

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

HAKEMLİ DERGİ

YIL: 11 SAYI: 15 OCAK-HAZİRAN 2006 - ŞANLIURFA

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

Editör

Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. İrfan Aycan, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Ziya Kazıcı, Prof. Dr. M. Sait Şimşek, Prof. Dr. Osman Türer, Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Abdolvahap Taştan, Prof. Dr. Sayın Dalkıran, Prof. Dr. Ali Toksan, Prof. Dr. Talat Sakallı, Prof. Dr. İbrahim Düzen, Prof. Dr. Abdurrahman Elmalı, Prof. Dr. Adnan Demircan, Doç. Dr. H. İbrahim Bulut, Doç. Dr. Ahmet Bedir, Doç. Dr. Yusuf Ziya Keskin, Doç. Dr. Hikmet Akdemir, Doç. Dr. H. Hüseyin Tunçbilek, Yrd. Doç. Dr. Cüneyt Gökçe

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aslan, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Yıldız, Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İnal, Yrd. Doç. Dr. Rıfat Atay, Yrd. Doç. Dr. Murat Akgündüz, Arş. Gör. Dr. Celil Abuzer, Arş. Gör. Dr. Kadir Paksoy

Dizgi & Tasarım

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Kapak Baskı

Elif Matbaası

Adres

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
Tel: 0 414 344 0020 Faks: 0 414 344 00 37

ISSN: 1303-2054

İçindekiler

- Doç. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK
İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi.....5-28
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ
İmamiyye Şiası'nda Takıyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım.....29-50
- Yrd. Doç. Dr. Atilla YARGICI
Tefsirlerde İsrailiyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım.....51-65
- Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman TOGAYHAN
*Ali Kültünün Oluşumunda Etkili Olan Tarihî-Sosyal Fenomenlerin
Nusayrî İdrakteki Tezahürlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım:
Mersin Arap Alevliği Örneği*.....67-95
- Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap YILDIZ
*135/313 No'lu Şer'îye Siciline Göre XVIII. Asırda Diyarbakır'da
Bulunan Vakıflar ve Görevlileri*.....97-104
- Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT
Mehmed Elîf Efendi'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve Özellikleri.....105-122
- Öğrt. Gör. Dr. Veysel KASAR
Halimi'nin Kitâbu'l-Minhâc'ı ve Kelâm Açısından Değeri.....123-143

Arş. Gör. Dr. Ekrem BEKTAŞ

Muhammed Hilmî ve “Hz. İsa Aeyhi’s-Selâm’ın Babası Var Mı ?”

Adlı Eseri.....145-157

Batıda Joseph Schact’a Yönelik Tepkiler-I.....159-181

Çev. Arş. Gör. Dr. Mehmet DİLEK

İLÂHÎ SIFATLARIN İSBATI, SAYISI, KISIMLARI VE İSİM-SIFAT İLİŞKİSİ

H. Hüseyin TUNÇBİLEK*

I. İLÂHÎ SIFATLARIN DELİLLERİ

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın sıfatlarının varlığıyla ilgili naklî deliller, aklî deliller ve icma' olmak üzere başlıca üç delil ileri sürerler.

1. Naklî Deliller

a. *Kur'an'dan Naklî Deliller*

Kur'an'ın birinci maksadı ve İslâm'ın en temel ilkesi tevhid'dir. Tevhid ise Allah'ı zâtında, ulûhiyetinde, rubûbiyetinde, isim ve sıfatlarında bir'lemek, bir olduğuna inanmak demektir.¹

Görüldüğü gibi isim ve sıfatlar, tevhidin kısımları içerisinde zikredilmektedir. Bu nedenle Allah'ın zâtından bahseden âyetlerin çoğunda Onun sıfatlarının yer aldığı görülmektedir. Ancak Kur'an'da, Allah'ın zâtından ve ulûhiyetinden söz edilirken selb metoduna daha az müracaat edildiği, îcab metoduna ise daha genişçe yer verildiği görülür.² Çünkü ulûhiyeti tanıtmanın temel esprisi ve gayesi, birinci derecede Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu yani ulûhiyetin ne olduğunu tesbit etmek; ikinci derecede de ne olmadığını belirtmektir.³

Kur'an'da Allah; alîm, basîr, kadîr, hay... gibi güzel isimlerle tavsif edilir. Bu

* Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

1 Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz, Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1987, I, 24 vd.

2 İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., I, 69; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, yy. 1406/1986, II, 156-157, 185; Muhammed Cemâlüddin el-Kâsimî, Delâilü't-Tevhid, Dâru'n-Nefâis, Lübnan 1412/1991, s. 56-57.

3 Kâsimî, Delâil, s. 56; Ali Mustafa el-Gurâbî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nşr. Mahmûd Tefvîk, Mısır 1369/1949, s. 37.

isimlerden her biri aynı zamanda Allah'ı niteler veya Allah'ın sıfatlarına delâlet eder.¹ Bu bağlamda Kur'an'da geçen birçok âyet vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

“En güzel isimler Allah'ındır, o halde bu isimlerle Ona dua edin. Onun isimleri konusunda baktan sapanları terkedin. Onlar işlediklerinin cezasını çekeceklerdir.” (A'raf, 7/180).

هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم. هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون. هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم.

“O öyle bir Allah'tır ki, Ondan başka ilâh yoktur. Görünmeyen ve görünen her şeyi bilir. O Rahmandır, Rahimdir.² O öyle bir Allah'tır ki, Ondan başka ilâh yoktur. O Meliktir,³ Kuddüstür,⁴ Selâmdır,⁵ Mü'mindir,⁶ Mübeymindir,⁷ Azizdir,¹ Cebbardır,²

- 1 Muhammed Ramazan Abdullah, el-Bâküllânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye, Bağdâd 1986, s. 460; Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları, Marifet Yay., İstanbul 1984, s. 140.
- 2 Rahman ve Rahim, rahmet kökünden gelen iki isimdir. Her ikisi de, mübâlağa kipleriyle gelmiştir. Merhamet eden, acıyan, bağışlayan gibi anlamları ifade eden bu iki kelimeden özellikle Rahman, rahmetin en yüksek derecesiyle muttasıf olan demektir. Rahimden daha şümulüdür. Geniş bilgi için bkz. El-Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, Mu'cem Müfredât Elfâzi'l-Kur'an, Thk. Nedim Mar'aşlı, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, yy. 1392/1972, s. 196-7; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, Levâmiu'l-Beyyinât Şerh Esmâillâh Taâlâ ve's-Sıfât, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1396/1986, s. 153-172; Suat Yıldırım, Kur'an'da Ulûhiyet, Kayıhan Yay., İstanbul 1987, s. 111-127; Veli Ulutürk, Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?, Nil Yay., İzmir 1994, s. 127-129.
- 3 Melik, mülkünde dilediği gibi tasarruf eden demektir. Bkz. Seyyid Sâbık, el-Akâidü'l-İslâmiyye, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Lübnan ty., s. 24.
- 4 Temiz, pâk, mübârek , kutlu anlamlarına gelen Kuddûs, Allah'ın sıfatlarından olup Onun her türlü kusurun ötesinde, eksikliklerden son derece münezzeh olduğunu ifade eder. Bkz. Ebu's-Saâdât el-İmübârek b. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî, en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser (I-V), Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut ty., IV, 23; Râzî, a.g.e., s. 185-186; Suat Yıldırım, a.g.e., s. 266-267.
- 5 Allah'ın sıfatlarından olan Selâm, “Kendisi her türlü eksiklikten sâlim olduğu gibi, başkalarına da esenlik veren” diye tanımlanabilir. Bkz. Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Kummî, Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkan, Thk. İbrahim Atva Avad, Kahire 1381/1962, XXVIII, 35; Suat Yıldırım, a.g.e., s. 267.
- 6 Mü'min, yaratıklarını zulmünden emin kılandır. Bkz. Ebu İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, Meânî'l-Kur'an ve İ'râbuh, Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, V, 150.
- 7 Müheymin, gözeten (Şehid ve Rakib), koruyan (Hâfız), emin ve tasdik eden (söylediğinde doğru olan) gibi anlamlara gelir. Eski kitaplarda ve Kur'an'da Allah'ın sıfatlarından olan Müheymin, başkasını korkudan emin kılan, insanların yaptıklarını gözeten, eşya ve varlıklar üzerinde emin olan ve her şeyi koruyan diye tanımlanabilir. Bkz. Zeccâc, a.g.e., V, 150-151;

Mütekebbirdir.³ Allah, müşriklerin iddialarından münezzeğ ve yücedir. O, yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allah'tır. Hâsılı en güzel isimler ve vasıflar Onundur..." (Haşr, 59/22-24).

Bu âyetler; gerçek ilâhın en güzel isimlerle muttasıf olduğunu, kendisine ancak bu isimlerle duâ edilebileceğini, hiçbir yaratığın hissedemediği ve bilemediği mutlak gaybı ve bazı yaratıkların bilgisi dışında kalan izâfî gaybı ancak Onun bilebileceğini, rahmetinin bütün yaratıkları kuşattığını ve gazabının önüne geçtiğini, kâinatın yegâne sahibinin O olduğunu, bütün eksiklerden uzak ve yüce olduğunu, kusurlardan sâlim olup yaratıklarına esenlik ve güvenlik verdiğini, Onun her şeyi görüp gözettiğini, üstün kudret sahibi ve mutlak galip olduğunu, yaratıklarının hallerini ve işlerini düzeltenin ve iradesi ile onları istediği şekilde yönetenin de O olduğunu, büyüklük ve ululuğun Ona mahsus olduğunu, yaratma ve yaratıklarına şekil verme gibi icâbî ve fiilî sıfatlarla muttasıf olduğunu bildirmektedir.⁴

Bazı âyetlerin îcab ve selb metodlarından her ikisini de ihtiva ettiği görülmektedir. Buna örnek olarak şu âyeti zikredebiliriz:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهٗ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

“Allah ki, Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. O, daimâ diri ve yarattıklarını gözetip yönetendir. Kendisini ne uyku yakalar ne de uyuklama. Göklerde ve yerde olanların hepsi Onundur. İzni olmadan buhurunda şefaate etmek kimin haddine? O, kullarının yapmakta olduklarını ve önceden yaptıklarını bilir. Onun dilemesi hariç, insanlar Onun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar. Onun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır. Onları korumak Ona ağır gelmez. O, çok yücedir, çok büyüktür.” (Bakara, 2/255).

Bu âyet-i Kerime:

1. Allah'tan başka ilâh olmadığını, ancak O'nun ibâdete lâayık olduğunu,

Mahmud b. Hamza el-Kirmânî, Garâibü't-Tefsir ve Acâibü't-Te'vîl, Cidde-Beyrut 1408/1980, II, 11200; Kummî, a.g.e., VI, 108, XXVIII, 35; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, Lisânü'l-Arab, Daru's-Sâdir, Beyrut ty., XIII, 436-437.

1 Aziz: Eşi ve benzeri olmayan, yenilemeyen yegâne gâlip, değerli, güçlü, kendisine son derece ihtiyaç duyulan. Bkz. Râzî, a.g.e., s. 194-195.

2 Cebbâr: Dilediğini zorla yaptırma gücüne sahip. Bkz. Zeccâc, a.g.e., V, 151.

3 Mütekebbir: Büyüklüğün kemalinde, her şeyden ve her türlü kötülükten yüce, ululuk ve büyüklük sadece kendisine has olan. Bkz. Râzî, a.g.e., s. 200-201.

4 Bkz. Mahmud el-Âlûsî, Rûhu'l-Maânî, Mısır 1353, XXIII, 54-57; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Nebioğlu Basımevi, yy. 1960, VII, 4868-4877; Suat Yıldırım, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, İstanbul 1419/1998, s. 547.

2. O'nun zâtî ezeli bir hayatla diri olup bunun zıddı olan yokluk ve ölümün O'na ârız olmayacağını,

3. Varlığının kendinden olup yarattıklarından hiçbirine muhtaç olmadığını, bilâkis onların O'na muhtaç olduğunu; bir an bile yarattıklarından habersiz olmadığı gibi, onların da Allah'tan göz açıp yumuncaya kadar müstağni kalamayacaklarını,

4. Mülkün sahibinin O olduğunu, yeryüzünde ve göklerdeki hiçbir şeyin O'nun mülk ve hâkimiyetinin dışına çıkamayacağını,

5. O'ndan izinsiz hiçbir kimsenin şefaât edemeyeceğini,

6. İlminin geçmiş ve gelecek her şeyi kuşattığını, kulların da ancak O'nun bildirdiği kadarını bilebileceğini,

7. Mülkünün genişliği ve hâkimiyetinin büyüklüğünün ifadesi olarak kürsüsünün bütün gökleri ve yeryüzünü içine aldığı,

8. Bu büyük ve geniş mülkü muhafaza etmenin kendisine zor ve ağır gelmeyeceğini,

9. O'nun en yüce olduğunu,

10. Kısacası O'nun kemal sıfatlarla muttasıf, noksanlık ifade eden tüm sıfatlardan münezzehe olduğunu haber vermiştir.¹

b. Sünnet'ten Naklî Deliller

Kur'an'da olduğu gibi Sünnet'te de Allah'ın isim ve sıfatlarına dağınık bir şekilde de olsa çokça yer verildiğini görüyoruz. Yukarıda belirtildiği üzere bunlardan bir kısmı Allah'ın kemal sıfatlarından söz ederken, bir kısmı da Onun noksan sıfatlardan uzak olduğundan, haberî ve fiilî sıfatlarından bahsetmektedir.² Bununla birlikte müstakil olarak Allah'ın isimlerinden bahseden hadis sayısı azdır. Farklı senet zinciriyle Ebu Hüreyre'den rivâyet edilen *إنَّ لِلَّهِ تِسْعًا وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا فَمَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ* “*Şüphesiz Allah'ın doksan dokuz –yüzdən bir eksik- ismi vardır. Her kim bu isimleri sayarsa cennete girer*” hadisi³, Allah'ın isimlerinden müstakil olarak bahseden yegâne hadistir. Tirmizî (ö.

1 Kasimî, a.g.e., s. 62-63.

2 Bkz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahih, Thk. Mustafa el-Buğa, Dımaşk 1987, Cenâiz, 32, (I, 431-432); Bed'ü'l-Halk, 1, (III, 1166-1167); Mardâ, 9, (V, 2141); Edeb, 27, (V, 2239); Eymân, 8, (VI, 2452); Tevhid, 2-11, 14-22, (VI, 2686-2691, 2693-2701); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, es-Sahih, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Beyrut ty., Cenâiz, 6, (II, 635-636); Fadâil, 15, (IV, 1809); Zikr, 18, (IV, 2086); Sıfâtü'l-Münâfikîn, 50 (IV, 2147-2149).

3 Buharî, a.g.e., Şurût, 18, (II, 981-982); Deavât, 68, (V, 2354); Tevhid, 12, (VI, 2691); Müslim, a.g.e., Zikr, 5-6, (IV, 2062-2063); Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn İbn Mâce el-Kazvîni, es-Sünen, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, yy. 1372/1952, Duâ, 10, (II, 1269).

279/892), bu hadisi önce yukarıda görüldüğü gibi kısaca zikretmiş, hemen arkasından gelen rivâyette ise doksan dokuz ismin tek tek yer aldığı hadise yer vermiştir.¹

Tirmizî'nin, Sünen'inde zikretmiş olduğu ve doksan dokuz ismin bizzat tek tek belirtildiği hadisin sahih olup olmamasını bir tarafa bırakacak olursak, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere, daha başka hadis kitaplarında Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsedilmesi, gerek Kur'an âyetlerinde gerekse hadislerde sıfatların nefyine dâir herhangi bir metnin bulunmaması, Kitap ve Sünnet gibi iki temel kaynağın bu konuda birbirlerini desteklemeleri anlamına gelmektedir ki, kanaatimizce delillerin en başta geleni ve en güçlüsü de budur. Bu her iki kaynağın sıfatlarla ilgili metinlerine âşinâ olan herkes, bu gerçeği bilir.² Ne var ki, bu kadar açık ve seçik bir hakikatı göremeyen veya sıfatlarla ilgili nasları kendi indî görüşlerine göre yorumlayan ve hatta aklın hakemliğini ön plânda tutmak sûretiyle akla aykırı yorum ve görüşlerde bulunanları dikkate alarak akli delillerle de bu gerçeği teyit etmek istiyoruz.

2. Akli Deliller

Kur'an ve Sünnet gibi naklî delillerin yanı sıra, insan aklının da Allah'ın sıfatlarının varlığına delâleti bir gerçektir. Araplarca meşhur olan "fâkıdu's-şey'i lâyu'tîhi", yani, "Bir şeye sahip olmayan onu (başkasına) veremez" sözünde de olduğu gibi, kemal sıfatlarıyla muttasıf olmayan bir yaratıcının içinde yaşadığımız evrene bu mükemmel düzeni, ölçü ve âhengi vermesi düşünülebilir mi? Daha doğrusu böyle bir yaratıcı söz konusu olabilir mi?

Kelâmcılar, sıfatları isbat sadedinde birçok akli deliller serdetmişlerdir. Biz bunlardan ancak birkaçını burada zikretmekle yetineceğiz. Bunlardan birisi, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve diğer Ehl-i Sünnet kelâmcılarının birçoğunun hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret ve kelâm gibi zâtî-sübûtî sıfatları esas alarak ileri sürmüş oldukları delildir. Onlar, bu sıfatları tek tek ele alarak Allah'ın sıfatlarını isbat etme yoluna gitmişlerdir. Onların bu isbatını şöyle özetleyebiliriz:

Hayat sahibi olmayan birisinden her hangi bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Allah eşyânın yaratıcısı olduğuna göre elbette hayat sahibi olması gerekir. En güzel düzen, mükemmellik ve âhenk üzere meydana gelen hikmetli ve kapsamlı fiiller, ancak o fiilleri en iyi bilen birinden sâdır olabilir. Bu fiilleri düzene koymak ve bunları belli zaman ve mekâna tahsis etmek, bir iradeyi gösterir. Şayet Allah işitmeseydi sağır; görmeseydi kör olması gerekirdi ki, O

1 Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, el-Câmiü's-Sahih (I-V), Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve başkaları, Kahire 1356/1937, Deavât, V, (530-531).

2 Kâsimî, Delâil, s. 58-59.

bundan münezzehtir. Kudreti ve gücü olmayan âciz birinden herhangi bir fiilin sudûrunun imkânsızlığı bilinen bir gerçektir. Aynen öyle de, konuşmayan birinin de bunun zıddı olan dilsizlik ve sükût gibi sıfatlarla muttasıf olması icap ederdi ki, şâni yüce olan Allah, bu gibi sıfatlardan uzaktır.¹ Dolayısıyla O, kemal sıfatlarıyla muttasıftır.

Âmidî (ö. 631/1233) kelâmcıların bu delilini Gâyetü'l-Merâm'da zikreder ve bu metodun zayıf olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bu metod, şâhidi esas alıp, onun hakkında verilen hükmü gâib üzerine uygulamaktan ibarettir.² Ancak Âmidî'nin bu delili zayıf bulması, bunun delil olarak kullanılamayacağı anlamına gelmez. Kaldı ki bu tür deliller, şâhid ile gâibin bütün vasıflarda müşterek olduğunu isbatlamak için değil, sadece meseleyi akıl ve zihne yaklaştırmak içindir.

Bu konuda Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdükleri bir başka aklî delil daha vardır. Bu delil daha çok dil açısından önem arz ettiği gibi, mantıklı olmanın da bir gereğidir. Buna göre, isimlendirmede, var olan bir şeyin varlığının veya zâtının ifade edilmesi değil de, ona âit bir özelliğin ifade edilmesi (alim, kadir, hay... gibi) söz konusu ise, farklı lafızlardan türemiş ve belirli manalardan alınmış olan bu tür övgü isimleri, o mânâlar zatta mevcut ise ona verilebilir, yok ise verilemez. Verilebileceğini veya zikri geçen isimlerin türeme kaynağı (me'haz-ı istikakı) olan ilm, kudret, hayat gibi sıfatların nefyini iddiâ etmek, Allah'ın ve Peygamber'in bu konuda saçmaladığını veya -hâşâ- realiteye uymayan beyanda bulduklarını ifade etmek demektir. Bu da İslâm inancına göre küfürdür.³

3. İcmâ

Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda İslâm kelâmcıları ve düşünürleri arasında ittifak vardır. İhtilâf konusu olan husus, bu sıfatların yorumu, anlamları, özellikleri, zâtla olan ilişkisi ve bu ilişkinin keyfiyetidir.

II. SIFATLARIN SAYISI

1 Bâkılânî, el-İnsâf fimâ Yecibu İ'tikâduh velâ Yecûzu'l-Cehlu bih, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1986, s. 35; Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Tabsiratü'l-Edille, Thk. Claude, Dımaşk 1990, I, 188 vd.; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye, Thk. Muhammed Adnân Derviş, yy. ty., s. 90-91.

2 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Âmidî, Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm, Thk. Hasan Mahmud Abdüllâtif, Kahire 1391/1971, s. 44-45.

3 Bkz. Nesefî, Tabsıra, I, 202-204; Râzî, et-Tefsiru'l-Kebir, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, I, 132-133; Kasimî, Delâil, s. 59; Halife Keskin, İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 217-219.

Allah'ın sıfatlarının kaç tane olduğu sorusunu cevaplayabilmek için önce Onun isimlerinin kaç tane olduğu sorusunu cevaplamak gerekir. İslâm âlimlerinden bir grup, “Şüphesiz Allah'ın doksan dokuz İsmi vardır...”¹ hadisini delil göstererek Allah'ın isimlerinin doksan dokuz isimden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşü benimseyen İbn Hazm, “Her kim, buna kendinden bir şey eklerse, Allah'ın isimleri konusunda eğriliğe sapmıştır” der.² İbn Hazm'ın bu görüşü, cumhurun görüşüyle örtüşmemektedir. Cumhura göre bu hadis, Allah'ın isimlerinin ve bu isimlerin delâlet ettiği sıfatların muayyen bir sayıyla sınırlı olduğuna delâlet etmez. Çünkü başka hadislerde daha farklı isimler de zikredilmektedir.³ Hatta Kur'an ve hadislerde geçmeyen başka isim ve sıfatların da varlığı muhtemeldir.⁴ Nitekim Hz.Peygamber (s.a.v.) bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurur:

اللَّهُمَّ إِنِّي ... أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ اسْتَأْتَرْتَهُ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ

“Allah'ım!... Sana âit olan, kendisiyle kendini adlandırdığın veya kitabında indirdiğin, yahut yarattıklarından birine öğrettiğin, yahut da yalnız senin katında bulunan gayb ilminde zâtına tahsis ettiğin her bir isimle senden (lütuflarını) dilerim.”⁵

Muhyiddin İbn Arabî de tıpkı cumhurun görüşünde olduğu gibi, Allah'ın isimlerinin (dolayısıyla sıfatlarının) “ümmehâtü'l-esmâ” olarak bilinen belirli isimler grubuyla sınırlı olmadığını söyler.⁶

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sıfatları kısımlara ayırmış ve bunları sayıyla ifade etmişlerdir. Ancak bu sayılar kesinlik arz etmemektedir. Nitekim Eş'arîlerin zâtî sıfatları yedi olarak kabul etmelerine karşın, Mâtürîdîler bunu sekiz olarak tesbit etmişlerdir.⁷ Sayılmayacak kadar çok olan selbî sıfatları da beşe ircâ ettikleri görülmektedir.⁸ Ne var ki bu, kelâmcıların Allah'ın isim ve sıfatlarının çokluğunu kabul etmemeleri anlamına gelmez. Bu sadece aynı veya yakın mânâyı ifade eden isim veya sıfatların birbirine irca edilmesinden

1 Tirmizî, el-Câmi', Deavât, V, 530-1.

2 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b.Hazm, İlmü'l-Kelâm alâ Mezhebi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa, Nşr. El-Mektebü's-Sekâfi, Kahire 1989, s. 66.

3 Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna, Thk. Muhammed Mustafa Ebu'l-Alâ, Mısır 1388/1968, s. 157.

4 Bkz. Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, el-Bidâye fîUsûli'd-Din, Trc. ve Thk. Bekir Topaloğlu, Diyânet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1995, s. 27.

5 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, el-Müsned (I-VI), Dâru'l-Fikr, 1398/1978, II, 41-42.

6 Ebu'l-Ulâ Afifi, et-Tâlikat (İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem adlı eseriyle birlikte), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, II, 26, 117.

7 Bkz. Mevlüt Özler, İslâm Düşüncesinde Tevhid, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 152.

8 Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 256 vd.

ibârettir.¹ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sıfatların belirli bir sayıyla sınırlandırılmasını doğru bulmazken², Mu'tezile -sıfatların belirli bir sayıya münhasır olup olmamasının ötesinde -Allah'ı kula benzemekten tenzih düşüncesiyle Onun zâtî sıfatlarla muttasıf olmasını kabul etmemektedir.³

III. SIFATLARIN KISIMLARI

Sıfatları isbat sadedinde zikretmiş olduğumuz Kur'an âyetlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine baktığımızda, sıfatların her hangi bir tasnife tabi tutulmadığını ve aralarında ayırım yapılmadığını görürüz. İlk defa sıfatları zâtî ve fiilî diye iki kısma ayıran İmam Ebu Hanife (ö. 150/767) olmuştur. Ona göre hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irâde zâtî; tahlîk/yaratma, terzîk/rızık verme, inşa', ibda'/yoktan yaratma, sun' gibi sıfatlar da fiilî sıfatlardır ve bunlar ezeldirler.⁴ Ancak biz, Ebu Hanife'den sonra sıfatları tasnife tabi tutan Ehl-i Sünnet kelâmcılarından önce, Mu'tezilenin sıfatları taksimine değinmek istiyoruz.

1. Mu'tezile'ye Göre Allah'ın Sıfatlarının Kısımları

Mu'tezile, Allah'ın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu görüşündedir. Onlar, Kur'an'da Allah'ın kendisini "her şeyi bilen", "her şeye gücü yeten", "Hay ve Kayyum", "işiten ve gören" gibi sıfatlarla tavsif ettiğine inanırlar. Ancak, Allah'ın zâtının muttasıf olduğu bu sıfatların anlamları ve bu ittisafın dayandığı esas hususunda başkalarından ayrılırlar. Dolayısıyla bu sıfatların Allah'ın zâtına zâid sıfatlar olduğunu kabul etmeyerek Zât-ı İlâhî'ye zâid olmadığını ileri sürerler. Sonra Allah'ın bu sıfatlara sahip oluşunun keyfiyeti ve bunların Onunla olan ilişkisinin anlamı hususunda kendi aralarında büyük ihtilâflara düşerler. Biz burada onların ihtilafa düştükleri bu ve benzeri meselelerle ilgili görüşlerini ilgili kaynaklara havale ederek Allah'ın sıfatlarının taksiminde bazı Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini zikredeceğiz.

Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (226/840), Allah'ın sıfatlarını

1 Geniş bilgi için bkz. Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, el-Câmi' li Şuabi'l-İman, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1406/1986, I, 283 vd.; Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, el-Akidetü'l-İslâmiyye ve Üsüsühâ, Dımaşk 1385/1966, s. 156 vd.

2 İbn Teymiyye, Minhâc, II, 497.

3 Bkz. Kâdı Abdülcebbar b. Ahmed, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Thk. Abdülkerim Osman, Nşr. Mektebet Vehbe, 1408/1988, s. 183 vd.

4 Ebu Hanife Nu'man b. Sâbit, el-Fıkhu'l-Ekber ('İmam-ı Azam'ın Beş Eseri'yle birlikte), Haz. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1992, s. 70; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm (I-III), Dâru'l-Maârif, Kahire 1981, I, 236.

“Zât sıfatları” ve “Fiil Sıfatları” diye ikiye ayırır.¹ Ona göre zât sıfatları, Yaratıcı’nın, zıtlarıyla muttasıf olması ve zıtlarıyla muttasıf olmaya gücü yetmesi câiz olmayan sıfatlardır. Meselâ Allah, “âlim” olarak nitelendirildiğinde, “câhil” olmakla veya câhil olmaya gücü yetmekle nitelendirilmesi câiz olmaz. “Kâdir” olarak nitelendirilince, “âciz” olmasıyla ve âciz olmaya gücü yetmesiyle nitelendirilmesi doğru olmaz. Diğer zâtî sıfatlar da böyledir. İlim, kudret, hayat, sem’, basar, ğınâ/başkasına muhtaç olmama, azamet, celâl/ululuk, kibr, siyadet/hâkimiyet, mülk, rubûbiyet, kahr/gâlip gelme, ulûv/yücelik ve kıdem, Ebu’l-Hüzeyl’in zikrettiği zât sıfatlarındandır.²

Ebu’l-Hüzeyl’e göre fiil sıfatları ise, Yaratıcı’nın, zıtlarıyla ve zıtlarına gücü yetmekle nitelendirilmesi câiz olan sıfatlardır. Nitekim Allah’ın, iradenin zıddı olan “dilememe” ve “dilememeye gücü yetmek”le nitelendirilmesi câizdir. Sehat/öfkelenme, rıza, irade, kerâhe/hoşnut olmama, kelâm, adl, halk, rızık, ihyâ, imâte, muvâlât/dost ve yardımcı olma, hubb/sevme, buğz, cûd/cömertlik, hilm/sabır, sıdk, ihsan, medh, zem, emr ve nehy, onun zikretmiş olduğu fiil sıfatlarındandır.³

Ayrıca bazı Mu’tezile âlimleri, zât sıfatlarını “*hakkında nefy ve isbatın cereyan etmediği*”; fiil sıfatlarını ise, “*hakkında nefy ve isbatın cereyan ettiği*” sıfatlar olarak tanımlar. Meselâ zât sıfatlarından olan ilim ve kudretle ilgili olarak “*Allah, şunu bilemedi*” veya “*şuna gücü yetmedi*” denemez. Ancak “*Allah filan kimse için çocuk yarattı, fakat filan kimse için yaratmadı*” denebilir.⁴ Çünkü yaratma/halk, fiil sıfatlarından olup Allah’ın mümkün olan her şeyi yaratması da yaratmaması da câizdir.⁵ Ehl-i Sünnet âlimlerinin zât sıfatları içerisinde ele aldıkları ve Allah’ın zâtıyla kaim kadim sıfatlardan saydıkları irade ve kelâm da Mu’tezileye göre fiil sıfatlarından olup, diğer fiil sıfatları gibi hâdistirler ve Allah’ın zâtıyla kaim değildirler.⁶

Mu’tezile âlimlerinden Ebu Ali el-Cübbâî’nin (ö. 303/916) de Allah’ın sıfatlarının taksiminde -her ne kadar sıfatların, Allah’ın zâtıyla kıyamının anlamında ve taallûklarında ihtilâfa düşmüşlerse de-, Ebu’l-Hüzeyl el-Allâfî takip ettiği görülür.⁷

1 Neşşâr, a.g.e., I, 453; Gurâbî, Târihu’l-Firakî’l-İslâmiyye, Kahire 1981, s. 158.

2 Gurâbî, Târihu’l-Firak, s. 159-160.

3 Gurâbî, a.g.e., s. 161.

4 Bkz. M. R. Abdullah, el-Bâkılânî, s. 480.

5 Bkz. Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, Kelâm, Konya 1996, s. 223.

6 Bkz. Sâbûnî, el-Bidâye, s. 26.

7 Geniş bilgi için bkz., Gurabî, a.g.e., s. 226-228.

2. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Allah'ın Sıfatlarının Kısımları

Sıfatları *zâtî* ve *fiilî* olmak üzere ilk defa kısımlara ayıranın Ebu Hanife olduğunu belirtmiştik. Eş'arî imamlarından Bâkılânî ve Beyhakî'nin de sıfatları aynı taksime tabi tuttıkları görülür. Onlara göre zâtî sıfatlar; hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelâm, irade, beka ve vech (yüz veya zât) gibi Allah'ın ezelde ve hâlen kendileriyle muttasıf olduğu sıfatlardır.¹ Bunlara sübûtî sıfatlar da denir.² Bunları Allah'ın zâtından ayrı düşünmek mümkün değildir.³ Fiilî Sıfatlar ise, Kur'an ve Sünnet'te zikredilen ve Allah'ın, ezelde değil de hâlen muttasıf olduğu fiillerinden türeyen adlandırmalardır.⁴ Halk, rızık, adl, ihsan, tefaddul/lütuf, in'âm/nimet verme, sevab, ikab/ceza, ihyâ/diriltme, imâte/öldürme, haşr ve neşr gibi Allah'ın kâinattaki fiillerine delâlet eden sıfatlardır ki, Allah, bu sıfatlardan önce vardır.⁵ Allah'ın bu sıfatlardan önce var olması demek, bu sıfatların kadim değil hâdis olması demektir.⁶ Bu durumda fiil fiil sıfatlarının hudûsu ve Allah'la kaim olmamaları hususunda Mu'tezile ile Eş'ariyye aynı görüşü paylaşmış olmaktadırlar.⁷

Ayrıca Beyhakî zâtî sıfatları, isbat yolları açısından aklî ve sem'î/haberî olmak üzere iki kısma ayırır. Aklî sıfatlar, şer'î delillerin yanısıra aklî delillerle de isbat edilen sıfatlardır. İlim, kudret, hayat... gibi sıfatlar, bu kısımda yer alırlar. Sem'î/haberî sıfatlar ise, Kitap ve Sünnet'le isbat edilen sıfatlardır. *İstivâ*/oturma, kurulma, *nüzûl*/inme, *vech*...gibi sıfatlar da bu ikinci kısmın örneklerini oluştururlar.⁸

Cüveynî (ö. 478/1085) sıfatları nefsi/Zâtî ve mânevî olmak üzere iki kısma ayırırken⁹, Râzî'nin (606/1209) selbî ve sübûtî olmak üzere yine iki kısma ayırdığı görülür.¹⁰ Ancak bu iki ayırım lafızdan öte geçmez. Çünkü Cüveynî'deki nefsi sıfatlar, Râzî'deki *kadem*, *kıyam binefsihi*, *muhâlefetün li'l-bavâdis* ve *vahdâniyet* gibi selbî sıfatlara; mânevî sıfatlar da *hayat*, *ilim*, *sem'*, *basar*, *kudret*, *irade* ve *kelâm*

1 Bâkılânî. Temhîd, s. 298-9; Beyhakî, el-İ'tikâd, alâ Mezhebi's-Selef Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa, Dâru's-Sekâfe, Mısır 1984, s. 26-27; a. mlf., el-İnsâf, s. 26.

2 Muhammed Yusuf eş-Şeyh, et-Tâlikat alâ Şârihi'l-Cevhere, Dâr İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1373/1954, s. 48.

3 İbn Ebi'l-İzz, Şerhu'l-Akide, I, 99.

4 Beyhakî, el-İ'tikad, s. 27.

5 Bâkılânî, a.g.e., s. 299.

6 Beyhakî, el-İnsâf, s. 27.

7 Sâbûnî, el-Bidâye, s. 26.

8 Beyhakî, el-İ'tikâd, s. 26-27.

9 Abdülmelik el-Cüveynî, el-İrşâd ilâ kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd, Thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid, Nşr. Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1369/1950, s. 30.

10 Râzî, Muhassal Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn, Thk. Hüseyin Atay, Mektebetü Dâr't-Türâs, Kahire 1411/1991, s. 357.

gibi sübûtî sıfatlara tekabül eder.¹

Selbî sıfatları “nefsî sıfat” diye adlandırma sadece Cüveynî’ye hasır. Zira Zât-ı İlâhî’ye zâid bir sıfat olarak kabul edildiği takdirde nefsî sıfat “*vücud*”dur ve bu sıfat, bütün sıfatların merciidir. Zât-ı İlâhî’ye zâid olmayıp zât’ın aynı olarak kabul edildiğinde ise, “*vücud*” sıfat değildir.²

Râzî Levâmiu’l-Beyyinat’ta sıfatları birçok taksime tâbi tutar. Ona göre sıfatlar, ya sübûtî–hakiki, sübûtî-izâfî ve selbî olmak üzere üçe; ya da bu üç kısımdan oluşmak sûretiyle hakiki-izâfî, hakiki-selbî, izâfî-selbî ve bütün bunların bir araya gelmesinden oluşan hakiki-selbî-izâfî sıfatlar olmak üzere dörde ayrılır. *Mevcûd, şey, hay...* gibi zâta delâlet eden sıfatlar hakiki; *mâbûd, mâlûm, meşkâr, meşkâr, alıyy, aẓîm...* gibi sıfatlar izâfî; *kuddûs, selâm, ğmâ, vâbid...* gibi sıfatlar da selbî sıfatlardır. *Âlim, kâdir, mürid, semî, basîr* gibi sıfatlar hakiki-izâfî sıfatlardır; çünkü *ilim, kudret, irade, sem’, basar* ve *kelâm* zâtla kaim olup bilinenlerle ilişkisi/mâlûmâta izafesi vardır. *Kadim, ezelî* gibi sıfatlar, hakiki-selbî sıfatlar içinde yer alır. Bunun anlamı, kendisine ademin/yokluğun sebkât etmediği mevcud demektir. Zira Onun vücudu hakiki sıfat; vücuduna ademin sebkât etmemesi ise selbîdir. İzâfî-selbî sıfatlara *evel* ve *âhir* gibi sıfatlar örnek verilebilir. Çünkü *evel*, kendisi başkasına sebkât ettiği halde başkasının ona sebkât etmediği anlamını taşır. Dolayısıyla kendisinin başkasına sebkât etmesi izâfet; başkasının ona sebkât etmemesi ise selbîdir. *Melik* sıfatı da hakiki-izâfî-selbî sıfatlar içinde yer alır. Zirâ bu sıfat, kendisi başkasına muhtaç olmadığı halde, başkasının kendisine muhtaç olduğu mevcud demektir. Vücud hakiki; başkasının ona muhtaç olması izâfî; onun başkasına muhtaç olmaması ise selbîdir.³

Râzî ayrıca sıfatları zâtî, mânevî, ve fiilî olmak üzere üç kısma ayırır.⁴ Bazı kelâmcıların sıfatları vâcib, mümteni’ ve câiz gibi kısımlara ayırdığını ifade eden Râzî, vâcibe zâtî ve mânevî sıfatları; mümteniye Allah’ın cisim ve cevher olmasının imtinânı/inkânsızlığını; câize de Allah’ın görülebileceğini örnek verir.⁵

Mâtürîdî kelâmcılarından Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), Ebu Hanife gibi sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır. *Hayat, kudret, sem’, basar, ilim, kelâm, meşîet*, ve *irâde* zâtî; *tblîk/yaratma, terzîk/rızık verme, ifdâl/lûtufta bulunma, in’âm/nimet verme, ihsan, rahmet, mağfîret* ve *hidâyet* de fiilî sıfatlardır.⁶

1 Cüveynî, el-İrşâd, s. 30 vd., 61 vd.; Râzî, Muhassal, s. 357 vd.

2 İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 256.

3 Râzî, Levâmi’, s.41-2.

4 Râzî, a.g.e., s. 43- 4.

5 Râzî, a.g.e., s. 46.

6 Nesefî, Bahru’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm, Konya 1327-1328, s. 90-92.

Diğer Mâtürîdî âlimlerinin de sıfatları aynı taksime tabi tuttıkları görülür. Onlara göre zâtî sıfatlar gibi fiilî sıfatlar da Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatlardır.¹ Dolayısıyla zâtî sıfatların kıdemi hususunda Eş'arîler ile aynı görüşte olan Mâtürîdîler, fiilî sıfatların hâdis olduğunu kabul eden Eş'arîlerden ve Mu'tezile'den ayrılırlar.

Bütün bu bilgilerin ışığı altında konuya bakıldığında, sıfatların sayılarında olduğu gibi, taksiminde de farklı yaklaşımların olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. Bu nedenle sonuç olarak şunu diyebiliriz:

Halleri sıfat olarak kabul edenlerin görüşlerini dikkate aldığımızda, nefsi sıfat, mânâ sıfatları/sıfâtü'l-meânî ve mânevî sıfatların, zâtî veya sübûtî sıfatlar kısmında yer aldığını görürüz.² Fiilî sıfatlar ise -yukarıdaki tanımdan da anlaşıldığı üzere-, Eş'arîlere göre zât ile kaim sübûtî sıfatlar olmayıp zaman zaman Allah'ın kendileriyle muttasıf olduğu ve kudret sıfatından sudur eden hâdis sıfatlardır.³ Bu açıdan bakıldığında Eş'arîlere göre sıfatları dörde ayırmak mümkündür:

1. Nefsî Sıfat.
2. Selbî Sıfatlar.
3. Mânâ Sıfatları/Sıfâtü'l-Meânî.
4. Mânevî Sıfatlar.

Nefsî Sıfat: Nefse yani zât'a nisbet edildiği için Nefsî sıfat adını almıştır⁴. Bundan murad, Allah'ın varlığı yani "vücut" sıfatıdır.⁵

Eş'arîlere göre "vücut", zâtın bizzat kendisi olup, zâta zâid değildir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), İslâm filozofları ve Mu'tezile kelâmcılarından Ebu'l-Hüseyn el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. 436/1044) de aynı görüştedirler.⁶ Bu nedenle Cüveynî "vücut"un sıfatlardan sayılmamasını daha uygun

1 Bkz. Neseî, a.g.e., s. 90-92; Ali b. Muhammed el-Cürcanî, et-Ta'rifât, yy. ty., s. 133; Muslihuddin Mustafa el-Kestellî, Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid, İstanbul 1966, s. 83 vd.; Kemalüddin Ahmed b. Hasan el-Beyâdî, İşârâtü'l-Merâm an İbârâtü'l-İmam, Mısır 1368/1949, s. 107 vd., 212 vd. Ayrıca bkz. Hasan eş-Şâfi, Lemehât mine'l-Fikri'l-Kelâmî, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Kahire 1413/1993, s. 38-39; Süleyman Uludağ, İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhebler, Marifet Yay., İstanbul 1992, s. 151.

2 Şeyh, et-Tâlikat, s. 48.

3 Bâkılânî, Temhîd, s. 246; Râzî, Levâmî', s. 43, 44. Geniş bilgi için bkz. M. R. Abdullah, el-Bâkılânî, s. 479.

4 Şeyh, a.g.e., s. 48.

5 İbrahim b. Muhammed el-Beycûrî, Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhid, Mısır 1939, s.34.

6 Bkz. Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkif (el-Mevkifu'l-Hâmis fi'l-İlâhiyyât), Thk. Ahmed el-Mehdî, Nşr. Mektebetü'l-Ezher, Mısır, s. 27.

görmektedir.¹ Ona göre zâtın kendisi olan vücut, cevhere nisbetle tahayyüz/mekân tutma mesâbesinde değildir. Zira tahayyüz, cevherin zâtına zâid bir sıfattır. Cevherin vücudu ise, her hangi bir zâidlik takdir etmeksizin cevherin kendisidir. O, Âlimlerin, vücut'u sıfatlar içinde sayma hususunda musamahalı davrandıklarını söyler.² Bu da, zât'ın lafızda bu şekilde tavsif edilmesinden kaynaklanmaktadır. “Allah'ın zâtı mevcuttur” denilmesi, buna bir örnek oluşturur.³

Selbî Sıfatlar: Bunlara tenzih⁴ veya itibarî⁵ sıfatlar da denir. Aksi Allah'ın şânına lâyük olmayan bu sıfatlar, sayılmayacak kadar çoktur.⁶ Ancak bunlar, kıdem, beka, kıyam binefsihi, muhâlefetün li'l-havadis ve vahdâniyet gibi beş önemli asla indirgenir.⁷

Bu sıfatların selbe nisbet edilmesinin anlamı şudur: Kıdem, Allah'ın varlığının evveli olmaması, ezeli olması; beka, sonunun olmaması ve dâimî olarak var olması; kıyambinefsihi, zâtıyla kaim olup kıyamında başka bir şeye, mahal ve tahsis ediciye muhtaç olmaması; muhâlefetün li'l-havâdis, sonradan olanlara benzememesi; vahdâniyet, zât, sıfat ve fiillerinde bir olmasıdır.⁸

Eş'arî kelâmcıları, Allah'ın “Bâki” ve “Kadim” oluşu üzerinde ittifak ettikten sonra “beka” ve “kıdem”in zâta zâid sıfatlar olup olmaması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve tâbileri “beka”nın vücut'a zâid vücudî bir sıfat olduğunu ileri sürerken; yine Eş'ariyye ekolünden Bâkılânî, Cüveynî, Râzî, Âmidî ve daha başkaları, “beka”nın zâta zâid vücudî bir sıfat olmadığı, ikinci zamanda vücudun bizzat kendisi olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁹ “Kıdem”e gelince, onun zâta zâid vücudî bir sıfat olmayıp Allah'ın, zâtıyla

1 Cüveynî, el-İrşâd, s. 31.

2 Cüveynî, a.g.e., s. 31.

3 Ebu'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr, Şerhu'l-Harîde fî İlmit-Tevhid, Mısır 1374/1954, s. 18.

4 Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ty., s. 270.

5 Beycûrî, a.g.e., s. 50.

6 Bkz. Bâkılânî, Temhîd, s. 44 vd.; Abdülkahir b. Tâhir el-Bağdâdî, Usûlü'd-Din, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, s. 71 vd.; Cüveynî, el-İrşâd, s. 30 vd.; Gazâlî, el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1409/1988, s. 26 vd.; Râzî, el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlü'd-Din, Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Nşr. El-Mektebü's-Sekâfî, Kahire 1989, s. 27 vd.; a. mlf. Esâsü't-Takdis fî İlmi'l-Kelâm, Nşr. Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Lübnan 1415/1995, s. 15 vd.

7 İzmirli, Yeni İlmi-i Kelâm, s. 256.

8 İzmirli, a.g.e., s. 257 vd.

9 Cüveynî, el-İrşâd, s. 78, 138; Gazâlî, Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka, Thk. Süleyman Dünya, Dâr hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1381/1961, s. 131; Râzî, Muhassal, s. 408 vd.; Âmidî, Gâyetü'l-Merâm, s. 136; Îcî, el-Mevâkif, s. 296; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, Mısır 1325/1907, s. 168 vd.

kadim olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹ Çünkü kâdemin sıfat olması demek, onun da kadim olması demektir ki, bu, teselsülü gerektirir. Teselsül ise bâtıldır.²

Mânâ Sıfatları/Sıfâtü'l-Meânâ: “Mevsufla kaim olup, ona hüküm gerektiren her bir sıfattır.”³ Kudretin, kâdiriyyeti/güç yetiriciliği ve ilmin, âlimiyyeti/biliciliği gerektirmesi bu sıfatların örneklerini oluştururlar. Hüküm gerektirmeyen Mânevî sıfatlarla Selbî sıfatlar, bu mânâ sıfatlarının dışında tutulmuştur.⁴

Mânâ sıfatları yedi tanedir: İlim, hayat, irade, kudret, sem’, basar ve kelâm’dır.⁵ Bunlara, zâtî Sıfatlar da denir. Çünkü bu sıfatlar, zâttan ayrılmazlar.⁶ ayrılmazlar.⁶

Mânevî Sıfatlar: Mânevî sıfatlar; mânâlar zâtle kaim olduğu müddetçe zât için zorunlu olan hallerdir.⁷ Kudretin kendisiyle kaim olmasından ötürü Allah’ın “Kâdir”, ilmin kendisiyle kaim olmasından ötürü de “âlim” olması... gibi.⁸

Dikkat edilmesi gerekir ki, mânevî sıfatların, Allah ile kaim olan zâtî sıfatlar kısımlarından sayılması, sadece kelâmcılardan “haller”in varlığını kabul edenlerin görüşlerine göredir. Bâkılânî, Cüveynî ve Ebu Hâşim el-Mûtezilî (ö. 321/933) bu görüşü benimsemişlerdir.⁹ “Haller”i inkâr edenler, mânevî sıfatları sıfatları zâta zâid, Allah ile kaim sıfatlar kısmından saymazlar. Çünkü onlar, ne var ne de yok olan ve “hal” diye isimlendirilen şeyin varlığını kabul etmezler.¹⁰

Mâtürîdîlere göre sıfatları Nefsî, Selbî, Sübûtî, Haberî ve Fiilî sıfatlar olarak beş kısma ayırmak mümkündür. Daha önce, Eş’arîlere göre Allah’ın sıfatlarının kısımlarını anlatırken, “vücut”dan ibâret olan Nefsî sıfatın, Allah’ın zâtına zâid bir sıfat değil de, zâtın bizzat kendisi olduğunu; Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin, İslâm filozoflarının ve Mu’tezile kelâmcılarından Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin de aynı görüşü paylaştıklarını zikretmiştik. Mâtürîdîlerin de bu görüşü

1 Cürcânî, a.g.e., s. 170.

2 Bkz. Gazâlî, el-İktisâd, s. 26; Râzî, Muhassal, s. 214.

3 Abdüsselâm b. İbrahim el-Lakkânî, Şerhu Cevhereti’t-Tevhid, yy. 1954, s. 56.

4 Şeyh, et-Ta’likat, s. 56.

5 Gazâlî, a.g.e., s. 53.

6 Ahmed Sâvî, Hâşiye alâ Şerhü’l-Harîdeti’l-behiyye, Mısır ty., s. 70.

7 Sâvî, a.g.e., s. 54.

8 Cüveynî, a.g.e., s. 61 vd.; Sâvî, a.g.e., s. 54-55. Eş’arîlere göre Allah’ın sıfatları ve kısımlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Cihat Tunç, Kelâm (sistematik), Kayseri 1997, s. 120 vd.

9 Bkz. Cüveynî, a.g.e., s. 80 vd.; Abdülkerim eş-Şehristânî, Nihâyetü’l-İkdâm, Kahire ty., s. 131.

10 Sâvî, a.g.e., s. 55.

benimsediklerini söyleyebiliriz.¹ Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre vücud, zâta zâid bir sıfattır.²

Selbî sıfatlar hakkında hem Eş'arîlerin hem de Mâtürîdîlerin izahlarında her hangi bir fark yoktur. Sübûtî sıfatlara gelince, bunlara zâtî ve hakîkî sıfatlar da denir.³ Bunlar, Eş'arîlerin "mânâ sıfatları"na tekabül eder. Onlarda yedi iken, Mâtürîdîlerin bunlara "tekvin" sıfatını da ilâve etmesiyle sayı sekize çıkar.⁴ Mâtürîdîlere göre bu sekiz sıfat -ki bunlar hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve tekvidir-, sübûtî sıfatların kısımlarından olan "mânâ sıfatları" içinde yer alır. Yine sübûtî sıfatların kısımları içerisinde yer alıp kip bakımından sıfat olan -hay, alîm, semi', basîr, kadir, mürid ve mütekellim gibi- diğer bazı kelimeler de vardır ki, bunlara "mânevî sıfatlar" denir.⁵

Haberî sıfatlar -daha önce belirtildiği üzere-, Kıtâb ve Sünnet'le isbat edilen vech, yed, nüzûl, istivâ gibi sıfatlardır. Zâhirî manâları alındığında teşbih ve tescime götüren bu sıfatların te'vili hususunda kelâmcılar ihtilâf etmişlerdir. Daha sonra belirtileceği üzere selef âlimleri bu sıfatları te'vil etmezken, halef ulemâsının te'vili benimsediği görülür.

Eş'arîlerin sıfatları taksiminde görüldüğü üzere fiilî sıfatlar, Allah'ın zâtının gereği olmayan, Onun kudret, irade ve ihtiyarıyla olan sıfatlara denir. Allah'ın bunlarla muttasıf olması da olmaması da câizdir. Bunlar menfi olarak da müsbet olarak da kullanılır. Başka bir deyişle Allah'ın, zıtlarıyla nitelendiği sıfatlardır. İhyâ-imâte, rıza-gadap...gibi. Daha önce de belirttiğimiz gibi Mâtürîdîlere göre fiilî sıfatlar hâdis olmayıp ezeldirler⁶ ve bunların mercii tekvin sıfatıdır.⁷

Sıfatlar, taallûkları itibâriyle de dörde ayrılır:

1. Vâcibler, mümkünler ve müstahillere taallûk eden sıfatlar. İlim ve kelâm gibi.
2. Yalnız mümkünlere taallûk eden sıfatlar. İrade ve kudret gibi.
3. Mevcudâta/var olanlara taallûk eden sıfatlar. Sem' ve Basar gibi.

1 Uludağ, İslâm'da İnanç Konuları, s. 152.

2 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, s. 27.

3 Sâvî, a.g.e., s. 70.

4 Abdüllâtîf el-Harpûtî, Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehlî'l-İslâm, Dersâadet 1330, I, 195-196.

5 Geniş bilgi için bkz. A. Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslâm Akaidi, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987, s. 83 vd.

6 Nesefî, Bahru'l-Kelâm, s. 92.

7 Geniş bilgi için bkz. Kemalüddin Ahmed b. Hasen el-Beyâdî, İşârâtü'l-Merâm an İbârâtü'l-İmâm, Kahire 1368/1949, s. 212 vd.; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 279 vd., Kılavuz, a.g.e., s. 93 vd.; Gölcük-Toprak, Kelâm, s. 206 vd.

4. Hiçbir şeye taallük etmeyen sıfat. Hayat gibi.¹

3. Seleflere Göre Allah'ın Sıfatlarının Kısımları

Selef âlimleri, ne daha önce gördüğümüz kelâmcıların ne de daha sonraki seleflerin yaptıkları gibi Allah'ın sıfatlarını kısımlara ayırmamışlardır. “Onlardan hiçbiri, sıfatlar arasında zât ve fiil sıfatı diye bir ayırım yapmamış, sadece Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelâm, celâl, ikram, cûd, in'âm, izz/saygınlık, azamet... gibi ezeli sıfatlarının varlığını kabul etmiş ve detaya girmeden görüşlerini ifade etmişlerdir.”²

Ancak daha sonra selefler, akaidle ilgili konularda kelâmcılarla aralarında cereyan eden tartışmalar nedeniyle kelâmcılara uyararak geniş açıklamalarda bulunmuşlar ve Allah'ın sıfatlarını müteaddit kısımlara ayırmışlardır. Bu şekilde kısımlara ayırma, ya sıfatların zâtla ilişkisine veya isbat yollarına göredir. Onlar, zâtla ilişkisine göre sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırırlar:

1. *Zâtî Sıfatlar*: Bunlar, “ezeli ve ebedî olarak zâtın gereği olan ve ondan ayrılması tasavvur edilemeyen sıfatlardır. Hayat, kudret, ilim, izzet, azamet, kibriyâ, celâl...gibi.”³

2. *Fiilî Sıfatlar*: Bunlar da, “Allah'ın, ilim ve hikmetine uygun olarak meşiet ve kudretiyle zâtında ihdâs etmiş olduğu fiillerdir. Halk, rızık, ihyâ, imâte, hubb, rızâ, kerâhe, makt/nefret etme, nüzûl, istivâ, kavl/söz, teklim/konuşma, meci'/gelme, ityan/gelme...gibi.”⁴

Selefler, isbat yollarına göre sıfatları ikiye ayırırlar:

1- *Şer'î-Aklî Sıfatlar*: Bunlar, isbatında şer'î/sem'î ve aklî delilin ve selim fitratın iştirak ettiği sıfatlardır. Yüce Allah'ın sıfatlarının çoğu, hatta sübûtî sıfatların ekseriyeti bu kısımda yer almaktadır.⁵

2- *Haberî Sıfatlar*: Bunlara Naklî ve Sem'î Sıfatlar da denir. Bunların isbatı ancak sem' ve Allah ve Resûl'ünden gelen haberle mümkündür. Vech/yüz, yed/el, ayn/göz, gadab, rıza, ferah/sevinç, kadem/ayak, istivâ, nüzûl, meci',

1 Bkz. Lakkânî, Şerh, s. 75-76; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, Kubra'l-Yakîniyyâtî'l-Kevniyye, yy. 1394, s. 140 vd.

2 Ahmed b. Ali el-Makrîzî, el-Hıtat, Mısır 1326, IV, 180.

3 Muhammed Halil Herrâs, Dâvetü't-Tevhid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1406/1986, s. 16.

4 Herrâs, a.g.e., s. 16.

5 Muhammed Emân el-Câmî, es-Sıfâtü'l-İlâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-İsbât ve't-Tenzih, Medine 1408, s. 207.

dahk/gülme...gibi.¹

Yukarda belirtildiği gibi selef âlimleri, âyet ve hadislerde gelen vech, yed, nüzûl, istivâ, ityân, meci' gibi sıfatları te'vil etmemişler; teşbih, ta'til/Allah'ın sıfatlarını reddetme, tekyif/keyfiyetini belirleme, temsil/başkasıyla denk tutma ve tahriften uzak, naslarda geldiği şekliyle kabul etmişlerdir.²

Daha önce belirtildiği üzere Mu'tezile ile eş'arî kelâmcıların ekseriyetine göre fiilî sıfatlar hâdistir. Mâtürîdîler ise bu sıfatların Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatlar olduğu görüşündedir. Selefte gelince, İbn Teymiyye bir yerde Selef âlimlerinin ve imamlarının bu konuda -bazı grupların yaptığı gibi- isbat veya nefy açısından hiçbir görüş belirtmediklerini, bilâkis Kitap ve Sünnet'e tâbi olduklarını ifade edip selim akla uygun olanın da bu görüşün olduğunu söylerken³, başka bir yerde ise onların iki görüş üzere olduklarını belirtir. Buna göre onlardan bazıları nüzûl, istivâ, meci', ityân, rıza, gadab, ferah, dahk gibi sıfatların zâtî sıfatlar olup ezeli olduklarını, bazıları da Allah'ın meşiet ve kudretiyle meydana gelen belirli a'yân ve sıfatların ezeli olamayacağını ifade etmiştir.⁴

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Selefî olduklarını iddiâ edenlerin söyledikleri gibi Selef âlimlerinin haberî veya fiilî sıfatları tamamen te'vil etmedikleri görüşü doğruyu yansıtmamaktadır. Bilâkis Onlardan bazıları bu sıfatlardan bir kısmını te'vil yoluna gitmiştir. Meselâ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), "*Melekler saf saf dizilmiş beklerken Rabbin geldiği vakit*" (Fecr, 89/22) âyetini "*Rabbinin emri geldiği vakit*" şeklinde⁵; Buhârî (ö. 256/870) de bir hadiste geçen "*dahk*" sıfatını rahmetle⁶ te'vil etmiştir. İbn Teymiyye, "*Onun vecbi hariç her şey yok olacaktır*" (Kasas, 29/88) âyetindeki "*vecb*"i Ca'fer es-Sâdık'ın "*din*"le, Dahhâk'ın aynı kelimeyi "*Allah'ın zâtı, cennet, ateş ve arş*"la, Hz. Ali'nin ise

1 Câmî, a.g.e., s. 207.

2 Bkz. Beyhakî, el-İ'tikad, s. 50 vd.; İbn Kudâme, Lüm'atü'l-İ'tikad (Bekir Topaloğlu'nun Kelâm İlmi Giriş ile birlikte), Damla Yayınevi, İstanbul 1996, s. 11 vd.; İbn Teymiyye, Mecmûu Fetâvâ, Kahire 1404, III, 15 vd., 41 vd., 58 vd., IV, 1 vd., V, 11 vd., VI, 36 vd.; a. mlf., Mecmûatü'r-Resâil'il-Kübrâ, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan 1392/1972, I, 188-189; Muhammed b. Ebi Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, es-Savâiku'l-Münezzele, Thk. Ahmed Atiyye el-Gâmidî-Ali Nâsır el-Fakîhî, Suudi Arabistan ty., I, 111 vd.; İbn Ebi'l-İzz, Şerhu'l-Akide, I, 96-97; Muhammed b. Ahmed es-Sefârîni, Levâmiu'l-envârî'l-Behiyye el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Dâru'l-Hâncî, er-Riyâd, 1411/1991, I, 93 vd.

3 İbn Teymiyye, a.g.e., VI, 36-37.

4 İbn Teymiyye, a.g.e., V, 410-411.

5 Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal (Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eseriyle birlikte), Nşr. Dâru'l-Ma'rife, Lübnan 1395/1975, II, 173.

6 Bkz. Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sifât, II, 217-218.

“bak”la te’vil ettiklerini zikreder.¹

V. İSİM-SIFAT İLİŞKİSİ

Ehl-i Sünnet kelâmcıları “isim” ve “sıfat” kavramlarını bir arada kullanmışlar, Allah’ın kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezze ve güzel isimlerle müsemmâ olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak Mûtezile’nin bu konuda farklı bir görüşe sahip olduğu, isimleri kabul etmesine karşın sıfatları reddettiği görülmektedir.² Şüphesiz bunda “isim” kelimesinin iki ayrı kökten geldiği görüşünün etkisi vardır.

Basra dilcilerine göre isim kelimesi “sümüvv” (سومر)den, Kûfe dilcilerine göre ise “sime” (سمة)den gelir. “Sümüvv” sözlükte yükselmek, “sime” ise alâmet ve işâret anlamına gelir. Terim olarak birincisi müsemmâya delâlet eden bir kelime anlamına gelirken, ikincisi müsemmânın işâret ve alâmeti mânâsını taşır.³ Neticede dilbilim açısından her ikisi de isim âilesi içinde yer alır. Nitekim Zemahşerî sıfatı “*zâtın bazı hallerine delâlet eden isimdir*” şeklinde tarif eder.⁴ Bu da da isimle sıfat arasında yakın bir ilişki olduğunu ortaya koyar.

Meseleyi Allah’ın isim ve sıfatları açısından ele aldığımızda da aynı ilişkiyi görmek mümkündür. Gerek Kur’an’da gerekse hadislerde geçen Allah’ın isimlerinin her biri O’nun sıfatlarına delâlet eder. Bağdâdî (ö. 429/1037), İmam Eş’arî’nin “*isim aynı zamanda sıfattır*” dediğini ve sıfatlar gibi taksime tabi tuttuğunu zikrederken⁵, Beyhakî (ö. 458/1066), “*Allah’ın isim ve sıfatları vardır, O’nun isimleri sıfatlardır, sıfatları ise vasıflardır*” der ve sıfatları zâtî ve fiilî olarak iki kısma ayırmak suretiyle isimlerin bu her iki kısma da delâlet ettiğini vurgulamış olur.⁶

Muhyiddin İbn Arabî (560-638/1165-1240) esmâ ve mevcudâtın hakikatlarını içinde toplayan, bunların başı ve sutanı olan ismin “Allah” ismi olduğunu ve bu ismin, zâtın, sıfatların ve isimlerin delili olduğunu söyler.⁷

1 İbn Teymiyye, a.g.e., II, 427-428.

2 Bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü’n-Nahdatü’l-Mısriyye, 1389/1969, I, 244 vd.; Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûl, s. 182 vd.; Krş. Halife Keskin, İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi, s. 201 vd.

3 Bâkılânî, et-Temhid, s. 255 vd.; Râzî, Levâmî’, s. 27; Krş. Halife Keskin, a.g.e., s. 205.

4 Bkz. Muhammed Ahmed Abdülkadir, el-İlmü’l-İlâhî ve âsâruhu fî’l-Fikri ve’l-Vâki’, yy. 1986, s. 124.

5 Bağdâdî, Usûlü’l-Din, s. 115

6 Beyhakî, el-İ’tikad, s. 26

7 Muhyiddin b. Arabî, el-Kısmu’l-İlâhî (Resâilü İbni’l-Arabî, içinde), Matbaatü Dâiretü’l-Maârif, Maârif, Haydarâbâd, 1361/1948, s. 6.

Allah'ın güzel isimlerinden bahsederken de, sayıları çok da olsa bilinen ve bilinmeyenleri ile bunların üç mertebeye ayrıldığını, Evvel, Âhir vb. isimlerin Zata; Alim, Habîr, Şekûr, Kadir vb. isimlerin sıfata; Hâlık, Râzık vb. isimlerin ise fiile delâlet ettiğini belirtir.¹ O, isimlerle sıfatlar arasında ayırım yapmaz. Ona göre sıfatlar isimlerin menşeidir. Başka bir ifadeyle sıfatlar, diğer isimlerin kendilerine irca edildiği asıllardır ki, bunlara “ümmehâtü'l-esmâ” veya “hadarâtü'l-esmâ” denir.²

İlk bakışta İbn Arabî, sıfatlar konusunda diğer Ehl-i Sünnet âlimleriyle aynı görüşü paylaşmış gibi görünmektedir. Ancak o, bunca açıklamadan sonra birtek hakikatın var olduğunu, ilâhî isim ve sıfatların nisbet ve izâfetlerden ibaret bulunduğunu belirtir.³ Dolayısıyla ona göre sıfatlar, itibârî şeylerdir ve zatla kaim olmadıkları gibi, zatın dışında da anlam ifade eden varlıklar olarak telâkki edilmez.⁴

Prof. Dr. Suat Yıldırım, Allah'a nisbetle isim-sıfat ilişkisini şu şekilde ifade eder: “*Allah'ın isimleri ister ism-i fâil, ister sıfat-ı müşebbehe suretinde olsun, ister mastardan menkul olsun, hepsinde vasıf anlamı gözetildiğinden bunlara “sıfat” denir. Diğer taraftan vasfın medlûlüyle muttasıf Zata delâletleri gözetilerek “esmâ” denir. Yani Allah, bu sıfatlarla o derece mevsuftur ki, bunlar isim derecesine çıkmış olurlar.*”⁵

Sonuç

İnsan, yeryüzündeki yaratıkların en mükemmeli ve en şerefliisidir. Yüce Allah onu “ahsen-i takvim”de yaratmış ve en mükemmel iç ve dış duyularla donatmıştır. Diğer varlıklardan farklı olarak ona bir de akıl vermiştir. Bununla birlikte insan, aklıyla Allah'ın var olduğunu idrak etse bile, ne aklıyla ne de duyularıyla Onun zatını kavraması söz konusu olamaz. Zaten insana böyle bir görev de verilmiştir.

İnsan Allah'ı ancak sıfatlarıyla ve eserleriyle tanıyabilir. Bu nedenledir ki İslam alimleri Allah'ı tanımanın yollarından biri olan sıfatlar üzerinde durmuşlar, Allah'ın bütün noksanlıklardan münezze ve kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu isbat etmek için hem nakle hem de akla başvurmuşlardır. Bu çabayı gösterirken farklı yorumlara da yer vermişlerdir. Kimileri tenzih adına uluhiyetin sadece ne olmadığını nazara vermiş, ne olduğunu ise net olarak ortaya koyamamıştır. Kimileri de uluhiyetin hem ne olduğunu, hem de ne

1 İbn Arabî, a.g.e., s. 3.

2 İbn Arabî, Fusûsu'l-Hikem, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Lübnan ty., I, 65.

3 İbn Arabî, a.g.e., I, 65, 180; Ebu'l-Ulâ Afifi, et-Tâlikat (Fusûsu'l-Hikem'le bir arada), II, 254.

4 İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, yy. ty., I, 181

5 Suat Yıldırım, Kur'an'da Ulûhiyet, s. 51.

olmadığını apaçık ortaya koymak suretiyle Kur'ani ve sünnete uygun bir yol izlemiş, akli da bu konuda işhad etmiş, yani dengeli bir yol takip etmiştir.

