

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 9, Ocak-Haziran 2008

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) / H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) / İbrahim KALIN (Georgetown U., USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) / Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) / İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.) / Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.) / M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)
Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.) / Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.) / Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.) / Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.) / Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) / Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
E. Sait KAYA (İSAM) / Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Ejder OKUMUŞ (Dokuz Eylül Ü.) / Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ferhat KOCA (Hitit Ü.) / Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.) / Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.) / Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.) / Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.) / Şükrü ÖZEN (İSAM)
M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.) / Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Süleyman AKKUŞ / Kamil GÜNEŞ / Mehmet ÖZŞENEL / Salim ÖĞÜT / Faruk BEŞER
Tevhit AYENGİN / Yunus EKİN / İsmail ALBAYRAK / İlyas ÇELEBİ / Cağfer KARADAŞ / İhsan TOKER
Ali ÇOŞKUN / Halim ÖZNURHAN / Ahmet BOSTANCI / Muammer İSKENDEROĞLU
Hayati YILMAZ / Ramazan BİÇER

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 / 155 GSM: +90 (532) 706 73 67
Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr

Aralık 2008

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 9, Ocak-Haziran 2008

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)

Resurrection (I'ādah) in Mutazilite Thought

Orhan Ş. KOLOĞLU

7 – 40

الاعتماد على النقل المتوارث في مدرسة الكوفة الفقهية

The Role of Tradition in Hanafite Usul al-Fiqh

صلاح محمد سالم أبو الحاج

41 – 86

Fıkıh – Ahlâk İlişkisi

İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş

Fiqh-Moral Relation An Introduction Within the Concept of the Principles of Practical Islamic Moral and the Applications

Ahmet YAMAN

87 – 118

Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci:

Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ

Ebu Ubaydah Ma'mar Ibn Al-Muthanna; A Philologist Who Managed to Be Independent In An Strongly Political, Ethnic And Ideological Surroundings

Adem YERİNDE

119 – 152

Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri

The Influence of The Miracle on The Witnesses

Halil İbrahim BULUT

153 – 172

İlimli İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'si'nde Laikliğin Anlam ve Sınırları
Meanings and Boundaries of Modern Turkish Secularism around the Current Discussions on

Moderate Islam

Mehmet Ali BÜYÜKKARA

173 – 200

Metin Bağdaşıklığı Açısından Arapçada Gönderim Olgusu
Reference in Arabic Language with Perspective of Textual Cohesion

Yusuf KARATAŞ

201 – 212

Bâkıllâni: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık

Temel Doktrinlerine Reddiyesi

A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity:

Al-Bâqillâni (d. A:D.1013)

Wadi Z. Haddad (çev. Süleyman AKKUŞ)

213 – 228

Hadîslerde Geçen "Sultan" Kelimesine Dair

Yavuz KÖKTAŞ

229 – 242

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Kelâm'a Giriş, Prof. Dr. Hasan Mahmud eş-Şafii (çev. Süleyman Akkuş)

Reshat BILBILOSKI

243 – 245

el-Hudûd; el-Mu'cemu'l-mevdû'î li'l-mustalâhâti'l-keîmiyye, Kutbuddin Ebû Ca'fer

Muhammed b. Hasan en-Nisâbüri (*thk.* Mahmûd Yezidi Mutlak)

Süleyman AKKUŞ

246 – 252

Yayın İlkeleri

253

Temsilciler

254

EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

Beşinci yılını doldurmaya ramak kalan yaygın hayatımızın önemli kilometre taşlarından birini teşkil eden 9. sayımızla huzurlarınızdayız. Dergimize olan yoğun teveccüh sayesinde yazıları hemen hemen hazır durumda olan 10. sayımız da inşaallah kısa bir zaman sonra elinizde olacaktır.

9. sayımız yedi telif, bir çeviri makale, bir araştırma notu ve kitap tanıtım yazılarından oluşmaktadır.

Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU'nun "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (Îâde)" başlıklı makalesinde, İslâm akaidinin Allah ve peygamber inancıyla birlikte üç ana ilkesini teşkil eden ahiret inancının en temel unsurlarından birisi olan "yeniden yaratma" olgusunun Mutezile kelâmında ne şekilde ele alındığı üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede makalede yeniden yaratmanın şekli/mahiyeti, yeniden yaratmanın şartları, yeniden yaratılması gerekenler ve yeniden yaratmada temel alınacak unsurlar üzerinde durulmuştur.

Ürdünlü akademisyen Yrd. Doç. Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, "el-İ'timâd ala'n-nakl el-mütevâres fi medreseti'l-Kûfe el-Fıkhıyye" (Kufe Ekolünde Naklin Yeri) adlı makalesinde Hanefî mezhebinin, tâbiîn ve sahabeden gelen fıkıh mirasını dikkate alarak ve geliştirerek sistemleştirmiş bir mezhep olduğu hususu vurgulanmakta ve bunun delilleri ortaya konulmaktadır. Bu makale Hanefî mezhebi konusunda oldukça az çalışmanın yapıldığı Arap âleminde bir akademisyenin kaleminden çıkması yönüyle dikkate değer bulunmuştur.

Prof. Dr. Ahmet YAMAN "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi" adlı yazısında hukukun arka planını ve esas zeminini oluşturan ahlâkın, fakihler tarafından hangi duyarlılık düzeyinde algılandığı hususu üzerinde durmaktadır. Fıkıhın ahlakî arka planına dikkat çekmeyi amaçlayan yazıda, önce İslâm'ın ana kaynaklarından hareketle konunun teorik çerçevesi çizilmekte sonra da temel erdemler ile fakihlerin bazı açılımları göz önüne alınarak somut belirlemeler yapılmaktadır.

Dr. Adem YERİNDE'nin "Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ" adlı makalesinde İslam ilim ve kültür tarihine önemli katkılar yapmış çok yönlü bir bilgin olan Ebû Ubeyde'nin etnik kökeni, kişiliği, yetişmesi, dinî, ahlakî ve ideolojik eğilimleri hakkında eski ve yeni kaynaklarda yazılanlar, onun günümüze ulaşma şansını yakalayan

eserlerinin en önemlisi sayılan *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT, "Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri" adlı yazısında mûcizeler ile imanın teşekkülü arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Çalışmada mûcizelerden etkilenmeleri açısından insanlar; sahip oldukları dinî ve kültürel değerleri koruma noktasında taassup içinde olanlar, henüz mümin olmadığı halde hak ve hakikati kabule meyilli olanlar ve her hangi bir mûcizeye ihtiyaç duymadan inananlar şeklinde üç grupta ele alınmaktadır.

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, "İlmî İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiyesi'nde Laikliğin Anlam ve Sınırları" adlı makalesinde 11 Eylül saldırılarının ardından gündeme gelen İlmî İslam Tartışmalarını konunun taraflarınca ortaya konan argümanlar çerçevesinde ele almaktadır.

Dr. Yusuf KARATAŞ'ın "Metin Bağdaşıklığı Açısından Arapçada Gönderim Olgusu" adlı çalışmasında tümce üstü dil çalışmalarında oldukça önemli bir yere sahip olan söylemin/metnin bütünlüğünü olgusunun önde gelen ölçütlerinden olan Bağdaşıklık ve çerçevede gönderim konusu üzerinde durulmaktadır.

Bu telif makalelerin ardından Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ'un Wadi Z. Haddad'tan yaptığı bir çeviri, Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ'ın "Hadislerde Geçen "Sultan" Kelimesine Dair" başlıklı araştırması ve son olarak da kitap tanıtımları yer almaktadır.

Bu vesile ile *Usûl'e* olan katkı ve desteklerinizin artarak sürmesini diler, selam, saygı ve sevgilerimizi sunarız.

Faruk Beşer

Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)

Orhan Ş. KOLOĞLU*

Resurrection (İ'âdah) in Mutazilite Thought

One of the important components of the issue of eschatology (ma'âd) in Islamic thought is resurrection. It was discussed from the very different points in Mutazilite thought. These discussions turned around the four main topics: The form of resurrection, i.e. whether it would be from nothing or from the body's particles which always stay in existence; the conditions of resurrection; those who should be resurrected and the source of this necessity (whether it is reason or revelation); and the element on which resurrection would be based.

Key Words: Islamic Theology, Eschatology, Mutazilah, Resurrection

Anahtar Kelimeler: Kelam, Meâd, Mutezile, Yeniden Yaratma

İktibas / Citation: Orhan Ş. Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl*, 9 (2008/1), 7 - 40.

İslâm akaidinin Allah ve peygamber inancıyla birlikte üç ana ilkesinden birini teşkil eden ahiret inancı, insanların teklife muhatap oldukları dönem içerisindeki eylemlerinin hesabını vermesini, canlıların hak ettikleri şeylerin kendisine verilmesini ve varlıklar arasında adaletin tahakkuk ettirilmesini ifade etmektedir. Pek tabii tüm bunlar mükelleflerin ve canlıların tekrar varlık alanına yaşayan birer varlık olarak döndürülmeleriyle mümkün olacaktır. Yeniden yaratma¹ dediğimiz bu olgu, bu yönüyle ahiret hayatının en temel unsurlarından biridir. Hesap ve adalet ancak yeniden yaratma va-

sıtasıyla mümkün olacağından, tüm "Müslümanlar" bu ilke üzerinde ittifak etmiştir.²

Şüphesiz genel bir biçimde, bir ilke olarak varlıkların yeniden yaratılacağına inanmak bireyin "Müslüman" olması için yeterli olsa da, konunun çok çeşitli vecheleri bulunmakta ve bu farklı vechelerinin çoğunun detaylarında ise tartışmalar görülmektedir. Pek çok kelâmî tartışma gibi entelektüel seviyede cereyan eden bu tartışmalar, özellikle Mutezile kelâmında daha yoğun bir şekilde görülmektedir. Bu tartışmalar bazen mezhep içerisindeki farklı ekoller arasında geçerken, bazen tartışmanın taraflarını aynı ekol içerisinde addedebileceğimiz şahıslar oluşturmaktadır. Mutezile sistematüğünde yeniden yaratma konusuyla alakalı tartışmaları dört başlıkta toplayabiliriz:

1. Yeniden yaratmanın şekli/mahiyeti.
2. Yeniden yaratmanın şartları.
3. Yeniden yaratılması gerekenler.
4. Yeniden yaratmada temel alınacak unsur.

I. Yeniden Yaratmanın Şekli

Mutezilî düşüncede konunun ilk vechesini yeniden yaratmanın ne şekilde olacağı hususu teşkil etmektedir. Temel soru şudur: Varlık, yokluğa karıştıktan sonra tekrar varlık alanına alınmak sûretiyle mi yaratılacaktır, yoksa yokluğa karışmadan varlık alanında kalmaya devam eden parçalarının bir araya getirilmesiyle mi yaratılacaktır? Pek tabii bu sorunun cevabı teklifin ne şekilde son bulacağı sorusuyla bağlantılıdır. Bilindiği üzere Mutezile ekolünde teklifin sonu ile ilgili iki temel görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan "i'dâm" olarak adlandırılan görüşe göre varlıklar bütünüyle yokluğa karışırken, "tefrîk" şeklinde adlandırılan görüşe göre ise varlık yokluğa karışmayıp, sadece parçalarına ayrılacaktır.³ Buna bağlı olarak ilk görüşe göre

* UÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı (Arş. Gör. Dr.)

¹ İslâmî terminolojide yeniden yaratmayı (diriliş) ifade etmek için çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. "Ba's", "i'âde", "neş'et-i sâni", "neş'et-i uhrâ", "haşr" bunların en başında gelenleridir. Zaman zaman bazı müellifler bunların bir kısmında kendilerince bir fark görürler de, genel itibarıyla hepsinin aynı olguya işaret ettiği söylenebilir. Kezâ bk. T. Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul; İz Yayıncılık, 1991, 168-170. Mutezililer ise genel itibarıyla i'âde kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple bu makalede i'âde kavramı tercih edilmiştir.

² Bk. Y. Ş. Yavuz, "Ba's", *DİA*, V, 99. Burada Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şia ve Kerrâmiyye gibi temel fırkaların yeniden diriltmeyi kabul ettikleri, sadece Cenâhiyye ve Mansûriyye gibi (İslâmî kültür alanında doğmuş olmakla birlikte) İslâm dışına çıkan fırkaların reddettikleri kaydedilir.

³ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. O. Ş. Koloğlu, "Fenâ: Son Dönem Mutezile'sinde Teklifin Sonu Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2009), (yayım aşamasında).

yeniden yaratma, varlığın yokluğa karışmasından sonra yokluktan alınarak tekrar varlık alanına döndürülmesi şeklinde gerçekleşmekteyken, ikinci görüşe göre ise varlığın zaten varlık alanında bulunmakta olan cüzlerinin bir araya getirilmesi şeklinde olmaktadır. Mutezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenen ilk görüş mezhebin son döneminde özellikle Behşemiyye (Ebû Hâşim el-Cübbâi'yi takip edenler) fırkasınca temsil edilmiştir.⁴ İkinci görüş ise Mutezililer arasında ilk dönemlerde fazla taraftar bulamasa da,⁵ özellikle son dönemde Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin önderliğini kabul eden Hüseyinîlerce savunulmuştur. Bu farklılığın temel nedeni Behşemîler'in yoktan yeniden yaratmayı mümkün görmesine karşın, Hüseyinîler'in bunu mümkün görmemesidir. Dolayısıyla bu husus, Mutezile içerisinde köklü tartışma konularından biri olmaktadır. Taraflarını bu iki ekolün oluşturduğu tartışmanın konusu da esas itibarıyla “yoktan yeniden yaratmanın mümkün olup olmadığıdır”.

Behşemîler'in konuya bakışının temelinde Allah'ın kudreti ve cevherlerin yapısı hakkındaki görüşlerinin yattığını söyleyebiliriz. Temel ilke şudur: Kâdirin bir şeye kâdir oluşu her hangi bir vakitle sınırlı değilse ve makdûrun (bu bağlamda; “cevher”) var oluşu her an mümkünse; diğer bir deyişle cevherin varlığı da belli bir vakitle sınırlı değilse, bu makdûrun söz konusu kâdir tarafından yeniden yaratılması mümkündür.⁶

⁴ Muhakkık el-Hillî yoktan yeniden yaratmayı kabul edenleri iki gruba ayırır: i) Madûma yokluk halinde de zât ve şey olduğunu söyleyenler, ii) Madûmun mutlak yokluk (*nefy-i mahz*) olduğunu söyleyenler. İlk gruba göre *fenâ* zâtın vücûd vasfından çıkarılması olduğundan, *i'âde* de ademden sonra yaratılması (*icâd*), yani tekrar vücûd kazandırılmasıdır. Buna göre *i'âde* zâtın daha önce sahip olduğu sifata tekrar kavuşturulmasıdır. İkinci gruba göre *fenâ* zâtın, zât olmaktan çıkarılması olduğundan, *i'âde* de tekrar zât haline getirilmesidir. Bk. Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fî Usûli'd-Dîn* (nşr. R. Üstâdi), Meşhed; Mecma'ül-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1424 h., 135: 2–6. Bu tasnifte zikredilen ilk grup doğal olarak madûmun zâtiyyetini kabul eden Mutezililer ve özellikle de Behşemîlerdir. İkinci grubun ise Mutezile içerisinde madûmun zât olduğunu kabul etmeyenler ile Sünnî kelâmcılar olması kuvvetle muhtemeldir.

⁵ Bunun nâdir istisnâlarından birinin Câhız olduğu söylenmelidir. Nitekim Câhız'ın varlığın yok olmadığını, sadece çürüyüp parçalarına ayrıldığını söylediği yönünde rivâyetler bulunmaktadır. Msl. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Usûli'd-Dîn* (nşr. W. Madelung & M. McDermott), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007, 443: 7–8.

⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XI (nşr. M. A. en-Neccâr & A. en-Neccâr), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965, 451: 12–13 (Bundan sonra dipnotlarda sadece “*Muğni*” olarak zikredilecektir).

Burada üzerinde durulması gereken nokta, cevherlerin varlığının belirli bir vakitle sınırlı olmadığıdır. Bununla kastedilen basitçe, cevherlerin bâkî olduğudur. Yani, cevher bir defa yaratıldı mı, artık varlıkta devam eder ve hiçbir zaman, sonrasında var olamayacağı bir noktaya gelmez. Ancak onu yok edecek bir zıt yaratıldığında varlık alanından çekilir.⁷ İşte bu durum cevherin varlığının her an mümkün oluşu anlamına gelir. Doğal olarak onu tekrar yaratacak kâdir olan Allah'ın kudreti öne çıkmaktadır. Allah'ın cevherlere yönelik kudreti belirli bir vakitle sınırlı olmadığına –çünkü bizzat cevherin varlığının belli bir zamana mahsus olmaması da bunu mümkün kılmaktadır– ve buna yönelik kudreti devam ettiğine göre, cevherin var olmasının câiz olduğu her durumda Allah cevheri yeniden yaratabilir.⁸

Behşemîler'in genel tezi cevherlerin varlıkta bâkî oluşuna ve Allah'ın cevherler üzerindeki kudretinin daimî oluşuna dayandığından, Behşemî tavra karşı ileri sürülecek itirazlar da doğal olarak bu iki ilkeyi hedef alacaktır. Yani ya cevherlerin bâkî olmadığı, ya da Allah'ın kudretinin daimî olmayıp belirli vakitle sınırlı olduğu ileri sürülecektir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar *Muğni*'sinde bu kabilden itirazları ele alarak cevaplandırır. O, cevherlerin bâkî olmadığına yönelik itirazları da cevaplandırmakla beraber, Allah'ın kudretini sınırlandırmayı amaçlayan itirazlara daha fazla önem atfeder. Bunlar içerisinde zikredilmeye değer bir itiraz, Allah'ın kâdir oluşunun belirli bir vakte mahsus olduğu yönündeki itirazdır. Yani, Allah cevheri ancak belirli bir vakitte yaratabilir, o vakit geçtikten sonra artık o cevheri bir daha yaratamaz. Kâdî bu itiraza kâdirin bir şeye kâdir oluşunun belli bir vakitle sınırlı olmasının ancak iki nedenden dolayı olabileceğini söyleyerek mukabelede bulunur: i) Ya makdûr, zâtı itibarıyla ancak tek bir vakitte bulunabilir, ii) ya da kâdirin kâdir oluşu ancak tek bir makdûra, tek bir anda ve tek bir hayyizde taalluk edebilir. Kısaca kâdirin kudreti sınırlıdır. Halbuki, Allah'ın her an sınırsız şeye kâdir olduğu ve makdûrâtında bir sınırlama yapılamayacağı sabittir.⁹ Cevherin de varlığının tek bir ana mahsus

⁷ Bk. *Muğni*, XI, 451: 18–452: 2; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (nşr. S. N. Lutf & F. B. Avn), Kahire, Dârü's-Sakafe, 1975, 237: 4–5.

⁸ Bk. *Muğni*, XI, 451: 15–17. Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî İlmi'l-Kelâm*, (nşr. A. el-Hüseynî), Kum; Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 h., 151: 9–10.

⁹ Böyle bir sınırlandırma ancak bizden bir kâdir hakkında geçerli olabilir. İnsanın kudreti tek bir anda, tek bir cinsten ancak tek bir cüze taalluk edebilir (Burada insanın fiil öncesinde sahip olduğu potansiyel kudret değil, artık eylem alanına dökülmüş kudreti göz önünde bulundurulmalıdır). Dolayısıyla insanın makdûrunun vaktinin geçmesi, insanı

olmayıp pek çok anda mümkün olduğu ortadadır.¹⁰ Dolayısıyla söz konusu iki neden burada geçerli olmadığına göre, Allah'ın cevherler üzerine kâdir oluşu belli bir vakitle sınırlı olmayacaktır.¹¹

Öte yandan şu hususu da belirtmekte fayda vardır ki, Behşemiler nezdinde, cevherlerin bâkî olması yanında, sebepten bağımsız var olabilmesi (=mütevellid olmaması) ve sadece Allah'ın kudreti kapsamında olması da, onlar hakkında “*takdim*” ve “*te'hîr*”in mümkün olması anlamına da gelmektedir.¹² Yani, cevherin varlığının şu andan önce ya da daha sonra olabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla bizler Allah'ın, cevheri ilk yaratmasını (*icâd*), tekrar yaratacağı (*i'âde*) vakte bıraktığını (*te'hîr* ettiğini) varsaydığımızda, diğer bir deyişle Allah'ın cevheri ilk olarak yaratmasının sonraki anda gerçekleştiğini varsaydığımızda, şüphesiz bunun mümkün olduğunu söylememiz gerekir. O halde benzer şekilde cevher yok edildiğinde tekrar yaratılmasının da mümkün olması gerekir. Çünkü yeniden yaratma (*i'âde*), yeniden yaratılan şeyin (*mu'âd*), ilk yaratılmasının (*icâd*) bir çeşit tehiridir.¹³ Hatta mahiyet itibariyle yeniden yaratma, ilk defaki yoktan yaratmadan fazla bir şey değildir.¹⁴ Çünkü cevher yok edildiğinde ilk anda olduğu

“o fiile yönelik kudreti vardır” şeklinde vasıflandırmaktan çıkarmıştır. Bk. *Muğni*, XI, 455: 7–9.

¹⁰ Belli bir vakte mahsus olmak ancak bâkî olmayan arazlar hakkında geçerlidir. Çünkü onlar zâtları itibariyle ancak belli bir vakitte bulunabilir, o vakitten sonra bulunamazlar. Kendi zâtlarıyla bu özelliği taşımaları ise bu hususta failerinden bağımsız olarak değerlendirilmelerini gerektirmektedir. Yani, failin kimliği artık önemli değildir. Bk. *Muğni*, XI, 455: 12–13.

¹¹ Bk. *Muğni*, XI, 453: 5–11.

¹² İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 11–12. Nitekim şayet cevher bir sebep vasıtasıyla varlığa gelmiş olsaydı, tekrar yaratılması ancak bu sebebin de tekrar yaratılmasıyla mümkün olurdu. Oysa sebep belirli bir zaman zarfında bulunup sonra yok olur (yani; “bâkî” değildir). Böyle bir şeyin yeniden yaratılması imkânsız olduğu için, doğal olarak cevherin de yeniden yaratılması mümkün olmayacaktır. İşte cevherin sebepten bağımsız olması bu tür bir imkânsızlığın önüne geçmektedir. Öte yandan cevher Allah'tan başka bir kâdirin, sözelimi insanın kudreti altında olsaydı tekrar yaratılması için bu kâdirin kudretinin de onun tekrar yaratılacağı anda bulunması gerekirdi. Oysa insanın kudreti zaman ve mekânla kayıtlıdır. Buna mukabil Allah'ın kudreti her zaman geçerlidir. İşte cevherin sadece Allah'ın kudreti kapsamında bulunması onu tekrar var edecek kudretin her zaman mevcûd olduğunu ifade etmektedir.

¹³ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 12–15.

¹⁴ Bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 151: 7–8; “. . . . çünkü cevherin ilk defa yaratılmak sûretiyle (*ibtidâ*^{em}) var oluşu ve tekrar yaratılmak sûretiyle (*i'âde*) var oluşu öz itibariyle farklı değildir.” Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz = An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh* (faksimile nşr. S. Schmidthe & N. Pürcevâdi), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free

duruma (=ma'dûm) döner. Dolayısıyla Allah'ın onu yoktan ilk defa yaratması nasıl mümkünse, ikinci defa da yoktan yaratması aynı şekilde mümkündür.¹⁵ Buna göre Behşemiler'in genel tutumu ilk yaratmayla (*icâd*) tekrar yaratma (*i'âde*) arasında benzerlik kurulmasıdır. O halde Behşemiler'e göre tekrar yaratma yokluktan olacaktır.

Tartışmanın diğer tarafını oluşturan Hüseyiniler ise yeniden yaratmanın yoktan olmayacağı kanaatindedirler.¹⁶ Onları bu düşünceye sevk eden unsur, böyle bir şeyin Allah'ın itaatkâra ve isyankâra vaat ettiği cezanın (sevap ve ikab) hak edene ulaşmasına engel olacağı inancıdır.¹⁷ Çünkü yokluk varlığın, mevcûd haldeyken sahip olduğu vasıflardan ve kendisini diğer varlıklardan ayıran unsurlardan (=fusûl; ayırt edici unsurlar) çıkması demektir.¹⁸ Dolayısıyla varlık yokluğa döndüğünde kendisini benzerlerinden ayıran unsurlar ortadan kalkmış olmaktadır.¹⁹ Bu ayırt edici unsurlar kalktığına göre o varlık ne zaman tekrar yaratılırsa, artık kendisi değil, benzeri (*misl*) olacaktır. Sözelimi itaatkâr ya da isyankâr Zeyd yokluğa karıştığında ve akabinde yokluktan tekrar yaratıldığında artık yaratılan bizzat Zeyd'in aynısı değil, benzeridir. Buna bağlı olarak da ceza (sevap ya da ikab) bu cezayı hak eden Zeyd'e değil, onun benzerine ulaştırılmış olmaktadır. Bu durum-

University of Berlin, 2006, 75/38a: 17 (Bu eserden yapılan alıntılarda sayfa numarasıyla birlikte varak numarasına da işaret edilecektir).

¹⁵ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 8–10.

¹⁶ İslâm Düşüncesi'nde yoktan yeniden yaratmayı kabul etmeyenlerin başında Meşşâi felsefeciler gelir. Onların yoktan ilk yaratmayı kabul etmedikleri göz önüne alındığında yeniden yaratmanın yoktan olmasını söylemeleri beklenemez. Kaynaklarda bu bağlamda felsefecilerle yan yana görülen en kayda değer şahsiyetler, Hüseyniye ekolünün öncüsü Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve bazen de ekolün ikinci büyük siması İbnü'l-Melâhimî'dir. Msl. bk. F. er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in fi Usûli'd-Dîn* (nşr. A. H. es-Sekkâ), Beyrut; Dârü'l-Cil, 2004, II, 271: 6–7; a.mlf., *Muhassalu Efkarî'l-Mütekdimmîn ve'l-Müteahhirîn* (nşr. T. A. Sa'd), Ezher; Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts., 231: 2–3 (sadece “Ebû'l-Hüseyin el-Basrî”); İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire; el-Mektebetü'l-Mütenebbî, ts. 371: 2–3 (sadece “Ebû'l-Hüseyin el-Basrî”); Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır; Matbaatü's-Saâde, 1907, VIII, 289: 15. Bu yönüyle İslâm Düşüncesi'nde yoktan yeniden yaratmayı reddedenler olarak Felsefecilerin ve Hüseyniye'nin temayüz ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bazı kaynaklar bu iki öğenin yanına Kerrâmiyye'yi de eklerler. Msl. bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, Beyrut; Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981, 234: 13–16; F. er-Râzî, *a.g.e.*, 231: 2–3; İcî, *a.g.e.*, 371: 2–3 (“Ba'zu'l-Kerrâmiyye” kaydıyla).

¹⁷ Bk. Necrânî, *el-Kâmil fi'l-İstikâ fi mâ Belaganâ min Kelâmi'l-Kudemâ* (nşr. S. M. el-Şâhid), Kahire; Vezâretü'l-Evkâf, 1999, 386: 2–3.

¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 10–11.

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 11–12; Necrânî, *a.g.e.*, 386: 4–5.

da ikabın ya da sevabın hak etmeyene ulaştırılması zulüm olacaktır, halbuki Allah zulümden münezzehtir.²⁰

O halde Hüseyiniyye'nin temel tezi yokluğun, varlıkların birbirinden ayırt edilmesini sağlayan farkları ortadan kaldırdığı şeklindedir. Pek tabii bu tez, varlıklar arasında mutlaka ayırımı sağlayan unsurların olması gerektiğini öngörmekte, buna bağlı olarak da her hangi bir ayırt edici unsur (*fasl*) olmaksızın varlıkların birbirinden ayırt edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yani, her yönden birbirine benzeyen iki şeyin bulunup da, bunları hiçbir ayırt edici unsur olmaksızın birbirlerinden ayırtmak mümkün değildir. Nitekim böyle bir itirazı tartışan Necrânî, hem zarûrî bilgi açısından, hem de istidlâlî bilgi açısından bunun mümkün olmadığını cevabını verir. Zarûrî bilgi açısından imkânsızdır, çünkü bir şeyin benzerinin olabilmesi, ancak birtakım farkların (*fusûl*) bulunmasıyla mümkündür. Bu farkların bulunmadığını varsaydığımızda ise böyle bir şeyi câiz görmek mümkün olmaz.²¹ Buna göre, birbirine benzer iki şeyin olması demek, ikisi arasında az da olsa bir farkın bulunması demektir. Şayet arada fark bulunduğunu varsaydığımızda iki şeye, “iki benzer şey” denilebilir. Aralarında hiçbir fark olmadığını kabul ettiğimizde ise zaten “iki benzer şey” yoktur, “aynı şey” vardır.

Necrânî, istidlâlî açıdan da bunun mümkün olmadığını kanıtlamak için şöyle bir örnek verir: Bir havuzun içindeki su damlaları yaşlık, renk, itimad vs. vasıflarda aynı olup, sadece mekan ve cihet açısından farklıdır. Şayet bu ayırt edici tüm unsurların ortadan kalktığını, fakat ortada ayırt edici hiç bir unsur olmamasına rağmen bunların iki tane olduğunu ve her birini diğerinden ayırt edebilmeyi câiz görseydik, bu durumda mekan farklılığını ortadan kaldırarak bunların iki ayrı şey olduğunu ve aralarında farklılık bulunduğunu da câiz görebilirdik. Yani, damlalar arasında hiçbir fark olmadığı halde onların farklı olduğunu söyleyebilirdik. Fakat böyle bir şey câiz olsaydı, o zaman tek bir damlanın mekanı diğer bir damlanın mekanı olabilir, hatta koskoca bir deniz o damlanın mekanında bulunabilirdi.²² Dolayısıyla mekanî bir ayırt edicilik olmadığı halde, farklılığın ortaya konulabileceği iddiası saçmalığa yol açmaktadır. Çünkü hangi damlanın ne-

rede bulunduğunu söyleyebilmemizi sağlayacak hiçbir unsur kalmamaktadır. Sonuç olarak her hangi ayırt edici bir unsur olmaksızın iki şeyin birbirinden ayırt edilmesi mümkün değildir.

Ancak ayırt edici unsurlar olmamasına rağmen Allah bunları ayırabilir mi? Zaten Behşemîler'in cevherin yokluktan yeniden yaratılmasında Allah'ın kudretini temel aldıklarını belirtmiştik. Burada da benzer şekilde Allah'ın bilgisi öne sürülmektedir. Buna göre, yok olan şeyin cüzleri yokluk halinde de zâttırlar ve Allah bunları birbirlerinden ayrı olarak bilmektedir. İşte bu bilgiye dayanarak bunları tekrar yaratır ve dolayısıyla itaatkâr Zeyd'in aynısı tekrar varlığa gelir.

Mamafih burada yine ayırt edici unsurlar gündeme gelir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın hiçbir şekilde bir başkasından ayırt edilemeyen şeyi ayırt etmesinin imkânsız olduğunu söyler. Çünkü yokluk nedeniyle onun diğerlerinden ayırımı (*infisâl*) ortadan kalkmıştır.²³ Böyle bir bilginin oluşması mümkün olmadığına göre doğal olarak bu bilgiye bağlı olan (*fer'*) şey de (=yeniden yaratma) mümkün olmayacaktır.²⁴ Bu cevherlerin yoklukta zât olmaları da bu bilginin oluşmasına zemin teşkil edemeyecektir, zira diğer tüm madûmlar da zâttırlar.²⁵ Burada belki söz konusu zâtın üzerinden daha önce varlık geçtiği ve itaatkârın da bundan mürekkep olduğunu bilmek sûretiyle ayırımı sağlayacak bir bilginin oluştuğu iddia edilebilir.²⁶ Dolayısıyla daha önceye referansla da olsa ayırt edici unsur “*vücûd*” olmaktadır. Ancak İbnü'l-Melâhimî burada ayırımı sağlayan “*vücûd*” un

²³ Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî Allah'ın bilgisini sınırlandırmamakta, sadece böyle bir bilginin oluşmasını muhâl görmektedir. Bu durum kudretle ilgili tartışmalara benzer. Bir şey özü itibariyle maddî değilse birini ona kâdir olmak ya da olmamak şeklinde vasıflandırmak mantıksızdır, zira ortada güç yeterilecek bir şey yoktur. İşte burada da aynı durum söz konusudur: Ortada malûm yokken, birini bunu bilen (*âlim*) şeklinde vasıflandırmak makul bir tutum değildir. Dolayısıyla iki şey arasında zaten bir ayırım yokken, Allah'ın bunu bilmesi nasıl mümkün olacaktır.

²⁴ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 16–19.

²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 12–13; 457: 7.

²⁶ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 457: 7-9. İbnü'l-Melâhimî'nin bu iddiayı kendi “ashab”ından muhaliflerle tartışması esnasında, onlar adına zikrettiği göz önüne alınırsa bu iddiayı rahatlıkla Behşemîler'e atfedebiliriz. Buna göre Behşemîler yokluğun ayırt edici unsurları mutlak anlamda yok ettiği kanaatinde değildirlere. Yokluk haline geçen bir şeyin, daha öncesine referansla da olsa bir ayırım vasıtası taşıdığı kanaatinde iddialar. Şüphesiz onların madûmu bir zât olarak kabul etmeleri teorik olarak en azından onlar nezdinde buna fırsat vermektedir. Kezâ bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 135: 14. Burada da benzer bir itiraz isim zikredilmeksizin yoktan yeniden yaratmayı kabul edenlere atfen zikredilir.

²⁰ Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 386: 5–8; İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 14–15.

²¹ Necrânî, *a.g.e.*, 388: 15–16.

²² Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 388: 16–389: 1.

yokluk nedeniyle artık ortadan kalktığını söyler. Dolayısıyla “daha önce var olandı” sözü, artık geçip gitmiş bir şeyi ona izafe etmekten başka bir şey değildir. Oysa ayırım, kendisine izafe edilen bir şeyle değil, bizzat zâtından dolayı yapılabilir.²⁷

Hüseyinler Allah'ın cevherleri tekrar yaratmaya yönelik kudretini reddetmemekle birlikte, ikinci defa yaratılan cevherin, ilk yaratılan cevherin aynısı olamayacağı kanaatindedirler. Çünkü yokluk her türlü ayırım imkânını ortadan kaldırmaktadır.²⁸ Ayırım yapılamayacağına göre, yeniden yaratılan şeyin ilk yaratılanın aynısı olması mümkün olmayacak, dolayısıyla sevap ya da ikab hak etmeyene verilmiş olacaktır. Onlara göre ayırım, ancak varlığı devam eden zâtlar hakkında mümkün olacaktır. Bu zâtın vücûdunun parçalanma, çürüme vb. nedenlerle form değiştirmiş olması önemli değildir. Neticede ayırımı sağlayan vücûd sıfatı hâla devam etmektedir. Dolayısıyla *i'âde* varlığı devam eden bu parçalanmış cüzleri bir araya getirmek şeklinde gerçekleşecektir.

II. Yeniden Yaratmanın Şartları

Yeniden yaratma konusuyla alâkalı ikinci husus, *i'âdenin* sıhhatinin şartlarıdır. Yeniden yaratmanın gerçekleşebilmesi için hangi şartlar bulunmalıdır? Necrânî, Ebû Hâşim'e atfen iki şart ortaya koyar: i) Makdûr (= *i'âde* edilen) bâkî olacaktır, ii) Kâdir (= *i'âde* eden), zâtıyla kâdir (*kâdir li-zâtihi*) olacaktır.²⁹ Varlığın bâkî oluşu, yukarıda cevherler hakkında söylediğimiz üzere, onun varlığa getirildiğinde artık varlıkta kalmaya devam edişini ve zıttı yaratılınca kadar varlıkta kalıp yok olmayışını ifade etmektedir. Mutezilî düşüncede cevherlerin tamamı bâkîdir. Cevherlerin yanında

²⁷ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 457: 10–13. Kezâ bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 135: 15–16.

²⁸ Pek tabii Hüseyinler'in bu tezi kendilerine karşı da kullanılabilir: Yokluk (*i'dâm*) nedeniyle tüm ayırımlar ortadan kalkıyorsa, aynı şey *tefrîk* neticesinde de meydana gelir. Yani cevherler yok olmasa bile artık bir cevheri diğerinden ayıracak unsurlar ortadan kalkmıştır. Necrânî buna cevap olarak *i'dâm* neticesinde bütün farkların ortadan kalkmasına karşın, *tefrîk* neticesinde bir takım sıfatların kalmaya devam ettiğini, dolayısıyla iki durumun farklı olduğunu söyler. *Tefrîk* neticesinde devam eden vasıf cevherin bir cihette bulunmasıdır. Nitekim 'madüm cevherler'in aksine, iki cevherin tedâhül etmesi, böylelikle de tek bir cihette bulunması imkânsızdır. Bunlar kendilerine mahsus cihetlerinde kalmaya devam ettiği müddetçe de ayırım imkânı bulunmaktadır. Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 392: 9–12. St. 12; “*nefâ*” yerine “*bekâ*” okunacak.

²⁹ Necrânî, *a.g.e.*, 417: 7–9. Necrânî bu rivâyetini Kâdî Abdülcebbar'a dayandırır.

aynı zamanda bazı arazlar da bâkîdir. Ancak ileriki satırlarda da aktaracağımız üzere, bâkî olan arazların tekrar yaratılması hususu Mutezile içerisinde tartışmalıdır. Bâkî olan arazlar üzerindeki bu tartışmaları bir tarafa bırakırsak, cevherlerin tamamının tekrar yaratılmasının mümkün oluşunun Mutezililerce ittifakla kabul edildiğini söyleyebiliriz. Necrânî'nin aktardığı ikinci şart ise *i'âdenin* failiyle alâkalıdır. Buna göre *i'âdeyi* yapacak olan fail (kâdir), zâtıyla kâdir olmalıdır. Zâtıyla kâdir olmak, kudretin belirli bir vakitle sınırlı olmamasını ve aynı anda zıt makdûrlar üzerinde etki edebilmesini, kısaca kudretin sınırsızlığını ifade etmektedir. Bu şekildeki bir kudrete ise yalnız Allah sahiptir. Dolayısıyla yeniden yaratmayı sadece Allah yapabilir.³⁰ İşte bu iki şart (*i'âdenin* alanının cevherler, failinin ise Allah olması) tüm Mutezililer tarafından kabul edilmiştir.

Makdûrun bâkî olması gerektiği şartı tabiatıyla bâkî olmayan arazları yeniden yaratma kapsamından çıkarır. Konuyu Ebû Ali ve Ebû Hâşim üzerinden tartışan Kâdî Abdülcebbar, doğası gereği varlığa geldiği anın sonrasında yok olan bu tür arazların (sözgelimi “ses” arazi) *i'âdesinin* mümkün olmadığı konusunda ikisi arasında bir ihtilaf olmadığını belirtir. Çünkü bu tür arazlar varlıkta sadece bir vakit bulunurlar ve ancak o vakitte var olmaları mümkündür.³¹ Neticede *i'âde* tekrar varlığı gerektirdiğinden ve söz konusu arazın da varlığı sadece tek bir vakitte mümkün olduğundan bunun *i'âdesi* mümkün olmayacaktır.³² Çünkü o vakit artık geçmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Bâkî olmayan arazların faili kim

³⁰ Bu şart gereği yeniden yaratma konusu sadece Allah'ın fiilleriyle sınırlandırılmış olmaktadır. İnsan zâtıyla kâdir olmayıp bir kudretle kâdir olduğu için zaten tekrar yaratma kudretine sahip değildir. Dolayısıyla kendi bâkî makdûratını yaratıp yaratmayacağı sorusu geçersiz kalmaktadır. Burada Allah'ın insanın bâkî makdûrunu tekrar yaratıp yaratmayacağı tartışılabilir. Ancak Mutezililer özellikle “bir makdûr iki kâdirin kudreti dahilinde olamaz” ilkeleri gereğince bunu da mümkün görmezler. Nitekim Mutezililer insanın makdûratının, bâkî olsun ya da olmasın, doğrudan (*mübâşir*) veya dolaylı (*mütevellid*) olsun, hiçbir şekilde *i'âdesinin* mümkün olmadığını söylerler. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhit bi'r-Teklîf*, II (nşr. J. J. Houben & D. Gimaret), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1981, 305: 14–16 (Bu eser bundan böyle dipnotlarda sadece “*Mecmû'*” olarak zikredilecektir). Zaten aşağıda da görüleceği üzere İbn Metteveyh tekrar yaratılacak şeyin Allah'ın fiili olması gerektiğini söyleyerek bu hususa açık bir şekilde işaret etmiştir.

³¹ *Muğnî*, XI, 459: 15–16.

³² *Muğnî*, XI, 459: 19–460: 1. Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 151: 11–12.

olursa olsun; ister Allah isterse insan, bu durumun değişmeyeceğidir. Onların *i'âdesi* mümkün değildir.³³

Tartışmanın gerçekleştiği alanlar ise, üzerinde ittifak edilen bu şartların ötesinde belirlenen şartların işaret ettiği alanlardır. Nitekim Necrânî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin üçüncü bir şart ileri sürdüğünü ekler: Makdûr, insanın da güç yetirebildiği cins kapsamında olmamalıdır.³⁴ Buna göre makdûr, bâkî olsa bile, şayet insan da bunun cinsine güç yetirebiliyorsa bu tür bir makdûrun *i'âdesi* mümkün değildir.³⁵ Bir başka şart ise Kâdî Abdülcebbâr tarafından ileri sürülmüştür: Makdûr, kendisi bâkî olsa bile, bâkî olmayan bir sebepten mütevellid olmayacaktır. Sözelimi *nazardan* (akıl yürütme) doğan ilim gibi. Her ne kadar ilim bâkî olsa bile, *nazarın* kendisi bâkî değildir. Bu ilmin sebebi bâkî olmayan *nazar* olduğu için tekrar yaratılması mümkün değildir.³⁶

Buna göre tartışmanın esas alanını bâkî olan arazlar oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde sadece Allah'ın güç yetirebildiklerinin (sözelimi "hayat" arazi) *i'âdesinin* mümkün oluşunda da ihtilaf yoktur.³⁷ O halde Mutezilî düşüncede, cevherlerin ve sadece Allah'ın güç yetirebildiği "hayat" gibi bâkî arazların *i'âdesinin* mümkün oluşunda, faili kim olursa olsun "ses" gibi bâkî olmayan arazların *i'âdesinin* ise imkânsız oluşunda ittifak olduğunu söyleyebiliriz.³⁸

³³ Zira *i'âdeyi* imkânsız kulan sebep vaktin geçmesi olduğundan faile değil, fiilin kendisine râcî olmaktadır. Fiilin zâtı itibarıyla *i'âdesi* imkânsız olduğuna göre artık failin durumu dikkate alınmaz. Bk. *Muğnî*, XI, 462: 5–8.

³⁴ Necrânî, *a.g.e.*, 417: 10–11.

³⁵ Necrânî burada "telif" arazi örneğini verir, ve telif bâkî olsa da Ebû Ali'nin bunun *i'âdesini* mümkün görmediğini söyler. Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 417: 11.

³⁶ Bk. *Muğnî*, 463: 2–8. Burada ayrıca itimâddan doğan kevn arazi örneği de verilir. Kezâ bk. Necrânî, *a.g.e.*, 417: 11–13. Müellif Kâdî'nin *Muğnî*'sinde dördüncü şart olarak bunu zikrettiğini belirtir ve *nazardan* doğan ilim örneğini verir. Ayrıca bk. *Mecmû'*, II, 305: 4–6. İbn Metteveyh bunu "doğrudan fiil olmalıdır" sözüyle yeniden yaratılacak şeyde bulunması gereken üç şarttan (diğerleri, bâkî olması ve Allah'ın fiili olması) biri olarak nitelendirir.

³⁷ *Muğnî*, XI, 459: 13. Bu konudaki tartışmalar esas itibarıyla Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasında geçtiğinden, Kâdî da tartışmayı bunlar üzerinden yürütür ve ikisi arasında bu konuda ihtilaf bulunmadığını belirtir.

³⁸ Ancak şu noktayı hatırlatmakta fayda vardır. Basra Mutezilesi bazı arazların tekrar yaratılabileceğini kabul ederek en azından arazların da yeniden yaratmanın kapsamında olduğunu kabul etmektedir. Mamafih Mutezile içerisinde her hangi bir ayırımı gitmeksin bütün arazları yeniden yaratmanın kapsamından çıkarırlar da vardır. Sözelimi Bağdat Mutezilesi'nden Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve tâbileri hiçbir arazın *i'âde* edilemeyece-

Dolayısıyla doktrinde esas tartışma Allah'ın da insanın da güç yetirebildiği aynı cins bâkî arazlar üzerinde olmaktadır.³⁹ Ebû Ali'ye göre bunların *i'âdesi* câiz değildir.⁴⁰ Ebû Ali bu görüşünü kanıtlamak için fiilin failinden bağımsız olarak düşünülmesi gerektiği kanaatine dayanır. Ona göre bu tür fiiller (yani; arazlar) Allah'ın makdûru olduklarında *i'âdeleri* câiz olsaydı, bu durumda bizim fiillerimiz olduklarında da *i'âdeleri* câiz olurdu. Çünkü bu fiiller aynı cins olup, varlık imkânları, varlıklarına ait keyfiyetler vs. değişmez. Dolayısıyla bazı failerin fiili olduğunda bekâsı câiz olan aynı cinsten her fiilin, faili başkaları olduğunda da bekâsının câiz olması gerekir.⁴¹

Burada Ebû Ali fiilin bizzat kendisini temel alır. Nasıl ki bir fiilin bekâsının mümkün olup olmadığı failinden bağımsız olarak belirleniyor ve ulaşılan sonuç failinden bağımsız olarak bu cinsten tüm fiillere teşmil ediliyorsa, benzer şekilde *i'âdeleri* hususunda da ulaşılabilecek sonuç failerinden bağımsız olarak belirlenecektir. Bu aşamada o, insanın bâkî olan makdûrlarının imkânsızlığını kanıtlamaya çalışır. O, buna yönelik ilginç sayılabilecek bir açıklamada bulunur: Şayet, der, bizden bir kimsenin bâkî olan makdûrunu *i'âde* etmesi câiz olsaydı, o zaman şu anki kudretiyle daha önceki makdûratını yapabilmesi de mümkün olurdu. Sözelimi zayıf bir kimsenin büyük bir dağı kaldırabileceği sonucu ortaya çıkardı.⁴² Bu da

ğini söylerler. Bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât* (nşr. M. Muhakkık), Tahran; Tehran University Press, 1993, 42: 12–13; Abdülkâhîr el-Bağdâdî; *a.g.e.*, 234: 6–7. Pek tabii bunun nedeni başta Ebû'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Bağdat Mutezilesi'nin çoğunluğunun arazların tümünün bekâsını mümkün görmemeleridir. Bk. Şeyh Müfid, *a.g.e.*, 42: 8–9.

³⁹ Şu husus hatırlatılmalıdır ki, Allah'ın yanında insanların da kâdir olduğu araz ifadesiyle bizzat aynı araz kastedilmemektedir. Sadece aynı cins arazlar kastedilmektedir. Sözelimi telif arazi hem Allah'ın, hem de insanın kâdir olduğu bir arazdır ve neticede bu telif keyfiyeti failine göre değişebilse de, ortaya farklı telifler koysalar da kategorik olarak aynı cinstirler.

⁴⁰ *Muğnî*, XI, 459: 14; *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20.

⁴¹ *Muğnî*, XI, 460: 5–9.

⁴² *Muğnî*, XI, 460: 10–13. Örnek ilginç olmasının ötesinde, aynı zamanda biraz da muğlaktır. Ancak Ebû Ali'nin şu nu kastettiğini söyleyebiliriz: Şayet insanın bâkî olan makdûratını tekrar aynı şekilde ortaya koyabileceği (*i'âde*) kabul edilirse, bu durumda insanın şu anki kudretiyle aynı cinsten geçmiş makdûratının hepsini yapabileceği de kabul edilmiş olunacaktır. Dolayısıyla şu anki kudretiyle belli bir yük kaldırabilen ve daha önce de bu miktarlarda yük kaldırmış olan kişinin, bu kudretiyle daha önceden yaptığı tüm yük kaldırma fiillerini yeniden yapabilmesi gerekir. Bütün bu fiilleri bir arada düşündüğümüzde ise çok büyük bir yekûn tutacaktır. İnsanın bu kadar büyük bir yükü kaldırması imkânsız olduğuna göre, böyle anlamsız bir sonuca yol açan ilkenin de reddedilmesi gerekir. Yani, insan bâkî olan makdûratını *i'âde* edemez.

mümkün olmadığına göre insanın bâkî olan fiillerini *i'âde* edemeyeceği ortaya çıkacaktır.

Son aşama insanın bâkî olan makdûrâtına ait hükmün, aynı cinsten olan Allah'ın makdûrâtına da teşmil edilmesidir. Ona göre bu iki tür arasında, cinsleri aynı olduğu halde, ayırım yapmak mümkün olsaydı, diğer bütün fiiller arasında da, bunlara ait bütün hükümler aynı olduğunda bile, ayırım yapmak mümkün olurdu ki, böyle bir şey cehalete götürür.⁴³ O halde Allah'tan başkasının da makdûru olabilen bâkî arazların *i'âdesi*, faili kim olursa olsun mümkün değildir.

Ebû Ali'nin aksine Ebû Hâşim ise bu tür arazların *i'âdesinin* mümkün olduğu kanaatindedir.⁴⁴ Ona göre bizim makdûrâtımızın *i'âdesinin* imkânsız oluşunun nedeni, kudretin sadece tek bir cinsten tek bir makdûra taalluk etmesi olduğundan, söz konusu hüküm de sadece bizim için geçerlidir. Oysa Allah'ın kudreti her anda, sayısız şeye taalluk edebilir. Bu yönüyle insanın makdûrunun *i'âdesini* imkânsız kılan unsur, Allah'ın makdûru hakkında geçerli değildir. Bu açıdan bakıldığında, sadece Allah'ın kudreti kapsamında olan fiille, Allah'tan başkasının da güç yetirebildiği fiil arasında ayırım yapmak mantıklı değildir.⁴⁵

Bu yönüyle Ebû Hâşim, salt anlamda fiili merkeze almayı, faili temel almaktadır. Failin kudreti şayet sınırsız ise bâkî olan tüm arazları yeniden yaratabilir. Bu açıdan bakıldığında ise sadece Allah'ın güç yetirdiği fiil ile aynı cinsten başkasının da güç yetirebildiği fiilleri ayırıp, Allah'ın bunlardan birini *i'âde* edebilecekken, diğerini *i'âde* edemeyeceğini söylemek mantıklı olmayacaktır. Çünkü Allah'ın her ikisine de kâdir olduğu teslim edilmektedir. Dolayısıyla burada kabul edilmesi gereken en mantıklı durum söz konusu arazların/makdûrların (hem Allah'ın, hem de insanın güç yetirebildiği bâkî arazlar) *i'âde* hususunda Allah ile insan arasında bir ayırım yapmak ve Allah'a ait olanlarının câiz olduğunu söylemektir. Çünkü Allah zâtıyla kâdir olup, O'nun bir şeye kâdir oluşu sadece belli bir vakitle sınırlanmıştır.

⁴³ Bkz. *Muğni*, XI, 461: 8–13.

⁴⁴ *Muğni*, XI, 459: 14–15; *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20.

⁴⁵ *Muğni*, XI, 461: 14–20.

landırılmış değildir.⁴⁶ Dolayısıyla bâkî olan arazlarda hüküm fiile ait olmayıp, fâile râcidir.⁴⁷

Nitekim Ebû Hâşim sadece Allah'ın güç yetirebildiği fiil ile, Allah'tan başkasının da güç yetirebildiği fiil hususunda geçerli olan illeti şöyle belirler: Bir şey var olabilmek için sadece belirli bir hali gerektirmiyor ve ona kâdir olanın bu kâdir oluşu belirli bir vakitle sınırlı değilse, bu kâdirin onu *i'âde* etmesi mümkündür.⁴⁸ Bu, Allah ile insan arasındaki farkı da ortaya koymaktadır: Allah'ın kudreti sonsuz ve zamanla mukayyet değilken, insanın kudreti ancak belirli bir zaman içerisinde geçerlidir.⁴⁹ İşte bu da, Allah'ın, bâkî olan makdûrâtının *i'âdesi* mümkünken, insanınkinin neden mümkün olmadığını belirleyen unsurdur.

O halde Ebû Ali'den farklı olarak Ebû Hâşim'in bâkî olan arazların tümünün *i'âdesini* mümkün gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu aşamada üzerinde konuşulması gereken son husus bâkî olmayan bir sebepten *mütevellid* bâkî arazın *i'âdesinin* mümkün olup olmadığıdır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın bunu mümkün görmediğini belirtmiştir. Zaten İbn Metteveyh bâkî olmayan bir sebepten doğan bâkî fiilin *i'âdesinin* mümkün olmadığına Mutezilî üstatların ittifak ettiklerini kaydeder.⁵⁰ Doğal olarak bunun nedeni, sebebin *i'âdesinin* imkânsızlığıdır. Ancak bâkî olan bir sebepten doğan bâkî fiilin *i'âdesi* konusu ise tartışmalı olup, bizzat kelamcıların kafası da karışıktır. Söz gelimi Ebû Hâşim'in bu konuda iki görüşü olduğu aktarılır. Bir görüşe göre Ebû Hâşim bunun sebebi *i'âde* edilmeksizin doğrudan *i'âde* edilebileceğini söylerken, ikinci görüşe göre ise ister doğrudan isterse dolaylı olsun *i'âdesinin* mümkün olmadığını söyle-

⁴⁶ Bkz. *Muğni*, XI, 462: 9–12.

⁴⁷ Bu da, bâkî olanların bâkî olmayanlarla olan farkını ortaya koymaktadır. Bâkî olmayanlarda illet, makdûrun zâtı itibarıyla ancak tek bir anda var olmasının mümkün oluşudur. Bu ise fâile alâkalı olmayıp, bizzat fiilin kendisine râcidir. Dolayısıyla burada failerin durumunun değişmemesi (yani bir failin bunu *i'âde* edebileceğini söylerken, bir diğerinin *i'âde* edemeyeceğini söylememek) gerekir. Bkz. *Muğni*, XI, 462: 7–8. Oysa bâkî olanlarda böyle bir illet geçerli değildir.

⁴⁸ *Muğni*, XI, 461: 20–462: 2.

⁴⁹ Dolayısıyla bu nokta bâkî olmayan arazlarla bâkî olan arazlar arasında bir kıyaslama yaparak, “nasıl ki bâkî olmayan arazlar, ister bizim isterse Allah'ın fiili olsun *i'âdeleri* mümkün değildir, o halde bâkî olan arazlar hakkında da aynı şey geçerli olup onların da *i'âdeleri* câiz değildir” şeklinde bir hükme ulaşmanın önüne geçmektedir. Bk. *Muğni*, XI, 462: 5–7. Çünkü bunlar hakkında geçerli olan illetler farklıdır.

⁵⁰ *Mecmû'*, II, 305: 10–11.

miştir.⁵¹ Benzer iki farklı görüş Kâdî Abdülcebâr'dan da aktarılır. İbn Metteveyh'in aktardığına göre Kâdî *Muğni*'sinde bu sebebin *i'âdesiyle* fiilin de *i'âde* edilebileceğini söylemiş, ancak daha sonra bu görüşünden dönerek sebebi hangi mahiyette olursa olsun bunun *i'âdesinin* mümkün olmadığını söylemiştir.⁵² Nitekim Necrânî de Kâdî'nin *Muğni*'sinde *i'âdenin* gerçekleşebilmesi için dördüncü bir şart öne sürdüğünü ve fiilin bâkî olmayan bir sebepten tevellüt etmemesi gerektiğini söylediğini kaydeder.⁵³ Bu yönüyle Necrânî'nin rivâyetiyle İbn Metteveyh'in rivâyetinin ilk kısmı örtüşmektedir. Bunları temel aldığımızda Kâdî'nin bâkî sebepten doğan fiilin *i'âde* edilebileceği kanaatinde olduğunu ve bu kanaatini *Muğni*'sinde izhar ettiğini söyleyebiliriz.⁵⁴ Ancak Kâdî daha sonra bu görüşünden dönmüş ve muhtemelen bir başka eserinde bunun mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim *Şerhu't-Tezkire* müellifinin, bu tür fiilin *i'âdesinin* mümkün olmadığı şeklindeki görüşü Kâdî Abdülcebâr'ın tercihi olarak nitelendirmesi,⁵⁵ Kâdî'nin nihâî görüşünün bu şekilde olduğu izlenimini kuvvetlendirmektedir. Bu yönüyle özellikle son dönem Mutezilîlerinin bâkî sebepten *mütevellid* bâkî makdûrların *i'âdesini* mümkün görmedikleri sonucuna meylettiklerini söyleyebiliriz.⁵⁶

III. Yeniden Yaratılması Gerekenler

Yeniden yaratma konusunun bir diğer ayağını ise yeniden yaratılacak olanların (*mu'âd*) kimler olduğu hususu teşkil etmektedir. Mutezile kelâmında konuyla alâkalı, tartışmalardan en uzak vechenin bu olduğunu söyleyebiliriz. Var olan sınırlı tartışmalar da esas itibariyle yeniden yaratılması vacip olan varlıklarda, söz konusu vücûbiyetin kaynağının akıl mı yoksa sem' mi olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada genel ilkeyi şu şekilde

⁵¹ Bk. *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20–21. Ancak bunların hangisinin Ebû Hâşim'in nihâî görüşü olduğuna dair bir kayıt yoktur.

⁵² Bk. *Mecmû'*, II, 305: 12–14.

⁵³ Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 417: 11–13.

⁵⁴ *Muğni*'nin sebepten *mütevellid* bâkî fiillerin *i'âdesiyle* ilgili pasajları eksik olduğundan Kâdî'nin bu konudaki görüşlerini maalesef doğrudan kendisinden elde edememekteyiz.

⁵⁵ Bk. *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 21.

⁵⁶ Doğal olarak bu durum Allah'ın sebep vasıtasıyla fiil işleyebileceğini kabul edenler nezdinde geçerlidir. Ebû Ali gibi, Allah'ın sebep vasıtasıyla fiil işlemesini mümkün görme-yenler nezdinde (Bk. O. Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 215.) zaten bu sorunun bir geçerliliği yoktur.

özetleyebiliriz: Yeniden yaratmayı zorunlu kılan sebep, hak edene hak ettiği şeyin verilmesi olduğuna göre, hak edecek bir şeyi olan kimsenin yeniden yaratılması vaciptir.⁵⁷ Varlığın hak ettiği şeyler ise en temelde iki tanedir: Sevap ve ivaz. Sevap taatleri işlemek ve masiyetlerden kaçınmak sûretiyle hak edilirken, ivaz çektiği acılar ve kederler neticesinde hak edilir. Bu yönüyle sevap (ve onun zıttı olan ikab) sadece mükellef olan canlılar hakkında geçerli olabilirken, ivaz mükellef olsun ya da olmasın (çocuklar ve hayvanlar gibi) tüm canlılar hakkında geçerlidir. Sevap ve ivaz arasındaki farklar nedeniyle, ivaz hak edene hem bu dünyada hem de ahirette verilirken, sevap sadece ahirette verilebilir.⁵⁸ Sevaba ulaşmanın yolu ancak ahiretten geçtiğine göre, sevabı hak eden kimsenin *i'âdesi* vaciptir. O halde sevabı hak eden kimsenin *i'âdesinin* vacip olduğu ve bu vücûbiyetin kaynağının da akıl olduğu hususunda genel bir Mutezilî kanaat olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹

Sevabı hak eden kimse hakkındaki bu düşünce, doğal olarak ivazı hak eden kimsenin yeniden yaratılması hususuna yansiyacaktır. Burada temel nokta, ivaz ile sevap arasındaki ayırımdır. Belirttiğimiz üzere sevap dâimî bir şekilde hak edilirken, ivaz dâimî olmayıp sonludur. Dolayısıyla insanın hak ettiği ivazın bu dünyada kendisine verilmesi aklen mümkündür. O halde ivaz bu dünyada kişiye verilebileceğine göre, ivazı hak edenin yeniden yaratılması aklen vacip olmamaktadır.⁶⁰

Pek tabii burada dikkat edilmesi gereken husus, kişinin ölümünün de acısız ve kedersiz bir şekilde olması gerektiğidir. Zira kişinin ölümü kendisine acı ve keder verecek bir şekilde gerçekleştiğinde, bu acı ve kederin karşılığında da ivazı hak edecektir. Kâdî Abdülcebâr Allah'ın kişinin canını ona acı ve keder vermeksizin alabileceği, buna kâdir olduğunu söyler. Dolayısıyla bu şekilde ölen kişi zaten ivazı hak etmeyecektir.⁶¹ Bu sebeple

⁵⁷ *Mecmû'*, II, 310: 2–3. Pek tabii bu hakkın dünyada kendisine verilmemiş olması da gerekir. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 151: 20.

⁵⁸ Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 1–4. Sevap kişiye onu yüceltme (*ta'zîm*) amacıyla verilirken, ivazda böyle bir amaç yoktur. Öte yandan sevap sonsuzken, ivaz sonludur. Bk. O. Ş. Koloğlu, *a.g.e.*, 342–343. Özellikle bu son fark, sevabın ancak ahirette verilebilmesine imkân tanımaktadır. Çünkü sonsuz hayat sadece ahirettedir.

⁵⁹ Msl. bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 1–2.

⁶⁰ Bk. *Muğni*, XI, 465: 10–13.

⁶¹ Her ne kadar ölümün acısız ve kedersiz bir şekilde olabileceği kabul edilse bile, ölümün yine de ivazı gerektirecek bir durum olduğu iddia edilmiştir. Burada iddia şudur: Haya-

i'âdesi vacip değildir. Ancak kişi ölüm anında yahut öncesinde acı çekmişse, bunun karşılığında mutlaka ivaz alması gerekir. Bu ivazı ya Allah verecektir, ya da Allah zalimden alıp verecektir. İşte Behşemîler'e göre bu kişinin öldükten sonra yine bu dünyada (bir bütün olarak teklif müessesesi devam ederken) diriltilecek ivazın kendisine verilmesi, akabinde tekrar öldürülerek yok edilmesi aklen mümkündür. Dolayısıyla bu kişinin de *i'âdesi* aklen vacip değildir.⁶² Mamafih sem'î kişinin kabirde azap çektirilmesi veya kabirde cennetteki mekânının kendisine gösterilmesi dışında yaşatılmayacağına ortaya koymuştur. Yani sem'î açıdan kişinin bu dünyada diriltilecek ivazının kendisine verilmesi, akabinde tekrar öldürülerek yok edilmesi mümkün değildir. O halde ivazı hak eden kişinin tekrar yaratılması ancak sem'an vaciptir.⁶³

Ancak tüm bunlar ivazın kişiye bu dünyada verilmesi ihtimali bulunduğu anda geçerlidir. Şayet kişiye hak ettiği ivaz bu dünyada verilmemişse artık bu kişinin yeniden yaratılması aklen vacip hükmündedir.⁶⁴

İkabı hak eden kimsenin de, ister kâfir isterse fâsık olsun, tekrar yaratılması aklen vacip değildir. Çünkü ikab kişinin lehine değil, aleyhine olan bir haktır. Allah'ın bu ikabı düşürmesi ve affetmesinin hasen olduğu delille sabittir. Dolayısıyla Allah'ın bunları *i'âde* etmemesi ve affetmek sûretiyle tafaddülde bulunması mümkündür.⁶⁵ Fakat Allah ikabı hak edeni diriltece-

tın bizzat kendisi bir nimettir. Ölüm ise bu nimetin kişiden alınmasıdır. Hayatın varlığı nasıl ki kişinin bir takım faydalara ulaşmasını mümkün kılmaktadır, hayatın alınması da bu faydalara ulaşmasına engel olmaktadır. Ölüm, buna sebep olduğu için her hâlükârda ivazı gerektirir.

Kâdî Abdülcebbar bu iddiaya nimetin ancak belirli bir zaman müddeti içerisinde geçerli olduğu teziyle cevap verir. Allah kişiye hayat ile nimette bulunduğu anda, bunu belirli bir müddete tahsis etmesi imkânsız değildir. Nitekim emanetler konusunda bu durum aklen ve şer'an sabittir. Dolayısıyla bu nimet belirli bir vakitle sınırlı olduğunda, bu vaktin sonunda nimeti geri alması Allah üzerine bir yükümlülük gerektirmez. Tıpkı emanet verdiği şeyi geri isteyen kimsenin bunun karşılığında bir yükümlülük altına girmemesi gibi. Bk. *Muğni*, XI, 465: 16-466: 1.

⁶² *Muğni*, XI, 466: 3-6.

⁶³ Bk. *Muğni*, XI, 466: 6-8; *Hulâsatü'n-Nazar = An Anonymous İmâmî-Mu'tazilî Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century)* (nşr. S. Schmidtke & H. Ensârî), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2006, 123: 17-18.

⁶⁴ Bk. *Muğni*, XI, 466: 10-11. Kezâ bk. *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: 9-12. Burada Allah'tan başkası üzerinde hakkı olan kimseden bahsedilmekte ve Allah'ın adaleti temin etmek amacıyla (*intisâf*) bu kimseyi *i'âde* etmesi gerektiği kaydedilmektedir.

⁶⁵ *Muğni*, XI, 466: 14-16.

ğini haber vermiştir.⁶⁶ O halde ikabı hak edenin tekrar yaratılması da sem'an vacip olmaktadır.⁶⁷

Sistematikte tartışılan bir diğer grup ise hak ettiği hiçbir şey olmayan canlılardır. Bunların ne lehte (sevap, ivaz gibi) ne de aleyhte (ikab gibi) hak ettiği hiçbir şey yoktur. Kâdî Abdülcebbar aklî açıdan bunların *i'âdesinin* vacip olmadığını söyler. Ona göre Allah bunları isterse yaratır, isterse yaratmaz.⁶⁸ Benzer bir tutum İbn Metteveyh'te de görülmektedir. Ona göre bunların *i'âdesi*, ilk yaratma gibidir. Nasıl ki Allah'ın bu varlıkları sırf faydaya ulaşmaları sebebiyle ilk defa yaratması hasendir, benzer şekilde yeniden yaratması da hasen olur.⁶⁹ Yani yeniden yaratılmaları "vücûb" kapsamında olmayıp Allah'ın iradesine kalmıştır.

Ancak burada bir başka problem ortaya çıkmaktadır. Hak ettiği hiçbir şey olmayan varlık kimdir? Ya da nedir? Genel Mutezilî kanaate göre insanın teklife muhatap olması hasebiyle hiçbir sevap ya da ikab hak etmemesi mümkün olmayıp, böyle bir şey icmâya aykırıdır. Mükellef mutlaka sevap ya da ikabı hak edecektir.⁷⁰ Bir diğer seçenek ise mükellefin hak ettiği sevap ve ikabların birbirine eşit olması ve "*ihbât ve tekfir*" anlayışı gereği birbirlerini düşürerek ortada hiçbir şeyin kalmamasıdır. Ancak Mutezilîler genel itibarıyla böyle bir şeyin de asla mümkün olamayacağı kanaatinde dirler.⁷¹ O halde bu kapsamdaki varlıklar mükellef değildirlen. Nitekim Kâdî Abdülcebbar hak ettiği hiçbir şey olmayan varlıkların *i'âdesinin* Allah'ın tercihinde olduğunu belirttiikten sonra, Allah'ın bunların bir kısmını cennette cennet ehlinin lezzet duyacakları şeyler olarak, bir kısmını ise cehen-

⁶⁶ *Muğni*, XI, 466: 20.

⁶⁷ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 1; *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: 12-14. Şerif el-Murtazâ bu bağlamda, halis Mutezilîler'in düşüncesinden ayrılarak, ikab ehlini ikiye ayırır: Dâimî bir ikabı hak edenler ve hak ettiği ikab olmakla beraber taatleri de olan ve bu sebeple sevabı da hak edenler. Ona göre daimî ikabı hak edenlerin *i'âdesi* yukarıdaki sebepten ötürü sem'an vaciptir. Buna mukabil ikabın yanında sevabı da hak eden kişinin *i'âdesi* ise aklen vaciptir. Çünkü kendisine hak ettiği sevabın ulaştırılması gerekir. Bu kişi hakkında sevabı hak edenler hakkındaki hüküm dikkate alınmalıdır. Bu kişi diriltildiğinde ya kendisine hak ettiği ikab verilir ve akabinde dâimî sevaba nakledilir, ya da ikabı affedilir ve doğrudan sevaba nakledilir. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 8-12.

⁶⁸ *Muğni*, XI, 466: 18-19.

⁶⁹ *Mecmû'*, II, 311: 3-5.

⁷⁰ Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse, (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. A. Osman), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1965, 625: 15-16.

⁷¹ Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *a.g.e.*, 623: 17-624: 11.

nemde cehennem ehlinin cezası olarak yaratacağı yönünde haber varit olduğunu söyler ve bu bağlamda “Koyunlar cennet hayvanlarıdır/binekleridir” hadisini delil getirir.⁷² Buna göre o, bunların *i'âdesi* hakkındaki kararı sem'a havale etmesi yanında, bunların hayvanlar olduğuna da açıkça işaret etmektedir.

Öte yandan İbn Metteveyh ise bu kapsamdaki varlıkların yeniden yaratılması hakkında Kâdî ile aynı düşünse de bunların kimliği hakkında, belki de gerek duymadığından, bir işaretle bulunmaz. Ancak problem şurada doğmaktadır: İbn Metteveyh hayvanların *i'âdesini* ayrıca ele alır. Ona göre bütün hayvanların *i'âde* olunacağını sem' vacip kıldığı gibi, bu konuda icmâ da vardır.⁷³ Dolayısıyla onun nezdinde hayvanların *i'âdesi*, hak edecek hiçbir şeyi olmayan varlıkların *i'âdesinden* farklıdır. Diğer bir deyişle Kâdî Abdülcebâr'ın nezdinde hak ettiği hiçbir şey olmayan varlıklar hayvanlar iken, İbn Metteveyh'in nezdinde bunlar ayrı varlıklardır. Dolayısıyla İbn Metteveyh ya mükellef olan insanın sevap ve ikablarının eşit olması⁷⁴ yahut başka bir nedenden dolayı hak edecek hiçbir şeyi olmayacağını kabul etmekte ya da açıkça belirtmese de bunların çocuklar olduğunu düşünmektedir.

Çocukların ve delilerin *i'âdesini* sem' vacip kılmaktadır. Aklen bunların *i'âdesi* vacip değildir.⁷⁵

⁷² Bk. *Muğni*, XI, 467: 1–3.

⁷³ *Mecmû*, II, 311: 18–21. İbn Metteveyh sem'î delil olarak “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler” (En'âm 6/38) ve “Vahşi hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde” (Tekvîr 81/5) ayetlerini zikreder. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 35–36. Benzer bir bakış açısı burada da yansıtılmaktadır.

⁷⁴ Nitekim Mutezile içerisinde nâdir de olsa Zemahşeri gibi mükellefin sevap ve ikabının eşit olacağını söyleyenler vardır. Bk. Zemahşeri, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, (A *Mu'tazilite Creed of az-Zamahşeri* (d. 538/1144); *al-Minhâg fi Usûl ad-Dîn* başlığıyla nşr. ve İng. trc. S. Schmidtke), Stuttgart; Franz Steiner, 1997, 74: 8–9.

⁷⁵ Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 13–14. Kezâ bk. *Muğni*, XI, 467: 4; “Çocuklara gelince, bunların cennette *i'âde* olunacakları sem' ile sabit olmuştur”.

Çocukların *i'âdesi* konusunda en fazla bilgi veren müelliflerden biri de *Hulâsatü'n-Nazar* müellifidir. O çocuklarla ilgili düşünülebiyecek her türlü kategoriye göz önünde bulundurarak yargılarda bulunur. Burada esas nokta çocukların mümin ya da kafir çocukları olup olmadığıdır. Pek tabii çocuğun, ister mümin isterse kafir çocuğu olsun, ivaz alacağı varsa ve bu ivaz kendisine dünyada verilmemişse onun *i'âdesi* aklen vaciptir. Hak ettiği bir ivaz olmayan çocukların tamamının *i'âdesinde* karar sem'e aittir. Bunlar şayet mümin çocukları ise kendilerine yönelik bir tafaddül, ebeveynlerine de ikram ol-

O halde genel Mutezili kanaatin, mükellef olsun ya da olmasın tüm canlıların *i'âdesinin* vacip olduğu yönünde şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu canlılar içinde lehine hak ettiği şeyler bulunanların, şayet bu hak ettikleri şeylerin kendilerine dünyada verilme imkânı yoksa, vücûbiyetinin kaynağı akıldır. Bunun dışındakilerin vücûbiyetini ise sem' belirlemektedir.⁷⁶ Dolayısıyla her hangi bir istisna yapmaksızın itaatkâr ile isyankârın arasının ayrılması için mükelleflerin (ister sevabı isterse ikabı hak etsin) yaratılmasının aklen vacip olduğu şeklinde Mutezile'ye atfedilen genel görüşlerin,⁷⁷ özellikle son dönem Mutezile sistematüğinde karşılığı yoktur.

IV. Yeniden Yaratmadaki Temel Unsur

Yeniden yaratılan canlının yeniden yaratılmasında hangi unsur temel alınacaktır? Yani, canlıyı tekrar yaratırken onun daha önce taşıdığı hangi unsur temel alındığında biz onun daha önce olan varlık olduğunu söyleyebiliriz? Dolayısıyla konu yeniden yaratılanın şekliyle alâkalıdır. Mutezile sistematüğünde de yeniden yaratma konusunda en yoğun tartışmaların yaşandığı husus budur. İslâm Düşüncesi'nde (ve hatta Batı Düşüncesi'nde) bu konu etrafında üç temel anlayış gelişmiştir: i) Aynı bedenle diriliş, ii) Aslı parçaya bağlı diriliş, iii) Benzer bedenle diriliş.⁷⁸ Doğal olarak Mutezile sistematüğünde ortaya atılan görüşler de genel itibarıyla bu üçlü tasnifle ör-

mak üzere cennette yaratılırlar. Nitekim “İman eden ve soylarından gelenlerde, imanda kendilerine tâbi olanlar (var ya)! İşte biz, onların nesillerini de kendilerine kattık” (Tûr 52/21) ayeti ve bir takım hadisler buna işaret etmektedir. Şayet bunlar kafir çocukları ise, bunların babalarıyla birlikte cehennemde yaratılmayacakları kesindir, çünkü bunu hak etmemişlerdir. Ancak sem'de bunların kendilerine bir tafaddül olarak cennette yaratılacaklarına dair bir veri de yoktur. Dolayısıyla bunların *i'âdesi* gerekmez. Dolayısıyla bu kategoridekiler *i'âdelerinin* ne aklen ne de sem'an gerekmemesi nedeniyle diğer tüm canlılardan farklı bir gruptur. Tartışılan bir başka grup ise babası kafir iken ölen, fakat kendisinin ölümünden sonraki bir zaman içerisinde babası mümin olan çocuklardır. *Hulâsatü'n-Nazar* müellifi bunların cennette yaratılacağı kanaatindedir. Çünkü şayet bunlar babalarının mümin oldukları döneme kadar yaşasalardı, babalarına tâbi olacaktı. Bk. *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: 18–124: 10.

⁷⁶ Bu yönüyle Mutezililer, bütün olarak *i'âdeyi* aklen câiz görüp vücûbiyetin kaynağını sem'e atfeden özellikle Eşariler'den ayrılırlar. Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 237: 5.

⁷⁷ Msl. bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 237: 6–7.

⁷⁸ Bu anlayışlar hakkında detaylı bilgi ve üzerindeki tartışmalar için bk. T. Koç, *a.g.e.*, 167–205. Ayrıca bu eserde “Gölge Varlık” şeklinde dördüncü bir anlayış da zikredilir (205–212), ancak Kelâm sistematüğünde bunun karşılığı olmadığı için burada zikretmiyorum; E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara; Ankara Okulu Yayınları, 2000, 176–184.

tüşmektedir. Biz bu görüşleri üç temel kavram etrafında toplayabiliriz: i) Cüzler; Canlıyı oluşturan cüzler *i'âde* edilmelidir, ii) Telif; Canlının dış görünümünü esas alınmalıdır,⁷⁹ iii) Hayat; Canlının taşıdığı hayat temel alınmalıdır.⁸⁰ Atomcu düşüncenin anahtar kavramlarını (cevher ve araz) temel alırsak bu üç temel görüşü aslında iki ana mecraya dökebiliriz. Yeniden yaratmada cevherleri temel alan görüş ve arazları temel alan görüş. “Cüz” kavramı cevherleri merkeze alırken, “telif” ve “hayat” kavramları, araz olmaları hasebiyle, arazları merkeze almaktadır.

Mutezile içerisinde baskın görüşün, özellikle son dönem temel alındığında, canlıyı oluşturan cüzlerin temel alınması yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu cüzler, kişinin canlı olmasını sağlayacak kadar olanlarıdır. Özellikle Kâdî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh gibi son dönem Mutezilileri tarafından benimsenen bu görüşe göre kişinin canlı olmasına yetecek miktardaki cüzleri yeniden yaratılmalıdır.⁸¹ Bu yönüyle yeniden yaratma, kişinin yaşamaya devam etmesine (*tebkîye*) benzer. Kişinin yaşamaya devam etmesinde, sözgelimi bir takım uzuvlarının bulunmamasının nasıl bir etkisi yoksa, benzer şekilde yeniden yaratılmasında da bunların bir

⁷⁹ İbn Metteveyh'in isim vermeksizin zikrettiği bir takım görüşleri de bu kapsamda kabul edebiliriz. Onun verdiği bilgilere göre bazıları kişinin itaatkâr yahut isyankâr olduğu şekil (*hey'et*) üzere *i'âde* edilmesi gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla kişi, akıbetine göre itaatkâr ya da isyankâr olarak haşrolunacaksa, onun yaşarken itaatkâr ya da isyankâr olduğu durumdaki şekli temel alınmalıdır. Bazıları ise kişinin ölüm anını temel almış ve ölüm anındaki şekli neyse *i'âdenin* de o şekilde olması gerektiğini söylemiştir. Bk. *Mecmû'*, II, 312: 12–15. Kâdî Abdülcebbar bu son görüşü Ebû Ali el-Cübbâ'î'ye atfeder. Onun aktarımına göre Ebû Ali bu görüşünü *Kitâbü'l-İnsân* adlı eserinde zikretmiştir. Fakat Kâdî, Ebû Ali'nin bunu söylemekle birlikte *i'âde* konusunda bunu vacip kıldığını, muhtemelen hikmet açısından bunun zorunlu olduğunu söylediğini kaydeder. Yine de “son derece hatalı” olarak vasıflandırdığı bu görüşün Ebû Ali'ye nispet edilmesinin zorlama olacağı imasında bulunur. Çünkü bunun akabinde Ebû Hâşim'in bu görüş hakkındaki “Muhtemelen bu görüş kâtibin hatasıdır” ifadesini ekler. Bk. *Muğni*, XI, 478: 5–10.

⁸⁰ Müteakip satırlarda da görüleceği üzere özellikle ikinci ve üçüncü görüşü ileri sürenlerin, yeniden yaratmada sadece bu unsurları mı temel aldığı, yoksa cüzlerin yanına bunları da mı eklediği tartışma konusudur ve zaman zaman her iki ihtimali de gündeme getiren rivâyetler bulunmaktadır. İbn Metteveyh'in bir yerdeki değerlendirmesi sadece telifi ya da sadece hayatı kabul edenlerin olmadığı yönündedir. Ona göre telifi ya da hayatı kabul edenler, cüzlerin yaratılması gerektiğini kabul ettikten sonra, bunun ötesindeki bir unsurun belirlenip belirlenmemesinde, belirlenecekse bunun ne olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bk. *Mecmû'*, II, 316: 8–10.

⁸¹ Bk. *Muğni*, XI, 467: 11–14; *Mecmû'*, II, 312: 3–4. Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 15–16.

geçerliliği yoktur. Dolayısıyla kişinin yaşamı boyunca taşıdığı tüm cüzler değil, onun canlı kalmasını sağlayacak cüzler temel alınmalıdır. Nitekim bizler, itaatkâr bir kimsenin bir başkasından ayrılmasında şişmanlığının ya da zayıflığının yahut bir takım uzuvlarının bulunmamasının bir etkisinin olmadığını biliriz. O kişi hayatının belli bir döneminde zayıf belli bir dönemde ise şişman olsa da yahut belli dönemine kadar taşıdığı uzuv belli bir dönemden sonra bulunmasa bile onun aynı itaatkâr kimse olduğunu biliriz.⁸² Bu yönüyle hâlihazırda bir kimsenin, daha önceden olduğu kişi olduğunu bilmemize imkân sağlayan cüzler, aynı zamanda onun canlı kalmasını sağlayan cüzlerdir. İşte yeniden yaratmada kişinin canlı olmasının sağlayan bu cüzler temel alınmalıdır. Bunların ötesindeki miktarın yeniden yaratma açısından bir önemi olmayıp, yeniden yaratılması vacip değildir.⁸³

Cüzleri temel alan bu görüşün karşısında yer alan görüşlerden biri ise telifi⁸⁴ temel alan görüştür. Ancak telifi temel alanlar da temelde ikiye ayrılmaktadırlar: i) Yeniden yaratmada sadece telif dikkate alınır, ii) Yeniden yaratmada kişinin yaşarken canlılığını sağlayacak cüzlerinin yanında, sahip olduğu telif de dikkate alınır.⁸⁵ Dolayısıyla bu ikinci görüş, yeniden yaratmada iki unsura eşit derecede yer vermektedir.

Konuyu özellikle Behşemî kaynaklar temelinde ele aldığımızda, Mutezile içerisinde gerçekten de sadece telifi temel alanların olup olmadığı yönünde şüpheye düşülebilir. Nitekim İbn Metteveyh yeniden yaratmada telifi yahut hayatı temel alanların bu ihtilaflarının, cüzlerin yaratılması gerek-

⁸² Bk. *Mecmû'*, II, 312: 7–9.

⁸³ *Mecmû'*, II, 312: 10–11. İbn Metteveyh bunları zâit unsurlar olarak görür. Bunların tekrar yaratılması cevâz hükmündedir. Ona göre Allah bu zâit unsurları isterse tekrar yaratır, isterse tekrar yaratmaz. Bunların tekrar yaratılmasıyla Allah sevaba nâil olmuş kimselere nimet ihsan etmiş olabilir. Hatta bunları yaratmayarak da nimette bulunmuş olabilir. Nitekim “Cennet ehli sakalsız/bıyiksız (kılsız), çıplaktır (*ehlül-cenne'ti cürd'ün mürd'ün*)” hadisi buna işaret etmektedir. Zaten saç vb. kılların kişinin canlı oluşunda da bir etkisi yoktur. Cennet ehlinin en kâmil ve en güzel bir şekilde *i'âde* olunacağı yönünde de haberler vârit olmuştur. Kezâ cehennem ehlinin ise insan tabiatının tiksineceği çok çirkin bir şekilde *i'âde* edileceği yönünde de haber vârit olmuştur. Bk. *Mecmû'*, II, 314: 9–13. Tüm bunlar kişiyi daha güzel veya daha çirkin hale getirmenin, canlılığı sağlayan asgari cüzlerin ötesindeki cüzlerin *i'âdesiyle* olacağına işaret etmektedir.

⁸⁴ Kaynaklarda bu husus zaman zaman “şekil”, “süret”, “bünye”, “biçim (*tahtît*)” kavramlarıyla da ifade edilmektedir. Bunlarla kastedilen şey kişinin vücut yapısıdır ve bu da doğal olarak “telif”e işaret etmektedir.

⁸⁵ Zaten yukarıda İbn Metteveyh'ten yaptığımız alıntıyı temel alırsak (Bk. bk. dp. 80) sistematikte sadece bu görüş bulunmaktadır.

tiğini kabul etmelerinden sonraya matuf olduğunu söyler. Yani ona göre Mutezile içerisinde aslında herkes cüzlerin tekrar yaratılması gerektiğini kabul etmektedir. İhtilaf, bu cüzlere ilâveten başka unsurların da gerekip gerekmediği, şayet gerekiyorsa hangi unsur olduğu yönündedir.⁸⁶ Sadece telifin dikkate alındığına işaret eden bir rivâyet İbnü'l-Melâhimî'de görülmektedir. Onun verdiği bilgilere göre Ebû Hâşim, cüzlerin *i'âdesini* gerekli görmeyip sadece bünye ve şeklin *i'âdesinin* vacip olduğunu söylemiştir.⁸⁷ Böylelikle İbnü'l-Melâhimî sadece telifin temel alındığı görüşü Ebû Hâşim'e atfetmektedir. Mamafih son derece şüpheli olan bu rivâyetin dışında Mutezile içerisinde sadece telifi temel alan öne çıkan bir şahsiyetin olmadığı da söylenmelidir.⁸⁸

Öte yandan Behşemî kaynakların hiçbiri Ebû Hâşim'e İbnü'l-Melâhimî'nin atfettiği görüşü atfetmez. Bununla birlikte Behşemî kaynaklarda Ebû Hâşim'in görüşü hakkında değişik rivâyetler bulunduğu da belirtilmelidir. Buna göre Ebû Hâşim bazen yeniden yaratmada sadece kişinin canlı olmasına yetecek unsurun gerektiğini söylerken,⁸⁹ bazen bunun yanında telifin de *i'âde* edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁹⁰ Kezâ İbn Metteveyh bir diğer eserinde ise kişinin canlı olmasına yetecek unsurları (=cüzleri) ye-

⁸⁶ Bk. *Mecmû'*, II, 316: 8–10. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 40-77/39a: 1. Müellif burada Kâdî Abdülcebâr'ın da *el-Hilâf beyne's-Şeyhayn* adlı eserinde benzer bir yargıyı dile getirdiğini kaydeder.

⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 3–4. Hatta İbnü'l-Melâhimî bu rivâyetini Kâdî Abdülcebâr'a dayandırır.

⁸⁸ Bu bağlamda akla gelen ilk ismin Ebû Ali el-Cübbâi olduğu söylenmelidir. Nitekim kaynaklarda Ebû Ali'ye, kesilen elin de yeniden yaratılması gerektiği gibi, telife şiddetle vurgu yaptığını gösteren rivâyetler bulunmaktadır. Ancak Ebû Ali'nin telife son derece vurgu yapması cüzleri göz ardı ettiği anlamına gelmez. Aksine cüzlerin yanında telifin de bulunması gerektiği şeklinde anlaşılması daha makuldür. Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 3–6; *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 36–37. Bu yönüyle Ebû Ali'yi ikinci görüşün temsilcilerinden biri olarak düşünebiliriz.

Öte yandan yukarıda Ebû Ali'nin hem Allah'ın hem de insanın güç yetirebileceği bâki arazların *i'âdesini* mümkün görmediğini, hatta Necrânî'nin buna örnek olarak telif arazını getirdiğini söylemiştik. Dolayısıyla akla Ebû Ali'nin telif arazının *i'âdesini* mümkün görmekten, bu şamada yeniden yaratmada telifi öne çıkarmasının bir çelişki olduğu gelebilir. Öyle görünüyor ki Ebû Ali, canlının yaşarken taşıdığı daha önce var olan telif arazının aynısının *i'âdesini* kabul etmemektedir. Canlı yeniden yaratıldığında ilk telifine benzer yeni bir telif arazi yaratılması gerekmektedir.

⁸⁹ Yukarıda da aktardığımız üzere “kişinin canlı olmasına yetecek unsur” Behşemî terminolojide onun cüzlerini ifade etmektedir.

⁹⁰ İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 6–8; *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 38. Ancak burada Ebû Hâşim'in telifin de *i'âde* edilmesi gerektiği fikrinden daha sonra döndüğü de kaydedilir.

terli görenlerin kendi aralarında ihtilaf ettiğini, bir kısmının söz konusu unsur yanında kişiyi bir başkasından ayıran telifin, ona özgü biçimin (*tahtit*) de yeniden yaratılması gerektiğini söylediklerini kaydeder ve bu görüşün Ebû Hâşim'den aktarıldığını söyler.⁹¹ Bu yönüyle Ebû Hâşim'e üç farklı görüş atfedilmektedir. i) Yeniden yaratmada sadece telif esas alınmalıdır, ii) Sadece cüzler temel alınmalıdır, iii) Cüzlerle birlikte telif esas alınmalıdır.⁹² Fakat yine de Behşemî kaynaklarda Ebû Hâşim'e sadece telifin temel alınması gerektiği şeklinde bir görüşün atfedilmediği, aksine rivâyetlerin genelinin cüzlerle birlikte telifin de *i'âde* edilmesi yönünde olduğu not edilmelidir.

Ebû Hâşim hakkındaki bu çelişkili rivâyetleri bir tarafa bırakırsak cüzlerle birlikte telifin de tekrar yaratılması gerektiğini net bir şekilde kabul edenlerin Hüseyinler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbnü'l-Melâhimî “Bize göre (=Hüseyniyye) vacip olan cüzlerini ve şekillerini *i'âde* etmektir” diyerek ekolünün görüşünü belirgin bir şekilde ortaya koyar.⁹³ Çünkü şekil sadece kişiyi diğerlerinden ayıran sebeptir (*cihet*). Ayrılan ise bizzat kişinin kendisidir. O halde kişiyi oluşturan unsurlar da dikkate alınmalıdır. Kişiyi oluşturan unsurlar da cüzler olduğuna göre, doğal olarak cüzler, şeklin temeli olmaktadır. O halde kişinin ancak kendi cüzleriyle ve şekliyle *i'âde* edilmesi gerekir.⁹⁴

Bu yönüyle sadece telifi temel alanlar ya da cüzlerle birlikte telifin de *i'âdesini* şart koşanlar, canlılar arasında ayırımın ya ancak kişinin görünümü sayesinde yapılabileceği ya da böyle bir ayırımın yapılabilmesinde görünümün de gerekli olduğu fikrine dayanmış olmaktadır.⁹⁵

⁹¹ *Mecmû'*, II, 312: 19–20.

