezhabî ehli'l-adl*, nşr. Muhammad Hasan Âl Yâsin (*Nefâis al-mahtûtât* içinde) I. Fasikül, Necef, 1952, s.21; *er-Risâle fi'l-hidâya ve'd-dalâle*, nşr. Hüseyin Ali Mahfuz, Tehran, 1374/1955, s.49. Mutezîlî görüşler için bk. ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, nşr. Nassau-Lees, Calcutta, 1856-59, II, 1414 ve et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, Sidon, 1932-39, c.V, s.161. Bu ayetin, Kaderîlerin lehinde aşikâr bir delil olması, muhalifleri olan gurubun çok erken dönemlerde bu ayeti kader doktrinine uygun olarak yorumlama teşebbüslerine yol açtı. et-Taberî, (*Camîu al-Beyan*, Bulak 1328, XXVII/8) şu gelen yorumu Zeyd b. Eslem ve Süfyan es-Sevrî'ye atfetmektedir: Allah kullarına kendisine ibadet ederek said olmayı takdir ederek onları yaratmıştır, ama şekavette olmayı onlar için takdir etmemiştir. Taberî'nin tercih ettiği görüş ise İbn Abbas'ın görüşüdür, ki o da Tabersî tarafından nakledilmektedir. İnsanların isteyerek yada istemeyerek kabul etmeleri gereken husus Allah'ın kulları olmaları durumudur.

gündeme getirdi. Onlar bu konuda ittifak halinde idiler. O şimdi bu tartışmayı başlatıyorsa (*ehdesna el-keleme fih*) bu, insanların Allah'ın insanı kendisine ibadetten asla engellemeyeceğini inkâr etmeye başlamalarından dolayıdır. Onlar sapkın görüşler (*el-ehviya el-mudille*) ve büyük günahlara yönelip Allah'ın kitabını tahrif ettiler. İlahî din insanın arzularıyla yargılanamaz (*bi'l-emânî*),- o, Kur'an'ın "Ne sizin arzularınıza, ne de Ehl-i kitab'ın arzularına göredir. Günah işleyen kimse karşılığını görecektir." (4/123) ayetini iktibas eder- ve de, "Ve biz deriz: Delillerinizi getirin. Ve onlar bilecekler ki, gerçek yalnızca Allah'ındır." (28/75) ayetine işaret ederek, Kur'an'dan bir kanıtı (burhan) bulunmayan her hangi bir görüşün sapıklık (dalalet) olduğunu söyler.

Biz Hasan'ın, "Allah insana zulmetmeyeceği için", insanların kendisine kulluk etmesini engellemeyeceğinden emin olduğunu görüyoruz. Böylece biz kötülük (teodisy) probleminin merkezi sorunlarına ulaşıyoruz: İnsanın günah işlemesi önceden Allah tarafından mı planlanmıştır? Eğer böyle ise, (iyilik yapma ve mükâfatına ulaşma şansı vermeyerek) Allah'ın kullarına zulmettiği söylenebilir. (Bu, Hasan tarafından dikkat çekilen ve daha sonraki müelliflerce de kesin olarak ifade edilen anlamdır.) Günahların Allah'tan kaynaklanması hiç mümkün müdür? Hasan'ın cevabı ikna edicidir:

Dolayısıyla ey müminlerin emiri, Allah'ın karar (*kaza*) ve hükmü hakkında bilgisi olmayanların sapkın görüşlerini (*el-ehvâ*) terket ve Kitab'ın sana öğrettiğini anla. Çünkü Allah bu anlamda, kendisinin insanlara vermiş olduğu bir nimeti (geri alarak veya onun yerine zıddını vererek), onlar içlerinde olanı değiştirmeye (yozlaşma/bozulma) kadar değiştirmedeğini (*lem yekün muğayyiran ni'meten en'amehâ alâ kavmin*) söyler (8/53). Buna göre önce nimet Allah'tan gelmekte, fakat değiştirme (*tağyir*) insandan (*el-ibad*) olmaktadır. Çünkü onlar Allah'ın buyurduğu gibi, O'nun emirlerine itaat etmediler: "Allah'ın nimetini inançsızlıkla (*küfür*; nankörlük anlamına da gelir⁷) değiştirenleri (*beddelû*) ve halkının azap yurdu olan cehennemde alçalmalarına sebep olanları düşünmez misin" (14/28-29). Dolayısıyla nimet Allah'dan, değiştirme (*tebdil*) insandandır. Çünkü insanlar, Allah'ın emrettiklerini terkettiler (*terekû*) ve yapılmasını yasakladığı şeyleri yaptılar (*amilû*). Bununla beraber Allah, "kötülüğün (*el-fevâhiş*) ne gizlisine ne de açığına da yaklaş" (6/151) buyurdu.

Başka bir deyişle, insanın mutluluğu Allah'tan bir lütuf

7 Bk. *İnfa* s.23, not 1.

olmasına karşın, müşkil duruma o, kendi itaatsizliği sebebiyle maruz kalmıştır. İtaat insanın kendi fiili olup Allah tarafından meydana getirilmemiştir, ya da O'nun tarafından önceden takdir edilmemiştir:

Allah'ın yasakladığı şeylerin meydana gelişi O'nun tarafından değildir. Çünkü "*lâ yerdâ mâ sahita*" ifadesine göre O, hoşnut olmadığı şeyleri onaylamaz ve onayladığı şeylerden de hoşnutsuz olmaz. Zira Kur'an'da şöyle der: "Eğer nankörlük ederseniz (*tekfurû*, inanmazsanız anlamına da gelir), şüphesiz ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur (*ğaniyyun anküm*). O kullanının nankörlüğüne (küfür: imansızlık) razı olmaz, fakat eğer şükrederseniz (*teşkürû*: kabul/tasdik etmek), o zaman sizin içinde bulunduğunuz duruma razı olacaktır." (39/7) Şimdi imansızlık (*küfür*) Allah'ın emri ve takdiri (*kadaullahi ve kaderihi*) mi olmaktadır, O, insanların işlediği (*amile*) şeyleri (yani inançsızlığı) onaylayacak mıdır? (s.69).⁸

Bu, insanın kötü fiillerinin Allah'tan kaynaklanmadığı fikri, risalenin başından sonuna kadar tekrar tekrar ele alınmaktadır. Hasan, Kur'an'ın 91/7-8. ayetleri, hem kötülüğü ve hem de Allah'dan sakınmayı ruha ilham eden olarak Allah'tan bahsettiği için bunun, Allah'ın bu ikisi arasındaki farkın bilgisini ilham ettiği anlamına geldiğini özenle ortaya koyar. Bunu desteklemek için o, devam eden ayetleri, "Nefsini temizleyen kurtulur. Onu ayartan da bedbaht olur." (91/9-10)* (yani nefsi), "Eğer nefsi ayartan Allah olsaydı, O, kendini bedbaht yapmazdı." ilavesini yaparak iktibas eder. (s.71)⁹

Hasan'ın muhalifleri; inançsızlık, günah, itaatsizlik, adaletsizlik, zulüm ve bütün kötülüklerin Allah'dan olduğunu isbat etmek için 4/78. "Her şey Allah'tandır" ayetini naklederler. Hasan ise bunun böyle olmadığını gösterir. Bu, (aynı ayetin baş tarafının işaret ettiği gibi) münafıklara (Hz. Muhammed'in @, sadece zahiren

8 *Klassen*, s.19. Küfür "inanmamak" ve iman "inanmak", "amile", "faale" "işlemek, yapmak ve yerine getirmek" fiillerinin nesnelere dir. Bk. El-Eş'arî, *İbane*, s.52; el-Bâkullânî, *Temhid*, s.281, yine *Temhid*'de s. 338, ve Wensinc, *Muslim Creed*, Cambridge, 1932, s.131.

* Yazar burada 91/9-10 ayet numaralarını verdiği halde sadece 10. Ayetin anlamını vermiştir. Halbuki Hasan'ın risalesinde ikisi birlikte geçmektedir. Biz bundan dolayı her iki ayetin de anlamını verdik. (çev.)

* Yazar, Hasan'ın "mâ hayyebe nefsehu" ifadesini, "kendini bedbaht yapmazdı" şeklinde çevirmiştir, halbuki Arapçada "tef'il" kalıbı bir şeyi birine nisbet etmek anlamı da verir, buna göre onun ifadesini "bedbahtlığı kendine nisbet etmezdi" şeklinde tercüme etmek daha yerinde olur. (çev.)

9 *Klassen*, s. 20.

müslüman olduklarını açıklayan çağdaşları) bir cevaptır. Ne zaman ki sağlık veya bolluk kendilerinde olsa, onlar onu Allah'a atfederler, fakat yoksulluk veya hastalık kendilerine geldiğinde de Hz. Muhammed'i ondan sorumlusu tutarlardı. Bundan dolayı Allah: "Her şey Allah'tandır" demiştir. Hasan'ın 4/78. ayeti tartışan ve açıklayan tutumuyla, devamındaki "Senin başına gelen iyilik Allah'tan, kötülük ise kendindedir." (4/79) ayetini nakletmesi uyumludur. (s.78)¹⁰

Kötülüğün kaynağı tartışmasının ilk aşamalarında şu soruldu: Zinadan olan çocuk, diğer herhangi bir çocuk gibi ana rahminde Allah tarafından yaratılmaktadır. Buna göre zinanın sorumlusu Allah mıdır? Eğer öyleyse zina eden niçin cezalandırılır? Hasan bunu şöyle açıklar: Allah zina edeni çocuktan ötürü cezalandırmaz. Bir itaatsizlik fiili olan zinası sebebiyle onu cezalandırır. Bu itaatsizlik çocukla aynı değildir. Menisini helali olmayan bir yere koyan zani, sahibi olmadığı bir başkasının tarlasına tohum eken kimse gibidir. Allah ister filizlendirsin isterse filizlendirmesin her ikisi de itaatsizlik fiilidir. (s.74)¹¹

Diğer bir pasajda (s.79) Hasan, kendilerini masum gören ve kötülüğü (zulmü) Allah'a nisbet edenlere karşı deliller öne sürer. O, Kur'an'dan, Adem'in söylediği, "kendime zulmettim" (Kur'an 7/23) sözünü ve Musa'nın öldürme günahını "şeytanın işi" (28/15) olarak tanımlamasını içeren ayetleri iktibas eder. Ne Musa kendi günahının Allah'tan olduğunu düşündü, ne de Adem günahının Allah'ın kaza ve kaderi olduğunu zannetti. Hiç kimse zulüm sahibi olarak telakki edilmeyi istemez. Dolayısıyla bu insanlar, kendilerine nisbet edildiğinde onaylamak istemedikleri bir şeyi Allah'a nisbet etmeye nasıl kalkıştılar?

10 bk, el-Eş'ari, *İbane*, s.55, 1. 3-11; el-Bâkılânî, *Temhid*, s.546-548; el-İnsaf fi mâ yecib i'tikâduhu ve lâ yecûzu al-cehl bih, ed. Muhammed Zahid al-Kevserî, 2. Basım, Kahire, 1382/1963, s.152-153; Sahib İbn Abbad, *İbane*, s.20; Taberi, *Tefsir*, neşr. Mahmud Muhammed Şakir ve Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1374, c. VIII, ss. 555-558.

11 C. H. Becker, *Islamstudien*, Leipzig 1924, I, 440; Ritter, *Der Islam*, C.21, 1933, s.57-58. (Ritter'in orada iktibas ettiği pasaj, ilk mutezili Hüseyin ibn Asram (ö.253/867)'dandır. (bk. W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, s.52, 122). Bu parça Malâti'nin *Tenbih* (nşr. Dederling, İstanbul 1936, s.134)'deki naklinden alıntıdır.

Bu son pasajda, Kur'an 28/15. ayetinin işaretiyle, insanın kendisiyle beraber şeytanın da günahın sahibi olarak görünmesi dikkatimizi çeker.¹²

72.sayfada en son zikredilen pasajda, yukarıda 69. sayfada çevirdiğim parçada olduğu gibi, Hasan sadece insanın itaatsizliğinin, inançsızlığının, kötü fiillerinin Allah'tan olduğu fikrini, Allah'ın bunların işleyeni ve kaynağı olarak telakki edilmesini değil, aynı zamanda bu fiillerin Allah'ın kaza ve kaderiyle önceden takdir edildiği düşüncesini de reddeder.

Allah, bir karar (kaza) irade eden ve sonra da kararını onaylamayan biri değildir. Kötülük ve zulüm (*el-cevr ve'z-zulm*) Allah tarafından kararlaştırılmamıştır. Fakat onun kararı (kaza), iyiliğin yapılması ve yardıma muhtaç akrabaya yardım edilmesine dair emridir. O, "Rabbiniz sizin kendisinden başkasına ibadet etmemenizi ve ailenize iyi davranmanızı emreder" (17/23) diyerek lanetlemeyi ve zulmü yasaklar. (s.69)

O, Allah'ın kazasını emriyle eşitlediği gibi bu iki kelimenin (kaza ve kader) birlikte kullanımın ikinci kısmı olan kaderi de aynı tarzda ele alır (s.69):

Ey müminlerin emri, Allah'ın Kitab'ına saygılı ol ve onu tahrif etme. Cahil ve gafillerin dediği gibi yanlış bir yorum yapma. Allah, insana hem bir şeyi açıkca yasaklayıp, hem de sonra o şeyi onun gizlice yapmasını takdir etmez. Eğer böyle olsaydı O, "dilediğinizi yapın" (41/40) demez, "Ben size neyi takdir etmişsem (*mâ kaddertu aleyküm*) onu yapın" derdi. O, "Dileyeni imana erdiririm" (18/29)* demez, (inanmasını) dilediğimi imana erdiririm ve inkâr etmesini istediğimi de imansızlığa iletirim" derdi. O, şöyle der (33/38): Allah'ın emri belirlenmiş hükmüdür (*ve kâne emrullahi kaderan makdûran*).¹³ Dolayısıyla O'nun emri kaderi, kaderi de emridir.

Hasan bu konuyu, Kur'an'dan Allah'ın kötülükleri emretmediğini ifade eden 7/29. ayetini iktibas ederek sonuçlandırır. Hasan'ın önerisinin altında yatan eğer bu ise ve O'nun emri takdirine ve kazasına eşittir ise bu, Allah'ın kötülüğe karar vermeyeceği ve takdir etmeyeceği anlamına gelir. Allah bu hususu peygamberleri ve Kitabı vasıtasıyla apaçık bir şekilde açıklamıştır. O, insanı kendine karşı kanıtsız (huccet) bırakmıştır. Daha sonraki eserlerde de bir

12 Kur'an 7/11-17 ile kıyasla.

* Yazarın numarasını verdiği ayetin anlamı, burada verdiği anlam değildir, risalede de geçtiği şekliyle ayetin anlamı "Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin" şeklinde olmalıdır. (çev.)

kimse bu kavrama, Allah ve insan sürekli tartışma halinde olup, ikisinden biri diğerinin delillerine üstün gelmeye çalışıyormuş gibi rastlayabilir.

Hasan'ın, Allah'ın karar ve takdirinin olmadığı, ancak O'nun emirlerinin olduğu konusundaki ısrarı (s.69-70), Kur'anda kader inancını açıkça destekleyen ayetlerin pek çoğuyla tezat teşkil etmektedir.¹³

13 Bunun önemi J. Oberman'ın analizlerinde açığa çıkmaz (JAOS, c.55, 1935, s.144, not 17. İslami teistik düşüncede yer bulmuş olan kaza ve kader ifadeleri, İslam öncesi Arap fatalizminin (kadercilik) temel terimlerinden biridir.

Hatırlanmalıdır ki, İslam öncesi Araplar bir çok tanrılara taparlar, fakat en büyük bir tek Tanrı'ya, Allah'a inanırlardı. İslam'ın İslam öncesi kaza ve kader anlayışından ödünç aldığı bu iki terimden biri, bununla bağlantılı gözükmektedir. Her iki terim de sonuçta İslam öncesi şiirden çıkarılır. Kader, kismet anlamında kullanılan kelimelerden biri idi. Fakat kaza, lafzi olarak "cümle" (kuralsal anlamda, yani, bir hüküm ifade eden söz dizini) veya "hüküm", "karar" anlamlarına gelir.

Gerçeğin bir olgusu olarak, karar veren, hükmeden birisi olduğunu düşünmeksizin bir karar ve hüküm olduğunu söylemek anlamsız gibi görünmektedir. Wellhausen kazanın, "Allah'ın kazası" teriminin bir kısaltması olduğunu söylerken belki de haklıdır (H. Ringgen, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala, 1955, s.12.). Böylece İslam öncesi şiirde kader, kişisel olmayan yazgı anlamında kullanılan kelimelerden biri iken kaza, Tanrı'nın hükmü anlamına gelirdi.

Kategorik olarak İslam öncesi dini kabul etmeyen Kur'an, kişisel olmayan yazgı fikrine yer vermedi. Fakat Tanrı'nın hükmü ve insanın kaderini düzenleyen kararı anlamındaki kaza, itirazsız kabul edildi. Kader teriminin anlamı Kur'anda değişti. Artık o, kismet anlamında olamazdı. Bu yeni çevrede o, kaza ile aynı anlamı kazandı: "Tanrı'nın önceden belirlenmiş hükmü." (Kader diğer taraftan Kur'anda, "ölçü/mikdar" anlamını göstermek için sık sık görünür.)

Böylece Kur'anda bu terimler daha çok fatalizmi (kişisel olmayan yazgı) değil, determinizmin, yani Tanrı'nın takdirinin bir çeşidini ifade ederler. Diğer taraftan İslam öncesi fatalistik (kaderci) görünümün çoğu hadislerde ortaya çıkar ve orada ilahi hükümle kişisel olmayan kader arasında oluşmuş gibi görünen açık fark yoktur.

Çok iyi bilinen bu gerçekleri tekrarlamak zaruret haline geldi (bk. W. Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig, 1926; W Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948 ve H. Ringgen, *Studies in Arabian Fatalism*), çünkü bu kavramlar son zamanlarda Dr. M. S. Seale tarafından *Muslim Theologi*, London 1964, s. 36 vd.'da bahis konusu

Kadere inananlar¹⁴, dini meselelerdeki (*fi emri dinihim*) kusurlarının herhangi birinden ötürü kaderi suçlarlar. Fakat dünya işlerine (*fi emri dünyahüm*) gelince çok dikkatli ve ihtiyatlı davranırlar. Onlardan hiç biri, rızık Allah tarafından verildiği için çalışmaktan geri durmayı düşünmez. Onlardan hiç biri, ekininin filizlenip filizlenmeyeceği önceden takdir edildiği için tarlasını sulamamayı, veya çalınıp çalınmayacağı, ya da başka hayvanlar tarafından avlanmakla telef olup olmayacağı önceden kararlaştırıldığından hayvanlarını otlamaları için açık alanlara bırakmayı düşünmez.¹⁵

Hasan der (s.82) ki; bu insanlar aptalca, Allah'ın insanlara yapmalarını önceden takdir ettiği pek çok şeyi yasakladığını, ya da O'nun Peygamberinin yapmasını takdir ettiği şeyleri yaptığından ötürü ayıpladığını düşünürler. Fakat gerçekte peygamberlerden hiçbiri kendi hatalarını kendinden başka herhangi bir kimseye atfetmez.

Kaderciliği savunanlar, Kur'an'ın 57/22. ayetini; insanın imansızlık, itaat-itaatsizliğinin, doğumundan önce Kader Kitabı'nda yazıldığını belirttiği şeklinde anladılar. Hasan bunun, ne insanların mal-mülklerini, gelirlerini ve yakınlarını kaybetmelerine üzülmeleri, ne de kazandıkları dünyevi bir metaa sevinmeleri anlamına geldiğini söyleyerek bu yorumu reddeder. Fakat bu ayet, dini meseleleri içermez. Dini itaat amellerini kaybetmekten daha çok üzüntüye

ediliyordu. Dr. Seale'in tartışması bilmece gibidir. Birincisi, İslam öncesi şiirin delil olarak gözardı edilip edilmeyeceğidir. İkinci olarak; bu iki terimin bir tercüman tarafından aslında Yunan düşüncesinin Süryanice bir ifadesini tercüme için kullanılması, bu Arapça terimlerin bundan çok daha önceleri takdir anlamına geldiğini kanıtlamaz. Gerçekte hemen hemen eşanlamlı olan bu iki terimin birarada gözükmesi hiçbir şeyi isbatlamaz. Bu, Semitik dillerin çok yaygın bir özelliğidir. İbrani İncili böyle kullanımlarla doludur. Arapça *kaza* ve İbranca-Aramca *gezar din* terimlerinin her ikisi de öncelikle mahkemede hüküm ve kararı ifade ederler. Onlar dinsel kullanımında, Allah'ın hüküm ve kararını açıklar. Eğer bu terimler son tahlilde "Allah'ın kaderi"ne karşılık olarak kullanılıyorsa, bu onların etimolojik kökenleri olarak nasıl açıklanabilir. Bu, Aramca ve Arapça terimler arasında herhangi bir kök bağının olduğunu isbat etmez.

14 Hasan s.75'de (Klassen, s.20) işaret eder.

15 Diğer benzer örnekler de verilmektedir. Obermann, JAOS c.55,1935, Ritter'in neşrettiği metindeki (s.75-76) ibareyi "li sikali'-hakk aleyhim ve huffeti'l-batil/onlara hak ağır, batıl da hafif geldiği için" şeklinde okumuştur.

değecek hiç bir şey yoktur. Hasan delilini, daha önce delil olarak gösterdiği 57.surenin ayetinin devamındaki ayete ve Kur'an'ın diğer ayetlerine gönderme yaparak destekler. Allah bir insanı kör edip de sonra ona "Gör, yoksa seni cezalandırırım", veya bir insanı dilsiz eyleyip de sonra ona, "Konuş, yoksa seni cezalandırırım" demekten son derece uzaktır.