Ayrıca her bir ekol kendi anlayışları doğrultusunda sıfatları kısımlara ayırmış, isimlerle sıfatlar arasındaki ilişkiyi de yine kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah, M.uhammed Ramazan, *el-Bâkallânî ve Ârâbu'l-Kelâmiyye*, Matbaatü'l-Ümme, Bağdâd 1986.

Abdülcebbar, el-Kâdı Abdullah b. Ahmed, *Şerbu'l-Usûlî'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı, Nşr. Mektebet Vehbe, 1408/1988.

Abdülkadir, Muhammed Ahmed, *el-İlmü'l-İlâhî ve âsârubu fi'l-Fikri ve'l-Vâkı'*, yy. 1986.

Afîfî, Ebu'l-Ulâ, *et-Tâlikat* (İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eseriyle birlikte), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty.

Âlûsî, Mahmud, *Râhu'l-Maânî*, Mısır 1353.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmî'l-Kelâm*, Thk. Hasan Mahmud Abdüllâtif, Kahire 1391/1971.

Bağdâdî, Abdülkahir b. Tâhir, *Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.

Bâkallânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduh velâ Yecâzu'l-Ceblu bih*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1986.

Beyâdî, Kemalüddin Ahmed b. Hasan, *İşâratü'l-Merâm an İbârâti'l-İmam*, 1. Baskı, Mısır 1368/1949.

Beycûrî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevbereti't-Tevhid*, Mısır 1939.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *el-Câmi' li Şuabi'l-İman*, 1. Baskı, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1406/1986.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahih*, Thk. Mustafa el-Buğa, Dımaşk 1987.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Kubra'l-Yakâniyyâti'l-Kevniyye*, 3. Baskı, yy. 1394.

Câmî, Muhammed Emân, *es-Syfâtü'l-İlâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünneti'n-Neberiyye fî Dav'i'l-İsbât ve't-Tenzih*, Medine 1408.

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Şerbu'l-Mevâkef* (I-VIII), Mısır 1325/1907.

Şerbu'l-Mevâkef (el-Mevkıfu'l-Hâmis fî'l-İlâhiyyât), Thk. Ahmed el-Mehdî, Nşr. Mektebetü'l-Ezher, Mısır.

Cüveynî, Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-Edille fî Usûlî'l-İ'tikâd*, Thk.

Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid, Nşr. Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1369/1950.

Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed, *Şerbu'l-Harîde fî İlmit-Tevhid*, 1. Baskı, Mısır 1374/1954.

Ebu Hanife Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseriyle birlikte), Haz. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1992.

el- *et-Ta'rifât*, yy. ty.

el-İ'tikâd, alâ Mezhebi's-Selef Ebli's-Sünneti ve'l-Cemâa, Dâru's-Sekâfe, Mısır 1984

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1389/1969.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka*, Thk. Süleyman Dünya, Dâr hyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1381/1961.

el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1409/1988.

el-Maksadü'l-Esnâ Şerbu Esmâillâhi'l-Hüsnâ, Thk. Muhammed Mustafa Ebu'l-Alâ, Mısır 1388/1968.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1996.

Gurâbî, Ali Mustafa, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf*, Nşr. Mahmûd Tefvik, Mısır 1369/1949.

Gurâbî, *Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, Kahire 1981.

Harpûtî, Abdüllâtif, *Tenkîbu'l-Kelâm fî Akâidi Ebli'l-İslâm*, Dersâadet 1330.

Herrâs, Muhammed Halil, *Dâvetü't-Tevhid*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1406/1986.

İsfehânî, El-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Nedim Mar'aşlı, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, yy. 1392/1972.

İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûbâtü'l-Mekkîyye*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, yy. ty.

Fusûsu'l-Hikem, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Lübnan ty.

el-Kısmu'l-İlâhî (Resâilü İbni'l-Arabî, içinde), Matbaatü Dâireti'l-Maârif, Haydarâbâd, 1361/1948.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal* (Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseriyle birlikte), 2. Baskı, Nşr. Dâru'l-Ma'rife, Lübnan 1395/1975.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr, *es-Savâiku'l-Münezzele*, Thk. Ahmed Atiyye el-Gâmidî-Ali Nâsır el-Fakîhî, Suudi Arabistan ty.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Lîm'atü'l-İ'tikad* (Bekir Topaloğlu'nun *Kelâm İlmi Giriş* ile birlikte), Damla Yayınevi, İstanbul 1996.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, yy. 1372/1952.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-Sâdır, Beyrut ty.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm *Minbâcî's-Sünneti'n-Nebeviyye* (I-IX), Thk. Muhammed Reşad Sâlim, 1. Baskı, yy. 1406/1986.

Mecmâatü'r-Resâil-il-Kübrâ, 2. Baskı, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan 1392/1972.

Mecmâu Fetâvâ, Kahire 1404.

İbn. Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned* (I-VI), Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn.Ebi'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerbu'l-Akaidetü't-Tabâviyye* (I-II), Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1987.

İbn.Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *İlmü'l-Kelâm alâ Mezhebi Ehlî's-Sünne ve'l-Cemâa*, 1. Baskı, Nşr. El-Mektebü's-Sekâfi, Kahire 1989.

İbnü'l-Esir, Ebu's-Saâdât el-LMübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser* (I-V), Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut ty.

Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkef fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ty.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınları, Ankara 1981.

Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Delâilü't-Tevhid*, 1. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Lübnan 1412/1991.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996.

Kestellî, Muslihuddin Mustafa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1966.

Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi*, 3. baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987.

Kirmânî, Mahmud b. Hazma, *Garâibü't-Tefsir ve Acâibü't-Te'vîl* (I-II), Cidde-Beyrut 1408/1980.

Kummî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbûrî *Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkan* (I-X), Thk. İbrahim Atva Avad, Kahire 1381/1962.

Kuşeyrî, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahih*, Thk. Muhammed

Fuâd Abdülbaki, Beyrut ty.

Lakkânî, Abdüsselâm b. İbrahim, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, yy. 1954.

Makrîzî, Ahmed b. Ali, *el-Hıtat*, Mısır 1326.

Meydânî, Abdurrahman Habenneke, *el-Akidetü'l-İslâmiyye ve Üsüsübâ*, 1. Baskı, Dımaşk 1385/1966.

Nesefî, Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Babru'l-Kelâm fî Akâidi Eblî'l-İslâm*, Konya 1327-1328.

Tabsiratü'l-Edille, Thk. Claude, 1. Baskı, Dımaşk 1990.

Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (I-III), 8. Baskı, Dâru'l-Maârif, Kahire 1981.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1995.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Esâsü't-Takdis fî İlmi'l-Kelâm*, 1. Baskı, Nşr. Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Lübnan 1415/1995.

Levâmiu'l-Beyyinât Şerb Esmâillâh Taâlâ ve's-Sıfât, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1396/1986.

el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Din, Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, 1. Baskı, Nşr. El-Mektebü's-Sekâfi, Kahire 1989.

Muhassalu Eşfâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteabhirîn, Thk. Hüseyin Atay, 1. Baskı, Mektebet Dâru't-Türâs, Kahire 1411/1991.

et-Tefsiru'l-Kebir (I-XVI), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Sâbık, Seyyid, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Lübnan ty.

Sâbûnî, Nurüddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fîUsûli'd-Din*, Trc. ve Thk. Bekir Topaloğlu, Diyânet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1995.

Sâvî, Ahmed, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Harîdeti'l-behiyye*, Mısır ty.

Sefârînî, Muhammed b. Ahmed, *Levâmiu'l-envâri'l-Behiyye* (I-II), 3. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Dâru'l-Hâncî, er-Riyâd, 1411/1991.

Şâfî, Hasan, *Lemebât mine'l-Fikri'l-Kelâmî*, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Kahire ty.

Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire ty

Şeyh, Muhammed Yusuf, *et-Tâlikat alâ Şârihi'l-Cevhere*, 1. Baskı, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1373/1954.

Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Thk. Muhammed Adnân Derviş, yy. ty.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiü's-Sahib* (I-V), Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve başkaları, Kahire 1356/1937.

Tunç, Cihat, *Kelâm* (sistematik), Kayseri 1997.

Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul 1992.

Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, Nil Yay., İzmir 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Nebioğlu Basımevi, yy. 1960.

Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1987.

Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî*, İstanbul 1419/1998.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yay., İstanbul 1984.

Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuh* (I-V), Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988.

İMAMİYYE ŞİASI'NDA TAKİYYE ANLAYIŞINA YENİ BİR YAKLAŞIM

Mustafa EKİNCİ*

Özet

Şia'yla muhalifleri arasında takiyye konusu sorunlu alanlardan biridir. İlk Şii müellifleri, mezhep İmamlarından gelen takiyye ilgili haberleri herhangi bir siyasî ve sosyal değerlendirmeye tabi tutmadan olduğu gibi rivayet ettiklerinden konu istismara açık bir hale gelmiş ve çokça da istismar edilmiştir. Konuyla ilgili olarak Şia'ya yapılan tenkitler Şia ulemasını oldukça rahatsız etmiştir.

Son dönem Şii uleması bu belirsizliğin ve istismarın Şia'ya verdiği zararı görerek konuyu yeniden değerlendirmişlerdir. Yaptıkları izahlarla takiyyenin Şia'da da diğer İslam mezheplerinde anlaşıldığı gibi anlaşıldığını, her zaman ve her yerde caiz olmadığını, belirli bazı yerlerde haram olduğunu ve şartlarının tam oluşması halinde ancak bazı durumlarda caiz olabileceğini izah etmeye çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Şia, takiyye, yalan, samimiyet.

A NEW APPROACH TO THE CONCEPT OF TAQIYYA (DISSIMULATION) IN THE İMAMIYYA OF SHI'A

Abstract

The issue of taqiyya (dissimulation) is one of the most controversial issues between the Shi'a and their opponents. The early Shi'i scholars related the accounts about the taqiyya as they were without criticising them from political and social point of view. Therefore, this subject has often been used and abused. The criticism levelled against the Shia'a on this subject annoyed the Shi'i scholars.

Having seen the bad effects of the discussion, the Shi'i scholars in modern period tried to reassessed the issue of taqiyya. They argue that, in essence, the

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. İslam Mez. Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Shi'î perception of taqiyya is similiar to that of the other Islamic sects, that it is not permissible in every occasion and that it can only be permissible if the necessary conditions are met.

Key Words: Shi'a, taqiyya (dissimulation), lie, truth.

Takiyyeten (تَقِيَّة) kelimesi, etimolojik olarak Arapça orijinli bir kelimedir ve mastardır. Bu mastarın mazi sığası teka (تَقَى), muzari sığası da yetki (يَتَّقِي) şeklindedir. Mastar sığası takiiyyeten (تَقِيَّة) şeklinde gelmekle beraber tuken (تَقَى) ve tikaen (تَقَاء) şeklindeki sığaları da vardır.¹ Ancak kelime dilimizde kısaltılmış şekli olan “Takiyye” şeklinde kullanılır.

Takiyye kelimesi lügat manası itibariyle “bir şeyden korkmak, çekinmek ve sakınmak” anlamlarına gelir.² İstilahta ise “gerçek anlamda can, mal ve namus emniyetinin olmadığı durumlarda, kendisini veya içinde bulunduğu grubu korumak maksadıyla, olduğundan farklı davranmak; benimsediği görüşlerinden -aslında vazgeçmediği halde- vazgeçmiş gibi görünmek ve muhalifleriyle aynı görüşteymiş gibi hareket etmek” anlamında kullanılır.³ Takiyye “Canını veya malını veya ırzını düşman şerrinden muhafaza etmektir” şeklinde de tarif edilmiştir.⁴

İstilahtaki bu anlamı itibariyle şartlarının tam manasıyla oluşması halinde takiiyyenin caiz olduğu (yapılabilir oluşu) hemen hemen tüm mezhepler tarafından kabul edilmiştir.⁵ Genel olarak böylesi bir davranışa, Kur'an-ı Kerim

1 El-Müncid, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1973, “Veka” (وَقَى) md. s. 915; Serdar Mutçalı, Arapça Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, “Teka” (تَقَى) md., s. 89.

2 El-Müncid, “Veka” (وَقَى) md. s. 915; Mutçalı, Arapça Türkçe Sözlük, “Teka” (تَقَى) md., s. 89.

3 Kelimenin ıstlahî anlamı ve nerelerde yapılabileceği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebubekr Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessas, Ahkamü'l-Kur'an, II, 9-10, Darü'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut trs.; Şemsuddîn es-Serahşî, el-Mebsut, XXIV, 43-47, Darü'l-Marife, Beyrut trs.; Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, Minhacu Sünneti'n-Nebeviyye, II, 46-48, tah. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1986.

4 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, II, 1074, İstanbul 1979.

5 Ancak Haricî fırkalarda bu konuda bir fikir birlikteliği bulunmamaktadır. Haricî fırkalardan Necedat grubuna göre ölüm tehlikesi karşısında hem kavlen hem fiilen takiiyye (esas görüşünü sır olarak saklama, gizlenme, sakınma, susma) yapmak caizdir. Bunlar bu görüşlerine Al-i İmran 28. ayetini delil olarak getirirler. Ezarika grubunun görüşü ise şöyledir: “Takiyye ne kavlen ne de fiilen caiz değildir”. Bunlar da kendi görüşlerine Nisa 77. ayetini delil olarak getirirler. Diğer bir Haricî fırka olan Sufriyye'ye göre ise “Takiyye fiilen değil sadece kavlen caizdir”. Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdulhamid, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, ter. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994, s. 90; Muhammed Abdülkerim eş-Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihel, ter. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 119-140. Haricî fırkalardan günümüze kadar gelebilmiş olan İbadiyye'nin görüşü ise

Al-i İmran suresi 28¹, Nahl suresi 106² ve Mü'min suresi 28.³ ayetlerinin izin verdiği kabul edilmektedir. Kur'an'ın bu iznine binaen bu manada takiyyenin yapılması biraz önce de ifade ettiğimiz gibi bazı istisnalar hariç tüm İslam mezhepleri tarafından kabul edilmektedir. Aralarında çok ciddi sayılabilecek bir ihtilaf da bulunmamaktadır.⁴

İş böyle olmakla birlikte takiyye anlayışı özellikle Şia⁵ ve Sünnî mezhepler

Necdat grubunun görüşleriyle aynıdır. Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1983, s. 74-82, 125. Akidesini gizleme sanatının ustaları olarak kabul edilen İsmaililer, "Emrinde 40 kişi bulunduğu halde hakkını aramayan İmam değildir" görüşündedirler. Zeydiler ise İmam için takiyyeye başvurmak imkânını ortadan kaldıran sayıyı, Bedir savaşçılarından adedi olarak kabul ederler. Geniş bilgi için bkz. R. Strothman, "Takiya", İA, XI, 680, MEB, İstanbul 1979. Ayrıca İsmaililerin tarihleri ve görüşleri için bkz. İmam Gazali, Batınlığın İçyüzü (Fedaihu'l-Batiniyye), ter. Avni İlhan, Ankara 1993; Farhad Daftary, The Isma'ilis Their History and Doctrines, Cambridge, Bernard Lewis, The Origins of Isma'ilism, Cambridge 1940; Abdurrahman Bedevî, Mezahibü'l-İslamiyyin, II, 87-410, Darü'l-İlm Lilmelayin, Beyrut 1973; Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi, ter. Ethem Ruhi Fıçlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970, s. 76-79; Mustafa Öz, Nizari İsmailî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1986. İsmaililerin takiyye ile ilgili görüşleri için bkz. Mehmet Dalkılıç, Şia-Havari ve Ehl-i Sünnette Takiyye, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1992, s. 37-41; İsmaililerin takiyyeyi nasıl ustaca kullanıp istismar ettikleriyle ilgili bkz. Avni İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 426. Dürzîlerin takiyyeyi kullanma biçimleriyle ilgili bkz. Jacob Skovgaard-Petersen, Takiyye mi Yoksa Sivil Din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzî Din Uzmanları, Alevî Kimliği, Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, ter. Bilge Kurt Torun-Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 160-173.

- 1 "Mü'minler mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Her kim bunu yaparsa Allah'tan ilişği kesilmiş olur. Ancak onlardan bir korunma yapmanız başka. Allah sizi kendisinden korkmanız için uyarıyor. Sonuçta gidiş Allah'adır". Al-i İmran: 3/28.
- 2 "Her kim imanından sonra Allah'a küfrederse -kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan başka- ve kim küfre göğsünü açarsa, onların üstüne kesinces Allah'tan bir gazap iner ve onlara büyük bir azap vardır". En-Nahl: 16/106.
- 3 "Firavun ailesinden imanını saklayan mü'min bir adam: "Bir adamı 'Rabbim Allah'tır' diyor diye öldürecek misiniz? Oysa o, size Rabbinizden açık delillerle gelmiştir. Hem o bir yalancı ise, çok sürmez yalanı boynuna geçer; fakat doğru ise size yaptığı tehditlerin bir kısmı olsun başınıza gelir". Şüphe yok ki, Allah, aşırı giden bir yalancıyı doğru yola çıkarmaz". Mü'min: 40/28.
- 4 Sünnî bakış açısıyla ilgili olarak takiyyenin cevazı, yapılabileceği yerler ve takiyyenin kısımları için bkz. el-Fahrü'r-Razî, et-Tefsirü'l-Kebir, VIII, 13, Beyrut trs.; es-Serahsî, el-Mebcut, XXIV, 43-47; el-Cessas, Ahkamü'l-Kur'an, II, 9-10; İbn Teymiyye, Minhac, II, 46-48; Bekir Topaloğlu, Kelam İlmî, Damla Yayınevi, İstanbul 1993, s. 211-212; Haksız yere öldürülmekten kurtulmak için yalan söylenebileceğine dair bkz. İmam Gazali, İhyau Ulumi'd-Din, III, 308, Bedir Yayınevi, İstanbul 1977.
- 5 Şia, oldukça geniş bir kavramdır. Aslında lügat anlamı itibariyle diğer bazı aşırı (ğuluvv)

arasında sorunlu bir alandır. Bu sorun, “takiyye” kavramıyla ilgili olarak bu kelimenin, kullanıldığı yerlerde ne tür bir anlam ifade ettiği üzerinde bir algılama birlikteliğinin sağlanamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle “takiyye” dendiği zaman sınırları tamamen belirlenmiş ve tam manasıyla tarifi yapılmış bir mefhum anlaşılamamaktadır. Söz konusu kelime kullanıldığı zaman, Şia mezhebine mensup bir şahıs zihninde canlanan belli bir manayı anlarken; yine bu kelime kullanıldığı zaman Sünnî bir şahıs daha farklı bir mana ve mefhumu anlayabilmektedir. Yani bu kelimenin anlaşılma biçiminde bir kavram kargaşası mevcuttur demek de mümkündür.¹

Mezheplerle ilgili olarak takiyye kelimesi geçtiği veya okunduğu zaman genellikle bir Sünnî'nin Şia'yla ilgili olarak bu kelimedenden anladığı anlam şöyle özetlenebilir: Şia'ya veya Gulat fırkalarına mensup olan kişilerin işine gelmediği ortamlarda yani hiç de can ve malın zayı olma tehlikesinin bulunmadığı durumlarda, asıl fikirlerini saklamak ve gizlemek için, olduğundan farklı görünmeleri ve inandıklarının aksine olan fikirleri rahatlıkla dile getirebilmeleridir. Açıkçası çok kolay ve rahat bir şekilde ikiyüzlü davranıp yalan söyleyebildikleri şeklinde anlaşılmaktadır. Buna karşılık bir Şiî bu kelimeyi gördüğü veya okuduğu zaman daha farklı bir manayı² anlamaktadır ki bu da aynı kelimedenden farklı mana ve mefhumların anlaşılmasını netice vermektedir.

Böylesi bir kavram kargaşasının meydana gelmesinde, tarihi süreç içinde bazı Sünnî bilim adamlarının Şia'ya bu mefhum üzerinden şiddetli bir şekilde hücum etme isteklerinin önemli bir payı vardır.³ Ayrıca Şia'ya mensup olup yazdıkları kitaplarla Şiî akidenin oluşmasına katkı sağlayan ulemanın da bu tabiri işlerken veya tarif ederken bundan çok açık bir şekilde neyi kastettiklerini açıklayamamaları ve bu konuyu tam olarak izah edememelerinin de büyük bir

fırkaları da içine alır. Ancak günümüzde diğer aşırı fırkalar artık kendi isimleriyle anıldıklarından (İsmailiyye, Nusayriyye, Dürziyye gibi) biz bu makalemizde Şia kelimesini artık Şia dendiğinde ilk akla gelen İmamiyye (İsnaaşeriyye/Caferiyye) mezhebini kastederek kullanılmaktayız.

1 Takiyye kelimesinin, ‘takiyyesi olmayan yani ittikasi olmayan, ilahî sırları ifşadan sakınması olmayan demektir’ manasında bir de tasavvufdaki kullanımı mevcuttur. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Anvi İlhan, Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi, Dokuz Eylül Ün., İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, İzmir 1885, s. 170-172.

2 Şia'nın bu kelimedenden ne anladığı ileriki sayfalarda anlatılacaktır.

3 Sünnî camiadan konuyla ilgili olarak Şia'ya yapılan ve çok itici sayılabilecek tenkitler için bkz. Şah Abdülaziz Ğulam Hakim ed-Dehlevî, Muhtasar et-Tuhfetü'l-İsna Aşeriyye, Arapçaya ter: el-Hafız Ğulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, İhtisar eden: Mahmut Şükrî el-Alusî, bsk. y.y.,trs.; İbn Teymiyye, Minhac, II, 46-48; İhsan İlahî Zahir, Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı, ter. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984. Sünnî kesime karşı aynı tarzda çok itici sayılabilecek eserler de Şia müntesipleri tarafından kaleme alınmıştır.

payı vardır.¹ Bu kavram üzerinden Şia şiddetli bir şekilde tenkit edilirken; buna karşı bir kısım Şiî uleması takiiyeyi, oldukça yanlış anlamalara çekilebilecek bir tarzda savunmaya çalışmışlardır. Bu benimseme tarzını izah ederken kendi mezhep imamlarından gelen nakilleri hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan olduğu gibi aktarmaya çalışmışlar ve tabiri caizse problemin daha da içinden çıkılmaz hale gelmesine ve uygulamada istismar edilmesine² neden olmuşlardır. Örneğin -rivayetin sıhhati bir tarafa-³ hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan yani sözün söylendiği özel şartları ve durumları dikkate almadan İmam Cafer es-Sadık'tan rivayet ettikleri "Takiyye, benim ve atalarımın dinidir, takiiyeye uymayanın dini de yoktur"⁴, "Doğrusu mümine karşı riya ile davranmak şirktir; evinde münafığa karşı riyakâr olmak bir ibadettir"⁵ şeklindeki sözleri böyle bir problemin oluşmasının en büyük nedenlerinden biri olmuştur.⁶ Şia'nın önde gelen müelliflerinden biri olan el-Kummî (Şeyh Saduk)'nin de bu konudaki görüşü "Takiyye vaciptir ve onu terk eden namazı terk edenle aynı durumdadır"⁷ şeklindedir.⁷ Halbuki bu sözleri -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi rivayetleri eğer sahihse- söylendiği zaman, ortam ve maksada göre değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü Cafer es-Sadık, camilerde ehl-i beyte

1 Takiyye kelimesinin kullanılması Cafer es-Sadık döneminde bile bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuş ve bazı grupların onlardan ayrılmalarına sebep olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Ebu Muhammed Hasen b. Musa en-Nevbahtî, Fırakü's-Şia, tas. H. Riter, İstanbul 1931, s. 56.

2 Takiyyenin istismarı ile ilgili olarak bkz. Fazlurrahman, İslam, ter. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1993, s. 241.

3 Buharî, hadis konusunda Cafer es-Sadık'ın rivayetlerini, kendisi sıkı olmadığı için değil ancak onun ilim meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzu hadisleri ona isnad etmeleri sebebiyle el-Camiu's-Sahihine almamıştır. Ancak onun bazı rivayetleri kütüb-ü sittenin diğer kitaplarında mevcuttur. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Cafer es-Sadık", DİA, VII, 1, İstanbul 1993.

4 El-Küleynî, El-Usul Mine'l-Kafi, II, 219, neş. Ali Ekber el-Gaffari, Tahran 1388.

5 İbn Babaveyh el-Kummî, Şiî İmamiyenin İnanç Esasları (Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye), ter. Ethem Ruhi Fiğlal, Ankara 1977, s. 129.

6 Şu hususu da açıklamakta yarar vardır. Şia'ya göre İmamların bilgisi, hata ihtimali bulunmayan ledünnî bir bilgi olduğu için onlar aşılabilir ve sözleri herhangi bir şekilde kayıtlanamaz. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Öz, "Cafer es-Sadık", s. 2. Ayrıca Şiî Ulemanın hepsi aynı kanaatte değildir. Bu konuda Ahbarîlerle Usulîler arasında bazı görüş farklılıkları mevcuttur. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut-Özkan Gül, İmamiyye Şiası'nda İlmü'l-İmam İnanç, Marife, yıl: 5, sayı:1, Bahar 2005, s. 75-92. Genel olarak Şia'nın İmamet anlayışı için bkz. Hasan Onat, Şiî İmamet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tusî'nin Görüşleri Çerçevesinde), Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, XXXII, Ankara 1992, s. 89-110; Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tusî, İmamet Risalesi, ter. Hasan Onat, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, XXXV, Ankara 1996, s. 179-191.

7 El-Kummî, Risaletü'l-İtikadat, s.127.

lanet edildiği bir dönemde yaşamıştır.¹ Amcası Zeyd m.740 tarihinde, amcazâdeleri de m.762 tarihinde mevcut yönetimlere isyan etmişler ve bu isyanları neticesinde öldürülmüşlerdir. Bu durumda kendisine getirilen isyan tekliflerini de reddederek babasının ve dedesinin davranış tarzını tercih ettiğini bilfiil göstermiştir.² Burada takiyye kelimesini silahlı isyandan kaçınmak ve bu tür başkaldırlardan uzak durmak manasında kullandığı anlaşılmaktadır. ‘Din’ kelimesini de yine yöntem, tarz ve usul manasında kullandığını, bulunduğu ortamdan ve sergilediği davranışlarından anlamaktayız.

Durum böyle olunca meselenin yeni makalelerle ve yeni açıklamalarla ele alınması gerekmektedir ki, gerçekten bu kelime kullanıldığı zaman okuyucu bu kelimedenden ne kastediliyor olduğunu tam manasıyla anlayabilsin. Bu konudaki kavram kargaşasının giderilmesi için de tenkit edenlerden ziyade, tenkit edilen kesimin bu kavramı nasıl algıladığı ve tarihi süreç sonunda bu kelimeye nasıl bir anlam yüklediklerini artık çok açık bir şekilde izah etmeleri gerekmektedir. Çünkü muhaliflerinin onları neyle suçladıkları asırlardan beri bilinmektedir. Bu anlayışın değişip değişmediği hususunu da son dönem Şîî ulemasının bu konuda yazdıkları veya yazacakları eser ve makaleler tayin edecektir.

Bu konuda tarihi süreç içerisinde muhaliflerinin Şia’ya yönelttikleri suçlamalara³ bir bakacak olursak şöyle bir manzarayla karşılaşmaktayız.

Konuyla ilgili olarak İbn Teymiyye’nin görüşü şöyledir: “Rafizilerdeki nifak ve zındıka diğer taifelerdekinden daha çoktur... Şüphesiz yalanın üzerine bina edildiği nifakın esası, kişinin, kalbinde olmayanı diliyle söylemesidir... Rafıza bunu dinin asıllarından (usulu’d-dinden) kılmış ve onu ‘takiyye’ diye de isimlendirmiştir”.⁴

İhsan İlahi Zahir’in düşüncesi ise şöyledir: “Şia lafzı söylenir söylenmez, onunla birlikte hemen ‘yalan’ da akla gelir. Bunlar sanki aralarında fark olmayan eş anlamlı iki kelime gibidirler. Bu iki kelime, mezhebin kurulup Şîî akidelerinin ortaya çıkarıldığı gün birbirlerine yapışmışlardır. Şiilik yalan üzerine kurulmuştur ve yalanla ayakta durmaktadır. Şiilik yalan mahsulü olduğundan, Şiiler ‘yalan’a takdis ve tazim süsü verdiler ve ona kendi isminden başka bir isim

1 Camilerde ehl-i beyte lanet okuma geleneğini, Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz (halifeliği: h.99-101/m.717-720) ortadan kaldırmıştır.

2 “Mamer b. Hellad dedi: Ebu’l-Hasen’e Hilafet, hükümdarlık için isyan etmeyi, kalkışmayı sordum. Ebu Cafer (a.s.) (Muhammed Bakır) şöyle dedi: Takiyye benim ve babalarımın dinindedir. Takiyyesi olmayanın imanı olmaz”. Küleyni, el-Usul Mine’l-Kafi, II, 219.

3 Bu suçlamalar yapılırken İmamiyye Şia’sı ve diğer Gulat fırkaları çoğu zaman herhangi bir ayrıma tabi tutulmamış ve konu toptancı bir anlayışla ele alınmıştır. Halbuki İmamiyye Şia’sı, Gulat fırkalarını kendisinden saymamakta, hatta onları İslam dışı olmakla itham etmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. el-Kummî, Risaletü’l-İtikadat, s. 114.

4 İbn Teymiyye, Minhac, II, 46.

takarak 'takiyye' adını verdiler. Onlar takiyye ile sakladıklarının tersini, gizlediklerinin zıddını izhar ederler. Takiyyeye bağlılıkta son derece ileri giderler. Hatta onu dinlerinin bir esası, temeli ve aslı sayarlar. Bunu da masum kabul ettikleri imamlarından birine nispet ederler. Onların Buharîleri olan Muhammed b. Yakub el-Küleynî, bu hususla ilgili olarak şunu rivayet eder: "Takiyye, benim ve ecdadımın dinidir; takiyyesi olmayanın dini de yoktur". Bunu söyleyen, Şiîlerin iddialarına göre beşinci imamları olan Ebu Cafer'dir".¹

Ethem Ruhi Fığlalı'nın görüşleri de şöyledir: "Bu prensibi (takiyyeyi) yerli-yersiz alabildiğine kullanan İmamiyye, ileri sürdükleri herhangi bir görüşün aksinin ispat edilmesi karşısında, asıl kanaatin gizlendiğini ve takiyye yapıldığını söylemektedir. Böyle olunca da, İmamiyyenin nerede gerçeği izhar edip nerede takiyye yaptıklarını tespit, hemen hemen imkânsızlaşmaktadır".²

Şia hakkında bu şekilde genel bir kanaatin oluşmasının nedeni hiç şüphesiz yukarıda da bahsettiğimiz gibi Şiî ulemasının "Takiyye, benim ve atalarımın dinidir, takiyyeye uymayanın dini de yoktur" şeklindeki Cafer es-Sadık'a isnat ettikleri rivayeti hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Halbuki tahsis ifade etme ihtimali çok yüksek olan bir sözü bu ihtimali hesaba katmayarak o sözü tamim etmek, kişiyi ve kişileri hatalı sonuçlara götürür. Cafer es-Sadık'ın, içinde bulunduğu dönemin siyasî manzarası göz önünde bulundurulursa bu sözü siyasî anlamda, özellikle devlet başkanlığı seçimi için kullandığı ihtimalinin çok yüksek olduğunu daha önce de ifade ettik.³ Tarihî verilerin ışığı altında bakıldığında Cafer es-Sadık'ın,

1 Zahir, Şia'nın Takiyye Anlayışı, s. 140.

2 Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri, Selçuk Yay., İstanbul 1980, s. 133; Ethem Ruhi Fığlalı, İmamiyye Şiası, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984, s. 225. Şiî müellifler "Şia'nın fikirleri tam bilinmiyor" iddiasına adeta fevran etmektedirler. Çünkü diyorlar, bizim görüşlerimizi anlatan binlerce kitap var. Bu kitapların hepsi Şia'nın her konudaki fikir ve düşüncelerini çok açık bir şekilde izah etmektedirler. Sünnî camiadan farklı olan yönlerimizin hepsi yazılmış ve kayıt altına alınmıştır. Buna rağmen "Şia'nın fikirleri tam olarak bilinmemektedir" iddiasını bir türlü anlayamadıklarını ifade etmektedirler. Bu itirazlar için bkz. Abbas Ali el-Musevî, Şübühâtü Havle's-Şi'a, Beyrut trs., s. 24-26.

3 İmam Cafer es-Sadık (699-765), Emevîlerin son dönemi ile Abbasîlerin ilk dönemlerini yaşamış bir şahsiyettir. Emevîler döneminde özellikle Irak'ta camilerde Ehl-i beyte küfretme dönemine şahit olmuştur. Babası Muhammed Bakır ve dedesi Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin) gibi siyasetten uzak durmuştur. Amcası Zeyd b. Ali'nin m.740 yılındaki Emevîlere karşı olan isyanına katılmamış ve uzak durmuştur. Amcasının öldürülmesinden sonra siyasetten tamamen uzaklaşarak kendini ilme adanmış ve talebe yetiştirmekle meşgul olmuştur. Amcazâdelerinden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ile İbrahim b. Abdullah'ın 762 yılındaki Abbasîlere karşı isyan etmelerine karşı çıkmıştır. Siyasî ortamın müsait olmadığını gördüğünden, onlara başarılı olamayıp öldürülebileceklerini söyleyerek onları uyarmıştır. Hadiseler Cafer es-Sadık'ın öngördüğü şekilde gelişmiş ve adı geçen iki amcazâdesi Abbasîler tarafından öldürülmüştür. Şia kaynaklarına göre Cafer es-Sadık, 765 yılında Medine'de,

kanaatime göre belli bir konu için söylenmiş bulunan bu sözlerini Şii ulemanın hiçbir değerlendirmeye tabi tutmaksızın bunu umumileştirmesi ve ona genellik atfetmesi, onları Sünnî dünyası karşısında böyle bir duruma düşürmüştür. Bu durum karşısında Sünnî dünyasının tepkisi ise yukarıda da alıntı ifadelerle işaret ettiğimiz gibi tenkit dozu çok yüksek ifadelerle mevcut duruma tepki göstermek olmuştur. Şii uleması bu tenkit dozu çok yüksek eleştirilerden adeta bunalmışlardır dense herhalde yanlış olmayacaktır. Çünkü hemen hemen son asır Şii ulemasının tamamı, Caferîlikle ilgili yazdıkları eserlerde Sünnî kardeşlerinin kendilerini anlamadıklarını, anlayamadıklarını, üstelik bazı konularda yanlış anladıklarını beyan etmektedirler.¹ Bu konulardan birinin de takiyye meselesi olduğunu ifade etmekte ve bu meseleye özel bir yer ayırarak kendilerini onu izah etmek zorunda hissetmektedirler.² Aslında bu konuda Şia müelliflerine herhalde biraz hak vermek gerekmektedir. Her söyledikleri ve yazdıkları konularda onları yalancılıkla itham etmek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Çünkü herhangi bir insan, istese de sürekli yalan söyleyemez. Zira böyle bir tutum insanın fitratına, tabiatına ve yaratılışına aykırı bir durumdur.

Son asır Şii ulemasının takiyyeyi izah şekilleri şöylece özetlenebilir. Muhsin el-Emin'in açıklamaları şöyledir: "Takiyye korku anında hilaf-ı vaki beyanlarda bulunmaktır. O Şia'ya has zannedilir ve üstelik takiyye sebebiyle ayıplanır. Ancak bu insafın azlığından dolayıdır. Çünkü o Şia'ya mahsus bir şey değildir. Ancak Şia'nın onunla şöhret bulması, takiyye yapmak zorunda kaldığı zalimane davranışlara çokça maruz kalması sebebiyledir. Takiyye, korku anında herkesten

Abbasî halifesi Ebu Cafer el-Mansur tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Cenazesi Cennetü'l-Baki'de babası ve dedesinin yanına gömülmüştür. Cafer es-Sadık'ın, hem amcasının ve hem de amcazâdelerinin siyasi isyanlarını tasvip etmeyip onlara katılmaması ve yapılan davetleri de reddetmesi oldukça dikkat çekicidir.

1 Yanlış anlamalardan yakınmalar için bkz. Muhsin el-Emin, A'yanü's-Şi'a, tah. Hasen el-Emin, I, 22, 30, 40-41, 119, Darü't-Te'arüf, Beyrut 1986; Kaşifü'l-Ğıta, Caferî Mezhebi ve Esasları, ter. Abdülbaki Gölpinarlı, Kum 1992, s. 23; Abbas Ali el-Musevî, Şübühat, s. 11, 12; Sayyid Muhammed Tabatabai, Shi'a, İngilizceye ter. Sayyid Husayn Nasr, Kum 1989, s. 223-225. Yanlış anlaşılma hususunda Şii ulemanın biraz da olsa haklılık payları vardır. Örneğin Şia'nın, toptancı bir yaklaşımla kendisinden olmayan kimseleri Müslüman saymadığı iddia edilebilmiştir. Bkz. İbrahim Çalışkan, Caferî Mezhebinde İbadetler, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 485. Oysa Şii müelliflerinin önemli bir kısmı, İmamete inanmayı imanın değil de mezheplerinin usullerinden saydıklarından Caferî Mezhebine mensup olmayan Sünnî camiayı, Müslüman olarak kabul ettiklerini ısrarla vurgulamaktadırlar. Bkz. Kaşifü'l-Ğıta, Caferî Mezhebi, s. 44; Muhsin el-Emin, Ayanü's-Şia, s. 39; Ahmed Sabri Hamedani, İslam'da Caferî Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları, Ankara 1983, s. 3-4.

2 Furuu'd-Din'den Sünnî camiayla en çok tartışmalı konulardan bir diğeri de Mut'a nikâhı meselesidir. Konuyla ilgili mukayeseli açıklamalar için bkz. Abdulkadir Şener, "Şiiliğe Göre Furuu'd-Din", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 454-455.

sadır olan bir şeydir. Bunda alay konusu olacak ve zaaf teşkil edecek herhangi bir şey de yoktur. Akıl buna işaret etmekte, şeriatin de getirdiği bir husustur bu. Şia da bunu ehl-i beyt imamlarından almıştır. Şia'yı takiyye yapmakla suçlayanları, takiyyeyi gerektirecek sebepler zuhur ettiğinde onu terk etmediklerini; akıllarının ve fitratlarının da onları takiyye yapmaya sevk ettiklerini görmekteyiz... Hz. Peygamber de peygamberliğin gelmesinden sonra üç yıl boyunca daveti açıkça değil de gizlice yapmıştır".¹

Abbas Ali el-Musevî'nin görüşleri de şöyledir: "Takiyye İslamî bir hükümdür. Kitap ve sünnetle varid olmuştur. Aklı başında olanlar da bunu amelen gerekli görmüşlerdir. Herhangi bir kimse takiyye sebebiyle imandan çıkmamıştır. Ümmet de bunu reddetmemiştir. Bununla beraber işi çığırından çıkarıp saptırmak ve sorumluluktan kaçmak isteyenlerin fikir ve düşünceleri bu hükümün yanlış anlaşılmasına vesile olmuş ve onu İslam'ın ruhundan uzaklaştırmıştır... Şia'nın takiyyeyle iştihar etmesi çokça zulme maruz kalarak onu icra etmek zorunda kalmasından dolayıdır. Takiyye, hem dinin hem Şia'nın asıllarından değil, furuat-ı diniyedendir. Bundan dolayı onu Şia'ya mahsus bir mesele farz etsek bile Şia onunla tekfir ve tefsik edilemez. İctihada ait bir mesele olduğundan Şia bu meselede hatalı da olsa bu hatası affedilir ve bir sevap alır... Bütün bunlarla beraber takiyye, dini fesada götüreceği, kan dökülmesine sebep olacağı ve dinin rükünlerinin tezelzüle uğrayacağı yer ve zamanlarda caiz değildir. Böylesi durumlarda cevaz ortadan kalktığından dolayı takiyye yapmak kesin olarak haramdır".²

Tabatabai'nin bu husustaki görüşü ise şöyledir: "Şüliğin en çok yanlış anlaşılan konularından biri de takiyyenin tatbiki ve uygulanması meselesidir. Burada daha geniş bir anlamı olmakla beraber kısaca herhangi bir tehlikeden sakınmak anlamında olan takiyye üzerinde durmayacağız. Aksine amacım, özellikle dinini veya ibadetlerini, karşıtlarının arasında icra etmesi halinde, vuku bulması kesin veya muhtemel bir tehlikenin söz konusu olacağı durumlarda belirli bazı dinî ibadetlerini veya dinini gizlemek zorunda kalacağı durumlardaki takiyye üzerinde durmaktır... Böylece konuyu şöyle özetleyebiliriz ki, takiyye,

1 Muhsin el-Emin, A'yanü's-Şi'a, I, 119. Muhsin el-Emin'in, Hz. Peygamberin nübüvvetin ilk üç yılındaki davetini gizlice yapmasını, kendi takiyye anlayışına delil olarak getirmeye çalışması son derece yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü Hz. Peygamber hiçbir şekilde müşriklerin dediklerini yapmamış, onlardan görünmemiş ve belli bir süreliğine de olsa davasından vazgeçmemiş ve vazgeçmiş gibi görünmemiştir. Sadece ve sadece nübüvvetin başlangıcında o da belli bir zaman dilimi içinde İslam'a olan davetini açıktan değil de gizlice yapmıştır. Hepsi o kadar. Böylesi bir davranışı 'muhaliflerinin arasında inancını gizlemek' manasında olan takiyye olarak algılamak ve göstermek, iddiasına delil bulmakta zorlanan kişinin, zorlamalı tevellere ve arayışlara girmesinin bir sonucu olsa gerektir. Böylesi bir davranış olsa olsa 'ihtiyatlı bir davranış' olarak algılanabilir ve gösterilebilir.

2 Abbas Ali el-Musevî, Şübühat, s. 11-32.

ancak ve ancak kaçınılmaz kesin bir tehlikenin varlığı ve buna karşı çıkıp mücadele ve başarılı olma ümidinin kalmadığı durumlarda yapılmalıdır.

Maruz kalındığında ve karşılaşıldığında, takiyyenin yapılmasına müsaade edilen tehlikenin kesinlik derecesi ve büyüklüğü, Şî müçtehitler arasında tartışıla gelmiştir. Görüşümüze göre, takiyyenin icra edilmesine, ancak kişinin kendisinin veya ailesinden bir ferdinin hayatının söz konusu olduğu kesin bir tehlikenin varlığı durumunda müsaade edilir. Ayrıca kişinin kendisinin, hanımının veya ailenin bayan fertlerinden bir başkasının haysiyet, şeref ve namusunun kaybolma ihtimalinin ortaya çıkmasında; ve yine kişinin kendisinin ve ailesinin geçimini sağlayacak ve devam ettirecek vasıtalardan mahrum bırakılması sonucu olarak tamamen yoksulluk ve mahrumiyete sebep olacak derecede kendisine ait mal varlığının kaybolma tehlikesinin belirdiği durumlarda takiyye yapılmasına müsaade vardır. Her halükârda ihtiyat, önlenemeyen kesin veya muhtemel bir tehlikeden kaçış, tüm halklar tarafından kabul edilen ve tüm insanlar tarafından hayatlarının farklı evrelerinde uygulanan genel bir mantık kuralıdır”¹

Gölpınarlı'nın açıklamaları ise şöyledir: “...Takiyye, birinden, bir toplumdan, çeşitli tarzlarda korunmak yahut mensup olduğu zümrenin malını, canını, inancını zarardan korumak manasına gelir”² Gölpınarlı takiyye ile ilgili olarak Al-i İmran suresi 28., Nahl suresi 106. ayeti ve diğer ilgili bazı ayet meallerini zikrettikten sonra şöyle devam etmektedir: “Görülüyor ki takiyye İslamî bir şeydir ve çok defa, tehlikeye uğrayan müminin, gücüne göre bir ruhsat mahiyetini taşır. Ancak bu ruhsat bir kalkandır. Mümin bununla kendisini, dinini, malını, evladını-iyalini ve dindaşlarını korur. Kalkanın savaşta kullanılan bir korunma aleti olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır. İmam Hasan'ül-Askerî, takiyyeye lüzum görülmeyen yerde takiyyeyle amel etmeyi, takiyyenin gerekli olduğu anda onu terk etmeyi hoş görmemişlerdir. Büyük haramlarda, mesela Kur'an-ı Mecid'i bâtil yönden tevil etmek, metn-i metnin tahrifine göz yummak, Müslüman bir toplumun zararına razı olmak, Müslümanlar arasında kan dökülmesine, Müslümanların mallarının, canlarının, ırzlarının, şereflerinin, bağımsızlıklarının yok edilmesine boyun eğmek, sebep olmak, Kâbe-i Muazzamanın, Hz. Peygamberin (a.s.) Ravza-i Mutahharasının, İmamların kabirlerinin, türbelerinin yıkılmasını, oralara ihanette bulunulmasını hoş görmek, Sünnetin yerini bid'atın tutmasına ses çıkarmamak, küfre razı olmak demektir ki böyle hallerde takiyye haramdır. Bu gibi işler ve haller,

1 Tabatabai, Shi'a, s. 223-225.

2 Abdülbaki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, Der Yayınları, İstanbul 1997, s. 561.

takiyyeyle hareketi icap etmez...”¹

Diğer çağdaş bir Şîi uleması olan Muhammed Rıza el-Muzaffer’in görüşü de şöyledir: “Her insan, canına yahut malına yahut da yakınlarına bir zarar geleceğini anlayınca, tabii olarak bu zararı giderebilmek için inancını gizlemek zorundadır. Ehlibeyt İmamları ve onlara uyanlar da hemen her an, düşmanlarının çeşitli saldırılarına karşı bu zarureti duymuşlar, inançlarını, ibadetlerini gizlemişler,² bu yüzden de öbür insanlardan, başka mezhep ehlinde ziyade ‘takiyye’ ile ün kazanmışlardır.

Takiyyenin gerekli ve gereksiz yerleri vardır ve her hususta, herhalde zorunlu değildir. Hatta sırasında gerçeği belirtmek, dine yardım etmek, Allah yolunda savaşmak gibi hallerde takiyyeyi terk etmek vaciptir. Bu gibi hallerde mala cana bakılmaz. Kanlarının dökülmesi haram olan kişilerin öldürülmesi ihtimali, yahut batılı tervic, yahut da dinin esasının bozulması, Müslümanların sapıklığa sevki, zulüm ve cevrin açıkça icra edilmesi gibi hallerde, hasılı temeli sarsan hususlarda takiyye haram olur. Takiyye bazılarının sandıkları gibi ‘İmamiyye’yi gizli bir yeraltı toplumu haline getirmeyi amaçlamaz. Dini ve din hükümlerini bir sır haline getirmeye yönelmez. Bu nasıl düşünülebilir ki İmamiyyenin kitapları, fıkha, ahkâma, kelama, inançlara ait telifleri haddi aşkındır ve her yanda mevcuttur. Fakat ancak İmamiyyeyi kınamayı kuranlar, asırlar boyunca Emevîler, Abbas oğulları, iktidarı ele geçiren başkaları, kılıçla yaptıklarını yeter bulmamışlar, bir de kınayıya koyulmuşlar, takiyyeyi de bir kınayış vesilesi olarak kullanmışlardır”.³

Kâşifü'l-Ğıta'nın konuyla ilgili görüşleri ise şöyledir: “Şia'yı kınayanların dayandıkları ikinci şey de ‘takiyye’ yani mezhebin gizlenmesi keyfiyetidir. Bu hususta da Şia'yı kınayanlar, bilgisizliklerinden kınarlar. Takiyyenin manasını, yerini, gerçek lüzumunu im'an ile bilen, bunun yalnız Şia'ya aid olmayıp akıl ve

1 Gölpinarlı, Şiilik, s. 566-567.

2 Muhammed Rıza, burada tarihî gerçeklere aykırı beyanlarda bulunmaktadır. Çünkü hiçbir Ehlibeyt İmamı, inanç ve ibadetlerini gizlememiştir. Aksine inançlarını serbest bir şekilde açıklamışlar, ibadetlerini de açıkça yapmışlardır. Bu arada Emevî ve Abbasilerden kendilerine karşı yapılan zulüm ve işkencelere karşı dayanmış ve sabretmişlerdir. Ancak farklı bazı mülahazalarla silahlı isyanda da bulunmamışlardır. Ehlibeyt İmamlarının yani İmamiyyenin İmam olarak kabul ettiği On İki İmamın hiçbir şekilde takiyye yapmadıklarına dair bkz. Doktor Musa el-Musevî, Eş-Şiatü ve't-Tashih es-Sırau Beyne's-Şia ve't-Teşeyyü', Beyrut 1989, s. 55-57. Musa el-Kâzım'ın, Harun Reşid'e boyun eğmediği de bilinmektedir. Konuyla ilgili açıklamalar için bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, On İki İmam, Der Yayınevi, İstanbul 1979, s. 124-126. “Takiyye yalnız Safevîler dönemine kadar Şiiler için önemli bir doktrin oldu”. Moojen Momen, An Intruduction to SHİ'İ ISLAM-The History and Doctrines of Twelver Shi'ism, Yale University Press, New Haven 1985, s. 183.

3 Muhammed Rıza el-Muzaffer, Akaidü'l-İmamiyye, ter. Abdülbaki Gölpinarlı, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1978, s. 67-68.

şeriat bakımından da gerekli olduğunu anlar. Her insan için en aziz ve en sevgili bulunan hayatını korumak için gerektiğinde takiiyeye başvurması zaruridir. Evet, şerefi için, hakkı korumak için, batılı yok etmek için insanın tehlikeye atılması da gerektir. Fakat böyle bir zaruret bulunmadıkça da ‘İnsanlar, iman edenleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler; bu işi yapan Allah’tan bir şey beklemesin; fakat onlardan çekinmeniz gerekse o başka...’¹ Ve ‘Zorla, cebirle; yüreği inançla yatışmışken istemediği halde dininden döndüğünü söyleyenden başka’² ayet-i kerimelerinde buyrulduğu gibi nefsini korumak için gerçeği gizlemesi lazımdır. Nitekim Ammar (r.a.)’ın, müşriklerin tazibine karşı nefsini korumak için onlarla mümaşat etmesi, anasıyla babasınınınsa (r. anhumâ), Allah yolunda şehid olmaya razı olup nefislerini feda etmeleri meşhurdur. Takiyye ile amel, faydası yokken nefsinin telef ettirmemek için vaciptir. Böyle olduğu halde takiiyye, nefsin muhafazası için şarttır. Bir de ruhsat mevkiî vardır ki, bu da nefsi muhafazaya, hakkı takiiyeye yarayacağı zamandır. Fakat üçüncü şıkta, yani batılı tervic, halkı sapıklığa sevk, zulmü ve cevri idame ve ihya etmek gibi hususlarda takiiyye hiçbir zaman caiz değildir. Kınanırsa, böyle yerlerdeki takiiyye kınanmalıdır... Şia, Emeviyye devrinde, her türlü takibata uğradı. Abbasoğuları, Emevîlerin yolunu tuttu. Ali evladını ve şiasını ortadan kaldırmak için her çeşit zulmü icra etti. Böyle devirlerde bile Hucr ibn Adiyy el-Kindî,³ Amr ibn Hamık el-Huzzaî⁴... ve emsali, iman ve İslam’ın selameti, hakkın

1 Al-i İmran, 3/28.

2 Nahl, 16/106.

3 Hucr b. Adî (Adiyy), faziletleri dolayısıyla Hucru'l-Hayr diye de anılır. Sahabiden veya tabiinden olduğu tartışmalıdır. Sahabi olma ihtimali daha güçlüdür. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer devirlerinde Suriye ve Irak’ın fetihlerinde bulunmuştur. Daha sonra Cemal ve Siffin savaşlarında Hz. Ali taraftarı olarak savaşmıştır. Hz. Ali’nin şehid edilmesinden sonra Kufe’ye yerleşti. Burada Emevî valilerinin Hz. Ali ve taraftarları aleyhindeki ve Emevî saltanatını bir türlü içine sindiremedi. Emevîlerin Kufe valisi Muğire b. Şube’nin Hz. Ali ve taraftarları aleyhindeki sözlerine tepki gösterdi. Hz. Ali’nin kendisinden daha faziletli olduğunu valinin yüzüne karşı söyledi. Daha sonra aynı tavrını yeni vali Ziyad b. Ebihî’ye karşı da gösterdi. Ziyad, kendisini Hucr’a karşı desteklemedikleri için Kufe eşrafını açıkça suçladı. Bunun üzerine eşraf Hucr’un çevresindeki bir kısım arkadaşlarını ikna ederek ondan ayırdılar. Arkadaş sayısı azalan Hucr daha sonra tutuklandı. Silahlı ayaklanma içinde olmakla suçlandı. Hucr’un aleyhine şahitlik yapanların yazılı ifadeleri alındı. On iki arkadaşıyla Suriye’de bulunan ve bizzat kendisinin de fethinde bulunduğu Merciazra’ya gönderildi. Yapılan soruşturma sonucu altı arkadaşı serbest bırakıldı. Hz. Ali’yi lanetlemesi halinde kendisinin ve diğer arkadaşlarının da serbest bırakılacağı söylendi. Ancak o bu teklifi reddetti. Bunun üzerine kendisi ve diğer arkadaşları 671 yılında öldürüldüler. Hayatı için bkz. Nebi Bozkurt, “Hucr b. Adî”, DİA, XVIII, 277-278, İstanbul 1998. Ayrıca Hucr’un bu hadiseler karşısındaki tutum ve davranışları için bkz. Hasan Onat, Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Ankara 1993, s. 43-61.

4 Amr b. Hamık, Hudeybiye anlaşmasından sonra Müslüman olmuştur. Hz. Osman’ın şehid edildiği hadisede elebaşı olarak yer almıştır. Halife Osman’ı öldüren dört kişiden biridir. Daha

batıldan ayırt edilmesi için kendilerini kurban etmekten çekinmediler. İmam Huseyn aleyhi's-salam ve ashabı, rıdvanullahi aleyhim ise bu şehidlerin seyyidleridir".¹

Son olarak Şîi bir sosyolog olan Ali Şeriatî de takiyyeyi daha farklı bir açıdan ele alarak şöyle demektedir: "Takiyye, iki tür taktikten ibarettir. **Birincisi, Vahdet takiyyesi:** Büyük İslam toplumunda Şia'nın başvurduğu takiyye, kendine ait ihtilaflı konuları aşarak İslam birliğinde tefrikaya neden olmama amacını taşır. Öyleyse takiyye Şia'nın kendi inancını koruduğu, ama bunu İslam toplumu içinde tefrikaya, parçalanmaya ve düşmanlıklara meydan vermeyecek biçimde yaptığı bir örtüdür. Bu nedenledir ki Mekke'ye gittiğinizde onlarla birlikte namaz kılmalısınız denilmektedir. Şu anda da bizim büyük âlimlerimiz şunu tavsiye ederler: Mekke ve Medine cemaat imamının ardında namaz kılın. Bu takiyyedir.² Taassuptan, ihtilaflı konulara dayanmaktan ve iç tefrikaya neden olan durumların gündeme getirilmesinden kaçınmak, aynı safta bulunanların karşıt görüşlerine katlanmak, kardeşlerin düşünce ve amellerine saygı, bir toplumun çoğunluğu karşısında iç birliğin korunması için, düşman karşısında ortak hedeflerin ve toplumun korunması hatırına azınlığın takiyyesi (Ali'nin iç ihtilaflar karşısındaki tavrı da bunun göstergesidir), bu takiyyenin kapsamında yer almaktadır.

İkincisi, savaşım takiyyesi: Mü'minin değil, imanın korunması için gizli savaşımın özel koşullarına uymaktır. Yani, Şia'nın düşünsel bir iş yapması, toplumsal ve siyasal bir savaşımında bulunması; ama konuşmaması, kendini göstermemesi, fitne nedeniyle hilafet odağı karşısında takiyye yapması, kısacası boş yere kayba uğramaması, boş yere kendi örgütünü, gücünü ve canını tehlikeye atmamasıdır. Öyleyse takiyye, hilafet karşısında güç ve odakları koruma, savaşım sürmesi, düşman karşısında bozguna uğramama yolunda bir güvencedir..."³

"Safevî Şia'sında takiyye oldukça açıktır ve açıklamanın gereği yoktur. Yollarını da kendiniz bilirsiniz..."

Safevî Şia'sına inanan bir adam, o kadar 'takiyye-zâde'dir ki 'bayım, evinizin adresi nedir?' diye sorduğumuzda rengi uçar. Son derece takiyye yapmış,

sonra Hz. Ali'nin taraftarı olarak Cemel, Siffin ve Nehrevan savaşlarına katılmıştır. Muaviye döneminde Hz. Osman'ın öldürülmesiyle ilgili olarak takibata uğramış ve bir rivayete göre 671 tarihinde Hz. Osman'a kısas olarak öldürülmüştür. Hayatı için bkz. Ahmet Önkol, "Amr b. Hamık", DİA, III, 84, İstanbul 1991.

1 Kaşifü'l-Ğıta, Caferi Mezhebi ve Esasları, s. 121-123.

2 Ali Şeriatî, burada takiyye kelimesini, sahip olduğu kendi görüşlerini muhafaza etmekle beraber, mevcut görüş farklılıklarının herhangi bir tefrikaya meydan vermemesi için onları geri plana itmek manasında kullanmaktadır.

3 Ali Şeriatî, Ali Şiası Safevî Şiası, ter. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 218.

inancını gizlemiş, görüşünü söylememiştir. Artık görüşünün ne olduğunu, ne gibi bir inanç taşıdığını bile hatırlamaz.

Safevî Şia'sında takiiye, kişinin doğal durumunu korumak, işinin ve hayatının selametini korumak, baş ağrısından, sıkıntıdan, tehlikeden, zarardan, hak ve batıl çatışmasından, inanç ve görev sorumluluklarından kaçınmak için hâkim gücün bütün pislikleri, sapkınlıkları ve tecavüzleri karşısında susmasıdır.

Bu yüzden, Ali Şia'sındaki takiiye, dostla bütünleşme ve düşmanla savaşım etkeni iken, Safevî Şia'sında savaşımın mutlak tatilidir. Aynı takiiyenin yerine, tefrika ve taassubun etkin ögesi olan bir iş yapıldığını görüyoruz.

Ali Şia'sında takiiye, bir 'amelî taktik' olup koşullara ve durumlara bağlıdır. Bu yüzden rehberin teşhisiyle kimi zaman yasaklanır ve hatta haram kılınır. Safevî Şia'sında ise takiiye, sabit ve Şiî olmanın gereği bir 'inanç temeli'dir'.¹

Tüm bu yazarların takiiye ile ilgili olarak vurguladıkları ortak nokta takiiyenin ayet ve hadislere dayanan İslamî bir konu olduğu ve şartlarının tam bir şekilde oluşması halinde bunun yapılmasında da herhangi bir maninin bulunmadığıdır. Çünkü ayet ve hadisler, özellikle Hz. Ammar olayı, Hz. Peygamberin ona: "Bir daha sana eziyet ederlerse dediklerini yap" demesi bunun yapılabileceğine bir delildir. Yine onlara göre diğer tüm mezhepler de yeri geldiğinde takiiyeyi uygulamaktan çekinmemişlerdir. Nitekim "Halku'l-Kur'an" meselesinde ehl-i hadis uleması da üç dört kişi hariç -ki bunlardan birisi de Ahmed b. Hanbel'dir- takiiye yapmış ve dönemin Abbasî halifesine karşı çıkmamışlardır.² Aslında zaman zaman tüm insanların bunu hayatlarının belli bazı dönemlerinde uyguladıklarını açıklamaktadırlar. Ancak burada dikkati çeken bir nokta, hayatî tehlikenin bulunduğu bir ortamda, kişinin hayatının sönmesi hiçbir işe yaramayacaksa, Şiî ulemasının böyle bir durumda kişinin hayatını korumak maksadıyla takiiyeyi gerekli yani vacip görmesidir. Ancak kişinin kendi ölümüyle, belli bazı hizmetlere vesile olması halinde ise takiiyeyi kişinin kendi tercihine bırakmışlardır. Yine dikkati çeken bir başka husus da şudur: Bâtılı tervic, halkı sapıklığa sevk, zulmü ve cevri devam ettirme, kanı helal olmayan birini öldürme, başkasının malını çalıp çırpmaya zorlanma, başkasının namusunu lekedâr etmek v.b. durumlarda takiiyeye hiçbir şekilde izin vermemeleri ve haram saymalarıdır. Hz. Ali'nin ilk üç halife karşısındaki tutumu ile Hz. Hasan'ın halifeliği Muaviye'ye devri hadiselerini ise "ümme için maslahatı tercih etme" düşüncesiyle açıklamaktadırlar. Çünkü onlara göre eğer Hz. Ali, Hz. Ebubekir'e muhalefetini sürdürüp altı ay sonra da olsa biat etmeseydi, ümme arasında o zaman büyük bir fitne çıkmış olacaktı. Hz. Ali,

1 Ali Şeriati, Ali Şiası, s. 219.

2 Ayetullah Mehdî el-Hüseynî er-Ruhani, "mekaletü Avni İlhan ve talikatuna aleyha", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 447.

Ebu Süfyan'ın 'halifeliği kendisi için kılıç zoruyla alma' teklifini de bu yüzden reddetmiştir. Hz. Ali, bu fitneyi bertaraf etmek için biat etmiştir. Hz. Hasan da aynı durumdan dolayı, -İmametinden değil ancak dünyevî bir hakimiyet olan halifelikten vazgeçerek onu Muaviye'ye devretmiştir. Böylesi bir davranış korkaklıktan dolayı değil, ümmetin maslahatını gözetmekten dolayıdır.

Aslında, Şii ulema böyle bir yorum getirmekle takiyeden diğer İslam mezheplerinin algıladıkları bir manayı anladıklarını ve bunda da yadırganacak bir husus bulunmadığını ısrarla belirtmek istemektedirler. Ancak, tarihi süreç içinde Şia müttesipleri arasında uygulamadaki durum bu sınırları oldukça aşmıştır. Şia uleması bu durumu da, zulüm ve baskılara en çok maruz kalan kesimin Şia mensupları olmalarıyla izah etmeye çalışmaktadırlar.¹

Bununla beraber Şii uleması, takiyeye meselesinin yerli yersiz kullanılmasının Şia'ya verdiği zararı hissetmiş olmalı ki bu kelimeye ıstılahî manasına uygun, diğer İslam mezhepleri tarafından da kabul edildiği şekliyle bir anlam vermekte bulduklarını açıklamakla bu zararın önüne geçmek istemişlerdir.²

Son asır Şii ulemasının bu yöndeki çabaları, dolaylı da olsa bazı Sünnî bilim adamlarının da onlara sempatiyle bakmasını netice vermiştir.³ Tarihte birkaç

1 Aslında zulme maruz kalanlar sadece Şia mensupları değildir. Tarihi süreç içinde zaman zaman her mezhebin mensupları çeşitli zulüm ve baskılara maruz kalmışlardır. Coğrafyamızla ilgili olarak XVI. asırdan itibaren Anadolu'da belli aralıklarla Alevîler de çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Ahmet Refik, Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik, İstanbul 1932; Saim Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik, Vadi Yayınları, Ankara 2002. Ayrıca, Yavuz Selim ve Şah İsmail'in, Sünnîlik ve Kızılbaşlığı birbirlerine karşı nasıl kullandıkları ile ilgili bkz. Hasan Onat, Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine, İslâmîyât, VI, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2003, Ankara 2003, s. 111-126. İran coğrafyasında özellikle Safevîler döneminde de Sünnîler, silahlı herhangi bir isyana teşebbüs etmedikleri halde çeşitli baskı, zulüm ve katliamlara maruz kalmışlardır. Hatta öyle ki, Safevî Devletinin Kızılbaş muhafızları çarşı pazarda dolaştıkları zaman Ebubekir, Ömer ve Osman'a lanet diye bağırduklarında Sünnîler dahil herkes 'ziyade olsun' demek zorundaydı. Buna karşı çıkanların karınları kılıçla deşiliyor ve kafaları kesilerek hayatlarına son veriliyordu. Konuyla ilgili detaylar için bkz. Hasan Rumlu, Ahsenü't-Tevârih, I, 61, tashih: C. N. Seddon, Baroda 1931.

2 Bazı konularda Şia'dan etkilenen Anadolu Alevîliğinde de takiyeye artık eski önemini yitirmiştir denebilir. Bkz. İlyas Üzüm, Günümüz Alevîliği, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, s. 88. Ancak yine de ihtiyatlı bir yaklaşım için bkz. Reha Çamuroğlu, Günümüz Alevîliğinin Sorunları, Ant Yayınları, İstanbul 1994, s. 99-104. Alevîler arasında takiyenin farklı bir şekilde kullanımı da mevcuttur. "Şii'lerden Bektaşî-Alevîlere geçmiş adetler arasında; bir and içme gerektiğinde, içinden, sözünü geri alarak bu andı geçersiz kılma anlamında takiyeye uygulaması da bulunmaktadır". Bkz. Irene Melikoff, Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe, ter. Turan Alptekin, İstanbul 1999, s. 253.

3 Çeşitli siyasî ve sosyal etkenlerden dolayı son asırda her iki mezhebe mensup bazı bilim adamlarının karşılıklı anlayış içerisinde birbirlerine karşı ılımlı davranmaları ve mezhepleri birbirine yakınlaştırma çalışmalarlarıyla ilgili olarak bkz. Hayreddin Karaman "Caferiyye", DİA, VII, 9, İstanbul 1993.

defa Sünnî ve Şiîleri birbirine yakınlaştırma çabaları olmuş, ancak bu teşebbüsler tepeden inme yapılmaya çalışıldığı için tam bir birlikteliği sağlayamamıştır.¹ Ancak bu defaki yakınlaşma daha farklı bir şekilde, daha farklı bir mecrada, bir bakıma kendiliğinden, dışardan herhangi bir zorlama olmaksızın, ilmî sempozyumların yapılması,² karşılıklı diyalogların kurulması neticesinde birbirlerini daha iyi tanıma ve Şiî İmamiyye mezhebinin ibadet hükümleriyle de ibadet edilmesinde herhangi bir mahzurun bulunmadığına dair verilen bazı fetvalar şeklinde cereyan etmektedir.³ Hiç şüphesiz bu yakınlaşmada, Müslümanların birbirlerini daha iyi tanımaları⁴ ve genel olarak her açıdan bilim sevilerinin artmasının yanında; özellikle 20. asırda bütün dünyayı saran, bütün din ve mezheplere karşı olan dinsizlik cereyanının da tesiri vardır. Ayrıca, adı geçen asırda din ve vicdan hürriyetinin kabul gören ve halen de yükselmekte olan bir değer olduğunun da tesirini unutmamak lazım.