⁹² Hatta bir dördüncü görüş bile atfedilmektedir. Bu ise hayatı temel alan görüştür. Kaynağı Ebû Abdullah el-Basrî olan bu görüşe göre, Ebû Hâşim telifin *i'âdesininin* gerektiği düşüncesinden dönmüş ve hayatın *i'âde* edilmesi gerektiği fikrine kâil olmuştur. Buna göre kişinin yaşarken taşıdığı sayesinde canlılık vasfı taşıdığı hayatın bizzat aynısı tekrar yaratılmalıdır. Ancak bu hayat yeniden yaratıldığında kişi daha önceden olduğu kişi olur. Dolayısıyla telifinde değişiklikler olabilir. Bk. *Mecmû'* II, 312: 20–313: 2. Kezâ bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 8–9.

⁹³ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 6–7.

⁹⁴ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 13–17.

⁹⁵ Zaten İbnü'l-Melâhimî'nin Ebû Hâşim'e atfettiği ifadeler bu düşüncüyü doğrulamaktadır: “Vacip olan itaatkâr Zeyd'e sevabın ulaştırılmasıdır. Bu Zeyd başkalarından bünyesi ve şekliyle ayrılır. Dolayısıyla *i'âdesi* vacip olanlar budur”. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 8–9. Kezâ bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 137: 4-5; “. . . Zira mükellef, başkasından ne

Sistematikte tartışılan üçüncü görüş ise hayatı temel alan görüştür. Buna göre kişinin tekrar yaratılmasında daha önce taşıdığı hayat dikkate alınmalı ve bizzat bu hayatın aynısı *i'âde* edilmelidir. Nitekim yukarıda İbn Metteveyh'e dayanarak Ebû Abdullah el-Basrî'nin böyle bir görüşü Ebû Hâşim'e attettiğini belirtmiştik. İşte bu görüş aynı zamanda Ebû Abdullah el-Basrî'nin de ilk görüşüdür.⁹⁶ Yani bizzat canlıyken taşıdığı hayat *i'âde* edilmelidir. Fakat İbn Metteveyh, Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu görüşünden döndüğünü bizzat aynı hayatın tekrar yaratılmasının gerekmediğini, sadece o kişiye ait olacak bir hayatın yaratılması gerektiğini söylediğini kaydeder.⁹⁷ Yani Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşü şu veya bu şekilde hayat kavramı etrafında şekillenmiştir.⁹⁸ Yeniden yaratmada "hayat" kavramını temel alanların bu düşünceye ulaşmalarında, aşağıda da görüleceği üzere,

cevher ne de cisim olmakla ayrılır, çünkü başkaları da bunda müşterektir. Bilakis ona özgü arazlarıyla ayrılır. . ."

⁹⁶ *Mecmû'*, II, 313: 2.

⁹⁷ Bk. *Mecmû'*, II, 313: 2–3. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 39–40. Ebû Abdullah'ın kişinin taşıdığı hayatın yaratılması gerektiği düşüncesini bırakıp, sadece ona ait olacak bir hayatın yaratılması gerektiği görüşünü kabul etmesinin nedeni merak konusudur. Zira yeniden yaratılan kişinin, daha önce yaşayan aynı kişi olması, yeniden yaratmada daha önce ona ait bir özelliğin dikkate alınmasını gerektirir. Bu bağlamda kişinin taşıdığı hayatın temel alınması teorik olarak buna yeterlidir. Zaten hayat arazının bâkî olması, diğer bâkî arazlarda olduğu gibi *i'âdesini* mümkün kullmaktadır. Dahası, "sadece o kişiye ait olan hayat" kavramıyla tam olarak neyi kastettiği de kapalıdır. Maalesef kaynaklar Ebû Abdullah'ın bu görüşünden yeteri kadar bahsetmediği için bu nokta kapalı kalmaktadır. Muhtemelen Ebû Abdullah burada hayat arazının taşıdığı özellikten hareket etmektedir. Buna göre hayat arazi bütün bir bünyeyi kuşatır. Yani mahalli bütün bedendir (*cümle*). Bk. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden; E. J. Brill, 1976, 172. İmdi bünye cüzlerden oluştuğuna göre, hayat arazının *i'âdesi* bu cüzlerin *i'âdesiyle* mümkün olacaktır. Çünkü hayat arazi bu mahalle mahsustur ve araz ancak mahallinin *i'âdesiyle* *i'âde* edilebilir. Oysa Ebû Abdullah'a göre canlının taşıdığı cüzlerde değişiklik olabilir ve bu sebeple yeniden yaratmada bunlar temel alınmamalıdır. Cüzler yeniden yaratılamayacağına göre doğal olarak bu cüzleri mahal tutan araz olan hayat da yeniden yaratılamayacaktır. O halde kişinin bizzat taşıdığı hayat değil, ona ait olan yeni bir hayat yaratılacaktır. Pek tabii yaratılan bu hayat başka bir kişinin taşıdığı hayat da olmayacaktır. Çünkü bu durumda söz gelimi Zeyd, Amr'a ait bir hayatla yaratıldığında artık Zeyd Amr olacaktır.

⁹⁸ Mamafih Ebû Abdullah'ın hayatın yanında kişinin taşıdığı asıl cüzlerin de yeniden yaratılması gerektiğini söylediğini gösteren açık bir rivâyet yoktur. Muhtemelen İbn Metteveyh'in yukarıda söylediğine benzer şekilde (Bk. bk. dp. 80) cüzlerin yanında hayatın da *i'âde* edilmesi gerektiğini söyleyenler vardır. Fakat Ebû Abdullah'tan aktarılan rivâyetler onun bu kapsamda olmadığını göstermektedir.

telifte ve kişiyi oluşturan cüzlerde değişikliğin olabileceğini câiz görmelerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁹

Mutezilî kaynaklarda konu hakkındaki tartışma daha çok ilk iki görüş arasında cereyan etmiştir. Üçüncü görüş ise, zaten Ebû Abdullah el-Basrî dışında kayda değer bir kabul edeni olmadığından, tartışma alanına pek çekilmemiştir.

Behşemîler telifi esasa alan görüşü, öyle görünüyor ki taşıdığı bir takım zorluklar nedeniyle kabul etmemişlerdir. Bunların başında kişinin telifinin sürekli değişmesi gelmektedir. Nitekim insanın yaşamı boyunca dış şekli değişmektedir. Dolayısıyla yeniden yaratmada hangi evresinin temel alınacağı belirsiz kalmaktadır. Nitekim İbn Metteveyh'ten yukarıda aktardığımız rivâyet,¹⁰⁰ telif taraftarları arasında da bu yönde bir ihtilaf olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta sistematikte çok tartışılan bir örnek bu zorluğu net bir şekilde ortaya koyar: Elin kesilmesi. İsyankâr iken eli kesilen bir kimse, daha sonra itaatkâr olarak öldüğünde, yeniden yaratılırken bu kesilen eli de tekrar yaratılacak mıdır?

Ayrıca onların değişmeyen/kalıcı olan unsurların peşinde olduğunu da söylemeliyiz. Nitekim bir insanın telifinin değişmesine ve sürekli yenilenmesine karşın hâlâ aynı insan, daha önceki ilk canlı olduğunu söylemekteyiz.¹⁰¹ O halde bir kişiyi hâlâ aynı kişi olarak kabul etmemizin nedeni telifin ötesinde bir şeydir. Telif değiştiğine göre doğal olarak bu neden teliften farklı olarak değişmeyen bir şey olmalıdır. Benzer şekilde canlının taşıdığı hayatın bâkî olmadığını bilakis anbean yenilediğini varsaydığımızda bile,¹⁰² bu durum onu ilk canlı olarak bilmemizi zedelemez.¹⁰³ Yani hayat değişse bile, o kişi hâlâ aynı canlıdır ve bizler de onun aynı kişi olduğunu biliriz. İşte bu durum ancak her durumda canlıda var olan cüzlere işaret et-

⁹⁹ Şerif el-Murtazâ onların bu düşüncesini çok genel bir şekilde ifade etmektedir: "*i'âde* konusunda 'hayat'ı kabul eden ve eşyanın bir başka şeye dönüşebileceğini söyleyenin görüşü yanlıştır". Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 153: 8–9.

¹⁰⁰ Bk. bk. dp. 79.

¹⁰¹ Bk. *Mecmû'*, II, 313: 4–5.

¹⁰² Burada kurgusal bir iddia ileri sürülmektedir. Aslında Mutezilî düşüncede "hayat" bâkî bir arazdır. Bir mahalde yaratıldığında artık o mahalde, zıttı yaratılınca kadar kalır. Doğal olarak anbean o mahalde yaratılmasına gerek yoktur. Ancak burada hayatın bâkî olmadığı varsayılmakta ve bundan hareketle canlının taşıdığı hayatın sürekli yenilediği ve doğal olarak değiştiği tasavvur edilmektedir.

¹⁰³ Bk. *Mecmû'*, II, 313: 6–7. Kezâ bk. *Muğni*, XI, 469: 10–13.

mektedir. Canlının aynı canlı olduğunu kabul etmek, ancak cüzleri temel almakla mümkün olacaktır.¹⁰⁴ İbn Metteveyh'in deyişiyle "Canlı her hâlû-kârda [kendisinde var olan] bu cüzlerden oluşan bütündür (*el-hay*^ü 'alâ küllî hâl^ü hüve'l-cümletü'l-mebniyye^ü min tilke'l-eczâ'), kendisini mahal tutan arazlar değildir".¹⁰⁵ Dolayısıyla onların nezdinde arazların değişkenliği ve geçiciliği, yeniden yaratmada esas unsurlar olarak kabul edilmesine engel olmaktadır. O halde en makul çözüm, cüzleri kabul etmektir.¹⁰⁶

Peki, kişinin canlı olmasını sağlayan bu cüzler nelerdir? İbn Metteveyh insanın bu cüzlerin neler olduğunu detaylı olarak bilmesinin mümkün olmadığını ve bu hususta yapılacak olan bir konuşmanın ancak genel ('alâ'l-cümle) olabileceğini söyler.¹⁰⁷ Mamafih bu genel yargıya rağmen konu hakkında yine de bir şeyler söylenebilir. Nitekim yukarıda aktarılan canlı (*hayy*) tanımı bir nebze de olsa bu konuda imkân tanımaktadır. Tanımda canlının cüzlerden oluşan (*mebnî*) bir varlık olduğu ifade edilmekteydi. Bu da karşımıza "bünye" kavramını çıkartır. Buna göre kişinin canlı olmasını sağlayan cüzler aynı zamanda onun bünyesini oluşturmaktadır. O halde bünye canlı olmanın şartıdır. Bünye ortadan kalktığında canlılık da yok olacaktır. Sözelimi kişi, başının yahut gövdesinin yarısı vb. şeyin ortadan kalkmasıyla canlı olmaktan çıkar.¹⁰⁸ Çünkü başın yahut gövdenin yarısının yok olması bünyenin ortadan kalkması demektir. Öyleyse bünyeyi oluşturan cüzler, canlılığı oluşturan cüzlerdir. Kısaca yokluğu halinde cansız hale geleceğimiz şey bünyededir. Yokluğu canlılığımızı etkilemeyen şey ise bünyeden değildir. Böylelikle Behşemîler nezdinde cüzler ile bünye arasında ayrılmaz bir ilişki kurulmuş olmaktadır.

Öte yandan Behşemîler'in bünye kavramını ileri sürmelerinin ve bu bağlamda verdikleri örneklerin, onları "telif" in de yaratmada dikkate alınması düşüncesine yaklaştırdığı düşünülebilir. Ancak bünye ile telif

¹⁰⁴ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 469: 19–470: 1.

¹⁰⁵ *Mecmû'*, II, 313: 13–14. Zaten bu tanım niçin Behşemîler'in hayatı temel almadıklarını da ortaya koyar. Hayat onların anlayışına göre olsa olsa canlının sadece bir yönünü ifade eder. Oysa canlı olmak bütünü ifade eder. Nitekim Şerif el-Murtazâ'nın hayatın temel alındığı görüşü reddederken kullandığı delil de bu kanaati ortaya koyar: ". . . Çünkü sevap ya da ikaba müstahak olan hayat değil, canlıdır (*hayy*), canlının canlı oluşu ise hayata değil, cüzlerine râcîdir". Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 153: 9–10.

¹⁰⁶ Bk. *Muğnî*, XI, 471: 7–9.

¹⁰⁷ *Mecmû'*, II, 314: 7–8.

¹⁰⁸ *Mecmû'*, II, 315: 13.

Behşemîler'in düşüncesinde birbirleriyle örtüşmemektedir.¹⁰⁹ Telif varlığın sadece dış görünümünü ifade ederken, bünye onun bütününe ifade eder.¹¹⁰ Yani dış görünüş (telif), taşıdığı hayat ve cüzlerin hepsinin bir aradaki halidir. Sadece söylemde cüzler öne çıkmaktadır ve ayırt edicilik onlara atfedilmektedir. Bu yönüyle telif dış görünüşe sıkı sıkıya bağlı olup, değişikliğe karşı direnci ifade ederken, bünye değişiklik açısından esneklik taşımaktadır. Zaten verilen örnekler de bunu ortaya koyar. Bir insan bebekken de, büyüdüğünde de aynı varlıktır, zira "bünye"si devam etmektedir.¹¹¹ Oysa aynı insanın bebeklik halindeyken taşıdığı telif ile yaşlılık halinde taşıdığı telif arasında büyük fark vardır. Böylelikle bünye kavramının kabulü, canlıda bir takım değişikliklerin olabileceği fakat bunun canlıyı ilk olduğu canlı olmaktan çıkarmamasının yolunu da açmış olmaktadır.

Ancak yeniden yaratmada cüzlerin temel alınması da bir takım problemlere yol açmaktadır. Sözelimi canlının cüzlerinin yok olması ya da bir başka canlının cüzlerine karışarak artık onun cüzleri haline gelmesi bunların başındadır. Şöyle ki; bir canlı başka bir canlıyı yediğinde, yenilen canlının cüzleri yiyenin cüzlerine karışır ve onun cüzleri haline gelir. Artık ortada yenilen canlıya ait bir cüz kalmadığı için yenilenin tekrar yaratılması mümkün olmayacaktır. Hatta yiyenin cüzleri de yenilenin cüzleriyle değiştiği için yiyene ait cüz de kalmayacak, buna bağlı olarak onun da tekrar yaratılması mümkün olmayacaktır.

Muhtemelen bu zorluk yüzünden Ebû Abdullah el-Basrî yeniden yaratmada hayatın temel olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre kişinin canlı olmasını sağlayan cüzlerin kısa bir zaman sürecinde olmasa da, uzun bir süreçte değişerek başka cüzlere dönüşmesi mümkündür.¹¹² Cüzlerde bu kabil değişiklikler mümkün olduğuna göre, canlıyı oluşturan cüzler hiçbir zaman bulunamayacak ve dolayısıyla yeniden yaratma gerçekleşmeyecektir.

¹⁰⁹ Dolayısıyla bir takım kaynaklarda "telif"i ifade eder anlamda kullanılan "bünye" kavramının, Behşemî geleneği açısından geçerli olmadığı akıldaki tutulmalıdır.

¹¹⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebbar "bünye" kavramını ifade etmek için zaman zaman "cümle" kavramını kullanır. Msl. bk. *Muğnî*, XI, 468: 15.

¹¹¹ Bk. *Mecmû'*, II, 314: 4–6.

¹¹² Bk. *Mecmû'*, II, 315: 3–6.

İşte bu zorluğu aşmak için “asıl cüzler”¹¹³ fikri geliştirilmiştir. Gerek Kâdî Abdülcebâr ve İbn Metteveyh gibi sadece cüzleri temel alan, gerekse Hüseyinler gibi telif yanında cüzleri de kabul eden kelâmcılar tarafından sisteme eklenen bu fikre göre, canlıyı oluşturan cüzlerin içerisinde hepsinin aslını oluşturan cüzler bulunmaktadır. İşte yeniden yaratmada esas alınacak olan şey, bu asıl cüzlerdir.¹¹⁴ Bunların temel vasfı asla değişmemeleri olup,¹¹⁵ artmaz ve eksilmezler.¹¹⁶ Dolayısıyla bir canlı başka bir canlıyı yediğinde yenilenin “asıl cüzleri” asla yiyen canlının “asıl cüzü” haline gelmez, sadece onun cüzlerinin ve semizliğinin artmasına neden olur. “Asıl cüzler”in ötesindeki “fazladan (*zâ'id*) cüzler” belki bir başka canlının bünyesini oluşturabilir.¹¹⁷ Buna göre hem yiyen hem de yenilen canlı açısından “asıl cüzler” hususunda hiçbir problem yoktur. Bu cüzler yiyenin bünyesine karışıp onun asıl cüzleri haline gelemeyeceği için yiyen canlı her zaman olduğu canlı olarak kalacak, aynı zamanda bunlar yiyenin bünyesine karışıp yok olmadığı için yenilen canlıyı tekrar bunlardan yaratmak mümkün olacaktır. Bunların ötesindeki fazladan unsurların ise canlının ayırt edilmesinde bir etkisi olmadığı için yiyenin bünyesine karışması mümkündür. Çünkü bunların yeniden yaratmada bir fonksiyonu yoktur.¹¹⁸ Dolayısıyla canlının sûretinde birtakım değişiklikler olduğu halde hâla onun ilk canlı olarak kalmaya devam ettiğini söylediğimizde, burada onun “asıl cüzler”ine işaret etmiş olmaktadır. “Asıl cüzler” değişmediği için o hâla aynı canlıdır. Söz konusu bu cüzler değiştiğinde, canlı artık her yönüyle değişmiş (*alâ*

¹¹³ Kavram, özellikle bazı hadislerde geçen ve insanın bedeninin asla çürümeyecek bir parçasını ifade eden “*acbü'z-zeneb*” kavramıyla neredeyse örtüşmektedir. Bk. Y. Ş. Yavuz, “Acbü'z-Zeneb”, *DİA*, I, 319–320.

¹¹⁴ Msl. bk. Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdî'l-İ'tikâd*, Beyrut; Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuât, 1988, 381: 3–5.

¹¹⁵ Msl. bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 20–21 (“Canlının canlı olmasını sağlayan en az cüzler” şeklinde).

¹¹⁶ Bk. Allâme el-Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Y. el-Caferî el-Merağî), Kum; Dârü'l-Üsve, 1415 h., 493: 20.

¹¹⁷ Bk. *Mecmû'*, II, 314: 17–22. Kezâ bk. *Muğni*, XI, 479: 14–18.

¹¹⁸ Bu esası zedelemeyen farklı bir açıklamayı ise Allâme el-Hillî verir. “... Bunlardan (yiyen ve yenilen) birinin asıl cüzleri diğerine kıyasla fazladan (cüzler)dir”. Bk. Allâme el-Hillî, *a.g.e.*, 493: 21–494: 1. Yani yenilenin asıl cüzü yiyen de olsa olsa fazladan cüz olur. Fazladan cüzün canlının gerçek hüviyetini oluşturmada ve buna bağlı olarak yeniden yaratmada bir etkisi olmadığı için yiyenin fazladan cüzlerine karışması bir tehlike taşımamaktadır. Çünkü bu asıl cüzler, fazladan cüzler içerisinde kendi hüviyetlerini devam ettirebilir ve tekrar onların içinden alınarak yaratmaya temel olabilirler. Esas önemli olan yiyenin asıl cüzü haline gelmemeleridir.

cemî'i'l-vücûh) olacağı için artık ilk canlı olmaktan çıkmış, başka bir canlı haline gelmiş olmaktadır.¹¹⁹ Fakat belirttiğimiz üzere bu cüzlerde değişme asla mümkün değildir. Hatta kişinin bizzat daha önce olduğu kişi olmasını sağlayan şey bu cüzler olduğu için “Allah bu cüzleri başka cüzlerle değiştirmeye kâdirdir” demek bile mümkün değildir. Çünkü ayırım ancak bunlar üzerinden olacağı için, bunların değiştirilmesi makdûr kapsamında değildir.¹²⁰ Kezâ Ebû Abdullah el-Basrî'nin iddia ettiği şekliyle bu cüzlerin kısa bir zaman sürecinde değişmesi mümkün olmasa da, uzun zaman müddeti içerisinde değişmesi mümkündür görüşü de geçersizdir. Çünkü bu cüzlerin birbirine yakın, kısa bir zaman (*evkât-ı mütekâribe*) süreci içerisinde değişmesini engelleyen şey, uzun zaman süreci içerisinde (*evkât-ı mutâvele*) de değişmesini engelleyen şeydir.¹²¹ Yani kısa bir zaman süreci içerisinde bunların değişmeyeceği söyleniyorsa, uzun bir zaman sürecinde de değişmeyeceği söylenmelidir. Çünkü değişmesini gerektiren bir sebep yoktur.

Pek tabii bu aşamada söz konusu “asıl cüzler”in, canlının canlı olmasını sağlayan cüzler mi, yoksa canlılığı sağlayan cüzlerin içerisinde de daha özel ayrı bir takım cüzler mi olduğu sorusu akla gelebilir. Her ne kadar kaynaklarda bunun açık bir cevabı olmasa da¹²² canlılığı sağlayan cüzler ile bu “asıl cüzler”in değişmeme vasfına sahip olmaları bunların aynı şeyler oldukları düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Zaten kaynaklardan edinilen intibanın da bunların eşitlendiği yönünde olduğu söylenmelidir.¹²³ Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin düşünceleri bunu daha belirgin bir şekilde yansıtmaktadır:

Bu konuda denilmesi gereken şey şudur: *İ'âdesi* vacip olan her canlının cüzleri vardır, ki canlı bunlardan mürekkeptir. Bu cüzlerden bazıları “asıl”dır (*usûl*). Canlı, şeklinin ve sûretinin de [bulunması] şartıyla, bunlar sayesinde itaatkâr Zeyd olur. Bu cüzlerden bazıları ise “detay”dır (*fusûl*).

¹¹⁹ *Muğni*, XI, 472: 9–14. Ayrıca bk. Y. Ş. Yavuz, “Ba's”, 100.

¹²⁰ *Mecmû'*, II, 314: 14–16.

¹²¹ *Mecmû'*, II, 315: 9–10.

¹²² Zaten İbn Metteveyh'in “Bu konunun inceliklerine dair bilgiyi Allah kendine ayırmıştır, biz bu konuda ancak genel olarak (*alâ'l-cümel*) konuşabiliriz” demesi (Bk. *Mecmû'*, II, 316: 1–2) onun nezdinde konunun çözümlenmesi hiç de kolay olmayan bir problem olduğuna işaret etmektedir.

¹²³ Gerçi sistematikte hem “canlılığı sağlayan cüzler”in hem de “asıl cüzler”in yeniden yaratılması gereken unsurlar olarak nitelendirilmesi zaten bunların aynı şeyler olduğu intibanı kuvvetlendiren bir işarettir.

Bunlar o kişiden eksiltile bile, o kişi bizzat Zeyd'in aynısı (kendisi) olmaktan çıkmaz. Bunlar kişinin el ve ayak gibi bazı uzuvları, şişmanlık vb. şeyler gibi cüzlerdir. Bundan dolayı o kişi bir başkasına kötülük yaptığında, sonra bu uzuvları kesilse ve zayıflasa bile, aklı başında kimseler onun yerilmesini, tıpkı daha önce hoş gördükleri gibi hoş görürler. Yine bundan dolayı, o kişi daha önce borçlandığında, zayıflaması ya da elinin kesilmesiyle değişmesi nedeniyle borcun kendisinden talep edilmesinden vazgeçilmez. Dolayısıyla bundan sonra da onun Zeyd'in aynısı olarak kaldığı ortadadır. İşte bu "asıl" cüzler değişmez. Allah bu cüzleri bizzat bilir ve o kişiyi ikinci defa bu cüzlerden şekli üzere terkip eder.¹²⁴

İşte bu pasajda ortaya konulan "asıl" cüzler- "detay" cüzler ayrımı, yukarıda İbn Metteveyh'in zikrettiği canlılığı sağlayan cüzler ile bunun ötesindeki cüzler ayrımıyla örtüşmektedir. İbn Metteveyh'in aktarımında kişinin el ve ayak gibi uzuvları yahut aldığı kiloların, canlılığı sağlayan cüzlerinin ötesindeki zâit cüzler olmasına benzer şekilde, İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımında da el ve ayak gibi uzuvlar ile şişmanlığın sebebi olan cüzler "detay" (*fusûl*) cüzlerdir. O halde "asıl" cüzler, canlılığın canlı olmasını sağlayan cüzler olmaktadır.¹²⁵

İşte bu canlılığın canlı olmasını sağlayan asıl cüzlerin yeniden yaratmanın temeli olarak ileri sürülmesi ortaya atılabilecek pek çok problemi çözmeye yarayacaktır. Sözelimi isyankâr haldeyken eli kesilen, daha sonra itaatkâr hale gelen ve bu şekilde ölen ya da bunun tam tersi durumda olan bir kimsenin *i'âdesinde* elinin tekrar yaratılıp yaratılmaması önemli değildir. Çünkü bu el asıl cüzlerin ötesindeki zâit unsurdur ve yeniden yaratma-

¹²⁴ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 454: 5-13. Ayrıca bu intibâyı kuvvetlendiren ifadeler için bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 20-153: 3.

¹²⁵ Söylem bu şekilde olmasına karşın yine de çelişkilere açık görünmektedir. Şöyle ki, asıl cüz kavramı teorik olarak cesedi yakılan bir kişinin yeniden yaratılmasına imkân tanır. Çünkü bedeni yakılsa da ondan geriye kalanlar içerisinde asıl cüzlerin olduğu söylenebilir. Fakat bu geriye kalan şey bir avuçtan fazla bir şey değildir. Öte yandan canlılığı sağlayan cüzlerin aynı zamanda bünyeyi oluşturan cüzler olduğu göz önüne alınırsa, bu cüzlerin bir avuç miktarından hayli fazla olduğu da görülecektir. Dolayısıyla ortada birbirini karşılamayan kemiyetler bulunmaktadır. Ancak metinlerde böyle bir probleme işaret edilmemektedir. Muhtemelen kelâmcılar bünyeyi oluşturan cüzlerin kendilerine ilişkin telif arazı nedeniyle daha çok görüldüğü şeklinde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla telif ortadan kalktığında (beden yakıldığında) cüzlerin gerçek miktarı ortaya çıkmış olmaktadır.

da itibara alınmaz.¹²⁶ Kişinin aynı kişi olmasında bir etkisi olmadığı için Allah bunu isterse yaratır isterse yaratmayabilir. Fakat her hâlükârda yaratılan kimse aynı kimse olacaktır. Yahut zayıfken şişman halde ölen ya da bunu tam tersi bir durumda olan kimsenin *i'âdesinde* şişman halinin mi yoksa zayıf halinin mi dikkate alınacağı sorusu önemsiz kalmaktadır. Çünkü şişmanlık ya da zayıflık, canlılığı sağlayan asıl cüzlerin ötesinde, zâit unsurlarla alâkalı bir durumdur.¹²⁷ Dolayısıyla yeniden yaratmada telifi esas alanlar nezdinde çözülmesi gereken bu tür problemlerin, Kâdî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh gibi asıl cüzleri temel alanlar nezdinde bir önemi kalmamaktadır.¹²⁸

Sonuç olarak bu kapsamdaki tartışmaları şu şekilde özetleyebiliriz: Telifi temel alanların esas dayanağı canlılar arasındaki ayırımın sadece şekilleriyle sağlanacağı düşüncesidir. Zaten bizlerin müşâhedeleri de bunu desteklemektedir. Zira şahit âlemde bizler varlıkları dış görünüşleriyle ayırt edebilmekteyiz. Ancak karşıt görüştekiler kişinin yaşadığı müddet boyunca sabit bir görünümünün olmaması ve telifinin aşama aşama değişmesi nedeniyle -ki gözlemlerimiz bunu doğrulamaktadır- telifinin temel alınamayacağı fikrine ulaşmışlardır. Onlar düşüncelerine temel olacak değişmeyen unsur bulmak amacıyla farklı kavramlara ulaşmışlardır. Kâdî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh gibi Behşemiler değişmeyen unsurun cüzler olduğunda karar kılarken, Ebû Abdullah el-Basrî gibileri hayat kavramını öne sürmüştür. Onlar nezdinde bu unsurlar, zâhirî bir ayırımın olmasa da, gerçek ayırımın temelidir. İşin ilginç yanı, her iki tarafın da diğer görüşü değişmeye müsait bir unsura dayanır olarak kabul etmesidir. Kâdî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh gibi şahsiyetler, hayatın araz olması nedeniyle değişmeye müsait bir unsur olduğunu öne sürerken, Ebû Abdullah el-Basrî aynı hükmün cüzler hakkında geçerli olduğu düşüncesindedir. Bu yönüyle yeniden yaratmada asıl cüzleri temel alanları konuya girerken verdiğimiz üçlü tasnifteki "aslı parçaya bağlı diriliş" taraftarlarıyla, cüzlerle birlikte telifi esas

¹²⁶ Msl. bk. *Muğni*, XI, 478: 10-17; Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 17.

¹²⁷ Msl. bk. *Muğni*, XI, 477: 9-478: 4.

¹²⁸ Zaten Behşemiler'in "bünye" kavramını öne çıkarmaları ve insanı canlı yapan cüzlerin aynı zamanda onun bünyesini oluşturan cüzler olduğunu söylemeleri de bu tür problemlerin çözümünü kolaylaştırmaktadır. Çünkü kişinin elinin ya da ayağının yokluğu, yahut zayıflayıp şişmanlaması onun canlı kalıp kalmamasını dolayısıyla genel bünyesini etkilememektedir. Bizler bu tür eksikliklere ya da fazlalıklara rağmen onun hâla aynı kişi olduğuna söylemekteyiz.

alanları “aynı bedenle diriliş” taraftarlarıyla özdeşleştirebiliriz. Kişinin bedenini oluşturan cüzleri dışlaması hasebiyle başını Ebû Abdullah’ın çektiği hayat kavramını temel alanları ise, kişinin daha önce sahip olduğu beden değişmesini câiz görmeleri hasebiyle “benzer bedenle diriliş” görüşünün yansımaları olarak kabul edebiliriz. Mutezile içerisinde hakim kanat Behşemîler olduğuna göre, bu görüşleri içerisinde aslî unsura bağlı diriliş görüşünü baskın görüş olarak kabul edebiliriz.

Öte yandan şu husus da belirtilmelidir ki, buraya kadar olan tartışmalardan da görüldüğü üzere, Mutezililerin yeniden yaratma konusunda “ruh” kavramına neredeyse hiç atıfta bulunmamaları dikkat çekicidir.¹²⁹ Bunda kelâmcıların felsefecilere karşı cismanî haşri savunmalarının etkisi olduğu düşünülebilir. Felsefecilerin ruhanî diriliş anlayışına bir tepki olarak onlar dirilişteki maddî unsura ağırlık vermişlerdir. Nitekim yeniden yaratma kişiliğin bekâsı olduğuna göre, bu bekâ ancak bir beden vasıtasıyla mümkün olacaktır. Beden canlılığın varlık şartının olmasının yanında, bedensiz ruhun yapabileceği hiçbir şey yoktur.¹³⁰ Zaten Mutezile kelâmında ruh kavramına pek vurgu yapılmadığı gibi, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren Mutezile kelâmında ruhun bedene bağlı bir unsur olarak düşünüldüğü, özellikle felsefede görülen bedenden bağımsız, soyut bir ruh anlayışının bulunmadığı kaydedilmelidir.¹³¹ Yani beden hakkında söylenebilecek her şey,

¹²⁹ Zaten Müslümanlar nezdinde ruhun ölümsüzlüğü konusunun, bedenlerin dirilişinin tasdiki kadar önemli olmadığı ve ilgi çekmediği belirtilmelidir. Bk. J. I. Smith & Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 17.

¹³⁰ Bk. T. Koç, *a.g.e.*, 163–165.

¹³¹ Mutezililer’in ruhun mahiyeti hakkındaki görüşleri için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1980, II, 333: 15–337: 12. Burada farklı düşünce ekolleri ve şahısların yanında Nazzâm, Cafer b. Harb, Ebû Bekr el-Esamm, Cafer b. Mübeşşir, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi Mutezililer’in de görüşleri aktarılır. Bunlardan Nazzâm’ı istisnâ yaparsak genel eğilimin ruhu somut bir unsur olarak görme şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ruhun mahiyetinin bilinemezliliği (Cafer b. Harb’e atfedilen iki görüşten biri) ve hatta ruhu neredeyse reddeden (el-Esamm) görüşleri dışarıda bırakırsak, ruh ya araz ya da cevher olarak düşünülmüştür. Kezâ bk. M. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul; İz Yayıncılık, 2004, 186–207. Burada aktarılanlardan Mutezile içerisinde konu hakkında iki temel anlayışın ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz: Ruh bedenden ayrı soyut bir cevher olarak düşünmeyen Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile buna mukabil ruhu “latif bir cisim” kabul edip soyuta yönelen Nazzâm. Tüm bunlardan, Basra Mutezilesi’nin temelini Ebû'l-Hüzeyl olduğu göz önüne alınırsa, Mutezile’nin genel eğiliminin, ruhu bedenin bir parçası gören bir anlayış yönünde şekillendiğini söyleyebiliriz. Kezâ bk. J. I. Smith & Y. Y. Haddad, *a.g.e.*, 20. Burada ruh/nefs kavramlarının genel itibarıyla maddi

ruhu da kuşatacaktır. Ayrıca kelâmcıların nezdinde kişiliklerin ayrımının ancak maddî unsurlar üzerinden yapılabileceği düşüncesinin onların tamamına yakınına beden üzerinde odaklanmaya sevk ettiği de göz ardı edilmemelidir.

bir unsur olarak telakki edilmesinin pek çok kelâmcıyı, dirilişi cismânî bir şekilde kabul etmelerine sevk ettiği kaydedilir.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحابه، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين، وبعد:

الاعتماد على النقل المتوارث في مدرسة الكوفة الفقهية

صلاح محمد سالم أبو الحاج

إن من يكثر الاشتغال بفقه السادة الحنفية يلمح بكل وضوح وجلاء أنهم بنوا جل المسائل على آثار الصحابة والتابعين لا سيما الذين توطنوا وعاشوا في الكوفة، فكثيراً ما يرد في كتبهم الفقهية للاستدلال على بعض الأحكام أنهم قالوا به للتوارث، أي لما ورثه شيوخ المدرسة أبو حنيفة وأصحابه عن شيوخهم من التابعين والصحابة إلى رسول الله .

بل إن منشأ اعتماد أكثر مسائلهم في الاستنباط والتفريع هو ما تلقوه عن الصحابة في الكوفة، فهو مذهب تأسس وبني على فقه وآثار السلف في تلك البقعة التي كانت عاصمة الإسلام، ومهد علومه المختلفة في مرحلة تكوين المذهب ونشأته.

لذلك يمكننا القول: إنه مذهب مدرسي تكوّن من اجتهادات والصحابة والتابعين وتابعيهم، وعمل الإمام أبو حنيفة هو النقل عنهم والتفريع لمسائله والتفريع والتأصيل لها، فهو مذهب متوارث جيلاً بعد جيل من الترتيب والتهذيب إلى يومنا هذا.

وهذا الذي نقوله ليس فهماً لنا، وإنما ظاهر وواضح عند علماء المذاهب عبر القرون، وما طعن الطاعنون في مسائل المذهب من حيث الاستدلال إلا لخفاء هذه الحقيقة الجلية عنهم، وعزوبها عن أنظارهم.

فالمذهب الحنفي والمذهب المالكي مذهبان بنيا على الفقه المتوارث عن الصحابة والتابعين، فهما مدرستان أساسهما آثار الصحابة واجتهاداتهم، وهذه الحقيقة مشهورة جداً بالنسبة للمذهب المالكي فيما يسمّى عندهم إجماع أهل المدينة، وقد ألفت فيه بحوث عديدة وطبع بعضها في دار البحوث للدراسات، دبي، والأمر لا يختلف في المذهب الحنفي من حيث المبدأ إلا أنه يسمّى التوارث في كتب السادة الحنفية، وليس الإجماع.

The Role of Tradition in Hanafite Usul al-Fiqh

The study discussed the important issue which is the reasoning of the Hanafi school. It is the doctrine on the issue of building a legacy of the Principles of the school and their companions may Allah be pleased with them. It is clear from the study and exploration that the Hanafi school and the Maliki school agreed to adopt Almathhab and to consider the work of the people of Al-Madina to be submitted to a certain extent. They are both based on the inherited fiqh from the elders and the elderly sheikh's hospitality to the Prophet peace be upon him. And because most Sahaba may Allah be pleased with their two And the emergence and development of the science The research demonstrated the strong communication layer to layer so that the doctrine of Abu Hanifa And then get together, origin, and the rank Doctrine has become so obvious features of Evidence

Began emerging from the time of Ibn Masood may Allah be pleased with him and have continued to develop to the time of Abu Hanifa may Allah be pleased with him If this fact, we made clear that we have solved the most complicated problem in the reasoning of the doctrine of the Hanafi It inheritance: the school, Al-Madina and school in Kufa, adopted on the transfer Al-fiqh inherited generation after generation of the Messenger of Allah may Allah bless him and disagreed with it All of them provide the transfer Mojtahti companions may Allah be pleased with them, who lived in the country, followed by scholars from the Messenger of Allah and peace be upon him and invoked.

Key Words: Hanafi school, Kufa school, Ibn Masood, Abu Hanifa.

Anahtar Kelimeler: Hanefi Mezhebi, Kufe Ekolü, İbn Mesud, Ebu Hanife.

İktibas / Citation: "الاعتماد على النقل المتوارث في مدرسة الكوفة الفقهية"، صلاح محمد سالم أبو الحاج، *Usûl*, 9 (2008/1), 41 - 86.

جزماً أقوى مما نقل بطرق آحاد عن رسول الله يمكن أن الراوي نسي أو أخطأ أو غير معنى أو غير ذلك مما يطول^(٢).

وهذا الأمر بتمامه حاصل بالكوفة، فهي حاضرة الإسلام بعد المدينة المنورة، وفيها حلّ كبار الصحابة وفقهوا أهلها وحمل عنهم التابعين ومن بعدهم وعلى رأسهم الإمام أبي حنيفة، فكل ما يخالف العمل المتوارث المنقول من فعل وقول النبي بالطرق المتظاهرة نجد الإمام أبو حنيفة لا يتركه لحديث حفظ راويه أو نسي، كما كان يفعل أئمة مدرسة الكوفة من قبله، فهذا هو الإمام إبراهيم التَّخَعِيّ يحتجّ بذلك العمل المتوارث من صحابة رسول الله الذين نزلوا في الكوفة في مسألة، فيقول: ((هبط الكوفة ثلاثمئة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل بدر، لا نعلم أحداً منهم قصر، ولا صَلَّى الركعتين اللتين قبل المغرب))^(٣).

فهذه الحقيقة واضحة لكل مشتغل بالمذهب الحنفي والاستدلال له، فكل مسألة خالف فيها أبو حنيفة غيره وأعوزه الحديث فيها، وجدنا أنه قد قال بها ابن مسعود أو علي بن أبي طالب أو غيرهم من الصحابة الذي حلّوا في الكوفة، وكان عمل فقهاء أهل الكوفة المعتمدين عليها، حتى وصل للإمام أبي حنيفة، فاعتماده على هذا النقل المستفيض عن رسول الله يغنيه عن حديث الآحاد فيها.

وحاصل الكلام أن مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة اعتمدتا في فقههما على النقل المتوارث جيلاً بعد جيل عن رسول الله فيما اختلف فيه، فكل منهما يقدم ما نقل مجتهد الصحابة الذي حلوا في بلده، ومن بعدهم من الفقهاء عن رسول الله ويحتج به، وهذا وإن كان مصرحاً به في كتب المالكية ومنها ((الموطأ))، إلا أننا نلاحظ الأمر

ويدلّ على ذلك العديد من عبارات علماء المذهب الحنفي، ومنهم مثلاً الإمام القدوري (ت ٤٢٨ هـ) عند احتجاجه في مسألة خلافية بين الحنفية والمالكية، إذ قال^(١): ((وقولهم: إن أهل المدينة يفعلون وينقلون لا يصح؛ لأن أهل الكوفة يفعلون وينقلون، ومن انتقل إلى الكوفة من الأئمة أكثر ممن بقي بالمدينة)).

ورغم كل هذه الأهمية لهذا الموضوع فإنني لم أقف على دراسة فيه، لذلك سأفصل الكلام في إثبات هذه الحقيقة بالتركيز على المكانة العلمية الرفيعة للكوفة.

وسعيّاً في تحقيق ذلك فسيكون الكلام في حال الصحابة الذين نزلوا في الكوفة وما قاموا به من نشر للعلم، ثم في كيفية نقل فعلهم وأقوالهم وتواترها جيلاً بعد جيل إلى أن وصلت إلى إمام الأئمة أبي حنيفة الذي نقل فقه إلينا بطرق متواترة أو مشهورة.

فمن يدقّ النظر يجد أن فعل رسول الله وقوله المنقول من خلال مدرسة الكوفة ظفر بعناية فائقة في كل طبقة من الطبقات حتى وصل إلينا، بلا شكّ في رجل من السند، أو وهم راوٍ، أو تدليس شيخ، أو اضطراب لفظ وسند، أو انقطاع، أو نقل حديث بالمعنى، أو غيرها مما يقع في الحديث النبوي الشريف؛ لأنه نقل من طريق الفقهاء الكبار الضابطين في كل طبقة البالغ عددهم حدّ التواتر، بخلاف ما يكون مروياً بطرق بعض الرواة، وبطرق آحاد.

بسبب ذلك وجدنا الإمام مالك لا يعير بالألّ لحديث مخالف لعمل أهل المدينة، ليس لأن فعل أهل المدينة مقدّم على كلام رسول الله، فلا عاقل يقول بذلك، بل لأنه يسعى الثبوت فيما نقل عن رسول الله، فالكل راجع له، ومسترشد بقوله، فما نقل بطرق متواترة من فعل وقول النبي من الصحابة المقيمين بالمدينة، ومن التابعين ومن بعدهم

^(١) وتمام الكلام في عمل أهل المدينة في الكتب المتخصصة في ذلك مثل: عمل أهل المدينة، وخبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة، والمسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة، وغيرها من مطبوعات مركز البحوث في دولة الإمارات.

^(٢) ينظر: طبقات ابن سعد ٦: ٩.

^(٣) التجريد ١: ٤١١.

وفرض لهم الأعطية من الفيء، وقسّم القسوم بين الناس، وفرض لأهل بدر وفضلهم على غيرهم، وفرض للمسلمين على أقدارهم، وتقدمهم في الإسلام^(٦).

الطبقة الأولى: الصحابة:

أولاً: عدد الصحابة الذين توطنوا الكوفة:

فاق عدد الصحابة الذي حلوا بالكوفة ألف وخمسمئة بينهم كبار المجتهدين والفقهاء كعلي وابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهم، فعن قتادة قال: ((دخل الكوفة من أصحاب النبي ألف وخمسون منهم ثلاثون بدريون))^(٧)، قال الإمام الكوثري^(٨): ((بينما ترى محمد بن الربيع الجيزي والسيوطي لا يستطيعان أن يذكرنا من الصحابة الذين نزلوا مصر إلا نحو ثلاثمئة صحابي، تجد العجلي يذكر أنه توطن الكوفة وحدها من الصحابة، نحو ألف وخمسمئة صحابي، بينهم نحو سبعين بدرياً، سوى من أقام بها، ونشر العلم بين ربوعها، ثم انتقل إلى بلد آخر، فضلاً عن باقي بلاد العراق)).

وهذا التوطن من هذا الحجم الكبير من الصحابة في الكوفة لا سيما من الكبار منهم كان له الأثر البالغ في تفيقه أهلها، والارتقاء بهم، وهذا محسوس لكل دارس متتبع ذلك؛ لأنه واقع ملموس في زمن الصحابة ومن بعدهم، فعن قتادة عن خيثمة ابن أبي سبرة الجعفي قال: ((أتيت المدينة فسألت الله تعالى أن ييسر لي جليساً صالحاً، وقال إبراهيم: سألت الله أن يرزقني جليس صدق، فيسر لي أبا هريرة فجلست إليه، فقلت: إني سألت الله أن ييسر لي جليساً صالحاً فوفقت لي، فقال: ممن أنت؟ فقلت: من أهل الكوفة جئت لألتمس الخير والعلم. قال حماد: فقال: تسألني وفيكم علماء أصحاب

نفسه متبع في كتب الأحناف ضمناً لمن يراجع كتب الاستدلال لهم ككتاب ((إعلاء السنن))، وغيره، بخلاف ما عند الشافعية من الاعتماد على نقل الثقة عن غيره إلى رسول الله، فهذا هو سبيل الإمام الشافعي للظفر بقول النبي؛ لتأخره زماناً عن الإمام أبي حنيفة والإمام مالك، وتنقله بين البلاد، فلما لم يحصل له ما حصل لهما من النقل المدرسي المتوارث، ولا ضير عليه في ذلك؛ لأن كلاهما أصل الأصول المعتمدة في استخراج الفروع ونقل فعل رسول الله، حتى غدا كل واحد منها لإحكام قواعده راجح في ذاته إذا نظرنا لمسائله من خلال أصوله، مرجوح لمقلد غيره إذا نظر له من خلال أصول غيره.

وتوضيحاً لما أجمل نسط الكلام في مدرسة الكوفة واهتمامها بنقل فعل رسول الله بالطرق المعتمدة المعتمدة ببيان حال صحابته في الكوفة وأصحابهم وأصحاب أصحابهم، لكن هذا البحث اختصر من آخر مطول لاشتراط المجلة أن لا يزيد البحث عن صفحات معينة، فمن أراد الاستفاضة فليراجع الأصل، وهذا أوان البدء، فنقول وبالله التوفيق:

بناء الكوفة:

إن بعد افتتاح العراق في خلافة الفاروق بنيت الكوفة سنة سبع عشرة للهجرة، بناها عمر بن الخطاب على يد سعد بن أبي وقاص^(٩)، وأسكن حولها الفصح من قبائل العرب^(١٠)، فعمر أول من مَصَّر الأمصار: الكوفة، والبصرة، والجزيرة، والشام، ومصر، والموصل، وأنزلها العرب، وخط الكوفة والبصرة خطاً للقبائل، وهو أول من استقضى القضاة في الأمصار، وهو أول من دَوَّن الديوان، وكتب الناس على قبائلهم،

^(٦) ينظر: وفيات الأعيان ١: ٢٠٧، قال ابن جرير: في سنة ١٥ هـ مَصَّر سعد الكوفة، فليحجر. ينظر: تاريخ الخلفاء

١: ١٣١.

^(٧) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣٠١، والمدخل إلى الفقه الإسلامي ص ٨٦، وغيرها.

^(٨) ينظر: الطبقات الكبرى ٥: ٢٥٥، وغيرها.

^(٩) ينظر: الإرشاد ٢: ٥٣٣، وغيره.

^(١٠) في مقدمة نصب الراية ص ٣٠٤.

ثانياً: تراجم مجتهدي الصحابة الذين سكنوا الكوفة:

١. سعد بن أبي وقاص:

وهو فاتح العراق، وباني الكوفة، وأول وإلٍ عليها من قبل عمر بن الخطاب، ثم عزل، ووليها من قبل عثمان بن عفان، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وآخرهم موتاً، وكان أحد الفرسان، وأول من رمى بسهم في سبيل الله، وأحد الستة أهل الشورى، وقال عمر: ((إن أصابته الإمرة فذاك، وإلا فليستنن به الوالي))، وكان مجاب الدعوة مشهوراً بذلك، توفي سنة (٥١هـ)^(١١).

٢. عمار بن ياسر:

تولى إمارة الكوفة بعد سعد، فكتب عمر إلى أهل الكوفة: ((أما بعد: فإني قد بعثت إليكم عماراً أميراً، وعبد الله قاضياً ووزيراً، وإنهما من نجباء أصحاب رسول الله ﷺ وممن شهد بدرًا فاسمعوا لهما وأطيعوا فقد آثرتكم بهما على نفسي))^(١٢)، وكان بعثهما ليعلموا أهلها القرآن، ويفقهوهم في الدين، ويجيبوا عن أسئلتهم فيما يقع لهم، قال الشعبي: ((سئل عمار عن مسألة، فقال: هل كان هذا بعد؟ قالوا: لا. قال: فدعونا حتى يكون، فإذا كان تجشمتناه لكم)).

وهو ممن قال فيه رسول الله: (اهتدوا بهدي عمار)^(١٣)، وعن عمر بن الحكم: ((كان عمار يعذب حتى لا يدري ما يقول، وكذا صهيب، وفيهم نزلت: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(١٤))).

^(١١) ينظر: الإصابة ٣: ٧٣-٧٤، وتاريخ الخلفاء ١: ١٥٣، وغيرها.

^(١٢) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٢٤، وغيره.

^(١٣) في صحيح ابن حبان ١٥: ٣٢٨، والمستدرک ٣: ٧٩، وجامع الترمذي ٥: ٦٦٨، وغيرها.

^(١٤) النحل: ٤١.

محمد وابن عمه علي بن أبي طالب، وفيكم سعد بن مالك مجاب الدعوة، وفيكم عبدالله بن مسعود صاحب وسائد رسول الله ونعليه، وفيكم حذيفة بن اليمان صاحب رسول الله، وعمار بن ياسر الذي أجاره الله من الشيطان على لسان نبيه، وسلمان صاحب الكتابين، قال قتادة: الكتابان الإنجيل والفرقان^(٩).

فإن الصحابة هم الذين نقلوا لنا هذا الدين عن صاحب الرسالة، وهم أعرف الناس بالإسلام، وأكثرهم فهماً لها؛ لأنهم عايشوا نزول القرآن، وتعلموا أحكامه من النبي، وفقهوا مسائله، قال الإمام الشافعي عنهم: ((أدوا إلينا سنن رسول الله، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله عاقماً وخاصاً، وعزماً وإرشاداً، وعرفوا من سننه ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا))^(١٠).

ففقهاء مدرسة الكوفة مبني على ما نقله وقال به صحابة رسول الله وفي مقدمتهم ابن مسعود، وهذه ميزة له لا تعدوها ميزة؛ لأنه لا يشك عالم عاقل في أن الصحابة كانوا من أكثر الخلق تتبعاً لآثار النبي في قولهم وسلوكهم، وأشد الناس أمانة على دين الله تعالى، فمن يتمسك بهديهم، فهو على هدى؛ لأنه سائر على شرع الله ﷺ.

وقد بينت كتب التراجم الخاصة بالصحابة كـ((الإصابة)) لابن حجر وغيره الصحابة الذين نزلوا في الكوفة، ولا يمكننا في هذا المقام ذكرهم وحصرهم، وإنما نكتفي بالإشارة في ذكر مشاهيرهم وعرض بعض أسماء غيرهم:

^(٩) ينظر: حلية الأولياء ٤: ١٢٠، وغيرها.

^(١٠) ينظر: عبد الله بن مسعود ص ٢٤٧، وغيره.

فأدخلهما في ذراعه، وأعطاه العصا، وكان يدخل الحجره أمامه بالعصا^(٢٣)، هذا الأمر جعله من أكثر الصحابة حالاً وصفة للنبي، حتى قال عنه حذيفة: ((كان أقرب الناس هدياً، ودلاً، وسمتاً، برسول الله ﷺ ابن مسعود، حتى يتوارى منّا في بيته، ولقد علم المحفظون^(٢٤) من أصحاب محمد ﷺ أن ابن أم عبد هو أقربهم إلى الله زلفى))^(٢٥).

فأي فقه يكون صادراً ممن لازم النبي منذ بدء الإسلام، ولم يكن يحتجب عنه، وكان مشهوراً بالعلم والفضل، حتى شهد له النبي بذلك، لهو أخرى بالقبول والتلقي والعمل من غيره، فهو من أعلى الصحابة مكانة في العلم والفقه، بحيث لا يستغني عنه مثل عمر في فقهه ويقظته^(٢٦)؛ لذلك قال عمر عنه: ((كُنَيْفَ مَلِيٍّ فَفَهًّا))^(٢٧). وفي رواية: ((علماً))^(٢٨). وقال علي: ((علم القرآن والسنة))^(٢٩). وقال الشعبي: ((ما كان من أصحاب النبي ﷺ أفقه صاحباً من ابن مسعود))^(٣٠). وما ورد في فضل ابن مسعود في كتب السنة شيء كثير جداً^(٣١)، وليس هنا محل استقصائه وإنما التنبيه على علمية وفضل هذا الصحابي الذي قام عليه فقه الكوفة.

فابن مسعود عُني بتفقيه أهل الكوفة، وتعليمهم القرآن من سنة بناء الكوفة إلى أواخر خلافة عثمان عناية لا مزيد عليها، إلى أن امتلأت الكوفة بالقراء، والفقهاء

وكان سلوكه في اقتفاء حال النبي منارة يقتدي بها أهل الكوفة في التواضع وغيره، فعن عبد الله بن أبي الهذيل: ((رأيت عماراً اشترى قنّاً^(١٥) بدرهم، وحمله على ظهره، وهو أمير الكوفة))، توفي سنة (٣٧هـ)^(١٦).

٣. عبد الله بن مسعود:

فقيه الكوفة^(١٧)، وأحد أذكى العالم^(١٨)، وهو من أوائل من أسلم قال ابن مسعود: ((لقد رأيتني سادس ستة، وما على ظهر الأرض مسلم غيرنا))^(١٩)، وهو أول من جهر بالقرآن بمكة بعد رسول الله ﷺ، وكان من أشد الناس ملازمة للنبي، فعن أبي موسى، قال: ((قدمت أنا وأخي من اليمن، فمكثنا حيناً، وما نحسب ابن مسعود وأمه إلا من أهل بيت النبي؛ لكثرة دخولهم وخروجهم عليه))^(٢٠)، ورخص له النبي بما لم يرخص لغيره، فعن ابن مسعود: قال لي رسول الله: ((إذنك عليّ أن ترفع الحجاب، وأن تستمع سواي - أي سري - حتى أنهاك))^(٢١).

وكان من أكثر الصحابة ملازمة للنبي فعن القاسم بن عبد الرحمن قال: ((كان عبد الله يلبس رسول الله نعليه، ثم يمشي أمامه بالعصا، حتى إذا أتى مجلسه نزع نعليه

^(٢٣) ينظر: سير أعلام النبلاء ١: ٤٦٩-٤٧٠، وغيره.

^(٢٤) في سير أعلام النبلاء ١: ٤٧٠: المتجهدون، وقال الذهبي: لعلة المجتهدون.

^(٢٥) في جامع الترمذي ٥: ٦٧٣، وقال: حديث حسن صحيح.

^(٢٦) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣٠١-٣٠٢، وغيرها.

^(٢٧) في مصنف ابن أبي شيبة ٦: ٣٨٤، والمعجم الكبير ٩: ٨٥، وفي مجمع الزوائد ٩: ٢٩١: رجاله رجال الصحيح.

^(٢٨) في مصنف عبد الرزاق ١٠: ١٣، وآثار أبي يوسف ص ١٣٣، والمعجم الكبير ٩: ٣٤٩، في مجمع الزوائد ٦: ٣٠٣: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح إلا أن قتادة لم يدرك عمر ولا ابن مسعود.

^(٢٩) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٢٤، وغيره.

^(٣٠) ينظر: المصدر السابق ص ٢٥، وغيره.

^(٣١) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣٠١-٣٠٢.

^(١٥) القن: وهو الرطبة من علف الدواب. ينظر: هامش السير ١: ٤٢٣، وغيرها.

^(١٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ١: ٤٠٦-٤٢٨، وغيرها.

^(١٧) ينظر: طبقات المحدثين ١: ٢٤، وغيرها.

^(١٨) ينظر: سير أعلام النبلاء ١: ٤٦٢، وغيرها.

^(١٩) في حلية الأولياء ١: ١٢٦، والمستدرک ٣: ٣١٣، وصححه، ووافقه الذهبي، قال الشيخ شعيب: وهو كما قالوا. ينظر: هامش السير ١: ٤٦٤.

^(٢٠) في سيرة ابن هشام ١: ٣١٤، والإصابة ٦: ٢١٥، قال الشيخ شعيب: رجاله ثقات. ينظر: هامش السير ١: ٤٦٦.

^(٢١) سنن النسائي الكبرى ٥: ١٠٣، وصحيح البخاري ٣: ١٣٧٣، وغيرها.

^(٢٢) في صحيح مسلم ٤: ١٧٠٨، وصحيح ابن حبان ١٥: ٥٤٥، وغيرها.

وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذهبهم، ويرجع من قوله إلى قوله^(٣٩).

بسبب ذلك نجد التابعي الكبير مسروق يقول: ((شامت أصحاب رسول الله فوجدت علمهم انتهى إلى ستة: نصفهم أهل الكوفة^(٤٠): إلى عمر، وعلي، وعبد الله، ومعاذ، وأبي الدرداء، وزيد بن ثابت، فشامت هؤلاء الستة فوجدت علمهم انتهى إلى عليّ وعبد الله^(٤١)). فعمر لم يتوطن الكوفة، ولكن شيخ الكوفة ابن مسعود كان يتابعه في اجتهاداته، ويترك اجتهاده لاجتهاد عمر، مما جعل فتاوى عمر مصدراً أساسياً في فقه أهل الكوفة، ويدرك ذلك كلّ مشتغل بالاستدلال لمسائل أهل الكوفة، فإنها تكون موافقة لقول عمر .

لهذا قال الإمام الكوثري^(٤٢): ((وبهذا يكون حتى علم عمر قد غذيت به الكوفة وكان مستنداً لهم في فقههم، فإن كان ذلك يكون قد اجتمع لهم علم أصحاب الرسول ﷺ، فحقّ لهم أن يبنوا لمن خلفهم هذا البنيان الفقهي الشامخ الذي بهروا به الأبصار.

وكان بين فقهاء الصحابة من يوصي أصحابه بالالتحاق إلى ابن مسعود، إقراراً منهم بوسع علمه، كما فعل معاذ بن جبل، حيث أوصى صاحبه عمرو بن ميمون الأودي باللاحاق بابن مسعود بالكوفة^(٤٣)؛ لأنه كان من أعظم فقهاء الصحابة أجمعين، توفي بالمدينة سنة (٣٢هـ)^(٤٣). وسيأتي مزيد التفصيل في ذكر تلاميذ هذا الصحابي الجليل فيما بعد.

المحدثين، بحيث أبلغ بعض ثقات أهل العلم^(٣٢) عدد من تفقه عليه، وعلى أصحابه، نحو أربعة آلاف عالم^(٣٣)، قال الإمام السرخسي^(٣٤): ((كان بالكوفة وله أربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روي أنه لمّا قدم علي الكوفة وخرج إليه ابن مسعود مع أصحابه حتى سدوا الأفق، فلمّا رأهم علي قال: ملأت هذه القرية علماً وفقهاً)).

فتلاميذه كانوا علماء الكوفة، الذي يرشدون الناس إلى خيرهم في دنياهم وآخرتهم، ومنازة للمستنيرين بهدي النبي، قال سعيد بن جبيرة: ((كان أصحاب عبد الله سُرح هذه القرية^(٣٥))).

ومعلوم أن علم العالم يظهر بتلاميذه الذين يقومون بنقل مسائله ونشرها بين الناس، فلولا التلاميذ يضيع فقه الإمام كائناً من كان، فهم حلقة نقله إلى الآخرين^(٣٦)، يوضح ذلك قول الإمام الشافعي: ((الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به^(٣٧)))، وقد كان ابن مسعود من النفر القلائل من الصحابة الذين تيسر لهم التلاميذ الكثر، فقاموا بنقل علمهم وفقهم الذي ورثوه عن رسول الله، قال علي بن المديني: ((لم يكن من أصحاب النبي أحد له أصحاب يقولون بقوله في الفقه إلا ثلاثة: عبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وابن عباس^(٣٨)). وقال محمد بن جرير: ((لم يكن أحد له أصحاب معروفون، حرّروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود وكان يترك مذهبه

^(٣٢) هو الإمام السرخسي في المبسوط ١٦: ٦٨.

^(٣٣) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣٠٢.

^(٣٤) في المبسوط ١٦: ٦٨.

^(٣٥) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٨١، وطبقات ابن سعد ٦: ١٠، وغيرها.

^(٣٦) ينظر: المدخل إلى الفقه الإسلامي ص ١٨١.

^(٣٧) ينظر: وفيات ٤: ١٢٧-١٢٨، وطبقات الشيرازي ص ٧٥-٧٦، والأعلام ٦: ١١٥، وغيرهم.

^(٣٨) ينظر: ابن مسعود ﷺ ص ٢٧٩، وغيره.

^(٣٩) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣٠٥، والمدخل إلى الفقه الإسلامي ص ٨٩، وابن مسعود ﷺ ص ٢٧٩، وغيرها.

^(٤٠) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٢٥، وغيره.

^(٤١) في المعجم الكبير ٩: ٩٤، والجرح والتعديل ٧: ٢٧، وسير أعلام النبلاء ١: ٤٩٣، وصفوة الصفوة ١: ٤٠٣ والطبقات الكبرى ٢: ٣٥١، وعلل المديني ص ٤٢، ومجمع الزوائد ٩: ١٦٠، وينظر: ابن مسعود ﷺ ص ٢٧٩، والمدخل ص ٨٩.

^(٤٢) في مقدمة نصب الراية ص ٣٠٥.

^(٤٣) ينظر: مشاهير علماء الأمصار ١: ١٠، وغيرها.

الشام أبو الدرداء. فإذا التقوا سأل عالم العراق وعالم الشام عالم المدينة، ولم يسألهما^(٥١).

وبانتقال عالم المدينة إلى الكوفة اجتمع علمه وعلم ابن مسعود لأهلها؛ إذ أن باب مدينة العلم، لم يكن بأقل عناية بالعلم من ابن مسعود، فوالى تفتيهم، إلى أن أصبحت الكوفة لا مثيل لها في أمصار المسلمين، في كثرة فقهاءها، ومحدثيها، والقائمين بعلوم القرآن، وعلوم اللغة العربية فيها، بعد أن اتخذها علي بن أبي طالب، عاصمة الخلافة، وبعد أن انتقل إليها أقوياء الصحابة وفقهائهم، توفي سنة (٤٠ هـ)^(٥٢).

وهذا المذكور من حال علي وابن مسعود غيض من فيض، إذ لا يتسع المقام الإحاطة بحالهما، وإنما المراد التنبيه والإشارة إليه؛ لأن على علمهما المنقول عن رسول الله واجتهادهما وفقههما اعتمد فقه أهل الكوفة، فما من مسألة يطول فيها الكلام على المذهب الحنفي الممثل لمدرسة الكوفة إلا وتجد أنهم يحتجون بما يروى عن علي أو ابن مسعود؛ لما عرف من حالهما، وفضلهما، قال الإمام السرخسي^(٥٣) في مسألة استدلل فيها الإمام أبو حنيفة بقول إبراهيم النخعي: ((وما ذكر هذا على سبيل الاحتجاج بقول إبراهيم؛ لأن أبا حنيفة كان لا يرى تقليد التابعين، وكان يقول هم رجال ونحن رجال، ولكن ظهر عنده أن إبراهيم فيما كان يفتي به يعتمد قول علي وابن مسعود، فإن فقه أهل الكوفة دار عليهما، وكان إبراهيم أعرف الناس بقولهما، فما صح عنه فهو كالمنقول عنهما، فلهذا حشا الكتاب من أقاويل إبراهيم)).

٤. علي بن أبي طالب:

وهو رابع الخلفاء الراشدين الذي قال فيهم رسول الله: (إنه من يعش منكم فسيري اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، فتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)^(٤٤).

وقد تربى في بيت النبوة، وتزوج قرعة عين المصطفى، لذلك قال فيه: (علي مني، وأنا من علي)^(٤٥)، وقال: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)^(٤٦).

وكان من كبار علماء ومجتهدي الصحابة، حتى بعثه النبي إلى اليمن ليعلم ويفتي أهلها، وقال فيه: (أنا مدينة العلم وعلي بابها)^(٤٧)، وقال عمر: ((علي أفضانا))^(٤٨). وعن سعيد بن المسيب: ((كان عمر يتعوذ من مُعضلة ليس فيها أبو الحسن))^(٤٩). وعن عائشة - رضي الله عنها - أن علياً ذكر عندها فقالت: (أما إنه أعلم من بقي بالسنة)^(٥٠).

وقال مسروق: ((انتهى العلم إلى ثلاثة: عالم بالمدينة، وعالم بالشام، وعالم بالعراق. فعالم المدينة علي بن أبي طالب، وعالم العراق عبد الله بن مسعود، وعالم

^(٤٤) في صحيح ابن حبان ١: ١٧٩، والمستدرک ١: ١٧٤، والمسند المستخرج ١: ٣٥، وسنن الدارمي ١: ٥٧، وغيرها.

^(٤٥) في جامع الترمذي ٥: ٦٣٦، وحسنه، وسنن ابن ماجه ١: ٤٤، ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ٣٧١، ومسند أحمد ٤: ١٦٥، ومسند أبي يعلى ١: ٢٩٣، والمعجم الكبير ٤: ١٦، وغيرها.

^(٤٦) في صحيح مسلم ٤: ١٨٧٠، وصحيح البخاري ٣: ١٣٥٩، وغيرها.

^(٤٧) في المستدرک ٣: ١٣٧، وصححه، والمعجم الكبير ١١: ٦٥، قال السيوطي في تاريخ الخلفاء ص ١٧٠: هذا حديث حسن على الصواب. لا صحيح كما قال الحاكم، ولا موضوع كما قاله جماعة منهم ابن الجوزي والنووي، وقد بينت حاله في التعقبات على الموضوعات.

^(٤٨) في المستدرک ٣: ٣٤٥، ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ١٣٨، ومسند أحمد ٥: ١١٣، وغيرها.

^(٤٩) ينظر: فتح الباري ١٣: ٣٤٣، وتهذيب الكمال ٢٠: ٤٨٥، وتهذيب التهذيب ٧: ٢٩٦، وصفوة الصفوة ١: ٣١٤، والاستيعاب ٣: ١١٠٣، والطبقات الكبرى ٢: ٣٣٩، والإصابة ٤: ٥٦٨، وتاريخ الخلفاء ص ١٧١، وغيرها.

^(٥٠) ينظر: تاريخ الخلفاء ص ١٧١، وغيرها.

^(٥١) ينظر: المصدر السابق ص ٢٣، وغيره.

^(٥٢) ينظر: المدخل إلى الفقه الإسلامي ص ٨٨، وغيره.

^(٥٣) في المبسوط ١١: ٢.

٧. سلمان الفارسي:

وهو من مشاهير الصحابة الذي ورد في حكمته وفضله آثار عديدة يضيق المكان عن بسطها، نقتصر منها على ما قاله حميد بن هلال: ((أُوخي بين سلمان وأبي الدرداء، فسكن أبو الدرداء الشام، وسكن سلمان الكوفة، وكتب أبو الدرداء إليه: سلامٌ عليكم. أما بعد، فإن الله رزقني بعدك مالاً وولداً، ونزلت الأرض المقدسة. فكتب إليه سلمان: اعلم أن الخير ليس بكثرة المال والولد، ولكن الخير أن يعظم حلمك، وأن ينفَعك علمك، وإن الأرض لا تعمل لأحد، اعمل كأنك ترى، واعدد نفسك من الموتى)). توفي بالمداين سنة (٣٦هـ)^(٥٨).

٨. البراء بن عازب:

وهو ممن استصغر يوم بدر، وشهد خمسة عشر غزوة، وما قدم النبي المدينة حتى قرأ سوراً من المفصل، وكان ممن بعثه النبي إلى اليمن مع علي، ثم رجع معه، فأدركوا حجة الوداع سنة عشر^(٥٩). قال الذهبي^(٦٠): ((الفقيه الكبير أبو عمارة الأنصاري الحارثي المدني نزيل الكوفة من أعيان الصحابة)). توفي سنة (٧٢هـ).

ثالثاً: ذكر بعض الصحابة الذين نزلوا الكوفة:

سبق أن ذكرنا أنه نزل الكوفة ما فاق عن الألف والخمسمئة صحابي، ولا يمكننا في هذا المقام ذكرهم وبيان حالهم، وإنما نمثل بذكر بعضهم:

٥. أبو موسى الأشعري:

وهو ممن ولي إمرة الكوفة والبصرة لعمر، وجاهد عن النبي، وحمل عنه علماً كثيراً، واستعمله رسول الله ومعاذاً على زيد، وعَدَن، واستعمله عثمان على الكوفة، وكان عمر إذا رآه قال: ((ذَكِّرنا ربنا يا أبا موسى)). فيقرأ عنده. وكان أبو موسى هو الذي فقه أهل البصرة وأقرأهم، سكن الكوفة وتفقه به أهلها حتى استعمله عثمان عليهم بعد عزل سعيد بن العاص^(٥٤).

وقال الشعبي: ((يؤخذ العلم عن ستة: عمر، وعبد الله، وزيد، يشبه علمهم بعضه بعضاً، وكان علي، وأبي، وأبو موسى يشبه علمهم بعضه بعضاً، يقتبس بعضهم من بعض))^(٥٥).

٦. حذيفة بن اليمان:

وهو من نجباء أصحاب النبي، وهو صاحب السر، بعثه عمر على المدائن، فقرأ عهده عليهم، فقالوا: سل ما شئت، قال: طعاماً أكله، وعلف حماري هذا ما دمت فيكم من تين. فأقام فيهم ما شاء الله، ثم كتب إليه عمر: اقدم. فلما بلغ عمر قدومه، كمن له على الطريق؛ فلما رآه على الحال التي خرج عليها، أتاه فالتزمه، وقال: أنت أخي، وأنا أخوك. قال أبو إسحاق: ((كان حذيفة يجيء كل جمعة إلى الكوفة))^(٥٦).

والكلام في فضله ومكانته طويل، أكتفي منه بقول علي: ((عَلِمَ المنافقين، وسأل عن المعضلات، فإن تسألوه تجدوه بها عالماً))^(٥٧)، توفي بالمداين سنة (٣٦هـ).

^(٥٤) ينظر: الإصابة ٤: ٢١١-٢١٣، وسير أعلام النبلاء ٢: ٣٨٠-٣٨١، وغيرها.

^(٥٥) ينظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٣٨٩، وغيرها.

^(٥٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٣٦٦، وغيرها.

^(٥٧) قال الشيخ شعيب في هامش السير ٢: ٣٦٣: رجاله ثقات.

^(٥٨) ينظر: سير أعلام النبلاء ١: ٥٤٨، ٥٥٤، وغيرها.

^(٥٩) ينظر: التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة ١: ٢١١، وغيرها.

^(٦٠) في سير أعلام النبلاء ٣: ١٩٤-١٩٥.

٨. جابر بن طارق بن أبي طارق الأحمسي البجلي، وكان من أهل القادسية، سكن الكوفة^(٦٨).
٩. جرير بن عبد الله بن جابر البجلي الصحابي الشهير، وكان جرير جميلاً، قال عمر: ((هو يوسف هذه الأمة))، وقدمه عمر في حروب العراق على جميع بجيلة، مات سنة (٥١هـ)^(٦٩).
١٠. جعدة بن خالد بن الصمة الجشمي، قال ابن السكن: ((إنه نزل الكوفة))^(٧٠).
١١. جندب بن عبد الله بن سفيان البجلي، ثم العلقي، أبو عبد الله، سكن الكوفة، ثم البصرة، قدمها مع مصعب بن الزبير، وروى عنه أهل المصرين^(٧١).
١٢. الحارث بن سويد التميمي (أبو عائشة) يقال: أدرك الجاهلية، ونزل الكوفة^(٧٢).
١٣. حبة بن خالد الخزاعي، صحابي، نزل الكوفة^(٧٣).
١٤. حُبَيْشِي بن جنادة بن نصر السَّلُولِي، صحابي، شهد حجة الوداع، ثم نزل الكوفة، يكنى أبا الجُنُوب، صرح بسماعه من النبي، وقال العسكري: ((شهد مع علي مشاهدته))^(٧٤).
١٥. الحجاج بن عبد الله الثقفي، ذكره خليفة فيمن نزل البصرة، ثم الكوفة من الصحابة^(٧٥).

^(٦٧) ينظر: الإصابة ١: ٤٣١، وغيرها.

^(٦٨) ينظر: المصدر السابق ١: ٤٣٢، وغيرها.

^(٦٩) ينظر: المصدر نفسه ١: ٤٧٥، وغيرها.

^(٧٠) ينظر: نفس المصدر ١: ٤٨٣، وغيرها.

^(٧١) ينظر: الإصابة ١: ٥٠٩، وغيرها.

^(٧٢) ينظر: المصدر السابق ٢: ١٥٧، وغيرها.

^(٧٣) ينظر: المصدر نفسه ٢: ١٤، وغيرها.

^(٧٤) ينظر: الإصابة ٢: ١٣، وغيرها.

^(٧٥) ينظر: المصدر نفسه ٢: ٣٣، وغيرها.

١. الأغلب بن جثم بن عمرو العجلي الراجز المشهور. قال ابن قتيبة: ((أدرك الإسلام فأسلم، وهاجر ثم كان ممن سار إلى العراق مع سعد فنزل الكوفة واستشهد في وقعة نهاوند))^(٦١).
٢. أنس بن الحارث بن نبيه، وقال ابن منده: ((عداده في أهل الكوفة)). وقال البخاري: ((قتل مع الحسين ابن علي))^(٦٢).
٣. أهبان بن أوس الأسلمي، قديم الإسلام صلى القبلتين، ونزل الكوفة، ومات بها في ولاية المغيرة، قال البخاري: ((له صحبة يعد في أهل الكوفة))^(٦٣).
٤. بشير بن معبد أبو معبد الأسلمي، قال ابن حبان: ((له صحبة، عداده في أهل الكوفة)). وقال البخاري: ((له صحبة، حديثه في الكوفيين))^(٦٤).
٥. بُلَيْل بن بلال بن أحيحة الأنصاري، ذكره خليفة فيمن نزل الكوفة من الصحابة. وقال العدوي: ((شهد أحداً وما بعدها))^(٦٥).
٦. ثابت بن قيس بن الخطيم الأنصاري الظفري، وقال أبو عمر: ((هو مذكور في الصحابة، استعمله سعيد ابن العاصي على الكوفة لما طلبه عثمان لشكوى أهل الكوفة منه))^(٦٦).
٧. جابر بن سمرة بن جنادة العامري السوائي، أخرج له أصحاب الصحيح، وعن جابر قال: ((جالست النبي أكثر من مائة مرة)). قال ابن السكن: ((نزل الكوفة، وابتنى بها داراً، وتوفي فيها سنة ٧٤هـ))^(٦٧).

^(٦١) ينظر: الإصابة ١: ٩٨، وغيرها.

^(٦٢) ينظر: المصدر السابق ١: ١٢١، وغيرها.

^(٦٣) ينظر: المصدر نفسه ١: ١٤١، وغيرها.

^(٦٤) ينظر: نفس المصدر ١: ٣١٤، وغيرها.

^(٦٥) ينظر: الإصابة ١: ٣٢٩، وغيرها.

^(٦٦) ينظر: المصدر السابق ١: ٣٩٣، وغيرها.

جامعة من المؤرخ الذهبي توضح ذلك، إذ قال^(٨١): ((أفقه أهل الكوفة علي وابن مسعود، وأفقه أصحابهما علقمة، وأفقه أصحابه إبراهيم، وأفقه أصحاب إبراهيم حماد، وأفقه أصحاب حماد أبو حنيفة، وأفقه أصحابه أبو يوسف، وانتشر أصحاب أبي يوسف في الآفاق، وأفقههم محمد، وأفقه أصحاب محمد أبو عبد الله الشافعي)).

قال المحدث الكبير الشيعي: ((ما كنت أعرف فقهاء الكوفة إلا أصحاب عبد الله قبل أن يقدم علينا علي، ولقد كان أصحاب عبد الله يسمون قناديل المسجد أو سرج المصر))^(٨٢).

وقال إبراهيم التيمي: ((كان فينا ستون شيخاً من أصحاب عبد الله))^(٨٣). وليس المقصد من كلامهم حصرهم، وإنما بيان أرفعهم وأعلاهم مكانة من المشهورين المعروفين، وإلا فقد فاق أعدادهم آلاف على ما سيأتي.

أولاً: صفات أصحاب ابن مسعود وعلي:

وفي الصفة العامة للعلماء الكبار الذين ربّاهم ابن مسعود يقول الحافظ الشيعي: ((ما رأيت أحداً كان أعظم حليماً، ولا أكثر علماً، ولا أكف عن الدماء من أصحاب عبد الله، إلا ما كان من أصحاب رسول الله))^(٨٤). ولا غرابة في ذلك؛ لأنهم تعلموا وتادبوا على أفضل الخلق بعد الأنبياء، وهم صحابة الرسول الكريم، وفي طليعتهم علي الذي تربى في حجر النبي، وابن مسعود الذي وصفه حذيفة كما مرّ: ((إنه أقرب الناس هدياً ودلاً وسمتاً برسول الله)).

١٦. حذيفة بن أسيد الغفاري، أبو سريحة، شهد الحديبية، وذكر فيمن بايع تحت الشجرة، ثم نزل الكوفة، روى عنه الشعبي وغيره، توفي سنة (٤٢هـ)^(٧٦).

١٧. حصين بن سبرة، له إدراك، وسمع من عمر، نزل الكوفة، روى عنه إبراهيم التيمي، ذكره البخاري أيضاً^(٧٧).

١٨. حنظلة بن الربيع بن صيفي، روى عن النبي، وكتب له وأرسله إلى أهل الطائف فيما ذكر ابن إسحاق، وشهد القادسية، ونزل الكوفة^(٧٨).

١٩. خباب بن الأرت بن جندلة التيمي، أبو عبد الله، أول من أظهر إسلامه، وشهد خباب بدرًا، وما بعدها، ونزل الكوفة ومات بها سنة (٣٧هـ)^(٧٩).

٢٠. ذكّين بن سعيد الخثعمي، وهو معدود فيمن نزل الكوفة من الصحابة^(٨٠)، وتماهم في الأصل.

الطبقة الثانية: أصحاب ابن مسعود وعلي:

تمهيد:

إن مؤسس مدرسة الكوفة هم صحابة رسول الله الذين رويوا فعله وقوله إلى أهل الكوفة، وعلى رأسهما ابن مسعود وعلي بن أبي طالب، وبانيها هم التابعون من تلاميذ الصحابة الذي حلّوا فيها وفي مقدمتهم علقمة والأسود ومسروق وشريح، فإنهم حافظوا على ما ورثوه من فقه الصحابة، وما نقلوه عن رسول الله، وأضافوا إليه ما جدّ من فروع بنوها على ما عرفوه، وهكذا الحال فيمن بعدهم كما سيأتي، وهذه كلمة

^(٧٦) ينظر: المصدر السابق ٢: ٤٣، وغيرها.

^(٧٧) ينظر: نفس المصدر ٢: ١٧٤، وغيرها.

^(٧٨) ينظر: المصدر نفسه ٢: ١٣٤، وغيرها.

^(٧٩) ينظر: الإصابة ٢: ٢٨٥، وغيرها.

^(٨٠) ينظر: الإصابة ٢: ٣٩٠، وغيرها.

^(٨١) في سير أعلام النبلاء ٥: ٢٣٦.

^(٨٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤: ٣٠٩، وغيرها.

^(٨٣) ينظر: طبقات ابن سعد ٦: ١٠، وغيرها.

^(٨٤) ينظر: المصدر السابق ٦: ١١-١٢، وغيرها.

ثالثاً: ترجمة مشاهير أصحابهما:

بعد ذكر مجموعة من أصحابهما، يحسن بنا أن نُسلِّطَ الضوءَ على أبرز هؤلاء الأصحاب بذكر شيء من أحوالهم، يكون فيه تمام التصور لهذا الحلقة من حلقات مدرسة الكوفة:

١. علقمة بن قيس النخعي، أبو شبل الكوفي، وهو أبرز من نقل علم ابن مسعود، حتى شهد له ابن مسعود بذلك فقال: ((لا أعلم شيئاً إلا وعلقمة يعلمه)). وقال عثمان: ((علقمة أعلم بعبد الله)). وقال ابن المديني: ((أعلم الناس بعبد الله علقمة والأسود وعبدة والحارث)). وقال داود بن أبي هند: ((قلت للشعبي: أخبرني عن أصحاب عبد الله كأي أنظر إليهم. قال: كان علقمة أبطن القوم به، وكان مسروق قد خلط منه ومن غيره، وكان الربيع بن خيثم أشد القوم اجتهاداً، وكان عبيدة يوازي شريحاً في العلم والقضاء)).

ولم يكن علمه مقتصرًا على ابن مسعود وعلي والصحابة الذين حلّوا في الكوفة فقط، بل شمل غيرهم من كبار فقهاء الصحابة في البلاد الأخرى، فإن له رحلة إلى أبي الدرداء بالشام، وإلى عمر، وزيد، وعثمان بن عفان وعائشة بالمدينة، وهو ممن جمع علوم الأمصار، توفي بالمدينة في سنة (٦٢هـ)^(٨٦).

٢. مسروق بن الأجدع الهمداني، معمر مخضرم، أدرك الجاهلية، روى عن عمر، وعلي، وعبد الله، وخباب، وأبي بن كعب، وعبد الله بن عمرو، وعائشة، وله رحلات واسعة في العلم، حتى قال الشعبي عنه: ((ما رأيت أحداً أطلب للعلم في أفق من الآفاق من مسروق)). وهذا الكلام ينقض ما توهمه بعضهم من أن الرحلة في طلب الحديث والعلم كان في عصر الشافعي وأحمد، مما أوصلهم إلى تضعيف ردّ كثير من

فلم يكن علمهم الذي ورثوه عن الصحابة مقتصرًا على ألفاظ مجردة جافة، بل شمل الخلق والسلوك مع القول والفعل، فكانوا أعظم من حمل الإسلام عن رسول الله، بكل ما فيه من قول وعمل وعقيدة وسلوك، وكانوا أحرص الناس على ذلك في حياتهم، حتى كتب الله لهم القبول، ونشر علم هذه المدرسة الممثلة للإسلام الحق بمعنى الكلمة إلى أرجاء الأرض، فأصبح عامة المسلمين في بقاع الأرض يتبعون الله على ما ورثوه عن مدرسة الكوفة، وشمل ذلك الدول المتعاقبة في الإسلام في الحكم والتطبيق في القضاء وغيره لفقهاء هذه المدرسة الأئمة العظيمة العريقة.

ثانياً: ذكر أسماء بعض أصحابهما:

إن من أراد الاستفاضة في معرفة أصحاب ابن مسعود وعلي فليراجع ((الطبقات الكبرى)) لابن سعد، فإنه أورد أسماء الذين رواوا عن ابن مسعود، وترجم لهم، وأحاط بشيء من أخبارهم، وقد قسمهم إلى عدّة طبقات، أذكرهم هاهنا كما فعل العلامة عبد الستار الشيخ^(٨٥) على سبيل الإجمال والإيجاز ليتبين لنا كم كان العلم الذي نشره عبد الله والصحابة عامة، ثم مدى إقبال أولئك العظماء على الصحابة ليأخذوا عنهم ما حفظوه عن رسول الله:

(١) طارق بن شهاب. (٢) قيس بن أبي حازم. (٣) رافع بن أبي رافع. (٤) سويد بن غفلة. (٥) الأسود بن يزيد. (٦) مسروق بن الأجدع. (٧) سعيد بن نمران. (٨) النزال بن سبرة. (٩) زهرة بن حميضة. (١٠) معدي يكرب. (١١) علقمة بن قيس. (١٢) عبيدة بن قيس. (١٣) أبو وائل. (١٤) زيد بن وهب. (١٥) عبد الله بن سَخْبَرَة. (١٦) يزيد بن شريك. (١٧) أبو عمرو الشيباني. (١٨) زر بن حبيش. (١٩) عمرو بن شرحبيل. (٢٠) عبد الرحمن ابن أبي ليلى. (٢١) عبد الله بن عكيم. (٢٢) عبد الله بن أبي الهذيل. (٢٣) حارثة بن مُضَرَّب. (٢٤) عبد الله ابن مسلمة. (٢٥) مَرَّة بن شراحيل، وتمامه في الأصل.

(٨٦) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٢٠، وتهذيب الكمال ٢٠: ٣٠٠-٣٠٨. والتقريب ص ٣٣٧، وطبقات الشيرازي ص ٧٩، والطبقات الكبرى ٦: ٨٦، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٤-٣٠٥، وغيرها.

(٨٥) في كتابه النافع الماتع: ابن مسعود عميد حملة القرآن، وكبير فقهاء الإسلام ص ٢٨٢-٢٨٤.

وكان عالماً كبيراً بصيراً بمعرفة الفرائض، حتى أن مثل القاضي شريح المعروف بكمال اليقظة في الفقه، وأحكام القضاء، كان يسأله في الفرائض، قال أبو إسحاق: ((كان يقال: ليس بالكوفة أعلم من عبيدة بالفريضة والحارث الأعور، وكان عبيدة يجلس في المسجد، فإذا ورد على شريح فريضة فيها حد رفعها إلى عبيدة، ففرض)). توفي سنة (٧٢هـ)^(٩٠).

٥. عمرو بن ميمون الأودي، من قدماء أصحاب معاذ بن جبل، معبر مخضرم، أدرك الجاهلية، روى عن عمر وعبد الله وسمع من معاذ باليمن في حياة رسول الله، وروى عن أبي مسعود الأنصاري، وعبد الله بن عمرو، وسلمان بن ربيعة، والربيع بن خيثم، وحيج مئة عمرة وحجة، توفي سنة (٧٤هـ)^(٩١).

٦. عبد الله بن حبيب السلمي الكوفي، مقرئ الكوفة الإمام العلم، عرض القرآن على عليّ، وهو عمدته في القراءة، وقد فرغ نفسه لتعليم القرآن لأهل الكوفة بمسجدها، أربعين سنة، ومنه تلقى السبطان الشهيدان القراءة بأمر أبيهما، وعاصم تلقى قراءة عليّ عنه، وهي القراءة التي يرويها حفص عن عاصم، وقراءة عاصم بالطريقتين في أقصى درجات التواتر في جميع الطبقات، وعرض السلمي أيضاً على عثمان وزيد بن ثابت.

قال أبو عمرو الداني: ((أخذ القراء عرضاً عن عثمان وعليّ وزيد وأبي وابن مسعود. أخذ عنه القرآن: عاصم بن أبي النجود، ويحيى بن وثاب، وعطاء بن السائب، وعبد الله بن عيسى، ومحمد بن أبي أيوب، والشعبي، وإسماعيل ابن أبي خالد، وعرض عليه الحسن والحسين رضي الله عنهما)). قال أبو إسحاق: ((كان أبو عبد الرحمن السلمي يقرئ الناس في المسجد الأعظم أربعين سنة)). فهذه النصوص تفيدنا أن علم

^(٩٠) ينظر: الإرشاد ٢: ٥٣٤-٥٣٥، وطبقات الشيرازي ص 80، والتدوين في تاريخ قزوين ١: ١١٨-١١٩، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٤، وابن مسعود ص ٢٨٨، وغيرها.

^(٩١) ينظر: الطبقات الكبرى ٦: ١١٧، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٤، وغيرها.

مسائل من سبقهما بحجة أن الحديث لم يصلهما؛ لتقصير في طلبه، وهذه فرية بلا مرية، سيأتي تفصيل ردها.

ونختم الكلام في ترجمته بكلمة لطيفة منه تبين أن ديننا دين اتباع لا ابتداء، وأن مدرسة الكوفة ما نالت ما عليه من المجد والرفعة إلا بهذا الاتباع لسنن من قبلهم، فهذا مسروق، وهو أحد أعلامها يقول عند موته: ((اللهم لا أموت على أمر لم يسته رسول الله، ولا أبو بكر ولا عمر، والله ما تركت صفراء ولا بيضاء عند أحد من الناس غير سيفي هذا، فكفنونني به)). توفي سنة (٦٣هـ)^(٨٧).

٣. الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني، ويسمى راوية علي، كما كان يسمى سعيد ابن المسيب راوية عمر، وما ذلك إلا لحرصهما على تتبع لكل ما كان يصدر عن هذين الصحابين من قول وفعل.

وكان يعد من أكابر علماء الكوفة، قال ابن سيرين: ((أدرت الكوفة وهم يقدمون خمسة من بدأ بالحارث ثنى بعبيدة ومن بدأ بعبيدة ثنى بالحارث ثم علقمة الثالث ثم مسروق ثم شريح)). توفي سنة (٦٥هـ)^(٨٨).

٤. عبيدة بن عمرو^(٨٩) المرادي السلماني، أبو مسلم، وهو من كبار فقهاء التابعين من أهل الكوفة من أصحاب ابن مسعود سمع عمر وعلياً والزبير ابن العوام، قال ابن سيرين: ((قدمت الكوفة وبها خمسة من العلماء: عبيدة وعلقمة ومسروق والحارث والضحاك)).

^(٨٧) ينظر: الإرشاد ٢: ٥٣٤، والطبقات الكبرى ٦: ٧٦-٧٨، وتقريب التهذيب ص ٤٦٠، وتسمية فقهاء الإمبراطور ١: ١٢٨، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٥، وابن مسعود ص ٢٩٠-٢٩٢، وكشف الظنون ١: ٤٣٠، وأبجد العلوم ٢: ١٨٠.

^(٨٨) ينظر: النجوم الزاهرة ١: ١٨٥، وتهذيب الكمال ٥: ٢٤٤-٢٥٢، وطبقات الشيرازي ص ٨١، والتقريب ص ٨٦، وغيرهم.

^(٨٩) وقال ابن قتيبة: هو عبيدة بن قيس، والأشهر الأول، كما في التدوين في تاريخ قزوين ١: ١١٨-١١٩.

بين العامة والخاصة، قال ابن سيرين: ((إن شيوخ أهل الكوفة أربعة: عبيدة السلماني، والحارث الأعور، وعلقمة بن قيس، وشريح وكان أحسنهم)). توفي سنة (٨٠هـ)^(٩٤).

٩. زر بن حُبَيْش بن حباشة الأسدي، أبو مريم، معبّر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، ولم ير النبي، مقرئ الكوفة مع السلماني، كان يؤم الناس في التراويح، وهو ابن مئة وعشرين سنة، وهو راوية قراءة ابن مسعود، ومنه أخذها عاصم. وكان زُرٌّ من أعرب الناس، وكان ابن مسعود يسأله عن العربية، توفي سنة (٨٣هـ) بوقعة دير الجماجم^(٩٥).