Hasan'ın, insanın kötü filleri ne Allah tarafından meydana getirilmiştir, ne de O'nun tarafından takdir edilmiştir iddiası, Kur'an'ın Allah'ın insanı kötülüğe sevkettiğini söylediği ayetleriyle ilgilenmesini gerekli kılar.¹⁶

Bundan dolayı Hasan der (s.69) ki:

Ey Müminlerin Emiri, bu, Allah'ın konuştuğu Kitabıdır -Ve Allah'tan daha güzel söz söyleyen kim vardır?-"Takdir (determine) ve hidayet (rehberlik) eden O'dur" (87/3). Ve O: "Takdir eden ve saptıran O'dur" demedi. Allah kullarına bunu açıklamış ve onları asla ne dinlerinde bir karışıklık, ne de bir şüphe içinde bırakmamıştır, hatta O, "De ki: Eğer ben saptırırsam, ancak kendi aleyhime olarak saptırım, fakat ben doğruya (hidayete) erersem bu Allah'ın bana vahyetmesiyledir." (34/50) diyerek hidayeti kendine, dalaleti¹⁷ Peygamberine atfetmiştir. Sapmanın Hz. Muhammed'den @ olduğuna razı olursunuz da, aynı şeyin kendimiz için olmasına razı olmazmısınız? Allah: "Şüphesiz ki, hidayet etmek bizdendir." (92/12) der de, "Dalalet bizdendir" demez.

Ve devamında (s.71):

O halde ey Müminlerin Emiri, Allah'ın şu sözünü düşün: "Rabbimiz, bizi buna (yani; dalalete, sapkınlığa) sürükleyenlerin cehennemdeki azabını iki kat artır." (38/61) Şimdi eğer onlara onu veren O ise.....(bu cümle tam değildir ve editör, burada ya bir eksiklik ya da kelime hazfi olduğuna işaret eder). Fakat Allah: "Onlar dediler ki; Rabbimiz, biz ileri gelenlerimize ve liderlerimize uyduk ve bizi yoldan onlar saptırdı." (33/67) diyerek onları kimin saptırdığını ve dalalete sevkettiğini açıklamıştır. Kendileri o yola girdikten sonra onlara imansızlığı verenler ve yoldan saptıranlar, ileri gelenleri ve liderleri idi.

16 Örneğin Kur'an 42/45-46; 40/33-34; 13/27-28. Hiç olmazsa bazı son dönem Eş'ari otoriteler, Allah'ın dalalete sevkettiğini söyleyen ayetleri, Goldziher'in yaptığından çok daha literal anlamda anladılar. Eğer bu gibi literal bir yorumu Hasan zamanında rağbet edilmeseydi onun bu yorumu reddetme gayreti izah edilebilir olmazdı.

17 Doğrusunu söylemek gerekirse, dalalet ve saptırmaktır. Fakat burada dalalete sevketme anlamındaki idlalin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bu müphemlik Hasan'ın işine yarar.

Ve Hasan devam eder (s.71):

Ve Ey Müminlerin Emiri Allah'ın şu sözü hakkında düşün: "Rabbimiz, cin ve insanlardan bizi sapkınlığa iletenleri bize göster. Daha aşağılık olmaları için biz onları ayaklarımızın altında çiğneyelim." (41/29). Ve O der: "Biz onu, şükretse de, nankörlük etse de doğru yola ilettik" (*kefûr*; imansızlık anlamına da gelir) (76/3). Bunun anlamı: Biz ona yolu tanıttık, o, ya şükreder, böylece biz onu mükâfatlandırırız, ya da nankörlük eder (inançsızlık: *yekfura*), dolayısıyla Biz onu nankörlüğüne (küfür, imansızlık) karşı cezalandırırız. Nitekim Kur'an'da, "insan kendisi için (kendi lehinde olarak) inanır, fakat bir kimse inanmazsa (*kefera*: nankörlük etmek), şüphesiz ki Allah'ın ihtiyacı yoktur, O övülmeye layıktır."¹⁸ (31/12). Allah yine, "Firavun kavmini saptırdı, onlara (doğru) rehberlik etmedi." (20/79) der. Ey Müminlerin Emiri, Allah'ın dediği gibi "Kavmini saptıran Firavun idi"¹⁹ de ve Allah'ın sözüne muhalefet etme, Allah'ı yalnızca kendisini tanımlamaya razı olduğu şeylerle nitele, çünkü O şöyle dedi: "Hidayet vermek bize aittir. Dünya gibi ahiret de bizindir." (92/12-13). Bu sebepten hidayet (yol gösterme) Allah'tan, sapma insandandır.²⁰

Ey Müminlerin Emiri, Allah'ın şu sözünü düşün: "Bizi saptıranlar günahkârlardı." (26/99) ve şu sözünü: "Şeytan insana apaçık bir düşmandır." (17/53) ve şu sözünü: "Semud'a gelince, onlara biz rehberlik (hidayet) ettik, fakat onlar kazandıklarından (yaptıklarından) dolayı körlüğü hidayete tercih ettiler," (kânû yeksibûn; yani yaptıkları sebebiyle kötülüğü hakettikleri için) (41/17). Dolayısıyla rehberliğin başlaması Allah'dan (yani, Allah'ın yapmasıyla), fakat körlüğü haketmelerinin başlangıcı (kaynağı) onların

-
- 18 Zihnimizde tutmamız gerekir ki, '*kefer*' sadece '*inanmama*' anlamına gelmez, bunun dışında '*nankörlük, bir lütfu kabul etmeme*' anlamına da gelir. Onun zıddı olan '*şekera*', '*teşekkür etme, minnettar olma, kabul etme*' anlamlarını belirtir. Bana öyle geliyor ki, Hasan bu ayetleri iktibas ederken zihninde bu anlam yelpazesi vardı. 31. Sure 12. Ayetin birinci kısmının yorumcular tarafından, insan Allah'a şükrederse kendine yardım eder, çünkü o kimse şükründen dolayı Allah tarafından ödüllendirilir, anlamına geldiği söylenir. Hasan'ın da bu ayeti böyle anladığı, 76/3 ve 31/12 ayetleri arasına sıkıştırdığı, "Eğer şükrederse Biz onu ödüllendiririz" cümlesinden açıkça gözükmektedir. Bk. T. Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo, 1959, s.38 vd. ve M. M. Bravmann, *Der Islam*, c.35, 1960, s.13-18.
- 19 Bizim verdiğimiz metin, iyi bir Arapçada bu anlamı verir ve J. Obermann tarafından tercih edilen düzeltme (*JAOS*, c.55, s.158) bana lüzumlu görünmüyor.
- 20 Bu pasajın son cümlesi, ilk kadrilerden Huşeyş b. Asram veya onlardan bir grupta şu görüşü uyandırmıştır: İyi fiiller Allah'tandır, fakat günahlar ve kötü fiiller insanın kendindedir. (Malati, *Tenbih*, nşr. Dederling, s.126; W. M. Watt, *Free Will*, s.52; Ritter, *Der Islam*, c.21, s.58). Böyle bir fikrin savunulduğunu veya reddedildiğini daha sonraki herhangi bir çalışmada görmedim.

saptırıcı arzularındadır.

Son ayetin eksik olarak iktibas edilmesi,* onun Semud'un körlüğü kendi fiilleri sebebiyle hakettikleri bir şeydi düşüncesini vurgulamak için Hasan tarafından amaçlanmış gözükmektedir. Onun 4. Satırda söylediği de budur. 73. Sayfanın ilerleyen kısımlarıyla karşılaştır: "O, Allah'ın mesajını reddetmeleri ve onun düşmanı olmaları sebebiyle kötülük yapanları yanlış yola iletir."²¹ Dolayısıyla J. Obermann'ın tahminini (JAOS, c.55,1935, s.159) gereksiz buluyorum.

Sayfanın alt kısmında (s.72-73) Hasan (konuşmaya) devam eder:

Onlar mücadele ederek, Allah Kur'an'da der ki: "O, dilediği kimseyi sapıklığa sevkeder, dilediğini de hidayete erdirir." (13/27) derler, fakat onlar bu sözün öncesine sonrasına (sibak-siyak) bakmazlar. Eğer ayetlerin öncesindeki ve sonrasındaki kelimelere dikkat etselerdi, ayetlerin manasına delaletleri sebebiyle hata etmeyeceklerdi. Kur'an'da Allah der ki: "Allah inanan kimseleri bu hayatta da öteki hayatında da, değişmez sözüyle destekler. O, kötülük yapanları saptırır. Allah dilediğini yapar." (14/27). Dolayısıyla O'nun yapmak istediği şeylerden birisi, inançlarına ve doğruluklarına önem veren inananları desteklemek,²² Allah'ın mesajını reddetme ve O'na düşman olmada kararlı olan günahkârları sapıklığa iletme. Ve O, Kur'an'da: "ve Onlar sapıklığa gitmiş (meyletmiş) olduklarında Allah onların kalbini saptırır." (61/5) ve Allah'ın onları saptırmasının nedeni, onların sapıklığa gitmiş (meyletmiş) olmalarıdır. Ve Allah dedi: "Onunla (yani, sivrisinek

* Yazarın dikkat çekmek istediği husus şudur: Ayetin "fe ahazethum sâikatu'l-azâbi'l-hûni" kısmı mektupta eksik bırakılmış, dolayısıyla onların yaptığı şeyler, körlüğü hidayete tercih etmelerinin sebebi gibi gösterilmiştir. Halbuki ayet bütünlüğü içerisinde onların yaptıkları, helaklerinin sebebi olarak gösterilmektedir. (çev.)

21 Sonraki mutezililer, ilahi rehberliğe rağmen insanın günahlarının kendi rızasıyla olduğunu kanıtlamak için 16/16-17. ayetini iktibas edeceklerdir. Bu delili iktibas eden ve çürütenler hakkında bk. Eş'arî, *İbane*, s.64-65 ve Bâkîllânî, *Temhid*, s.317. Dalalete sevketmenin İlahi bir fiilden daha ziyade insani bir fiil olduğunu isbat etmek için Kur'an'ın 20/85-86. ayetlerinin iktibası Sahib b. Abbad'ın *Risale fil-Hidaye ve'd-Dalale*'sinde (nşr. Hüseyin Ali Mahfuz, Tahran, 1955, s.43) tekrarlanır. Sahib saptırma işinde insan ve şeytanı kusurlu görmede Hasan'ı takip eder. bk. Eş'arî, *İbane*, s.56-57.

22 İfade '*esbete*' dir. Ritter iki alternatif, Obermann (JAOS, c.55, 1935, s.159) da, üçüncü bir alternatif tahminde bulunurlar. Belki de doğru okuma '*ey yüsebbite*' (=en yüsebbite; bk. Wright, *Arabic Grammar*3, I, 15-16) dir ve 'ya' kâtip tarafından düşürülmüştür.

misali) çocuklarını saptırır ve çocuklarını da hidayete erdirir; fakat o, onunla sadece kötülük yapanları saptırır ki onlar, Allah'a verdikleri sözü bozan, Allah'ın bağlanmasını emrettiği şeyi koparan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlardır. Onlar mahvolacaklardır." (2/26-27).

İbn Murtaza²³ bu pasajdan, Hasan'ın, Allah'ın lütfunu esirgeyerek insanı cezalandırmasının mümkün olduğunu iddia ettiği sonucunu çıkarır. O, bu düşüncenin sonraki bazı mutezili otoriteler tarafından desteklendiğini ve diğer bazıları tarafından da reddedildiğini ilave eder.

Sapkınlığa götürmenin öznesi risalenin sonlarına doğru yeniden ortaya çıkmaktadır (s.78): "Ben isteyerek size öğüt vermeme rağmen eğer Allah sizi saptırmayı (*yuğviyeküm*) dilemişse, bu öğüt size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve O'na döneceksiniz." (11/34). Tartışmada Hasan'ın karşısında olanlar bu ayeti; Nuh halkını uzun yıllar boyunca Allah'a ibadet konusunda uyardı, fakat o, bu uyarısını boşa çıkarmak için muhataplarını Allah'ın sapıklığa götürüp götürmeyeceğinden emin değildi şeklinde yorumladılar. Metnin böyle yorumlanmasını çürüten Hasan, bu bölümün önceki ayetlerinin, Nuh'un halkının onun uyarılarından bıkip, kendilerini her zaman korkutmak için kullandığı cezayı üzerlerine getirmesi için ona meydan okuduklarını gösterdiğine işaret eder. Bu (anlam), Nuh'un buna verdiği cevapta vardı. O, "Allah'ın cezası geldiğinde ben istesem bile size yardım edemem" ayetini kastediyor. Hasan'a göre "*yuğviyeküm*" fiili burada, "sizi saptırır" anlamına değil, fakat 19/59. ayetindeki aynı fiil kökünde olduğu gibi "sizi cezalandırır" anlamına gelir. Hasan'a göre Nuh'un cevabı, sadece ceza gelmiş olduğunda iman edilse, pişmanlığın kabul edilmeyeceği anlamına gelir. Sadece ceza geldiğinde ortaya çıkan pişmanlık veya iman, kabul edilmeyecek ve mükafat için faydası olmayacaktır.

Sapkınlığa sevk etmenin (*idlal*) karşıtının rehberlik (*huda, hidayet*) olduğunu zaten gördük. 76. Sayfadaki pasaj, 6. Surenin 35. ("Eğer Allah istemiş olsaydı onların hepsini hidayete erdirirdi.") ayetinin; Allah onları hidayete erdirmek istemediği için günahkârların böyle olduğunu ima ettiği görüşünün bir reddiyesidir. Hasan'a göre bu ayet, Hz. Muhammed'e @ bir itaptır. Hz.

23 Klassen, s.20.

Muhammed @ Mekkeli çağdaşlarının inatçı olmaları ve inanmayı reddetmeleri sebebiyle mutsuzdu. Dolayısıyla Allah ona tasalanmamasını söyledi: Allah ödüllendirmek veya cezalandırmak için onları denemek ister. Fakat isteseydi O, onları itaata zorlardı (*yücbiruhüm ale't-tâah*). Bu, daha sonraki mutezilenin ilca teorisine (:inanmak ve inanmamak, itaat etmek ve itaat etmemek arasındaki seçimin insana bırakılması) işaret eder. Allah kendisine inanmayı inanmaya ve itaat etmeye zorlayacak güçtedir. Fakat bu gibi bir iman ve itaatın yerine getirilmesi onlara herhangi bir ödül kazandırmayacaktır.²⁴

Hasan'ın karşıtlarının ileri sürdüğü diğer bir ayet: ("Eğer Allah bir şeyi dilemezse siz dileyemezsiniz.") 81/29'dur (=76/30; bununla beraber Hasan sanki 81/29'u yumuşatmak için 74/37'yi de iktibas eder). Hasan insan iradesinin Allah'ın iradesi için nesne olduğu inancını kabul etmek zorundadır.²⁵ Fakat o, bunun esasen, O'nun bize doğru yolu göstermesi anlamına geldiğini söyler ve Allah'ın daima insanın itaat ve tevbesini istediğini (ki böylece insanın irade etmesini Allah'ın irade etmemesi sebebiyle insanın itaat etmekten aciz oluşu diye bir problem kalmaz) isbat için başka ayetler iktibas eder (s.73). Allah'ın iradesi problemi daha sonraki tartışmalarda çok önemli bir hale gelecektir.

Cebrîler Kur'an'ın: "Eğer Allah bir insanı hidayet etmeyi dilerse onun kalbini İslam'a açar. Fakat onu saptırmayı irade ederse, onun kalbini kapatır ve daraltır, o sanki gökyüzüne çıkıyormuş gibi olur. Dolayısıyla Allah, alçaklığı inanmayanlar üzerine verir." (6/125) ayetini iktibas ederler. Onlar bu ayeti şöyle anlarlar: Allah, kendilerine yüklemiş olduğu itaat fiillerini yerine getirmeye yetenekli kıldığı için bazı insanların kalplerini imana açar. O, onların kalplerini daha baştan açmıştır, yoksa onlar erdemli davranışlarıyla bunu hakettikleri için değil. Diğer taraftan O, yanlış yaptırmak ve Cehennemde cezalandırmak için başka insanların kalplerini daraltmıştır.

24 Bu, mutezilenin Hasan'a katıldığı bir noktadır ve Obermann'ın da işaret ettiği gibi (JAOS, c.55, 1935, s.156, not 65) ondan farklı değildir.

25 73.sayfadaki ibareyi Obermann (JAOS, c.55, 1935, s.159), "*lem nekün li neşâ*" şeklinde okur.

Hasan bu yoruma itiraz eder. Kur'an Allah'ın insana gücünün üzerinde bir yük yüklediğini söyler. İnsan Allah'a ibadet için yaratılmıştır ve bunu yapacak güçtedir. Bu sebepten O, itaatlarına bir ödül olarak kendisine itaat edenlerin kalplerini İslam'a açar.²⁶ O, itaatı onlara kolaylaştırır ve itaatsızlığı zorlaştırır. Diğer taraftan Allah, emirlerini yerine getirmeyenlerin, inançsızlıkta direnenlerin ve tevbe etme imkânlarına rağmen sapanların kalplerini daraltır. Bu, tevbe etmeyi istememeleri, yoldan sapmaları ve inançsızlıklarından dolayı bir ceza olacaktır. Allah'ın Kitabında zikredilen göğsün genişletilme ve daraltılmasının, insanı, göğsün daraltılmasından daha çok genişletilmesini hak edeceği bir şekilde amel etmeye uyararak içindir. Yoksa Allah'ın rahmetinden ümidini kestirmek maksadıyla zikredilmemiştir.²⁷

Son iktibas edilen pasajda Hasan'ın çürütmeye çalıştığı inanç; Allah'ın bazı insanların kalplerini daraltacağı ve böylece onları kendine iman ve itaat edemez kılacağı ve de bunun bir sonucu olarak onları Cehenneme atacağı idi. Bazı insanların öncelikle Cehennem için yaratıldıkları inancı bununla sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Hasan'ın muhalifleri Kur'an'dan: "Biz cinlerden ve insanlardan pek çoğunu Cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır, ama anlamazlar, gözleri vardır, fakat görmezler, kulakları vardır, lakin işitmezler. Onlar hayvan gibidirler, yok, daha da sapıklığa batarlar. Onlar gafildirler." (7/179) ayetini iktibas ederler. Onlar bu ayeti şöyle anladılar: Allah daha yaratmanın başlangıcında insanlardan bir kısmını Cehennem için seçip ayırdı. Onlar kendilerinden istenenleri yerine getiremezler. Ve O, Cennet için takdir ettiği, kendisine itaatsizlik yapamayacak durumda olan diğerlerini de seçip ayırdı. Ne onlar ne de bunlar, kendi beden ölçülerini ve renklerini değiştiremeyen biri gibi, aynı şekilde bunu da değiştiremezler.²⁸ Hasan, ayetin ikinci kısmı -"onların kalpleri vardır fakat onunla anlamazlar"-, ayetin, "Allah onları yaratır, fakat kendi kötü davranışları sebebiyle onları Cehenneme atar" anlamına geldiğini

26 Hidayetin itaat için bir ödül olduğunun söylendiği s.81 ile karşılaştır.

27 s.79-80. 80.sayfada metnin düzeltilmesi için Obermann'ın tercihi (JAOS, c.55, 1935, s.160-161), her ne kadar pek gerekli değilse de ma'kul görünmektedir.

28 bk. Ritter, *Der Islam*, c.21, s.60-61, Matthew, VI, 27 referansıyla.

gösterir diyerek bu inancı reddetmeye çalışır. “Zere'nâ li cehenneme” (Biz Cehennem için yarattık”) ifadesindeki “li” edatı, “sebeP” anlamında değildir. Bu ifade daha çok, “O, onları yarattı, fakat onlar sonunda oraya girdiler” anlamına gelir. Edatın bu kullanımını örneklemek için Kur'an'ın diğer ayetleri ve bir şiir (beyti) de iktibas edilmiştir.(s.76-77)

Hasan'ın lâmu'l-akibe (sonuç bildiren edat) için iktibas ettiği örnekler şunlardır: “ve Firavun'un evi (ailesi) (Musa'yı) kendilerine düşman ve ızdırap (vesilesi) olacağı halde aldı (yani sonuç itibariyle öyle idi)” (28/8). “Günahlarını artıracakları halde(yani, sonuç itibariyle artırır) Biz onlara uzun bir hayat veririz.” (3/178).²⁹ Hasan'ın iktibas ettiği şiir beyti şudur:Ve li'l-mevti tağdû'l-vâlidâtu sihâleha - Kemâ liharâbi'd-dehri tûbne'l-mesâkinu / “Anneler yavrularını sonuçta ölecekleri halde doyururlar, (tıpkı) binalar, zamanın onları harap edeceği halde yapıldığı gibi”³⁰

Risalenin diğer bir parçasında da (s.73) Hasan, cezalandırma ifadesinin günahı takip ettiğine ve hiçbir zaman onun önünde geçmediğine dair kanaatını açıklar.

74 ve 75.sayfalarda 11/105 ayeti (bazıları bedbahttır “şaki”, bazıları da mutludur “said” ifadesi) tartışılır. Bu ayete, çocukların cennette said mi, yoksa cehennemde şaki mi olacaklarının daha ana rahminde iken yazıldığı ve hiç kimsenin bu yazgıyı

29 Araplar (sebeP bildiren) li bağlacını, (sebeP bildiren) li edatından ayırırlar. Bk. Wright, *Arabic Grammar*3, I, 291C.

30 Sahib ibn Abbad'ın daha sonra, Kur'an'ın “Cin ve insanlardan çoğunu Cehennem için yarattık” (7/179) ayetini yorumunda Hasan'ın sıkı bir takipçisi olmasına işaret etmek ilginçtir. “Cehennem için” ifadesinin “sonucunda cehenneme gitme” anlamına geldiğini isbat etmek için o da *İbane'sinde* (s.21) 3/178 ve 28/8 ayetlerini iktibas eder. Son ayet onun *Tezkira'sında* (nşr. Muhammed Hasan Âl Yasin, *Nefâis el-Mahtutat* içinde fas.2, Bağdat, 1954, s.91) da aynı gayeyle iktibas edilir. *Risale fi'l-Hidaye'sinde* (s.49) de Sahib, Kur'an'ın 28/8 ayeti ve diğer bir şiir parçasıyla beraber Hasan'ın iktibası olan beyti de (ed-dehr yerine ed-dûr okuyarak) iktibas eder. Yine Kur'an'ın 7/179 ayetiyle ilgili olarak bk., Tabersi, *Mecmau'l-Beyan*, (Sidon 1936, II, 502); İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “l-v-m” md. (Beyrut, 1956, XII, 562); Cevherî, *Sihah*, (Bulak, 1282, II, 336); Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, (Kahire, 1306-7, IX, 66), bunların hepsi şiiri anonim olarak iktibas ederler. Bu son üç referans için Yahudi Üniversitesinden Babayoff'un *Arap Şiiri Antolojisi'ne* bakmak zorunda kaldım.

değiştiremeyeceği anlamı verildi.³¹ Hasan bunun doğru olması durumunda Peygamberin uyarılarının boşa olacağına işaret eder. O, haklı olarak Kur'an'daki metin bağlamında bu ayetin, Hesap Gününde bazılarının Cennete, bazılarının da Cehenneme gidecekleri anlamına geldiğini söyler. Ve o, onların gelecekte said veya şaki olmalarının, bu dünyadaki (Hesap Gününün karşıtı olarak *el-yeom*) itaat ve amellerine bağlı olduğunu da ilave eder.