1 1735 yıllarındaki böylesi bir teşebbüs için bkz. Topaloğlu, Kelam İlmi, s. 317-349. Nadir Şah tarafından organize edilen bu teşebbüsün sosyal açıdan yapılmış bir analizi için bkz. Hasan Onat, XVIII. Asırda Sünnî-Şiî İttifak Arayışları Üzerine, www.hasanonat.com, 24. 07. 2006. Nadir Şah tarafından bu maksatla yapılan bu toplantının tarihi sorunludur. Bağdat valisi Vezir Ahmed Paşa tarafından gönderilen ve bu bilimsel toplantıya Nadir Şahı temsilen gözlemci olarak katılan Osmanlı'nın Irak ulemasından Ebu'l-Berekat Abdullah Efendi b. Huseyn el-Bağdadî (es-Suveydî), konuyla ilgili olarak yazdığı eserinde bu tarihi 1148 (1735-36) olarak vermektedir. Topaloğlu, Kelam İlmi, s. 319. Oysa V. Minorsky bu toplantı tarihini 1156 (1743) olarak vermektedir. Bkz. V. Minorsky, "Nadir Şah", İA, IX, MEB, İstanbul 1970, s. 27. es-Suveydî tarafından verilen h.1148 tarihinin bir baskı hatası olması kuvvetle muhtemeldir.

2 13-15 Şubat 1993 tarihinde İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından İstanbul'da düzenlenmiş bulunan "Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu" ile 15-20 Şubat 2004 tarihinde Türk Tarih Kurumu ile İran İslam Cumhuriyeti Kültür ve İslamî İlişkiler Kurumu tarafından İsfahan'da yapılmış bulunan "10-20. Yüzyıllar Arasında Türk ve İranlıların Batı İle İlişkileri Sempozyumu" gibi daha bir çok ilmî toplantı ve sempozyumların düzenlenmesi hiç şüphesiz karşılıklı olarak birbirlerini tanımayı ve olumlu sayılabilecek daha bir çok davranışı, çok daha ileri bir seviyeye ulaştıracaktır.

3 Gölpinarlı, Şiîlik, s. 15; Camiü'l-Ezher Şeyhi, Şeyh Mahmut Şaltut'un verdiği fetvanın orijinal metni için bkz. a.g.e., s. 668.

4 "Hatta bazı İstanbul camilerinde ve Türkiye'nin bazı yerlerinde ben, eli açık durup namaz kılmakta iken, bana hakaret ettiler. Ben bu hakareten müteesir olmadım ve üzgün değilim. Ancak bazı Müslümanların cehalet ve gafletlerine fevkalade müteesirim...". Sabri Hamedanî, İslam'da Caferî Mezhebi, s. 109. Bugün için ise araya herhangi bir siyasî düşünce ve mülahaza girmeksizin, böyle birinin ellerini bağlamadan namaz kılmaları halinde hakarete uğrayacağını sanmıyorum. Böyle bir durumda İslam dünyasının çok büyük bir bölümünde Müslüman kitle tarafından 'namazını kılsın da hangi mezhebe göre kıyorsa kılsın' düşüncesinin ağır basacağını ve ön plana çıkacağını tahmin etmek o kadar da zor olmasa gerektir.

Sonuç

Takiyye, lügatte “korunmak, çekinmek ve sakınmak” anlamlarına gelir. Istılahta ise “gerçek anlamda can, mal, namus, şeref ve haysiyetin kaybolma tehlikesi karşısında kendini veya içinde bulunduğu grubu korumak maksadıyla, olduğundan farklı görünmek, daha önceden benimsemiş bulunduğu görüş ve düşüncelerinden geçici olarak belli bir süre vazgeçmek” anlamına gelir.

Sünnî mezhepler takiyye konusuna o kadar önem vermezken, İslam mezheplerinden Şia, bu konuya oldukça büyük bir değer atfetmiş, hatta onu belirli bazı durumlarda vacip saymıştır. Şia takiyye ile ilgili inancını “takiyyesi olmayanın dini de yoktur” cümlesiyle adeta formüle etmiştir. Şîi ulema da tarihî süreç içinde Şia'nın varlığını muhafaza edebilmesinde bu prensibe borçlu olduğunu belirtmişlerdir. Durum böyle olmakla beraber Şîi ulema, olur olmaz yerlerde rast gele takiyye yapılmasına izin vermemektedirler. Ancak Şia'ya mensup olan halk tabakaları bu sınırlara riayet etmemiş veya edememiş ve bu konuyu alabildiğine serbest bir şekilde kullanarak işin istismar edilmesine neden olmuşlardır. Bu durum Şia muhalifleri, özellikle Sünnî kesim tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmiş ve Şia müntesipleri, hiçte gereği yokken takiyye yapıp çok rahat bir şekilde yalan söyleyebilmekle itham edilmişlerdir.

Kendilerine yapılan bu yalancılık ithamından son derece rahatsız olan Şîi ulema yazdıkları eser ve makalelerle konuyu yeniden değerlendirmişler, takiyyenin tarifini yeniden hatırlatmışlar ve bu konudaki ithamları reddetmişlerdir. Takiyyenin İslamî bir prensip olduğunu, buna çeşitli ayet ve hadislerin izin verdiğini, bu bağlamda Ammar olayının buna bir delil teşkil ettiğine vurgu yapmışlardır. Takiyyenin ancak ve ancak mal, can ve namus emniyetinin kalmadığı bir ortamda başvurulması gereken bir ruhsat olduğunu ifade etmişlerdir. Aksi takdirde takiyye yapmanın caiz olmadığını; hele hele Kur'an'ı batıl yönden tevil etmek, onun metninin tahrifine göz yummak, kan dökülmesine sebep olmak, başka bir müminin malının, canının ve namusunun yok edilmesine boyun eğmek, küfre razı olmak v.b. durumlarda takiyye yapmanın asla caiz olmadığını, bu gibi yerlerde takiyye yapmanın kesin olarak haram olduğunu özellikle vurgulamışlardır.

Son devir Şîi ulemasının takiyyeyi genellikle yukarıda yapılan izah çerçevesinde anladığı ve kabul ettiği müşahede edilmektedir. Özellikle Tabatabai ve Gölpinarlı'nın takiyyeyi anlama ve tarif şekli ile Sünnî camianın anlama konsepti arasında çok ciddi bir fark görünmemektedir. Bilhassa Sünnî bir muhit içinde büyüyen veya bir şekilde Sünnî camiayla ciddî bir diyalog içinde olan Şîi ulemanın, –Gölpinarlı örneğinde görüldüğü gibi- daha mutedil, daha ılımlı düşündüğü, Şia'yla Sünnî camia arasındaki ihtilafli konularda mümkün mertebe her iki tarafı uzlaştırıcı bir rol oynamak istedikleri müşahede edilmektedir. Tarihî süreç içinde Şîi ulemanın bu aşamaya gelmesinde, hiç

şüphesiz Şia üzerindeki siyasî baskıların son bulması ve temel insan haklarından kabul edilen “din ve vicdan hürriyeti”nin bütün dünya kamuoyunda genel kabul gören bir prensip haline gelmesinin ve çoğu hükümetlerce bunun yeterince uygulanmasının da büyük bir rolü ve payı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

AHMED SABRİ HAMEDANİ, İslam'da Caferî Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları, Ankara 1983.

AHMET REFİK, On Altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik, İstanbul 1932.

ALİ ŞERİATİ, Ali Şiası-Safevî Şiası, ter. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.

BEDEVÎ, Abdurrahman, Mezahibü'l-İslamiyyin, II, Darü'l-İlm Lilmelayin, Beyrut 1973.

BULUT, İbrahim-Özkan Gül, İmamiyye Şiası'nda İlmü'l-İmam İnancı, Marife, yıl: 5, sayı:1, Bahar 2005.

BOZKURT, Nebi, "Hucre b. Adî", DİA, XVIII, İstanbul 1998, s. 277-278.

EL-CESSAS, Ebubekr Ahmed b. Ali er-Razî, Ahkamü'l-Kur'an, II, Darü'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut trs.

ÇALIŞKAN, İbrahim, "Caferî Mezhebinde İbadetler", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 481-497.

ÇAMUROĞLU, Reha, Günümüz Alevîliğinin Sorunları, Ant Yayınları, İstanbul 1994,

DAFTARY, Farhad, The Isma'ilis Their History and Doctrines, Cambridge 1992.

DALKILIÇ, Mehmet, Şia-Havaric ve Ehl-i Sünnette Takiyye (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1992.

ED-DEHLEVÎ, Şah Abdülaziz Ğulam Hakim, Muhtasar et-Tuhfetü'l-İsna Aşeriyye, Arapçaya ter: el-Hafız Ğulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, İhtisar eden: Mahmut Şükrî el-Alusî, bsk. y.y., trs.

EL-FAHRÜ'R-RAZÎ, et-Tefsirü'l-Kebir, VIII, Beyrut trs.

FAZLURRAHMAN, İslam, ter. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1993.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1983.

-----, Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri, Selçuk Yay., İstanbul 1980, s. 133.

-----, İmamiyye Şiası, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.

GAZALÎ, İmam, İhyau Ulumi'd-Din, III, Bedir Yayınevi, İstanbul 1977.

-----, Batınlığın İçyüzü (Fedaihu'l-Batiniyye), ter. Avni İlhan, Ankara 1993.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik, Der Yayınları, İstanbul 1997.

-----, On İki İmam, Der Yayınevi, İstanbul 1979.

HASAN RURLU, Ahsenü't-Tevarih, I, tashih: C. N. Seddon, Baroda 1931.

İBN BABEVEYH, el-Kummî (Şeyh Saduk), Risaletü'l-İ'tikadati'l-İmamiyye, ter. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1977.

İBN TEYMİYYE, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, Minhacu Sünneti'n-Nebeviyye, II, tah. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1986.

İLHAN, Avni, "Şia'da Usulu'd-Din", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 409-434.

-----, Takiyye Doğuşu ve Gelişmesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, İzmir 1985, s. 157-175.

İRFAN, **Abdulhamid**, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, ter: M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.

KARAMAN, Hayreddin, "Ca'feriyye", DİA, VII, İstanbul 1993, s. 9.

KAŞİFÜ'L-ĞITA, Ayetullah Muhammed Huseyn, Caferî Mezhebi ve Esasları, ter. Abdülbaki Gölpınarlı, Kum 1992.

EL-KÜLEYNÎ, El-Usul Mine'l-Kafî, I-II, neş. Ali Ekber el-Gaffari, Tahran 1388.

LEVİS, Bernard, The Origins of İsmâ'ilism, Cambridge 1940.

MELIKOFF, Irene, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, ter. Turan Alptekin, İstanbul 1999.

MİNORSKY, V., "Nadir Şah", İA, IX, MEB, İstanbul 1970.

MOOJAN MOMEN, An Introduction to Shi'î İslam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism, Yale University Pres, New Haven 1985.

MUHAMMED, Ebu Zehra, İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi, ter. Ethem Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970.

MUHSİN EL-EMİN, A'yanü's-Şi'a, tah. Hasen el-Emin, I, Darü't-Te'arüf, Beyrut 1986.

EL-MUSEVÎ, Abbas Ali, Şübühatü Havle's-Şi'a, Beyrut trs.

EL-MUSEVÎ, Doktor Musa, Eş-Şiatü ve't-Tashih es-Sirau Beyne's-Şia ve't-Teşeyyü', Beyrut 1989, s. 55-57.

MUTÇALI, Serdar, Arapça Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, “Teka” (تفَى) md., s. 89.

EL-MUZAFFER, Muhammed Rıza, Akaidü'l-İmamiyye, ter. Abdülbaki Gölpınarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1978.

EI-MÜNCİD, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1973, “Veka” (وقى) md. s. 915.

EN-NEVBAHTÎ, Ebu Muhammed Hasen b. Musa, Firakü's-Şia, tashih: H. Riter, İstanbul 1931.

ONAT, Hasan, Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine, İslamiyat, VI, sayı:3, Temmuz-Eylül 2003, Ankara 2003, s. 111-126.

-----, Emevî Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Ankara 1993.

-----, Şii İmamet Nazariyesi (Küleynî, Kummî ve Tusî'nin Görüşleri Çerçevesinde), Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, XXXII, Ankara 1992.

-----, XVIII. Asırda Sünnî-Şii İttifak Arayışları Üzerine, www.hasanonat.com, 24. 07. 2006.

ÖNKAL, Ahmet, “Amr b. Hamık”, DİA, III, İstanbul 1991, s. 84.

ÖZ, Mustafa, “Cafer es-Sadık”, DİA, VII, İstanbul 1993.

-----, Nizarî İsmailî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1986.

ER-RUHANÎ, Ayetullah Mehdî el-Huseynî, “Mekaletü Avni İlhan ve Talikatuna Aleyha, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 447.

SAVAŞ, Saim, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Vadi Yayınları, Ankara 2002.

ES-SERAHSÎ, Şemsuddin, el-Mebcut, XXIV, Daru'l-Marife, Beyrut trs.,

SKOVGAARD-PETERSEN, Jacob, Takiyye mi Yoksa Sivil Din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzî Din Uzmanları, Alevî Kimliği, Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, ter. Bilge Kurt Torun-Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.

STROTHMAN, R. “Takiya”, İA, XI, MEB, İstanbul 1979, s. 679-680.

ŞENER, Abdulkadir, “Şiiliğe Göre Furuu'd-Din”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 451-463.

EŞ-ŞEHRİSTANÎ, Muhammed Abdülkerim, El-Milel ve'n-Nihel, ter. Mustafa Öz, İstanbul 2005.

TABATABAÎ, Sayyid Muhammad Husayn, Shi'a, İngilizceye ter. Sayyid Husayn Nasr, Kum 1989.

TOPALOĞLU, Bekir, Kelâm İlmi, Damla Yayınevi, İstanbul 1993.

Et-TUSÎ, Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, İmamet Risalesi, ter. Hasan Onat, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, XXXV, Ankara 1996.

ÜZÜM, İlyas, Günümüz Alevîliği, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, II, İstanbul 1979.

ZAHİR, İhsan İlahi, Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı, ter. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 140.

TEFSİRLERDE İSRAİLİYYAT KONUSUNA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Atilla YARGICI*

Özet

İsrailiyyat ilk bakışta Yahudi kaynaklarda geçen ve tefsir kitaplarına giren bilgileri ifade ediyor görünse de, bu kavram, Yahudi, Hıristiyan ve daha başka İslam dışı kaynaklardan aktarılan bilgileri kapsamaktadır. Kur'an'da kısa olarak anlatılan peygamber kıssalarını öğrenme merakı, israiliyyat bilgileri sahip olan ehl-i kitap ulemasına soru sorulmasına sebep olmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar zamanla tefsir kitaplarına girmiştir. Kıssacılar ve vaizler konuşmalarında âyetlerden çok bu kıssaları anlatmaya başlamış, bu da Kur'an'ın özünden uzaklaşmaya yol açmıştır. Bu yüzden israilî bilgilerde dolu olan klasik tefsir kitaplarını tercüme etmek yerine, yeni tefsir çalışmaları yapılmalı, israilî bilgilere iltifat edilmemelidir.

Anahtar Kelimeler: İsrailiyyat, Yahudi Kaynakları, Hıristiyan Kaynakları, peygamber kıssaları, Ehl-i Kitap, Abdullah b. Selam, Ka'bu'l-Ahbar, Tefsir Kitapları.

Critical aproach to israiliyat in the Tafsirs

Abstract

Not only does israiliyat indicate knowledge received from Jewish source, but also does it indicate knowledge received from Christian and onher non-islamic sources. Stories of the prophets narrated in the Qur'an is very short. So some people was asking scholars of the People of The Book like Abd Allah b. Salam, Kab al Ahbar about those stories. The answers given by those scholars, later entered books of tafsir. İslam preachers and narrators was narrating those stories received from jewish and christian sources. Muslims listened to those

* Yard. Doç. Dr., Harran Ün. Fen-Ed. Fak. Öğr. Üyesi

stories rather than Qur'an and went away from essence of Qur'an. Because of that, instead of translating classic tafsirs which is filled with israiliyat, new tafsirs should be written.

Key Words: İsrailiyat, jewish sources, christian sources, stories of prophets, The People of The Book, Ab Allah b. Salam, Ka'b. al Ahbar, books of tafsirs.

A. İsrailiyyatın Anlam Çerçevesi

İsrailiyyat, israiliyye kelimesinin çoğuludur. Kelime İsrailî bir kaynaktan aktarılan kissa veya hadise mânâsıdır.¹ Benî İsrail'e nisbeten bu şekilde kullanılmaktadır. İsrail, Hz. Yakup Peygamberin ismidir. Yakup peygamber ise Kur'an'da zikredilen meşhur on iki Yahudi boyunun (esbât) atasıdır.² Buna göre Benî İsrail, Yakup oğulları ve ondan türeyen nesil anlamına gelmektedir.³ Benî İsrail ifadesi Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde yer almaktadır.⁴ İsrail kelimesi İbranicede "Abdullah" yani, "Allah'ın kulu" mânâsına gelmektedir.⁵

İsrailiyyat ilk bakışta Yahudi kaynaklarında geçen ve tefsir kitaplarına giren bilgileri ifade ediyor görünse de bu kavram Yahudi, Hıristiyan veya daha başka İslam dışı dinlerin kaynaklarından aktarılan bilgileri içine almaktadır.⁶ Ancak daha çok Yahudi ve Hıristiyan kaynaklardan nakledilen bilgilere denmektedir.⁷ İsrailiyyatın içinde yer alan Yahudi kaynakları arasında Tevrat vardır ki, Yahudi kültürü birinci derecede bu kitaba dayanmaktadır. Tevrat'la ilgili birçok ayet-i kerimenin yer aldığı Kur'an-ı Kerim'de, onun bir hidayet ve bir nur olarak

1 Es-Sabbağ, Muhammed b. Lutfi, Buhus Fî Usulî't-Tefsîr, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988,s.147.;Brinner, W.M, "İsra'iliyyat", Encyclopedia Of Arabic Literature, London,1980. el Müşeynî, Mustafa İbrahim, Medresetü't-Tefsir, fi'l-Endülüs, Müssetü'r-Risale, Beyrut,1986, 529. Ayrıca İsrailiyatla ilgili bkz: Vajda, G, "İsrailiyyat", The Encyclopaedia of İslam, Leiden, 1978,IV, .211,212. Hamidullah, Muhammed, "İslâmî ilimlerde İsrailiyyat Yahud Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler",(trc. Dr. İbrahim Canan), İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara, 1977, sayı 2, s.295-319.

2 Bakara, 136, 140;Al-i İmran, 2/84.

3 Ebu Şuhbe, Muhammed . b. Muhammed, el-İsrailiyyat Ve'l-Mevzuât fi kütübî't-Tefsir , Kahire, tarihsiz, s.12.

4 Maide, 5/78;el-İsra,17/4;en-Neml, 27/76.

5 Doç. Dr. Abdullah, Aydemir, Tefsirde İsrailiyat, Beyan yayınları, İstanbul, 1992, s.29.

6 Ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, el-İsrailiyyat fi't-Tefsir ve'l-Hadis, y.y. 1986, s.13; Newbey, Gordon D, "Tafsir İsrailiyat", Journal of the American Academy of Religion, December, 1980.

7 el Meşeynî, Mustafa İbrahim, Medresetü't-Tefsir fi'l-Endülüs, Müssetü'r-Risale, Beyrut, 1986,s.529.el 'Ak, Halid Abdurrahman, Usulu't-Tefsir ve Kavâiduh, Dımaşk, tarihsiz, s.261.

indirildiği¹, Kur'an-ı Kerim'in Tevrat'ı tasdik edici olarak nazil olduğu² bildirilmektedir. Ayrıca ayetlerde Tevratın "kitab ve furkan" olduğu zikredilir³. Elbette ki bu ayet-i kerimelerde tahrif edilmemiş Tevrattan bahsedilmektedir. Çünkü daha sonra Tevratın Yahudiler tarafından tahrife maruz bırakıldığı yine Kur'an'ın bize sunduğu bilgiler arasındadır. Bir ayette Yahudilerden bir zümre diye isimlendirilen hahamların Tevratı işittikleri, iyice anladıktan sonra onu tahrif ettikleri⁴ bildirilirken, bir başka ayette, yine bazı kimselerin Tevratı elleriyle yazdıkları ve bu yazdıklarını da para karşılığında satmak için "Bu Allah katındandır" dedikleri⁵ ifade edilir. Ayrıca Yahudilerden bazılarının sözcüklerin koyulduğu yerleri değiştirdikleri⁶ haber verilir. Zebur'da da Hz. Musa'dan sonra sonra gelen peygamberlerden bahsedilmekte, bu yüzden Zebur'a da Tevrat denilmektedir.⁷ Bütün bunlarla birlikte, Yahudilerin yazılmış Tevrat'ının yanında, "şifahî Tevrat" olarak isimlendirilen "Talmut"ları da mevcuttur. Bunda dinî ve ahlakî kurallar, öğütler, şerhler, tefsirler, öğretiler yer almaktadır. Talmud uzun zaman şifahî olarak talim edilmiş, nesilden nesile bu şekilde aktarılmıştır. Ancak Talmut'taki ders ve konular arttıkça ezberlenmesi zorlaşmaya başlamıştır. Zamanla unutulmasından ve kaybolmasından korkularak hahamlar tarafından tedvin edilmiş, Hz. Musa'nın sünneti olarak kabul edilmiştir⁸. Bunun yanında israiliyyat içinde yer alan Hıristiyan kaynakları arasında İncil ve onun tefsirleri, şerhleri bulunmaktadır.⁹

Yahudilik, Hıristiyanlık veya diğer dinlere ait olup da İslamî eserlere sokulan bilgiler arasında Yahudilere ait olanlar daha fazla ağırlık teşkil ettiğinden bu bilgilere israiliyyat denmiştir. Bununla birlikte İslam düşmanlarının aslı astarı olmayan şeyleri İslamî karalamak amacıyla tefsir ve hadis kitaplarının içine sokmaları da israiliyyat kapsamına girmektedir. Bunlar, İslam düşmanlarının kötü niyetli olarak Müslümanların inançlarını bozmak gayesiyle uydurduğu haberlerdir. Garanik masalı¹⁰, Zeynep binti Cahş kıssası¹ ve peygamberimizin

1 Maide,5/49.

2 Al-i İmran,3/1-4.

3 Bakara,2/53

4 Bakara, 2/75

5 Bakara, 2/79

6 Nisa, 4/46

7 Ebu Şuhbe, el-İsrailiyyât ve'l-Mevzuât fi Kütübi't-Tefsîr, s.13.

8 Ebu Şuhbe, a.g.e.,s.13.(Talmut ile ilgili geniş bilgi için bkz:The Encylopedia of Religion, New York, 1987, XIV, 256-259.)

9 Ebu Şuhbe, el-İsrailiyyât ve'l-Mevzuât fi Kütübi't-Tefsîr, s.14.

10 Garanik olayı, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Necm Suresi 19-20. ayetlerini okuduktan sonra şeytanın peygamberimizin lisanına, "Tilke garaniku'l-ulâ ve inne şefâ'atehünne leterecca" cümlesini ilka ettiği iddiasıdır. Kur'an-ı Kerim'in putları övmesi mümkün olmadığından bu sözün uydurma olduğu açıktır. Bu yalan haberin Emevî Döneminde zındıklar tarafından

onunla evlenmesi ile ilgili aslı olmayan konular bu uydurma haberlerin birkaç örneğini teşkil etmektedir².

Bir çok dinden tefsir ve hadis kitaplarına dahil olan bilgilere israiliyyat denmesi, rivayet edilen bilgilerin çoğunun asıl olarak Yahudi kaynaklarına dayanmasından dolayı olduğu gibi, Yahudilerin de Müslümanlarla daha çok münasebet kurmasından ve Yahudi kültürün diğer kültürlerden daha geniş ve baskın olmasındandır³.

B. Kıssalar Bağlamında, Kur'an, Tevrat ve İncil Arasındaki Temel Farklılıklar ve Benzerlikler

Kur'an-ı Kerim ile tahrif edilmemiş haliyle İncil ve Tevrat arasında özellikle inançla ilgili bölümlerinde pek fazla bir farklılık yoktur⁴. Ahkâmında ise bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bugün İncil ve Tevrat'ın orijinal metinlerine sahip değiliz. Bugün elimizde olan bu Kitaplarda, konumuz açısından en büyük farklılık ise peygamber kıssalarında bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim, kıssaları anlatırken ince ayrıntılara girmez, o olayların tarihini, meydana geldiği ülke ya da şehirlerin ve olay kahramanlarının isimlerini çoğu zaman zikretmez. Çünkü Kur'an'ın bu kıssaları anlatmaktaki amacı, tarihsel bilgiler vermek değil, öğüt vermektir. Tevrat ve İncilde ise bu konuda ayrıntıya girildiği görülmektedir. Örneğin Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Hz.Adem kıssasına bir bakalım:

Bu kıssa Kur'an'da en uzun şekilde Bakara suresinde anlatılmaktadır. Ayrıca Araf suresinde de yer almaktadır. Bu iki sureye baktığımızda cennetin yerinden, Âdem ve zevcesinin yemesi yasaklanan ağacın nevinden, onları kandıran şeytanın hangi hayvan suretinde olduğundan, indikleri toprak parçasından bahsedilmediği görülmektedir⁵. Fakat Tevrat'ta ise, Cennetin Aden'de olduğu, yasaklanan ağacın hayat ağacı, bunun da hayrı ve şerri bilme ağacı olduğu, Havva ile konuşup onu aldatan hayvanın yılan olduğu, Allah'ın yılanı karnı üzerine süründürerek ve toprak yedirerek ondan intikam aldığı, Havva'dan ve

uydurulduğu bildirilmektedir.(ez-Zehebî, el-İsrailiyyat fi't-Tefsir ve'l-Hadis, s.14.)

1 Zeynep Binti Cahş, Hz. Peygamberin azatlı kölesi Zeyd'in eşidir. Hz. Peygamberin Zeydin eşini görüp ona aşık olduğu, bu sebeple Zeyd'in Zeyneb'i boşadığı ve peygamberimizin sa.v. onunla evlendiği gibi hiçbir sahîh kaynakta delili bulunamayan bir iftira yine din düşmanları tarafından tefsir kitaplarına sokulmuştur. (ez-Zehebî, el-İsrailiyyat fi't-Tefsir ve'l-Hadis,s.14-15; Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1979, VII, s.497-498)

2 ez-Zehebî, , el-İsrailiyyat fi't-Tefsir ve'l-Hadis, s.14.

3 Ez-Zehebî, el- İsrailiyyat, s.15.

4 <http://www.hristiyan.net>

5 Bakara, 2/30-38;Araf,7/19-25.

ondan gelen nesilden ise hamile kalıp zorla çocuk doğurmaları suretiyle intikam aldığı, Hz. Âdem'in de yiyecekleri zorla elde ederek cezalandırıldığı anlatılmaktadır.¹

Yine aynı şekilde İncil'de ayrıntıları verilen bazı kıssaların Kur'an-ı Kerim'de mücmel olarak zikredildiği görülmektedir. İsa ve Meryem kıssası, Hz. İsa'nın mucizesi bunlardan bazılarıdır. Kur'an ibret ve öğüt makamında bu konulardan kısa olarak bahsetmektedir. Hz. İsa'nın nesebinin tafsilatını, doğumunun keyfiyetini, dünyaya geldiği yeri, Meryem'e zina isnadında bulunan şahsı, ona semadan inen yemeğin çeşidini Kur'an'da bulmak mümkün değildir. İncil'de ise bütün bunların teferruatını görmekteyiz.²

C. İsrailiyyatın Tefsire Girişi

1. Sahabe Dönemi

İsrailiyyatın tefsire girişinin ucu sahabe dönemine dayanmaktadır. Sahabeler için ehl-i kitaptan olup da islama girenler tefsirin kaynaklarından sayılmaktaydı. Kur'an-ı Kerim'de bir kıssa geçtiğinde sahabe bunun tafsilatını öğrenme meylinde oluyordu. Bu bilgileri almak için de ehl-i kitaptan olup da Müslüman olanlara müracaat ediyorlardı. Ancak şu kadar var ki sahabiler, ehl-i kitaptan olanlara her şeyi sormuyor, onların naklettikleri her şeyi de kabul etmiyor, onların sözlerinin doğru veya yanlış olduğunu söylemekten çekiniyorlardı. Bu davranışlarında Hz. Peygamberin, "Ehl-i Kitaptan olanları ne ret ne de tasdik etmeyin. Allah'a ve bize indirdiklerine inandık deyin"³ hadis-i şerifinin rolü vardır. Sahabe, ehl-i kitaba ahkâm ve akide ile ilgili olarak hiçbir hususu sormadığı gibi Ashab-ı Kehf'in köpeklerinin rengi, Nuh'un gemisinin ölçüsü ve yapıldığı ağacın cinsi, Hızır'ın öldürdüğü çocuğun ismi gibi boş şeyleri de gündeme getirmiyorlardı. Çünkü bu gibi sorular, onlar için boşa vakit geçirmek demektir.⁴ Nitekim Ebu Hureyre gibi bazı sahabiler ile Ka'bu'l-Ahbar ve Abdullah b. Selam gibi ehl-i kitap ulemasından olup da islâmı seçenler arasındaki cuma günündeki saat-i icabe'nin ne zaman olduğu hususunda çıkan tartışmalar, sahabenin onların her söylediğini kabul etmediklerini göstermektedir.⁵

Tefsire giren ve içinde batıl ve yalanlar olan israiliyatı Ebu Hureyre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr. B. As ve Abdullah b. Selam gibi ilim ve

1 Tekvin, 2-3

2 Matta, 1-5, 8-10.

3 Canan, İbrahim, Kütübü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Ankara, t.y. V, 367.

4 Ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirun, y.y. 1976, I,169-170.

5 Ez-Zehabî, a.g.e, I, 170-171.

faziletleriyle meşhur olan sahabenin rivayet ettiğini söylemek mümkün değildir. Bu konuda Goldizher'in ithamlarının hiçbir temeli yoktur. Çünkü sahabeler, ehl-i Kitaptan Müslüman olanlara inançla ilgili değil, kıssalarla ilgili tafsilat soruyorlardı. Ve onların söylediklerinin de tamamını kabul etmiyorlardı. Bilhassa dine ve akla uyanları kabul, diğerlerini reddediyorlardı. Kur'an'ın sustuğu, Hz. Peygamberin de bir şey söylemediği hususlarda susuyorlardı¹². Hz. Peygamberin "Allahım onu dinde fakih kıl" diye dua ettiği bir Abdullah b. Abbas'ın Kur'an'a aykırı, islama aykırı rivayetlerde bulunması akla aykırıdır³. Aynı şekilde Ebu Hureyre Hz. Muhammed'in "kim benim yanımda elbesini serip de kalırsa, benden işittiğini unutmayacak" sözünü duyduğunda, onun yanında kalmaya karar vermiş ve ondan sonra da hiçbir şeyi unutmamış bir sahabidir. Üstelik kendisinden İbn-i Abbas, Cabir b. Abdilllah, Enes b. Malik gibi sahabelerin rivayetle bulunduğu bilinmektedir. Böyle bir sahabenin de İslama ters düşen israiliyyatı rivayet ettiği ile ilgili iddiaları kabul etmek mümkün değildir⁴. Eğer Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği israilî bilgiler varsa, bunların da daha sonra ona isnad edilerek uydurulmuş olması muhtemeldir.

2. Tabiîn ve Etbauttabiîn Dönemi

Tabiîn ve etbauttabiîn döneminde israiliyyat ile ilgili rivayetler çoğalmıştır. Bunun en önemli sebebi de birçok ehl-i kitabın İslam dinine girmiş olmasıdır. Bu kimseler, Kur'an'da zikredilen Yahudi ve Nasranîlerle ilgili nasların ayrıntısıyla ilgili bilgileri kendi kutsal kitaplarından öğrenmişlerdir. Bu dönemde ortaya çıkan bazı müfessirler de yazdıkları tefsirlerde ihtiyaç duydukları açıklamaları, Hıristiyan ve Yahudilerin sahip oldukları bilgilerle doldurmaya çalışmışlardır.

Tabiîn döneminde israiliyatla ilgili nakillerde bulunan meşhur raviler Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb. b. Münebbih'tir. Ka'bu'l-Ahbar, Yahudi âlimlerinden birisi iken Müslüman olmuştur. Peygamberimiz döneminde, Hz. Ebu Bekir veya Hz. Ömer döneminde Müslüman olduğuna dair farklı rivayetler vardır. Ancak sahabeden olmadığı görüşü ağırlık kazanmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygambere yetişmediğinden dolayı ondan mürsel olarak rivayette bulunmuş, Hz. Ömer, Suheyb, Aişe gibi sahabe ileri gelenlerinden hadis nakletmiş, kendisinden de Ebu Hureyre, İbn-i Abbas, diğer bazı sahabiler ve bazı tabiîn rivayette bulunmuştur. Cerh ve Ta'dil uleması onu sika bir râvî olarak vasıflandırır. Bu sebeple israiliyatla ilgili rivayetlerde bulunması, onun hadis

1 Ez-Zehebî, a.g.e, I, 59-64;

2 Ez-Zehebî, a.g.e, I, 175-176.

3 İbn-i Mace, Sünen, İstanbul, 1981, Fezailü's-Sahabe, 138.

4 İbnü'l-Esir, Üsdü'l-Gabe Fi Marifeti's-Sahabe, Beyrut, t.y, V, 316-317.

uydurduğu anlamına gelmez. Hatanın kendisinden çok, ondan nakillerde bulunan insanlarda olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Ka'b kendisine sorulan sorulara israilî bilgileriyle cevap veriyordu. Bu bilgiler önce rivayet edilmiş, ravileriyle birlikte ilk yazılan tefsir kitaplarına girmiş, daha sonraki tefsir kitaplarında ise raviler de ortadan kaldırılarak bunlar tefsir kitaplarında yer almıştır. Zamanla tefsir kitaplarında bulunan her şey, Kur'andanmış gibi kabul gördüğünden, burada hatanın bu rivayetleri tefsir kitaplarına koyarak nesiller boyunca insanların nazarlarını bu bilgilere çekenlerde olduğunu söyleyebiliriz. Sahabiler, bu zatın her söylediğini kabul etmemişler, zaman zaman onu ikaz etmişlerdir. Örneğin, Ka'bın,, cum'a günündeki saat-i icabenin senede bir defa olduğunu söylemesi gibi yanlış tevilleri olmuşsa da, sahabeden Ebu Hureyre gibi zatlar onun yanlışını düzeltmiştir¹.

Vehb b. Münebbih de tabiinin seçkinleri arasında sayılmaktadır. Hz. Osman'ın hilafetinin sonlarında dünyaya gelmiş, Ebu Hureyre, Ebu Said el-Hudrî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer gibi sahabeden hadis rivayet etmiştir. Buhari, Ebu Davud, Tirmizî, Neseî, onun hadislerini tahrîç etmiştir. Ekseriyet onun sika olduğu görüşündedir. Ehl-i Kitabın kitaplarından pek çok nakillerde bulunmuştur. Tefsir kitaplarında israiliyyat olan bilgilerin bir kısmı ondan rivayet edilmiştir. Fakat onun hadis uydurduğunu kabul etmek mümkün değildir. Ancak israiliyyatın Müslümanlara nakledilmesinde aracı olduğu da bilinmektedir².

Etbaüttabiîn dönemi ise, israiliyyatın ölçsüz ve ifrat bir şekilde rivayet edildiği bir dönemdir. Bu dönemin konu ile ilgili meşhur ravilerinin sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz. Bunlar, Muhammed b. Sa'ib el-Kelbî (ö.h.146), Abdülmelik b. Abdulaziz b. Cüreyc(ö.h. 150), İbn-i İshak (ö.h.151), Mukatil b. Süleyman, Muhammed b. Mervan es-Süddî gibi zatlardır³.

D. Rivayet ve Tedvin Dönemlerinde İsrailiyyat

Hz. Peygamber, zaman zaman sahabeyle oturur, onlarla din ve dünya işlerini ilgilendiren hususlarda sohbet ederdi. Onun sohbetlerinin bir kısmı da Kur'an ayetlerinin anlaşılmayan yönleriyle ilgili oluyordu. Sahabe bu Peygamber sözlerine itina gösterip ezberliyor, öğrendiklerini de diğer sahabelere ulaştırıyordu. Sahabe döneminden sonra tabiîn de onlardan öğrendikleri hadisleri birbirlerine naklediyordu. Sahabe döneminde, rivayetlerin sağlamlığı

1 Ebu Şuhbe, el-İsrailiyyat, s.103-105; El-İsfahanî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh, Hilyetü'l-Evliya, Beyrut, 1988, V, 36 vd; Ez-Zehabî, El-İsrailiyyat,s.76-85.; Ka'bu'l-Ahbar ile ilgili olumsuz görüşler için bkz: Aydemir, Abdullah, Tefsirde İsrailiyyat, Ankara, 1979, s.94-98.

2 Ebu Şuhbe, el-İsrailiyyat, s.105; el-İsfahanî, Hilyetü'l-Evliya, IV, 24 vd.

3 ez-Zehabî, el-İsrailiyyat,s.87 vd; Aydemir, Abdullah, Tefsirde İsrailiyyat, s.68.

konusunda şüphe yoktur. Fakat tabiîn döneminde hadis uydurulduğu kabul edilmektedir. Bu dönemde ravilerin isnatta bulunduğu kişiye yakın olması, adalet vasfını taşıması, kuvvetli bir hafızaya sahip olması gibi özellikler aranmaya başlandı. Bunlardan sonra ise, insanlar atlanarak rivayet kolaylaştırıldı. İsnatların ortadan kaldırılması tefsir ve hadis açısından büyük bir felaketin habercisiydi. Çünkü artık insanların doğru ile yanlış birbirinden ayırması mümkün değildi.

Hicrî birinci asrın sonuyla ikinci asrın başlarında Ömer b. Abdulaziz devrinde tedvin dönemi başladı. Bu devirde tefsir ve hadis birlikte tedvin ediliyor, hadis kitaplarının içinde tefsir bölümleri yer alıyordu. Bu dönem uleması, sahih hadisleri toplayıp tedvin etmek için çok ciddi çalışmıştır. Tedvin döneminde tefsir müstakil bir ilim değildi. Daha sonra bir adım atılarak tefsir hadisten ayrıldı ve her ikisi de müstakil birer ilim haline geldiler. Bu dönemin başlarında ravilerle birlikte isnatları da zikrediliyordu. Daha sonra ise yalnızca raviler zikredilmeye başlandı.

Bu tutum, tefsir için büyük bir felaketti. Çünkü isnatların kaldırılmasından sonra o kitapları okuyan kimseler, nakledilen her şeyin doğru olduğu zannına kapıldılar. Bu kitaplardan, yalan ve batıl olan bilgiler dahi doğruluğuna inanılarak nakledilmeye başlandı. İşte israiliyyatın tefsire girmesi bu iki dönemde olmuştur. Rivayet döneminde israiliyyat, tefsir ve hadise aynı zamanda sızmıştır. Çünkü bu dönemde tefsir ve hadis birbirinden ayrılmamıştır. Bu dönemin sahabilere ait döneminde rivayetlere israiliyyat karışmamış, ancak tabiîn ve ondan sonraki kısmında karışmıştır. Tedvin döneminde ise, isnatların ortadan kaldırılmasından dolayı tefsire israiliyyat girmiştir¹.

Arapların semavi kitapları olmadığını söyleyen İbn-i Haldun, onların göçebe bir hayat yaşadıklarını, okuma yazma bilmediklerini, varlıkların sebepleri, hilkatın başlangıcı ve vücudun sırları gibi herkesin bilmek istediği şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, kitap ehli olan Hıristiyan ve Yahudilere başvurduklarını bildirerek, israiliyyatın tefsire girişiyle ilgili şöyle demektedir: “O çağda Araplar arasında yaşayan Tevrat ehli, Araplar gibi göçebe bir hayat yaşıyordu. Tevrat ehlinden olan avam ne biliyorlarsa, Arapların başvurdukları kimseler dahi ancak o kadar bilgi sahibi idiler. Tevrat ehlinin çoğu Yahudi dinini kabul etmiş olan Himyer Arapları idi. Bunlar islamiyeti kabul ettikten sonra da İslam şeriatı hükümleriyle hiçbir alakası olmayan eski bildiklerini muhafaza ettiler. Bunun bir sonucu olarak şer’î hükümlerle bir ilgisi olmayan bu gibi madde ve haberlerle tefsir kitapları dolduruldu. Bu haberler, herhangi bir vasıta veya herhangi bir doğru yol ile peygamberden nakledilmeden yalnız bu Tevrat mensuplarından nakledilmiştir. Yahudi dininden olanlardan nakledilen

1 ez-Zehebî, el-İsrailiyyat, s.19-26.

bu haber ve rivayetler, şer'î hükümlerle ilgisi olmayan, doğru olduğu takdirde onlarla amel etmek vacip ve doğru olmadığı takdirde reddedilmesi gereken şer'î hüküm ve maddelerden olmadığı için, incelemeye tabi tutulmadı. Tefsir yazarlar dahi bu haberlerin ancak Yahudilerden nakledilmiş olduğuna dikkat etmeden bu haber ve rivayetleri tefsir kitaplarında topladılar. Bu haberleri nakledenler aslen göçebelere olup inceleme ve araştırmayla uğraşmayan kimselerden oldukları için, naklettiklerinin doğru olup olmadığını bilmeyen adamlardı.. Fakat İslamiyeti kabul ettikten sonra bunlar dinî bakımdan müslümanlar arasında büyük derece ve mevki sahibi olmakla şan ve şöhret kazandıkları için, bunlar tarafından nakledilen haber ve rivayetler olduğu gibi kabul edilmişti¹.

E. İsrailiyyatın Kısımları

İsrailiyyat, *makbul*, *makbul olmayan*, *ne makbul ne de makbul olmayan* israiliyyat olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Makbul olan israiliyyat, K. Kerim'de zikredilen Hz. Musa ile seyahat eden arkadaşının isminin Hızır olduğunu açıklaması gibi hususları içine almaktadır. Makbul olmayan israiliyyat ise, Kur'an ve hadislerin bildirdikleri ile tenakuz teşkil eden bilgileri içermektedir. Ne makbul, ne de makbul olmayan israiliyyat da, ne inanılan, ne de inanılmayan israiliyyatı ihtiva etmektedir. Hz. Peygamberin s.a.v. bu konu ile alakalı olarak, "ehl-i kitabı ne tasdik edin, ne de yalanlayın. Allah'a ve bize indirilene inandık deyin" buyurmaktadır². Bu son kısmının içine giren hususlarla ilgili israiliyyatan olan nakillerde ihtilaf bulunduğu görülmektedir. Zaten bunlar, din ile ilgisi bulunmayan faydasız şeylerdir. Bu sebeple tefsir kitaplarında da birbirine zıt fikirler yer almaktadır. Hz. Musa'nın esasının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri, Hz. Musa'nın Cenab-ı Hak ile konuştuğu ağacın nevi gibi Kur'an'ın müphem bıraktığı, tayininde mükellef için din ve dünya bakımından bir faydası bulunmayan hususlar, ihtilafli görüşlerin olduğu konulardır. İslamın tayin etmeyip de yalanlamadığı konularda , sahih bir tarikla, daha önce ehl-i kitaptan olmayan sahabelerden birinden rivayet varsa, bu kabul edilir, reddedilmez.. Sahabenin Hz. Peygamberden işitme ihtimali, bir ehl-i kitaptan işitme ihtimalinden daha yüksektir. Çünkü sahabenin ehl-i kitaptan aldığı bilgiler, tabiînin aldığı bilgilerden çok değerlidir. Eğer böyle bir rivayet doğrudan tabiînden geliyorsa doğruluğuna ya da yanlışlığına hükmedilemez. Çünkü tabiînin ehl-i kitaptan işitme ihtimali çok yüksektir.

1 İbn-i Haldun, Mukaddeme(trc. Zakir Kadri Ugan), İstanbul, 1989, II, 466-468.

2 ez- Zehabi, et- Tefsîr ve'l-Müfessirun, I.s.179. İbn-i Kesir, Ebi'l-Fida İsmail, Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut, 1988, I.5.;el Müşeynî, Mustafa İbrahim, Medrese't-Tefsîr fi'l-Endülüs, s.534-536.;el Ak, Halid Abdurrahman, Usulü't-Tefsîr ve Kavâiduh, s.261-262.

Ancak tabiîn rivayeti sağlam bir senetle Hz. Peygambere isnat ediyorsa o da makbul bir rivayettir¹.

F. Bazı Tefsir Kitaplarında İsrailiyat

1. Taberî Tefsirinde İsrailiyat

Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b.Yezid b. Kesîr b.Galib et-Taberî, Hicrî 224'te Taberistan'tın Amul şehrinde dünyaya gelmiş, Hicrî 310'da Bağdat'ta vefat etmiştir. Taberî'nin tefsir, hadis, fıkıh ve tarih gibi birçok ilimde otorite olduğu bildirilmektedir. Bu konuda telif ettiği eserler onun ilminin genişliğini göstermektedir. Telif etmiş olduğu "Camî'ül-Beyan an-Te'vil-i Ayî'l-Kur'an" isimli tefsir kitabının benzersiz bir eser olduğu kabul edilmektedir². O, bu tefsirinde ananevî tefsirin zengin malzemesini bir araya getirmiştir³.

Taberî, tefsirine sahih ve sahih olmayan israiliyatı almış, Ka'bu'l-Ahbar'a, Vehb. b.Münebbih, İbn. Cüreyc ve es-Süddî'ye dayanak birçok israilî kıssa ve haberi nakletmiştir⁴. Örneğin İsra Suresi yedinci ayeti tefsir ederken, Muhammed b. İshak ve Vehb b. Münebbih'ten rivayetle, Hz. Yahya peygamberin öldürülmesiyle ve İramya peygamberle ilgili ayrıntılı haberler nakletmektedir⁵.Kehf suresi 94. ayeti tefsir ederken yine Muhammed b. İshak ve Vehb b. Münebbih'e dayanarak Zülkarneyn'in Mısırlı, isminin de Mirza veya İskender olduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda Zülkarneyn gönderildiği kavimlerin isimleri, Allah ile Zülkarneyn arasında geçen konuşmaları nakletmektedir⁶.Meryem suresi 23. ayeti tefsir ederken, Vehb. b. Münebbih'e dayanarak Hz. Meryem'in, hamileliğine inanmayan Yusuf isimli kişiyle yaptıkları tartışma ayrıntılı olarak anlatılmaktadır⁷. Bakara suresi 51. ayeti tefsir ederken de, Muhammed b. İshak'tan rivayetle Samiri'nin Bâcermalı olduğunu bildirmektedir⁸. Onun tefsirinde bunlar gibi çok ayrıntılı bir şekilde rivayet edilen israilî bilgilere rastlanmaktadır. Bu sebeble Zehebî, onun bu tefsirinin iyi

1 ez-Zehabî, et- Tefsîr ve'l-Müfessirun, I.s.179-180.

2 el-Hamevî, Ebu Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rumî, Mu'cemu'l-Udebâ, y.y. 1980, XVIII, 40 vd.

3 İbn. Hallikan, Ahmed . Muhammed Ebu Bekr, Vefayâtü'l-Ayan, Beyrut, t.y. IV, 191; İşıltan, Fikret, "Taberî" İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1979, XI, 595.

4Bkz. ez-Zehabî, el-İsrailiyat, s.98.

5 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Camî'ül-Beyan an-Te'vili Ayî'l-Kur'an, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, IX, 42-57.

6 Taberî, a.g.e. IX, 23-27.

7 Taberî, a.g.e. IX, 81-82.

8 Taberî, a.g.e. I, 403.

bir tetkikten geçirilmesini istemektedir¹. Zehebî ayrıca, İsrailiyyat isimli eserinde onun tefsirini kısmen tetkik etmiş ve on sayfalık bir bölümde onda geçen israiliyyat ile ilgili haberleri senetleriyle birlikte gözler önüne sermiştir². Ebu Şuhbe ise aynı eserin tetkine kitabında sadece yarım sayfa ayırmıştır³.

3. İbn-i Kesir'in Tefsirinde İsrailiyyat

Hafız İbn-i Kesir'in asıl ismi, İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir'dir. Hicrî 700'de Busra şehrinde dünyaya gelmiş, 774'te vefat etmiştir⁴. Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm isimli eseri, en meşhur me'sur tefsirlerden sayılmaktadır. Onun tefsirinin mukaddimesinde "İbn-i Kesir ve İsrailiyyat" başlığı altında yapılan değerlendirmede müellifin israiliyyat ile ilgili nakillerine dikkat çekilmektedir⁵. İbn-i Kesir, Bakara suresi 102. ayette yer alan Harut ile Marut'u tefsir ederken onların ne olduğu ve niçin Babil'i indirdiklerine dair birçok kıssa zikretmektedir. Bu kıssaların birinin sonunda haberin peygamberimize değil, Kabu'l-Ahbar'a dayandığını, onun da bu bilgileri beni İsrailin kitaplarından aldığını ifade etmektedir. Bu konuda Harut ile Marut isminde iki meleğin Zühre isimli bir kadın tarafından kandırıldığını anlatan hadislerin de asılsız olduğuna dikkat çekmektedir⁶. İbn-i Abbas'tan rivayetle Harut ile Marut'un kendilerine sihir öğretilen iki adam olduğunu da nakleden İbn-i Kesir, bunun da İbn-i Abbas'ın kendi ifadesi olduğunu beyan etmektedir⁷.

İbn-i Kesir, Bakara suresi, 67. ayeti izah ederken İsrailoğullarına kesilmesi emredilen inekle ilgili tafsilatlı bilgi vermekte ve sonunda bu hikâyelerin benî İsrailin kitaplarından alındığının açık olduğunu bildirmektedir. İbn-i Kesir'e göre ancak bizim yanımızda doğru kabul edilen bilgilere uyan İsrailî haberler makbul olabilir. Onun dışındakileri nakletmek caiz olsa bile doğruluklarını ve yanlışlıklarını tasdik etmek caiz değildir⁸.

Zehebî, İbn-i Kesir'in tefsirinin birçok yerinde israiliyyata dikkat çektiğini, ancak bazı yerlerde ise ikazda bulunmadığını bildirmektedir. Ona göre, Taha Suresi 20. ayette, Hz. Musa'nın asasını atıp yılan haline gelmesini anlatan kısım tefsir edilerek iki İsrailî hikâyeye nakledilmektedir. Ancak bunların israiliyyattan

1 Ez-Zehebî, et-Tefsir ve'l-Müfessirun, I, 215.

2 Ez-Zehebî, İsrailiyyat, s. 98-108.

3 Ebu Şuhbe, el-İsrailiyyat, s.123.

4 Ebu'l-Fida, İsmail b. Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, Beyrut, 1988, I, Mukaddime, s.13 vd.

5 İbn. Kesir, I, s.23 vd.

6 İbn-i Kesir, a.g.e. I, 173-174.

7 İbn-i Kesir, a.g.e. I, 173

8 İbn-i Kesir, a.g.e. I, 137-140.

olduğuna dikkat çekilmemiştir. Bununla beraber Zehebî, İbn-i Kesîr'in, israiliyyata karşı tavır takınan müfessirlerin en iyisi olduğunu bildirmektedir¹

4. Diğer Bazı Tefsirlerde İsrailiyyat

Zemahşerî'nin Keşşaf isimli tefsiri Mu'tezilî bir tefsir olmakla birlikte, Ebu Şuhbe'nin bildirdiğine göre ekseriyet itibariyle İsrailiyyattan salimdir. Zemahşerî, İsrailiyyatı zikretse de, Davut A.S.'in kıssasında yaptığı gibi, onu nefyetmek için zikretmektedir. Ancak surelerin faziletleriyle ilgili mevzu hadisleri naklettiği de bilinmektedir². Bu ifadeler, Keşşaf'ta bazı israilî haberlerin haberlerin var olduğunu göstermektedir. Örneğin, Hz. Âdem ve Havayı kandıran şeytanın yılanın ağzında cennete girdiğine dair ravisi zikredilmeyen bir haber nakledilmektedir³. Bu ehl-i kitabtan alınma bir bilgidir. Yine Bakara suresi suresi 60. ayeti tefsirinde, HZ. Musa'nın asasıyla vurduğu taşın ravi zikredilmeden ince ayrıntısına kadar tasvir edildiği görülmektedir⁴. Yine Şuara suresi 52. ayeti tefsir ederken, İbn-i Abbas'a dayanarak Firavun'un askerlerinin sayısından bahsetmektedir⁵. Zemahşerî bunun israiliyat olduğuna dikkat çekmezken, İbn-i Kesir, Şuara suresi 60'uncü ayeti tefsir ederken askerlerin sayısından bahsetmekte ve bunların israiliyyatın mübalağalarından olduğuna dikkat çekmektedir⁶. Zemahşerî'nin Furkan suresi 38'inci ayette zikredilen Ashab-ı Ress ile ilgili yine israilî rivayetlerden bahsettiği görülmektedir. Bu rivayetleri naklederken sadece "qîle", "denildi" ifadesini kullanmıştır. Yani rivayetin kimlerden geldiği hakkında hiçbir bilgi yoktur⁷. Bütün bunlar, Zemahşerî'nin tefsirinde yer yer israilî rivayetlere, ravilerini zikretmeden yer verdiğini göstermektedir.

Razi'nin Mefatihü'l-Gayb isimli tefsirinde İsrailiyyat, rivayetlerin batıl olduğunun bildirilmesi maksadıyla zikredilmektedir⁸. Örneğin, Bakara suresi 60'uncü ayette Hz. Musa'nın asasının hangi ağaçtan olduğundan ve boyundan bahsetmektedir. Ancak hakkında kesin nas olmayan bu gibi tartışmalarda susmanın daha doğru olacağını, en doğrusunun bu rivayetleri terk etmek olduğunu bildirmektedir. Böylece Razi, İsrailî rivayetlere yer vermekle birlikte

1 Ez-Zehebî, el-İsrailiyyat, s.115.

2 Ebu Şuhbe, el-İsrailiyyat, s.131.

3 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf, Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1997, I, 157.

4 Zemahşerî, el- Keşşaf, I, 172.

5 Zemahşerî, a.g.e. III, 320.

6 İbn-i Kesîr, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, III, 416.

7 Zemahşerî, Keşşaf, III, 285.

8 Ebu Şuhbe, el-İsrailiyyat, s. 134.

bunlar hakkında okuyucuyu da uyarmaktadır¹.

Alusi'nin Ruhü'l-Maânî isimli tefsirinde de israiliyat zikredilmekte, ancak en şiddetli bir şekilde tenkide tabii tutulmaktadır. Örneğin Bakara suresi 102. ayetin tefsirinde Harut ile Marut hakkında Kuran'da ve Peygamberimiz (s.a.v.)'in hadislerinde zikredilmeyen kıssayı nakleder. Buna göre Harut ile Marut iki melektir. İnsanların dünyaya yaptıkları isyanlara hayret eden bu iki melek bir gün Cenab-ı Hakka, "Biz o insanların yerinde olsaydık, sana isyankâr olmazdık." derler. Bunun üzerine Cenab-ı Hak Meleklerle aralarından ikisini seçmelerini ister. Onlar da Harut ile Marutu seçerler. Allah o iki meleği insan şeklinde dünyaya gönderir. Bunlar insanlar arasındaki hüküm vermeye başlarlar. Bir gün yanlarına Zühre isminde güzel bir kadın gelir. Harut ile Marut kadını arzularlar. Kadın, puta tapmadıkça, içki içmedikçe, adam öldürmedikçe bu isteklerini yerine getiremeyeceğini söyler. Bunlar da kadının isteklerini yerine getirirler. Kadın bunun üzerine o iki melekten göğe nasıl çıktıklarını öğrenir. Ve hemen göğe çıkar. Orada Allah onu yıldızla dönüştürür. Melekler tekrar göğe çıkmak isterler, ama çıkamazlar. Dünya ve ahiret azabından birisini seçmeleri noktasında serbest bırakılırlar. Onlar da dünya azabını tercih eder. Onlar hâlâ azap çekiyorlar. Alusi bu kıssayı anlattıktan sonra Kadı İyaz'a ve Ebu Hayyan'a dayanarak bu kıssanın peygamberimizin hadislerinde yer almadığını ve sahih olmadığını, Razi'yi dayanarak bu rivayetlerin fasit ve gayr-i makbul olduğunu nakleder. Alusi, bu konuda Şihabü'l-İraki'nin Harut ile Marut isimli iki meleğin bir kadınla zina yaptıktan sonra hâlâ azap çektiğini söyleyen bir kimsenin kâfir olduğuna dair görüşlerini de tefsirinde zikreder. Çünkü melekler masumdurlar. Zühre yıldızı ise, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı zaman yaratılmış bir yıldızdır². yıldızdır². Bu örnek üzerindeki yorumları Alusi'nin israiliyata yaklaşımını çok açık bir şekilde göstermektedir.

F. İsrailiyyatın Müslümanların Akideleri Üzerine Bazı Zararlı Etkileri

İsrailiyat haberlerinin ilk tefsir kitaplarına ravileri zikredilerek bile girmiş olmasının çok olumsuz etkileri olmuştur.³ Zaten daha sonraki tefsir kitaplarında kitaplarında raviler atlanmış ve sadece İsrailî bilgiler aktarılmıştır. Bu rivayetlerin şu veya bu şekilde tefsire girmesinin Müslümanların inançları üzerinde, İslama bakışlarında, Kur'an'a yaklaşımlarında olumsuz etkileri olmuştur. Müslüman olmayanların eline de İslam kaynaklarının Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan beslendiğine dair belge vermeye sebep olmuştur.

1 Razi, Fahrüddin, Mefatihü'l-Gayb, <http://www.altafisir.com>.

2 Alusi, Şihabü'd-Dîn Mahmud Şükrî, Ruhü'l-Maânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1978, I, Cüz' I, 340-341.

3 Es-Sabbağ, Muhammed b. Lutfi, Buhus Fî Usulî't-Tefsîr, ,s.147.

Nitekim, Johns Hopkins Univirsitesinden Samuel Rosenblatt'ın yaptığı “**Rabbinic Legends in Hadith**” isimli çalışmada, Taberî, İbnu'l-Esîr, İbn. Sa'd, Buharî, Zemahşerî ve Beydavî'de bulunan bazı hadislerin ve yorumların, Talmud, Mişna(Mischna) ve Bible'deki hikâyelere benzediği, bunların birbirinden alıntı yapmış olabileceği iddiâ edilmektedir¹. Bu iddiaların, Tefsir ve Hadis kitaplarında isnadları peygamberimize kadar ulaşmayan hadislerin varlığından kaynaklandığını düşünüyörüz..

Her şeyden önce İsrailî bilgilerde, Allah'ın insana benzetilip onun bir cisim sahibi olduğunun iddia edilmesi, peygamberlerin ismet sıfatlarının nefyedilmesi gibi israiliyat rivayetler müminlerin inançlarını sarsmıştır. Diğer taraftan İslam dininin bir hurafeler dini olduğu imajı oluşmuştur. Hz. Âdem'in başının bulutlara değmesi, cennetten yeryüzüne inince ağlamasından denizlerin meydana geldiğiyle ilgili İsrailiyat, bu hurafeler arasında sayılabilir. Bunun yanında İsrailî rivayetlerin isnat edildiği Ebu Hureyre, Abdullah b. Selam, Kabu'l-Ahbar, Vehb. b. Münebbih gibi sahabe ve tabiünden olan selefeye karşı bir güvensizlik meydana getirilmeye çalışılmıştır. Son olarak da, insanları Kur'an'ın ayetlerini tefekkür etmekten, ondan ibret almaktan, hüküm ve hikmetlerini araştırmaktan uzaklaştırıp, değeri ve faydası olmayan küçük şeylerle, kıssaların ayrıntılarıyla meşgul olmasına sebep olmuştur. Ashab-ı Kehf'in köpeğinin ismi, Hz. Musa'nın asasının hangi ağaçtan olduğu, Hz. Nuh'un gemisinin eni-boyu, gemiye bindirdiği hayvanların isimleri gibi boş ve faydasız bilgiler, müminlerin anlamsız şeylerle meşgul olmasına sebep olmuştur².

Sonuç

Kur'an en son indirilen ilahî kitaptır. Bu ilahî Kitabın indirilme amacı, insanlara yaratılış gayelerini bildirmek, onları şirkten uzaklaştırıp tevhide çağırarak, hakkı, doğruyu gösterip teşvik etmek, batılı izhar edip ondan nehyetmek, böylece insanın dünyevî ve uhrevî mutluluğunu temin etmektir. Bu amaçlara ulaşmak için Kur'an'ın anlattığının ve peygamberimizin açıkladıklarının dışında peygamber kıssalarına dair haberlere, İsrailî bilgilere ihtiyaç yoktur. Çünkü bu tür bilgiler, nazarları Kur'an'ın özünden uzaklaştırmakta ve hikâyelerin ayrıntılarıyla meşgul etmektedir. Durum böyle olmasına rağmen, insanlarda Kur'an'da anlatılan kıssaların ayrıntısını öğrenme merakı, bu konularda israilî bilgilere sahip olan ehl-i Kitap ulemasından Vehb. b Münebbih, Ka'bu'l-Ahbar, Abdullah b. Selam gibi sahabe ve tabiine soru sorulmasına sebep olmuş, onlar da her hangi bir art niyet taşımaksızın sorulara

1 Rossenblatt, Samuel, “Rabbinic Legends İn Hadith”, The Moslem World, Nkew York, 1945, XXXV,237-252.

2 Ez-Zehabî, el-İsrailiyyat, s.30-35.

cevap vermişlerdir. Daha sonra bu anlatılanlar, tefsir kitaplarına ravileriyle birlikte girmiştir. Bunların ravileriyle birlikte tefsir kitaplarına girmiş olması, zararsız gibi düşünülse bile, onları okuyan insanlar, bu tür rivayetleri önemsemeye, anlatılması daha kolay olduğu için vaazlarında, nasihatlarında bunlardan bahsetmeye başlamışlardır. Böylece Kur'an'ın insanı ikaz edici, sarsıcı ifadeleri fazla zikredilmediği için, bu hikâyelerin kendisi din olarak, hatta Kur'an olarak telâkki edilmeye başlanmıştır. Tefsirlerde tenkide tabi tutularak bile olsa, israiliyyatın nakledilmesi, insanların Kur'an tasavvurunu olumsuz yönde etkilemiş, Kur'an'ın üzerinde düşünülmesi gereken ayetlerine gerekli ilgi fazla gösterilmemiştir. Örneğin tefsir kitaplarımızda tefekkürle ilgili ayetlerin çoğunun fazla tefsir edilmediğini, bu konuda kafa yorulmadığını görüyoruz. Fakat kıssalara gelince, bütün israilî bilgiler adeta istif edilmiştir. Ayetlerden ibret almak yerine, ayrıntı üzerinde durulmuştur. Zaman içerisinde tefsir kitaplarında israiliyyat ile ilgili bilgileri nakleden ravilerin de hafzedilmesi, tefsirleri okuyan insanları neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda bir ayırım yapma imkânından da mahrum ettiğinden onları, Kur'an'ın özünden uzaklaştırmıştır.

Tefsir çalışmaları yapılırken, tefsir kitaplarımızdaki bu israilî bilgiler dikkatle incelenmeli, Kur'an ayetlerine ve akla ters düşenler ile peygamberimizden rivayet edilmeyenler hadis usulü yöntemleriyle ayıklanmalı, o ayet hakkında başka hiçbir açıklama yoksa bile israiliyyata iltifat edilmemelidir. Günümüzde klasik tefsirleri tercüme furıyası devam etmektedir. Kanaatimize göre, israilî bilgilerin dolu olduğu bir kısım tefsirleri tercüme etmek, Arapça bilmeyen insanların da bu israiliyyattan haberdar olmasına, kıssaların ayrıntılarına merak sarmasına ve Kur'an'ın özünden uzaklaşmasına sebep olabilir. Bu yüzden eski tefsirleri tercüme etmek yerine, yeni tefsir çalışmaları yapılmalı, klasik tefsirlerimizden istifade edilirken de, ciddi bir senet ve metin eleştirisi süzgecinden geçirilmeli, israiliyyatla ilgili bilgilere tenkit etmek maksadıyla bile olsa yer verilmemelidir. İnsanların Kur'an'ın bakış açılarını öğrenmesi, direkt Kur'an ile muhatap kılınması durumunda, Kur'an'ın ilk nazil olduğu zamandaki tesiri meydana getireceğini söyleyebiliriz. Bu söylediklerimiz, Kur'an, Tevrat ve İncil ile ilgili belli konularda mukayeseli çalışmaya engel değildir. Biz sadece Kur'an-ı Tefsir ederken, İsraili bilgilere ihtiyaç olmadığı, bu bilgilerin insanları Kur'an'ın asıl amacından uzaklaştırdığı, faydasız olan ayrıntı ile meşgul ettiği kanaatini taşıyoruz.

**ALİ KÜLTÜNÜN OLUŞUMUNDA ETKİLİ OLAN TARİHİ-
SOSYAL FENOMENLERİN NUSAYRÎ İDRAKTEKİ
TEZAHÜRLERİNE SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
MERSİN ARAP ALEVİLİĞİ ÖRNEĞİ**

Abdurrahman TOGAYHAN*

Özet

İslâm dünyasında temel ayrışmanın birincil ögesi olan genelde Şia'nın yorumunda; özelde ise, Alevîliğin arka planında görülen kısmî eksiklik, buna bağlı olarak geçmişle ilgili ilgi ve merak, aynı zamanda şimdiki halde tecrübe edilen fenomenin negatif tezahürleri, araştırmacıyı ister istemez bugün, etnik platformda tabii olarak hak iddiasında bulunan ve kültürel mirasın birinci dereceden kaynağında yaşayan insanların aslî muhatap olmaları nedeniyle meskûn mahaldeki bireylere yöneltmiştir. Binaenaleyh bu çalışmayla araştırma örnekleme alınan evren ve bu evrende hassas kronoloji göstergesinde olan geçmişe ait olaylarla ilgili hakikatin bizatihi mutlak varlığını, duygu ve ülkü ağırlıklı kültürle yaşayan insanların bulunduğu mekân, kuşkusuz merkezi konumdadır.

Konuyla ilgili çalışmalar, genelde tarihi verilere dayandırıldığı için, oluşumu tetikleyici kök etkinin unsurları olan sosyolojik perspektifler, ya bütünüyle göz ardı edilmiş veya ihmal edilmiş, ya da göreceli tali ayrıntılar olarak değerlendirilmiştir. O bakımdan konuya ilişkin araştırmada, bir kısım önemli ve gizli gerçekler, detaylarda saklı olabilir düşüncesiyle mevzuya yaklaşmıştır. Düşüncemiz odur ki, özellikle politik Şia'nın dolayısıyla "Hizb-i Ali" alternatifinin asıl kaynağının, İslâm öncesi kült aile niteliğindeki Hâşimî oğullarıyla; bir bakıma alevî davayı, daha çok tek taraflı güncelleştirdikleri anlaşılan aristokrat Ümeyye oğulları arasındaki kabîlevî rekabetin ve geleneksel Arap asabiyesi güdümündeki hesaplaşmanın, İslâm sonrası hilafet meselesiyle birlikte su yüzüne çıkmasıyla birlikte, tarihi muaraza seyrinin, alevî rekabetin görünümünde siyasal-sosyal rekabete dönüşmüş olmasıdır. Nitekim bu tespit

* Yard. Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi

bugün, yaşayan etnik-kültürel mirasçılar tarafından da özellikle dile getirilmekte ve esasen araştırmamız da bu merkezde yoğunlaşmaktadır.