١٠. سويد بن غَفَلَةَ المَذْحِجِي، أبو أمية الجُعْفِي، مخضرم، من كبار التابعين، ولد عام الفيل، قدم المدينة يوم دفن النبي، وكان مسلماً في حياته، ثم نزل الكوفة، وصحب أبا بكر، ومن بعده، توفي سنة (٨٠هـ)^(٩٦).

١١. عبد الرحمن بن أبي ليلي، أدرك مئة وعشرين من الصحابة كما مرّ، وولي القضاء، قال الذهبي^(٩٧): ((من أئمة التابعين وثقاتهم)). توفي سنة (٨٣هـ)^(٩٨).

١٢. شقيق بن سلمة الأسدي أسد خزيمة الكوفي، أبو وائل، أدرك النبي ولم يره، وحدث عن عمر، وعثمان، وعلي، وعمار، ومعاذ، وابن مسعود، وأبي الدرداء، وأبي موسى، وحذيفة وعائشة، وخباب، وأسامة بن زيد، والأشعث بن قيس، وسلمان بن ربيعة، وسهل بن حنيف، وشيبة بن عثمان، وعمرو بن الحارث المصطلق، وقيس بن أبي غرزة، وأبي هريرة، وأبي الهياج الأسدي، وخلق سواهم. وقال أبو عبيدة: ((أعلم أهل الكوفة بحديث ابن مسعود)). قال الأعمش: ((قال لي إبراهيم النخعي: عليك

أهل الكوفة الذي ورثوه عن صحابة رسول الله لم يكن مقتصرًا على الفقه والحديث والسلوك فحسب، بل شمل كيفية قراءة النبي للقرآن، فمن أهل الكوفة أبرز من عرف بالتلقي للقرآن، ومن إليه المنتهى في قراءته، توفي سنة (٧٤هـ)^(٩٢).

٧. الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، مُعَبَّر مخضرم، روى عن أبي بكر، وعمر، وعلي، وابن مسعود، ومعاذ بن جبل، وسلمان، وأبي موسى، وعائشة، حج ثمانين، ما بين حجة وعمرة وهو ابن أخ علقمة، وكان خال إمام أهل العراق، إبراهيم النخعي، وهو من قالت فيه عائشة رضي الله عنها: ((ما مات رجل بالعراق أكرم عليّ من الأسود)).

وكان مع علمه الوفير عابداً زاهداً، قال الذهبي: ((ورد أنه كان يصلي في اليوم والليلة سبعة ركعة)). عن علي بن مدرك: ((إن علقمة كان يقول للأسود: لم تعذب هذا الجسد؟! فيقول: إنما أريد له الراحة)). توفي سنة (٧٤هـ)^(٩٣).

٨. شريح بن الحارث الكندي الكوفي، أبو أمية، مُعَبَّر مخضرم، ولي قضاء الكوفة في عهد عمر وعثمان وعلي ومعاوية ستين سنة إلى أيام الحجاج فاستعفى، وله مئة وعشرون سنة، فمات بعد سنة، وهو الذي يقول فيه علي بن أبي طالب: ((قم يا شريح! فأنت أفضى العرب)). فناهيك بقاضٍ يكون مَرْضِيَّ القضاء في عهد الراشدين، وفي الدولة الأموية طول هذه المدة، وقد عُدَّ بأفضيته الدقيقة، فقه أهل الكوفة، ودرّبهم على الفقه العلمي.

فهذا أشهر قضاة الإسلام، المشهود لهم بالمكانة السامية الرفيعة، من أهل الكوفة، ومن ناشري الفقه في ربوعها؛ إذ أن من كان بهذه المنزلة تكون أفضيته مشهورة متداولة

^(٩٤) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٢٧، وفيات الأعيان ٢: ٤٦٠-٤٦٣، ومراة الجنان ١: ١٥٨-١٥٩، والعبر ١: ٨٩ وطبقات الشيرازي ص ٨٠-٨١، والأعلام ٣: ٢٣٦، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٥، وغيرهم.

^(٩٥) ينظر: سير أعلام النبلاء ١: ١٦٦، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٤، والأعلام ٣: ٧٥، وغيرها.

^(٩٦) ينظر: تقريب التهذيب ص ٢٠١، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٤، وغيره.

^(٩٧) في الميزان ٤: ٣١١.

^(٩٨) ينظر: ميزان الاعتدال ٤: ٣١١، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٥، وغيرها.

^(٩٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤: ٢٦٧-٢٦٨، ومعرفة القراء الكبار ١: ٥٢-٥٣، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٤، وابن مسعود ص ٢٩٤-٢٩٥، وغيرها.

^(٩٣) ينظر: العبر ١: ٨٦. والتقريب ص ٥٠، وطبقات الشيرازي ص ٧٩، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٥، وابن مسعود ص ٢٨٩-٢٩٠، وغيرها.

أهل الكوفة الذين لا يحصون عدداً، ولا نملك في هذا المقام إلا الإشارة إليهم وذكر مشاهيرهم.

ومما يلفت الانتباه إلى كثرة العلماء في الكوفة في تلك الحقبة أن الذين خرجوا مع عبد الرحمن ابن محمد بن الأشعث على الحجاج الثقفي في دير الجماجم سنة (٨٣هـ) من الفقهاء والقراء خاصة ممن أدرك صحابة رسول الله، قال الإمام الجصاص^(١٠٣): ((وخرج عليه من القراء أربعة آلاف رجل، هم خيار التابعين، وفقهاؤهم، فقاتلوه مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث)).

وهذا يوضح العدد الهائل من العلماء والفقهاء المخلصين والمجاهدين في الكوفة رعاية لدين الله ﷺ، ودفعاً للظلم وأهله، قال الإمام الكوثري^(١٠٤): ((فإذا نظرت إلى علماء سائر الأمصار يعدُّ من أحسنهم حالاً من يهاجر أباه، ومن يقبل جوائز الحكام، ويساير أهل الحكم، وقَلَّ بينهم مَنْ يخطر له على بال مقاومة الظلم، وبذل كل مرتخص وغال في هذا السبيل، فبذلك أصبحت أحوال الكوفة في أمر الدين والخُلُق والفقهِ وعلم الكتاب والسنة واللغة العربية ماثلة أمام الباحث المنصف، فيحكم بما تمليه التَّصَفَّة في الموازنة بين علماء الأمصار.

وهذا مما يجعل للكوفة مركزاً لا يسامى على توالي القرون، ولولا ذلك لما كانت الكوفة معقل أهل الدين، يفرّ إليها المضطهدون، طول أيام الجور في عهد الأموية)).

بشقيق فإني أدركت الناس وهم متوافرون وإنهم ليعدونهم من خيارهم)). ووصفه الذهبي: ((بالإمام الكبير شيخ الكوفة، وكان من أئمة الدين)). توفي سنة (٨٢هـ)^(٩٩).

١٣. عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الهذلي، كان من الطبقة الأولى من التابعين من أهل الكوفة روى عن علي وابن مسعود^(١٠٠).

١٤. قيس بن أبي حازم الأحمسي البجلي الكوفي، وقد جاوز المئة، سمع أبا بكر وطائفة من البدرين، وكان من علماء الكوفة. توفي سنة (٩٧هـ)^(١٠١).

فحاصل الكلام مما سبق أن هؤلاء التابعين الذين صحبوا صحابة رسول الله في الكوفة وغيرها كانوا شديدي الملازمة لهم، وحريصين على اقتفاء أثرهم وهدْيهم في كل أمرهم، فلم يفوتهم شيء من قولهم ولا فعلهم ولا سلوكهم إلا وحملوه ونقلوه إلى مَنْ بعدهم، وفي مقدمة هؤلاء الصحابة علي وابن مسعود؛ لأنهم أشهر من توطَّن الكوفة وعلم أهلها، ولم يقتصر علم هؤلاء التابعين على من حلَّ من الصحابة بالكوفة، بل رحلوا إلى البلاد وجمعوا علم أصحاب رسول الله فيها، وفي مقدمتها مكة والمدينة، فدين الله حفظ بهؤلاء الثقات الأثبات من الفقهاء فيما نقلوا، وفيما أفتوا، قال الإمام الكوثري^(١٠٢): ((وأكثر هؤلاء لقوا عمر وعائشة أيضاً، وأخذوا عنهما، وهؤلاء كانوا يفتون بالكوفة، بمحضر الصحابة، فجمعوا فقه أصحاب رسول الله ﷺ وحديثهم)).

الطبقة الثالثة: أصحاب أصحابهما:

فهذا الدين محفوظ بنص كتاب الله ﷺ، وحفظته أئمة عدول في كلِّ جيل من العلماء العاملين المنصفين، فقد تتلمذ على أصحاب علي وابن مسعود خيرة القوم من

^(٩٩) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٢٨، وسير أعلام النبلاء ٤: ١٦١-١٦٣، وغيرها.

^(١٠٠) ينظر: النجوم الزاهرة ١: ١٩٩، وغيرها.

^(١٠١) ينظر: العبر ١: ١١٥، وغيرها.

^(١٠٢) في مقدمة نصب الراية ص ٣٠٥-٣٠٦.

^(١٠٣) في أحكام القرآن ١: ٧١.

^(١٠٤) في مقدمة نصب الراية ص ٣٠٦-٣٠٧.

٤. ربعي بن حراش، أحد علماء الكوفة وعبادها، قيل: إنه لم يكذب قط وشهد خطبة عمر بالحديبية، وحلف أن لا يضحك حتى يعلم أفي الجنة هو أم في النار. توفي سنة (٩٩هـ)^(١٠٨).

٥. سالم بن أبي الجعد الغطفاني، قال أبو نعيم: ((وكان ثقة كثير الحديث)). وقال منصور: ((كان سالم إذا حدث حدث فأكثر، وكان إبراهيم إذا حدث جزم، فقلت لإبراهيم، فقال: إن سالمًا كان يكتب)). توفي سالم في خلافة عمر بن عبد العزيز سنة (١٠٠، أو ١٠١هـ)^(١٠٩).

٦. عامر بن أبي موسى الأشعري (أبو بردة)، فقيه أهل الكوفة وقاضيا، قضى في الكوفة بعد شريح، وله مكارم ومآثر مشهورة، توفي سنة (١٠٣هـ)^(١١٠).

٧. يحيى بن وثاب الأسدي الكوفي، القارئ العابد أحد الأعلام، روى عن ابن عباس، وابن عمر، وعن مسروق، وعبيدة السلماني، وزر، وأبي عبد الرحمن السلمي، وأبي عمرو الشيباني، وعلقمة، والأسود، وقرأ على بعضهم. قال الطبري: ((كان مقرئ أهل الكوفة في زمانه))، توفي سنة (١٠٣هـ)^(١١١).

عامر بن شراحيل الشعبي، وهو من مشاهير علماء هذه الأمة حتى أنه درس بمحضر من الصحابة، فعن ابن سيرين قال: ((قدمت الكوفة وللشعبي حلقة عظيمة وأصحاب رسول الله يومئذ كثير)). بل شهد له كبار الصحابة بالعلم الوافر، فعن ابن عمر لما رآه يحدث بالمغازي: ((لهو أحفظ لها مني، وإن كنت قد شهدتها مع رسول الله ﷺ)). توفي سنة (١٠٤هـ)^(١١٢).

^(١٠٨) ينظر: العبر ١: ١٢١، وشذرات الذهب ١: ١٢١، وغيرها.

^(١٠٩) ينظر: الطبقات الكبرى ٦: ٢٩١، وغيرها.

^(١١٠) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٤٣، وشذرات الذهب ١: ١٣٦، وغيرها.

^(١١١) ينظر: معرفة القراء الكبار ١: ٦٢-٦٣، والتقريب ص ٥٢٧، وغيرها.

^(١١٢) ينظر: حلية الأولياء ٤: ٣١٠، ومرآة الجنان ١: ٢٤٤، وفيات الأعيان ٣: ١٢-١٦، وطبقات الشيرازي

ص ٨٢، والتقريب ص ٢٣٠، والعبر ١: ١٢٧، والأعلام ٤: ١٨.

ومن مشاهير هذه الطبقة:

١. سعيد بن فيروز الطائي، أبو البخترى، وكان من كبار فقهاء الكوفة، روى عن ابن عباس وطبقته. قال سلمة بن كهيل: ((كان أبو البخترى كثير الحديث يرسل حديثه)). وقتل مع من قتل مع ابن الأشعث سنة (٨٣هـ)^(١٠٥).

٢. إبراهيم بن يزيد التيمي (أبو أسماء)، الإمام القدوة الفقيه عابد الكوفة، حدث عن أبيه يزيد بن شريك التيمي، وكان أبوه يزيد من أئمة الكوفة أيضاً يروي عن عمر وأبي ذر والكبار، أخذ عنه أيضاً الحكم وإبراهيم النخعي، وحديثه في الدواوين الستة، توفي سنة (٩٢هـ)^(١٠٦).

٣. سعيد بن جبير بن هشام، جمع علم ابن عباس إلى علمه حتى أن ابن عباس كان يقول حينما رأى أهل الكوفة يأتونه ليستفتوه: أليس فيكم ابن أم الدهماء؟ يعني ابن جبير. يذكرهم ما خصه الله من العلم الواسع، بحيث يغني علمه أهل الكوفة، عن علم ابن عباس. فعن مؤذن بني وداعة قال: ((دخلت على ابن عباس وهو متكئ على مرفقة من حرير وسعيد بن جبير عند رجله وهو يقول له انظر كيف تحدث عني، فإنك قد حفظت عني حديثاً كثيراً)).

ولم يقتصر علمه على أهل مكة، وعلى رأسهم ابن عباس، بل شمل علم أهل المدينة، وفي مقدمتهم ابن عمر، فعن سعيد بن جبير قال: ((كنا إذا اختلفنا بالكوفة في شيء كتبته عندي حتى ألقى ابن عمر فأسأله عنه)). وكثرة دروسه وطلابه لم تشغله عن الانهماك في العبادة، حتى أنه كان يختم القرآن في كل ليلتين. توفي سنة (٩٥هـ)^(١٠٧).

^(١٠٥) ينظر: شذرات الذهب ١: ٩٢، والطبقات الكبرى ٦: ٢٩٣، وغيرها.

^(١٠٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٦٠، والتقريب ص ٣٥، وغيرها.

^(١٠٧) ينظر: الطبقات الكبرى ٦: ٢٥٧-٢٥٩، والعبر ١: ١١٢، وطبقات الشيرازي ص ٨٢، والأعلام ٣: ١٤٥،

وغيرها.

١١. محارب بن دثار السدوسي الكوفي، الفقيه قاضي الكوفة، وكان ثقة حجة، حدث عن ابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن يزيد الخطمي والأسود بن يزيد وجماعة. حدث عنه: زييد اليامي ومسرور وشعبة والثوري وقيس بن الربيع وعدد كثير. قال سفيان: ((ما يخيل إلي أنني رأيت أحداً أفضله على محارب بن دثار)). وثقه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. قال إدريس: ((رأيت الحكم وحمام بن أبي سليمان في مجلس حكم محارب بن دثار أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله)). توفي سنة (١١٦هـ)^(١١٧).

١٢. القاسم بن عبد الرحمن بن الصحابي عبد الله بن مسعود الهذلي (أبو عبد الرحمن الكوفي)، الإمام المجتهد قاضي الكوفة، وحدث عن أبيه وعبد الله بن عمر وجابر بن سمرة ومسروق وطائفة، روى عنه: الأعمش ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى والمسعودي ومسرور بن كدام وآخرون، وثقه يحيى بن معين وغيره، وقال محارب بن دثار: ((صحبناه إلى بيت المقدس ففضلنا بكثرة الصلاة وطول الصمت والسخاء)). قال ابن عيينة: قلت لمسرور: من أشد من رأيت توفياً للحديث؟ قال: القاسم بن عبد الرحمن)). توفي سنة (١١٦هـ)^(١١٨).

١٣. إبراهيم بن يزيد بن الأسود النخعي، فقيه أهل الكوفة ومفتيها هو والشعبي في زمانهما، جمع أشتات علوم هاتين الطبقتين، بعد أن تفقه على علقمة، قال أبو نعيم: ((أدرك إبراهيم أبا سعيد الخدري، وعائشة، ومَن بعدهما، من الصحابة)). وقال الشعبي حين بلغه موته: ((نعي العلم ما خلف بعده مثله، فإنه نشأ في أهل بيت فقه فأخذ فقههم، ثم جالسنا فأخذ صفو حديثنا إلى فقه أهل بيته فمن كان مثله)).

وأهل النقد يعدون مراسيل النخعي صحاحاً، بل يفضلون مراسيله على مسانيد نفسه كما نص على ذلك ابن عبد البر في ((التمهيد))، ويقول الأعمش: ((ما عرضت على

فلو لم يحل بالكوفة إلا مثل الشعبي لكفاها علماً وحديثاً وفقهاً، فلا يعقل مدينة يوجد فيها أعلم أهل الأرض بالحديث، ثم يقول المستغربون: إن الحديث لم يكن منتشرًا فيها. وما هذا الكلام منهم إلا لأن الله ﷻ طمس على قلوبهم ﴿وُطِبَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^(١١٣). وإلا فإن من ينظر إلى حال هؤلاء الأئمة وما قاموا به من واجب في التعلم والتعليم وحفظ دين الله ﷻ لا يشك لحظة في نشرهم لحديث رسول الله في حلهم وإقامتهم.

٨. سعد بن عبيدة السلمى الكوفي (أبو حمزة)، الإمام الثقة، من علماء الكوفة، وكان زوج ابنة أبي عبد الرحمن السلمى، حدث عن ابن عمر والبراء بن عازب والمستورد بن الأحنف، وحدث عنه: زييد اليامي وإسماعيل السدي ومنصور والأعمش وفطر بن خليفة وحصين، وثقه النسائي وغيره، مات في الكهولة في حدود سنة بضع ومئة^(١١٤).

٩. طلحة بن مصرف اليامي الهمداني الكوفي، كان يسمى سيد القراء، قال أبو معشر: ((ما ترك بعده مثله)). توفي سنة (١١٢هـ)^(١١٥).

١٠. الحكم بن عتيبة الكندي الكوفي، الإمام الكبير عالم أهل الكوفة، حدث عن أبي جحيفة السوائي، وشريح القاضي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وأبي وائل شقيق بن سلمة، وإبراهيم النخعي، وسعيد ابن جبير وغيرهم، وحدث عنه منصور والأعمش ومسرور بن كدام ومالك بن مغول والأوزاعي وحمزة الزيات وشعبة وآخرون. قال أحمد بن حنبل: هو من أقران إبراهيم النخعي ولدا في عام واحد، توفي سنة (١١٣هـ)^(١١٦).

^(١١٣) التوبة: من الآية ٨٧.

^(١١٤) ينظر: الطبقات الكبرى ٦: ٢٩٨، وسير أعلام النبلاء ٥: ٩، والتقريب ص ١٧٢، وغيرها.

^(١١٥) ينظر: شذرات الذهب ١: ١٤٥، وغيرها.

^(١١٦) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٥١، وسير أعلام النبلاء ٥: ٢٠٨، والتقريب ص ١١٥، وغيرها.

^(١١٧) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٢١٧-٢١٨، والتقريب ص ٤٥٤، وغيرها.

^(١١٨) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ١٩٥-١٩٦، وغيرها.

على فساد نظرية المعاصرين من اعتماد مدرسة الكوفة على الرأي؛ لقلة الحديث فيها، وهذا بين البطلان، فكيف يكون فقه ورأي بلا حديث؟ وما هم أعلام فقهاء هذه المدرسة يعدّون من حفاظ الحديث.

الطبقة الرابعة: طبقة شيوخ الإمام أبي حنيفة:

إن هذه الطبقات متداخلة جداً، وليس المقصود من التقسيم أن الطبقة السابقة لم يلتق بأصحابها الإمام أبو حنيفة ولم يأخذ منهم؛ لأنه تتلمذ على شيوخها كما هو ثابت، وإنما المراد التقسيم الزمني إجمالاً تقريباً للطالبيين وتسهيلاً للقارئ في الوقوف على علماء وفقهاء مدرسة الكوفة الفقهية الذين نقلوا هذا الدين جيلاً عن جيل بحمد متواتر في المشاهير من الأئمة.

فهذه الطبقة لا تقل عدداً ولا علماً عن سبقتها، ففيها شيوخ لازمهم الإمام أبو حنيفة ملازمة تامة كحماد بن أبي سليمان وغيره، وسنعرض فيها أيضاً لكبار علماء هذه الطبقة، ومنهم:

١. الحكم بن عيينة، قال يحيى بن أبي كثير: ((لا أحد أفقه منه)). توفي سنة (١١٥هـ)^(١٢٠).

٢. حبيب بن أبي ثابت قيس بن دينار الأسدي القرشي (أبو يحيى الكوفي)، الإمام الحافظ فقيه الكوفة ومفتيها مع حماد، وهو أكبر منه. قال ابن المديني: ((له نحو مئتي حديث)). وقال العجلي: ((كوفي تابعي ثقة مفتي الكوفة، قبل حماد ابن أبي سليمان)). توفي سنة (١١٩هـ)^(١٢١).

٣. علقمة بن مرثد الحضرمي الكوفي (أبو الحارث)، الإمام الفقيه الحجة، حدث عن أبي عبد الرحمن السلمي، وطارق بن شهاب، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وسعد

^(١٢٠) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٨٣، وغيرها.

^(١٢١) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٢٨٩، وطبقات الحفاظ ١: ٥١. والعبر ١: ١٥٠، وشذرات الذهب ١: ١٥٦.

إبراهيم حديثاً قط إلا وجدت عنده منه شيئاً))، وقال الأعمش أيضاً: ((كان إبراهيم صيرفي الحديث، فكنت إذا سمعت الحديث من بعض أصحابنا عرضته عليه)). وقال إسماعيل بن أبي خالد: ((كان الشعبي، وأبو الضحى، وإبراهيم، وأصحابنا يجتمعون في المسجد، فيتذكرون الحديث، فإذا جاءتهم فثياً، ليس عندهم منها شيء، رموا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي)). وقال ابن جبير: ((تستفتوني، وفيكم إبراهيم النخعي)).

وقال الأعمش: ((ما رأيت إبراهيم يقول برأيه في شيء قط)). فعلى هذا يكون كل ما يروى عنه من الأقوال في أبواب الفقه في ((آثار أبي يوسف))، و((آثار محمد بن الحسن))، و((المصنف)) لابن أبي شيبة، وغيرها أثراً من الآثار.

والحق أنه كان يروي ويرى، فإذا روى فهو الحجة، وإذا رأى واجتهد، فهو البحر الذي لا تعكره الدلاء؛ لتوفر أسباب الاجتهاد عنده بأكملها، بل هو القائل: ((لا يستقيم رأي إلا برواية، ولا رواية إلا برأي)). وهي الطريقة المثلى في الأخذ بالحديث والرأي.

وعن الحسن بن عبيد الله النخعي، قال: قلت لإبراهيم: ((أكل ما أسمعك تفتي به سمعته؟ فقال لي: لا. قلت: تفتي بما لم تسمع؟! فقال: سمعت الذي سمعت، وجاءني ما لم أسمع، فقسته بالذي سمعت)). وهذا هو الفقه حقاً.

وهو مع حفظه الواسع في الحديث فإنه كان يعدُّ من كبار الفقهاء على الإطلاق، وهو فقيه طبقة في الكوفة، فقد تفقه كما سبق على علقمة، وتخرج من بين يديه حماد بن أبي سليمان، وهؤلاء هم سلسلة التفقيه الذهبية في مدرسة الكوفة الفقهية. توفي سنة (٩٥هـ)^(١١٩).

وهاهو إبراهيم النخعي من كبار محدثي هذه الأمة، وهو أحد أعلام مدرسة الكوفة الفقهية، بل هو سند هذه المدرسة في كثير من مسائلهم وفروعهم، وهذا برهان آخر

^(١١٩) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٣٦، وحلية الأولياء ٤: ٢٢٢-٢٢٥، وطبقات الفقهاء ١: ٤٠، ٨٣، شذرات الذهب

١: ١٠٣، والوفيات ١: ٢٥، والتقريب ص ٣٥، والأعلام ١: ٧٦، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٧-٣٠٨.

الحديث إلا بكثرة المحدثين والحفاظ، وهذا يوضح أن أمثال هذه النظرية مجرد خيال وأوهام، ليس لها في الواقع وجود.

٦. حماد بن أبي سليمان الأشعري شيخ أبي حنيفة وصاحب إبراهيم النخعي، سمع أنس بن مالك وسعيد بن المسيب وطائفة، قال الذهبي: ((فقيه الكوفة، كان سرياً محتشماً، يفطر كل ليلة في رمضان خمسمئة إنسان)).

لازم النخعي، فاختص بجمع فقه الإمام النخعي، وقال العجلي: ((كان أفقه أصحاب إبراهيم)). وصارت تغبط الكوفة لكون حماد فيها، قال شعبة: سمعت الحكم يقول: ((ومن فيهم مثل حماد يعني أهل الكوفة)). فبلغ من الفقه والنبوغ ما فاق به أقرانه وشيوخه كالشعبي. قال أبو إسحاق الشيباني: ((حماد بن أبي سليمان أفقه من الشعبي، ما رأيت أفقه من حماد)). وكانت الرئاسة في الفقه لحماد بعد إبراهيم قال محمد بن سليمان الأصبهاني: ((لما مات إبراهيم اجتمع خمسة من أهل الكوفة، فيهم عمر بن قيس الماصر، وأبو حنيفة، فجمعوا أربعين ألف درهم، وجاءوا إلى الحكم بن عتيبة، فقالوا: إنا قد جمعنا أربعين ألف درهم، نأتيك بها، وتكون رئيسنا، فأبى عليهم الحكم، فأتوا حماد بن أبي سليمان، فقالوا، فأجابهم))^(١٢٥)، توفي سنة (١٢٠هـ)^(١٢٦).

الطبقة الخامسة: طبقة أقران الإمام أبي حنيفة:

وفي هذه الطبقة نعرض لمشاهير الفقهاء والعلماء من أقران الإمام أبي حنيفة ممن أفتوا ودرسوا وقضوا في عهد إمامته في الفقه، مما يظهر أن الفقه في عصر الإمام كان منتشرًا وشائعًا في تلك البلدة الطيبة، والعلماء فيها متنافسون فيه، وهذا يؤدي إلى تحقيق مسائله، وتدقيق أصوله، وتمحيص قواعده؛ لأن المفتي سيتكلم في بلاد علم

بن عبيدة، وأمثالهم، حدث عنه: غيلان بن جامع، وأبو حنيفة، والأوزاعي، وشعبة، وسفيان الثوري، ومسعر بن كدام، والمسعودي، وآخرون. قال الإمام أحمد: ((هو ثبت في الحديث)). توفي سنة (١٢٠هـ)^(١٢٢).

٤. عمرو بن عبد الله السبيعي الكوفي، أبو إسحاق، شيخ الكوفة وعالمها ومحدثها، رأى علياً، قال ابن ناصر الدين: ((كان أحد أئمة الإسلام، والحفاظ المكثرين)). وقال الذهبي: ((وكان من العلماء العاملين ومن أجلة التابعين)). توفي سنة (١٢٧هـ)^(١٢٣).

٥. سليمان بن مهران الأعمش الأسدي الكاهلي الكوفي (أبو محمد)، رأى أنس بن مالك وكلمه وأبا بكر، أحد الأعلام، وهو من كبار علماء الكوفة يقارن بالزهري في الحجاز. وكان من أبرز علماء أمة سيدنا محمد الذين حفظ الله ﷺ بهم دينه، قال ابن المديني: ((حفظ العلم على أمة محمد بالكوفة أبو إسحاق السبيعي، والأعمش)). وكان من العدول الأثبات المحدثين الحفاظ، وعلمه الواسع، وملازمته للكبار زادته ورعاً وتقوى وعبادة، قال الخريبي: ((ما خلف أعبد منه)). وقال وكيع: ((كان الأعمش قريباً من سبعين سنة لم تفته التكبير الأولى)). ولد سنة (٦١هـ)، وتوفي سنة (١٤٨هـ)^(١٢٤).

فهذه البقعة الطيبة المباركة تعاهدها الله ﷻ بأمثال هذا النبراس، من حفظة دينه، وحفاظ أمة نبيه محمد، فها هو الزهري عالم الحجاز يوازيه عالم من أهل الكوفة في الحديث وحفظه، وبذلك يتبين ضعف النظرية العصرية التي تقول: انتشر الحديث في الحجاز بخلاف الكوفة؛ لأن من الثابت تاريخياً - كما بين أيدينا - أن الكوفة جمعت من الحفاظ والمحدثين كما في بلاد الحجاز إن لم تزد عليها، وهل يكون انتشار

^(١٢٥) في ضعفاء العقيلي ١: ٣٠٤.

^(١٢٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٢٣٤، وتهذيب الكمال ٧: ٢٦٩-٢٧٩، والعبر ١: ١٥١، وطبقات الشيرازي ص ٨٤، والتقريب ص ١١٨. قال الذهبي في الميزان ٢: ٣٦٥. ولولا ذكر ابن عدي له في كامله لما أوردته، وقال ابن معين وغيره: ثقة.

^(١٢٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٢٠٥، وغيرها.

^(١٢٣) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٣٩٣، وشذرات الذهب ١: ١٧٤، وغيرها.

^(١٢٤) ينظر: العبر ١: ٢٠٩، وطبقات الحفاظ ١: ٧٤، والإرشاد ٢: ٥٦١، وغيرها.

٥. مسعر بن كدام الهلالي العامري (أبو سلمة الكوفي)، قال الثوري: ((كنا إذا اختلفنا في شيء سألنا عنه مسعراً)). وقال شعبة: ((كنا نسمي مسعراً المصحف)). توفي سنة (١٥٣هـ)^(١٣١).

٦. حمزة بن حبيب بن عمارة التيمي الكوفي الزيات (أبو عمارة)، الإمام القدوة، شيخ القراءة، تلا عليه حمران بن أعين والأعمش وابن أبي ليلى وطائفة. قال الثوري: ((ما قرأ حمزة حرفاً إلا بأثر)). توفي سنة (١٥٦هـ)^(١٣٢).

٧. عيسى بن عمر الهمداني الكوفي (أبو عمر)، الإمام المقرئ العابد، كان مقرئ الكوفة في زمانه بعد حمزة ومعه، قال الثوري: ((ما في الكوفة أقرأ منه)). توفي سنة (١٥٦هـ)^(١٣٣).

٨. سفيان بن سعيد الثوري، قال ابن عيينة: ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام منه. وقال ابن المبارك: لا نعلم على وجه الأرض أعلم من سفيان. ولد سنة (٩٦هـ)، وتوفي سنة (١٦١هـ)^(١٣٤).

٩. الحسن بن صالح الهمداني، قال أحمد: ((صحيح الرواية متفقه صائن لنفسه في الحديث والورع)). توفي سنة (١٦٧هـ)^(١٣٥).

١٠. القاسم بن معن بن عبد الرحمن بن الصحابي عبد الله بن مسعود الهذلي الكوفي، الإمام الفقيه المجتهد قاضي الكوفة ومفتيها في زمانه، حدث عن منصور بن

وفقه، فعليه أن يتفحص فتاواه مرات ومرات قبل إصدارها، وإلا ردت عليه من علماء منطقته، وهذا من أسباب نزوح الفقه الكوفي على غيره؛ لكثرة الأئمة في الكوفة.

ومن مشاهير فقهاء الكوفة في هذه الطبقة:

١. عبد الله بن شبرمة (أبو شبرمة)، الإمام العلامة، فقيه العراق، قاضي الكوفة، وقال حماد بن زيد: ((ما رأيت كوفياً أفقه من ابن شبرمة)). ولد سنة (٩٢هـ)، وتوفي سنة (١٤٤هـ)^(١٣٧).

٢. حجاج بن أرطاة النخعي الكوفي القاضي، كان من بحور العلم، الإمام العلامة مفتي الكوفة مع الإمام أبي حنيفة والقاضي ابن أبي ليلى، وقال الخطيب: ((كان أحد العلماء بالحديث والحفاظ)). توفي سنة (١٤٥هـ)^(١٣٨).

٣. محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي (أبو عبد الرحمن)، الفقيه، مفتي الكوفة، وقاضيا، وقال محمد بن يونس: ((كان أفقه أهل الدنيا، تولى القضاء بالكوفة وأقام حاكماً ثلاثاً وثلاثين سنة، وكان فقيهاً مفتياً)). ولد سنة (٧٤هـ)، وتوفي سنة (١٤٨هـ)^(١٣٩).

٤. ليث بن أبي سليم بن زُئيم، محدث الكوفة، وأحد علمائها الأعيان، قال فضيل بن عياض: ((كان ليث بن أبي سليم أعلم أهل الكوفة بالمناسك)). توفي سنة (١٤٨هـ)^(١٣٠).

^(١٣٧) ينظر: تهذيب الأسماء: ١: ٢٧٢، ومروءة الجنان: ١: ٢٩٧، وطبقات الشيرازي ص ٨٥، والتقريب ص ٢٤٩، والعبر: ١: ١٩٧، وسير أعلام النبلاء: ٦: ٣٤٧-٣٤٨. ومشاهير علماء الأمصار: ١: ١٦٨، وغيرهم.

^(١٣٨) ينظر: طبقات الحفاظ: ١: ٨٧-٨٨، وسير أعلام النبلاء: ٧: ٦٩، وغيرها.

^(١٣٩) ينظر: شذرات الذهب: ١: ٢٢٤، والكاشف: ٢: ١٩٣، ومقدمة الهداية: ٢: ٧، وطبقات الشيرازي ص ٨٥، والعبر: ١: ٢١١، وسير أعلام النبلاء: ٦: ٣١٠-٣١١، ومروءة الجنان: ١: ٣٠٦، ووفيات الأعيان: ٤: ١٧٩-١٨١، وغيرهم.

^(١٣٠) ينظر: سير أعلام النبلاء: ٦: ١٧٩-١٨١، والتقريب ص ٤٠٠، وغيرها.

^(١٣١) ينظر: طبقات الحفاظ: ١: ٨٨، وغيرها.

^(١٣٢) ينظر: سير أعلام النبلاء: ٧: ٩٠-٩٣، وغيرها.

^(١٣٣) ينظر: معرفة القراء الكبار: ١: ١١٩، وسير أعلام النبلاء: ٧: ٩٧، والتقريب ص ٣٧٥، وغيرها.

^(١٣٤) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٨٦، وغيرها.

^(١٣٥) ينظر: المصدر السابق ص ٨٦، وغيرها.

كان يقول: إن لكتاب الله ناسخاً ومنسوخاً، وكان حافظاً لفعل رسول الله الأخير الذي قبض عليه مما وصل أهل بلده))^(١٣٨).

وهذا النص يوضح علو منزلة الإمام أبي حنيفة في الحديث، وهذا أمر لا نزاع فيه لدى العلماء المنصفين، ويبيّن أن الحديث كان منتشرًا بالكوفة مما صحّ عن حفاظها حتى عدّ حديث أهل الكوفة، ويصرّح بأن للكوفة فقهاء المتداول فيها.

فتحصّل من هذا أن في الكوفة فقهاء منقولاً متوارثاً وحديثاً متداولاً شائعاً تميّزت به، والإمام أبو حنيفة هو ناقل ومتتبع لأهل الكوفة في فقههم وحديثهم، مع معرفته بغيره من الحديث غير المعمول به عند أهل الكوفة، شهد بذلك تلميذه الإمام الفقيه المحدث أبو يوسف حيث ذكر أنه يختار بعض المسائل مخالفاً للإمام أبي حنيفة لحديث، وهذا الحديث لم يعمل به الإمام أبو حنيفة تبعاً لمشايخه لما ثبت لهم في ذلك على خلافه؛ لدقة معرفته بالصحيح من غيره، فقال: ((ما خالفت أبا حنيفة في شيء قط فتدبرته، إلا مذهبه الذي ذهب إلي أنجى في الآخرة، وكنت ربّما ملت إلى الحديث، وكان هو أبصر بالحديث الصحيح مني))^(١٣٩).

وتطبيق ذلك أنه لا يخالف هذا فقه أهل الكوفة لمعرفة بعلة ما يقابلها من الآثار من ذلك ما قال ابن المبارك: ((لقد سئل أبا حنيفة عن الرطب بالتمر، قال: لا بأس به، فقالوا: حديث سعد، فقال: ذلك حديث شاذ لا يؤخذ برواية زيد أبي عياش، فمن تكلم بهذا لم يكن يعرف الحديث))^(١٤٠).

ومن ذلك أيضاً: عن داود بن المحبّر، قال: ((قيل لأبي حنيفة: المحرم لا يجد الإزارَ يلبسُ السراويل؟ قال: لا، ولكن يلبسُ الإزار. قيل له: ليس له إزار. قال: يبيع السراويل ويشترى بها إزاراً.

المعتمر، وحصين بن عبد الرحمن، وعبد الملك بن عمير، وهشام بن عروة والأعمش، وطائفة، توفي سنة (١٧٥هـ)^(١٣٦).

١١. شريك بن عبد الله بن أبي شريك النخعي، ولي القضاء بالكوفة والأهواز، قال سفيان بن عيينة: ((ما أدركت بالكوفة أحضر جواباً من شريك))، ولد سنة (٩٥هـ)، وتوفي سنة (١٧٧هـ)^(١٣٧).

ومن هذا التسلسل التاريخي لمدرسة الكوفة يتبيّن لنا بكل جلاء حفظهم لحديث وفقه النبي بطرق متواترة نقلها جيل عن جيل من العدول الأثبات، وأن هذه المدرسة استندت في فقهها إلى العمل المتوارث والحديث المنقول.

ويتلخص الكلام في العمل المتوارث بعد التفصيل السابق بأنه ما تتابع العمل به بين فقهاء الكوفة وحفاظها من كل طبقة إلى صحابة رسول الله سواء رفعوا في ذلك أثراً، أو وقفوه عليهم، ففي كثير من المسائل يظهر احتجاج فقهاء الكوفة وفي مقدّماتهم الإمام أبي حنيفة بعمل أو قول صحابة رسول الله لا سيما علي بن أبي طالب وابن مسعود؛ لأن فقه الكوفة يدور عليهما كما سبق، وهذا الاحتجاج منهم؛ لما تبين من شدة ملازمة عليّ وابن مسعود للنبي فما قالاه وعملا به صادرٌ عن مشكاة النبوة عموماً.

وأما الحديث المنقول فقد اتضح لنا أن الكوفة حظيت بمحدثين وحفاظ لم تحظ بهم غيرهما من البلاد، مما أشاع الحديث في ربوعها بعد تمحيصه ومعرفة صحيحه من سقيمها، حتى تمكّن أئمة الفقه كالإمام أبي حنيفة من بناء المسائل عليه، قال الحسن ابن صالح: ((كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي وعن أصحابه، وكان عارفاً بحديث أهل الكوفة، وفقه أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده، وقال:

^(١٣٨) ينظر: أخبار أبي حنيفة وأصحابه ص ١١، وعقود الجمان ص ١٧٦، وغيرها.

^(١٣٩) ينظر: أخبار أبي حنيفة ص ١١، وغيره.

^(١٤٠) ينظر: أخبار أبي حنيفة ص ١٢، وغيره.

^(١٣٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٨: ١٩٠، وغيرها.

^(١٣٧) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٨٧، وغيرها.

مشوش، وما يعرض في كتب الفقه من تقوية لفروع كل مذهب بمقابل غيره من المذاهب من قبل علمائه، فإن فيه زيادة ثقة كل قوم بمذهبهم، لا تضعيف لمسائل غيرهم من المذاهب؛ لأنك لو راجعت كتب المذاهب الأخرى لرأيت قوة استدلالهم فيما ذهبوا إليه، مما يبرهن أن كل مسألة عند أهلها معتمدة ومعتبرة، وأن ردّ غيرهم وتضعيفهم لها لا يؤثر عليهم في اعتمادهم عليهما، وإنما هي سنة الله ﷻ ليبقى هذا العلم محفوظاً من الضياع، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(١٤٢).

الكوفة مهد علوم الإسلام:

إننا مما سبق تبين لنا أن نواة علم الفقه كانت في الكوفة، وفيها نما وترعرع، ويكفيها أن منها واضع علم الفقه - إن صحّ التعبير - وهو الإمام أبو حنيفة، بمعنى مرصفه ومقعدته ومؤصله والمفرّج عليه، فعن محمد بن واسع قال: ((إن الفقه صناعة لشاب بالكوفة يكنى أبو حنيفة))^(١٤٣).

وأن كبار حفاظ هذه الأمة ومحدثيها من الكوفة كالشعبي والأعمش والنخعي وغيرهم، وما سبق من التفصيل يغنينا عن الكلام هنا.

ولم يقتصر علمها على الفقه والحديث، بل مشاهير القراء منها، فالأئمة الثلاثة من السبعة كوفيون: وهم: عاصم، وحمزة، والكسائي، وزد خلفاً العاشر من بين العشرة، فهذا يبين أن علم القراءة كان مقرّه الكوفة أيضاً، ومن التراجم السابقة يتبين ذلك.

قيل له: فإن النبي خطب وقال: (المحرم يلبس السراويل إذا لم يجد الإزار)؟ فقال أبو حنيفة: لم يصح في هذا عندي عن رسول الله شيء فأفتي به، وينتهي كل امرئٍ على ما سمع، وقد صحّ عندنا أن رسول الله قال: (لا يلبس المحرم السراويل)، فنتنتهي إلى ماسمعنا.

قيل له: أتخالف النبي؟ فقال: لعن الله من يخالف رسول الله . به أكرمنا، وبه استتقذنا))^(١٤١).

ومن أراد التوسع في التطبيق فليراجع المطولات من كتب الفقه وأدلة الأحكام والتخاريج، فإن فيها كفاية لكل طالب تبيّن استقلال هذه المدرسة في فقهها واستدلالها.

فمدرسة الكوفة الممثلة بالمذهب الحنفي لها طريقها ومسلكتها القويم الذي يوصلها إلى الحضرة النبوية وفقهها من خلال هؤلاء الصحابة الذي حلوا في الكوفة، ونقلوا ما رأوه وما سمعوه إليها مع التطبيق العملي له بين أهلها، وعلى رأسهم علي وابن مسعود، ثم تضافرت الجهود من الحفاظ والفقهاء بالحفاظ على هذا الإرث العلمي والفقهية والحديث حتى تبلورت منه أقوى مدارس الإسلام في أصولها وفروعها واستدلالها.

وهذا الاستناد والاعتماد في هذه المدرسة هو سرُّ ثقة كبار العلماء والحفاظ والفقهاء بها وقبولهم لفقهها دون نزاع عبر كل هذه القرون المتطاولة، فمن أدرك هذا أراح نفسه وأراح غيره ومشى على بصيرة في دينه، ومن غفل عنه وأراد أن يعيد بناء الفقه من جديد وينقح مسأله على مدّعاه أتعب نفسه وظلم غيره ممن يصغي إليه.

والطريق التي يحكم بها العاقل هي طريق أئمتنا، والمتمثلة عند أهل السنة بالتزام كل قوم بمذهبهم واعتمادهم لمسائله؛ لتتنظم أمور حياتهم وعباداتهم، دون تشويش

^(١٤٢) البقرة: من الآية ٢٥١.

^(١٤٣) ينظر: أخبار أبي حنيفة ص ١٢، وغيره.

^(١٤١) ينظر: هامش مكانة الإمام أبي حنيفة ص ٧٥، وغيره.

البوطي د. محمد سعيد رمضان - محاضرات في الفقه المقارن. دار الفكر المعاصر، بيروت. دار الفكر، دمشق. ط ٢٠٠٢. ١٤٢٠هـ.

التفتازاني مسعود بن عمر سعد الدين، (ت ٧٩٢هـ). - التلويح على التوضيح مطبعة صبيح بمصر.
التهانوي - ظفر أحمد (ت ١٣٩٤هـ)، أحكام القرآن لإدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط ١، ١٤٠٧هـ.

الترمذي - محمد بن عيسى (٢٠٩-٢٧٩هـ)، سنن الترمذي ت: أحمد شاکر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الحطاب - محمد بن محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل دار الفكر. بيروت. ط ٢٠٠٢. ١٣٩٨هـ.

الحنبلي - محمد ابن النجار (ت ٩٧٢هـ). شرح الكوكب المنير، مطبعة السنة المحمدية.
الذهبي - شمس الدين (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء تحقيق: مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة، ط ١١، ١٤٢٢هـ.

الزرقاني - محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن. دار الفكر. بيروت. ط ١٠١. ١٩٩٦م.
السجستاني - سليمان بن أشعث (٢٠٢-٢٧٥هـ)، سنن أبي داود ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

صدر الشريعة - عبيد الله بن مسعود (٧٤٧هـ) التوضيح على التنقيح، المطبعة الخيرية. مصر. ط ١٠١. ١٣٢٤هـ.

حيدر-علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار عالم الكتب الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م.

عليش - محمد بن أحمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، (ت ١٢٩٩هـ)، دار المعرفة.
العسقلاني ابن حجر (ت ٨٥٢هـ). القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد، مكتبة ابن تيمية. ط ١٠١. ١٤٠١هـ.

العسقلاني - ابن حجر (ت ٨٥٢هـ). لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٣، ١٤٠٦هـ.

الغزوني - عمر (ت ٧٧٣هـ). الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة ت: محمد زاهد الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث. مصر. ١٤١٩هـ.

الغزالي - محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.

القرافي - أحمد بن إدريس (ت ١٢٨٥هـ)، أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب.

بل شمل علمهم اللغة العربية فيها هو الكسائي، الإمام اللغوي المشهور من أئمة الكوفة، ومن تلامذته الفراء وبعده أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب وبعده القاسم بن محمد الأنباري^(١٤٤).

فعلماء الكوفة كانوا بعيدين عن ((اللحن الذي اكتظت به بلاد الحجاز، والشام، ومصر في ذلك العهد، وقد توسع المبرد في ((اللحنة)) في أبناء اللاحنين من أهل الأمصار))، سوى بلاد العراق.

وقد نقل مسعود بن شيبة جملة من ذلك في ((التعليم))، على أن مصر كانت تعاشر القبط، والشام يسكن الروم، وكان الحجاز يطرقه كل طارق من الأعاجم، ولا سيما بعد عهد كبار التابعين، مع عدم وجود أئمة بها للغة، يحفظونها من الدخيل، واللحون.

وأما الكوفة والبصرة، ففيهما دونت العربية، فأهل الكوفة راعوا تدوين جميع اللهجات العربية، في عهد نزول الوحي، ليستعينوا بذلك على فهم أسرار الكتاب والسنة، ووجوه القراءة، وأهل البصرة انتهجوا مسلك التخير من اللهجات، ما يحق أن يتخذ لغة المستقبل، فأحد المسلكين لا يغني عن الآخر^(١٤٥).

مراجع البحث:

ابن عبد البر - يوسف (ت ٤٦٣هـ). جامع بيان العلم، دار الكتب العلمية. بيروت. ١٣٩٨هـ.
البخاري محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ). - صحيح البخاري ت: د. مصطفى البغا. دار ابن كثير واليامة. بيروت. ط ٣. ١٤٠٧هـ.

البخاري - عبد العزيز بن أحمد (ت ٧٣٠هـ). كشف الأسرار شرح أصول البزدوي دار الكتاب الإسلامي

بقاعي - الدكتور علي نايف، الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. دار البشائر الإسلامية. ط ١. ١٤١٩هـ.

^(١٤٤) ينظر: أبجد العلوم ٣: ٤٩، وغيره.

^(١٤٥) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣١١-٣١٢، وغيرها.

تناول البحث دراسة مسألة مهمة يدور عليها الاستدلال في المذهب، وهي قضية بناء المذهب على الفقه المدرسي الموروث من الصحابة والتابعين، إذ تبين من خلال الدراسة والتنقيب أن المذهب الحنفي يوافق المذهب المالكي في اعتماد واعتبار لعمل أهل المدينة وتقديمه على حديث الأحاد إلى حد ما؛ إذ هذان المذهبان بنيا على الفقه الموروث من شيوخهم وشيوخ شيوخهم إلى النبي، بسبب توطن جل الصحابة فيهما، ونشأة العلم وترعرعه بهما، وأثبتنا في البحث الاتصال القوي من طبقة إلى طبقة حتى وصل هذا الفقه إلى أبي حنيفة، ومن ثم فغده وأصله ورتبه، حتى صار مذهباً له معالمه الواضحة البينة، التي ظهرت من بدأت من زمن ابن مسعود واستمرت في التطور والتعدي إلى زمن أبي حنيفة، وإذا وضحت هذه الحقيقة فإننا بذلك نكون قد حللنا أعقد مشكلة في الاستدلال للمذهب الحنفي، وهي التوارث: أي أن مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة اعتمدتا في فقههما على النقل المتوارث جيلاً بعد جيل عن رسول الله فيما اختلف فيه، فكل منهما يقدم ما نقل مجتهد الصحابة الذي حلوا في بلده، ومن بعدهم من الفقهاء عن رسول الله ويحتج به.

الكلمات المفتاحية: المذهب الحنفي، مدرسة كوفة، ابن مسعود، أبو حنيفة

الكوثري- العلامة محمد زاهد بن الحسن (١٢٩٦-١٣٧١هـ). مقالات الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث. ١٩٩٤م.

الكوثري- محمد زاهد بن الحسن (ت ١٣٧١هـ)، مقدمة نصب الراية دار الثريا. دمشق. ط ١. ١٩٩٧م، ضمن مقدمات الكوثري.

اللكنوي- عبد الحي، إبراز الغي الواقع في شفاء العي ت: صلاح أبو الحاج. دار الرازي. ٢٠٠١م.
اللكنوي- عبد الحي، تنبيه أرباب الخيرة . مطبع أنوار محمد. لكنو. ١٣٠١هـ ضمن كتاب تذكرة الراشد للمؤلف.

عوامة-محمد، أثر الحديث الشريف في اختلاف الفقهاء. دار البشائر الإسلامية بيروت. ط ٤. ١٤١٨هـ.

المناعي- عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير. المكتبة التجارية الكبرى. مصر. ط ١. ١٣٥٦هـ.

المرداوي- علي بن سليمان (٨١٧-٨٨٥هـ). الانصاف، دار إحياء التراث العربي. بيروت.
ملاخسرو- الأحكام محمد بن فراموز بن علي الحنفي، (ت ٨٨٥هـ)، درر الأحكام شرح غرر الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ.

النسفي- أبو البركات (ت ٧١٠هـ)، كشف الأسرار شرح الصنف على المنار. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١. ١٩٨٦م.

النووي- يحيى بن شرف (٦٣١-٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب ت: محمود مطرحي، بيروت، دار الفكر، ط ١٤١٧١هـ.

الهيتمي- أحمد بن علي بن حجر المكي (ت ٩٧٤هـ). الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الفكر.
اليافعي- عبد الفتاح بن صالح، التمهيد، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ٢٠٠٦م.

Fıkıh – Ahlâk İlişkisi

İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş

Ahmet YAMAN*

Fiqh-Moral Relation An Introduction Within the Concept of the Principles of Practical Islamic Moral and the Applications

The most important instrument which provides the protection of moral in the functional manner is law. Law has originally derived from moral. The values such as justice, equity, freedom, order, safety, unity of concise, providing the goodness, removing the badness, virtue, happiness, honour of humanbeing, protecting the gods and possession which the law struggles for providing are all the values of the moral ones. Justice, the most attracting idea of the Fiqh/Law, is to give every subject the right which he deserves in accordance with his positison totally and to keep away from arbitrary evaluations. Al-Qur'an which forms the basic source of lawful thought asked the moral base forming the law to stand safe by referring frequently to the fact that happiness, the utmost target, depends on holding the first, that is justice firmly and avoiding the second, that is arbitrary evaluation as much as possible.

This article which deals with the moral-law relation within the context of Islamic law, in a rather form, "fiqh" consists of two parts. First of all, the theoretical frame of the subject will be defined by beginning the basic sources of Islam and then some concrete statements will be set up by taking the basic moral virtues and some new ideas of the faqihs into consideration. These two steps will very closely lead us also to the fact that fiqh and moral are in a close relation with each other and even in a rather definition moral forms a base and a frame for the fiqh.

Key Words: Moral, Fiqh, Law, Deed, Justice.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Fıkıh, Hukuk, Amel, Adalet.

İktibas / Citation: Ahmet Yaman, "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl*, 9 (2008/1), 87 - 118.

GİRİŞ

Dünya toplumlarının, bu arada müslümanların en önemli yoksunluğunun ahlâk; dolayısıyla en başta gelen sorununun erdemsizlik olduğunu söylemek, bir indirgeme ya da genelleme değil, bir gerçeği tesbit olacaktır. Bu iddiayı duyan herhangi birinin, çevresinde yapacağı kısa süreli bir gözlem, sorunun boyutları hakkında yeterince fikir verecek ve tesbitimizin doğruluğunu teyit edecektir.

Böyle bir gözlem sadedinde bu satırları yazarken şahit olduğumuz onlarca eylemin içinden rastgele seçtiğim şu birkaç örnek, herhalde mikro/bireysel ve makro/toplumsal ahlâkı önceleyen bir hayat, eğitim ve yönetim anlayışına ne kadar muhtaç olduğumuzu hissettirecektir:

- Boğaziçi Elektrik Dağıtım AŞ'nin (BEDAŞ) yaptırdığı araştırma, Türkiye'de kaçak elektrik kullanım oranının yüzde 22,5 olduğunu ortaya koydu. Araştırmaya göre, kaçak elektrik kullanımı nedeniyle bütçede oluşan bir yıllık açık 2 milyar doların üzerine çıktı.¹

- Ödeme gücü bulunmayan vatandaşların tedavi giderlerinin yeşil kart verilerek devlet tarafından karşılanmasına ilişkin kanununun 18 Haziran 1992'de kabul edilmesinden bu yana, toplam 15 milyon 18 bin 779 kişiye yeşil kart verildi. Sağlık Bakanlığı son 2 yılda 81 il ve 923 ilçede yaptığı geniş kapsamlı incelemelerde milyonlarca kişinin haksız yere yeşil kart kullandığını tespit ederek Türkiye genelinde 5 milyon 873 bin 134 yeşil kartı iptal etti.²

- Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu (TMSF) Başkanı Ahmet Ertürk, hortumlanan bankaların toplam maliyetinin faiziyle birlikte 60 milyar doları bulduğunu söyledi ve şunu ekledi: "Bunun sadece 16 milyar dolarını tahsil edebildik."³

- Alanya'ya bağlı Mahmutlar beldesinde yaşayan Suna Çoban, Yeliz (4) ve Salih Efe (3) adlı çocuklarını, tanıdığı bir avukatın bürosuna bırakıp kaçtı. Adı açıklanmayan avukat çocukları Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'ne teslim etti. Minik Salih'in önceden kalp ameliyatı geçirdiği öğrenilirken, Sosyal Hizmetler İlçe Müdürlüğü, çocukların babasına Konya'da ulaştı. Telefon görüşmesinde babanın, çocuklarını kabul etmeyeceğini söylediği öğrenildi. Yetkililer anneyi bulmak için çalışmalarını sürdürüyor.⁴

- Bursa'da geçen hafta 11 yaşındaki oğlu Tahsin'e, stadyum ve helikopter kiralayıp, şarkıcı getirerek 3 gün 3 gece milyon dolarlık sünnet düğünü yapan emlakçı

¹ Anadolu Ajansı, 18.08.2005.

² <http://www.medimagazin.com.tr> (21.05.2008.)

³ Akşam Gazetesi 16.12.2007.

⁴ Sabah Gazetesi 28.08.2008.

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Prof. Dr.) ayaman@selcuk.edu.tr

İ.D'nin, 2007 yılında vergi dairesine 8 bin 500 YTL kazanç bildirdiği ve sadece 1.325 YTL vergi ödediği ortaya çıktı.⁵

- Amasya'da 64 yaşındaki adamın, yıllarca tecavüz ettiği öz kızı ile vahşeti ortaya çıkartan erkek kardeşi koruma altına alındı. 8 çocuk babası M.A., iddiaya göre, 3 yıl önce öz kızı 25 yaşındaki N.A.'ya tecavüz etmeye başladı. Yıllarca babasının tecavüzüne uğrayan N.A., geçen yıl hamile kaldı. Olayın ortaya çıkmaması için sapık baba, öz kızına evde doğum yaptırdı ve kızının doğurduğu kendi bebeğini öldürdükten sonra evlerinin bahçesine gömdü.⁶

Örneklerin uç ve münferit olabileceği itirazı, adlî ya da idârî kayıtlara geçen benzeri pek çok olayın varlığı yanında, kanımızı donduracak olan şu resmî açıklamayla da cevaplanabilir:

“TBMM Dilekçe Komisyonu Başkanı İstanbul Milletvekili Alev Dedegil, enestin (aile içi cinsel ilişki) Türkiye’de oldukça yaygın ve trajik hale geldiğini, âcil önlem alınması gerektiğini söyledi. Dedegil, İstanbul İl Teşkilatı tarafından düzenlenen bir konferans sırasında enest ile ilgili soruların yer aldığı bir anket formunu yaklaşık bin kadına dağıttıklarını ve ortaya çıkan sonucun kendilerini çok şaşırttığını söyledi. Sonuçları spekülasyona yol açacağı için vermek istemeyen Dedegil, ‘Trajik bir sonuç çıktı. Enestin yaygın boyutta olduğunu gösterdi. Kadınlar formu doldurduktan sonra küçük kâğıtlara yazılmış notları elime sıkıştırıp yardım istedi. Bu notlarda, kayınpeder, kardeş, baba ve dedeleri tarafından taciz edildiklerini belirtiyorlardı’ dedi.”⁷

Bu birkaç örnek vesilesiyle bile fark edileceği üzere amelî ahlâk konusunda sorun derindir, çok boyutludur ve hayatîdir.⁸ Sorunun derinliği ve boyutları, fıkıhın somut kurallarının işlevselliğini de tabiatıyla etkilemektedir. Dahası, ahlâk standartlarındaki esnemenin, fıkıh normlarının tesbiti sürecini bile -farkında olmadan- etkilediği söylenebilir.

Hem konunun önem ve âciliyetine hem de somut çözümlerinin adresi olan fıkıhın arka planına dikkat çekmeyi amaçlayan bu yazıda⁹, amelî ahlâk tasavvurumuz iki aşamada sunulmaya çalışılacaktır. Önce İslâm’ın ana kaynaklarından hareketle konunun teorik çerçevesi çizilecek, sonra da te-

⁵ Sabah Gazetesi 28.08.2008.

⁶ Sabah Gazetesi 08.08.2008.

⁷ Sabah Gazetesi 13.04.2008.

⁸ Modern dünyadaki ahlâk yoksunluğuna ve mevcut ahlâk anlayışlarının eleştirel tahliline ilişkin olarak bkz. Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul 1993.

⁹ Bu makale, İslamî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından 24-26 Nisan 2009 tarihlerinde İstanbul’da düzenlenen “Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları” konulu milletlerarası tartışmalı ilmi toplantıda sunulan tebliğe dayanmaktadır.

mel erdemler ile fakihlerin bazı açılımları göz önüne alınarak somut belirlemeler yapılacaktır. Bu iki adım, bizi aynı zamanda fıkıh ile ahlâkın yakın ilişki içinde olduğu, hatta daha doğru bir niteleme ile, ahlâkın fıkıha hem temel hem de çerçeve teşkil ettiği gerçeğinin¹⁰ de eşğine götürecektir.

I. FIKHİN ARKA PLANI OLAN İSLÂM AMELÎ AHLÂKININ TEORİK ÇERÇEVESİ

A. Amelî Ahlâkın Kaynağı

Ahlâk felsefecilerinin genellikle dile getirdiği gibi amelî ahlâk, metafizik, fitrî ve vicdanî değer ve erdemlerin düşünce, söz ve davranışlarla somutlaşmış halidir. Bu şu anlama gelir: Ahlâk insanın ürettiği bir değer değil, onu aşan bir olgudur dolayısıyla aşkın bir kaynağa sahiptir.

İnsan yapı geldiği ya da göre geldiği eylemleri bir noktadan sonra kanıksayıp onların bütünüyle meşru olduğunu zannedebilir. Fakat bu zannında ne kadar isabetlidir ve söz konusu eylemler gerçekte ne kadar ahlâkîdir? Bir başka ifadeyle, metafizik, fitrî ve vicdanî değerlerle acaba ne kadar uyumludur? Bunlar her zaman can yakan ve vicdan titreten sorular olmuştur. Evet, gerçekte insanı aşan, benim ürünüm olmayan, bunun için de istismar ve yönlendirmelerime kapalı olan aşkın kaynak açısından ne nedir ve ne kadar ahlâkîdir?

İnsanlık, bu sorunun cevabını alabilmek için tarih boyunca iki merciye müracaat etmiştir: Din ve Felsefe.

Akıl, duygu, bilinç ve tecrübeye dayanan ikincisi de benim gibi zaafarla dolu ve muhtâc-ı himmet bir beşeriyet ürünü olduğuna göre onun önerileri de, doğruluğu kesin ve her bakımdan güvenilir bulunmayabilecektir. Kaldı ki, doğru-yanlış ve ahlâkî-gayrı ahlâkî belirlemede filozoflar ve felsefe ekolleri arasında görülen yoğun tartışmalar¹¹ da bahsi geçen tereddüdü beslemektedir. Öyleyse doğru-yanlışın, hak-bâtılın, iyi-kötünün kaynağı ve

¹⁰ Bu noktada mütevazı bir temellendirme için bkz. Ahmet Yaman, “Kur’ân’da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk”, *IX. Kur’ân Sempozyumu: Kur’ân’da Ahlâkî Değerler*, Ankara 2007, s.169–179.

¹¹ İlkçağdan günümüze ahlâk felsefeleri ve tartışmaları konusunda bkz. Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, İstanbul 1982; Coşkun Can Aktan, *Ahlak ve Ahlak Felsefesi*, İstanbul 1999; Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Konya 2009.

ölçütü aşkın yani insanüstü olmalıdır ki, bu da dindir.¹² Ahlâkın oluşumunda idenin, duygunun, aklın, sezginin, vicdanın ve tecrübenin kuşkusuz rolü vardır, ama bu gerçek, onların ahlâkın kaynağını oluşturduğu anlamına gelmez. Bu unsurlar da esasen Tanrı'nın ihsan ve formatlamasıyla işlevsel olurlar.¹³

Köken itibariyle ilahî olmayan kimi dinlerin mensuplarıyla, hiçbir dine inanmayan tanrıtanımazların da belli ahlâkî standartlara sahip oldukları gerekçesinden hareketle, ahlâkın dinden bağımsız olduğu ileri sürülebilir. Bu yaklaşım, şu sorulara cevap verilebilirse bir anlam taşıyacaktır: Bu kimselerin ahlâk standartlarının nicelik yönü nedir? Bu standartları neye göre benimsemişlerdir? Kaynak salt akıl ise, onu şekillendiren kimdir/nedir? Bireyin toplumdan, kültürden, vicdandan ve duygudan bağımsız olduğu söylenebilir mi? Söylenemezse toplumun, kültürün, vicdanın ve duygunun yapacağı iyi-kötü nitelemesinin kaynağı nedir?

Dahası ilave edilebilecek bu sorular da bizi, yine kaçınılmaz olarak ahlâkın son tahlilde fitrat, daha genel söylemiyle din kaynaklı bir gerçeklik alanı olduğu sonucuna götürecektir. Nitekim belli bir inanç ve kültürle ilişkilendirilmeksizin “küresel ahlâk” adıyla bazı soyut değerleri savunanlar da bir biçimde dünya dinleriyle irtibat kurmak zorunda kalmışlardır. Öyle ki, “küresel ahlâk” söyleminin kurucu ismi olan katolik papaz Hans Küng, dinlerin göz ardı edildiği ahlâk anlayışlarının ahlâk bunalımını aşmaya yetmeyeceğinden bahisle kendi *küresel ahlâk* teorisini şöyle tanımlamıştır: “Doğmatik farklılıklarına rağmen bütün dinler tarafından kabul edilen, aynı zamanda herhangi bir dine inanmayanlarca da desteklenebilecek bağlayıcı değerler, ölçütler ve temel davranışlar üzerinde mutabakat sağlamaktır.”¹⁴

¹² bkz. Ahmed Naım, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, İstanbul 1340-1342, s. 5-6; bkz., Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, New York 1990, s. 70 vd.; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1996, s. 85 vd.

¹³ krş. Fârâbî, *Risâletü't-Tenbih alâ Sebîlî's-Saâde* (thk. S. Halîfât), Ammân 1987, s. 190-193; Burhaneddin Tatar, “Ahlâkın Kaynağı”, *İslama Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ankara 2006, s. 208; bkz. Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı* (çev. M. Karasan), İstanbul 1967, türlü yerler.

¹⁴ Küresel ahlâkçıların değişmez dört temel ilkesi vardır: *Öldürme! Hırsızlık yapma! Yalan söyleme! Cinsel ahlâksızlık yapma!* Geniş bilgi için bkz. Declaration Toward a Global Ethic, Chicago 1993; Hümeýra Karagözoğlu, *Hans Küng'ün Küresel Ahlak Düşüncesi*,

Ahlâkın bu aşkın kaynağına daha yakından bir bakışla şu noktaların altını çizebiliriz:

Semavî dinlerin ortak bildirimine göre insan, yaratılmışlar âleminin en saygını ve özünde ilahî nefes bulunan bir varlıktır.¹⁵ Diğer taraftan aynı insanın doğasında “birbirinin düşmanı olma” niteliği de bulunmaktadır.¹⁶ Bu iki zıt özellik donanmış olarak dünyadaki serüvenine başlayan insan, doğruyu sadece vicdanî yetenekleriyle veya deneme-yanılma tecrübesiyle bulmak zorunda bırakılmamıştır. Unutuldukça ya da tahrif edildikçe yenilen ilahî mesajla mutlak iyi ve mutlak hayır daima kendisine gösterilmiş, bu değerlerin karşıtları da anlatılarak onlara karşı uyanık olması uyarısı yapılmıştır.¹⁷

Birçokları yanında özellikle şu ayetler, ahlâkın rabbânî ve fitrî olup son tahlilde dînî bir temele dayandığını açıklamaktadır:

“Biz onların kalplerinde kin namına ne varsa söküp attık. Orada önlerinde ırmaklar akar. “Hamd, bizi buna eriştiren Allah'a mahsustur. Eğer Allah'ın bizi eriştirmesi olmasaydı, biz kendiliğimizden doğru yolu bulmuş olamazdık. Rabbimizin peygamberleri gerçekten bize hakkı getirmişler” derler. Onlara, “İşte yaptığınız iyi işler sayesinde kendisine varis kıldığınız cennet!” diye seslenilir.”¹⁸

“Allah'a karşı gelmekten sakınan kimselere: “Rabbiniz ne indirdi?” diye sorulduğunda, onlar: “Hayır/Katıksız iyiliği!” diye cevap verirler. İyilikte devamlı olanlar bu dünyada iyilik bulacaklardır; böylelerinin öte dünyada tutacakları yurt çok daha hayırlı olacaktır. Allah'a karşı gelmekten sakınanların yurdu ne güzeldir.”¹⁹

“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”²⁰

“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insan bünyesine naksettiği fitrata uygun davran. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”²¹

(yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008; Hermann Haering, “The Answer of the Project ‘Global Ethic’ on the Actual Crisis of Morality: Are There Effective Solutions”, *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları Milletlerarası Sempozyumu*'nda (İstanbul 2009) sunulan yayımlanmamış tebliğ.

¹⁵ İsrâ 17/70; Tîn 95/4; Hicr 15/28-29; Secde 32/9; Tevrat, “Tekvîn”, 1/26.

¹⁶ Bakara 2/36; A'râf 4/24.

¹⁷ Mesela bkz. Bakara 2/213; İbrahim 14/27; Şems 91/8-10.

¹⁸ A'râf 7/43.

¹⁹ Nahl 16/30.

²⁰ Nahl 16/90.

“Gerçek şu ki, Biz ona yolu-yöntemi gösterdik; şükredici, ya da nankör olması artık kendisine kalmıştır.”²²

“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve kötülükten sakınma yeteneğini ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırma kurtuluşu ermiştir.”²³

Bütün bu irşad ve uyarılar, esasen insanın daha çok, toplumsal bir varlık olmasıyla anlamlandırılabilir. Öyle ki, inanç esaslarını bile bu anlam daire-sine almak mümkündür. Zira tek başına yaşayan bir insana imanının kazandıracağı şeyler olmakla birlikte, onun asıl değeri toplum içinde ortaya çıkar. İnanıcı sağlam, dini bütün bir mü'minin arınmış-durulmuş hali, yanında hemcinsi yoksa, sırf teolojik bir tatmin aracı olmanın ötesinde pratikte bir yansımayla sahip olamaz. Onun içindir ki iman, sonuçlarını büyük ölçüde toplum içinde doğuran bir değerdir. “Hangi iman daha değerlidir?” sorusuna “*İyi ahlâk*” cevabını verip²⁴ “*İman açısından müminlerin en kâmilî, ahlâkı en iyi olanıdır*” buyururken²⁵ Hz.Peygamber (s.a.), herhalde bu gerçeğe işaret ediyor olsa gerektir.

Geldiğimiz bu noktada ahlâkla itikadın yani imanın çok yakın bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân’ın pek çok ayeti hem bu ilişkiye hem de bunun bir adım ötesinde, ahlâkın maddî yaptırım norm halini almış biçimi olan hukukun iman ile olan ilişkisine işaret etmektedir:

“Artık “Rabbimiz Allah’tır” diyen ve sonra da dosdoğru olanlar ne bir korkuya kapılırlar, ne de üzüntüye.”²⁶

Ancak, namaz kılanlar başka. Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir. Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir. Onlar, ceza gününü tasdik eden kimselerdir. Onlar, Rablerinin azabından korkan kimselerdir. Zira Rablerinin azabından emin olunamaz. Onlar, mahrem yerlerini koruyan kimselerdir. Ancak eşleri, yahut sahip oldukları cariyele başka. Çünkü onlar (eşleri ve cariyele ile olan ilişkileri konusunda) kınanmazlar. Kim bunun ötesini isterse, işte onlar sınırı aşan kimselerdir. Onlar, emanetlerini ve verdikleri sözü gözeten kimselerdir. Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir.

²¹ Rûm 30/30.

²² İnsan 76/3.

²³ Şems 91/8.

²⁴ Müsned 4/385.

²⁵ Ebu Dâvûd, “Sünnet” 14; Tirmizî, “İman” 6; Müsned, 2/250, 5/89.

²⁶ Ahkâf 46/13.

Onlar, namazlarını titizlikle koruyan kimselerdir. İşte onlar cennetlerde ikram göreceklerdir.”²⁷

“Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah’a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhîdi) tasdik ederse, biz onu huzur ve rahatlığa giden yola kolayca iletiriz. Fakat, kim cimrilik eder, kendi-kendine yeterli olduğunu zannederse ve en güzel sözü (kelime-i tevhîdi) yalanlarsa, biz de onu zorluğa ve sıkıntıya giden yola kolayca iletiriz.”²⁸

“Ama hayır, Rabbine andolsun ki onlar, aralarında anlaşmazlığa düştükleri her konuda seni hakem yapmadıkça ve sonra da senin kararına kalplerinde hiçbir burukluk duymaksızın tam bir teslimiyetle tâbi olmadıkça, inanmış olmazlar.”²⁹

H.z.Peygamber’in (s.a.) “Allah’a iman ettim de, ardından da dosdoğru ol!”³⁰ buyruğu ile “İman açısından müminlerin en kâmilî, ahlâkı en iyi olanıdır”³¹, “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”³² ve “Zina eden o sırada mümin olarak zina etmez, hırsızlık yapan o sırada mümin olarak çalmaz, içki içen o sırada mümin olarak içmez, kıymetli bir eşyayı insanların gözleri önünde yağmalayan o sırada mümin olarak yağmalamaz!”³³; hatta daha açık bir üslûpla “Kişi zina ettiği zaman iman ondan çıkar gider”³⁴ gibi sözlerinde de aynı ilişkiyi görmek mümkündür. Onun şu gönül-den duası, imanla bu yakın ilişkiye sahip olan ahlâkın aynı zamanda kaynağını göstermesi bakımından çok açıktır: “Allahım! Bana ahlâkın en güzelini nasip et; zira senden başkası en güzel ahlâka ulaştırılmaz. Allahım! Beni kötü ahlâktan da koru; zira senden başka hiç kimse kötü ahlâktan koruyamaz.”³⁵

Ebü Hanîfe’nin “İmanın kaynağı kalptir, uzantıları ise bütün organlardır”³⁶ sözü, bu gerçeğin müslüman bilincine yansıyan bir sonucudur.

²⁷ Meâric 70/22-35.

²⁸ Leyl 92/5-10.

²⁹ Nisâ 4/65. Bunların yanında yetmişden fazla ayette iman ve sâlih amel birlikteliğine vurgu yapılmıştır.

³⁰ Müslim, “İman” 62; Müsned, 3/413; bkz. Tirmizî, “Zühd” 61; İbn Mâce, *Fiten*” 12.

³¹ Ebü Dâvûd, “Sünnet” 14; Tirmizî, “İman” 6; Müsned, 2/250; 5/89.

³² Muvatta, “Husnü’l-Huluk” 8.

³³ Buhârî, “Mezâlim”30; “Hudûd” 1; Müslim, “İman” 100; İbn Mâce, “Fiten” 3; Müsned, 2/317, 386

³⁴ Ebü Dâvûd, “Sünnet” 15; “Hudûd” 1; Tirmizî, “İman” 11.

³⁵ Nesâî, “İftitâh” 16, 17.

³⁶ Ebü Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri (çev. M.Öz), İstanbul 1981, içinde s. 63 (Ma’dinüh ve müstekarruh el-kalb ve fer’uh fi’l-cesed).

Ahlâkın kaynağını Allah'ın yaratma, belirleme ve bildiriminde gören İslâm bilginleri, genel olarak amel kelimesiyle ifade ettikleri ahlâkî bütünlüğün korunmasının aynı zamanda bir *Allah hakkı* olduğunu belirtmişlerdir. Elest Bezmi'nde Allah'ı Rab olarak tanıdığını ikrar eden³⁷ ve bunun sonucunda yeryüzünü o Rabb'in bildirimleri doğrultusunda imar edip yönetme emanetini yüklenen³⁸ insanoğlu, verdiği söze sadık kalıp düşünce, söz ve davranışlarında ahlâkî bütünlüğü sağladığı ölçüde Rabb'inin hakkını yerine getirebilecektir. Aksi halde onu bekleyen şey, hüsrân olacaktır. Ünlü Hanefî bilgini Debûsî (ö. 430/1039) bu silsileyi şöyle formüle eder:

Allah'ın insanlar üzerindeki hakları dört kademelidir. Önce onun varlığına delalet eden ayetleri/işaretleri inceleme kademesi gelir ki, buna “nazar” denir. Sonra bu ayet ve işaretlerin zorunlu sonucu olan “itikad” safhasına geçilir. Onu da yaratıcıya verilen sözün ve ona tam teslimiyetin gereği olan “ibadet/amel” derecesi izler. Kademe, yasak fiillerin işlenmesi halinde hemen cezasının verileceğini ifade eden “ecziye” ile tamamlanır.³⁹

B. Amelî Ahlâkın Özellikleri

Teorik çerçevesi bağlamında kaynağını ele aldıktan sonra bu noktada, İslâm amelî ahlâkının bazı özelliklerine ve ilkelerine işaret edeceğiz. Bu cümleden olarak:

1. Özde iyilik ve samimiyet esastır; şekil ikinci plandadır. “İnsanın kıymet-i ahlâkıyyesi, a'mâl-i zâhiresinden ziyade niyeti iledir. Hüsn-i niyete iktirân etmeyen ef'âl, kıymet-i ahlâkıyyeyi hâiz değildir.”⁴⁰ Böyle olduğu içindir ki, etik anlayışlarında samimiyete yer vermeyen ahlâk felsefeleri, müslüman bakış açısına göre eksiktir.

“Gerçek erdemlilik (birr), yüzünüzü doğuya veya batıya çevirmeniz ile ilgili değildir. Ama gerçek erdem sahibi, Allah'a, âhiret gününe, vahye ve peygamberlere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da- akrabasına, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine, yolculara, yardım isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harca-

³⁷ A'râf 7/172.

³⁸ Ahzâb 33/72.

³⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, Beyrut 2001, s. 421-422. Serahsi de (ö. 483/1090) salt bilginin bir anlam taşımayacağını, olgunlaşmayı ancak onun en güzel şekliyle (itkân) eyleme dönülmesinin sağlayacağını belirtir. Bkz. *Usûlü's-Serahsi*, Beyrut 1993, 1/10.

⁴⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, İstanbul 1968, s. 92.

yan; namazında devamlı ve dikkatli olan ve zekat yükümlülüğünü ifa eden kişidir; ve söz verdiklerinde sözlerini tutan, felaket, zorluk ve sıkıntı anlarında sabredenlerdir. İşte onlardır sadâkatlerini gösterenler ve işte onlardır takva bilincinde olanlar.”⁴¹

“Bunlar, mallarını insanlara gösteriş için harcayan, Allah'a ve âhiret gününe de inanmayan kimselerdir. Şeytan kimin arkadaşı olursa, o ne kötü arkadaştır.”⁴²

“Münafıklar, Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir. Onlar, namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı pek az anarlar.”⁴³

“Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yaparlar, ve küçük bir yardıma bile engel olurlar.”⁴⁴ ayetleri yanında şu Peygamber sözleri de özde iyilik ilkesini ortaya koymaktadır:

“Eylemler niyetlere göre değerlendirilir. Kişinin niyeti neyse eline geçecek olan da odur...”⁴⁵

“Bilin ki Allah sizin görünüşlerinize, bedenlerinize, mallarınıza bakmaz; o sizin kalplerinize ve amellerinize bakar.”⁴⁶

2. Yukarıdaki özellikle bağlantılı olarak, kuvveden fiile çıkmayan yani eyleme dönüşmeyen düşünce ve niyetlerin bile, dünyada olmasa da âhirette mutlaka bir karşılığı olacaktır:

“Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”⁴⁷

“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme! Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi bundan sorguya çekilecektir!”⁴⁸

“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”⁴⁹

“Bir kimse iyilik yapmaya niyet eder ve bunu gerçekleştirirse on sevap alır; sevabı

⁴¹ Bakara 2/177.

⁴² Nisâ 4/38.

⁴³ Nisâ 4/142.

⁴⁴ Mâûn 107/4-5 .

⁴⁵ Buhârî, “*Bed'ü'l-vahy*” 1; “*İman*” 41; Müslim, “*İmâret*” 155; Ebû Dâvûd, “*Talâk*” 11.

⁴⁶ Müslim, “*Bir*” 32-33; İbn Mâce, “*Zühd*” 9; Müsned, 2/285, 539.

⁴⁷ Bakara 2/284.

⁴⁸ İsrâ 17/36.

⁴⁹ Kâf 50/16.

yediyüze kadar çıkabilir. Eğer kötü bir işe niyet eder de bunu yaparsa bir günah alır. Kötülüğü yapmaktan kendi gönlüyle vazgeçerse bir sevap alır.”⁵⁰

Bu bakımdan bireyin sürekli olarak kendisini kontrol etmesi ve uyanık olması istenmiştir. Bu husus ahlâk bilgilerince, mücâhede ve riyâzatla iradenin eğitilmesi biçiminde ele alınmıştır.⁵¹

3. İster ruhu ilgilendirsin ister beden ya da mal ile yapılısın bütün eylemlerde dengeli olmak esastır. Şu dînî metinler bu gerçeği dile getirir:

“Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol! Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar! Hak ve adalet ölçülerini aşmayın! Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görür.”⁵²

“Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.”⁵³

“Allah’ın sana verdiği şeylerle âhuret yurdunu kazanmaya bak! Dünyadan da nasibini unutma!”⁵⁴

“Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁵⁵

“...Bana bakın! Allah’a andolsun ki, ben sizin ondan en çok korkanız ve en çok sakınmanız. Bununla beraber ben bazı günlerde oruç tutar bazılarında tutmam. Geceleri namaz da kılarım uyurum da. Kadınlarla da evlenirim. Her kim benim bu (dengeli) uygulama biçimimden yüz çevirirse benden değildir.”⁵⁶

Dengeli olmak, Aristo’dan itibaren en temel ahlâk ilkesi olarak kabul edilmiştir. Müslüman düşünürlerin de benimseyip ondan naklettikleri üzere ahlâk, nefsin üç temel gücü olan *akıl*, *şehvet* ve *gazabın* sırasıyla hikmet,

iffet ve şecaat halindeki denge/vasat niteliklerine bürünmesiyle kendisini gösterir.⁵⁷

4. Güzel ahlâkın bireysel ve toplumsal düzeyde yerleşik ve başat bir karakter haline gelmesi hedeflenmiştir. Öyle ki, tıpkı müslüman ahlâkçıların tanımlamalarında görüldüğü gibi⁵⁸ ahlâk/erdem bir meleke haline gelmeli ve kendiliğinden eyleme dönüşmelidir. Bunun için eğitim ve denetleme kanalları sürekli açık olmalıdır.

“Sizden, hayra çağıran ve iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”⁵⁹

“Ey iman edenler! Sabredin! Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin! Hazırlıklı ve uyanık olun ve Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁶⁰

“Erdemi ve takvayı geliştirmede birbirinizle yardımlaşın, kötülüğü ve düşmanlığı artırmada değil!”⁶¹

“Erkek ve kadın müminlere gelince, onlar birbirlerinin yakınlarıdır; hep iyi ve doğru olanın yapılmasını özendirir, kötü ve zararlı olanın yapılmasına engel olurlar...”⁶²

5. Örnek alınmaması ve duya duya kanıksanır hale gelmemesi düşüncesiyle, dava konusu haline gelmediği sürece kötülüğün üzeri örtülür.

“Allah, bir kötülüğün, (ondan) zarar gören tarafından söylenmesi dışında, açıkça zikredilmesini sevmez. Allah gerçekten her şeyi duyan, her şeyi bilendir; sizin, açığtan ya da gizli, iyilik yapıp yapmadığınızı yahut (size yapılmış olan) bir kötülükten dolayı affediciliğinizi gösterip göstermediğinizi bilir. Unutmayın ki Allah, günahları bağışlayandır, kudret ve egemenliğinde sınırsızdır.”⁶³

“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme! Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi bundan sorguya çekilecektir!”⁶⁴

⁵⁰ Buhârî, “*Rikâk*” 31; Müslim, “*İman*” 203-207.

⁵¹ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel* (thk. S.Dünya), Kahire 1964, s. 255 vd.; a.mlf., *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul 1985, 3/40-41; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982, s. 88-105.

⁵² Hûd 11/112.

⁵³ Furkân 25/67.

⁵⁴ Kasas 28/77.

⁵⁵ Bakara 2/173.

⁵⁶ Buhârî, “*Nikâh*” 1; Müslim, “*Nikâh*” 5; Nesâî, “*Nikâh*” 4.

⁵⁷ Aristo, *İlmü'l-Ahlâk ilâ Nikomakos* (Arapçaya çev. A.Lüti Seyyid), Kahire 1924, s.231, 239, 246, 250 vd; Fârâbî, *Risâletü't-Tenbih alâ Sebîlî's-Saâde*, s. 199-203; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Mısır 1329, s. 13, 72; Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 264.

⁵⁸ bkz. İbn Miskeveyh, age., s. 2, 54; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/52; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî* (haz. M. Koç), İstanbul 1997, s. 99 (Hulk ki bir melekedir ki anın sebebi ile nefsten e'âl subûletle sâdır olur ve fikr ü reviyete muhtâc olmaz); Tânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtü'l-Fünûn*, İstanbul 1984, 1/336.

⁵⁹ Âlü İmrân 3/104.

⁶⁰ Âlü İmrân 3/200.

⁶¹ Mâide 5/2.

⁶² Tevbe 9/71.

⁶³ Nisâ 4/148, 149.

⁶⁴ İsrâ 17/36.

“Birbirinizin gizli yönlerini araştırmayın ve arkanızdan birbirinizi çekiştirmeye kalkışmayın! Aranızdan, hiç ölmüş kardeşinin etini yemek isteyen kimse çıkar mı? Hayır, siz ondan öğrenirsiniz. Öyleyse Allah’tan sakının!..”⁶⁵

“Dünyada bir kulun hatasını örten kimsenin, Allah da kıyamet gününde günahlarını örtbas eder.”⁶⁶

Bu ilke dolayısıyla ki, fakihler, doğrudan kul haklarını ilgilendirmeyen suçlarda, şahitliğin değil susup örtmenin daha uygun olacağı hükmünü benimsemişlerdir.⁶⁷ Nitekim zina yapan Mâiz isimli sahâbiyi itiraf etmesi için sıkıştıran kişiye Hz. Peygamber (s.a.) “*Onu elbisenle örtseydin senin için daha hayırlı olurdu*” buyurmuştur.⁶⁸ Hz. Ömer de (r.a.) bir kıza talip olan kimseye o kızın daha önce kötü bir fiil (muhtemelen zina) işlemiş olduğunu hatırlatan kişiyi şiddetle azarlamış ve “sana ne oluyor ki, unutulmuş bir olayı hatırlatıyorsun!” demiştir.⁶⁹

Söz konusu yaklaşım, kötülerin ya da suçluların cezalandırılmayıp aksine görmezden gelineceği biçiminde anlaşılmalıdır. Zira üzeri örtülecek fiiller, başkalarının ve kamunun haklarını ihlal etmeyen, zulüm olarak teklâki edilmeyen ve bireysel boyutta kalan hatalı fiillerdir.

6. Ahlâkî davranışın hem dünyevî hem de uhrevî sonucu vardır. *Hayır, bir* (kapsamlı ve katıksız iyilik), *takva* ve *ma’ruf* (dine, akla ve ma’şerî vicdana uygun) kavramlarının⁷⁰ temelini attığı insana yaraşır onurda bir hayat, onun kısa vadeli sonucudur. Bu sonuç, hazcı ve vazifeci ahlâk söylemleri dışarıda tutulursa, neredeyse bütün ahlâk düşünürleri tarafından “saadet/mutluluk” kelimesiyle özetlenmiştir.⁷¹ Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) yorumuyla bu saadetin üç unsuru vardır: Lezzet, fayda ve güzellik. Ameller bu

⁶⁵ Hucurât 49/12.

⁶⁶ Müslim, “Bir” 72, *müslüman kul* kaydı taşıyan rivayet için bkz. Buhârî, “*Mezâlim*” 3; Müslim, “*Bir*” 58, 72; Ebû Dâvûd, “*Edeb*” 38; Tirmizî, “*Hudûd*” 3.

⁶⁷ Kudûrî, *el-Kitâb (el-Lübâb ile birlikte)*, Beyrut ty. (Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî) 4/54; Şîrâzî, *et-Tenbîh fî’l-Fıkhi’ş-Şâfiî*, Beyrut 1983, s. 271.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “*Hudûd*” 7; Muvatta, “*Hudûd*” 3; Müsned, 5/217.

⁶⁹ Muvatta, “*Nikâh*” 53.

⁷⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlâkî Kavramlar* (çev. S. Ayaz), İstanbul 1991; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* (çev. M.İskenderoğlu-A.Arkan), İstanbul 2004, s. 30 vd.

⁷¹ Aristo, *İlmü’l-Ahlâk ilâ Nikomakos*, 1/175, 192, 218 ve türlü yerler; Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh alâ Sebîl’s-Saâde*, s. 177 vd.; İbn Miskeveyh, age., s. 65 vd.

üç niteliği taşıdığında kişi dünyada mesut olacak, sonuç itibariyle âhirette de ebedî mutluluğa erecektir.⁷²

Erdemli davranışın uhrevî sonucu sadece *cennet* kelimesinde içeriğini bulacak somut bir ödülün ibaret değildir. Bunun ötesinde, keyfiyetini tam olarak ortaya koyamayacağımız çok daha önemli bir soyut sonuç vardır ki, bu, Allah’ın rızasını yani hoşnutluğunu ve sevgisini kazanmaktır. Hz. Peygamber tarafından “*gözlerin görmediği, kulakların duymadığı ve aklın idrak edemeyeceği kadar harikulâde bir ödül*” olarak⁷³ müjdelenen cennet yanında bu soyut haz (rıdvân, vechullah), mutluluğun da zirvesini oluşturmaktadır.

Söz konusu ilkeyi temellendiren bazı vahiy verilerini buraya kaydedelim:

“O, inanan erkeklere ve kadınlara, içinde yerleşip kalacakları, içlerinde derelerin, ırmakların çağıldadığı hasbahçeler vaad etmiştir; ve o esenlik dolu ebedî bahçelerde güzel ve ferah evler. Ve hepsinden daha üstünü de Allah’ın hoşnutluğu, hoşça kabulü. İşte budur, en büyük/en yüce bahtiyarlık!”⁷⁴

“Onların tek söyledikleri şeydu: “Ey Rabbimiz! Günahlarımızı ve işlerimizdeki aşırılıkları bağışla! Adımlarımızı sağlamaştır ve hakikati inkâr edenlere karşı bize yardım et! Bunun üzerine Allah, onlara, hem bu dünya nimetlerini, hem de âhiretin en güzel nimetlerini bağışladı: Zira Allah, iyilik yapanları sever.”⁷⁵

7. Ahlâkî alt yapının önce korunması sonra geliştirilip toplumsallaşması için iki vazgeçilmez araç öngörülmüştür: İbadet ve hukuk.

Birincisi, toplumsal açılımları olmakla beraber öncelikle tekil insanı özü itibariyle olgunlaştırıp benliğini aşmasını, böylece dinin itikadî, ahlâkî ve amelî hükümlerini gönülden bir benimsemeyle yerine getirmesini sağlar. Formel hukuk ise faziletlerin ihmal ve reziletlerin irtikâp edilmesini vicdanî ve uhrevî yaptırımlarla önlemeye çalışan ahlâka kamusal yaptırım gücü ile destek sağlar.

⁷² Gazzâlî, *Mizânü’l-Amel*, 136; Zeki Mübarek, *el-Ahlâk inde’l-Gazzâlî*, Kahire ty. (el-Mektebetü’t-Ticâriyye) s. 123-124; Çağrıcı, age., s. 144.