Hasan, katı kader çerçevesinde Peygamber'in uyarı ve emirlerinin faydasız olacağını bildiği gibi yine o, adil olmak için, ödüllendirme ve cezalandırmanın, insanın gücüyle (kapasitesiyle) uygunluk içinde olarak fiiller veya ihmaller sebebiyle hakedilmesi gerektiğini de bilir. (s.70) Eylem yapma gücünü önceden varsayan Ahlaki değer fikri aşikârdır:

Ey müminlerin emiri, Allah'ın: "Sizden her kim, ileri gider (*yetekaddeme*) veya geri kalırsa (*yeteahhara*)" (74/37) sözünü düşün. Allah'ın onlara kudret vermesi sebebiyle onlar ileri gider veya geri kalırlar. Dolayısıyla iyilik yapan kimse Cenneti hakedecek, kötülük yapan da Cehennemi (*en-nar*) hakedecektir. Eğer mesele yanlış görüş sahiplerinin³² iddia ettikleri gibi olsaydı, onların ne ileri gitme ve ne de geri kalma (yetenekleri) olmayacaktı. Ne ileri giden övülecekti, ne de geride kalan yerilecekti. Çünkü onların zannına göre bu, ne onlardandır, ne de onların elindedir (*leyse minhum ve lâ ileyhim*), fakat onlara yapılan bir şeydir (*umile bihim*). Allah onların cezalarından bahsederken "onların yaptıklarından dolayı ceza" ve "onlara önceden yazdığım ceza" (*ketebtü*) demeliydi, fakat "onların yapmış olduklarından dolayı ceza" (32/17) dememeliydi (s.70).³³

Şimdi çevrilen bölümün daha başında şu noktayı vurgulamalıyız: Alternatif fiil kapasitesi (*kudret*) olmaksızın (tercih ima edilir) ahlaki değer olamaz.³⁴

Daha sonraki teolojik tartışmaların çoğu, insanın gücü ve kudreti (kudret, *istitâa*) etrafında döner. Hasan'ın temas ettiği ana noktalardan biri, Allah'ın insana, gücünün üstünde herhangi bir şeyi yüklemeyeceğidir. Hasan daha sonraki terminolojiyi kullanmaz, fakat anlam, 74. Ve 81. sayfalarda nakledildiği kadarıyla birkaç pasajda ima

31 s.75'e de bk., ayrıca bk. W. M. Watt, *Free Will*, s.18.

32 *el-Mubtilûn*, JAOS, c.55, 1935, s.145-7, not 23'te geçtiği gibi "nihalistler" değildir.

33 Klassen, s.20.

34 bk., R. Branschving, *Dveoir et pouvoir in Studia Islamica*, c.20, 1964, s.5-46.

edilir.

Daha çok vurgu, genelde Allah'ın emirlerine itaat ve amel etme gücünden ziyade insanın inanma gücüne yapılır. Muhaliflerin iddia ettiği gibi Allah'ın bazı insanlardan bu gücü çekip alması Hasan için hayret vericidir (s.71):

Bu konuda tartışılan ayetlerden birisi şudur: "Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan iman edemez." (10/100) fakat "izin", serbestçe girebilme iznidir (*tahliye*)³⁵. Allah (insana) imana serbestçe girebilme izni ve gücü vermiş ve şöyle demiştir: "Biz elçilerimizi kendilerine Allah'ın izniyle itaat edilsin diye gönderdik." (4/64). Allah, elçisini kendisine itaat edilsin diye gönderip de sonra kullarını onlara itaatten engelleyen biri değildir. Böyle bir durum Allah'ı, O'nun adaletini ve hükmünü (veya Ritter'in tahminine göre; hikmetini) nitelemekten ne kadar uzaktır.

81.sayfada inançsızların imana yol bulamadıkları, Allah'ın kendi sözünü kabul etmekten onları menettiği, onları imansızlığa mecbur ettiği ve onlar için bunu takdir ettiği görüşü, Hasan tarafından şiddetli bir şekilde reddedilir. O, inançsızların inanmaya davet edildiği, Allah'ın affının ve kötü fiillerden alıkoymasının istendiği Kur'an ayetleriyle onların karşısına çıkar. O bunun, Allah'ın bir şeyler talep ettiğini ve aynı zamanda da onları engellediğini düşünme basiretsizliği olduğunu ima eder.

Allah'ın ilerde olacak bütün olayların tafsilatlı bir ön bilgisine ezelde sahip olduğu çoğu sünni müslüman kelamcın ortak bir inancıdır. Ödül ve cezayı haketmesi için, hür seçimin öncelikli olduğunu düşünenler açısından İlahi öngörünün insanın hür seçimi ile uyumlu olup olmayacağı problemi ortaya çıkar. Hasan'ın cevabı şudur: İnsan hür olarak seçer, Allah ezelde insanın neyi seçeceğini bütünüyle bilmekteydi.³⁶ Ben başka bir makalede mutezilenin çoğunun gerçekte konuyla ilgili olarak bu görüşü benimsediklerini göstermeye çalışacağım. Şimdi Hasan'ı dinleyelim³⁷:

35 *Tahliye* lügatte, "bir nedenle odayı terketmek", "izin vermek" anlamlarındadır. Allah'ın insanın fiillerine müdahale etmeksizin izin vermesini ifade eder. *İntisar*, s.15; *Lüm'a*, s.57-58; *Muğni*, XIII, 487. *Tahliye* belki de Arap dilinde hürriyete en yakın kelimedir.(W. M. Watt, *Free Will*, s.117).

36 Bu görüş ve Hasan'ın pragmatist tutumunun göstergeleri için bk. Obermann, *JAOS*, c.55, 1935, s.149, not 43.

37 S.77-78. Buradaki çeviride (pasaj) ben daha sonraki tartışmalarda yeniden teknik olarak ortaya çıkan kelimeleri de çeviriye ilave ettim; bk., R.

Onlar Allah'ın ilmi hakkında da mücadele ederler ve şöyle derler: Allah insanlardan bir kısmının inanmayacağını önceden bilmektedir. Bu yüzden onlar inanmaya güç yetiremezler (*lâ yestetûne'l-imane*). Çünkü önceden bilmek (onlara) engeldir (*el-mâni'*). Dolayısıyla bu, Allah'ın kullarına (*ibadehu*) yapamayacakları şeyleri (*ahz mâ lâ yakdirune alâ ahzihi*) yapmalarını ve terkedemeyecekleri şeyleri (*terk mâ lâ yakdirune ala terkîhi*) de terketmelerini yüklemesi anlamına gelir. Fakat Allah: "Allah kişiye kapasitesinin (*vüs'a*) üstünde yük yüklemez". (2/286) derken yalan söylemez. Şu kesindir ki Allah, küfrün onların seçimiyle (*bi ihtiyârihim*) olduğunu bilir, çünkü onlar kendi arzularını takip etmişlerdir. Onlar bunu (inanmaya güç yetiremeyişlerini) kendilerinin biçimleri, renkleri, uzun veya kısa olacaklarına dair Allah'ın ezeli bilgisine kıyaslarlar. Allah bilmektedir ki onlar, bu ölçülerin dışına çıkamazlar. Fakat bir kimse de bir başka kimseye benzemez, çünkü uzunluk, kısalık, şekiller ve renkler Allah'ın onlar üzerindeki fiilleridir, dolayısıyla onlar ne seçim önceliğine (*takdim ihtiyar*) sahiptirler, ne de değiştirme gücüne (*kudret*). Fakat Allah ezelde onların küfrü sonradan kendi arzularıyla seçeceğini bilmektedir. Ve Allah onların, (eğer) nefret ederlerse (*küfür*) onu yapmayacaklarını (*terekû*; o şeyin içine girmeme) da bilir, çünkü onlar, Allah'ın onları iman ve adalet konusunda denemek için kendilerine vermiş olduğu (veya *ce'ale*: yarattı) kapasite (*istitâa*) ile buna kapasiteleri vardır (*kâdirîn*).

Hasan bu önceden bilme fikrini Kur'an'ın 18/65, 83 ve 9/42 ayetlerinden örneklerle açıklamaya devam eder.

Burada Mutezili düşünce ve terminoloji bile önceden tahmin edilmiştir. Sahib ibn Abbad ile olan benzerlikler göze çarpmaktadır.

Hasan el-Basrî'nin bu mektubu insan fiillerinin ilahi bir takdir ile önceden belirlendiği inancına karşı sahih, samimi, dinî bir itirazın gerçek bir ifadesidir. Çünkü o düşünce ilahi adaletle tezat teşkil eder ve insan ahlakı üzerinde zıt bir etkiye sahiptir.³⁸

Brunschving, devoir et Pouvoir.

38 "Die Lehre vom menschlichen kadar beruth also auf der Theodizee/İnsan kaderi öğretisi, kötülük problemine dayanmaktadır." (E. Mainz, *Der Islam*, c. XXII, 1934/35, s. 194, Strothmann, a.e. c. II, 1911, s.59'u kaynak göstererek; ibn el-Murtaza, s.81. yine bk. T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1917, ss. 141-2 (Diss. Uppsala).

NAKŞBENDİYYE - MÜCEDDİDİYYE VE HİNDİSTAN'DA YAYILIŞI *

Arthur F. Buehler
Çev.: Halil İbrahim Şimşek **

Bu makale, XII/XVII. Yüzyılda Nakşbendî-Müceddidî öncülüğünün bütün diğer Müceddidî olmayan Hindistanlı Nakşbendî silsilelerini nasıl geride bıraktığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Orta Asya kaynaklı bir sufi silsilesi olan ve meşhur kurucu siması Bahauddin Nakşbend'den¹ (ö.791/1389) sonra onun ismiyle adlandırılan Nakşbendiyye, bugünkü Özbekistan'da yer alan Buhara yakınlarında ortaya çıkmıştır. Nakşbendî şeyhleri X/XVI. Yüzyılda Timur'un fetihleriyle Hindistan'a gelmişlerdir. Takip eden yüzyılda ise, Hindistanlı şeyh Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) ile Nakşbendiyye tarihinde yeni bir sayfa açılmıştır. Sirhindî, Bahauddin'den sonra yaşamış olan diğer herhangi bir Nakşbendî şeyhinden daha fazla gayret göstererek, sufiliğin toplum üzerindeki rolünü yeniden tanımlayan ve Nakşbendîler'e ait tasavvufî eylemleri geliştiren çok önemli bir sima olmuştur. Müceddid-i Elf-i Sâni/İkinci bin yılın yenileyicisi ünvanı, onu kendisinden sonraki Nakşbendiyye'nin ortak kurucu şahsiyeti yapmış ve onun tesirinin önemini yansıtmıştır. O, nebevî örneği takip etmeyi (ittiba'-i sünnet) ve İslâm Hukuku'nu tasavvufî tecrübe için esas kabul

* Bu metin, Arthur F. Buehler'in "The Naqshbandiyah-Mujaddidiyah and its Rise to Prominence in India" (*The Bulletin: The Henry Martin Institute of Islamic Studies*, July-December 1994, c. XIII, sayı: 3-4, ss. 44-61) başlığıyla yayımladığı makalesinin çevirisidir.

** Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: hsimsek@gazi.edu.tr

1 Metinde veya dipnotlarda iki tarih rakamı yanyana sıralandığında, ilki İslâmî aya ait Hicrî tarih, taksim işaretinden sonraki ise Miladî tarihtir. Bütün tarih çevirmeleri John Wood'un *Takvim*'iyle hesaplanmıştır.

etmeyi vurgulamada o kadar azimliydi ki, şu an hemen hemen yeryüzündeki bütün Nakşbendîler kendilerini Müceddidîler (onlar, bir kaç İslâm ülkesinin ulusal siyasî alanlarında hala revaçta görünmektedirler) olarak takdim etmektedirler.

Nakşbendiyye'nin Hindistan'a Girişi

Bugün Nakşbendiyye olarak bilinen tarikat/manevî yol, tarihsel süreç açısından üç aşamaya ayrılabilir. Bu aşamalardan her biri, sufi grubun kimliğini yeniden belirleyen ve yeni ruhsal tecrübeler/eylemler geliştiren öncü bir şahıs tarafından oluşturulmuştur. Hâce Abdulhalık-ı Gucdevânî'ye² (ö.575/1179) kadar uzanan birinci aşama *Tarikat-i Hâcegân/Ustaların Yolu* diye adlandırılmıştır. Bu, silsileyi Hz. Muhammed'e (s.) bağlayan kayıtlı tarih öncesi döneme ait aşamadır. Kurucu sima Bahauddin Nakşbend, ekolün Nakşbendiyye³ diye adlandırılan ikinci tarihî aşamasını başlatmıştır. Bu kısımda, Timur yönetimiyle birlikte öğretilerini Hindistan altkıtasına yayan Nakşbendiyye'nin ikinci aşaması tartışılacaktır. Nakşbendiyye'nin üçüncü tarihî aşaması, Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) ile başlar ve Sirhindî'nin ruhsal tekniklerini ve öğretilerini kapsar.⁴ Sirhindî ile

- 2 Müslümanların yazdığı kaynaklarda Gucdevanî'nin ölüm tarihi 575/1179 olarak verilirken, Batılı ilim adamları 617/1220'yi kullanmaktadır. Tarihleme zorluklarının derinlemesine analizi için bkz. Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya*, Franz Steiner Verlag, İstanbul, 1994, s. 25. Hâce Gucdevanî'den önce en az birkaç sufi "Hâce" diye isimlendirilmiştir. Mesela, Hâce Gucdevanî'nin mürsidi Hâce Yusuf-i Hemedanî (ö.535/1140) ve buna ek olarak Gucdevanî'nin müritlerinden Hâce Ebu Muhammed Hasan b. Hüsyin el-Antakî (ö.522/1157) ve Hâce Ahmed-i Yesevî (ö.562/1166) de sayılabilir.
- 3 Dina Le Gall, tasavvufî şahsiyetlerden bahseden kaynaklarda Bahauddin Nakşbend'den sonra, onun ölümünü takip eden yaklaşık bir yüzyıla kadar tarikatın isimlendirilmediğini iddia etmektedir. Bkz. Dina Le Gall, *The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujadidî Phase: A Study in Islamic Religious Culture and his Transmission*, (Basılmamış Doktora Tezi), Princeton University, 1992, ss. 12-13.
- 4 Dördüncü aşama, Mevlana Halid-i Bağdâdî (ö.1282/1827) döneminde ve sonrasında Nakşbendiyye-Halidiyye ismini almıştır. Bu kolun yayılması genişlik olarak Arap dünyası ve Endonezya ile sınırlandırılmıştır. Bkz. Mahindokht Mutemed, *Mevlana Halid Naqshbend*, Pazhang Publishing, Teheran, 1990. Bazı çağdaş Nakşbendî yazarlar, Hz. Ebubekir'den (ö.13/634) Ebu Yazid-i Bistamî'ye (ö.261/874) kadar süren dönemi Siddikiyye ve Bistamî'den Gucdevânî'ye (ö.575/1179) kadar olan kısmı ise Tayfuriyye diye adlandırılan ek iki aşamadan daha bahsetmektedirler. Bkz. Muhammed Nur Bakhsh Tawakkulî, *Tadhkira-i*

hareket, Nakşbendiyye-i Müceddidiyye veya kısaca Müceddidiyye olmuştur. Müteakip iki bölümde, bütün diğer Nakşbendî silsilelerine hakim olan Müceddidiyye'nin Hindistan'a tamamen yayıldığı üçüncü aşamayı açıklayacağım.

Nakşbendiyye'nin Hindistan'a yayılmasında en önemli şahıs, müritleri Hindistan Nakşbendiyye muhitine tamamen hakim olan Nasıruddin Ubeydullâh-ı Ahrâr (ö.895/1490)'dır. Ahrâr'ın çok güçlü manevî kişiliği, sadece Hindistan'a giden müritlerini değil, aynı zamanda Türkiye, İran ve Arabistan'a giden bir çok etkili müridini de cezbetmiştir. Transoxiana'da en geniş toprak sahibi olanlardan biri ve Doğu Timur İmparatorluğu'nun çoğuna hakim olan Ahrâr, yönetici kesimle yakın yakın ilişkiler tesis etme konusunda Nakşbendîler'e örnek teşkil etmiştir.⁵ Başka hedefleri arasında Nakşbendîler'in siyasî gündemini, siyasî liderlerin İslâmî prensiplere uyması ve yerine getirmesi için etkilemek oluşturmuştur. Ahrâr, kendi döneminde Transoxiana'yı İslâmî hayat tarzına aykırı kabul edilen Moğol geleneklerinden ve kanunlarından kurtarmaya yönelmiştir.⁶

Nakşbendîler için her zaman işler tamamen pürüzsüz gitmemiştir. Özellikle 905/1500'de Transoxiana'daki Timur hakimiyetinin sona erdiği dönemde, buradaki Şeybanî yönetiminin başarılı kurucusu Muhammed Şeybanî, Ahrâr ailesinin mülkiyetini önemli ölçüde müsadere etmiştir. Ahrâr'ın oğullarından Hâce Yahya ve onun üç oğlundan ikisi 906/1501 yılında idam edilmiştir.⁷ Şükür ki, Nakşbendîler'e yönelik bu tür tehditler kısa sürmüştür. Muhammed

Mashaikh-i Naqshband, Muhammed Kusurî'nin ekleriyle, Fadl Nur Acedemy, Gujarat, ts., s. 488. Bu tipoloji daha sonraki çeşitli Arap Nakşbendî yazarlar tarafından da iktibas edilmiştir. Bkz. Muhammed Parsa, *Qudsiyya: Kelimât-i Bahauddin Naqshband*, ed.: Ahmed Tahirî, Kitabhane-i Tahurî, Teheran, 1975, s. 28. Herhangi bir sufinin Sıddikiyye veya Tayfuriyye üyesi olarak tanımlandığına dair herhangi bir tarihî delil yoktur.

5 Bkz. Hamid Algar, "A Brief History of the Nakshbandî Order", *Naqshbandis: Historical Development and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed.: Marc Gaboriau, Alexandre Popovic and Tierry Zarccone, Isis, Istanbul 1990, ss. 13-15.

6 Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandî History", *Naqshbandis*, s. 126.

7 Muhammed Haşim Kışmi, *Nesamâtu'l-kuds*, Urduca'ya çev.: Mahnun Hasan Vasitî, Mektebe-i Numaniyye, Sialkot 1990, s. 153. Babur, *Babur-nâme II*, İngilizce'ye çev.: Annette S. Beveridge, *The Memoirs of Babur*, Low Price Publications, Delhi 1992, (1989), s. 128.

Şeybanî'den sonra yönetici olan Şeybanîler (905-1007/1500-1598) ve Semerkandlı başarılı saltanat temsilcileri, Buharalı Özbek yöneticilerden Cenidler'in (1007-1199/1599-1758) yaptığı gibi Nakşbendî şeyhlerine saygı göstermeye devam etmişlerdir.

Nakşbendîler, Zahiruddin Muhammed Babür (ö.937/1530) hakimiyeti altındaki Timur saltanatı ile yakın bağlar tesis etmeğe devam etmişlerdir.⁸ Ahrâr'ın torunları, Babür 909-10/1530'da şehri ele geçirmeden önce zaten Kabul'da yerleşmişlerdi.⁹ Babür 932-3/1526'da Kuzey Hindistan'ın bazı bölgelerini zaptetmeğe yöneldiği için Nakşbendîler öğretilerini yaymaya uygun bir iklim bulmayı sürdürmüşlerdir. Ahrâr'ın üçüncü oğlu Muhammed Emin, Kabul ve Hindistan'ı ele geçirdiği zaman Babür'le dostluk kurdu.¹⁰ Babür'ün

8 Babür'ün babası ve amcası Sultan Ahmed Mirza, Babür'ün kendisinin yaptığı gibi Hâce Ahrâr'a saygı göstermişler, fakat resmen Ahrâr'ın müridi olmamışlardır. Nakşbendî kaynakları bazen Tirmurlular'ın kendileriyle oluşturdukları ilişkileri abartmışlardır. Mesela bkz. Khurshid Hasan Buhârî, "Mughal Siyasat par Awliya-i Naqshband ka Athar", *Nuru'l-İslâm, (Avliya-i Naqshband Number)*, Mart-Nisan 1979, c. XIV/1, s. 138.

Bu anlarda Babür, Semerkand'ı fethettiği başarılı zaferini Ahrâr'ın rüyasıyla daha önceden haber verdiğini tekrar tekrar anlatır (Babür, *Babür-nâme*, s. 132). Buna ilaveten de, özellikle Ahrâr'ın büyük oğlu Abdüşşahid'i (ö.983/1575) ziyaret ederek onurlandırdığından bahseder. Daha Hâce Abdüşşahid 983/1575'te Semerkand'a dönmeden önce, oniki bin müridinin olduğu rivayet edilen Hindistan'da elli yıl (966-982/1558-1575) geçirmiştir. Kışmî, *Nesemât*, ss. 168-169.

9 Stephen Dale, Hâce Ahrâr'ın muhtemelen Babür'ün amcası Uluğ Kabulî ile ortaklaşa elde ettiği vakıf müesseselerini tasvir eder. Bu müesseseler bir medrese, mektep, camii, eğitim ve koruma yerleriydi. Baki Billâh'ın (ö.1012/1603) 1007-8/1599'da Delhi'ye göç etmeden önce Kabul'da iken yürüttüğü işlerden birisi de bu son zikredilendi. S. Athar Abbas Rizvî, *Muslim Revival Movements in the 16th and 17th Centuries*, Agra University, Agra 1965, ss. 179-183.

Bunun benzeri önceki araştırmalar incelendiğinde Hindistan'daki Nakşbendiyye ile Timurlular iktidarının yakın ilişkilerini ve özellikle Hindistan'da yöneticilik yapan Timurlular ile Ahrârîler arasındaki evlilik bağlarını ortaya koymaktadır. Stephen Dale, "The Legacy of the Timurids", ed.: David Morgan, Francis Robinson, *The Legacy of Timurids*, Oxford University Press for the Royal Asiatic Society, Delhi, ts.