Anahtar sözcükler: Asabiye, Kabile Ruhu Bürokrasisi, Sosyal Mülkiyet Kuşağı, Haşimî Oğulları, Ümeyye Oğulları, Şia, Kült, Hâricîler.

Abstract

The second point is the lack of background knowledge regarding the main division in Islamic community, whose main actor was Alawism. The main factors of this division either were totally ignored or considered unimportant details. There are two main reasons causing this division and consequently the emergence of political Shi`a or "The Party of Ali": one is the tribal conflict between Hashimites and Umayyads, which is dated back to pre-Islamic period, and the other is traditional Arab patriotism. This observation is shared today by the heirs of this group.

Giriş

Geçmişe ait tarihin sıra dışı seyrinde yer alan sürprizli tortular, her zaman ve her yerde bir kısım siyasîler, yöneticiler, topluma yön vermeye çalışan dinsel-din dışı vurgulu kimlikler ve özellikle tarihçiler tarafından hep istismar malzemesi olarak kullanıla gelmiştir. Tarih, kimi zaman herhangi bir devletin yerli-yersiz egemenlik hak iddiasının ispatı, kimi zaman dominant kültürlerin evrensel kamuoyu önünde hesaplaşması, kimi zaman da dinsel veya profan ideolojinin güdümünde baskı aracı olarak kullanılması için istismar edilmiştir. Bu yapılırken, tarihçi olmayan ve fakat tarihin yaşandığı kaynakta yer alan ve yaşayan aktörlerin gözünden bir şey kaçmamış, aksine bilinçlerinde muhteva kazanmıştır; o da, tarihin fenomenolojisidir; binaenaleyh, söz konusu kuramın geliştiricisi felsefeci *Edmund Husserl*'in sosyolojik bakış açısında diyalektik fenomenoloji, bir yönüyle tarihin sorgulanması hadisesidir.

Buna göre problem; geçmişin rezidülerine ait iddia makamındaki gerçekliğin zemininde güncelliğin meşruiyeti neye göre belirlenmelidir? Bir başka sorgulamayla, tarihsel meşruiyet ve tarihsel haklılık zemini, bilimsel verilerin kontrolündeki ve idrakin benliğindeki yargılarla muhteva kazanan ve karakter belirleyen vicdanî kanaatlerde hangi kriterlere göre değer kazanacaktır? Ya da sübjektif idrakin etkisindeki tarihi, politik, etnik, kültürel ve dinî hipotez verileri, neye göre yorumlanacaktır? Buna bağlı olarak, tarafların kaçınılmaz asabiye bencilliklerinin baskısındaki fanatizmin dikte ettirdiği spekülâtif objektifliği şüphesiz olan dayatmalar, nasıl değerlendirilecektir? Gibi tartışmalarla hipotetik diyaloglara endekslenmiş görünmektedir; bu doğrultuda

doğal olarak *görece* gerçeğin ispatı, bilinenlerde görülen ve fakat yaklaşım prosedürüne uygun perspektiflerde tatmin edici öğelerden uzak olduğu apaçık anlaşılan varsayımlara dayandırılmıştır. Bu durumda, tarihin tortularından bugüne yansıyan, bugün de davalı ve davacı konumlarının belirsizliğinde cereyan eden olayların ayrışan kutuplarında doğrular nerededir? Aklî ve ilmî verileri, önermeleri spesifik yargı kalıplarıyla sınırlayan tarihsel paradigmalarda mı? Yoksa dünyevî ikbâl ve uhrevî statü peşinde koşan benliğin dinî kulvardaki şahsi ihtiraslarının tatmini için, kutsal adına insanlığın başına bir belânın musallat olmasını mukaddes sayan ruhânî-stratejik spekülâtorlerin şaibeli ve yanıltıcı deklarasyonlarında mı?

Her şeyden önce, problemin yaşayan mirasçılara ait kavli kaynakların desteğiyle sunacağımız iddiaların, kurgusal temelli asparagas yorumlar olmadığı kanaatini taşıyoruz. Bu nedenledir ki, hadiselerle ilgili asimetrik değişkenleri daima ön plana çıkaran sübjektif fonksiyonlar yerine, bilimsel geçerliliğe öncülük edebilecek ve ancak gerçekliğin odağında yer alabilecek korelasyonları sağlayan objektif ilgide yoğunlaşmaya çalıştık. Kuşkusuz varsayımlar da bu doğrultuda kendine yön bulacaktır; buna göre bütünlük içerisinde konu temasına uygun öncelikli varsayımları şöyle tespit edebiliriz: Özel alanları ilgilendiren kategorilerle ilgili genel kanaatler, yorumlar, değerlendirmeler ve tek taraflı indirgemeci yaklaşımlarla gerçeğin kaynağına ilişkin bilimsel tutarlılık geçerliğinin korunması mümkün değildir; dolayısıyla problemin merkezinde yer alan vakıada; sanıldığı gibi sadece İslâm-sonrası cereyan eden hadiselerin baskın etkileri tek faktör olmayıp, esasen İslâm-öncesi iki aile arasındaki rekâbet geleneğine ait kök kültürün asabiye ruhunu tetikleme vardır ve bu tutum dayatması kanaatimizce öncelikli motivasyondur. Bir diğer varsayımın, *Şia Ali* kültürüyle birlikte İslâm-öncesi asabiye geleneğindeki kabile ruhunun, etnik-kültürel olarak farklı boyutlarıyla birlikte İslâm-sonrası evrensele açılmış olmasıdır. Tâlî varsayımlara gelince bunlar: 1) *Hizb-i Ali* teosofisi, salt hilafet döneminde Ali-Muaviye arasında cereyan eden spesifik fiilî ve kavli muarazalarla sınırlandırılmaz; politik paradigmanın derinliğinde, kaynak niteliği taşıyan İslâm-öncesi geçmişin kendine göreli, geçerli, kültürel ve geleneksel kökleri olan tarihî öncülleri vardır. 2) Konuya ilişkin tarihsel vakanın, islâmî yörüngede doktriner nitelikte belirleyici ve yönlendirici, aynı zamanda bölgesel bir nitelik kazanması, ancak sosyo-politik, sosyo-kültürel dış müdahaleler ya da dinsel-kültürel iç protestoların yanısıra dinî-siyasî, dinî-ideolojik seyyalelerle mümkün olmuştur, şeklinde belirlenebilir.

Örneklem sahası olarak, vurgulu kimliklerin ve ailelerin meskun bulunduğu özellikle Mersin'in Karaduvar, Çay ve Çilek Mahalleleri seçilmiştir. Araştırma, yaşayan tanıklardan elde edilen sözlü rivayetlerle, problematiğin çözümüne katkıda bulunmayı temel amaç edinmiştir. Konunun ikincil amacı ise;

spesifikliğin etno-kültürel orijininde tecrübe edilen *Ali* taraftarlığındaki islâmî-tarihî vakanın, yaşayan mümessilleri tarafından hadisenin özüne ilişkin karşı muhataplar için düzenlenen tepkisel itirazlı sosyo-kültürel ve politik vetolarının haklılığını ya da haksızlığını, birebir görüşmelerle yerinde tespit etmeye çalışmaktır. Araştırmanın temel konusu; *Hiżb-i Ali* tepkiselliğini detaylandıran tarihî-sosyal hadiselerle ilgili İslâm-öncesi ve sonrası yazılı ya da sözlü rivayetlerin, mukayeseli olarak mahallinde analizidir. Araştırmanın ayrıntılı konusu ise; objektif yorumun akış modeline ve problematiğin hassasiyetine göre, koşullu olmayan örneklem aktörleri tarafından ana tema ile ilgili nakledilen tarihsel düşünce, bilgi ve hissedilen özlemlerle duyguların tezahürleriyle, araştırma yöntemleri doğrultusunda bulunan mukayeseli yorumlarla gerçekliğin nerede olduğunun irdelenmesidir. Buna göre, ana kültürün tarihsel yapılanmasında meydana gelen yüzeysellik buutundaki ters açılarının görüşlerini; bu açılarının bilinçlere algısal darbesinden ziyade, vicdanî kanaatlerde bıraktıkları olumlu-olumsuz duyuşsal intiba ve idrakî derinliklerini, keza tecrübî vakanın ilgi ve merakında odaklaşan nostaljik hadiselerin duygu ve düşüncelere yansıyan görüntülerini, aynı zamanda tarihin arka planını, daha ziyade ideo-politik ve etno-kültürel platformda hissettikleri gözlemlenen mirasçılardan Nusayrîlerin spesifik orijinli verilerini tespit etmeye ve yaşadıkları duygusal yoğunluğun ayrıntılarında doğruları bulmaya çalışmaktır.

Geleceğin müspet ya da menfî sürprizleri, elbette geçmişin yaşanmış olgularını doğrudan ilgilendirmez, ama bir sonraki gelecek olanların ilgi alanlarını oluştururlar ve onlarla ilgilidirler. Ancak, geçmişe ait projeksiyonların tonlarındaki vurgulu derinlikler ve bu derinliklerin ayrıntılarındaki uyarıcı mesajlar, bir sonraki "gerçek" ile "gerçek olmayan" tarihsel önermelerle ilgili muhtemel bilimsel yaklaşımlarda belirleyici ve yönlendirici amiller olacaktır. Dolayısıyla giriş kısmında yer alan *apriori* değerlendirmelerin problematik postullarla kuşatılmış olmasının nedeni; küçük örneklemlerle denklemde, etnometodolojik formülasyona en uygun kapsamın; *sorun-merkezli* görüşme tekniğinin olmasıdır. Düşüncemiz odur ki, "bilhassa" vurgusunun önemine binaen, bastırılmış olanları açığa çıkarmanın en etkili yolu; vakayı olduğundan farklı, ama yanıtıcı mecralara yönlendiren ve fenomenolojik gerçekliğe aykırı bir tarzda süreci etkileyen haliyle değil, aksine anonim kaynaklı etkin-toplumsal sapmalı şayia faktörünün olumsuzluklarını göz önünde bulunduran psiko-analitik rivayet yorumlamasıyla *olgu-merkezli* toplumsal mekân ve kültürel kökeni analiz etmektir. Dolayısıyla bu metot, açık alan saha tetkikinde aktif eylemi zorunlu kılmaktadır. Nitekim, araştırma muhtevasına ve özelliğine uygun bulduğumuz yöntem de bu merkezde yoğunlaşmıştır. Araştırmanın sürecini izleme prosedürü ise, daha ziyade teknik nitelikteki bilimsel yöntemlerden oluşmuştur. Her ne kadar, konunun özelliği nispeten literatür taramasını gerektiriyorsa da biz, halihazırda bulunmayan aynı zamanda duygu ve

düşünceleri itibariyle konunun muhataplarına yabancı olan ve çoğu zaman farklı ya da olumlu-olumsuz tutumlarla bakış açısı geliştiren şahıslara ait yazılı rivayetler yerine, birebir görüşebildiğimiz, üstelik tarihî hadisenin merkezindeki şahsiyetlerle sıhriyet bağı bulunan bu nedenle de problematiğin çözümünde gerekli olan gerçeğin sözcüleri olabileceğini düşündüğümüz kültürel mirasın sahiplerine ait rivayetlere öncelik vermeyi daha güvenilir ve daha orijinal bulduk. Zira düşüncelerimiz "anlatım"la anlam¹ ve davranışlarla *değer* kazanmaktadır.

Tarih sahnesinde emperyal bir rol üstlenme arzusunu kurumsallaştırmaya çalışan bir soyun, kamuoyu oluşturabilmek için ailevî şahsiyet siyasetini, sürece dahil edebilmek amacıyla adeta gelenekselleştirdiği, hatta kutsallaştırdığı hak iddiasının tutarlılığındaki nedenselliklerinin yanısıra, tarihî bilimsel ölçütlerde tetkik edebilmek için, yazılı ya da sözlü rivayete dayalı tarihî verileri kapsamlı perspektif ve çok değişkenli analiz zorunluluğu ile *idiografik* yaklaşımın kaçınılmazlığı, araştırmacıyı bağlayıcı olmaktadır.

Çalışma esnasında muhatabımız olan tarihsel rivayet sözcülerinin naklettikleri *görece* tarihî itirazların; politik ve özellikle de ideolojik denklemde geçmişî sorgulayan ve yargılayan maksatlı ve belki de art niyetli yabancı kültür kolonizatörlerinin faaliyetleri ile, kendilerini genetik ve kültürel olarak doğrudan hiç ilgilendirmeyen ve fakat *Şia Ali* adına gündemde tutulmaya çalışılan dinsel-politik deklarasyonların tutarsızlığını ve yersizliğini göstermeye ve dış müdahaleye karşı bir protestoyu ifade etmeye yönelik oldukları ilk bakışta anlaşılmaktadır. Bundandır ki, *kendine başlık* statüsündeki bu bölgenin ve bu bölgeye özgü ezoterik atmosferin tarihi aktörleri, *mağdur*, *masum* ve *mağlum* rolleriyle kasîdelerde ağıtlaştırıldıkça, dış ve iç mihraklar tarafından istismara maruz kalmaları; tarih, zamanda fırsat bulduğu sürece kaçınılmaz olmaktadır.

Netice itibariyle, ateşli taraftarlıklara, çatışmalı diyalektilere, ideolojik kamplaşmalara, keza kanlı bölünme ve parçalanmalara meydan veren ve hâlâ kinli, nefretli nostaljilerle beslenip, kimi durumlarda katliamlı hadiselerle yol açan, ne var ki tek taraflı spekülasyonların ve doktriner polemiklerin ötesinde yine, ideolojik duygusallıktan arınmış ve art niyetli tutumlardan uzak, bölgesel mutabakatı sağlayacak nitelikte uzlaştırıcı strateji özelliği taşıyan bilimsel öneriler getirilememiş olmalı ki, sürekli sataşma tasallutundan kurtulamayan ve ebedî ayrışmanın kırmızı hattı olan Şii protestonun muhalefetinde ve batinî çerçevede gerçekleştirilen hermenötik taraflı yaklaşımların etkisinde agnostisizme meydan verilmekte, agnostisizmin doğal statikliği ise problemin çözümünü zorlaştırmakta, buna bağlı olarak siyasî, sosyal, kültürel hatta iktisadî

1 Belkıs TEMREN, Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 1.

olumsuzlukların bertaraf edilmesiyle ilgili halledilemeyen problemler, adeta sonsuzluğa bırakılmak istenmektedir. Bugün, islâmî yörüngenin birbiriyle davalı, iki ayrı zıt kutbunda bulunan tarafların arasındaki kutsallık seremonisinde varlık gösteren, kimi zaman kanlı husumetin süreğenliği bu olumsuzluğu kanıtlamaktadır. *Görece* ithamlı sapmalarla her asra aktarılan bu kronik problem, şark duygusallığına has detaylarla ideolojinin, İslam dünyasında kutsallaştırıldığını göstermektedir.

Bulgular

Tarihî Arka Planın Psiko-Sosyal Perspektifine Toplu Bir Bakış

Kendine haslığın derinliğinde cereyan eden fakat farklı kulvarlarda taraftar bulan kutsallık yörüngesindeki egemen değer sisteminin politeist kültür ortamında zuhur etmesi, mantık ölçülerini aşan ve sağduyu öngörülerini reddeden talep ve beklentiler doğrultusunda algısal anlam bulanıklığı ve duygusal karmaşıklıkta asabiye hermenötiği ile, bir tarafta aristokrat manifesto misyonu, öbür tarafta mistik hiyerarşideki hane dinamiğinde neşvünema bulan, *görece* haksızlığa karşı halk tabanında görülen aktif protesto gösterileri, peygamberin vefatından sonra kriz teolojisi(diyalektik teoloji)ni yaratmıştır. Olumsuz oluşumun nedeni, kuşkusuz kabile ruhunun ön planda tutulduğu hayat tarzıdır. Zira, "*Kabile bireyin bütün hayatını kapsamaktadır. Birey yok kabile vardır. Kişi kabilesiyle kimlik kazanmaktadır. Araplardaki soy(şecere) düşkünlüğü de buradan gelir. Kan davasının sebebi kabile kültürüdür.*"² Bilhassa Ümeyye oğulları tarafında yoğunlaşan ve statü kimliği tayininde ihtilafa neden olan ve zihniyete yansıyan feodal benliğin asabiye çatışması, ister istemez karşı tarafı(Hâşimî oğullarını)hadiselerin merkezine çekmiştir.

Başlangıçta bir yanda, henüz cahiliye hoyratlığının duygusal oburluğunu, bedevat haşinliğinin acımasızlığını ve ceberut aile oligarşisinin kendi soyundan olmayanlara tepeden bakan kibir ve gurur azametini üzerinden atamamış olan Ümeyye oğulları omurgasında, asabiye ateşinin körüklediği fevriliğin ve gözdağı vermeye çalışan eylemci telaşenin neden olduğu ve gelecekte de sıcak ve kanlı temaslara zemin hazırlayacak olan soğuk sinir savaşı ve öncesinde yaşanan fırtına öncesi sessizlik... Diğer yandaki Hâşimî oğulları şeceresinde ise; *hilm* sahibi olmanın ağırbaşlılığında, teolojik diyalogun sözcülüğünü yapmaları hasebiyle kadere rıza göstermenin rahatlığında, ancak karşı taraftan kısa aralıklarla hissettirilen sindirme ve korkunun gölgelediği soğuk kanlılığın endişesinde sonucu bekleyişin temkinli hareketliliği... Netice, bir dizi politik, aynı zamanda kanlı hesaplaşmalardan sonra resmî ideolojinin güdümünde,

²Muhammed HAMİDULLAH, İslam Peygamberi, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1980, 1. s. 460.

hasım tarafı tasfiye edebilmek için örgütlenen resmî operasyon birliklerine karşılık; kendilerini, bir vefa borcu yükümlülüğünde gören ve fedakârlık zorunluluğunda mecbur hisseden *Ehl-i Beyt* ortodoksisindeki gayr-i resmî halk tabanında gruplaşan mücadele gönüllülerinin oluşumu... İşte, ileride sahnelenecek ve acıları kutsallık yörüngesinde ebedileştirecek olan özgün senaryonun kulis faaliyetleri... Miras; paralel duygu ve düşünceler doğrultusunda sinir uçlarını kabile ruhuyla alevlendirilen ve meşum bir dönemi kapatmadan sönmeyecek olan asabiye ateşi...

İslâm dünyasında ayrışmanın temel dinamizmi, *geleneksellik* normunda anlam kazanan ve zamanla gelişen bir nevi *kabile rubu bürokrasisi* olmuştur denilebilir. Nitekim günümüz de dahil olmak üzere, Ortadoğu İslâm dünyası, kendi arasında, *entegrasyon* kavramının anlamını ifade edebilecek olan sembollerle gelecek nesillere aktarabilecek nitelikte bir *sosyal mülkiyet kuşağı* oluşturmamıştı için, tarihin hiçbir döneminde uzlaşma sağlayamamıştır. Aslında cahiliyye döneminin kabile ruhu bürokrasisini kuran ailenin Ümeyye oğulları olduğu söylenebilir. Ancak, Ali-Muaviye anlaşmazlığıyla birlikte zuhur eden *Hâricîlerin* tutumuyla siyasî bir nitelik kazanmıştır. Bugün bile Arap dünyasının kendi arasında uyum sağlayamamasının ve diğer Müslüman topluluklar arasında zaman zaman kanlı kıtale dönüşen Şii-Sünnî çatışmasının temelinde de, söz konusu kabile ruhu bürokrasisinin aşılama etkisi vardır. Böylece kabile ruhu bürokrasisi, politik Şia'nın oluşumuna müdahil olan taraftarların asabiye stratejisinde geliştirdikleri ve özgün sembollerle anlam kazandırıp, karşıt tepkili protestolarla ideolojik denkleme aldıkları muhalefet ve münâferet (birbirinden nefret etme tutumu) tavrının kutsallaştırılmasıyla statü kazanmış olmaktadır. Nitekim, *Hâricî* zihniyet yapısının bugün de bir çok Müslüman toplulukta varlığını devam ettirdiği görülebilir.³ Bu doğrultuda, özellikle islâmî değerlerin otoriter bir anlayışla yayılması ya da ayakta tutulması düşüncesiyle çalışanlara *Hâricîlerin* bu tutumunun örnek teşkil ettiği ileri sürülebilir.⁴ "*Her ne kadar İslam, insanlara sunduğu evrensel kurallarla, kabilecilik anlayışı yerine İslam kardeşliğini yerleştirmeye çalışmıştır.*"⁵ dense de, Hz. Peygamberin, cahiliyye dönemine ait atasözü olarak bilinen, "*Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et.*"⁶ sözünü, "hadis" diyalogunda yinelemesi, akraba kayırmacılığı demek olan kabilecilik ruhunu kutsallaştırmış olmalı ki bugün "İslam kardeşliği" sofistikesi, Müslümanlar arasında sadece dillerde kalmış ve fakat bir türlü kalplere

3 Osman SELVİ, "Hâriciler", *Fecre Doğru, Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 53, Mart 2000, s. 27.

4 Veysel KASAR, "Doğuş Sürecinde Kelâm Problemleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, ocak-Haziran, 2004, s. 132.

5 Adnan DEMİRCAN, *Hz. Peygamber Devrinde MÜNAFIKLAR*, Esra Yayınları, Konya, 1996, s.36.

6 Bkz. Buhârî, *Mezâlim* 4, *ikrâh* 7,

inememiştir. Bilindiği gibi bu kabilecilik ruhu, daha sonraları ayrışmayı derinleştiren; çatışma, bölünme ve parçalanmayı müzminleştiren "mezhep" ya da "fırka" asabiyesine dönüşmüştür. İlk halife seçiminde yapılan uzun tartışmalar ve karşılıklı *iftihar* diyaloglarından sonra kabilecilik ruhunun, kapsam genişlemesiyle birlikte "bölgecilik" ruhuna dönüştüğü görülmüştür. Nitekim halife seçimi esnasında *Ensar*'dan birinin; "*Biz Allah'ın dininin yardımcılarıyız ve İslam askerleriyiz. Sizler ise, bize nazaran azıcık bir cemaatsiniz. Hale bakın ki böyle bir cemaat idarecilik işini ele geçirmek istiyor.*"⁷ sözüne karşılık, Muhacirleri temsilen halife adayı olan Ebubekir; "*Ey insanlar! Biz mübacirler İslamiyet'i ilk kabul edenleriz. Akrabalık yönünden de Resûlüllâh'a en yakın olanlarız. Yüce Allah, 'İslam'da birinci dereceyi kazanan Mübacirler ve Ensar ile onlara güzellikte tabi olanlar yok mu?' buyurmuş, Kur'anda bizi sizden önce zikretmiştir.*"⁸ sözleriyle öncelik hakkı iddiasında bulunabilmiştir. Görülüyor ki bütün bu münazaralar, münakaşalar ve sataşmalara varan çıkışlar, bir gerçeği ortaya koymaktadır ki o da, asabiye ya da kabileciliğe, ideolojik diyalektteki yaklaşımlarla politik bir kimlik kazandırılmış olmasıdır. Siyasî kimliğin sıfatı ise, dinsel verilerle meşrulaştırılmaya çalışılan intikamın imanlaştırılmasıdır. Böylece, problemin çözümünü güçleştiren potansiyel etki *politik iman* olmaktadır.

Spesifik Protestonun Kronolojik Muhtevası

Biz burada, *Şîv-Alevî* protestonun yazıla gelen genel tarihî teamülünü yineleyecek değiliz. Çalışmamıza özgünlük sağlaması bakımından süreci ilgilendiren ve gözden kaçan, kendimizce önemli bulduğumuz noktalarda, Nusayrîlerin bu husustaki özgün görüşlerini esas almak suretiyle, konuya ilişkin önemli bulduğumuz bir kısım tarihî verileri de göz önünde bulundurarak, başkalarınca tali sebep, ama bizce asıl nedenler olarak kabul ettiğimiz, fakat bilhassa önemli bulduğumuz ayrıntılar üzerinde kısaca duracağız.

Tartışmaların ve çatışmaların merkezinde yer alan "haklı-haksız" söylemlerinin siyasî ve dinî bir slogan halini aldığı bir zaman dilimi içerisinde, dinî-politik çalkantıların sosyal boyutunda haklılığın kabul edilip, haksızlığın reddedildiği anomik süreçte, karşıt gruplar arasında cereyan eden karşılıklı ve ateşli polemiklerin ve radikal çözüm önerilerinin neden olduğu hamasî ve hoşgörüsüz çıkışlar, toplumsal tedirginliğe yol açtığı gibi, maşerî vicdanların yaralanmasına ve uzun süre belleklerde iz bırakacak olan yaralı bilincin müzminleşmesine de neden olmaktadır.

Tarihî kayıtlara göre cahiliye döneminde, iki aile arasındaki rekâbetin

7 İsmail MUTLU, Dört Halife Devri, Yeni Asya Gazetesi Neşriyatı, İstanbul, 1992, s. 33.

8 a.g.e. s. 34.

karşılıklı eylemi, sadece sözlü çekişmelere dayanıyordu. Rekabeti besleyen kabilevî ihtirasın kaynağı ise, baskın iki aile arasında öteden beri süregelen gizli-açık "boy ölçüşme" geleneğidir. "*Nasıl ki ay aydınlıktır, yıldız parlaktır, bulutlar yağmur yağdırır ve havada kuş uçarsa;Necd'e doğru veya el-Gavre'e doğru sefer yapan yolcu, iz sayesinde yolunu bulursa;Hâşim övünç vesilesi olan şeylerin hepsinde Ümeyye'yi geçti...*" belgesi, ailevî rekabetin, ne denli "kabilevî varlık" ispatı olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar geçmişe ait kaynaklar, "*Osman'ın öldürülmesi Müslümanlar içerisindeki ilk sivil savaşı başlattı ve çekişme sırasında İslâm ümmeti içindeki ana ibtilaflar tanımlanmaya başladı.*"¹⁰ şeklinde ise de, iki aile arasındaki daha çok Ümeyye Oğullarının öne çıkışıyla birlikte nispeten tek taraflı ezeli rekabetin tarihi arka planında, İslâm-öncesi Arap asabiyye geleneğinin tetiklediği kimi zaman gizli, kimi zaman da açıktan kendini gösteren ve bilhassa Ümeyye oğulları tarafından gündemde tutulduğu görülen üstünlük yarışının kronikleşen yönünün, islâmî dönemde ailenin dinî-politik prestij sembolü olarak kabul ettiği Halife Osman'ın öldürülmesiyle birlikte bir bakıma kan davasına dönüştürüldüğü görülmektedir. Esasen iki aile arasında vuku bulan kan davasının başlangıcı, bedir savaşında ileri gelen *Emevî* ailesine mensup fertlerin, Hâşimî oğulları tarafından öldürülmeleriyle birlikte kimlik kazanmıştı. Uhut savaşında ise bunun intikamı Hâşimî oğullarından alınmış ve peygamberin amcası Hamza öldürülmüştü. Ancak Ali ile Muaviye arasındaki anlaşmazlıkla iyice gün yüzüne çıkan dava, zahiren taraflardan Ümeyye oğullarına lehine bir seyir takip ederken, Ali ya da *Ehl-i Beyt* safında ailevî felaket dramının yaşanmasına neden oldu.

Haklılığın kimin lehinde ve haksızlığın kimin aleyhinde kodlandığı durumu, tarihî polemik konusu olurken, toz duman olan ortamda fırsatçılar kasıtlı ve bilinçli dıştan müdahaleciler; sürtüşmelerin neden olduğu kaos ortamını daha da bulandırarak, ilerde farklı bir İslâm anlayışının simgesi olacak olan "Arap Şiası" veya "Hizb-i Ali" söylemlerinin islâmî literatürlerde yer almasına ve dinî değerlerde yeni ve fakat her yönüyle nebevî (Sünnî) geleneğe muhalif ve sürekli karşı tavır alan dinî-siyasî ayrışmanın tabanını oluşturmakta gecikmediler.

Nusayrîler, aslında *Emevî-Hâşimî* arasındaki politik zıtlaşmanın, ilk halife seçimiyle birlikte başladığını ve bunda da ashabın dinsel asabiye ile hareket ederek Ali'nin babası Ebu Talib'in, yeğeni Hz. Muhammed'in davetine rağmen peygamberliğine iman etmemesi nedeniyle, Ali'ye hilafetin sahabe tarafından kasten tevdi edilmediğini ve bunun da Ümeyye oğullarının işine geldiğini, dolayısıyla Emevî soyunun bu denli azgınlaşmasında peygamber halkasını

9İbrahim SARIÇAM, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslam Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 90.

10J. Obert WOLL, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, Çev. C. AYDIN, C. ŞİŞMAN, M. DEMİRHAN, Yöneliş Yayınları, İstanbul, ? c. 1, s. 23

oluşturanların büyük rolü olduğunu düşünmektedirler. Mezhepler tarihinde *nemiriyye* diye adlandırılan ve Allah'ın ruhunun Ali'ye, Hasan'a, Hüseyin'e ve hatta Fâtıma'ya geçtiğini¹¹ kabul eden Nusayrîlere göre, bu nedenle Ali ve nesebinin yer yüzündeki tanrısal krallığı, politik manevralarla rekabet asabiyesinden güç alan Ümeyye oğulları tarafından engellenmiş oldu.

Her ne kadar Arap kabileleri, kendi aralarında tedhişçi rekabeti gelenekselleştirmişlerse de, yarımada kendilerine rakip gördükleri, fakat Arap olmayan ancak karşı çıkışları sürekli çatışma sebebi sayan, bu nedenle de kavmî varoluşun ispatını teolojik asabiye ile özdeşleştiren, hatta kutsallaştıran Yahudi kabileler de vardı. İsrail oğulları üniversal boyutlu bir dinin ilâhî mümessilinin Arapların arasından çıkmış olmasını bir türlü içlerine sindiremediler. Gelecekte Arap hegemonyasının hem etnik, hem de dinî olarak bölgeye hakim olmasını istemeyen ve Arapların lehine bu tarihi dönüşümü kendileri için irkî bir kaygı ve geleceğe dönük uzun vadeli bir problem olarak gördüler; buradan hareketle denilebilir ki; Şiizmin tarihî derinliklerine inilecek olursa bu süreçte dört temel faktörün önemli rol oynadığı görülecektir; bunlar:

A)İslâm Öncesi Başlayan ve Sonrası Devam Eden Emevî-Haşimî Rekabeti

Araplarda köklü bir geleneğe sahip olan "asabiyye" tutumu, ferdî olarak ruhî projeksiyonların çok yönlü yansımalarında ve toplumsal olarak da hadiselerin gelişiminde ve seyrinde gelenekselleşmiş baskın(dominant) aile ortamının sosyo-kültürel bir ögesidir.

Asabiyye:* "biz" ve "onlar" arasında karşı oluşumun ve muhalefetin neden

11Ebu Mansur ABDULKAAHİR EL-BAGDADÎ, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. Ethem R. Fıçlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 199.

*Asabiyye ya da Asabiyet sözcükleri Arapça olup; aşırı duyarlılık, soya bağlılık, akrabalık, yakınlık, aşırı yan tutma, taraftarlık, aile ya da kabile akrabalığı ruhu. Araplarda İslâmlık öncesi dönemde bir kimsenin baba yönünden erkek akrabalarını haklı-haksız her durumda savunmaya, kabile bireylerinin mal ve mülklerini korumaya hazır olması ve bir söz üzerine başka kabilelerin mal ve mülklerini ele geçirme konusunda birleşmesi. Nitekim İslâm öncesi dönemde geçerli olan "Zalimde olsa, mazlumda olsa kardeşine yardım et." İlkesi asabiyet geleneğinin özünü teşkil eder. Bundan başka asabiyet gurup hissi, hizip duygusu, cemaat dayanışması, belli gurup üyelerini birbirine bağlayan manevi rabita, birlik şuuru gibi şekillerde görülmesi halinde çok daha geniş uygulama alanı bulabilmekte, millî topluluklara bağlı kalmamaktadır. Meselâ belli din mezhep ve ideolojilere bağlı olan fertler, asabiyet bağı ile birbirlerine bağlanarak diğer din, mezhep, ideoloji sahiplerine karşı birbiriyle bütünleşmiş bir toplum olarak ortaya çıkmakta, asabiyet şuuru ile varlıklarını sürdürmektedirler. Bu sebeple asabiyeti sadece kavmî dayanışma olarak değil, aynı zamanda ideoloji ve din dayanışması şeklinde görmek gerekir. Zihinsel mekanizmanın felsefî düzlemde henüz adını koymadığı ilk sosyal nazariyecilerden biri olarak kabul edilen İbni HALDUN'a göre; hanedanlıkların,

olduğu ve "ötekiler" tarafında ki kamplaşma ayrışımına yol açtığı statü rekabetinin, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik alanlarda rakip aileye meydan okumanın kabîlevî bir tezahürüdür. Asabiyye, özellikle toplumsal konumla ilgili rekabette bireyleri ve karşıt kabîleleri bazen kin ve intikamın uç noktalarına çekebilen, bazen de müspet fiillerde, duygu ve düşüncelerde yarıya yönelten ve sürekli fonksiyonel bir meşguliyet alanı oluşturan bir nevi üst kimlik pozisyonudur. Böyle bir geleneksel-kültürel yapılanmanın teamül halini aldığı bedevî toplumlarda, değerlerin ve olumlu yargıların, haksız da olsalar daima kuvvetli olanların lehinde bir kamuoyu oluşturmasına neden olduğu açıktır. *Alttakilerin* maruz kaldığı olumsuz tutumlar ve bunların neden olduğu kolektif değerlerin kaybı, sosyal istikrarsızlığa ve statü belirsizliğine neden olduğu gibi, kuvvetliden yana olanların vicdanî kanaatlerinin, baskın kabîlelerin ipoteği altına girmiş olmasının vermiş olduğu ezikliklerle birlikte rekabetin, zayıf kabîleler üzerinde nedenli tahripkâr olduğunu göstermektedir.

Bilindiği gibi İslâmiyet'in ilk yıllarında Ümeyye oğulları tarafından sıkıştırılan ve Kureyş'in boykot kararı ile abluka altına alındıktan sonra, dış dünya ile ilişkileri tümüyle kesilen, giriş ve çıkışların yasaklandığı gibi, yaşamak için lâzım gelen her türlü alışveriş engellenmek suretiyle toptan ölüme terk edilen Haşimî ailesi, ancak asabiyye dayanışması sayesinde ablukayı kırarak yok oluştan kurtulabilmişti.

Rekabetin karşı tarafında yer alan Haşimî ailesinde göze çarpan manevî zenginlikler, muhalif ailenin asabiyye ruhunu kamçulamıştır. Aslında dost düşman tüm kabîleler tarafından saygınlıkları tescil olunan Haşimî oğulları, kabîlenin ortak kültü olan Kâbe'nin bakımını, hizmetini ve denetimini sürekli ellerinde bulundurmak ve bunu ailevî bir geleneğe dönüştürmekle rekabete mahal kalmadığını göstermiştir. Dolayısıyla baskın aileler arasında rekabetin üst kimliği, Kâbe'ye bakımda belirginleşmekte ve prestij yarışını tetikleyen asabiye de bu noktada yoğunlaşmaktadır. Nitekim peygamberin amcası Ebu Talib'in, Hz.Muhammed'in Hatice ile evlendiği sırada, nikâh akdi esnasında Arapların ileri gelenlerine hitaben söylediği şu sözler bunu kanıtlamaktadır: "*Allab' a şükürler olsun ki bizî İbrahim ve İsmail neslinden kaldı, bizî Kâbe'nin bekeçisi, halkın ulusu yaptı. Kardeşimin oğlu Muhammet ile Kureyş'den hangi genç mukayese olunabilir.*"

imparatorlukların kuruluşu, gelişimi, yükselmesi ve çöküşü asabiyet esasına göre bir seyir takip etmektedir. Kezâ, peygamberlik işlerinde de asabiyetin büyük rolü vardır. Zira insanlarda yeni fikir ve itikatlara karşı tabîi bir muhalefet ve mukavemet mevcut olduğundan, Peygamber bunu kırarak kadar asabiyet ve kuvvet sahibi bir kabileden değilse şüphesiz muvaffak olamayacaktır. Bundandır ki, asabiyye kavramı, İbni Haldun sosyolojisinin "tavırlar nazariyesi"nde önemli bir yer tutmaktadır.

Bütün şeref ve fazilet onda toplanmıştır."¹²

Ümeyye oğullarının şuurunda yoğunlaşan "Biz üstün"(etnosantrizm)merkezli ruh hali ve ilerde İslâm düşmanlığına dönüşecek olan mantıksal çıkışları, kendilerince rekabeti meşrulaştırma eğilimine zemin hazırlamıştır. Öyle ki rekabetin tek taraflı boyutunda hırçınlaşan *asabiyyeyi*, Haşimî oğullarının zamanla ortamı yumuşatmak için gerçekleştirdiği barışçıl yaklaşımlar dahi dizginleyemedi. Mesela, Hz.Peygamber, Ümeyye oğullarının ileri gelenlerinden Hz.Osman'a eş olarak iki kızını verdi; kendisi yine Ümeyye oğullarının patronajı ve medar-ı iftihar sayılan Ebu Süfyan'ın kızını eş edindi. Yine aynı aileden Muaviye'ye vahiy kâtipliği gibi onur ve şeref yükleyen kutsal bir görev verdi ama yine de *asabiyyeyi* yatıştıramadı. Bu nedenle İslâm'a düşmanlık edenlerin çoğu Ümeyye oğulları idi Çünkü Emevî ve Haşimî rekabeti eskidir.¹³

Ailenin varlığını sürdürebilmesi ve maddî-manevî statüsünü koruyabilmesi, ayrıca diğer kabileler üzerinde hakimiyet tesis edebilmesi ancak, asabiyye ruhunun kolektif şuurda yoğunlaşan performansının frekansına bağlıdır; bu nedenle İktidar mücadelesinde ise zafer en fazla asabiyye gösteren grubundur.¹⁴

Tanrının peygamberliği Haşimî oğullarından Hz. Muhammed'e bahşetmesiyle birlikte Ümeyye oğullarındaki asabiyye, ailevî telâşa dönüştü ve bu nedenle tedirginliğin vermiş olduğu huzursuzluk, kıskançlığın dozunu daha da artırdı. Haddi zatında bencil ve bir o kadar da ceberut karaktere sahip olan Ümeyye oğulları ailesi, iktisadi yönden ileri gelen diğer kabilelere nazaran orta seviyede olan, ama insancıl yönleri ağır basan tutumlarıyla öteki aileler arasında geleneksel saygınlığı ve onuru korumasını bilen Haşimî oğullarının ilâhî iltifata ve vahye mazhar olmasıyla birlikte, kompleksli ruh hallerini saldırganlığa dönüştürdü. Emevî ailesi her fırsatta "ötekiler" kampında gördüğü Haşimî ailesinin bir ferдинin "tanrı elçiliği" ile taltif edilmesi gibi, hesapta olmayan ve ileri de tarihin akışını değiştirecek olan bir gelişmeyi asla hazmedemedi. Bundan olsa gerek, *pağan* motifleri ön plana çıkarmak suretiyle kendisine "Meydan okuyanlar" olarak gördüğü peygamber ailesine karşı savaş açmayı meşrulaştırmaya çalışan Emevî ailesi, İslâm'a muhalif diğer kabileleri kendi

12Osman KESKİOĞLU, Hz. Peygamberin Hayatı, (Siyer-i Nebi) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, ? s. 9.

13a.g.e. s. 15.

14Ingmar KARLSSON, İslâm ve Avrupa, Çev. Gülseren ERGÜN, Cem Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 138.

15Abdurrahman ACAR, Evâil Edebiyatı Üzerine, Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı: 12, İstanbul, Şubat-Nisan, 2002, Ayrıca b.k.z. İbni Ebî ÂSİM'in Evâili; Suyûtî, el-Câmiu's-Sağîr, c. I, s. 168.

safına çekmeye çalışarak, çatışmanın ve çekişmenin kronikleşmesini, rekabetin ve ayrışmanın bölgesel bir nitelik kazanmasını sağlamaya çalıştı.

Hız. Peygamberin Ümeyye Oğullarından her an olumsuz bir davranış ve bir söz beklediği ve bu çekincesini her fırsatta dile getirdiği bilinmektedir. "Sünnetimi ilk değiştirecek kişi Benü Ümeyye'den bir adam olacaktır."¹⁵ hadisi, söz konusu kaygının bir göstergesidir. Halife Osman'ın dışında, Emevî ailesinin İslâmiyet'e ısınamadıkları, Hız. Peygambere ve Müslümanlara dostça davranmadıkları bilinen tarihi gerçeklerdir. Ümeyye oğullarından ileri gelenlerin Bedir de öldürülmeleri, buna mukabil Uhut savaşında Hız. Muhammed'in amcası Hamza'nın Ümeyye oğulları tarafından katlettilmesi ile kan davasına dönüşen hadisenin uzantısı, Mekke'nin fethinde nispeten durgun bir seyir takip etti. Kuşkusuz bunda, Emevî ailesinin şefi Ebû Süfyan'ın, galip peygamber karşısında mağlubiyetini kabullenen sözler sarf etmektense, Müslümanlığı –kerhen de olsa – kabul ettiğini söylemeyi yeğlemesi ve kendine göre aşağılanmanın zilletinden kurtuluşun vermiş olduğu psikolojik rahatlık kazanmasının yanısıra, söz konusu aileyi onore eden sözlerle o an yatıştırabilmek için, peygamberin geliştirdiği psikolojik stratejinin de büyük payı olmuştur.

Peygamberin vefatından sonra Emevî asabiyyesi'nin hedef bireyi Haşimî soyunun ikinci manevî karizması Hız. Muhammed'in amcasının oğlu ve aynı zaman da damadı olan IV. Halife Ali oldu. Daha çok politik düzlemde kılıf değiştiren Emevî asabiyyesi, doruk noktasına peygamber soyuna yönelik jenosit hareketiyle ulaştı. Tarihin bu zaman dilimi, Müslümanlar tarafından inşası tasarlanan *ümmehin* birliğinin ve dirliğinin bozulmasına, siyasî, dinî, etnik, ekonomik, insanî ve hayatî unsurların felç olmasına sahne oldu. Faturası Haşimî ailesinin aleyhine ağır olan bu kimi zaman kavli sataşmalarla, kimi zaman da fiili çatışmalarla sürekli çekişmelere kaynaklık eden asabiyye, Emevî sülalesine Muaviye'yi kazandırdı. Soyları adına devlet kuran Ümeyye oğulları, asabiyye zaferinin vermiş olduğu sarhoşlukla peygamber soyuna karşı sürdürdüğü yarışı, resmileştirdiği alternatif statü protestolarıyla perçinledi. Bu faaliyete uygun ayrışma ve farklılık gösterme eylemine dönük ilk uygulaması ise, yönetim merkezinin Kûfe'den Şam'a taşınması oldu. İkinci olarak da, soyla ilgili çıkış hareketiyle asabiyyenin kaynağı olan "Emevî" üst kimliği, mücadelenin asıl nedeni olan soysal ihtirasın tatmini ve soy taassubunun kalıcılığını sağlamak amacıyla kendi tarzlarında ideolojik düzleme yerleştirmek için, kurulan devlete resmi ad olarak verildi. Bir yüzyıl kadar (661-750) varlığını devlet olarak koruyan Emevî soyu, Haşimîlerden Abbasî oğulları tarafından, muhalefet tepkisi olarak kurulan Bağdat merkezli devlet ile birlikte, asabiyye ruhunu gelecek nesillere

intikal ettirmiş oldu. Ne var ki bundan sonra, kronolojik perspektifin politik ibresi peygamber ailesinden yana yön aldı. Bu ise Arap tarihinde fevkalade önemli olan bir soy değişmesi, Ümeyye ve Haşimî oğulları çekişmesinin yeni(ve son)bir tezahürüdür.¹⁶

Netice itibariyle Ümeyye oğulları, asabiye rekabetini, kan davasıyla ayakta tutmaya çalışan ve bölgede sulbî diktatörlüğü kurmayı tasarlayan bir politika izliyordu. Bu nedenle Muaviye, Şam'da hayli kuvvet buldu ve Osman'ın kanını talep ve dava iddiasıyla başına pek çok halk üşüştü ve Cahiliye devrinde babasının (Ebu Süfyan'ın) Kureyş reisi olduğuna ve kendisi de Hz. Osman'dan sonra Emevîlerin reisi olduğuna binaen ve servet ve iktidarına gururlanarak emaret ve saltanat sevdasına düştü.¹⁷ Böylece, tabiatı gereği soyut hareketliliği süratle somuta dönüşen ideolojizm potansiyeli, öncülüğünün yapıldığı Ümeyye oğullarından, asabiye teamülü doğrultusunda peygamber soyuna da sirayet etmiş oldu. Buna bağlı olarak, taraflar arasındaki mücadelenin seyri, resmî nitelikte üst kimlikli sembol rekabetine dönüşmüş oldu. Her ne kadar İslâm Peygamberi geleneksel asabiye hırçınlığını, ilâhî mesajlarla insanların bilincinden ve vicdanından izale etmeye çalışmış ise de, "inadına asabiye" engelini aşamamıştır. Kendini, Kureyş kabilesinin rakipsiz üst kimliği olarak gören Emevî ailesi, kibir ve azamet haleti ruhiyesi ile baskı, yıldırma ve şiddet politikası uygulayarak üstünlük kurmaya çalışıyor, kendi soyundan atadığı valiler tarafından halk,"Irak bölgesi Kureyş'in çiftliğidir....Savulun Kureyş geliyor."¹⁸ tehditleriyle tehciye zorlanıyordu. Politik erk, Ümeyye oğullarının eline geçince, asabiye gerçek hüviyetine kavuşmuş ancak, Emevî ailesinin kimliğinde Arap ırkçılığına dönüşerek kavmin kendi içindeki bölünmeleri dahi önleyememiştir. Binaenaleyh düşüncemiz odur ki, asabiyyenin hakim olduğu bu tarihî seyir, *Şia Ali* oluşumunda birinci derecede âmil potansiyel olmuştur.

B) Dıştan Müdahale İle Trajik Mizansenin İstismarı: Yahudi Lobisi

İslâmlıktan önce ve sonra bölgede etnik ve siyasî bir varlık olarak kendilerini gösteremeyen ve dağınık bir halde yaşayan Yahudî kabileler, bu hengamede çok boyutlu, karmaşık ve geleceği kestirilemeyen olayların zararlı etkilerinden korunabilmek için stratejiler geliştirmekte geç kalmadılar. Hz. Peygamberin: "*Yahudileri Arap yarımadasından çıkarınız.*"¹⁹ Hadisinin Müslümanlar tarafından

16Ethem R. FİĞLALI, Türkiye de Alevilik Bektaşılık, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996, s. 23.

17Cevdet PAŞA, Kısas-ı Enbiya, Üç dal Neşriyatı, İstanbul, 1968, s.280-300.

18Neşet ÇAĞATAY, İ. Ağâh ÇUBUKÇU, İslâm Mezhepleri tarihi, ilahiyat fakültesi yayınları, Ankara, 1976, s.7.

19 "Cizye" maddesi, Buhârî, s. 6.

mutlaka yerine getirilmesi gereken kutsal bir mesaj olduğunun bilincinde olan Yahudiler, bizce vurgulu üç nedenle Müslümanlar arasında cereyan eden olaylara müdahale ettiler: İlki: Kendi soyundan gelenlere dahi soykırım uygulamaktan çekinmeyen Emevî ırkçılığının yönünü, kendilerine yöneltme endişesinin vermiş olduğu korkuyu, kabilevî bozguna uğramamak için yenmeye çalışmak. İkincisi: Müslümanlar arasındaki birliği ve beraberliği bozmak suretiyle, bölgedeki Yahudi kabilelerin daha rahat hareket edebilmelerini sağlamak için, kendileriyle uğraşılmasını engellemek, daha doğrusu Arapların başına, Yahudilerle uğraşamayacakları gaileler açmak. Üçüncüsü ve en önemlisi ise; Yahudi metafiziğine evrensel rakip olarak gördükleri ve hatta kendi iddialarına göre, İsrail oğulları kozmolojisinden teolojik intihal olarak kabul ettikleri—ki günümüzde dahi her fırsatta çeşitli vesilelerle kimi zaman imalı vurgular, kimi zaman da sözlü beyanlarla bu iddia, çeşitli vesilelerle dile getirilmektedir—İslâm postulasının özünü bozmak. Bu nedendir ki Yahudi azınlıklar, *Allah*, *Muhammed*, *Ali* kelimelerinin tek bir kelime olduğunu söyleyip tıpkı Hıristiyanlar gibi bir teslis akidesi uydurmuşlardı.²⁰

Sosyal organizasyonlardan bölünmenin kalıcı ve ayrışmanın belirgin olduğu dinin diğer sosyal ünitelere nazaran daha nüfuzlu olduğunu bilen ve gelecekte evrensel İslâm birliğinin bozulmasına temel dayanak teşkil edecek olan, özü bakımından dejeneren olmuş bir islâmî değerler sistemini, muhtemeldir ki ilerde ebedi bir kuvvete dönüşecek olan ümmetin birliğini bozmak için ikame etmek arzusu, uzun vadeli stratejinin özünü teşkil etmektedir. Bunu yaparken de, özellikle dinin akîdevî yönünü ilgilendiren verileri, siyasî ve dinî polemige dönüştürerek halk avcılığı yapmak suretiyle amaca ulaşmaktır. Nitekim Yahudilerin bölgede üstlendikleri rollerin replikleri de bu muhtevada yön buluyordu.

Tarihî verilerin kahir ekseriyetine göre, bu dramatik spekülasyonun ve akabinde gelişen sürecin senaristi ve baş aktörü, San'alı Yahudi kökenli Abdullah ibni Sebe dir. Hz. Muhammed'in bir bakıma Müslümanların beklentisine de cevap niteliği taşıyan, tüm Yahudi kabilelerin bölgeden tehciri ile ilgili vasiyeti üzerine, Halife Ömer'in, buldukları bölgeleri terk etmeleri için, Yahudi kabileler üzerinde yapmış olduğu baskı ve akabinde onların bölge dışına göçe zorlanmaları, başta İbni Sebe olmak üzere bütün Yahudilerin Halife Ömer'e karşı olan gizli kinlerini ve intikam alma hırslarını artırdı. "Yahudilerin bilhassa Müslümanlara buğz etmelerinin sebebi, Müslümanların onların dedelerinin belini kırmış olmaları; köklerini kurutmaları; önce Hz. Peygamberin sancağı altında Medine de ikamet eden selefleri Benû Kaynuka, Nadir ve Benû Kurayza kabilelerini Medine'den çıkarmaları; Hz. Peygamberin vefatından

20Abdurrahim ZAPSU, Büyük İslâm Tarihi, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 192.

sonra da Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında Arap yarım adasının dışına atılmalarıdır."²¹ tarzında dile getirilen "neden" beyanı, bu hususu desteklemektedir.

Yahudiler, Ali ile Muaviye arasındaki anlaşmazlığa neden olan hilâfet meselesinde, güya suret-i haktan yana gözükersen, Ali'nin safında yer aldıklarını göstermek ve siyasi ortamın gerginliğini daha da artırmak için, politik söylemli *imamet* fikrini ortaya attılar. Ve, "Yuşâ bin Nûn'un Hz. Musa'nın varisi olduğu inancına dayanarak Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'in varisi olduğu fikrini Müslümanlar arasında yaydılar."²² İbni Sebe ve adamları bir yandan Ali ve taraftarları lehinde propaganda yaparak onların güvenini kazanmaya çalışırken, bir yandan da halife Osman aleyhinde menfî isnatlarla bulunarak, zaten Müslümanlar arasında zedelenmiş olan güven ortamının bütünüyle ortadan kalkmasına neden oldular. Böylece İslâmî birliğin parçalanmasının zıt kutuplarını temsil eden iki ana ucun varlığı ortaya çıkmış oldu. Önce birleşik bir İslâm ümmeti prototipinin şuursal muhtevalarda yer etmesiyle birlikte sağlanan uzlaşma kültürü, sonra Arapların Sezar'ı²³ olarak kabul edilen Muaviye ile, Ali arasında çıkan siyasi ihtilafın zihinleri altüst etmesiyle birlikte kutsal sembollerle idealize edilen İslâm birliğinin onulmaz yaralar alması, dolayısıyla vurgulanan bu birliğe indirilen tarihî darbe, sadece politik düzlemde bölünmeyle kalmamış dinî, sosyal tüm kurumları da etkilemiştir.

Aslında Ümeyye oğullarıyla Haşimî oğulları arasında, İslâm öncesi dönemden beri süre gelen bu gizli-açık ailevî rekabetin, İslâm-Arap toplumunu ailelerin tarihî şahsiyetleri etrafında kutuplaştırması hadisesi, Peygamberin vefatından aşağı yukarı yirmi beş yıl kadar sonra miladî 656'da patlak veren Ali ile Muaviye arasındaki sivil savaşta su yüzüne çıkmıştı. Ancak, Burada vurgulanması gerekir ki Şiî düşünce geniş ölçüde İranlılarla bağdaştırılmış olsa da, İslâm dünyasında ilk savunucuları Araplardı.²⁴ Bundan başka ünlü müsteşriklerden Goldziher, Watt ve W.Barthold'un da, politik oluşum doğrultusunda filizlenen Şiî manifestonun, Arap kültürü içinde geliştiği görüşünde olmalarıdır. Bugün üzerinde çalıştığımız Nusayrî Arap ileri gelenlerinin: "*Şiîlik-Alevîlik Arap ırkının davasıdır, onun kültürünün kendine has tarihî ve sosyo-kültürel bir misyonudur; bu nedenle Arap olmayan Müslüman ulusların Şiîliğe ya*

21İhsan İlâhî ZÂHİR, Şiânın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı, Çev. Sabri HİZMETLİ, Hasan ONAT, Afşaroğlu Matbaası, Ankara, 1984, s. 47.

22 a.g.e. s. 20.

23J. Obert WOLL, İslâm Süreklilik ve Değişim, c.I, s. 23.

24Montgomery WATT, İslâm' da Siyasî Düşüncenin Oluşumu, Çev. Ulvi M. KILAVUZ, Birey Yayıncılık, İstanbul, s. 76.

da Alevîliğe sahiplenmesini başka nedenlerde aramak daha mantıklı ve daha gerçekçi olur. Diğer önemli bir husus da Şîî düşüncenin başlangıcını yalnızca Ali ile Muaviye arasında cereyan eden politik anlaşmazlığa bağlamak hatalı bir tespittir. Bunun çok daha başka nedenleri var ve tarihî kökleri İslâm öncesi Arap toplumlarına kadar iner." Şeklindeki değerlendirmeleri, söz konusu müsteşriklerin görüşlerini ve yerinde tespit ettiğimiz bulguları teyit eder mahiyettedir. Bu nedenle, farklı tarihî hermenötik repliklerin doğrultu tutarlılıklarıyla ilgili konunun özüne uygun şekillenmedeki örtüşmelerin, hipotetik varsayımların muteberliği açısından yerinde olduğu gözden kaçmamaktadır. Ancak göz önünde bulundurulması gereken bir husus vardır ki o da, Yahudilerin, alevî rekabete odaklanan asabiye potansiyelindeki Emevî-Hâşimî çekişmesini, teleolojik bilinçle politik arenada ve sosyal karmaşa ortamında, stratejik muhteva olarak kusursuz bir şekilde kullanmış olmalarıdır. Esasen *Hizb-i Ali* protestosunun süreklilik ikileminde güncelleşmesini sağlayan temel dinamizm, bizce bu dönemde etkin olan Yahudilerin spesifik tutum motivasyonudur. Böylece Yahudiler, Ali taraftarlığına dinî-siyasî bir kimlik ya da veçhe kazandırmak için, *Emevî-Hâşimî* ailesine muhalif olarak "Fars" alternatifini de kullanmak suretiyle faaliyet alanlarına farklı bir boyut kazandırmış oldular. Entelektüel muhtevadan ve *sosyal varlık* olma kriterlerinden henüz yoksun olan Hâricîlerin ve bunlardan neşet eden Hâricî intifadanın kullanılması Yahudi lobiler için zor olmadı. Cehalete endeksli iyi niyetliliğin faturası, Arap ve özellikle de İslam dünyasında onulmaz yaralar açtı; kuşkusuz bu olumsuzlukların asimetrik değerler içerisinde kutsallaştırılmasını sağlayan etkenlerden biri de Hâricî intifadası olmuştur.

C) İslâm Tarihinde İlk Kur'ânî-Politik Slogan: "lâ hükme illâ lillâh"(Tek otorite sahibi Allah'tır) Protestosundaki Hâricî-Bedevî Tepkisellik

Teolojik-mistik yörüngedeki insanlık tarihinde belki ilk kez kutsallık eksenindeki kendi kültürünü inkâr edip, kâfir sayan ters algı sendromundaki halkın sıfatı olan [Hâricî] adı itikadî sapıklıkla bir ilgisi olmayıp, sadece 'isyancı' veya 'ihtilalci' anlamına gelir.²⁵

Kutsal metinlere karşı alternatif çözüm önerilerine yükselen itirazlı seslerin neden olduğu ayaklanma hareketinin olaylara müdahalesi neticesinde belirginleşen "Şia-Ali" oluşumuna farklı bir veçhe kazandırma açısından bir başka potansiyel faktörün, Muaviye'ye karşı önceleri Ali'nin safında yer alan, bedevî gelenekselliğin tam anlamıyla taşıdığı Müslüman bedevî Araplar

25Fazlur RAHMAN, İslâm, Çev. Mehmet DAĞ, Mehmet AYDIN, Selçuk Yayınları, Ankara, 1981, s.212.

arasından çıkmış olmasıdır. Olayların mihrinde yer alan hilafet anlaşmazlığında uzlaşmanın sağlanabilmesi için, *hakem* tayini meselesinde hükmün Allah'a ait olduğunu, bu nedenle beşerî unsurların Allah adına hakem tayin edemeyeceğini ve hakem olamayacağını, aksi halde bu tutumun Allah'ın iradesine müdahale olacağını ileri sürerek, hem Muaviye ve yandaşlarının hem de Ali ve taraftarlarının *kâfir* olduklarına hükmeden ve dinî-siyasî söylemleri muhalefetlerini protestoya dönüştürmek suretiyle, bölünmenin uçlarında yer alan ve kendilerine protestolu çıkış yapmaları nedeniyle Abdullah bin Vehb liderliğinde dogmatik yaklaşımdaki yorumsal indirgemeci tutumlarıyla "Hâricîler" denilen grubun müdahalesi de, Şiî oluşumun hızlanmasında önemli rol oynamıştır. Bedevî koşulların haşinliğinde duygusal, düşünsel, ahlâkî, vicdanî, davranışsal ve mantıksal olarak gelenekselleştirdiği hatta imanlaştırdığı vahşetin ve yabaniliğin tüm olumsuzluk çizgilerini inatla ve ısrarla yaşayan ve yaşatan Hâricî zihniyet, hayatın insanî öznelere, cevap anahtarlarını kendilerinin hazırladığı sına tabi tutmaktan çekinmedi. Sınayı kaybeden ya da Hâricî zihniyet muhalifi olan (çocuklar da dahil) her kim olursa olsun insanlar, acımasız yargılarla ve sert kararlarla mutlak öldürülmeleri gereken ve *kâfir* hükmünde kabul edilen kişiler olarak kabul gördü. Taassubun ve fanatizmin körüklediği kabîlevî zihniyeti henüz aşamayan, bedevîlikten yerleşik hayata geçişin sancılı olumsuzluklarını yaşayan bir toplumun, İslâm'ın evrensel değerlerini kavrayabilmesi ve özümsemesi mümkün görünmemekteydi. Hâricîlerin tutumundaki anomali hali, davranışsal sapma ve mantıksal tutarsızlık, bir yandan beşerî hükme karşı çıkarken, diğer yandan insanları Allah adına bu defa kendileri yargılayıp *kâfir* olduklarını söylemek suretiyle sözde savundukları kur'ânî değerlerin özüne ters düşmek gibi bir dinî cehaletin neden olduğu zihniyet garabetini de beraberinde getirmiştir. Yaşanan bu haleti ruhiyenin zamanla sözlü hezeyana ve bunun dışı yansıması olan davranış bozukluğuna yol açması nedeniyle; grupta görülen dinî bağnazlıkla ilgili zihinsel mekanizmaların, keza duygu ve düşünceleri dinsel öğelerde yoğunlaştırmanın bir tezahürü olan dinde aşırılığın, hamasî motiflerle gizlenmeye çalışılmış olmasındandır. Söz konusu dinî duygu ve düşüncelerdeki deformasyonun göstergesi ise, toplumsal cinnet olmuştur. Günümüz radikal ya da siyasal İslâmcı oluşumların, eylem ve ilham periyodunda fikir babaları diyebileceğimiz ve kültürel ihtidaların yoğun olduğu kaos döneminin toplumsal manifestosunun arketipleri olarak nitelendirebileceğimiz partikülarist Hâricîler o kadar fanatikler ve bedevî hayat şartları onları o kadar gaddar yapmıştı ki, Hâricî düşüncesinde kendilerinden olmayan Müslümanları öldürmek gerektiği gibi, bunların karılarını, çocuklarını da öldürmek gerekirdi.²⁶ Bu nedenle Hâricîliğin kabile ruhunda; kutsallaştırılmış bedevî anarşizm, hiçbir alternatif kabul

²⁶Taha AKYOL, Hâricîler ve Hizbullah, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 2002, s. 17.

etmeyen spiritüel nihilizm, spesifik kabile zihniyetiyle sınırlı katılaştırılmış geleneksel-normsal idealizm, soylulaştırılmış otoritarizm tanımazlığının yanısıra, emperatif (buyurgan) tekliflere ve yönlendirici dayatmalara terörle karşılık veren tepkisellik ile, haksız da olsalar uyarılmayı zillet sayan karakterler vardır. O nedenle, halife Osman'ın ölümüyle sonuçlanan olaylar, kanaatimizce ilk Hâricîlik hareketlerinin habercisi olarak kabul edilebilir. Nitekim, Hâricîlerle Şii'lerin bu olaylarda ve ileride vuku bulacak olan Cemel ve *Sıffin*'de beraber hareket ettiklerini göstermiştir.²⁷ *Başsız* topluluk hiyerarşisinin gelenekselleştirildiği demografik yığın özelliği gösteren; değer yargılarını, doğruluk-yanlışlık ölçülerini ve yaşama normlarını "biz" tarafındaki öznelere göre tasarlayan Hâricîleri, İbni Haldun'un tavırlar nazariyesine göre böyle bir anlayışa sürükleyen neden; Hâricîlerin şehir hayatından diğer bir ifadeyle, Mülkten yani hadarî ümrandan kaçınmalarıdır.²⁸

Dinî verileri algılamada görülen bu sapmanın kişilik bunalımına sebep olduğu gibi, grubun Ali'ye karşı tavır alış, Muaviye cephesinin yanında ikinci bir cephenin açılmasına da neden oldu. Bu durum Ali'nin masumiyetine ve onun yanında yer alınması gerektiğine inananların "Ali Taraftarlığı"nı oluşturmalarını çabuklaştırdı. Şüphesiz bunda Müslümanların "Ehl-i Beyt"e bir vefa borcunun ve peygamber soyuna duyulan samimi bir sadakatin önemli payı olmuştur. Kezâ, Haricî oluşumun çıkışıyla Ali'nin, haksız yere kutsala muhalefetle suçlanması ve akabinde ana karizma Ehl-i Beyt kültürünün yine Haricîler tarafından reddi, politik mağduriyetin yanında bir de iftiraya müstenit hissedilen masumiyet serzenişiyle birlikte vicdanların, Ali hattında yer almasına neden oldu. Böylece, duygusal ve düşünsel soyutlanma taşkınlığını kutsal adına her fırsatta şiddete dönüştürerek gündeme getiren Haricîler, marjinal değerler içeren ancak toplumsal sarsıntısı kapsamlı olan popüler radikalizmi ve fanatizmi, dinsel hayatın tüm safhalarına kalıcı bir şekilde kazandırmış oldular. Bundan olmalı ki, "İslam bunları akılları tam başında kişiler saymıyordu; İslâm için bunlar deve hırsızlarıydılar. A'rabî adlandırmaları, medeniyetsiz, dinsiz insanlar için kullanılan bir küfür kelimesiydi."²⁹ Değerlendirmesi gerek bilinen tarihî-sosyal, gerekse dinî-politik literatürlerde tepki görmedi.

Sonuç olarak, iç müdahalenin tipik örneği olan ve özgün yansıtımlarla donanımlı bireylerden oluşan Hâricî tepkiselliği, zıtlaşmayı sürdüren merkezî konumdaki hem Emevî, hem de Hâşimî ailelerini ilâhî vahiy adına protesto ederek, salt kendi tarafında tavır koyan bir özelliğe sahiptir. Binaenaleyh,

27Adnan DEMİRCAN, Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s.87.

28İbni HALDUN, Mukaddime, Çev. Süleyman ULUDAĞ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, 1. s. 548.

29Julius WELLHAUSEN, İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri, Çev. Fikret İŞILTAN, T.T.K. Yayınları, Ankara, 1996, s. 10.

kendine göreli objektivitenin peşinde olan ve fakat şuurunda olmayan Hâricilik, taşıdığı bu karakteriyle özgündür. Şuurunda olunmayan objektiflik ise, gerek dinsel, gerek toplumsal olsun bir dizi olumsuzlukları da beraberinde getirmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu hareket, İslâm dünyasında ilerde vuku bulacak olan çok yönlü aynı zamanda köklü ve kalıcı bölünmelere öncülük etmesi bakımından da önemlidir.

D) Şiî Ayrışımın Oluşumunda Fars Vurgusu:İkinci Dış Müdahale

Bilindiği gibi ilk yabancı müdahale coğrafi birlik içinde etnik farklılığı temsil eden Yahudiler tarafından gerçekleştirilmişti. İkinci yabancı müdahale ise hem coğrafi, hem de ırkî bakımdan Araplardan tümüyle ayrı İranlılar tarafından, nispeten Yahudilerle belki bilinçli değil, ama tevafuk yoluyla koordineli olarak yapılmıştır.

Tarihsel gelişim çizgisi içerisinde kalıp yargıları bir kenara bırakacak olursak, Şiîliğin oluşumunda ön plâna çıkan kendine özgü değerler sisteminin dinî-siyasî boyutları, daha ziyade etnik düzlemde filizlendiği görülür. Özellikle "Şah İsmail ve Safaviye döneminden beri Şiîlik, İslâmı kabul eden Farşlıların milliyetçilik duygularının dışı bir yansıması olmuştur."³⁰ şeklinde yapılan bir değerlendirme, bizce yerinde yapılan bir tespittir.