⁷³ Buhârî, “*Bed’ü’l-vahy*” 8; Müslim, “*Cennet*” 5-6.

⁷⁴ Tevbe 9/72.

⁷⁵ Âlü İmrân 3/147-148.

İslâm'ın temel ibadetleri olan namazın her türlü çirkin (fahşâ) ve ahlâka aykırı (münker) fiillerden alıkoyacağı⁷⁶, zekâtın arındırıp (tezkiye) temizleyeceği (tathîr)⁷⁷, orucun kötülüklerden uzak durma iradesini (takva) kazandıracığı⁷⁸, haccın başta ümmet bilincini pekiştirmek üzere birçok faydasının (menâfi) olacağı⁷⁹ yönündeki ilahî beyanlar ahlâk-ibadet ilişkisinin boyutları hakkında dikkat çekici bilgiler vermektedir.⁸⁰

Ahlâkın işlevsel bir biçimde korunmasını sağlayan ikinci araca yani hukuka ve onunla ilişkisine gelince, ayrıntıları aşağıya bırakarak burada şu kadarını söyleyelim: Hukuk esasen ahlâktan türemiştir. Hukukun temin etmeye çalıştığı adalet, hakkaniyet, özgürlük, düzen, emniyet, vicdan bütünlüğü, iyiliği gerçekleştirme, kötülüğü giderme, erdem, mutluluk, insan haysiyeti, eşyayı ve mülkiyeti koruma vb. değerler hep ahlâkî içerik taşıyan değerlerdir. Söz konusu parça-bütün ilişkisi dolayısıyla ki İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) şer'î hukûkî hükümlerin salt hayır olduğunu⁸¹ ve erdemli bir hayat için son nefese kadar onlara riayet edilmesi gerektiğini söyler.⁸²

8. Yukarıdaki özellik bize şu sonucu vermektedir: Güzel ahlâka sahip olmak, popüler anlamdaki dindarlığı aşan bir boyuttur. Dinin gereklerini şekil, sayı ve zaman itibarıyla özenli bir biçimde yerine getirmek diye tanımlayabileceğimiz bu popüler dindarlık algısı, ahlâkî faziletlerle donanımlı reziletlerden uzak kalınmadığı ölçüde eksiktir. Dolayısıyla şekli intizam ve devamlılık, erdemli olmaya yetmemektedir.

“Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab'leri katında mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de. Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır. Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, halimdir (mühlet verir).”⁸³

⁷⁶ Ankebût 29/45.

⁷⁷ Tevbe 9/103.

⁷⁸ Bakara 2/183.

⁷⁹ Hac 22/28.

⁸⁰ Söz konusu ilişki için ayrıca bkz. Hac 22/37, 77; Fâtır 35/10.

⁸¹ *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 67, 97.

⁸² age., s. 85

⁸³ Bakara 2/262-263.

“Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.”⁸⁴ ayetleri yanında şu Peygamber beyanları bu noktada çok çarpıcıdır:

“Nice oruç tutanlar vardır ki, aç ve susuz kalmaktan başka ellerine bir şey geçmez.”⁸⁵

“Müflis kimdir bilir misiniz? Benim ümmetimin müflisi, kıyamet gününde namaz, oruç ve zekât ibadetlerini yerine getirmiş, ama bunun yanında şuna sövüp kötümüş, buna zina iftirası atmış, falanın malını yemiş, filanın kanını dökmüş, berikini de dövmüş olarak gelecek kimsedir. Bunun sevapları o kötülük yaptığı kişilere dağıtılacaktır. Şayet ödeşmeden önce iyilikleri bitecek olursa bu defa onların günahlarından alınarak buna yüklenecek sonra da cehenneme atılacaktır.”⁸⁶

“Gündüzleri oruç tutup geceleri namaz kılan fakat kötü huylu olup da komşularına eziyet eden bir kimsede hayır yoktur, o cehennemlidir.”⁸⁷

“Tartılmak üzere âhirette teraziye konulan amellerin en ağırı güzel ahlâktır. Zira güzel ahlâk sahibi, bu özelliği sayesinde oruç tutan ve namaz kılanların derecesine mutlaka ulaşır.”⁸⁸

“Kıyamet gününde bana en sevimli ve en yakın olanınız, ahlâkî en güzel olanınızdır.”⁸⁹

9. Ahlâk, hukuku da önceler.⁹⁰ Zira hukuk asgarî ahlâktır ve aslında ahlâkın kamu otoritesinin maddî yaptırımına bağlanmış halidir. Bir başka ifadeyle ahlâk ve hukuk, insanı insan hüviyetine kavuşturan ve birbirini tamamlayan iki değer alanıdır.⁹¹

Her ne kadar teoride, sübjektif iyi-hayır düzeni olarak ahlâk, objektif iyi-hayır düzeni olarak hukuk öngörülüyor ve böylece etik değerler birbi-

⁸⁴ Hucurât 49/13.

⁸⁵ İbn Mâce, “*Sıyâm*” 21.

⁸⁶ Müslim, “*Bir*” 59.

⁸⁷ Müsned, 2/440.

⁸⁸ bkz. Ebû Dâvûd, “*Edeb*” 7; Tirmizî, “*Bir*” 61-62; Muvatta, “*Husnü'l-Huluk*” 6; Müsned, 6/442.

⁸⁹ Buhârî, “*Menâkıb*” 23; Tirmizî, “*Bir*” 71; Müsned, 4/193, 194. Aynı bağlamda daha birçok hadisin kaynağı için bkz. A.J. Wensinck, *Concordance*, İstanbul 1986, 2/74-75.

⁹⁰ bkz. Doğan Özlem, “Ahlâk Hukuku Önceler”, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İstanbul 2002, s. 134-138.

⁹¹ Abdulhak Kemal Yörük, *Hukukun Umumi Prensipleri*, İstanbul 1949, s. 22-26; Orhan Münir Çağlı, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul 1963, s. 52; İsmail Killioğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1988, s. 325 vd.

rinden ayrılıyor görünse de⁹², kesin hatlarıyla ahlâk-hukuk ayırımından bahsetmemiz pek mümkün değildir. Zira menfaatler çatışmasını devlet yaptırımıyla cebren çözen hukukun, asgarî ahlâk olduğu ve ahlâka dayandığı bilinen bir gerçektir. Hz. Ali'nin (r.a.) “*İyi ahlâk üç özellikte somutlaşır: Haramlardan kaçınmak, helali aramak ve aileye cömert olmak*” sözüyle⁹³, Abdullah b. Zübeyr'in (r.a.) “*Allah, ancak insanların ahlâkı hakkında vahiy indirmiştir*” tespitinde⁹⁴ bu gerçekliğin ipuçlarını bulmak mümkündür. Hukuk felsefesi biliminde de dile getirildiği üzere “ahlâk toplumsal düzenin biricik temeli ve dayanağıdır. Çünkü ahlâkî değerler ve onlara inanç olmaksızın ne bireysel yaşam, ne de onun uzantısı olan toplumsal yaşam, insanî bir kimliğe kavuşturulabilir; sadece amaçsız, idealsiz bir hayvansal yaşam olarak kalır.”⁹⁵

Hukukun ahlâka bağlı olduğu, daha açıkçası onun bir türevi olduğu ya da olması gerektiği hususunu, vahyin kronolojik önceliklerinde görmek de mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân'a baktığımızda hukukun hedef gayelerinin, pratik ve somut hukuk kurallarının bildirilmesinden önce, vahyin ilk geliş aşamasından itibaren belirlendiğini görüyoruz. Adalet, ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, ahde vefa, kötülüğü en güzel biçimde giderme gibi emirler ile haksızlık, fuhuş, kötülük, taşkınlık, ahde vefasızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, bilgisizce hüküm verme, yeryüzünde fitne çıkarma, haksız yere cana kıyma gibi yasaklar Mekke döneminin, iman vurgusu yanında sık dile getirilen mesajlardır. Böylece ahlâk altyapısına bağlı, meşrûyetini ve kuvvetini oradan alan bir hukuk düzeninin de temelleri atılmış oluyordu.

10. Ödev haktan önce gelir. Modern zamanların “insan hakları” vurgulu paradigmasının aksine İslâm, öncelikle ödevlerini bilen ve yerine getiren bir insan-toplum modeli öngörür. Kur'ân'da neredeyse bütün geçtiği yerlerde imana bitişik olarak takdim edilen “amel-i sâlih” gerçeği, hakları talepten önce ödevleri yerine getirme borcuna işaret etmektedir. Ödevlerini

yapan birey, aslında başkasının hakkını gözetmektedir. Tersinden bir bakışla, insanın hakkı, aslında bir başkasının vazifesidir.⁹⁶

Herkesin böylece ödevini yerine getirdiği bir ortamda, hakkı çiğnenen, dolayısıyla hak talebinde bulunan kimse de kalmaz. Onun içindir ki fakihler, Kur'ân'ın bu içeriğinden ve ilgili kavramlarından hareketle hukukun süjesi olan kişiyi “mükellef” yani ödevlerle sorumlu kişi olarak isimlendirmişlerdir.

“Siz kendinizi unutarak diğer insanlara erdemli olmayı mı öğütüyorsunuz- hem de ilahî kelâmı okuyup durduğunuz halde? Siz hiç aklınızı kullanmaz mısınız?”⁹⁷

“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.”⁹⁸

Hz. Peygamber'in (s.a.) her gün yaptığı bir duada önce kendi görevine sonra muhatabından beklentisine yer vermesi de mânidârdır: “*Allahım! Sapmaktan ve saptırmaktan, zillete düşmekten ve düşürülmekten, haksızlık yapmaktan ve haksızlığa uğramaktan, cahillik etmekten ve bana karşı cahillik edilmesinden sana sığınırım.*”⁹⁹

11. İslâm amelî ahlâkının bir anlamda bütün erdemleri özetleyen zirve ilkesi, haksızlığa uğranıldığında zalimi affedip haktan feragat etmenin, adaleti sağlama duygusuna yeğlenmesidir.

Bir kimse tarafından yapılan dostluktan uzak, nazik olmayan veya ahlâka aykırı davranışlara aynı şekilde karşılık vermek (mukabele-i bi'l-misil) etkili bir haksızlığı düzeltme (ihkâk-ı hak) yöntemidir ve adalete uygundur. “*Kısasta sizin için hayat vardır.*”¹⁰⁰; “*Kim size saldırırsa onun size saldırdığı kadar siz de ona saldırın!*”¹⁰¹; “*Eğer ceza vermek isterseniz size yapılanın aynıyla karşılık verin!*”¹⁰² ayetleri bu hakkı dile getirir. Bununla birlikte feragat edip affı tercih, daha büyük bir erdemdir. Böylece, zaptı her zaman mümkün olamayabilen intikam duyguları bastırılacak, benlik yerini diğerkâmlı-

⁹² Killioğlu, age., s. 336, 339.

⁹³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/52.

⁹⁴ Buhârî, “*Tefsîru Sûrati'l-A'râf*” 5.

⁹⁵ Hartmann, N., *Ethik*, s. 65 ve Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, s. 306-307'den naklen, Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1992, s. 93.

⁹⁶ Yusuf Karadâvî, *İslâm Hukuku* (çev. Y. Işıcık-A. Yaman), İstanbul 1997, s. 68.

⁹⁷ Bakara 2/44.

⁹⁸ Sâf 61/2-3.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, “*Edeb*” 103; Tirmizî, “*De'avât*” 28; Nesâî; “*İsti'âze*” 30, 65; İbn Mâce, “*Dua*” 18.

¹⁰⁰ Bakara 2/179.

¹⁰¹ Bakara 2/194.

¹⁰² Nahl 16/126.

ğa bırakacaktır. Babanzâde Ahmed Naîm'in (ö. 1934) ifadesiyle "âhara karşı ihsan, nefse karşı azîmet" ile davranılmış¹⁰³ olacaktır.

"Kötülüğün cezası ona denk bir karşılıktır. Fakat kim affeder barışırsa onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez. Kim haksızlığa uğradıktan sonra kendisini savunursa böyle hareket edenler kınanmaz ve cezalandırılmazlar. Böyle olmakla birlikte kim sıkıntıya göğüs gerer ve affederse işte bu, gerçekten takdir edilecek büyük bir erdemdir."¹⁰⁴;

"...Hoşgörülü davranmanız takvaya daha uygundur. Aranızda lütûfkâr davranmayı unutmayın!..."¹⁰⁵; "Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever."¹⁰⁶; "Bir hayrı açıklar veya gizlerseniz, yahut bir kötülüğü affederseniz (bilin ki), Allah da çok affedicidir, her şeye hakkıyla gücü yetendir."¹⁰⁷ ayetleri bu özelliğe dikkat çekmektedir.

12. Diğer ahlâk felsefelerinde söz konusu edilen vicdanî ve sosyal yaptırımlar yanında İslâm, etkili bir uhrevî yaptırım ile ahlâkı koruma altına almıştır. Bu cümle ile ilk iki yaptırım türünün gücünü göz ardı etmiş olmuyoruz. Zira "İyilik, nefsin ve kalbinin kendisiyle mutlu olduğu, kötülük/günah ise vicdanı yaralayan ve içine sıkıntı veren davranıştır"¹⁰⁸; "Müftüler sana fetva verseler de sen kalbine danış"¹⁰⁹; "Sana aksine fetva verseler de, tekrar söylüyorum aksine fetva verseler de bil ki iyilik, kalbin tatmin olduğu tutumdur."¹¹⁰ ve benzeri birçok hadis, vicdanın bu önemli rolüne vurgu yapmaktadır.

Kınama, ayıplama ve nihayet cezalandırma şeklindeki sosyal yaptırımlar da belki önemli ölçüde kişiyi ahlâkîlik çerçevesinin içinde tutmaktadır.¹¹¹

¹⁰³ Ahmed Naîm, *age.*, s. 61.

¹⁰⁴ Şûrâ 42/40-41, 43.

¹⁰⁵ Bakara 2/237.

¹⁰⁶ Âlü İmrân 3/134.

¹⁰⁷ Nisâ 4/149. Ayrıca bkz. Mâide 5/13; Nûr 24/22; Teğâbün 64/ 14.

¹⁰⁸ Müslim, "Bir" 14-15; Tirmizî, "Zühd" 52; Müsned, 4/182; 5/251.

¹⁰⁹ Müsned, 4/194.

¹¹⁰ Müsned, 4/228.

¹¹¹ Ahlâkın yaptırımları konusunda bkz. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 6; Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 103-112; Çağrıci, *age.*, s. 132-135. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 97-103.

Fakat uhrevî yaptırım, ahlâk bilincinin derinleşmesini ve onun müslüman şahsiyetinin ayrılmaz bir parçası haline gelmesini sağlamaktadır. Zira İslâm'ın âhîret hayatına ve bu hayatın –en basitleri de dâhil olmak üzere– dünyadaki eylemlerin niteliğine göre rahmet ya da azab içinde ebedî sürecine dair inanç esası, muhasebesini iyi tutan akl-ı selim sahibi bir mümini hem kendisiyle hem de çevresiyle barışık bir hayata yönlendirecektir.

"Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir.

Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir."¹¹²

"...Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!"¹¹³

"Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı günde kişi, kötülükleri ile kendi arasında uzak bir mesafe bulunmasını ister. Yine Allah, sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Allah, kullarını çok esirgeyicidir."¹¹⁴

"Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır. Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir ve onları bir zillet kaplayacaktır. Onları Allah'(ın azabın)dan koruyacak hiçbir kimse de yoktur. Utanç, sanki yüzlerini kopkoyu bir gecenin karanlığı bürümüş gibi, onları gölgeleyecek. İşte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır."¹¹⁵

"Ve kıyamet günü öyle doğru teraziler kurarız ki, kimse en küçük bir haksızlığa uğratılmaz; bir hardal tanesi kadar bile olsa, her şeyi tartıya sokarız; hesap görücü olarak kimse Bizden ileri geçemez!"¹¹⁶

"İşte o vakit, kimin tartıları ağır gelmişse, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır. Ama kimin de tartıları hafif gelirse, işte o bir uçurumun girdabına sürüklenecektir. Sen o uçurumun ne olduğunu ne bileceksin? O, kızgın bir ateştir."¹¹⁷

ayetleri, söz konusu bilinci ve buna bağlı motivasyonu kazandırmaktadır.

¹¹² Zilzâl 99/7-8.

¹¹³ Bakara 2/165.

¹¹⁴ Âlü İmrân 3/30.

¹¹⁵ Yûnus 10/26-27.

¹¹⁶ Enbiyâ 21/47.

¹¹⁷ Kâri'a 101/6-11.

II. MÜSLÜMAN AMELÎ AHLÂKININ EYLEM BOYUTU

Bireyin hem kendisi, hem çevresi, hem eşya ve tabiat, hem de tanrısıyla kurduğu ilişkiler ağının karmaşıklığı, belki yüzlerce hatta binlerce ahlâk kuralını, dolayısıyla bunların zıddı olan bir o kadar gayrı ahlâkî tutumu konuşmayı gerektirmektedir. Hayatın bütün yönleri ve ilişkileri göz önüne alındığında bunlara ilişkin erdemlerin sunumu, takdir edilir ki, bu tebliğin sınırlarını aşacaktır. Hal böyle olunca ahlâkın eylem boyutu ekseninde burada, müslüman ahlâkçıların kullandığı fazîletler/erdemler ve rezîletler/kötü huylar sınıflandırması üzerinden genel bir sunum yapmayı tercih edeceğiz. Bir adım sonra, asgarî ahlâk olarak nitelediğimiz hukuk kurallarıyla korunması hedeflenen beş temel değer (makâsîd-ı hamse) çerçevesinde daha somut örnekler vermeye çalışacağız.

Eflatun'un (ö. m.ö. yaklaşık 347) müslüman ahlâkçılar tarafından da benimsenmiş olan gözlemine göre nefsin üç temel gücü bulunmaktadır: *Akıl*, *gazap* ve *şehvet*. Bunlar uyumlu ve dengeli bir biçimde işlev görürlerse bileşke fazîlet olarak adalet gerçekleşmiş olur.¹¹⁸ Söz konusu güçlerin uyum ve itidali sonuçta bize sırasıyla dört temel fazîlet verir: Hikmet, şecaat, iffet ve adalet.¹¹⁹

İnsan hayatının erdem haritası işte bu dört fazîlet sütunundan hareketle çizilebilir. İslâm tarihinde ilk sistematik ahlâk düşünürü olarak bilinen İbn Miskeveyh'ten itibaren müslüman ahlâkçılar Kur'ân ve Sünnet'in *edeb*, *bir*, *ihsan*, *salâh* ve *fazîlet* odaklı mesajlarından istifadeyle erdem haritaları hazırlamışlardır.¹²⁰ Biz burada Gazzâlî'de berraklaşmış olan listeye göz atacağız. O, dört temel fazîletten ilk üçü ile bunların ürünleri olan alt fazîletlere ilişkin olarak şöyle bir tablo sunar¹²¹:

Adalet		
İffet	Hayâ	
	Hacel	: Erkeklerde değil kadın ve çocuklarda övülen mahcubiyet
	Müsamaha	: Hakkından feragat
	Sabr	
	Sehâ	: Cömert olmak ve haram kazançtan uzak durmak
	Hüsn-i takdir	: Ölçülü harcamak
	İnbisat	: Geniş yüreklilik
	Demâset	: Nazik olmak, arzularına karşı nefsi eğitmek, yumuşaklık
	İntizam	: Tutarlı, uyumlu tercih ve davranış
	Hüsn-i hey'et	: Kılık kıyafet düzgünlüğü
	Kanaat	
	Hudû	: Nefsin güzel lezzetleri sükûnetle tatması
	Vera'	: Nefsi sâlih amellerle süslemek
	Talâkat	: Dengeli mizah
Müsâade	: Yardımseverlik	
Tesahhut	: Hayır ve şerrin hak etmeyenlere gitmesine kederlenmek	
Zarf	: ortama uygun nükte yapmak	
Şecaat	Kerem	: Değeri ve faydası büyük işlerde gönüllü olmak
	Necdet	: Kendine güven
	Kiber-i nefis	: Yüce gönüllülük
	İhtimal	: Dayanıklılık/tahammül edebilme
	Hilm	: Kendine hâkim olmak
	Sebat	: Azmetmek
	Nebl	: Âlicenaplık
	Şehâme	: Güzel amellere hırslı olmak
	Vakar	: Konumunun farkında olmak, ağırbaşlılık
Hikmet	Hüsn-i tedbir	: Önemli konularda en uygun ve faydalı olanı bulup çıkarma
	Cevdet-i zihin	: Karışık ve tartışmalı görüşlerin arasından doğruyu bulup çıkarma
	Nikâyet-i rey	: Olumlu sonuçlara götürecek sebeplere süratle vâkıf olmak
	Savâb-ı zan	: Delilleri incelemeden tecrübeye ve gözleme bağlı olarak doğruyu tahmin

¹¹⁸ “Adalet hulku, hikmet ü iffet ü şecâ'atin ictimâ'ından hâsıl olur.” Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 101; bkz. s. 135.

¹¹⁹ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 13, 15, 33, 72, 108; Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 64, 264; a.mlf., *İhyâ*, 3/53; Kınalızâde, *age.*, s. 101.

¹²⁰ bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 101 vd.

¹²¹ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 264-287.

Bütün bu faziletlerin bileşkesi olan adalet için Gazzâlî'nin burada yer vermediği alt faziletlerden bazılarını İbn Miskeveyh şöyle sıralar: Sadâkat (doğruluk ve dostluk), ülfet, sıla-i rahim, mükâfee (ödüllendirmek), hüsn-i şerike (güzellikle bir araya gelme), hüsn-i kaza (âdil yargılama ve/veya işi itinalı yapmak), teveddüd (sevgi ve şefkat göstermek), ibadet, terk-i hıkd (kin beslememek), şerri hayır ile karşılama, her durumda şahsiyeti korumak, düşmanlığı terk etmek, fayda sağlamayan söz ve anlatıları terk etmek.¹²²

Kolayca anlaşılacağı üzere burada sıralanan faziletlerin zıtları rezîlettir. Erdemli bir hayat sürüp dünya ve âhîret mutluluğunu hedefleyenler, söz konusu faziletlere sıkıca sarılıp buna karşılık kötü huy, tutum ve davranışları terk etmek zorundadırlar. Sadece kendisi için yaşayan, kendi isteklerini önceleyen, heveslerini gerçekleştirmek için meşruiyet sınırını alabildiğine genişleten, sadece bu dünyadaki âcil hazlar peşinde koşan, bunun için de “özgür ve mutlu” olmayı yegâne amaç edinen, sabırsız, sorumsuz ve tevek-külsüz hale gelen günümüzün atomize bireyleri için bu faziletlerin ne kadar hayati olduğunu söylemek durumundayız.

Atomizelik öyle bir felakete doğru seyretmektedir ki, insanlığın adeta son kalesi haline gelen çekirdek aile bile darbe almakta, tek ebeveynli aileler (familles monoparentales) çoğalmaktadır.¹²³ Tıp teknolojisinin imkânlarıyla artık bir eşle beraberliğe gerek olmaksızın çocuk sahibi olunabilmekte, peşin ama geçici dünya hazlarından daha çok nasip almak ve daha çok tüketmek adına veya çeşitli ekonomik ve toplumsal gerekçelerle karı-kocanın her ikisi de çalışma hayatında yer almakta, sonuçta çocuklar ve yaşlıların bakımları profesyonel kurumlara havale edilmekte, akraba ve komşuluk bağları zayıflamakta, hırs ve bencillik artmaktadır. Her biri ayrı bir rezîlet olan bu kısa sorunlar sıralaması bile amelî ahlâkın, eğer “insan” olarak kalmak istiyorsak gündemimizin en önemli maddesi haline gelmesi gerektiğini gösterecektir.

¹²² Tehzîbü'l-Ahlâk, s. 18.

¹²³ bkz. [110 ≈ Usûl](http://www.aile.gov.tr/images/icerik/20071842788/doc/ (02.10.2008); Bengi Semerci, “Yeni Aile Modeli”, www.torpil.com/kafe/ustalar.asp?ustalar_makale=ustalar_ayrinti & no =2784 - 42k - (06.10.2008)</p>
</div>
<div data-bbox=)

Geldiğimiz bu noktada amelî ahlâkın eylem boyutuna dair daha somut belirlemeler yapabiliriz.

Allah'ın buyrukları ve bunların İslâm Peygamberi tarafından beşerî ve toplumsal düzeyde örneklenerek açıklanmasına dayanan İslâm geleneği, sadece nasihat ve eğitimle değil, aynı zamanda hukuk kurallarıyla ahlâkî yapıyı korumayı öngörmüştür. Bir başka ifadeyle hukuk, adeta bir ahlâk denetimcisi olarak devreye alınmış, faziletlere hayat verecek ve rezîletleri bertaraf edecek davranışlar, yaptırım gücüne sahip birer hukuk kuralı haline getirilmiştir. Bu bağlamda fakihler, bütün fikhî hükümlerin insanın beş tümel değerini (makâsîd-ı hamse; külliyyât-ı hams) korumakla ilgili olduğunu söylemişlerdir.¹²⁴ Hayat, din, akıl, nesil ve mal şeklinde sıralanan bu meta/üst değerlerin ahlâkın dört temel faziletiyle olan irtibatı, dikkatli bir bakışla hemen fark edilecektir.

Söz gelimi *dini korumak* tümel hükmü içinde yer alan ibadetler, bir başka vesileyle yukarıda dile getirildiği gibi, kişinin ruhen yücelmesi, arınması ve doğasındaki erdemleri hatırlaması amacına matuftur. Tekrar örnekleyecek olursak mesela namaz, insanı çirkin fiillerden ve sağduyuya aykırı her şeyden alıkoyarken¹²⁵ oruç, koruyucu bir kalkan niteliğiyle kişinin kendisine iyilik (hayr) yapmasını sağlar.¹²⁶ Mâlî ibadetler de aynı şekilde verenin servet biriktirme güdüsünü terbiye edip¹²⁷ arınmasına vesile olurken¹²⁸, aynı zamanda iç huzuru yakalamasını da temin eder.

Toplumların temelini oluşturan aile kurumunu ve dolayısıyla *nesli korumak* için hukuk dışı cinsel beraberlikler (zina) yasaklanmıştır. İffetli bir hayatı hedefleyen bu tümel maksadın bir ayrıntısı olarak, zinanın isbatı için dört şahidin aranmasında¹²⁹ başka hukukî gereklilikler yanında, sırları araştırmama erdemini kazandırma¹³⁰ ve olur olmaz zina isnadında bulunma

¹²⁴ bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, Beyrut 1997, 2/79; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut 1993, s. 74; Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, Beyrut 1991, 2/7-8.

¹²⁵ Ankebût 29/45.

¹²⁶ Bakara 2/183-184.

¹²⁷ Fecr 89/19-20.

¹²⁸ Tevbe 9/103.

¹²⁹ Nisâ 4/15; Nûr 24/4.

¹³⁰ Hucurât 49/12.

düşüklüğünden kurtarma¹³¹ hedefi de bulunmaktadır.¹³² Namusa iftira yoluyla kastetme ahlâksızlığının¹³³, kazf (iffete iftira) cezasıyla karşılanması da bunun bir başka örneğidir.

Başta alkollü içecekler olmak üzere insan aklının sağlıklı karar verme yeteneğini etkileyen her tür maddenin haram kılınması ve içenin cezalandırılmasıyla *aklı korumak* hedeflenmiştir. Aynı şekilde her bireyin belli düzeyde bir eğitim alması farz kılınarak¹³⁴, aklın terbiyesi ve işlevsel hale gelmesi öngörülmüştür. Bu hedefler, hikmet fazileti ve altındaki dört akıl fonksiyonuyla doğrudan ilgilidir.

Malı korumak için ağır bir cezaya bağlanan hırsızlık suçu ile mülkiyete saygı göstermek, kanaatkâr olup başkalarının mallarına göz dikmemek erdemi arasında yakın ilişki vardır.

Fakihlerin bu düzlemde getirdikleri başka bir açılım daha vardır. Onlar sadece aslî ve zorunlu kurallar koymakla yetinmemiş, dahası insanî münasebetlerin güzelleştirilmesi, kolaylaştırılması ve yaygın ahlâkî telakkilerin gözetilmesi (celb-i mekrume) amacıyla da birçok hüküm çıkarmışlardır. Fıkıh edebiyatında *tahsîniyyât* terimiyle ifade edilen ve Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) deyimiyile “mekârim-i ahlâk” ilkeleri olan bu düzenlemeler ile müslüman toplumların mükemmel bir duruma gelmesini ve böylece güven içinde yaşayıp, diğer milletlerin nazarında çekici bir görüntü kazanmasını hedeflemişlerdir.¹³⁵ Dinin tam ve kapsamlı fazileti emrettiğini, bunun eksiksiz gerçekleştirilebilmesi için de ayrıntıların *mendûb* türü hükümlerle sunulduğunu söyleyen İbn Miskeveyh de¹³⁶ esasen benzer bir içeriğe işaret etmektedir. Genel ahlâkın korunmasını, beden ve çevre temizliğini sağlayan birçok ayrıntılı hüküm ile müstehcenliği, kadın ve çocuk istismarını engelleyen tedbirler, yeme içme adabı, bu cümleden olarak hatırlanabilir.

¹³¹ Nûr 24/ 4, 23.

¹³² Abdullah Dırâz, *Düstûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân* (Arapçaya çev. A. Şahin), Kuveyt-Beyrut 1973, s. 271. Eserin Türkçe çevirisi için bkz., *Kur'ân Ahlakı* (çev. E. Yüksel –Ü. Günay) İstanbul 2002.

¹³³ Nisâ 4/24-25; Mâide 5/5; İsrâ 17/32; Nûr 24/33; Furkân 25/68.

¹³⁴ İbn Mâce, “*Mukaddime*” 17.

¹³⁵ Cüveynî, *age.*, 2/79-80; Şâtıbî, *age.*, 2/9-10; Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdü's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Tunus 1985, s.82.

¹³⁶ *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 110.

Kamu velayetini üstlenmek, adlî velayet, mahkemelerde şahitlik gibi hususlar başta olmak üzere fıkıhta birçok işlemin anahtarı olarak kabul edilen *adaletin* tefsirinde de aynı duyarlılığı görmek mümkündür. Büyük günahlardan kesinlikle kaçınmak ve küçüklerde ısrarlı olmamak temel şartları yanında adalet niteliğini kazandıran önemli bir madde de mürüvvet sahibi olmaktır. Mürüvveti zedeleyen fiiller sadedinde fıkıh eserlerinin sayfaları arasında sayılan özellikler, bu son şartın doğrudan ahlâkî gelişimle ilgili olduğunu göstermektedir. Mesela kadınsı davranışlar sergilemek, giyim kuşamına dikkat etmemek, avret yerlerini açmak, geçmişe sövmek, taraf tutmak, kazancına dikkat etmemek, kişiliklere saldırı, ebeveyne saygısızlık, özensiz ve gereksiz lakırdı etmek, alışılmadık (nekre) tutum takınmak, bu çerçevede sayılan gayrı ahlâkî özelliklerden bir kısmıdır.¹³⁷

Bütün bunlar bir yana İslâm, erdemlerin basit görünümüyle değil en mükemmel haliyle eyleme dönüşmesi çağrısında bulunmuştur. Kur'ân, her türlü erdem için mükemmeliyle gün yüzüne çıkması/maksimize edilmesi için çağrıda bulunmuştur. Benimsediği üslûp ve seçtiği kelimeler onun bu hususu ne kadar önemseydiğini göstermektedir.

Söz gelimi O, sadece iyiliği değil, gerçek ve engin iyiliği (*birr*)¹³⁸; sadece güzeli değil din açısından daha güzelini (*ahsen*)¹³⁹; sadece âdil olanı değil, adalete en uygun olanı (*aksat*)¹⁴⁰; sırf değerliyi değil daha değerli olanı (*ekber*)¹⁴¹; asgari müslümanlığın gereğini değil, takvanın (*hakkan ale'l-müttekîn*)¹⁴² ve gönül yüceliğinin (*sabr*)¹⁴³ gereğini hedef olarak belirler.¹⁴⁴

Mesela borcunu ödeme güçlüğü içinde bulunan borçluya, vade tanımak bir yükümlülüktür; fakat böyle birisinin borcunu bütünüyle silmek daha çok övgüye layık bir davranıştır.¹⁴⁵ Uğranılan bir haksızlığa karşı kendini

¹³⁷ bkz. Kudûrî, *el-Kitâb*, 4/61-63; Şîrâzî, *et-Tenbih* s. 269; Zeylâ'i, *Tebyînü'l-Hakâik*, Bulâk 1313, 4/220-223.

¹³⁸ Bakara 2/177, 189, 269; Âlü İmrân 3/92.

¹³⁹ Nisâ 4/125; Mâide 5/50; Fussilet 41/33.

¹⁴⁰ Bakara 2/282; Ahzâb 33/5.

¹⁴¹ Ankebût 29/45.

¹⁴² Bakara 2/180, 241.

¹⁴³ Âlü İmrân 3/186; Şûrâ 42/43; Ahkâf 46/35.

¹⁴⁴ bkz. Dırâz, *Düstûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân*, s. 299-300.

¹⁴⁵ Bakara 2/280.

savunmak bir haktır; fakat sabretmek ve bağışlamak büyüklüktür.¹⁴⁶ Farz olan ödevleri yerine getirmek iyidir; fakat gönülden yapılan ilaveler Allah'ın hoşnutluğunu artıran davranışlardır.¹⁴⁷ Bazı gerekçeler, Allah'a yönelik vazifelerin ertelenmesine sebep olabilir; fakat güç yetirilebiliyorsa ertelemek daha iyidir.¹⁴⁸

Kur'ân'ın bu duyarlılığının müctehid fakihlerin zihnine yansımaması ve onları yönlendirmemesi düşünülemezdi. İşte müslümanların amelî hayatını düzenleyen fıkıh anlayış ve geleneğinin nasıl bir erdem kaygısına sahip olduğunu, iki ilginç hüküm üzerinden arz edeyim:

* Sadece kefen satan bir kişinin şahitliği kabul edilmez. Çünkü bu kişi, “aman ölümler çok olsun, salgın hastalıklar baş gösterecek de benim işlerim açılın” diye düşünebilir. Bu düşünce ile o “hiss-i insanî”den uzaklaşır, dolayısıyla şahitlik ehliyeti zedelenir.¹⁴⁹

* Doğruluğu ispatlansa bile, karşıdaki kişiyi rencide eden her söz ve isnat, bunların sahibini cezalandırmaya sebeptir. Mesela zinadan olan birisine “veled-i zina”, zenci birisine “kara derili” demek; eskiden işlediği bir suç yüzüne vurmak, isnat ve mahiyet açısından iftira olmasa da kişiyi düşürücü özelliğinden dolayı mahkemede ceza davasına konu olabilmektedir.¹⁵⁰

Amelî hayatın ahlâk alt yapısı üzerinde şekillenmesini elden geldiğince temin edebilmek için fakihlerin göz önüne aldığı bazı yaklaşımlara da burada değinmek anlamlı olacaktır:

* Fıkıh dilinde aynı zamanda irşad amaçlı ahlâkî bir incelik tercih edilmiştir. Mesela namazın vaktinde eda edilmemesi “namazı kılmamak” veya “namazı geçirmek” fiilleriyle değil, “namaz geçerse” fiiliyle ifade edilmiştir. Böyle yapmakla, bir müslümanın bilinçli olarak namazlarını ihmal etmeyeceği, olsa olsa iradesi dışında kaçırabileceği dersi verilmek istenmiştir. Aynı

¹⁴⁶ Şûrâ 42/41-43.

¹⁴⁷ Bakara 2/158.

¹⁴⁸ Bakara 2/184.

¹⁴⁹ Zeyla'î, *Tebyinü'l-Hakâik*, 4/227; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ty. (Bilmen Yayınevi), 8/168.

¹⁵⁰ Başka örnekler için bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, Beyrut ty. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 3/182 vd.

şekilde insana yakışmayan, aklın ve dinin çok hoş görmeyeceği kimi davranışlar, yaraşık olmaz anlamında “lâ yenbağî”; tam tersi tutumlar da yaraşık anlamında “yenbağî” fiilleriyle sunulmuştur. Haram olmamakla beraber terk edilmesi daha uygun olan eylemler, çirkin bulunan anlamında “mekrûh”; bağlayıcı olmamakla beraber yapılması iyi bulunanlar, hoş karşılanan ve teşvik edilen anlamında “müstehab”, “müstahsen” veya “mendûb” terimleriyle hükme bağlanmıştır. Dikkat çekici bir başka lafız da “lâ be'se bih”dir. Tam tercümesiyle “Sakıncası yoktur” karşılığını verebileceğimiz bu kullanımdaki “be's” (sakınca, kötülük) kelimesi, aslında bir takım pürüzler dolayısıyla cevazın kerhen verildiğini hissetmektedir. Öyleyse “lâ be'se bih”li cevazların terki, ahlâk bakımından daha uygun olacaktır.¹⁵¹ Söz gelimi eti daha bol ve lezzetli olsun diye hayvanların iğdiş edilmesi, mescidlerin altın sulu boyalarla nakışlanması lâ be'se bih'dir¹⁵² yani mubah olmakla beraber terkleri evlâdır.

* Yararları temin etmeye nazaran öncelikle zararları gidermek tercih edilir. Biline gelen formül ifadeyle *def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır*.¹⁵³ Zira zarar, sadece maddî değil aynı zamanda rûhî ve ahlâkî tesirler de icra eder. Bu sebeple behemahal giderilmelidir.

* Hem şekil hem öz, hem zâhir hem bâtın bütünlüğünü, daha açık ifadeyle hem hukukî geçerliliği hem ahlâkî tutarlılığı beraberce sağlamak için kazâî-diyânî hüküm ayırımı yapılmıştır.¹⁵⁴ Manipülasyona açık olduğu için mükellefin beyanı ve maddî belgeler, her zaman hakikati, dolayısıyla adaleti sağlayamayabilir. Böyle bir durumda, somut isbat vasıtalarına dayandığı için verilen hüküm kazâen yani hukuken geçerli olacak ve sonuçlarını bağlayıcı olarak doğuracaktır. Fakat bu yargı, diyâneten yani dînin özü, hedefleri ve uhrevî sonuçlar bakımından aynı özelliğe sahip olmayabilir. Niyetlere ve işlerin iç yüzüne vâkıf olunamayacağı için fakihler, salt şekilsel

¹⁵¹ Bkz. İbn Âbidîn, age., 1/81, 446, 564; krş. 3/239.

¹⁵² Kudûrî, age., 4/160-161; başka örnekler için bkz., Zeyla'î, age., 6/10 vd.

¹⁵³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Beyrut 1985, s. 90; *Mecelle* md.30.

¹⁵⁴ Bu kavramlarla ilgili olarak bkz., Davut Yaylalı, “İslam Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.5, sy.15, Ocak-Nisan 2003 (Ankara) s.,29-36; Talip Türçan, “İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı”, *1.İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara 2006 içinde s.279-295.

hukukî meşruiyetin yeterli sayılmayacağını ısrarla vurgulayıp, mükelleflerin bir vicdan muhasebesi yapmalarını ve böylece ahlâkî tutarlılığı da sağlamalarını hedeflemişlerdir. Onları böyle bir ayırıma sevkeden en esaslı sâik Hz. Peygamber'in (s.a.) şu uyarısı olmuştur: “*Ben ancak bir insanım. Siz benim huzurumda mahkemeleşiyorsunuz. Olur ki, biriniz delilini ötekinden daha iyi ifade eder de ben, ondan duyduğuma göre lehinde karar verebilirim. Öyleyse her kime kardeşinin hakkında bir şey kesip vermişsem hemen almasın! Çünkü bununla ona ancak ateşten bir parça bölmüş olurum.*”¹⁵⁵

* Fakihler, tikel olarak ele alındıklarında herhangi bir zarar ve gayrı ahlâkîlik özelliği taşımasa da başka durumlarla ve olaylarla yan yana gelince bu olumsuz sonuçları arzetme ihtimali bulunan fiilleri meşru görmemişlerdir. Literatürde *sedd-i zerâi'* (mefsedete götüren vasıtaları engelleme) ilkesi olarak isimlendirilen bu yöntem ile bir taraftan hakkâniyet temin edilmeye, diğer taraftan da fitrattaki fazilet hisleri canlı tutulmaya çalışılmıştır. Mesela anlaşmalı hulle nikâhı, içki imalatçısına üzüm satımı, alacaklının borçludan hediye alması, bu ilkeye bağlı olarak doğru bulunmamıştır.

Konuya bireysel ya da toplumsal davranış modellerindeki ahlâk aşınmasını gidermeye yönelik bazı önerilerle son vermeden önce İslâm'ın amelî hükümlerinin arka planında bulunan, dolayısıyla fakihler tarafından dikkate alınan bir hususa daha işaret etmek yerinde olacaktır:

Hukuk kurallarının belirlenmesinde, toplum içinde ahlâk standardı düşük kimselerin bulunabileceği hesaba katılmıştır. Yani genel anlamda toplumun saygın ve müttakî olması yeterli bulunmamış, azınlıkta da olsa düşük ahlâklı kimselerin muhtemel yanlışlıklarına fırsat vermemek için önlemler alınmış hatta bazen kısıtlamalar getirilmiştir.

“*Ey Peygamber eşleri! Siz öteki kadınlar gibi değilsiniz. Eğer takva sahibi iseniz edalı bir şekilde konuşmayın ki, kalplerinde maraz olanlar bir arzuya kapılmasın; daima düzgün konuşun!*”¹⁵⁶; “*Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına dış kıyafetlerini üzerlerine almalarını söyle! Bu*

¹⁵⁵ Buhârî, “*Şehâdât*” 27; Müslim, “*Akdıye*” 4-5; Ebû Dâvûd, “*Akdıye*” 7; Tirmizî, “*Ahkâm*” 11.

¹⁵⁶ Ahzâb 33/32.

onların tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini sağlar.”¹⁵⁷ ayetleri söz konusu hassasiyeti esas almış, gayrı ahlâkî davranış potansiyelini hesaba katmıştır. Mesela Asr-ı saâdette mescitlere rahatça gidebilen kadınlara, hem kendilerinin dikkatli olmamaları hem de etraftaki mütecavizler dolayısıyla belli bir süre sonra kısıtlama getirilmesi bu yönde yapılmış bir düzenlemedir. Fakihlerin bu kararında “cinsel dürtülerin en güçlü güdülerden birisi olduğu” gerçeği etkili olmuştur.¹⁵⁸

SONUÇ ve ÖNERİLER

Fıkıhın en başat idesi olan adalet, bilindiği üzere, her bir süjeye o konumdaki hakkı neyse onu tam olarak vermek ve keyfi değerlendirmelerden uzak durmaktır.¹⁵⁹ Fikhî düşüncenin ana kaynağını teşkil eden Kur'an, nihâî hedef olan mutluluğun adeta birincisine yani adalete sıkı sıkı tutunup ikincisinden yani keyfi değerlendirmelerden olabildiğince kaçınmaya bağlı olduğuna sık vurgular yaparak hukuku şekillendiren ahlâkî temelin sağlam kalmasını istemiştir.¹⁶⁰

Fakihler de, evvelemirde Yaratıcı ve Buyurucu (halk ve emir sahibi) tarafından yapılan¹⁶¹ hukukî düzenlemeleri, işte bu sağlam temel üzerinde kurumsallaştırmayı hedeflemişlerdir. İnsan doğasına yerleştirilen “birbirine düşman olma” güdüsü¹⁶² sonucunda yekdiğerinin kurdu haline gelen bireylerin toplumsal hayatını, ahlâktan beslenen hukuk düzeniyle ideal boyutta tutmaya çalışmışlardır.

Bu bakımdan Gazzâlî'nin “Fakihin bakış açısı, sadece dünya ile sınırlıdır, âhirete uzanmaz. O, dil ile zâhire yansıyan yöne iltifat eder; kalp fakihin yetki alanına dâhil değildir... Âhirette kalbin sırları, nuru ve ihlâsı fayda verecektir ki, bu hususlar fıkıh ilmini ilgilendirmez. Fakihin bu konulara dalması, tıpkı hiç alanı olmadığı halde kelâm ve tıp ilimlerine dalması gibidir... Dolayısıyla onun bu konulara girmesi de öylesine bir değinip geçme

¹⁵⁷ Ahzâb 33/59.

¹⁵⁸ Kudûrî, *age.*, 1/81; Zeyla'î, *age.*, 1/ 139-140 (*inne fartaş-şebağ hâmil*).

¹⁵⁹ Tânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, İstanbul 1984, 2/1015-1016; bkz. Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. 33

¹⁶⁰ Nisâ 4/135; Mâide 5/8; Kasas 28/50; Sâd 38/26

¹⁶¹ Nisâ 4/105; Mâide 5/44-50; A'râf 7/54; Rûm 30/4; Ahzâb 33/36

¹⁶² Bakara 2/36; A'râf 7/24; bkz. Bakara 2/30; Mâide 5/27-31; Şems 91/8

(tetafful) türünden olur.” şeklindeki sözleri¹⁶³ gerçeği yansıtmamaktadır. Birçokları arasından yukarıdaki metinde ancak arzedilen birkaç yaklaşıma ve örnek bile, hukukun arka planını ve esas zeminini oluşturan ahlâkın, fakihler tarafından hangi duyarlılık düzeyinde algılandığına dair yeterince fikir verecektir. Zaten Şâtıbî'nin de (ö. 790/1388) dediği gibi fıkıh, kalbin fiilleri ile zâhirî fiilleri uzlaştıran bir yapıdır. Samimi mümine düşen, işte bu çerçeveyi gönülden benimsemek ve gereğini yapmaktır.¹⁶⁴

Hal böyle olunca, şu iki somut öneriyi de cesaretle dillendirebiliriz:

* Geniş cemaatleri yönlendirme gücüne sahip kanaat önderleri, irşat faaliyetlerinde ritüel kadar hatta ondan daha çok, ahlâka vurgu yapmalı ve mensuplarını ahlâk öncelikli bir dînî hayat yönünde eğitmelidir.¹⁶⁵

* Fetva verme sorumluluğunu taşıyanlar, kararlarını sadece şekli tutarlılığa göre değil, dinin hedeflediği ahlâkî kişiliği geliştirme duyarlılığı ile bütünleşmiş küllî bir tutarlılığa göre vermelidirler.¹⁶⁶ Bir başka ifadeyle müctehit, görevinin sadece şer'î hükmü vermekle sınırlı olduğunu zannet-

¹⁶³ bkz. *İhyâ*, 1/24-26. Gazzâlî'yi rahmetle anarken, ilimlerin tasnif ve değerini ele aldığı yerdeki bu sözleri karşısında şu deyimleri hatırlıyoruz: “*Li külli cevâdin kebbe, ve li külli âlimin hefve*”; “*Lâ ta'demu'l-hasnâu zâmmen*”.

¹⁶⁴ Nûr 24/51-52; Nisâ 4/65

¹⁶⁵ Bu öneri vesilesiyle şu gerçekler hatırlanmalıdır: Kur'an'daki anlatımlara göre, bütün peygamberlerin toplumlarına yaptıkları çağrının iskeletini inanç ve ahlâk ilkeleri oluşturmaktadır; ahkâm onları takip etmektedir. Son Peygamber'in çağrısında da aynı durum hâkimdir. Hz. Peygamber'in yeni bir toplum ve devlet inşa edeceği Medine'ye hicretinden önce Akabe Bey'atleri'nde Medineli muhataplarından istediği hususlar ağırlıklı olarak ahlâkî faziletleri yerine getirmeleri ve kötü davranışlardan uzak kalmalarıdır. Yine onun insanlığa yaptığı son veda uyarısı da her cümlesinde yine erdemli bir hayat vurgusu taşımaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe de salt hukuk (ahkâm) ile ilgili bilginin ikinci planda geldiğini belirtmiştir. bkz. *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 43 (*el-fıkh fi'd-dîn efdal mine'l-fıkh fi'l-ahkâm*).

¹⁶⁶ Ceninin cinsiyetini belirleyebilmenin caiz olduğu (Ezher ve Mısır Müftülüğü'nün verdiği cevaz fetvası için bkz. *el-Alemü'l-İslâmî*, sy. 2023, Mekke 14 Nisan 2008, s. 6) ve taşıyıcı anneliğin belli şartlarla caiz olduğu (Prof. Dr. Orhan Çeker'in fetvası için bkz., <http://e-ilahiyat.com/content/view/697/260/>: 05.10.2008) fetvası ile 1429/2008 Ramazanı'nda verilen “tokluk bantları”nın oruca zarar vermediği fetvası (Prof. Dr. Hayreddin Karaman'ın fetvası için bkz., <http://cumaertesi.zaman.com.tr/?bl=9&hn=5868>: 30.08.2008) burada hatırlanabilir.

meyip hükmünün ve fetvasının ne tür sonuçlara yol açacağını ve ne kadar ahlâkî olduğunu hesaba katmalıdır.¹⁶⁷

¹⁶⁷ bkz. Şâtıbî, age., 4/140-141. Diğer taraftan böyle bir tutum, fetva ve takva ayırımını ortadan kaldıracak, fetvaların takvalı olmasını sağlayacaktır.

Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ

Adem YERİNDE*

Ebu Ubaydah Ma'mar Ibn Al-Muthanna; A Philologist Who Managed to Be Independent In An Strongly Political, Ethnic And Ideological Surroundings

Abu Ubaydah Ma'mar Ibn al-Muthanna is one of the most important and the authoritative early Arabic philologists and scholars of the culture and history of the early Islamic and pre-Islamic Arabs. He has left of a legacy of around 200 books written in all branches of human knowledge. His writings on various religious denominations and sects, such as Kharijites and Shias, and on various ethnic groups such as Persians and Arabs shed significant lights on religious, ethnic and cultural multiplicity and richness of his surroundings.

The biographical sources about Abu Ubaydah described him, in spite of general recognition of his vast learning, as a Kharijite and a strong supporter of the Shu'ubiyah movement, which protested against the idea of the superiority of the Arab race over all others.

In this article we will study and examine within the context of Abu Ubaydah's only philological commentary of *Majaz al-Qur'an*, the accusations and descriptions made in classical and modern biographical sources about his ideological and religious tendencies and biases.

Anahtar Kelimeler: Mecazü'l-Kur'an, Ebu Ubeyde, Filolojik, Haricî, Şuûbîlik

Key Words: Majaz al-Qur'an, Abu Ubaydah, Philological, Kharijite, Shu'ubiyah

İktibas / Citation: Adem Yerinde, "Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ", *Usûl*, 9 (2008/1), 119 - 152.

Giriş

Dilciliğiyle öne çıkan Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, esasen, erken sayılabilecek bir dönemde İslam ilim ve kültür tarihine önemli katkılar yapmış çok yönlü bir bilgidir. Yüz yıllık ömründe edindiği geniş bilgi ve birikimi, muhtelif sahalarda yazdığı 200 kadar eseriyle sonraki nesillere aktarabilmiştir.

Muhtelif alanlarda yazdığı eserleriyle Ebû Ubeyde, gerek Cahiliye dönemine gerekse İslam'ın ilk iki asrına ait Arap kültür ve medeniyetine dair mirasın sonraki asırlara taşınmasında büyük katkı sağladığı gibi, yaşadığı dönemin ve bölgenin dinî, etnik ve kültürel çeşitliliğine de ışık tutmuştur.

Gerek muasırları gerekse muahhar devir biyografi yazarları genellikle eserlerinin içeriğini göz önünde bulundurarak Ebû Ubeyde'nin etnik kökeni, dinî, siyasi ve fikrî eğilimleri hakkında abartılı sayılabilecek bazı nitelermeler ve genellemeler yapmışlardır ki, bir bakıma bunlar, Ebû Ubeyde'nin yaşadığı dönemin ve bölgenin dinî, siyasi ve fikrî ortamını yansıtan değerlendirmeler olarak da görülebilir.

Bu çalışmada Ebû Ubeyde'nin etnik kökeni, kişiliği, yetişmesi, dinî, ahlakî ve ideolojik eğilimleri hakkında eski ve yeni kaynaklarda yazılanlar, onun günümüze ulaşma şansını yakalayan eserlerinin en önemlisi sayılan *Mecazü'l-Kur'an*'ı çerçevesinde değerlendirilecektir. Dikkatli bir okumayla, temelde Kur'an-ı Kerim'de geçen garip kelimelerinin açıklandığı filolojik bir çalışma olan *Mecazü'l-Kur'an*'ın satır aralarından, Ebû Ubeyde'nin dinî, siyasi ve ideolojik yaklaşımları hakkında da ipuçları bulmak mümkün gözükmektedir.

Makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebû Ubeyde'nin hayatı; ailesi, yetişmesi, eğitim durumu, sosyal statüsü, kültür çevresi ve yaşadığı devrin ilmî ve kültürel özellikleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise Ebû Ubeyde'nin dinî, fikrî ve siyâsî eğilimleri hakkında ileri sürülen iddia ve görüşler ele alınıp değerlendirilecektir.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap dili ve Belagati Ana Bilim Dalı (Dr.)

Ebû Ubeyde; Hayatı ve Kişiliği¹

A. Doğumu, Nesebi, Kişiliği ve Vefatı

Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, 110/728 yılında Basra'da doğdu. Babası veya dedesinin İran halkından Yahudi asıllı bir aileye mensup olduğu belirtilir.² Kendisi Kureyş kabilesinin Teym kolunun mevlasıdır (azatlı).³ Bu sebeple etnik kökeni hakkında Yahûdî ya da Farisi olduğu söylene de onun, Basra gibi Arap-İslam kültürünün egemen olduğu sosyo-kültürel bir çevrede yetiştiği kuşkusuzdur.⁴

Basra dışına pek çıkmadığı anlaşılan Ebû Ubeyde'nin birkaç defa Bağdat'ı ziyaret ettiği, Harun Reşid'in özel ilgi ve iltifatlarına mazhar olduğu, saraydaki ilmî ve edebî sohbetlere katıldığı belirtilir.⁵ Bazı kaynaklarda onun Fars ve Dımeşk bölgelerini ziyaret ettiği de kaydedilir.⁶

Kişilik olarak nüktedanlığı ve hazır cevaplılığıyla dikkati çeken Ebû Ubeyde'nin sosyal ilişkilerinde pek empati kuramayan biri olduğu anlaşılmaktadır. Biyografi kaynaklarında onun son derece incitici ve iğneleyici bir

¹ Ebû Ubeyde'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire, ts. s. 543; Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1389/1998, s. 79-81; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdat*, Beyrut ts. XIII, 253; Kemaleddin Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, (thk. İbrahim es-Sâmürâî) Ürdün 3. bsk. 1405/1985, s. 84-90; Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân* (thk. İhsan Abbas) Beyrut 1977, V, 235-243; Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Beyrut 1411/1991, V, 509-514; Abdülbaki b. Abdülmecid el-Yemani, *İşâretü't-ta'yîn ve terâcümü'n-nühât ve'l-lügaviyyîn* (thk. Abdülmecid Diyâb), Riyad 1986, s. 350 vd.; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmî'n-nübelâ* (thk. Şuayb Arnavût v.dğr.), Beyrut 1413, IX, 447; Ahmed b. Muhammed ed-Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 30; Abbas el-Kimmî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1983, I, 118-120; Carl Brokelman, GAL Sup. Leiden-E.J. Brill 1997, I, 162. Fikri Zeki el-Cezzâr, *Medahilü'l-müellifîn ve'l-A'lâm el-Arab hattâ Âm 1215h./1800m.*, III, 1572-1574, Riyad 1994; H. A. R. Gibb, "Ebû 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannâ" *EL*, 1970, I, 158; Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 551.

² Geniş bilgi için bkz. Tahâ el-, "Ebû Ubeyde" *el-Kitâbü'l-Mısri*, yıl. 1/6, Kahire 1994, s. 277-278. Ayrıca bkz. Tülücü, a.g.m., s. 551.

³ Bkz. Hind Şelebî, "et-Teymî Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ", *Mevsûatü a'lâmî'l-ulemâ ve'l-üdebâi'l-Arabî'l-Müslimîn*, IV, 771, Beyrut 1425/2005.

⁴ Tahâ el-Hâcîrî, a.g.e., s. 281.

⁵ Krş. Ebû'l-Kasım ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulema* (nşr. Abdüsselam M. Harun), Kahire 1403/1983, s. 42, 108, 147, 255.

⁶ Muhammed b. Halid el-Fazıl, "Mecâzü'l-Kur'ân li Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ: arzân ve dirâseten" *ed-Dir'iyye*, yıl 1, sayı, 1 Muharrem 1419-Mayıs 1998, Riyad, s. 240.

dile sahip olduğu; adeta karakterinin bir parçası haline gelmiş istihza, hiciv ve eleştirileri sebebiyle kimsenin kendisiyle muhatap olmak istemediği, ayrıca genellikle pis ve perişan bir vaziyette dolaştığı, bu yüzden sayısız öğrencisi bulunmasına rağmen hayatta tek bir dostu bile olmadığı; hatta cenazesine kimsenin katılmadığı belirtilir. En kötüsü de, kendisini lutilikle itham eden Ebû Nüvâs gibi bazı muziplerin Ebû Ubeyde'yi dini ve ahlakî yönden de töhmet altında bırakmış olmasıdır.⁷ Ancak bu töhmet, Ebû Ubeyde'nin sonraki dönem dilciler ve müfessirler üzerindeki etkisi ve hadis eleştirmenlerinin olumlu değerlendirmesiyle bağdaşmamaktadır.

Ebû Ubeyde, Halife Me'mûn zamanında yine doğum yeri olan Basra'da vefat etmiştir (ö. 207-213/822-828).⁸

B. Hocaları ve İlmî Kişiliği

Muhtelif alanlara dair 200 kadar eser yazan Ebû Ubeyde, Arap dili ve edebiyatı, Arap-İslam kültürü, İran kültürü, tefsir, hadis, siyer, fıkıh⁹, coğrafya, biyografi, zooloji, jeneoloji (ensâb) gibi muhtelif dinî ve beşerî ilmin alanına giren birbirinden bağımsız konularla ilgilenmiş çok yönlü ve üretken bir şahsiyettir.

Ebû Ubeyde, Basra dil ekolünün kurucusu ve önde gelen dilcilerden olan ünlü kırâat bilgini Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/770), öğrencisi Halil b. Ahmet (ö. 175/792) ve Yunus b. Habib (ö. 182/798) gibi otoritelerin rahle-i tedrisinde yetişmiş¹⁰, zamanla Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve Esmâ'i'nin (ö. 216/830) yanı sıra dönemin lugat, şiir ve ulum-i Arabiyedeki üç otoritesinden biri olmuştur.¹¹ Bu sebeple Ebû Ubeyde'nin, Kur'ân ve

⁷ Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 240; Şelebî, a.g.m., IV, 766; Muvaffak es-Serrâc, "Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ menhecühü ve mezhebühü fi Mecâzi'l-Kur'ân" *et-Türâsü'l-Arabî*, sayı.18, 1405/1985 Dımeşk, s. 43.

⁸ Tülücü, a.g.m., s. 551; krş. Şelebî, a.g.m., IV, 765.

⁹ Zehebî, her ne kadar Ebû Ubeyde'nin hadis ehli olmadığını söylese de son dönemlerde yapılan bazı araştırmalar onun müsned hadisler de rivayet ettiğini ortaya koymuştur. Zehebî'nin bu değerlendirmesi, fazla rivayeti bulunmadığından hadis sahasında meşhur olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Geniş bilgi için bkz. Hasan Ahmed Hüseyin el-Cevârî, *el-Ârâü'l-fıkhiyye li Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ*, Beyrut 1421/2006, s. 24-30.

¹⁰ Ebû Ubeyde'nin kırâat, şiir ve garipte asıl hocaları Ebû Amr b. Alâ ile kırk yıl birlikte bulunduğunu söylediği Yunus b. Habib'tir. Bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (thk. Rıza Teceddüd), Tahran ts. s. 37.

¹¹ Şelebî, a.g.m., IV, 765.

Sünnet gibi bazı dinî ilimlerde yetersiz olduğu belirtirse de, Arap dili ve edebiyatında tartışmasız yetkin bir filolog ve saygı duyulan bir edebiyatçı olduğunda kuşku yoktur.¹²

Kendisi de Ebû Ubeyd Kasım b. Selam (ö.224/838), Ebû Ömer el-Cermî (ö.225/839), Ali b. Muğire el-Esrem (ö. 230/845), Ebû Hatim es-Sicistânî (ö. 248/862), İbn Hişam (ö. 218/833, ünlü *Siret* müellifi), Ebû Nüvas (ö. 198/813), Cahiz (ö. 255/869), Ömer b. Şebbe (ö. 262/876) gibi dönemin Arap dili ve edebiyatına yön veren meşhur dilci ve ediplerin yetişmesini sağlamıştır.¹³

Eyyâmü'l-Arab, ensab ve ahbar alanlarıyla da ilgilenen Ebû Ubeyde, aynı zamanda güvenilir bir ravi ve birikimli bir tarihçidir.¹⁴ Bu yönüyle bir-

¹² Çağdaşları, Ebû Ubeyde'nin nahiv (gramer) bilgisinin eksik olduğunu söylese de eserleri üzerine yapılan mukayeseli çalışmalar bu yöndeki eleştirilerin pek haklı olmadığını ortaya koymuştur. Geniş bilgi için bkz. Musa b. Mustafa, "Nahvü Ebî Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ" *Mecelletü'd-dirâsâti'l-lügaviyye*, cilt 6, sayı 3 (1425/2004), s. 29-71.

¹³ Bkz. Taha el-el-, a.g.m., s. 276.

¹⁴ Ebû Ubeyde'nin hadisçiliğine yönelik bazı eleştiriler bulunsa da onun rivayette güvenilirliği konusunda hadis münekkitlerinin müttefik olduğu söylenebilir. Zira hadis münekkitleri Ebû Ubeyde'nin güvenilirliğine gölge düşürecek bir tenkitte bulunmamışlardır. Bkz. Abdurrahman b. Ebî Hatim Muhammed b. İdris et-Temîmî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1271/1952, VIII, 159; Ebû Hatim Muhammed b. Hibban et-Temîmî, *es-Sikât* (thk. Seyyid Şerefüddin Ahmed), Darü'l-fıkr, 1375/1975, IX, 196; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Beyrut Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, I, 371; a.mlf., *el-Muğni fi'z-zuafâ* (thk. Nureddin İtir), ts. II, 671.; a.mlf., *Mizanü'l-İ'tidal fi nakdi'r-ricâl* (Ali Muhammed Muavvid vd.), Beyrut 1995, VI, 483. Ayrıca ayrıntılı değerlendirme için bkz. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1404/1984, X, 221; Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, Delhi 2009, s. 82.

Birçok kaynakta zikredildiğine göre Ebû Ubeyde hakkında söylenen en iğrenç iddia, onun lûtî olduğudur. Bu söylentiye, aynı zamanda öğrencisi olan ünlü şair Ebû Nüvas'ın şu şiirinin sebep olduğu anlaşılmaktadır:

Tanrı rahmet eylesin Lût'a ve kavmine

Allah için "âmin" de ey Ebû Ubeyde!

Bence sen de onların kalıntısının, kuşkusuz

Ergen olduğundan beri, şimdi yetmişini aşmış olsan da (bkz. Zehebî, *Siyer*, IX, 4)

Bazı kaynaklarda bu tür eğilimleri sebebiyle hiçbir hâkimin Ebû Ubeyde'nin şahitliğini kabul etmediği bilgisine de yer verilir (Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 241 vd.)

Kuşkusuz bu itham, Ebû Ubeyde hakkında güvenilir hadis münekkitleri, müfessirler ve ünlü dilcilerin hüsnü şahadetleriyle bağdaşmadığı gibi bizzat Ebû Nüvas'ın değişik mü-nasebetlerle Ebû Ubeyde hakkında söylediği övücü sözleriyle de uyumsuzdur. Zira, böyle bir töhmet onun güvenilirliğini kaybetmesi için yeter sebepti. Oysaki yukarıda işaret edilen kaynaklarda nakledildiğine göre, öğrencisi ve aynı zamanda muteber bir hadis

çok kültür alanı ve sosyal grupla ilgilenmiş, elde ettiği bilgi ve birikimi kitaplaştırarak sonraki nesillerin istifadesine sunmuştur.¹⁵ Arap şiirindeki selefleri Hammad b. Zeyd (ö. 179/795), İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819) ve Halef el-Ahmer'in (ö. 180/796) tersine, Ebû Ubeyde'nin Cahiliye dönemi ve İslamiyet'in ilk iki asrına ait dil, şiir, ensab ve örfle ilgili rivayetlerinin güvenilirliği konusunda kimse kuşku duymamıştır.¹⁶ Kendisine duyulan bu güven sebebiyledir ki zikredilen dönemlere ait şiir, eyyam ve ahbarın büyük bir kısmı onun çalışmaları sayesinde intikal etmiştir.¹⁷

Ünlü Mutezile bilgini ve Arap edebiyatçısı Cahiz: "Yeryüzünde ilimleri Ma'mer'den daha iyi bilen ne bir Haricî ne de Cemâî (Sünnî) vardır"¹⁸ derken Ebû Ubeyde'nin ulûm-i Arabiyyede ulaştığı ilmi seviyeye işaret ediyordu. Ebû'l-Abbas el-Müberrid'e (ö. 286/899) göre de Ebû Ubeyde şiir, garib kelimeler, ahbar ve ensab sahasında muteber bir bilgindi.¹⁹ Şair Ebû Nüvâs da edasının mükemmelliğine işaretlerle Esmâ'i'yi kafese tıkanmış bülbüle, ilminin genişliğine işaretlerle Ebû Ubeyde'yi de ilme abanmış deriye benzetmiştir.²⁰

Özellikle dil, kültür ve tarih bilgisinin genişliğine rağmen bazı biyografi kaynaklarında, Ebû Ubeyde'nin dili iyi kullanmadığı, mesela düzgün şiir okuyamadığı ve meramını düzgün ifade edemediği, ayrıca daha evvel de

münekkidi olan Ali b. Medîni, ayrıca Yahya b. Ma'in ve Dârekutnî gibi hadis münekkitleri, onu, güvenilir bir ravi olarak tanıtır.

Öyle anlaşılıyor ki Ebû Ubeyde'ye yönelik bu itham, kişisel yaşantısı İslamî değerlerle pek bağdaşmayan; içki ve süflü zevklere düşkünlüğüyle bilinen, dinî değerleri pek umursamayan ve her türlü sapık ilişkide bulunduğu söylenen, maddî zevklere düşkünlüğü sebebiyle şiddetle eleştirilen ve belki ıslah olur düşüncesiyle devrin yöneticileri tarafından defalarca hapsedilen hicivci şair Ebû Nüvas'ın bir muzipliğidir. Aksi takdirde böyle bir isnat Ebû Ubeyde'nin tefsir, hadis ve dil gibi disiplinlerde etkisiz kalması ve rivayetlerine itibar edilmemesi için yeter sebep olurdu.

¹⁵ Faruqi, a.g.e., s. 80.

¹⁶ Mârûn Abbûd, *Edebü'l-Arab*, Beyrut 1960, s. 230-231.

¹⁷ Bkz. Tülücü, a.g.m., XXVII, 551. krş. Wilferd Madelung, "Abû Ubayda Ma'mar B. Al-Muthanna As A Historian" *Journal of Islamic Studies*, 3:1 (1992) pp.47-56; Abdülaziz Salim, *et-Tarih ve'l-Müerrihüne'l-Arab*, Mısır 1967, s. 50-51; Faruqi, a.g.e., s. 80-82; Abdülaziz ed-Dûri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (trc. Lawrence Conrad), Princeton: Princeton University, 1983. XXII, 55-57.

¹⁸ Cahiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (thk. Fevzi Atvî), Beyrut ts. I, 183.

¹⁹ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 85.

²⁰ İbn Hallikân, a.g.e., s. 237.

işaret edildiği gibi, Kur'ân, Sünnet ve fıkah bilgisinin zayıf olduğu, hatta Kur'ân'ı ezberden düzgün okuyamadığı kaydedilir.²¹

C. Dönemin Dinî ve Siyasî Akımları

Ebû Ubeyde Emevîlerin son dönemleri (110-132) ile Abbasilerin ilk devirlerine; yani hicri ikinci asrın ikinci çeyreğinden üçüncü asrın başlarına kadarki döneme tanıklık etmiştir.

İslam'da ilk dinî ve siyasî ayrılıkların, imamet (devlet başkanlığı) meselesi üzerindeki tartışmalarla başladığı bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir'in halifelik (imâmet) makamına seçilmesiyle neticelen hilafet müzakereleri, Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci döneminden sonra başlayan ve halifenin öldürülmesine kadar varan sosyal ve siyasal karışıklıklar, Hz. Osman'ın öldürülmesinin yol açtığı Cemel Vakası (36/656), Siffin Savaşı (37/657) ve Tahkim olayı, İslam toplumunun, birlik ve bütünlüğünü tehlikeye atmıştır. Müteakip dönemlerde, yaşanan bu olayların dindeki yerini tespit çabaları; iman, küfür, şirk, günah kavramları, Allah'ın birliği ve sıfatlarının mahiyeti, kaza-kader, insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu vb. gibi meseleler etrafında yoğun kelimî tartışmalar yaşanmış, Müslümanlar arasında keskin yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar, zamanla fikrî ve itikadî ayrılıklara dönüşerek ana gövdeyi temsil eden Ehl-i Sünnet dışında, Şia, Havaric, Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie, Mücessime ve hicrî II. asrın başlarından itibaren de Mutezile adıyla bir takım dinî ve siyasî gruplaşmaların teşekkülüne yol açmıştır.²²

Ayrıca, Ömer b. Abdülaziz dönemi istisna edilirse, Emevîlerin genellikle Arap asabiyetini ön plana çıkararak bazı uygulamalarında "mevalî" denilen Arap olmayan unsurlara karşı ayrımcılık yapmaları²³, özellikle mevâlî eliyle yürütülen ilmî ve kültürel faaliyetlere kayıtsız kalmaları, bu gurubun içinden pek çok kimsenin halklar arasında eşitliliği ve sosyal adaleti savunan

²¹ Zehebi, *Siyer*, IX, 372.

²² Dinî ve siyasî amillerin mezheplerin çıkışındaki rolü için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 11. bsk. İstanbul 2001, s. 7 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi/İstanbul, 5. bsk. ts. s. 20 vd.; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-akli fi't-tefsir; dirâse fi kadîyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1983, ss. 11-42.

²³ İsmail Yiğit, "Mevâlî" *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 424-426; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasîler" *DİA*, İstanbul 1988, I, 31.

Hariciler'e katılmasına, yine bu grup içinden Arapçılık karşıtı "Şuûbiyye" hareketinin ortaya çıkıp yayılmasına zemin hazırlamıştır.

Özellikle Horasanlı unsurların desteğiyle iktidara gelen Abbasiler, ortaya çıkarken dile getirdikleri "Raşit halifeler devrini ihya" sloganını hayata geçirme gayreti içine girmişler, toplumdaki yabancı unsurlara yönelik ayrımcılık uygulamalarına son vermişler, ilme ve âlimlere saygı duyup destek olmuşlar, yabancı kültürlerle ait ilmî ve felsefi mirasın İslam dünyasına kazandırılması için yoğun bir tercüme faaliyeti başlatmışlar. Bununla beraber, başlangıçta halklar arasında eşitlik ve sosyal adalet gibi masum söylemlerle ortaya çıkan Şuûbiyye eğilimlerinin, bu dönemde yoğunlaşan Araplara yönelik menfi tavır ve söylemlerin de etkisiyle giderek tam bir Arap düşmanlığına dönüşmesine engel olamamışlardır.²⁴

Bu dönemde yabancı kültürlerle ait felsefi ve ilmî mirasın tercüme edilmesinin de etkisiyle Mu'tezile²⁵, Şi'a ve Hariciler gibi dinî ve siyâsî fırkaların faaliyetleri yoğunlaşmış; her fırka sistemini oluşturma yolunda ciddi zihinsel çabalar göstermiştir. Hicri ikinci asrın sonlarından itibaren artık mezhep taassubu ve fırkacılık düşüncesinin hem halk tabakaları hem de ilmî çevrelerde iyice yerleştiği; önceleri birbirleriyle sıkı münasebet içinde olan ve ilmî alış verişlerini sürdüren çevrelerin, artık kendi mezhep düşüncelerini savunmak için eserler kaleme almaya başladığı görülmektedir.

Hint/Sind, İran, Asya ve Afrika kökenli unsurları barındıran, farklı din, kültür ve medeniyetlerin buluşma noktası olan Basra, hicri ikinci asır ortalarından itibaren ilmî, fikrî ve edebî hayatın baş döndürücü biçimde canlandığı; ilmî ve edebî münazaraların yoğunlaştığı dini bilimlerin yanında felsefi ve tabii ilimlerin de hızla geliştiği önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmişti.²⁶

²⁴ Yiğit, a.g.m., s. 426.

²⁵ Hicri II. asrın başlarında Basra'da Vasil b. Ata tarafında kurulan Mutezile'nin inan sistemi yine aynı asırdaki temsilcilerinden Ebû'l-Hüzeyl Allâf'ın (135-231h.) *el-Usûlü'l-hamse*'siyle tamamlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *DİA*, İstanbul 2006, XXX, 393 vd.; İmad İsmail en-Naimî, "Neş'etü ilmi'l-kelem ve tatavvuruhü fi'l-Basra" *Mevsûatü'l-Basra'l-hadâriyye*, Basra 1990, s. 87 vd.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. *Mevsûatü'l-Basra el-Hadâriyye: el-Mevsûatü'l-fikriyye*, Basra: Câmîatü'l-Basra el-Merkezü's-sekâfi 1990; Abdullah Bakır "Basra" *DİA*, İstanbul 1992, V, 110 vd.

İslam dünyasında sosyal çalkantıların yaşandığı ilk dönemlerdeki siyasî, fikrî ve dinî ayrılıkların firkalaşmaya dönüşerek sistemleştiği Emevîlerin son dönemleri ile (h. 110-132) Abbasilerin ilim ve kültür bakımından en parlak dönemlerine (h. 132-210) tanıklık eden Ebû Ubeyde, o geniş bilgi ve kültür birikimiyle elbette ki Basra ve civarında faaliyet gösteren dinî ve siyasî hareketleri görmezlikten gelemez, ilmî ve edebî çevrelerinde yapılan fikrî ve edebî münazaraların dışında kalamazdı. Her bilgin gibi Ebû Ubeyde'nin de etrafında yaşanan ilmî ve fikrî tartışmalara fiilen ya da fikren iştirak etmesi, gündemdeki konulara ilişkin tercihlerde bulunması, görüş ve düşüncelerini yansıtan bir takım söylem ve eğilimler edinmesi son derece tabiidir.

Kaynaklarda başta dil, tarih ve edebiyat olmak üzere pek çok kültür alanıyla ilgilenen, bunu doğal bir sonucu olarak muhtelif kültür ve düşünce çevreleriyle temas kurmak zorunda kalan Ebû Ubeyde'nin, dönemin etkin olan dinî ve siyasî akımların tesirinde kalıp ana çizgiyi temsil eden Sünnî anlayışın dışında bir takım eğilimleri benimsediği yönünde iddialar kaydedilmiştir. Bu iddiaların geçerlilik payı nedir? Ebû Ubeyde'nin dönemin dinî ve siyasî eğilimlerinden etkilenmesi, herhangi bir eğilimi körü körüne taklit ve müdafaa etmek anlamına mı gelmektedir? Yoksa bu, bilgi, akıl ve hür iradenin rehberliğinde yapılan bir tercih midir? Bundan sonraki bölümde bu soruların cevabını vermeye çalışacağız.

II. Ebû Ubeyde'nin Dinî ve Siyasî Eğilimlerine İlişkin İddialar ve Değerlendirmesi

Ebû Ubeyde'nin dinî, fikrî ve siyasî düşünceleriyle ilgili olarak muhtelif kaynaklarda, ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, onun Haricî, Mutezilî ve/veya Şuûbî (Arap karşıtı ırkçı) eğilimlere sahip olduğu ileri sürülmüştür.

Emevîlerin son dönemlerinden itibaren idarecilerin aldığı sert tedbirler sonucunda Haricîlerin siyasî faaliyetlerinde ciddi bir gerilemenin olduğunu söylemek mümkün görünse de genel olarak zikri geçen bu üç akımın, Ebû Ubeyde'nin yaşadığı hicrî II. asırda faaliyetlerini bir şekilde sürdürdüğü; mensuplarının ilmî, siyasî ve içtimaî çevrelerde etkin faaliyetler yürüttükleri bir gerçektir. Ancak Ebû Ubeyde'nin bu akımlarla ilişkisinin mahiyeti

konusunda biyografi kaynaklarında bir takım genellemeler dışında açıklayıcı bilgiler bulunmamaktadır. Eserlerinin çoğu günümüze kadar ulaşmadığından, onun fikrî eğilimleriyle ilgili ileri sürülen bu iddialara kaynaklık eden eserlerinde yer alan görüşlerine muttali olmak da mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple biz burada, çok yönlü bir bilgin olan Ebû Ubeyde'nin dinî ve fikrî eğilimleri hakkındaki bu iddiaları, kendisine aidiyetinde en ufak bir kuşku bulunmayan şaheseri niteliğindeki *Mecâzü'l-Kur'ân*'ına yansıttığı görüş ve düşünceleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

A. Haricî Olduğu İddiası

Ebû Ubeyde hakkında en sık dile getirilen iddia, onun Haricî olduğu; Haricîlerin de Sufriyye²⁷ veya İbaziyye²⁸ koluna mensup bulunduğu iddiasıdır. Bu konuda öğrencisi Ebû Hatim es-Sicistanî'den “Benim Sicistan Haricîlerinden olduğumu sanır, saygı gösterirdi” sözü nakledilir.²⁹ Yine öğrencileri arasında ismi geçen Câhiz, onun Haricîlerin Sufriyye koluna mensup olduğunu söyler.³⁰ Ebû Ubeyde hakkındaki bu değerlendirmeler, sonraki müelliflerce de aynen sürdürülür.³¹ Ayrıca, Yemâme ve Bahreyn Haricîleri ile ilgili eserleri³² de Ebû Ubeyde'nin Haricî eğilimler taşıdığına delil olarak gösterilir.

Biyografi kaynaklarında Ebû Ubeyde'nin genellikle mutlak olarak Haricî görüşleri savunduğu ifade edilirken, mezhepler tarihine dair bazı kaynaklarda onun Haricîlerin Sufriyye veya İbaziyye koluna mensup olduğu belirtilir. Bunun dışında tarihi kaynaklarda, Ebû Ubeyde'nin Haricîliğinin keyfiyeti hakkında açıklayıcı bilgiler bulunmamaktadır. Bu yüzden Ebû Ubeyde'nin Haricîliğinin mahiyeti hakkında tatmin edici bir sonuca ulaşabilmek için mezhepler tarihine dair eserlere yansıdığı şekliyle Haricî fırka-

²⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut 1416/1996, III, 402.

²⁸ Yakut, *Mucemü'l-üdebâ*, V, 510.

²⁹ Zehebî, *Siyer*, IX, 447.

³⁰ Bk. *el-Hayevân*, III, 402.

³¹ Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 543; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Hellmut Ritter), Beyrut ts. s. 120.

³² Sabri Türkmen, *Ebû Ubeyde ve Eseri "Mecâzü'l-Ku'ân"ın Dil Özellikleri* (Basılmamış doktora tezi), Selçuk Ün.Sos.Bil.Ens. Konya 2000, s. 38.

ların ortak görüşleri ve temel yöntemleri ile bunlardan özellikle Sufriyye ve İbaziyye'nin mümeyyiz vasıflarını göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

Hakem olayıyla birlikte meşru otoriteye başkaldıran, isyancı bir hareket olarak ortaya çıkan Haricîler, iman tanımları (tasdik, ikrar ve amel), imamet anlayışları, büyük günah işleyeninin durumu (tekfir) ve tahkimi onaylayanlara bakışlarında (tekfir) ortak görüşleri savunurlar. Ayrıca Kur'an'ın mahlûkiyetini savunurlar.³³ Bu ortak görüşleriyle Ehl-i Sünnet'ten ayrılan Haricîlerin en büyük fırkasını teşkil eden Ezarika, uygulamayla ilgili emirleri yerine getirmeyen, yasaklardan kaçınmayan herkesi kâfir ve müşrik kabul eder, hatta daha da ileri giderek Haricî olmayan herkesi kâfir ve düşman ilan edip kendilerinden olmayan Müslümanların kadınlarını ve çocuklarını esir almayı veya öldürmeyi caiz görür.³⁴

Yine, Kur'an'ı yüceltme ve dinde sadece onu esas alma düşüncelerinin bir uzantısı olarak recm ve mestler üzerine meshi reddetme, her türlü hırsızlık için el kesme haddini omuzdan tatbik etme, hayız gören kadınlara namaz ve orucu farz görme gibi bazı uygulamalarıyla da Ehl-i sünnet'ten ayrılırlar.³⁵

Haricîlerin en önemli siyasi görüşleri ise adalet ilkesi ile bu ilkeyi uygulayacak olan Halifelik makamına dairdir. Onlara göre Halifelik makamına seçilecek kişide Arap olma gibi şartlar ileri sürmek geçerli değildir. Âdil, âlim ve zahid olması şartıyla köle ya da hür her Müslüman bu makama seçilebilir. Doğrudan ayrıldığı zaman azledilir ya da öldürülür. Bu anlayışlarına göre Haricîler, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in halifeliklerinin tamamını, Hz. Osman'ın Halifeliğinin ilk altı yılını ve Hz. Ali'nin tahkime kadarki halifelik dönemini meşru görürler.³⁶

Haricîlerin en ılımlı kollarından Sufriyye, muhaliflerinin kadınlarının ve çocuklarının öldürülmesini³⁷, İbaziyye ise gizlice öldürülmelerini caiz gör-

mez.³⁸ İbaziyye ve Sufriyye kendileriyle aynı itikadı paylaştıkları halde meşru olmayan idareye karşı savaşımayanları (kaade) tekfir etmezler. Ayrıca evli zaniler için recm cezasını da kabul ederler.³⁹

Emevîlerin ilk dönemlerinde çeşitli isyan hareketlerine kalkışarak siyasi varlıklarını güçlü biçimde hissettiren Haricîler, Emevîlerin son dönemleri ile Abbasîlerin ilk dönemlerinde ufak çaplı isyan hareketlerine girişmişlerse de yöneticiler tarafından alınan sert tedbirler sebebiyle sonraki dönemlerde İbaziyye dışında hiçbir Haricî fırkası varlık gösterememiştir.⁴⁰ Haricîlerin en ılımlı fırkasını teşkil eden İbaziyye, Haricîlerin temel siyasî görüşlerini (imamet anlayışı) benimsemekle birlikte katı ve sert anlayışından vazgeçip siyasî otoritelerle ılımlı ilişkiler kurması, muhaliflerine karşı daha müsamahakâr davranması, ilme önem verip farklı fikirlere hoşgörü ve müsama-halı davranması sebebiyle günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.⁴¹

Haricîlerin tefsir yöntemleri hakkında da, ortaya çıktıkları ilk yıllara kadar gidildiğinde şunlar söylenebilir: Genellikle bedevî Arap kabilelerinden teşekkül etmeleri sebebiyle Haricî fırkaları, tabiatlarındaki sertlik eğilimlerinin bir yansıması olarak Kur'an âyetlerini lafızca-zahirî bir anlayışla yorumlarlar. Dini nasları yorumlarken istedikleri esnekliği yakalayabilmek, böylece sert ve hoşgörüsüz fitrî eğilimlerine temel oluşturabilmek için tefsirde Sünnet'i dikkate almazlar. Kur'an'ın beyanı hükmünde olan Sünneti terk ederek sığ bir şekilde âyetlerin zahirine sarılırlar. Bu yöntemle benimzedikleri kuralların tatbikinde de son derece sert ve acımasız davranırlar.⁴²

Haricîlerin din yorumları hakkında yapılan bu ve benzer tasvirlerin daha ziyade ilk dönemlerdeki isyanları ve terörist eylemleriyle dikkati çeken aşırı kollarıyla ilgili olduğunu, gerek siyasi otoriteye gerekse muhaliflerine karşı ılımlı ve hoşgörülü yaklaşımlarıyla dikkati çeken İbazileri ise bundan istisna etmek gerektiğini belirtmeliyiz. Ayrıca mevcut kaynaklarına bakıldı-

³³ Ahmed Muayta, *el-İslamü'l-Havâricî*, Dımeşk 2006, s. 22-25.

³⁴ Bkz. Ethem Ruhî Fiğlalı, "Hariciler" *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 173.

³⁵ bkz. Adem Yerinde, *Ahkam Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, MÜSBE, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1997, s. 113-116.

³⁶ Bkz. Fiğlalı, a.g.m., s. 172.

³⁷ Bkz. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhî Fiğlalı), Ankara 2001, s. 65.

³⁸ Bağdâdî, a.g.e., s. 74.)

³⁹ Bkz. Muayta, *el-İslamü'l-Havâricî*, s. 27; İsmail Albayrak "İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme" *Usul*, sayı 4, s. 7-38. Sakarya.

⁴⁰ Fiğlalı, "Hariciler" s. 172.

⁴¹ İbaziyyenin dinî ve siyasî görüşleri için bk. Ethem Ruhî Fiğlalı, "İbaziyye" *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 256-261.

⁴² Haricîlerin din yorumlarındaki usul ve yöntemleri hakkında geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslamiyat Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 4(2001), 15-36.

ğında, İbâzîlerin hem tefsir yöntemleri hem de temel fikhî görüşleri bakımından Ehl-i Sünnet'ten pek farklı düşünmediği söylenebilir.⁴³

Biz burada önce Haricîliğin temel dinî ve siyasî görüşleri ve yorum yöntemlerini dikkate alarak Ebû Ubeyde'nin Haricîliğini tartışacağız. Ardından onun Haricîlerin Sufriyye veya İbaziyye koluna mensubiyeti ile ilgili bir değerlendirme yapacağız.

Herşeyden önce şunu belirtelim ki, Ebû Ubeyde'nin, şaheseri niteliğindeki *Mecâzü'l-Kur'ân*'ına yansıttığı görüş ve düşüncelerinin, yukarıda çizilen Haricî portresiyle uyuşması mümkün gözükmemektedir. Bu konuyla ilgili tespitlerimiz kısaca şöyledir:

1. Ebû Ubeyde'nin Mecaz Kavramını Kullanımı Bağlamında Haricîlerle Mukayesesi

Herşeyden önce şunu ifade edlim ki, edebî bir incelik ve zarıflığa işaret eden mecaz tabirinin, kaba ve sert tabiatlı Haricîlik zihniyetinde yeri olmaz.

Ebû Ubeyde, Kur'ân çalışmalarında mecaz tabirini ilk defa kullanan alim olması⁴⁴ ve filolojik yorumlarında mecazî vurgularıyla dikkati çekmektedir. O, her ne kadar mecazî Câhiz'le kavramsal bir çerçeveye oturan, İbn Kuteybe'yle billurlaşan⁴⁵ “Sözün bir karine veya alaka dolayısıyla hakiki/sözlük anlamı dışında bir manada kullanılması” anlamını ifade eden teknik manasıyla kullanmasa da⁴⁶ ona göre mecaz, hem kelimenin etimolojik, morfolojik ve sentaks özelliklerini hem de ihtisar, izmar, hazif, tekrar, te'kit, istiâre, teşbih, temsil, teşhis ve teşhis/intâk, kinâye, takdim ve te'hir vb. gibi edebî sanatları, kısaca Arap dilinin her türlü kullanım özellikleri,

üslup ve ifade çeşitlerini içine alan, ayrıca filolojik izahları da kapsayacak şekilde tefsir ve te'vil anlamını içeren geniş bir kapsama sahiptir.⁴⁷

İleride Mu'tezilî olduğu yöndeki iddianın ele alındığı bahiste de geniş biçimde ele alınacağı gibi, Ebû Ubeyde, dilin kullanım özelliklerinden istifade ederek müteşabih âyetleri yorumlar, eserine mecaz ismini verip mecaz-ı akli, mecaz-ı mürsel, istiâre, teşbih, temsil, kinâye, icâz, idnab, hazf, takdim ve te'hir gibi pek çok mecazî kullanım ve ifade çeşidini örnekleriyle izah eder. Hatta onun *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, bazı çağdaş araştırmacılara göre, Arap belagatinin sistemleşme yolunda attığı adımların ilk örneğini temsil eder.⁴⁸ Kur'ân'ın filolojik yorumlarına dair kaleme aldığı esertine “Mecaz” ismini veren Ebû Ubeyde gibi dilin bütün sanatsal inceliklerine vakıf edebî bir şahsiyet için, ciddi gerekçeler gösterilmeden yapılan ve nasların zahiri anlamlarının esas alınıp tefsir ve tevilden uzak durulan Haricîlik nitelemesi pek doğru olmasa gerektir.

2. Yorum Yöntemi Bakımından Haricîlerle Mukayesesi

Çoğunluğu, derin ilmî ve akli teviller yapabilecek idrak ve melekedeki yoksun bedevî Arap kabilelerinden oluşan, dinî düşüncelerini genellikle sertlik temayülü içinde nasların zahirine dayandıran Haricîlerin bu lafızcî-zâhirî yorum yöntemlerinin aksine Ebû Ubeyde, Arap dili ve grameri, zengin üslup çeşitleri ve henüz tebellür etmeye başlayan edebî sanatları filolojik yorumlarında ustaca kullanır. Bölgedeki Arap kabilelerinden öğrendiği zengin lügat bilgisi sayesinde, âyetleri henüz gelişip sistemlerini kurma aşamasında bulunan Basra ve Kufe dil okullarının kurallarına bağlı kalmaksızın daha serbest bir anlayışla tahlil ve tefsir eder⁴⁹, Arap dilindeki geniş birikimi, dil zevki ve özgür akli melekesine dayanarak içtihat ve kıyas-

⁴³ Müfessirlerin Haricîlik algılamasının değerlendirilmesi için bk. Albayrak, a.g.m.

⁴⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî, *Dekaikü't-tefsir* (thk. Muhammed Seyyid) Dimeşk 1404, II, 189.

⁴⁵ Türkmen, a.g.t., s.74. Ayrıca bkz. Mahmoud M. Ayoub, “Literary Exegesis of the Qur'an: The Case of al-Sharif al-Radi”, *Literary Structure of Religious Meaning in the Qur'an*, Curzon 2000, s. 296.