Ben özellikle basım öncesi bu mevcut müsveddeyi yazması ve araştırmam için bana vermesinden dolayı Stephen Dale'ye müteşekkirim. Bukharî, "Mungal Siyasat", ss. 140-141.

10 Kışmî, *Nesemât*, ss. 153-154.

Delhi'de Sultan İbrahim'in güçleriyle savaşı esnasında şöyle bir olayın meydana geldiği kendisine söylenmiştir:

"(İlk etapta) Ahrâr görüldü. (Hemen sonra) Beyaz ata binmiş ve beyaz elbiseli, şiddetle savaşıyor bir adam geldi. Cürcanîler/Babür'ün güçleri, savaşı kazandıktan sonra, bu zât Hâcegi Ahmed olarak adlandırıldı ve Mir Gazilik ünvanıyla ödüllendirildi."¹¹

Babür'ün kuzeni Haydar Mirza Muhammed, Moğol İmparatoru Humayun (937-947/1530-1539, 962-963/1555-1556) ve onun maiyeti tarafından Hâce Hâvend Mahmud'a yapılan saygısız davranışı tasvir ederken, "Hâce Nur (Hâvend Mahmud)... onların saygısını doğuştan hak ediyordu"¹² şeklinde not düşmüştür. Dedesi Ahrâr'ın, Babür'ün Semerkand'daki önemli bir zaferini önceden bildirdiği gibi, Hâvend Mahmud'un da Babür'ün oğlu Mirza Kamran'ın Kandehar kentini alacağını önceden keşfen bildiği söylenmiştir.¹³ Sözelimi, Şuttarî Muhammed Gavs Gıvalyori'nin (ö.970/1562) büyük kardeşi Şeyh Behlül'ün bir müntesibi olan Humayun'un kaba davranışının ardından, Humayun'un Şer Şah'a yenilmesini Hâvend Mahmud'un önceden keşfen bildirdiği de ifade edilmiştir.¹⁴ Bunlara benzer tasavvufî rivayetler, Timurîlular'ın askerî başarıları ile Nakşbendî-Ahrârî ekolü arasında nedensel bir ilişki olduğu şeklindeki dönemin hakim dünya

11 Mevlana Hâcegi Ahmed b. Celaeddin (ö.950/1544) diye tanınan Hâcegi Ahmed, Hâce Ahrâr'ın meşhur halifesi Muhammed Kadı (ö.911-2/1506)'nın bir müridiydi. Muhammed Gavs Mandevî, *Ezkâr-ı Ebrâr*, Urduca çev.: *Gülzâr-ı Ebrâr*, 2.bs., çev.: Fadl Ahmed Cevârî, Islamic Book Foundation- Lahore 1975, s. 259.

Zafer kazanmada bir çeşit manevî topçu birliği gibi orduya eşlik eden büyük zatların olması, dönemin genel bir anlayışıydı. Aslen Gucevanlı olan Baba Palangpoş (ö.1110/1699), Hindistan'da savaşıyor göçmen Moğol generali Kadiyuddin Han'a eşlik eden bir Nakşbendî pîri idi. Simon Digby, "The Naqshbandis in the Deccan in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century: Baba Palangpoş, Baba Musafir and Their Adherents", *Naqshbandis*, ss. 167-207.

12 Ed.: N. Elias, *A History of the Mughals in Central Asia Being the Tarîh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat*, İngilizceye çev.: E. Denison Ross, 2.ed, Curzon Press- London 1972, s. 399; Dale, "The Legacy of the Timurids" adlı çalışmasında, Mirza Muhammed'in Hâvend Mahmud'un bir müridi olduğunu nakletmektedir.

13 Kışmî, *Nesemât*, s. 161. Bu öngörülerin her ikisi de Nakşbendîler tarafından sağlanmış ilahî bir lütuf/yardım olarak yorumlanmıştır.

14 *Aynı eser*, s. 156.

görüşünü yansıtmakta ve korumaktadır. Soy etkenlerine ek olarak, bir şeyhin otoritesinin gündelik olayları etkileme imkanına dayandığı da düşünülmüştür.

Nakşbendî-Timurlu işbirliği, birlikteliğin pek çok boyutunu ve karşılıklı hesapları içermektedir. Orada, resmî üstün-müritlik bağları söz konusudur. Mesela, Hâvend Mahmud'un kardeşi Hâce Muinüddin Abdülhak (ö.956/1549 veya 962/1554) Mirza Kamran'ın manevî danışmanı olarak görev yapmıştır.¹⁵

Ekber'in eğiticisi Bayram Han, İranlı Nakşbendî şeyhi Mevlana Zeynüddin Kemankar'ın müridiydi.¹⁶ Özellikle Ahrâr'ın büyük torunları Hâce Abdülkâfi ve Hâce Kasım gibi, onun neslinden gelen diğer Nakşbendîler, Humayun hükümdarlığı esnasında resmî makamlar elde etmişlerdir. Hâce Abdüşşahid'in müridi Sultan Hâce Nakşbendî, Ekber döneminde 985-992/1578-1584 yılları arasında dinî bağışları/sadakaları ve vakıf arazilerin yönetimini üstlenen *sadr* makamına atanmıştır.¹⁷ Ahrâr'ın torunu olup, babası Ebu'l-Feyz'e vekalet eden Muhammed Yahya (ö.999/1590-Agra), Ekber tarafından daha önce Ahrâr'ın soyundan Sultan Hâce'nin yürüttüğü hac işlerinden sorumlu Mir-i Hac olarak atanmıştır.¹⁸ Timurlu'nun Nakşbendîler'e özgü saygı ve hürmetiyle, Nakşbendîler'in kabul gördüğü geniş kamu kesiminde yansıma yapması umulmaktaydı. Bu iki taraflı cereyan eden bir ilişkiydi. Timurlular, Nakşbendîler'den dinî meşruiyyet kazanmış ve Nakşbendîler de Timurlular'la işbirliklerinde üst seviyeden sosyo-politik bir konum elde etmiş oldular.

Ahrârîler, Timurlu yönetimine mensup ailelerin önde gelen temsilcileriyle karşılıklı evlilik bağı kurmuşlardır. Babür'ün kızı,

15 *Aynı eser*, s. 163. Aralarındaki bilinmeyen düşmanlıktan dolayı Abdülhak'la Humayun'un yolları ayrılmıştır.

16 Dale, agm,

17 Dale, agm. Hâce Abdüşşahid (ö.983/1575-6), Ahrâr'ın büyük oğullarından biriydi

18 Abdulkadir Bedeyunî, *Muntakhab at-tawarikh*, İngilizce'ye çev.: W.H. Lowe, *Idarah-i Adabiyat-i Delli*, Delhi 1973, ss. 246-275. Bedeyunî'ye göre Sultan Hâce, Hâvend Mahmud'un oğluydu (Bedeyunî, *age*, s. 246). Diğerleri ise, Şeyh Hâce Abdüşşahid'in müridi Hâce Dost'un müntesibi olduğunu söylemektedirler. Abu Fayd al-Allami, *Akbar-nâme: History of His Predecessors*, İngilizce'ye çev.: H. Beveridge, Ess Publications, Delhi 1977, c. III, ss. 192- 271.

Nureddin Muhammed'le evlendirilmiş; bu evlilikten doğan kız, Ekber'in eğiticisi Bayram Han'la evlenmiş ve daha sonra aynı kadın ilk kocasının ölümünün ardından Ekber'in eşlerinden biri olmuştur. Humayun'un kızı, Ekber'in ortanca kardeşi Kabul valisi Mirza Muhammed Hakim (ö.993/1585) tarafından Hâce Hasan Nakşbendî ile evlendirilmiştir.¹⁹ Ahrâriyle Timurular'ın karşılıklı evlilikleri, soya dayalı bir müritlik meydana getirmiş ve hükümetin Ahrâriyi koruması, Nakşbendiyye'nin Kuzey Hindistan'a yayılması için geniş bir alan oluşturmuştur.

İlaveten Stephen Dale, eski Güney Asya topraklarındaki Nakşbendî-Timurlu işbirliğinin hem Türk-Moğol, hem de Afgan soyluları arasında XIX. Yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğünü kaydetmektedir.²⁰ Bu münasebetler, Afganistan ve Orta Asya'dan göç eden Nakşbendîler'in iktidar himayesinin bazı türlerini elde ettikleri Tirmurlular döneminde oldukça yoğunlaşmıştır. XVIII. Yüzyılda Sirhindî'nin torunları, Afganistan'daki Afgan soyluları ile güçlü bağlara sahiptiler. Bu ilişkiler, Sihlerin 1177/1764'te Sirhindî'nin evi ve yurdu olan Sirhind kentini yerle bir etmesinden sonra, Sirhindî'nin ailesi ve müritlerinin Afganistan'a göç etmesini kolaylaştırmıştır.²¹ Delhili Nakşbendî Ebu'l-Hayr (ö.1341/1923) Kral Emanullâh Han'ı da kapsayan Afgan yönetimindeki sivrilmiş simalarla pek çok önemli bağlar tesis etmiştir.²²

Ne Timurlu yönetiminin ilk dönemindeki Hindistan'da mevcut Ahrâr'ın soyundan gelen Nakşbendîler'in hepsinin, ne de her

19 Dale, agm.

20 Aynı makale.

21 Sirhindî'nin adı, doğum yeri olan Sirhind'den türetilmiştir. Sirhindî'nin torunları ile Afgan yöneticileri arasındaki bağlar, daha geniş araştırmayı gerektiren ilginç bir konudur. Bkz. Azizüddin Wakil Fufalzaî, *Timur Shah Durranî*, 2. bs., Kabul, ts., c. II, ss. 677-588.

22 Ebu'l-Hasan Zeyd Farukî, *Makamât-ı Hayr*, haz.: Ebu'l-Fadl Muhammed Farukî, Delhi 1975, s. 344.

Sıbgatullâh el-Müceddidî gibi müceddidî ailenin fertleri, günümüzdeki Afgan politik arenasında hala önemlidir. Afgan-Nakşbendî münasebetlerinin daha fazla örnekleri için bkz. Juan Cole, *Roots of Northern Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh 1722-1829*, Oxford University Press, Delhi 1989, ss. 230-239.

nakşbendînin yönetimle yakın ilişkisi olmuştur. Transoxiana'ya gelen diğer müslümanlar gibi Ahrârî olmayan Nakşbendîler de, bazen Hicaz yol güzargahında bulunan Belh, Kabul, Lahor, Agra veya Surat gibi büyük merkezlerden birinde yerleşmişlerdir. Onlar hacca ifa ettikten sonra da, kısmen Surat'ta kalmışlardır. Mesela, sonraki biyografi eserlerinde Hâce Dâna olarak tanıtılan Hâce Cemalüddin b. Bedşah Perdah Puş Harezmi (ö.1015/1606), Belh'deki Hâce Muhammed İslâm Cubarî'nin müridi olmuş ve daha sonra, Surat'a yerleşmesinden önce Satta ve Agra'ya seyahat etmiştir.²³ Lütfullâh'ın (ö.979/1571-Semer kand) müridi Ubeydullah-i Kabulî gibi bazı nakşbendîler, iş aramak için Kabul'dan Hindistan'a gitmiştir. Ekber, Ubeydullâh'ın Hindistan'a ulaşması üzerine onu Turbat bölgesinde dinî ilimleri öğretmek için görevlendirmiştir.

Baki Billâh (ö.1012/1603), geçmiş dönemde Nakşbendî tarihinin ikinci aşamasının diğer bir anahtar simasıdır.²⁴ Ahmed Sirhindî'nin müridi olan Baki Billâh, X/XVI. Yüzyılda Hindistan'da temayüz eden en önemli Nakşbendî şeyhidir.²⁵ Baki Billâh, muhtemelen hayatının ilk

23 Şah Zuhuru'l-Hasan Şarib, *Tarih-i Sufiyye-i Gucarat*, Jamil Academy, Ahmedabad 1981, ss. 91-113. Onun lakabı Hâce Divâne'dir (bkz. Abdullhay b. Fahrüddin el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi've'n-nevâzir*, 3.bs., Osmania Oriental Publications Bureau, Hyderabad, Deccan 1989, c. V, s. 115). Lakaptaki değişim, tasavvufî eğitimde uyanıklığın (sahv) sarhoşluğa (sekr) tercih edilmesini yansıtır (dânâ= arif ve divâne= kendinden geçmiş). Onun oğlu Ebu'l-Hasan Cemal (ö.1054/1644) ve Ebu'l-Hasan'ın oğlu Muhammed (ö.1078/1667) Surat'taki öğretisini devam ettirmişlerdir. Abdullhay el-Hasenî, *age*, c. XV, s. 337.

24 Diğerleri Hâce Ahrâr'dır.

25 Hindistan tasavvuf tarihçileri arasında genel bir algılama hatası da, Muhammed Baki Billâh'ın Hindistan'da ilk Nakşbendî şeyhi olduğudur. Mesela Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhinsî's Effort to Reform Sufism*, Islamic Foundation, Leicester 1986, s. 13.

Hatta Baki Billâh, Hindistan'da Ahrâr'ın kendi soyundan gelmeyen ilk müridi de değildir (krş. Algar, "A Biref History", s. 19). Ahrârî silsilesinden olmayan bazı Nakşbendîler, Baki Billâh'ın Hindistan'a ulaşmasından daha önce oraya varmışlar ve tarikata intisaplarını sürdürmüşlerdir. Biyografi kaynakları, Ahrâr'ın önemli halifelerinden biri olan Muhammed Kadî'nin (ö.903/1497-Semer kand) silsilesinden bir çok kişiyi zikretmektedirler. Mesela Lahor ve Fasepur'daki müritleriyle Mevlana Tarsun Kadî (ö.1013/1605-Mekke), Surat'ta vefat eden Muhammed Kadî'nin oğlu Hamidüddin Herevî ve Baki Billâh gibi aynı yıl Hindistan'a gelen Hâvend Mahmud (ö.1052/1642-Lahor) bunlar arasında sayılabilir (Kısmî, *Nesemât*, ss. 226, 242, 265-266). Hâvend Mahmud

dönemlerinde Nakşbendiyye ile muhatab olmuştur. Onun dedesi, Ahrâr'ın soyundan gelen Hâce Muhammed Zekeriya'dan tarikatta halifelik icazeti almış ve iki aile arasında yakınlaşma başlamıştır.²⁶ Muhammed Baki Billâh'ın kamil bir mürşid aramak için Hindistan'a seyahata çıkmasından önce Kabul'da Nakşbendiler'le (mesela Hâce Ubeyd Kabulî) işbirliği yapmış olması muhtemeldir. O, Keşmir'de ikamet eden kübrevî şeyhiyle (Baba Velî ö.1011/1602) bir müddet diyalog kurduktan sonra, Muhammed Hâcegî İmkenegî'nin (ö.1008/1600) eğitiminde velayeti²⁷ elde ettiği Semerkand'a gitmiştir. Baki Billâh, şeyhi İmkenegî'nin ölümünden sonra bir yıl kadar Lahor'da kalmıştır. Daha sonra Delhi yakınındaki Firuzî sınırında, giderleri Ekber'in vezirlerinden biri olan Şeyh Ferid Buharî tarafından karşılanan bir tekke kurmuştur.²⁸

Muhammed Baki Billâh kırk yaşında vefat etmeden önce Delhi'de kaldığı birkaç yıl zarfında bir çok tanınmış mürit yetiştirmiştir.²⁹ Baki

hakkında daha geniş bilgiler için bkz. David Damrel, *Forgotten Grace: Khwaja khawand Mahmud Naqshbandî in Central Asia and Mughal India*, (Basılmamış Doktora Tezi), Duke University, 1991.

26 Kişmî, *Nesemât*, ss. 153-154.

27 "Yakınlık" anlamında kullanılan "vilayet" ve "koruma ve otorite" anlamlarındaki "velayet" kelimelerinin her ikisi de Arapça "v-l-y" kökünden türetilmiştir. Anlamları:

a. Her iki kelime de kutsal otoritelere atfedildiğinde aynı anlamı paylaşırlar.

b. Kısa sesliler normal olarak Arapça'da iki sözcük arasında ayırım yapmak için yazılmamıştır. Benim "dostluk" olarak çevirmeyi tercih ettiğim "vilayet" kullanımında alimler ittifak etmiştir. Yakınlığa ilişkin şey, fizikî mesafeyi içermez.

Bu iki terim ve velî fikri üzerine en detaylı tartışma için bkz. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints: Prophetie et Sainte dans la Doctrine d'Ibn Arabî*, Gallimard, Paris 1986, ss. 35-39.

28 Mânevî, *Gülzâr-ı Ebrâr*, s. 477. O, Mir Murtaza Han olarak da tanınır.

29 Muhammed Baki Billâh hakkında daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Haşim Kişmî, *Zübdetü'l-makâmât*, Işık Kitabevi, İstanbul 1977; Muhammed Sadık Dihlevî Keşmirî Hemedânî, *Kelîmâtü's-sâdikîn*, haz.: Muhammed Salim Ahtar, Mektebe-i İlmiyye, Lahore 1988, ss. 161-169.

Muhammed Baki Billâh'ın bütün eserleri *Külliyât-ı Baki Billâh* (haz.: Ebu'l-Hasan Farukî ve Burhan Ahmed Farukî, Dîn-i Muhammedî Press, Lahore, ts.) adlı çalışmada toplanmıştır. XI/XVII. Yüzyılın müslüman önderlerini konu edinen birkaç biyografi eserinden biri olan *Nüzhetü'l-havâtır*'ın III. cildinde Baki Billâh'ın

Billâh'ın önde gelen müritlerinden biri olan Taceddin Senbhâlî (ö.1050/1640-Mekke), müşşidinin vefatından sonra ikamet yerini Hicaz'a taşımıştır.

Taceddin Efendi'nin müritleri, Nakşbendiyye'yi Mısır ve Yemen'de yaymışlardır. Baki Billâh'ın diğer bir büyük müridi Hamidüddin Ahmed (ö.1043/1633-Agra), Firuzabad'da dergâhın faaiyetlerini devam ettirmiş ve Baki Billâh'ın ölümünden sonra, onun iki oğlunu yetiştirmiştir. Husamüddin Efendi, Ebu Fazl'ın kızı ile evlenmiştir. Ekber yönetiminin görevine son verilmeden ve Baki Billâh'ın sadık bir müridi olmadan önce, hükümette yüksek bir makam elde etmişti.

Baki Billâh, Delhi'ye ulaştığı zaman, Moğol hükümdarı Ekber 972/1564'te yayan bir şekilde pek çok defa Muinüddin Çişti'nin türbesine giderek, ziyarette bulunmuştur. Ekber, babası Humayun gibi Nakşbendiyye'ye özel bir himaye sağlamamıştır. Ancak, duası ve tevessülüyle yaşayan ilk oğlunun doğumunu çabuklaştırdığına inandığı Salim Çişti'yi de ziyaret etmiştir. Ekber'in Çişti ekolüne yakınlaşması özellikle Nakşbendiler'i kızdırmıştır. Bu durum Nakşbendiler'i sadece siyasî olarak kenara itmiyor; aynı zamanda çiştiler, sarayda Nakşbendiler'in İslâm Hukuku'nun yasakladığını iddia ettikleri semâ' gibi ameller yapar olmuşlardır. Ahmed Sirhindî'nin, Ekber'in ölümünden sonra müslüman gruplara yoğun desteği de bu siyasî durumlarla ilgilidir.

Hâce Ahrâr tarafından oluşturulan Hindistan'daki Nakşbendî-Timurlu işbirliği örneği, Hindistan müslüman toplumu arasında Nakşbendî öğretilerinin yayılmasını kolaylaştıran Timurlu rejiminin İslâmî kimliğini desteklediği görülür. Moğol İmparatorluğu'ndan XIV/XX. Yüzyıla kadar devam eden Nakşbendî-Timurlu ittifakı, Nakşbendiler ile Afganlılar arasında dinî ve sosyal bağların gelişmesiyle Hindistan'da kendi örneklerini oluşturmuştur. Nakşbendî şeyhlerin siyasette etkili olmalarının yanısıra, yöneticilerle çeşitli dostluklar tesis edilmiştir. Nakşbendî şeyhler, sadece Moğolların yönetim işlerine aracılık ve danışmanlık yapmamış, aynı zamanda ilahî emrin mevcut yönetimin lehine olduğunu varsaymışlardır. Bu Orta Asya mirası,

silsilesinden 32 meşhur nakşbendî, 26 nakşbendî-müceddidî ve 5 Orta Asyalı şeyhin hayat hikâyesi vardır. Bkz. Abdulhay el-Hasenî, *Nüshetü'l-Javâtır*, c. III.

Hindistan müslümanlığı üzerinde süregelen bir baskı oluşturmuştur.

Nakşbendiyye-Müceddidiyye'nin Hindistan'da Yayılışı

Şeyh Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624), Nakşbendî tarihinin üçüncü aşamasını başlatmıştır. *İkinci bin yılın yenileyicisi* diye de anılan Sirhindî, Baki Billâh'ın müritlerinin en seçkiniydi. Sirhindî, Bahauddin Nakşbend'den sonra toplumda tasavvufun rolünü yeniden belirleyen ve Nakşbendî tasavvufî eylemlerinin alanını genişleten önemli bir simadır. Tarikatin isminin Nakşbendîlik'ten, Nakşbendiyye-Müceddidiyye'ye (kısaca Müceddidiyye) çevrilmesi, Sirhindî'yi daha sonraki Nakşbendiyye'nin bir kurucu şahsiyeti yapan etkisinin önemini yansıtmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.) adımlarını takip etme amacıyla oluşturduğu fikirlerini, dönemin geleneksel görüşlerine karşı tez olarak sunmuştur. Sirhindî'nin sünnî anlayışı tavizsiz yorumlayışına göre, Hindistan müslümanlarını tanımlamaya vurgu yapması, doğrudan Ekber'in resmî politikasıyla çatışmaktaydı. Dinî topluluklar arasındaki farkları ortaya çıkaran süreci hızlandıran Hz. Muhammed'in (s.) müslümanlar için örneği, diğer hareketlerde yığun bir şekilde vurgulanmamıştır. Kısa bir zaman diliminde, Müceddidî siyasî tesir ve anlaşmalar, Hindistan'daki müslümanların kendi kimliğini sürekli olarak etkileyen Moğol hükümetindeki her şeyi mübah görme eğilimlerinin terkedilmesine katkı sağlamıştır. Hindistan Nakşbendîler'i, 1119/1707'de Evrengzib'in ölümünden sonra Moğol İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar yöneticilere danışmanlığa devam etmişlerdir. Sirhindî'nin etkisi, sadece siyasî olmamıştır. XVIII. Yüzyıla kadar müceddidîler, diğer bütün Hindistan Nakşbendî silsilelerine hakim olmuşlardır. Sirhindî, Hz. Peygamber'in (s.) sünneti ve ilahî hükümlere (şeri'at) bağlanmayı tasavvufî tecrübenin esası olarak sunmasında o kadar ikna edici olmuştur ki, şu anda hemen hemen bütün dünyadaki Nakşbendîler kendilerini Müceddidî olarak tanımlamaktadırlar.³⁰

30 Günümüzde mevcut olan ve kendilerini Halidîler diye tanımlayan Nakşbendîler, esasen Müceddidiyye geleneğine dayanmaktadırlar. Çünkü, silsileleri genellikle Seyfüddin vasıtasıyla babası Muhammed Masum'a ve onun vasıtasıyla da Ahmed Farukî Sirhindî/İmâm-ı Rabbânî'ye bağlanmaktadır. Bu makale'nin bazı kısımlarında da işaret edildiği üzere, Nakşbendî-Müceddidî geleneğine mensup olan sufiler, Halid-i Bağdâdî'den sonra kendilerini Nakşbendî-Halidî olarak tanımlamaktadırlar. (Çev.).