Buna göre, Şiizm'in belirgin projeksiyonları bize göre iki ana formatta Sünnîliğe karşı tavırla alternatif anlayış geliştirmiştir: Birincisi, ilâhî vahyin şifrelerini bâtinî (içsel, derunî) kodlamaya tabi tutarak, kutsal metinlerin yorumunda, Sünnîliğin üslûbu olan—genelde—zahiri tefsire, daha doğrusu bir emri vaki olarak telakki ettiği doğrudan dinsel teklife muhalefet etmek; diğeri ise, özünde politik temalar taşıdığı düşünülen ya da öyle olduğu sanılan kur'ânî verileri, eyleme dönük devrimci niteliğe dönüştürmek suretiyle, özgün Fars Müslümanlığını; Sünnî Müslümanlığın manevî kurmayları olarak takdis edilen Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın Halifeliklerini reddederek ayrışmanın uç ve öncü noktasında şekillendirmek... Böylece söz konusu ayrışma, kendilerinden olmayan "ötekiler"e (Şiî olmayan Müslümanlar)ebedî muhalefetin neden olduğu kemikleşen karşı tavır alışlarla, farklı kutuplar arasında sürtüşmenin ve çatışma bahanesinin mazereti olurken; birbirine zıt iki kutup arasındaki kalıp değerler sisteminin kendine haslığı, İslâm'ın Şiî versiyonumda şekillenmiş oldu.

Diğer uluslarda olduğu gibi, İranlıların kolektif şuurunun genetik kodlamasında da, kısa vadeli tâlî ve uzun süreli aslî hedefler olmuştur. Bunu

30Orhan TÜRKDOĞAN, Alevî Bektaşî Kimliği, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 542.

31Ingmar KARLSSON, İslâm ve Avrupa, s. 138.

R.Merton'nun geliştirdiği "açık işlev", "gizli işlev" mantıksal paradigmasıyla yorumlamaya çalışacak olursak, "açık işlev" pozisyonunda tâlî amaçların ön plânda tutulduğu görülür. Bu vaziyet alışın belirleyici unsurları, islâmî değerlerle ekonomik diplomasidir.³¹ İkincisi ve en önemlisi ise, aslî amaçların "gizli işlev" in kavramsal yapısında yoğunlaştığıdır. Tayin edici öğeler; yabancı teklif ve tebliğlere karşı kültürel kök hücreleri canlı tutmak ve onları duyarlı hale getirmek, bunun için de kadim Pers milliyetçiliğinin kült haline getirilmesini sağlamak, etnik kimliğin baskınlığında diğer kavmî değerlere ait unsurların çıkarlarını korumak ve kollamaktır. Aslında bu tutum göstergesi, Şiâ'nın geliştirdiği özgün *Farsî* takiyye'ye de uygun düşmektedir. Ve bu nedenledir ki İranlı, *takiyyeyi* imanlaştırmıştır. Görülüyor ki bu kısa değerlendirmeye, "açık işlev" kodunda yer alan ikincil temalar, "gizli işlev"de yer alan birincil kalıp değerlerin hizmetine sunulmuş olmaktadır.

Tarihî gelişim içinde etnik-kültürel *entegrizmi* toplumsal arenaya taşıyarak, bölünen ve islâmî kitlenin karşı tarafında yer alan Farşlı, bugün de Şiî *entegrizmini* dinî, siyasî ve iktisadî platforma çekerek, aslî amaçların güdümüne sokmaya çalışmaktadır. Kuşkusuz bu yaklaşımın yansımada İranlı, etnik-dinî potada kimlik vurgulaması yapmak istemektedir.

Tarihin derinliklerinden gelen Persî büyüklük kuruntusu(ırkî mégalomanie) geleneği, daima ve bilhassa Müslüman komşuları ile kendileri arasında genel anlamda bir mesafe koymanın gerekliliğini zorunlu kılmıştır. Şüphesiz bununda mantıksal mazeretinde, Farşlının bilincinde yoğunlaşan İslâm sonrası geçmişe ait *Şiî-entegrizist* set yer almaktadır. Bu spesifik tutumun sosyolojik ifadesi, İranlıların eskiden olduğu gibi şimdi ve bundan sonra da, global anlamda tüm türevleriyle birlikte islâmî entegrasyonun dışında kalacağıdır. Kutsallaştırılan dinî, siyasî, kültürel, etnik ve iktisadî itirazlar ile, geliştirdiği kendine has iletişim bürokrasisi mesafesi bunun en belirgin kanıtlarıdır. O nedenle İranlı, kendi liderliğinin baskınlığında olmayan bir islâmî entegrasyonu, ilâhî vahyin teklifine rağmen hiçbir zaman kabul etmeyen bir mizacı geninde taşımaktadır.

Bu sıra dışı ırkî zihniyetin tarihî geçmişinin verileri üzerinde kısaca duracak olursak, Hz. Peygamberin İslâm'ı tebliğ için Pers İmparatorluğuna gönderdiği elçiye karşı, İran Kısra'sı Hüsrev'in gösterdiği öfkeli ve aşağılayıcı tepki, aslında bu ayrışımın başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Genceli Nizami'nin "Hüsrev ve Şirin" adlı eserinde bu tepki kısaca şöyle zikredilir: "Peygamberimizin elçisi bu mektubu (İslâm'a Davet mektubu) takdim ettiği zaman Hüsrev'in yüzü hiddetle gazapla bozuldu, ...Hüsrev:Bana karşı bu küstahlığa cüret eden kimdir? Kimdir o adam ki ismini benim isimden önce yazmak cesaretini gösteriyor?" Kuşkusuz, İran Kısra'sına bu aşağılayıcı çıkışı hazırlayan tarihi arka planın

zemininde; üç bin yıllık yerleşik hayatta uluslaşmış bir toplumun, kimi zaman kaybetmiş, kimi zaman kazanmış, ama büyük ordularla savaşmış bir ordunun tek hakimi kimliğinin; buna mukabil, ilk dönemlerde yerleşik hayata geçememiş, dolayısıyla uluslaşmasını tamamlayamamış olmasının yanında, henüz büyük medeniyet ordularıyla savaşmamış, ancak kendi aralarında ve çoğu kez de akrabalar arasında kan davasından kaynaklanan ya da çapullama veya yağmalamaya yönelik çadır baskınları çapında çarpışmalardan öteye gitmeyen bir geçmişin, muhatabına göre peygamberlik iddiasındaki bir zatın bulunmasıdır. Bu nedenledir ki İran hükümdarları, sürekli olarak Arapları ve peygamberi her fırsatta aşağılayan hakaret dolu sözlerle İslâm'a daveti, ilk başlarda reddetmişlerdir. Gerçi bu durumu, dönemin son zamanlarında Rumlarla Farslılar arasında vuku bulan savaşta Müslümanların, kitâbî olmaları nedeniyle kitap ehli olmayan Mecûsî Farslılara karşı Rumların Yanında saf almalarına bağlayanlar³² varsa da gerçekte vakıa, Arap ortodoksisini tanımak istemeyen kolektif bir etnik benliğinin, *Hüsrev* kimliğinde direnişi vardır. Nitekim aynı kimliğin *Kısrâsı*, "*O benim kölemdir, bunu bana nasıl yazabilir?*"³³ manifestosuyla üstünlük atağına geçmiştir. Buna mukabil Hz. Muhammet, "*Allah'ta onun mülkünü paramparça etsin*"³⁴ bedduasında bulunmuştur.

Denilebilir ki bugünkü İranlıların yaşadığı *entegrist* ve ısrarcı etnik-Şii ayrışımın harcı, o günkü atalarının tarihî öfkesiyle yoğrulmuştur. Halife Ömer tarafından Pers İmparatorluğuna son verilmesiyle birlikte topraklarını kaybetmesinin yanısıra, siyasî ve askerî yönden de mağlubiyeti yaşayan ve yüz yıllardır büyüklük vehmiyle beslenen soyluluk geleneğinin, küçümsediği kavim tarafından alaşağı edilip ayaklar altına alınan bir ulusun başlangıçta, İslâm'ı kendi iradeleriyle benimsemeleri zor görünmekteydi. O bakımdan, İranlıların çok öncesi İslâm'ı kabulleri, o günkü şartların ilişkileri zoraki yönlendirmesiyle olmuştur denilebilir. Neticede bu isteksizliğin ve bu kerhen ilişkinin daha sonraki menfi tezahürleri İslâmî bütünleşmeyi ve kaynaşmayı engelleyen Şii ayrımcılığın temel dinamiğini oluşturmuştur.

Buna göre, "*Büyük bir coğrafi mekânda üç bin yıldır kesintisiz olarak varlığını ve kimliğini sergilemiş olması olgusu Farsî'ye büyüklük ve devamlılık duygusu verir.*"³⁵ niteliği, aynı şekilde ırkî hasletlerinden olan *süreklilik* duygusuyla Farslı toplumun, hangi yabancı kültürü şu veya bu nedenle alırsa alsın ve çağın hangi

32 Abidin SÖNMEZ, Rasûlullahın İslam'a Davet Mektupları, İnkılâb Yayınları, İstanbul, 1984, s. 131.

33İbni Kesîr, Es-Sîretün'n-Nebeviyye, İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ ed-Dîmeşkî, Beyrut, 1396/1955 (tahkîk Mustafa Abdü'l-Vâhid) C. III, s. 508,

34Ahmed b. Hanbel, El- Müsned, Beyrut, 1390/1970, C. III, s. 442, C. IV, s. 75.

35Daryush SHAYEGAN, Yaralı Bilinç,(Kültürel Şizofreni) Çev. Haldun BAYRI, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 169.

zaman dilimi içinde yaşarsa yaşasın, yahut hangi dinî, politik ve ideolojik rejimin güdümünde olursa olsun, bağımsızlık karakterini koruyabilmiştir. Bundandır ki İranlı, 1950'li yıllarda dünyada ivme kazanan kutuplaşmada yer almamış ve yine bundandır ki aynı dine mensup oldukları halde diğer İslâm ülkeleriyle birlikte yer almaya ve hareket etmeye yanaşmamıştır. Aslında bu direngen muhalefetin kaynağında ulusal kaygı vardır; bize göre bunlar: Kavmî unsurları sonsuza dek ayakta tutacağına ve onlarsız İranlının tarih sahnesinden silineceğine inandığı ve bu nedenle de kutsallaştırdığı etnik-kültürel yapının yozlaşması korkusu; dünya ile çağdaş ekonomik seviyede olamamanın vermiş olduğu iktisadî az gelişmişliğin ve dışa bağımlılığın artması nedeniyle, halkın daha da yoksullaşacağı endişesi; teknolojik birikimin ve gelişimin yetersizliği ile, uluslararası siyasî arenada yeterli derecede etkin olamayacakları düşüncesi; ayrıca başka uluslara benzemenin vermiş olduğu sıradanlığa düşme kaygısı, uluslararası statü kaybı çekincesi, tarihî geçmişten miras kalan "büyüklük" duygusunun "uydu" alt kimliği ile zedelenmesi endişesi, farklılığın ve "başka oluş" un boyutlarını belirleyen sınırların ortadan kalkması gibi hususların neden olabileceği "silik toplum", "ırkî marjinallik" sendromu ve "sıradan devlet" imajının verebileceği kompleksli ruh hali gibi hususlardır.

Özgün İran Şiâsının oluşum nedeni, özü bakımından salt Ali haklılığına dayanan bir itiraz olmayıp, daha çok milliyetçi duyguların hısımlıkta düğümlenmiş olmasıdır. Bu durumu kurgulanan şu analogik hiyerarşide daha belirgin bir şekilde görebiliriz; "Nevroz derecesinde şoven olan Farsî'nin İmama hayranlık duyması (İmamın) Farsî ülkesinin damadı* olmasındandır, Platon'a Zerdüş'tün yandaşı olmasından ötürü; Peygamber'e, yol gösterici olarak Selmân-ı Farsî'yi izlemesinden ötürü ve İsa'ya, Mitra'nın başka bir cisimleşmesi olmasından ötürü hayranlık duyar."³⁶ Çağdaş İranlı yazara ait bu referansın yorumsal ifadesi; Farşlı, karşılaştığı yabancı kültürü kabullenebilmesi için o kültürün içinde mutlaka kendi kültüründen izler arar, bulamadığı takdirde tepkisi ilgisiz kalmak olur. Bu nedenle Arab'ın veya başka bir ulusun kendi iç çekişmesi hiçbir zaman Farşlının benlikçi karakterini ilgilendirmez. Dolayısıyla Ali'nin masumiyeti, mazlumluğu ve haksızlığa maruz kalması gibi vicdanî kaygılar veya cesareti, şecaati, ya da bilgide üstünlüğü gibi insanî ve entelektüel değerlerle ilgili özellikleri yahut da Müslümanlar arasındaki anlaşmazlığı halletme bağlamında "İslâm davası" gayreti gibi hususlar, İranlının duyarsız kaldığı konulardır. "Aslında bir tek kendi ülkesiyle, kendi tarihiyle ve kendi şairleriyle ilgilenir."³⁷ Tüm bu ve buna benzer *ethnosantrist* yaklaşımlar İran

* Efsaneye göre İmam Hüseyin'in karısı, Sasanî hanedanının son hükümdarı olan III. Yezdçürd'ün kızıdır; bkz. Daryush SHAYEGAN, Yaralı Bilinç, dip not, s.170.

36a.g.e. s. 170.

37 a.g.e. s. 170.

Şiizmi'nin oluşumunda ve tarihî seyrinde öncelikli, canlı ve baskın tutumlar olmuştur. Bugün hâla Humeynî rejiminin yapılandığı İran İslâm Cumhuriyeti yöneticileri, tarihî benliğin beslediği tutum öğeleriyledir ki, diğer Müslüman ülkelere ve onların halklarına karşı mesafelidirler. O yüzden, dışardan gelen yüksek düzeyde resmî zevattan, her halükarda ve bazı durumlarda kendi devlet protokollerine mutlaka uymalarını isterler, fakat resmî görüşmeler için dışarıya gönderdikleri yetkililer, fırsat bulurlarsa o ülkenin protokolüne uymamaya özen gösterirler. İranlının gelenekselleştirdiği ultra kimlik siyasetinde, prestij protokolünü ve ideolojik asabiye'nin gerektirdiği protokole uyum merasimini, resmî statüdeki yabancı misyon şeflerine tek taraflı olarak dayatmaları bundandır. Ondandır ki İran Şiâsî; her ne kadar görünüşte dinî siyâsî bir ayrışmanın paradigması olarak tezahür etse de, amacın derinliğinde, kültürel ayrışma doğrultusunun zorunluluğunda merkezde Arap kültürü olmak üzere İslâm-İslâm dışı diğer tüm yabancı kültürleri, "karşı taraf"a alan kültürel bir çatışmanın sürekliliğini simgeleyen sembolün Farslıya has kültürüdür. Zira, geçmişin büyüklük tutkusunu Pers bilincinde adeta ilahlaştıran İranlının, kolektif vicdanına hakim olan etnik-kültürel asabiye, her fırsatta aşağıladığı Arab'ın teklif ettiği teolojik sunumu, olduğu gibi kabullenmeyi bir türlü içine sindirememiştir. Çağdaş İranlının dinsel argümanlarında müşahede edilen ve fakat imanlaştırılan gerek amelî ve gerekse akidevî farklılıkların, diğer İslâm toplumları arasındaki doğal dinsel algı farklılıklarına nazaran daha derin olması, üstünlüğe dayalı saygınlık statüsünün ana karakteri olan diğer toplumlarla benzeşmeme kaygısından ileri gelmektedir.

Özetle, karşı uygarlığa ve onun temel iç dinamikleri olan kültürel unsurlara muhalefet veya o kültür içerisinde kendi kültürüyle benzeşen yönlerini, ilgi alanına alma ya da aynı kulvardaki dinî temaları ihtiva etse bile, özgün kültürün ayrışan yönlerini ekarte etme gibi karşı tutum; geleneksel toplum özelliği gösteren Farslının sosyo-antropolojik, sosyo-kültürel yapılanmasında özgün yerini korumaktadır. Buna göre *Şia Ali* protestosunun retorikasını kavramsal postullarla zenginleştiren iki temel öğe olmuştur; bunlardan biri, Ümeye oğullarına karşı Hâşimîler tarafında ve fakat *ehl-i beyte* merkezîleşen hısımlık asabiyesi; diğeri, kadim Pers kültürünün ana teması olan ve sonraları İran-İslâm Şiasının *Âyetullahlar* rûhânîsini oluşmasında katkıda bulunan ezoterik(bâtınî)yorumun, her türlü sosyalleşmeyi de farklılaştıracak olan yeni dinsel kültüre olan etkisi. Nitekim *kaybolan imamlar* miti ve *Mebdi Muntazar* kültü, bu oluşumun en açık göstergeleridirler.

Sonuç

Elde edilen bulgular neticesinde ve tespit edilen detaylar muvacehesinde konuya ilişkin araştırma varsayımlarıyla örtüşen ya da kesişen duygu ve düşünce

boyutları, şu şekilde tezahür etmektedir;yaşayan Nusayrî(Arap Alevî'si) idrakin spesifikliğine göre *Şia* çıkışı; ağıtlarıyla, göz yaşlarıyla ve akıtılan kanlarıyla ebedi olarak *kült* halini alan tarihsel mizansende; etnik ve kültürel olarak, kendilerini hiç de ilgilendirmeyen yabancı kolonizatör ajanların, kültürler arası egemenlik rekabetini intikama dönüştüren ve Arap kavmini hedef alan tasarımı ve bilinçli bir komplosudur. Bu bakımdan kompleks tragedyya arenasında Emevî denkleminde görülen ve bilinçli olarak gizli güçler tarafından tahrik edilen ussal politik mücadele; Ali taraftarlığındaki halk hareketinde, duygusal yoğunluklu mistik bir intifadaya galebe çalmıştır. Esasen, İslâm öncesinden başlamak üzere istismara müsait çatışmanın kaynağında; Ümeyye oğulları tarafında yaşanan güce dayalı ceberut feodalite zihniyeti ile, Hâşimî oğulları tarafında görülen ailevî karizmatik popülarite dinamikleri arasındaki farklı tezahürlerle kendini gösteren kimi zaman açık, kimi zaman da gizli ve fakat farklı kulvarlarda asabiye rekabetinin kökleri vardır. Bu nedenle, Nusayrî algısal formun muhtevasını oluşturan tasarımın çerçevesindeki ailevî kısıımın mistik retoriğinde yer alan "mağdur Ali" süjesinin; evrensel ağırlığının altında ezildikleri ve fakat Arap'a lâıyk görmedikleri metafizik koleksiyondaki zenginliği bir bakıma çekemeyen yabancı kültür müdahalecilerinin, "alternatif kült" kimliğinde Arap kültürünün özünü bozmak için istismar edilmesi vardır. Nitekim, araştırma alanındaki Nusayrîlerin çoğunluğuna göre sanıldığı gibi Sünnî İslâm, hiçbir zaman Arapların önderliğinde bir İslâm dünyasının oluşmasını sağlayamamış, aksine Arap birliğini bozmuş, özgün Arap kültürünü dejenere etmiş; dahası, *ehl-i beyt* kültürünü Arab'ın geçmişine ve özüne yabancılaştırmıştır.

Analitik hermenötiğin akış modeline ve olgu-merkezli kavramlaştırmanın fenomenolojik çözümleme yöntemine göre, burada verilmek istenen örtülü mesaj; gerek İran-İslâm Şiasının, gerekse diğer etnik kültürel farklılıktaki islâmî kutupta yer alan Şiî versiyonların, İslâm'ın bizatihi ana kültüründen olmayıp, sui generis ve hazırlıksız ani kültürel şokların zorunlu ve farklı tezahürleri olduğudur. Buna bağlı olarak çalışmayla ilgili holistik temada temel değer olarak alınan hedef cümle, Şiizmin; İslâm öncesi Ümeyye oğulları genotipinde görülen demografik nicelik üstünlüğüne bağlı ve iktisadî güce dayalı asabiye güdümündeki ailevî rekâbet ile, Hâşimî oğullarındaki dinî-manevî prestij baskınlığının; üçüncü şahısları kolayca bağlılığa çekebilen karizmatik aile gücü arasındaki hesaplaşmanın İslâm sonrası tarihî, sosyal, kültürel ve politik temelleriyle güncelleşen konjonktürel zorunluluğun sonucu olduğudur. Dolayısıyla "Hizb-i Ali" ya da "Şiâ Ali" *ezoterik-teosofik* kodlarıyla soyut denklemlerde yer alan akidevî *metaforlar*, aslında İslâm toplumlarının kendi aralarında meydana gelen medeniyet eksenli sosyo-kültürel çatışmalarının kaçınılmaz sonucu ve buna bağlı olarak sosyolojik determinizmin tabii yansımalarıdır.

Etnik-kültürel tarihî mirasçılardan elde edilen verilere göre; *Şia Ali* protestosuna temel teşkil eden İslâm öncesi Emevî-Hâşimî çekişmesinde asabiyye ve üstünlük vurgusu, politik olmayıp sırf sosyal statü rekabetine dayanırken; İslâm sonrası dönemde, bilhassa halife Osman'ın öldürülmesiyle birlikte siyasî-bölgesel rekabete dönüşmüş oldu. Bu siyasî-bölgesel rekabet, Ali'nin Hâricî militanlar tarafından öldürülmesiyle birlikte mezhepsel kategoride politik, aynı zamanda evrensel bir nitelik kazandı.

Öyle görünüyor ki; zamanın vebaline bırakılan yükümlülüğe ve sürecin inisiyatifine tevdi edilen random faktörüne göre, haklı-haksız demagojisinin ve polemiklerinin tarihsel ve felsefî parodisini oynamak tarihçilere düşerken, tarihin olumlu-olumsuz konjonktürel sürprizleriyle karşılaşmak da İslam toplumlarına düşmektedir. Her ne kadar geçmişe ilişkin gerçekliğe en yakın verilerin kaynağı, tarihin mezarlıklarında olsa da, görünen odur ki yaşayan özgün tarih, kronolojik demagojiler ve taraflı polemiklerle rivayet zincirine indirgenmiş geçmiş geçersiz saymaktadır. Yeter ki, bilhassa tarihî seyir içerisinde meydana gelen hassas nitelikteki kompleks vakıaların ayrıntıları, sübjektiviteden uzak tutarlılıklarla göz önünde bulundurulmuş olsun... *Şia* tepkiselliğinin oluşumunu çalışma eksenine alırken; ideal standartlardaki bilimsel sonuca ulaşabilmek için, iki yönlü indirgemeden uzak durulması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmıştır; bunlar, "...öncesi" ya da "...sonrası" gibi tek yönlü tarih indirgemesi veya eksikliği ile, veriler ve verilerle ilgili değerlendirmelere şu veya bu nedenle indirgemeci yaklaşımlardır. Halbuki *Hiçb-i Ali* kültürü, yapısal-fonksiyonel olarak çok yönlü fenomenolojik ve konjonktürel metaforların bir sentezidir. Düşüncemiz odur ki, İslamlıktan sonraki yeni dinî-siyasî yapılanmayla birlikte belirginleşen toplumsal kategorileri ve buna bağlı olarak gelişen tarihî fenomenleri, isabetli değerlendirmelerle sonuçlandırabilmek için, İslam öncesi cahiliyye dönemine ait özgün asabiyye geleneğine ait stratejik zihniyet yapısının ve bu yapının fonksiyonel karakterinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira, zamana galip gelen bu spesifik zihniyet yapısı, İslam sonrası dönemler de dahil olmak üzere, günümüze kadar kültürel miras olarak taşınmıştır. İslam dünyasında asabiyye odaklaşan ikinci etnik platform *Fars* ortodoksisidir. *Kült* haline getirilen asabiye geleneğini; siyasî, sosyal, etnik ve kültürel değerlerde temel strateji olarak etatik ve toplumsal yapılanmanın zeminine sonsuza değin yerleştirmiş olmalı ki Arap-Fars asabiyesi, İslam dünyasının kendi içinde bile entegrasyonu zorlaştıran, hatta imkansızlaştıran birbirine zıt iki uç haline gelmiştir. Binaenaleyh, gerek İran Şia'sı fenomeni ve gerekse Arap ortodoksisi, zıt kutuplu asabiyye perçinleştirmek için, tarihin her dönemindeki sosyalleşmelerinde "yapısalcılığı", "işlevselciliği" ve "etkileşimciliği" aynı anda ön plana çıkarmışlardır. Öte yandan Arap dinsel-kültürel *görevliliği*, hangi idrak doğrultusunda olursa olsun, asabiye nedeniyle daima zıt kutuplu ve fakat çift alternatifli bir indirgemeciliği daima esas almıştır. Nitekim Sünnî ortodokside

dünyayı "Müslüman olanlar", "Müslüman olmayanlar" şeklinde ya da Ali taraftarlığındaki Arap Aleviliğinde "Nusayrî olanlar", "Nusayrî olmayanlar" tarzında ikiye bölmesi bundandır. O nedenle, *Ali kültürünün* oluşumunu, salt İslâm sonrası veya yalnızca İslâm öncesi ya da politik içerikli salt Ali-Muaviye anlaşmazlığına veya sadece sosyal statü rekabetine endeksli *Emevî-Hâşimî* çekişmesine bağlamak, gerçeklere ulaşmayı amaçlayan çalışmaların güvenilirliğini zedeler düşüncesindeyiz.

KAYNAKLAR

- ACAR, Abdurrahman, "**Evâil Edebiyatı Üzerine**", (İstanbul, Akademik Araştırma Dergisi, sayı:12, Şubat-Nisan, 2002)
- Ahmed b. Hanbel, **El- Müsned**, C. III, IV,(Beyrut, 1390/1970)
- AKYOL, Taha, **Hariciler ve Hizbullah**, (İstanbul, Doğan Kitapçılık, 2002)
- Cevdet PAŞA, **Kısas-ı Enbiya**, (İstanbul, Üç dal Neşriyatı, 1969)
- ÇAĞATAY, Neşet-ÇUBUKÇU, İ. Agâh, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, (Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976)
- DEMİRCAN, Adnan, **Hız. Peygamber Devrinde MÜNAFIKLAR**, (Konya, Esra Yayınları, 1996)
- , **Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri**, (İstanbul, Beyan Yayınları, 1996)
- Ebu Mansur ABDULKAAHİR EL-BAĞDADÎ, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev. Ethem R. Fığlalı, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991)
- ENER, Kasım, **Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış**, (Adana, Hakan Ofset, 1993)
- Fazlur RAHMAN, **İslâm**, Çev. Mehmet DAĞ, Mehmet AYDIN, (Ankara, Selçuk Yayınları, 1981)
- FIĞLALI, E. Ruhi, **Çağımızda İktisadî İslâm Mezhepleri**, (Ankara, Selçuk Yayınları, 1986)
- , **Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik**, (Ankara, Selçuk Yayınları, 1996)
- HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Peygamberi**, (İstanbul, İrfan Yayınevi, 1980.)
- INGMAR, Karlsson, **İslâm ve Avrupa**, Çev. Gülseren ERGÜN, (İstanbul, Cem Yayınevi, 1996)
- İbni HALDUN, **Mukaddime**, Çev. Süleyman ULUDAĞ, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982)
- İbni Kesîr, **Es-Sîretün’n-Nebeviyye**, İmâdü’d-Dîn Ebu’l-Fidâ ed-Dîmeşkî, C. III, (Beyrut, 1396/1955) (tahkîk Mustafa Abdü’l-Vâhid)
- KASAR, Veysel, "Doğuş Sürecinde Kelâm Problemleri", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (Sayı: 13, Ocak-Haziran, 2004)
- KESKİOĞLU, Osman, **Hız. Peygamberin Hayatı**, (*Siyer-i Nebi*) (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı,?)

MUTLU, İsmail, **Dört Halife Devri**, (İstanbul, Yeni Asya Gazetesi Neşriyatı, 1992)

OCAK, A. Yaşar, **La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII^e Siecle**, (Ankara, Imprimerie De La Société D'Histoire, 1989)

SARIÇAM, İbrahim, **Emevî-Hâşimî İlişkileri** (*İslam Öncesinden Abbâsîlere Kadar*), (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997)

SELVİ, Osman, "Hariciler", **Fecre Doğru**, (Aylık Düşünce Dergisi, sayı: 53, Mart 2000)

SHAYEGAN, Daryush, **Yaralı Bilinç**, (*Kültürel Şizofreni*) Çev. Haldun BAYRI, (İstanbul, Metis Yayınları, 1991)

SÖNMEZ, Abidin **Rasûlullahın İslam'a Davet Mektupları**, (İstanbul, İnkılâb Yayınları, 1984)

SÖNMEZ, Selim, "**Türkiyeli Arap Alevîleri**", (Kervan Dergisi, Sayı: 40, 1994)

TEMREN, Belkıs, **Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi**, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995)

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Alevî Bektaşî Kimliği**, (İstanbul, Timaş Yayınları, 1995)

ULUÇAY, Ömer, **Arap Alevîliği**, (*Nusayrîlik*) (Adana, Hakan Ofset, 1999)

WATT, Montgomery, **İslâm'da Siyasi Düşüncenin oluşumu**, Çev. Ulvi M. KILAVUZ, (İstanbul, Birey Yayıncılık,?)

WELLHAUSEN, Julius, **İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, Çev. Fikret İŞILTAN, (Ankara, T.T.K. Yayınları, 1996)

WOLL, j. Obert, **İslâm Süreklilik ve Değişim**, Çev. C. AYDIN, C. ŞİŞMAN, M. DEMİRHAN, (İstanbul, Yöneliş Yayınları,?)

ZAHİR, İ. İlâhî, **Şiânın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, Çev. Sabri HİZMETLİ, H. ONAT, (Ankara, Afşaroğlu Matbaası, 1984)

ZAPSU, Abdurrahim, **Büyük İslam Tarihi**, (İstanbul, Sebil Yayınevi, 1978)

135/313 NO'LU ŞER'İYE SİCİLİNE GÖRE XVIII. ASIRDA DİYARBAKIR'DA BULUNAN VAKIFLAR VE GÖREVLİLERİ

Abdulvahap YILDIZ*

Özet

Dinî ve ictimâî bir müessese olan vakıflar, XVIII. asırda Diyarbakır'da sosyal ve iktisadî, hayatta önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde Diyarbakır'da 31 vakıf bulunmaktadır. Bunlardan en az dört tanesi bayanlar, bir tanesi de gayr-i müslümler tarafından kurulmuştur. Bu vakıflarda çalışan görevlilerin bir kısmı nazır, mütevellî, mutasarrıf, kâtip, cabî, nakib-i nan dır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Vakıf, Vakfiye, vakıf görevlileri, şer'îye sicilleri, XVIII. asır.

Vakıf

Vakıf, kişilerin kendi istekleriyle bir malın veya mülkün gelirini tamamen insanların yararına olarak, kişilerin sahip çıkmalarına imkân bırakmaksızın, malî, idarî, hukukî şartlarını da önceden tespit ederek, kendisinden sonra da devamını sağlayacak şekilde hayır işine tahsis ve bağışlamasıdır.¹ Osmanlının diğer şehirlerinde olduğu gibi Diyarbakır'da da bilhassa her mescit, cami, kilise, tekke ve medresenin bağlı olduğu bir vakıf kurumu olduğu bilinmektedir. 135/313 numaralı şer'îye defterine göre XVIII. Asırda Diyarbakır'da toplam otuz bir adet vakıf olduğunu tespit ettik. Bunların en az dört tanesi bayanlar adına kurulmuş,

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih bölümü, Öğretim Üyesi.

1 Geniş bilgi için bakınız. Ali Himmet Berki, Vakıflar, Ankara, 1950, s., 12; Ömer Nasuhi Bilmen, İstilhâat-ı Fıkhiyye Kâmusu, C., IV İstanbul, 1969, s., 294; Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c., III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s., 576; Mehmet Şeker, İslam'da Sosyal Danışma Müesseseleri, III, basım, Ankara, 1991, s., 137; Yazma Esrelerde Vakıf Mühürleri, Hazırlayanlar: Gunay Kut – Nimet Bayraktar, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984, s.,7; Bahaeddin, Yedi yıldız, vâkıf, İslam Ansiklopedisi, c., XIII, Milli Eğitim Basımevi İstanbul, 1986, s., 153-172; Alpay Bizbirlik, 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbakır Beylerbeyliği'nde Vakıflar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2002,

bir tanesi de gayr-ı müslimler tarafından kurulmuştur..¹

Vakfiyelerde, Allah'a hamd ve senadan sonra vakfın ecr ve sevabı hakkında varit olan ayetler ve hadisler yazılır sonra vakfedilen mallar, vakıf şartları belirtilirdi. Vakfedilen malların akar (ev, dükkân, tarla, bağ, bahçe, değirmen gibi gelir getiren mülk) olması şartı. Mesela. Kadı el-Hac Ali Cami mahallesinde oturan Şahin kızı Nimet Hanım, Mardin Kapı dışında Esfel mevkiinde beş parça tarla, bir yoncalık, yine Köprü yolu semtinde, bir tarla, yani toplam yedi parça tarlalarını *vakf-ı sahib-i müebbed*² ile vakfetmiştir.³

Vakfiyelerde vakf edilen mallardan kimlerin nasıl tasarruf edecekleri de yazılıydı. Söz konusu olan Nimet Hanım, kendisi hayatta olduğu müddetçe vakf ettiği malların kendi tasarrufunda olması, kendisi vefat ettikten sonra kızı Züleyha'nın müteveli olması, kızı Züleyha'nın vefatından sonra da, büyük oğlu Abdulkaki paşa'nın müteveli olması, onun vefatından sonra ilk önce erkek çocuklarından en büyük olanının müteveli olması, ondan sonra kız çocuklarının müteveli olması, elde edilen üründen de çocuklarından kadın ve erkeklerin aynı şekilde vakfiyet üzere tasarruf etmeleri, sulbünün inkıraz (kesilme) ından sonra, gelirinin Medine-i Münevvere fakirlerine vakfiyet üzere verilmesi şartları ile tarlalarını vakfetmiştir. Bu şartlarla vakfettiği mallarını vakıf mütevellisi olan kızı Züleyha'ya teslim etmiştir.⁴

Bir diğer belgede ise, Hısn-ı Keyflizade el-Hac Mustafa Ağa, İmadiye mahallesinde bulunan iki evini, yine aynı mahallede, Murtaza paşa çeşmesine bitişik bir şerikhane, şerikhanenin üstünde üç oda, mutfak ve avludan oluşan ev ve ayrıca aynı mahallede başka bir ev, Derviş Hasan mahallesinde bir cüllah (çul dokuyan) ve bir habbaz (ekmekçi), çilingir dükkânı vakfetmiştir. Vakıf şartnamesinde, neslinden gelenlerin mutasarrıf olmaları, neslinin kesilmesi halinde elde edilen gelirleri ile harap olan ev ve dükkânların tamir edilmesi geriye kalan gelirinin Harameyn-i şerifeyn'in fakirlerine gönderilmeleri diye şart koşmuştur.⁵

Vakfın şartı kanun koyucunun hükmü gibi kesindir ve hiç kimse tarafından değiştirilemez. Şeyh Matar Camii mahallesinde oturan, Hasan kızı Hümeyra ve Hasan kızı Ayşe, "*Bizler el-Hac Fazlı vakfına evladiyet ve meşuriyet üzere mutasarrıfız. Söz konusu vakfın gelirinden bissemize düşeni el-Hac Sunullah ve el-Hac Kemaleddin Çelebi'den istediğimizde, bu şabıslar vermekten imtina etmişlerdir.*" Deyip mahkemeye

1 Bakınız, Tablo, 1.

2 Zaten ve vasfen ebedi olarak meşru olan vakıf. Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c.III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s., 576.

3 Diyarbakır Şer'iyet Sicili, (Yazma), Milli Kütüphane Kayıt No: 135/313, Ankara. S., 83.

4 Diyarbakır Şer'iyet Sicili, S., 83-84,

5 Diyarbakır Şer'iyet Sicili, S., 79-80..

dava etmişlerdir. Vakıf şartı olarak, vakıf gelirinin erkek evladın kız çocukları olduklarından mahkeme bunların isteklerini reddetmiştir.¹

Gayr-i Müslimlerin de kendi mabetlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için vakıf kurduklarını görülmektedir. Gayr-i Müslimlerin vakfettikleri mallarla ilgili vakfiyeler şer'îye sicillerine kaydedilirdi. Diyarbakır'da Hoca İskender mahallesinde oturan Nasranî Abraham kızı Hanım evini Meryem Ana kilisesine vakfetmiştir. Müslüman vakıflarda olduğu gibi, vakfiyeye vakfedilen malların nereye harcanacağı, kurulan müessesenin nasıl idare edileceği yazılırdı. Söz konusu olan Hanım adlı bayan vakfettiği evin gelirinin bir kısmı ile evin tamir edilmesini, geriye kalan gelirinin Meryem Ana kilisesinin çorbahanesinde çalışanlara sarf edilmesini istemiştir.² Müslüman vakıflarda olduğu gibi gayr-i müslim vakıflarda da vakfedilen malların akar (ev, dükkân, tarla, bağ, bahçe, su kuyusu, değirmen vs. gibi gelir getiren mülk) olması şarttır. Rumi oğlu Tomcan'ın çardak altı kiler, başka bir çardak altı mutfak, tuvalet, kapı arası, su kuyusu, su yolunda müştemil evini vakfettiği belgelerden anlaşılmaktadır.³

Bütün İslâm âleminde asırlarca insanlığa, bir çok Hayrî sosyal ve benzeri bir çok hizmetler veren, vakıf müessesenin dinî ve hukukî bir müessese olduğu görülmektedir. Daha çok toplumda ahlak, fazilet, sevgi, merhamet, hoş güdü duygularını aşıl原因 bu tarihî müessese, özellikle Osmanlı imparatorluğunun bazı dönemlerinde gayr-ı menkul malların büyük bir kısmını teşkil etmiş, sağladığı gelir ile de cemiyetin sosyal, iktisadî ve kültürel hayatına geniş biçimde katkıda bulunduğu bir gerçektir.⁴

Vakıf Görevlileri

İslam dininde vakfedilen şeylerin fazlaşmasıyla, bunların iyi bir şekilde idare edilebilmesi için vakfın idaresi nazıra verilmiştir. Kaynaklarda ilk defa kendi vakfına nezaret eden kişinin Hz. Ömer olduğu belirtilmektedir. Osmanlılarda vakıfların hizmet sahaları daha da gelişmiştir. Orhan Gazi'nin ilk olarak Bursa'da yaptırdığı Orhan Gazi cami ve zaviye evkafının nezaretini Sinan Paşa'ya verdiği bilinmektedir.⁵

Vakıflarda görev yapanlar, başında buldukları vakıfları idare etmek ve vakıf gelirlerini iyi bir şekilde işletmekle yükümlü idiler. Bu sebepten vakfa ait

1 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 83.

2 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 145.

3 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 146.

4 Ömer Hilmi Efendi, İthafü'l-Ahlaflı fi Ahkâmî'l-Evkaf, İkbal Matbaacılık, Ankara, tarihsiz, s., 7

5 Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., c.III, s., 576

yapıların bakım ve onarımını yapmak, vakıf kaynaklarını işletmek, vakfa bağlı yerlerde görev yapanların ücretlerini vakıf gelirlerinden ödemek bunların görevleri arasındaydı.¹ İncelediğimiz şer'îye defterinde Diyarbakır vakıflarındaki görevliler şunlardır: Nazır, mütevellî, mutasarrıf, kâtip, nakib-i nan. Şüphesiz vakıf görevlileri sadece bunlardan ibaret değildir. Biz sadece defterimizde geçen vakıf görevlileri hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Osmanlının diğer şehirlerinde olduğu gibi Diyarbakır'da da bütün vakıf görevleri Naibin ilâmı ve padişah beratı ile² atanırlar ve yevmiyelerini görev yaptıkları vakıftan alırlardı.³

Mütevelliyi teftiş ve vakıf işlerini kontrol eden nazırın⁴ aldığı beratta, gündelik kaç lira alacağı yazılırdı. Mesela, Molla Ömer Mescidi vakfının nazırını Abdülbaki Efendi vefat ettikten sonra, Diyarbakır naibi Mevlana Mehmet Aziz, durumu Divan-ı Hümayuna arz etmiş, bunun üzerine gündelik iki akçe ücret ile bu vazifeyi yerine getirmek için, Mehmet Emin Halifeye berat verilmiştir.⁵

Mütevellî tayinlerinde vakıf nazırının arzı şartı.⁶ Bu arza göre verilen beratta mütevellinin yevmiyesi ve hangi vakıfta görev yapacağı da yazılıydı. Mütevellî bazen birden fazla vakıfta vazife yapardı. Cami-i Kebire bağlı Ayşe Hatun vakfında gündelik bir akçe ücretle mütevellî olan Abdullah Efendi, aynı zamanda Cami-i Kebire bağlı Ma'ruf ve Osman Efendi vakıflarının da mütevellisi idi. Abdullah Efendi vefat edince Hüseyin Halife berat-ı şerif alarak mütevellî olmuştur.⁷

Vakıf görevlilerinin ücretleri, bağlı bulunduğu vakfın tayin ettiği miktara bağlıydı ve kendilerine verilen beratta gündelik ne kadar ücret alacağı yazılırdı. Hüsrev paşa camii vakfının mutasarrıfı olan Seyit Ahmet gündelik 25 akçe ücret alırdı. Vakıf görevlilerinin ücretleri gerektiğinde berat-ı şerif ile artırılırdı. Gündelik 25 akçe ücretle mutasarrıf olan Seyit Ahmet kendi müracaatı ile

1 İbrahim Yılmaz Çelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995,s., 243.

2 Berat kelime olarak Arapça'da yazılı kağıt ve maktup anlamına gelir. Osmanlılarda bazı vazife, hizmet ve memuriyetlere tayin edilenlere vazifelerini yapmak yetkisini vermek üzere, padişahın tuğrası ile verilen izin, mezuniyet ya da atama emirleri hakkında kullanılan bir terimdir. Osmanlı vesikalarında berata bitî, berat-ı şerif, nişan, nişan-ı şerif, hüküm, misal denilmektedir. M.Tayyip Gökbilgin, Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlimi, II. Baskı, İstanbul, 1992, s., 85.

3 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 47, 49, 190.

4 Bahaeddin Yediyıldız, Vakıf İstılahları Lügatçesi, Vakıflar Dergisi, XVII., 59.

5 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 190

6 Yücel Özkaya, XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı, Aslımlar Matbaası, Ankara, 1985, 233.

7 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 49.

gündelik alacağı, beratı şerif ile on akçe artırılıp 35 akçeye çıkartılmıştır.¹

Vakıf katibi ise evkaf nazırının divan-ı hümayuna arzı ile atanırdı. Kâtip kendi isteği ile bu görevden ayrılabilirdi. Mesela Harameyn-i Şerifeyn nazırı, sorumluluğunda olan Fatih Mehmet paşa vakfında gündelik dört akçe ücretle kâtip ve müşahede kâtibi olan Seyit Mustafa'nın kendi isteği ile vazifesinden feragat ettiğini, yerine Seyit Ramazan'ın tayin edilmesini divan-ı hümayuna arz etmiştir. Bunun üzerine Seyit Ramazan gündelik dört akçe ücretle kâtip ve müşahede kâtibi olarak göreve başlamıştır.²

Vakıf gelirlerini toplamakla görevli cabiler,³ bu görevin dışında vakfın daha birçok görevlerini de yerine getirirlerdi. Mihri Mehmet Mescidinde cabi olan Mehmet Emin Halife, aynı vakıfta ferraş, çırağdar, bahçıvan, Mihri Mehmet Mescidi avlusunda bulunan hücrede, muallim-i sıbyan, Dabağhane Cami vakfının da nazırı olarak görev yapıyordu.⁴

Vakfın ekmek işlerinden sorumlu olan nakib-i nan da vakıf nazırının Divan-ı Hümayun'a arzı ile tayin edilirdi. Harameyn-ı Şerifeyn evkaf nazırı olan Hacı Beşir Ağa, sorumluluğundaki Fatih Mehmet Paşa vakfında nakib-i nan olan Mehmet Emin vefat edince yerine gündelik iki akçe ücretle Abdulvahab'ın nakib-i nan olarak atanması için Divan-ı Hümayun'a arz gönderilmiş, bunun üzerine Abdulvahap 22 Rebiulevvel 1145/1732 tarihinde bu göreve atanmıştır.⁵

XVIII. asırda Diyarbakır'da vakıf görevlilerinin atanması konusunda yolsuzluklar da olmuştur. Vakıf görevlilerinin hizmet süreleri kesin bir kurala bağlı değildi Bazı görevliler ölünceye kadar göreve devam ederken bazıları vazife görememe durumunda istifa ederlerdi. Açık olan görevler çoğunlukla bu görevi yapanların oğlan çocuklarına verilirdi. Mesela, Katsal Mescid-i Şerif vakfında gündelik iki akçe ücretle kâtip olan Halil Efendi vefat edince, berat-ı şerif Halil'in oğlu Ahmet'e verilmeyip İbrahim adlı şahsa verilmiş, daha sonra berat-ı şerif İbrahim efendi den alınıp, Halil'in oğlu Ahmet'e verilmiştir.⁶

Sonuç

XVIII. asırda Diyarbakır'da dinî ve sosyal sahalarda kurulan vakıfların

1 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 44.

2 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 47.

3 Bahaeddin Yediıldız, adı geçen makale, s., 56.

4 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 190.

5 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 47.

6 Diyarbakır Şer'îye Sicili, S., 47.

önemli gelir kaynakları mevcuttu. Özellikle her cami, mescit, medrese ve tekkenin ihtiyaçlarını karşılayan bir vakıf bulunmaktaydı. Bu dönemde gayr-i müslümlerin kendi mabetlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için vakıf kurdukları gibi, kadınlara ait vakıflar da bulunmaktaydı. Kurulan vakıf gelirlerinin bir kısmı Mekke ve Medine de bulunan fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için de harcanmaktaydı. Vakıflarda açık kalan görevler, çoğunlukla daha önce bu görevi yapanların oğullarına verilir. Vakıf görevlilerinin atamalarında yolsuzluklar da olmuştur.

TABLO I

135/313 Nolu şer'îye siciline göre 1722-1799 yıllarında DİYARBAKIR'da bulunan vakıflar:

Ali b. Reşit Vakfı
Ali Paşa Camii Vakfı
Ayşe Hatun Vakfı
Behram Paşa Vakfı
Cami-i Kebir Vakfı
Cevri Hatun Vakfı
Debbağhane Vakfı
Defterdar Camii Vakfı
Fatih Mehmet Paşa Vakfı
Gazi Ali Paşa Vakfı
Gül Mescidi Vakfı
Hacı Fazlı Vakfı
Hacı Mehmet Vakfı
Hanım Hatun Vakfı
Harameyn-i Şerifeyn Vakfı
Huri Hatun Vakfı
Hüsrev Paşa Camii Vakfı
İbrahim Bey Tekkesi Vakfı

Katsal Mescidi Vakfı
Kavas Kebir Mescidi Vakfı
Kurşunlu Camii Vakfı
Mahzen Vakfı
Ma'ruf Efendi Vakfı
Meryem Ana Kilisesi Vakfı
Mehmet Paşa Vakfı
Melek Ahmet Paşa Vakfı
Mesudiye Medresesi Vakfı
Mihri Mehmet Vakfı
Molla Ömer Mescidi Vakfı
Osman Efendi Vakfı
Taceddin Vakfı

KAYNAKÇA

BERKİ, Ali Himmet, *Vakıflar*, Ankara, 1950.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Istıllâbât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, C., IV İstanbul, 1969.

BİZBİRLİK, Alpay, 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbakır Beylerbeyliği'nde Vakıflar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.

ÇELİK, İbrahim Yılmaz, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995,s., 243.

Diyarbakır Şer'îye Sicili, (Yazma), Milli Kütüphane Kayıt No: 135/313, Ankara.

GÖKBİLGİN, M.Tayyip, *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmî*, II. Baskı, İstanbul, 1992.

Ömer Hilmi Efendi, *İthafü'l-Abıaf fî Abkâmî'l-Evkaf*, İkbal Matbaacılık, Ankara, tarihsiz.

ÖZKAYA, Yücel, XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı, Aslımlar Matbaası, Ankara, 1985

PAKALIN, Mehmet Zeki , *Osmanlı Tarıh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c., III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.

ŞEKER, Mehmet, *İslam'da Sosyal Danışma Müesseseleri*, III, basım, Ankara, 1991.

Yazma Esrelerde Vakıf Mühürleri, Hazırlayanlar: Gunay Kut – Nimet Bayraktar, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

YEDİYILDIZ ,Bahaeddin, *Vakıf İstılabları Lügatçesi*, Vakıflar Dergisi, c., XVII.

YEDİYILDIZ Bahaeddin, *vajif*, İslam Ansiklopedisi, c., XIII, Milli Eğitim Basımevi İstanbul, 1986, s., 153-172.

MEHMED ELİF EFENDİ'YE GÖRE NEFSİN MAHİYETİ VE ÖZELLİKLERİ

Hüseyin KURT*

Giriş

Bu makalede önce kısaca nefis ve ruh kavramlarının tanımı yapılacak sonra da bu kavramlar hakkında genel bilgiler verilecektir. Daha sonra Mehmed Elif Efendi¹ (1266/1850-1345/1927)'nin *Semerâtü'l-hads fî ma'rifeti'n-nefs*² adlı eserinde yer verdiği nefis ve ruhun mahiyeti ve özellikleri gibi konuları ele alıp incelemek istiyoruz.

1. Nefsin Mahiyeti

Nefs, lügatte nefes almak, rüzgârın esmesi, zât, kendi, bir şeyin özü, can, kan, ruh, kalb, akıl, göz, genişlemek, ferahlamak, soluk, rahatlama ve kendisiyle akledilen şey anlamlarına gelmektedir³. Nefs, insan, hayvan ve bitkilerin var olabilmesi için zorunludur. Nefs olmadan bunların varlığından söz edilemez. Nefs, gördüğü fonksiyonlara göre ruh, can ve akıl şeklinde isimlendirilmektedir.

Nefs, insandaki şehvet ve gadap kuvvetlerinin toplandığı, şerrin kaynağı,

* Arş. Gör. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak., kurthuseyin@hotmail.com

¹ Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ahmed Sâfi, *Sefînetü's-Sâfi*, c.12, ss.1390-1405; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, c.I, ss.354-362; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ*, s.68; İbnülemin, Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, ss.291-293, 983-985, 1671-1672; Albayrak, Sadık, *Osmanlı Ulemâsı*, c.III, ss.150-151; Tanman, Baha, "Hasırîzâde Tekkesi", *STY*, c.IV(1976-77), ss.107-142.

² Elif Efendi bu eserini 1311/1893 yılında te'lif etmiştir. Arapça olarak kaleme alınan eser, genel olarak nefis ve ruh hakkında olup matbu değildir. Eserin tek elyazması nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, nr. 2036'da bulunmaktadır.

³ Cevherî, III, ss. 984-985; İbn Fâris, ss. 460-461; İbn Manzûr, VI, ss. 4500-4504; Gazâlî, III, s. 4; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Mubîd*, c. IV., s. 413; Râzî, *Sıbâh*, s. 280; Münâvî, *et-Te'ârîf*, s. 707; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, ss.-242-43; Asım Efendi, *Kâmûs*, c.II., s. 1031.

kötülüğün ve kötü huyların temeli olarak görülmektedir. İnsan ruh, nefis ve bedenden meydana gelir. Ruhun akıl, nefsin hevâ ve arzu, bedeninde duyu sıfatı vardır. İnsanda hem bu dünyanın hem de ahiretin nişanları bulunmaktadır. İnsan bunları tanıdığı zaman Allah'ı daha kolay tanır¹. İnsanın, biri hisseden biri de hissedilen olmak üzere iki yönü vardır. Nefsin hakikati bu iki özelliğin bir olma ve uyuşma noktasıdır. İnsanın nefsiyle uyum sağlaması ve bir olma yönü kendisinde değil, kendisinin üstünde bulunan Allah'ın yüce hakikatindedir².

Kur'an-ı Kerim'de nefis, kişi, insan ve can mânâlarında kullanıldığı gibi³; insana vesvese veren⁴, kötülüğü emredici duygu, arzu ve istek anlamlarında da kullanılmıştır⁵. Zâtullah⁶, insan ruhu⁷, kalb ve sadır⁸ da nefis için kullanılan mânâlardandır. Bir âyette nefis; “Allah'ın kendisinden razı, kendisinin de Allah'tan razı olarak buğzura eren” şeklinde nitelendirilmiştir⁹. Allah, “nefsini kötü sıfatlardan arındırıp iyi sıfatlarla bezeyenleri, kurtuluşa erenler” diye vasıflandırmış¹⁰; bunun gerçekleşmesi için, nefis mücâhedesini yapmayı tavsiye etmiştir¹¹. Hz.Peygamber (s.) de “nefsin arzularına, hevâ ve hevâse uymayı, hak yoldan sapma” olarak nitelendirmiştir¹².

Mutasavvıflar, nefsi genel olarak nefis-i emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, merzıyye ve kâmile olmak üzere yedi kısımda incelemişlerdir. Bunlardan beş tanesi Kur'an'da açıkça geçerken, ikisi sûfiler tarafından Kur'an âyetlerinden yorumlanarak çıkarılmıştır. Nefsin bu derecelerini esas alan tarikatlara, “nefsanî tarikatlar” adı verilmiştir. Bunlara göre; nefis öldürülmez, dizginlenerek kontrolü ruhun emrine verilir. Bu da daimî bir çalışma ve gayret ister.

Bilindiği gibi, sûfilerin nefis kavramıyla kastettikleri, insanın kötü sıfatları ile yerilen huy ve davranışlarıdır. Nefis, insanın hakikati, şehvet ve gadap kuvvetlerinin toplandığı mânâ¹³, bedene yerleştirilen ve kötü huyların kaynağı

¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 86-87; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss. 309-312.

² Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992, IX, ss. 201-202.

³ Bakara, 2/48, 123, 233, 281; Âli İmran, 3/25, 30, 145, 161, 185; Nisâ, 4/32, 45; En'âm, 6/98, 151; A'raf, 7/189.

⁴ Kâf, 50/16.

⁵ Yusuf, 12/53; Nâziât, 79/40; Şems, 91/7.

⁶ Âli İmran, 3/28; Mâide, 5/116; En'âm, 6/12, 54; Tâhâ, 20/41.

⁷ En'âm, 6/12; Zümer, 39/42.

⁸ Âli İmran, 3/154; A'raf, 7/205; Yusuf, 12/77; Fussilet, 41/53.

⁹ Fecr, 89/27-28.

¹⁰ A'lâ, 87/14; Şems, 91/9.

¹¹ Ankebût, 29/69.

¹² Buhârî, Rikâk, 4, 5.

¹³ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 4.

olan bir lâtime, bir sırdır. Güzel huyların kaynağı ise, ruhtur. Ruhun idarecisi akıl, nefsin idarecisi ise hevâdır¹. Nefs, kötülüğü emredici olarak nitelendirildiği için, ona karşı koymak sûfiler arasında ibadetin başı olarak görülür.²

Nefsin bâtinî sûretini ahlâk olarak vasıflandıran Gazâlî, ahlâkın meydana gelmesi için, nefsin şu üç kuvvetinin dördüncü kuvvet olan itidal kuvveti üzere bulunması gerektiğini söyler. Nefsin bu kuvvetleri, ilim (akıl), gadap ve şehvet kuvvetleridir. İlim kuvvetinin mutedil olmasına hikmet, gadap kuvvetinin itidaline şecâat, şehvet kuvvetinin itidaline iffet denir. Gadap kuvveti aşırı olursa tehevür ve atılganlık, az olursa âcizlik ve korkaklık adını alır. Şehvet kuvveti aşırı olursa aç gözlü ve obur, az olursa donukluk ismi verilir. İlim kuvvetinin aşırı olanına çirkinlik, bozukluk ve cerbeze, az olanına ahmaklık denir. Ahlâkın esasları hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Diğerleri bunların teferruatıdır.”³

İbn Arabî’ye göre, insanın iki kısmından biri olan nefis, diğer kısmı olan bedene yerleştirilerek onu idare eden fakat gözle görülmeyen bir lâtimefedir. Bu bakımdan insanın ikili mahiyetinin tamamlayıcısıdır. Nefs, Allah’ın ruhundan üflediği anda ilâhî nefha ile tesviye edilmiş beden arasında zuhur etmiştir. Bir yönüyle tabiatı, bir yönüyle de ruh-ı ilâhîyi kabul eden nefsin üstünlüğü de buradadır. Sadece ilâhî nefha olması onu faziletli kılmamaktadır. Nefs, insana berzah âleminde verilen bir sıfat olması cihetiyle kötülenmiş, Allah’a izâfe edilmesi cihetiyle ise övülmüştür⁴.

2. Ruh

Ruh, lügatte, bedene hayat veren hoş bir rüzgâr, nefes, soluk, sevinç, can,

¹ Kuşeyrî, s. 75; Hucvirî, s. 309, 313.

² İlk mutasavvıflardan Hâris el-Muhâsibî, nefsin tasdik ettiğini Allah’ın tasdik etmeyeceğini, Allah’ın doğruladığını da nefsin doğrulamayacağını söyleyerek, nefsin kolaylıkla tanınabileceğini belirtir. Nefsin işi, Allah’a itaatten uzaklaşmak ve O’nun sevmediği şeylere yönelmektir. Çünkü o, bütün kötülüklerin madenidir. Bkz. Mekkî, I, s. 84; Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukukullah*, (Tah. Abdülhalim Mahmud), Kahire 1990, ss. 258-261. Tusterî, nefsin arzu ve vesveselerini günahların en büyüğü olarak görür ve ondan kaçınmaya çalışır. Ona göre, bu vesveselerden Allah’ın zikri ile korunan kalbde bir nur parlamaya başlar. Şeytan da ondan uzaklaşır. Bkz. Ebû Hafs Şihâbeddîn Ömer Suhreverdi, *Avârifü’l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. 575. O, “nefse ve arzularına muhalefet ederek Allah’a yapılan bir ibadet gibi, başka bir şeyle ibadet yapılmamıştır” sözüyle, nefsin yukarıda belirtilen arzularına karşı koymanın önemini belirtir. Cüneyd Bağdadî, nefsin bu vasıflarını şu şekilde sıralar: “Kötülüğü emreden nefis, insanı helâk olmaya çağırır, düşmana yardımcı olan, hevâ ve arzulara uyan ve çeşitli kötülüklerin kaynağı olan nefstir.” Bkz. Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 121.

³ İbn Meserre, *el-Muntekâ*, ss. 18b-19a; Gazâlî, *İhyâ*, III, ss. 52-53.

⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, II, s. 749.

rahat, ferahlama, hareket veren enerji, dinlenmek ve koku anlamlarına gelir¹. Tasavvuf ıstılahında ruh, ilâhî zâtın Rubûbiyetinin ortaya çıktığı nuranî bir cevherdir. Cevher olması zâtının mazharı, nuraniyetinin mazharı da ilmidir. Cevher olması yönüyle nefis-i vâhide; nuranî olması itibariyle ilk akıl diye isimlendirilir². Lâtif bir zât olan ruhun bedende dolaşması, lambadan çıkan ışığın yayılıp evin içini aydınlatması ve suyun ağacın damarlarında yayılması gibidir³.

Kur'an-ı Kerim'de ruh, vahiy⁴, Hz.İsa (a.s)⁵, Cebrail⁶, kuvvet, sebat ve yardım⁷ mânâlarında kullanılmıştır. Bazen de insan ruhu yerine nefis terimi tercih edilmiştir⁸. Bu âyetlerde vurgulandığı gibi ruh, Allah'ın emir âleminden yarattığı, kadîm olmayan lâtif bir varlıktır. Ruh, ârâz ve sıfat değil, cevher ve ayn'dır. Ruh bedende var olduğu sürece Allah o bedene hayat verir. Ancak canlılığı ruhla değil, hayatlardır⁹. Allah Teâlâ'nın; "*De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Sizge ancak az bir bilgi verilmiştir*"¹⁰ buyurduğu gibi, ruhun mahiyeti hakkında bilgimiz yeterli değildir.

İnsan ruhu bilen, idrak eden, emir âleminden gelmiş, aklın onun künhünü idrak etmekten aciz olduğu, sadece Allah'ın bildiği bir lâtifedir¹¹. Hayatın sebebi ve insan bedeninin kendisiyle hayat bulduğu varlık ağacının çekirdeği olan ruh; Allah'ın fiilleri cinsinden basit, soyut ve zâtının bilinmesi mümkün olmayan bir cevherdir. Yaratılışı itibariyle Allah'ı tanıyıp, O'nun kendini yaratan olduğunu bilir. Fakat bedenle birleşince birçok etkilere maruz kalır. Bunun neticesinde marifet ve kulluğu terk eder, çevrenin tesiriyle saflığı ve letâfeti bozulur. Bu bakımdan, onu asliyetine geri döndürmek için zorlu bir gayret gerekir. Bunun yolu da Allah'a götüren bilgiden geçer¹².

¹ Cevherî, I, ss. 367-371; Râgıb el-İsfahânî, ss. 369-371; İbn Manzûr, *Lisân*, III, ss. 1763-1771; Tehânevî, *Keşşâf*, I, ss. 884-885.

² Cürcanî, *et-Ta'rifât*, ss. 126-127; Gazâlî, *İhyâ*, III, ss. 3-4; Tehânevî, a.g.e., I, ss. 877-879; Kâdî el-Beydâvî, *Emvâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (I-II) Dersâdet 1314, I, ss. 709-710.

³ Gazâlî, a.g.e., III, s. 3; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (I-IV), Beyrut 1969, III, ss. 60-61.

⁴ Şûrâ, 42/52; Mü'min, 40/15.

⁵ Nisâ, 4/171.

⁶ Bakara, 2/97; Nahl, 16/102; Şuarâ, 26/193.

⁷ Mücadele, 58/22.

⁸ Âli İmran, 3/185; Fecr, 89/27; Kıyâme, 75/2; Yusuf, 12/53; En'âm, 6/93; Şems, 91/7.

⁹ Kelâbâzî, s. 99; Kuşeyrî, s. 223; Hucvirî, ss. 390-391; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, çev. Şaban Haklı, İstanbul 1993, ss. 193-195. Özellikle Hucvirî ve İbn Kayyım el-Cevziyye ruh konusunu derinliğine inceleyerek kelâmcıların, ruhçuların ve felsefecilerin bu konudaki görüşlerine yer verirler. Ruhun kudemine inananları tenkit ederek onun muhdes olduğunu vurgularlar.

¹⁰ İsrâ, 17/85.

¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, III, ss. 3-4.

¹² Said Havva, *Ruh Terbiyemiz*, çev. Cengiz Yağcı, İstanbul trz, ss. 51-52.

İbn Arabî, ruhun beden denilen ölüm ve değişmeye tâbi olan karanlık ve karmaşık maddî cevherden farklı, basit bir cevher olduğunu kabul etmektedir. O, ruhla, canlı ve faal olan, faaliyetleri sadece hatırlama, hafıza, anlama, ayırt etme ve tefekkürden ibaret kâmil ve basit cevheri kastetmektedir. Onun her türlü bilgiyi almaya kabiliyeti vardır, hiçbir zaman soyut fikirleri almaktan yorulmaz. Ona göre; “ruh ne bir cisimdir ne de bir ârâz; emir âlemine ait bir cevherdir. İlâhî emir de ne bir cisim ne de bir ârâzdır; ilk akıl, evrensel nefis ve sırf ruhlar gibi bir güçtür. Ben sözüyle işaret edilen hakikattir.”¹

3. Mehmed Elif Efendi'ye Göre Nefis ve Ruh

Genel olarak nefis ve ruh sözcüklerini birlikte ve aynı anlamda kullanan Elif Efendi'nin, bu konuyu ele aldığı müstakil bir eseri de vardır. Bu eser, *Semerâtü'l-hads fî ma'rifeti'n-nefis* (Nefsi Bilme Hakkında Sezgiler)'dir².

Elif Efendi bu eserinde, sahabeden Kümeyl b. Ziyâd (r.a) dan rivâyet edilen, Hz. Ali (r.a)'nin nefis ve ruh hakkında bir sözünü naklederek, bu sözün açıklamasını yapmaktadır. Kümeyl b. Ziyâd'dan rivâyet edildiğine göre Hz. Ali (r.a) şöyle demiştir: Mü'minlerin emiri, efendim Hz. Ali'ye sordum. “Ey mü'minlerin emiri, nefsimi bana tanıtmamı (bildirmeni) isterim.” Bunun üzerine bana: “Ey Kümeyl, hangi nefsi tanıtmamı istiyorsun?” deyince, ben: “İnsan nefisini... Her nefis bir ve tek değil midir?” dedim. O dedi ki: “Ey Kümeyl, nefisler dört çeşittir. Nebatî (bitkisel) nâmî (büyüten, üreten, çoğaltan), hayvanî (canlılık sağlayan), hissî (duyusal), kudsî nâtık (akıl ve düşünce sahibi) ve ilâhî küllî. Bunların her birinin de beş gücü ve iki özelliği vardır. Nebatî nâmî nefsin beş gücü, tutucu, çekici, sindirici, dışarı atıcı ve düzenleyici olması; iki özelliği ise artış ve eksilmedir. Bunun kaynağı karaciğerdir³.

Hayvanî hissî nefsin beş gücü, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadır. İki özelliği ise rıza ve gazaptır. Kaynağı kalptir.

Kudsî nâtık nefsin beş gücü, fikir, zikir, ilim, bilim ve zekâ (kavrama gücü)'dir. Bunun kaynağı (bedensel ve cisimsel bir merkezi) yoktur. Melekî (meleklerle övgü) nefslere en çok benzeyen bunlardır. İki özelliği ise nezâhet ve hikmettir.

İlâhî küllî nefsin beş gücü de şunlardır: Fenâda bekâ (yokluk içre kalıcı var olma), şakâda (sıkıntı, zorluk, meşakkat, dünya hayatı), nâim (rahatlık,

¹ Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 112. Karş. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkîyye*, (I-IV), Mısır 1293 h., II, ss. 912-913.

² Elif Efendi bu eserini 1311/1893 yılında te'lif etmiştir. Arapça olarak kaleme alınan eser, genel olarak nefis ve ruh hakkındadır.

³ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 2b.

mutluluk), zillette izzet, zenginlikte fakirlik ve belâda sabır. İki özelliği ise rıza ve teslimiyettir. Bunun kaynağı Allah'tandır ve yine O'na döner¹.

Yüce Allah "...Ona rubumdan üfledim..."² buyurdu. Yine Yüce Allah "*Ey mutmain nefis, razı olmuş ve razı olunmuş halde Rabbine dön!*"³ buyurdu. Akıl ise hepsinin merkezi (ortası veya vasıtası, aracı)dir."⁴

Elif Efendi, Hz.Ali (ra)'nin bu sözünün açıklamasına, nefis kelimesinin anlamını vererek başlamaktadır. Ona göre, nefis kelimesi sözlükte "bir şeyin aynı (özü, kendisi, gerçeği, hakikati) ve zâtı" demektir. Buna göre, "insanın nefsi" onun zâtıdır⁵.