⁴⁶ Ebû Ubeyde terim anlamına uygun düşen mecazî yorumlar da yapar. Mesela “ölüden diriyi çıkarırız” (Al-i İmran 3/27) âyetinde geçen ölü ile diri lafzından maksadı “temiz ile pis, Müslüman ile kafir” olarak yorumlar. Bkz. *Mecâz*, I, 90. ayrıca bkz. *Mecâz*, I, 336.

⁴⁷ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 116; krş. Abdüsettar Hamid, a.g.m., s. 32. Kur'ân çalışmalarında teknik anlamda mecazî ilk kullanan kişi ise *Talhisü'l-beyan fi Mecâzü'l-Kur'ân*'ında Şerif er-Radî olmuştur. Bkz. Mahmoud M. Ayoub, a.g.m., s. 296. Ebû Ubeyde'ye göre Mecâz kavramı için ayrıca bkz. Nasr Ebû Zeyd, a.g.e., s. 99-102; Muhammed Fazıl, a.g.m., s. 263-265; Kamal Abu-Deeb, a.g.m., ss.311-316.

⁴⁸ Muhammed el-Hacevî, “Mecâzü'l-Kur'ân li Ebû Ubeyde” *Afâkî's-sekâfeti ve't-türâs*, VIII (1415/1995) s. 87; Hasan Abbas Nasrullah, “vilâdetü ulûmî'l-belâğa”, *el-Fikrû'l-Arabî*, XLVII (1987) s. 139; krş. Kusay Salim Ulvan, “ed-Dirasâtü'l-belâğîyye fi'l-Basra” *Mevsûatü'l-Basra'l-hadâriyye*, Bağdat 1989, s. 320; Muvaffak es-Serrâc, a.g.m., s. 39-40;

⁴⁹ Sezgin, Mukaddime, s. 19; Muvaffak es-Serrâc, a.g.m., s. 35.

la⁵⁰ dili en geniş biçimde kullanmaya çalışır.⁵¹ Bununla beraber manayı anlamaya yardımcı olacağı düşüncesiyle çok kere sarf (morfoloji), nahiv (sentaks) ve iştikak (etimoloji) kurallarını da dikkate alır.

Ebû Ubeyde'nin filolojik yorumlarındaki kendine mahsus özgün yöntemine ışık tutması bakımından şu olay dikkate değerdir: Öğrencisi Ebû Amr el-Cirmî, ısrarla Ebû Ubeyde'ye, fakihlerin görüşlerine ters düşen izahlarını nereden aldığını sorar. O da bir gün dayanmayıp "Bu, topuklarına bevleden bedevilerin tefsiridir. İster kabul et, ister reddet" diye tepki gösterir.⁵²

Ebû Ubeyde Kur'an'ın Arap diliyle indiği ve ondaki her kelimenin Arapça bir kökeni bulunduğu görüşünü şiddetle savunur.⁵³ Bu yüzden filolojik izahlarında sıklıkla Arap dili ve edebiyatı için paha biçilmez bir divan oluşturan şiir ve nesre başvurur.⁵⁴ Ayrıca Abdülkahir el-Cürcanî (ö. 471/1079) eliyle tebellür eden belagat ilminin beyan ve meanî dallarının ilk nüvelerini oluşturan mecaz, hakikat, mesel, teşbih, temsil, kinaye, hazif vb. edebi türlere de metnin müsaade ettiği ölçüde işaret eder.⁵⁵

Ebû Ubeyde, filolojik izahlarında öncelikle Kur'an'ın bütünlüğünü gözetir.⁵⁶ Özellikle uygulamaya dönük ahkâm âyetlerinin tefsirinde, Kur'an'la belirlenen şerî anlamlara riayet eder, şerî içerik kazanmış lafızları literal bir yaklaşımla yorumlama cihetine gitmez. Aynı yaklaşımla gerektiğinde, özellikle de kıraat farklılıkları ve çok anlamlılıktan (müşterek) kaynaklanan birden fazla yorum ihtimali ve ayrıca lafızların şerî anlamları söz konusu olduğunda Sünnetle de istişhat eder, bu gibi durumlarda daima Sünnet'in belirleyici rolünü dikkate alır.⁵⁷ Mesela liân âyetinde⁵⁸ geçen "azâb" kelime-

⁵⁰ Ebû Ubeyde, *Kitabü'l-Hayl* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed), nâşirin mukaddimesi, s. 27.

⁵¹ Musa b. Mustafa el-Abidân, a.g.m., s. 47.

⁵² Savî el-Cüveynî, a.g.e., s. 83-84.

⁵³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 17 vd.

⁵⁴ Atasözleri için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 168, II, 252.

⁵⁵ Bu konuda verilebilecek örneklerin değerlendirmesi için bkz. Abdüssettar Hamid, "Devrül-Basra fi tatavvuri't-tefsir fi'l-karneyni's-sâni ve's-sâlisi'l-hicriyyeyn" *Mevsûatü'l-Basra el-Hadâriyye*, Basra 1989, s. 36-38.

⁵⁶ Örnekler için bkz. Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 108, 146, 155, 213, 215, 240-241, 244, 272, 273, 279, II, 26, 41, 57, 58, 77, 95, 103, 231, 233, 345, 247, 284.

⁵⁷ Örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 57, 64, 77, 100, 124, 130, 150, 259, 379, 369; II, 65, 77, 91, 122 ilh.

⁵⁸ en-Nür, 24/8.

sini, "recm" olarak izah etmesi, bu konuda verilebilecek en belirgin örnektir.⁵⁹

Ebû Ubeyde'nin filolojik izahlarında en sık müracaat ettiği kaynak ise kuşkusuz eski Arap şiiridir. Yeri geldikçe Arap edebiyatının nesir türüne ait özlü sözler, deyimler ve atasözlerine (emsal) de müracaat ettiği olur.⁶⁰ Yine, anlamı doğru tespit edebilmek için gerekirse sahip olduğu geniş tarih ve coğrafya bilgisini kullanarak⁶¹ âyetin tarihsel arka planını belirtir.⁶²

Sonuç olarak Ebû Ubeyde'nin filolojik tefsir kaynaklarını Kur'an, Sünnet, Arap dili ve edebiyatı ve bir de tarihî bilgiler olarak özetleyebiliriz ki bunlar hiçbir müfessirin müstağni kalamayacağı temel tefsir kaynaklarıdır.

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız şekilde filolojik yorumlarında esnek bir yaklaşım sergileyen Ebû Ubeyde'nin, tarihi kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşıldığına göre nasların zahiri anlamlarını esas alıp Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate almayan, kuşkuyla baktığı Sünnet'e karşı çekingen davranan, kelimelerin bağlam ve tarihi arka planıyla ilgilenmeyen, bu yüzden tek bir yorumda ısrar edip farklı görüşlere kapıları kapatan Haricilik zihniyetiyle bir ilgisi olamaz.

3. Hz. Ali'nin Fazilet ve Değerine İşaret Eden Rivayetler Kullanması

Haricîlerin tahkimden sonra "Hüküm ancak Allah'a aittir" sloganıyla esasen dönemin meşru halifesi Hz. Ali'ye karşı siyasî-isyancı bir hareket olarak ortaya çıktığı, Hz. Ali de dâhil, tahkimi kabul edenleri tekfir ettikleri, Hz. Ali'nin bundan sonraki halifelik yıllarının gerek nazarî gerekse fiilî olarak Haricîlerle mücadele etmekle geçtiği ve sonunda yine bir Haricî (İbn Mülcem) eliyle şehit edildiği bilinmektedir. Bu nedenle Haricîlerin Hz. Ali'yi övücü ve yüceltici sözler sarf etmeleri ya da bunlara eserlerinde yer vermeleri mantıklı gözükmemektedir. Oysaki Ebû Ubeyde, "mevâlî"⁶³ ke-

⁵⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 63. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 155.

⁶⁰ Örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 23, 83, 104, 157, 181, 282, 303, 367, 415; II, 4, 120, 276.

⁶¹ *Mecâz*'ında bir yerde Kufe bölgesinde bulunan Kisra hendeğinden bahseder ve tarihî olaylardaki genel usulünün aksine bu yerin tarihteki serencamını uzun uzun anlatır. Bkz. *Mecâz*, I, 306.

⁶² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 259, 375; II, 214.

⁶³ en-Nisâ 4/33.

limesinin şer'î anlamını belirttikten sonra “mevlânın” ayrıca “dost” anlamına da geldiğini ifade eder ve şahit olarak da “Allahım! Ben kimin dostuy-sam (mevlâ), Ali de onun dostudur. ...” hadisini zikreder.⁶⁴ Bu hadisin, Şiî çevrelerce Hz. Ali'nin imametine delil olarak kullanıldığı dikkate alınırsa⁶⁵, Ebû Ubeyde'nin, yaygın tanımıyla Haricî olamayacağı anlaşılır.⁶⁶

4. Haricîlerin Genel Yaklaşımlarının Tersine Ebû Ubeyde'nin Lafızların Şer'î Anlamlarını İzah Ederken Sünnet'i Dikkate Aması

Ebû Ubeyde'nin filolojik izahlarında dini muhteva kazanmış sözcüklerin şer'î anlamlarına titizlikle riayet ettiği görülür. Mesela “muhsan”⁶⁷ sözcüğünü, sözlükte esasen “iffetli” anlamına gelmesine rağmen⁶⁸ şer'î anlamı gözeterek bir yerde “evli kadınlar” diye açıklar.⁶⁹ Yine, kıraat farklılıkları veya lafzın müşterek oluşundan kaynaklanan çok anlamlılık durumunda da Ebû Ubeyde, Sünnet'te belirlenen anlamları tercih eder.⁷⁰ Mesela, Abdestte çıplak ayakların yıkanması bütün Sünnî mezheplere göre farzdır. Ebû Ubeyde'ye göre de öyledir. İmâmiyye-Şiâsî ise abdest âyetinde⁷¹ “وأرجلكم (ayaklar)” lafzını, mecrûr okunuşu esas alarak en yakın olan “başlarınızı mesh edin” cümlesine atfederek ayakların da baş gibi mesh edilmesi gerektiğini söyler.⁷² Ebû Ubeyde bu meseleyle ilgili farklı yorumlara vakıf olmalı ki söz konusu lafzın hem mensûb hem de mücâveret kuralına uygun olan mecrûr okunuşuna göre ayakların yıkanması gerektiğini belirtir. Sonra “Çünkü ayakları yıkama emri esasen Sünnet'le sabittir” diyerek⁷³ şer'î konularda Kur'ân gibi sahih Sünnet'in de belirleyici olduğuna dikkati çeker.

Yine, Kur'ân'da yer almadığı için recmi reddeden Hâricîlerin genel görüşlerinin aksine Ebû Ubeyde, liân âyetlerinde⁷⁴ geçen ve evli eşlerin işledi-

⁶⁴ I, 124. Başka örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 259, 379; II, 77, 91, 122, 179, 224.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1421/2000, XXIX, 199.

⁶⁶ Ebû Ubeyde'nin bundan başka ayrıca Şiâ literatürüne ait bazı belgeleri de naklettiğine dair bk. Madelung, a.g.m., s. 50-51.

⁶⁷ en-Nisa 4/23.

⁶⁸ Bkz. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hsn” md. Beyrut: Dâru Sâdır ts.

⁶⁹ Bkz. *Mecâz*, I, 122, 154. ayrıca bkz. *Mecâz*, (şer'î tezkiye) I, 151, (mehir) I, 154

⁷⁰ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 155.

⁷¹ el-Mâide 5/6.

⁷² Bkz. Râzî, *et-Tefsirü'l-kebîr*, XI, 127.

⁷³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 155.

⁷⁴ en-Nûr 24/8-9.

ği zina suçunun cezasını ifade eden (العذاب) kelimesini, Sünnet'i esas alarak recim (taşlanarak öldürme) olarak açıklar.⁷⁵ Oysaki sözlükte “azâb” kelimesi, mutlak olarak “cezalandırma” anlamına gelir.⁷⁶

5. Kur'ân Bilgisi Bakımından Haricîlerle Mukayesesi

Haricîler ibadete düşkünlük ve devamlı Kur'ân okuma gibi erdemleriyle bilinmektedir.⁷⁷ Kur'ân'la bu denli meşguliyeti olanların en azından onun hıfz ve kıraatinde de mahir olmaları beklenir. Oysaki biyografisi verilirken de işaret edildiği gibi, kaynaklarda Ebû Ubeyde'nin Kur'ân'ı hıfz ve kıraatte zayıf olduğu ifade edilir.

Bunlardan başka, ileride Mutezilî görüşlerle ilgisi bağlamında ele alınacak olan teşbih, cebr ve kaderle ilgili müteşâbih âyetlere getirdiği yorumlarıyla da Ebû Ubeyde, Haricîlerin lafızcı-zahirî yaklaşımlarından uzak olduğu görülmektedir. Dahası, Ebû Ubeyde, Haricîlerin bazı sapkınlıkları ve aşırılıklarını bir şiirle kınar:

“Sapkın Hariciler, Rabbin kulları yanına vararak dediler ki:
Sizin kanlarınız bize helaldir.”⁷⁸

Buraya kadar zikredilenler, Ebû Ubeyde'nin genel anlamda Haricî zihniyetle, Haricî din yorumu ve tefsir yöntemiyle bir ilgisinin bulunmadığını ortaya koymak için bizce yeterli görünmektedir. Bu durumda temel bazı yaklaşımlarında Haricîlerden ayrılan ve Haricîlerin en ılımlı kollarını temsil eden Sufriyye ve günümüze kadar varlığını devam ettiren İbâziyye'ye mensubiyeti söylenebilir mi? Çağdaş İbâziyye kaynaklarında yansıtıldığı şekliyle İbâziyye ile Ehl-i Sünnet arasında ancak içtihat farklılığı diyebileceğimiz görüş ayrılıklarından bahsedilebilir. Ayrıca hicri II. asırda Basra'da varlığını devam ettiren Haricî akım da, silahlı mücadeleyi inanç esaslarının bir parçası olarak görmeyen İbâziyye'dir. Hatta bir ara yine Basralı olan hocalarından Halil b. Ahmed'in de Haricîlerin İbâziyye (veya Sufriyye) koluna intisap ettiği, fakat daha sonra o dönemdeki şekliyle Sünnî akideye

⁷⁵ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 63. Ayrıca bkz. *Mecâz*, I, 124.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* “azb” md.

⁷⁷ Azmi M.S. Esâlihî-Mustafa Öz, “Haricîler: Kültür ve Edebiyat” *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 175.

⁷⁸ Bkz. *Mecâz*, II, 74.

döndüğü belirtilir.⁷⁹ Bununla beraber *Mecâz*'ında yansıttığı görüş ve düşünceleri, Şiâ hareketine yaklaşımı, tefsir yöntemi, ayrıca sonraki dönem dilciler ve müfessirler üzerindeki olumlu etkileri karşısında Ebû Ubeyde'yi, daha sonra Ehl-i Sünnet adını alacak olan ana gövdeyi temsil eden Sünnî akımın dışında herhangi bir grupla özdeşleştirilmeyi gerektirecek güçlü karinelerin bulunmadığını söylemeliyiz.

Peki, bu durumda Ebû Ubeyde'nin çağdaşları tarafından Haricî eğilimlere sahip olmakla itham edilmesinin sebepleri ne olabilir? Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda şu muhtemel sebeplerden bahsedilebilir:

1. Ebû Ubeyde, dil selikaları ve fesahat kabiliyetlerinin bozulmadığına inandığı Kuzey Arabistan bedevilerinden Arap dili ve gramerine dair malzeme toplayabilmek için onlarla temas halinde olmuştur.⁸⁰ Bu bazen onun, çoğunlukla Arap bedevilerinden oluştuğu belirtilen Haricî unsurlarla da ilişki kurmasını gerektirmiştir. Haricîlerin kendilerinden olmayan Müslümanlara karşı sert ve acımasız olduklarını bildiğinden, "takiyye" ilkesini kullanarak güven içinde istediğini elde edebilmek için onlarla birlikte olduğu zaman kendisini gizleme ihtiyacı duymuş olabilir. Nitekim Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vasil b. Ata'nın da bir keresinde bu yöntemi kullanarak Haricîlerden canını zor kurtardığı söylenir.⁸¹

Muhtemeldir ki Ebû Ubeyde'nin, kendisiyle ilgili olarak bazı çevrelerde dolaşan Haricîlik söylentilerinden haberi vardı ve biraz da mizahsen karakteriyle bunlara gülüp geçiyor, cevap verme gereği dahi duymuyordu.

2. Siyasî iktidarın Haricî fırkalara karşı aldığı sert önlemler ve uyguladığı siyasî baskılar sebebiyle bir tür mağduriyet yaşayan bu gruplardan özellikle Basra ve civarında etkin olan ve otoriteye karşı başkaldırıcı imanın şartı görmeyip kendilerinden olmayan Müslümanlara karşı daha ılımlı tavır benimseyen İbaziyye (veya Sufriyye) taraftarlarına karşı sempati duymuş olabilir. Zira, Abbasîlerin özellikle ilk dönemindeki baskılar sebebiyle devrin yüksek bilim ve düşünce düzeyine, zarif kültürüne ters düşmesine rağmen, yukarıda işaret ettiğimiz gibi hocalarından Ahmed b. Halil'in de ara-

⁷⁹ Bk. Tevfik Rüşü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 309.

⁸⁰ Ebû Ubeyde'nin bedevî kaynakları için bk. Tahâ el-Hâcirî, a.g.m., s. 280-281. Ayrıca Ebû Ubeyde'nin bazı Haricî bilgi kaynakları için bk. Madelung, a.g.m., s. 49.

⁸¹ Bkz. Azmi M.S. Esâlihî-Mustafa Öz, a.g.m., s. 176

larında bulunduğu birçok edip ve âlimin Haricî düşüncelerini benimsediği söylenir.⁸²

3. Ebû Ubeyde, Haricîliği bütün bir düşünce sistemi olarak benimsemek için özellikle İslam'ın ruhuyla bağdaşan bazı siyasî görüşlerine katılmış olabilir. Aristokratik bir devlet idaresinde özellikle Halife'nin Kureyşiliği ve Arap ırkının ayrıcalığını reddedip bir bakıma demokratik düzenin temel esası gibi görülen eşitlikçi sosyal adalet anlayışlarında Haricîlerin görüşlerini paylaşmış ve bu görüşünü de açıkça ifade etmekten çekinmemiş olabilir.⁸³ Eşitlikçi sosyal adalet, esasen İslam'ın temel kaynaklarında açıkça ifade edilen bir sosyal devlet ilkesidir.⁸⁴ Bununla beraber Halifenin Kureyşiliği ve otoriteye mutlak itaat gibi görüşlerin savunulduğu ve mevâlî karşısında Arap ırkının yüceltildiği ilk dönemlerde Haricîler, bu temel ilkeyi yüksek sesle dile getirmeleri, bunu sloganlaştırarak siyasî propagandalarının temel argümanı yapmaları, bu yüzden de adlarının onunla özdeşleşmesiyle dikkati çekiyorlardı. Nitekim ırkları yüzünden toplumda haksız muameleyle maruz kalıp mağduriyet yaşayan pek çok mevalinin, sırf eşitliği ve sosyal adaleti savunduğu için Haricîlerin safına katıldığı belirtilir.⁸⁵ Dolayısıyla, yöneticilere yakın duran bazı hasımları tarafından, çeşitli platformlarda eşitlik ve sosyal adalet ilkelerine dair görüşlerini yüksek sesle dile getiren Ebû Ubeyde ile Haricîlik arasında organik bir bağ kurulmaya çalışılmış olabilir.⁸⁶

4. Entelektüel rekabetin egemen olduğu bir ortamda hasımları, Emevîlerin son dönemleri ile Abbasîlerin ilk dönemlerinde üzerlerindeki

⁸² Azmi M.S. Esâlihî-Mustafa Öz, a.g.m., s. 175.

⁸³ Nitekim Ebû Ubeyde'nin hocası Ebû Amr b. Alâ da bazı konulardaki açık görüşlülüğü sebebiyle devlet adamlarına yaranamamıştır. Bk. Tayyar Altıkulaç "Ebû Amr b. Alâ", *DİA*, İstanbul 1994, X, 95.

⁸⁴ Bk. El-Hucurât 49/13; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 411.

⁸⁵ Muayta, a.g.e., s. 57. Ebû Ubeyde'nin Haricîliğini savunan çağdaş araştırmacılardan Tahâ el-Hâcirî, onun Şuûbî olduğu iddiasını red sadedinde Haricîlerle Şuûbîlerin ortak paydasını oluşturan "halklar arasında eşitlik" düşüncesine dikkati çeker. Bkz. Tahâ el-Hâcirî, a.g.m., s. 286.

⁸⁶ Nitekim Ebû Hanife de Emevîlerin Ehl-i Beyt'e karşı tutumunun sertleştiği yıllarda Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/739) başlattığı ayaklanmayı desteklemişti. Yine Ehl-i Beyt'ten olan Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın oğulları Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile İbrahim'in Abbasîlere karşı ayaklanmaları üzerine öldürülmelerinden sonra Abbasî hilafetine karşı da açıkça tavır almıştı. Bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanife", *DİA*, İstanbul 1994, X, 133. Bu tutumları sebebiyle Ebû Hanife'nin Şiilikle itham edildiği söylenir.

devlet baskılarının artması sonucu siyasî arenadan tamamen silinme tehlikesiyle karşı karşıya kalan ve ilmî çevrelerde de dini görüşleri sebebiyle şiddetli tenkitlerin hedefi haline gelen isyancı grup Haricilerle bazı görüşleri ve ilişkileri nedeniyle Ebû Ubeyde arasında organik bir bağ kurarak onu bu rekabette saf dışı bırakmayı amaçlamış olabilirler.

5. Bir kültür tarihçisi olarak Ebû Ubeyde'nin (mesela, Bahreyn ve Yemâme haricileri gibi) sosyo-siyasal bir grup olarak dikkati çeken bazı isyancı Haricî grupların düşünce ve davranış normlarını tespit ve takyit için muhtelif kaynaklardan bilgi toplamaya çalışması, bazı zihinlerde onun Haricilik düşüncesine sempati duyduğu şeklinde bir intiba uyandırmış olabilir. Nitekim Ebû Hatim es-Sicistânî'nin "Beni Sicistan haricilerinden sanır, saygı gösterirdi" sözleri, böyle bir ihtimali ima etmektedir. Ancak bu noktada genellikle Ebû Ubeyde'nin Arap, İran, Türk kültürleri yanında özel olarak Hariciliğin aksülameli olan Şîî kültürüyle de ilgilendiği, hatta bu konuda "Kitabü Muhammed ve İbrahim ibney Abdillah b. Hasan b. Hüseyin" adıyla bir de kitap yazdığı dikkate alınmaz.⁸⁷

Buraya kadar anlatılanlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Çok yönlü bir bilgin olan Ebû Ubeyde, Haricî hareketiyle ilgilenmiş, özellikle Arap dili alanında veri toplayabilmek için gerektiğinde Haricî unsurlarla da temas kurmuş, onların düşünce ve davranış sistemleri hakkında bilgi edinmiş, dinî ve siyasî görüşlerinden onayladıkları ve onaylamadıkları olmuştur. Bunu yaparken de kendine mahsus içtihat yöntemiyle o dönemdeki şekliyle Ehl-i Sünnet'in fikhî ve itikâdî görüşlerinden keskin biçimde saptığını gösteren herhangi bir söylem ya da davranış içine girmemiştir. Donuç olarak Ebû Ubeyde'nin düşünce sistemi olarak Hariciliği benimseyip savunduğunu gösteren kayda değer karineler bulunmamasına karşın, onun gerek amelde gerekse itikatta Ehl-i Sünnet çizgisini muhafaza ettiğini gösteren pek çok delil ve karine mevcuttur.

B. Şuubî Olduğu İddiası

Ebû Ubeyde'nin siyasî eğilimleri ile ilgili olarak dile getirilen iddialardan biri de, onun Şuubî olduğu iddiasıdır. Bu iddianın temelinde, esasen, Ebû

Ubeyde'nin etnik kökeni ve kendisi için biçilen sosyal statünün yattığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda, Ebû Ubeyde'nin etnik kökeni itibariyle Farisî olduğuna işaret edilmişti. Bu konuda yapılan çağdaş araştırmalar, onun Türkmen unsurunun egemen olduğu Hazar bölgesinden bir aileye de mensup olabileceğini ortaya koymuştur. Nitekim Tahâ el-Hâcirî, tarihi kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle Ebû Ubeyde'nin köken itibariyle Farisî değil, Hazar asıllı olması gerektiğini söylemektedir.⁸⁸

Ailesinin ne zaman Basra'ya getirildiği tam olarak bilinmese de Azerbaycan-Ermenistan ya da Horasan bölgelerinde yapılan savaşlar sırasında esir edilip Basra'ya getirildikleri, daha sonra azat edilerek hürriyetlerine kavuşturuldukları söylenebilir. Nitekim Ebû Ubeyde'nin, et-Teymî nisbesi onun Kureyş kabilesinin Teym oğulları kolunun "Mevlâ (azatlısı)" sı olmasından ileri gelmektedir. Bu durumda Ebû Ubeyde'nin etnik köken itibariyle Farisî ya da Hazarî, sosyal grup olarak da Arap olmayan unsurları ifade eden "mevâlî"den olduğu söylenebilir.

Arap asabiyetinin ön plana çıkarıldığı Emeviler döneminde Mevâlî'ye yönelik ayrımcılık politikaları güdüldüğü, özellikle yöneticiler, kabile liderleri, bedevilerce "Mevalî'nin" hor görüldüğü bir gerçektir.⁸⁹

Hicri II. asır Şuûbîlerinin en ateşli temsilcilerinden olan Allân eş-Şuûbî (ö. 218/833), Ebû Ubeyde'nin Farisî kökenine işaret ederek⁹⁰ onun Şuûbîye taraftarı olduğunu ima etmeye çalışır. Bunun yanı sıra bir de Arapların kusurlarını anlatan ve neseplerini karalayan eserler (Mesâlibü'l-Arab) kaleme alması⁹¹, onun, Emevîlerin ırkçı politikalarına tepki olarak Arap olmayan unsurlarca başlatılan ve giderek tam bir Arap düşmanlığına dönüşen Şuûbîye hareketi yanlısı olmakla itham edilmesine sebep olmuştur. Fakat Farisî ya da Hazarî kökenli olması, Arap kültür tarihi çerçevesinde bazı Arap kabilelerinin kusurlarını, ayrıca Farisîlerin faziletlerini anlatan kitaplar kaleme alması, etnik kökeniyle bağlantılı olarak "mevâlî"den

⁸⁸ Bkz. Tahâ el-Hâcirî, a.g.m., s. 282-286.

⁸⁹ Bk. Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, Beyrut 1351/1933, I, 28.

⁹⁰ Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 79.

⁹¹ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât*, III, 280; Yâkût el-Hamevî, a.g.e., V, 510.

⁸⁷ Bu konuda geniş tetkik için bkz. Madelung, a.g.m. s. 50.

olması Ebû Ubeyde'nin özellikle Araplara karşı aşırı ırkçı söylemlere sahip olan Şuûbiyye hareketi yanlısı olduğunu gösterir mi?

Her şeyden önce etnik kökeninde tam bir netlik bulunmadığından Ebû Ubeyde'nin özellikle Farişi unsurlar tarafından sürdürülen ve ilk dönemlerdeki eşitlik ve sosyal adalet gibi masum taleplerinden uzaklaşarak tam bir Arap karşıtlığına dönüşen aşırı Şuûbiyye hareketi yanlısı olduğu söylenemez. Ayrıca ilmî muhiti; hocaları ve öğrencileri, çağdaşları ve sonraki dönem bilginler üzerinde bıraktığı olumlu etkiler dikkate alındığında da Ebû Ubeyde'nin böyle bir hareketin gönüllü destekçisi olduğu söylenemez.

Kaldı ki Ebû Ubeyde hakkında en çok dile getirilen iddia onun Haricî olduğu yönündedir. Haricilikle Farişiliğin bir arada bulunması imkânsız olmasa bile güç görünmektedir. Çünkü bir Farişi için Ehl-i Sünnet dışında tercih edilebilecek ilk akım Şiilik olabilirdi.⁹²

Diğer yandan, Horasanlı mevalinin büyük desteğiyle iktidara gelen Abbasiler döneminde "Mevâlî"nin ikinci sınıf insan muamelesi gördüğü de söylenemez. Aksine bu dönemde mevali, Araplarla eşit haklara sahip olmuşlar, hatta vezirlik gibi idari görevler dahi alarak siyasi ve sosyal statülerini güçlendirmişlerdir.⁹³ Ayrıca Emevîler döneminde de Abbâsiler döneminde de ilmî ve dinî çevrelerde herhangi bir ırk ayırımı ya da ırk esaslı bir taassup söz konusu değildi.⁹⁴ Nitekim ilk dönemlerde ırk ayırımı yapılmayan ilim alanlarında mevali büyük başarılar elde etmiştir. Mesela Kadî Şüreyh, Hasan el-Basrî, Ebû Hanife, Evzâî, Tâvus, Vasil b. Atâ gibi mevâlîden olan âlimlerin dini ilimlerin kuruluş ve gelişmesinde etkin rol oynadıkları bilinmektedir.⁹⁵ Ebû Ubeyde de, ilmî ve edebî canlılığın yaşandığı, ayrıca entelektüel rekabetin sürdüğü Basra'da merak içgüdüsü, güçlü hafızası ve pratik zekâsıyla bulunduğu ortamın sunduğu fırsatları iyi değerlendirmiş, birçok ilim ve kültür alanıyla ilgilenmiş, zamanla ulema sınıfı içinde saygın bir yer edinen "Mevlâ" seviyesine gelebilmiştir. Nitekim biyografi kaynaklarında verilen bilgilere göre belirtildiği kadarıyla Ebû Ubeyde'nin ilim çevreleri ve idarecilerle olan yakın ilişkisi, mevla olmasının

⁹² Bk. Tahâ el-, a.g.m., s. 286.

⁹³ Bkz. Yiğit, a.g.m., s. 426.

⁹⁴ Bkz. Ahmet Emin, a.g.e., a.y.

⁹⁵ Bkz. Yiğit, a.g.m., s. 426.

kendisinde herhangi bir aşağılık kompleksi meydana getirmediğini göstermektedir.

Ebû Ubeyde'nin Arap olmayan bir etnik kökenden gelmesine ilaveten *Kitabü'l-Mevâlî* ve *Fezâilü'l-Furs* gibi Mevâlî ve Farişilerin üstünlüklerini anlattığı kitaplar yazması, eski ve yeni bir çok müellif tarafından onun, ilk çıkışıyla halklar arasındaki eşitliği savunan Şuûbiyye'nin yanlısı olmakla itham edilmesine neden olmuştur.⁹⁶ Çünkü Mevali ve Farişilik, Şuûbiyye'nin adeta can damarları idi. Fakat bu noktada Ebû Ubeyde'nin bir kültür tarihçisi olduğu; kaleme aldığı 200 kadar kitabının önemli bir kısmını Arap kabile ve boylarının ahbar, mefahir ve menakıbına ayırdığı, aynı şekilde Şiî ve Haricî isyancı gruplarıyla da ilgilendiği genellikle göz ardı edilir.⁹⁷

Şuûbiyye'nin etkilerini artırdığı, Arap milletine karşı yapılan hücumların yoğunluk kazandığı Abbasilerin ilk dönemlerindeki sosyal ve siyasi şartların tesiriyle Ebû Ubeyde'nin doğal sâiklerle Arap elitlerine karşı anti-pati duyduğu söylenebilir.⁹⁸ Arapların kusurları ve neseplerine dair yazdığı eserlerin Şuûbiyye hareketi için bilimsel bir malzeme teşkil ettiği de bir gerçektir.⁹⁹ Ancak Farişi asıllı olması ya da Arapların iyi ve kötü yönlerini (meâsirü'l-Arab) anlattığı menkabe türü eserler yazması sebebiyle Ebû Ubeyde'nin, samimi bir Şuûbiyye yanlısı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.¹⁰⁰

⁹⁶ Bkz. Faruqi, a.g.e., s. 82.

⁹⁷ Kitaplarının isimleri için bkz. Türkmen, a.g.t., s. 34-45. Farişileri faziletlerine ya da Arapların kusurlarına dair yazdığı kitapları sebebiyle Ebû Ubeyde'nin Şuûbî olarak nitelendirilemeyeceğine dair bk. Taha el-Hâcirî, a.g.m., s. 284; Madelung, a.g.m., s. 50 vd.

⁹⁸ Nitekim Ahmet Emin, ilk defa şuûb (halklar) arasında eşitlik sloganıyla ortaya çıkan Şuûbiyye hareketini aristokraseye karşı bir tür demokrasi tepkisi olarak nitelendirir. Bkz. Ahmet Emin, a.g.e., I, 58.

⁹⁹ Bkz. Gibb, a.g.m., I, 158; Tülücü, a.g.m., XXVII, 551.

¹⁰⁰ Ebû Ubeyde'nin ilgi alanı açısından Şuûbî olamayacağına geniş bir değerlendirmesi için bkz. Tahâ el-Hâcirî, a.g.m., s. 276-289; ayrıca bk. H.A.R. Gibb, "Abû Ubayda Ma'mar B. Al-Muthanna", EI, Leiden-E.J. Brill, 1970, I, 158; krş. Muhammed Hidir Hüseyin, *Nakdü Kitab fi's-şiri'l-Câhili* (thk. Ali Rıza et-Tünisi), Matbaatü-Taavuniyye, 1977, s. 256-257; Abdülkerim Muhammed Hüseyin, "Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ" *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, Dimeşk 2005, c.12, s. 891.

Madelung, Ebû Ubeyde'yi bir tarihçi olarak ele aldığı makalesinde Ebû Ubeyde hakkında söylenen her türlü ideolojik yakıştırmaları reddeder ve onun Haricî, Şiî ya da Şuûbî şahıslarla olan yakınlığını filolojik amaçlı ve tarihçi kimliğiyle ilgili olduğunu söyler. Ona göre Arap tarihi ve kültürü ile ilgili elde edilebilecek her türlü bilgi ve rivayete

Her şeyden önce eserleri sonraki dönemlerde yapılan dil, din, tarih ve kültür araştırmalarının temel müracaat kaynakları olan Ebû Ubeyde, birden fazla ilim ve kültürle ilgilenmiş, bu durum doğal olarak onun muhtelif ilim ve kültür çevreleriyle sürekli bir temas halinde olmasını gerektirmiştir. Bu, onun, temas kurduğu her çevrenin düşünce sistemi ve kültürel değerlerini yücelttiği anlamına yorumlanmaz. Kaldı ki bilim çevrelerinde saygın bir yer edinmiş olan Ebû Ubeyde'nin sırf milliyet içgüdüsüyle, doğumuyla birlikte kendini içinde bulduğu ve ölümüne kadar da hiç kopmadığı Arap-İslam kültürüne karşı, pagan değerleri temsil eden Fars kültürünü yücelttiğini söylemek, aklın kabul sınırlarını fazlaca zorlamak anlamına gelir.

Ayrıca, hem Ebû Ubeyde'nin geniş ilmî ve edebî birikimiyle Arap kültürüne olan büyük katkılarını itiraf etmek hem de Yahûdî geçmişi veya Farişî asıllı mevla oluşuna bakarak onu fanatik bir Arap karşıtı (şuubî) gibi göstermek bir paradokstur. Bazı yazarların yaptığı gibi, bu konuda daha da ileri giderek çağdaşı olan Sünnî dilci Asmaî ile arasındaki rekabeti ve bu rekabette yöneticilerin Asmaî'yi tercih etmelerini ırkçılık temeline dayandırmak¹⁰¹ asla kabul edilemez. Zira ailesinin Yahûdî ya da Farişî olmasının Ebû Ubeyde'nin yetişmesi, dinî ve fikrî düşüncesi üzerinde nasıl ve hangi ölçüde bir etki yaptığı konusunda kaynaklarda onun *Fezâilü'l-Furs*¹⁰² adıyla Farişîlerin faziletlerine dair bir eser ve Ehvaz, Sevad ve Ermenistan'ın fetihlerine dair bazı eserler yazdığı bilgisi dışında kayda değer bir açıklama yoktur. Buna karşın onun Kureyş kabilesinin Teym boyunun azatlısı (mevla) olduğu ve dönemin en canlı İslam kültür merkezini temsil eden Basra'da doğup büyüdüğü, en önde gelen hocalarının Arap oldukları bilinmektedir.

Diğer yandan *Mecazü'l-Kur'an*'ında da Ebû Ubeyde'nin, onun Fars kültürünü yücelttiği ya da ateşli bir Şuûbiyye taraftarı olduğunu hissettirecek tek bir beyanı ya da yorumu dahi bulunmamaktadır. Fakat bunun tersini, yani Arap kültür ve medeniyetine olan muhabbet ve aşinalığını gösteren,

ulaşmayı hedefleyen Ebû Ubeyde ideolojik bir amaç taşıymıyordu. Geniş bilgi için bkz. Madelung, a.g.m.

¹⁰¹ bkz. Savî Cüveynî, Mustafa Savî el-Cüveynî, *Medarisü't-tefsiri'l-Kur'ânî*, İskenderiye/Mısır 1992, ss. 58-66. krş. Ahmet Emin, a.g.e., I, 72. Müsteşriklerden İ. Goldziher de Ebû Ubeyde'nin Şuûbiliği ile ilgili iddiaları ciddiye almıştır. Ancak Gibb ve Madelung gibi bu konuda daha objektif kriterleri esas alan müsteşrikler, Goldziher'in bu değerlendirmesini reddetmişlerdir. Bkz. Madelung, a.g.m., s. 53.

¹⁰² Türkmen, a.g.t., s. 34, 37.

müstakil olarak bu konuya ayırdığı eserleri dışında *Mecaz*'ında da birçok malzeme vardır. Zira o, *Mecaz*'ında Cahiliye dönemi, Muhadramun ve İslamî döneme ait bin kadar eski Arap şiirden oluşan¹⁰³ büyük bir kültür hazinesine yer verir. Buna karşın, genellikle tefsirler kanalıyla İslam kültürüne karışan İsrâiliyatı (Yahûdî, Hıristiyan, İran vb. yabancı kültür mirası) kaynak olarak kullanmaz. Mesela, Kur'an'ın kök itibariyle dahi olsa, herhangi bir yabancı kelime barındırmadığı fikrini hararetle savunması, bu bağlamda müfessirlerin Farsça kökenli olduğunu belirttikleri İstebrak (kalın ipek) kelimesinin Arapça kökenli olduğunu ispata çalışması¹⁰⁴ onun Farişî kültürüne pek de hayranlık duymadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Hulasa, Ebû Ubeyde'nin Şuûbî yanlısı olduğu yönündeki iddia, onunla ilgili yapılabilecek en yanlış ve en kasıtlı değerlendirmelerdendir. Bu noktada en fazla şu söylenebilir: Temelde İslam'ın yücelttiği bir ilke olan "halkların eşitliği ve sosyal adalet" gibi ilkeleri Emevîler dönemi ile Abbasîlerin ilk dönemlerinde yüksek sesle dile getiren ve sloganlaştıran siyasî hareketler olarak Havaric ve Şuûbiyye dikkati çekmektedir. Aynı ilkeye vurgu yaparak ayrıcalıklı siyaset ve sosyal adaletsizlik uygulamalarından mağdur olan kesimleri alenen ya da gizlice destekleyen bazı saygın bilgin ve aydın kişiler, zamanla Haricî ya da Şuûbî olma ithamına maruz kalmışlardır. Ebû Ubeyde de bunlardan biri olabilir. Bu çerçevede ilmi, edebî ve siyasî çevrelerde saygın bir yer edinmiş olan Ebû Ubeyde'nin Arapların kusurlarını anlatan kitaplara ilave olarak bazı Arap olmayan unsurların üstünlüklerini konu alan kitaplar da yazmış olması, onu kendilerindenmiş gibi göstererek teorik temellerini güçlendirmek isteyen Şuûbiyye dâileri tarafından bilinçli olarak istimrar edilmiş olabilir.

C. Mu'tezilî Olduğu İddiası

Ebû Ubeyde hakkında en seyrek dile getirilen iddia ise onun Mutezilî ve Kaderî olduğu iddiasıdır. Ancak Haricî eğilimler taşıdığı söylentilerinden etkilenerek Ebû Ubeyde'nin Haricî görüşlere meyilli olduğunu düşünen öğrencisi Ebû Hatim es-Sicistânî, onun Mutezilî olduğu iddiasını kesin bir

¹⁰³ Abdülhamid, a.g.e., s. 132.

¹⁰⁴ Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecazü'l-Kur'an* (thk. Fuad Sezgin), Beyrut 1401/1981, I, 17-18.

dille reddetmiştir.¹⁰⁵ Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden Câhiz de Ebû Ubeyde'nin Haricîlerin Sufriyye koluna mensup olduğunu söyler¹⁰⁶ ki bu, Ebû Ubeyde'nin esasen din yorumunda Mutezile'nin beş esasını temel alan bir Mutezilî olmadığını gösterir.

Ancak Nasr Ebû Zeyd gibi bazı çağdaş araştırmacılar, Ebû Ubeyde'nin Haricîliğiyle ilgili iddialardan hareketle onun müteşâbih âyetlere getirdiği yorumları ile bir çok meselede Haricîlerle müşterek esasları paylaşan Mu'tezile'lin¹⁰⁷ tevilleri arasında benzerlik kurmaya çalışır.

Nasr Ebû Zeyd bu konuda isabet etmiş midir? ya da onun, Ebû Ubeyde'nin müteşâbihleri yorumundan hareketle onunla Mutezile düşüncesi arasında sıkı bir bağ kurmaya çalışması ne kadar doğrudur? Bunu biraz daha yakından inceleyelim.

Mecâzü'l-Kur'ân'ındaki izahlarına çerçevesinde Ebû Ubeyde'nin bazı müteşâbih âyetlere getirdiği yorumlar ve tartışılan kelâm konularına yaklaşımı dikkate alındığında onu Sünnî gelenek dışında değerlendirip dönemin hızla gelişerek kısa sürede düşünce sistemini yerleştiren kelimeler ekolü Mu'tezile'nin tamamen tesirinde göstermek ya da Mu'tezile ile arasında aidiyet bağı kurmak zor görünmektedir. Zira yaptığımız tespitlere göre Ebû Ubeyde, gerek müteşâbihleri yorumunda gerekse dönemin tartışılan kelimeler konularına yaklaşımında tek bir yöntem benimsememiştir. Bilakis bu konuda, kendine özgün yorum ve yaklaşımlarıyla bağımsız bir tutum sergilemiştir. Bu yüzden hem kaderî hem cebrî, hem tenzihî hem de teşbihî eğilimler taşıdığı şeklinde anlaşılabilir yorum ve izahlarda bulunmuştur.

Aşağıdaki meselelerdeki görüş ve yaklaşımı, Ebû Ubeyde'nin düşünce sistemi olarak Mutezilîliği benimsemiş olamayacağını göstermesi bakımından önemlidir:

1. Ebû Ubeyde'nin İsim-müsemma tanımı ve yorumu, Mutezileninkinden farklıdır. Mutezile'ye göre isim, müsemmadan farklıdır. Bu yüzden Mu'tezile Allah'ın bazı sıfatlarını, O'nun zatından ayrı düşünür. Hâdis kabul ettiği sıfatların, Zatı gibi kadim kabul edilmesini tevhit esasına ters bu-

¹⁰⁵ Bkz. Sezgin, Mukaddime (*Mecâz*), s. 11; Hind Şelebî, a.g.m., IV, 764.

¹⁰⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, III, 402.

¹⁰⁷ Bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticahü'l-akliyye*, 154.

lur. Ebû Ubeyde'ye göre ise isimle müsemma arasında ayniyet ilişkisi vardır. İsim müsemmanın aynıdır.¹⁰⁸

Halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla ortaya çıktığı anlaşılan isim-müsemma tartışmasına Ebû Ubeyde, Allah kelamının özel ismi kabul ettiği "Kur'ân" kavramını tarif ederken girer. Orada ortaya koyduğu yaklaşım, ilk devir selef bilginlerinin, birden fazla kadim varlığın oluşacağı endişesiyle isim ile müsemmayı farklı hakikatler olarak değerlendiren Mu'tezile'ye verdikleri cevapla aynıdır.¹⁰⁹

2. Müteşâbih âyetleri tevilleri, her zaman Mutezilî yorumlarla örtüşmemektedir.

Görünürde Allah'a beşeri fiil ve sıfatlar atfeden (teşbih ve tecsim) âyetlerini yorumunda selefi anlayışa yakın duran Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) müteredit yaklaşımının¹¹⁰ tersine Ebû Ubeyde, bu tür âyetlere kesin bir ifadeyle Mu'tezile'nin tevhit ve tenzih esaslarıyla uygunluk arz eden, Ehl-i Sünnet'in de Halefiyye ekolünün anlayışıyla örtüşen yorumlar getirir. Ona göre Allah'ın *yed* (el), bağlamına göre güç, kuvvet veya hayır¹¹¹; *vech* (yüz)¹¹² ve *cenb* (yan)¹¹³ zat; *ayn* (göz)¹¹⁴ da "irade, terbiye ve inayet" gibi manalara gelir.¹¹⁵

Bununla beraber Ebû Ubeyde'nin müteşâbih âyet ve ifadelerine her zaman Mutezile esaslarıyla paralellik arz eden bir yorum getirdiği de söyle-

¹⁰⁸ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 16. İsim ile müsemmanın aynı olduğunu savunanlar genellikle dilcilerdir. Nitekim Ebû Ubeyde'nin öğrencisi Kasım b. Sellam da isim ile müsemma arasındaki irtibat konusunda hocası Ebû Ubeyde gibi düşünür. Allah'ın isim ve sıfatları, bunların zatıyla alakası, Kur'ân'ın mahlukiyeti gibi meseleler üzerine yapılan kelâmî tartışmalarda ortaya çıktığı anlaşılan bu meselenin tetkiki için bkz. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed Abdurrahman b. Teymiyye, *Tevhidü'l-ulâhiyye* (thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Âsîmi), Mektebetü İbn Teymiyye, 2. bsk. VI, 185 vd.; İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma" *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 549-550.

¹⁰⁹ Bir önceki dipnota bkz.

¹¹⁰ Bkz. Ebû Zeyd, a.g.e., s. 153.

¹¹¹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 46, 170.

¹¹² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 112.

¹¹³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 190.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 19.

¹¹⁵ Ebû Ubeyde'nin, tevhit ve tenzih esasları doğrultusunda "gitmek, gelmek, yapabilmek, unutmak, birlikte olmak, hileli plan kurmak vb. gibi Allah'a beşeri sıfatlar nispet eden daha başka âyetlere getirdiği yorumları için ayrıca bkz. *Mecâz*, I, 95, 160, 182, 243, 260, 266, 290, 276, II, 20, 73, 132

nemez. Meselâ, tecsim düşüncesine esas teşkil eden Kur'ân tabirlerinden "istiva" ve "sâk"¹¹⁶ yorumlamaz. Hükümdarın tahta çıkmasını çağrıştıran "Allah arşa istiva etti" ifadesinin her geçtiği yerde "istiva" sözcüğünün müteradifini vermekle yetinip detaya girmez.¹¹⁷ Burada Ebû Ubeyde'nin, Mutezilî anlayıştan uzaklaşarak¹¹⁸ kısmen selefi bir tutum sergilediği görülmektedir. Her ne kadar İmam Malik (ö. 179/795) gibi tam bir Selefi yaklaşımla "istiva"nın keyfiyetini Allah'a bırakmamış olsa da dönemin önemli tartışma konularından biri olan istiva meselesinde onun kelimenin sözlük anlamını vermekle yetinerek kısmen selefi bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.¹¹⁹ Burada Ebû Ubeyde'nin ana prensibe (filolojik izah) bağlı kalarak bu iki sözcüğün metaforik (mecâzi) manaları yerine sözlük anlamlarını vermekle yetindiği,¹²⁰ bu yüzden "istiva" ve "sâk" kelimelerinin çağrıştırdığı fikrî tartışmalara girmediği de söylenebilir.

Görüldüğü gibi Ebû Ubeyde, müteşâbihleri izah ederken belli bir dinî/fikrî ekole mensubiyetini teyit edecek tek bir yöntem benimsememiştir. Özellikle "istiva" kelimesine, her geçtiği yerde sözlük anlamını vermekle yetinmesi, onun objektiflik ilkesini göz ardı edip mezhep taassubuyla ısrarlı bir biçimde Mutezilî görüşleri teyide çalışan ateşli bir Mutezilî olmadığını gösterir. Diğer yandan, "istivâ" kelimesine yaklaşımı sebebiyle onun tecsim ya da teşbih düşüncesine sahip olduğu da söylenemez. Bununla beraber fisk¹²¹, zulüm¹²² ve küfür¹²³ gibi dönemin tartışma konularıyla yakından ilgili olan bazı lafızları bağlama göre anlamlandırırken aynı şeyi, din yorumuna dayalı gruplaşmalarda mihverî rol oynayan "istiva" kelimesinde

¹¹⁶ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 266.

¹¹⁷ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 273; II, 15, 57

¹¹⁸ Mutezile'ye göre ise "istiva", dildeki istiare, teşbih, tasvir, temsil/tahyil ve kinâye gibi edebi sanatların sağladığı kolaylıkla yerine göre "Allah'ın iradesi ve meşietiyile yönelmesi", yerine göre "Allah'ın ibadet edilmeye layık celal ve azametini işaret eden bir delil", yerine göre de "hükümranlılığı" anlamını ifade eden mecâzi bir kullanımdır. bkz. Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (thk. Abdürrezzâk el-Mehdî), Beyrut ts., I, 152, II, 313-314, III, 54, IV, 193,

¹¹⁹ Bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, V, 520.

¹²⁰ Ayrıca bkz. Kamal Abu-Deeb, a.g.m., s. 315.

¹²¹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 84, 153, 223, 406

¹²² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 95, 167, 223, 300, 384, 96.

¹²³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 164, 166

yapmaması, bazı zihinlerde onunla ilgili tecsim ve teşbih kuşkusu uyandı-
rabilir.¹²⁴

3. Ebû Ubeyde Arap dili ve edebiyatının sanatsal incelikleri ve kullanım çeşitlerinden hareketle görünürde irade hürriyetini kaldıran, sevap-ceza bağlamında sorumluluk esprisi ve adâlet ilkesiyle bağdaştırılmasında güçlük çekilen (cebir) âyetleri yorumunda da tek bir yöntem benimsememiştir.

Ebû ubeyde'nin irade hürriyetini sınırlayan ve cebir anlamı ima eden müteşâbih âyetleri yorumlarken Basra'da hissedilir bir hâkimiyet kuran Mu'tezile'nin akıl öncelikli düşünce yönteminin etkisi altında kaldığı söylenebilir.¹²⁵ Ebû Ubeyde'ye göre "Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı"¹²⁶ âyetinde Allah'ın (oku) atmasından murad "yardım etmesi ve mu-zaffer kılmasıdır".¹²⁷ "Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına emrederiz..."¹²⁸ âyetindeki "emir", "sayıları artırmak" anlamına gelir.¹²⁹ Ebû Ubeyde'nin dil eksenli bu yorumlarının ilk bakışta Mu'tezile'nin beş esasından birini teşkil eden "adâlet" ilkesiyle paralellik arz ettiği görülse de¹³⁰ onun bu konuda da tek bir yöntem benimsemediği; cebir ima eden âyetleri izah ederken yine kelimelerin tartışmaların mihverinde yer alan bazı âyetlerin sadece filolojik izahını yapmakla iktifa ettiği görülmektedir. Meselâ, "Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışız"¹³¹ âyetindeki "ذُرُأًا (Yaratmışız)" ifadesini açıklarken "istiva" kelimesini izahında yaptığı gibi kelimenin müteradifini vermekle ya da irab durumunu izahla yetinir.¹³²

¹²⁴ Örnek olarak bkz. Ali Bulut, a.g.m., s. 71.

¹²⁵ Nasr Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 154 vd.

¹²⁶ el-Enfâl, 8/17.

¹²⁷ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 244.

¹²⁸ el-İsrâ, 17/16.

¹²⁹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 373.

¹³⁰ bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 155-156. *Meâni'l-Kur'ân*'nda kaza ve kaderle ilgili âyetlere insan hürriyetini yok saymayan bir yorum getiren, Ebû Ubeyde'nin çağdaşı Ferrâ da itizalî fikirlere sahip olmakla itham edilmiştir. Bkz. Mustafa Savî el-Cüveynî, a.g.e., s. 56

¹³¹ el-A'raf, 7/179.

¹³² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 233. Ayrıca bkz. *Mecâz*, (dalaletin hak edilmesi), I, 213, (kalplerin mühürlenmesi) I, 223, 266. Ayrıca Ebû Ubeyde, müteşâbihlerden sayılan hurûf-u mukattaanın (süre başlarındaki hece harfleri) da tevil ve irabını yapmaz; onları irabdan mahalli olmayan ve başında yer aldıkları sürelere giriş, isim ve sembol olarak değerlendiren. Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 28, 25

4. Ebû Ubeyde'nin kaza ve kader izahları da, kaderi insan hürriyetini ortadan kaldırmayacak şekilde izah ettikleri için Kaderiye diye de isimlendirilen Mu'tezile'den farklılık arz eder. Mesela “*Bizim başımıza ancak, Allah'ın bizim için yazdığı şeyler gelir*” âyetini “kaza”¹³³, yine “*Her şey onun katında bir miktara göredir*”¹³⁴ âyetini de “mukadder (takdir edilmiş)” sözcüğüyle açıklar.¹³⁵ Yine “ecel” kavramına getirdiği tanımların¹³⁶ yanı sıra cebir iması veren bazı lafızların filolojik açıklamalarını yapmakla iktifa etmesi¹³⁷ onun kaza-kader yorumunda da Mu'tezile'den ayrı düşündüğünü gösterir.

5. Tefsir yöntemi bakımından da Mutezile'den ayrılır.

Ebû Ubeyde'nin tefsir yönteminde akla önemli bir yer verdiği görülse de, Mutezilede olduğu gibi onun din yorumunda akla öncelikli rol verdiği söylenemez. Zira Ebû Ubeyde, Kur'an'daki bir kelime ya da terkihi/cümleyi açıklarken âyet, hadis gibi dinî kaynaklara öncelik verir, ayrıca emsal, ata-sözleri, nesir ve şiir gibi Arap dili ve edebiyatından da şahitler/örnekler getirir. Israrlı bir biçimde Kur'an'nın hitap şekilleri ve üslup türleri ile Arap dilinin sonradan ortaya konan dil kurallarına bağlı kalmayan zengin üslup çeşitleri arasında benzerlik kurmaya çalışır.¹³⁸

Kısaca, Ebû Ubeyde dilin kurallarla sınırlandırılması mümkün olmayan bazı kullanım özellikleri ve edebî inceliklerini dikkate alarak izahlarında genellikle tevil yöntemini benimsemiş olsa da zaman zaman tevilden kaçındığı da olmuştur. Müteşâbihleri tevilinde akıl öncelikli düşünce sistemini temsil eden Mu'tezile'nin yorumlarıyla benzerlik arz eden bazı izahlar yapmış olsa da bu kesinlikle, onun yorumlarında Mu'tezile'nin beş esasına bağlı kaldığı şeklinde anlaşılmalıdır. Belki, Hasan el-Basri'nin Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektubuyla¹³⁹ ortaya koyduğu ve zamanla

¹³³ Bkz. *Mecâz*, I, 262.

¹³⁴ er-Ra'd 13/8.

¹³⁵ *Mecâz*, I, 323.

¹³⁶ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 109, 346,

¹³⁷ Örnek olarak bkz. *Mecâz*, I, 31,

¹³⁸ Örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 38, 40, 42, 44, 47, 54, 60...ilh.

¹³⁹ Hasan el-Basri'nin söz konusu mektubu için bkz. *Resâilü'l-adl ve't-tevhid*, (nşr. Muhammed Ammâre), I-II, Daru'l-Hilal, 1971, I, 81-93 (noksan). Mektubun Türkçe tercümesi için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, ek.4. “Hasan el-Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu” (trc. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay), ss. 351-369, İstanbul 2001. (Noksan olduğu anlaşılan mektubun neşredilen

gelişerek Ebû'l-Hasan el-Eşarî ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yle sistemleşen Ehl-i Sünnet'in Halefiyye ekolünün tevil esaslı yönteminin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Fars ya da Hazar bölgesinden Yahudî asıllı bir aileye mensup olan Ebû Ubeyde, Kureys'in Teym kolunun mevlası olarak Hint, Sind, İran, Asya, Afrika gibi birçok din, düşünce ve kültürün buluşma noktası olan, ancak Arap-İslam kültürünün hakim olduğu Basra'da doğup büyümüş, orada eğitim görüp yetişmiş ve yine orada vefat etmiştir.

Dinî, fikrî ve siyasi görüşleriyle ilgili olarak Haricî, Şuûbî ve Mutezilî eğilimlere sahip olduğu yönünde bir takım iddialar ileri sürülmüşse de *Mecâzü'l-Kur'an*'ında ortaya koyduğu filolojik yorumlarında hakkındaki bu iddiaları teyit edecek beyanlar ve sağlam karineler bulunmamaktadır.

Müteşâbih âyetleri yorumunla hicri II. asırda Basra'da oldukça etkin olan Mu'tezile'nin akıl öncelikli yönteminin etkisinde kaldığı söylenebilir, bu onun sistem olarak Mu'tezile'yi benimsediğini ispat edecek şekilde bir süreklilik ve yoğunlukta olmamıştır.

Aynı şekilde Ebû Ubeyde'nin ateşli bir Şuûbî ya da Haricî olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Haricî fırkaların ortak görüşlerini temsil eden bazı konulara yaklaşımlarıyla çelişen yorum ve açıklamalarda bulunması, eserinde sapkın Haricîleri yeren şiirlere ve Ehl-i Beyt ve Hz. Ali'yi övücü bilgilere yer vermesi, onun Haricîlerin Ehl-i Sünnet çizgisinin dışında kalan aşırı söylem ve eylemlerinden uzak olduğunu gösterir. Ayrıca hocası Ebû Amr'dan naklettiği bir şiirle zımnen Ali b. Ebî Talib'i müminlerin emiri olarak kabul edip adını rahimehullah (Allah rahmet eylesin) dua cümlesiyle anması da¹⁴⁰ bu meyanda değerlendirilecek hususlardandır.

Diğer taraftan Şii düşüncede genellikle ilk iki halifeyi; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i yeren söylemlerin bulunmasına karşın Ebû Ubeyde, ilk iki halifenin üstünlüklerini, hatta Ebû Bekir'in daha üstün olduğunu zımnen de

len kısmında daha ziyade Cebriyenin kaderle ilgili âyetleri yanlış yorumlamaları üzerinde durulmaktadır.

¹⁴⁰ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 305.

olsa kabul eder¹⁴¹ ki bu, onun Şiilik gibi bir şuur altına da sahip olmadığını gösterir.

Bu durumda Ebû Ubeyde hakkında ileri sürülen iddiaların kaynağı ile ilgili iki şey söylenebilir:

1. Ebû Ubeyde, diğer eserlerinde daha net biçimde dışa vurduğu ideolojik eğilimlerini temel karakteristiği bakımından filolojik bir tefsir niteliği taşıyan *Mecazü'l-Kur'ân*'ına yansıtılmaya çalışmıştır.

2. Ebû Ubeyde'nin siyâsî ve ideolojik eğilimlerine dair söylenenler, hasımları ya da söz konusu siyâsî ve dinî akım taraftarları tarafından ileri sürülmüş bazı abartılı nitelemelerden ibarettir. Esasında onun Haricî, Şii ya da Mürciî bilginlerle yakınlığı, Batılı tarihçi Wilferd Madelung'un da belirttiği gibi, daha çok tarih, dil ve edebiyat amaçlıydı.¹⁴² Bu yüzden siyâsî ve dinî eğilimlerini en net biçimde yansıtabileceği filolojik çalışmasında objektif kriterlere bağlı kalmış, kendisinin Sahabe yolunu takip eden ana topluluğun (Sünnî çizgi) dışında kaldığını gösterecek bir beyanda bulunmamıştır.

Sonuç olarak Ebû Ubeyde kendi çapında objektif davranarak dinî ve siyâsî görüşlerini nazara almaksızın devrin ünlü dilcileri, şairleri, ravileri ve âlimlerinden, hatta gerektiğinde çöldeki bedevî kabilelerden dahi istifade etmeye çalışmıştır. Bu sayede pek az kimseye nasip olabilecek bir bilgi ve kültür birikimine sahip olmuş, bir Mevla (azatlı) olarak bilgisinden istifade etmek amacıyla Bağdat'a Harun Reşit'in sarayına davet edilecek kadar toplumda saygın bir yer edinebilmiştir. Böyle ünlü bir şahsiyetin bir sosyal ve ya siyasal grup içerisinde yer alması, kuşkusuz o guruba güç katacaktır. Bu sebeple çok kültürlü bir ortamda onun farklı gruplar ve temsilcileriyle olan yakın temasları her grup tarafından kendi dinî ve siyâsî çıkarları için kullanılmak istenmiş olabilir.

Dolayısıyla Basra gibi dinî, siyâsî ve etnik grupların faaliyetlerinin toplumsal baskı oluşturacak bir yoğunlukta hissedildiği önemli bir ilim ve kültür merkezinde Ebû Ubeyde, aldığı terbiye gereği Müslüman kimliğinden taviz vermeden şahsına münhasır kişiliğiyle dönemin hiçbir dinî ekolü ya

da ideolojik eğilimini körü körüne taklit etmemiş; aksine, o kendi akıl ve hür iradesiyle bilimselliğin ve objektifliğin gerektirdiği ölçütler içinde ilgi alanına göre bilgi ve birikimine güvendiği her kesim ve kişiden istifade edebilmiştir. Bu özelliğiyle sürekli polemikler yaşadığı hasımlarının bilgisinden dahi istifade etmekten geri durmamış, aynı şekilde yerine göre yetişmesinde en büyük katkıyı sağlayan hocalarını tenkit edip farklı yorum ve görüşler benimseyebilmiştir. Taassup, bağınazlık ve gurur duygularına kapılmaksızın gerektiğinde, kendi ifadesiyle “ökçelerine bevleden” çöl bedevîlerinden dahi katkı sağlayacakları alanlarda bir şeyler öğrenebilmiştir.

¹⁴¹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 173.

¹⁴² Madelung, a.g.m., s. 52.

Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri*

Halil İbrahim BULUT**

The Influence of The Miracle on The Witnesses

One of the important proofs in favour of the Prophethood is the miracle. That is why the subject took an important place in the religious literature. But the influence of the miracle on the witnesses remains to be researched. People showed different reactions to the miracles, which can be explained in terms of different psycho-social factors. In this essay we examine these different reactions to the miracles shown by their witnesses. We divided the people in relation to their reactions to the miracles in three parts: those who insist in their unbelief, those on whom the miracles have a positive effect, and those who believe without any need for a miracle.

Key Words: The Proof of Prophethood, The Miracle of Quran, Miracle, Miracle and belief,

Anahtar Kelimeler: Nübüvvet Delili, Mucize, Kur'an Mucizesi, Mucize ile İman arasındaki ilişki

İktibas / Citation: Halil İbrahim Bulut, "Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri", *Usûl*, 9 (2008/1), 153 - 172.

İmanın oluşumunda genel anlamda mûcizenin rolünün olup olmadığı, varsa bunun nasıl ve ne ölçüde söz konusu olduğu meselesi dinî literatürde mûcizeye atfedilen yer ve önem açısından dikkate alınması gereken bir husustur. Peygamberlerin nübüvvet iddialarının kabul edilmesinde özellikle hissî mûcizelerin rolünün bulunup bulunmadığı meselesi de buna dahildir. Bu bağlamda, mûcize ile inanma olgusu arasında nasıl bir ilişki ve etkileşimin olduğu merak edilmiştir. Peygamberlerin ilk muhatapları arasında mûcizelerle ve özellikle hissî mûcizeler vasıtasıyla inananların olup olmadığı, inkârcıların iknâ edilmesinde hissî mûcizelerin bir metot olarak kullanı-

lıp kullanılmadığı, eğer kullanılmış ise bunlara ne kadar önem verildiği meselesi izaha muhtaçtır. Konunun bir diğer boyutu da, inkârcıların iknâ edilmesine yönelik olarak hissî mûcizelerin kullanılışında önceki peygamberlerle Hz. Muhammed arasında bir farklılığın bulunup bulunmadığıdır. Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar, mûcize ile iman arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu, diğer bir ifade ile imanın oluşumunda mûcizelerin rolünü ortaya koyacaktır.

Mûcizeler karşısında bütün insanların aynı seviyede etkilendiklerini söyleyebilmek tarihî veriler ışığında isabetli görülmemektedir. Bazı insanlar gördükleri normal ya da olağanüstü hâdiselerden ibretler çıkarırken, bazıları da söz konusu hâdiseleri hiç vuku bulmamış sayabilmekte veya gerçeğe aykırı bir şekilde yorumlayabilmektedir. Şüphesiz insanların olaylar karşısındaki tutum ve kanaati; matematiksel gerçeklere dair tutum ve kanaati gibi kesin değildir. Bu tutum ve kanaat; sevgi, nefret, acı, tatlı, arzu, hayret ve diğer psikolojik değerlendirmeler gibi, izâfidir. Ayrıca konu, olayın meydana geldiği anda kişinin psikolojik ve zihinsel durumuyla yakından ilgilidir. Nasıl bir olay her fertte aynı arzu, istek, korku, şaşkınlık, hayranlık ya da şüphe gibi psikolojik etkiler meydana getirmiyorsa, belli bir hadise de her insanda aynı kuvvette yakın meydana getirmeyebilir. İnsanların mûcizeler karşısındaki durumu da böyledir. Çünkü mûcizeler, insanların inanma hürriyetlerini ellerinden alacak ve onları cibrî bir şekilde inanmaya zorlayacak tarzda deliller olmadıkları gibi, böylesi bir durum ilâhî iradeye ters düştüğü gibi insanın inanma hürriyeti ve sorumluluğu esasına da aykırıdır.

İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı, mûcizelerin istidlâlî bilgi ifade ettiğini belirterek nübüvvet ile mûcize arasında dolaylı bir alakanın olduğunu söylerler¹. İnsanların psiko-sosyal durumları, bilgi birikimleri ve zihinsel yapıları farklı olduğundan belli bir mûcizeden bütün insanların aynı sonuç ve kanaate ulaştıklarını söyleyebilmek güçtür. Çünkü insanların inançlarını, fikri faaliyetlerini, ilgi alanlarını ve düşünce ufuklarını içinde yaşadıkları toplumun ahlâkî, kültürel, sosyal hatta ekonomik özellikleri etkilemektedir. Bütün bu arka planı dikkate almadan, insanların peygamberlerin delil ve mûcizeleri karşısındaki tavır ve tutumlarını değerlendirmek çoğu defa tutarlı olmamaktadır. Kur'an'da, âyet ve mûcizelerle kavimlerini hidâyete ulaş-

* Bu makale, doktora çalışmamızın basılamayan kısmından faydalanarak oluşturulmuştur.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Doç. Dr.), hibulut@gmail.com.

¹ Nübüvvet ile mûcize arasındaki ilişkiye dair geniş bilgi için bk. Bulut, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul 2002, ss. 77-114.

tırmaya çalışan peygamberlere, kavimleri tarafından iftira atıldığı, en ağır hakaretler yapıldığı bildirilmektedir. Aslında bu durum, peygamberlerin hidâyet mûcizelerinin etkisiz oluşu ya da söz konusu peygamberin başarısızlığıyla açıklanamaz. Şüphesiz her peygambere muhataplarını ikna edebilecek bir hidâyet mûcizesi verilmiştir². Bununla birlikte söz konusu mûcizelere muhatap olan insanların iman edip etmemeleri, onların bakış açısı, psikolojik ve entellektüel durumu, gerçekleri kabule meyilli olup olmamasıyla yakından ilgilidir.

Mûcizeler ile imanın teşekkülü arasındaki ilişkiyi konu edindiğimiz bu makalede mûcizelerden etkilenmeleri açısından insanları; sahip oldukları dînî ve kültürel değerleri koruma noktasında taassup içinde olanlar, henüz mümin olmadığı halde hak ve hakikati kabule meyilli olanlar ve her hangi bir mûcizeye ihtiyaç duymadan inananlar şeklinde üç grupta ele almayı uygun gördük.

A- Mûcizeleri Kabul Etmeyen ve İnkârda Israr Edenler

Bunlar, yaşadıkları toplumun ahlâkî, kültürel, sosyal ve ekonomik değerlerini ısrarla savunurlar, sahip oldukları dînî ve entellektüel değerleri koruma ve savunma hususunda taassup ve bağınazlık içindedirler. Toplumdaki konumları, maddî imkanları, kültürel yapıları ve benzeri nitelikler onları yeniliklere karşı acımasız davranmaya sevk ettiğinden, peygambere ve onun getirdiklerine hep kuşkuyla bakmış, hatta düşmanlıkla karşı koymuşlardır. Çünkü onlar, toplumun dînî, ahlâkî, sosyal ve ekonomik değerlerinin değişmesini kendi menfaatlerine yönelik bir saldırı kabul etmişler³ ve bu sebeple peygamberin en büyük düşmanı olmuşlardır. Dolayısıyla peygamberin doğruluğunu gösteren mûcizelere de aynı zihniyetle yaklaşmışlardır. Kur'an'da, inkârda ısrar eden bu zümre üzerinde daha fazla durulur ve bunların asla inanmayacakları çeşitli vesilelerle açıklanır. Bunun sebebi olarak da, onların haksız yere büyüklenmeleri, inatçı ve muhafazakar tavırları gösterilir.⁴ Çünkü büyüklenme, hakikati düşünüp idrak etmek-

² bk. el-Mâide 5/32; Yûnus 10/74; İbrahim 14/9; en-Nahl 16/43-44; er-Rûm 30/47; Fâtır 35/24-25.

³ Taberî, Ali b. Rabben; *ed-Dîn ve'd- devle fi isbâti nübüvveti'n-Nebî*, (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 36.

⁴ bk. el-A'râf 7/146.

ten alıkoyan bir ruh hastalığıdır ve bu hastalığa düşmüş olanlar hakikati gösteren delilleri göremezler⁵. Kur'an'da, insan fitratına ait bu ilâhî kanun geniş zaman kipiyle ifade edilir ve bunun sadece peygamberin ilk muhatapları için değil, söz konusu ruh haline sahip bütün insanlar için geçerli olacağı belirtilir⁶.

Akıllı ve insafı bir insan, dış dünyadaki delillerden hareketle yüce bir yaratıcının olduğunu kavrayabilir. Çünkü dış dünyada mevcut sayısız belge, yüce bir irâde ve kudretin varlığını gösterir. Bununla birlikte söz konusu işaretler, Allah'ın varlığı hakkında ileri sürülen inkarcı anlayışı ortadan kaldıracak ve dolayısıyla inkârcıları iman etmeye zorlayacak türden değildir. Aslında inkârcıların küfürdeki devamlılığı, görünen âlemde var olan delil ve belgelerin yokluğu veya azlığından kaynaklanmamaktadır⁷. Bilakis bu durum, onların inanç ve fikrî saplantıları sebebiyledir. Burada problem, işaretlerin açıklık ya da kapalılığı da değildir. Çünkü insaf ve iz'an sahipleri için işaretler yeterince ve hatta fazlasıyla açıktır ama sadece fitratını perdelememiş/köreltmemiş olanlar bunları idrak edebilirler. Zira "Hiç kimse görmek istemeyen bir kimse kadar kör değildir" vecizesi, inkârda ısrar edenlerin psikolojik halini anlatması bakımından güzel bir örnektir. Şâyet insan Allah'ın varlığını ve kudretini inkâr noktasında saplantı içine düşmüşse, peygamberin ortaya koyacağı mûcizeler vasıtasıyla hidâyete ermesi hemen hemen imkansızdır⁸. Bu sebeple Tanrı tanımayan ve olayları determinist bir anlayışla izah dışında açıklamaya yanaşmayan kimseler için söz konusu hârikaların delil olma özelliği yoktur⁹. Çünkü bütün bu deliller ancak düşünen insaf sahibi insanlar için bir anlam ifade eder. Bununla ilgili

⁵ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, (nşr. Muhammed Avad), Mısır 1985, s.360-362; Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-hakim: Tefsîrül-menâr*, I-XII, Kahire 1373-80/1953-61, IX, 196-197; Lârî, Müctebâ el-Müsevî, *Usûlü'l-'akâ'id fi'l-İslâm*, (trc. M. Abdülmun'im el-Hâkânî), I-IV, Kum 1408/1988, el-Lârî, *Usûlü'l-'akâ'id*, s. 45-47.

⁶ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 196.

⁷ Mustafa Sabrî, *Mevkıfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlim min Rabbi'l-'âlemîn ve 'ibâdihî'l-mürselîn*, I-IV, Beyrut 1401/1981, IV, 128-129; Cisrî, Hüseyin b. Muhammed, *Risâle-i Hamîdiyye*, (trc. Manastırlı İsmail Hakkı, sadeleştiren; Ahmed Gül), İstanbul 1980, s.150.

⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s.176; Şa'rânî, Abdülvahhâb b. Ahmed, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fi beyâni 'akâidi'l-ekâbir*, Kahire 1307/1959, s.160.

⁹ Cüveynî, İmâmül-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, (nşr. Yusuf Mûsâ) Kahire 1950, s.329; Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*, I-XXII, Beyrut 1417/1997, VII, 22-23.

olarak Kâdî Abdülcebbar, peygamberin doğruluğunu göstermesi bakımından mûcizelerin bir fikir sunduğunu ve delil ortaya koyduğunu söylerken¹⁰, Cüveynî de mûcizenin Allah'ın dilediğini yaratabileceğine inanan insanlar için delil olacağını açıklar¹¹. Aslında peygamberlerin sahip oldukları temel vasıflar, onların samimiyetlerini gösteren en önemli işaretlerdir. Ayrıca onlar, aklî delillerin yanı sıra tehadî özelliği bulunan hidâyet mûcizeleri de göstermişlerdir. Buna rağmen hiçbir kimse inanmaya veya inkâr etmeye zorlanmamıştır. Çünkü bu dünya, irâde ve tercihler dünyasıdır. Allah insanı yaratmış ve ona akıl vermiştir. O, akıyla iyi ve güzeli tercih edebilecek durumdadır. İnsanın kendi iradesiyle bu yola girmedikçe gerçek saadete ulaşması mümkün değildir.

Peygamberler, ilâhî mesajı ortaya koyarlar ve insanları davet ederler. Bu davetin kabul edilmesinde Allah'ın onları semavî bir âyetle zorlaması imtihan anlayışına ters düşer. Şâyet Allah inkârcıların iman etmesini istemiş olsaydı elbette bütün kâfirler O'na boyun eğerdiler¹². Fakat Allah, insanın zorunluluktan dolayı değil kendi hür iradesiyle inanmasını istemektedir. İnanan da inkâr eden de kendi hür iradesiyle bunu yapmalıdır. Yoksa maddî-manevî zorlamalarla oluşan bir itaatin Allah katında bir değeri yoktur¹³. Şu halde mûcizelerin insanlara fikir veren birer delil olduğu ve bunlara ancak inanmaya temayülü olan akıllı, basîret sahibi kimselerin iman edeceği, inkârda ısrar eden kâfirlerin bütün mûcizelere şahit olmalarına rağmen yine de inanmayacakları söylenebilir¹⁴.

Kur'an, bütün peygamberlerin âyetlerle gönderildiğini, her bir nebinin kendi kavmini iknâ edebilecek kadar delil ve mûcizelere sahip olduğunu bildirir.¹⁵ Buna rağmen küfürde ısrar eden inkârcılar, söz konusu mûcizeleri sırf inat ve aşırılıkları sebebiyle kabul etmemiş ve peygamberlere yalancılık, sahtekârlık, sihirbazlık, kahinlik, delilik gibi çeşitli iftiralar yöneltmişlerdir. Şüphesiz kâfirlerin bu inkârcı tavırlarının dinî, ahlâkî, sosyal, ekonomik,

psikolojik ve entelektüel sebepleri vardır. Nitekim Kur'an, bir çok âyette bu sebeplere işaret etmekte ve bütün mûcizeleri görseler de kâfirlerin yine inanmayacağını bildirmektedir¹⁶. Böylece Kur'an'da inat, büyülenme, fikrî saplantı ve benzeri özelliklere sahip kâfirlerin hidâyete ulaşmasında hissî mûcizelerin müspet bir katkısının olmadığı, geçmiş ümmetlerin kıssalarından kesitler verilerek açıklanır. Nitekim Semûd kavmi, gözleriyle gördükleri deve mûcizesi¹⁷ karşısında ıslah olmamış, Hz. Sâlih'in bütün uyarılarına rağmen söz konusu deveyi kesmişlerdi¹⁸. Hz. Mûsâ ile Firavun arasında ceireyan eden mücadele konununun izahı açısından daha belirgin bir örnektir.

Hz. Mûsâ'nın hayatında hissî mûcizelerin önemli bir yeri vardır. Hem *Kitab-ı Mukaddes* hem de Kur'an-ı Kerim'de bu konuya genişçe yer verilir. Hz. Mûsâ, önce aklî delillerle muhataplarını iknâ etmeye çalışmış, ancak Firavun'un kendisinden doğruluğunu gösteren bir delil getirmesini isteyince hidâyet mûcizesi olmak üzere âsâ¹⁹ ve parıltılı el²⁰ mûcizelerini göstermişti. Bunun üzerine Firavun, Mûsâ'nın bilgili bir sihirbaz olduğunu²¹, Mısırlıların kendi yurtlarından çıkarmak istediğini ileri sürmüştü²² ve toplattığı sihirbazlarla Mûsâ'yı mağlup edebileceğini düşünüp bir yarışma düzenlemişti. Müsabaka sonunda sihirbazlar mağlup olup, Mûsâ'nın Rabbine iman etmelerine rağmen²³ Firavun, Mûsâ'nın gerçek peygamber olabileceğini düşünmek yerine onu sihirbazların ustası olarak nitelendirmiş ve ona inanan sihirbazları işbirlikçi olmakla suçlayıp cezalandırmıştı.

Firavun ve taraftarlarının Mûsâ'nın delilleri karşısında daha insafli davranmaları beklenirdi. Halbuki onlar, ne tür mûcize getirirse getirsin yine de Mûsâ'ya inanmayacaklarını açıklayarak inkârcı tavırlarını ortaya koymuşlardı²⁴. Bunun akabinde Allah, tûfan, çekirge, haşere, kurbağalar ve suların kana dönüşmesi şeklinde bir dizi felaket göndermesine rağmen olumsuz

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*; (XV. cilt: *en-nübüvvât ve'l-mu'cizât*) (nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr v.dğr.), I-XX, Kahire 1382-85/1962-65, XV, 148-149.

¹¹ Cüveynî, *a.g.e.*, 329.

¹² eş-Şu'arâ 26/4.

¹³ bk. el-Lâri, *a.g.e.*, 45-47.

¹⁴ Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 128-130.

¹⁵ bk. el-Mâide 5/32; Yûnus 10/74; İbrahim 14/9; en-Nahl 16/43-44; er-Rûm 30/47; Fâtür 35/24-25.

¹⁶ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 196-197.

¹⁷ el-A'râf 7/73; Hûd 11/64; eş-Şu'arâ 26/155; el-Kamer 54/27; el-İsrâ 17/59.

¹⁸ el-A'râf 7/77; Hûd 11/65; eş-Şu'arâ 26/157; el-Kamer 54/29; eş-Şems 91/14.

¹⁹ el-A'râf 7/107; 117-118; Tâ hâ 20/19-21, 65-69; eş-Şu'arâ 26/32, 45; en-Neml 27/10; el-Kâsâs 28/31;

²⁰ el-A'râf 7/108; Tâ hâ 20/22; eş-Şu'arâ 26/33; en-Neml 27/12; el-Kâsâs 28/32.

²¹ el-A'râf 7/109.

²² eş-Şu'arâ 26/34-35.

²³ el-A'râf 7/120-122; Tâ-hâ 20/70.

²⁴ el-A'râf 7/132; Ayrıca bk. Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 88.

tutumlarını devam ettirmişlerdi²⁵. Halbuki onlara gönderilen her bir musibet sonuçları bakımından diğerinden daha büyüktü²⁶. Firavun ve adamları, azap üzerlerine çökünce “Ey Mûsâ! sana verdiği söz hürmetine, bizim için Rabbine dua et; eğer bizden azabı kaldırırsa mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrailoğullarını seninle göndereceğiz” demişlerdi. Bunun üzerine Allah, belli bir müddete kadar onlardan azabı kaldırmış fakat onlar hemen sözlerinden dönuvermişlerdi²⁷.

Kitab-ı Mukaddes'te, Hz. Mûsâ'nın her mucizesinden sonra Firavun'un daha da katılaştığı ve zerre kadar imana temayül göstermediği anlatılır. Mûsâ'ya verilen mucizeler nakledildikten sonra bu husus şöyle ifade edilir: “Fakat Firavun'un kalbi, katılığını muhafaza etti ve Firavun hiçbir şey dinlemedi.”²⁸ Firavun ve kavmine gönderilen belâ ve musibetler, onların hakikate yönelmelerini sağlayamamıştı. Bu kadar hissî mucizeye rağmen inkârda ısrar etmişlerdi. Aslında onlar, musibetlerin Mûsâ'nın Rabbinden geldiğini çok iyi biliyorlardı. Çünkü belâlar karşısında Mûsâ'dan yardımcı olmasını istemekteydiler. Bununla ilgili olarak Kur'an'da, Firavun ve adamlarının Mûsâ'nın gerçek peygamber olduğunu ve doğru söylediğini içten içe bildikleri, sırf inat ve büyüklüklerinden dolayı iman etmedikleri bildirilir²⁹. Sonuçta inkârcıların cezalandırıldığı ve böylece Allah'ın azgın kâfirlere yönelik sünnetinin gerçekleştiği haber verilir.³⁰

Diğer taraftan Mûsâ ile Yahudiler arasında geçen mücadele de imanın oluşumunda hissî mucizelerin müspet bir etkisinin olmadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bütün hayatını İsrailoğullarına adayan, onların hidâyete ulaşması için didinen Mûsâ, Yahudilerin tutumu karşısında çoğu defa hayal kırıklığına uğramıştı. İsrailoğulları, âsâ ve parıltılı el mucizelerinin yanı sıra, Mısırlıları yola getirmek üzere gönderilen belâ ve musibetlere şahit olmuşlar ve bütün bunlardan ibret almayan Firavun'un cezalandırıldığını da görmüşlerdi. Buna rağmen İsrailoğulları, Firavun'dan kurtulup denizi geçtikten sonra putlara tapan bir topluma imrenerek

²⁵ el-A'râf 7/133; el-İsrâ 17/101; en-Neml 27/12.

²⁶ İbn Meymûn, Hz. Mûsâ'ya verilen mucizelerin diğer hiçbir peygambere verilmediğini savunarak onun diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu izaha çalışır. (bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s.402-404.)

²⁷ el-A'râf 7/133-135; ez-Zuhruf 43/48-50.

²⁸ *Tevrat, Çıkış*, 50.

²⁹ en-Neml 27/14..

³⁰ el-A'râf 7/132-136; Ayrıca bk. Tabatabâi, *el-Mizan*, IX,232-233.

Mûsâ'dan onların tanrıları gibi bir tanrı yapmasını isteme cesaretini göstermişlerdi³¹. Aslında Yahudilerin bu talebi, onların Mısırlılardan ne denli etkilendiklerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Uzun yıllar putpe-rest Mısırlılar arasında yaşayan İsrailoğulları, onların inançlarından, geleneklerinden etkilenmiş, âdetâ onlar gibi düşünmeye ve davranmaya şartlanmışlardı. Hz. Mûsâ'nın en büyük mucizeleri bile onları alışkanlıklarından koparamamış, her fırsatta eski inanç ve tutumlarına dönmüşlerdi. Keza, Allah ile konuştuğunu, kitap getirdiğini açıklayan Hz. Mûsâ'yı kendileri gibi sanıp “Öyleyse bize de göster” diyerek karşı çıkmışlardı³². Çünkü onlar henüz aklı olgunluğa erişememiş ve eski alışkanlıklarından kurtulamamışlardı.

Konuyla ilgili bir diğer örnek ise, Mûsâ'nın Allah ile konuşmak üzere Sina Dağınagitmesini fırsat bilen Yahudilerin buzağıya tapınmalarıdır³³. Başlarında Hz. Hârûn olmasına rağmen onlar, Sâmirî'nin yapmış olduğu puta tapınmışlar ancak Mûsâ'nın dönüşünden sonra bu kötü fiillerinden tövbe etmişlerdi. Bunun üzerine Mûsâ, onlardan seçtiği yetmiş kişiyle birlikte Tur-i Sina'ya gitmiş ve birlikte bağışlanmalarını dilemişlerdi. İsrailoğullarını temsil etmek üzere seçilen bu kimseler, Mûsâ'nın Allah ile konuştuğunu öğrenince “Ey Mûsâ! Allah'ı alenen görmedikçe asla sana inanmayacağız”³⁴ demişlerdi. O anda şiddetli bir sarsıntı ile cezalandırılmışlardı. Halbuki İsrailoğullarının böyle bir istekte bulunması açık bir küfrün işaretiydi³⁵. Bu konudaki diğer bir örnek ise, İsrailoğullarına mukaddes toprakların vaat edilmesi ve eğer tevekkül ederlerse mutlaka oraya gireceklerinin haber verilmesi üzerine onların “Ey Mûsâ! Onlar orada buldukları müddetçe biz oraya asla girmeyiz; şu halde sen ve Rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız”³⁶ diyerek cevap vermeleridir. Allah'ın kendilerine vaat ettiği topraklara girmek istemeyen ve peygamberlerine karşı gelen Yahudiler, daracık bir toprak üzerinde kısıp kalmış, kendileri ölüp yeni bir nesil yetişinceye kadar buradan kurtulamamıştır³⁷. Oysaki, onların bunca mucizeyi gördükten

³¹ el-A'râf 7/138.

³² el-Bakara 2/55-56; en-Nisâ 4/153.

³³ el-Bakara 2/92; Tâ-hâ 20/93-97; Ayrıca bk. Tabbâra, Afif Abdülfettâh, *Ma'a'l-enbiyâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dersaadet, İstanbul, ts.s. 242-246.

³⁴ el-Bakara 2/55.

³⁵ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982, I, 358.

³⁶ el-Mâide 5/24.

³⁷ el-Mâide 5/26.

sonra mükemmel bir imana sahip olmaları gerekirdi. Allah bu olaydan sonra onları “fasık bir kavim” olarak anmıştır³⁸.

Hissî mûcizelerin imanın oluşumunda müspet bir etkisinin olmadığını, inkârda ısrar edenlerin yine de inanmayacağını açıklayan bir diğer örnek ise Hz. İsa'nın mûcizeleridir. Hz. İsa, bir çok mûcizeyle İsrail oğullarına gönderilmişti.³⁹ Fakat Ferîsiler, her defasında ondan başka mûcizeler getirmesini istemişlerdi. *Ahd-i Cedit*, bunların detaylarını açıklamaktadır⁴⁰.

Kur'an'da, önceki peygamberlerin kavimleriyle aralarında geçen hâdiseler aktarılırken, onların bir takım aklî veya hissî delillerle muhataplarını iknâ etmeye çalıştıkları, fakat bazı inkârcıların bu delillerle yetinmediği, peygamberlerinden kendi istekleri doğrultusunda başka mûcizeler istedikleri belirtilir. Bunların aktarılmasındaki asıl hedef, sahip oldukları değerleri koruma noktasında taassup ve bağınazlıkla hareket eden, sabit fikirli ve art niyetli inkârcıların mûcizeler vasıtasıyla hidâyete ulaşmadığını izah etmektedir⁴¹.

Mekkeli müşriklerin Kur'an mûcizesi karşısındaki tutumu, önceki peygamberlere isyan eden inkârcıların tutumundan pek farklı değildir. Hz. Peygamber'in sahip olduğu ahlâkî nitelikleri, toplumda sevilip sayılması, güvenilir bir kimse (el-Emîn) olmasının yanında nübüvvetiyle birlikte ortaya koyduğu öğretisinin mükemmelliği ve tehaddiyle birlikte izhar ettiği Kur'an mûcizesine rağmen Mekkeli müşrikler ondan başka hissî mûcizeler getirmesini istemişlerdi⁴². Halbuki o, gerek nübüvvet öncesi davranışlarıyla gerekse nübüvvet sonrası ortaya koyduğu üstün ahlâkî nitelikleriyle olsun, dost düşman bütün Mekkelilerin güvenini kazanmış, asla yalan konuşmayan, dürüst ve âdil bir insan olduğunu göstermişti. Bununla birlikte Hz. Muhammed, hayatı boyunca ilim, edebiyat ve şiirle meşgul olmadığı halde en büyük Arap hatip ve şairlerine meydan okumuş ve en iyi bildikleri bir konuda onları susturmuştu⁴³. Kur'an'ın icâzı karşısında şaşkına dönen müş-

rik Arapların ümmî nebinin doğruluğunu kabul edip İslâm'a girmeleri normal ve mantıklı bir tutum iken onlar düşünüp ibret almak yerine Peygamber'i itham etme yoluna girmişlerdi. Hz. Peygamber'i mağlup edebilmek için Kur'an'ın haricinde hissî mûcizeler getirmesini istemişler ve iman etmelerini bunların gerçekleşmesine bağlamışlardı. Buna göre müşrikler, inanmak için meleklerin, Allah'ın veya O'nun bazı mûcizelerinin gelmesini şart koşmuşlardı⁴⁴. Halbuki Allah'ın bazı âyetlerinin geldiği gün, önceden inanmamış ya da imanında bir hayır kazanmamış olanlara artık iman bir fayda vermeyecektir⁴⁵. İslâm alimleri, meleğin gelmesini ölüm veya azap meleğinin gelmesi; Allah'ın gelmesini kıyametin kopması; Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini ise başlarına gökten taş yağması, semanın parçalanıp üzerlerine düşmesi ya da kıyamet âlâmetlerinin zuhur etmesi gibi helâk mûcizelerinin vuku bulması diye yorumlamışlardır⁴⁶. Bu itibarla müşriklerin söz konusu isteklerinin gerçekleşmesi aslında onların helâk olmasına gelir.