Babası Abdulahad meşhur bir çıştî-kadirî ve alim olan Sirhindî, üç aydan daha az bir zamanda Baki Billâh'ın halifesi olacak kadar sıradışı manevî yeteneğini/istidadını sergilemiştir. Onun manevî başarıları, Ekber'in sarayına mensup bir çok kimseyi de kapsayan oldukça geniş mürit kitlesini cezbetmiştir. Sirhindî, ölümünden kısa bir süre önce, ilk halife Hz. Ebu Bekir'den daha üstün bir manevî mertebeye ulaşmış olduğunu iddia ettiği gerekçesiyle İmparator Cihangir tarafından hapsedilmiştir.³¹

Sirhindî'nin Halifeleri

Sirhindî, 1032/1623'te ortanca oğlu Muhammed Masum'u (ö.1079/1668) kendisinin vekili ve sonra da kayyûm olarak ilan etmiştir.³² İmparator Cihangir'le³³ yazışan babası gibi, Muhammed Masum da Hindistan'da İslâmî politikaların benimsenmesi ve teşvik edilmesi için hükümet üyelerine cesaretlendirici mektuplar yazmıştır.³⁴ Dara Şikoh'un küçük

31 Nakşbendîler, Cihangir'in Şî'î hanımı Nurcihan tarafından başlatılan Şî'î entrikalarından dolayı Sirhindî'nin hapsedildiğini iddia etmektedirler. Güya bu önlem, mahkeme heyetinin emrine gereken saygıyı Sirhindî'nin göstermediği gerekçesiyle acele bir şekilde alınmıştır. Bu tartışma, Sirhindî'nin yaşadığı dönemden bugüne kadar süren bir çok meseleden birisidir. Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, (McGill Queen's University Press, Montreal 1971) adlı özet biyografisinde Sirhindî'nin imajını, çağdaşlarının algılamalarını, şu ana kadar onu savunanlar ve eleştirenlerin Sirhindî'yi nasıl yorumladığını tartışmaktadır. Sirhindî öncesi bakış açısından, Muhammed İkbâl Müceddidî *Ahwâl wa Athar-i Abdullâh Khushagî Qusurî*, (Ashraf Press, Lahore 1972) adlı çalışmasında Friedmann'ın kullandığı kaynaklara, Friedmann'ın kullanmadıklarından da bilgiler ekleyerek, XI/XVII. Yüzyılın bir çok kaynağını eleştirel olarak incelemiştir. Sirhindî üzerine en mükemmel ilmî değerlendirmeler, Zafer Hüeyin'in *Hadrat Mujaddid-i Alf-i Thanî*, (Idara-i Mujaddidiyah, Karachi 1983) ve Muhammed Mesud'un *Sirat-i Mujaddid-i Alf-i Thanî*, (Medina Publishing Company, Karachi 1974, ss. 164-214) adlı eserleridir.

32 Kayyûm veya kutbu'l-aktâb, yeryüzünde sufilerin en üst manevî makamında olduğu düşünülen hayattaki kişidir. Muhammed Masum'dan sonra diğer iki kayyûm, onun oğlu Hüccetüllâh Nakşbend (ö.1114/1702) ve torunu Muhammed Zübeyir (ö.1152/1740)'dir. Her ikisi de Muhammed Masum'un soyundandır.

33 Sirhindî, Ekber ve Cihangir'in iktidarlarında hükümette görevli şahıslara pek çok mektup yazmıştır. Bu mektupların tahlili için bkz. J.G. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic*, Het Oosters Instituut, Leiden 1992, ss. 16-17.

34 Evrengzib'e yazılan beş mektup, Muhammed Masum, *Mektûbât-i Masumiyye*

kardeşi prens Evrengzib'in, 1076/1666'da Şah Cihan'ın ölümünden hemen sonra Sirhind'de Hâce Masum'un evini ziyaret ettiği ve orada onun müridi olduğu ifade edilmektedir.³⁵ Daha ötesi, Muhammed Masum *Mektûbât*'ındaki bir belgede ve oğlu Hücetüllâh Nakşbend (ö.1114/1702), Evrengzib'in bir dönem Nakşbendî sâliki olduğunu açıklamaktadırlar.³⁶

İki prens arasında vekalet savaşı ortaya çıktığı zaman, Evrengzib'in Nakşbendîler'in desteğine başvurduğu söylenmektedir. Sufiler, yöneticiler adına ilahî nurun odağı ve vasıtası olmak için uzman idiler. Muhammed Masum, hacca gitmek için hazırlanan yeğeni Şeyh Sadüddin - Muhammed Said'in oğlu - ve kendi oğlu Muhammed

(haz.: Gulam Mustafa Han, Walend Military Press, Karachi, ts.)'de toplanmıştır. I. Ciltte yer alan 64 mektup Evrengzib daha imparator olmadan önce kaleme alınmıştır. II/5, III/6, 122, 221, 227. mektuplar Evrengzib imparator olduktan sonra yazılmıştır. Ahmed Sirhindî'nin soyundan gelenlerin, Evrengzib'e, onun aile fertlerine ve Moğol sarayının üyelerine yazdıkları mektupların değerlendirmesi için bkz. S. Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India: From Sixteenth Century to Modern Century*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1983, c. II, ss. 482-491.

İmparator Şah Cihan ve prens Dara Şikoh'un (ö.1069/1659), Srinagor'da Kadiri şeyhi olan Molla Şah'a bıraktığı vakfiyesine göre, Muhammed Masum'un onlara mektup yazması için herhangi bir neden yoktu.

- 35 Hâce seyfüddin, *Mektûbât-ı Seyfüddin*, der.: Muhammed Azam, haz.: Gulam Mustafa Han, Said Art Press, Hyderabad, ts., mno: 183, ss. 123-124; Müceddidî, *Hasenât*, s. 112'de iktibas edilmiştir. Masum'un oğlu ve halifesi Seyfüddin'e göre Evrengzib, üç kez Muhammed Masum'un manevî huzuruna gelmiştir. Seyfüddin, *age*, mno: 84, s. 123; İktibası içi bkz. Müceddidî, *Hasenât*, s. 112.

Evrengzib, Sirhind'e gitmiş ve 1048/1638'de resmen Muhammed Masum'un müridi olmuştur (Kemalüddin Muhammed İhsan Sirhindî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, Lahore, ts., c. II, ss. 38-39). Fazla itibar edilmeyen bir Nakşbendî kaynağında bu bilgi iktibas edilmiştir (Müceddidî, *Hasenât*, s. 111). Evrengzib'in Nakşbendî bağlantısı abartılmamalıdır. O, hayır duasını almak için Bahauddin Şuttarî Burhanpurî'yi de birkaç kez ziyaret etmiştir. Hatta kendi naaşının, Zeynüddin Çiştî'nin kabrinin yakınına defnedilmesini vasiyet etmesi, iktidarının son döneminde Nakşbendîlik'e özel bir eğiliminin olmadığını göstermektedir. Carl Ernst, sufi tarih yazmalarının eğilimlerini detaylı bir şekilde açıklamıştır. Carl Ernst, *Sufi Center*, State University of New York Press, Albany 1992, ss. 38-61.

- 36 Muhammed Masum, *Mektûbât*, mno: 6, 122, 194, 220, 221, 227; Hücetüllâh Nakşbend, *Vesiletü'l-kabul ilâ'llâhi ve'r-rasul*, Said Art Press, Sind 1963, s. 139; İktibas için bkz. Khaliq Ahmad Nizami, "Naqshbandî Influence on Mughal Rulers and Politivs", *Islamic Culture*, January 1965, 43/1, ss. 49-50.

Eşref'in her ikisinin de Evrengzib'e uğramalarını emretmiştir.³⁷ Masum ve büyük oğlu Sibgatullâh Mekke'ye gitmişlerdir. Sibgatullah, Kadiriyye'nin kurucusu Abdulkadir-i Geylanî'nin (ö.561/1166) ruhaniyetinden istimdâd etmek için Bağdat'a gönderilirken; Muhammed Masum, Evrengzib'in zaferi için kutsal topraklarda dua etmek, ulema ve sufilerin manevî desteğini sağlamak için orada kalmıştır. Amaç, Abdulkadir Geylanî'nin Dara Şikoh'a manevî teveccühünün kaldırılmasıdır. Çünkü Nakşbendîler, Dara'nın isminden sonra Hanefî ve Kadirî nibelerinin yazılması terkedildikten sonra, Kadiriyye'deki değerinin uzun sürmeyeceğini düşünmekteydiler.³⁸ Abdulkadir Geylanî'nin yardımını kaybetmesiyle Dara'ya kendi güçsüzlüğü gösterilerek, ilahî nurun yansımından mahrum bırakılacaktı. Nakşbendîler'in bu manevî lobi ve dua hücumunu yapıp-yapmadıkları konumuz değildir. Bu eylemler, Şah Cihan yönetiminin ilk dönemine ait genel tavrı yansıtmaktadır. Sufilerin, bu nedensel düzlemi etkilemek için en fazla güce sahip olduğu ve bu etkileme sayesinde dünyanında değişeceği düşünülmüştür.

Sirhindî Sonrası Moğol Yöneticileriyle İlişkiler

Evrengzib'in zaferiyle, dinî birlik yaklaşımının; yani, her dinin eşit değerde olduğu anlayışının Moğol desteği sona ermiştir. İslâm'ın müslüman kimliğine ilişkin tam belirtileri vurgulayan Müceddidî tanımlamaları resmîyet kazanmıştır. Sirhindî'nin ailesinden veya silsilesinden manevî nesli Evrengzib'e danışmanlık yapmaya devam etmiştir. Bundan dolayı bir çok Nakşbendî-Müceddidî aile fertlerinin ve müritlerinin Moğol yönetiminde iş bulması sürdürülmüştür.³⁹

Nakşbendîler'in Evrengzib'in son politikaları üzerinde bu kadar

37 İhsan Sirhindî, *Ravzatu'l-kayyûmiyye*, c. II, s. 91; İktibas için bkz. Müceddidî, *Hasenât*, s. 126. Muhammed Eşref'in savaş alanında ilahî yardım için dua etmesiyle, Evrengzib'in zafer kazanmasına destek olunmuştur. Dara Şikoh, 1063/1652'de Kandeher seferinde sufilere ek olarak, Tantri ve Hindu din adamlarını da yanına almıştır. Ancak, buna rağmen savaşı kaybetmiştir. Rizvi, *A History of Sufism in India*, c. II, s. 414.

38 Müceddidî, *Hasenât*, ss. 126-127. Profesör Müceddidî, Sibgatullah tarafından yapılan bütün önemli katkıların zikredildiği pek çok çağdaş kaynağı sayfa numarası vermeden sıralamaktadır.

39 Evrengzib ile döneminin Nakşbendîler'i arasındaki yazışmaları yansıtan mektupların analizi için bkz. Müceddidî, *Hasenât*, ss. 126-159.

fazla etkili oldukları gerçekten şüpheli olmasına rağmen; onlar, Ahrâr ve müritlerinin benimsediği toplumun ileri gelenlerini etkileme tarzıyla sünni İslam'ın teşvik edileceğine inanmışlardır. Aynı zamanda bu şeyhler ve onlar tanınmış halifelerinin sufi yolunu benimseyen, İslamî hükümlere ve Sünnet'e samimiyetle sarılmak üzere teslim olan binlerce müridi mevcuttur. İmparatorun bakış açısından siyasî çözüm olarak, dinî önderlerin desteklediği dinen meşru sayılan bir hükümet oluşturulmuştur. Timurlular'ın, manevî güç kazanmak ve etki alanlarını daha fazla genişletmek için düşünürleri hatırlaması da, aynı sonucu sağlamıştır. Moğolların, sadece siyasî yönetimin başarısı için seccadenişinlerin dua etmesi şartıyla türbelere arazi bağışı yaptıkları bazı dumumlarda mevcuttur.⁴⁰

Siyasî yönetimin bu toprak bağışları neticesinde, bir çok Nakşbendînin sahip olduğu menkul ve gayr-i menkulleri artmıştır. Nakşbendîler'in himayesi ve hizmetlerinden yararlanmayan Humayun ve Şah Cihan gibi Moğol imparatorları bile, bu önemli işlerin bütününe yerine getirmek için kendi sufi taraftarlarını desteklemişlerdir. Siyasî düşüncelerin bütününde Moğol-sufi ilişkilerindeki hakimiyet hüküm sürmüştür. Bir imparatorun hayatiyetini sürdürmesi, onun üst seviyeden bilge siyasî faaliyetine bağlıydı. Cihangir, Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının ikinci cildinin 1028/1619'da ortaya çıkışından hemen sonra, Ahmed Sirhindî'ye karşı tavır almada tereddüt etmemiştir. Bunun ardından Sirhindî'nin hapsedilmesi, Cihangir'in krallığındaki uyumsuzluğu azaltma gereksinimini yansıtmaktadır. İmparator Şah

40 Bu ifade 25 Rebiu's-sani 1141 tarihli bir çeknâmeye ait kopyanın özet çevirisinin bir kısmı ve Multan'daki Bahaulhak'ın kabri için bkz. David Gilmartin *Empire and Islam*, Oxford University Press, Delhi 1989, s. 45.

Belki "mutlu olmak için dua etmek", sıradan bir edebî nezaket olarak tasavvur edilebilir. Ancak, bunun diğer bir alternatifi olan "bir şeyin helakî için dua etmek" başkadır. Çağdaş Pakistan politik hayatında hukukî düzenlemelerle Pir Mankî hakkında, başkan Eyüb'ü desteklemeyen Seçmenler Kurulu üyelerini açık hak arama eyleminden vazgeçirmek için gayret etmesinin ardından, "ilahî gazap için dua etmeğe çağırması" sebebiyle dava açılmıştır. *Pakistan Times*, 21.12.1964; Adrian C. Mayer tarafından, "Pirs and Murshid: An Aspect of Religious Leadership in West Pakistan", (*Middle Eastern Studies*, January 1967, c. III, s. 166) adlı çalışmasında iktibas edilmiştir. Daha sonra başkanlık seçim yönetmeliğinin, "ilahî hoşnutsuzlukla seçmenleri tehdit etmeyi" yasaklayan ifadeyi içermesiyle yeniden düzenlenmiştir. *Pakistan Times*, 12.1.1965; İktibas için bkz. Mayer, s. 169.

Cihan, Lahor'daki elçilerinin Benuri muhitinde Afganları tehdit eden on bin kişi olduğunu rapor tmesi üzerine, hemen harekete geçerek Seyyid Adem Benurî'yi (ö.1053/1644) 1052/1643'de Hicaz'a sürmüştür.⁴¹ Bunun gibi Evrengzib'in Sirhindî'ye ait *Mektûbât*'ı yasaklaması, onun Nakşbendîler'le daha önce mevcut işbirliğini yalanlamamaktadır. Siyasî meseleler kendi alanlarındaki karşılıklara ve manevî konular da manevî tepkilere muhtaçtır. Sufiler haddi aşmadıkları sürece Moğollar için yararlıydılar. Bunun aksi sözkonusu olduğu zaman, imparator hemen bunların kendi meseleleri olduğunu sufilere hatırlatmıştır.

Evrengzib Sonrası: Şah Veliyyullah ve Mir Dard

Evrengzib'in 1118/1707'de ölümünden sonra, Hindistan Moğol İmparatorluğu parçalandığı için, XII/XVIII. Yüzyıl Hindistan İslam tarihinde başka bir çağ başlamıştır. Ahmed Sirhindî'nin müritleri, aynı tarikatın devamı olan diğer ekolleri gölgede bırakan en ünlü Nakşbedîler olmuşlardır. Bu manevî silsilenin bir üyesi olan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö.1176/1762), Ahmed Sirhindî'nin yenileme/tecdîd geleneğini sürdürmüştür. O, döneminin en meşhur Hintli müslüman alimi olarak tanınmaktadır. Şah Veliyyullah, tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvufta çok yönlü bir alim olup, bu allâmeliği temelinde uluslararası bir üne sahip olmuştur. Onun en meşhur eseri *Hüccetü'llahi'l-baliğa*, Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde araştırma amaçlı kaynak olarak kullanılmıştır.⁴² Şah Veliyyullah, İslamî konuların orijinal sentezini yaparak; hadis alimliği temelinde dayalı farazî hukuk kurallarını düzenlemekle, ya da şühudî ve vücudî tevhid anlayışlarının çatışmadığı, ancak her ikisinin de tasavvufta tamamlayıcı fonksiyonları olduğunu göstermekle aklî yeteneğini ispat etmiştir. Onu, İslâm'ı yeniden ihya etmeğe çalışan Şah Veliyyullah olarak dinî bir önder yapan zıt eğilimleri uzlaştırıcı becerileri ve ilmî başarıları, tasavvufî tecrübesiyle uyum göstermiştir. O, Hindistan müslümanlarının Hz. Peygamber'in (s.) sünnetine uymayan eylemlerini ayıklamağa gayret ederken, sadece Ahmed Sirhindî'nin yenileme/tecdîd geleneğini takip

41 Açıkça ifade edilmemesine rağmen, Afganlar'ın çoğu esasen askerdi. Gulam Server Lahurî, *Hazinetü'l-asfiya*, Nawal Kishor Press, Lucknow 1864, c. I, ss. 630-31.

42 Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawî*, EJ. Brill, Leiden 1976.

etmemiş; aynı zamanda XIX-XX. Yüzyıl sufileri için de örnek teşkil etmiştir.

Şah Veliyyullah'ın Nakşbendî ekolüne mensup olan çağdaşı Mir Dard da (ö.1199/1785) Delhi'de yaşamıştır. Mir Dard'ın, Nakşbendî-Müceddidî şeyhlerden Şah Sadullah Gülşan (ö.1140/1728) ve sonra Muhammed Zübeyir'in (ö.1152/1740) müridi ve halifesi olan babası Muhammed Nasır Andalib (ö.1172/1759), benimsediği tasavvufî metodunu "Tarikat-ı Muhammediyye" diye isimlendiren ilk Hintliydi. Bu tanımlama, XIII/XIX. Asır Kuzey Afrika'da İdrisiyye, Senusiyye sufileri ve Hindistan'da Rai Beillyli Ahmed Şahid (birbirlerini etkilediklerine dair herhangi bir tarihî delil olmamasına rağmen) tarafından da kullanılmıştır. Mir Dard, bu yeni yolu nasıl isimlendirdiğini babasına sorunca, o da şöyle cevaplamıştır:

"Eğer benim niyetim öyle olsaydı, diğerlerinin yaptığı gibi tarikatı kendi adıyla isimlendirirdim. Fakat, bizim hepimiz benlik denizinde kaybolan ve bir okyanusta boğulan çocuklar gibiyiz. İsmimiz Hz. Muhammed'in (s.) ismidir. Zira, bizim alametimiz Hz. Muhammed'in (s.) işaretidir. Sevgimiz, Hz. Muhammed'in (s.) sevgisi, iddiamız da Hz. Muhammed'in iddiasıdır. Birisi bu tarikatı "Tarikat-ı Muhammediyye" diye isimlendirmeliydi. O, tamamıyla Hz. Muhammed'in (s.) yoludur. Zira biz, ona herhangi bir şey eklemedik. Bizim davranışımız, Hz. Peygamber'in (s.) davranışdır. Çünkü, bizim yolumuz Hz. Muhammed'in (s.) yoludur."⁴³

Hem Mir Dard, hem de Şah Veliyyullah Allah'a giden yolları, Peygamberlerin yolu/tarikat-i nübüvvet ve onlardan daha alta Allah'ın velîlerilerinin yolu/tarikat-i velayet şeklinde ikiye ayırmışlardır. Şah Veliyyullah gibi Mir Dard'ın da peygambere vurgu yapması, XIII/XIX. Yüzyıl Hindistan'ındaki müslüman kimliğine ait kavramları etkilemiştir. Muhammedî yol, 1820'lerde İngilizlere ve Sihlere karşı mücadele içinde olan Hintli müslüman özgürlük savaşçıları da kapsamıştır.

Müceddidiyye ve Diğer Nakşbendî Eğilimler

Şah Veliyyullah, Hindistan Nakşbendiyye'sinin bütün büyük kollarına ait silsilelerin birleştiği noktayı temsil etmiştir.⁴⁴ Şah Veliyyullah, bütün

43 Annemarie Schimmel, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India*, E.J. Brill, Leiden 1976, s. 42.

44 Şah Veliyyullah'ın Nakşbendiyye'ye ilk intisabı, dört farklı Nakşbendî şeyhten icazet alan babası Şeyh Abdurrahim (ö.1131/1719) vasıtasıyla olmuştur.

bu sekiz Nakşbendî eğilimlerden, en çok öğretici ve en az bozulmuş tarikat olarak tanımladığı Nakşbendiyye-Müceddidiyye'yi tercih etmiştir.⁴⁵ Bu tarikat, İslam hukukunun sünnî yorumuna göre yaşayan ve Hz. Peygamber'in (s.) fiillerini/amellerini örnek alan yenilikçi bir sufi yoludur. Şah Veliyyullah, Nakşbendî intisabını Müceddidiyye ile neredeyse aynı tutmaktadır. Ebu'l-Ulâ ve Baki Billah'ın öğretilerini benimseyen diğer bazı Nakşbendiyye alt kolları, onların anlayışlarına göre şeriatın yasakladığı bir eylem olarak düşünülen ve vecdi elde etmek için raksla birlikte icra edilen semâ' konserlerini dinlemektedirler. Ebu'l-Ulâ'ya bağlı bir başka kol, Çiştî semâ' ihtifallerini Ahrârî zikriyle birleştirmiştir. Fakat bu kol, Güney Asya'da pek yayılmamıştır.⁴⁶ XII/XVIII. Yüzyılın daha ilk kısmından önce Baki

Babasının dört şeyhi şöyle sıralanır: 1. Ahmed Sirhindî'nin manevî evladından Adem Benurî'nin (ö.1053/1644) silsilesinden Seyyid Abdullah Ekberâbâdî, 2. Ubeydullah-ı Ahrâr'ın silsilesinden Ebu'l-Ula Ekberâbâdî'nin (ö.1061/1651) manevî evladı Emir Ebu Kasım Ekberabâdî, 3. Baki Billah'ın oğlu Hâce Hurd, 4. Ebu'l-Ula Ekberabâdî'nin oğlu Emir Nur Ulâ (ö.1081/1671). Şah Veliyyullah, *İntibâh fî selâsili evliyâi'llâh*, Punjab Electric Press, Lyallpur, ts., s. 31.