Resmî hikmet ehlinin (filozoflar, tabipler) ıstılahına göre nefis, "canlılık, his ve iradeye dayalı hareket (istemli hareket) gücünü taşıyan buharımsı, lâtif (ince, şeffaf, hücrelere nüfuz edici) bir cevher"dir. Bazı hükemâ buna "hayvanî ruh" adını vermişlerdir. Onlara göre, "nâtık nefis" anlamındaki kalp ile beden arasındaki vasıta budur.⁶

Mutasavvıfların ıstılahında ise nefis, başka bir şeyle bağlantı kurulmaksızın (herhangi bir sınırlama ve belirlemede bulunulmadan mutlak anlamda) kullanıldığında "yerilen huylara (ahlâk) ve kötü fiillere mahal olan şey" demektir. Fakat herhangi bir şeyle bağlantı kurularak kullanıldığında, ne ile kayıtlandırıldı ise ona göre anlam alır. Bu durumda nefis; ruh, kalp ve sır, zât olarak bir ve aynı şeydir. Fakat bu tek şeyin çeşitli yönleri, durumları veya diğer varlıklarla ilgi ve nisbetleri göz önüne alındığında, ortaya çıkan görecelikler açısından birbirinden farklıdır. İşte hikmet ehlinin (filozoflar) "nâtık nefis" diye adlandırdıkları ve her bir insanın "ben" sözüyle işaret ettiği "insanî lâtife" budur. Nefis, tezkiyeye bağlı olarak terakki eder ve mertebeleri kateder. Her mertebede farklı lâkapları vardır. Meselâ, tezkiye öncesinde lâkabı, "nefs-i emmâre" (kötülüğü çokça emreden nefis)'dir. Sonra sırasıyla levvâme, mülhime, mutmainne gibi. Kur'an ayetlerinin, hadislerin ve velî sözlerinin işaret ettiği lâkaplar gelir⁷.

Filozoflar, "mutmain nefis"i "aklı güç", diğerlerini ise hayvan gibi şehvete (arzulara) meylettigi için "hayvanî nefis" diye ifade ederler.

Bu isimlendirmelerin ve tabirlerin hepsi de nisbetler, izâfetler ve görecelikler

¹ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 3a.

² Sâd, 72; Hicr, 29.

³ Fecr, 27-30.

⁴ Elif Efendi, a.g.e., s. 3a.

⁵ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 3b.

⁶ Aynı eser, s. 4a.

⁷ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 3b.

(yaklaşımlar) uyarıncadır. Anlam birdir, gerçekte çekişme ve farklılık yoktur. Elif Efendi'ye göre, Hz.Ali'nin sözünde geçen nefsin sayıca çokluğu göreceli bir durumdur. Hakikatte nefis birdir¹. Nefsin sayıca çokluğu mertebeler açısından ortaya çıkan göreceli bir durumdur. Bu dört nefis, insandaki şeyleri ifade etmektedir. Nefsin bitkilerle ve hayvanlarla nisbeti ise insandaki sıfatları uyarıncadır².

Nefsin tanımlarından sonra Elif Efendi, yukarıda bahsedilen nefsin çeşitlerini açıklamaya başlamıştır. Ona göre nebatî nâmî nefis, insan ve diğer canlılarda aynıdır. Buna dayalı olarak nefis, büyümeye nisbet edilmiştir. Zira, nâmî gücün etkisi, ona eşlik edende (o gücün sahibinde); yani bedende ortaya çıkar. İşte o etki, cisimdeki (bedendeki hücrelerin) büyüme ve çoğalma yetkinliğini gerçekleştirmeye vesile olan “büyütme”dir. Bunun bitkilere izafe edilmesi ise, alınan gıdalar üzerinde işlemde bulunmak suretiyle, şahsı ve nev'i koruması, bedeni yönetmesi ve gerekli hücreleri üretmesi nedeniyledir³.

Elif Efendi'ye göre nefsin diğer bir çeşidi olan “hayvanî hissî nefis”, nefsin ikinci mertebesidir. Bunda da insan ve diğerleri ortaktır. Onun için bu nefse, “iradeye dayalı hareket edici (istemli hareket sahibi) ve algılayıcıdır” demek doğru olur. Diğer bir ifade ile o, hayvandır (canlı). Onun hayvanî hissî diye nitelendirilmesi ise, bir açıdan hayvanlardaki his ve hareketi gerektiren mizacî bir güç gibi olmasından dolayıdır. Bu nedenle, mutlak anlamda hayvan diye isimlendirilir. Hayvanî hissî diye isimlendirilmesinin diğer bir sebebi ise, ona eşlik edenin, (yani o hayvanî hissî nefsin sahibi) durumlar ve nitelikler açısından diğer hayvanlardan farklı olmamasından dolayıdır. Yani faydalı olanı almak, zararlı olanı atmak gibi ki, duyuşsal algılamada tasavvur edilen bu iki husus, istek ve korkunun gereklerindedir⁴.

Nefsin üçüncü mertebesi, “kudsî nâlık” nefstir. Bu, yüksek bir mertebedir ve onun vesilesiyle insan diğer canlılardan ayırt edilir. Bununla “insan olma”nın, insanda bilfiil gerçekleşir. Bu hususta insanla ancak onun üstündeki canlılar ortaktır. Kudsî nâlık nefis, kendi zâtında, özü itibariyle maddeden soyuttur. Fakat bedenle olan bağlantısı ve ilgisi sebebiyle, gerçekleştirdiği fiillerinde ona (maddeye, bedene) bağlıdır. Soyut olduğu için bu fiillerini gerçekleştirirken, bedene girmeden, beden içindeki irtibat noktası ve kendi makamı olan kalpten, bedeni yönetmektedir. “Kudsî nefis” diye nitelendirilmesi ise, soyut varlıkların alanları, yurtları olan “kudsî huzurlar” ile bağlantılı olma melekesini elde etmesinden ve kendisinde gayb işaretlerinin ve melekût

¹ Aynı eser, s. 4a.

² Aynı eser, s. 4b.

³ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 5a.

⁴ Aynı eser, s. 5b.

sırlarının tecelli etmesinden dolayıdır. Bu yüzden, “melek”e nisbet edilip, “melekî nefis” diye de isimlendirilir. Bazıları ise ona, “kudsî güç” ve “melekî güç” adını da verirler¹.

Nefsin dördüncü mertebesi “ilâhî küllî” nefstir. Bu, nefsin en yüksek mertebesi, gayesi, hedefi ve ulaşabileceği son sınırıdır. Sözler, kavramlar ve zihin kalıpları onu ifade etmede yetersiz kalmıştır. Onu tarif etmeye çalışan mutasavvıflar, zâhir ehli dinleyicilerin anlayış derecelerindeki farklılığa binaen, kimi zaman zındıklıkla, mülhidlikle, hulûl ve ittihad² ile itham etmişlerdir³.

Elif Efendi, filozofların kalp, ruh ve nefis diye adlandırdıkları soyut varlığın aynı varlık olduğunu düşündüklerini; bu soyut varlığın, bedenin canlılık ve kalıcılığını sağlaması açısından “ruh”, küllî ve cüz’ileri kavraması açısından “kalb”, düşünme özelliği açısından ise “nâtık nefis” olarak isimlendirildiğini savunduklarını belirtmektedir⁴.

Muhakkık sûfi şeyhlere göre ise; ruh, nefis, akıl, kalp ve sır, zât itibariyle bir ve aynı, nisbetler ve izafetlerden kaynaklanan sıfatlar ve yaklaşımlar sebebiyle birbirinden farklıdır. O, maddeden soyuttur, bedene girmeksizin kendine özgü makamında, bedenle ilişkilidir ve onu yönetmektedir. Bu, güneşin yeryüzüyle ve diğer semavî cisimlerin de kendi felekleriyle ilişkisi gibidir. Güneş dünyaya, diğer yıldızlar da kendi feleklerine ısı ve ışık gönderir ve böylece etki eder. Aralarında cisimsel bağ ve araç olmamasına rağmen etkileme özellikleri vardır⁵.

Elif Efendi’ye göre uyku, uyanıklık, müşâhede ve hayâl etme halinde, farklı sonsuz sûretleri kabullenenin de çeşitli kısımları ve mertebeleri vardır. Bunlar mutasavvıfların kitaplarında ayrı ayrı ele alınmıştır. İşte bunlardan biri de “izafî ruh”tur⁶ ki, “küllî nefis” diye adlandırılır. “Yeşil zümrüt”, “kızıl yakut”, “levh-i mahfuz” ve “kitab-ı mübîn” diye de ifade edilir. Çünkü o, “kalem-i a’lâ” (yüce kalem)’nin ona nakşettiği her şeyi tamamen kabul etme özelliğine sahiptir.

¹ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 5b.

² İttihad, iki ayrı şeyin tek ve bir olması anlamındadır. Tasavvufta, vahdet-i vücûd, her şey, kendi kendine var olan mutlak, bir ve gerçek varlığın temâşâ edilmesi mânâlarına gelir. Bizâtihi yok, ancak başkası sayesinde var olan şeyler bu temâşâ esnasında birleşir ve tek olarak görülür. Burada, farklı iki aslı varlığa sahip olan şeyin birleşmesi söz konusu değildir. Yani, Allah’ın zâtı ile insanın ve diğer varlıkların vücudunun birleşmesi muhaldir. Bkz. Kâşânî, *Istılâhât*, s. 358. Hulûl ise, lügatte bir şeyin diğer bir şeye girmesi anlamındadır. Tasavvuf istilâhında ise, Allah’ın bazı eşyaya veya kişilere girmesi inancıdır. Bu inançta olanlara hulûl ehli denilir. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.385.

³ Elif Efendi, a.g.e., s. 5b.

⁴ Aynı eser, s. 6a.

⁵ Aynı eser, s. 6b.

⁶ Muzaf, ilâhî bağışlara ve tecellilere mazhar olduğu için Allah’a izafe edilen ruh.

Kıyâmete kadar varlık sahasına gelen hiçbir şey ondan kaçamaz¹.

Ruh veya nefis, yaratıcısına yönelmesi ve vasıtasız şekilde O'ndan medet alması açısından, “ilâhî hazrete izafe edilen ruh” diye; tenezzülü², misalî hissi, yalın, bileşik sûretlerle zuhuru ve sûretlenişi³ açısından “kitab-ı mübîn” diye adlandırılır. “...*Yaş ve kuru ne varsa mutlaka bir kitab-ı mübindedir*”⁴ âyetiyle buna işaret olunur⁵.

Nefs, kendisinden zuhur eden misalî ve hissî varlıklara yetkinlik vermeye ve onları yönetmeye yönelişi açısından ise, “küllî nefis” diye adlandırılır. Hz. Ali (r.a.)’nin bu mertebeyi kastederek, nefis için “ilâhî küllî” ifadesini kullanmasının hikmeti budur. Nefs arındığı ve anlatılan iki mertebedeki sıfatlarından sıyrıldığı zaman, cüz’ün (parçanın) külle (bütün) birleşmesi gibi ilâhî küllî nefis ile birleşir. Böylece gerçeğe dönüşür, onun (küllî nefsin) sıfatlarıyla görünür ve o olur. Elif Efendi, bu konuda sözlerin, ibarelerin sınırlı olduğunu, unsurlar âleminde (cismanî âlemde) bu tür hakikatleri, bundan başka bir şekilde anlatmanın imkânsız bulunduğunu ifade eder. Bu arada muhatabına da seslenerek, bu ifadeleri anlayabiliyorsa bunu ilerletmek için gayret göstermesini, eğer anlayamamışsa “yakîn (ölüm) gelene dek Rabbine kulluk etmesini” tavsiye eder⁶.

Elif Efendi, bundan sonra, “güç” ve “özellik” kavramlarını tanımlayarak, nefste bulunan “beş güç” ve “iki özelliği” açıklamaya başlar.

4. Nefsin Güçleri ve Özellikleri

Müellifimiz, Hz. Ali (r.a.)’nin sözünde de geçtiği gibi, insanda bulunan dört çeşit nefsten her birinin beş gücü olduğunu belirtir. Ona göre güç, canlıların zor işleri gerçekleştirebilmesini sağlayan şeydir. Bu, gücün kaynağı olan “kudret” olarak da kullanılmıştır. Kudret ise, yine canlıların bir şeyi yapma veya terketmesini sağlayan sıfattır. Bu, bir şeyin bir başkasını değiştirmesinin kaynağı diye ifade edilen, “etkinlik (tesir edicilik)” vasfı için de kullanılmıştır. Allah insanda, insanın ruhuna ve cismine (bedenine) nisbet edilen (bağlı olan) birçok güç terkip etmiştir⁷.

¹ Elif Efendi, *Semerâtü'l-bads*, 6b.

² Ruhun bu âleme derece derece inşi, yönelişi, tecelli edişi.

³ Bunları arş, kürsî, gökler ve aralarındaki felekler, melekler, yıldızlar, dört unsur, üç ürün, yani madenler, bitkiler ve hayvanlar olarak belirtebiliriz.

⁴ En’âm, 6/59.

⁵ Elif Efendi, *Semerâtü'l-bads*, s. 7a.

⁶ Elif Efendi, *Semerâtü'l-bads*, s. 7b.

⁷ Aynı eser, s. 7b. Elif Efendi burada, özellik anlamı için “hassâ” kelimesi değil, “hâssiye” kelimesinin kullanıldığını söyleyerek, ikisi arasındaki farkı şöyle açıklar: “*Bir şeyin hâssası demek,*

Müellifimiz, bu tanımlardan sonra nefsin güçlerini açıklamaya başlar. Ona göre ilâhî inâyet, ondan kaynaklanan devamlılığın her şey üzerine feyzan etmesini ve böylece onların kalıcılığını gerektirmiştir. Şeylerin bir kısmı, mutlak olarak şahsıyla kalıcı olmaya uygun iken, bir kısmı ise şahsıyla belli bir süreye kadar, nev’i ile de âlemin son bulmasına kadar kalıcı olmaya uygundur. İşte, bu son kısma dahil olanlardan biri de insandır¹.

İnsan, hem şahsını hem de nev’ini korumaya muhtaçtır. İşte bundan dolayı, Allahu Teâlâ ona, muhtaç olduklarını elde etmesi için bazı güçler yüklemiştir. İnsanın muhtaç olduğu ilk şey, büyüme ve gelişmeyle şahsı koruma, sonra üreme yoluyla nev’i korumaktır. Bu şekilde Allah, bu ikisi üzerine birtakım güçleri görevlendirmiştir. Bu güçler, bazıları tarafından “nebatî güçler” diye adlandırılırken, bazıları da “tabii güçler” olarak adlandırılır ki, kastedilen anlam aynıdır. Bunların hedefi, gıdalar ve beden üzerinde tasarrufta bulunarak şahsı ve nev’i korumaktır².

Elif Efendi’ye göre, nebatî nâmî nefsin beş gücünden ilki “tutucu” olmasıdır. Tutucu güç, beden için asıl olanları, bedenın bekâsı ve diğer güçlerin işlevini gerçekleştirebilmesi için, çekici güç tarafından bedene çekilerek biriktirilen gıdaları tutma işlemiyle görevlendirilmiştir. Bu güç, âdetâ kendisi üzerine diğerlerinin bina edildiği bir temeldir. Zira bu güç olmazsa diğer güçlerin işlevi de geçersiz olur³.

İkincisi “çekici” güçtür. Beden mizacı ve şahsın korunmasında uygun olan faydalı gıdaları, çözünenlerin yerini alması ve büyümede malzeme olarak kullanılması için cezbetme işlemiyle görevlendirilmiştir⁴.

Üçüncüsü “sindirici” güçtür. İstılahta sindirmek, bulduğu gıdaları uygun hale getirmek işlemiyle görevlendirilmiş güç demektir.

Dördüncüsü “atıcı” güçtür. Alınan gıdalardaki işe yaramayan, büyüme için uygun düşmeyen birikmiş zararlı maddeleri bedenden uzaklaştırma işlemiyle görevlendirilmiş olan güçtür⁵.

Beşincisi “düzenleyici” güçtür. Çekici gücün aldıklarının, sindirici güç tarafından uygun hale getirilmesi ve atıcı güç tarafından arıtılmasından sonra düzenlenmesi işlemiyle görevlendirilmiştir. Bu güç, cevherleri, yani kullanılacak

onun mutlak olarak başkalarından ayrılmasını, temyizini sağlayan özgünlük sebebidir. Hâssiyeye ise, bilinen sonucun, bilinmeyen sebebi anlamında kullanılır. Buna göre, hâssa kavramı daha geniş kapsamlı ve genel anlamdadır.”

¹ Aynı eser, s. 8a.

² Elif Efendi, *Semerâtü'l-bads*, s. 8a.

³ Aynı eser, s. 8b.

⁴ Aynı yer.

⁵ Aynı eser, s. 9a.

artılmış maddeleri alır, her birini tabiatı gereği uygun olana (kana, ete, yağa, nutfeye, kemiğe, sinire, deriye vs. beden parçalarına) verir. Böylece her organ kendisine uygun olanı kabul eder, güçlenir ve büyür. Sonuçta, bu güçler sayesinde, Rab isminin hükmü gereği, hem şahsın korunması ve gelişmesi hem de nev'in korunması gerçekleşir¹.

Elif Efendi, nebatî nâmî nefsin iki özelliğinin bulunduğunu; bunlardan birinin “artış”, diğersinin de “eksilme” olduğunu belirtir. İlkinin, sorunsuz çalışabilen güçlerin işlem düzeninden; ikincisinin de mizacı bozan bir arıza sebebiyle güçlerin işlemlerindeki düzenin bozulmasından ortaya çıktığını söyler. Bu, nefsin kaynağının, yani onun fillerinin başlangıç noktasının karaciğer olduğunu, çünkü bu organın, bedendeki tabîi canlılık devamının en büyük sebeplerinden olduğunu vurgular. Elif Efendi'ye göre, bütün bunlar, nebatî nâmî nefsin hükmüdür. Burada belirtilenlerin hepsi tabîidir, iradeye dayalı değildir. Bu nedenle, bitkiler ve insanlar onda ortaktır. Bu mertebede duraklayanlar, insan hükmünde değil, sadece bitki hükmündedir².

Dört nefsten biri olan, “hayvanî hissi”nin de yine “beş gücü” vardır. Bunların ilki “işitme”dir. İşitme, beş idrak gücünden biridir. Kulak kanalının iç yüzeyinde yayılmış sinirlerden tertip olunmuştur. Bu sinirlerin özelliği, sesi idrak etmeleridir. Kulak ise, sanatkârın âleti ve binicinin binitisi ne ise, onun gibi sadece bir âlettir. Diğer güçler, yani görme, koklama, tatma ve dokunma da böyledir.

İşitme gücünün bir özelliği de, tek fiil sahibi ve tek güç olmasıdır. Zira aynı anda birçok ses ona ulaştığında, bir kısmını diğerlerinden ayrı idrak etmeye gücü yoktur. Fiilin de ihtiyarı yok gibidir. Fakat görme gücü böyle değildir. Çünkü, başka yön yerine, görülen yöne doğru âletini, yani gözünü çevirme ihtiyarı gibi bir özelliği vardır. Koklama, tatma ve dokunma da böyledir.³

İkincisi “görme”dir. Bu da beş idrak gücünden biridir. Birbirine kavuşan ve göze doğru (yaklaştıkça) birbirinden ayrılan, içleri boş iki sinirden tertip olunmuştur. İki göz, görme fiilinde onun iki âletidir. Görme gücünün özelliği, baktığı şekilleri, cisimleri ve renkleri, ışık vesilesiyle idrak etmesidir.⁴

Üçüncüsü “koklama”dır. Bu da beş idrak gücünden biri olup, beynin önündeki iki uzantı içerisinde tertip olunmuştur. Özelliği, hava vasıtasıyla kendisine ulaşan kokuları idrak etmesidir.⁵

¹ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 9a.

² Aynı eser, s. 9b.

³ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 9b.

⁴ Aynı eser, s. 10a.

⁵ Aynı yer.

Dördüncüsü “tad”dır. Tad alma beş idrak gücünden biridir. Dilin dış yüzeyine yayılan sinirler içerisinde tertip olunmuştur. Özelliği, ağızdaki yaş salgı (tükürük)nün yenilen ile karışması vasıtasıyla tatları idrak etmesidir.¹

Beşincisi “dokunma”dır. Bu da beş idrak gücünden biridir. Bedenin tümüne yayılmıştır. Özelliği, dokunma ve temas sırasında idrak edebileceklerini; sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, sertlik, yumuşaklık vs. yi idrak etmesidir. Bu gücün insandaki en etkin olduğu yer, eldir.²

Bu beş güç, “beş dış his” ve “hayvanî güçler” diye adlandırılır. Bunlar vasıtasıyla, sadece duyumsanabilenler idrak edilebilir. Anlaşılacağı üzere bu beş his, güç insan ve bütün hayvanlarda ortaktır. Denilmiştir ki, hayvanı hayvan yapan his, sadece “dokunma”dır. Çünkü diğer hisler, hayvanlığın (canlılığın) kalıcılığına rağmen yok olabilir. Fakat dokunma bunun aksinedir. Zira o yok olunca, hayvanlık hükmü ortadan kalkmış gibi olur. Bu açıdan o, hayvanî güçler arasında asıl gibidir.³

Hayvanî hissî nefsin “iki özelliği vardır. Bunların ilki “rıza”, ikincisi “gazab”dır. Bu iki özelliği, bu güçler zorunlu kılar. Çünkü, hayvanî hissî nefis, bunlar vasıtasıyla, algılanabilir bir şeyi idrak edip, onu tabiatına ve arzusuna uygun gördüğü zaman, ondan hoşnut olur. Onu uygun görmediği, aksine onda terslik (karşıtlık) ve istenmezlik hissettiği zaman, ona öfkelenir.⁴

Bu konuyu Elif Efendi şöyle izah eder: Hayvan (canlı) olması açısından insanın iki işlemi vardır. Bu iki işlem onun hayvanî güçlerinden kaynaklanır. Bunlardan ilki, “faydalıyı çekmek (almak)”tır. Bu işlemi, “arzu (şehvet)” gerekliler. Çünkü, güçleri açısından hayvanî hissî nefis, bir şeyi idrak edip, onda kendi tabiatına uygunluk algılar. Böylece onun kendisine yararlı olduğunu hayal edince, ona yaklaşması için, insanı tahrik eden hayvanî arzusu harekete geçer. Sonuçta, o şeyden hoşnut olma haline ulaşır. İşte bu (rıza halî), bir şeyin varlığını istemenin kemâlidir ve böylece ondan hoşnut olur. Onun doğruluğu hakkındaki bu durum, vehmin hükmü (etkisi) gereği güçlenir. Bazen öyle olur ki, haddi zatında razı olunması gerçekten gerekmeyen şeylere yönelik de olabilir. Fakat onun farkına varmaz. Çünkü o (hayvanî hissî nefis), gerçek faydalı ve gerçek zararlıyı idrak edemez. Sadece, hissî faydalı ve hissî zararlı olanları idrak edebilir. Zira, bir şeyi gerçek şekilde idrak etme, nâtık nefse özgüdür.⁵

Nefis mertebelerinin sınıflandırılması sırasında, hayvanî hissî mertebede

¹ Aynı yer.

² Aynı eser, s. 10b.

³ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 10b.

⁴ Aynı eser, 11a.

⁵ Aynı eser, s. 11b.

bahsedilen işlemlerin ikincisi, “zararlıyı atmak”tır. Bu işlemi, korku icap ettirir. Çünkü hayvanî nefis, güçleri vasıtasıyla bir şeyi idrak edip, onda kendi tabiatına zıtlık ve yabancılık hissedip, onun kendisi için zararlı olduğunu hayal edince ondan ürker ve böylece korku ortaya çıkar. Zira, hayalî bile olsa, nefste zararlı bir sûret hasıl olunca, zararlı olduğu düşünülen şeyi def etmek için, onu harekete geçiren bir korku hasıl olur. O şeye karşı nefse de gazab hali arız olur. Bu (gazab) ise, öfkelenilen şeye zarar verme iradesidir. Onun doğruluğu hakkındaki bu durum, yine vehmin hükmü gereği güçlenir. Bazen bu durum, -daha önce geçtiği üzere- haddi zatında öfkelenilmesi gerçekten gerekmeyen şeylere yönelik de olabilir.¹

Hikmet ehli katında bu iki özellik, “hayvanî işlem” diye isimlendirilir. İşlem, (amel, iş, fiil) üç kısımdır: 1- Nebatî. Bu, nebatî güçlerin eseridir. 2- Hayvanî . 3- İnsanı.

İdrak de iki kısımdır: 1- Hayvanî idrak: Araya hatalar girer şekilde cüz’leri idrak etmektir. 2- İnsanı idrak: Küllîleri gücü nisbetince idrak etmektir.

Hayvanî hissî nefsin kaynağı, (yayıma ve başlangıç menbaı) kalbdır.²

Dört nefsten bir diğeri, “kudsî nâtık” nefstir. Onun da “beş gücü” vardır. Bunlardan ilki, “fikir”dir. Fikir (düşünme, akletme), nefsin ilkelere (esaslara, temellere) doğru hareket edip, bilinmeyenleri soruşturmak ve öğrenmek için onlardan (ilkelerden), amaçlara (araştırılan, öğrenilmek istenen hedeflere, konulara) geri dönmesidir. İşte, kudsî nâtık nefse ait bu güç, mebde’ (başlangıç) ve me’âdı (dönülen yer, son) bilme yollarından (başlangıç noktalarından), Mübdi’ (Başlatan) ve Mu’id (Geri Döndüren, Sona Erdiren)’i bilme zirvelerine yükselişin en önde gelen vesilesidir. Fikrin en büyük semerelerinden biri de, Hak Teâlâ’nın müşâhedesi demek olan, hakiki tezekkür (zikir) evcine (yüksek noktasına) çıkmaktır. Bu en üst noktaya fikir gücü olmaksızın ulaşılmaz. Allah’ın insana en büyük lütfu budur. Zira O, yaratılmışlar arasında bu özelliği sadece insana vermiştir.³

Fikir gücünün insandaki en güçlü şey olduğunu belirten müellifimize göre o, diğer cismanî ve ruhanî güçler üzerinde ezici bir üstünlüğe sahiptir. Elif Efendi, bu hususu şu misâlle açıklar: Görmez misin ki, fikretmeye, düşünmeye daldığı zaman insanı nasıl meşgul ediyor; o anda insan, ister bir çığlık, ister güçlü gök gürültüsü olsun hiçbir ses duymuyor. Aynı şekilde, gözle görülenleri de görmüyor. Dışarıdan onu izleyen bir başkası, onu bir şeye bakıyor zanneder. Halbuki o, sadece bakıyor durumdadır ama görmemektedir. Aynı şekilde,

¹ Elif Efendi, *Semerâtü’l-hads*, s. 12a.

² Bu konudaki ayrıntılar için bkz. Elif Efendi, Aynı eser, “Kalb” konusu, s. 12.

³ Elif Efendi, *Semerâtü’l-hads*, s. 12b.

koklaması, tatması ve dokunması da devre dışı kalıyor; sadece düşündüğü şey ne ise, onun şuurundadır.¹

İşte bunun sayesinde, Allah'ın velî kulları, insanların hilelerine ve eziyetlerine, başlarına gelen felâket, hastalık, elemlere ve zamanın musîbetlerine dayanabilmektedirler. Çünkü onlar, O'nun sürekli tefekkürü içinde olmaları nedeniyle hiçbir zorlukla ilgilenmezler. Sadece Allah ile meşgul olmaları sebebiyle, bütün zorluklardan ilgileri uzaklaşmıştır; onlardan etkilenmezler. Şimdi, (günümüzde) bizim gibi zayıflar, onların başına gelenlerin en hafifine düşâr olsak, hiçbir şeye gücümüz yetmez. Onlar vazifelerinde, gönüllerinin hoşluğu sebebiyle, her şeyden, her dertten kalbini boşaltmış, başka bir meşgalesi kalmamış; boşalıp rahatlayan ve yapmak istediği işe kendisini tamamen verebilecek durumdaki biri gibidir. Bir an bile Rablerine kulluktan ayrı kalmazlar, vakitleri onlara dar gelmez, başlarına gelenlerden ötürü içlerinde bir sıkıntı hissetmezler. Bunlardan hiçbirini duymazlar, “Bilakis onlar bir bahçede eğlenmekte (sevinmekte)dirler.”²

Kudsî nâtik nefsin ikinci gücü “zikir”dir. Zikrin sözlükte iki anlamı vardır. Birincisi, “bir şeyi telaffuz etmek, söylemek”, ikincisi, “hafızaya alınanın anlamını, onu unuttuktan sonra mulâhaza etmektir (tekrar hatırlamak)”. Buradaki anlamı ise, “bir şeyin zihinde hazır olmasının devam etmesi”dir. Öyle ki, bir an dahi zihinden kaybolmaz. Bu, unutmanın zıddıdır.

Zikir konusunda nefse düşen en büyük görev, Rabbini zikretmesi ve Mîsak Günü'nde Hak ile kadîm (ezelî, ilk) ahdini hatırlaması; O'ndan başlayıp, belirli zaman için birçok yurtta, özellikle ona en zor gelen bu unsurî yurtta (unsurlar, madde âleminde) kalıp, yine O'na dönüşünü zikretmesidir.³

Kudsî nâtik nefsin üçüncü gücü “ilim”dir. İlim, âlim için gerçekleşen (âlimde gerçekleşen) bir hakikat (gerçek, gerçeklik)tir. İlim varlığa, onun hakikati ne ise öylece taallûk eder. Yokluğa, var olup ortaya çıktığında ne ise, o hakikat üzere taallûk eder. İlmin etkisi (eseri, sonucu), ona sahip olanda ortaya çıkar. “Bilineni, olduğu gibi tanımaktır” diye de söylenilmiştir. Buradaki anlamı ise, o hakikati gerektiren kabullenici güçtür. O, kıymetli, yüksek ve engin (kapsamlı, geniş) bir güçtür. Niteleyiciler, onun enginliğini olduğu gibi nitelemekten âciz kalmışlardır. Çünkü o, insanın tek tek sayamayacağı ilimleri ve bilgileri içine alır.⁴

¹ Aynı eser, s. 15a.

² Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 17a.

³ Bu husustaki ayrıntılar için bkz. Elif Efendi, Aynı eser, “zikir” konusu, s. 18-21.

⁴ Elif Efendi, burada aslî ilimlerden bahsederek, bunların şeriat, tarikat, hakikat ve ledünnî ilimleri olduğunu belirtir. Bu konudaki ayrıntılar için bkz. Elif Efendi, Aynı eser, “ilim” konusu, s. 21-23.

Kudsî nâtık nefsin dördüncü gücü “hilim”dir. Gazab kılıcının ortaya çıktığı sırada sükûnet, huzur ve olgunluk göstermek, güç ve kudreti bulunmasına rağmen, kendisine karşı yapılan haksızlığa karşılık vermeyi terketmek veya tehir etmektir.¹

Elif Efendi, burada, bu nefsin bir gücü olarak insandaki zekâ kavramı üzerinde de durur. Ona göre zekâ (kavrama, nebâhe), sözlükte üstünlük, fetânet ve uyanıklık demektir. Buradaki anlamı ise, nefsi yukarı doğru hareket ettiren, söz konusu edilmiş güçlerin gerektirdiği bu yüce sıfatları kabullenen ve gerekli kılan güç demektir. Şurası açıktır ki, fikre, zikre, ilme ve hilme sahip olan nefis, mutlaka üstünlük ve şeref sahibidir. O üstünlük ise, kemâlından dolayı idrak ve anlama süratinden, fetânet ve zekâdan kaynaklanan mertebe ve şeref yüksekliğidir. Dolayısıyla o (nefs), zeki, üstün ve fetânet sahibi olarak nitelendirilmeye layıktır.²

Kudsî nâtık nefsin “kaynağı yoktur”. O, nebatî nâmî nefis ve hayvanî hissî nefis gibi değildir. Kesâfeti (yoğunluğu, katılığı, yani cismanî olmayı) ve süfliliği gerektiren unsurlar ve tabiatlarla ilgili olmaması açısından, “melekî nefslere en çok benzeyen şeyler bunlardır.”³

Bunun da “iki özelliği” vardır. Biri “nezâhet”tir. Nezâhet lügatte, hoşlanılmayan ve kötü (çirkin) olan her şeyden uzaklaşmaktır. Buradaki anlamı ise, tabiatların ve unsurların gerektirdiği düşüklük (değersizlik, alçaklık), suflilik, kötülük ve saireden zâtın uzak (beri, nezîh) olmasıdır.⁴

İkincisi “hikmet”tir. Hikmet, eşyanın sırlarına vakıf olmak, sebeplerin sonuçlarla ilgisini, varlıklar düzeninin ayarlanmış sırlarını bilmek, gerekenleri gerektiği şekilde bilmek ve onların muktezasınca amel etmek demektir. Bu özelliğe sahip olan kişi, şu âyette buyurulduğu gibi kendisine hikmet verilmiş olan “hakîm”dir: “*Hikmeti dilediğine verir, kime hikmet verilmiş ise doğrusu ona çok hayır verilmiştir.*”⁵

Elif Efendi’ye göre, bu güçler ve kudsî nâtık nefse ait iki özellik, birbirinden ayrılmaz şeylerdir. Nefs için bu mertebe gerçekleşince, onun bu beş gücü ve iki özelliği eksiksiz şekilde var demektir. Biri diğerinden ayrılmaz. Onların her biri, diğerinin varlığını da zorunlu kılar.⁶

Bu özellik (hikmet), nebatî nâmî nefste ve hayvanî hissî nefste bulunmaz,

¹ Ayrıntılar için bkz. Elif Efendi, Aynı eser, s. 24-25.

² Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 20a.

³ Aynı yer.

⁴ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, 23a.

⁵ Aynı eser, s. 23b.

⁶ Aynı eser, s. 24a.

bilakis o ikisinde bunun zıddı bulunur. Zira, o ikisinin bazı güçleri, hariçte (dış dünyada, varlık sahasında) diğerleri bulunmazken de mevcut olabilir. Her ne kadar o güçler o ikisinde mevcut ise de, bu, bilfiil değil, bilkuvve (potansiyel) olarak mevcut değildir. Eserleri hariçte ortaya çıkmadığı için, bilkuvve olanlar itibara alınmaz. Çünkü yetkinliğin gerçekleşmesi, eserin ortaya çıkışıyla olur.¹

Dört nefsten sonuncusu, “ilâhî küllî” nefstir. Onun da “beş gücü” vardır. İlki “fenâda bekâ”dır.²

İlâhî küllî nefis güçlerinin ikincisi, “şakâda naîm”dir. Burada “naîm”, refah, rahatlık, iyi hâl demektir. “Şakâ” ise onun zıddıdır. Zira o, güçlük ve zorluk demektir. “Şakâda naîm”, öyle bir güçtür ki, onun sayesinde refah ve rahatlık hasıl olur. Nefse en zor ve en güç gelen bu unsurî yurttta, geçici ve belirli bir süre için konaklamasından kaynaklanan zorluk ve güçlük içerisinde iken, gizlice ve açıktan, şekilce ve mânâca kulluk vazifelerinde iyi hale ulaşılır. Bu ise ancak, mâsivâdan alıkoyan Allah ile meşguliyetle mümkün olur ki, bunun sebebi de müşâhedeye dalmaktır. Kul, mâsivâ yerine Allah ile meşgul olduğunda –ki bu sırada o, hoşnut kılan yaşam içindeki hususî bir lezzet içerisinde- artık hangi şeyden üzüntü duyabilir, eziyet görebilir, hangi şey sebebiyle iyi hali ve gönül rahatlığı bozulabilir ki? Her ne kadar görünüşte (dışarıdan bakıldığında) hiss mertebesinde (yani, bizzat beden hissediyor şekilde) bir zorluğa ve güçlüğü düşmüş olsa bile bu, mecazî, zâhirî şakâdaki, hakikî, bâtinî naîmdir. İnsanlar onu zâhiren şakâ içerisinde görür, halbuki o, bâtinen naîm içerisinde.³

İlâhî küllî nefsin üçüncü gücü, “zillette izzet”tir. “İzzet” burada, “yakınlık ve zâtî tecelliye mazhar olma izzeti”dir. “Zillet” ise, “nefsin, kendisinde sabit bulunan zâtî fakirliğinden dolayı, O’na muhtaçlık duygusu ile, Hak Teâlâ’ya kullukta zelîl (itaatkâr, hakir, boyun eğ) olması”dır. Şu halde, burada kastedilen anlam şudur: Bu nefis öyle bir güç sahibidir ki, o güç, Allah Teâlâ’ya yakınlık izzetini, O’na, gerçek ve tam muhtaçlık vesilesiyle sırf kulluk içerisinde, nefsin zilletinde zâtî tecelliye mazhar olmalığı kabullenir ve yüklenir. Zira kul, kendisini Rabbi’nin kulluğunda, O’na her hâlükârda muhtaç görmek suretiyle zelîl kılarak yaklaşmaya devam eder. Sonuçta, Allah Teâlâ onu, yakınlık makamı, müşâhede ve zâtî tecellisi ile aziz kılar. Böylece o kul, yaratılmışların üstüne yükselen bir aziz olur; büyük musibetler ona dokunmaz, bunlardan hiçbiri ona etki etmez. Zira o, Allah’ın yardımı ile her şeye galip ve üstün olmuştur. Bununla beraber onu, o izzete ve şerefe kavuşturan zâtî zillet, onda hâlâ bâkidir. Zira, ezelî ilim huzurunda, o zilleti gerektiren kulluk özü sabittir (kulluk ve kulluğa eşlik eden zâtî özellikleri ondan ayrılmaz). İşte bu, “zillete

¹ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 26 b.

² Bu konudaki ayrıntılar için bkz. Elif Efendi, Aynı eser, “Fenâ ve Bekâ” konuları, s. 26-27.

³ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, s. 26b.

izzet”tir.¹

İlâhî küllî nefsin dördüncü gücü, “zenginlikte fakirlik”tir. “Fakirlik (fakr)”, zâtî fakirliği müşâhede dolayısıyla mülk (sahiplik) iddiasından uzak olmaktadır.²

İlâhî küllî nefsin beşinci gücü, “belâda sabır”dır. Sabır, insan tabiatına uygun düşmeyen her şey anlamındaki, hoşlanılmayan şeylere karşı nefse hakim olmaktadır.³

İlâhî küllî nefsin de “iki özelliği vardır.” Birincisi “rızâ”dır. Hayvanî hissî nefste geçtiği üzere, buradaki “rızâ”, sözlük değil ıstılah anlamıyadır. Mutasavvıfların lisanı ile, “Kulun öyle sâdık duruşudur ki, hiçbir hâlinde, ne ilerleme (öne geçme), ne geri kalma, ne de fazlalık ister.” Bu da, kulların mertebelerine bağlı olarak çeşit çeşittir. Meselâ genelin (avâmın) rızâsı, kulun Rab olarak Allah’tan, din olarak İslâm’dan, nebî-rasûl olarak Hz. Muhammed (s.)’den razı olmasıdır. Böylece Allah Teâlâ ve Rasûlü ona bütün şeylerden daha sevgili, ta’zime ve itaate en lâyığı olur.⁴

İlâhî küllî nefsin “kaynağı”, vasıtasız olarak “Allah’tan”dır. Şu âyette ona izâfe edilen üfürmeden dolayı: “*Ona rubumdan üfledim*”⁵, “*ve yine o’na döner*”⁶. Şu âyette de, ona şeref kazandırmak için gerçekleşen ilâhî hitaptan dolayı: “*Ey mutmain nefsi!*” Nitekim yüce Allah, ilâhî küllî nefsin, O’ndan vasıtasız olarak kaynaklanmasına işaret ederek, “*Ona rubumdan üfledim*” buyurdu. Bu izâfet şerefendirme amaçlıdır. Kendisine üfürülene (Hz. Âdem’e) meleklerin secde etmesini gerektiren, işte o ilâhî küllî nefsdür. “*Ona hemen secde edin!*” âyeti ise, Hz. Âdem’in büyük değerini te’kid içindir. Melekler bu mânâyı anlayınca hemen secde ettiler. İblis ise anlamadı, Hz. Âdem’e baktı ve onun sadece şeklini görünce, yüz çevirip büyüklendi ve kovulanlardan oldu. Nitekim yüce Allah, ilâhî küllî nefsin, O’ndan başladığı gibi yine O’na geri dönüşüne işaretlen, “*Ey mutmain nefsi!*”, yani “ey itaatkâr nefsi”, sana verilen sebebiyle Rabbinden “razı olmuş” ve şükretmen sebebiyle, O’nun katında “*Razı olunmuş halde rabbine (geri) dön!*”⁷ O’ndan başladığın (kaynaklandığın) gibi...

Bu nefsi, ilâhî huzura izâfetle ve –geçen âyette- vasıtasız olarak Allah Teâlâ’dan kaynaklanmakla şerefendirildiği gibi, -bu âyette- yine O’nun kudsî huzuruna vasıtasız olarak geri dönme ilâhî hitabıyla şerefendirilmiştir. “Akıl” ise, insanların yaratılış fitratı gereğince, derecelerinin farklı farklı oluşu

¹ Elif Efendi, *Semerâtü’l-hads*, s. 27a.

² Bu konudaki ayrıntılar “Fakr” bahsinde ele alınmıştır.

³ Ayrıntılar için “Sabır” konusuna bakılabilir.

⁴ Bu konuda daha fazla bilgi için “Rıza ve teslimiyet” konularına bakılabilir.

⁵ Secde, 32/7-9; Hicr, 15/28-29.

⁶ Tegâbün, 64/3.

⁷ Feccr, 89/27-30.

sebebiyle, hepsinin (yani bu dört nefsin) merkezidir. Zira bu nefslerin hiçbiri akıldan ayrılmaz, işleri ancak onunla gerçekleşir. Nefsin ve aklın her birinin kemâli diğerinin kemâline bağlıdır. Yani nefsin kemâli, aklın kemâline bağlıdır, aklın kemâli de nefsin kemâline bağlıdır. Birbirinden ayrılmaz ikilidirler. Diğer bir ifadeyle, nefsin kemâle eriştiği zaman, akıl da kemâle erişir; akıl kemâle eriştiği zaman, nefsin kemâle erişir. Kısacası her biri, hâller ve vasıflar açısından diğeriyle uygun düşer.¹

Görüldüğü gibi, Elif Efendi, nefsin özellikleri ve güçleri hakkında, ayrıntılı şekilde bilgiler vermiştir. O, nefsin ve ruhun özelliklerini, tasavvufî kavramlarla birleştirerek açıklama yoluna gitmiştir. Böylece, nefsin ve ruhta bulunan güçleri, genelde insanla, özelde de tasavvufî hayatla ilişkileri açısından ele alarak, bu kavramları daha somut şekilde anlatma imkânı bulmuş ve bundan pratik faydalar sağlamıştır.

Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi Elif Efendi, nefsi salt kötü olarak nitelendirmemiştir. Nefsin, insanın onu tanımaya ve kullanmaya göre şekillenmektedir. Buna göre nefsin, iyi ya da kötü olabilir. Başka bir tabirle, iyilikte de kötülükte de kullanılabilir. İnsana düşen ise, onu, yani “kendini” tanıyıp, iyiliğe ve Hakk’a yönelmesidir. Çünkü nefsin (kendini) bilen, tanıyan, Rabbi’ni de bilecektir.

¹ Elif Efendi, *Semerâtü'l-hads*, 28a.

HALİMÎ'NİN *KİTÂBU'L-MÎNHÂCİ* VE KELÂM AÇISINDAN DEĞERİ

Veysel KASAR*

Özet

Bu çalışmada, Hicrî 5. asır âlimlerinden Hüseyin b. Halîmî'nin kelâmî görüşlerini de topladığı *el- Minhac fi Şuabi'l-İman* adlı eserinin Kelam ilmi açısından değeri, yazıldığı sosyal-kültürel şartlar ve kitabın imanı şu'belere ayırmasıyla ilgili çalışmalar arasındaki yeri incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: İmanın şu'beleri, Halimi, kelam, akaid.

Summary

In this study, the work of Husayin b. Halimi (d.406/), a scholar of 5/11th century, named *al-Minhaj fi Shu'ab al-Iman* is studied in theological perspective. A particular attention is paid to the cultural and the social conditions of the time in which the work came into existence. In addition, a comparison between this work and the other similar ones which deal with the division of the faith is made.

Keyword: Theological, Shu'ab al- Iman, Halimi, Iman, Faith.

I. Halîmî'nin Yaşadığı Dönem

A. Siyasî Durum

İslâm dünyası, hicrî IV. ve V. (milâdî X. ve XI.) asırda doğuda Kaşgar, Batı'da Kuzey Afrika'nın en uzak noktasına kadar varmıştı. Ancak, Abbasîlerin hâkim bulunduğu bu asırda, Müslümanlar iç kargaşalar sebebi ile küçük devletçiklere bölünmüş olduğundan, fetih dönemlerindeki kuvvet ve otoriteleri

* Öğrt. Gör. Dr, Harran Ün. İlahiyat Fak., Kelam ABD, veyselkasar@mynet.com

Bu makale, "Hüseyin b. Halîmî'nin Şuabu'l-İmân'ında Kelâm" konulu doktora tezinden gerekli görülmeyle çıkarılan bir giriş yazısı olup, Halîmî ve eserini tanıtmayı amaçlamaktadır.

zaafa uğramıştı.¹

İslâm âleminin birlik ve bütünlüğünü sağlamakla vazifeli hilâfet makamına beşiklik eden Bağdat ve Abbasî Halîfeliği, kargaşa döneminde, sadece bu şehrin merkezine yakın yerlere hükmedebiliyordu.²

Hilâfet merkezi olan Bağdat'ı hâkimiyetinde bulunduran Büveyhîler (363/973) hem kendi emirlikleri arasında, hem de çevredeki devletçiklerle çatışmalar yaşıyordu.³ Fatımîlerin elindeki Mısır'da da durum bundan farksızdı. Mısır'da Bağdat'a rağmen, babadan oğula geçen bir başka halife vardı. Burada ayrıca, Karmatî'lerle Fatımî'ler arasındaki çatışmalar (363/973) sürüyordu. Harran ve Rakka'da Fatımî halîfesi adına okutulan hutbenin, Abbasî halîfesi Kâim biemrillah (ö.467/1075) adına okutulması için baskılar artıyordu.⁴

B. Sosyal ve Kültürel Durum

Mâverâünnehir bölgesinin İslâmiyet'le ilk tanışması, Hz.Ömer'in komutanlarından Ahnef b. Kays'ın (ö.22/644) İran'ın kuzey kısımlarını fethettiği ve İslâm devletinin sınırlarının, Ceyhun nehrine kadar uzandığı yıllarda başlar. Fetih, Kuteybe b. Müslim'in (ö.96/714) Buhârâ, Talakan, Kış ve Nese'fe kadar varmasıyla tamamlanır. Kaynaklar, Emevî komutanı Kuteybe b. Müslim'i, Buhara'da İslâm nüfuzunu yerleştiren ilk kişi olarak zikreder. Müslümanların geldiği yıllarda bölge halkından bir kısım idareciler, kılıç korkusu veya yetkilerini korumak endişesi ile görünüşte Müslüman olmak zorunda kalmış, hatta bu durum, Emevî komutanlarını bile rahatsız etmiştir.⁵

İslâm kültür tarihinde Fârâbî (ö.339/950) ve İbn-i Sinâ (ö.428/1037) gibi meşhur kimselerin de yetiştiği dönemlere tekabül eden bu çağda, İslâm tarihi büyük bir değişime şahit oldu. İslâm imparatorluğunun sınırlarında baş gösteren çözülme ve parçalanma merkeze doğru kaymış, temennî düzeyinde dahi olsa, kurtuluş düşüncesi, boş bir uğraşı olarak görülür hale gelmişti.⁶

1 İbnü'l - Esir, Ebu'l Hasan, Ali b. Muhammed eş-Şeybani, el - Kamil fi't- Tarih, (I-XII) Beyrut, 1399 - 1979 VIII, s. 452, 631, 648, 689, 692, 695; Suyutî, Celâlü'd-Din Abdurrahman, Târihu'l- Hulefâ, thk: M.Muhyiddin Abdülhamid, y.y., t.y., s. 406 ; Kehhale, Ömer Rıza, Mukaddemât ve Mebâhis fi hadârâtî'l-Arab ve'l- İslâm, Dımaşk, 1394- 1974, s. 142

2 Ahmed Emin, Zuhru'l - İslâm, Beyrut,1975, c.I - II, s.91

3 İbnü'l - Esir, Kâmil, c.VIII, s. 689-692; Kehhâle, Ömer Rıza, Mukaddemât, s. 142; İbnü'l Esir, age., VIII, 486-487, c.IX, s.265, 333, 372, 342, 433,

4 İbnü'l - Esir, IX, 269, 284

5 Koca, Salim. Türkler ve İslâmiyet, Türk Yurdu Dergisi, sy., 95, Temmuz, 1995 s.12; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, s. 57

6 Câbirî, Muhammed Abid, Felsefî Mirasımız ve Biz, çvr., Said Aykut, İstanbul, 2000, s.118

Bu çağ; siyasî, sosyal ve ideolojik parçalanma asrıdır. Arap - İslâm medeniyeti -özellikle doğuda-, yıkıma doğru süratle yol almaktadır.

Aynı dönemlerde fikir ve kültür sahasında İslâm uygarlığı gelişme kaydetmiş, ilim ve sanatta zirveye çıkan şahıslar yetiştirmiştir. Câbirî bu dönemi tahlil ederken, “Bu durum, kültür, eğitim, ideoloji ve muhtevası itibariyle, tarihin akışıyla insicamlıdır; siyasî ve sosyal realiteyle uyum içindedir. Bu realite ‘çöküş asrı’ dediğimiz fenomeni doğurmuştur”¹ der.

Çünkü her çöküş dönemi, aynı zamanda, buhrandan çıkışın sebeplerini de içinde taşır.

Nitekim Cabiri bu husus şöyle belirtmektedir: “Bağdat önceden ilmin de merkezi idi. Herkes Bağdat’a gelir ve halîfeye yakın olmak isterdi. Bağımsızlıkların artması ile her başkent aynı zamanda bir ilim ve edebiyat merkezi oldu. Hatta Türk emirleri bile saraylarını âlim ve edipler ile süslemeye başladı. Siyasî durumun ilim ve edebiyata tesiri kısmî olmuştu. Siyaset, adaleti tesis ettiği ölçüde güzeldi. Gelişmeler çoğunlukla bu hükmün aksine tecellî ettiği için, bir çok büyükler siyaseti bırakıp ilmî meşguliyete yönelmişti. Bu dönemde daha önceden terceme edilen, Yunan ilim ve kültürüyle ilgili eserleri hazım ve şerh etme süreci başladı. Nazarî olan hususlar düzenli bir tertibe kavuşturuldu.”²

İslâm coğrafyasının büyük bir kısmına hâkim olan Şîi Büveyhiler devrinde, Arap dili ve edebiyatı ön plâna çıkmış, fıkıh konusunda önemli çalışmalar gerçekleşmiştir. Dâvud ez- Zâhirî (ö.270/883) ve İbn Cerir et - Taberî (ö.310/923) gibi müçtehit imamlar bu çağda yetişmiştir. Milâdî 874-999 tarihleri arasında, Horasan’a ve Mâverâünnehir bölgesine hâkim olan Sâmânîler, 962-1186 tarihlerinde Lahor’dan Semerkant’a; Irak’tan İsfahan’a kadar olan coğrafyaya hükmeden Gazneliler ve Mısır’da Fâtimîler, İslâmî ilimlerin yanı sıra pozitif ilimlere de çok büyük önem vermişlerdir.

Ebu’l Abbas el-Kadir Billâh (ö.424/1031) gibi halifeler ilim adamlarına destekçi olmuştur. Meselâ, Bahâüd’-Devle’nin (ö.416/1025) yaptırdığı Bağdat’daki bir kütüphanede 10 bin kitap toplanmıştır. Sâmânîoğulları hükümdarı Nuh’un (ö.343/954) Buhara’da meydana getirdiği ve her ilme ait kitapların ayrı sandıklara yerleştirildiği meşhur kütüphaneden, İbn-i Sinâ övgüyle bahsetmiştir. Şiraz, Gazne, Nisabur ve Kahire’de de benzer

İstanbul, 2000, s.118

1 Câbirî, age., s.119, 120

2 Ahmed Emin, Zuhru’l-İslâm, I-II, 94, 95, 97; Hodgson, M.G.S., İslâm’ın Serüveni, (çvr: Heyet), İstanbul, 1995, I, 454, 455

kütüphaneler meydana getirilmiştir.¹

Bölgedeki istikrarsızlık Zerdüştlük, Hristiyanlık, Müsevilik gibi muharref ya da bâtil dini mezhepler kadar, hür düşünce sebebi ile bid'at ehlinde Mu'tezile ve Kerrâmiyye gibi İslâm menşe'li akımların da geliştiği bir ortamı hazırlamıştır.²

Coğrafi ve siyasi olarak bölge; Gazneli'ler (357-583/962-1187), Büyük Selçuklular (432-552/1040-1157), ve Harzemşah'lıların (492-618/1098-1221) çekişme alanı olmuştur. Bunca iktidar ve hâkimiyet mücadelesine sahne olmasına rağmen, Mâverâünnehir, İslâm kültür ve medeniyetinin eşsiz eserlerinin vücuda getirildiği bir bölgedir. Bu gelişme dinî ilimlerle sınırlı değildir. Fizik, kimya, biyoloji ve benzeri müspet ilimlerde olduğu gibi, matematik, mantık ve felsefe gibi akli ilimlerdeki çalışmalarla da, İslâm kültür ve medeniyetinin te'sisinde tarihî bir misyon üstlenmiştir.³

II. Halîmî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

A. Yetiştigi Çevre

İnsan, içinde bulunduğu zaman ve çevrenin tesiri altında yetişir. Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed b. Halîmî (el-Cürcanî) (339/950) yılında Cürcan'da doğdu. Büyük dedesine nisbetle Halîmî, doğum yerine nisbetle ise Cürcânî diye anılır. Meşhur bir Hanefî fakîhi olan babası, Ebû Muhammed b. Halîm el -Mervezî, onu, küçük yaşta devrin büyük bir ilim merkezi ve Sâmânoğulları hükümdarlığı hâkimiyetinde olan Buhârâ'ya götürdü. Buhârâ, o zaman, insanları cezbeden mükemmel bir tabiat manzarasına sahipti. Edebiyat ve ilimde derinleşmiş kimselerin, feylesof ve kelâmcıların, muhaddis ve fakîhlerin toplandıkları, alış verişi yaptıkları; devlet adamlarının âlimlerle buluştukları bir merkezdi. O günün Buhârâ'sında mütefekkirler, câmilerde uzun uzun ilmî müzâkereler yaparlardı. Bazen bu ilmî müzâkerelere cadde ve sokaklarda bile rastlamak mümkündü. İşte Halîmî de böyle bir ilmî çevrede yetişti. Hocaları alim olan babası ile birlikte, Eş'ari mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eşarinin önemli talebeleri arasında yer alır.⁴

1 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, Siyasi, Dini, Kültürel ve Sosyal, çvr: İsmail Yiğit; Hodgson, M.G.S. age, I, 455; Câbirî, age. s.118

2 Zeki Velidi Togan,, Umumî Türk Tarihine Giriş, I, 80; Kafesoğlu, İbrahim, Eski Türk Dini, Ankara, 1980, s. 9-67

3 Türk Ansiklopedisi, "Buhârâ", VIII, 347 - 348; Koca, Salim, Türkler ve İslâmiyet, Türk Yurdu Dergisi, Sy., 95, Temmuz, 1995 s.12; Hakkı Yıldız, Dursun İslâmiyet ve Türkler, İstanbul, 1980, s. 57

4 Türk Ansiklopedisi, "Buhârâ", VIII, 347 - 348; Koca, Salim, Türkler ve İslâmiyet, Türk Yurdu Dergisi, Sy., 95, Temmuz, 1995 s.12; Hakkı Yıldız, Dursun İslâmiyet ve Türkler,

Halîmî'nin doğduğu Cürcan, tarihte önemli bir mevkie sahip merkezler arasında yer alır. Şehir merkezi, içinde nakliyat gemilerinin seyrettikleri geniş bir nehrin iki yanındadır. Coğrafi güzelliğe sahip olan bir vadiye yer alan Cürcan, tarihî ipek yolu ticaretinin kara ve nehir ulaşımında önemli bir geçit noktasıdır.¹ Halîmî'nin de küçüklüğü Cürcan'da geçmiştir. Ancak o, burada az bir zaman kaldıktan sonra, büyük bir ilim merkezi olan Buhârâ'ya götürülmüş ve tahsiline orada devam etmiştir.

Halîmî burada, Eş'ariyye ve Şâfiyye'nin önemli âlimleriyle birlikte bulundu, onlardan dersler aldı.

Halîmî'nin doğduğu ev, ilim, edebiyat ve fıkıh merkezi olarak bilinirdi. Sadece babası değil, kardeşi Ebû'l-Fazl Hasan b. Hasan b. Muhammed b. Halîmî de, ilimle meşguldü. Babası bir ara Sultan Sencer'in sarayında fetva (müftülük) ile vazifeliydi. Son anlarda evini, Kur'ân ve hayır ehlinin toplantı merkezi hâline getirdi.²

B. Hocaları

Bölgenin önemli âlimlerinden ders alan Halîmî, Eş'ariyye'nin mühim âlimlerden Ebû Bekir el - Keffâl (ö.365) ile Ebû Bekir el-Üvdenî'nin derslerine devam ederek kelâm ve fıkıh ilimlerini öğrendi. Keffâl, Mâverâünnehr bölgesinde Şâfî mezhebinin yayıcısı, fıkıh ve fıkıh usûlünde imam olarak hizmet etmiş bir âlimdir. Halîmî'nin hocası Keffâl, Eş'arî'nin de talebesiydi.

Halîmî'nin kendisinden hadis ilmini aldığı diğer bir hocası da Sayrafi'dir. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ahmed Bekir b. Muhammed es-Sayrafi'den hadis dinleyip nakletti. Ünlü muhaddis, Hâkim en-Nisâbüri ve Ebû Zekeriyya, Abdurrahim b. Muhammed el-Buhârî de ondan hadis rivâyet edenler arasında yer alır.³

Halîmî, tahsilini tamamladıktan sonra başta Buhârâ olmak üzere değişik beldelerde kadılık yaptı. Hükümdarlar ve valiler nezdindeki itibarı yüksek olduğundan zaman zaman elçilikle vazifelendirildi. Sâ mânî hükümdarı Nasr b. Nasr tarafından Nişabur'a (385/995) ve Horasan Hükümdarının isteği ile de Cürcan emîrliğine elçi olarak gönderildi. (389/999)⁴

İstanbul, 1980, s. 57

1 Yakut el- Hamevî, Ebu Abdullah b. Abdullah b. el – Bağdâdî, Mu'cemu'l-Buldân, Beyrut, t.y., V, 121

2 M.Fûde, age., s.14

3 Yurdagür, Metin "Halîmî", D.İ.A., İstanbul, 1997, XV, 340

4 Zehebi, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Osman, *Kitabü'l- Kebâir*, Beyrut, ty.; III. s.

Sâmânoğulları'nın Buhârâ'da hâkimiyeti elinde tuttıkları hicrî 387 senesine kadar, Halîmî'nin devlet işleri ile aktif şekilde iç içe olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Ebû Nasr b. İsmail, Horasan valisi'nin elçisi olarak gelen Halîmî'nin aracılığı ile, Cürcan'da, tutuklu iken salıverilmiştir. Halîmî, hicrî, 403 milâdî, 1013 yılında Buhara'da vefat etmiştir.¹

C. Hakkında Söylenenler

Halîmî hakkında, “kendi döneminde hadisçilerin başkanı, Şâfiî'lerin en dikkate değer âlimi, hocasından sonra en fazla aklı kullanan, önde gelen bir müftü”, gibi sıfatlar kullanılmıştır.² Ayrıca, fakîh, muhaddis, edebiyatçı, kelâmcı, mezhepte bir çok farklı yorumlar sahibi, parlak bir âlim olduğu da tabakat kitaplarında yer alan ifadeler arasındadır. Onun, ahlâkının yüceliği, faziletli oluşu, insanlarla ilişkilerinde asâletli davranışlar sergileyen, insanlara karşı doğru, Allah'a ve dinine karşı ihlâslı; hiç bir zaman âhiretin rağmına dünyayı istemeyen bir şahsiyet olduğu da aynı eserlerde anlatılmıştır.³

Müslim şarihi Muhyi'ddin en Nevevî (ö.676/1277), imanın şu'belere ayrılmasında en faydalı eserin, Hâlîmî'ye ait olduğunu yazar. Beyhakî'nin de Hâlîmî'nin yolunu takip ettiğini belirtir.⁴

D. Eserleri

Tarih ve biyografya kitaplarında Halîmî'nin bir çok te'lifatının bulunduğundan ittifakla söz edilir. Ne yazık ki, bunlar arasında günümüze sadece *Kitâbu'l-Minhâc fî Şuabi'l-İman* adlı eserinin ulaştığını görmekteyiz.⁵ Onun elimizdeki eserine baktığımızda, başka kitaplarının bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Kelâm, fıkıh ve hadis gibi İslâmî temel bilimlerin sahasına giren konulardaki açıklamaları, okuyucunun bu kanaata sahip olmasına yetmektedir. *Minhâc*'da ortaya koyduğu ilmî dirayetine bakılırsa, bu kitabın, bir yazarın ilk eseri olmadığı düşüncesi kuvvet kazanmaktadır. Böylesine muhtevalı; kelâm, hadis ve fıkha dair konuları inceleyen bir eser sahibinin, aynı ilimlerle ilgili

1030 *Tezkiretü'l - Huffâz*, Haydârâbâd, 1958, (I-IV), III, 1030; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, II, 137; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, III, 147; Yurdagür, agm., 340; Fûde, age., s. 13

1 Yurdagür, age., s.340

2 Zehebî, age. III, 1030; Yurdagür, age., s.340

3 Zehebî, age., 198; Sem'ânî, Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et-Temimi, *el-Ensâb*, Thk. Abdullah Ömer el - Baruri, Beyrut, t.y., V, 221; Sübkî, Ebu Nasr, Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's- Şâfiyyeti'l-Kübra* (I-X), Thk. Abdülfettah Muhammed Hulv-Mahmud Muhammed et-Tahâni, y.y., 1385-1966

4 Ayvallı, Ramazan, *İmanın Şu'belerine Dair Hadis Üzerine*, S.Ü.İ.F.D., sy.3 Konya, 1990, s. 80

5 Kehhâle, *Mu'cemu'l - Müellifîn*, V, 3

mutlaka bir altyapısı ve hazırlık eserleri olmalıdır. İbn İmad *Şeẓerâtü'z- Zeheb'de*, Hacı Halife *Keşfu'z-Zunun'da* ona Kıyâmet Alâmetleri ve Kıyâmetin Halleri isimli iki eser nisbet ederler.¹ Halîmî'yle ilgili ansiklopedi maddesini yazan Metin YURDAGÜR ise, bunların, *Minhâc'*in bölümlerini anlatan bir ifade olabileceğini söylemektedir.²

E. İlmî Kişiliği

İmanın şu'belerini sınıflandırmak üzere kaleme aldığı *Kitabu'l- Minhâc'* ında Halîmî, bu eserinde sünneti hülâsa ettiğini, muâmelât, ahkâm, ahlâk ve kullukla ilgili mükelleflerin bilmesi gerekli hususları insanların anlayabilecekleri bir metodla anlattığını söyler.³ Müellif ağırlıklı olarak bu kitabın te'lif gerekçelerini anlattığı *Mukaddime'de*, “Kur’ân’la ilgili lâfızların inceliklerini bilmeyen, hadislerin rivayet ve sıhhat özellikleri hakkında bilgisiz, inanmayanların evlerini yıkmayı düşünen insanları, Kur’ân’ın muhtevasından habersiz kimseler” olarak niteler. Onları Kur’ândaki bütünlüğü anlamaya çağırır. “Kur’ân, ahkâm âyetleri kadar, tebliğ âyetleriyle de birlikte nazil olmuştur” der.⁴

Fıkıhı, dinî ilimlerin temeli sayan Halîmî'ye göre, bu ilmin üstünlüğü, onun aslının vahye dayanmış olmasından kaynaklanır. İlimlerin açık ve gizlisi fıkıhla öğrenilir. Fıkıh dinî ilimlerin tamamını ifade eder. Fıkıhın da en yücesi, insana, sıfatlarıyla birlikte, Allah Taâlâ'nın birliğini öğretendir. O, bu konuda akidenin esaslarını inceleyen ilmi, Ebû Hanîfe gibi “fikh-ı ekber” olarak görür.⁵

Fıkıhın diğer mânâsı da ibâdet, ahkâm, muâmelât, suçlar, anlaşmazlıkların giderilmesi, hak sâhiplerine haklarının verilmesiyle ilgilidir. Fakat ahlâk, âdâb, Rasûlullah'ın güzel hayat seyri, adaletin komşusu olan yüce sıfatlar gibi bütün hallerde, insanın kulluğu sürdürmesi de fıkıhın parçası sayılır. Hatta insanlara dinin gerçeklerini sık sık söylemek ve hatırlatmak da fıkıhın içindedir. Kur’ân'da bu husus, ısrarla emredilmektedir.⁶ Çünkü irşâd ve tebliğ işi, her meseleden önce zekâ, idrak ve güzel anlayış gerektiren bir husustur. Halîmî irşâd ve tebliği, neticeleri itibâriyle yargı ve müftülük vazifesi ile eşit görmektedir.⁷

1 İbn İmâd, Ebu'l- Fellah Abdül-Hayy (ö: 1089) *Şeẓerâtü'z- Zeheb, fi Ahbari mine'z- Zeheb*, Kahire, Mektebetül Kudsi, 1350, III, 167; Hacı Halife, *Keşfu'z- Zünûn*, II, 1871

2 Yurdagür, agm. s. 340; Fûde, agy., s.28

3 el-Halîmî, Abdullah Hüseyin b. Hasan (ö.403 / 1016) *Kitabu'l- Minhâc, Müellif Mukaddimesi*, I, 12

4 el-Halîmî, agy., I, 12

5 Öz, Mustafa, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul, 1981, s.66; Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, D.İ.A.,X, 134

6 Halîmî, bu hususla ilgili olarak Zariyât, 51 / 55 ve Tur, 52 / 69. âyetlerini zikreder.

7 el-Halîmî, agy., I, 13, 14

O, ta'rif edilen şekliyle, kendini, fıkhnın mânâlarını tatbik eden birisi olarak kabul eder. Nakil ve haberle ilgili prensipleri izah ettikten sonra, akıl ve re'yle hükmettiğini belirtir.¹

III. Kitâbü'l - Minhâc'ın Te'lifi

A. Eserin Nüshaları

Halîmî'nin bu hacimli eseri, Muhammed Hilmî Fûde tarafından tahkik edilerek üç cilt halinde neşredilmiştir. (Beyrut,1399/1979) M.Hilmî Fûde, eserin neşrinde, Muhammed b. Ahmed b. Süleyman el - Mâlikî'nin 745 yılında nesih hattı ile yazmış olduğu nüshayı esas almıştır. Bu yazmanın 268 varakı birinci; onu takip eden 268 varaklık kısım ikinci; kalan 267 varaklık bölüm de üçüncü ciltte yer almıştır. Bu varak sayısından kitabın hayli genişçe yazıldığı anlaşılmaktadır.