Kur'an-ı Kerim'de, inkârcılar tarafından peygamberlere yöneltilen mûcize teklifleri ve bunlara verilen cevaplar, söz konusu kimselerle ilgili olarak, imanın oluşumunda mûcizelerin müspet bir katkısının bulunmadığını gösteren delillerdir. İster önceki peygamberlere yöneltilen taleplerde isterse Hz. Peygamber'den istenilen hissî mûcizeler de olsun, bunlara verilen cevaplar aynı zamanda imanın oluşumunda mûcizenin rolünü belirleyen önemli kriterlerdir. Müşriklerin gökten sahifeler halinde, dokunabilecekleri bir kitap indirilmesini istemeleriyle ilgili olarak Allah, gökten yazılı bir kitap indirilse ve onu elleriyle tutsalar, inkâr edenlerin yine de “Bu apaçık bir büyüdür”⁴⁷ diyeceklerini haber verir. Bu cevap, kâfirlerin ne denli katı bir inkar anlayışı içinde olduklarına işaret etmekte; sadece gözlerinin görmesiyle yetinmeyip bir de elleriyle bu kitaba dokunsalar yine de alışkanlık haline getirdikleri inkârcılıkları sebebiyle hem gördükleri hem de dokunarak tecrübe ettikleri bu hakikate inanmayacaklarını bildirmektedir. Halbuki dokunma duyusuyla desteklenmiş bir görme olayında yanılma ihtima-

³⁸ Tabbâra, *a.g.e.*, s.249.

³⁹ Âl-i İmrân 3/46-49; el-Mâide 5/110-115; Meryem 19/27-33.

⁴⁰ bk. Markos 8/11-13; Luka 12/54-56; Matta 12/38; 16/1-12.

⁴¹ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VII, 386-387.

⁴² Geniş bilgi için bk. Bulut, *a.g.e.*, ss. 145- 156.

⁴³ Câhız, Amr b. Bahr, *Hucecû'n-nübüvve*, (nşr. Abdüsselam M. Hârûn), III, 221-281, (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Mısır 1399/1979, III; 273-274; ayrıca bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “İcâzü'l-Kur'an”, *DİA*, XXI, 403-406.

⁴⁴ bk. el-Bakara 2/210.

⁴⁵ bk. el-En'âm 6/157-158.

⁴⁶ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, I-XXX, Beyrut 1415/1995, II, 445-450; krş. Elmalılı, *Hak Dini*, III, 2104.

⁴⁷ bk. el-En'âm 6/7.

li yoktur⁴⁸. Başka bir âyette ise “Onlara gökten bir kapı açsak da oradan çıkmaya koyulsalar, “Gözlerimiz döndü, biz her halde büyülendik” diyecekleri” bildirilir⁴⁹. Kur’an’da kâfirlerin önyargılı, peşin hükümlü olduklarına işaret eden şu âyetler hayli dikkat çekicidir:

“Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair tekitli bir şekilde Allah’a yemin ettiler. De ki: Mucizeler ancak Allah’ın katındandır. Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız? Yine ona iman etmedikleri ilk durumdaki gibi onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz. Ve onları şaşkın olarak azgınlıkları içerisinde bırakırız. Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.”⁵⁰

Rivâyete göre bazı müminler onların bu yeminlerine aldanarak, istedikleri mucizenin gelmesiyle inanacaklarını ümit etmişlerdi. Allah, mucizelerin ancak kendi kudretinde olduğunu belirttikten sonra, onlara istedikleri mucize gelse de yine inanmayacaklarını, ilk defa nasıl inanmamışlarsa yine mucizelerle değişen bir şey olmadığı için inkâr edeceklerini açıklamıştır. Zira inanacak olsalardı başka mucize istemeye gerek duymadan peygamberin hidâyet mucizesini kabul ederlerdi. Halbuki onlar inat ve büyükleme içindedirler. Öyle ki sadece bir mucize değil, bütün melekler karşılıklarına dikilse, ölümler de onlarla konuşsa ya da Allah ve melekleri kefil olarak onlara getirilse yine de iman etmezler⁵¹.

Konuyla ilgili bir diğer âyette ise, gökten düşen bir kütle görseler, bunu üst üste yığılmış bulutlar⁵² olarak yorumlayacakları belirtilir. Diğer bir âyette ise “Ehl-i Kitaba bütün mucizeleri getirsen onlar yine de senin kiblene tabi olmazlar”⁵³ denir. Bu âyet, Hz. Muhammed’i kendi oğullarını tanıdıkları gibi iyi tanıyan Ehl-i Kitabın⁵⁴, bu bilgilerinin yanı sıra mümkün olan bütün delil ve mucizeleri görseler yine de İslâm’a girmeyeceklerini ifâde eder⁵⁵. Kur’an’ın bu yaklaşımına ilaveten, hadis kaynaklarında rivâyet edilen bazı hissî mucize örnekleri vardır ki, bunlara muhatap olan kâfirle-

rin, mesela Rükâne olayında olduğu gibi⁵⁶, iman etmedikleri ve Hz. Peygamber’i sihirbazlıkla itham ettikleri bildirilir⁵⁷.

Hz. Peygamber, insanların iknâ edilmesinde ve İslâm’a girmelerini teşvik etmede olağanüstü hâdiselere dayanmamış ve bu yolu bir metot olarak asla kullanmamıştır. Bilakis o, akılları iknâ etmeye, gönülleri kazanmaya önem vermiştir⁵⁸. Önceki dinlerde inkârcuların iknâ edilmesinde hissî mucizeler bir vasıta olarak kullanılırken İslâm’da aynı şeyin akılla yapıldığı görülür⁵⁹. Bu itibarla Kur’an’da, Hz. Peygamber’in nübüvvetiyle ilgili olarak bu tür mucizelere önem verilmemiş ve hidâyet mucizesiyle yetinmeyip hissî mucize talebinde bulunan kâfirlere karşı kesin bir tavır sergilenmiştir. Kur’an’a göre bu tür mucizelerin, imanın oluşumunda olumlu bir katkısı olmadığı gibi bunlar kâfirlerin taşkınlık ve azgınlığını artıran unsurlardan biridir. Bunun sebebi olarak, onların kalplerinin kararlı katılaştığı ve iyice azgınlık içine düştükleri gösterilir. Hal böyle olunca onların istedikleri hissî mucizeler verilse bile bunlardan yararlanmayacakları aşıkardır⁶⁰. Diğer taraftan hidâyet mucizeleriyle yetinmeyip peygamberlerden başkaca hissî mucize isteyen inkârcuların yine de inanmamaları halinde mutlaka helâk edilmeleri söz konusudur. Hz. Nuh’un tufanı⁶¹, Hz. Sâlih’in kavminin helâki⁶², Firavun ve ordusunun denizde boğulması⁶³ hâdisesi, helâk mucizesi

⁴⁸ Taberî, *a.g.e.*, XI, 265-266; Elmalılı, *a.g.e.*, III, 1880; Tabatabâî, *a.g.e.*, VII, 18-19.

⁴⁹ el-Hicr 15/14-15.

⁵⁰ el-En’âm 6/109-111.

⁵¹ Elmalılı, *a.g.e.*, III, 2024-2027.

⁵² et-Tür 52/44.

⁵³ el-Bakara 2/145.

⁵⁴ el-Bakara 2/146

⁵⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 530.

⁵⁶ Rükâne, Mekke’nin şöhretli bir güreşçisi idi. Bir gün Hz. Peygamber onunla karşılaşmış ve âdeti olduğu üzere onu İslâm’a davet etmişti. Rükâne, Hz. Peygamber’den doğruluğunu gösteren bir delil olarak ağaçları yürütmesini istemişti. Resulullah, onun bu isteğini yerine getirir. Fakat o, gördüğünden tatmin olmayarak, peygamberin kendisiyle güreşmesini istemişti. Şâyet kendisini mağlup ederse dinine gireceğine söz vermişti. Sırtı üç defa üst üste yere gelmesine ve ağaçların yürüdüğünü görmesine rağmen İslâm’a girmemişti. İnkârla yetinmeyen Rükâne, Mekkelilere gidip, Hz. Peygamber’in büyük bir sihirbaz olduğunu haber vermişti. (İbn İshâk, Muhammed b. İshak, *Siretü İbn İshâk*, (nşr. Muhammed Hamîdullah), Konya 1401/1981, 256-257; İbn Hişâm, Abdülmelik, *es-Siretü’n-nebeviyye*, (nşr. Mustafa Sekâ v.dğr.), 2c’de 4c, Kahire 1955, I, 391; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, Beyrut 1966, III, 103; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1414/1993, I, 103-104)

⁵⁷ İbn İshak, *a.g.e.*, 256-257; İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 391; Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, Beyrut 1406/1986, s.113-114.

⁵⁸ Ömerî, Ekrem Ziya, *er-Risâle ve’r-Resûl*, y.y., 1990, s.61.

⁵⁹ Tabbâra, *a.g.e.*, 259.

⁶⁰ bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, (nşr. M. Abdülhamîd), I-XXXII, Kahire 1934-62, XX, 235-236.

⁶¹ bk. el-A’râf 7/59-64; Yûnus 10/71-73; Hûd 11/42-43; el-Enbiyâ 21/76-7.

⁶² el-A’râf 7/73; Hûd 11/64; eş-Şuara 26/155-6.

⁶³ el-Bakara 2/50; Yûnus 10/90; Tâ-hâ 20/78.

geldiği andan itibaren kâfirlerin dönüş ihtimalinin ortadan kalktığını gösteren örneklerdir⁶⁴. Aslında söz konusu helâk mûcizelerinin hedefi inkârcıların iman etmesi değildir, aksine bu tür mûcizelerden maksat, kâfirlerin cezalandırılmasıdır.

Mûcize vasıtasıyla iman olgusu işlenirken olayın hidâyet boyutu göz ardı edilmemelidir. Çünkü Kur'an, Allah'ın dilediğini hidâyete ulaştıracağını, dilediğini de dalâlette bırakacağını açık bir şekilde ifâde etmektedir⁶⁵. Bu itibarla âfâkî bazı delillerden hareketle inananların aksine, inkârda ısrar eden kâfirlerin en büyük mûcizeleri görmelerine rağmen yine de inanmalarında hidâyetin rolü büyüktür. Allah, yeryüzünde haksız yere böbürlenmeleri âyetlerinden uzaklaştıracağını, bütün mûcizeleri görseler yine de inanmayacaklarını bildirerek, imanın hidâyet boyutuna dikkat çeker⁶⁶. Ancak Allah'ın hidâyeti, şüphesiz insanların inanç, irade ve fiilleriyle yakından ilgilidir. İnkârcıların sapıklığa düşmesi ve inkârcı düşüncedeki devamlılıklarının sebebi, kibir, inat ve hasetleridir. Söz konusu inanç ve tutumlarının neticesi olarak Allah, kendi irade ve arzularıyla hakka yönelmeyenlerin kalplerinin üstünün örtüldüğünü, kulaklarının içine de ağırlık konulduğunu haber verir.⁶⁷ Elmalılı, bu tür davranış içerisinde olanların kalplerinin mühürleneceğini, böylece gerek kainatta gerekse Kitap'ta tekvinî veya teşriî âyetlerin ifade ettiği hakikatleri göremeyeceklerini, görseler de inanmayacaklarını söyler⁶⁸. Aslında Allah, mûcize türü harikulade olaylarla insanların dikkatini her zaman dilediği bir noktaya çevirebilir ve cebrî bir şekilde boyun eğdirebilir. Örneğin cansız varlıkları, bitkileri ve hayvanları konuşturabilir. Bu ve benzeri hârikalarla dininin hakikatini insanlara kabul ettirebilir. Fakat bu metot, insanın tabiatı, hürriyeti ve sorumluluğu ile mütenasip değildir. Şüphesiz Allah, insanların düşüncelerini akamete uğratacak, irade ve kudretlerini geçersiz kılacak bir şekilde onları hidâyete erdirmeyi murat etmemiştir⁶⁹. Kâfirler, kendi istekleriyle doğru yola yönelmedikleri için Allah da onların hidâyete ermelerini dilememiştir⁷⁰. Ancak peygamberler, ki-

⁶⁴ el-En'âm 6/158; el-Mümin 40/85.

⁶⁵ İlgili âyetler için bk. el-En'âm 6/125; el-A'râf 7/30; 186; er-Ra'd 13/27; İbrahim 14/4; en-Nahl 16/36-37; el-İsrâ 17/97; el-Kehf 18/17.

⁶⁶ el-A'râf 7/146.

⁶⁷ bk.el-En'âm 6/25; el-İsrâ 17/45.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2280.

⁶⁹ el-Lâri, *Usûlu'l-akâ'id fi-l-İslâm*, 46.

⁷⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, IX, 196-197

min hidâyete ulaşacağını kimin de dalâlette kalacağını bilmediklerinden, doğruluklarını gösteren delilleri ortaya koymak ve tebliğ görevlerini kusursuz bir şekilde yerine getirmekle yükümlüdürler⁷¹.

B- Mûcizeleri Kabul Edenler

Doğruları kabule meyilli, önyargıdan uzak, hakkikat arayışı içinde olanlara gelince bunlar, akıllı, mantıklı ve gerçekleri kabul etmeye elverişli bir yapıya sahiptirler. Haksızlıklar karşısında duyarlıdırlar. İçinde yaşadıkları toplumun geleneklerini, sosyal ve kültürel değerlerini körü körüne taklit etmezler. Hem kendilerini hem de toplumun değerlerini sorgulayabilirler. Peygamberlerin ortaya koyduğu aklî delilleri ve hidâyet mûcizelerini⁷² aklı selim ile düşünüp doğru karar verebilirler. Özellikle hidâyet mûcizeleri karşısında hakikati tercih etmede tereddüt etmezler. Nitekim bu özelliklere sahip kimselerin Hz. Sâlih'in devesi, Mûsâ'nın âsâ ve parıltılı el mûcizesi, İsâ'nın hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi ve Hz. Muhammed'in Kur'an mûcizesi karşısında iman etmeleri son derece kolay olmuştur. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber'i öldürme niyetiyle yola çıkan Ömer'in Kur'an mûcizesi karşısında müslüman olması⁷³, okunan Kur'an âyetleri karşısında Necâşî'nin teenniyle hareket edip Hz. Peygamber'in doğruluğunu tasdik etmesi⁷⁴ bu konuda verilebilecek örneklerden bazılarıdır. Şu halde peygamberlerin doğruluk delillerini, hakikati kabul etmeye meyilli, kibir ve

⁷¹ Meselâ bk. er-Rûm 30/52-53.

⁷² Hidâyet mûcizelerinden maksat, tehdâdî özelliği taşıyan ve peygamberin doğruluğunu ispat eden asıl delillerdir. Hz. Sâlih'in devesi, Hz. Mûsâ'nın âsâsının ejderhaya dönüşmesi, elinin beyaz bir ışık vermesi, Hz. İsâ'nın çamurdan yaptığı kuşu canlandırması, anadan doğma körlerle alacalı hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi ve Hz. Muhammed'in Kur'an mûcizesi bunlardandır. Hidâyet mûcizelerine inanmayanların hemen helâk edilmeleri söz konusu olmayıp onlara düşünme ve ibret almaları için mühlet verilmiştir. (Bulut, "Mûcize" md. *DİA*, XXXI, 519)

⁷³ Hz. Ömer, fitrat itibarıyla makul bir insan olmasına rağmen, sahip olduğu bir takım peşin hükümler İslâm'ın ne olduğunu tetkik etmesine mani olmuştu. Bununla birlikte Kur'an sûrelerinden birini (Tâ-hâ) ilk defa okur-okumaz bu ön yargıdan kurtulmuş ve doğru yolu bulmuştu. (bk. İbn İshak, *a.g.e.*, 160-165; İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 342-350; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (nşr. İhsan Abbas), I-IX, Beyrut 1388/1968, III, 1; Hamîdullah, *a.g.e.*, I, 105-108; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîretü'n-nebeviyye fi dav'i'l-Kur'an ve's-sünne*, I-II, Dimaşk 1412/1992, I, 350-352)

⁷⁴ İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 341; Miras, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, Ankara 1985, X, 52; Hamîdullah, *a.g.e.*, I, 298-304; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, I, 379-380.

haset gibi huylardan uzak, saplantıları olmayan basiret sahibi insanlar daha kolay anlayabilmektedir. Bunlar, Allah'ın kelâmını düşünerek dinlerler ve Peygamber'in mûcizesini kavramaya çalışırlar. Bu özelliklere sahip insanların iman etmesinde hidâyet mûcizelerinin etkili olduğu kabul edilir⁷⁵. Ayrıca bunlar, Peygamber'den hidâyet mûcizesinin dışında başka bir mûcize getirmesini de istemezler⁷⁶. Zira bu insanlar, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt edebilecek fikri olgunluğa sahiptirler. Nübüvvet iddiasıyla birlikte ortaya konulan hidâyet mûcizesi karşısında hayranlık ve takdirlerini gizlemez ve doğruları kabul etmekte tereddüt göstermezler. İnkarda ısrar edenlere gelince Kur'an onları ölümlere benzetir⁷⁷.

Diğer taraftan Kur'an'da, hidâyet mûcizelerinden en fazla etkilenip ibret alanların gurur ve haset hastalığına düşmemiş ilim sahipleri olduğu, Hz. Mûsâ ile sihirbazlar arasında cereyan eden hâdiseyle açıklanır⁷⁸. Nitekim Hz. Mûsâ'nın âsâ mûcizesi karşısında sihirbazların imana gelmesi hâdisesi, imanın oluşumunda olayın mahiyetine yönelik bilgi sahibi olmanın önemini göstermektedir. Sihir olduğu iddiasıyla şüpheye düşürülen sıradan insanların aksine, sihrin mahiyetini ve sınırlarını çok iyi bilen sihirbazlar, âsâ mûcizesi karşısında hayranlık ve takdirlerini gizleyememiş, söz konusu hâdisenin illizyon cinsinden olmayıp, sihrin haricinde bir durum olduğunu ve ancak ilâhî bir kudretin yardımıyla gerçekleşeceğini beyan etmişlerdir⁷⁹. Burada sihirbazlar sihirle mûcize arasındaki farkı anladıkları için iman etmişlerdir, Firavun ve yandaşları ise bu farkı anlamadıklarından dolayı iman etmemişlerdir, denilemez. Zira sihirbazların bilirkişi olarak Hz. Mûsâ'nın peygamber olduğunu tasdik etmesinden sonra artık Firavun ve adamlarının geçerli bir mazereti kalmamıştır⁸⁰. Buna ilaveten, Kur'an mûcizesi karşısında en fazla şair ve hatipler gibi bediî zevke sahip kimselerin etkilenmiş olması da, imanın oluşumunda peygamberin mûcizesinin keyfiyetini bilmenin etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Burada meşhur

⁷⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, VIII, 42; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 122.

⁷⁶ ez-Zâriyât, 51/20; Ayrıca bk. M.Sabrî, *Mevkîfu'l-âkl*, IV, 128-129; Cisrî, *Risâle-i Hamîdiye*, Zeyl, 510.

⁷⁷ bk. el-En'âm 6/36-37; Ayrıca bk. el-Furkân 25/44; er-Rûm 30/52-53; en-Neml 27/80-81.

⁷⁸ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934, s.440; Tabatabaî, *el-Mîzân*, IX, 220-221.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2234-2235.

⁸⁰ Mustafa Sabrî, *a.g.e.*, IV, 129-130.

Arap şairi Lebîd b. Rebî'a'nın, Kur'an'ın icazı karşısında İslâm'a girmesi örnek olarak verilebilir⁸¹.

C- Mûcizelere İhtiyaç Hissetmeyenler

Bu guruba giren ve mûcizelere gerek duymadan peygamberlere iman edenler, iddia sahibinin fizyonomisine (şemâil), ahlâkî niteliklerine, toplum içindeki konumuna ve benzeri özelliklerine bakarak onun yüce bir görev için seçilmiş özel bir insan olduğunu anlarlar. Bunlar, özellikle peygamberin yakın çevresinde bulunan, onun nübüvvet öncesi hayatını çok iyi bilen ve taşıdığı güzel vasıfları takdir eden kimselerdir. Bunlar, peygamberin içinde yaşadığı topluma nazaran üstün ahlâkî faziletlere sahip olması, örneğin asla yalan konuşmaması gibi temel kriterlerden hareketle onun nübüvvet iddiasında samimi olduğunu anlayabilecek konumdadırlar. Bu itibarla peygamberin yakın çevresinin ona inanması ve asla onu sahtekarlık, kâhinlik, şairlik ve benzeri şeylerle itham etmemiş olması önemlidir. Çünkü bir insanın gerçek yüzü, en iyi kendi yakınları tarafından bilinir. Şu halde, mûcizelere ihtiyaç hissetmeden inananlar, genellikle peygamberi yakinen tanıyan, sîret ve gidişâtından hareketle onun asla bir yalancı olamayacağına kanaat getiren kimselerdir. Bunlar, peygamberlik iddiasında bulunan nebinin sırf beyanına binaen iman etmişler, ayrıca ilave bir delile ihtiyaç duymamışlardır⁸². Nitekim Hz. Muhammed'e iman eden ilk müminlerin durumu böyledir. Hz. Hatice⁸³, Hz. Ebû Bekir⁸⁴, Hz. Ali⁸⁵ ve diğer ilk dönem müminleri,

⁸¹ Lebîd, muhadramundan olup uzun bir ömür yaşamış ve Hz. Osman döneminde Kûfe'de vefat etmiştir. Cahiliye devrinin en kudretli şairlerinden olan Lebîd, muallaka sahiplerinden biridir. Ancak o, Kur'an'ın icazını ve belağatını gördükten sonra Müslüman olmuş ve Kur'an'a hayranlığından onu dinlemeyi şiir söylemeye tercih etmiştir. Hayatının geri kalan kısmında bir daha şiir söylememiştir (Kamil Miras, *a.g.e.*, X, 38-39).

⁸² Câhîz, *a.g.e.*, III, 280; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 48-49; Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir fi beyâni 'akâidi'l-ekâbir*, Kahire 1307/1959, s. 160; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (nşr. Abdürrahmân 'Umeyre), I-III, Beyrut 1417/1997, III, 409-410; Ömerî, *er-Risâle ve'r-Resûl*, 61-63; Şiblî, Mevlânâ, *Asr-ı Saadet*, (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-V, İstanbul 1977, II, 375; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 122; Meydânî, Abdurrahman Hasan, *el-'Akîdetü'l-İslâmiyye ve ususuha*, Dımaşk 1415/1994, s.287-290.

⁸³ bk. Buhârî, "Bed'ul-vahiy", 3; "Tefsîr" (96), 1; "Menâkibu'l-ensâr", 45; Müslim, "İman", 252; İbn İshak, *es-Sîre*, 112-114; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 237-238.

⁸⁴ Hz. Ebû Bekir, nübüvvetten önce de Hz. Peygamber'in arkadaşıydı. Onun doğruluğunun, emânete riâyetkarlığının, güzel huyunun ve yüce ahlâkının insanlara yalan söylemeye mani teşkil ettiği çok iyi biliyordu. O halde böyle bir kimse Allah'a karşı nasıl yalan

Hiz. Muhammed'in her hangi bir mucizesini görmeden ve mucize talebinde bulunmadan iman etmişlerdi⁸⁶. Özellikle Hiz. Hatice'nin iman edişi, bu konuda güzel bir örnek teşkil eder. Buna göre Hiz. Peygamber, ilk vahyi aldığı anda korku ve titreme içerisinde evine dönüp başından geçenleri hanımına anlattığı zaman, Hiz. Hatice'nin onu "Sen daima eli açık ve cömert idin, iyilik yapardın; fakir ve muhtaçlara daima yardıma koşardın. Muhakkak ki Allah seni şeytanın aldatmalarına uğratmayacaktır!" şeklinde teselli etmiş⁸⁷ ve ne bir tereddüt ne de bir münakaşa hali olmaksızın İslâm'a girmişti⁸⁸. Diğer taraftan, Yahudi âlim Abdullah b. Selâm'ın (ö.43/633) Hiz. Peygamber'le ilk karşılaştığında; "Bu, asla yalancı bir yüz olamaz!"⁸⁹ diyerek iman etmesi yanında, ashâbın meşhur şairlerinden Abdullah b. Revâhânın (ö.8/628) "Olmasaydı mu'cizâtının hiç biri/ Masum yüzü bildirirdi haberi"⁹⁰ diyerek onun yaratılışına ve ahlâkî vasıflarına işaret etmesi örnek olarak verilebilir.

Hiz. Peygamber'e inananların hepsinin iman bakımından aynı olgunluk ve mükemmellikte olduğunu iddia etmek isabetli gözükmemektedir. İslâm, her ne kadar inanılması gereken hususları açık bir şekilde ortaya koymuş ise de, söz konusu esaslara inanmanın keyfiyeti açısından bir derece farklılığı olduğu âşikârdır. Örneğin hayatının büyük bir kısmını Hiz. Peygamber'le birlikte geçiren, onu yakinen tanıyan, nübüvvet parıltılarını müşahade eden bir müminin imanıyla, daha sonraki bir dönemde müslüman olmuş bir kimsenin imanının aynı kuvvette olduğu iddia edilemez. Bu itibarla Hiz. Peygamber'den zuhur ettiği rivâyet edilen hissî hârikaların bu açıdan değerlendirilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Zira hadis kaynaklarının

uydurabilir mi? Bu sebepledir ki Resulullah, ona Allah'ın elçisi olduğunu söyler söylemez hiç duraksamadan iman etmişti.(bk. İbn İshak, *a.g.e.*, 120; İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 249-250; İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 26-29.)

⁸⁵ bk. İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 245-247.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 361; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 87-96, 121.

⁸⁷ bk. Buhârî, "Bed'ul-vahiy", 3; "Tefsir" (96), 1; "Menâkibu'l-ensâr", 45; Müslim, "İman", 252.

⁸⁸ bk. İbn İshak, *a.g.e.*, 112-114; İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 237-238.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 451; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, (nşr. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Kahire 1972, 4728 (IV, 118-120); Ayrıca bk. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, (nşr. Abdülmü'tî Kal'acı), I-VII, Beyrut 1405/1985, VI, 260-262; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966, III, 210.

⁹⁰ Şiirin orijinali şöyledir: "Lev lem tekün âyâtün mübeyyinâtün/ Kânet bedihetühu tünbi'ke bil-haber" bk.İbn Hacer, *a.g.e.*, 4679 (IV, 82-86); krş. Sâbüni, *el-Bidâye*, 50.

da rivâyet edilen nusrat ve ikram türü hârikaların; müslümanların zarûrî ihtiyaçlarını gidermek, iman açısından nispeten zayıf müminleri takviye etmek ve böylece Peygamber'e olan bağlılık, güven ve teslimiyeti kuvvetlendirmek amacıyla gösterildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tür hissî hârikaların hemen hemen hepsinin Medine döneminde ve tamamen müslümanlara yönelik ortaya konduğuna dikkat edilirse, bunlarla az önce ifade edilen hedeflerin gerçekleştirilmek istendiği daha iyi anlaşılır. Bu itibarla müminlerin imanlarını kökleştirmek ve kalplerini mutmain kılmak için söz konusu hadiselerin etkisinin olduğu kabul edilmektedir.

Nusret ve ikram türü mucizeler vasıtasıyla inananların imanlarının güçlenmesiyle ilgili olarak Hiz. İsa'nın havârilere gösterdiği "sofra" mucizesi örnek verilebilir. Havârilere gökten sofranın indirilmesini istemeleri üzerine Hiz. İsa, "İman etmişseniz Allah'tan korkun" diyerek onları uyarır. Bunun üzerine havârilere; böyle bir istekte bulunmakla var olan imanlarının daha da kuvvetlenmesini, kalplerinin mutmain olmasını amaçladıklarını söylerler⁹¹.

Konuyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir husus da, mucizelerin müminlerin imanını olgunlaştırma açısından etkili olduğu gibi bizzat mucizeyi gösteren peygamberin kendisi üzerinde de etkili olmasıdır. Kur'an'da bizzat peygamberlerin özgüvenlerinin takviye edilmesi ve kalplerinin mutmain kılınmasıyla ilgili bazı örnekler sunulur. Mesela Hiz. İbrahim, ölen bir canlının yeniden nasıl dirileceğini merak etmiş, bunu kendisine göstermesini Allah'tan istemişti⁹². Ayetten anlaşılacağı üzere Hiz. İbrahim, aklî istidlâlini şuhûdî bir bilgiyle teyit ederek imanında "ayne'l-yakîn" derecesine ulaşmak ve kalbini rahatlatmak istemiş, Allah da kalbinin mutmain olması için ona hissî bir mucize göstermiştir. Bu olay, bir ikram mucizesidir ve muhatabı da bir peygamberdir. Öte taraftan Hiz. Zekeriya, ilerlemiş yaşına rağmen bir erkek çocuğunun olacağıyla müjdelendiğinde "Rabbim! Karım kısır olduğu, ben de ihtiyarlığın son noktasına vardığım halde benim nasıl oğlum olabilir?" (Meryem 19/8) diyerek şaşkınlığını ifade etmiş ve akabinde çocuğun doğacağına dair Allah'tan bir işaret (mucize)

⁹¹ el-Mâide 5/112-115.

⁹² "Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. Bunun üzerine Allah: Öyleyse dört tane kuş al, onları kendine alıştır, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; uçarak sana gelirlen..." (el-Bakara 2/260).

istemmiştir. Bunun üzerine yüce Allah “Sana işaret, sapasağlam olduğun halde üç gün insanlarla konuşmamandır” (Meryem 19/10; ayrıca bk. Ali İmran 5/41) buyurmuştur. Burada Hz. Zekeriya'nın kalbinin mutmain olabilmesi için mûcize istediği görülmektedir. Benzer bir olayın Hz. Peygamber'le ilgili olarak hadis kaynaklarında nakledildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber, nübüvvetinin ilk yıllarında müşriklerin maddî ve mânevî baskıları sebebiyle bunalmıştı. Bir gün hüznünlü bir şekilde otururken Cebrail (a.s) kendisine gelmiş ve “Ey Allah'ın Elçisi! Sana bir âyet (mûcize) göstermemi ister misin? diye sormuştu. Hz. Peygamber: Evet, göster demişti. Bunun üzerine Cebrail (a.s.), vadinin uzak tarafında bulunan bir ağacı göstererek onu kendisine çağırmasını istemişti. Peygamber, söylenildiği şekilde onu kendisine çağır-
mış ve ağaç, kökleriyle birlikte yürüyerek önüne kadar gelip durmuştu. Cebrail: “Ağaca dönmesini söyle” demesi üzerine Hz. Peygamber, ağaca dönmesini emretmiş ve ağaç geldiği gibi yerine dönmüştü. Hadiseyi nakle-
den kaynaklar, olayın akabinde Hz. Peygamber'in “Bu, bana yeter (hasbî)” diyerek Cebrail'e memnuniyetini bildirdiğini nakletmektedirler.⁹³

Sonuç olarak, nebinin fizyonomisinden, ahlâkî yapısından, sîret ve gidişâtından hareketle onun doğruluğunu kabul eden kimseler ister aklı, isterse hissî olsun imanın oluşumunda mûcizelere ihtiyaç duymamışlardır. Bununla birlikte peygamberlerin elinde zuhur eden nusrat veya ikram türü hârikalar, hem peygamberlerin kendilerine olan güveni artırması, zuhur edebilecek bir takım psikolojik ve zihinsel şüpheleri gidermesi, ayrıca marifetullah noktasında itminana ulaşmaları, hem de müminlerin peygamberlere olan güven, bağlılık ve teslimiyetlerinin artması noktasında etkili olmuştur, denilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

İmanın oluşumu ile mûcizeler arasındaki ilişkiyi konu aldığımız bu çalışmamızda, peygamberlerin kendi doğruluklarını ispat üzere ortaya koydukları mûcizelerin muhataplarının dinî ve sosyo-psikolojik durumlarına göre farklı sonuçlar doğurduğu anlaşılmaktadır. İlk grup, yaşadıkları

toplumun ahlâkî, kültürel, sosyal ve ekonomik değerlerini ısrarla savunan, sahip oldukları dinî ve kültürel değerleri koruma ve savunma hususunda taassup ve bağnazlık içinde olan inkârcılardır. Bunlar, peygamberin mükemmel şahsiyeti, ikna edici aklî ve mantikî delillerinin yanı sıra doğruluğunun kanıtı olan hidâyet mûcizelerini de kabul etmezler. Çünkü bunlar, inatçı, peşin hükümlü ve sabit fikirlidirler. Atalarının dinine körü körüne bağlılık gösterirler. Peygamberlere verilen nimetleri çekemezler ve özellikle maddî menfaat gözetirler. İnanmak için peygamberden olmadık mûcizeler getirmesini isterler. Aslında bunların hedefi peygamberi zor durumda bırakmaktır. Yoksa her peygambere insaf sahibi insanların inanacağı kadar delil ve mûcize verilmiştir. Kur'an, inat ve büyüklenme içerisinde olan bu insanların en büyük mûcizeleri görmeleri halinde bile inanmayacaklarını örneklerle izah eder. Şu halde bu özelliklere sahip olan kimseler üzerinde mûcizelerin hiçbir etkisi olmadığını söylemek mümkündür. Bu itibarla mûcizeler, aklını kullanan, mantıklı ve önyargıdan uzak bulunan insanlar için bir delil teşkil etmektedir. Kötü niyetli, kavrayışı yetersiz, ahlakı bozuk, insaf yolundan sapmış, önyargılı kimseler ne kadar delil ve mûcize görürse görsün yine de inanmayacaklardır. Buradan hareketle şöyle bir ölçü ortaya konulabilir: Hissî mûcizeler veya genel anlamda mûcizeler, ilâhî kudreti ve onun peygamberler gönderebileceğini kabul etmek istemeyen kimseler için bir anlam ifade etmez. Zira bu kimseler, söz konusu olağanüstü olayları başka sebeplerle izah etme gayreti içerisine girerler. Bu sebeple, söz konusu niteliklere sahip olan inkârcıların hidâyete ermesinde mûcizelerin bir katkısı olmadığı gibi aksine onların inkârını daha da artırdığı görülür.

İkinci grup ise fitratı temiz, önyargıdan uzak, hak ve hakikati kabule meyilli kimselerdir. Bunlar, peygamberin tehadidiyle birlikte ortaya koyduğu temel mûcizeyi iyi düşünüp anlamaya çalışan ve bu surette hakkı bulan kimselerdir. Bu özelliklere sahip olanların iman etmesinde hidâyet mûcizelerinin etkili olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca bu kimseler, peygamberden hidâyet mûcizesinin dışında başka deliller getirmesini de istemezler. Son olarak, peygamberin ahlâkî nitelikleri, sîret ve davranışlarından hareketle doğru sözlü olduğuna karar veren kimseler, her hangi bir mûcizeye gerek duymadan iman etmişlerdir. Peygamberin sahip olduğu nitelikler, bunların iman etmeleri için yeterli olmuştur.

⁹³ bk. İbn Mâce, “Fiten”, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 113; Dârimî, “Mukaddime”, 4; Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şemni), I-II, Beyrut, ts., I, 303; Benzer bir rivâyet için bk. İbn İshak, *es-Sîre*, 259.

İlimli İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

Meanings and Boundaries of Modern Turkish Secularism around the Current Discussions on Moderate Islam

This study, before all else, establishes that moderate Islam is entirely a secular project which proposes to subject Islam to a reform towards secularism. Designers of the project showed Turkey as the perfect model of moderate Muslim state. This decision disturbed important secularist groups in Turkey. The main reason of this discontent is that the moderate Islam wanted a moderate secularism and refused to cooperate with radical secularism. From this point and by using written and oral expressions shaped around current discussions on moderate Islam, this article aims to present once again the sides of Turkish secularism, moderates and radicals, with their arguments, and tries especially to find out the characteristic of radical Kemalist interpretation of secularism.

Key Words: moderate Islam, laïcité, laicism, secularism, radical secularism, moderate secularism, mainstream secularism, Kemalism, relationship between religion and state in Turkey.

Anahtar Kelimeler: İlimli İslam, laiklik, laikçilik, radikal laiklik, ılımlı laiklik, sekülerizm, Kemalizm, Türkiye'de din-devlet ilişkileri.

İktibas / Citation: Mehmet Ali Büyükkara, "İlimli İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları", *Usûl*, 9 (2008/1), 173 - 200.

1 – İlimli İslam Kavramı

11 Eylül saldırılarının ardından müslüman oluşumlardan gelmesi beklenen terör tehdidini ve bunu besleyen radikal dinî düşünceyi zayıflatmak ve bu düşünceye alternatif oluşturmak için ABD dışişleri, savunma ve istihbarat çevrelerince dizayn edilen "sivil demokratik İslam" projesi, halkı müslüman ülkelerde "ılımlı (*moderate*) İslam" adı altında, aşırı ve totaliter olmayan, hoşgörülü, insan haklarına saygılı, yer yer modern, dini siyasal-

laştırmaya hayli mesafeli bir bakış açısını öne çıkarmayı ve bunu benimsemiş sivil ya da siyasi yapıları desteklemeyi hedeflemekteydi.

"İlimli İslam" tasarımının ana metni sayılan, RAND Corporation adlı düşünce kuruluşu tarafından 2003 yılında yayımlanan *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies* adlı raporda, dört ana İslami akım (köktencililer, gelenekçiler, modernistler, laikler) tespit edilmekte ve projenin hedefine ulaşması için ABD'nin bu akımlara dönük nasıl bir politika izlemesi gerektiği hususunda bir yol haritası çizilmektedir.¹ Buna göre, çağdaş ve demokratik Batılı değerleri reddeden "köktenci/fundamentalist" akımın dinî radikalizmi besleyen aşırılıklarını zayıflatmak ve ABD'nin uluslar arası çıkarlarına zarar veren faaliyetlerini durdurmak için:

a - Öncelikle, İslamiyet'i modern çağa uyarlamak üzere dinde reformu öngören "modernist" akım desteklenmeli.

b - Muhafazakar bir dinî zihniyete sahip, bu arada yeniliğe ve çağdaşlığa kapalı olan, ancak köktenci müslümanlara göre daha ılımlı bir yol tutan "gelenekçi" akım/akımlar, köktencilere karşı desteklenmeli. Fakat bu desteği verirken gelenekçiliğin farklı eğilimleri ayırt edilmeli. Örneğin, modernliğe daha yakın Hanefi gelenekçilere ya da tasavvufi yapılara yaklaşıırken, köktencililiğe meyilli Selefi gelenekçiliğe mesafeli durulmalı.

c - Köktencililiğe bütün yönlerden karşı çıkılmalı.

d - Laikler desteklenmeli. İslamiyet'in din ile devleti ayırdığı, bu ayrımın dini tahrip etmediği, bilakis onu güçlendirdiği fikrinin propagandası yapılmalı. Fakat laiklere bu destek verilirken seçici olunmalı. ABD karşıtı güçlerle solculuk ve ulusalcılık zemininde laik ittifak kurma teşebbüslerinin önüne geçilmeli.

İzlenecek bu stratejiyle "radikal İslam" karşısında güçlendirilecek ılımlı, modern ve demokratik bir İslami anlayışın, politik bir role soyunsa bile, "teokratik hareketlerin ya da özellikle İslami bir devleti amaçlayan kişilerin faaliyetlerini dengeleyeceği" öngörülmekte, bu hedefe ulaşmak için laik ya da ılımlı müslüman kuruluşların eğitim ve kültür faaliyetlerine maddi destek verilmesi istenmektedir.²

¹ Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies*, Santa Monica: Rand Corporation, 2003, s. ix-xii, 63-4.

² Angel Rabasa ve diğerleri, *The Muslim World after 9/11*, Santa Monica: Rand

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Prof. Dr.), buyukkara@excite.com.

İşbirliği için temas kurulacak kişi ve kuruluşların samimi olup olmadıkları ABD yetkililerince önemli bir husus olarak görülmekte, fırsatçı ya da hakiki çehresini saklayan takiyeci yapılar ile hakiki ilımlıların mutlaka ayırt edilmesi gereği üzerinde durulmaktadır.³ Bu bağlamda “ılımlı İslam”ın ayırt edici kriterleri de belirlenmektedir.⁴ Buna göre, şiddet ve terörün geçmişte ve günümüzde desteklenmemesi, göz yumulmaması, demokratik ilkelere bağlı olunması, en başta kadın-erkek eşitliği ve ibadet özgürlüğü olmak üzere uluslararası standartlardaki tüm insani hakların istisnasız tanınması, din değiştirmenin insani bir hak olarak kabulü, ceza hukuku ve medeni hukuk alanlarında şeriat kurallarının uygulanması doğrultusunda bir niyet ve gayret içinde bulunulmaması, inançlar ve mezhepler üstü bir hukuk sisteminden yana olunması, gayrimüslimlerin müslümanlarla eşitliğine inanılması, onların yüksek devlet görevleri üstlenmelerine, kendi ibadethanelerini kurup idare etmelerine karşı çıkılmaması “ılımlı” müslümanlığın temel özellikleri olarak sıralanmaktadır.

İlimli İslam’ın tanınmış savunucularından akademisyen ve yazar Daniel Pipes’in eklediği kriterler ise çok daha reforme edilmiş bir İslam tasavvurunu çağrıştırmaktadır. Diğer dinlerin de doğru ve geçerli olabileceğinin kabul edilmesi, İslam’ın kökeni üzerine yapılan serbest bilimsel değerlendirmelerin meşru sayılması, cihadın bir savaş formu olarak algılanmaması, serbestçe din değiştirmeye ve gayrimüslim erkeklerle evlenmeye cevaz verilmesi, oruç ayında yemek servislerinin yasaklanması türünden gündelik hayata yapılan dinî müdahalelerin önlenmesi gibi ölçütler, Pipes’in önerileri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Atatürk’ü bu bağlamda yaptıklarıyla anan Pipes, onun, demokrasiyi Türkiye’de tüm yönleriyle yerleştirmek maksadıyla şeriatın devlete ve hayata olan müdahalesinin önünü kestigiinden övgüyle bahsetmektedir. Bu deneyim, Pipes’a göre, aslında evrilmeye ve modernize edilmeye uygun bir din olan İslam’ı “asla-değişmez/değiştirilemez” kabul etmenin vahim bir hata olduğunu müslümanlara göstermiştir.⁶

Corporation, 2004, s.64.

³ A. Rabasa, C. Benard, L.H. Schwartz, P. Sickie, *Building Moderate Muslim Networks*, Santa Monica: Rand Corporation, 2007, s.141.

⁴ Rabasa, a.g.e., s.69.

⁵ Daniel Pipes, “Finding Moderate Muslims: Do You Believe in Modernity?”, *Jerusalem Post*: 26 November 2003.

⁶ Pipes, “A Democratic Islam?”, *Jerusalem Post*: 16 April 2008.

2 – İlimli İslam Projesinin Uygulama Alanı

1970’li yıllarda Sovyetler Birliği’nin sıcak denizlere doğru yayılmacılığının önüne geçmek için hazırlanmış olan Yeşil Kuşak projesiyle komünizmin karşısına İslam’ı koyan ABD, farklı tonlarda İslami söylemlere sahip, resmi ya da gayri resmi nitelikli kesim ve organizasyonla ilişkiye geçmişti. Billhassa 1979’daki Afganistan’ın işgaliyle başlayan süreçte radikal kimlikli örgütlerle dahi işbirliği yapmakta bir mahzur görmemiş, ayrıca aynı yıllarda gerçekleşen İran İslam Devrimi’nin halkı müslüman ülkelerde yaratmış olduğu heyecanı kırmak ve devrimin bu ülkelere sirayetini önlemek için de “Şii tehlikesi” karşısında Sünni oluşumlara lazım olan desteği vermişti. 1980’li yılların sonunda Sovyet Bloku’nun çöküşüyle birlikte komünist yayılmacılığın artık ABD’nin küresel çıkarları için bir tehdit olmaktan çıkması, bunun yerini ise anti-Amerikancı bir söylemle radikal İslami düşüncenin alması ve akabindeki bilinen gelişmeler bu sefer de “radikal İslam’a kalkan olabilecek” bir ilımlı İslam projesini gündeme getirdi.

11 Eylül hadisesinin ardından önce Afganistan’ı, sonra da Irak’ı işgal kararı alan ABD yönetimine karşı İslam ülkelerinde yükselen muhalefeti hafifletmek ve direniş odaklarına dönük destek ve sempatiyi izale etmek için böyle bir projeye ihtiyaç vardı. İşgaller başarılı olamamıştı. ABD eski Dışişleri Bakanı C. Rice’a göre, “teröre karşı savaşı kazanmak için öncelikle fikirler arası savaşı kazanmak lazımdı”.⁷ “Terörü besleyen” radikal dinî düşüncenin karşısına ilımlı dinî düşüncüyü koymak ve ilımlıların desteklemek bu nedenle elzemdi.

İlimli İslam’ın sadece terörizmle savaş amaçlı olarak tasarlandığı tespiti eksik bir değerlendirme olacaktır. Projenin Büyük Ortadoğu Projesi’yle (BOP) yanyana/içiçe yürütülmesi, ABD’nin Yakın, Orta ve Güney Asya ile Orta Doğu’daki siyasal ve ekonomik içerikli emperyal amaçlarının temini için ilımlı İslam’ın yakın ve uzak vadede kullanışlı bir araç olarak görüldüğünü ayrıca işaretlemekteydi. Söz konusu proje için milyonlarca dolarlık bir bütçe hazırlandı ve belli bir plan ve program dahilinde yirmi dört müslüman ülkede çok çeşitli etkinlikler yapıldı. Medreselere alternatif dinî

⁷ David E. Kaplan, “Hearts, Minds and Dollars: In an Unseen Front in the War on Terrorism, America is Spending Millions to Change the Very Face of Islam”, *US News&World Report* *Weekley Magazine*, <www.usnews.com/usnews/news/articles/050425/25roots.htm > (20.03.2009), s.5.

okullar açıldı. Ortak ya da müttefik olarak seçilen düşünce kuruluşlarına fonlar aktarıldı. Bunlarla sempozyumlar, paneller tertip edildi. Bazı ülkelerde cami imamaları eğitildi. Radyo ve TV kanalları hizmete sokuldu. Çok sayıda cami ve türbe restore edildi.⁸

Gelinen son durum ise ılımlı İslam'ın amaçları açısından hiç olumlu değildir. ABD, işgal altında tuttuğu iki ülkedeki radikal dirinişi kıramamış, geri çekilmenin hesabını yapmaktadır. ABD'nin müslüman kamuoylarındaki sempati ve itibarının da eskisine göre arttığı söylenemez. İşgal ettiği ülkelerdeki özellikle sivil halka karşı gayri insani icraatları, haksız ve adaletsiz uygulamaları, Filistin'deki insanlık dramı karşısında koşulsuz İsrail yanlısı tavrı ABD'nin güvenilirlik imajını müslüman halklar nezdinde bir hayli yıpratmıştır. ABD'nin bölgedeki otoriter ve totaliter rejimleri sırf müttefikleri olduğu için desteklemeyi sürdürmesi ılımlı İslam'ın demokrasi kartını göstermelik hale getirmiştir. Bir biçimde işbirliği niyeti içinde olan İslami yapılar, töhmet altında kalmamak için ilişkilerde mesafeli davranmışlardır. İşler daha çok liberal ve seküler kuruluşlarla birlikte yürütülmüş, bu da amaçlanan etkinin hayli dar bir alana sıkışmasına neden olmuştur. Müslümanların aşırılık ve teröre dönük tepkisel değerlendirmelerinde ve bu yöndeki bilinç yükselmesinde, ılımlı İslam faaliyetlerinin sonuçlarından daha çok özeleştirel yaklaşımların daha etkili olduğunu kabul etmek gerekir.

ABD'li yeni-muhafazakarların bir projesi olan ılımlı İslam'ın, Demokrat Obama'yı iktidara taşıyan seçimler sonrasında zaten doğal olarak devlet desteğini yitireceği öngörülebilir. Ancak hem ABD'nin hem de Avrupalı devletlerin İslam'ı ve müslümanları dıştan dönüştürme faaliyetleri ılımlı İslam'la başlamamıştır. Bu projenin başarısızlığıyla da sona ermesi beklenmemektedir.

3 – İlimli İslam Projesinin Türkiye'deki Yansımaları

Nato üyesi, ABD'nin stratejik ortağı ve Avrupa Birliği'ne aday bir ülke olan, ayrıca demokratik ve laik kimliğini anayasasıyla güvence altına alan Türkiye, bu özellikleriyle ılımlı İslam projesinin doğrudan kapsam alanı içerisine alınmamıştır. Türkiye böylece “hedef ülke” olarak değerlendiril-

⁸ Geniş bilgi için bkz. Kaplan, a.g.e., s.1-11.

memiş;⁹ fakat kanaatimizce yine aynı özelliklerinden ötürü ve halkının genel olarak İslamiyet'i anlama ve yaşama biçiminin aşırılıklardan uzak olan niteliğinden dolayı “model ülke” olarak sunulmaktan kurtulamamıştır. Bu sunum, aşağıda açıklayacağımız biçimde Türkiye'deki laiklik duyarlılığı yüksek çevrelerde hoşnutsuzluk yaratmış; bu rahatsızlığın yüksek sesle dilelendirilmesi neticesinde özellikle ABD'den gelen mesajlar daha özenli ve rilmeye başlanmıştır. Örneğin R. Holbrooke'nin Türkiye'yi “ılımlı İslam demokrasisi” şeklindeki nitelemesi söz konusu kesimde olumsuz yankı yapmış; ancak bu ifadeden kesinlikle dinî bir devlet ya da İslamcı bir ülke manası çıkmayacağı, bu sözdeki maksadın “İslam'ın ılımlı yaşandığı ülke” olmaktan öte anlaşılmayacağı vurgulanarak tasrih yoluna gidilmiştir.¹⁰ Yeni Obama yönetimi ise “dinî aidiyetlerine göre ülkeleri kategorize etmediklerini” söyleyerek ılımlı İslam tezine sıcak bakmadığını ve bu terimi kullanmak istemediğini belirtmek durumunda kalmıştır.¹¹

İlimli İslam tartışmalarında gelinen son nokta bu olmakla beraber, çalışmamızın ana tem'ası olan “günümüz Türkiye'sinde laikliğin anlam ve alanı” konusuna girmek için biraz geriye gitmek ve ılımlı İslam projesine dönük yerli tepkileri irdelemek gerekecektir. En ciddi tepkinin “laiklik” meselesinde birbirleri karşısında duran iki zıt kutuptan, İslamcılardan ve Atatürkçü/Kemalist laik çevreden geldiği görülmektedir.

3.1 – İslamcı Çevrelerin İlimli İslam Eleştirisi

İslamcı çevrelere göre ılımlı İslam, İslamiyet'i mecraından saptırma, özünü değiştirme amacıyla tasarlanmış bir projedir. O, bir zıtları birleştirme çabasıdır. Oysa “hakla bâtılın, imanla küfrün biraraya gelmesi mümkün değildir”. “Rakı ile suyun birbirine karıştırılması gibi, akide ve kimlik konusunda haram ile helal sentezlenemez”. Bu karışım da haram olur. Varılmak istenen uzlaşa ile küfrün egemenliği kabul edilmiş olur ki bu tevhidî

⁹ Altuğ Günal, “Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye”, *Ege Akademik Bakış*, 4/1-2 (2004), s.159.

¹⁰ İpek Yezdani'nin Noah Feldman'la söyleşisi: “AKP daha liberal ve daha az laik bir resim istiyor”, *Miliet Pazar*: 14 Aralık 2008. Zaten 2004'de yayımlanan RAND raporunda, onca çekiciliğine rağmen Türkiye'nin “modellüğünün” ABD açısından çok kullanışlı olmadığına altı çizilmekte ve bunun reel sosyolojik ve politik sebepleri üzerinde durulmaktadır, bkz. Rabasa, *The Muslim World*, s.204-5.

¹¹ Bkz. Mehmet Ali Birand'ın ABD Dışişleri Bakanı Hillary Clinton'la söyleşisi, CNN Türk: 07 Mart 2009.

akideyle bağdaşmaz. Devlet İslam'ı, Atatürk ilkelerine uygun İslam türünden tuhaf sentezlerin yahut hıristiyanlığın tarihi tecrübesinde yaşandığı gibi uzlaşarak tahrif olan din anlayışlarının (protestanlaşmış İslam'ın) gerçek İslam'la bir alakası olamaz. Bu, hevâ ve heveslerden sulandırılmış bir din çıkarmaktan başka bir şey değildir.¹²

İslamcılar, emperyalist işgale, küresel kapitalizme ve yabancı kültürel müdahalelere karşı direnişleri kırılmak istenen müslümanların "ılımlılaştırılarak" kullanılmaya hazır hale getirildiklerini düşünmektedirler. H. Hatemi'nin deyişiyle ılımlı müslüman, "zulmün safında ve mazluma silahını çevirerek konuşlanan ancak namaz vakti geldiği zaman yine aynı safta riya namazı kılan müslümandır".¹³ Amaç İslam'ı tümünden silip yok etmek değildir. Zaten bu imkansızdır. O halde İslam, bir sekülerleştirme aracı olan ulus devlet ideolojisine boyun eğmez vaziyette bir alt kimlik olarak varlığını sürdürmelidir. Laik bir temelde kurulan Türkiye Cumhuriyeti zaten ilk dönemlerinden itibaren Diyanet teşkilatıyla, resmi dinî eğitimi veren okullarıyla, siyasi partilerce kontrol edilen tarikatlarıyla sağcı ve devletçi bir din anlayışını yerleştirmiş, dini bir hayli esnek ve eklektik hale getirmiştir. Söz konusu proje bu sürecin son halkasıdır.¹⁴

İslamcılara göre, egemen küresel sistem ve bu sistemin ülkemizdeki uzantıları, İslam'la birlikte yaşamaktan başka çare bulamayınca; İslam'ın demokratikleştirilmesini, bir başka deyişle "birlikte yaşamaya elverişli hale getirilmesi"ni çözüm olarak gördüler. Şartları icabı Türkiye'de uygulanışı kolay olan bu "panzehir" yöntem, Türkiye'nin ne şeriat devleti olmasını ne de laikliği reddetmesini gerektiriyordu. İslam'ın laiklikle bağdaştırılmasıyla yöntem işlevini görecek. İslam'ın laiklikle çelişmediğini, Kur'an'ın laikliğe onay verdiğini savunan bir entelijansiya, dinî katılık ve aşırılıkla mücadele edecekti. İlimli İslamcıların kastedtiği katılık ve aşırılık, "İslamiyet'in dünya hayatını düzenlemek için inzal edildiği ve İslam'ın tamamen Allah'ın otoritesine teslimiyet düzeni olduğu inancından taviz vermeyen ve hiçbir ideolojiyle, hiçbir siyasi güçle İslam'ın bu temel vasıfları üzerinde pazarlık ma-

sasına oturmayı kabul etmeyen" dinî düşünce ve tavidir. Bu ise ilimli İslamcıların "radikal İslam" adını verdikleri Kur'an İslamı'dır.¹⁵

Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşılacağı gibi İslamcı çevrelerin ilimli İslam eleştirisi, bu projenin emperyalist amaçlarına ve bu doğrultuda İslam'ı ve müslüman toplumları dönüştürüp zararsız ve kullanışlı hale getirecek yapısına dönük olarak yapılmaktadır. İslamcılar, projenin mimarlarının bu hedefi gerçekleştirmek için seküler muharref bir din teşkil etme gayreti içinde olduklarını, zaten bu nedenle Türkiye üzerinde odaklandıklarını iddia etmektedirler.

3.2 – Laik Çevrelerin İlimli İslam Eleştirisi

Türkiyeli İslamcılar, devletin laik sistemine entegre olmuş bir dinî anlayışı yaratmayı hedeflediği ve bu nedenle hem politik hem de toplumsal bazda İslam'ın lehine olacak "köklü ve radikal" değişim ve dönüşümleri engelleyeceği için ilimli İslam'ı hedef tahtasına koyarlarken; yüksek bürokraside müesses laik nizamı temsil eden devlet görevlileri ve onlarla aynı fikir zemini paylaşan akademik ve medyatik bazı şahsiyetler, tam tersine ve ilk bakışta ilginç bir biçimde, aynı ilimli İslam'ı Türk devleti ve toplumunu radikal İslam'a götüren bir araç olarak görmektedirler.

Onuncu Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, ilimli İslam modeliyle Türkiye Cumhuriyeti'ne yeni bir rejim öngörüldüğünü, bunun ise büyük bir geriye gidiş, yani irtica olduğunu, ister ilimli ister köktenci olsun, bir din devletiyle demokrasinin birarada olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁶ Orgeneral İlker Başbuğ da, laiklik ile ilimli İslam'ın birliğinin imkansızlığını vurgulamakta, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik, demokratik, sosyal bir hukuk devleti olduğunun altını çizerek Türkiye'nin ilimli İslam için bir model olma iddiasının bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁷ Cumhuriyet Başsavcılığı'nın açtığı Ak Parti'yi kapatma davasının iddianamesinde, partinin ve yöneticilerinin ilimli İslam ile olan bağlantılarından

¹² *Vuslat Dergisi*, 59 (Mayıs 2006) İlimli İslam Dosyası içerisinde şu yazılara bakılabilir: Ahmet Kalkan, "İlimli İslam İfadesi, Allah'ın Dini Olan İslam'a Bir İftiradır", Hamza Türkmen, "Saflarımızı Yeniden Belirlemeliyiz".

¹³ Celal Sancar, "İlimli Müslümanlar ve Kullanılabilir", *Genç Birikim*, 96/5 (2007), s.10-2.

¹⁴ Türkmen, a.g.m..

¹⁵ "Aydın Kavramı: İlimli İslam", *İktibas*, 328 (Nisan 2006), s.7-12.

¹⁶ Ahmet Necdet Sezer'in 14 Nisan 2004 tarihinde Harp Akademileri Komutanlığı'nda yaptığı konuşma.

¹⁷ O sırada Genelkurmay İkinci Başkanı olan Başbuğ'un Washington'daki temaslarından sonra yaptığı basın açıklaması, *Radikal*: 20 Mart 2004.

bahisle, bu modelin “bir şeriat devletine dönüşmesi ve gerekirse bu yolda İslamî terörün de kullanılması uzak bir olasılık değildir” denilmektedir.¹⁸

2007 yılındaki Cumhuriyet Mitingleri'nde konuşmacılar ve katılımcılar tarafından protesto edilen konulardan birisi de ilımlı İslam'dı. Bu mitinglerin arka planını değerlendirmeye alan Murat Somer, “aşırı ulusalcı” ya da “aşırı laik” olarak nitelediği ve içlerinde din olgusundan bütünüyle kuşku duyanların da bulunduğunu bildirdiği protestocuların, ilımlı İslam'ı radikal İslam'dan daha tehlikeli gördükleri tespitinde bulunmaktadır. Zira onlara göre demokratik bir ortamda radikal İslam'ın imkanlarının kısıtlanarak mahkum edilmesi kolaydır. Fakat ilımlı İslam'ın modern hayat tarzını benimsemesi ve devrimci yöntemlere olan açık karşıtlığı, bu akımın demokratik sistem içinde durdurulmasını oldukça güçleştirmektedir.¹⁹

Emre Kongar, tıpkı Cumhurbaşkanı Sezer gibi, ilımlı İslam'ı “laik düzenden geriye gidiş” olarak değerlendirmektedir. Bu tespiti, bu ilımlı dini eğilimin Türkiye'deki İslamcı (şeriatçı) eğilimlerle buluşarak ittifaka gireceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Neticede Kongar, ilımlı İslam'ı “laiklikten şeriata giden yol” olarak nitelemekte bir sakınca görmemektedir.²⁰ Coşkun San'ın vardığı netice de büyük ölçüde aynıdır. O, muhtemelen İslam'ın siyasal ve hayata müdahil olan çehresini dikkate alarak, ilımlı nasıyon-sosyalizm ya da ilımlı faşizm ne denli mümkün ise, ilımlı İslam'ın da ancak o ölçüde mümkün olacağını söyler ve onu demokratik-laik sistemi tehdit eden bir unsur olarak zikreder.²¹

İslamcı ve laik çevrelerin ilımlı İslam üzerindeki değerlendirmelerini ana hatlarıyla bu şekilde verdikten sonra, akla ilk gelen hipotez tabii ki şu olacaktır: Eğer herhangi bir çarpıtma niyeti yoksa, taraflardan birisi ilımlı

¹⁸ Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya'nın, “laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği” iddiasıyla ve Ak Parti'nin kapatılması talebiyle 14 Mart 2008'de Anayasa Mahkemesi'nde açtığı davanın iddianamesi.

¹⁹ Murat Somer, “Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey”, *Third World Quarterly*, 28/7 (2007), s.1275-7.

²⁰ Emre Kongar, “ABD, İlimli İslam ve Türkiye” (*Cumhuriyet*: 13 Temmuz 2004) ve “İlimli İslam: Laiklikten Şeriata Giden Yol” (*Cumhuriyet*: 07 Mart 2006) makaleleri için ayrıca yazarın kendi web sitesine (www.kongar.org) bakılabilir (Aydınlanma yazıları: no 425 ve 511).

²¹ Bkz. Coşkun San, “Türkiye'de Demokrasi ve İnsan Hakları Sorunları Avrupa Birliği ile Bütünleşme Önünde Tek Engel mi?”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 53 (1998), s.273.

İslam'ı yanlış anlamakta ve yorumlamaktadır. Bu hipotezin doğruluğunu denetlemek için yeniden ilımlı İslam projesinin kaynaklarına dönmek ve söz konusu kavramın kısa bir analizinden sonra -varsa- yanılan tarafı tespit etmek lazımdır. Ancak, “her iki taraf da kendi zaviyelerinden ilımlı İslam'a karşı olmakta haklıdır” şeklindeki diğer bir hipotezi de yedekte tutmak gerekecektir.

4 – Laik Çevrelerin İlimli İslam Karşıtlığının Analizi

Çalışmamızın ilk bölümünde görüldüğü gibi RAND'ın 2003 tarihli *Civil Democratic Islam* başlıklı raporunda, ilımlı İslam anlayışının din-siyaset ve din-devlet ayrımını öngördüğü, dinin hukuka müdahalesine özellikle karşı çıktığı ve evrensel demokratik değerlere saygılı olduğu vurgulanmaktadır. Bu temel özellikleriyle ilımlı İslam baştan aşağı laik/seküler bir projedir. Her ne kadar kavramın iki parçasından birisi olan İslam, bu projenin laik karakterini gölgeler gibi görünüyorsa da, bu görüntü projenin seküler yapısını değiştirmemektedir. İslam bu terkipte, projelendirilen laikliğe bir “ılımlılık” katmaktan öteye bir anlam yüklenmemektedir.

Vardığımız netice, projenin aslında bir “**ılımlı laiklik**” projesi olduğu yönündedir. Bu nedenle, din-siyaset birlikteliğini savunan, hayatın her alanı etrafında dinin kuşatıcılığına inanan İslamcılarının, diğer muhalefet nedenleri bir tarafa, söz konusu özelliğinden dolayı ilımlı İslam'a karşı çıkmaları doğal ve kendi içerisinde tutarlıdır. Zira ilımlı laiklik uygulaması, projenin asıl maksadını gizlemesi ve devletin katı laiklik uygulamalarına karşı oluşan halk tepkisini hafifletmesi bağlamında, laik siyasi otoriteye karşı duran İslamcı muhalefetin zararına bir fonksiyon icra etmektedir.

Laik çevrenin ilımlı İslam'a karşı çıkış sebebi de tespit ettiğimiz bu gerekçeden başkası değildir. Yani projenin “laikliğin ilımlı versiyonu”nu öngörmesi, Türkiye'de sesi hayli gür çıkan ve kendilerini Kemalist (ya da Atatürkçü) olarak tanımlayan laik kesim tarafından büyük bir endişeyle karşılanmıştır. Söz konusu çevrenin, Türkiye'de önemli bir ağırlığı olan liberal laik çevre olmadığı burada vurgulanmalıdır. Kemalistlerin laiklik yorumunun, liberallerin ilımlı ve özgürlükçü laiklik yorumuna göre daha sert ve katı, yahut kendi ifadeleriyle “ödünsüz” olduğu bilinmektedir.

İlimli İslam'ın kaynak metinlerine bakıldığında, dört ana akımdan biri olarak zikredilen laik akımın kendi içerisinde proje sahipleri tarafından iki kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Bunlardan ilki, “ana-eğilim” (*mainstream*) ya da “ılımlı” (*moderate*) laikler diye adlandırılan kesimdir ki “müminlerin özel hayatlarında inançlarını uygulamaya dökmelerini bir insan hakkı olarak gören” bu kesimin İslam aleminde ABD'nin “en doğal müttefikleri” olması gerektiğinin altı çizilmektedir.²² İkincisi ise, raporda “radikal”, “otoriter” veya “antidemokratik” laikler olarak nitelenen kesimdir ki Arap dünyasındaki Nâsırcı, Baasçı sol Marksist eğilimlerden ya da Fransız Devrimi'nin laiklik geleneğini izleyen ulusalcı (*nationalist*) Kemalist çevrelerden oluşan bu kesimin ABD ve diğer Batı ülkelerinin demokratik değerleriyle ciddi uyum sorunu yaşadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu laik çevreyle ilimli İslam projesinde ortaklık etmek neredeyse imkansızdır.²³

Bu değerlendirmeden de anlaşıldığı gibi ilimli İslam projesi içerisinde laikliğin radikal yorumuna doğru olumlu bir açılım gözükmemektedir. Dolayısıyla Türkiye'deki söz konusu laik çevrenin projenin karşısında durmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu karşıtlığın sadece muhatap alınmaktan kaynaklanan öfkenin bir ürünü olduğunu söylemek de sanırız hak-sızlık olur. Türkiye'deki Kemalist çevrenin ulusalcı sol ideolojiye olan yakınlığı ve yer yer birlikteliği ve bunun sonucu olarak anti-Amerikancı ve anti-emperyalist söylemi iyi bilinen bir olgudur. Projenin ABD patentli oluşunun, bu laik çevrenin ilimli İslam karşıtlığında diğer bir nedeni oluşturduğu söylenebilir.²⁴

²² Benard, *Civil Democratic Islam*, s. 6, 25.

²³ Bkz. Benard, a.g.e., s. 5-6, 25-6, 64; Rabasa, *The Muslim World*, s. 25; Rabasa, *Building Moderate Muslim Networks*, s. 70-1, 121-2, 126.

²⁴ Mesela Kongar, İslamcılarla sözbirliği etmişcesine ilimli İslam'ı Amerikancı İslam olarak nitelemektedir, bkz. Kongar, “ABD, İlimli İslam ve Türkiye”, *Cumhuriyet*: 13 Temmuz 2004. Çelik ise, ilimli İslam'la amaçlanan emperyalizm ile uyumlu dinî bir rejim olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Padişah Vahdettin ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası, ülkemizde ilimli İslam'ın ilk temsilcileri olarak ulusal direnişi yok etmek için seferber olmuşlardı. Günümüz ilimli İslam'ının hedefi de bundan başkası değildir, bkz. Bilgin Çelik, “Emperyalizmin İlimli İslam ve Sevr Projesi”, *Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk*, 85 (2005), s.47-9. Aynı kesimle aynı platformlarda görüşlerini seslendiren ilahiyat orijinli bazı akademisyenlerin ilimli İslam eleştirileri de benzer temalar taşımaktadır. Bu yazarlardan birisi olan Macit, ilimli İslam'ı “post-modern sömürgeciliği meşrulaştırmak için üretilen din projesi” olarak tanıtmaktadır, bkz. Nadim Macit, *Küresel Güç Politikaları, Türkiye ve İslam*, Ankara, 2006, s.653. Yine Macit, Türkiye Cumhuriyeti'nin

Bu faktörlere ilaveten, ABD'nin ilimli İslam projesi bağlamında sempati duyduğu ve hatta -radikal laiklerce ısrarla öne sürüldüğü şekliyle- işbirliği yaptığı Türkiyeli bazı oluşumların kimlikleri de aynı laik kesimi fazlasıyla rahatsız etmiş görünmektedir. Bu oluşumlar, 2002'den beri iktidarda olan Ak Parti ile, daha çok üstü kapalı biçimde “cemaat” sözcüğüyle ifade edilen Fethullah Gülen hareketidir. Yani projenin açılım ve avantajlarından bu iki yapının yararlandığı ve bunun Türkiye laikliğini tehdit ettiği var sayılmaktadır.²⁵

Ak Parti lideri Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, İslam sözcüğünün yalnız bir sözcük olduğunu, “ılımlı İslam” denildiğinde bu ifadenin alternatifinin “ılımsız İslam” olduğunu, bunun ise tıpkı “İslamî terör” kavramındaki gibi yanlış bir çağrışım yaptığını, Türkiyeli müslümanların zaten orta yolcu, mutedil insanlar olduklarını söylemiş, “Türkiye'nin ilimli İslam'ın egemen olduğu bir ülke olmadığını” özellikle vurgulamak suretiyle,²⁶ hem kavramdaki İslam sözcüğünü laikliğin alternatifi olarak değerlendiren Türkiye'deki laik çevrelere hem de Türkiye'yi ilimli model olarak sunan Amerikalılara bir itiraz mesajı göndermek istemiştir. Bu projenin yürürlükte olduğu yıllarda, ilimli bir laikliği savunması ve dinî radikalizmle mücadelede işbirliğine razı olması, her ne kadar ilimli İslam'ı üstüne almak istemese de Ak Parti'ye önemli avantajlar sağlamış, en azından ABD'den bir meşruiyet onayı almış, bu da onun hem yerel hem de küresel politik arenada elini fazlasıyla rahatlatmıştır.

Gülen cemaati ise kendisini “İslamcılık sonrası” (*post-Islamism*) bir yeni söylem olarak lanse ederek ilimli İslam'ın karakterine uygun bir yapı oldu-

kuruluş felsefesinin emperyalizm karşıtı karakterinden bahisle, İslamiyet'in sömürgeciliğe karşı olan direnişinin kırılması için ABD'nin ilimli İslam'ı kullandığını söylemekte, kapitalist ve liberal temalara uygun olarak üretilen İslam'la Türk halkının küresel sermayenin hizmetkarı yapılmak istendiğinin altını çizmektedir, bkz. Macit, “İmparatorluk Politikalarında GOP ve İlimli İslam”, *Cumhuriyet Strateji*: 12 Kasım 2007. Filiz ise, Türkiye'deki başörtüsü sorununu bu bağlamda değerlendirmekte, ABD ve AB yanlısı küresel ilimli İslam'ın emperyalist ve mandacı amaçlarını “başörtüsüne özgürlük” söylemiyle makyajladığını ve halk yığınları nezdinde bu yolla kendisini meşrulaştırdığını iddia etmektedir, bkz. Şahin Filiz, *Başörtüsü Söyleminin Dinsel Temelsizliği ve İslam Felsefesi Açısından Eleştirisi*, Antalya, 2008, (kapak tanıtım yazısı).

²⁵ Ak Parti'yi ve Gülen cemaatini ilimli İslam projesinin bir parçası gören değerlendirmelere örnek olarak bkz. Macit, *Küresel Güç Politikaları*, s. 541; Günel, “Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye”, s.158-9.

²⁶ Başbakan Erdoğan'ın Chicago'da katıldığı bir paneldeki konuşması için bkz. *Milliyet*: 14 Haziran 2004.

ğunu zaten belirtmektedir. Bu *post Islamism*, dindarlığı özgürlükler ve insan haklarıyla kaynaştıran; vazife yerine haklara, tek tipçilik yerine çoğulculuğa odaklanan; dinî metinlerin katı tefsirine bağlı kalmaktan ziyade onların tarihselliğine bakan; kozmopolit bir dünyaya katılıma istekli, küresel işbirliğine hazır bir İslami anlayış olarak takdim edilmektedir. Bu anlayış dinin ideolojileştirilmesine, politik bir araç haline getirilmesine, en önemlisi devletleşmesine karşıdır. Gülen'in "İslamcılık sonrası" bu yorumunun bir Türk tecrübesi olarak İslam aleminde heyecanla izlendiği vurgulanmaktadır.²⁷ Bu söylemin cemaatin küresel çaptaki faaliyetlerinin önünü açtığı herkesin malumu olan bir vakıdır.

Gerek Ak Parti'nin gerekse Gülen cemaatinin ılımlı laiklik anlayışı Türkiye'deki liberal laik çevrelerin geniş sempati ve desteğini çekerken, dar kapsamlı, ödünsüz bir laikliği savunan çevrelerde büyük kuşkuyla karşılanmıştır. Kendilerine bir türlü güven vermeyen bu yapıların laiklik ilkesini aşındıran çok ciddi tehdit odakları oldukları zaten Kemalist çevrelerde her platformda öteden beri dile getirilmekteydi. Somer'in tespitini burada tekrarlırsak,²⁸ bu ılımlı dindar yapıların modern hayat tarzını benimsemeleri ve devrimci yöntemlere olan açık karşıtlıkları, onların yasal yollardan engellenmesini güçleştirmektedir. Dolayısıyla toplumu dindarlaştırmasa bile en azından muhafazakarlaştıran, dindarlığı toplumda daha görünür kılan bu oluşumlar, laikliği içten içe kemiren gizli tehlike odakları olarak algılanmaktadır.²⁹

5 – İlimli Laiklik ile Radikal Laikliğin Mukayesesi

Civil Democratic Islam başlıklı raporun bir bölümünde, ılımlı ve radikal

²⁷ İhsan Yılmaz, "Beyond Post-Islamism", *Today's Zaman*: 18 May 2008. Yılmaz'ın aynı konudaki geniş bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. "Beyond post-Islamism: A Critical Comparison of Turkish Islamism and Fethullah Gülen's Stateless Cosmopolitan Islam", [*Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gülen Movement*, Washington DC, 2008] içinde s. 859-925.

²⁸ Somer, "Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey", s.1277.

²⁹ Kongar'ın, "laik ve demokratik Türkiye'nin totaliter bir İslam devletine doğru hızla gittiği" iddiasını temellendirirken dile getirdiği argümanlar söz konusu laiklik tipinin hasasiyetlerini gösteren ilginç örnekler olarak burada zikredilebilir: "Okullarda ve kurslarda din eğitimi; medyada din tartışmaları; ailede din baskısı; gecekonduca siyasal İslam örgütlenmesi; arkadaş gruplarında tarikat bağlantıları; işyerlerinde türban birlikteliği; dünyada yükselen dincilik ve iktidarda AKP". Bkz. Kongar, "İlimli İslam: Laiklikten Şeriate Giden Yol", *Cumhuriyet*: 07 Mart 2006.

laikliğin belli konulara yaklaşım biçimleri ayrı ayrı ele alınarak aradaki farklılıklar belirginleştirilmektedir. Örneğin ılımlı laikler demokrasiyi "olmazsa olmaz" bir ilke görmekte ve İslamiyet'in bu ilkeye uyum sağlayabileceğini kabul etmektedirler. Onlara göre müminler, dinlerine bağlılıklarının belki bir gereği olarak özel hayatlarında özgürlüklerinden vazgeçebilirler. Ancak sosyal ve siyasal hayatta evrensel insan hakları geçerlidir ve dinî kurallar bu alana müdahale edemez, özgürlükleri kısıtlayamaz. Radikal laiklere göre ise sosyal adalet, demokrasiden; toplumsal eşitlik de bireysel özgürlüklerden daha önceliklidir. İlimli laikler dinin buyurduğu cezaî hükümleri, temel insan haklarını ve çağdaş normları ihlal ettiği için uygulanabilir bulmazlar. Radikal laiklere göre ise din boş bir olgudur ve bu yüzden bu kanunların uygulanabilirliği zaten ihtimal dışıdır. İlimli laikler müslüman kadının tesettürünü bir hak olarak görürler. Şayet örtünmek -mesela okullarda- başkalarının bireysel haklarını ihlal ediyorsa veya onların performansını olumsuz etkiliyorsa ancak o durumda yasak kapsamına alınabilir. Radikal laiklerin aynı konuya bakışı ise hayli farklıdır. Tesettür kendi başına geriliğin, gelişmemişliğin bir sembolüdür. Bu nedenle kadınların kendilerine bu kötülüğü yapmasına izin verilemez, gerekirse bu hususta yasaklayıcı tedbirler alınır. İlimli laiklere göre din özel bir meseledir. Bu nedenle devlet, dinini yaşama hakkını vatandaşına vermelidir. Radikal laiklere göre ise din geriye gitme ve yozlaşmanın gücüdür ve bu nedenle mutlaka kısıtlanmalıdır.³⁰

Fransızca *laïcité* sözcüğünden gelen laiklik ve aslında "dünyevilik" anlamına gelmekle birlikte laiklikle birçok ortak yönü bulunan ve sıklıkla onun yerine kullanılan sekülerizm (Fransızca *sécularisme*), çok tekrarlanan meşhur anlamıyla din ile devletin birbirinden ayrılığını ifade etmektedir. Genel olarak laikliğin iki farklı tipte uygulandığı görülür. Bunlardan ilki, Devrim Fransası'nın ürünü kabul edilen, din ile devlet ayrımının kapsam ve derecesini devletin belirlediği, çoğu kez devletin tamamen dinden arındırılmasının öngörüldüğü bir laiklik sistemidir. Modernleşmenin dinle çatıştığının tecrübe edilmiş bir gerçek olduğu ve bir toplumun modernleştiği çinden uzaklaştığı, böylece dinin gereksizleştiği iddiasındaki bir teoriden beslenen ve böyle bir gelişmeyi olumlu bulan ve bu yolda ilerlemek gerektiğini savunan Aydınlanmacı bir fikrî arka plana sahiptir. Bu çeşit laikliğin

³⁰ Benard, *Civil Democratic Islam*, s. 9-13.

yanlılarının mutlakçı, tekeli ve dogmatik bir anlayış sergilemeleri, onları ilimli laiklik yanlılarından farklı kılmaktadır. Peter Berger, dogmatik bir seküleristin sosyopsikolojik karakter portresinin muhafazakar müminle bir hayli benzeştiğini, böyle bir sekülerizmin de mezhep görüntüsü verdiğini ileri sürmektedir.³¹

Söz konusu tip laiklik bir devrimin ürünü olduğundan ve ruhban sınıfının hayattaki tüm izlerini silmek için tasarlandığından, tepkici ve çatışmacı bir karakter arzeder. Dinî değerlerin yerine pozitivist değerleri koymak suretiyle halkın dinini yeniden inşa etme gibi bir hedef güder. Bu nedenle bir yönetim ilkesi olmaktan genellikle çıkarak bir doktrin ya da ideoloji olarak kendi gösterir ve bu yüzden laisizm (*laïcisme*: laikçilik) olarak ifade edilir.³² Bu ideolojinin Marksist sol yorumlarında, dinin toplumsal alandan özel alana indirgenmesi yeterli görülmemiş, insanların “din illüzyonundan kurtarılması” hedeflenmiştir. Bunun sonucu olarak, dini doğrudan yasaklayan ya da en azından dini cemaat mensuplarını kontrol altında tutan politikalar geliştirilmiş, ateist eğitim sürekli desteklenmiştir.³³ Yukarıda radikal laiklik şeklinde adlandırılan laiklik anlayışı, bu tip laiklik anlayışıdır.

Tarihi gelişimi itibarıyla German-Anglo-Sakson medeniyet havzasında şekillenmiş olan ikinci tip laiklikte ise din ve devletin karşılıklı olarak bağımsız kalmasına dikkat edilir. Devlet bütün inançlara karşı ilgisiz ve eşit uzaklıktadır. Din, devlet kurallarını, devlet de din kurallarını belirleyemez. Bir devrimin değil de doğal bir evrimin sonucu teşekkül ettiğinden dolayı ideolojik bir yapısı yoktur.³⁴ Din ile modernitenin çatıştığı tezinin aksine, din ile seküler kültürün bir arada bulunabileceğini, modernitenin dinle buluşabileceğini, inançlarla modernleşme ve rasyonelleşme arasında bir uz-

³¹ Peter Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, [Ali Köse (haz.), *Sekülerizm Sorulanıyor*, İstanbul, 2002] içinde, s.75-6, 84, 90. Ayrıca bkz. Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, [Ali Köse (haz.), *Laik Ama Kutsal*, İstanbul, 2006] içinde, s.11-2; Conrad Ostwalt, “Seküler Çan Kuleleri”, [Köse (haz.), a.g.e.] içinde, s.49.

³² Geniş bilgi için bkz. Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm’den Milli Sekülerizm’e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Ankara, 1995, s.115-132; Erdoğan Göğer, “Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54/4 (2005), s.26-30; Sami Selçuk, 1999-2000 Adli Yılı Açılış Konuşması, (Din ve Devlet İlişkisi bölümü), <www.yargitay.gov.tr/tarihce_aak/99-20.html#d104> (20.03.2009).

³³ Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, [Ali Köse (haz.), *Laik Ama Kutsal*] içinde, s.123-4.

³⁴ Detaylı bilgi için bkz. Hocaoğlu, a.g.e., s.133-147; Göğer, a.g.e., s.30-1; Selçuk, a.g.e.

laşmanın sağlanabileceğini savunan çoğulcu bir paradigmaya dayanmaktadır.³⁵ Bugün başta ABD ve İngiltere olmak üzere gelişmiş demokrasilerde bu tip bir laiklik yürürlüktedir. Genellikle sekülerlik olarak ifade edilen bu laiklik anlayışı, *Civil Democratic Islam* raporunda ilimli ya da ana-eğilim laiklik şeklinde adlandırılan laiklik anlayışıdır.

Her iki laik modelde de ortak olan temel unsurlardan birisi devletin dinden bağımsızlaşması, diğeri ise din ve vicdan özgürlüğüdür.³⁶ Radikal laiklik birinci unsura ağırlık verirken ilimli laiklik ikincisini öncelemektedir.

6 – İlimli Laiklik ile Radikal Laikliğin Türkiye’deki Mücadelesi

Türkiye’nin 19. yüzyılda başlayan ve 1923’ten sonra hem ideolojik hem de kurumsal zirvesine ulaşan modernizasyon tecrübesi, seküler ve pozitivist bir zemin üzerinde şekillenmişti. İlhamın geldiği kaynak ise Fransa’ydi.³⁷ Sekülerliğin pozitivism ile olan bu birlikteliği, Türkiye’ye özgü laikliğin anlam ve alanını tayin eden esas unsur olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun medeniyetler yarışında geri kalmasının en önemli nedenini İslamiyet olarak belirleyen dönemin Batıcı aydınları, seküler felsefenin yerli versiyonunu genelde din, özelde İslam karşıtlığı pozisyonuna yerleştirdiler. Algılama, Müslümanlığın Aydınlanma’nın zıddı olduğu şeklindeydi.³⁸ Dinin iptidailiği, akıldışılığı peşin hükmüyle yola çıkan ülkemizin ilk pozitivist laikleri, Nur Vergin’in ifadesiyle, belki Comte’un tasarladığı türden yeni bir din yaratma teşebbüsünde cesaretsiz kaldılar ama reforma tabi tutarak “Türkiye gerçekliğine ve Türk ruhuna uygun” ve “çağımızın ihtiyaçlarına cevap veren” bir İslamiyet’in, hedefleri için daha elverişli olduğu fikrinde karar kıldılar.³⁹

³⁵ Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, s.14-8. Ayrıca bkz. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s.85-6.

³⁶ Murat Somer, “Değişen Türkiye’de Kimlik, Laiklik ve Demokrasi”, Siyasi İktisat Söyleşileri, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 06 Şubat 2008, <http://www.obarsiv.com/pdf/MuratSomer_NB.pdf>, s.3.

³⁷ Nilüfer Göle, “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter Elites”, *The Middle East Journal*, 51/1 (1997), s.48.

³⁸ Metin Heper, “Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation”, *The Middle East Journal*, 51/1 (1997), s.42.

³⁹ Nur Vergin, “Din ile Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi”, *Türkiye Günü*, 72 (2003), s.39-40.

Cumhuriyet inkılaplarının büyük bölümü laiklik adına atılan çok sert ve radikal adımlardı. Ancak bu gidiş dinin tümünden tasfiyesi şekline hiçbir zaman bürünmedi. Aslı itibarıyla laikliğin “dinin devletten bağımsızlığı” prensibine aykırı olmakla birlikte bir devlet kurumu olarak var edilen Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla dinî hayat kontrol altına alındı.⁴⁰ 1928 Dini Islah Beyanamesi türünden kararlarla,⁴¹ sosyal bir gerçek olarak kabul edilen din, modernliğe ve devletin menfaatlerine uygun hizmet edecek bir evsafa getirilmeye çalışıldı.

Politika, dini yok etmek değil onu dönüştürmek olarak tespit edilmişti. Kemalizmin İslam'a yaklaşımı genellikle böyle olmuştur.⁴² Dini Islah Beyanamesi'nde geçen şekliyle “sırrîlerin lâ-aklî ve fevrî” tesirlerinden kurtarılacak suretiyle din özgürleştirilmeli, aydınlanmaya doğru ilerleyişinde halkımıza yeni çağdaş haliyle eşlik etmelidir. İbadetin ve ezanın Türkçeleştirilmesi girişimi bu gayeyle atılmış bir adımdı. Bu türden üstten inme müdahaleler tabii olarak çoğunluğu mütebedeyin halkımızın tepkisini çekti. Ağırlıklı olarak yeni rejimin kurucu partisi CHP etrafında kümelenmiş cumhuriyetçi, milliyetçi yeni elitler,⁴³ yürütücüsü oldukları laik projenin

⁴⁰ Diyanet teşkilatının Türkiye Cumhuriyeti devleti içerisinde ve laiklik ilkesi bağlamındaki pozisyonu, yetkileri, faaliyet alanları hakkında bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, 2008, s.61-92. Diyanet'in bir devlet kurumu olmaktan çıkarılması gerektiğini parti programında ifade eden Demokratik Barış Hareketi Partisi'ne 1996 yılında açılan kapatma davasının iddianamesinde Başsavcı Vural Savaş, partinin bu talebinin laikliğe aykırı olduğunu şu cümleleriyle açıklamıştır: “Devletin din işlerine karışmaması, dinin cemaatlere bırakılması halinde, devletin kamu düzenini sağlama amacıyla ve inzibati düşüncelerle dinî işlerin bir kesimine karışmasına olanak veren ve hatta bunu gerekli kılan laiklik ilkesi çiğnenmiş olacak, Cumhuriyet, onun nitelikleri arasında sayılan ve değiştirilmeyeceği kabul edilen laiklik niteliğinden soyutlanmış olacaktır”. Bkz. Fazıl Hüsnü Erdem, “TCK'nun 312. Maddesinin Koruduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2003), s.56-7.

⁴¹ Beyanname için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1986, II, s.497-9.

⁴² Murat Belge bu durumu şöyle betimler: “.. (Kemalizmin) 'Müslümanlık yanlıştır' diye bir iddiası yoktur. 'Dindar olmayın' demez ve genel bir (sekülerist) din eleştirisine hiç girmez, bu konuda söylenmiş tek sözü yoktur. Ama "İslam sizin bildiğiniz gibi değildir. Şimdi oturun, kollarınızı göğsünüzde kavuşturup dinleyin, İslam'ın ne olduğunu ben size anlatacağım" der. Başlar anlatmaya: "İslam'da örtünme yoktur. Bursa'da Türk kadınları çok güzelmiş. Erkekler arasında kavga çıkıyormuş. Onun için 'Şunlar örtünsün' denmiş" diye 'aydınlatır', 'hurafe' ile yaşamaya alışmış kitleleri, devlet televizyonundan”. Bkz. Belge, “Kemalizm ve Din”, *Radikal*: 02 Haziran 2007.

⁴³ Yeni cumhuriyetin kendi elitlerini oluşturması hakkında bkz. Göle, “Secularism and Islamism in Turkey”, s.49.

selameti açısından kontrolleri dışındaki her türlü İslami yönelimi potansiyel suçlu ilan eden bir söylemi geliştirdiler.

Türkiye'ye özgü radikal laikliğin din ve siyaseti ayırmaması ve dini siyasal hakimiyeti altına alma yönündeki ısrarcılığı, İslam'ın siyasallaşmasının pek görünür olmayan asıl nedenidir. Devletin bu tavrı karşısında mütebedeyin kesimler devlet kontrolünü ele geçirme mücadelesine kısıktırılmışlardır. Gayeleri ise Kemalist laik modelin yanında kendi İslami kültür ve değerlerine göre içerisinde yaşayacakları hayat boşlukları yaratmaktı. Ancak militan karakteriyle belirginleşen bu laiklik anlayışı söz konusu çabaları hep karanlık çağlara geri dönüş olarak yaftalamış ve modern hayat tarzına yönelik bir tehdit olarak algılamıştır.⁴⁴ Kendiliğinden bir iktidar mücadelesine dönüşen ve ilk bakışta laik-anti laik çatışması gibi gözükken bu zıtlaşmada ‘irtica’ söyleminin, İsmail Kara'nın haklı olarak altını çizdiği gibi yakın dönem siyasi tarihimizde “muhalefetin adı olmaktan başka ortak bir vasfının olmadığı” rahatlıkla söylenebilir.⁴⁵ Bunun karşısında, özellikle laiklik adına 1938-1948 yılları arasında yapılan fiili baskıları da gündeme taşıyan İslamcı kesimin, laikliği bir din karşıtlığı hatta din düşmanlığı ya da basitçe dinsizlik olarak damgalayarak sayıca önemli bir kesimi yönlendirmede fazla zorlanmadığı açıktır.