Şah Veliyyullah, babası ve diğer hocaları hakkında *Enfâsü'l-ârifîn*, (İslamî Kütübhane, Multan, ts.) adlı eserini yazmıştır.

Ebu'l-Ulâ'nın, Ahrarî silsilesi için bkz. Ebu'l-Ulâ Ahrârî, *İsrâr-ı Ebu'l-Ullâ*, Shamsi Machine Press, Agra, ts., ss. 5-8. Bu Müceddidî olmayan ekolün, Gaye, Bihar ve Agra'daki sufi dergahları bugün faal haldedir. En azından XIX. Yüzyıla kadar, Agra'daki dergahta Hâce Ahrâr'ın torunları seccadenişindiler. Hamid Algar'ın, "Ahrâr'ın soyundan torunları XI/XVII. Yüzyılda ölmüştür" (Algar, "A Brief History", s. 19) değerlendirmesinin aksine bir görüştür.

Babasından intisabı, Nakşbendî-Müceddidî olmayan bazı manevî dersleri de kapsamaktadır. Şah Veliyyullah, Muhammed Masum'un manevî soyundan Molla Delil Kaganî'den bu dersleri öğrendiğini zikreder. Sufi alim Ebu Tahir Muhammed (ö.1101/1690), Şah Veliyyullah'ı Medine'de Nakşbendiyye'ye intisab ettirmiştir (Baljon, *Religion and Thought*, ss. 506). Ebu Tahir, Şaziliyye, Şüttariyye, Sühreverdiyye ve Kübreviyye'ye müntesipti. Ebu Tahir'in üç Nakşbendî bağı şöyledir: 1. Abdurrahmân-ı Câmî (ö.898/1492) silsilesinde Ahrarî olmayan müride sahip Babası İbrahim Kuranî (ö.1101/1690), 2. Ahrârî silsilesinden Ahmed-i Nahî (ö.1130/1717-Mekke) ve 3. Baki Billah'ın büyük halifesi Tacuddin Senbhalî'nin manevî evladı Abdullah Basrî.

45 Şah Veliyyullah, *İntibâh*, s. 85. Daha sonra Şah Veliyyullah, Çiştîyye, Sühreverdiyye ve Kadiriyye gibi Hindistan sufi ekolleri hakkında geniş açıklamalar yapmaktadır.

46 Abdulhay, *Nüzhe*, c. V, s. 22; Şah Emir Ebu'l-Ulâ Ahrârî, *İsrâr*, s. 21. Günümüzde Agra, Bihar ve Gaya'da Ebu'l-Ulâ silsilesine bağlı dergâhlar mevcuttur. Halî

Billah'a bağlı Müceddidî olmayan kollar, güçlü müceddidîlerin de içinde bulunduğu Hindistan'daki etkisini açık bir şekilde kaybetmiştir.⁴⁷ Buna ek olarak, Hâce Hâvend Mahmud (ö.1052/1642-Lahor) ve Baba Şah Muhammed Musafir'in (ö.1126/1714-Evrengebad) Güney Asyalı halifesi tarafından temsil edilen diğer Müceddidî olmayan Nakşbendiyye kolları, öğretilerini devam ettirme ve müritlerini artırmada başarılı olamamışlardır.⁴⁸ Ahmed Sirhindî'nin vefat ettiği yüzyılda Nakşbendiyye-Müceddidiyye, Hindistan'daki Nakşbendîler arasında hakim konumunu sürdürmüştür.

Nakşbendîler arasında Müceddidîler'in üstünlüğünü tahlil etmek için, Bruce Lawrence'in manevî meziyetlerinden dolayı dinî simaların ölümlerinden sonra menkabelerini anlatan biyografi tarzındaki eserleri açıklamak amacıyla kullandığı üç faktöre baş vurabiliriz. Lawrence başarılı bir şekilde, Nizamüddin Evliya'nın (ö.725/1325) devam eden şöhreti bağlamında Çiştîyye'nin kamu kabulünü, şu üç kapsamlı aşamada ele almaktadır: Birincisi, bir sufi önderin yaşadığı dönemin önde gelen kesiminin örnek alınacak davranış ve tutumlarına ilişkin tasavvur ettikleri ölçütlere nasıl uyum sağlayabildiğini kapsamaktadır. İkincisi, bu sufi önderin aile üyelerinin fonksiyonunu yansıtan edebî eserler ve sözlü gelenekle canlılığını devam ettiren tarihî şöhrete dayanmaktadır. Üçüncüsü ise, onun için bir türbe inşasıdır.⁴⁹

Lawrence'in düşüncesinin bu üç unsurundan ikisi, Sirhindî

Ebu'l-Ulâ'î'nin (ö.1250/1835) Haydarabad ve Deccan'da pek çok müridi vardır (Ata Hüseyin, *Keşfiyâtül'l-Arifîn*, Gaya 1932, ss. 105-106). Ata Hüseyin'in (ö.1311/1894-Gaya) Mir Eşref Ali gibi bazı halifeleri, öğretilerini Haydarabad, Bombay ve Dakka'ya yaymışlardır. Bu bölgelerde dergâhları hâla mevcuttur.

- 47 Baki Billah'ın küçük oğlu Hâce Hurd, Ahmed Sirhindî tarafından eğitilmiştir. (Şah Veliyyullah, *İntibâh*, s. 31). Abdülhak Muhaddis Dihlevî'nin oğlu Nurullhak Meşrakî (ö.1073/1662), Baki Billah'ın önde gelen müritlerinin müntesibi olmak yerine, Sirhindî'nin oğlu ve halifesi Muhammed Masum'un bir müridi olmuştur. Rahman Ali, *Tezkire-i Ulema-i Hind*, Nawal Kishor Press, Lucknow 1894, s. 246.
- 48 Hâvend Mahmud hakkında daha fazla bilgi için bkz. Damrel, agm. Baba Musafir, ve Deccan Nakşbendiyye çevresi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Digby, "The Naqshbandis in the Deccan", ss. 167-207.
- 49 Bruce B. Lawrence, "The Chishtiyya of Sultanate India: A Case Study of Biographical Complexities in South Asian Islam", *Charisma and Sacred Biography*, ed.: Michael A. Williams, American Academy of Religion, Chambersburg 1982, ss. 52-53, (dipnot, 221).

açısından geçerli değildir. Eğer ilk unsur kabul edilirse, Sirhindî'nin dönemdeki önde gelen şahısların belirlediği şöhretin ötesine geçemediği sonucu çıkar. Halbuki o, Cihangir'in bir yıl hapis mahkumiyeti verdiği ve Evrengzib'in *Mektubât* okutmakla görevlendirdiği Abdülhak Dihlevî'den eleştiri mektupları almıştır.⁵⁰ Sirhindî bağlamında türbelere ilişkin üçüncü unsur ele alındığı zaman; bu, onun bütün Hindistan'ı kapsayan şöhretine vefatından sonra yeni bir boyut katmamıştır. Ravza-i Şerif, Sirhindî'ye ve onun soyundan gelen dört kayyûma ev sahipliği yapan her 28 Safer'de (büyük bir zatın ruhunun Allah'a kavuştuğuna inanılan tarih) gerçekleştirilen yıldönümü törenleri için diğer ülkeler ve coğrafyalardan Nakşbendîler'in ziyaret akınuna uğramaktadır. Bu şekilde yapılan yıllık urs töreni, bir Nakşbendî eylemidir. Ancak bu törenlere, Muinüddin Çiştî ve Nizamüddin Evliya Gesudaraz'ın türbelerine yapılan ziyaretler kadar kalabalık gönüllüler katılmamaktadır. Sirhindî'nin hala revaçta olan şöhretindeki bir faktör olarak türbeye rol paylanması, kesinlikle onun çağdaşı olan önderlerin nazarında olumsuz bir görünüme sahip değildir.

Bununla birlikte Lawrence'in manevî kahramanın oluşmasındaki ikinci unsur olarak zikrettiği "tarihî ün", Nakşbendî-Müceddidî geleneğinin Sirhindî'ye sınırlı edebî süreklilik derecesi sunduğu boyutla ilgilidir. Sirhindî'nin vefatından sonra Muhammed Haşim Kişmî Bedahşanî, *Zübdetü'l-makâmât* adlı eserini yazmış ve hemen sonra 1057/1647'de tamamlanan Bedrüddin Sirhindî'nin *Hazarâtu'l-kuds'* ü onu izlemiştir. Sirhindî'nin kerametleri ve siyasal alandaki önemini abartılı hikayelerle vurgulayan kayda değer malzemeler, Ebu'l-Feyz İhsan'ın 1152/1740'tan sonra *Ravzatu'l-kayyûmiyye* adlı eserini derlemesiyle toplanmıştır. Sirhindî'ye ilişkin en son abide eser, onun 536 mektubunun toplanmasıyla oluşturulan *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî'* dir.

Diğer hiçbir Nakşbendî grup, derin bir geleneğe veya gelecek nesillerin edebî mirası sürdürmesi için toplanan mektuplardan oluşan hacimli ciltlerden müteşekkil eserlere sahip değildir. Güncelliğini sürdüren kavramlar, Hindistan tasavvufî literatüründe var olan *mektûbât* tarzında toplanan Sirhindî'nin mektupları, Emir Hasan Siczî'nin *melfûzât* tarzındaki notlarıyla katkı sağladığı *Fevâidü'l-fu'ûd'* la

50 Sirhindî'nin farklı algılamaları için bkz. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*.

mukayese edilmektedir.⁵¹ Bu iki tasavvufî yazım tarzı, birbirinden farklıdır. Sirhindî'nin mektupları Farsça pek çok baskısına ilave olarak, Arapça, Türkçe ve Urduca'ya çevrilmiştir. Bu yazışmaların anlaşılması için, İslamî bilimlerde belli bir arkaplana ve Nakşbendî-Müceddidî teknik terimlerine ilişkin geniş bir bilgi birikimine ihtiyaç vardır.⁵² Sıradan bir dinleyici için anlaşılabilir sözel bir tarih yapıtı olan *Fevâidü'l-fu'âd*'ın aksine; Sirhindî'nin mektupları, çoğunun açıkça ismi belirtilmediği yaklaşık iki yüz farklı kişiye gönderilmiştir. Farklı mektuplarda benzer konular arasında açıklama çakışmaları bağlamında gerçekleşen metin tartışmaları meydana getiren bir durum söz kosudur. Kısaca, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Nakşbendiyye'ye mensup insanların genel anlayışını etkileyebilen bir başvuru kaynağı ve popüler eser değildir.

Sirhindî'nin toplanan mektupları, manevî rehberlik hakkında yazarın yorumlarına yoğunlaşmıştır. Bu mektuplarda, geniş bir dinleyici kitlesi çekmek yerine; genellikle tasavvufî uygulamaların çeşitli meseleleri hakkında büyük şeyhlerin açıklamalarının anlatılması ve Hanefî anlayışının doğru yorumlanmasıyla şekillenen birebir eğitim metodu olarak kullanılmıştır. Tahsil görmemiş sıradan müslüman için Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı, Hz. Peygamber (s.) ve Nakşbendî silsilesinin temsilcilerini sürekli vurgulamayla birlikte, kendi öğretisini haklı

51 Emir Hasan Siczî'nin *Fevâidü'l-fu'âd* ve Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının mukayesesi, ikincil bir tanınmışlık temelindedir. Sirhindî, Şerefüddin Yahya Manerî (ö.782/1381) ve Eşref Cihangir Simnanî'nin (ö.829/1425) örneklerini takip ettiği Hindistan'daki *mektûbât* geleneğini sürdürürken; Siczî, *melfûzât* tarzını benimsemiştir (bkz. Bruce Lawrence, *Notes from a Distant Flute: The Extant Literature of Pre-Mughal Indian Sufism*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Teheran 1978, ss. 53-55, 72-76). Hindistan'daki *melfûzât edebiyatı*'nın bir mütalaası için K. A. Nizami'nin, Emir Hasan Siczî tarafından derlenen Nizamüddin Evliya'nın *Fevâidü'l-fu'âd*'ına yazdığı girişe bakılabilir. (İngilizce'ye çevirisi için bkz. Bruce Lawrence, *Morals of the Heart*, Paulist Press, New York 1992, ss. 43-49). Sirhindî'nin oğlu Muhammed Masum'un mektupları da üç cilt halinde *Mektûbât-ı Masûmiyye* adıyla toplanmıştır. Hindistan tasavvuf alimlerinin bu değerli kaynağa nadir başvurmasına rağmen, pek çok Nakşbendî ve diğer Hindistanlı sufi onun mektuplarını elde etmiştir.

52 Çeviriler için bkz. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, s. 1, (dipnot no: 3, 4, 5); Ansari, "A Select Bibliography". *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'nin Nur Ahmed'in hazırladığı en son baskısı University Book Depot tarafından Peşaver-1991'de yapılmıştır.

çıkarma gayretindeki kurucu şahsiyetten eğitim alma ve bunu sürdürmenin sonucunda oluşmuştur. Hindistan Nakşbendiyye'sinin diğer kolları, hem *menâkıb* hem de *mektûbât* edebiyatını hafızalarında sürdürmeğe ihtiyaç duymamışlardır. Baki Billah, Hâvend Mahmud Baba Palangpoş, Ebu'l-Ulâ ve onların müritleriyle eşleştirilen bir Nakşbendî-Müceddidî edebî mirası, Müceddidî olmayan Hindistan tasavvufunun arkaplanına havale edilmiştir.⁵³

Başka tasavvurlar da vardır. Hindistan'daki Nakşbendiyye-Müceddidiyye'nin hızla yayılan etkisi, onların dinî otoriteye ilişkin anlaşılır görüntüsüyle doğrudan ilgilidir. Nakşbendiyye, diğer herhangi bir Hindistan tasavvuf ekolünden daha üst bir dereceye erişmek için, aynı anda hem siyasî, hem de tasavvufî faaliyet alanlarını etkilemeye yönelmiştir. Nakşbendîler, kendi kişisel İslamî amelleri hakkında bir yöneticiye öğüt verdikten sonra, Hindistan müslüman toplumu adına İslamî sosyal müesseselerin geliştirilmesi için rehberlik etmeyi vazife saymışlardır. Öyle bir geleneksel ve birleşmiş bir uygulama oluşmuştur ki, Nakşbendîler kendilerini tasavvufî ve siyasî, iç ve dış, ferdî ve toplumsal yenilenmeye vakfetmişlerdir. Bu yenilenmeden etkilenen bir kimse, müslüman toplumun diğer kesimlere uyumunun daha sıkı bir şekilde savunulduğu XI/XVII. Yüzyılda başlayan dinî uzlaşma süreci için hızlandırıcı bir unsur olmuştur. Hindistan Nakşbendiyye-Müceddidiyye'si, Avrupalıların sömürgeleştirme girişimlerinin sonrasında meydana gelen modernliğe geçiş metodları, XIII/XIX. Yüzyıl İslam dünyasının her tarafına yayılmasını sürdürmüştür. Müceddidî olmayan Nakşbendîler, yeryüzünde hemen hemen tamamıyla görünmez olmuşlardır. Hatta Nakşbendiyye'nin yüzyıllar boyu hakim olduğu Orta Aya'da bile durum böyledir. Bu durumun uluslararası alanda niçin meydana geldiği, bilim adamları tarafından açık bir şekilde ortaya çıkarılmalıdır.

53 Bu, Damrel'in, gelişmesi kesintiye uğrayan Hâvend Mahmud'un Nakşbendî silsilesi hakkındaki iddiasıdır. Bkz. David Damrel, "The Naqshbandî Order in Transition: A Central Asian Shaykh in Mughal India", Kasım 1990'da Texas-San Antonio'da Middle Eastern Studies Association'un yıllık toplantısında sunulan basılmamış tebliğ. Digby, Baba Şah'ın dergahı Türk göçmenleri cezbediği için onun Nakşbendî silsilesinin XII/XVIII. Yüzyılın sonrasında devam etmediğini ve Hindistan şartlarına uyum sağlayamadığını kaydeder. Bkz. Digby, "The Naqshbandis in the Deccan", ss. 204-205.

ME'MUN'DAN ÖNCE ABBASÎLER VE MU'TEZİLÎLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER *

Dr. Faruk Omar
Notlarla Çev. : Mehmet Ümit **

Abbasîler iktidarı ele geçirir geçirmez, kendi rejimleri için resmi bir öğreti kabul etme zorunluluğu ile karşı karşıya kaldılar. Abbasî devriminin siyasi tabiatına ve Horasan'daki kabilevî konfederasyonun önemine rağmen Abbasî propagandasının Haşimiyye olarak adlandırılan bir fırka veya grup tarafından organize edilen yıkıcı faaliyetlerle başladığını tekrar vurgulamak gerekir.

Me'mun öncesi ilk dönem Abbasîlerin müphem, kompleks ve tanımlanmamış dinî politikası, spekülasyonlara neden olmuştur. Bu konuda H. S. Nyberg'in hipotezi şudur:¹ Abbasîler, Emevîlerin son döneminde Mu'tezilîleri kendi propagandacıları olarak kullandılar ve böylece Mu'tezilî öğretiler Abbasî hareketinin resmi öğretisi haline geldi. H. Gibb,² asıl kendi amaçları için Abbasîleri kullanan Mu'tezilîlerdir, diyerek Nyberg'in iddiasını tersine çevirmektedir. O,

* Bu metin, Faruk Ömer'in *Sümer* (Bağdat 1976, Sayı: 32, ss. 189-194)'de yayımlanan "The Relation Between The Mu'tazilites and The Abbasids Before al-Ma'mun" başlıklı makalesinin çevirisidir. Metinde yer alan tarihlerin ilki Hicrî, ikincisi Miladîdir. Yazar, dipnotlarda verdiği referanslara ilişkin künye bilgilerini; yazar adı, sayfa, cilt, baskı yeri vb. bilgileri eksik bırakmıştır. Bu tür eksiklikler tarafımızdan tespit edilerek verilmiş ve bazı bilgiler için ek referanslar gösterilmiştir. (Çev.)

** Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

1 H. S. Nyberg, "Mu'tazila", *El*(1) Leiden 1913-1936, c. III, ss. 787 vd.

2 H. A. R. Gibb, "Government and Islam Under the Early Abbasids, The Political Collapse of Islam", *L' Elaboration de l'Islam*, Paris 1961, ss. 115-127 (Çev.).

“ilk dönem Abbasîlerle Mu'tezilî kanat arasında ki yakın bir ilişki oldukça muhtemel görünür” der ve şunu ilave eder: “Her ne kadar ben, Nyberg'in iddiasını tersine çevirme ve Mu'tezile'yi önce ve bağımsız olarak kabul etme ve sadece ardından da Mu'tezile'nin Abbasî hilafetiyle ilişkisi olduğu eğiliminde olsam da, B. Lewis'e göre³ Abbasî propagandacıları tabiatları gereği zaten aşırı (gulât) idiler ve Ravendiyye fırkasına mensuptular. Profesör M. Watt da,⁴ Nyberg'in hipotezinin zayıflığına işaret eder. Ancak bir karara varmaksızın şöyle der: “Onlar (Mu'tezile), H. S. Nyberg'in ileri sürdüğü şekilde yeni hanedanın dâileri olmaları muhtemel gözükme de, Abbasî hareketini tanımaya başladıkça muhtemelen ona taraftar oldular.” Ebû Müslim'in propagandacılarından farklı olduğu hususlar konusunda Ch. Pellat,⁵ dâilerini Kuzey Afrika eyaletine olduğu kadar Çin sınırına kadar gönderen Vasıl b. Atâ'yı övdüğü söylenen Safvan el-Ensari'nin beyitlerinin net bir açıklamasını vermenin zorluğunu ifade eder. Sourdel,⁶ Safvan'ın beyitlerinin ve Vâsıl'ın faaliyetlerinin, özellikle onların Medine'de Abdullah el-Mehd ile samimi ilişkilerini hatırlayacak olursak Alevî eğilimli hareketlerle ilişkili olabileceğini belirtir. Şayet biz buna Şehristânî'nin⁷ Mağrib'te Hasan oğullarından İdris b. Abdillâh'ın ülkesinde Vâsılıyye'den küçük bir grubun bulunduğu şeklindeki ifadesini de ilave edersek bu herhalde hatalı olmaz. C. Cahen,⁸ hem Nyberg'in hem de Lewis'in teorilerini reddetme eğilimindedir. O, Abbasî devriminde “İslamlaşmaya ve bir ırk hakimiyetine dayalı İslam anlayışının çöküşüne yönelik daha derin bir irade olduğunu”

3 Bernard Lewis, “Abbasids”, *EI2* Leiden 1986, c. I, ss. 15-23; amlf, “Hashimiyya”, *EI2*, c. III, s. 265. (Çev.).

4 W. M. Watt, “The political Attitudes of The Mu'tazila”, *J.R.A.S.*, 1963, ss. 38-57, s. 54; amlf, *Islamic Survey I*, Edinburgh 1962, ss. 61 vd. çev.

5 Ch. Pellat, *Le Milieu Basrien et le Formation de Câhiz*, Paris 1953, (Arabic traus.) (Çev.).

6 D. Sourdel, “Baghdad Capitale du Nouvel Empire Abbâside”, *Baghdad* içinde, Özel Sayı, 1962. (Çev.)

7 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru's-Sürûr, Beyrut 1949, c. I, ss. 60-61 (Çev.).