M.Hilmî Fûde'nin neşrettiği eserin yazma nüshası Halep Ahmediye Kütüphanesi, 3. Bölüm'ünden temin edilmiş olup, eser şu an, Halep Vakıf Kütüphanesi 135 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Aynı nüsha, Topkapı Sarayı, Üçüncü Ahmed Müzesi'nde de vardır. (Kütüphâne Kayıt No:500) Üçüncü Ahmed Kütüphanesindeki nüshanın tek farkı, bir sene sonra yazılmış olmasıdır. (h.746)² M.H. Fûde Üçüncü Ahmed nüshası ile Halep nüshası arasında bazı kelimelerin okunuşları dışında bir fark bulunmadığını tahkikin baş kısmında verdiği cedvelde göstermektedir.³

Halîmî'ye ait *Şuabu'l- İmân*'ın bir başka nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü (No:690) 104745 sıra numarasında kayıtlıdır.⁴ Fuat SEZGİ'nin *Tarihu't- Turâsi'l Arabî* isimli eserinden hareket ederek ulaştığımız bu nüsha, daha sonraki yıllara ait olup, 781 tarihinde yazılmıştır. Kitâbü'l- Minhâc'ı tahkikli olarak neşreden Hilmî M. Fûde, yaptığı çalışmada, Süleymaniye nüshasından her hangi bir şekilde söz etmemektedir. Biz, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Halîmî'nin düşüncelerini tahlil ederken, M.Hilmî Fûde'nin tahkikli neşrini esas aldık. Ancak, inceleme sırasında, Hilmî M. Fûde'nin neşrinde her sayfada bir çok kelimenin, ya metnin muhtevasına zıt bir anlamda, ya da okunamayacak şekilde karışık olduklarını gördük. Anlaşılmayan bu kelimeler sebebiyle sık sık, Süleymaniye nüshasına bakarak, kelime ve metinleri anlamaya çalıştık.⁵

1 el-Halîmî, age., I, 14, 15

2 Fûde, age., Mkd, s. 32

3 Fûde, age., Mkd, s. 34

4 Fuat Sezgin, *Tarihu't- Turâsi'l - Arabi*, Suudî Arabistan, 1983, I, 205

5 Kasar Veyssel, Hüseyin b. Halîmî'nin *Şuabu'l-İman Adlı Eserinde Kelâm*, Hr.Ü.Sosyal

B. Minhâc'ın Te'lif Sebepleri

Halîmî, *Kitâbu'l - Minhâc'ı* te'lif sebebini eserin girişinde, kısa ve öz ifadelerle anlatarak eserin ehemmiyetine dikkatleri çekmek istemiştir. Müellifin mukaddimesi, Allah'a hamd, Rasûlüllah'a (a.s.) ve onun âile efradına duâ ile başlar. Halîmî, eserini, imanın gerçekliğini açıklamak, Rasûlüllah'ın (a.s.) "İman yetmiş küsur şu'bedir. En yücesi Allah'tan başka ilâh olmadığına şâhidlik etmek; en aşağısı ise, yoldan (insanlara) eziyet veren bir şeyi kaldırmaktır"¹ anlamındaki hadisin muradını ortaya koymak için yazdığını söyler. Eserini, Minhac (takip edilen yol, metod) olarak isimlendirmesini Kur'an'daki, "*Sizin her biriniz için Biz, bir şeriat ve açık bir minhâc (yol) tâyin ettik*" (Mide, 5/48) âyetine dayandırır.

Bununla birlikte Halîmî'yi, Minhac'ı te'lif etmeye sevkeden gerekçeleri şöyle sıralamak mümkündür:

1- Şeriat İlmini Muhafaza: İnsanların ilimden uzaklaşması, dünyanın geçici zevklerine karşı ilginin aşırı derecede artması, helâl ve haram konusundaki duyarsızlıklar, Halîmî'de şeriat ilminin unutulma endişesini uyandırmıştır.

İlmin ihmâli, birçok hususların ihmâlini de beraberinde getiriyordu. Yeme-içmede helâl olan şeylere aşırı düşkünlük, evlilik ve giyim gibi konularda nefsin arzularının yerine getirilmesi bunların başında yer alıyordu. Halîmî'nin ifadesi ile "mübahlar nefsin arzularına da uygundur."² Müslümanların ilimle ilgili sadece günlük ihtiyaçlarına cevap buldukları konulara ağırlık vermeleri, Halîmî tarafından, toplumsal bir eksiklik olarak kabul edilmektedir. O, dinin prensiplerinin birer sembol haline getirilerek uygulanmasından söz eder. Müslümanları gayr-i müslimlerden ayıracak şey de budur. Dinin, her bir kanunu (şerâyi') Halîmî'ye göre bir ilân mertebesindedir. Namaz, zekât, hac, oruç vb... Bunları uygulamayan insan, her hangi bir dine inanmayan kimse ile görüntüde eşittir. Oysa her din sahibi, inandıklarını açıklamaya meyilli olduğu gibi; inanmadıklarına karşı da bir muhalefet arzusu taşır. Bu durum, ibâdet ve tââtları yapmakla yerine getirilmiş olur.

2- İnsanları, Nefsânî Arzulardan Sakındırmak: Halîmî'ye göre büyük mes'elelere yönelme ve himmet göstermenin vesilesi olan niyet ve teşebbüs gücünün bozulması, eserin yazılmasına etki eden bir faktör olmuştur.

Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2002, s.22, 33, 40, 50,

1 Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahibu'l-Buhari*, (ö.256) thk.: Kasım eş-Şemai er-Refai, Beyrut, 1987/1407 Kitâbu'l - İman, B. 3; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebi Davud*, thk.: Ahmed Said Ali, Kahire,1952 B.15 Hn: 4676; Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b.Haccac *Sahîh-u Muslim, Kitâbü'l-İman*, Hn: 57 c.İ-V thk.:M.Fuad Abdulbaki D.İhya-i Kütübü'l Arabi, 1955/1374 bs.y.y.

2 el-Halîmî, age., *Müellif Mukaddimesi*, I, 8, 9

3- İdarecilerin İhmalkârlıklarının Görmesi: Devlet başkanları ve idarecilerin ihmalkârlıkları da Halîmî'nin bu eserini yazmasında önemli bir sebep teşkil etmiştir. Ona göre halk kusur sahibi olabilir, fakat devleti idare edenlerin böyle bir mâzereti yoktur. Çünkü, halkın ihmalkâr davrandığı bir çok hususta devlet başkanları yerine göre zor kullanmak suretiyle de olsa, Şeriatın emirlerinin uygulanmasıyla vazifelidir. Zekâtların alınması, insanların büyük günahlardan alıkonması, hadlerin tatbik edilmesi gibi.. Zira devlet başkanı (sultan) Allah'ın emrini yerine getirendir (es-Sultânu kâimun bi emrillâhi) Devlet başkanı kötülükler ile nefisler arasına girer, onları engeller. Başkasının canına kast eden birine kisası uygular. Hırsızlık eden ve zina yapana gerekli şer'î cezâların uygulanmasını emreder.¹

4- İhlâsın Kuvvetlendirilmesi: Halîmî'ye göre haram ve helâl konusunda insanlar bir takım yanlışlara sapmıştır. Dinin haram kıldığı domuz, ölü hayvan eti ve kan gibi şeyler, tabiatlarındaki tiksindiricilik özelliği sebebi ile insanları kendisinden uzaklaştırır. Şer'an kendilerine nikâh düşmeyen yakın akraba ile evlilik, insanın akrabalarına karşı hissettiği tabî ve fitrî hürmeti kırdığı için, insan tabiatının antipati duyduğu bir eylem olarak görülür. Fakat, zina gibi hususlarda zikredilen engelleyici özelliklerin olmayışı, insanların haram konusunda yanlış anlayışa sahip olmalarına sebep olmuştur.

5- Din Adına Konuşan Bilgisizlerin Varlığı: Halîmî'nin eserini yazmasında rol oynayan başka bir faktör de, bazılarının sergilemiş olduğu yanlış hareketleridir. Onun tespitlerine göre, bu kimseler Kur'ân'daki nâsih ve mensûh, muhkem ve müteşâbih bilmeyen; sünnetin mavsulu, maktû'u, müsned ve merfû'unu; lâfızların ihtilâflı ya da üzerinde ittifak edilenlerinden habersiz kimselerdir. Halîmî'ye göre bu kimseler, üzerinde icma' ve ihtilâf edilen hususları da bilmiyordu. Hatta Kur'ân'ın nâzil olduğu Arap dilinin özellikleri hakkında bilgileri yoktu. Bunlar, tevhidle ilgili hususlarda taklidle yetinir, Allah'ın düşmanlarına karşı, Kelâm ile cihad edenleri ayıplayan ve hatta kendilerini de Allah yolunda mücadele ettiklerini zannederek, dinsizlerin evlerini yıkan kimselerdi. Ona göre bu kişiler, Kur'ân'ın büyük bir çoğunluğunu terketmiş insanlardı.²

IV. *Kitâbu'l - Minhâc'*da İzlenen Metot

Halîmî, *Kitâbu'l - Minhâc'*ında imanın şu'belere ayrılmasını amaç edinmiştir. O'nun eserinde kelâm ilminin ve akaidin konusunu teşkil eden meseleler müstakil bölümler halinde bulunmaz. Bunlar eserin değişik kısımlarına

1 el-Halîmî, age. Müellif Mukaddimesi, s. 9, 10

2 el-Halîmî, age., Müellif Mukaddimesi, I, 10,11,12,

serpiştirilmiştir. Müellifimiz kelâmın yanında, fıkıh ve ahlâkla ilgili problemlere de temas eder. Bizim burada üzerinde durduğumuz husus ise, onun özellikle kelâmıla ilgili konuları *Kitabu'l-Minhac*'ın incelemede kullandığı metodu belirleyip açıklamak olacaktır.

A. İman'ın Pratik Hayata Tesirine Önem Verilmesi

Halîmî Minhâc'ın birinci cildinde değişik yönleri ile iman meselelerini inceler. Yaklaşık 160 sayfa tutan bu bölümü kendi içinde on kısma ayırır. İmanın hakikatı, imanda artma ve eksilme, imanda istisnâ kavramı, imanın ikrarında kullanılan kavramlar, bunların doğru ya da yanlış olanları, mukallid ya da şüphecinin imanı ve kendilerine dâvet ulaşmayanların imanı gibi hususların analizini yapmıştır. Bundan sonraki kısım, “imanın şu'beleri” başlığı altında yetmiş yedi bab halinde ele alınmıştır.

Birinci ciltte 339, ikincide 557, üçüncüde ise 462 sayfa içerisinde incelenen imanın şu'beleri, toplam olarak 1258 sayfadan oluşur. Gerek eserin birinci kısmını teşkil eden 19 ve 179 sayfaları arasındaki imanla ilgili açıklamalar, gerekse imanın şu'belere ayrılmasından itibaren devam eden bölümlerde her şu'be, kendi içinde fasıllara ayrılarak incelenmektedir. Fasılların hangi mesele ile ilgili olduklarının tespit edilmemiş olması, aranan detaya ilişkin konulara, kolaylıkla ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Ancak, müellifin kendi mukaddimesinde ifade ettiği gibi, imanın şu'belerinin birden yetmiş yediye kadar rakamlara bölünmüş olması, imanla ilgili konularda okuyucunun istifade etmesinde kolaylığı esas aldığı göstermektedir.¹

Her ne kadar imanın şu'beleri kavramı, imanın esasları ve bunlara ilişkin teorik meseleleri çağırıyor ise de, Halîmî'nin yapmış olduğu tasnifte sadece mezkûr meseleler değil, ibadet, muâmelât ve ahlâk gibi pratiğe yönelik konular da yer almaktadır. Bu da Halîmî'nin teori ile pratiği birleştirmek suretiyle, İslâm'ı bir bütün olarak ele aldığını göstermektedir. Onun, fıkıh teriminin anlamına dair ifadeleri de bunu yansıtmaktadır. Zira o, pratiğe yönelik konuları “fıkıh” olarak kabul ederken, teoriye yönelik iman ve itikâdla ilgili konuları ise, Ebû Hanîfe'de görüldüğü gibi “en büyük fıkıh” olarak nitelemektedir. Onun bu tarz yaklaşımı imanla amel arasındaki sıkı ilişkiye vurgu yaptığını, başka bir ifadeyle, İslâm'ın entelektüel ve aksiyoner taraflarını bir bütünlük içerisinde ele aldığını gösterir.

1 Kasar, Veysel, Halîmî'nin, Şuabu'l İman'ında Kelâm, (basılmamış doktora tezi) Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2002 s. 25

B. Arapça'nın Semantiğine Dikkat Edilerek İncelenmesi

Halîmî'nin kelâm konularını incelerken, Arapça'nın semantik yapısına vâkîf olduğu görülür. Meselâ, imanın tanımını yaparken, “âmene” kelimesi, (b) ve (l) harfi cerleri ile kullanıldığında, günlük konuşma dilinde verilen anlamlardan hareket ederek, farklı neticelere varmaktadır.¹

C. Naklî Delillerin Kullanılması

Müellif, inanç konularını âyetlerle açıklar. İmanın şubelerini tasnif ederken o, şubeyi direkt olarak ilgilendiren âyetleri delil olarak getirmek suretiyle, meseleyi, önce Kur'an çerçevesinde temellendirme cihetini tercih etmektedir. Varsa aynı hususla ilgili hadisleri sıralar. O'nun çok sayıda hadis kullandığını görmekteyiz. Halîmî, klâsik kelâm kitaplarında pek görülmeyen uzun nakillere de yer vermiştir. Bunlardan, en uzununu, iman-amel ilişkisi üzerinde ilk defa duran ve “imanın Allah'ın emir ve yasaklarına uymak ve O'nun râzı olduğu fiilleri ifâ etmekten ibaret olduğunu” anlatan Dahhak b. Müzahim'in (ö:105/723) imanla ilgili eseridir.²

D. Farklı Görüş Sahibi Mezheplerin İsmine Yer Vermeyişi

O'nun farklı ve kabul etmediği görüşlere cevap verirken diğer mezheplerin isimlerini zikretmemesi dikkat çekiyor. Kendine göre muhâlif kabul ettiği görüşleri “fein kîle” (eğer denilirse) başlıkları ile kendisi soruyor ve cevabını veriyor. Halîmî, imanı “kalbin tasdiki olmaksızın sadece dilin ikrarı olarak” tarif eden Mürcie'nin ismini vermemiştir, onlara, “iman sadece bilgi ve ikrardan ibarettir, amel imandan değildir” görüşüne çağırınlar” ifadesiyle imada bulunmuştur. Bilindiği gibi Mür'cie, günahın imana zarar vermediği tezini savunarak, büyük günah işleyene ümit veren ve onun hakkında nihâî kararı Allah'a havale edip te'hir eden akâid fırkasıdır. İrca' tehir etmek, ümit vermek anlamındadır. Mürcie, hâricîlerin, Ameli imanın ayrılmaz bir parçası olarak kabul eden görüşüne bir tepki olarak çıkmıştır.³ Halîmî'nin farklı görüşleri

1 el-Halîmî, age., I, 20, 21

2 Dehhâk b. Müzâhim Kûfe, Rey, Horasan ve Semerkant gibi ilim merkezlerinde kalmıştır. İbn Abbas, Ebu Saîd el- Hudrî, İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Zeyd b. Erkam ve Saîd b. Cübeyr gibi daha bir çoklarından hadis rivâyet etmiştir. Dehhâk imanla ilgili ilk eser veren hadis ehliendir. Kendisine yöneltilen bir soru üzerine kaleme aldığı iki sayfalık eseri, Halîmî, tarafından nakledilmiştir. bkz.: Halîmî, age., I, 82 - 84 Onun tefsirle ilgili açıklamaları Taberî, İbn Ebû Hâtîm ve Sa'lebî gibi müfessirler tarafından rivayet edilmiştir. bkz.:Eroğlu, Muhammed, “Dehhâk b. Müzâhim”, D.İ.A., VIII, 410

3 Şehristani, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr, el- Milel ve'n-Nihal, Lübnan, 1416 - 1996, I, 161, 162; Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, 136

isimlendirerek anlatmaması sadece dini akımlara karşı değil, feylesofların da ismine yer vermez, fikirlerini naklederek cevaplar verir. Ancak, bir kaç yerde Yunan filozoflarının isimlerine yer vermiştir. Halîmî'nin böylece, kendi anlayışına zıt düşen “yanlış düşünce sahiplerini” ikna etmeye yöneldiği söylenebilir.

E. Selef Âlimlerinden Faydalanılması

Halîmî ele aldığı meseleyle ilgili, varsa başta reşid halifeler olarak, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin (r.anhum) açıklamalarına yer verdiği görülür. Meselâ, Allah sevgisiyle ilgili Hz. Ebu Bekir (r.a)'ın, “Kim Allah sevgisinin tadına varırsa, bu sevgi onu dünyayı sevmekten alıkoyar!” dediğini nakleder.

Hz. Ali'ye isnâden şu ifadeleri zikreder: “İman dört direk üzerindedir: Sabır, kesin bilgi, adalet ve cihad. İman, kalpte beyaz bir nokta olarak görünür. İman arttıkça beyaz nokta da genişler. İmana göre sabır, cesede nispetle baş gibidir. Sabrı olmayanın imanı da yoktur. Bir kişi haklı olduğu halde tartışmayı, şaka yaparken bile yalanı terk etmedikçe imanın hakikatine ulaşamaz. Temizlik imanın yarısıdır. Namazı kasıtlı olarak terk eden Allah'tan uzaklaşır.” 1

Halîmî, yer yer sahabî ve tâbiînin görüşlerine müracaât eder. Yerine göre, “Öncekilerden bazıları demiştir” diyerek, isim vermeden nakillerde bulunur: “Kul, Allah'ın hoşnutluğu için gizli ve açık olarak (zâhiren ve bâtinen) nefsini küçük düşürmedikçe, Rabbini sevmiş olamaz. Kulun Allah'ı sevmesinin işareti, Allah'ın sevdiklerini sevmek, O'nun buğz ettiklerine de kızmaktır”2 cümlesi bunlardan birisidir. İmanın hakikati ve artıp eksilmesiyle ilgili bazı sahabilerden yaptığı nakiller dikkate değer niteliktedir. Muaz b. Cebel'in arkadaşlarına, “Gelin biraz iman edelim”3 dediğini nakleder. Halîmî, Abdullah bin Mes'ud'un, imanı amelle birlikte değerlendiren “Dininizden ilk kaybettiğiniz emanettir. En son kaybedeceğiniz de namazdır. Dini olmadığı halde namaz kılan bir millet gelecek! Söz, ancak işle birlikte fayda getirir. Söz ve iş ise, ancak bir niyetle faydalı olur. Söz, iş ve niyet de, sadece Sünnete uygun olursa faydalıdır4 şeklindeki sözünü eserine almıştır. Abdullah b. Ömer'in (ö.73/692) “Bir kimse, doğru olduğunu bilse dahi tartışmayı, şakayla bile olsa yalanı terk etmedikçe imanın gerçeğine ulaşamaz”5 sözüne; Huzeyfe b.Yeman'ın (ö.36/656) imanının

1 el-Halîmî, age., I, 498; a.mlf., age., I, 77

2 el-Halîmî, age., I, 498

3 el-Halîmî, age., I, 76, 77

4 el-Halîmî, age., I, 76, 77

5 el-Halîmî, age., I, 77

eylemele bütünlük halinde bulunduğunu anlatan sözlerine yer verir. Halîmî'nin referansları arasında yer verdiği sahâbî ve tâbiîn âlimlerinden her birinin, kendi sahasında dirâyetli kimseler olduğu dikkat çekmektedir. Müellif Halîmî tâbiîn âlimlerinden Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö.73/692) imanda istisna ve günaha düşen mü'minin imandan çıkmayacağına dair bir sözünü nakleder.¹ Ebû Bekir b. Ayyaş (ö.193/809), Ebû Seleme b. Abdurrahman da aynı nitelikte kişiler olarak, onun görüşlerini dayandırdığı kimselerdendir.

F. Aklî İzahlara Yer Verilmesi

Halîmî, özellikle kelâmıla ilgili meselelerde sıkça aklî deliller getirmeye özen gösterir. Meselâ, kalpteki tasdik gibi, dil ile ikrarın da iman olduğunu delillere dayanarak isbat etmeye çalışır.²

Müellif Halîmî reşid halîfeler, sahâbî, tâbiîn ve tebe-i tâbiünden naklettiği sözler yanında, eserinde, yer yer orijinal açıklamalar yapar. Bu özelliği, o dönem Âlimleri üzerinde çalışma yapan araştırmacılar tarafından da fark edilmiştir. İslâm düşüncesindeki ilk gelenekçilerin iman anlayışını analiz eden Sönmez KUTLU, imanla ilgili eserler içinde Halîmî'nin *Kitabu'l- Minhac fi Şuabi'l İman'ının*, “apayrı bir yere sahip olduğuna” dikkat çeker. Kutlu, Halîmî için, “Her bir şu'beyi hadislerle açıklamakla birlikte, kendi görüşleri ve orijinal yorumları ve Kelâm kitaplarında görülen tartışma üslûbu ve tekniğiyle ortaya koyma eğilimi içerisinde görünmektedir” der ve Halîmî'nin görüşlerinin müstakil çalışmalara konu edilmesi gerektiğini belirtir.³

İslâm inancında Hz. İsa'nın (a.s) nüzûlüyle ilgili rivâyetleri değerlendiren Zeki SARTOPRAK da, Halîmî'nin, Hz.İsa (a.s) hakkında, “önceki âlimlere nisbetle, kendi dönemine âit ilgi çekici bir noktayı tespit ettiğini” söyler. Ona göre, “diğer âlimlerden farklı olarak, yer yüzüne indiği zaman, İsa'nın sadece yakınları tarafından tanınıp bilineceğini” ilk olarak Halîmî dile getirmiştir.” SARTOPRAK'a göre Halîmî, Hz.İsa'nın gelişini zannedildiği gibi, şa'saalı bir şekilde gerçekleşmesi beklenen hâdiseler olarak görmemektedir. Onu sadece kendine vekâlet eden yakınları görecektir. Bu ise, Hz.İsa'nın inişiyle ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesi bakımından bir dönüm noktası sayılabilir.⁴

Halîmî'nin Kelâm İlminin önemli konuları arasında yer alan Esmâ ve Sıfat'la ilgili açıklamaları, başta Beyhakî (ö.458/1066) olmak üzere kendisinden sonra

1 el-Halîmî, age., I,128

2 el-Halîmî, age., I, 27, 28, 29, 31, 33

3 Kutlu, Sönmez, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekeçiler, Ankara, 2000, s.101, 126,

4 Santoprak, Zeki, İslâm İnancı Açısından Nüzûl-ü İsa Meselesi, İzmir,1997 s.110,111

gelenlere kaynaklık eden, bu sahada ortaya konan ilk eserlerden sayılmaktadır.¹

Kitâbu'l- Minhâc'ta müellif, sık sık soru-cevap metodu kullanarak ve analitik bir zihniyetle konuları ele almayı tercih etmiştir. Meselâ, imanın artma ve eksilmeyi kabul etmesiyle ilgili bahiste, otuz beş soruya yer verilmiştir.²

Allah'a imanla ilgili olarak maddenin (âlemin) mâhiyeti, mevcudâtın ezeliyeti problemi, illet-ma'lûl irtibatı gibi konularda Halîmî'nin aklî istidlâlleri serbest bir şekilde kullandığını görmekteyiz. O, âlemi Allah'ın birliği, kudsiyeti ve büyüklüğünün açıklanması ve ortaya konulmasında bir araç olarak görmektedir. Allah'a itaatın gerekliliği, imanın kalbe yerleşmesi ve bâtil şüphelerin kovulması için, âlem üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Bu hususta, eşyanın melekûtunu (bize görünmeyen sebep ve yönlerini) düşünmeyi emreden âyetleri delil olarak getirir.³ Halîmî, görülen eşya bizi, onların ilim ve hayat sahibi, kudretle ve hikmetle iş yapan bir fâili olduğu neticesine götürmektedir" diyerek, âlem ve eşyanın durumundan, Allah'ın sıfatlarının varlığına delil çıkarır. Çünkü, sanatın izleri bir Sâniî gerekli kılar. Aynı zamanda sâniînin, eserini yapmadan önce bilgi ve kudret sahibi olması gerekir. Halîmî'ye göre bu sanatlara güç yetiren fâilin, sadece ilim, kudret ve hikmetle iş yapması da yeterli görülemez; O'nun mutlaka hayat ve irâde sahibi olması gereklidir. Fîil, ancak bu suretle O'nun istediği şekilde meydana gelir.⁴ Bu tarz yol ile Halîmî'nin, âlem ile Allah'ın sıfat ve isimleri arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurduğu görülür.

Ayrıca, o'nun İslâm filozoflarının Yunan düşüncesinin tesirinde geliştirdikleri fikirlere haberli olduğunu ve bu fikirlere cevaplar verdiğini görmekteyiz. Âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve ezeli olmadığını, sorulu -cevaplı olarak uzun tartışmalar halinde anlatması bunu göstermektedir.⁵ Bu konuda Eş'arî kelâmını sisteme kavuşturan Bâkîllânî'nin (ö.403/1013) sistematik düşüncesi kadar olmasa da, bazı açıklamalarda ondan daha ileri gittiğini söylemek mümkündür. Meselâ kıdem mevzuuna Halîmî on iki sayfalık yer ayırırken, bu husus, Bâkîllânî'de dört-beş sayfada incelenmiştir.⁶ Onu çağdaşı olan diğer kelâmcılardan ayıran önemli bir özelliği de, uğursuzluk, rüya, Hz. Peygamber'in sihirlere ilgisi, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e kâhinlerin marifetleriyle indirilmiş olabileceği gibi iddialara da uzun uzun cevaplar

1 Topaloğlu, Bekir, "*Esmâ-i Hüsnâ*", D.İ.A., İstanbul, 1995, XI, 412, 416

2 el-Halîmî, age., I, 55 - 167

3 el-Halîmî, age., I, 211 âyetler için bkz: Al-i İmran, 3 /190; A'raf, 7 / 185

4 el-Halîmî, age., I, 211

5 el-Halîmî, age., I, 213 - 224

6 el-Halîmî, age., I, 211 - 222 Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir, *el - İnsâf fî mâ Yecibü İ'tikâdubı ve lâyecüzü'l Cebhu bâhi*, Beyrut, 1408/1986, s. 43 - 46; Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed et-Tayyib, *Kitâbü't- Temhîd'il Evâli ve Telhîsü'd-Delâih*, Lübnan, Beyrut, 1414/1993,s. 49 - 52

vermesidir.¹

V. Halîmî'nin Çağdaşları

Bugün, gerek Müslüman, gerekse birçok Batılı bilim adamının hayret ve takdirle andığı, insanlığa dünya çapında eser bırakmış ilim adamı ve mütefekkirlerin birçoğu o dönemde yetişmiştir. Çağını aşarak astronomi, fizik, matematik, tarih ve coğrafyada söz sahibi olan Beyrûnî (ö.445/1052), o dönemde yetişen ilim adamlarındandır. Buhârâ'nın Kaş (Hive) şehrinden çıkan bu büyük astronom, Gazne'li Mahmut'un himayesinde çalışmalar yapmıştır.

Atom bombasının kâşifi, Cabir b. Hayyân (ö.339/805), Horasan'dan; trigonometri, tanjant, kotanjant ve sekant gibi matematikteki yüksek işlemleri ilme kazandıran Ebu'l Vefâ, (ö.388/998) Horasan civarındaki Bozcan şehrinden çıkmıştır. Dönemin en önemli isimlerinden birisi de felsefe, mantık, matematik, tıp ve mûsikî ile ilgilenmiş olup; sesin fizikî yapısını ilk defa açıklamasını yapan Fârâbî, (ö.339/950) Türkistan'ın Fârâb kentindedir.²

Halîmî, başta felsefe olmak üzere diğer aklî ve tecrübî ilimlerde de ihtisas yapan Fârâbî (ö.339/950) ile İbn Sinâ (ö.428/1037); edebî ve felsefî kişiliği ile şöhret sahibi Ebû Hayyan et - Tevhidî (ö.414/1023),Grek ilmini çok iyi bildiği kabul edilen Ebu Süleyman es-Sicistânî (ö.390/1000) ve aynı dönemin önde gelen şahsiyetlerinden İbn Miskeveyh'le çağdaştır.³ Kelâm, hadis ve fıkıh gibi ilimlerde otorite olan, Muhammed b. Ahmed b. Mahmud Ebû Cafer (ö.414/1023) ve Ömer b. Muhammed en-Neseî (ö.414/1023); hadis ve tasavvuf ilminin önde gelen şahsiyetlerinden Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö.430/1038)⁴ gibi âlimlerle aynı dönemde yaşamıştır.

Halîmî'nin yaşadığı dönemlere tekabül eden, hicrî IV. (milâdî X.) asırda bu güzide beldelerde hüküm süren hür, akılcı, ilmî ve kültürel atmosferin, ne yazık ki, sadece Moğol istilâsına kadar devam edebildiği de tarihî, bir gerçektir. O dönemde Timurlenk'in idaresinde bulunan Moğollar ve askerleri çok sayıda Müslüman katletmişler, camileri ve mescidleri, ilim merkezleri olan medrese ve kütüphaneleri de yakıp yıkmışlardır.

1 el-Halîmî, age., I, 234, 247, 286 - 296

2 Döğen, Şaban Müslüman Bilim Öncüleri Ansiklopedisi, İstanbul, 1987 s. 47, 67, 91

3 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2.bs. İstanbul,1992, s. 167-169; Yeşilyurt, Temel, *Ebu'l - Berekât en - Neseî ve Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, s. 15, H.R.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanhurfa, 1998 doktora tezi.

4 Yeşilyurt, age., s.15; Keskin, Yusuf Ziya, *Ebu Nu'aym el - İsfahânî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlimindeki Yeri*, s.3-4, (doktora tezi)

VI - Halîmî'nin Tesirleri

Halîmî'nin Şuabü'l İman'ı, kendi türüne yakın, imanla ilgili eser kaleme alan, İbn Ebî Şeybe (ö.235/849), Ahmed b. Hanbel, (ö.241/855), İbn Ebî Ömer el - Adenî (ö.243/857)'nin eserleri veya eserlerine, İmanın Şûbeleri adıyla bölüm koyanlardan Buhârî (ö.256/870), Müslim (ö.261/875), İbn Mâce (ö.275/888), Tirmizî, (ö.279/892), Nesâî (ö.303/915) ve hicrî III. asırdan sonra yaşamış olan İbn Mende (ö.395/1004) ile İbn Teymiyye (ö.728/1327)¹ gibi müelliflerin yazdıkları eserler arasında, en hacimli olanıdır. İsmi geçen müellifler, eserlerinde imanın, 60, 70, 75, 77, 70 veya 99 şu'be olduğunu bildiren hadislerle yer verirler. Nakledilen hadislerde imanın sadece birincisi ile en alt derecede olanının adı verilmekte veya sayı verilmeden “şu imandandır” şeklinde münferit konulardan bahsedilmektedir.

Hicrî III. asır müelliflerinden Ebû Hâtim b. Hibbân el- Bustî (ö.354/965), İbn Şahin (ö.385/955), el - Halîmî, (ö.403/1012), Kadı Ebû Ya'lâ (ö.458/1065), Beyhakî (ö.458/1066) ve Abdül Celîl el-Kurtubî (ö.608/1211) gibi âlimler, bu münferit konuları ard arda sıralamak suretiyle imanın şu'beleri konusunda gelen ve kendilerinin esas aldıkları rivâyetlerde bildirilen sayıya göre onları tasnif yoluna gitmişlerdir.²

Bu müellifler arasında, tespit edebildiğimiz kadarıyla kendinden sonrakilere örneklik teşkil eden, şerhi ya da özeti yapılarak imanla ilgili konuların enine boyuna incelendiği en önemli eser Halîmî'nin eseridir.³ Halîmî'nin *Minbâc*'ındaki imanın şu'beleri gerek isimlendirme, gerekse konuların açıklaması itibariyle Beyhakî tarafından iktibas edilerek, çok geniş bir şerhe kavuşturulmuştur.⁴ Bu husus, Beyhakî'nin (ö.458/1066) *el- Câmî' li-Şuabi'l-İman* ve *el-Esmâ ve's-Sıfât*⁵ isimli eserlerinde açıkça görülmektedir. Beyhakî Allah'ın

1 Kutlu, age., s. 97

2 Kutlu, age., s. 96 - 97

3 Halîmî'nin imanla ilgili eserler arasındaki farklı yönü de şu'beleri teker teker kelâm kitaplarındaki tartışma üslubu içinde ele almasıdır. Sönmez Kutlu da, imanın şu'beleri üzerine eser veren müelliflerden bir kısmının tekrara girdiklerini, bazılarının hadiste verilen rakamı tamamlamak için zorlandığını, şubelendirme hususunda Lâlekâî'nin ise son derece tutarsız olduğunu söylemekte, emsalleri arasında Halîmî'nin ise kendine ait tespitleri ve orijinal yorumları ile meseleleri, kelâm kitaplarındaki tartışma tekniği ile ele alma eğiliminde olduğunu ifade etmektedir. bkz. Kutlu, age., s.101

4 Beyhakî, Şuabu'l - İman, I, 43, 58, 63, 66, 67, 69, 92, bkz. Beyhaki, age. s I. s. 11 Beyhakî'nin Halîmî, 'den iktibas ettiği bölümler için örnek olarak bkz: I, 103- 106; bkz. Halîmî, age. I s. 183 - 185 ayrıca bkz. Beyhaki, age. I, s. 152, 153, 156, 160, 163, 235, 310, 311, 332; c.II.s. 3, 319 ; c.IV s. 3,

5 Beyhakî, el- Esmâ' ve's - Sıfât, c. I s. 34, 36,38, 39,40, 41, 43, 44, 45, 47, 51, 54, 55, 57, 59, 61, 63, 64, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84... Görüldüğü gibi Beyhakî, Esmâ' ve Sıfât isimli eserinde de Halîmî'nin açıklamalarından büyük ölçüde faydalanmıştır.

isimlerinden birçoğunun açıklamasında da Halîmî'yi kaynak olarak zikretmiştir.

Beyhakî, imanın şu'beleriyle ilgili hacimli eserinde Halîmî'den oldukça etkilenmiş gözükmektedir. Şuabu'l -İman'ın ilk bölümünde, öncelikle, Halîmî gibi imanla ilgili terimleri incelemiştir. Buradaki tarifler büyük ölçüde Halîmî'den alınmadır. Hatta ilk şu'bede, üç sayfalık bölüm Halîmî'den iktibas edilmiştir. Şu'belerin isimlendirilmesinde ise aynen denecek bir benzerlikte, Halîmî'nin *Kitabu'l - Minhâc*'ını takip etmiştir. Bu hususta Halîmî'nin üç ciltlik eserindeki fihrist ile Beyhakî'nin Besyûnî Zeğlûl tarafından tahkik edilen dokuz ciltlik fihristlerini karşılaştırdık. Şu'belerin sıra numarası ve adlarının aynı olduklarını gördük. Beyhakî, eserinde bir çok şubenin izahını, "Kale'l-Halîmî" diyerek Hüseyin b. Halîmî'nin açıklamaları ile başlatmaktadır. Kendisi de konu üzerinde hadislerden deliller getirir. Bu tarzıyla, Beyhakî'ye ait *el-Câmi' li Şuabi'l İman*'ın, Halîmî'nin *Kitabü'l- Minhâc fî Şuabi'l İman*'ının genişçe bir şerhi olduğunu söylemek mümkündür. Beyhakî bu tarzı seçtiğini kendisi de gizli tutmamıştır. Halîmî'nin çok öz ve hülâsa bilgiler taşıdığını ifade eden Beyhakî, *Minhâc*'da geçen şu'belerle ilgili hadislerin zayıf ve güvenilir olanlarını bulmak, senetlerini zikretmek ve bâb ve şu'beleri daha anlaşılır bir açıklığa kavuşturmak için eserini te'lif ettiğini bildirir.¹

Horasan civarının kuvvetli Eş'ari âlimi olan Halîmî'nin eserini özetleyen bazı çalışmalardan da burada söz etmek uygun olacaktır. Halîmî'nin tasnifi esas alınarak özet halinde yazılan eserlerden birisi, Ebu Cafer Ömer el Kazvinî'ye (ö. h:699) âittir. Bu eser, Beyhakî'nin *el-Câmi'u lişuabi'l-İman* adlı eserinin plânı üzerine hazırlanmış ve el-Cem'iyyetu's-Şer'iyyeti'l-İslâmiyye tarafından Mısır'da basılmıştır. Şu'beler Halîmî tarafından tespit edilenlerin aynısıdır. 146 sayfadan ibaret olan kitabın baskı tarihi yoktur. Ayet ve hadislere yapılan atıflar bulunmakla birlikte açıklamalar kısa tutulmuştur.

Tasnif şekli itibariyle hangi eserin muhtasarı olduğu belirtilmeyen bir başka eser de Kasrî lakabıyla meşhur, Ebû Muhammed Abdülcelil b. Musa b. Abdülcelil el - Endelûsî'ye (ö.h:607) aittir. Eserin başında verilen bilgide, müellifin mutasavvıf olması, ifadelerinde tefekkür, ibret ve vaaz yolunu takip etmesi gibi özelliklerine rağmen,² Kitabın yazma nüshaya nisbeti yapılırken, Kelâm'la ilgili olduğu ifade edilmiştir.³ Eser, tek cilt halinde 1995'de Kahire'de neşredilmiştir. Hilmî M. Fûde bu eserin, Halîmî'nin muhtasarı olduğunu söylemektedir.

1 Beyhakî, *el-Camin li Şuabi'l İman*, I, 6 (Mukaddime)

2 Kasrî, Ebi Muhammed Abdülcelil b. Musa b. Abdülcelil el- Endülûsî, *Kitâbü Şuabi'l - İman*, thk.: Seyyid Kisrevî Hasan Beyrut, 1416 / 1995

Muhtasaru Şuabi'l - İman, s. 11

3 Kasrî, age. s.17

Sonuç

Tespitlerimize göre imanın şü'belere ayrılmasıyla ilgili hadisi en geniş anlamda tahlil eden Halîmî olmuştur. Beyhakî, (ö.458/1066) Halîmî'nin ortaya koyduğu plân üzerinde çalışmıştır.

Halîmî'nin eserinde Kelâm âlimlerinin izledikleri sistem olmamakla birlikte, kelâmın ele aldığı konular büyük ölçüde ele alınmıştır. O, kitabın planını, iman şü'belere ayırma düşüncesine göre düzenlemiştir. Müellif, eserin birinci cildinin ilk bölümlerini dokuz kısım halinde imanla ilgili tartışmalı konulara, diğer iki cildi ise bablar halinde iman şü'belerine tahsis etmiştir. Eser, sahasında orijinal bir üslup ve yapıya sahiptir. Kendisinden sonrakilere tesir etmiştir. İslam'ı inanç ve amel boyutu ile birlikte ele almayı hedeflemiştir.

Bibliyografya

Ayvallı, Ramazan, İmanın Şu'belere Dair Hadis Üzerine, S.Ü.İ.F.D., sy.3 Konya 1990.

Ahmed Emin, Zuhru'l - İslâm, Beyrut 1975, c.I – II

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir, el - İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâduhu ve lâyecûzü'l Cehlu bihi, Beyrut, 1408/1986.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, thk.:M.Said b. Besyuni, Şuabu'l - İman Beyrut 1990.

Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, Sahihu'l-Buhari, (ö.256) thk.: Kasım eş-Şemai er-Refai, Beyrut, 1987/1407.

Câbirî, Muhammed Abid, Felsefî Mirasımız ve Biz, çvr., Said Aykut, (Nahve't- Turas; Kıraât muâsıra fî turasina'l Felsefî), İstanbul, 2000.

Döğen, Şaban Müslüman Bilim Öncüleri Ansiklopedisi, İstanbul, 1987.

Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, Kitabu Makâlâtî'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l - Musallîn thk: Helmut Riter, Kayşbadan, 1400 / 1980

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, Sünenü Ebi Davud, thk.: Ahmed Said Ali, Kahire 1952.

Eroğlu, Muhammed, "Dehhâk b. Müzâhim", D.İ.A., VIII, 410

Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, 2. bs. İstanbul, 1992

Fuat Sezgin, Tarihu't- Turasî'l - Arabî, Suudî Arabistan, 1983, I

Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul, 1989

Hodgson, M.G.S., İslâm'ın Serüveni, (çvr: Heyet) İstanbul, 1995, c. I

Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, Siyasî, Dînî, Kültürel ve Sosyal, çvr: İsmail Yiğit, İstanbul, 1986.

Halîmî, Abdullah Hüseyin b. Hasan Hilmi Muhammed Fûde, Beyrut, 1399 / 1979 Kitabı'l – Minhâ Fî Şuabi'l-İman, Müellif Mukaddimesi.

Kasar Veysel, Hüseyin b. Halimi'nin Şuabu'l-İman Adlı Eserinde Kelâm, Hr.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Kehhale, Ömer Rıza, Mukeddemât ve Mebâhis fî hadârâtî'l-Arab ve'l- İslâm, Dımaşk, 1394- 1974.

Koca, Salim. Türkler ve İslâmiyet, Türk Yurdu Dergisi, sy., 95, Temmuz, 1995.

Kutlu, Sönmez, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara, 2000

Keskin, Yusuf Ziya, Ebu Nu'aym el - Isfahânî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri A.Ü. İ.Fkt. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995

Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b.Haccac Sahîh-u Muslim, thk.: M.Fuad Abdülbaki D.İhya-i Kütübî'l Arabî, 1955/1374 bs.y.y.

İbnü'l - Esir, Ebu'l Hasan, Ali b. Muhammed eş-Şeybani, el - Kamil fi't-Tarih, (I-XII) Beyrut, 1399 – 1979

İbn Hallikân, Vefâyâtü'l-A'yân, II, 137; Sübkî, Tabakâtü's-Şâfiyye, III,

İbn İmâd, Ebu'l- Fellah Abdü'l-Hayy (ö: 1089) Şezerâtü'z- Zeheb, fi Ahbarî mine'z- Zeheb, Kahire, 1350, c. III

Şehristani, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr, el- Mîlel ve'n-Nihal, Lübnan, 1416 - 1996, I,

Sarıtoprak, Zeki, İslâm İnanıcı Açısından Nüzûl-ü İsâ Meselesi, İzmir,1997

Suyutî, Celâlü'd-Din Abdurrahman, Târihu'l- Hulefâ, thk: M.Muhyiddin Abdülhamid, y.y., t.y.,

Sem'ânî, Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et-Temimi, el- Ensâb, thk.:Abdullah Ömer el-Baruri, Beyrut, 1988

Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüsnâ”, D.İ.A., İstanbul, 1995

Öz, Mustafa, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, İstanbul, 1981

Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, D.İ.A., c. X.

Sübkî, Ebu Nasr, Abdulvehhâb b. Ali, Tabakâtü's- Şâfiyyeti'l-Kübra (I-X), thk.: Abdülfettah Muhammed Hulv-Mahmud Muhammed et-Tahânî, y.y., 1385-1966

Yeşilyurt, Temel, Ebu'l - Berekât en - Neseî ve Belli Başlı Kelâmî Görüşleri, Hr.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 1998 doktora tezi

Yakut el- Hamevî, Ebu Abdullah b. Abdullah b. el – Bağdâdî, Mu'cemu'l-Buldân, Beyrut, t.y., ,

Yurdagür, “Halîmî”, D.İ.A., , XV,

Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Osman, Kitabü'l- Kebâir, Beyrut, ty.; III.

Zeki Velidi Togan,, Umumî Türk Tarihine Giriş, I, 80; Kafesoğlu, İbrahim, Eski Türk Dini, Ankara, 1980

**MUHAMMED HİLMÎ VE “Hz. İSA ALEYHİ’S-SELÂM’IN
BABASI VAR MI?” ADLI ESERİ**

Ekrem BEKTAŞ*

Özet:

Muhammed Hilmî, Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar yaşamış Urfalı şair ve âlimlerden biridir. Urfa’daki medrese eğitiminden sonra İstanbul’a giderek orada da eğitimini sürdürmüştü ve değişik resmî görevlerde bulunmuştur. Bu makalede, Hilmî’nin, Milaslı Dr. İsmail Hakkı’nın “Haml-i Meryem Meselesi” başlığıyla yayımladığı makaleye reddiye olarak yazdığı “Hz. İsa Aleyhisselsâm’ın Babası Var mı?” isimli risalesi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Hilmi, Hz. İsa, reddiye.

Muhammad Hilmî and his work named as “Is there father of Christ?”

Summary:

Muhammed Hilmi who had lived until the beginning time of Turkish Republic is the one of the scholar and the poet of Urfa. After his training in Moslem Theological School in Urfa he had gone to Istanbul and continued his education. Besides he had worked in some different official tasks. In this article the review of Hilmi “Is there father of Christ?” which have been written about the article “The Subject of Meryem’s Pregnancy”, of Milaslı Dr. İsmail Hakkı will be determined.

Keywords: Muhammed Hilmi, Is there father of Christ?, review.

Hafız Muhemmed, Osmanlının son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar yaşamış Urfalı şair, hafız ve âlimlerinden biridir. 1881 yılında Urfa’da doğan Muhammed, Abdurrahman adında bir şahşın oğludur. Şiirlerinde

* Arş. Gör. Dr., Harran Üni Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ekreembek13@yahoo.com

“Hilmî” mahlasını kullanmıştır. Urfa İbrahimiye Mederese’sine¹ devam edip orada Kur’ân-ı Kerim’i ezberlediği için Hafız unvanını almış ve Hafız Muhammed Hilmî olarak tanınmıştır. Muhammed, İbrahimiye Medresesi’nde öğrenci iken hat sanatına ilgi duymuş, şiire de Rahimiye Medresesi² hocalarından ve aynı zamanda Urfa müftüsü olan Hasan Hüsnü Efendi’nin³ gayretleriyle başlamıştır.

Hilmî, öğrenciliği sırasında kısa bir süre de olsa Antep’e gitmiş ve oranın bazı şair ve âlimleriyle tanışmıştır. Urfa’da sıkılan Hilmî, medrese eğitimini bitirdikten sonra 1904 yılında İstanbul’a giderek Darülmüallimîn’e kaydolmuş; 1908’de Dârülfünûn’a girmiş, dersiam belgesi aldığı için de Bayezid ve diğer bazı camilerde dersler vermiştir. Dârülfünûn’u bitirdikten sonra Medresetü’l-Kuzât’a⁴ girip buradan üçüncülükle mezun olmuştur. İlk resmî görevine 1914 yılında Evkâf Nezareti Memurîn Kalemi’nde kâtip olarak başlamıştır. Bundan sonra sırasıyla Fetvahâne müsevvidliği,⁵ Temyiz-i Şer’î Dairesi’nde birinci sınıf kitabet görevi, Medresetü’l-İrşâd’da⁶ tarih muallimliği ve Şer’iyye Vekâleti’ne bağlı Anadolu Medreseleri müfettişliği görevlerinde bulunmuştur. Bu son görevinde iken müfettiş olarak Adana’ya gönderilmiş; 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkınca Adana Lisesi ve Adana Erkek Muallim Mektebi’nde öğretmenlik, 1933’te de Osmaniye Orta Mektebi’nde Türkçe öğretmenliği ve okul müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur.⁷

Hilmî’nin ilim öğrenmede ve irfan elde etmede çok gayretli olduğunu görüyoruz. Onu Urfa’dan İstanbul’a kadar götüren de bu merakı ve gayreti olsa gerek. Kendisi de aşağıdaki beyitlerde bu hevesini açıkça belirtmekte ve eser yayımlamak arzusunda olduğunu söylemektedir:

-
- 1 Bu medrese, 1136 H./1723 M. yılında Hacı Kasım oğlu Hacı İbrahim tarafından yaptırılmış olup Dabbakhane Medresesi olarak da bilinmektedir. Daha fazla bilgi için bkz.: Mahmut Karakaş, Cumhuriyet Öncesi Şanlıurfa’da Kültür ve Eğitim, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 82-87.
 - 2 Rahimiye Medresesi, Miftahî Abdurrahman Efendi tarafından yaptırılmış ve 1150H./1737M. senesinde de hizmete açılmıştır. Bilgi için bkz.: a.g.e., s. 101-104.
 - 3 Hâyatı için bkz.: Bedri Alpay, Şanlıurfa Şairleri, (Edisyon: Adil Saraç), Dal Yayıncılık, Şanlıurfa, 1986, s. 234-236.
 - 4 Kadı yetiştirilmek üzere açılan mektebin adıdır. Daha fazla bilgi için bkz.: M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. II, MEB. Yay., İstanbul, 1993, s. 440-441.
 - 5 Şeyhülislâmlık dairesine bağlı bulunan fetva odasının yazılarının müsveddelerini yazma görevi. Bkz. a.g.e., C. I, s. 621-622. ve C. II, s. 629.
 - 6 Medresetül-vaizin ile medresetül-eimme vel-huteba’nın birleştirilmesi suretiyle tesis olunan mektebin adıdır. Fazla bilgi için bkz.: a.g.e., C. II, s. 440.
 - 7 Muhammed Hilmî’nin hâyatı için bkz. Bedri Alpay, Şanlıurfa Şairleri, (Edisyon: Adil Saraç), Dal Yayıncılık, Şanlıurfa, 1986, s. 97-101; Ekrem Bektaş (Dr.), “Urfalı Şair Hilmî ve Kayıp Eseri Reyâhîn”, EKEV Akademi Dergisi, Yıl 10, Sayı 26, Kış 2006, s. 147-156.

*Bendeniz nev-beves-i irfânım
Sîy-ı tahsile yeni pûyânım*

*Neşr-i âsâra da meylim çokdur
Lâk âsâr-ı güzâdem yokdur¹*

Muhammed Hilmî'nin elimizde iki eseri vardır. Bunlardan birincisi şairin şiirlerini topladığı *Reyâhîn* adındaki eseridir.²

Diğeri ise bu yazımızın konusunu oluşturan “*Hazret-i İsa Aleyhisselâm'ın Babası Var mı?*” adıyla 1338-1340/1919-1921 tarihlerinde Evkâf-i İslâmiye Matbaası'nda basılmış olan mensur eseridir.³

Muhammed Hilmî, *Reyâhîn* adlı şiir kitabında yer alan bir tarih manzumesinde, çok zamandır kelâm ilmiyle uğraştığını ve “Şerh-i Ekmel” (1322/1904) terkibiyle tarih düşürdüğü bir eser bitirdiğini söylemektedir. Ancak bu konuda verilen bu bilginin dışında başka bir bilgiye sahip değiliz. Hilmî'nin sözünü ettiği eserle ilgili beyitleri şunlardır:

*Ez-cümle 'âciiz bir çok zamândır
Bed' eylemişdim 'ilm-i kelâma
El-hamdulî'llâh eş-şükru'lî'llâh
Oldum muvaffak hüsn-i tamâma
Cevherle Hilmî târîh yazdum
Bu **Şerh-i Ekmel** erdi hitâma⁴*

Hilmî'nin kelâm ilmiyle meşgul olduğunu teyid eden en büyük gösterge de *Hazret-i İsa Aleyhisselâm'ın Babası Var mı?* adlı eseridir. Eser, içeriği bakımından kelâm ilmiyle ilgili olup, önce bir makale olarak düşünülmüş, daha sonra da “Meclis-i tedkîk-i mü'ellefât-ı şer'îye hey'eti”⁵ tarafından incelenerek basılmasına müsaade edilmiştir. Risalenin tamamı 14 sahifedir. Kapaktaki

1 Muhammed Hilmî, *Reyâhîn*, Ankara Ün. DTCF Kütüphanesi Yazmaları İsmail Saib I, No: 5125, yk. 37a.

2 Adı geçen eser bugüne kadar kayıp olarak biliniyordu. Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi Yazmaları İsmail Saib I, 5125 numarada kayıtlı bir nüsha tespit edilmiş ve tarafımızdan yayına hazırlanmıştır.

3 Eser, matbu olmakla birlikte sadece Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Bölümü numara 731'de kayıtlı matbu nüsha tespit edilmiştir.

4 *Reyâhîn*, yk. 23a.

5 Şer'î konularda yazılmış kitapları inceleme komisyonu.

müellif künyesi “Bayezid dersi’âmlarından ve fetvâ-hâne-i ‘âlî müsevvidlerinden Urfalı Hâfız Muhammed Hilmî” şeklindedir.

Müellif, böyle bir makale yazmasının gerekçesini eserin girişinde şu cümlelerle açıklamaktadır: “*Tevhid-i Efkâr Gazetesi’nin 239 numaralı nüshasında (Doktor Milaslı İsmail Hakkı) imzasıyla neşrolunan (Haml-i Meryem Meselesi) unvanlı makale ehl-i imân arasında pek çok teessürâta badî oldu. Bazı zevat tarafından kaleme alınan cevabî makalelerin mezkûr gazete tarafından neşrolunmaması tesirat-ı vakâyı teşdid eyledi. Bu yolda yazılmış makalelerin dercîyle hususî bir risalenin neşrine teşebbüs edildiğini istihbar eylediğimden abd-ı aciz dahi bu babda birkaç söz söylemekten men-i nefis edemedim.*”¹

Öyle anlaşılıyor ki Hilmî, Babıalî’de yazılıp çizilenlere ilgisiz değildir. Onu, toplumsal meselelere duyarlı, ihtisas alanını ilgilendiren konularda ilmi makaleler yazmaktan çekinmeyen ve gündemi takip eden bir şahsiyet olarak görmek mümkündür.

Hilmî’nin yazdığı eserden de anlaşıldığı gibi, Hz. İsa’nın babasız olarak dünyaya gelmiş olması her asırda insanların ilgisini çekmiştir. Hatta bu konu gerek Müslümanlar gerekse Hıristiyanlar tarafından çokça tartışmaların yaşandığı bir konu olmuştur. Öyle ki bazı Hıristiyanlar, Hz. İsa’nın Allâh’ın oğlu olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Hz. İsa’nın babasız dünyaya gelmesi gibi, onun çarmıha gerilmesi, ölümü ve nüzülü gibi konular da tarih boyunca tartışılmış ve günümüzde de tartışılmaya devam edilmektedir.

Milaslı İsmail Hakkı’nın makalesinde ileri sürdüğü görüşlerini, Kur’ân-ı Kerim’den deliller getirerek çürütmeye çalışan Muhammed Hilmî, eserini kendi içinde tutarlı ve anlaşılır bir dille kaleme almıştır. Çalışma alanımız farklı olduğundan yazarın buradaki görüşlerini değerlendirecek değiliz. Amacımız Urfalı bir müellifin böylesine hassas ve önemli bir konuda yazmış olduğu bu makalesini, kelâm ilmi ile uğraşan araştırmacılara duyurmak ve bu konuda çalışacaklara metni sunmaktan ibarettir. Makalenin yazılış tarihi XX. yy.’ın başları olduğundan günümüz fonetiğine uyulmuş, eski yazı metnin sahife numaraları parantez içinde gösterilmiş ve metinde geçen âyet ve bazı Arapça ibarelerin anlamları da dipnotta verilmiştir.

HZ. İSA ALEYHİ’S-SELÂM’IN BABASI VAR MI?

3) Bismi’llâhi’rrahmanir’rahim

El-hamdü lillâhi Rabbi’l-‘âlemin ve’s-selâtü ve’s-selâmü ‘alâ hayri halkihi Muhammedin ve ‘alâ alihi ve sahabihi ecma’in.

1 Muhammed Hilmî, Hz. İsa Aleyhisselâm’ın Babası Var mı?, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1338-1440/ 1919-1921, s. 3.

Tevhid-i Efkâr Gazetesi'nin 239 numaralı nüshasında (Doktor Milaslı İsmail Hakkı) imzasıyla neşr olunan (Haml-i Meryem Meselesi) unvanlı makale ehl-i iman arasında pek çok teessürata badî oldu. Bazı zevat tarafından kaleme alınan cevabî makalelerin mezkûr gazete tarafından neşr olunmaması tesirat-ı vak'ayı teşdid eyledi. Bu yolda yazılmış makalelerin derciyle hususî bir risalenin neşrine teşebbüs edildiğini istihbar eylediğimden abd-i aciz dahi bu babda birkaç söz söylemekten men-i nefis edemedim.*

Sahib-i makale sözün bidâyetinde (bu nazik mesele beni çoktan beri meşgul eder) diyor. Kendisi doktor olduğu halde ihtisası dahilinde bulunan mesaili bırakıp da bu gibi şeylerle niçin meşgul oluyor demeye mahal yoktur. Çünkü bu adamın öteden beri mesleğine asla münasebettar olmayıp hissiyat-i İslâmiye'yi rencide eden hususat ile uğraşmakta olduğu malumdur. Ancak meselenin nazik olduğunu teslim ettikten sonra milletin hâyat ve memmat dakikalarını yaşadığı böyle bir zamanda bunu matbuat sütunlarında mevki-i münakaşaya koymaktan maksadı ne idi ve buna bizzat-ı ilmiyesi müsait mi idi? Makalenin heyet-i mecmuası bu babda bize kâfi bir fikir (4) verebilir. Vaktiyle Mehmet Âkif Bey'in bu kabil kimselerden birine karşı yazdığı âteşin bir şiirinde:

"Düşme ey bî-çâre millet bunların hızlânına

Vâkıfız biz hepsinin pek muhtasar irfânına"

demiş idi. Bu sözün mahz-ı hakikat olduğuna kani olmak için yalnız bu makaleyi okumak kifâyet eder. Şimdi asıl meseleye gelelim:

Malumdur ki zamanımızda kanunları lede'l-icab tefsir etmek için esbab-ı mucibe mazbatalarına, Meclis-i Mebusân ve Ayân zabıtlarına müracaat olunur. Bunlarda maksadı izah edecek bir şey bulunmayınca keyfiyet Şurâ-yı Devletçe müzakere olunarak bir neticeye rabt olunur. Mevzuat-ı beşeriyeden olup sehv ve hatadan gayr-ı halî ve her an tadil ve tağyire maruz bulunan kavaninin tefsirinde hâl böyle olursa (fe'tû bi-suretin min mislihi)¹ hitab-ı tahdisiyle bütün büleğâ-yı Arab'ı lâl ve ebkem bırakan kanun-ı celil-i İlâhî'yi tefsir için de birtakım şeraite ittiba etmek iktiza itmez mi? Fesahat ve belagatın derece-i kusvasında bulunan Kur'ân-ı azimüşşanı tefsir edebilmek için evvel emirde lisân-ı Arabî'nin bütün kavaid-i fesahat ve belagatına vakıf olmak lâzım gelir. Bundan sonra âyat-ı kerimenin esbab-ı nüzulünü bilmek, nasih ve mensuh âyetleri tanımak, âyat-ı kerimenin manalarını izaha yardım eden ehadis-i şerifeye ittıla peyda etmek ve saire gibi birtakım kuyud ve şürut vardır. Evsaf-ı mezkureyi haiz olmadığı halde Kur'ân-ı azimüşşanı (kendi reyile tefsir) eden

* Bilahere o yolda bir risâle neşrinden sarf-ı nazar edildiğinden işbu makale suret-i hususiyede tab' ve neşr olundu.

1 "...haydi onun bir benzerini getirin...", Kur'ân, 2/23.

kimseler hakkında inzar-ı şedid vaki olmuştur. Avamdan bir şahsın, bir mahkemede karar verildiği zaman ayağa kalkıp da hükkâma karşı “Efendiler! Siz kanunu yanlış anlıyorsunuz. Bu maddenin manası şöyle olacaktır” demesi hamakat olduğu gibi bizaa-i ilmiyeden mahrum oldukları halde efkâr-ı sehifelerini terviç için ekâbir-i ümmetin tarz-ı telakkilerine muhalif olarak âyat-ı Kur’ânî’ye kendi maksatlarına muvafık (5) surette mana vermek isteyenlerin hareketleri de aynı suretle mucib-i nefrin bir cüretidir. Mevzu-ı bahs makale bu yoldaki tefsiratın en seniini havidir.

Hiz. İsa Aleyhisselâm’ın pedersiz olarak dünyaya geldiği, henüz tekellüm çağına varmadan konuştuğu vahyen kurb-i İlâhi’ye ref olunduğu meseleleri on üç buçuk asırdan beri eazım-ı dinin ve kaffe-i ehl-i imanın kabul eyledikleri (harikulade)lerindedir. Kur’ân-ı Kerim’in her tarafındaki âyat-ı kerimenin “delalet ve işaret” manaları mesail-i mebhüs-ü anhayı sarahat derecesinde gösterdiği gibi ehadis-i şerife, akval-i müfessirin, icma-i ümmet bu babda edna tereddüde mahal bırakmamıştır. Hakiki bir Müslüman için ittibâi zarurî olan delail-i anfağa iltifat itmeyip de (zihnime şöyle hutur ediyor) diye meydana atılan bir kimse hakkında ehl-i imanın ne hüküm vereceğini pek alâ takdir eden sahib-i makale kendisini müdafaa için bî-ser ü bün birtakım mütalaat serdine lüzum görmüş ve fakat her sözünde (fi-kulûbihim marazün)¹ nazm-i celiline masadak olduğunu bir kere daha ispat eylemiştir.

Bu aralık memleketin harabeleri üzerinde meşum sesleri sık sık işitilen diğer hem-pâları gibi muzmerini açıktan açığa ityan etmek cesaretini göstermiş olsaydı (leküm dinüküm veliyedîn)² deyip geçmek belki daha muvafık olurdu. Ancak asıl dine merbutiyyet-i tammesi bulunduğu iddiasıyla Müslüman sıfatında Kelâmullâh’ın maani-i şerifesini tağyir ederek efkârı idlale say eylediğinden diğerlerine nisbetle mazarratı daha şümüllü olan neşriyatı cevaptan müstağni görülemez.

Hiz. İsa Aleyhisselâm’ın pederi var mı? Bu suale on üç buçuk asırdan beri ashab-ı kiram, tabiîn, müçtehidin ve müfessirin dahil oldukları halde – gelip geçen bütün Müslümanlar bilâ-tereddüd (hayır) cevabını vermişlerdir. Fakat sahib-i makale bu gün bunun hilâfını iddia ediyor ve bu babda kendisine irad olunacak suallere de şu tarzda cevap veriyor.

- Hiz. İsa Aleyhisselâm’ın babasız dünyaya geldiği Kur’ân-ı Kerim’de mezkurdur.

- Hayır! Kur’ân-ı Kerim’de bu babda sarih bir âyet yoktur.

- Fakat âyat-ı kerimenin “delalet ve işaret” manaları bu hakikati vazihen

1 “Onların kalplerinde bir hastalık vardır”, Kur’ân, 2/10.

2 “Sizin dininiz size, benim dinim de bana” Kur’ân, 109/6.

gösteriyor. **(6)**

- Sarahat isterim.

- Ya bu babdaki ehadis-i şerifeye ne dersiniz?

- Bazı ehadis-i şerifenin kelâm-ı peygamberî olduğunu bütün Müslümanlara kabul ittirmek mümkün olmamıştır.

- Peki amma, on üç buçuk asırdan beri gelen bütün müçtehidin ve müfessirin âyat-ı kerimeye o yolda mana vermişler ve bunun üzerine icma-i ümmet de vaki olmuştur.

- Asıl dine merbutiyeti tam olan bir kimsenin suret-i fehm ve telakkisine ne müçtehitler ne de icma mani olamaz.

Görülüyor ki sahib-i makale, kitap, sünnet, icma-i ümmet ve kıyas-ı fukehadan ibaret olan edille-i erbaadan yalnız kitabı - onu dahi kendi anlayışına göre - nazar-ı itibara alıyor. Diğer delilleri tanımak istemiyor. Şu halde yakında birçok zaruriyat-ı diniyye hakkında bu yolda yazılmış makalelerine intizar etmek lâzım gelir. Ezcümle namaz meselesini ele alalım:

Kur'ân-ı azimmüşşanın birçok yerlerinde (ekîmu's-salate)¹ emr-i celili vardır. Fakat hiçbir âyet-i kerimede (salat)ın dua manasına olmayıp (efal-i malume ve erkân-ı mahsusa)dan ibaret olduğu tasrih edilmediği gibi günde kaç vakit namaz kılınacağı ve her namazın kaç rekattan ibaret olacağı dahi zikr edilmemiştir. Bunlar ehadis-i şerife ve icma-i ümmet ile sabit olmuştur.

Gariptir ki: Bir Müslüman'ın, Müslüman olmak cihetiyle her hangi bir mesele-i dinîyenin hâlli için müracaat etmek mecburiyetinde bulunduğu kaffe-i menabii şüpheli addettikten sonra makalenin nihâyetinde "Ku'ân-ı Kerim'den arz ettiğim manaların zihne huturu halinde bunları red edebilmek için kâfi derecede vazıh ve kuvvetli edille aramak Müslüman'ın hakkı dahilindedir" diyor. Mesail-i dinîyenin nakle müstenid olması zaruretine binaen keyfiyetin delail-i felsefe ile ispat edilmesi tabîi varid-i hatır olamaz. O hâlde talep olunan "kuvvetli edille"yi nerede aramak lazım gelecek? Başka menba var mı? Şimdi biz ifadeyi aks edelim: Hz. İsa Aleyhisselâm'ın **(7)** babasız dünyaya geldiği, Müslümanlar için her biri ayrı bir hüccet olan âyat-ı kerimenin "delâlet ve işaret" manaları, usulü dairesinde sıhhati tebeyyün etmiş ehadis-i Nebeviye, icma-i ümmet ve eimme-i dinin akvali ile sabit olmuştur. Hakikî bir Müslüman'ın başka delil aramağa ihtiyacı yoktur. Aksini iddia edenlerin "kuvvetli edille" göstermeleri lazım gelir. Halbuki hülâsa-i iddiası "zihnime şöyle hutur ediyor" sözünden ibaret olan sahib-i makale iki buçuk sütunluk yazılarında delil namına bir şey göstermiyor. Bu babdaki âyat-ı celileyi arzuya

1 "...Namaz kılın...", Kur'ân, 10/87; 10/43 vs.

göre tefsir etmeyerek ilmî bir surette tetkik edersek kudret-i ilmiye ve akl-i selim ashabından olup itikadı tam olan bir Müslüman'ın zihnine öyle bir şeyin asla hutur etmeyeceği de tezahür eder.

Sure-i Meryem'de mealen: “Biz ona (yani Meryem'e) ruhumuzu gönderdik, ruhumuz ona tam bir insan suretin[d]e temessül etti”¹ denmiştir. (temessül) lügatte bir şeyin suretine girmek manasındadır. Lisân-i Osmanîde de bu suretle istimal olunmaktadır.