İlk Kemalist kadro içinde yer alan Şükrü Kaya, Mahmut Esat Bozkurt, Behçet Kemal Samsun mebusu Ruşenî gibi kişilerin laiklik müdafaası bağlamındaki tanrısızlık veya dinsizlik olarak anlaşılabilir fikirleri,⁴⁶ kısmen Atatürk döneminde ama daha çok İnönü döneminde laikliğin saldırgan bir İslam karşıtlığı olarak algılanmasına hizmet etmiş ve sonraki yıllara bu yönde bir miras bırakmıştır. Öte yandan radikal laiklik uygulamalarına Atatürk'ün sağlığında yapılan eleştiriler dikkatlerden kaçmamaktadır. Hakiki laikliği “ayrı bir sınıf elinde dinin dünya işlerine tahakkümüne mani olunması” olarak anlayan Kemalist inkılapların ateşli savunucularından A. Hamdi Başar, 1930'ların başındaki tatbiki bağlamında İslam'ın dünyadan

⁴⁴ John L. Esposito, “Islam and Secularism in the Twenty-First Century”, [J.L. Esposito, A. Temimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, London, 2000] içinde, s.8-9. Ocak daha iddialı bir değerlendirmede bulunarak İslami radikalizmi “radikal Kemalizm'in gayri meşru çocuğu” sayar, bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye'de Kemalizm-İslam (Yahut Şeriat) Kavgası”, *Türk Yurdu*, 17 (1997), s. 24-6.

⁴⁵ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s.264.

⁴⁶ Bkz. Alparslan Işıklı, *Sosyalizm Kemalizm ve Din*, Ankara, 1997, s.176-7.

tamamen soyutlanmasını öngören bir laiklik uygulamasının dinsizlikten başka bir şey olmadığını özeleştirel biçimde ifade etmektedir. A. Hamdi Tanpınar ise cari uygulamanın laiklik ile alakasının bulunmadığını belirterek, ortaya çıkanın “gizli ate’lik” olduğunu ve Türkiye’nin müslüman bir ülke olduğunun unutulduğunu söylemekte, bu konuda CHP’yi tenkit etmektedir.⁴⁷

Çok partili demokrasiye geçiş ile birlikte 1950’de iktidara gelen Demokrat Parti (DP)’nin, diğer alanlarda olduğu gibi din ve laiklik meselesinde de liberal bir politika izlediğini biliyoruz. Arapça ezanın üzerindeki yasağın kaldırılması bu yeni ılımlı çizginin en sembolik işaretiydi. Dönemin İslamcı yayın organlarının dahi laikliğin bu yorumunun arkasında durdukları görülmektedir. Örneğin Eşref Edib’in *Sebilürreşâd*’ında laikliğin ne dinsizlik ne de dinin devletten tamamen tecridi demek olmadığı, bilakis büyük ölçüde devletin desteğiyle temin edilecek vicdan hürriyeti manasına geldiği sık sık vurgulandı. Necip Fazıl’ın *Büyük Doğu*’sunda ise, DP’den öncelikle beklenenin laikliği hakiki manasıyla yerine getirmesi olduğu belirtilmekte, din ve vicdan hürriyetinin acilen müslümanlara bağışlanması talep edilmekteydi.⁴⁸ Radikal ya da kendi deyişleriyle ‘ödünsüz’ bir laiklikten yana olan günümüz akademisyen ve yazarlarının, ödünlerin başlamasını aslında son CHP hükümetinin kurulduğu 1949 yılıyla işaretledikleri görülmektedir.⁴⁹ Aynı yıl başbakanlığa getirilen medrese kökenli ilahiyat profesörü Şemseddin Günaltay’ın icraatları arasında, din derslerinin ilkökul müfredatına sokulması, İmam-Hatip kurslarının ve Ankara’da ilk ilahiyat fakültesinin açılması yer almaktaydı. Bu gelişmeler DP döneminde daha kararlı şekilde devam edecektir. DP’yi deviren 27 Mayıs 1960 ihtilali şüphesiz ki diğer gerekçelerin yanında radikal laiklikten verilen tavizlerin yol açtığı rahatsızlığı da dışarıya yansıtıyordu. Ancak 1960’lardan 1990’lara uzanan süreçte halkın oylarıyla işbaşına gelmiş olan ve aralarında Milliyetçi Cephe, Turgut Özal ve Necmeddin Erbakan hükümetlerinin de bulunduğu iktidarlara sert engellemelerle karşılaşmış olsalar da genellikle ılımlı bir laikliği yansıtan politikaları uygulamak istemişlerdir.

⁴⁷ Bu önemli anekdotlar için bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s.33-4.

⁴⁸ Şaban Sitebölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*, Ankara, 1995, s.170, 178.

⁴⁹ Mesela bkz. Göger, s.36-7.

İşbaşındaki hükümeti istifaya götürmesi, kalıcı sosyal değişimleri ve köklü tasfiyeleri öngörmesi nedeniyle “post-modern darbe” olarak nitelenen 28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu kararları ile birlikte Türkiye’nin radikal laikliğe doğru bir geri dönüş yaşadığı inkar edilemez. Ancak 2002 genel seçimlerinden zaferle çıkan Ak Parti’nin, kendi parti programı doğrultusunda din-devlet ilişkileri sahasında yeniden ılımlı bir laiklik politikasına dönüş iradesi sergilediği görülmektedir. Laikliğe temelde “din ve vicdan hürriyetinin teminatı olan bir araç” olarak bakan Ak Parti, bu ilkenin “her türlü din ve inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça icra etmelerini, dinî kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını..” esas aldığı kabul eder. Aynı zamanda laiklik, çoğulculuk, tolerans ve tarafsızlık kültürü üreten bir mekanizmadır ve dini devletin kontrolüne almak suretiyle laikliği “tekelci ve dayatmacı bir ideoloji” haline dönüştüren Kemalist laiklikten hayli farklıdır.⁵⁰ Bazı yorumculara göre Ak Parti, içinden geldiği Milli Görüş’ün siyasal İslamcı ideolojisini demokrasi, modernite ve küresel liberal ekonomiyle buluşturarak oldukça ılımlılaştırmıştır. Bu çehresiyle o, İslamiyet’in ve müslümanların laiklik ve demokrasiyle sorunsuz yaşayabileceğini dünyaya kanıtlayan pozitif bir örnek oluşturmuştur.⁵¹ Bu yaklaşımın ve bunun pratik sonuçlarının, ortaya çıkışı aynı tarihlere denk gelen ABD

⁵⁰ Ülkü Doğanay, “AKP’nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakarlık: Muhafazakar Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 62/1 (2007), s.71-2. Doğanay, laikliğin inanç özgürlüğüne karşı aşırı duyarlı olan söz konusu yorumunun Ahmet İnsel tarafından “Amerikan tipi laiklik” olarak adlandırıldığını not etmektedir.

Sözü edilen türden yaklaşımın yalnızca parti programında kalmadığı, parti kurmaylarının demeçlerine de yansıtıldığı görülmektedir. Mesela TBMM Başkanı Bülent Arınç, “Anayasamızın değiştirilemez maddesi olan laiklik maddesi ilebet var olacaktır; ancak, günün şartlarına, toplum yapımıza uygun olarak yorum farklılıklarını da gidermek gerekir” sözleriyle girmiş olduğu konuya şu ifadelerle açıklık getirmiştir: “Dünyada birçok örneği olan laiklik uygulamasının Türkiye’dekine benzer tek örneği sadece Fransa’da vardır. Orada bile, laiklikten yola çıkarak hak ve özgürlükler bizdeki kadar kısıtlanmamıştır. (...) Devlet, dinî inançların yaşanmasını teminat altına alması gerekirken, tam tersine, kamusal alanda bazı inançların yaşam hakkını, ifade hürriyetini kısıtlamaktadır. Bunun laiklik adına yapılması, siyaset bilimi açısından büyük bir çelişkidir”. Bkz. *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Dönem: 22, Cilt: 117, 92 nci Birleşim, 23 Nisan 2006 Pazar.

TBMM’nin açılışının 86. yıldönümünde yapılan bu konuşma, Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya’nın, “laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği” iddiasıyla ve Ak Parti’nin kapatılması talebiyle 14 Mart 2008’de Anayasa Mahkemesi’nde açtığı davanın iddianamesine delil olarak girmiştir.

⁵¹ Somer, “Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey”, s.1272, 1276.

patentli ilimli İslam projesiyle nasıl ilişkilendirildiğine çalışmamızın önceki bölümlerinde değinmiştik.

Laikliğin radikal ve ilimli versiyonlarının mücadelesini sadece içinden geçilmiş siyasal süreçleri esas alarak açıklamak pek tabii ki yeterli olmaz. Bu mücadele sivil toplum temelinde de olanca şiddetiyle yaşanmıştır. Dernekler, vakıflar, örgütler ve cemaatler, tarafı oldukları laiklik anlayışının gereklerini teorik ve pratik düzeylerde yansıtmaya çalışmışlardır. Ak Parti gibi ilimli İslam projesiyle irtibatlandırıldığı yukarıda zikrettiğimiz Gülen cemaatini, bu mücadelede en son gelinen noktaya ışık tutmak için tekrar anmak gerekir. Siyaset ve devletle kavga etmemeye özen gösteren ve laiklikle prensipte sorunu olmadığını her fırsatta açıklayan bu dinî yapıyı değerlendiren Graham Fuller, “devlet kontrollü laikliği uzun dönemde etkileyecek şekilde Türk vatandaşlarının kalplerine İslam’ı geri getirme potansiyelinden ötürü korku duyan” Kemalistler için bu cemaatin büyük bir ihtilaf kaynağı olmayı sürdürdüğünü ileri sürmektedir.⁵² Cemaatin, dindar entelektüeller yanında sağ ve sol ideolojilere mensubiyetleri olan seküler aydınlarla oluşturduğu düşünce platformlarında laiklik üzerinden dile getirdiği fikir ve talepleri,⁵³ baştan sona bir ilimli laiklik manifestosu hüviyetindedir.

7 – Radikal Laikliğin Teori ve Pratiğine Kısa Bir Bakış

“Laikliğin kalesi” olarak nitelediği Tunus’taki durumu *Küresel Tuzak İlmli İslam* başlıklı kitabında değerlendirmeye alan Bahadır S. Dilek, icraatlarında Atatürk’ün devrimlerini örnek aldığı iddia ettiği Tunus’un eski devlet başkanı Burgiba’dan ve onunla başlayıp bugün hâlâ yürürlükte olan katı laiklik uygulamalarından övgüyle bahsetmektedir. Türkiye’nin de uyguladığı Fransız tipi laikliği benimsediğini belirttiği Tunus’ta kadınların kamusal alanlarda başörtüsü takması, 1981 yılından bu yana “yurttaşların din ve mezheplere göre ayrımcılığa sevk edilmesinin önlenmesine ilişkin yasa” kapsamında yasaklanmıştır. ABD’nin Büyük Ortadoğu Projesi ile birlikte İslamcı akımların bölgedeki etkinliğinin arttığını ileri süren Dilek, bu-

na bir önlem olarak Tunus yönetiminin sokaklarda da başörtüsü takılmasını ve kamuya açık mekanlarda namaz kılınmasını aynı yasa uyarınca yasakladığını ifade etmektedir.⁵⁴ Tunus’taki söz konusu karar ve icraatları “ilmli İslam”ın alternatifi olarak değerlendiren araştırmacı yazar Dilek’in bu tespitleri yanında, akademik bir makalede Türkiye’deki laiklik anlayışını irdeleyen ve bu bağlamda ilimli İslam’a da değinen hukuk profesörü Erdoğan Göger’in tespit ve düşüncelerini de burada özetle aktarmak yararlı olacaktır.

“Fransız devrimine ve Atatürk’e dayanarak devletin laik sayılmasının” ilk koşulunun dinden arındırılmış devlet olduğunu kaydeden Göger, diğer koşullar olarak, dinden arınmış eğitim, ulusal din ile din dilinin birliği, devletin dinlere eşit uzaklığı, “uşçal (aklı) çözüm” ve hümanist dünya anlayışının egemenliğini öne sürmektedir. Pozitivist içerikli bir kavram olduğu anlaşılan “uşçal çözüm”, “tinsel (kalbi)” olarak nitelenen dinin “uşçal sınırlandırılması” olarak açıklanmaktadır.⁵⁵ İşte bu açıklama, laiklik ilkesi adına dine müdahale ederek onu şekillendirmenin temel gerekçesini teşkil etmektedir.

Dinî önermelerin (hükümlerin) salt aklın eleştirilerine dayanacak zihni ve mantıkî güçten yoksun olduğunu düşünen Göger’in, “uşçal” önermelerle uyum içinde olmadığını ileri sürdüğü ve bu yüzden yenilenmesini önerdiği dinî hükümlere verdiği örnek İslam’daki tesettür uygulamasıdır. “Allah’ın yarattığı doğada milyonlarca yıl çıplak yaşayan insan, son on bin yıldan beri kadın ile erkeği ayıran ve içerisinde hicabı da kapsıyan bir örtünme düzeni oluşturmuştur”. Laiklik, Göger’e göre, çıplak insan düzeninin “uşçal” sonucunun tesettür olamayacağını savunur. Zira örtünmek, tesettürün amacı olan iffeti veya ırzı korumaktan çok bakımsız vücudu ve saç korumak amacıyla icat edilmiştir. Nitekim günümüzde Doğu Avrupa ve Asya ülkelerinde kadınlar, müslüman olmamalarına rağmen bakımsız saçlarını kapamak için başlarını örtmektedirler. Köyünde veya kasabasında saç bakımını yapacak kuaför olmayan, çalışmaktan kendi bakımına vakit ayırama-

⁵² Graham E. Fuller, *Siyasal İslamın Geleceği*, çev. M. Acar, İstanbul, 2004, s.222.

⁵³ I. Abant Toplantısı (Temmuz 1998) Sonuç Bildirisi’nin özellikle 6, 7 ve 8. maddeleri için bkz. Mehmet Gündem (ed.), *İslam ve Laiklik (Abant Toplantıları I)*, İstanbul, 1998, s.271.

⁵⁴ Bu değerlendirmeler için bkz. Bahadır Selim Dilek, *Küresel Tuzak İlmli İslam*, Ankara, 2008, s.125-136.

⁵⁵ Erdoğan Göger, “Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı”, s.2.

yan ve ekonomik gücü bulunmayan kırsal kesim kadını çıkar yolu örtünmekte bulmuştur.⁵⁶

Dinî hükümlerin laiklik adına aklî revizyona tabi tutulmasına Göğer'in verdiği diğer örnek namaz ibadetiyle alakalıdır. Laikliğin namazın kılınışı biçimiyle değil içeriğiyle ilgilendiğini belirten yazar, Kur'an surelerinin namazda ezberden kıraat edilişi üzerinde durarak, bu ritüelin insan aklını körelttiğini ve bu yüzden onun psikolojisine uygun düşmediğini öne sürmektedir. Böyle bir namaz katılımcılığa yer bırakmamaktadır. Birey Allah'tan acımasını ve bağışlamasını dilerken, ana diliyle ve bizzat kendi sözleriyle O'na dileklerini ifade etme olanağına kavuşmalıdır. Ayrıca küreselleşen ve ileri bilimsel teknolojiye kavuşan dünyada günde beş vakit namaz, şeriatın buyruklarına rağmen büyük çoğunluk tarafından fiilen uygulanmamaktadır. Göğer, namaz vakitlerinin de eninde sonunda daha aklî bir düzenlemeye tâbi tutulacağını umut etmektedir.⁵⁷

Laikliğin "olmazsa olmaz" şartlarından kabul ettiği hümanist akılcılığın dinî haramlar konusunda da belirleyici olduğunu savunan Göğer'e göre, insan sağlığına zararlı olmayan her şeyin helal sayılması gerekir. Halbuki haramlar listesine içki ve kumar da girmektedir. Bir tür kumar olan Spor Toto, Sayısal Loto gibi oyunlar, yani haramlar devlet tarafından düzenlenmektedir. Haz duyguları uyandıran her şeyden insan yararlanmalıdır. Yaşamın hedefi insanın mutluluğudur. Öyleyse çağdaş yaşama uygun yeni bir haram listesi düzenlenmelidir. Neticede Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu inancı, çağdaş yaşama uymayan gereksiz yasaklar yüzünden zarar görmeyecek, bundan kazançlı çıkan yine din olacaktır.⁵⁸ Varlığını sürdürmek isteyen hiçbir din, aklın üstünlüğünü ve dünyadaki gelişmeleri görmezlikten gelemez. Çağın gerçeklerinin getirdiği sorunlardan ve değişikliklerden doğan ihtiyaçlara din cevap bulmak, yöntem geliştirmek ve gerekirse yeni ibadet kuralları, yeni tanrıya ulaşma usulleri oluşturmakla yükümlüdür. Zira "Allah kelâmı" ilkesine dayanarak din, kitap, kural, kurum ve yöntemlerin sonsuza dek değişmezliğini kabul etmek günümüzün somut bilimsel gerçekleriyle bağdaşmaz.⁵⁹

Göğer'den yaptığımız yukarıdaki iktibasların çok marjinal görüşler olduğu düşünülmemelidir. Devletin ve eğitimin dinden arındırılması/bağımsızlaşması, devletin dinlere eşit uzaklığı gibi genel kabul gören koşulların yanısıra "aklın ve hümanist dünya görüşünün egemenliği" gibi öznel kriterlerin laikliğin koşullarından sayılması, laiklik adına söz konusu cür'etkâr tekliflerin yapılmasının alt yapısını oluşturmaktadır. İşte radikal laikliğin yol açtığı rahatsızlığın en önemli nedeni de buradadır. Bir başka akademisyen yazar, "aklın, sözün ve felsefenin dinden özgürleşmesi" olarak ifade ettiği laikliğin üçüncü koşulunu izah sadedinde, "toplumsal alanda verilen ekonomik, siyasi ve sosyal kararların kaynağını din ve dogma değil, akıl oluşturur" demektedir. Bu hüküm ilk bakışta laiklik ilkesi bakımından sorunlu görünmese bile, bunun peşinden, "..bunlar (bu rasyonel kararlar) ışığında din de yeniden yorumlanır, inanç nitelik değiştirir" ifadesi,⁶⁰ radikal laikler için yine dine ve dindara müdahale hakkını kendiliğinden doğurmaktadır.

Laiklikle ilintilenen hümanizmin metafizik güçlerin varlığıyla ilgilenmeyişi, daha önemlisi, doğaüstü inançların insanı ilgilendiren konulardaki rehberliğini reddedişi, gerçeğe ulaşma yolundaki tüm gücü ve yetkiyi insana devredişi, radikal laikliğe söz konusu boyutu kazandırmaktadır. Buna ilaveten laiklikle irtibatlandırılan diğer bir doktrin olan pozitivistimin, deneyle sağlanamayan her bilgiyi dolayısıyla metafiziği ve teolojik açıklamaları kabul etmeyişi, radikal laikliğin bu çehresini iyice somutlaştırmaktadır. Sonuçta devletin inançlar karşısında tarafsızlığı koşulu, bu bakış açısıyla anlamını yitirmekte; devlet karşısında din ve inançların statüsü iyiden iyiye zayıflamaktadır. Oysa laikliğin, bireyi otoriter ve totaliter din devletinin baskısından kurtararak ona özgür bir din-dışı eylem ve düşünce alanı yaratmasından söz edilmektedir.⁶¹ Ancak laikliğin radikal uygulamasında bu defa dinî devletin yerine otoriter ve totaliter (tek tipçi) ideolojik devlet geçmekte, bir dogma yerini (Kemalizm ya da Ba'asizm gibi) başka bir dogmaya bırakmakta, bağnaz yönlendirme ve baskılar nedeniyle nesnel, eleştirel ve çoğulcu düşünce gelişmemekte, neticede vatandaş olan birey, düşünce ve eylemlerinde arzulanan hürriyeti elde edememektedir.

⁵⁶ Göğer, a.g.e., s. 4, 20.

⁵⁷ Göğer, a.g.e., s.17-8.

⁵⁸ Göğer, a.g.e., s.21.

⁵⁹ Göğer, a.g.e., s.33-4.

⁶⁰ Somer, "Değişen Türkiye'de Kimlik, Laiklik ve Demokrasi", s.3.

⁶¹ Bkz. Doğu Ergil, "Laiklik Üzerine Düşünceler: Türkiye Örneği", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 44 (1989), s.4-5.

Tekrar Türkiye'deki laikliğe dönersek, Türkiye Cumhuriyeti'nde 1949 yılına kadar "salt laiklik" adını verdiği radikal laikliğin uygulandığını bildiren Göger'e göre, bu uygulamanın salt laikliğin esasına uymayan dört istisnası olmuştur. Bunlar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet dairesi yapılması, din adamlarının maaşlarının bütçeden ödenmesi, dinde dil devriminin yapılmaması ve dinî tatillerin resmi tatiller arasına alınmasıdır. 16 Ocak 1949'da kurulan yeni hükümetle birlikte Türkiye salt laiklikten ayrılmış, "göreceli lâikliği" uygulamaya başlamıştır. İlkokullara seçmeli din dersi konmuş, din adamı ihtiyacını karşılamak üzere İmam Hatip kursları ve İlâhiyat Fakültesi kurulmuş, kapalı tutulan türbeler açılmıştır. Yani o zamana kadar "dinin önünde olan us", din karşısında mevzi kaybetmeye başlamıştır. Gelinen son nokta, "önsel (apriori) şeriat ile usçal metotların uzlaşma arayışdır". Günümüze kadar dine verdiği tavizler artarak süren bu çeşit "göreceli" laiklikten dolayı uluslar arası arenada Türkiye'nin "ılımlı İslam devleti" olarak nitelendiği belirtilmektedir.⁶²

Sonuç

Emperyal amaçları çok bariz harici bir dönüştürme projesi olan ılımlı İslam'ın kaynak metinlerine bakıldığında, bu projenin açık ifadelerle din-siyaset, din-devlet, din-hukuk ayrımını öngördüğü, dinin modernize edilmesini savunduğu görülmektedir. Bu nedenle, ılımlı İslam'ı bazı yazarların dile getirdiği gibi "ne olduğu belirsiz muğlak bir kavram" olarak ele almak doğru olmaz. Kaynak metinlerden ve buna bağlı yürütülen faaliyetlerden yola çıkan araştırmamız, ılımlı İslam'ın baştan aşağı seküler bir proje olduğunu ve ılımlı laikliği hedeflediğini ortaya koymaktadır. İlimli İslam terkindeki İslam sözcüğü, tasarlanan laikliğe ılımlılık ekleme işlevi görmektedir.

Müslümanlığını yüzyıllardan beri çoğulcu ve şiddete mesafeli bir çizgide anlayıp yaşayan bir topluma sahip olması,⁶³ ayrıca demokratik ve laik kimliğini anayasasıyla güvenceye alması nedeniyle Türkiye, ılımlı İslam projesinin doğrudan kapsamı içerisinde yer almamış ancak diğer müslüman ülkelere model olarak sunulmaktan kurtulamamıştır. Dolayısıyla ılımlı İslam,

Türkiye'nin son yıllarının siyasi gündeminde sıklıkla tartışılan bir konu haline gelmiştir.

Yukarıda açıklanan karakteriyle ılımlı İslam, Türkiyeli İslamcılarının sert eleştirilerine hedef olmuştur. Laik, reforme edilmiş, küresel kapitalist sistemle bütünleşmeye müsait, hatta bu sistemi besleyip desteklemeye gönüllü, müslümanların lehine radikal dönüşüm hamlelerine vasıta olabilecek unsurlardan arındırılmış bir İslam anlayışı yaratmayı amaçlaması nedeniyle zaten ılımlı İslam'ın İslamcı hareket ve düşünceyle bir yakınlığının olması beklenemez. Diğer taraftan, belki de İslamcı reaksiyondan daha ses getirecek bir biçimde, bir kesim laik çevrenin de ılımlı İslam'a karşı çıktığı gözlenmektedir. Bu çevrenin liberal laikleri içermeyip, daha çok müesses laik nizamın temsilcisi yüksek bürokrasi ile onlarla fikir ve çıkar birliği içinde olan medya ve akademya tarafından temsil edildiği bilinmektedir. Bu çevrenin karşıtlığı, söz konusu laik projenin ılımlı oluşu zemininde şekillenmektedir. Zira bu baskın çevre, ödünsüz ya da militan diye nitelenen ve Kemalizm/Atatürkçülük adı altında bir nevi ideoloji haline dönüşen "Türkiye'ye özgü" sert ve katı bir laikliğin yanlısıdır. Özetle, İslamcılar İslam'ı tahrif ettiği için ılımlı İslam'ın karşısında dururlarken; radikal laikler ideolojik laikliği tahrif ettiği için ılımlı İslam'ın karşısında durmaktadırlar.

İslamcılarının adı geçen projeye muhalefeti kendi içerisinde nasıl makul ve tutarlıysa; radikal laiklerin muhalefeti de o denli makul ve tutarlıdır. Zira ılımlı İslam projesi, müslümanları ve İslami hareketleri laikliğe doğru bir dönüşüme tabi tutma işleminde, Kemalist kesim gibi anti-demokrat, otoriter ve totaliter kimlikli radikal laik çevreleri işbirliğine uygun odaklar olarak değerlendirmemektedir. Özü itibarıyla ulusalcı-sol ideolojiyle iç içe ya da yan yana bulunan Türkiyeli radikal laikliğin, ABD patentli olan ve dışlandıkları bir projeye sempati duymaları beklenemez. Ancak, ABD'nin ılımlı İslam vasıtasıyla Türkiye'ye hilafet ve şeriat getirmek istediği şeklinde bu kesimin dile getirdiği söylemin abartılı bir kuşkuculuğun tezahürü olduğu veyahut sistematik bir karşı propaganda aracı olarak kullanıldığı yadsınmaz. Bilakis ılımlı İslam, Türk devletinin laik kimliğine en önemli dış desteğin ABD'den geldiğini ispatlayan bir projedir. Proje sahiplerinin ılımlı laiklerle işbirliği yapmayı öngörürken radikal laikleri dışlamaları, Türkiye'ye özgü koşullarla ilgili rasyonel bir tercihtir. Zira radikal laisizmle Türk

⁶² Bkz. Göger, s.13-4, 36-7, 51.

⁶³ Türk müslümanlığına ılımlı bir karakter kazandıran faktörler hakkında bkz. Ömer Çaha, *Modern Dünyada Din ve Devlet*, İstanbul, 2008, s.212-5.

halkının dindarlığı arasında müzmin bir doku uyumsuzluğunun olduğunu görmemek, deneyimli strateji uzmanlarının düşeceği bir hata değildir.

Türkiye'deki radikal laik ideolojinin en bariz özelliği dine müdahale etme hakkını kendisinde göyerek devlet eliyle İslam'ı bir biçime sokma çabası içinde olmasıdır. Bu biçimin çağdaşlık, akılcılık, hümanizm, cumhuriyetçilik kalıplarında dökülmeye çalışılması, laik devleti bir nevi şeriat koyucu makamına yükseltmekte, tek tipçi ve dayatmacı bir hüviyete büründürmektedir. Batılı laiklik uygulamalarının olmazsa olmazı olan din ve vicdan özgürlüğü radikal laiklikte gerektiğinde vazgeçilecek bir özellik olarak bulunmakta, demokrasi ve çoğulculuk devletin menfaati için feda edilebilecek değerler konumunda kalmaktadır. Bahsettiğimiz doku uyumsuzluğunun ana nedenleri bunlardır. Bu yüzden cumhuriyetin ilk yıllarından bugüne kadar, Türk devletinin sahibi olarak kendini gören ama hiçbir zaman halk desteği göremeyen radikal laiklik yanlısı sivil ve siyasi çevrelerle ılımlı laiklik yanlısı sivil ve siyasi çevreler arasında açık veya gizli sürekli bir mücadele olagelmıştır. İlimli İslam tartışmalarının yaşandığı 2000'li yıllarda radikal laik kesimden çıkan söz ve yazılar incelendiğinde, söylenenlerin 1930'lu, 1940'lı yılların yaklaşımından farklı bir tonda olmadığı tespit edilmiştir. Argümanlar aşağı yukarı aynıdır. Yine bu kesimin, İslam'la ve dindar vatandaşla görece barışık ılımlı laiklik uygulamalarını ılımlı İslam projesiyle irtibatlandırarak mahkum ettikleri gözlenmiştir.

Hem Türklük hem de Türkiyelilik hamurunu mayalandıran birkaç ana unsurdan birisi olan İslamiyet'in toplumsal ve siyasal alanda görünür olması öteden beri radikal laik kesim için bir rahatsızlık sebebi olmuştur. Bu kesimin ılımlı İslam karşıtlığına bir de bu açıdan bakmak gerekir. Zira ılımlı İslam'ın projelendirdiği ılımlı laiklik, dindarların toplumsal, kamusal ve siyasal alanlara daha zahmetsiz ve emniyetli erişimini sağlayacak açılımlara sahiptir. 2000'li yıllarda Ak Parti'nin siyasal alanda, Gülen hareketinin de sivil alanda hayli güçlenmesi, radikal laikler tarafından ılımlı İslam'ın bir başarısı olarak değerlendirilmiştir. Bu iki hareketin ılımlı İslam rüzgârından istifade etmediklerini söylemek doğru bir tespit olmaz. Ancak ortada bir başarı varsa bunun daha çok iç dinamiklerle ilgili olduğunu, diğer nedenler yanında 28 Şubat'ın radikalizmine bir tepki olarak oluştuğunu belirtmek gerekir. Bu gelişmenin radikal laiklerce büyük bir tehlike olarak algılanması ise, demokratik çerçevede kalmayı ilke edinen bu oluşumların

inzibatî tedbirlerle tasfiye edilmelerindeki güçlükten kaynaklanmaktadır. Onlara karşı -şimdilik de olsa- ABD orijinli bir muhalefetin bulunmayışı, diğer bir deyişle dış konjonktürün onların önünü açışı, tehdit algılamasının diğer bir nedenidir.

2000'li yılların siyasal gündemini meşgul eden ılımlı İslam, tüm bu açılardan, günümüz Türkiye'sinde laikliğin anlam ve sınırları üzerindeki savaşımın taraflarını ve argümanlarını bir kez daha belirgin kılan güncel bir turnusol işlevi görmektedir.

Metin Bağdaşıklığı Açısından Arapçada Gönderim Olgusu

Yusuf KARATAŞ*

Reference in Arabic Language with Perspective of Textual Cohesion

This article is centered upon the textual cohesion, one of the important subjects that have been emphasized in the linguistic studies. In this frame, the issue of reference, which ensures the textual cohesion, is examined. First, types of references are introduced. Then, referential functions of Pronouns, Demonstrative Nouns, Conjunctive Nouns and Definite Article are explained by several examples. Thus, how phenomenon of references works in Arabic language is noted.

Key Words: Arabic Language, Linguistic Discourse, Cohesion, Reference

Anahtar Kelimeler: Arapça, Söylembilim, Bağdaşıklık, Gönderim

İktibas / Citation: Yusuf Karataş, "Metin Bağdaşıklığı Açısından Arapçada Gönderim Olgusu", *Usûl*, 9 (2008/1), 201 - 212.

Giriş

Tümce üstü dil çalışmalarında söylemin/metnin bütünlüğünün nasıl gerçekleştiğinin belirlenmesi oldukça önemlidir. **Bağdaşıklık (cohesion/الاتساق)** ise metnin bütünlüğünü sağlayan önde gelen ölçütlerden birisidir. Günümüzde bağdaşıklık konusunda en dikkat çeken çalışma Halliday & Hasan'a aittir. Halliday & Hasan (1976) bağdaşıklık konusunu, gönderim (reference/الإحالة), değiştirim (substitution/الاستبدال), eksilteli anlatım (ellipsis/الحذف), bağlantı ögeleri (conjunction/أدوات الربط) ve sözlüksel bağdaşıklık (lexical cohesion/الاتساق المعجمي) başlıkları altında incelemiştir. Halliday & Hasan'a göre bağdaşıklık metindeki anlamsal ilişkileri gösterip metni metin kılan ve metindeki bir unsurun ancak başka bir unsurla açıklanabildiği di-

zisel ilişkilerdir¹. İngilizcede yapılan bu çalışma araştırmacılar arasında oldukça ilgi görmesinin yanı sıra çalışmanın bulgularını başka dillere uyarlanmak istendiğinde kimi farklılıklar ortaya çıkmakta hatta bazen yetersiz kalabilmektedir. Aslında aynı dili inceleyen araştırmacılar arasında farklı bakışların ya da tamamlayıcı yaklaşımların olduğu aşikardır. Örneğin de Beaugrande & Dressler, tonlama (intonation /التنغيم)'nin da özellikle sözlü metinlerde bağdaşıklık sağladığına işaret etmektedirler². Bu açıdan bir dilin kendine has özellikleri üzerinde durmak önemlidir.

Bu çalışmada Arapçanın özellikleri dikkate alınarak metin bağdaşıklığı çerçevesinde gönderim olgusu irdelenmeye çalışılacaktır.

Bağdaşıklık (Cohesion/الاتساق):

Bağdaşıklığın, araştırmacılar tarafından bir metnin metin olmayandan ayıracak temel özellikler içerdiği belirtilmektedir³. Bağdaşıklık bir metinde bulunması gereken zorunlu şartları içermektedir.

Bağdaşıklık olgusunda metindeki dilbilgisel ve biçimsel bağıntılar ön plana çıkarılmaktadır. Bu açıdan bağdaşıklık metindeki mantıksal ve anlamsal unsurların oluşumuna karşılık gelen tutarlılık olgusu için temel kabul edilir⁴.

Bağdaşıklık metin üreticisi ile alıcısı arasındaki bir anlaşma olarak görülmektedir. Metin üreticisi, alıcının konuyla ilgili bilgi birikimine ve konuya olan yakınlığına bağlı olarak bazı eksilteli anlatımlara başvurabilmekte ve bir anlamda üretici, metnin bağdaştırılması sürecine alıcıyı dâhil etmektedir.

Halliday&Hasan'a göre ise bağdaşıklık metinde hazır bulunan bir olgudur, başka bir deyişle bağdaşıklık oluşumunda okuyucunun/alıcının katkısı bulunmamaktadır⁵. Ancak bu iki araştırmacının bu yaklaşımları eleştiriye

¹ Halliday, M.A.K., Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*. New York: Longman Group UK Limited, 1976, s.4.

² de Beaugrande, R. A.& Dressler, W. U. *Introduction to Text Linguistics*. London: Longman, 1981, s. 49.

³ Hattâbi, Muhammed, *Lisâniyyât en-Nass: Medhal ilâ İncâmî'l-Hitâb*. (et-Tab'atu's-Sâniye). ed-Dâru'l-Beyzâ: el-Merkezu's-Sâkâfuyyu'l-'Arabî, 2006, s. 12; ez-Zinâd, el-Ezher, *Nesîcu'n-Nass*. ed-Dâru'l-Beyzâ: el-Merkezu's-Sâkâfuyyu'l-'Arabî, 1993, s. 18.

⁴ Hattâbi, a.g.e., s. 12.

⁵ Hattâbi, a.g.e., s. 25.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı (Arş. Gör. Dr.), (ysfkras@hotmail.com).

maruz kalmıştır. Biçimsel olarak bağdaşıklık özellikleri taşımayan ama alıcıların/okuyucuların bağdaşık ve tutarlı bulduğu ve okuyup anladığı metinlerle hep karşılaşılması olağan bir durumdur⁶:

<p>Necip Mahfuzla Söyleşi "Arap Romanında Dini ve Folklorik Mirasın İşlevselleştirilmesi" Perşembe: Akşam Saat Yedi, İbn-i Haldun Salonu Herkesine Açık Davet</p>	<p>حوار مع نجيب محفوظ "توظيف الموروثات الدينية والشعبية في الرواية العربية" الخميس: الساعة مساء، قاعة ابن خلدون الدعوة عامة</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Görüldüğü gibi örnek metinde şekli herhangi bir bağdaşıklık aracı bulunmamaktadır. Ancak davetin üniversitede bir panoda asılmış olduğu düşünülüp ve bir konusunun, yerinin ve zamanın olduğu göz önünde bulundurulursa ve hitap ettiği belli bir kitle açısından metin bağdaşık ve tutarlı olarak algılanmış ve gereğine uygun davranılmış olmalıdır. Eğer metin dilsel bağdaşıklık araçlarından yoksun ise o zaman metnin dil dışı bağlamı oldukça önemli olmaktadır⁷. Dolayısıyla bağdaşıklık alıcıdan ayrı sadece metin üreticisinin gerçekleştirdiği bir olgu değildir.

Diğer yandan "metin grameri tümce gramerine muhalif mi yoksa onu geliştirici bir olgu mu olduğu" değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Sa'd Maslûh, bağdaşıklığın metinde devamlılık ve sıralılık özelliklerini sağladığını vurgulamakta ve bağdaşıklık oluşumunda dilbilgisel bağımlılıkların (grammatical dependency) önemine işaret etmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili aşağıda belirtilen unsurlarda bulunan dilbilgisel bağımlılıklar öne çıkmaktadır⁸:

- a) Bir tümcedeki,
- b) Peşpeşe gelen tümceler arasındaki,
- c) Bir paragraf veya metnin bir kesitindeki, Paragraflar veya metin kesitleri arasındaki, Bütüncül bir yapı olarak metin tümcesindeki bağımlılıklar.

⁶ Ebu delv, Ahmed Muhammed Zib.. *Tahlîlu'l-Hitâbi'l-Cedelî fi'l-Kur'ân. Dirâsetun fi Lisâniyyâti'n-Nass. Utrûhatu'd-Doktûra. İrbid: Câmi'atu'l-Yermûk, 2002, s. 47.*

⁷ Bkz. Brown, G.&Yule, Geogerge, *Discourse Analysis*. New York: Cambridge University Press, 1983, s. 223.

⁸ el-Fakî, Subhî İbrahim, 'İlmu'l-Luğati'n-Nassî Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk, *Dirâsatun Tatbikiyye 'ala's-Suveri'l-Mekkiyye. el-Kâhire: Dâr Kibâ', 2000, C. 1, s. 96.*

Her büyük metin biriminin asıl, temel bir tümcesi bulunmaktadır. Bazen bu asıl tümce ilk cümle olabilmektedir. Bir ana söylem/metindeki büyük metin birimlerinin çokluğuna bağlı olarak temel tümcelerin sayısı artabilmektedir. Temel tümce, konunun kendisinin üzerine bina edildiği tümcedir. Bu tümce, diğer tümceleri kontrol etmekte olup metnin çıkış noktasını oluşturmakta ve diğer tümcelere nazaran metnin kurucu ögesi olarak ortaya çıkmaktadır⁹.

Söylem çözümlemesi, bir metnin merkez ekseninin tespit edilmesidir. Bu da bir dizi işlem sonucu belirlenebilmektedir. Bağdaşıklık hem söylem çözümlemesinde hem de metin üretimi sürecinde başvurulması gereken temel metinsellik ölçütlerinden biridir. Başlıca metin bağdaşıklığı araçlarından biri ise bu çalışmanın ana eksenini oluşturan gönderim olgusudur.

Gönderim (Reference /الإحالة)

Gönderim konusu, genel olarak dil çalışmalarının en çok üzerinde durduğu konular arasındadır. Gönderim, bir metindeki sözcükler, nesnelere, olaylar ve durumlar arasındaki ilişkidir ve bir unsurun aynı metin dünyasında başka bir unsura bağlı olarak anlaşılabilmesidir¹⁰.

Gönderim metin oluşturulmasını ve kesitlerinin birleştirilmesini sağlayan önemli unsurlar arasındadır. Alıcı, okuduğu metindeki gönderim unsurları hakkında zihninde bir temsil oluşturamazsa metinle etkileşime geçemez ve metni anlayamaz. Okuyucunun, metin içi gönderimleri kolay belirleyebiliyor olması gerektiği gibi metnin konusu ve metin dışı gönderimler hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir.

Gönderim unsuru, metin bağdaşıklığı ve tutarlılığının oluşumunda diğer unsurların başında gelmektedir.

Diğer yandan gönderim konusu, gramercilerin zamir/adil (الضمير) başlığı altında ayrıntılı olarak ele aldıkları temel konular arasındadır. Gramer çalışmaları çerçevesinde özellikle zamir kullanımının şartları ve zamirin tümce içi unsurları birbirine bağlamasındaki işlevi üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda bu çalışmalarda adil kullanımının, sadece konuşmacı/ yazarın tek

⁹ el-Vedâ'i, 'İsa Cevâd Fadl Muhammed. *et-Temâsuku'n-Nassî, Dirâsatun Tatbikiyye fi Nehci'l-Belâğa. Utrûhatu'd-Doktûra. 'Ammân: el-Câmi'atu'l-Urduniyye, 2005, s. 48.*

¹⁰ de Beaugrande, Robert, *en-Nassu ve'l-Hitâbu ve'l-İcrâ'. (İngilizceden Arapçaya Çev. Temmâm HASSÂN). (et-Tab'atu'l-Ulâ). Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub, 1998, s. 320.*

başına karar verip gerçekleştirdiği bir süreç değil dinleyicinin /okuyucunun da konuya dahil olduğu ortak bir süreç olarak görüldüğü dikkat çeker. Adılın metinde ya da konuşmada önceden bilinen belirli bir isme işaret ettiği belirtilmiştir. Sibeveyh [ö. 180/ 796], yazarın / konuşmacının, muhatabın kendisinin neden ve kimden bahsettiğini bildiği sonucuna bağlı olarak adıl kullandığını ifade etmektedir¹¹. Başka bir deyişle gönderim tarafların bildiği ve üzerinde uzlaşmanın olduğu düşünülen isme, nesneye ve olaya yönelik gerçekleşmektedir. Ancak gramercilerin zamir ve onun işlevlerine yönelik yaptıkları çalışmalar tümce düzeyinde sınırlı kalmış ve zamirlerin metin oluşumundaki rolleri ele alınmamıştır.

Gönderim Türleri

Gönderim konusunun, metin dışı gönderim ve metin içi gönderim olmak üzere iki temel alt başlık altında incelenmesi isabetli görülmektedir¹²:

• Metin Dışı Gönderim (Exophoric Reference/الإحالة المقامية-الخارجية)

Metin dışı gönderim, metin içi gönderim gibi etkin bir bağdaşıklık işlevi görmüyor olsa da dilin durum bağlamıyla ilgisini kurarak metnin oluşumuna katkı sağlamak ve metin bağdaşıklığı araçları arasında yer almaktadır¹³.

• Metin İçi Gönderim (Endophoric Reference/الإحالة الداخلية)

Metinsel gönderim ya da metin içi gönderim, doğrudan metindeki çeşitli kesitlerin ve ifadelerin birbiriyle bağlantısını kuran gönderimdir. Metin içi gönderim, okuyucuyu/dinleyiciyi gönderilen ögeyi bulması için bizatihi metin içine yönlendirmektedir¹⁴.

i. Ön Gönderim (Anaphora/الإحالة القلبية)

Metinde daha önce geçen bir sözcük ya da ifadeye işaret eden sözcük ya da ifadenin kullanımındır¹⁵:

(محمد ركب الدراجة، لكن علياً لم يركبها.)

(Muhammed bisiklete bindi ama Ali [ona] binmedi.)

ii. Art Gönderim (Cataphora/الإحالة البعدية)

Bir metinde bir sözcük ya da ifadenin kendisinden sonra kullanılacak başka bir sözcük ya da ifadeye işaret etmesidir¹⁶.

Art gönderimin Arapçadaki en dikkat çekici örnekleri “durum/olay adılı” (pronoun of fact or story/ضمير الشأن)’nın kullanımında ve diğer bazı anlatım biçimlerinde görülmektedir. Konu aşağıdaki örneklerle daha açıklayıcı olacaktır¹⁷:

(من تونس نقدم إليكم نشرة الظهيرة للأبناء، وهذا موجزها ...)

(Tunustan size öğle haberleri sunuyoruz. Bunlar özetler...)

(صرح ناطق باسم مجلس قيادة الثورة فقال ما يلي ...)

(Devrim komutanlığı konseyi sözcüsü açıklama yaptı ve şunları söyledi.)

﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ 55/39

(O gün ne insana ne de görünmez varlıklara günahları hakkında bir şey sorulmayacaktır [sormaya ihtiyaç olmayacaktır].)

“Durum adılı”nın işlevini görmek için şu örneğe dikkat etmek yararlı olacaktır¹⁸:

(أيها الناس، إنه لا يستغني الرجل - وإن كان ذو مالٍ - عن عشيرته ودفاعهم عنه بأيديهم وألستهم.)

(Ey insanlar, bir adam zengin bile olsa aşiretinden ve aşiretinin onu eliyle diliyle savunmasından müstağni olmaz.)

Görüldüğü üzere örnekte, bir sözcüden önce gelen durum adılı, konuya dikkat çekmekte ve önemini vurgulamaktadır.

¹¹ Sibeveyh, ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*. (Tah. Abdu’s-Selam Muhammed Harun). Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 2004, C. 2, s. 6.

¹² Halliday&Hasan, *a.g.e.*, s. 31.

¹³ Halliday&Hasan, *a.g.e.*, 33.

¹⁴ Brown&Yule, *a.g.e.*, s. 199.

¹⁵ el-Fakî, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁶ el-Fakî, *a.g.e.*, s. 41.

¹⁷ ez-Zinâd, *a.g.e.* s. 119.

¹⁸ el-Vedâ’î, *a.g.e.*, s. 169.

Araştırmacılar gönderimin bu her iki türüyle metinde sağladıkları şekli bir bağlantıdan ziyade metnin anlam ve tutarlılık boyutuna katkıları üzerinde durmaktadırlar¹⁹.

Öte taraftan ön gönderim ve art gönderim türleri, kendilerinin dışında bir dil varlığına ve bir nesneye gönderimde bulunmaları açısından benzerlik gösterirken art gönderimde gönderilen unsurun kendisinden sonra gelmesi söylemde bir kapalılığa neden olduğundan bu ögenin zayıf olduğu ileri sürülmüştür. Konuşmada açıklık ilkesinin esas olduğu kapalılığın bu ilkeye ters düştüğüne dikkat çekilmiştir²⁰.

Gönderim yapısında esas olan, zamirin işaret ettiği ismin (gönderilen açıklayıcı unsurun), zamirden (gönderenden) önce gelmesi gerektiğidir²¹. Bu görüş tartışmaya açık görünmektedir. Söylemin amacı açıklık olduğu gibi bazen söylem üreticisi kapalılığı da kendisine amaç edinmiş olabilmektedir.

Diğer yandan konuyla ilgili göz ardı edilen nokta ise metinde zamirin işaret edilen isimden önce zikr edilmesinin metin bağdaşıklığı tekniklerinden biri olmasıdır. Metinde gönderimde bulunulan unsurlara önceden dikkat çekme amacı güdülmüş olduğu söylenebilmektedir.

Gönderim Ögeleri

Araştırmacılar zamirleri, işaret isimlerini ve karşılaştırma edat ve sözcüklerini gönderim ögelerinin başta gelen unsurları olarak değerlendirmektedir²². Arapçada başta zamirler ve işaret isimleri olmak üzere “bağlayıcı isimler” ve “belirlilik takısı” gönderim işlevi gören unsurlardır.

• Zamirler (Pronouns/الضمائر)

Adıllarla/zamirlerle gerçekleştirilen gönderimin metinsel bağdaşıklık ve tutarlılık olgusunun gerçekleşmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. Adıllar özellikle metin içi gönderimde en yaygın kullanılan öğelerdir. Diğer

¹⁹ el-Vedâ'î, a.g.e., s. 149.

²⁰ eş-Şâviş, Muhammed, *Usûl Tahlili'l-Hitâb fi'n-Nazariyyeti'n-Nahviyyeti'l-'Arabiyye*. Tûnus: el-Mu'essetu'l-'Arabiyye li't-Tevzî', 2001, C. 2, s. 1213.

²¹ eş-Şâviş, a.g.e., C. 2, s. 1223.

²² el-Fakî, a.g.e., s. 116; Hattâbî, a.g.e., s. 17.

yandan zamirlerin Amerikan İngilizcesinde metin dışı unsurlara yönelik gönderim işlevi de görülmüştür²³:

(Kes şunu!)	(Stop it!)
(Unut gitsin onu!)	(Forget it!)

Zamirler, varlık (الوجودية) ve iyelik (الملكية) olarak üzere iki başlık altında değerlendirilebilmektedir²⁴. Arapça gramer kitaplarında yaygın biçimde zamirler, “ayrı ve bitişik zamirler” diye ayrılır. Bitişik zamirlerin isme bitişenleri iyelik zamiri kategorisinde, fiile bitişen zamirlerin ise bir varlık ya da kişi kategorisinde değerlendirilmesi uygun olacaktır.

- a) Varlık zamirleri: ben (أنا), sen (أنت), o (هو) biz (نحن) yazdılar (كتبوا) vb.
b) İyelik Zamirleri: mektubumuz (رسالتنا), onun kalem (قلمه) vb.

Söylem çalışmalarında konuşmacı ve alıcıyı gösteren zamirlerin bir söylemin aşamalarının belirlenmesini kolaylaştırması ayrıca önemlidir.

Yine fillerde kullanılan zamirlerin, dikkati metindeki eylemleri gerçekleştiren belirli öznelerle yöneltmesi metnin bütünlüğünün daha kolay anlaşılması ve anlamlandırılması için önemli olmalıdır.

İyelik zamirlerinin yerine metinde varlık zamirlerinin ağırlıklı olması metnin devamlığını güçlendirmekte diğer yandan söylemin belirli bir muhatap ve zamanla sınırlandırılmasını zorlaştırmaktadır²⁵.

Zamirlerin gönderimsel işlevleri için aşağıdaki örneği incelemek yararlı olacaktır:

قالت: بلغني أيها الملك السعيد أنه كان رجل صياد وكان طاعناً في السن وله زوجة وثلاثة أولاد وهو فقير الحال وكان من عادته أنه يرمي شبكته كل يوم أربع مرات لا غير ثم أنه خرج يوماً من الأيام في وقت الظهر إلى شاطئ البحر ...²⁶

(Şehrazad: Duydum ki ey mesut şah, bir zamanlar oldukça yaşlı, evli ve üç çocuğu olan fakir bir balıkçı varmış. Ağını her gün denize sadece dört kez atarmış. Günlerden bir gün, öğle vakti deniz kenarına gitmiş...)

Binbir Gece Masallarının “Balıkçı ile İfrit Anlatısı”nın ilk tümceleri olan bu kesitte görüldüğü gibi, art gönderim yeni bir anlatı başlangıcında ken-

²³ de Beaugrande, a.g.e., s. 321.

²⁴ el-Vedâ'î, a.g.e., s. 151.

²⁵ el-Vedâ'î, a.g.e., s. 160.

²⁶ el-İskenderânî, Muhammed, (2006). *Elf Leyle ve Leyle*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2006, C. 1, s. 16.

dini göstermektedir. Böylelikle yeni başlayan anlatıya dikkat çekilmiştir. Alıntıda işaretlenmiş olduğu gibi zengin adıl kullanımıyla ön gönderime başvurulmuştur. Bu durum doğal olarak metnin bağdaşıklık yapısını güçlendirmiştir.

• İşaret İsimleri (Demonstrative Nouns/ أسماء الإشارة)

Gösterme/İşaret isimleri, bir sözcük ve sözcük grubuna gönderimde bulunduğu gibi metnin bir kesitine yönelik gönderim gerçekleştirmektedir. Böylelikle hem metinde bir kısaltma yapılmakta hem de tekrardan kaçınılmış olunmaktadır.

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ 17/36

(İşitme duyusu, görme duyusu ve kalp bunların hepsi sorguya çekilecektir.)

Örnekte görüldüğü üzere (أُولَئِكَ) işaret ismiyle kendisinden önce gelen üç isme gönderim yapılmıştır.

Yer, zaman ve yön gösteren isimler gramer kitaplarında bahsi geçen işaret isimlerine ek olarak gönderim işlevi gören unsurlardır. Böyle olunca “bu (هذا), onlar (هؤلاء), şimdi (الآن), yarın (غدا), orada (هناك), doğuda (شرقاً), ön (الأمام), arka (الخلف) vb. sözcükler gönderim işlevi gören kelimeler olarak ele alınmaktadır²⁷.

Zamirlerle yapılan bir gönderimde, gönderilen tek sözcük ya da sözcük grubu iken işaret isimleriyle yapılan gönderimde tek sözcük ve sözcük grubu gönderilen olduğu gibi metnin bir tümcesi, paragrafı, kesiti hatta metnin tamamı, gönderilen olabilmektedir:

﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ 5/119

(Allah şöyle diyecek: Bugün sözlerine sadık olanlar hakikate sadakatlerinin faydasını görecekler: sonsuza kadar kalacakları içinden ırmaklar akan has bahçeler onların olacak; Allah onlardan hoşnut, onlar da Allah'tan hoşnutlardır. **Bu** büyük bir mazhariyettir.)

وقد رد لونه واحمر وجهه وصار يأكل بشهية بعدما كان قليل الأكل، فتعجب من ذلك...²⁸

(Rengi geri geldi, yüzü al al oldu ve önceden az yerken iştahla yemeye başladı. O bu duruma çok şaşırıldı...)

²⁷ Ebu Delv, *a.g.e.*, s. 36; ez-Zinâd, *a.g.e.*, 116.

²⁸ el-İskenderânî, *a.g.e.*, s. 8.

Görüldüğü gibi örnekte işaret isminin, kendisinin içinde yer aldığı tümceden önceki üç tümceye birden gönderimde bulunduğu dikkat çeker. Burada hem (ذلك) işaret isminin anlaşılması tümcelerin anlaşılmasına bağlı olması hem de metnin sonrasını öncesine bağlayan bir düğüm teşkil etmesi açısından metne yönelik çalışmanın önemi kendini gösterir.

• Bağlayıcı İsimler (Conjunctive Nouns/ الأسماء الموصولة)

Arapçada özellikle tekil, ikil ve çoğul yapıları bulunan “bağlayıcı isimler”in metin bağdaşıklığından bahsetmek mümkündür.

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿۲﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴿۱﴾﴾ 2/1-2

(Bu ilahi kitabın üzerinde hiçbir şüpheye yer yoktur ve **Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşıyanlara** yol göstericidir. **Onlar** insan idrakini aşan olguların varlığına inanırlar...)²⁹

• Belirlilik Takısı (Definite Article/ أداة التعريف)

Araştırmalar Arapçadaki “belirlilik takısı” almış bazı isimlerin metinsel bağdaşıklık sağladığını göstermiştir. İbn Hişâm [ö. 761 h.], “belirlilik takısı”nı üzerinde uzlaşılan bir ismi belirlemesi açısından “uzlaşımaya dayalı belirleyici” (عهديه) ve sözcüğün türüne işaret etmesi açısından “cins isim belirleyicisi” (جنسية) olmak üzere iki grupta değerlendirmiştir³⁰. Ayrıca bilgin, belirlilik takısının “uzlaşımaya dayalı belirleyici” (عهديه) türünü, belirlediği ismin nasıl bilindiğine bağlı olarak; “metin bağlamıyla anlaşılabilir” (معهود ذكرى), “dünya bilgisiyle anlaşılabilir” (معهود ذهني) ve “metin dışı bağlamla anlaşılabilir” (معهود حضورى) olmak üzere üçe ayırmıştır. Bilginin verdiği örneklere bakıldığında konu açıklığa kavuşmaktadır:

﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿۶﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ﴿۷﴾﴾ 73/15-6

(Firavun'a [bir] elçi gönderdiğimiz gibi ... ve Firavun elçiye isyan etti.)

﴿فِيهَا مِضْبَاحٌ مُّضْبَاحٌ فِي رُجَاةِ الرَّجَاةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ 67/35

²⁹ Esed, Muhammed. (2002). *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yay. (Yukarıdaki ayetin ve çalışmada geçen diğer ayetlerin çevirisinde Esed'in çalışmasından yararlanılmıştır.)

³⁰ İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdullah Cemâlu'd-Dîn b. Yûsuf b. Ahmed İbn Abdullah, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arib*. (Tah. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdu'l-Hamid). Beyrût: el-Mektebutu'l-'Asriyye, 2005, C. 1, s. 61.

(içinde **bir kandil**... o kandil ki sırça fanus içindedir. O fanüs ki inci [gibi parıldayan bir yıldızdır sanki!])

Bu iki örneğe bakıldığında başında belirlilik takısı bulunan isimlerin belirsiz biçimlerinin metnin öncesinde yer aldığı görülür. İbn Hişâm böyle bir durumdaki belirli isimlerin zamir işlevi gördüğünü belirtmiştir. Söylebilim terminolojisiyle metin içi ön gönderim işlevi görmekte ve metinsel bağdaşıklık sağlamaktadır.

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ 48/18

(O ağacın altında sana bağlılıklarını bildiren mü'minlerden Allah razı olmuştu.)

Bu örnekteki belirlilik takısıyla belirli "ağaç" isminin hangi ağaç olduğu alıcının/okuyucunun geçmiş/mevcut bilgisiyle anlayabileceği bir durumdur. Bu tür belirlilik olgusu, bir anlamda dünya bilgisine gönderimde bulunmaktadır.

(جاءني هذا الرجل)	(Bu adam bana geldi)
(يا أيها الرجل)	(Ey adam)
(خرجت فإذا الأسد)	(Dışarı çıktım birde ne göreyim arslan!)
(الآن)	(Şimdi!)

Yukarıdaki örnekler ise metin dışı bağlamdan anlaşılabilen ya da dinleyicinin/okuyucunun zihninde o anda varolan başında belirlilik takısı bulunan sözcükleri içeren yapılarıdır.

İbn Hişâm belirlilik takısının "cins isim belirleyicisi" (جنسية) türüyle ilgili şu örnekleri vermiştir:

﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ 4/28

(İnsan zayıf yaratılmıştır.)

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ 103/2

(Gerçek şu ki insan ziyandadır.)

Görüldüğü gibi bu türün herhangi bir gönderim ve bağdaşıklık işlevinden bahsetmek zordur. Araştırmalarda belirlilik takısının "metin bağlamıyla anlaşılabilir" (معهود ذكري) tipinin dışındakilerde metin bağdaşıklığı rollerinin bulunmadığına işaret edilmiştir³¹. Ancak metin bütünlüğü, tutarlılığı ve bağdaşıklığı oluşumu sürecinde mevcut dünya bilgisinin (öğrenilmiş bilgi-

nin) ve metin dışı bağlam/ durumsal bağlamın önemi gözden kaçırılmamalıdır.

Sonuç

Geleneksel gramer çalışmaları çerçevesinde zamirler, işaret isimleri, bağlayıcı isimler, belirlilik takısı vb. konular oldukça ayrıntılı biçimde incelenmiş, bilimsel anlamda klasik dönem şiiirleriyle ve Kur'ân'dan ayetlerle örneklendirilmek/delillendirmek suretiyle güçlendirilmiş ve bu çalışmalar, halen günümüz çalışmalarına kaynak teşkil etmektedir. Öte yandan bu çalışmaların durağan bir inceleme biçiminde ve ağırlıklı olarak tümce düzeyiyle sınırlı olduğu görülür.

Başta zamirler olmak üzere işaret isimleri, bağlayıcı isimler, belirlilik takısı, tümce içindeki işlevlerine ek olarak metin içi ve metin dışı gönderimsel işlevlere sahiptir ve bu işlevler metni bağdaşık kılmaktadır. Çalışmada bu düşünce ve bulgudan hareketle bu konuların soyutlama yoluyla metin bağlamından bağımsız salt zamir, işaret ismi vb. olarak incelenmesinin önemini yadsımadan "metinlerin bağdaşıklık oluşumuna yardım eden unsurlar olarak ve en önemli işlevlerinden biri olan gönderimsel işlevlerine dikkat çekilmiştir. Zaten bilindiği üzere ne sözcüklerle ne de tümcelerle iletişim kurulmaktadır. İletişim bizatihi metinlerle/söylemlerle sağlanmaktadır. Dolayısıyla bu durum hem metinlerin daha doğru anlaşılması / çözümlenmesi hem de dil öğretimi/öğrenimi sürecinde hep göz önünde bulundurulması gereken bir yaklaşım biçimidir.

³¹ eş-Şâviş, a.g.e., C. 2, s. 1029.

Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekûlatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi*

Wadi Z. Haddad** / çev. Süleyman AKKUŞ***

İslâm'ın ilk gelişimi çoğunlukla Politeizm tarafından karakterize edilmiş bir çevrede yer almasına rağmen, teşekkül dönemi, içinde Yahudiler ve hatta bazı Hıristiyanlarla da irtibatın olduğu bir dönemdi. Medine dönemine girilmesiyle birlikte İslâm'ın ayırt edici özelliği Yahudilik ve Hıristiyanlık inanç esaslarına zıt olarak temellendirildi. Böylece Kur'an bu inançlar hakkında onlar arasında ilişkilerin temeli olacak bazı temel öğretileri sağlamıştır.

İslâm Arabistan sınırlarının ötesinde yayılmaya başlayınca ilk olarak Hıristiyanların hâkim olduğu topraklarda ilerleme kaydetti. Bunun sonucu olarak İslâm hukuku ve Kur'an'ın tefsiriyle ilgili edebiyata paralel olarak, özellikle Hıristiyan doktrinlerine hitap eden bir polemik edebiyatı külliyati ortaya çıktı. Bu edebiyat Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki münasebetlerle şekillendi ve etkilendi. Her iki taraf hakikati ve kendi doktrinlerinin üstünlüğünü göstermeye çalıştı. İlk karşılaşmada her grup nihai otorite olarak kendi kutsal kitabına başvurdu. Diyalog kısa süre sonra başarısızlıkla sonuçlandı. Çünkü bir taraftan Müslüman tebliğciler Hıristiyan kutsal kitabının tahrif edilmiş, sonuç olarak sona erdiğini ve geçersiz olduğuna

inandılar, diğer taraftan, Hıristiyanlığı savunanlar hiçbir zaman Kur'an'ı ilahi vahiy olarak kabul etmediler.

Müslümanlar daima tartışma masasına, sanki Kur'an'ın mutlak değeri hakkında kendine güvenen bir biçimde geldiler. Bu bakış açısıyla onların çoğu Musevi ve Hıristiyan kutsal kitaplarının tashih ve ilavelere maruz kaldığına kani idiler. Müslümanlara göre bizzat Kur'an âyetleri dini tartışmalar için genel prensipler koymuştur. Temel olarak ve Kur'an'ın ifadesiyle beyan edilen bu prensipler şunlardır: “Allah katında din İslâm'dır”¹ “Kim İslâm'dan başka din ararsa (bilsin ki) o din ondan kabul edilmeyecektir”² ve “Kitap ehliyle ancak en güzel tarzda mücadele edin...”³ Bu son prensip diyalog ve tartışma için temel bir kural olarak işlev görür; bu âyetlerin Kur'an'ın daha önceki kutsal kitaplara, tabii bir şekilde, bu kutsal kitapların şimdiki şekillerine daha üstün olduğu güvencesinden dolayı, Müslümanlar, âyetlerin ifade ettiği gibi sahip oldukları şeyin daha iyi olduğunu bilmekte-dirler.

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki polemiksel tartışmaların ilk safhasında, her iki taraf, kendi delilerini desteklemek için başlangıçta kendi kutsal kitaplarından iktibas yapma yoluna gittiler. Örneğin, Müslümanlar teslis konusunda -iki din arasındaki mücadelenin belli başlı konusudur- Mesih hakkında söylediklerinde aşırı gitmemelerini, onun (Mesih'in) Hz. Meryem'e ait bir kelime ve Allah'tan bir ruh olduğunu tavsiye eden âyetlere başvurdular. “(Allah) ‘üçtür’ demeyin. Kendi yararınıza olarak buna son verin. Çünkü Allah bir tek tanrıdır. Hâşâ O çocuk sahibi olmaktan yücedir.” (Nisa, 4/171) Hatta çok güçlü bir tonda Kur'an Allah'ın, Meryem oğlu İsa olduğunu söyleyenlerin Tanrı'nın “üçün üçüncüsü” olduğunu ifade edenler gibi kâfirler olduğunu beyan etmiştir. Oysa sadece

* Bu makale, Yvanne Yazbeck Haddad ve Wadi Zaidan Haddad, tarafından editörlüğü yapılan *Christian-Muslim Encounters*'ın “A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: Al-Bâqillâni (d. A:D.1013)” adlı bölümünün (University of Florida, 1995, s. 82-94.) çevirisidir.

** Yazar hakkında metinde herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir.

*** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Al-i imran, 3/19. Bütün alıntılar Kur'anın Muhammad Marmduke Pickthall tarafından yapılan İngilizce tercümesi *The Glorious Qu'an* dan yapılmıştır. Mekke, Muslim World League, 1977.

² Al-i imran, 3/85.

³ Ankebut, 29/46. Âyet şöyle devam eder: “İçlerinden zulmedenleri hariç, kitap ehliyle ancak en güzel tarzda mücadele edin ve deyin ki: Bize indirilene de size indirilene de inandık. Tanrımız ve Tanrınız birdir ve biz O'na teslim olanlarız.”

tek bir Tanrı vardır ve kim Tanrının üç olmasında ısrar ederse acı veren bir akıbeta ulaşacaktır.⁴

Polemiksel tartışmaların ikinci adımı, Müslümanların kendi görüşlerini Arabistan yarımadası, Suriye, Mezopotamya, İran, Kuzey Afrika ve İber yarımadası boyunca emniyet altına almalarından sonra başladığı görülür. Müslüman imparatorluğun halkı yavaş yavaş fethedilen ülkelerin dili olan Arapçayı öğrenmeye başladılar. Yeni linguistik ortamı elde etmede çabuk davrananlar esasen yeni imparatorluğun şehir merkezlerinde yaşayan, Müslüman olmayan bilim adamları ve dini liderlerdi. Arapçayı iyice öğrenir öğrenmez, Kur'an'ı okuyabildiler ve daha önceden sadece tartışmalarda tartışmaya katılan ortakları vasıtasıyla öğrendiklerini birinci elden öğrenebildiler. Üstelik Hıristiyanlar şimdi İncil'i, Müslüman ilim adamlarına kabul ettirebilmek için Arapçaya da tercüme ettiler.⁵ Polemiksel tartışma böylece ilaveli boyutlar alabilmişti. Kendi kutsal kitaplarını iktibas etmeye ilave olarak, her iki taraf kendi delilini desteklemek ve muhaliflerinin sözlerini çürütmek için diğer kutsal yazıları iktibas etme ve yorumlamaya başladılar. Bununla beraber, bu zor da olsa, tartışmaları daha ileri götürmeye hizmet etti, çünkü her iki taraf diğeri tarafından bu anlayışa ve onun kutsal kitabının yorumuna karşı koydu.⁶

Polemiksel tartışmalardaki üçüncü adım 830 yılında Bağdat'ta Abbasi halifesi Me'mun tarafından inşa edilen felsefe enstitüsü *Daru'l-hikme*'nin (hikmet evi) kurulmasında sonra başladı. Bu enstitünün temel amacı felsefe, tıp, simya, astronomi ve matematik alanındaki Yunanca ve Süryanice olan metinleri Arapçaya tercüme etmektir. Bu materyaller tercümeyle hazır hale geldiğinde Müslümanlar bu disiplinleri birinci elden çalışabilme imkânına kavuştular. Bu Yunanca ve Süryanice materyallerle alakalanan

⁴ "Andolsun, Allah, ancak Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler elbette kâfir olmuşlardır." Maide, 5/72. "Allâh, üçün üçüncüsüdür" diyenler elbette kâfir olmuşlardır. Oysa yalnız bir tek tanrı vardır, başka tanrı yoktur. Bu dediklerinden vazgeçmezlerse elbette onlardan inkâr edenlere acı bir azâb dokunacaktır." Maide, 5/73.

⁵ Bunun m. 639 yılından kısa bir süre sonra, bir Müslüman topluluğun ricasında yapılmış olabileceğine dair bazı göstergeler vardır. Örnek olarak bk. F. Nau, "Un Colloge du Patriarche Jean avec L'Emir des Agareens," Journal Asiatique 11, no, 5, 1915, s. 225-279.

⁶ İlk döneme ait polemiklerle ilgili kısa bir değerlendirme için bk. Harry Garland Dorman, *Toward Understanding Islam*, New York: Bureau of Publications, Teachers Collegue, Colombia University, 1948.

Müslüman felsefeciler çok geçmeden eşit ve hatta Hıristiyan öğretmenlerinden sayıca daha fazla bir duruma gelmeye başladılar. Hıristiyan-Müslüman diyalogu için bu gelişmenin yapmış olduğu durum oldukça önemlidir. İlk kez gerçekten, karşılıklı olarak kabul edilen Aristo felsefesi ve mantığının otoritesi temelinde, Hıristiyan, Müslüman felsefeciler ve mantıkçılarla kendi doktrinsel farklılıkları tartışan ortak bir tartışma zemini vardı.

Devam eden tartışmalarda bu en son adım, bu tarz ve erken dönem polemiklerin metodunu sona erdirmeye hizmet etmedi. Kendi seviyeleri ve eğitim faaliyet alanlarına göre her iki tarafta bilginler tartışmalı savunmacı çalışmalarını üretmeyi sürdürdüler. Gerçekten, Aristocu felsefede oldukça tecrübeli olan birçok müellif, hakikatte her yönüyle yetersizdi; birçok Müslüman kelâmcılar ve fıkıhçılar, Kur'an terminolojisi ve ruhuna yabancı olarak böyle bir yöntemi reddettiler. Belki de felsefi tartışmalara güvenen tartışmaların amacının daha önemlisi, çoğu kez, şimdiki takipçilerinin güvenini tazeleme ve tartışmalarını desteklemeye hizmet eden görünüşteki makul tartışmayla birini susturmaktan daha az ikna edici ve muhalif olmasıydı. Biraz sonra tartışmasına döneceğimiz Bâkılânî'nin kendisi seleflerinin karakteristik inancının tartışmalı ve savunmacı yapısına dönüş yapmıştır. Bilakis her farklılıkları ortadan kaldırmanın ötesinde, Hıristiyan, Müslüman ilim adamları ve kelâmcılarının her nesli tarafından yeniden karşılaşılmış olarak yüzleşmenin meydan okumasını belirlemek için gerekli olarak, böyle tartışmalar, bir şekilde idrak edilmiş gözüküyor. Böylece geniş ve halâ devam eden bir tartışma edebiyat oluşmuştur.

Bununla beraber, geleneksel retoriğe itimada rağmen, tartışmada Aristocu mantığını kullanarak Tanrı'nın birliğini savunmada gelişme göstermiştir. Bu mantığı "Hıristiyanlara reddiye"sinde, Hıristiyan teslis kavramına meydan okumada ilk kullanan Arap filozofu Ebû Yusuf Ya'kûb b. İshak el-Kindîydi (ö. 252/866-70?). Kindî'nin çalışması günümüze kadar gelmemiş olmasına rağmen, klasik reddiye geleneği sayesinde onun delilleri Ya'kûbî (Monofizit) Hıristiyan Yahyâ b. Adî (893-974) tarafından hazırla-

nan polemiklerden onun görüşü tespit edilebilmektedir.⁷ Bir mantıkçı olarak bilinen Yahya onun delillerini çürütmek ve ispat etmek, en azından Yahya'nın kendi memnuniyetini ispatlamada, teslis kavramının değerini göstermede Kindî tarafından kullanıldığı gibi aynı mantık tarzını kullanır.

Kindî'yle Yahya arasındaki tartışmalarda rol oynayan saha, kendilerine aynı amaçları belirleyen iki toplum içindeki felsefeciler ve mantıkçılar tarafından anlaşmıştır. Diğer Müslüman kelâm okullarının temsilcileriyle tartışmalarda kendi doktrinlerini desteklemede belirli Müslüman spekülâtif kelâmcılar bu çeşit bir akıl yürütmeyi zaten yapmışlardı. Onlar şimdi, tanrı ve enkarnasyonla ilgili olarak, Hıristiyan teologlar ve felsefecilerle mücadelede bu felsefi delilleri kaynak olarak kullanmaya başladılar. Bu kelâmcılardan birisi Ebû Bekir Muhammed İbn et-Tayyib İbn el-Bâkılânî'ydi (ö. 403/1013). O, hem Yahyâ b. Adî ve hem de diğer Hıristiyan polemikçilere cevap vermede, sadece onlara münhasır olmamakla birlikte, el-Kindî'nin argümanlarını kullanır. Bâkılânî, Bağdat'ta X. Asırda bir Maliki kadısıydı ve Eş'ari kelâm mezhebine mensuptu. Tanınmış bir kelâmcı, felsefeci olan Bâkılânî IV. Asrın müceddidi (asrın reformcusu) olarak anılmıştır.⁸ O, özellikle Hıristiyanlara vermiş olduğu cevaplarda düşüncelerini açıkça söylemesi, etkili cevaplarla onları susturması ve keskin eleştirisiyle ünlüdür. Bâkılânî'nin yöneticileri namına özel görevlerde bulunmasına ilave olarak, hayatını ders vermeye, yazmaya ve sık sık halka vaaz etmeğe adanmış söyle-nir. Velüd bir yazar olarak, akşam namazından sonra oturup, otuz kırk sayfaya varan bir miktar yazı yazdığı kaydedilir. Sabah namazından sonra yazdıklarını tekrar okur, uygun gördüğü ilaveleri yapardı.⁹

Bâkılânî, Ehl-i sünnetin savunulmasında ortaya koyduğu kesin, tartışma götürmez görüşleri nedeniyle sonraki Müslüman ilim adamları tarafından saygıyla karşılanır. O, hem Müslümanlar ve hem de gayr-i Müslim

muhafiflerini dile dolamakla meşhurdur. Sözünün sertliği ona “seyfu's-sünne ve lisanu'l-ümme” (Ehl-i sünnetin kılıcı ve ümmetin dili), lakabını kazandırmıştır.¹⁰ Bir hikâyeye göre onun ünü şii toplumu öylesine korkuttu ki İsnâaşeriyye Mezhebine mensup bir Şii onun gelişini gördüğünde “Şeytan geliyor” diye fısıldamış, bu sözü duyan Bâkılânî, “Eğer ben şeytansam sizler 'küffar'sınız (inanmayanlar) ve ben de size gönderildim” diye cevap vermiştir.¹¹ Bir başka hikâye de Bâkılânî'nin Bizans kiralına yapmış olduğu bir ziyaretle ilgilidir. Bizans kralı Bâkılânî'yi küçük düşürmek için alçak durumdaki kapıdan huzuruna girmesine zorlamıştır. Bâkılânî geri dönerek arkası dönük bir şekilde huzura girerek buna karşılık vermiştir.¹² “Kral onun sarığını ve ayakkabılarını çıkarmasını isteyince o, ‘Ben Müslüman âlimlerin temsilcisiyim ve sizin çabanız ise utandırma, alçaltmadır. Allah bizi İslâm'la şereflendirmiş ve peygamberimiz Muhammed'le güçlendirmiştir’ diyerek reddetti.”¹³

Bâkılânî'nin yazma konusundaki verimliliği, içlerinden günümüze sadece bir kaçının ulaştığı, bilfiil yazdığı yaklaşık elli beş kitabı ifade eden kayıtlarla desteklenmiştir. O, en azından on iki cildinin kapsadığı “red” ya da yalanlama gerçeğiyle görüldüğü gibi verimli olduğu kadar cedelciydi. Bu “red” onun ciddi bir şekilde karşı çıktıklarının problemin içinde olduğunu göstermektedir. O, bu karşı çıktıklarının fikirleri hakkında yazmaktaydı. İçinde teslisle ilgili kısmı kapsayan Hıristiyanlara meydan okumanın yer aldığı cild, bununla beraber, basit bir şekilde *Kitâbü't-Temhîd* olarak isim-

⁷ Bk. “Un Traite de Yahya Ben ‘Adi”, *Revue de l'orient Chretien*, 22 (Tome 2, no, 22, 1920), 4-14. Yahya'nın cevabının müzakeresi için bz. Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, New York ve London: Colombia University bsk, 1970, s. 221-25 ve Robert Henry De Value, “The apologetic Writings of Yahya İbn ‘Adi”, (Doktora tezi, Hartford seminary), 1973), s.132 vd.

⁸ Ebu Bekr Muhammed İbn et-Tayyib el-Bâkılânî, olarak zikredilmiştir. *İ'cazu'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Sakr, Daru'l-maarif, Kahire, 1954, s.56.

⁹ Sakr, *a.g.e.*, s38-42.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed İbn et-Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsaf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire, 1950, s.7. Bâkılânî'nin mezar kitabesinin üzerinde aşağıdaki satırların yazılı olduğu kaydedilmiştir: “Bu yüce imam, ümmetin gururu, milletin dili, sünnetin kılıcı, dinin direği, İslâmın vekili Ebû Bekr Muhammed İbn el-Tayyib el-Basrî'nin mezarıdır. Rahmetullahialeyh.”, el-Kâdî İyaz, *Târihu'l-Medarik*, Kahire, 1966, s.23. Bâkılânî hakkında pek çok hikâyeye onun Hıristiyanlarla karşılıklı tartışmaların içinde yer aldığı anlatılır. Bu anlatılanlar, Bâkılânî'nin tartışmanın sonuç itibarıyla Hıristiyanları şaşkına çevirip susturduğunu ihtiva etmektedir.

¹¹ “Görmedin mi biz kâfirlere şeytanları gönderdik, onları oynatıp (günahlara) sürüyorlar.”, Meryem, 19/83; Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 6.

¹² Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 8.

¹³ el-Bâkılânî, *İ'cazu'l-Kur'an*, s.31. Bir yemeğe davet edildi. Bâkılânî domuz eti olabileceği ihtimalinden dolayı yemeğe oturmayı reddetti. Yemekte domuz etinin bulunmadığı güvencesi verildi. Ziyafet masasında haram bir şey olmamasına rağmen yemiş gibi davranı. Bâkılânî ve kral arasındaki karşılaşma, Kadı'nın soğukkanlılık, zekâ ve cesaretinin birçok örneğini anlatma fırsatı vermiştir.

lendirilmiştir.¹⁴ Bilinen önemli soru “Babu’l-keâm ala’n-nasara” başlığıyla bir bölümde veya “Hıristiyanlara reddiye hakkında bölüm” de sunulmaktadır.¹⁵ Bâkılânî'nin tartışmayı ve Hıristiyanların reddini, İslâm kelâmı hakkındaki temel çalışmasında ve özellikle bir Müslüman tanrı doktrinini tartışma şartları içinde ele aldığı açıktır. Öyle ki O, bu Tanrı anlayışını, Tanrının tabiatını anlamak için uygun olduğu şeklinde anlar.¹⁶

Yazarının kuşatıcılığı, doktrinler arasını ayırt etmede, mantiki deliller ve akli deliller sunmadaki açıklığı nedeniyle *Kitâbü't-Tevhîd* sünni kelâm kitaplarının en meşhurlarından biri olarak kabul edilir. Yunan felsefesi ve mantığıyla bağlantılı olma seviyesi bakımından diğer reddiyelerden farklıdır. Çünkü bu terminolojiyi kullanan Hıristiyanlara karşı cevap vermek amacıyla Arapça düzenlenmiştir. Felsefi-kelâmi bir inceleme (tez) formundadır. Bunun için modern okuyucuya oldukça ağır ve okumak için zor görünebilir.

Bir Eş'ari olarak tek ve ebedi, eşsiz olan Allah'ın objektif hakiki sıfatlarının olduğunu ispatlamak için akli düşüncenin önemini kabul etmiştir. O bu sıfatları “ne O'nun aynı (Allah'ın zatı) ve ne de zatının gayrı” olarak biraz paradoksal bir şekilde tanımlamış olmasına rağmen, Allah'ın zatiyle ezeli ve ebedi olduğunu savunmuştur. Eş'ariler genellikle sayı itibarıyla Allah'ın sıfatlarının: Hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, basar ve işitme

¹⁴ Richard J. Me Carthy, S.J. tarafından yayınlanmıştır. El-mektebetüş-şarkıyye, Beyrut, 1957. Schfer'sin yazması Bâkılânî'nin kitabının tam başlığının isminde açık bir şekilde gösterir ki bu çalışma gerçekten bir reddiyedir: *et-Temhîd fi'r-reddi ale'l-Mulhîde el-Muattıla ve'r-Rafîda ve'l-Havariç ve'l-Mu'tezile*. C.H. derenbourg, Les manuscrits arabes de la collection Schefer a la Biblioteque Nationale (Ektract du Journal des Savants, Mars-Juin, 1901), Paris, 1901, s.10.

¹⁵ Bir kişi monografilere referanslar bulurken ilk dönemlerde merkezi Hıristiyan doktrinlerine tahsis edilmiş, sadece bir kaç baki kalmıştır. Örneğin Kindî'nin felsefi reddiyesi kısmen sadece Yahya b. Adî'nin cevabından tekrar düzeltilebilir. (Yukarıdaki 7 nolu nota bk.) Eş'ari'nin Hıristiyanlarla ilgili üç risalesi elde mevcut değildir. (Bk. Richard J. Me Carthy, *The theology of al-Ash'ari*, Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953, s. 211-12, 227 (sayılar; 1, 8, 86.) Bunun bir istisnası Ebû Mansur Mâtürîdî'nin (ö. 333/994) *Kitâbü't-Tevhîd*'deki kısa bir reddiye kısmıdır. Nşr. Fethullah Huleyf, Daru'l-meşrik, Beyrut, 1970, s.210-15. Bu bölüm “Hıristiyanların Hz.İsâ hakkında görüşleri ve bu görüşlerin reddi” olarak adlandırılmıştır. Bunu “Peygamberlerin peygamberliğinin delili ve özellikle Hz.Muhammed'in (s.a.v.) misyonu”nun takdimi takip eder.

¹⁶ Bunu Mâtürîdî'nin, nübüvvet başlığı altında “Hıristiyanların Hz. İsâ'yla ilgili görüşleri” şeklinde konu edindiği *Kitâbü't-Tevhîd*'le karşılaştırınız. (S. 210-15)

olarak yedi olduğunu kabul etmişlerdir. Bâkılânî'nin bizzat kendisi sekizinci sıfat, beka'yı; ezeli veya ebediliği önermiştir.

Kendinden önce ve sonraki Eş'ariler gibi, Bâkılânî kategorik olarak her hangi bir enkarnasyon düşüncesini veya hulul anlayışını ya da her hangi bir ilahi sıfatın insan bedeninde ya da yaratılmış fiziki formda bulunması anlayışını reddetmiştir. O, dünyevi geçici canlılar dünyasıyla her hangi bir ilahi birliğin ilahi maddeye karşılık vereceğine hizmet edeceğini ve bu yüzden değişikliğe maruz kalacağı, zayıflayacağı ve ölümün kendi zatına atfının imkânsız olduğu ve Allah'ın ezeli ve ebedi olacağına inanmıştır. Müslümanlar, bununla beraber, Allah'ın değişik zamanlarda resuller ve nebilerle –ki Allah insanlar arasından onları, onun mesajını almak için seçmiştir–insanlarla irtibat kurduğuna inanırlar. Kur'an'da somutlaşan, Allah'ın Muhammed'e olan vahyi, ilk Müslümanlar tarafından mutlak “kelâmullah” olarak anlaşılmış ve Allah'ın sıfatlarını ezeli ve ebedi olduğunu söyleyen herkes tarafından böyle kabul edilmiştir. Problem, bu anlamın Kur'an'ın ezeli olması veya ezeli olmaması sorunu ortaya çıktığında zuhur etmiştir. Sonuç olarak bu konuyla ilgili ortaya çıkan münakaşa sert ve çetindi.

Aralarında Bâkılânî'nin de bulunduğu Eş'ariler Kur'an'ın Allah'ın gayrı mahlûk kelâmı olduğu fikrini benimsediler. Diğer taraftan muhalif Mu'tezile mezhebi mensupları ise Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu ancak mahlûk olduğuna inandılar. Bunu saf Allah'ın birliği ve onunla her hangi bir hakiki veya nesnel sıfatın ilahi zattan farklı veya ayrı olduğu inançlarına dayandırdılar. Mu'tezililer, geçici bir başarıdan sonra, sonuç olarak kendilerini tartışmayı kaybedenler olarak buldular. Eş'ariler ve diğer gelenekçi kelâmcılar, bununla birlikte açıklama amacıyla Kur'an'ı tam olarak – cilt, kâğıt, mürekkep, insan sesiyle ezberden okuma, harf düzeni ve kelimeler, geçicilik ve yaratılmışlığa delalet eden her şey – gerçekten Allah'ın gayrı mahlûk kelâmıyla nasıl bağlantılıysa öylece bıraktılar. Görünüşteki paradoks bu sorunun ne genelde Eş'ariler ne de özelde Bâkılânî tarafından çözüldüğüdür.

Allah'ın kelâmının, sıfatlarıyla ve özellikle kelâmı olarak Kur'an'la ilişkili olması problemi, bu yüzden Bâkılânî'nin Hıristiyan teslis doktrinine

karşı ortaya koyduğu eleştirinin arka planında kalır. Aynı esnada Hıristiyan savunmacılar, teslis ve İsa'nın ilahlığı konusunda Hıristiyan inancını amansız Müslüman eleştirisinin aydınlığında, kendi görüşlerini sadece manevi değil aynı zamanda kıyasa dayalı (analojik) akıl yürütmeyi kullanarak açıklama ve doğrulamaya çalışırken, kıyas ehli (analogistler) insan tecrübesi ve gözlemlemesinden ilham almışlardır. Bu kıyas ehli, bununla beraber, mantıki bir şekilde görülebilir canlılar dünyasından hareketle meydana getirilen hiçbir kıyasın görünmez, ezeli ve ebedi Allah'a uygulanabilir olmasına dayanarak onları kabul etmeyen Müslümanları ikna edemez durumda kaldılar.

Dokuzuncu asırda İslâm felsefesinin ve onuncu asırda Eş'ari kelâmının gelişmesiyle, o zaman, Hıristiyan savunmacılar, kendi savunma kalıpları içinde felsefi tartışmaya ve kelâmi kavramları kullanmaya başladılar. Bazı durumlarda, Yahya b. 'Adî'yle, her ikisi kullanıldı. *Kitâbü't-Temhîd*'in pasajlarında göreceğimiz gibi Bâkılânî'nin onuncu asrın sonunda yazdıkları, aynı felsefi, rasyonel mantıki delillerle, onun Hıristiyan karşıtlarına meydan okur.

Bâkılânî'nin çalışması hakkında üç şeye dikkat etmek önemlidir. İlk olarak o reddiyesini sadece Hıristiyanlara değil aynı zamanda, ona Allah'ın vahyini inkâr eden ya da sıkı monoteizmi reddettiği gözükten diğerlerinin düşüncelerine yönelir. Nitekim bütünüyle o, 4. bölümde “natüralistler”e, 5. bölümde “müneccimler”e, 6. bölümde “düalistler”e, 7. bölümde “sihirbazlar”a, 8. bölümde “Hıristiyanlar”a, 9. bölümde “Brahmanlar”a ve 12-15. bölümlerde Yahudilere hitap eder.¹⁷ İkinci olarak, Yahudilerle ilgili bölümler hariç, bu reddetmeler Bâkılânî'nin epistemoloji tartışması (birinci bölüm) çerçevesinde, bilinebilirler ve varlıklar (ikinci bölüm) ve çok önemli bir şekilde, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını tartışmasından sonra (üçüncü

¹⁷ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, nşr. Richard J. Mc. Carthy, Beyrut, Librarie orientale, 1957, s. 34-131, 160-190. Çünkü Yahudileri reddiye onların tanrı konseptinde hitap edilmemiştir, bu Bâkılânî'nin Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'ın tartışmasından (sonra) olan kısımda gelmiştir. Bâkılânî'nin *Kitâbü't-temhîd*'de gayr-i Müslim dinler ve ideolojiler ele alış tertibi, Richard J. McCarthy'nin önerdiği gibi, Eş'ari'nin tertibini takip ettiğini göstermektedir. (“The Works of al-Ash'ari,” İbn Asakîr'in *Tebyînü'l-kezi'bî'l-müfterî*'sinden notlar ilavesiyle tercüme eden McCarthy. R. J. McCarthy'nin *The theology of al- al-Ash'ari*'nin içinde [Imprimerie Catholique, 1953], s. 211-212.

bölüm) yer alır.¹⁸ Üçüncü husus, kuramsal olarak ne Hıristiyanları ve ne de Hıristiyanların genelini değil, ancak zamanının Hıristiyan mezheplerinin özel doktrinlerini reddetmeye koyulur. O, Melkitler, Nesturiler ve Monofizistleri çok iyi tanır ve hiçbir Hıristiyan teoloji ya da çalışmaya ismen değinmez veya işaret etmemesine rağmen çoğunlukla kusursuz bir şekilde onların görüşlerini sunar.

Öyleyse *Kitâbü't-Temhîd*'de Bâkılânî özellikle, Allah'ın tabiatı, teslis, İsa'nın tanrının vasfı ve enkarnasyon doktrini, yani İsa'da ilahi ve insan esaslarıyla ilgili Hıristiyan delillerini çürütür.

Bâkılânî Hıristiyanları reddiyesine Allah'a cevher sıfatını vermenin kıymetini ve uygunluğunu sormakla başlar.¹⁹ Bunun diğer Hıristiyan felsefeciler ve kelâmcılar arasında; Yahya b. 'Adî tarafından, bu terimin kullanımına bir referans olduğu görünür. Yahya ifade etmişti ki “Felsefenin ilkelerinden biri, bütün var olan şeylerin ya cevherlerden ya da arazlardan meydana geldiğidir ve bu yüzden Tanrı araz olamaz, o bir cevher olmalıdır.”²⁰ Bâkılânî bu tartışma çizgisini reddeder, bir süre için yaratılmış nesnelere varlığını uygun bir şekilde tanımlarken, Tanrının varlıkla, görülebilir objelerle, kıyaslanabilirliğini düşünmenin antropomorfizm olduğunu ileri sürer.²¹

Bâkılânî'nin tartışması Aristocu bir tanımlamaya ve var olan şeylerin üç kategoride: Saf cevher veya atomlar, mürekkep cisimler ve arazlar sınıflamasına dayanır. Cevherler ve cisimler bir cins arazları kabul ederler. Çünkü yaratıcı hiçbir durumda yaratılana benzemez. Hiçbir şekilde yaratıcı Tanrı-

¹⁸ Bk. Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 6-33.

¹⁹ Bâkılânî'nin bir çağdaşı olan İliyya Nisibî (975-1027) şunu yazmıştır: “[Hıristiyan] mütercimler Süryanice eserlerini Arapçaya çevirmeye başladıklarında, tam olarak *kiyân* kelimesini karşılayacak bir ifade bulmaya çalıştılar... Fakat hiç bir ifade bulamadılar... *Cevher* kelimesini kullandılar. Çünkü bundan daha iyisini bulamadılar. Ludwig Horst, çev. *Das Metropolitene Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, E. Barth, 1886, s. 2. Muhyiddin İsfahânî'de aktarıldığı gibi, *Epître sur l'Unité et la Trinité, Traite sur l'Intellect, Fragment sur l'âme*, tekte arabe edité et annoté par M. Allard et G. Troupeau, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1962, s. xviii.