8 C. Cahen, “point du Vue Sur...”, *R.H.*, 1963, s. 336.

görür. Cahen'e göre Abbasî devriminde aşırıların bulunmasına rağmen bu, eylemlerine motivasyon gücü veren onların (aşırıların) doktrinleri değildi, en azından devrimcilerin çoğunluğunun anlayışı bu değildi.

Bununla birlikte Hâşimiyye fırkasının, taraftarlarının nakîbler, dâi şefleri ve dâiler şeklinde ilk olarak teşkilatlandıkları Horasan'da Abbasî propagandasının çekirdeği olduğunda şüphe olmamasına rağmen, Mu'tezile'nin II./VIII. yüzyılın başında tanımlanmış bir fırka olarak organize olup olmadığı kesin değildir. M. Watt,⁹ Mu'tezile'nin Miladî 800 veya 850'ye kadar açıkça tanımlanmış bir bünyesinin olmadığını ifade etmişti. Kendi öğretilerini Cehm b. Safvan'ınkilerden ayırt etmek ve soyutlamak için girişilen bir çabada, sadece, daha önceki şartlara yönelik olarak daha sonraki Mu'tezilî kavramların bir projeksiyonuna ilişkin teşebbüsün sonucu bu konuda Mezhepler Tarihçilerinden edinilen yegane kanaattir.¹⁰ Mezhepler tarihçileri tarafından Vasıl ve Amr gibi Mu'tezile fırkasının kurucusu olarak ifade edilenler, gerçekte sadece daha şümüllü ashabu'l-Hadis veya fukahâ grubunun üyesiydiler. Mükemmel makalesinde Nallino'nun belirttiği gibi,¹¹ onların isimleri, *Ehl-i Sünnet*'ten ayrılmaları veya Hasan-ı Basrî'nin halkasından kovulmalarıyla değil, inanç ve inançsızlık arasında bir yere işaret eden *el-menzile beyne'l-menziletayn* öğretisi ile ilgili olarak geçmektedir. Onlar, büyük günah işleyen *fasıkın*, ne Mü'min ne de kafir olmayıp, ikisi arasında bir yerde olduğunu iddia ettiler. Mu'tezile ismi, *Ehl-i Sünnet*'ten ayrılmadan ziyade çatışan gruplar arasında nötr bir siyasî tavra işaret eder.

Gerçekte Mu'tezile ismi, siyasî çekişmeden uzak duran farklı grup ve figürlere atfedilir. Tarihî rivayetlerde Vasıl ve Amr'a "Mu'tezilîler" ismi verilse de onlar, daha sonraki zamanlarda var olan Mu'tezile'nin belli bir grubunun üyeleri telakki edilmemelidir.

9 Watt, "The political Attitudes", s. 54.

10 Bkz. Halid Ali, *Cehm b. Safvan*, Bağdat 1965, ss. 161 vd.

11 C. Alphonso Nallino, "sul Origin de Nome die Mu'taziliti", *R.S.O.*, 1916-18. O kendi görüşünü, 'Mu'tezile' kavramının Ali'ye biat edip, Osman'ın taraftarı olmayanlara delalet etmesi için kullanıldığına işaret eden tarihî metinleri referans alarak destekler.

İbrahim el-Hasenî'nin Basra'daki ayaklanmasıyla ilgili rivayetlerinden birini referans alarak İsfehânî,¹² İbrahim'e, Mu'tezile'den değil, Amr b. Ubeyd taraftarlarınca verilen destekten bahseder.

Abbasîler, iktidarı ele geçirdikten sonra Mu'tezilî eğilimlerle ilgili hiçbir belirti göstermedi. Ebû Ca'fer el-Mansur'un gençlik yıllarında¹³ çok aktif bir hayatının olduğu ve başta Basra olmak üzere çeşitli şehirlerin camilerindeki dinî halkalara sık sık gittiği doğrudur. O, arkadaşlarını Ehl-i Hadis içinden seçti ve onun hadis ve Kelam bilgisi bilinmekteydi. Bir rivayete göre¹⁴ Mansur'un bir gün Basra'dan babasının yaşamış olduğu Şam'a döndüğünde bazı Kaderî görüşleri ifade ettiği söylenir. Babası Muhammed b. Ali bunu duyduğunda onu azarladı ve aynı konudan bir daha söz etmesini yasakladı. Şayet bu rivayet doğru ise, Abbasî davetinin başlatıcısı Muhammed bu konuya şiddetle karşı çıktığından, Abbasîlerin, Mu'tezilî öğretileri kendi doktrinleri olarak hiç kabul etmedikleri farz edilebilir.

Mu'tezile'nin kurucusu olarak isimlendirilen Vâsıl b. Atâ, Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin öğrencisiydi.¹⁵ İbnu'l-Murtazâ'ya göre o, dâîlerini İslâm'ın propagandasını yapmak ve sapkınlığa karşı koymak için imparatorluğun çeşitli beldelerine gönderdi. Bununla birlikte onların isimleri, asla Horasan'ın iyi bilinen Abbasî propagandacılarının isimlerine benzemez. Vasil b. Atâ, Abbasîler iktidara gelmeden önce 131/749'de öldüğünden sadece Amr b. Ubeyd'in yeni rejime karşı tutumu inceleme konusu yapılabilir.

12 Ebu'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (356/967), *Mekatîlu't-Tâlibiyyîn*, Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut 1987, ss. 284, 327. Ayrıca Bkz. ss. 275, 292-294, 298. (Çev.).

13 Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, tahk.: Charles Pellat, Beyrut 1973, c. VI, s. 207; Ebû Yahya Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud Kazvîni (682/1283), *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sâdr, Beyrut t.y. , s. 312. (Çev.)

14 Takiyyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1441), *el-Muntehâbu't-tezkire fi't-târîh*, B.N. yazması, Paris.

15 Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtaza (840/1437), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk.: S. D. Wilzer, Beyrut 1960, s. 7; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 66. (Çev.)

Mansur, Amr b. Ubeyd'i Mutezilî hareketin lideri olarak hiç düşünmemiştir. Ancak şahsî niteliklerinden ve oldukça uzun bir geçmişe dayanan arkadaşlıklarından dolayı ona çok saygı duymuştur. Amr, dünyevî isteklere sahip değil ve halife ile olan arkadaşlığından asla faydalanmamış gibi gözüktür. Diğer taraftan o, halifenin iradesindeki idareye katılmayı açıkça reddetti ve sadece adaleti uygulaması için ona tavsiyede bulunmakla yetindi.¹⁶ 'Gerçek ilmi yükselt ki onun ehli sana tabi olsun'. Gerçekte Mansur, özel siyasî-dinî bir anlayıştan dolayı değil, fakat rejimi için din adamlarını kazanmaya ilişkin planının bir parçası olarak onun hizmetini temin etmeyi istedi. Abbasî devlet yönetimine ilişkin Amr'ın mülahazaları arkadaşça olmaktan ziyade muhaliftir. O sert sözlerle halifeye öğüt verirdi. Bir defasında Amr, Abbasî memurlarını hırsızlar olarak isimlendirdi ve hatta Ebû Eyyub el-Muryânî'yi, "İşlerinin idaresi için bir topluma senin idareci yapılman, kötülük olarak onlara yeter" diyerek kınadı.¹⁷ Bununla birlikte halife, Amr için kritik olan 145/762 yılında onun Alevî eğilimlerinden şüphelendi.¹⁸ Fakat kısa sürede

16 Örneğin bkz. Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî (279/892), *Ensâbü'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyad Zirikli, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1996, c. IV, ss. 309-314; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, talk.: Müfid Muhammed Kamîha, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.s., I, 308, II, 364. Amr b. Ubeyd, idarenin temsilcisi emniyet teşkilatından bir adamın hırsızın elini kestiğini gördüğünde; "Gizli hırsız, açık hırsızın elini kesiyor", der. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, III, 208; Mes'ûdî, *Muruc*, VI, 208-211; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî (463/1070), *Târîhu Bağdad*, XII, 168-170; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 32. Yazarın verdiği kaynaklarda bu rivayeti tespit edemedik. Yazarın verdiği bu kaynaklar daha çok yukarıda geçen Amr'ın halife Mansur'a uyarı ve tavsiyede bulunmasıyla ilgilidir. Söz konusu rivayet için bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, c.I, ss. 119-120; İbn Abdi Rabbih el-Endelüsî, *el-İkdu'l-Ferîd*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim Ebyârî, Beyrut 1983, c. II, s. 268. (Çev.).

17 Ebû Abdullah Muhammed el-Cahşiyârî (310/922), *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, tahk.: Mustafa es-Sekâ-İbrâhim Ebyârî-Abdulhafız eş-Şelebî, Kahire 1980, s. 116. (Çev.)

18 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, c. I, s. 308; amlf, *Maârif*, s. 93; Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî (281/895), *Ahbâru't-Tvâl*, s. 380-9; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII, ss. 168-170. Ayrıca bkz. Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin b. Ali et-Tenûhî (447/1055), *el-Müstecâd min F'lâti'l-Ecvad*, s. 189. İbn Kuteybe'nin *Maârif*i ile Dineverî'nin *Ahbâru't-Tvâl* adlı eserinde bu bilgiyi tespit

şüphesinin temelsiz olduğunun farkına vardı. Bazı tarihçiler, Amr b. Ubeyd'in Mansur'la arkadaşlığının önemini abartsalar da, onun rejime karşı tavrı, ne arkadaşça hatta ne de uzlaşmacı olarak nitelenebilir. Amr adaleti savundu, adaletsizliği kınadı ve asla idarede yer almadı. Bunun bir Mu'tezilî rejime karşı, bir Mu'tezilînin tutumu olması mümkün değildir. Bununla birlikte Amr b. Ubeyd'le Mansur arasında kişisel muhabbet devam etti ve İbn Hallikan'ın ifadesiyle Mansur, Amr b. Ubeyd'in ölümünden dolayı çok üzüldü. O, statü bakımından kendisinden daha aşağıdaki birine bir mersiye söyleyen ilk halifeydi.¹⁹

Bundan başka, kaynaklarda dağılmış olan rivayetler, Nyberg'in hipotezi ile açıkça uyuşmazlar: I. Taberî'ye göre²⁰ bir grup insan Halife Mehdi döneminde Medine'de Kaderiliği tartışıklarından dolayı tutuklandılar ve Bağdat'a getirildiler. Onların Medine valisi tarafından tutuklanmaları, Kaderiliğin Abbasî otoritelerince kötü telakki edildiğini gösterir. İkinci olarak Abbasî halifesi Mehdî, açıkça Mu'tezilî hür irade fikrinden kendini ayırdı ve babası Mansur'un ona ilişkin her hangi bir şey yaptığını reddetti. Hatîb Bağdâdî²¹ buna şunu ilave eder: Mehdî, kendisinden koruma isteyen Kaderî mahkumlar nedeniyle bir Kaderî olarak suçlanmış olsa da, "bana güvendiğim şahıslar tarafından onun kader hakkında hiç konuşmadığı rivayet edildi".

II. Abbasîlerden Ali b. Süleyman'ın, Kaderîlerden iki kişiyi hapisten çıkardığından dolayı Kaderî eğilimlerle suçlanmış olmasını ifade eden Kindî'nin rivayeti²² de, Abbasî otoritesinin Hâdî döneminin sonuna kadar Kaderîlere baskı yaptığını gösterir. Hatta

edemedik. (Çev.)

19 İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 40; İbn Hallikan, *Vefeyât ..*, I-VIII, Daru Sâdr, Beyrut 1978, 'Amr b. Ubeyd' maddesi, c. III, ss. 460-462 ; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. IV, s. 479. Yakut el-Hamevî'de bu bilgiyi tespit edemedik. (Çev.)

20 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, tahk.: Ebu'l-Fazl Muhammed İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire, ts., c. VIII, s. 178, Ömer b. Şebbe'den aktararak. (Çev.)

21 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 301.

22 Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-Mısri el-Kindî (350/961), *Vulâtu Mısır, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye*, Beyrut 1987, s. 106. (Çev.)

daha sonra Harun Reşîd döneminde insanlar, Halku'l-Kur'an hakkındaki fikirlerinden dolayı idam edildi veya idamla tehdit edildi.²³ Bütün bunlar, ilk Abbasî halifelerinden hiçbirinin Mu'tezile'ye veya daha ziyade Kaderî fikirlere yakınlık göstermediğini veya hiç göz yummadığını ispat eder.

III. Reşîd tarafından *Cedelin* yasaklanması ve *Kelamcılar*ın hapsedilmesi,²⁴ diğer Abbasî karşıtlarına olduğu kadar Mu'tezilîlere de karşı olunduğunun işaretleriydi. Aynı eğilime bir örnek, Muhammed b. Süleyman tarafından müttaki Kelamcı İsa b. et-Taberî'nin ellerinin kesilmesidir.

IV. Amr'ın Mansur ile ilişkilerine dört sayfa ayıran Belâzürî,²⁵ asla ikisi arasında doktrinel bir ilişkiden bahsetmez. Bilakis o, halifenin Amr b. Ubeyd'e siyasetle ilgilenmeyen dinî bir figür olarak baktığı intibainı verir. Alevî veya Emevî taraftarı olsalar da onları kazanmak için bütün Ehl-i Hadisi himaye etmek ilk Abbasî halifelerinin genel politikasıydı. Fakat onların tarafsız oldukları, çoğunluğunun Ehl-i Hadis taraftarı olmadıkları açıktır. Onlar arasında Amr elbette meşhurdu. Amr'ın tarafsızlığı, idarî görev teklifini reddettiğinde Mansur'un "vallahî bu adam ilgilendiği şeyle meşgul olurken biz onunla meşgul oluyoruz" dediğini nakleden Belâzürî'nin *Ensâb*'ı tarafından da teyit edilir.

V. Diğer bir durum, Mansur, Amr'ın Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'ye beyat ettiğinden şüphelendiğinde, o "şayet ümmet bana imamı seçme görevini verse ben ona uygun birini bulamam..." diyerek cesaretle cevap verdi.

VI. Mu'tezilîlerin İslam düşmanlarına karşı İslam'ı savunmada önemli bir rol oynadıkları doğrudur. Onlar, Abbasîler döneminde yeniden aktif hale gelen dualistlerle (Seneviyye) olduğu kadar Cehmîlerle de mücadele ettiler.²⁶ Bu politika, Abbasîler'in işine

23 Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, 56; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut t.y. , c. X, s. 215; Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî (911/1505), *Târihu'l-Hulefâ*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır 1952, s. 327. (Çev.)

24 İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, ss. 54, 56, 52, 64.

25 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. IV, ss. 309-314. (Çev.)

26 Bkz. Nyberg'in, Hayyât'ın *Kitâbu'l-İntisâr*'ına yazdığı, Giriş. Ayrıca bkz.

gelmiştir fakat diğer taraftan Mu'tezile'nin otoriteye karşı tutumu negatifti.²⁷ Emevîler dönemi boyunca Mu'tezile, özel olarak Abbasîlere değil, genel olarak Ehl-i Beyt'e yakınlık gösterdiler. Me'mun'dan önce onların Alioğulları ile ilişkileri Abbasîlerle ilişkilerinden daha güçlü olmasa da ona eşitti.

Ali taraftarlarına yakın olan Mu'tezilîler, başarı (daha) muhtemel olduğunda otoriteye karşı silahlı mücadeleyi onayladılar.²⁸ Bunu, İbrahim'in Basra'daki ayaklanmasına (145/762) iştirakleri doğrular.

VII. Abbasîlerin propaganda merkezlerinden biri, Ebû Seleme'nin ikamet ettiği Kûfe idi. Burası, Abbasîlerin yıkıcı faaliyetlerinin sahnesi, Horasan ile imamın ikamet ettiği Humeyme arasında doğal bir köprü görevi yaptı. Geleneksel Mu'tezile'nin merkezi Basra'nın aksine Kûfe, Horasan askerlerinin gelmesinden önce bile ayaklanmayı benimsedi. Basra, Abbasî başarısına hiç hevesli olmadı. Basra'nın Emevî valisi, kendi isteği ile Hicaz'a gidene dek yeni rejime aylarca mukavemet etti. Gerçekte ilk Abbasî döneminde Basra'da meydana gelen pek çok olay, orasının düşmanca veya tarafsız tutumunu yansıtır.

Sonuç

Mevcut bilgiler, ilk dönem Abbasîler'inin dinî politikasına ilişkin açık bir tablo oluşturmamızı mümkün kılmaz. Bununla birlikte biz, Abbasîlerin hilafete geldiklerinde Mu'tezilî olmadıklarını kesin bir şekilde biliyoruz. Abbasî dinî politikasının en önemli temsilcisi ve geniş perspektife sahip olan Mansur, esasen öğretilerini benimsememekle birlikte farklı görüş sahipleriyle işbirliği yapmıştır.

Tabakâtu'l-Mu'tezile'nin Girişi; İbnü'n-Nedîm, Fihrist, Vasil'in kitaplarının listesi. Tabakâtu'l-Mu'tezile, ss. 44, 46, 47, 54, 55; Hayyât, el-İntisâr, ss. 17, 22, 30, 40, 155, 171, 104. Mu'tezile, imâmete gerçek bir aday gibi görünmez. Muhtemelen onlar, çeşitli zamanlarda kimliğini belirtmeksizin birine veya diğer bir şahsa yakınlık gösterdiler.

27 İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 47.

28 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (324/936), *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, tahk.: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, s. 451; Watt, "The political Attitudes", s. 54; Alber Nasri Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I-II, 1950-1951. (Çev.).

Onun politikasının temel niteliği, Kur'an ve Sünnet üzerine inşa olunan Orthodoxy/Sünnîlik'i yerleştirmektir. O, Ehl-i Hadis'ten pekçoğuna yakınlık göstermiş ve büyük oranda onları yanına çekmeyi başarmıştır. Aşırı/gulât Ravendiyye fırkasını, mensuplarını makul sınırlardaki hareketlerinde serbest bırakmaya hazırlanan Halife Mansur, Ravendîlerin hadlerini aşmaları sebebiyle kendini ve hakimiyetini korumak için onların üstüne gitmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte onlar tamamen yok edilememiştir. Geride kalanların faaliyetleri, o dönemde ortaya çıkan önemli sorunlarda izlenebilir.

Diğer taraftan Abbasî hilafetinin Ravendiyye ve Haşimiyye öğretisi, davetin muharrik güçlerinden biriydi. C. Cahen, bu hususta çok ihtiyatlıdır. O, bir erken dönem taraftarı olan Hidaş ve fikirleriyle ilgili olarak, Abbasîlerin onun yaptığı her şeyi onaylamalarının hiçbir şekilde îmâ edilmediğini vurgular. Bununla birlikte Cahen,²⁹ Ebu Müslim'in, fikirlerini teşvik etmemekle birlikte, farklı fikirleri savunan değişik insanlardan faydalandığını kabul eder. Senkretik (Bağdaştırmacı)* doktrinler, Ebu Müslim'in muhitinde var olabildi. Ancak öyle görünüyor ki, onlar, Ebu Müslim'in ölümünden önce olmaktan ziyade, öldükten sonra var olabildiler.

Her halûkarda kaynaklarımız, açıkça Abbasîlerin aşırılıkla (gulâtla) bir bağına işaret ederler.³⁰ Ve bu sebeple biz, Abbasîlerle

29 Cahen, "point du Vue Sur", ss. 326-328.

Senkretizm, Felsefe ve Teoloji'de bir şekilde birbirine zıt ya da birbirinden farklı fikirleri uyumlu hale getirmeye çalışan bir harekettir. En erken kullanımı, Milattan sonra II. ve IV. yüzyıllarda farklı pagan dinlerin birleştirilmesine yönelik Yeni Eflatuncu çabayla bağlantı içindedir. Sonraki kullanımı Rönesans'ta Doğu ve Batı Katolik Kiliselerini birleştirme amacına atıfla kullanılmıştır. Aynı zamanda Aristo ve Eflatun felsefelerini uyumlu hale getirmeye çalışan dönemin bir hareketine işaret etmektedir. Yine George Calixt tarafından XVII. yüzyılda Lutherçiliği diğer protestan kitlelerle ve aynı zamanda Katoliklerle birleştirme amacına yönelik olarak kullanılmıştır. Bkz. Vernon J. Bourke, "Syncretism" maddesi, Dagobert D. Runes (Editör) ve yetmiş iki yazar, *Dictonary of Philosophy Ancient-Medieval-Modern*, Littlefield, Adams & Co., Totowa, New Jersey 1976, s. 308; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yay. , Ankara 1996, s. 460; Niyazi Öktem, "Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler*, İSAV- Ensar Neşriyat, İstanbul 1999, ss. 221-3. (Çev.)

30 Bernard Lewis, *The Arabs in History*, London, 1950; amlf, "Abbasids", *EI2*, c. I, ss. 15-23. (Çev.)

gulât *Ravendiyye* fırkası arasında bir ilişkinin bulunmasının, ılımlı Mu'tezile ile ilişkiden daha muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

Bu ise, Abbasîlerin, Emevîlerin muhtemel tüm düşmanlarını kazanmak şeklindeki Abbasî hareketinin politik kabilevî tabiatıyla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır.

KUR'ÂN'DA KÖTÜLÜK İLKESİNİN ELE ALINIŞI *

M.J.L.Young
Çev.: Süleyman Gezer **

Çevirisini sunduğumuz makale kötülük problemini Kur'an'a dayalı olarak ele almaktadır. Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüşlük ve İslam'ın şeytan düşüncesine yer verdikleri belirtilmektedir. Makalede şeytan kelimesinin etimolojisi hakkında bilgi verilerek, gücü ve şeytanın kötü çabaları Kur'an'dan birtakım ayetlerle açıklanmaktadır. Yüce Tanrı düşüncesi karşısında şeytan gibi amansız bir rakibin olması ve bunun başıboş bırakılması teolojik bir problem olarak görülmektedir. Ayrıca Kur'an'da şeytan düşüncesinin muğlak olduğu ve telif edilebilir ifadeler çıkarmanın güçlüğüne değinilmektedir.

1. Kötülük İlkesi Düşüncesi

Yahudilik ve Hristiyanlık'la birlikte İslam dini de, Allah'a rağmen alemde kötülüğün varolduğu ilkesini kabul eder. Kur'an ise bu ilkeyi Allah'ın düşmanı olarak İblis veya Şeytan isimleri altında şahsileştirir. Hristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüşlük gibi İslam dini de, bu düşmana karşı direnilmesini, ona uyulmamasını öğütler.¹ Kadir-i Mutlak bir Tanrının kendi amansız düşmanının dizginlerini salıvermesi düşüncesi içinde bulunan zorunlu uyuşmazlık ve kavranılmazlık fikrini Kur'an'da görmek hayli güçtür. Bununla birlikte bu teolojik bulmaca bazı ayetlerde, dünyadaki adaletsizliklerle ilgili olarak Allah'ın sorumluluğunun reddedilmesiyle belirgin hale gelmektedir.² Ayrıca

* Bu makale M.J.L.Young'ın *Islamic Studies-Journal of The Islamic Research Institute* Dergisinin Vol. V, September 1966, no:3, ss.274-281 arasında yayınlanmış olan "The Treatment of the Principle of Evil in the Qur'an" isimli makalesinin çevirisidir.

** Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, e-mail: sulgezer@hotmail.com

1 Bu öğütteki ısrarın önemi hakkında bkz. N. Micklem, *Religion*, O.U.P. Londra, New York, Toronto 1950, s. 126.

2 Bkz. Şuâra, 26/208-209, Yunus, 10/44. Bu makalede Kur'an'a ilişkin referanslar

şeytanın dünyada kötülük yapması, genellikle Kuran'da, ortaya çıkardığı teolojik problemler açısından ele alınmamış; aksine varlığının insan üzerindeki etkisinin pratik sonuçları açısından ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle kişinin kendi eylemlerini belirleme ya da reddetme konusundaki ahlaki zorunluluğu açısından ele alınmıştır.

2. Şeytan'ın İsimleri ve Rolü

İblis ve *Şeytan* kelimeleri büyük bir ihtimalle, Grekçe *diabolos* ve İbranice *satan* kelimelerinden türetilmiştir. *Satan* kelimesi Arapça'ya Habeşliler vasıtasıyla girmiştir³. Bu kelimenin yabancı menşei göz önünde bulundurulduğunda *şeytan* düşüncesinin tamamen Arap paganizmine yabancı olduğu, gerçeğe oldukça uygundur. Bazı kelimacılar, *iblis* ve *şeytanın* iki ayrı varlık olduğunu açıklasalar da;⁴ açık bir şekilde bazı ayetlerde bu iki kelimenin, birbirlerinin yerlerine kullanılıyor olması bu düşünceyi çürütmektedir.⁵

Bununla birlikte *İblis* terimi *Şeytan* teriminden daha az kullanılmıştır; Kuran'da sadece dokuz yerde geçmektedir.⁶ Bunlardan birisi hariç, her zaman Ademe, secde etmekten kaçınan "*asi varlık*" (*iblis*) kıssasında geçmektedir. Bu istisnada *Şeytan* ismi, basit bir sıfat olarak kullanılmıştır.⁷

Bu kavramları tartışmak, doğal olarak bizi Kur'an'da zikredilen melekler, cinler, şeytanlar gibi insanın algı dünyasının ötesine uzanan varlıklar ve *İblis* arasında bulunan ilişki sorunsalına götürmektedir. Ancak bu varlıklar arasındaki ilişkiler hiçbir surette açık ve net değildir. Örneğin von Glasenapp'ın⁸ işaret ettiği gibi Kehf Suresinin 50. ayetinde

Kur'an'ın resmi Mısır baskısı esas alınarak verilmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz., J. Fück, "Die Religion des Sunnitischen İslams" *In Religionsgeschichte des Orient in der Zeit der Weltreligionen*, Handbuch der Orientalistik, 1. Abteilung, 8, Abschnitt, Leiden/Cologne, 1961, c. II, ss. 408-409.

3 A.J.Wensinck, "Iblis", *The Encycloaedia of İslam*, Leiden and Londra, 1927, c. II, ss. 351-352, ve A.S. Tritton, "Şeytan", *The Encyclopadia of İslam*, Leiden and Londra, 1934, c. IV, ss. 286-87.

4 H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des İslam*, Münih, Paderborn, Viyana, 1952-1962, s.721.

5 Bakara, 2/34-36 ve. İsra, 17/61-64.

6 T.P.Hughes, *A Dictionary of İslam*, Londra 1885, s. 84.

7 Şuara, 26/95.

6 H.von Glasenapp, *Die Nichtchristlichen Religionen*, Das Fischer Lexikon, Frankfurt

İblis cinlerden birisi olarak belirtilirken; Bakara suresinin 34. ayetinde ise bir melek olarak göze çarpmaktadır. Belki birbirleriyle ilişkileri bağlamında en tatminkar açıklama, bu üç sınıf varlığın (melek, cin, şeytan) aynı yaradılışa sahip olmalarıdır. Kur'an'ın çeşitli pasajlarında hem cin hem de melek için *İblis* kelimesinin kullanılması bu görüşü desteklemektedir. Az önce gördüğümüz gibi, *İblis* ve *Cin*'in aynı özden (ateşten) yaratıldığı söylenmektedir.⁹ Yine bu görüşün kuvvetli yanı *cin* kelimesinin temel kök anlamı "*görünmez*" anlamına gelmesinden dolayı, insana görünmeyen bütün varlıkları göstermek amacıyla *cin* terimi referans olarak gösterilebilir. Bu yüzden melekler ve cinler için belli bir tanım yapılabilir. Bu görüşe göre *melekler* iyi cinler, *şeytanlar* ise kötü cinlerdir. *İblis* ise kötü cinler arasında bulunmaktadır.¹⁰

Bunun yanı sıra *iblis'in* dünya tarihinde ki şahsi rolü açıkça Kur'an'da anlatılmaktadır. Bu rol Adem'e secde etmekten imtina etmesiyle başlamıştır.¹¹ Sonuç olarak *İblis* Allah'ın ve insanın apaçık düşmanı olmuştur. Dünyanın son bulması ve gerçekleşmesi kaçınılmaz olan iyiliğin zaferiyle birlikte, şeytanın akibeti ebedi olarak cehennemde kalmaktır.¹²

3. Şeytanın Kötü Çabalarına Örnekler

Şeytanın kötü işleriyle ilgili Kur'an'da pek çok örnek verilmektedir: Cennetten düşüşe,¹³ savaş esnasında Müslümanların savaşı bırakıp kaçmalarına sebep olması,¹⁴ insanları (kendi) dostlarından korkutması,¹⁵ aldattıcı sözler vermesi¹⁶ kötü olan bir şeyi iyi göstermesi,¹⁷ insanları

am Main 1959, c. I, s. 183.

7 Bu ilişkilerin daha detaylı tartışmaları için bkz. Stieglecker, age., s. 71.

9 A'raf, 7/12; Hicr 15/27.

10 Bu ayetlerin her birisinde ek bir yorumda bulunulmaksızın şeytan kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Bu ise asiliğin şeytanın apaçık niteliklerinden birisi olduğunu göstermektedir.

11 Bakara, 2/34; A'raf, 7/11; Hicr 15/31; A'raf 17/61; Kehf 18/50; Tâ'hâ 20/116 ve Sâd, 38/77-74.

12 Sâd, 38/79-85.

13 Bakara, 2/35-36; A'râf, 7/19-25 ve Tâ'hâ, 20/117-124.

14 Âli İmran, 3/175.

15 Âli İmran, 3/175.

16 Nisa, 4/120 ve İsrâ, 17/64.

17 En'âm, 6/43; Şu'arâ, 26/24 ve Ankebût, 29/38.

unutkanlığa sevk etmesi,¹⁸ (şeytanın bu özelliği Kur'an'da en çok göze çarpan bir özelliktir), insanlara ve Peygamberlere vesvese vermesi,¹⁹ kendi dostlarına ihanet etmesi,²⁰ günahkar milletleri koruması,²¹ insanlar arasında tartışma (çekişme) çıkarması,²² ahlaksızlığı ve edepsizliği emretmesi,²³ insanları doğru yoldan engellemesi,²⁴ insanın öldürülmesini teşvik etmesi,²⁵ bıkınlık ve azap vermesi,²⁶ fesat çıkarmak amacıyla gizli anlaşmalara sebep olması,²⁷ şeytanın kötü çabalarından birtakım örneklerdir. Şeytan'ın kullandığı araçlar içki, kumar ve putlardır.²⁸ İster israf yoluyla²⁹ isterse murabaha,³⁰ (*usury*) yoluyla olsun bir şekilde mal (*money*) Kuran'da şeytanla beraber dile getirilmektedir.

4. Şeytanın Gücü

Birlikte ele alındığında yukarıda ifade edilen özellikler ancak azametli bir güce sahip bir varlıkta bulunabilir. Öyle bir varlık ki iyi olan Tanrıyla kudret bakımından tamamen eşit olmasa da Avesta'da³¹ belirtildiği gibi en azından Onun ve yaratıklarına olan rahmetinin geçici ciddi bir muhalifi olarak düşünülebilir. Bu tasavvur, insanlığın ciddi bir düşmanı olarak şeytanın Kur'an'da sık sık kınanmasıyla teyit edilmiştir.³² Veya bunun yerine hain ve kötü bir dost olarak

18 En'âm, 6/68; Yusuf, 12/42; Kehf, 18/63 ve Mücadele, 58/19.

19 A'raf, 7/27; Hac, 22/52 ve Muhammed, 47/25.

20 Enfal, 8/48; Furkan, 25/29 ve Haşır, 59/16.

21 Nahl, 16./63.

22 İsrâ, 17/53.

23 Nûr, 24/21.

24 Neml, 27/24; Ankebût, 29/38 ve Zuhruf, 43/62.

25 Kasas, 28/15.

26 Sâd, 38/41.

27 Mücâdele, 58/10.

28 Maîde, 5/90.

29 İsrâ, 17/27.

30 Bu kelime aşırı faiz ve tefecilik anlamına gelmektedir. Yazar burada Bakara suresinin 175. ayetini referans göstermiştir, fakat bu ayet konuyla ilgili değildir. (çev)

31 Yaşna, 30/3-5.

32 En'âm, 6/142; A'raf, 7/22; İsrâ, 17/53; Kasas, 28/15 ve Zuhruf, 43/62.

nitelendirilmiştir,³³ sonuç olarak insan, şeytana boyun eğmemesi ve tabi olmaması için açıkça uyarılmıştır.³⁴ Ayrıca bunlar Tanrıya karşı koyarak, insanın özgür bir şekilde izleyebileceği iyi yolun gerçek bir alternatifinin de varolduğuna işaret etmektedir.

Ancak Kur'an'ın diğer pasajlarında Şeytan hiçbir surette heybetli ve güçlü bir varlık değildir. Bu yüzden Şeytan'ın aldatmasının zayıf olduğu söylenmiştir.³⁵ Bundan da öte şeytan'ın sadece Allah'ın izniyle zarar verebileceği vurgulanmıştır.³⁶ Buradan şeytanın (muhtemel) iyi niyetli amansız düşmanına karşı hareket etme yeteneği olan, son derece tehlikeli bir düşman olduğu pekte anlaşılacaktır.

Gerçekten Şeytan tamamıyla kendi takipçilerinin yanında değildir. Çünkü daha önce söylendiği gibi Şeytan arkadaşlarını korkutmaktadır.³⁷ İki yerde, Allah'tan korkmasından dolayı kendi dostlarını korkakça terk etmesinden bahsedilmektedir.³⁸

Kur'an'da Şeytan'a atfedilen güçle ilgili bizim değerlendirmemiz, maalesef iblis kıssasında anlatılan olguyla hiçbir şekilde uyuşmamaktadır. Bu kıssada açıkça şeytana yaratıcısına isyan eden Tanrının yaratığı olarak ikincil bir konum atfedilmektedir. Tarih bize göstermektedir ki, varlıkları babalarına borçlu olmasına rağmen babalarına karşı başkaldıran kral oğulları, babalarını mağlup etmişler ve krallığı ellerine geçirmişlerdir. Biz bir isyanı doğru olarak, isyancının

33 Âli İmran, 3/17; Nisa, 4/38; Nisa, 4/119-120 ve Enfâl, 8/48.

34 Bakara, 2/168; Bakara, 2/208; En'âm, 6/142 ve Nûr, 24/21.

35 Nisâ, 4/76.

36 Mücâdele, 58/10.

37 Âli İmrân, 3/75.

38 Arapça olan "*ehafullah*" ve İngilizce karşılığı olan "*fear*" (korkmak) kelimesi böyle bir bağlamda (*ehafu*) iki şekilde yorumlanabilir: 1. ben korkarım 2. ben huşu (saygı) duyarım. İlk yorum, Kur'an'da Allah'a saygıyı ifade etmek için *hafe* yerine *ittika* (bkz. Mâide, 5/2; Mâide, 5/112; İsrâ 17/69; Hac, 22/19; Zuhruf, 43/4 ve Haşr, 59/7) kelimesinin kullanılmasından dolayı tercih edilebilir görülmektedir. Her ne kadar bu kullanımın istisnaları bulunsa da bkz. Âli İmran, 3/175'de *hafe*; Mâide, 5/44'de *haşiye*; Nahl, 16/51'de *rahibe* kelimelerin kullanımları. Tartışılan iki ayette korkarım kelimesi *ittika* kelimesinden bile farklı olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Üstelik şeytanın "*Allah'tan korkarım*" sözlerini "*Allah'a saygı duyarım*" anlamında yorumlanması tuhaf olmaktadır. Kur'an açıkça şeytanı düşman, hain ve asi olarak tanımlar. Kaldı ki düşmanlar, hainler ve asiler kendi rakiplerinden korkmaktadırlar. Dolayısıyla onlar hakkında saygıdan bahsetmek açıkçası saçma olurdu.

zafer veya mağlubiyetinin sonucunu bilmeden yargılayamayız. Bunun sebebi ise başkaldırının ciddi olduğu, bir oyun olmadığı şeklinde ki ön kabuldür. Kur'an'ın, Şeytan'ın başkaldırısını ciddiye aldığını varsaymamız gerekir; aksi halde Tanrının bizzat kabul ettiği gibi kendisinin azdırdığı ve suç işlemesine onay verdiği hain Şeytanı³⁹ kasten dünyada başıboş bıraktığı anlamına gelirdi. Bu yüzden Şeytan'ın başkaldıran asi varlık rolü, Kur'an'da belirtilen diğer niteliklerini desteklemek için kullanılamaz. (önceki paragrafa bakılabilir). Bu nitelikler, kişileri şeytanın sadece ahlaki mücadelenin zayıf bir tarafı olduğu düşüncesine götürmesi muhtemeldir.

Öyleyse şeytanın gücü ve rolü hakkında Kur'an'dan telif edilebilir ifadeler çıkarmak oldukça zordur.

5.Şeytanlar

Şeytan'dan farklı olarak karşıtı olarak *şeytanlar* ifadesi, geleneksel olarak İslam'da "şeytanın evlatları"⁴⁰ şeklinde ele alınmıştır; fakat Kur'an'da onların nereden geldikleri açıklanmamıştır. Kur'an'da *Şeytan* kelimesine göre *şeytanlar* ifadesi daha az kullanılmıştır. Her ne kadar onlar için verilen örnekler kötülük konusunda onları bir dereceye kadar daha etkisiz göstermesine rağmen, Kur'an'da iyi olan şeylere karşı düşmanlıkları eşit şekilde sunulmuştur. Şeytanların insanlara büyüçülük öğretmeleri⁴¹ dostlarına müminlerle tartışmaya girmelerini fısıldamaları,⁴² Mele-i A'layı (yüce melekler topluluğunu) dinlemeye teşebbüs etmeleri⁴³ insanları kötülük yapmaya sevk etmelerine rağmen,⁴⁴ şeytan düşüncesi doğal olarak isyanla ilişkilendirilmiştir.⁴⁵ Allah onları Süleyman(a.s) inanarak onun emrinde çalışmalarını için boyun eğdirmiştir.⁴⁶ Bir başka yerde⁴⁷ ise şeytanlar bağımsızlıklarından

39 A'râf, 7/16, Hicr, 15/39.

40 Tritton, *age.*, s. 286.

41 Bakara, 2/102.

42 En'âm, 6/121.

43 Sâffât, 37/6-8.

44 Mü'minûn, 23/97.

45 Bkz.Hac, 22/3 ve Sâffât 37/7 Bu ayetlerin her birisinde "asi" sıfatı ek bir yorumda bulunmaksızın şeytan kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Bu ise asiliğin şeytanın apaçık niteliklerinden birisi olduğunu göstermektedir.

46 Sâd, 38/36-38.

mahrum edilerek, tuhaf bir şekilde (Şeytan'ın değil) Allah'ın araçları olarak görünmektedir. "Biz şeytanları kafirlere karşı göndeririz"? bu düşünce Allah'ın şu ifadesinde hassas bir formda ortaya çıkmaktadır. "Allah şeytanları inanmayanların dostları yaptı"⁴⁸

İlginçtir ki sadece bir ayette⁴⁹ Şeytan kelimesinin tekil ve çoğul şekilleri sanki farklı olarak kullanılmıştır. Bu kullanım ise Kur'an'da şeytan ve şeytanların aktivitelerinin benzerliğinin desteklenmesine yardım eder. Öyle ki şeytanların, melekler hiyerarşisi gibi kötülük hiyerarşisini oluşturduğu düşünülmemelidir. Hatta şeytan'ın liderliği⁵⁰ altında bir topluluk bile düşünülmemelidir. Bundan da öte Kur'an bu kötülük prensibini kimi zaman tek fail, kimi zamanda çoğul fail şeklinde, aradaki farklılığa önem vermeksizin şahsileştirmektedir.

6. Kur'anî Şeytan'ın Gereksizliği

Kişi olarak şeytanın Kur'an'da sık sık tekrarlanmasından dolayı, kötülük ilkesinin şahsileştirilmesinin (personalization) en göze çarpan özelliği, Kur'an'ın temel teolojik mesajı olan Yaratıcının *Kadir-i Mutlaklığı ve Mutlak Hükümdarlığı* karşısında, teorik olarak fazla vurgulanmamış olmasıdır. Kur'an çoğu kez Allah'ın her şeyin hakimi⁵¹ olduğunu açıklamakla kalmaz, aynı zamanda Allah'ın insanları saptırmaktan sorumlu olduğunu vurgular: "Allah dilediği kimseyi saptırır, dilediği kimseyi de doğru yola koyar"⁵² Bu ifadeler ışığında, neden bir şeytan düşüncesine sahip olmamız gerektiğini anlamak güçtür. Bununla birlikte Kur'an'ın düalizm doktrinine açıkça karşı çıktığı öne sürülmektedir.⁵³

47 Meryem, 19/83.

48 A'râf, 7/27.

49 Neml, 27/27, Kur'an mütercimleri bu kelimenin İngilizce çevirisini farklı vermişlerdir. Arberry (*The Koran Interpreted*, London, New York, 1955, c.I, s. 305), Palmer (*The Koran*, trans. E. H. Palmer, O.U.P., London, New York, Toronto, 1953, s. 238) 'şeyatın' kelimesini tekil olarak çevirirken, Sale (*The Koran*, trans., G. Sale, London, s. 209) ve Rodwell (*The Koran*, trans., J. M. Rodwell, London, New York, 1957, s. 167) aynı kelimeyi çoğul olarak çevirmiştir.

50 Bu yorum için bkz. H.A.R. Gibb, *Mohamedanism, an Historical Survey*, O.U.P., New York, Toronto 1953, s. 58.

51 Bkz. Bakara, 2/20; Bakara, 2/106; Âli İmran, 3/29.

52 En'âm, 6/39.

53 E.H.Palmer, Beydavi'yi takip ederek, *age.*, s. 104, not 2, ve En'âm, 6/2' ye atıfta

Bu yüzden, şahsileştirilmiş kötülük ilkesini İslam kozmolojisine uyarlamak sorun olmasından dolayı, klasik ve çağdaş dönemlerde bazı İslam düşünürlerinin *Şeytan* veya *şeytanların* varlığını veya en azından onlara inanmanın gerekliliğini inkar etmeleri şaşırtıcı değildir.⁵⁴ Bu gibi varlıkların Kur'an'da zikredildiği zaman mecazi olarak yorumlanması gerektiği, böylelikle mecazî olarak yorumlanmasının Kur'an ifadelerini çelişkiden uzaklaştıracağı öne sürülmüştür.⁵⁵ Çağdaş bir İslam alimi,⁵⁶ daha net olarak, Müslümanların şeytan diye bir varlığın mevcudiyetini Kur'an'ın ifade ettiğini kesinlikle dikkate almaları gerektiğini ileri sürerken, böyle bir varlığa ya da kötü ruhani varlıklara inanmalarının gerekli olmadığını vurgular.

Öte yandan ortaya çıkardığı problemlere ve iyi ile kötü kaderin Tanrı'dan geldiğini kabul eden Müslüman dindarlığın karakteristik tutumuna rağmen, İslam düşüncesi⁵⁷ kötü ruhani bir varlığa ya da varlıklara imanın makullüğünü ve de gerekliliğini kabul etmeye devam etmiştir.⁵⁸ Nahl suresinin 98. ayetinde (*Kur'an okumak istediğin zaman kovulmuş şeytan'dan Allah'a sığın*) verilen emirle ciddi bir şekilde teyidini bulan bu tutum, Müslüman toplum tarafından kabul edilmiştir. İşte bu tavra uygun olarak Kötü Gücün (şeytanın) korkunç hakikati Kur'an'ın her okunuşunda "*kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım*" giriş cümleleri vasıtasıyla hatırlanmaktadır. Bu ise, her okumanın sonunda, her zaman Tanrının vaatlerini yerine getireceğine itimadın beyanı olan *Sadaka'llahu'l- Azim* (Yüce Allah doğruladı) sözünü dile getirilerek dengelenmiştir.⁵⁹

bulunarak bu sonuca ulaşmıştır.

54 Stieglecker, *age.*, ss. 723-725.

55 Bkz. Sâffât, 37/6-8.

56 Bkz. Stieglecker, *age.*, ss. 726-727.

57 Bkz. Muhammed el-Huseyni Rukha, Cin, *Nuru'l- İslam*, Kahire 1349/1931, ss. 292-297.

58 Aynı zamanda Hıristiyan düşünürler de farklı zaman ve mekanlarda aynı şekilde düşünmüşlerdir. Kötülük ilkesi doktrinin hakikatinin açık teyidinde bir örnek olarak bkz. E.A.Lawrence'nin şeytan makalesi *The Encyclopaedia of Biblical Literature*, John Kitto, edit. W. L. Alexander, Edinburgh, 3. Baskı, 1876, c. III, ss. 773-777.

59 Muhtemelen "*bismillahirrahmanirrahim*" cümlesini okuma yükümlülüğü bu iddiayı açık bir şekilde desteklemektedir.