²⁰ Augustine, Perier, *Petits Traités Apologétiques de Yahya Ben 'Adi*, Paris: J. Gabalda ve Paul Geuthner, eds. 1920. s. 53.

²¹ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 77.

yı bu üç kategorinin birine dahil etmek kabul edilemez. Tanrının bir cisim, bir atom, bir cevher ya da araz olması çirkindir.

Bu delillerin Kindî'nin "teslisin reddi"ne (refutation of trinity) dayandığı gözükmemektedir. Öyle ki Kindî'nin bu risalesinde, Aristo'nun *İsagocî*'sine dayanarak teslisin üç şahsının cins, tür, şahıslar veya arazlar olarak kategorize edilmesinin zorunlu olmasını ve bu yüzden ezeli ve ebedi olmamasını tartışır.²² Kindî temel esasları bir yaygın *cevher* ve ayırt edici niteliğin terkipleri olarak; terkiplerin, bütün filozoflar tarafından anlaşıldığı gibi, ezeli olamayacağını düşünmüştür. Çünkü terkip, bir nedenin varlığını gerektirir ve nedensellik geçicilik anlamına gelir.

Bâkılânî ikna ederek burada, İbn Adi gibi Hıristiyanların görülebilir ve akledilebilir varlıklarla kıyaslama yaptıkları için Allah'a cevher atfettiklerini ileri sürerek, onların bu kıyası genişletmeye çalıştıklarını tartışır. O böylesi her hangi genişletmenin birisini yaratıcıya ilk öncülü uygulamanın anlamsızlığını kabul etmeye götüreceğini inanır. Ayrıca daha fazla ileri giderek, cevherlerin (akli cevherleri kapsamaları) arazların mahalli oldukları tarzındaki tanımla, filozofların yaygın kanaatine vurgu yapar. Bu nedenle, "Hıristiyan filozoflar, Tanrı'nın gerçek varlığının kabulü olarak verilen, diğer bütün cevherler gibi onun arazları kabul etmesi sonucundan kaçabilir mi?"²³ sorusunu sorar. Bâkılânî, şüphesiz, Hıristiyan kelâmcıları ve filozoflarının mükemmelle mükemmel olmayan cevherler arasında ayırım yaptıkları sonucunun arazları kabul ediyor ve bir mahal farz ediyor olması ve birincisinin böyle olmaması ayırımından oldukça kaçınmaktadır.²⁴ Böylece o, retorik bir şekilde sormaktadır: "Öyleyse niçin cisimler arasında aynı ayırımı yapmıyor ve Tanrı'yı bir *cisim*, *mükemmel bir cisim* olarak isimlendirmiyor?"²⁵

O daha sonra doğulu Hıristiyan kelâmcılar tarafından yorumlandığı şekliyle üç esas unsur (ekânim) kavramını gibi reddetmeye çalışır. Bâkılânî'nin yaşça büyük çağdaşı olan İbn 'Adî, teslisin üç unsurla tek bir cevher olduğunu, yani, üç tefrik edici veya farklı karakterler, sıfatlar veya

nitelikler olduğunu iddia etmiştir. Bunlar: Cûd, hikme ve havl olarak nitelendirildiği yani; cömertlik, hikmet ve kudrettir."²⁶ Bir diğer risalede o, kabul eder ki "Hıristiyanlar uknûmun her yönden tamamlayıcı olduğunu söylemiyorlar ve inanmıyorlar... Daha çok onlar uknûmu bir yönde tamamlayıcı ve diğer yönde ayrı olduğunu düşünmektedirler."²⁷

Teslis düşüncesini zayıflatmak için daha fazla bir gayretle Bâkılânî uknûmları/ sıfatları üçle sınırlamanın keyfilikliğini göstermeye çalışır. O şöyle sorar: "Sıfatlar niçin dört, on dört veya on beş değildir? Bazı Hıristiyan kelâmcılarınca teslisin Tanrı'nın üç sıfatı: Varlık, ilim ve hayata dayandığını ileri süren örneğini alarak, Bâkılânî, mesela bir kudretin, niçin bir diğer uknûm olmasının kabul edilemeyeceğini sorar. Hıristiyanlar kudretin hayat olduğunu ve bu yüzden bir ve aynı uknûmları ispat ediyorlarsa onlar niçin ilim ve hayatın da aynı olduğunu itiraf etmiyorlar? O, bu durumun üç uknûmun aksine Tanrı'yı daha çok iki yapacağını gözlemler. Böylece o, Tanrı'nın hakiki sıfatlarının üçle sınırlandırmayı şüpheye düşürmeye çalışır. Hıristiyan kelâmcılar tanrının sıfatlarının Müslüman telakkisinin benzerini kullanmak suretiyle Müslümanlara teslisi açıklayarak, böylece Bâkılânî gibi bir düşünürün mantığı araştırmasıyla tartışmayı kendi üzerlerine çevrilmiş buldular.

Bâkılânî'nin *Kitâbü't-Temhîd*'inde ortaya koyduğu bir diğer önemli konu İ'sâ'nın iki tabiatının anlamı; cisimle, lafız birliğidir. Ya'kûbiler, Nesturiler ve Melkitler tarafından anlaşılan bu birliğin yer aldığı değişik yolları, bir cisimde iki tabiatı açıklamaya çalışan kıyaslara akli itirazlar yükselterek göstermeye çalışır. Onun temel argümanı şudur: "Ancak, zamanda cisimle birleşen kelâm niçin bizim bütününüyle paylaştığımız felsefi başlangıçlara uygun olarak meydana getirilen yaratılardan hariç tutulmuş olacaktı?"²⁸

²² Bk. Perier, *Yahya Ben 'Adi*, s. 186.

²³ Perier, *Yahya Ben 'Adi*, s. 186.

²⁴ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 78.

²⁵ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 78.

²⁶ İbn 'Adî'yle ilgili olarak bk. Perier, *Petits Traités*, s. 43, 66. (Sırasıyla baba, oğul/logos ve Kutsal ruhu temsil ederek yaratıcı cevâd, hakîm ve kadîr; yani iyi, hikmetli ve kudret sahibi olarak tasvir edilmiştir.) Diğer kelâmcılar, hayat, ilim, kudret veya vücut, hayat ve ilim gibi sıfatların taksimini Allah'a farklı bir şekilde nispet etmişlerdir. Bk. İsfahânî, *Épître sur l'Unité*, s. 43.

²⁷ İbn 'Adî'yle ilgili olarak bk. Perier, *Petits Traités*, s. 42.

²⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 89.

Bâkılânî, enkarnasyon hakkında Hıristiyan kabulü “İsâ'nın bedenine nüfuz, kelâmı (yani oğul)” iktibas eder.²⁹ Daha sonra bu hulul veya vahdetin çeşitli Hıristiyan yorumlarıyla ilgili kendi anlayışını sunar. O, birçok Hıristiyan'ın İsâ'nın birliğini, “suya şarap veya süt döküp karıştırıldığında ortaya çıkan su gibi ilahi ve insan tabiatlarının “karışma ve karıştırılması” olarak ifade ettiklerini söyler.³⁰ O, yanlış bir şekilde bu durumu –ki bu gerçekten Ya'kûbî bir durumdur– Nestûrilere nispet eder. Daha sonra doğru bir şekilde bir Ya'kûbî düşüncesini takdim eder. O diğerleri birliği sadece içinde kelime kalıpları ve fonksiyonlarının bulunduğu form (heykel) olarak anlamışlarken, Ya'kûbîlerin “Tanrı kelimesinin bir birlik içinde ete ve kana dönüştürüldüğü”³¹ görüşünü iddia ettiklerini belirtir. Ancak son kavram taraftarlarının insan formunda kelimenin (lafzın) gözükmesi şekliyle ilgili olarak aynı kanaatte olmadıklarını söyler. Bu monofizist Ya'kûbîlerin birçoğu insan ve ilahi olan bir karışım düşüncesini benimsediler. Ancak, bazıları bu karışım kavramını reddetti ve tıpkı bir aynada³² bir kimsenin yansıması veya bal mumu ya da toprak üzerine kazınmış bir yüzüğün bıraktığı damga gibi belirli bir bedende kelimenin varlığı için çeşitli kıyaslamalar teklif ettiler. Kaynağını vermeksizin Bâkılânî bir Hıristiyan yazarı iktibas eder: “Ben söylüyorum ki kelime bir anlamda İsâ'nın bedeniyle birleşti, öyle ki, dokunmak, karışmak veya birbirine karıştırmaksızın, kelime onu içinde eritti. Nitekim aynı şekilde ben Tanrı'nın gökyüzünde olduğunu ancak ona dokunmadığımı veya onunla karışmadığımı söylüyorum ve tıpkı bunun gibi ruhla karışma veya bir teması olmaksızın aklın ruha hulul eden bir cevher olduğunu söylüyorum.”³³

Bâkılânî Bizansların veya er-Rum olarak işaret ettiği Melkitlerin durumunu pek anlamaz. O, doğru bir şekilde onların olumlu yönünü “Kelimenin cisimle birliğinin anlamının ikinin bir olmasıdır” şeklinde tanımlarken, yanlış bir şekilde onlara ve Nesturilere birbirine karışmış ve karıştırılmış Ya'kûbî kavramını nispet eder.³⁴ Öyleyse o, Melkitlere karşı onların beşeri

İsâ kavramını belirlemek için delili değiştirir. Onlarla, Nesturiler ve Ya'kûbîler arasındaki farka işaret etmektedir. Sonuncular “spesifik bir kişi”yle (örneğin Nazarethli bir Yahudi) kelimenin, bütün diğerlerini hariç tutarak birleştirildiğine inanırlar. Diğer taraftan Melkitler, kelimenin “külli insan”la, yani “bütün insanların yaygın ortak cevheri olan insanlık”la birleştiğini kabul ettiler. Bâkılânî bunu, Mesih'te hem külli ve cüz'i olma; insanlığıyla ilgili olarak külli, teslisle ilgili olarak cüz'i olma sonucunu doğuran kusur olarak görür. O, daha sonra “cüz'i bir kadın”dan doğan “külli insan”ın mantıki imkânsızlığını göstermek suretiyle reddiyesini güçlendirerek bunun hem mantıksız ve hem de imkânsız olduğu sonucuna varır.³⁵

İsâ'nın hem ilahi, ezeli ve ebedi olmadığını ispatlamak için, Bâkılânî yeni bir tartışma çizgisi ortaya koyar. “Bütün Hıristiyanlar” diyor, “Mesih'teki bu birliğin, bir olanın onunla bir olduğu ve Mesih'in Mesih olarak gerçekleştiği fiillerden bir fiili olduğunda” mutabakata varmışlardır.³⁶ Eğer fiil böyleyse, bu fiilin faili kimdir? Yoksa bu fiilin faili yok mu? Bâkılânî Hıristiyanların bu fiilleri ve olayların faillerinin olduğunu nasıl inkâr etmediklerini gösterir ve Hıristiyanların diğer mümkün cevaplarına karşı tartışmaya devam eder.” Eğer onlar bu birliğin fiiliyle, kendisiyle birlik oluşturan failin yaptığı bir fiildir” derlerse, o soruyor, öyleyse bu fiilin faili kimdir? Yalnızca uknumları toplayan cevher midir, sadece uknumlar mıdır, yoksa her ikisi midir? Yoksa uknumlardan biri midir?³⁷ Mantıki bir şekilde, sonuç çıkarır ki bu ihtimallerin hiç biri tutarlı değildir ve o netice olarak, farklı açıdan problemlerin üstesinden gelmek için bir metot takip eder.

Kur'anın nisa sûresinde (âyet, 157) belirtildiği gibi³⁸ Müslümanlar Mesih'in çarmıha gerilmesinin asla gerçekleşmediğine inanırlar. Ancak

²⁹ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 78.

³⁰ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 78.

³¹ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 78.

³² Bu, Yahya b. 'Adî tarafından yapılan bir kıyaslamadır. Bk. erier, *Petits Traités*, s. 12-18.

³³ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, s. 88.

³⁴ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 91..

³⁵ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 94-95.

³⁶ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 96.

³⁷ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 94-95.

³⁸ “Ve ‘Biz Allah’ın elçisi, Meryem oğlu İsâ Mesih’i öldürdük!’ demelerinden ötürü (belâlara uğradılar). Oysa onu öldürmediler ve asmadılar; fakat (bu iş) kendilerine, benzer gösterildi. Onun hakkında ayrılığa düşenler, ondan yana tam bir kuşku içindedirler. O hususta kesin bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu yakinen öldürmediler (onu öldürdüklerini kesin biçimde bilemediler).”

Bâkılânî kendi delili hatırına Hıristiyan iddiasını terk etmeye arzuludur. Açıkça kendi amaçları uğruna o, çarmıha gerilme inancını ilahi birliğin Hıristiyan anlayışına karşı oluşunu İsa'daki insan tabiatını ve tamamıyla kefarete fikrine karşı oluşunu daha da ilerletmek için çarmıha gerilme inancını kullanıyor. Çarmıha gerilme ve ölüm anına yoğunlaşarak tam o vakitte bedenle "oğul"un birliğinin hala devam edip etmeyeceğini sorar. Eğer bir tarafta cevap olumluysa, o takdirde imaj ruhul-kudüsün gerçekte çarmıha gerildiği ve öldürüldüğüdür. Ancak eğer bu doğruysa, o, baba ve ruhul-kudüsün de öldüğü anlamına geldiğini savunur. Öyle ki, Hıristiyanlarla birlikte bir imtiyaz anlamsızlığını düşünür. Diğer taraftan soruya cevap olumsuzsa ve iki İsa'nın iki tabiatı çarmıha gerilme anında birliği kabul edilmemiştir. O, birlik doktrinini terk etme ve en azından bu anda İsa'nın sadece bir beşer olduğunu kabul anlamına gelir.³⁹ Bu, pek tabii, sadece Hz. İsa olduğunu ve tek bir tabiatının olduğunu oluşturmak için Bâkılânî'nin delilinin temel amacıdır.

Bâkılânî, Hz. İsa'da olduğu kadar İbrahim ve Mûsa'nın da aynı anda Allah'ın kelâmıyla birleştiğini göstermeye çalışarak iddiasını sürdürür. O, bu peygamberlerle Hz. İsa arasındaki bu benzerliğin Hıristiyanlara göre kabul edilemez, olduğunu bilir. Mesih'in işlerinin onun eşsizliğini ispatlayacağı Hıristiyan cevabını öngörerek, İbrahim'i kutsal metinlerde Musa'nın da görünür mucizeler ortaya koyduğunu teyit ettiğine işaret eder ve bu yüzden Hıristiyanlar kadar İsa'yı da tanırlar. Musa'nın işlerinin Tanrı tarafından onun yakarışına cevap olarak verildiği Hıristiyan iddiasına karşılık Bâkılânî, aynı şeyin İsa'nın mucizeleri için de söylenebileceğini sert bir şekilde cevap olarak verir.⁴⁰

Bu deliller dizisinin sonucundan Bâkılânî'nin çıkardığı İncil metninin temelinde, İsa'nın bütünüyle ve sadece insan olduğu sonucunu, çıkardığı açıktır. O, aynı durumda onun diğer peygamberlerin yaptığı gibi Tanrısına hitap eden bir insan olduğunu göstermek için İsa'nın bazı sözlerini iktibas eder. İşte burada Lazarus'un dirilmesinden önce İsa dua etmektedir: "Baba, beni işittiğin için sana şükrediyorum. Beni her zaman işittiğini biliyordum.

Ama bunu çevrede duran halk için, beni senin gönderdiğine iman etsinler diye söyledim."⁴¹ İsa Getsemani Bahçesinde dua etmeye başladı: "Baba, mümkünse bu kâse benden uzaklaştırılsın. Yine de benim değil, senin istediğin olsun."⁴² İsa'nın çarmıha gerilirken son sözleri "Tanrım, Tanrım, beni niçin terk ettin?" olmuştur.⁴³

Karmaşık felsefi delil temelinde, en azından kendi anlayışında, Hıristiyan muhaliflerinin, İsa Mesih'in çift tabiata sahip olduğu iddialarını bertaraf etmede başarılı olur. Bâkılânî İsa'nın tek bir tabiata sahip ve ilâhî değil insan olacağı sonucunu çıkarır. Akıl yürütmek bir yana, pek tabii, başlangıçtan itibaren sonucun kaçınılmaz olduğu ve böylesi tartışmalarda muhtemelen retorik sanatın, daha önceden sahip olunan kanaatleri destekleyecek ölçüde başarılı olduğu açıktır.

³⁹ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, s. 97-98.

⁴⁰ Bâkılânî *a.g.e.*, s. 98-99.

⁴¹ Yuhanna, 11: 41. Bütün alıntılar *Good News Bible: Today's English Version*'dan (New York: American Bible Society, 1976) alınmıştır.

⁴² Matta, 26:39. Krş. Markos, 14: 36 ve Luka, 22:42.

⁴³ Matta, 27:46. Krş. Markos, 15: 34.

Hadîslerde Geçen “Sultan” Kelimesine Dair

Yavuz KÖKTAŞ*

Giriş yerine

Neden “*sultan*” kelimesi? Aslında bir başka kelime de olabilirdi. Çünkü amacım sırf *sultan* kelimesinin geçtiği hadisleri ve sıhhatlerini incelemek değil. Maksadım hadîste geçen kelimelere semantik metodu uygulayarak onlarda vaki olabilecek hatalara, ravi tasarruflarına dikkat çekmektir. Bu bir anlamda metin tenkididir de. Semantik metot yeni icad edilmiş bir şey de değildir. Hadîs tenkit kriterleri içerisinde “Peygamberimiz devrinde bilinmeyen şeylerin hadîslerde vaki olması onun mevzu olduğunun alametidir” şeklinde bir ilkeden bahsedilir. Her ne kadar bu ilkede “mevzu hadîsleri tanıma alametinden” bahsediliyorsa da bunu onlarla sınırlamak söz konusu değildir. Pekâla sahih hadîsler içinde de buna uyan hususlar bulunabilir. Bu durumda sahih hadîslere teknik olarak “mevzu” demenin bir anlamı yoktur. Ancak sahih hadîsin bu şekilde bir illet barındırdığı da kesin demektir. Fakat illetin her zaman reddedilen bir şey olduğu zannedilmemelidir. Zira illet kâdih olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Doğrusu burada bahis konu edilecek hadîsler de kâdih olmayan, yani sıhhati zedelemeyen illeti ilgilendirmektedir. En sonunda bu hususa değineceğiz.

Semantik metot nedir? Kısaca kelimelerin anlam tarihini incelemektir. Kelimenin tarih içerisinde kazandığı anlamları araştırıp anlam kaymalarını, anlam genişlemelerini, anlam daralmalarını ortaya koymaktır. Hadîsler söz konusu olduğunda semantik metodu iki şekilde uygulamak mümkündür:

1. Hadîste geçen kelimenin Hz. Peygamber döneminde var olup olmadığını, kullanılıp kullanılmadığını araştırmak. Mesela Mushaf kelimesi... Bazı rivayetlerde Mushaf kelimesi geçer. Ancak bu kelime Hz. Peygamber

hayattayken kullanılmıyordur. Mesela Kaderiye, Mürcie fırkaları... Bu fırkalar da Peygamberimiz hayattayken bilinmiyor. Aynı şekilde bazı şehir adları.. Şüphesiz bazı şehirler Hz. Peygamber’den çok sonra kurulmuştur. Bu şehir adlarının hadîste geçmesi onun sahih olmadığına göstergesidir.

2. Hadîste geçen kelime Hz. Peygamber döneminde kullanılıyor olabilir. Fakat bu kelimenin Hz. Peygamber döneminde kullanıldığı anlam başkadır, sonradan kazandığı anlam başkadır. Sonradan ortaya çıkan anlamıyla hadîsi anlarsak ortaya bir çelişki çıkar. Çünkü Peygamberimiz döneminde bu anlam bilinmemektedir. Burada bahis konusu edeceğimiz “*sultan*” kelimesi de işte bu hususla alakalıdır.

Sultan kelimesinin hadîslerde nasıl kullanıldığını görmeden önce Kur’an’da nasıl geçtiğini ve tarihte nasıl kullanılmaya başlandığını görelim.

Kur’an’da “sultan”

Sultan kelimesi Kur’an’da otuz yedi yerde geçmektedir. Soyut anlamda kullanılmış olup siyasi bir içeriğe sahip değildir. Herhangi bir kişi böyle bir unvanla anılmamıştır. Genel olarak iki anlamda kullanılır:

1. Güç, kuvvet ve otorite

“İş olup bitince şeytan şöyle dedi: "Doğrusu Allah size gerçek bir söz vermişti. Ben de size söz vermiştim, ama sonra caydım. Esasen sizi zorlayacak bir *sultan*'ım (gücüm) yoktu. Sadece çağırdım, siz de geldiniz. Öyleyse beni değil, kendinizi kınayın” (İbrahim, 22)

“Doğrusu benim mü'min kullarım üstünde senin bir *sultan*ın (hakimiyetin) olamaz. Rabbin vekil olarak yeter”. (İsra, 65)

“And olsun ki İblis, onlar hakkındaki görüşünü doğru çıkartmış, inanılardan bir topluluk dışında hepsi ona uymuşlardı. Oysa İblis'in onlar üstünde bir *sultan*ı (nüfuzu) yoktu”. (Sebe, 20-21)

“De ki: Rabbim! Beni sokacağın yere hoşnutluk ve esenlikle sok. Çıkaraacağın yerden de esenlikle çıkar. Katından beni destekleyecek bir *sultan* (güç) ver”. (İsra, 80)

“Malım bana fayda vermedi. *Sultan*ım (gücüm) da kalmadı”. (Hakka, 28-29)

* Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Doç. Dr.)

2. Burhan ve delil

“Süleyman kuşları araştırarak şöyle dedi: Hühüd’ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Bana apaçık bir *sultan* (delil) getirmelidir. Yoksa onu, ya şiddetli bir azaba uğrattırım, yahut keserim”. (Neml, 20-21)

“And olsun ki Musa’yı Firavun ve erkânına mucizelerimizle ve apaçık bir *sultan* (delil, kanıt) ile gönderdi”. (Hud, 96-97)

“Allah'a koştuğunuz ortaklardan nasıl korkarım? Oysa siz, Allah'ın hakkında size bir *sultan* (delil) indirmediği bir şeyi ona ortak koştuktan korkmuyorsunuz”. (En’am, 81)

“Yoksa onlara ortak koşmalarını söyleyen bir *sultan* (delil) mı indirdik?” (Rum, 35)

Görüldüğü gibi âyetlerde *sultan* siyasî bir unvan veya muhtevayı ifade edecek şekilde kullanılmamıştır. *Sultan* soyut olarak güç ve otoriteyi ifade etmektedir. Sonradan kazandığı anlam itibarıyla *sultan* kelimesi güç ve otoritenin temsil edildiği siyasî bir kişiyi, siyasî bir yapıyı işaret etmektedir.

Tarihte “sultan”

Hz. Peygamber ve ardından ashab dönemine baktığımızda siyasî anlamda şu unvanların bilindiğini ve kullanıldığını görüyoruz:

Yemen meliki için	: Tubba’
İran meliki için	: Kisra
Bizans kralı için	: Kayser
Sebe yöneticisi için	: Melike (melik)
Müslüman yöneticiler için	: Emîr
	Emîru’l-mü’minin
	Halife
	İmam

Konuyla ilgili olarak Nevevî’nin *el-Ezkâr*’ında sunduğu bilgiler oldukça aydınlatıcıdır: “Müslümanların yöneticisine Halifetullah demek uygun değildir; ona Halife, Halifetu Resûlillah ve Emiru’l-mü’minin denir. Beğavî’nin, *Şerhu’s-sünne*’de ifade ettiğine göre müslümanların başındakine Emiru’l-mü’minin ve Halife demekte bir sakınca yoktur. Her ne kadar bu adil imamların geleneğine muhalif ise de zararı yoktur. Çünkü Müslümanlara emir verme yetkisi var, Müslümanların da ona itaat mecburiyetleri var. Beğavî şöyle demiştir: Ona Halife denir, çünkü o, kendisinden öncekinin

halefidir, onun yerine geçmiştir. Hz. Adem ve Davud’dan başka kimseye Halifetullah denmez... Kendisine ilk defa Emiru’l-mü’minin denen Hz. Ömer’dir. Bunda ilim adamları arasında ihtilaf yoktur. Daha önce de Hz. Ebu Bekir’e Halifetu Resûlillah denilmişti”. (İstanbul, 2005, s. 517)

İbn Hacer el-Heytemî’nin naklettiği şu olay siyasî kavramların gelişim tarihine -bir açıdan da olsa- ışık tutuyor: “Hz. Ebu Bekir Halifetu Resulillah; Hz. Ömer ise Halifetu Halifeti Resûlillah diye anılırdı. Hz. Ömer bunun uzun olduğunu düşündü. Ashab şöyle dedi: ‘Hayır, lakin seni biz başımıza emir tayin ettik’. Hz. Ömer bunun üzerine ‘evet, sizler de mü’minlersiniz. Ben de sizin emirinizim’ dedi. Böylece Emiru’l-mü’minin diye anılmaya başlandı”. (*es-Savaiku’l-muhrika*, İstanbul, 1990, s. 90) Buradan ashabın siyasî durumu ifade edecek bir kavram arayışında olduğu anlaşılıyor. Bunlar içinde *sultan* yok. Halife ve emir kelimeleri ön plana çıkıyor.

Şimdi *sultan* kelimesinin siyasî gelişimini bir de Bernard Lewis’ten takip edelim: “*Sultan* Arapça’da otorite veya hükümet anlamlarına gelen soyut bir isimdir. Başlangıçta sadece soyut manada kullanılmış ve kişilere asla böyle bir unvan verilmemişti. Hatta daha sonraları kişiler için yaygın olarak kullanıldığında bile bazen halâ soyut manada olduğunu görürüz. İlk etapta daha çok gayr-i resmi bir tarzda bakanlar valiler ve diğer önemli şahıslar için kullanılmıştır. Tesadüfe bakın ki, bu da siyasî dilde soyut mana ifade eden kelimeleri egemenlik bildiren şahsî unvanlar haline dönüştürme eğilimine bir örnek teşkil etmektedir. *Sultan* unvanının ilk olarak halife Harun Reşid tarafından vezirine verildiği söylenir. Bu şüphelidir. Ama imkânsız da değildir. Ara sıra Abbasî ve Fatımî halifelerinin de kullandığı olmuştur. 10. yy’a kadar gayr-i resmi manada bağımsız hükümdarlar ve nüfuzlu kimseler için onları halâ merkezi iktidarın etkin otoritesine tabi olanlardan ayırmak amacıyla yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Şiirlerde, mektuplarda ve tarihî hikâyelerde bu tür kullanıma bir çok atıflar yapılmıştır, fakat *sultanın* kişisel bir unvan olarak kullanıldığı sikkeler ya da fermanlar yoktur. Bundan da açıkça anlaşılacağı gibi o dönemlerde bu terim halâ resmi bir nitelik kazanmamıştır. 11. yy’da Büyük Selçuklular olarak bilinen Türk hanedanı tarafından ana unvan olarak benimsendiğinde resmileşmiştir”. (*İslam’ın Siyasal Dili*, Kayseri, 1992, s. 80)

Ahmet Güner’in şu ifadeleri Abbasî döneminde *sultan*, emiru’l-mü’minin, imam kelimelerinin birlikte kullanıldığını ortaya koyuyor. Bu durum kelimelerin siyasî bir unvana dönüşmesi ve kalıcılık kazanması noktasında o dönemin geçiş süreci yaşadığını gösteriyor: “Büveyhîler zamanında Abbasî halifesinin hukuken devlet başkanı ve İslam ümmetinin reisi olduğu kabul edilmiştir. Dönemin resmi belgelerinde açıkça ortaya koyduğu gibi o, “*sultan*”, “emiru’l-mü’minin” ve “imam” olarak her türlü dinî ve dünyevî yetkiyi elinde bulundurmaktadır. Tüm Büveyhî topraklarındaki camilerde okunan Cuma hutbelerinde ve Buveyhî sikkelerinde halifenin adına yer verilmiştir”. (“Maverdî’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış I”, *DEÜİFD*. (2002) XVI, s. 11)

Fuad Salih es-Seyyid İslam tarihinde ilkleri kaleme aldığı eserinde şu bilgilere yer vermiştir: “Muaviye ‘Ben (Müslüman) meliklerin ilkiyim’ demiştir. (s. 26) Halifetu Resûlillah olarak ilk isimlenen Hz. Ebu Bekir’dir. (s. 282) Emiru’l-mü’minin olarak ilk isimlenen Hz. Ömer’dir. (s. 288) İslam’da *sultan* lakabıyla lakaplanan ilk kimse Mahmud b. Sebuktekin et-Türkî el-Ğaznevî (ö. 421)’dir. (s. 301) Mısır meliklerinden *sultan* lakabıyla lakaplanan ilk kimse Selahaddin Eyyubî’dir. (s. 301)”. (*Mu’cemu’l-evâil*, Beyrut, 1992)

Vecdi Akyüz hilafetin saltanata dönüşümünü incelediği eserinde Emevîler devri siyasî terminolojisini ortaya koymuştur. Buna göre yaygın olarak kullanılan terim emîru’l-mü’minindir. Çok fazla olmasa da halîfe, halîfetullah, halîfetu rabbi’l-alemin, raî, imam, imamu’l-müslimin, emînullah ve melik terimleri de siyasî unvan olarak kullanılmıştır. (*Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul, 1991, s. 116-118)

Görüldüğü gibi *sultan* sözcüğü, Peygamberimiz döneminde, ilk dört halife devrinde ve hatta Emevîler döneminde siyasî unvan olarak kullanılmamıştır. *Sultan* kelimesinin siyasî anlam kazanarak kullanılmaya başlaması, çok sonraları özellikle Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir. (Vecdi Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, s. 140)

Bununla birlikte Suyutî’nin *Tarihu hulefa*’sında (Mısır, 1952) dikkat çekici rivayetlerin olduğunu görüyoruz. Mesela Abbasî yöneticilerinden Mansur şöyle der: “Halifeler dördtür: Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali. Melikler de dört kişidir: Muaviye, Abdulmelik, Hişam ve ben”. (s. 263) Yine Mansur Arafat’ta bir hutbesinde insanlara şöyle seslenmiştir: “Ey insanlar!

Ben ancak yeryüzünde Allah’ın *sultanıyım*. Ben sizi O’nun tevfiğiyle, yol göstermesiyle idare ediyorum...” (s. 263) Bu ifadeler halkın bey’atıyla seçilme, halktan güç alma döneminin bittiğini, iktidarın Allah ile irtibatının kurulduğunu, iktidara nasıl gelinirse gelinsin önemli olmadığını gösteriyor. Yönetici nasıl seçilirse seçilsin artık o Allah’ın gücünü, otoritesini temsil ediyor. Bu durum, ona mutlak itaati gerekli kılıyor. Aynı Mansur’un bu sefer *sultan* ile halife arasında yaptığı şu ayırım oldukça önemlidir: “Halifeye ancak takva yaraşır; *sultana* ancak itaat yaraşır; halka da ancak adalet yaraşır (yani bunlar onlar için uygundur, bunları onlar ancak ıslah eder). (s. 264) Buradan hilafet ile melikliğin ve buna benzeyen *sultanlığın* farklı şeyler olduğu anlaşılıyor. Bu durum ayrıca meliklik ve *sultanlığın* güce, zora ve otoriteye dayandığını gösteriyor. Bununla birlikte *sultan* kelimesi bu dönemde siyasî bir unvan olarak tam yerleşmiş değildir. Zira halk ve alimler yöneticilerine “emiru’l-mü’minin” demeye devam etmektedir. (s. 264) Şu rivayet ise *sultan* kelimesinin kullanılması açısından kayda değerdir: Mansur, yönetimin başına geçip bir takım uygulamalarda bulununca arkadaşı Abdurrahman b. Ziyad’a sorar: “Beni Ümeyye’nin *sultanına* göre benim *sultanım* nasıl?”. Abdurrahman şöyle cevap verir: Onların *sultanında* hiçbir zulüm görmedim, fakat senin *sultanında* gördüm”. (s. 268) Burada *sultan* saltanat, güç, otorite anlamındadır. Görüldüğü gibi *sultan* kelimesi Abbasîlerin ilk döneminde bile siyasî bir unvan, siyasî bir lakap olarak kullanılmamıştır. Sadece devlet başkanının güç ve otoritesine işaret etmektedir. Ancak bu yöne doğru bir gidiş açıkça görülüyor. Harun Reşid ise daha ziyade emiru’l-mü’minin olarak anılmıştır. Rum tekfuruna yazdığı mektupta “Mü’minlerin emiri Harun’dan Rum köpeği tekfura!” şeklinde bir üslup kullanmıştır. Daha sonraları yönetimler için saltanat kelimesi bile kullanılmaya başlanacaktır. Mesela Mes’udî, İbn Abbas için “Abdulmelik b. Mervan’ın *saltanatı* dönemimde öldü” diyecektir. (*Murucu’z-zeheb*, Kahire, 1963, IV, 108) Şüphesiz Abdulmelik zamanında *sultan*, hele saltanat kelimesi hiç kullanılmıyordu. Ama zamanla bunlar da kullanılmaya başlanmış oluyor. Bir anlamda hilafet yerine saltanat kelimesi geçiyordu.

Hadislerde “sultan”

Şimdi bu tarihi bilgileri göz önünde bulundurarak hadislere bakalım. Hadislerde *sultan* kelimesi oldukça fazla geçmektedir. Derli toplu olarak

İbn Ebi Asım (ö. 287) *Kitabu's-sünne* (Elbani tahkiki, Beyrut, 1980) adlı eserinde “sultana sövmekten sakındırmak”, “sultana ikramda bulunmak, ona ihanetten sakınmak”, “Emiri desteklemek” ve “itaatle ilgili hadisler” başlıkları altında ilgili rivayetlere yer vermiştir. Suyutî'nin de konuyla ilgili bir eseri vardır. (*Mâ revahu'l-esatîn fi ademi'l-mecîi ile's-selâatîn*, Beyrut, 1992) Aslında bu hadisler çok daha detaylı araştırmaları gerektirmektedir. Ravilerin kimlikleri, yaşadıkları dönem, rivayetlerin kronolojisi vs. ama biz bu çalışma ile sadece meseleye dikkat çekmek ve ayrıntılı araştırmaları teşvik etmek istiyoruz. Bunları kaydederken bazı noktalara dikkat çekeceğiz.

1. “*Sultan* yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Ona nasihat eden (bağlı olan) hidayet bulur, onu aldatan sapıtır”. “Elbanî, bunu Ebu Nuaym'ın naklettiğini söyler, ona göre mevzudur. (*Silsiletu'l-ahâdisi'z-zaîfe*, I, 687) “*Sultana* sövmeyiniz, zira o Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir”. (Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, VI, 17; Ali Yardım, *Şihabu'l-ahbar Tercümesi*, s. 180) Elbanî'ye göre oldukça zayıf. (*Kitabu's-sünne*'nin tahkikinde, hd. no. 1013) Benzer bir şekilde Ebu Bekre'den nakledilen üç farklı rivayet vardır: “*Sultan* Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Ona ikram edene Allah da ikram eder; ona ihanet edene Allah da yüz üstü bırakır”. (Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, VI, 17); “Kim Allah'ın sultanına ihanet ederse Allah da ona yüz üstü bırakır” ve “Kim Allah'ın sultanının şerefini ta'zim ederse Allah da kıyamet günü onun şerefini ta'zim eder” (İbn Ebi Asım, *Kitabu's-sünne*, hd. no. 1018; 1025) Elbanî'ye göre bu üç rivayet birbirini destekledikleri için hasendir. (Bkz. *Kitabu's-sünne*'nin tahkikinde, hd. no. 1018; 1025)

2. “*Sultan* her mazlumun kendine sığındığı, Allah'ın gölgesidir”. (Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, II, 125; IV, 153) Bu iki rivayette *sultan* birer siyasî unvandır.

3. “Allah Kur'an'la engellemediğini (yasaklamadığını) *sultan* ile engeller”. Hz. Ömer ve Osman'dan mevkuf olarak nakledilmiştir. (Ahmed b. Abdulkerim el-Amirî, *el-Ciddu'l-hasîs fi beyan ima leyse bi-hadîs*, Beyrut, 1997, s. 60)

4. “Yeryüzündeki Allah'ın *sultanı* Kur'an ve Nebi'nin sünnetidir”. (Taberanî nakletmiştir. Ebu Muhammed el-Cezerî, dışında kalan raviler sahih ricalidir. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, V, 211) Burada *sultan* açıkça siyasî bir unvan değildir. Onun kullanımını da Kur'an'a uygundur.

5. “Bu iş, içlerinden on iki halife geçinceye kadar devam eder”. (Müslim, İmare, 5; Ebu Davud, Mehdî, 1) “On iki emir olacak”. (Buharî, Ahkam, 51; İbn Hanbel, Müsned, V, 99) Bu iki rivayette *sultan* kelimesi geçmiyor. Bunları kaydetmemim sebebi emir yerine halife veya halife yerine emir kullanılabileceğini göstermektir. Dolayısıyla *sultan* kelimesi de meşhur olunca, yaygın olarak kullanılmaya başlanınca yöneticinin vasfını bu kelimeyle karşılamakta bir beis görülmemiştir.

6. “Dilenmeler, tırmalamalardır, kişi onlarla yüzünde iz yapar. Dileyen yüzünü korur dileyen de korumaz. Ancak kişinin *sultan* sahibinden (yetki sahibinden) veya kaçınılmaz bir iş için (başkasından) istemesi hariç”. (Ebu Davud, Zekât, 26) Burada *sultan* değil, “*sultan* sahibi” ifadesine dikkat edilmelidir. Siyasî bir unvan değildir ve böyle kullanılması da mümkündür.

7. “Muhakkak ki ihtiyar müslümana, Kur'anı terk etmeyen ve yasaklarını çiğnemeyen Kur'anı hafızlarına ve adaletli *sultan* sahibine hürmet etmek, Allah'a saygıdandır”. (Ebu Davud, Edeb, 20)

8. “Peygamber (s.a.v) on şeyi yasakladı. Onlardan biri de şudur: *Sultan* sahibi (idareciler) dışındaki kimselerin yüzük takınmaları”. (Ebu Davud, Libas, 8; Nesaî, Zinet, 30)

9. “Hz. Peygamber'e *sultanın* mallarından soruldu. O, ‘istemedikçe ve onlarla övünmedikçe Allah'ın o mallardan sana verdiği senin malındır’. (İbn Hanbel, *Müsned*, V, 195; VI, 452) Hadisi zayıf olduğu belirtilmelidir.

10. “Ey muhacirler cemaati! Beş şey vardır ki onlarla muhtela olacağınız zaman (hiç bir hayır kalmaz). Ben onların size erişmesinden Allah'a sığınırım (O şeyler şunlardır) : ... Ve *sultanları* Allah'ın Kitabı ile amel etmeyip Allah'ın indirdiği hükümlerden işlerine geleni seçtikçe (yani diğer hükümleri uygulamadıkça) Allah onların azabını (fitne, fesadı) kendi aralarında kılar”. (İbn Mace, Fiten, 22)

11. “... Eğer velîler, (kadının nikâhını engelleyecek derecede evlendirme işinde) ihtilâfa düşerlerse artık *sultan*, hiç bir velîsi olmayanın velîsidir”. (Tirmizî, Nikâh, 14 (hadîs hasendir); İbn Mace, Nikâh, 15)

12. “Doğudan bir takım insanlar çıkacak ve mehdi için ortam hazırlayacaklar”. Ravi der ki: Mehdî'nin *sultanlığını* (hükümdarlığını) kastediyor. (İbn Mace, Fiten, 34) Hadîs zayıftır. Ravinin ifadesi ilginçtir. O dönemde *sultan* kelimesinin siyasî içerik kazandığı anlaşılıyor.

13. “Kimi hac yapmaktan; ortaya çıkan galib gelen bir ihtiyaç veya zalim bir *sultan*, yahut engelleyici bir hastalık menetmez de o, hac yapmamış olarak ölürse, ister yahudi olarak, isterse hıristiyan olarak ölsün!”. (Darimî, Menâsik, 2) Hadîs zayıftır.

14. Bir adam gelip Allah'ın Nebisi (a.s) 'den bir alacak veya bir hak talep etti de (yüce huzura münâsib olmayan kaba) bâzı sözler söyledi. Resûlullah (a.s)'in sahâbîleri o adamın haddini (fiil veya sözle) bildirmek istediler. Bunun üzerine Resûlullah (a.s) (sahâbîlerine hitaben): “Susunuz, bırakınız. Çünkü kişi borcunu ödeyinceye kadar alacak sahibinin onun üzerinde bir *sultanı* (nüfuzu, yâni edep çerçevesinde alacağını talep etme hakkı) vardır, buyurdu”. (İbn Mace, Sadakât, 17) Hadîs zayıftır. Ancak *sultan* kelimesinin kullanılması Kur'an ile uyum içindedir.

15. “En efdal cihad, zalim *sultanın* veya zalim emirin yanında adaleti söylemektir”. (Ebu Davud, Melahim, 17; Tirmizî, Fiten, 13) Bu hadîs konumuz açısından oldukça önemlidir. Raviler *sultan* ve emiri aynı manada kullanıyorlar.

16. “Bir kimse emîrinin bir şeyinden hoşlanmazsa buna sabretsin! Zira insanlardan hiç bir kimse yoktur ki, *sultana* bir karış karşı çıksın ve bu halde ölsün de câhiliye ölümü ile ölmüş olmasın!”. (Buharî, Fiten, 2; Müslim, İmaret, 56) Emîr ve *sultan* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığını gösteren dikkat çekici bir örnektir. Buradan *sultan* ile emîr kastedildiği anlaşılıyor.

17. “Badiyede oturan sıkıntı içinde olur; Allah'ın zikrini bırakıp av peşinde koşan gafil olur; *sultana* yakınlığı artan hiçbir kul yoktur ki; Allah'tan uzaklığı artmasın”. (İbn Hanbel, Müsned, II, 371) Ebu Davud'da şöyle: “... *Sultanın* (kapısına) gelen kimse fitneye düşer”. (Edahî, 24; ayrıca bkz. Tirmizî, Fiten, 69) Burada *sultan* kelimesi olumsuz bir imaja sahiptir. İlk dönem için söylemek gerekirse, hilafet ve emirlik için bu olumsuz içerik yoktur. Hatta bazı hadîslerde “ileride bir takım emirlerin çıkacağı” (Tirmizî, Cum'a, 79) ifade edilerek bu olumsuz niteliklere asr-ı saadet sonrası yöneticilerin sahip olacağı hatırlatılmaktadır. Zayıf da olsa “Hilafet otuz senedir, ardından meliklik gelecektir” (Tirmizî, Fiten, 48) hadîsi de ilk döneme hilafet havasının yansıdığını, bunun *sultanlığa* veya melikliğe benzemediğini çağrıştırmaktadır. Bu durumda yukarıdaki hadîste sanki şu kastedilmektedir: “İleride bir takım emirler (halife vs.) çıkacaktır. İktidar olma

zihniyeti de değişecektir. Yöneticilere yaklaşmaya çalışan, Allah'tan uzaklaşacak; yöneticilerin kapısını aşındıran fitne ve sıkıntılara düşecektir. Siz dikkatli olun!”. Burada söz konusu olan emir vb. kelimeler dönemin kavramsal yapısına uygun olarak *sultan* şeklinde rivayet edilmiş olmalıdır.

18. “Kim yeryüzünde Allah'ın *sultanını* küçük görerek hakaret ederse Allah da o kimseyi küçük düşürecek”. (İbn Hanbel, Müsned, V, 42; Tirmizî, Fiten, 47 -hasen-garib) Burada bir siyasî kişilik kastedildiği açıktır. “Allah'ın Halifesi” tabirinin hoş görülmediğini daha önce görmüştük. Allah'ın *sultanı* tabiri uygun bir tabir midir? Allah'ın halifesi bile ilk dönemde kullanılmadığına göre Allah'ın *sultanı* kullanılmış olabilir mi? Hatta *sultan* unvanı bile kullanılmadığına göre Allah'ın *sultanı* kullanılmış olabilir mi? Bize göre bu durum oldukça zordur. O halde raviler halife, emir vb. tabirleri *sultan* ve dahi Allah'ın *sultanı* diyerek karşılamış olmalıydılar. Ayrıca burada daha önce aktardığımız Mansur'a ait “ben Allah'ın *sultanıyım*” şeklindeki ifade hatırlanmalıdır. Çok ayrıntılı incelemeleri gerektirmekle birlikte “Allah'ın *sultanı*” deyişinin tedavüle girmesi sebebiyle bu durumun hadîslere yansımış olabileceği söylenemez mi?

19. “Kim *sultanını* Allah'a isyan olan konularda teşvik ederse, onlara iterse Allah o kimsenin tuzağını kıyamet günü zayıflatacaktır”. (İbn Hanbel, Müsned, VI, 6) Hadîs hasendir.

20. Hz. Âişe şöyle demiştir: Kureyş'in Mahzûm soyundan olup da hırsızlık etmiş bulunan bir kadının durumu, Kureyş'e hayli üzüntü vermişti. Onlar “Bu kadını cezadan afv hususunda Rasûlullah ile kim konuşabilir? Bu hususta kelâm etmeye Rasûlullah'ın sevgilisi olan Usâme'den başka kim cesaret edebilir ki?” dediler. Nihayet Usâme, bu hususta Rasûlullah ile konuştu. Bunun üzerine Rasûlullah (a.s): “Allah'ın ta'yîn ettiği cezalardan bir ceza hususunda şefaate mi ediyorsun?” buyurdu. Sonra ayağa kalkıp şöyle dedi...”. (Buharî, Hudud, 12) Burada *sultan* kelimesi geçmiyor. Fakat Buharî'nin bab başlığı sebebiyle onu buraya aldım. Başlık şöyle: “hadlerle ilgili bir mesele *sultana* getirildiğinde şefaate kalkışmanın kerahiyeti”. Metinde *sultan* yok, ancak Buharî, Hz. Peygamber'i o makamda görüyor. Döneminde *sultan* kelimesinin siyasî unvan olarak kullanıldığı anlaşılıyor. Buna uygun olarak Peygamberimizin uygulamasından böyle bir sonuç çıkarıyor. Ancak yine de bu unvan tek bir kişiye mi veriliyor yoksa yönetimin önemli kademelerindeki kişilere de veriliyor mu, açık değildir.

21. Buharî’de yine *sultan* kelimesinin geçmediği ama Hz. Peygamber’in uygulamasından yola çıkılarak yapılan bir bab vardır. Bab şöyledir: “*Sultan* bir velidir”. (Nikâh, 40) Bir başka bab daha: “Ehlini, yakınlarını yâhud başkalarını *sultanın* o hususta izni olmaksızın te’deb eden kimse”. (Muharibîn, 25) Bir diğer bab: “Buluntu eşyayı ilân eden, fakat onu *sultana* teslim etmeyen kimse”. (Lukata, 11) *Sultan* kelimesinin Buharî döneminde yaygınlık kazandığı anlaşılıyor. Ancak ilk bابتan *sultanın* siyasî bir unvan olduğu anlaşılıyorsa da diğerlerinden sadece o anlaşılmaz. Herhangi bir yetkili veya otorite kastedilmiş olabilir. Bununla birlikte kavram yine de siyasî içeriklidir.

22. Mevkuf bir hadîs: “Hz. Ömer *sultan* huzurunda olmaksızın yapılan hul'u geçerli kılmıştır”. (Buharî, Talak, 11) Hayseme b. Abdurrahman şöyle naklediyor: “Bişr b. Mervan’a böyle mesele getirildi. Ona cevaz vermedi. Bunun üzerine Abdullah b. Şihab ona ‘Hz. Ömer’e böyle bir mesele getirildi, ona cevaz verdi’ dedi”. (İbn Hacer, *Fethu'l-barî*, X, 498) Burada kullanılan *sultan* kelimesi hâkimi de içine alacak şekilde geniş bir manaya sahip. Dolayısıyla yetki, otorite anlamını ima ediyor. Hz. Ömer söz konusu olunca devlet başkanı kastedildiği açık. Ancak Hz. Ömer devrinde *sultan* kelimesi siyasî içerikli olarak kullanılmamıştır.

23. “Fukaha -dünyaya dalmadıkları müddetçe- resullerden (sonra) emin kimselerdir. ‘Dünyaya dalmaları nasıl olur, ey Allah’ın Resûlü?’ denildi. Buyurdular ki: Sultana itaat etmekle. (Bu durumda) dininizi onlardan koruyun”. Elbanî’ye göre zayıftır. (*Silsiletu'l-ahadis'i-z-zaife*, V, 52) Burada *fukaha* teriminin kullanılması da dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber döneminde henüz sırf fıkıh ilmiyle uğraşan bir topluluk oluşmamıştır. *Sultan* kelimesi de tamamen siyasî içeriklidir. Başta bulunan, tek olan yöneticiyi çağrıştırmaya ağırlıkta olsa bile tüm kademeleriyle birlikte yönetimi ima etmesi de muhtemeldir. Rivayet sanki sonradan ortaya çıkacak ilişkilere dikkat çekiyor gibidir. Bu durumda ravilerin kelimeler konusunda tasarrufta bulunması muhtemel gözüküyor.

Değerlendirme ve sonuç

1. Kur’an’da *sultan* kelimesi soyut manalı kullanılmış olup siyasî bir içerik taşımıyor.

2. Tarihte *sultan* kelimesi Abbasî döneminde kullanılmaya başlanıyor. Ancak Abbasîlerin ilk dönemlerinde *sultan* henüz bir unvan veya lakaba dönüşmemiştir. *Sultan*, halife, emiru'l-mü'minin birlikte kullanılıyor. Bununla birlikte *sultan* kelimesi siyasî bir içerik taşımaya başlıyor. Bir anlamda bu döneme geçiş dönemi diyebiliriz.

3. Abbasî döneminin ortalarından sonra *sultan* kelimesi siyasî bir unvan olarak kullanılıyor.

4. *Sultan* kelimesi ile ilgili iki hususu ayırmak gerekir. Biri *sultanın* siyasî içerikli olarak kullanılması; diğeri ise siyasî unvan olarak kullanılmasıdır. Özellikle Abbasîlerin ilk dönemlerinde siyasî içerikli olarak kullanılması dikkat çekiyor. Bu dönemde *sultan* emiru'l-mü'minin olan yöneticinin, güç ve kuvvetine, otoritesine atıfla ön plana çıkıyor. Aslında bu içerik onu halife kavramının taşıdığı içerikten de ayırıyor.

5. Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in hadislerinde yönetimle ilgili şu hususlar ön plana çıkar: Şura, bey'at, adalet, itaat ve isyan. Burada özellikle şunu vurgulamak istiyorum: İtaat ve isyanı birlikte kullandım. Çünkü Hz. Peygamber bir taraftan emire itaati vurgularken aynı ölçüde Allah’a isyanın olduğu yerlerde itaatin olmadığını da beyan ediyor. Hilafet sistemi içerisinde bu hususlar dengeli bir şekilde işler. Hakimiyet ve otoritenin ön plana çıktığı dönemlerde ise itaat kavramı yaygınlık kazanıyor. Yönetici itaate vurgu yapıyor, halktan mutlak itaat bekliyor.

6. Otorite ve itaat anlayışının ön plana çıktığı dönemlerde yönetici meşruiyetini halktan değil, doğrudan Allah’tan alıyor. “Ben Allah’ın *sultanıyım*” vs. demeye başlıyor. Oysa hilafet dönemlerinde yöneticiler böyle söylemiyor. Gerek de duymuyorlar. Dahası “Allah’ın halifesi” örneğinde olduğu gibi bunu hiç de hoş karşılamıyorlar.

7. Hadislere baktığımızda *sultan* kelimesinin şu şekillerde kullanıldığını görüyoruz:

a. Siyasî bir unvan olarak *sultan*: Bazı hadislerde kullanılan *sultan* kelimesi bir unvanı dahası devletin başındaki yetkiliye verilen bir unvanı çağrıştırıyor. Burada “*sultan* bir kişiyi değil, yetkili olan herkesi ihtiva ediyor, yani siyasî otoriteye işaret ediyor” denilebilir. Ama bize göre devlet başkanını işaret ettiği daha bir ağırlık kazanıyor. “*Sultan* yeryüzünde Allah’ın gölgesidir”, “*Ve sultanları* Allah’ın Kitabı ile amel etmeyip Allah’ın indirdiği hükümlerden işlerine geleni seçtikçe..”, “*sultan*, hiç bir velîsi olmayanın

velisidir”, “Kim yeryüzünde Allah’ın *sultanını* küçük görerek hakaret ederse Allah da o kimseyi küçük düşürecek”, “*Sultanın* (kapısına) gelen kimse fitneye düşer” gibi hadislerde *sultan* başka hangi manada olabilir! Burada siyasî pek çok otoriteden ziyade siyasî tek bir kişinin kastedildiği açık gözüküyor.

b. Siyasî içerikli bir kelime olarak *sultan*: Bazı hadislerde kullanılan *sultan* kelimesi ise böyle bir manayı ifade eder gibidir. Özellikle *zi-sultan*, yani *sultan* sahibi ifadesinin geçtiği yerler böyledir. Bu kullanım bir açıdan oldukça önemlidir. Çünkü *sultan* kelimesinin siyasî bir unvan olarak görülmediğini ortaya koyar. Belki de bu kullanıma bakarak *sultan* kelimesinin de *zi-sultan* anlamında olduğunu söylemek mümkündür.

c. Emir ve *sultan* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülüyor. Bazen bu şek ifade eden “ev” ile nakledilirken bazen doğrudan rivayet ediliyor. Bu önemlidir, çünkü bir anlamda *sultan* derken aslında emir, emiru’l-mü’minin kastediliyor. Bu da *sultan* kelimesinin siyasî bir içeriğe sahip olmakla birlikte henüz bir unvana dönüşmediğini gösterir.

d. Bir hadiste “*sultanın* kapısına gelmek” ifadesi geçiyor. Ancak Suyuti’nin bahsi geçen eserinde bu konuda pek çok hadis zikrediliyor. *Sultanın* kapısına gitmek hiç hoş karşılanmıyor olacak ki, sonraki dönemlerde -özellikle Gazalî tarafından- bunun fihri bile ortaya konuluyor. Şimdi düşünelim: ilk halifeler döneminde böyle bir ifadenin varlığı söz konusu olabilir mi? Dolayısıyla Peygamberimizin bu lafızlarla, yani “*sultanın* kapısına giden” şeklinde bir ifadesinin olduğu düşünülebilir mi? Belki de bu husus üzerinde daha çok düşünmeye ihtiyacımız vardır.

e. Bir de *sultan* kelimesinin Kur’an ile uyumlu olduğu örnekler vardır. “Yeryüzündeki Allah’ın *sultanı* Kur’an ve Nebi’nin sünnetidir” ve “Çünkü kişi borcunu ödeyinceye kadar alacak sahibinin onun üzerinde bir *sultanı* (nüfuzu, yâni edep çerçevesinde alacağını talep etme hakkı) vardır” şeklindeki iki hadiste *sultan* kelimesinin kullanılması böyledir. Hatta ilk hadisin, *sultanı* “yeryüzünde Allah’ın gölgesi” şeklinde gösteren rivayetlerle uyum içinde olmadığını da belirtmemiz gerekir.

8. Hadislerde geçen *sultan* kelimesiyle ilgili olarak sonuç itibariyle şunları söylemek mümkündür:

Bu kadar çok hadisin varlığını göz önünde bulundurarak ya *sultan* kelimesini her geçtiği yerde Kur’an’la uyumlu bir şekilde tercüme edeceğiz ya

da özellikle bazı hadislerde ravilerin tasarrufunun olduğunu kabul edeceğiz. İlk durumu dikkate alırsak bilhassa siyasî içerik taşıyan *sultan* kelimesini, hakimiyet, yetki, otorite şeklinde çevirmemiz mümkündür. Ancak bunu her hadise uygulayabilir miyiz? Mesela yukarıda siyasî unvan şeklinde değerlendirdiğimiz hadislere bunu tatbik edebilir miyiz? “*Sultan*, yani yönetimin Kur’an’a dayalı güç ve otoritesi Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir”, “Siyasî otorite hiçbir velisi olmayanın velisidir”, “Kim yeryüzünde Allah’ın *sultanını*, yani Kur’an’a dayalı otorite ve hakimiyeti küçük görerek hakaret ederse..” diyebilecek miyiz? Böyle diyebilirsek siyasî bir unvan olmadıklarını, dolayısıyla sonraki dönemlerde raviler tarafından kelimeler üzerinde tasarrufta bulunmadığını kabul etmiş oluruz. Bununla birlikte *sultan* kelimesinin siyasî unvan olarak kullanılmasa da siyasî bir içerik kazandığı aşikârdır. Bu durumda ise iki seçenekle karşı karşıyayız:

Ya Peygamberimizin Kur’an’ın soyut içerikli *sultan* kelimesine ayrıca yine soyut anlamda siyasî bir içerik kazandırdığını kabul etmiş olacağız ya da ravilerin zaten dönemlerinde siyasî bir içerik kazanan *sultan* kelimesini emir veya halife yerine eş anlamlı olarak kullandıklarını söyleyeceğiz. Birinci ihtimal bize göre zayıf olsa da gözden ırak tutulmamalıdır. İkinci ihtimal ise daha güçlüdür. Buna göre raviler dönemlerinde yaygınlık kazanan, tamamen de siyasî bir unvan ve lakaba dönüşmeyen *sultan* kelimesini emir ve halife yerine kullanmışlardır. Hadislerin manayla rivayet edildiğini düşünürsek büyük ihtimalle emir vs. gibi kelimelerin yerine maksatlarını daha iyi ifade edebilmek açısından *sultan* kelimesini tercih ederek kullanmışlardır. Bunun en önemli diğer bir delili ise bir rivayette ravinin *sultan* ve emir kelimelerinin kullanılmasında şüphe etmesi; başka rivayetlerde ise emir ve *sultan* kelimelerinin birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılmasıdır. Şüphesiz bu durum bir illettir, şayet tahlillerimiz isabetli ise ravilerin hadiste tasarrufta bulduklarını gösterir. Dolayısıyla *sultan* kelimesinin geçtiği hadislerden *sultanın* daha sonra kazandığı anlamlara paralel olarak hükümler çıkarmak veya bir inanç inşa etmek doğru olmaz. Bu hadisler uydurulmuş da değildir, çünkü içlerinde makbul olanları, ravileri sika olanları vardır. O zaman bizim vardığımız sonuç onların yalan uydurduklarını değil, rivayette hata ettiklerini gösterir. Şüphesiz sika raviler de hata eder. Bu hatalar ise birer vad’ alameti değil, illettir sadece.

Kelâm'a Giriş

Prof. Dr. Hasan Mahmud eş-Şafii, çev. Süleyman Akkuş,
Değişim Yayınları, İstanbul 2009, 365 s.

Reshat BILBILOSKI *

Prof. Dr. Hasan Mahmud eş-Şafii'nin Süleyman Akkuş tarafından *Kelâm'a Giriş* ismiyle Türkçeye kazandırılan kitabını kısaca tanıtmaya çalışacağız. Eserin adından da anlaşıldığı üzere Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanında yazılmış bir giriş niteliğinde olan söz konusu eserin klasik mezhepler tarihi ve kelam kitaplarıyla ortak yönler taşımakla birlikte yeni anlayış ve üslubuyla bu alanda yeni katkı sağlayabilecek giriş mahiyetinde yazılmış bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Tanıtımını yapacağımız eser, yazarın hayatı ve ilmî çalışmaları, mütercimın ön-sözü, yazarın önsözü ve beş temel bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk kısmında Hasan Mahmud eş-Şafii'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Mütercimın *önsözünde* Kelam tarihi ve kelâma giriş tarzında yazılan eserler hakkında bilgi verildikten sonra tercümesi yapılan eser kısaca tanıtılmaya çalışılmıştır. Kitabın tercümesinde metne bağlı kalmaya çalışıldığına, yazarın düşüncelerine müdahale etmeme metodunun tercih edildiğine işaret edilmiştir.

“Kelam İlmi'nde Araştırma Yapmanın Meşrutiyeti” adını taşıyan ilk bölümünde konu, üç alt başlıkta ele alınmakta ve her bir başlık müstakil olarak işlenmektedir. Bu bölümde genel olarak kelam ilminin tanımı, isimlendirme problemi ve kelam ile ilgilenmenin hükmü gibi konular ele alınmış ve doyurucu bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda müellifin kelam ilmi tanımıyla birlikte diğer kelam âlimlerinin tanımları ve konuyla ilgili görüşleri ele alınarak karşılaştırmalarda bulunulmuştur. Yine bu bölümde kelam ilminin metoduna da temas edilmiş, bu çerçevede kelam ilminin salt felsefî bir metot takip etmediğine, kendine has bir metodolojisi olmakla birlikte diğer dinî ilimlerle de ilişki içinde olduğuna; dolayısıyla söz konusu ilimlerden tamamen ayrı hareket etmediğine işaret edilmiştir. Ayrıca Kelam ilminin

tarihte birçok farklı isimlerle anıldığına dikkat çekilerek ve bu isimlerin hangi dönemlerde kullanıldığı hakkında ayrıntılı sayılabilecek şekilde bilgiler verilmiştir. Her ne kadar yazar, eserine “Usûlî'd-dîn” ismini vermeyi düşünmüşse de daha yaygın kullanılması nedeniyle “Kelam” ismini vermeyi tercih etmiştir. Yazar bu bölümde son olarak kelam ilmi ile ilgilenmenin meşrutiyetinden bahsetmiş, konuyla ilgili farklı görüşleri zikrederek ayrıntılı bilgiler vermeye çalışmıştır.

“Kelâm Tarihine Toplu Bakış” adını taşıyan ikinci bölümünde ise konu, “Doğuş Dönemi, Tedvin Dönemi ve Son Dönemlerinde Kelâm İlmi” olmak üzere üç alt başlıkta ele alınmış, her bir başlık müstakil maddeler halinde işlenmiştir. Bu bağlamda yazar, kelam ilminin ortaya çıktığı dönem ve geçirdiği tarihsel evreler ile Selefîyye, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, İsmâiliyye, Mu'tezile, İsnâ Aşeriyye, Haricîler ve Zeydiyye gibi bazı önemli itikadî mezheplerin ortaya çıkışları, görüşleri ve aralarındaki görüş farklılıkları hakkında genel bilgiler vermiştir. Bu bölümde son olarak yazar, kelam ilminin gelişme, duraklama ve yeni ilm-i kelam dönemlerine yer vermiş; bu çerçevede günümüze kadar gelen kelam bilgilerini kısaca tanıtmaya çalışmış, kelam ilminin meşgul olduğu güncel konular hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.

“Araştırma ve İstidlâl Metodları” adını taşıyan üçüncü ana bölümünde konu, beş alt başlık halinde ele alınmış, her biri ilgili yan başlıklara ayrıarak incelemiştir. Bu bölümde genel olarak kelam ilminin araştırma ve istidlâl metodları hakkında bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda yazar, ilk bölümde akli delilleri ele alarak konuyu, akli düşüncenin gerekliliği ve akli düşünceye yöneltilen itirazlar çerçevesinde incelemeye çalışmıştır. Ayrıca akli düşünmenin kelâm araştırmalarındaki yeri konusuna da değinen yazar, farklı mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine de yer vererek özellikle Eş'ariyye ile Mu'tezile'nin akla verdikleri öneme dikkat çekmiştir. Akla güvenmenin İslamî kelam düşüncesine ait genel bir karakter olduğuna işaret eden yazara göre Mâtürîdiyye mezhebi akli düşünceye Eş'ariyye'den daha çok güvenmektedir. İkinci alt başlıkta ise naklî deliller ele alınmış ve bazı kelam âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca sadece âlimlerin görüşleriyle yetinilmemiş aynı zamanda İtikadî mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine ve aralarındaki görüş farklılıklarına da yer verilmiştir. “Kelâmî İstidlâl Metodları” alt başlığında ise *Kıyasü'l-ğab ale's-şâhid*, *İstikra (tümevarım)* ve *İn'ikâsü'l-edille* gibi istidlâl metodları ele alınmış, İslam âlimlerinin söz konusu istidlâl yöntemleri hakkındaki görüş ve eleştirilerine yer verilmiştir. Özellikle kelamcıların *Kıyasü'l-ğayb ale's-şâhid*'e yönelttikleri eleştirilere yer verilerek, konu ayrıntılı olarak işlenmeye çalışılmıştır. Son olarak tartışma metodları ve âlimlerin bunlar hakkındaki görüşlerine yer verilerek konu; karşı tarafın kabullerine dayanma, böl-

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

me ve ayırma metodu, muhalefet etme, karşı koyma metodu bağlamında ele alınarak incelenmiştir.

“Tamamlayıcı Vasıllar” adını taşıyan dördüncü temel bölümde konu, üç alt başlık halinde ele alınmış ve her bir başlık müstakil maddeler halinde incelenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde genel olarak dinî ilimlerin diğer ilimlerle olan ilişkisi ele alınmıştır. Diğer taraftan bazı kelâmî ıstıhlara yer verilerek açıklanmaya çalışılmış; Kelam ve Felsefe ıstıhları ile ilgili yazılmış olan eserler ile âlimlerin görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Son olarak kelam ilminin özellikle Yahudi ve Hıristiyan teolojileri olmak üzere diğer semavî dinler ile ilişkisi dönemsel olarak ele alınmış, Yahudi ve Hıristiyan teolojileri ayrıntılı sayılabilecek şekilde tanıtılmaya çalışılmıştır.

“Kelâm Metinleri ” başlığını taşıyan beşinci ana bölümde yazar, konuyu on alt başlık halinde ele alarak her bir başlığı ilgili yan başlıklara ayırarak müstakil maddeler halinde incelemeye çalışmıştır. Bu bölümde genel olarak kelam kitaplarından seçilmiş metinler ele alınarak on kelam mezhebinin genel özellikleri ve görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda yazar, çeşitli dönemlerde tartışılmış itikadî meseleleri ele alarak, konuyla ilgili itikadî mezheplerin yaklaşımlarını sunmuştur. Geçmiş dönemlerde kelam tartışmalarının nasıl yapıldığı hakkında bilgi vermesi açısından da yaklaşık on adet kelam metni yine bu bölümde okuyucunun dikkatine sunulmuş, kelam ilminin daha iyi anlaşılması için bu metinlerin okunmasının çok önemli olduklarına vurgu yapılmıştır.

Sonuç olarak eserde, kelam konularının yanı sıra kelam tarihi, kelamın geçirdiği evreler, kelam metotları ve mezheplerin temel düşünceleri hakkında çok değerli bilgilerin verildiği; ayrıca kelam ilminin önemi ve geleceğe yönelik güven veren yönünün vurgulandığı, yazarın da genel yaklaşımı açısından kelam âlimlerinin görüşlerini ele alırken genellikle Âmidî’yi ön planda tuttuğu ve onun görüşlerine geniş yer verdiği söylenebilir. Yoğun bir emek ve ilmî gayretin ürünü olan bu eser başta lisans ve yüksek lisans öğrencileri olmak üzere hem kelam tarihi hem de sistematik kelam hakkında genel bir malumat sahibi olmak isteyenlerin istifade edebileceği başvuru kitabı tanımlanmasını hak eden bir niteliktedir.

el-Hudûd; el-Mu‘cemu’l-mevdû‘î li’l-mustalâhâti’l-keîamiyye

Kutbuddin Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan en-Nisâbûrî,

thk. Mahmûd Yezidi Mutlak,

Kum-İran 1414 h./1993, 148+3 s.

*Süleyman AKKUŞ**

İslam düşüncesinin yapısını oluşturan kelâm, İslam felsefesi ve tasavvuf disiplinleri kültür mirasımızın zengin edebiyatını oluşturmada önemli bir paya sahiptirler. Bu çerçevede bu düşünceyi oluşturan temel disiplinler insan-kâinat ve Allah olmak üzere insan ve hayata bütüncül bir bakışı esas almışlar, olayları değerlendirmede farklı kültürlerden beslenerek gelişimlerini sürdürmüşlerdir. Bu gelişme esnasında tüm ihtiyaçlarda olduğu gibi kültürel ihtiyaçların giderilmesi adına somut çalışmalara imza atılmış, bunun yansıması olarak her ilim dalının temel kavramlarını açıklamayı hedefleyen eserler ortaya konulmuştur. Ansiklopedik, yakın ilim dallarıyla ilgili, belirli bir ilim dalının terimlerinin ele alındığı, İslâmî ilimlerin temel kaynakları Kur’an ve hadis terimleriyle ilgili çalışmalar bunlardan yalnızca birkaçıdır. Şüphesiz herhangi bir ilim dalını öğrenmek için zorunlu miktarda ıstıhları bilmek gerekir. Mantıkta ifade edildiği gibi “Kavram bir objenin zihindeki tasavvurudur”. Belirli bir kavramın dille ifade edilmesi de terim olarak ifade edilmiştir. Terimlerin ifade ettiği anlamlar ait olduğu ilim dalında, bu ilim dalıyla uğraşanların ortak bir noktada, bir düşünce zemininde buluşmalarını sağlarlar.

Fetih hareketleriyle farklı milletlerle karşılaşma sonucu gelişen kültürel etkileşimler, bunun sonucu gelişen tercüme hareketleri, muhatabını tanıma, düşünce dünyasını öğrenerek fikrini anlama, ortak terimler etrafında birliktelik oluşturma önemli kılmıştır. Bir terimin kültürel ikliminden bağımsız bir şekilde anlaşılması bu terimlerle muhatap olanların birbirlerini doğru bir şekilde anlamama problemini doğurmuştur. Bu problem her ilim dalının ortak terimler etrafında bir zemin oluşturma ihtiyacını hızlandırmıştır. Kelâm ilminde ortak terimler oluşturma çabaları da bu ihtiyaca cevap vermenin bir sonucu olarak gelişmiştir. Bunun somut sonuçları olarak kelâm ilmiyle bağlantılı ıstıh çalışmaları yapılmış, bunlar zamanla müstakil; çalışmalar halini almıştır.

Başlangıçta belirli ilim dallarında bu doğrultuda irtibatlar olmuştur. Örneğin metot bakımından kelâm ilmiyle fıkıh ilmi arasındaki irtibat, bu iki ilim dalında terimlerle ilgili çalışmalarda rekabeti sağlamıştır. Sonraları kelâmın mantık ve felsefeyle olan bağlantısı da müteahhir kelâmcılar vasıtasıyla mantık ve mantık ıstı-

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı, Yrd. Doç. Dr.

lahlarının kelâm kavramları arasına girmesini sağlamıştır. Bu yaklaşımlarla birlikte metotlarda değişimler yaşanmış, konulara yaklaşımlarda bu değişimle birlikte, ilim dallarında ortaya konulan ıstılahlarla eserlerin diline yansımıştır. Etkileşimlere rağmen her ilim dalı konuları ve metotları yönünden ayrılmıştır. Bu da ıstılahlarla ilgili genel ve özel çalışmalara yansımıştır. Ancak bu çalışmaların tamamıyla bağımsız olduğu da söylenemez. Bazen bir ilim dalına ait bir kitap farklı ilim dallarının kavramlarını barındırabilmektedir. Bu da doğal olmakla birlikte yine de her ilim dalı öğretim açısından kendi terimlerinin bir araya toplandığı eserleri oluşturmuştur.

Tanıtımını yapacağımız kelâm kavramlarıyla ilgili eserlerden birisi de Kutbuddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan en-Nisâbüri'ye (ö. 547/1152) ait Şia'nın önemli kelâm kaynaklarından birisi olan *el-Hudûd; el-Mu'cemu'l-mevdû'î li'l-mustalahâti'l-kelebiyye* isimli eserdir. Şimdiye kadar basılmamıştır. Müelliflerce bu kitabın ismi zikredilmektedir. Kitabın müellifi, Ebû Ridâ ve eş-Şeyhu'l-imâm Ebu'l-Hüseyn gibi tanınmış âlimlerin hocası, *et-Ta'lik, el-Hudûd* ve nahiv ilmine dair *el-Mu'cez* isimli eserlerinin yanında bir çok eseri bulunan güvenilir bir zattır. (Müntecibüddin er-Râzî'nin, *Fihristu esmâi ulamâi'ş-şia ve musannifihim* adlı eserinden naklen, s. 11.)

Eser Mahmûd Yezdî Mutlak tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Muhakkikin ifadesine göre eser Meşhed kütüphanesinde yapılan araştırmalar esnasında bulunan yazma nüshaya dayanarak yapılmıştır. Yayım aşaması öncesi edisyon kritiği için farklı nüshalarının bulunmasına yönelik, uzun yıllar araştırmaların yapıldığı, uzmanlara ve ilgililere müracaat edildiği, yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerin tarandığı, mevcut fihristlerin taranmasına rağmen başka bir nüshasının bulunmadığı ifade edilmiştir. Neticede mevcut nadir nüsha olduğuna karar verilerek yayımlanmasına karar verildiği kaydedilmiştir.

Yine müellif tarafından “tamamına ulaşılamayanın, tamamının terk edilemeyeceği” prensibini esas alınarak, imlasi, hattı, yıpranmışlığı, bazı kelimelerinin silinmesi ve diğer problemlerle birlikte dikkatle tahkikinin gerçekleştirildiği belirtilmiştir. Olumsuzluklara rağmen mevcut nüshanın musannifinin dönemine yakın bir zamanda Ahmed b. Mücteba b. Ahmed el-Hüseynî tarafından 655 yılının safer ayında yazılması, sevindirici bir husus olarak dile getirilmiştir.

İsminden de anlaşılacağı üzere kitap kelâm ilmiyle ilgili söz ve ıstılahları tanımlamaktadır. Nitekim müellif mukaddimede yazma gerekçesi olarak, dostlarının kelâm ilmi ve akaidin asıllarını öğrenmeye olan azimlerini ve rağbetlerini görünce, bu ilim dalına yeni başlayanlara yardımcı olacak, eşyanın tanımlarını kapsayan,

veciz ve muhtasar bir risale yazmayı gösterir. Ancak uzun bir süre geçmesine rağmen bu niyetini gerçekleştirememiştir. Kadî'l-kudât Ebû İbrahim el-Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Babeveyh'in teşvikiyle niyetini gerçekleştirmiştir. (s. 23-24)

Muhakkikin kanaatine göre kitap, kelâm meselelerinin anlaşılmasında anahtar konumda bu sahanın müntesiplerince gözden geçirilmesi gereken bir eserdir. Konuyla ilgili yazılan kitaplarla mukayese edildiğinde diğerlerine nispetle -örneğin bu çerçevede yazılan kitaplardan Şerif Murtaza'nın *el-Hudûd'u*, Kâdî Eşrefu'd-dîn Saîd'in bu isimle yazılmış eseri- üstün bir konumda olduğu da belirtilmektedir. Muhakkike göre kitap konuyla ilgili yazılmış eserlerin en kapsayıcı ve geniş olanlarındanıdır.

Kitap her ne kadar kelâmî ıstılahlarla ilgili adlandırılmışsa da dil, felsefe, usûl ve fıkıh terimleriyle ilgili birçok ıstılahı da barındırmaktadır. Bu, kitabın önemini arttıran bir yönüdür. Baş tarafında Ca'fer Süphânî tarafından ıstılahlar, ansiklopedik eserler, müellif, yayımlanma gerekçesi, önemi ve yazma nüshasına dair bilgiler yer almaktadır. (1-14) Kitap bir giriş ve dokuz bölümden meydana gelmekte, başta kelâm olmak üzere mantık ve felsefeye dair toplam 444 terime yer verilmektedir. Her fasılda da birçok konular yer almaktadır. Kitabın sonuna fihristler (kavramlar, Kur'an-ı Kerim âyetleri, özel isimler, mezhepler, kitap isimleri) ilave edilmiştir. Müellif tarafından terimlerin açıklanmasında delil olarak getirilen sûre ve âyet numaraları, ilgili rivayetlerin tahriçleri, müellifin dayanak teşkil ettiği kelâmcıların sözlerinin kaynakları dipnotlarda gösterilmiştir.

Giriş kısmında kelâm ilminin varlıkla ilgili temel kavramları olan “ma'lûm”, sıfat, madum, mevcud, kadim, muhdes, hadis, cevher, mütehayyiz, araz, satıh, dal', kutr, cirm, cemâd (s. 21 26) terimlerine yer verilmektedir.

Birinci fasılda, hükümler ve cevherler hakkında bilgi verilmektedir. Burada göze batan hususlar olarak birbirine benzeyen, farklı olanlar, birbirine zıt olanlar, bâki, daim, cihet, mekân, cevherin özellikleri, âlem, felek, gece ve gündüz, gölge, vakit gibi temel kavramlar bulunmaktadır.

İkinci fasıl arazların kısımları ve durumları, ele alınmaktadır. Kevn, i'timâd, elem, savt, telîf, i'tikâd, nazar, zan, irade, kerahet, hayat, kudret, şehvet, nefret, levn, rutûbet, yebûset, hararet, burûdet, ta'm, râiha, fenâ, terimleri bu fasılın başlıca terimleridir. Bu fasılın ana terimleri “mesele” adı altında dört başlıkta irdelenmektedir.

Üçüncü fasılda, muhatabın şeylere dair tanımları, hakkındadır. Burada yer alan kavramlar da; hitâb, nutk, nâtık, sayyah, sâih, sârih, hulf, cins, marife, umûm, husus, cem, mücmel, müfesser, zâhir, beyân, mutlak, mukayyed vd. terimlerdir. Ayrı-

ca elem, lezzet ve bunlara dair hükümler de “mesele” başlığı altında değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Dördüncü fasıl, elem ve lezzet kapsamına dâhil olan tanımlarla ilgilidir. Burada hayır, salah, nef, telezüz, teellüm, zarar, hizlan, nimet, en‘âm, rahmet, hüsn, isâat, zulm, adl, bahîl, iktisâd, katl, şehîd vb. terimler açıklanmaktadır.

Beşinci fasıl, cümlelerin vasıfları ve anlamları hakkındadır. Bu faslın terimleri de dört “mes‘ele”de incelenmektedir. Birinci “mes‘ele”de zorunlu sıfatların anlamları ve türlerinden söz edilmektedir. İkinci “mes‘ele”de “hay” ve “hayat” tanımı üzerinde durulmakta, hayvan insan, ruh, ölüm, ölü, belâ (el-beliyye), zenginlik (el-gânî), muhtâç, terimleri ele alınmaktadır. Üçüncü “mes‘ele”de şehvet, nefret, terimleri incelenmekte, şehvetle irade arasındaki on farka değinilmektedir. Şehvet terimine dâhil edilmesi gereken, açlık, tokluk, susuzluk, aşk, sabırsızlık, sabır, sıhhat vd. terimler tanımlanmaktadır. Dördüncü “mesele”de, kâdir, kudret, temkîn, maûnet, men‘, temânu‘, fiil, meâd, mütevellid, ihdâs vd. terimler incelenmektedir.

Altıncı fasıl, fiillerle ilgili tanımlar hakkındadır. Mutlak fiil, fiil, husun kubuh, fayda, zarar, kabîh, mendûb, vâcib ve kısımları, farz, sünnet, bid‘at, ibdâ‘, mahzûr, zenb, hak, bâtil, ma‘rûf, münker, sefeh, sefh, abes hikmet, terimleri bu faslın terimleridir.

Yedinci fasıl, fiilleri hak kazanma (istihkak) hakkındadır. Filleri hak kazanmanın şükür, ivaz, medh, zem, sevâb, ikâb olmak üzere altı kısımdan ibaret olduğu belirtilir. Bunların da kendi için de belirli şartlarla gerçekleştiğine dair ifadeler yer verilerek bu fasılda ta‘zîm, iclâl, idlâl, ihbât, tekfîr, kebîre, sagîre, iman, mümin, Müslim, küfür, ibadet, mâlik, melik, azîz, azîm, mütekebbir, kerîm vd. terimler ele alınır. Konuyla ilgili Kur‘an-ı Kerîm‘den örnekler verilir. Bu fasılda “mes‘ele” başlığı altında âlim, muhkem fiil, ilim, i‘tikâd, taklid, cehl, câhil, vd. kavramların açıklamaları yapılır.

Sekizinci fasıl, bir takım ilim ve itikâtlarla ilgili terimlerin açıklanmasına dairdir. Burada da, bedîhat, ilham, his, ihsâs, hıfz, fehîm, fitnat, fikh, havf, hased, feza‘, gam, zan, vehim, tevehhüm, hads, tahayyül, sehv, nisyân, şek, vd. terimler açıklanır. Bu fasılda yedi “mes‘ele” başlığı altında, sırasıyla, nazar ve nazarla ilgili terimlerin irade ve iradeyle irtibatlı terimler, taallukun anlamı ve taalluk türleri (fiil-fail, kâdir-makdûr, kudret-makdûr, ilim-ma‘lûm, şehvet-nefret, nazar-manzûr, müdrîk-müdreğ, delalet-medlûl, sebep-müsebbeb, illet,-m‘alûl, hâl-mahal), muktazâ-illet, illet-şart, muktazâ-sebep arasındaki fark, fenânın açıklanma ve ispatı yapılır.

Dokuzuncu fasılda, tanımlarla ilgili gözetilmesi gereken hususlar açıklanır. Tanımın tarifi, ibareyle olan bağlantısı, dildeki mercileri, tanımlarla ilgili genel açıklamalar, bu fasılda yer alan hususlardır.

Bu fasılda tanım konusunda yapılan açıklamalar mantık ilmi çerçevesindedir. Tanımı, bir şeyi, daha açık bir ibareyle açıklamaktır, diye tarif eder. Bir tanımın tanım olması için “olması gerekenleri toplayıcı ve olmaması gerekenleri engelleyici olması”; “efradını câmi ağyarını mani olması gerektiği” şeklinde tanımlar. Bu nedenle tanımın tard ve aks olunan olarak tanımlandığına değinir. Haddin zikredilmesinden maksadın, bir lafzın anlamının tanımlanması olduğunu belirtir ve tanımlanın muğlâk olması durumunda ondan daha açık bir lafızla zikredilmesi gerektiğini dile getirir. Ancak bütün açıklığıyla bilinen bir hususun tefsirini de güzel bulmaz. Bu çerçevede muhakkiklerce mevcûdun tanımı yapılmamıştır. Çünkü mevcûd terimi, tanımlanan her lafızdan daha açıktır. Mevcûdun kâin veya sâbit olarak tanımlanması bir kusurdur. Örneğin bizim “mevcûd” sözümüz bunların hepsinden daha açıktır. Bu nedenle bilinen şeyin tanımının yapılmasını doğru olmaz.

Kitap ilim dünyasında fazla tanınmamakla birlikte kavramları ele alışı, kendi içinde sistematik, anlaşılır oluşu, terimlerin sınıflandırılarak verilmesi, her terimin irtibatlı olduğu diğer terimlerle karşılaştırılması, farklarının belirlenmesi yönleriyle benzerlerinden farklıdır. Diğer bilinen eserlerdeki gibi alfabetik değildir. Şîi bir müellif olması yönüyle müellifin zaman zaman tercihlerinde mu‘tezile ve şîa‘nın görüşlerini tercih ettiği görülmektedir. Ancak eserin geneline bakıldığında müellifin bu yönüyle fazla ön plana çıkmadığı görülmektedir. Burada müellifin bazı terimleri ele alışı örnek olarak zikredebiliriz.

Varlıkla ilgili temel kavramlardan birisi “ma‘lûm” terimidir. Müellife göre bu terim en genel isimlerdendir. Çünkü malum olmayan herhangi bir şey hakkında söz söyleme ve o konuya dalmanın anlamı yoktur. Böyle olmayan bir şey üzerine de bina yapılmaz. Malumun “şey” ve “zat” olarak da ifade edildiğini belirten müellif, buna dair ibarelerin farklı olmakla birlikte anlamlarının bir olduğunu bildirir. Çünkü madum, mevcûd, kadîm, muhdes, cevher, arazların ilimle taalluku bakımından bu isimlerle adlandırılması doğru olan bir husustur.

Konuyla ilgili açıklama sadedinde kelâmda sıklıkla tartışılan madûmun şey olup olmaması konusundaki ihtilafa dikkat çekerek burada isim vermeksizin bazılarınca madûmun şey ve zat olarak isimlendirilmediğini, ancak madûmun bilindiğini belirtir. Bu konudaki ihtilafın da ibareye raci olduğunu, madûmu şey ve zat olarak isimlendirmekten kaçınmanın, şey ve zat lafzının ancak mevcûd olana veri-

lebileceğinin zannedilmesinden kaynaklandığını dile getirir. Hâlbuki ona göre mesele zannedildiği gibi değildir. Çünkü zat veya şeyden maksat, bilinmesi ve haber verilmesi doğru olandır. Bu anlamda zat, terim anlamındadır. Çünkü bu lafız Arapçada bir muzaf olarak kullanılmaktadır. Mevcut olması bakımından bir şey için sıfat değildir, bilinmesi gerekenle ilgili bir isimdir. Zatla kastedilen, bir şeyin en özel vasfına dâhil olandır. Çünkü bir şeye dair bir bilgi, o şeyi diğerlerinden ayırtmaktadır. Bir şeyin diğerlerinden ayırt edilmesi ancak bir sıfatla gerçekleşir.

İman sözlük itibariyle örf itibariyle tasdikten ibarettir. Mu‘tezileye göre ise vacipleri yerine getirme ve çirkin görülen hususlardan kaçınmaktır.

Mümin, tasdik edilmesi vacip olanların hepsinde Allah ve resulünü tasdik edendir. Hakiki veçhiyle Müslim olan hakiki müslimdir. Zahiri itibariyle Müslim olan zahiri olarak mü'mindir.

Küfür, ikrar edilmesi vacip olanları inkâr edendir. Kâfir büyük, ona özgü bir cezaya hak kazanandır, denilmiştir.

Kebîre (büyük günah), failinin zemmedilmeye ve cezaya hak kazandığı her çirkin şeydir. Sagîre (küçük günah) ise, kendisinden daha büyüğünün bulunduğu çirkin olandır. Bu lafzın bu şekilde kullanılması ancak bir başka günaha izafetle olduğu da söylenmiştir. Günahların küçük olması daha büyüğüne nispetledir. Bir başka tanımlama olarak da kebîre, failinin ikâbının cezasının, sevabının cezasından daha fazla olması, sagîre ise failin ikâbının cezasının, sevabının cezasından daha az olandır da denilmiştir. Mutezileye göre bu, muvazeneyle kastedilen husustur. (s. 83)

Nebî, hiçbir beşeri vasıta olmaksızın Allah'tan aldığını insanlara ulaştırandır. Kelime bu haliyle türemiş olması bakımından iki ihtimali barındırır. Ya haber anlamında “nebee”den, ya da “en-nebâvet”den türemiştir. Bu şekliyle de rütbe bakımından yücelik, konum bakımından yüksekliktir.

Resûl, sadece tahammülle birlikte risalet görevini yerine getirmek amacıyla gönderilendir. Risalet ise, bizden birinin, gönderilenleri yerine getirmek maksadıyla yüklendiğidir.

Mu‘cize, asıl itibariyle başkasını aciz bırakandır. Örfte ise risalet veya imamların görüşlerini benimseyenlerce imamet iddiasında bulunduğu doğruğunun bilinmesidir. Bunun da; Allah'ın fiili, hârikulâde, gerek cins ve gerekse sıfat bakımından insanların bir benzerini getirmelerinin imkânsız ve davasıyla muvafık olması, olmak üzere dört şartı bulunmaktadır. (s. 86-87) Burada müellif tarafından

imamet iddiasında bulunanın mucize göstermesi, dile getirilmiştir ki bu düşünce Şîa'nın nübüvvet anlayışını yansıtmaktadır.

Sonuç olarak müellifin bu eserinin, klasik kelâm kitaplarındaki temel kavramların anlaşılmasının, döneminin düşünce dünyasının tanınması ve kelâm tarihinde kavramların tarihi seyrini izleme yönleriyle önemli bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelemlerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercümelemler ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

TEMSİLCİLER

ADANA Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Ü. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	İZMİR Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
ANKARA Ahmet ÜNSAL Ankara Ü. İlahiyat Fak. ANKARA unsal@divinity.ankara.edu.tr	KAHRAMANMARAŞ İzzet Dargın Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ izzetsargin@yahoo.com
BURSA M. Salih Kumaş Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 10 66 msalihkumas@hotmail.com	KAYSERİ Davut İLTAŞ Erciyes Ü. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
ÇANAKKALE Tevhid AYENGİN Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE tayengin@hotmail.com	KONYA Necmeddin GÜNEY Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Meram/KONYA (555) 388 49 64; (332) 323 82 50 / 218 necmguney@gmail.com
ÇORUM Kâşif Hamdi OKUR Gazi Ü. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	MALATYA Saffet SANCAKLI İnönü Ü. İlahiyat Fak., Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
DİYARBAKIR Mehmet BİLEN Dicle Ü. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	RİZE İlyas YILDIRIM Rize Ü. İlahiyat Fak. RİZE iyildirim53@hotmail.com
ELAZIĞ Cevdet KILIÇ Fırat Ü. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	SAMSUN Nihat DALGIN Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. SAMSUN ndalgin@omu.edu.tr
ERZURUM Abdülvahab ÖZSOY Atatürk Ü. İlahiyat Fak. ERZURUM abdulvahabozsoy@hotmail.com	SİVAS Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebek@hotmail.com
ESKİŞEHİR F. Betül ÜYÜMEZ Osmangazi Ü. İlahiyat Fak./ESKİŞEHİR (222) 217 57 57	ŞANLIURFA İbrahim Hakkı İNAL Harran Ü. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkinal@hotmail.com
İSPARTA Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. İSPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	ŞIRNAK Recep ÖZDİREK Şırnak Ü. İlahiyat Fakütesi ŞIRNAK (486) 216 40 08
İSTANBUL Muhammed ABAY Marmara Ü. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	VAN Abdullah E. ÇİMEN Yüzüncüyıl Ü. İlahiyat Fak. VAN emincimen@hotmail.com
İSTANBUL Necmettin GÖKKİR İstanbul Ü. İlahiyat Fak. İSTANBUL (212) 551 88 28 ngokkir@hotmail.com	