“Kız suretine temessül etti”

mısranda olduğu gibi (ruh) kelimesi sahib-i makalenin zihnine hutur ettiği vecihle nev-i beşerden (bir zat-i kâmil) manasına alırsak âyetin manası şöyle olur: “Biz Meryem'e bir insan-ı kâmil gönderdik. O insan-ı kâmil, Meryem'in yanında tam bir insan suretine girdi” bir insanın insan suretine girmesi hasılı tahsil olur ki o da muhalât-ı akliyedendir. Binaenaleyh âyet-i kerimeden sahih bir mana çıkarabilmek için (ruh)ı beşerden başka bir manaya almak iktiza eder. O mana ne olabilir? Biz de bunu “en sağlam tarık” olmak üzere Kur'ân-ı azimüşşanda arayalım: Sure-i Şuarâ'daki (nezele bihi'r-ruhu'l-emîn)² âyet-i kerimesinde zikr olunan (ruh)tan maksat ne olduğunu anlayabilirsek mesele hal edilmiş olur. Bu âyet-i kerimede (Kur'ân'ı Ruh-ı emin indirdi) deniliyor. Kur'ân-ı azimüşşanın Cibril-i emin vasıtasıyla Fahr-i kainat efendimize nazil olduğu müsellemler olmasına nazaran (Ruh-ı emin)den maksat Cebrail aleyhisselâm olduğunu kabul etmek zaruridir. (Ruh) kelimesinin Cebrail aleyhisselâm'a ıtlak olunduğu bu suretle sabit olunca mevzu-ı bahs olan (fe-erselnâ...)³ âyet-i kerimesinde de bu manaya almağa ne mani bulunur. Şu halde âyet-i kerimenin manası şöyle olur (Biz Meryem'e **(8)** Cebrail'i gönderdik. Cebrail onun yanında tam bir insan suretine girdi) bu manada sakatlık yok. Cumhuriyet müfessirin de bu vecihle kabul etmişlerdir. Başka türlü olduğunu söyleyenler müddealarını (kuvvetli edille) ile ispat etmelidirler.

Şimdi Hz. Meryem'in ne suretle gebe kaldığı cihetine geelim: Müşarün ileyhanın yanına gelen resulün melaike-i mukarrebinden bulunan Cebrail aleyhisselâm olduğu anlaşıldı. Melaike-i kiramda (erkeklik, dişilik olmamasına binaen beyne-hümada münasebet-i beşeriye vuku bulduğu mutekid bir Müslüman'ın zihnine hutur edecek halattan değildir. Ancak beşer suretine girmiş olması dolayısıyla bu hususta da erbab-ı fitne şüpheye düşebilir. Bu şüpheye mahal olmadığı da izahat-ı atiyeden müsteban olur:

Sure-i Enbiyâ'da mealen: (O Meryem'i zikr et ki fercini muhafaza etti. Biz

1 Kur'ân, 19/17.

2 “Onu, Rûhu'l-emîn (Cebrail)senin kalbine indirmiştir”, Kur'ân, 26/93.

3 “...gönderdik...” ibaresi Kur'ân'da çokça yerde geçer. Misal: Kur'ân, 19/17; 7/133; 7/162.

ona ruhumuzdan nefh ettik. Onu ve oğlunu âlemine âyet kıldık.)¹ denilmiştir. Bu âyet-i kerimede (fercini muhafaza etti) demek kimse ile mukarenette bulunmadı demektir. Sahib-i makalenin telakkisi vechiyle (iffetsiz değildi) manasına alınamaz. (Biz ona ruhumuzdan nefh ettik) cümlesi karine-i maniadır. Şu halde âyet-i kerimenin manası şöyle olur: (O Meryem’i zikr et ki kimse ile mukarenette bulunmadı. Biz ona ruhumuzdan nefh ettik. Onu ve oğlunu âlemine âyet kıldık). Bu âyet-i kerimeden anlaşılıyor ki Hz. Meryem keyfiyetini tahkik sadedimizin haricinde olan bu nefh neticesinde gebe kalmıştır. Kur’ân-ı azimmüşşanın manasını olduğu gibi anlamak isteyenlerin hatırına başka mana gelmez. Başka türlü telakki idenler mutlaka âyat-ı kerimeye istediği manayı vermek dalaletine düşür olmuş olanlardır.

Balâdaki iki âyet-i kerimenin ibarelerini tahlil neticesinde hakikatin ne merkezde olduğu vazihen tebeyyün etti. Şimdi bir de bazı âyat-i kerimenin manalarını teemmül edelim:

Yine Sure-i Meryem’de mealen: (Gelen resul Meryem’e dedi ki ben sana tahir bir oğlan bağışlamak için Rabb’inin tarafından gönderilmişim. Meryem de: Nasıl oğlum olabilir. Halbuki ben henüz kocaya varmadım ve zaniye de olmadım dedi. O da evet öyle. Fakat Rabb’in o bana kolaydır dedi) denilmiştir.²(9)

Sahib-i makalenin telakkisi vechiyle gelen resul ile Hz. Meryem arasında vuku bulan bir mukarenet neticesinde müşarün ileyhanın alelade bir surette gebe kalmış olduğunu farz ettiğimiz takdirde yukarıdaki muhavereyi ve bilhassa “Rabb’in o bana kolaydır dedi” ifadesini ne ile ızah edebiliriz? Sonra sure-i Enbiyâ’daki “Biz Meryem’i ve oğlunu âlemine âyet kıldık”³ mealinde bulunan âyete ne mana verebiliriz? Eğer Hz. Meryem her kadın gibi bir erkekten gebe kalmış ve Hz. İsa her çocuk gibi bir babadan hasıl olmuş ise diğer kadın ve çocuklardan ne farkları kalmış olur ki âlemine âyet kıldıkları beyan buyrulsun? Çoktan beri bu mesele ile meşgul olduğunu söyleyen sahib-i makale acaba buralarını düşünemedi mi? Yoksa bu cihetlerden bahsetmek işine mi gelmedi?

Asıl meseledeki “suret-i fehm ve telakki”nin esasından batıl olduğu bu suretle nümayan olduktan sonra o sakim fehm ve telakkinin üzerine ibtina eden yığın yığın mülhidane sözlerin hükümden sakıt olacağı tabiidir. Binaenaleyh onlardaki sakatata ayrıca göstermeye hacet yoktur. Yalnız şurasını kayd etmeden geçemeyeceğim: Sahib-i makale, haml-i Meryem’e dair sure-i Meryem’de mezkur âyat-ı celile ile diğer bazı âyetlere indi birtakım manalar verdikten sonra: “Balâda mezkur âyat-ı kerimenin umumiyeti insana şöyle bir fikir veriyor: Hz.

1 Kur’ân, 21/91

2 Burada mealen verilen âyetler için bkz. Kur’ân, 19/19-20-21.

3 Mealene verilen âyet için bkz. Kur’ân, 21/ 91.

Meryem ile ailesi arasında bir ihtilaf olmuş müşarün ileyha onlardan uzaklaşmış, saklanmış vallahu a'lem bu ihtilaf izdivac üzerine imiş yani Hz. Meryem'i istemediği bir adam ile evlendirmek istemiş olacaklar ki o saklanmış. Allâh Tealâ onun saklı bulunduğu yere kendisinde ruh-ı Allâh bulunan bir resul göndermiş ve Meryem Allâh'ın emriyle o resulden hamile kalmış” demiştir. Kur'ân-ı azimüşşanda Hz. Meryem ile ailesi arasında ihtilaf tahaddüs ettiğini ve bu ihtilafın izdivaç üzerine olduğunu işrab edecek hiçbir âyet mevcut değildir. Bu söz, bühtan-ı mahzdır. Kâ[il]nin, haklarında “ve biküfrihim ve kavlihim alâ Meryeme bühtânen azîmen”¹ denilen zümre ile hemfikir ve binaenaleyh onlarla hemhâl olduğu satırların arasından ayanen tereşşüh ediyor. Kitabullâh'ın maani-i münifesini bu derece tağyire ictisar eden bir kimsenin (asıl dine merbutiyet)inde Müslümanlar şüpheye düşerlerse mazurdurlar.(10)

Gelelim Hz. İsa Aleyhisselâm'ın beşikte konuştuğu meselesine: Burada sahib-i makale “Hz. Meryem'in evini yüklenerek gelmiş ve beşik çocuğu diye zikr edilmiş oluşuna nazaran iki yaşından büyük olduğu anlaşılır. Çocukların bu yaştan daha çok evvel konuştukları malumdur. Fakat söylediği sözleri harikuladedir” diyor.

(Beşik çocuğu) tabirinden o zaman Hz. İsa'nın iki yaşında veya iki yaşına karib olduğunu yani tekellüm çağında bulunduğunu anlamak için ne gibi bir delil vardır? Mesela bir aylık bir çocuğa da (beşik çocuğu) denmez mi? Sure-i Meryem'deki âyat-ı kerimede Hz. Meryem'e resul gönderildiği, Hz. Meryem'in gebe kaldığı sonra vaz-ı haml irazını gösterdiği, çocuğunu alıp kavminin yanına getirdiği ve ona levm edenlere konuşmak için çocuğu gösterdiği sırasıyla beyan olunduğuna nazaran vaz-ı haml ile çocuğu alıp kavminin yanına getirmesi arasında bir çok müddet geçmediği anlaşılır. Yoksa Hz. Meryem'in iki senelik zamanını nerede geçirmiş olduğu dahi zikr olunurdu. Tekellüm ise çocuğu kavminin yanına getirdiğinde kendisine vaki olan levmin akabinde vaki olmuştur. Şu halde Nebiyy-i müşarün ileyhin beşikte henüz tekellüm çağına varmadan (harikulade) bir surette konuştuğu tezahür eder. Sure-i Âl-i İmrân'daki (ve yekellimu'n-nâse fi'l-mehdi)², sure-i Maide'deki (tükellimü'n-nâse fi'l-mehdi)³ nazm-ı celillerinde asıl tekellümün Hz. İsa Aleyhisselâm'ın mucizatından olduğu tasrih edildiğinden - tükellimü fi'l-mehdi harikasının tekellümden nefyile yalnız söylediği kelâma hasr ile tekellüm ve kelâmı tefrik eden - “söylediği sözleri harikuladedir” iddiasının butlanı dahi meydandadır.

Şimdi Hazret-i İsa Aleyhisselâm'ın vefat edip etmediğini araştıralım: Kur'ân-

1 “Bir de inkâr etmelerinden ve Meryem'in üzerine büyük bir iftira atmalarından; Kur'ân, 4/156.

2 “O, beşikte iken insanlara (Peygamber sözleri ile) konuşacak...”, Kur'ân, 3/46.

3 “...Sen beşikte iken de insanlarla konuşuyordun...”, Kur'ân, 5/110.

ı azimmüşşanda Nebiyy-i müşarün ileyhın kurb-i İlâhî'ye ref' olunduğu mesturdur. Sahib-i makale "Bu ref' vefat etmiş olmasına mani olmaz, bilakis vefat etmiş lâkin bir takımlarının zan ettiği gibi çarmıha çekilmiş suretiyle tezlil olmayıp şeref ve haysiyetiyle ve hulul-ı ecel mev'uduyla vefat ve ruh-ı pür-fütühun ala-yı iliyine suud etmiş olduğu anlaşılır" diyor. (Ref) tabiri hulul-i ecel mevuduyla vefat ve ruhun suudu manasında olsaydı bu halin ind-i İlâhî'de makbul bütün insanlarda ve bilhassa enbiya-yı izamda mevcut olmasına nazaran onlar hakkında da **(11)** istimal edilmeliydi. Halbuki Kur'ân-ı Kerim'de ancak Hz. İsa Aleyhisselâm hakkında zikr olunmuştur.¹ Bu tahsisin bir vechi olmak lazım gelmez mi? Bu vechin ne olduğunu da hakiki Müslümanlar menabi-i diniyelerinden öğrenmiş ve itikat etmişlerdir. (Teveffâ) tabiri lügatde almak, kabz etmek manalarına da geldiği için sure-i Âl-i İmrân'daki (innî müteveffieke ve râfi'uke...)², sure-i Mâide'deki (felemmâ teveffeyteni künte...)³ nazm-ı celillerinde (refe'a) karinesiyle cumhur-ı müfessirin bu manaya almışlardır. Vefat ettirmek manasınadır diyenler müddelarının (kuvvetli edille) ile ispat etmelidirler.

Buraya kadar bast eylediğimiz âyat-ı Kur'âniyenin "delelet ve işaret" manalarıyla (Hz. İsa Aleyhisselâm'ın babasız dünyaya geldiği, beşikte henüz tekellüm çağına varmadan konuştuğu vahyen kurb-i İlâhî'ye ref' olunduğu) meseleleri mutekid bir Müslüman için tereddüde asla muhal kalmayacak surette sabit oldu.

Biraz da sahib-i makalenin edille-i erbaadan diğer üçünü kabul etmemesini münakaşa edelim: "Bazı ehadis-i şerifenin kelâm-ı Peygamberî olduğunu bütün Müslümanlara kabul ettirmek mümkün olmamıştır" diyor. Mevzu-ı bahs mesaile müteallik ehadis-i şerifenin bazı Müslümanlarca kabul edilmediğine ittilâ var mı? Bazı muhaddisler bütün Müslümanlarca kabul edilmemiş diye bütün ehadisi red etmek mi lazım gelecek? Hadislerin sahibini gayr-i sahihinden temyiz için (Usûl-i Hadis) namıyla koca bir ilim tedvin edilmiş ve bugün hangi hadislerle amel olunup hangileriyle amel olunamayacağı tayin edilmiştir. Garip değil mi? Asırlardan beri amme-i müslüminin kabulüne mazhar olmuş ve Kur'ân-ı Kerim'den sonra Müslümanların en muteber kitabı tanınmış *Sahib-i Buhârî-i Şerif* ve saire gibi asar-ı celileyi kendince ihticaca salih bulmuyor da sonra marzisine muvafık telakki eylediği için Süleyman Efendi merhumun *Mevlid*'inden istiane ediyor.

1 Hz. İdris aleyhisselâm hakkında (ve refe'nâha mekânen 'aliyyen) denmiş ise de buradaki ref' şeref ve menzilet manasınadır. Maahaza müşarün ileyhın dahi hayyen ref' olunduğu rivâyeti vardır. (Müellifin dipnotu)

2 "Ey İsâ! Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim..." Kur'ân, 3/55.

3 "Beni vefat ettirince..." Kur'ân, 5/117.

“*Sübbâne men tebeyer fî sun’ibi’l-ukûl*”¹

Süleyman Efendi merhum bilseydi ki bir gün kendi arkadaşlarından bir hadd-i nâ-şinas **(12)** âyat-ı Kur’ân’iyenin maani-i şerifesini tağyire cüret edecek ve eserinden aldığı bazı ebyata da kendisinin asla kast etmediği manaları vererek delil gösterecek acaba ne yapardı? Kim bilir merhumun mübarek ruhu ne kadar muazzeb olmuştur!...

“Asıl dine merbutiyeti tam olan bir kimsenin suret-i fehm ve telakkisine ne müçtehitler, ne de icma mani olamaz” sözünden sonra delil makamında “Çünkü Kur’ân-ı Kerim kıyamete kadar bütün insanları hüsn-i idareye kâfi bir kitab-ı İlâhî olduğundan her asır için muvafık ahkam istihracına müsaittir” denilmiştir. Sahib-i makale kim bilir nereden iktibas eylediği şu ifadedeki (hüsn-i idare), (muvafık ahkam istihracı) terkiplerine dikkat etmelidir. Muamelata dair bir vade-i külliye nin tatbikatından ibaret olan bazı mesail-i feriyeye cüziyye vardır ki bir zaman için doğru olduğu halde diğer bir zaman için - yine aynı kaide-i külliye nin iktizasından olarak- tebdili icap eder fakat her iki zamandaki suret-i telakkide muvafık şer-i şerif olur. İşte “ezmanın tağyiriyle ahkâmın tağyiri inkâr olunamaz” sözünün manası budur. Bunun en vazih misali Mecelle Cemiyeti tarafından tanzim olunan mazbatada münderiç olup hemen herkesçe malum bulunan hane meselesidir. Hz. İsa Aleyhisselâm’ın babası var mı? Yok mu? Meselesi ve diğer iki mesele böyle midirler?...

“Şimdiye kadar Hz. İsa Aleyhisselâm’ın babasız dünyaya geldiği itikad olunurdu ve bu itikad muvafık-ı hakikat idi. Fakat zaman tebdil ettiği için bugün Nebiyy-i müşarün ileyhın babası bulunduğunu kabul etmek icab ider” dense doğru olur mu? Esasen bu mesail katiyen tağyiri kabul etmeyen akaid-i haki[kajt-i İslâmiyyedendir yoksa. Muamelata müteallik hususattan değildirler. Kaldı ki yukarıdaki “ezmanın tağyiriyle....” kaide-i külliyesini vaz ve kabul eden eazım-ı ümmet kimlerin “ahkâm istihrac” edebileceklerini de beyan etmişlerdir. Sahib-i makale, henüz Kur’ân-ı azimüşşanın ibare manasını anlamaktan aciz olduğunu derk ederek bu kadar zamandır eazım-ı İslâm’ın duhule cesaret etmediği “bab-ı ictihad” dan içeri sokulmağa kendinde salahiyet görmemeliydi. **(13)**

Kişi noksanını bilmek gibi irfan olmaz.

Ey sahib-i makale ! Müslüman olduğunuzu söylüyorsunuz. Ben de bu itibar ile sizinle biraz hasbihal edeyim. Yahu! Bugün Müslümanlık “yürîdüne en yutfiu”² tehdid-i mahufı altında bulunuyor. Çar aktar-ı alemdeki bütün Müslümanlar, boyunları bükük, gözleri yaşlı, her türlü maddi kuvvetten

1 “Akılların, onun sanatı karşısında hayrete düştüğü Allâh ne yücedir”.

2 “söndürmek istiyorlar..”, Kur’ân, 9/32.

mahrum olarak ancak din-i mübinin manevî kuvvetinden istimdad ediyorlar. Asırlarca amme-i muvahhidinin kıble-i amalı iken bugünkü haliyle nümune-nüma-yı mahşer olan Darülhilafetülaliyye’de garibü’l-diyara dönen Müslümanlar endişe-i ferda ile lerzan ve herasandırlar. Buraya iltica eden binlerce muhacirin-i müslimenin hal-i fecaat-içtimali ağyarın bile hiss-i merhametini tahrik etmiştir. Müslümanlığın son şule-i ümidi olan bedbaht Anadolu tahrip edilmiş mamureleriyle, ihrak edilmiş köyleriyle namus uğruna feda-yı can eden binlerce şühedanın mukaddes kanlarıyla sulanmış, kızıl ovalarıyla Kerbela Faciası’nı unutturacak bir hale gelmiştir. Siz, ne taş yürekli insanlarsınız ki bu haşiyet-aver menazır karşısında asla mütehassis olmuyorsunuz da kim bilir ne gibi saiklerle mütemadiyen bu mazlumların hissiyat-ı diniyyelerini rencide ederek onları doya doya kendi felaketlerine ağlamağa bırakıyorsunuz. Efendî! Bu ahval muvacehesinde bugün bir Müslüman’ın haliyle uğraşacağı mesele “Haml-i Meryem Meselesi” midir? Hem din meseleleri, fen mikyasiyle ölçülür mü? Fennin daire-i iştiğali bugün (kavanin-i tabiiye) denilen (adetullâh) sahasına münhasırdır. Din ise, vacib-i Tealâ Hazretlerinin kudret-i tammesini tanır. Bir mütedeyyin, o kanunları ibda eden Kâdir-i Mutlak’ın lede’l-iktizâ kudret ve azametini göstermek üzere onların hilafını halk edeceğine imân eder. Bunlara (mucize) ve (harikulade) denir. Münkirleri imana getirmek için vahî tevillerle (harikulade)leri umur-ı adiyeye idadına idhal etmeye say edenler, bilmeyerek dinden çıkmış olurlar. Nefsinde mümkün olan (harikulade) bir şey, Kur’ân-ı azimüşşanda zikr olunmuş ise hilâfına (kuvvetli edille) olmayınca zahirî üzre kabul etmek icab eder. Mevzu-ı (14) bahs mesail dahi bu kabil hususattandırlar. Nitekim siz de “maksadım başka türlü olmak haşa Kudret-i İlâhiye haricindedir demek değildir” diyorsunuz. O halde ortalığı velveleye vermek kendinizi töhmet altında bırakmak ne lazımdı?... Şimdi size düşen, tövbe ve istiğfardan sonra hata ettiğinizi ilan ile hakkınızda hasıl olan zehabı tashih etmek ve bade-mâ bu gibi meseleleri kurcalamamaktır. Vesselâmu ‘alâ meni’ttebe’a’l-Hüdâ ¹

1 “...Kurtuluş hidâyete uyanlarındır.” Kur’ân, 20 / 47.

BATIDA JOSEPH SCHACT'A YÖNELİK TEPKİLER-I***Çev. Mehmet DİLEK****

Batılılar ve reformcu Müslümanlar, yüz yılı aşkın bir süredir, yapısı ve tarihsel katılığından dolayı şeriatın büyük bir bölümünün modern toplum için geçerli olmadığını kabul etmiştir.¹ Bunun fark edilmesi bin yıl içerisinde en önemli islami reform çağını doğurmuştur. İslam İmparatorluğu, kamu politikası gerekli kıldığında sık sık şeriatı görmezlikten gelmesine rağmen, yeni gelişmeler iki açıdan yaralayıcı olmuştur. *Birincisi*, politik reformların, islami rejimlerin geçmişteki tecrübelerinden daha geniş bir alana yayılmasıdır. *İkincisi*, reformun temellerini, yabancı hukuk kaynağının teşkil etmesidir. Bu değişimler yavaş yavaş olmaya başladı, fakat 20. yüzyılın ilk yarısında büyük bir yabancı hukuk ithali olmuştur.² Elbetteki reformlar tepkisiz kalmadı. İslam dünyasında bazı guruplar yasal hiyerarşide İslam hukukunu hak ettiği yere koydurmak için çaba sarf ettiler. Bu gurupların bazıları modern rejimlerin meşruiyetine karşı bir tehdit oluşturmaktadır.

Pek çok Müslüman aydın, modern kodların ithalinden rahatsızdılar. Bundan daha fazlası da gelecekti. Batı hukuk trendiyle çevrelenmiş olan bazı Müslümanlar, kendi prensipleriyle çelişmeyle karşı karşıya kaldılar. Diğer

* Bu çeviri, David F. Forte'nin *STUDIES IN ISLAMIC LAW* adlı eserin III. Bölümündeki (The Shari'a Classical Applications) JOSEPH SCHACT VE SUNNET kısmının tercümesidir. Tercümenin bu kısmı 34-65 sayfaları arasında olan yerdir. Bu sebeple BATIDA JOSEPH SCHACT'A YÖNELİK TEPKİLERİ-olarak başlık koyduk. İSLAM ALİMLERİNİN JOSEPH SCHACT'A YÖNELİK TEPKİLERİ(64-71) kısmını da sonraki sayılarda yayınlamayı düşünmekteyiz.

** Arş. Gör. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı, mdilek25@hotmail.com

1 Seymour Vesey- Fitzgerald, *Muhammadan Law* 8 (1931); P. Nicholas Klourides, *Traditionalism and Modernism in Islamic Law: A Review*, 11 *Colum. J. Transnat'l L.* 491, 497-505 (1972)

2 Genel olarak Bkz. Joseph Schacht, *Islamic Religious Law*, in *The Legacy Of Islam* 393 (J. Schacht ve C. Bosworth eds. 1974) (Bundan sonra *Islamic Religious Law* şeklinde ifade edilecektir); James Anderson, *Law Reform in The Muslim World* (1976) (Bundan sonra *Law Reform* olarak ifade edilecektir); David Bonderman, *Modernization an Changing Perceptions in Islamic Law*, 81 *Harv. L. Rev.* 1169, 1177-89 (1968).

Müslüman entellektüeller ise bu durumu İslamı yeniden canlandırma için bir fırsat olarak değerlendirdiler.

Şeriatın geleneksel temellerinden bir tanesine zarar veren bir analiz bir akademik yazarın kaleminden çıktı. 1950'lerde ve 1960' larda JOSEPH SCHAHT hadislerle ilgili araştırmalarını yayınladı.¹ 1969'da ölümüne kadar Schacht, araştırma neticelerinin, İgnaz Goldziher'in orijinal hipotezleri ile çağdaşı olan Brunsching'in bağımsız incelemelerini desteklediğini savunmuştur. Goldziher'in görüşleri büyük oranda göz ardı edilirken Şchact - *Brunsching*² *değil*- bu tarihsel revizyonun doğru yazarı olarak kabul edilmiştir. Eğer Schacht'ın görüşleri doğru ise şeriatın temelden tekrar düşünülmesi imkânı doğmaktadır.

İSLAM HUKUKUNUN KLASİK TEORİSİ

Şeriatın (İslam Hukuku'nun) geleneksel gelişimine biraz daha yakından göz atalım. Klasik görüşe göre, İslam hukukunun temel kaynaklarının orijini ilahidir. Hukuk, [Hz*].Muhammed'den işitilen mesajların günümüz inananın günlük hayatına taşıyan bir araçtır.³ Hukuk, Müslüman ve İslam toplumunu düzenleyen ilahi yasadın metinsel veya analitik olarak çıkarılan tüm prensipleri ihtiva etmektedir. İslam hukukunun dört ana kaynağından⁴ -[Kur'an, sünnet(peygamberin uygulaması), icma (toplumsal uzlaşma), kıyas(analitik dedüksiyon)] - Kur'an ve sünnet, İslam hukuk yapısının ana temelini oluşturmaktadır.⁵ Kur'an ve sünnet, inşa edilen şeriat binasının ana temel ikiz taşıdır. Kıyas ve icma hukukun pozitif prensiplerinin bel kemiğidir. Fakat her ikisi de Kur'an'ın ve sünnetin esasları üzerine bina edilmekte olup, bu iki temele aykırı hüküm

1 Joseph Schacht, An Introduction To Islamic Law (1964) [Bundan sonra Introduction diye ifade edilecektir]; Joseph Schacht, The Origins Of Muhammadan Jurisprudence (1950) [Bundan sonra Origins olarak ifade edilecektir]; Islamic Religious Law, supra note 2; Joseph Schacht, Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law, 1 Middle East Stud. 388 (1965) [Bundan sonra Modernism and Traditionalism diye ifade edilecektir]; Joseph Schacht, Pre-Islamic Background and the Early Development of Jurisprudence, in 1 Law in the Middle East 28 (M. Khadduri & H. Liebesny eds. 1955) [Bundan sonra Pre-Islamic Background olarak ifade edilecektir] ; Joseph Schacht, Foreign Element in Ancient Islamic Law, 32 J. Comp. Leg. & Int'l L., ser., 9(Bölüm III & IV, 1950) [Bundan sonra Foreign Elements olarak ifade edilecektir].

2 Modernism and Tradionalism, Supra note 3, at 388. Goldziher'in hadisler hakkındaki teorileri için bkz. 2 Ignaz Goldziher, Muslim Studies 17-251 (1966)

* Bütün saygı ifadeleri tarafımızdan konulmuştur. (mütercim)

3 Bkz. Noel Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence 4 (1969) [Conflicts and Tensions olarak kısaltılacaktır]. Genel olarak bkz. S. Mahmassani, The Philosoph of Jurisprudence in Islam [Falsafat Al-Tashri Fi Al-Islam] 5 (1961)

4 Bu tartışma Ehl-i sünnetin kabullendiği doktrinlere hasredilmiştir.

5 Hamilton Gibb, Mohammedanism: An Hitorial Survey, 61-63 (2th ed., 1970)

üretemez.

Bütün Müslümanlar, Kur'an'ı ilk ve direk olarak ilahi hukukun kaynağı olarak kabul ederler. Bununla birlikte Kur'an (sadece) bir hukuk kodu değildir. Kur'an'ın hukuki muhtevası nisbi olarak azdır. Hemen hemen 6300 âyetten sadece 600 tanesi hukuk konularıyla ilgilidir. Bütünüyle Kur'an'da 240 civarında hukuki emir vardır.¹

Klasik sünni anlayış, “*ana kitap*” olarak bilinip göklerdeki bir kitapta Allah'la birlikte bulunan Arapça yazılıp ezeli olan ilahi hukuku temsil ettiğini ileri sürerler.² Problemler arttıkça bu ana *kitabın* bölümleri peygambere vahy edilmiştir. Bir çok sünni alim, Kur'an'ın hukuki emirlerinin tamamen ilahi olduğu ve daha önceki yasal geleneklerle bir ilgisinin olmadığı inancına sahiptirler.³ Ancak [[Hz.]] Muhammed'in **İslam** öncesi Arap geleneğini reforme etmeye teşebbüs ettiği Kur'an'ın muhtevasından anlaşılmaktadır. Gerçekte İslam öncesi Arap gelenekleri, Kur'an'ın ahlaki ve hukuki yapısını geliştirdiği bir levhadır.⁴ İlahi kaynaklı *ana kitabın* büyük oranda manevi karakterde emirler ihtiva etmesi ilginç görünmesine rağmen, pek çok Müslüman hukukşinas, İslam öncesi Arap hukukunu Kur'an'ın yasal hukukunun bir parçası olarak kabul etmektedir.⁵

Hukukun ikinci temel kaynağı peygamberin sünnetidir. İslam öncesi Arap terimi olarak sünnet, “toplumun geleneği” anlamındadır. Sünnet kavramı, peygamberle ilişkili olarak, Müslümanların, peygamberin yaptıklarını, söylediklerini ve onay verdiği pratikleri takip etme zorunluluğu anlamındadır.⁶ Çünkü Allah, [Hz.] Muhammedi elçisi olarak seçtiğinden dolayı Müslümanlar,

1 Noel Coulson, A History of Islamic Law, 12 (1964) [History olarak kısaltılacaktır]; Louis Milliot, Introduction A L' Etudo Du Droit Muselman 106 (1953); Said Ramadan, Islamic Law; Its Scope and Equity, 33(1961)

2 Majid Khadduri, Nature of Sources of Islamic Law, 22 GEO. WASH. L. REV. 3,6 (1953); ISLAMIC LAW. Supra note 2, at 11.

3 SAID HASSAN, THE RECONSTRUCTION OF LEGAL THOUGHT IN ISLAM 21 (1974). Bu görüş, şia tarafından savunulmaktadır. LAW REFORM, supra note, 2. at 10; J. Robson, Tradition, The Second Foundation of Islam, 49 MUSLIM WORLD 22,25-26 (1951)

4 ABDUR RAHİM, THE PRINCIPLES OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE ACCORDING TO THE HANAFI, MALIKI, SAFI AND HANBALI SCHOOLS 1(1963)

5 AZİZ AHMED, ISLAMIC LAW IN THEORY AND PRACTISE 2 (1956); LAW REFORM, supra note 2, at 10.

6 Bunlar kavli, fiili, takriri sünnet olarak bilinmektedir. S. MAHMASSANI, supra note 3, at 71; AZİZ AHMED, supra note 12, at 29; See M. H. QUERSHI, ISLAMIC JURISPRUDENCE 40(1970); AQİL AHMED, A TEXT BOOK OF MOHAMMADAN LAW 15 (4th rev. Ed.1966)

peygamberin sünnetini dolaylı vahiy kabul ederler.¹

Klasik İslam doktrini, h. 632 de vefatını takib eden ilk 10 yılda [Hz.]Peygamberin yaptıklarını bilen ashap ve takipçileri tarafından sünnetin takip edildiği kanaatindedir. [Hz.]Peygamber'in örneklerinden çok azı kaydedilmiştir.² Bununla birlikte hicri ilk asrın sonuna doğru [Hz.]Peygamberin söylediği, yaptığı, yapılmasına izin verdiği şeylerin kaydedilmesi gerekli oldu. Bu kayıtlar “[Hz.] Peygamberin hadisleri(hadis/ehadis)” olarak isimlendirildi. Sonuçta hadisler, [Hz.]Peygamber'in sünnetinin ne olduğunu bildiren en güvenilir kaynaklar oldu.³

Hicri II. yüzyılın ortalarına doğru hadis koleksiyonları ortaya çıkmaya başladı. İlk derleme eserler çok az hadis ihtiva etmekte idi. Örneğin hicri 130-140 arasında derlenen Malik'in Muvatta'ı [Hz.]Peygamber'e ulaşan aşağı yukarı 600 hadis ihtiva etmekte idi. Tam tersine yaklaşık hicri ikinci asrın sonuna doğru Ahmed b. Hanbel tarafından telif edilen daha sonraki bir eser 50.000 hadis ihtiva etmektedir. Hadisler, en son rivayet eden birinciye yerleştirilerek onun aldığı kaynak onu takip eder, onun kaynağının kaynağı ve en son [Hz.]Peygamber'e ulaşan bir senetle yazılmıştır. İsnad diye isimlendirilen bu zincir güvenilir olma testi haline gelmiştir.⁴

Uydurma hadislerin hızlı bir artışıyla yüz yüze kalan Müslüman hukukçular özel bir bilim dalı geliştirdiler: “*Cerb ve Tadil ilmi*”. Hadis ilmi, İslami eğitimin en yüksek ilmi haline geldi.⁵ Hukukçular bazı kriterlerle, sahih olanları uydurma uydurma olanlardan ayırt etmeği umdular. Çünkü O, İslam fıkının merkezinde ve öyle olmaya da devam edecektir ki, güvenilir olmak sadece inanç ve iman meselesi değil ayrıca bir insan soruşturması ve doğrulamasıdır. Sahih rivayetler zımnen vahiy kabul edilmelidir. Fakat hadislerin tashih süreci tamamiyle

1 GEORGES-HENRI BOUSQUET & JOSEPH SCHACHT, SELECTED WORKS OF C.SNOUK HURGRONJE, 269 (1957); AZIZ AHMAD, supra note 12, at 29; M. QUERSHI, supra note 13, at 12.

2 Burada birbirleriyle çelişen rivayetler vardır. Bir rivayet, [Hz.]Peygamberin Kur'an'ın kelimeleri ile karışmaması için hadisleri yazmayı yasakladığını bildirmektedir. Bkz. S. MAHMASSANI, supra note 3, at 71. Diğer rivayet sahabilerin gerçekten bazı hadisleri yaktırdığını bize göstermektedir. S. YAQUB SHAH, ISLAMIC JURISPRUDENCE IN THE LIGHT OF THE QURAN AND THE SUNNAH, 18,20 (1971). Diğer bir iddiaya göre 250 den fazla hadis bizzat [Hz.]Peygamberin huzurunda yazılmıştır.Bkz. ALFRED QUILLAUME, THE TRADITIONS OF ISLAM 16 et seq.(1924)

3 PHILLIP HITTI, A WAY OF LIFE 42 (1970) [İSLAM olarak kısaltılacaktır] . Bkz. AHMAD HASSAN, THE EARLY DEVELOPMENT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE 49 (1970).

4 M. QURESHI, supra note 13, at 45

5 H.GIBB, MOHAMMEDANISM, supra note 7, at 52. PHILLIP HITTI, HISTORY OF THE ARABS, 393 (19 th ed. 1970).

insanidir. Bir kez daha Schacht'ın çalışmalarına döndüğümüzde bu bilimsel doktrinin esas noktayı teşkil ettiğini görürüz.

Müslüman hadis alimleri, ravilerin güvenilir ve dindar olduklarından emin olmak için onların hayatlarını araştırdılar. Rivayetin [Hz.]Peygamber'e ulaşım ulaşmadığını veya arada bir boşluk olup olmadığını kontrol ettiler. Paralel isnadlarla hadisler aradılar. Sonuçta hadis alimleri, farklı hadislerin kuvvetinin belirlenebileceği bazı tasnifler geliştirdiler. Tüm sünni hukuk ekolleri, sahih hadisi bağlayıcı olarak kabul ederler. Fakat onlar hangi isnadın yeterince sahih olduğunda görüşleri farklıdır.¹

III. hicri asra gelindiğinde son güvenilir eserler tamamlanmıştı. Bu altı koleksiyon: Buhari, Müslim, Ebu Davud, Nesai, Tirmizi, İbn Mace'dir. Buhari'nin üçbinden az hadis seçebilmek ve tasnif edebilmek için 200.000 in üzerinde hadisi gözden geçirdiği rivayet edilmektedir. Hala sahih kabul edilen hadisler büyük bir oran teşkil etmektedir. Bu hadislerden, İslam hukuk prensiplerinin büyük bir bölümü yorum metodu olan kıyas ve icma ile çıkarılmaktadır.²

Yukarıda not edildiği gibi kıyas, İslam hukukunun üçüncü kaynağıdır. Kıyas yeni çıkan bir durumu bir önceki kurala uyarlayarak yapılan bir analogi metodudur. Kıyas, tüm ileri hukuk sistemlerinde yaygın olan bir hukuk muhakemesi çeşididir. Kıyasla ulaşılan hüküm, Kur'an ve sünnetin bir emrine aykırı olmamasına rağmen yeni problemlere çözüm üretmenin en esnek metodunu sağlamaktadır.

Öte yandan İcma, islam hukukunun gelişimini sınırlamıştır. İcma ya da alimlerin uzlaşması çok yüksek ve muhtemelen kontrol otoritesidir. Fakat ekoller arasında icma için gerekli olan uzlaşmanın sınırı ve ortaya çıkan prensibin sürekliliği hakkında görüş ayrılığı vardır. Müslümanlar, icmanın özel bir ekolün alimlerinin arasında veya hukukçular veya daha önceki dönem

1 Hukuk açısından hadis sınıflandırması iki guruba ayrılmaktadır. Emredici kurala sahip olan hadisler, nedbi kuralların çıkarıldığı hadisler. İsnadında bir çok sahabe bulunan hadislere mütevatir, birkaç sahabe olana meşhur denir. İsnadına çok az sahabe bulunana da ahad hadis denir. Hadisler isnadda kopukluk yoksa muttasıl, isnadda boşluk varsa munkatı denir. Hadisin sahih olması için şu testleri aşması gerekir. 1.Hadis üç klasik dönemde de bulunmalı, sahabe, tabiin ve etbau'tabiin. 2. Ravi müslüman, akıllı, sika, mümeyyiz, zabıt, mürüvvet sahibi olması gerekir. 3. Fakihlerin fakih olmayanlara rivayeti gibi meşhur kişilerin rivayetleri tercih nedenidir. 4.Rivayet, Kur'an, sünnet ve sahabe uygulamaları ile uygun olmalıdır. 5.Hadis makul olmalı 6.Uydurma olmamalıdır. M.Qureshi, supra note 13, at 42,43. Bu testlerin tamamı uygulandıktan sonra hadislerin son sınıflandırılması sahih,hasen,zayıf guruplarına bölünmektedir. H.GIBB, MOHAMMEDANISM, supra note 7, at 54; Aynı zamanda Bkz, J.Robson, Tradition: Investigation and Classification, 49 MUSLIM WORLD 98(1951)

2 H.GIBB, MOHAMMEDANISM, supra note 7, at 54.

hukukçuları veya sahabe veya genel olarak alimler veya tüm Müslüman toplumu arasında olması gerektiği şeklinde farklı görüşlere sahiptirler. Geçerli olabilmesi için icmanın fikir birliğinin gerekli olup olmadığı ve ilgililerinin tümünün sözlü onaylarının gerekli olup olmadığı da ayrıca tartışmalıdır.¹

İcmanın önemli bir noktası şudur. Bir kere icma oldu mu artık o kural hakkında tartışmanın olamayacağıdır. Bundan dolayı m.10. yüzyıla geldiğinde büyük hukuk düşünürleri, İslam hukukunun ana kuralları üzerinde anlaşmışlardır ve daha fazla hukuki spekülasyona artık izin verilmeyecektir. Bu icma anlayışı, İslam hukukunun daha sonraki gelişmesinde en büyük engel teşkil etmiştir.²

Hatta icma, [Hz.] Peygamberin hadislerinin sıhhati için tekilci bakış açısıyla özel bir metot olarak kullanılmış bizzat kendi sınırını aşmıştır. Bu görüşe göre; bir neslin hukukçuları bir konuda karar kılmışlarsa, onların hükmü değiştirilemez kabul edilmektedir. Bu sebeple büyük eserlerde bulunan hadislerin bir çoğunun sahih hadisleri temsil ettiği konusunda ekoller arasında genel bir kabul vardır. Bu icma anlayışının otoritesi bir hadisten gelmektedir: “Benim ümmetim asla hatada birleşmez.” Bu muhakeme bir teselsüldür. Şayet araştırma hadislerin sahihliği üzerine bir şüphe oluştursa, bu icma anlayışı aynı şekilde otoritesini kaybedecektir. Gerçekte Şchacht, icmanın roma hukuk geleneğinde bulunan (*opinio predentium*)³ dan alındığını söylemiştir.

Klasik islam hukukuna göre, şeriatın temellerinin tarihi bir gelişimi yoktur. Hukuk, Allah tarafından [Hz.]Peygamber’e Kuran ve sünnette verilen vahiy orijindir. Peygamberin vefatında ana prensipler bilinmekteydi. Daha sonra hiçbir şey eklenmedi. İslam hukukunun yaptığı şeylerin tamamı daha önce

1 Genel olarak bkz. KEMAL FARUKİ, ISLAMIC JURISPRUDENCE 68 (1962); DINS SHAH MULLA & M.HIDAJATULLAH, PRINCIPLES OF MAHOMEDAN LAW xxii (16th ed.1968); AQIL AHMAD, supra note 13, at 17; AZIZ AHMAD, supra note, 12, at 43.

2 H.GIBB, MOHAMMEDANISM, supra note 7, at 66. Modern Müslüman reformcular icmayı büyük engellerden biri sayarlar. HAMILTON GİBB, MODERN TRENDS IN ISLAM 13 (1947) [MODERN TRENDS olarak kısaltılacaktır]

3 PHILLIP HİTTI. HISTORY OF THE ARABS 399(10 th ed. 1970); ISLAMIC LAW, supra note 2, at 13-14; HISTORY, supra note 8, AT 72; GOLDZİHER, supra note 4, at 88; bkz. LAW REFORM, supra note , 2, at 6 n. 7; INTRODUCTION, supra note 3, at 20. İslam hukukunun farklı ekoller tarafından tanınan ferî kaynakları vardır. Onlar, Hanefilere özgü istihsan; diğer kaynaklar tarafından yeterli bir şekilde kapsanmayan problemlere adil çözüm üretmek için adaletin uygulanmasıdır. Gerçekte istihsan daha önceki öncül kurallardan uzaklaşmaya izin verir. Maliki ekolün meşhur prensibi istislah halk yararı için yeni kurallar oluşturmasına izin verir. Bu tür kurallar, yalnızca Kur’an ve sünnetin olaya uygulanması için kesin bir ifadesinin bulunmadığında bu kurallara izin verilmiştir. Örf yada yerel adet bazı bölgelerde ve islam hukukunun açık bıraktığı bazı hukuk kurallarında uygulanabilir. İstidlal, kıyasın keskin kurallarının yeterli olmadığıda mantıksal çıkarımların kullanılmasıdır.

verilen ilahi emirlerin otantize edilmesi ve onlarından mantıksal sonuçlarını çıkarmasıdır.

Bundan dolayı peygamberin vefatından sonraki İslam liderliğini ele alan dört halife ([Hz.]Ebübekir, [Hz.]Ömer, [Hz.]Osman, [Hz.]Ali) hukuk problemlerinde Kur'an ve [Hz.] Peygamberin sünnetinden hatırladıklarını uyguladılar. Hicri 40 da [Hz.] Ali'nin vefatını takiben İslam dünyası iç savaflara girdi. Fakat kısa bir dönem içinde Emevi'ler, İslam imparatorluğu liderliğini başarılı bir şekilde kazandılar. İşte bu esnada önce Medine'de Mâlik, sonra Kufe'de Ebu Hanife önderliğinde mevzii hukuk ekolleri gelişmeye başladı.

Kur'an ve sünnetin kendilerinden önceki yeni olaylara uygulanmasında yöresel hukukçular öncelikle rey kullanmışlardır. Fakat rey, farklı ve çelişkili sonuçlara götürdü ve bu nedenle hızlıca kıyas onun yerini aldı. Gerçekte rey ilahi hukukta yenilik türetmekle uygun görülmedi. Kıyas subjektif rey için düzeltici oldu.

Sünneti hatırlamaya yardımcı olması için hukuk ekolleri ilk hadis eserleri telif etmeye başladılar. Birkaç yıl içinde Şafî ve Hanbel'in öğrencileri etrafında iki ekol daha oluştu. Farklılıklarını muhafaza etmelerine rağmen tüm ekoller, dünyevi Emevi'leri reform etmek için bir harekete katıldılar.

Sonunda İslam hukukunu sistematize etmeyi ve uydurma hadis içeriklerini temizlemeyi başardılar. Onların başarıları, ikinci İslam çağının ortalarında Emeviler'in, daha fazla Ortodoks olan Abbasiler tarafından yıkılmaları ve daha sonra 4. asırda son hadis eserlerinin yazılması ile tamamlandı.

SCHACHT'IN TARİHSEL TENKİDİ

JOSEPH SCHACHT şeriatın pek çoğunun kaynaklar da dahil tarihsel bir gelişimin sonucunda olduğunu göstermiştir.¹ Klasik İslam fıkhnın, fıkhî problemleri sırasıyla Kur'an, sünnet, re'y(sonradan reddetti), kıyas, icma sıralamasına göre iddia ederken SCHACHT, İslam hukukunun içeriğinin farklı bir sıralama takip ettiğini iddia etmektedir.

Kısaca net bir ifade ile SCHACHT, Halifeler döneminde ve Emevi imparatorluğunun ilk yıllarında, İslam öncesi gelenekler, Arabistandaki hukuk prensiplerinin büyük bir çoğunluğunu teşkil etmiştir. Bu, Arapların yüzyıllardır yaşadığı geleneksel sünnetidir. Aynı zamanda bölgesel kültür ve Emevilerin yeni fethedilmiş bölgelerdeki yönetim prensipleri sünnetin paralelinde ikinci bir hukuktu. Arabistan'da ve Eyaletlerdeki hukuk yeni oluşan hukuk ekolleri tarafından öncelikle rey fakat çoğunlukla icma ile geliştirilmiş ve

1 Şahın pozisyonunun aşağıdaki özeti onun şu yazılarından alınmıştır. Note 3 supra.

oluşturulmuştu. Bu ekollerden çıkan doktrinler, ekollerin yaşayan geleneği adıyla üçüncü sünneti oluşturdu.

Ondan hemen sonra mezhepler hukukun büyük bir bölümünü Kur'an'ı referans alarak oluşturmaya başladılar. Sonunda takriben h. 100. yıldan başlayarak hadisler uydurulmaya başlandı. Sonuçta hadisler, İslam öncesi Arap kültürü, uzak eyaletlerin gelenek ve yönetsel hukuk karışımı ve okulların yaşayan geleneğinin yerini alarak yeni ve son bir sünneti oluşturdu. İslam hukuk düşüncesinin birleşimi peygamber hadislerini Kuran'dan sonra ikinci sıraya yükselten Şafi'de gerçekleşti. Bundan dolayı Kur'an (ilk birkaç kanun hariç) ve peygamber hadisleri, İslam hukukunun oluşumunda ilk değil tarihi olarak son sırada idi.

SCHACHT'ın uzlaşılamayan sonucu, hadislerinin şayet varsa birkaç sahihin dışında sonradan uydurulmuş olduğudur. Gerçekte SCHACHT hadislerin gelişimini İslam hukuk düşüncesinde hukukun ilahi kaynağına bağlı olmayıp yalnızca insan kaynaklı olup uygun görülmeyen, hoşlanılmayan *bidat* kavramıyla isimlendirmiştir.¹

Schacht, bu pozisyonunu daha da geliştirerek Peygamberden sonra mevcut olan “sünnetin” sadece Kur'an'ın belirttiği birkaç değişiklik dışında Peygamber öncesi Arap geleneği ile aynı olduğunu iddia etmiştir. Peygamberin kendisi geleneksel sünnetin birçoğunun değiştirmesi ile ilgilenmedi. Onun ilgilendiği ana alan dini pratiklerin reformasyonu idi. Medine lideri olarak [Hz.]Peygamber, olayların çözümünde eski Arap hakemleri gibi davrandı. Hakem rolünün [Hz.] Peygamber'de farklılaştığını kabul etmektedir. Geleneksel hakemler, hukuku metin olarak uygulamaz daha çok olayları kendilerinin gelenek anlayışlarıyla karara bağlardı.² Öte yandan peygamberin kararlarının öncelik değeri vardır. Fakat peygamber kanun koyuculuk görevini dini vazifeler için sınırlı tutmuştur: “O, üstün yetkisini mevcut hukuk sisteminin içinde değil dışında temellendiriyordu. Onun yetkisi hukuki değil inananlar için dini diğerleri için siyasi idi.” Zira [Hz.]peygamberin ana misyonu dinidir. Mevcut gelenek hukukunu değiştirme nedeni sınırlı idi.³ Tahmin edilmelidir ki geleneksel hukuka dayanan kararların normal hakemler tarafından verilmeye devam ettiği farz edilmelidir.

1 ORIGINS, supra note, 3 at 30

2 Hakemler de önceden haber veriyordu. Fakat [Hz.] Muhammed kendisinin yalnızca bir diviner olmadığını fakat büyük bir misyonu olduğunda ısrar etmiştir. INTRODUCTION, supra note, 3, at 10. Buna rağmen vahyi açıklarken hakem tarzında konuşmuştur. MAUDEFROY- DEMOMBYNES, MUSLIM INSTITUTIONS, 62 (1950); H.GIBB, MOHAMMEDANISM, supra note, 7, at 24-25.

3 INTRODUCTION, supra note, 3, at 11.

Müslüman liderler olarak peygamber'den sonra gelen halifeler, bizzat kendileri hakem olmadılar. Bunun yerine Kur'an'dan alınan birkaç değişiklik dışında mevcut Arap geleneğini uygulamaya devam eden hakemler tayin ettiler. Yeni fethedilmiş toprakların yönetimi için Arabistanın yöresel hukukuna genelde dokunmadan yasaları hazırlamak üzere yasa koyucu oldular. Dini gereklilikler ile yasal düzenlemeler arasında fark o kadar açıktı ki hatta Kur'an'ın birkaç yasal emri göz ardı edildi. Örneğin Kurani olarak sakatlama amacı olmayan kırbaçlama, hırsızlık için cezai bir müeyyide olmuştur. Çünkü mukaddes olan şey seküler olandan ayrılmıştı. Fethedilen bölgelerin lokal geleneklerinin o bölgelerin idari yasalarını tamamlayıcı olmasına Müslümanlar karşı çıkmadılar. İlk yıllarda peygamberin sünneti kavramı hem teolojik anlamda- hukuk anlamında değil- hem de Kur'an'da halifelerin bağlayıcı hukuk yapma otoritesini yerleştirmek için kullanılmıştır. Sünnet, [Hz.]Peygamber pozitif hukuk kurallarının kısaltılmış bir versiyonu değildi.

Raşid halifeler dönemi sona erip Emevi'ler saltanatı başlayınca İslam hukukunun gelişmesinde ikinci safha başladı. Yeni fethedilen bölgelerde Emevi hükümdarlar, yönetsel tebliğleri ve problemleri karara bağlamak için kadılar atadılar. Kadılar, yürütmenin bir bölümünü teşkil ediyorlardı ve onların uyguladıkları hukuk Emevi yasaları idi. Burada dahi yasalar vilayetlerin geleneksel hukukunu sürekli dikkate alıyordu. Neticede vilayetlerde sünnet, yönetimin uygulamaları ve kadıların reyleriyle yorumlanmış yerel geleneğin birleşimi oldu.¹

Kadılar sonunda hukukta uzmanlaştılar. Hukuk ekollerini geliştirmeye başlamak için Onlar, tüm imparatorluğun bölgesel merkezlerinde diğer bilim adamları ve dini şahsiyetlere katıldılar. İkinci hicri yüzyılın başlarında ana ekoller Irakta; Kufe ve Basra, Hicazda; Mekke, Medine ve bunların dışında Suriye de merkezleşti. Kufe ve Medine özellikle de Kufe en önemlisi idi. Geleneksel İslam tarihi, [Hz.]Peygamberin hadislerinin ve hatırasının güçlü olması nedeniyle birinci ve en önemli okulun Medine'de olduğunu söylemektedir. Schacht'ın çalışmaları Kufe'nin gerçekte daha önemli olduğunu ve İslam'ın hukuk prensiplerinin çoğunun orada geliştiğini ve daha sonra Medine'ye geçtiğini göstermektedir.²

Kufe, birçok farklı düşüncelerin yayıldığı kozmopolit bir merkezdi. Sonuç olarak bazı hukuki kurallar ve prosedürler diğer sistemlerden alınmıştır. Roma hukuku kuralı olan "bilginlerin konsensüsü" icma olarak orada şekillenmiştir.³

1 Id.at 15, 17-19, 24-26.

2 ORIGINS, supra note 3, at 228; INTRODUCTION, supra note, 3 at 29.

3 ORIGINS, supra note 3, at 83; Joseph Schacht, The Law, in UNITY AND VARIETY IN MUSLIM CIVILIZATION 71 (G. Von Grunebaum ed. 1955) [Schacht, The Law olarak

Diğer çalışmalar, roma hukukunun fethedilmiş bölgeler yolu ile İslam hukukuna nüfuz ettiğini desteklemektedir.¹ Re'yin yerini alan alimlerin uzlaşması, ekollerin Emevi yönetim pratiğini ve yöresel geleneği yorumlayan ve reforme eden temeli olmuştur. Alimler, icma vasıtasıyla idari uygulama ile hukuku birleştiren vasıtalar. Mezheplerin doktrinel gelişmesi ilerlemeye başladı. İslam öncesi Arapların gelenekleri ve Emevi'lerin düzenlemelerinin yerini alan bu doktrinler, "mezheplerin yaşayan sünneti" adıyla üçüncü bir sünneti ortaya çıkardı.² Ülke genelinde haberleşme oldukça hızlı olduğundan metot ve doktrinler hızlıca bir ekolden diğerine geçiş yaptı.

Bu zaman periyodunda Emevi'lerin dünyevi aşırılıklarına karşı çıkan bir güçlü dini hareket ortaya çıktı. Reformistler ülkeyi Kur'an normlarıyla doldurmayı araştırdılar. Mezhepler bu hareketin bazen içinde bazen de dışında idiler. Dini reformistlerin etkisiyle mezhepler yasal problemler için Kur'an'ın emirlerine daha dikkatle başvurmaya başladılar ve bundan dolayı imparatorluğun hukukunun islamileşme süreci başlamış oldu.³

Takriben hicri 120 de İslam hukukunun gelişiminde eleştirel bir kritik keşişme oluştu: "Bir yazar ve alim için doktrin ve çalışmasını eski bir otoriteye dayandırması Irakta önemsenip edebi bir geleneğe dönüşmüştü."⁴ Böylece birkaç yıl içinde Medineliler tarafından takip edilen Kufeliler, kendi yeni doktrinlerini yanlış bir şekilde okullarındaki daha önceki fakihlere isnad ettiler. Bir müddet sonra bu süreç zaman içerisinde sahabeye ait olduğu iddia edilen doktrinleri de içine alacak şekilde daha da geçmiş zamana uzatıldı. Otorite sahabe isimlerinin zikriyle arandığında bir görüşün bizzat [Hz.]Peygambere isnad edilmesi kaçınılmazdı. Iraktaki ekoller, [Hz.]Peygamber'in sünnetinin teolojik konseptini alıp hukuk konseptine uygulayan ilk mezheplerdendir.⁵

Dindar reformcular, görüşlerini [Hz.]Peygamber'in örneklerine refere ederek görüşlerini destedi ve bu pratiğin öncüleri odular. Onların bu tekniğe istinad etmeleri kendilerine muhaddis ismini kazandırdı. Muhaddisler, metodlarını farklı mezheplerin hoş karşılanmayan hukuki doktrinlerine karşı çıkmakta kullandılar. re'y ve icmadan hoşlanmayan muhaddisler, bütün hukuk normlarını ilahi Kur'an ve peygamber uygulamalarından çıkarmak istediler. Onların dini

kısaltılacaktır] Kıyas rabbinic hegges'den alınmıştır. O da bizzat kendisi Yunan etkilerinden kaynaklanmaktadır. Foreign Elements. Supra note 3, at 14.

1 Bkz. PATRİCA CRONE, ROMAN LAW: THE ORIGINS OF THE ISLAMIC PATRONATE(1987); Theoder Ion. Roman Law and Mohammedan Jurisprudence. 6 MICH.L.REV. (1907-08)

2 INTRODUCTION, supra note, 3 at 29-30

3 Id, at 26-27, 29; ORIGINS , supra note, 3, at 191, 283.

4 Pre-Islamic Background, supra note 3 ,at43.

5 Id, at 33

düşünceleri, seküler hukukun dini açıdan reformuna yardımcı olmak için hadis uydurmaktan geri bırakmadı. Hatta muhaddisler, kendilerini mazur gösteren Peygamber sözleri geliştirdiler: (Örneğin: *sayings attributed to me which agree with the Quran go back to me, whether I actually said them or not*)¹Başlangıçta mezhepler bu taktiğe karşı çıktılar. Sonuçta muhaddisleri kopye (wound up) etmeye başladılar. İnanç sahibi olan fakihler, kendi görüşlerini destekleyen hadisleri neşrederek kendilerini savundular. Bunu yapmakla Peygamberin hadislerinin en son meşruluğunu itiraf ettiler.²

Hicri 140'da Emeviler döneminin sonunda hukukun islamileşmesi süreci önemli ölçüde tamamlandı. Eksik olan şey sonuçların sistematize edilmesi idi. Okullar(Kufe ve Medine) kendi ünlü fakihlerinin adlarını alırken diğer bölgesel ekoller ise görünümünden kayboldu. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında İmam Şafii ortaya çıktı. Hadislerin otoritesine vurgulama yaparak islam hukukunu büyük oranda sistematize etmeyi başaran kişi oldu. Hatta Ona göre "Kur'an hadislerin ışığında yorumlanmalıdır, fakat bunun tersi olmamalıdır."³ Şafinin teorisi ekollerin yaşayan geleneği şeklindeki hukuksal değeri tamamen değiştirmiştir ki, Şchacht bunu "rutless innovation-acımasız yenilik" adını vermektedir.⁴ Diğer mezhepler de hadislerin kabul edilmesi, yorumlanması ve kaynakların kabulünde farklı olmalarına rağmen onun yaklaşımını kabul ettiler. Şafî'nin talebesi olan İbn Hanbel, gerçek hukuk kurallarının belirlenmesinde [Hz.]Peygamberin sünnetine daha çok vurgu yaparak dördüncü mezhebi şekillendirdi.

Muhaddislerin başarısı, mutezilenin yenilmesiyle hukuki hasımlarına karşı tamamlanmış oldu. Bu gurup, hadislerin yerine dini bağımlılıklarını yalnızca Kur'an'a dayandırarak hadislerin otoritesine şiddetle karşı çıkmışlardı. Hatta Kur'an'la ilgili olarak onlar, onun Allah ile birlikte semavattaki şeyin aynısı olmadığını ancak ilahi vahiyli tarihsel bir döküman olduğunu iddia ettiler. Aklın, gerçeğe ulaşma da ve Allah'ın sıfatlarını anlamada meşru bir yol olduğunu düşündüler. Onların mağlubiyeti ve doktrinlerinin reddedilmesi hemen arkasından gelen islam hukukunun katılığı ile daha çok ilgilidir.⁵

Şafî ve Hanbel'den sonra şeriâtın esaslarının büyük çoğunluğu oluşmuştu. İslam'ın ilk üç asrı hukukun dinamik bir gelişimine şahit olmuştur. İslam öncesi adetler, Emevi düzenlemeleri, Kur'ani emirler, yabancı etkiler, alimlerin

1 Id, at 46.

2 INTRODUCTION, supra note, 3 at 35-36

3 Id, at 47

4Id, at 48

5 Id, at 64 n. 2; Toby Lester,What is the Koran? ATLANTIC MONTHLY. January 1999, at 54.

yorumları ve uydurma hadisler, üretken karmaşık bir dönemde birbirleriyle çarpıştılar. Bu dönemin alimlerinin çoğu, müctehid idiler, yani içtihad yapabilen kimse, veya “Temel kaynaklar ışığında hukuki kuralları geliştirmede akli kullanabilen” demektir. Fakat Şafinin zamanından sonra içtihad kapısı kapandı. Bütün otoriter hükümler formüle edildi. İcma, onların sağlamlığını teyid etti. Dört mezhep, İslam hukukunun formülasyon periyodunda hayatta kalmasına ve hukuku yorumlamada farklılıkları olmasına rağmen biri diğerini eşit derece sünni kabul ederler.

Milattan sonra takriben 1000 lerde mezheplerin ötesinde hukuk geliştirmeye teşebbüs etmek, *dalalete* eşdeğer kabul edildi. Alimlere sualsiz tabi olmayı gerekli kılan taklid, içtihadın yerini aldı ve yeni hukuk düşüncesi hoş karşılanmıyordu. ¹

Mutezilenin reddi tesadufi olmayıp ictihad kapısının kapanarak taklid doktrinin hakim olmaya başladığı dönemde gerçekleşti. İslam hukukunda dinamizm eksikliği modern çağın reformistlerine kadar devam etmiştir. Hemen hemen her konuda İslam fıkhına katkıya teşebbüste taklidi reddeden birkaç hukukçunun bulunmasına rağmen onlar bu işte büyük bir muhalefetle karşı karşıya kalmışlardır.

Schacht, hicri 100. yıldan sonra uydurulan birçok hadisin herhangi bir görüşü desteklemeğe araç olarak düşünüldüğünü ispat için birkaç kriter kullanır.

1. İlk İslam hukuk eserleri hemen hemen hiç hadis zikretmezler. Hatta bazı ilk yazarlar şunu ifade ettiler: “Kur’an’da temeli olmayan görüş hatalıdır.” ²

2. Hukuk ekollerinin ilk doktrinleri, daima (genelde düzmece olarak) hukukçuya ya da sahabelere ulaşır fakat [Hz.]Peygambere ulaşmaz. ³

Schacht’ın açıkladığı gibi en önemlisi “belirli bir zamanda bir hadisin mevcut olmadığını ispat etmenin en iyi yolu şayet var olsaydı mutlaka kendisinden bahsedilmesi gereken bir hukuk tartışmasında onun kullanılmamasıdır.” ⁴

Bu kritere karşı açık olan reddiye tartışanların belli bir hadisi bilememiş olabileceğidir. Ancak bu reddiye üç nedenden dolayı sınırlı bir ağırlığa sahiptir.

1. İmparatorluktaki iletişim, doktrinler veya görüşlerin bir hukuki merkezden diğerine kolay ve hızlı şekilde yayılacak kadar güzeldi.

2. Şayet gerçekten toplum, [Hz.]Peygamber’in sünnetini araştırma ile uğraşmışsa, pek çok hadisin unutulması ya da kaybolması imkan dahilinde değildir.

1 Id, at 69-70

2 ORIGINS ; Supra note, at 141

3 INTRODUCTION, supra note, 3 at 32; ORIGINS ; Supra note,3 , at 21, 29.

4 ORIGINS ; Supra note,3 , at 140.

3- Bazen bir hadis bir hakimin gözünden kaçsa bile Schacht'ın delili hala güçlüdür.

Daha önceki kararlar ve sonraki hadisler arasında yüzlerce farklılıklar vardır. Kararları veren hâkimler, en iyi bilenler ve dindar kişilerdi. Bu gibi kimselerin [Hz.]Peygamberin farklı davranışlarını sürekli olarak bilmemelerini düşünmek zordur.

Schacht'ın analizlerine göre; Müslüman bilimine göre en güvenli olan hadisler en şüpheli hadislerdir. Eğer bir hadisin birçok paralel isnadı varsa ve iyi tanınan ve saygı duyulan bir kişi tarafından rivayet edilmişse ve hala ilk olaylarda bu hadis dikkate alınmamışsa onun daha sonraki bir dönemde uydurulmuş olması inkarı zor olan bir sonuçtur.

TARTIŞMA

Joseph Schacht'ın düşünceleri/keşifleri, yüzyıllarca İslam hukuku hakkındaki en şiddetli tartışmalardan birisini doğurmuştur. Bazı müslüman ilim adamları Schacht'ın tezlerine karşı çıkarken bazıları da İslam, şeriatın ötesindedir diyerek onu haklı buldular. Batılı alimler, Schacht'ın düşüncesini daha yumuşak bir şekilde kendi alanlarındaki potalarında eritebildiler. Her iki grupta da eleştirenler olduğu gibi destekleyenler de vardı. Gerçekte oryantalistlerin batı gurubunda Schacht'a en sert tepkiler ortaya çıkmıştır.

BATILI BİLGİNLERİN REAKSİYONU

Eleştirilere, modifikasyona, ileri sürülen istisnalara rağmen hemen hemen bütün Batılı oryantalistler, Schacht'ın, hadislerin sıhhatine karşı olan delillerinin güçlü bir şekilde durduğunu kabul ederler.¹ Bu delillerin, Goldziher'in orijinal hipotezlerini te'yid ettiğine inanırlar. **MAURİCE GAUDEFRAY-DEMOMBYNES**, özellikle samimi ve açık sözlüdür. O hadislerin pek çoğunun Peygamberin maksatlarına yabancı olan yenilikleri ve yaklaşımları meşrulaştırmak için 8. yüzyılda uydurulduğunu söylemiştir. Hadislerin pekçoğunun İslam hukukunu daraltmaktan daha çok genişlettiğini kabul eder. Hadisler, Kur'an'ın bizzat kendisinden daha iyi bir kaynaktır. Zira hiçbir şey olmadan uydurulabilir. Sunnet ve onun yorumları özel prensiplerden ve davranış kurallarından ziyade kendi çıkarına kullanılan bir materyaldir.²

HERBERT LİEBİSENY, Schacht'ın bulguları, İslam hukukunun

1 Bkz. e.g., ALFRED GUILLAUME, ISLAM 98-100 (2th rev. Ed. 1956) P.HITTI, Şchacht'ı bibliyoğrafyasında not etmesine rağmen İslam Hukuku'nun klasik teorisini kabul eden bir bilim adamıdır. P.HITTI, ISLAM, Supra note, 16, at 186(1970)

2 M.GAUDDEFROY-DEMOMBYNES, supra note 26, at 61-66.

pratigine İslami olmayan hukuki formların etkileri hakkında kendi çalışmasını desteklediğini ve tamamladığını söyler. **J.N.D ANDERSON** da aynı şekilde birçok hadisin sorgulamaya gerek kalmayacak şekilde uydurma olduğunu ve Schacht ın, klasik İslam hukukunun hem idealize edildiğini hem de basitleştirildiğini gösterdiği fikrine sahiptir. Anderson'un esas ilgisi İslam hukukunun modern gelişimiyle ilgilidir. Modern bilimin, hadislerin bize geldiği şekliyle tüm hadis koleksiyonlarının sıhhati konusunda büyük şüphe bırakması şu anki amacımıza uygun değildir. O, günümüz İslamında reformist hareketlerle daha çok ilgilenir. **MAJİD KHADDURİ**, benzer bir şekilde Schacht'ın tarihsel analizine uyum sağlamada herhangi bir güçlük çekmiyor. O, Schacht'ın bu analizinin İslam hukukunun gelişme aşamasını tanımladığı şeklinde tasdik ediyor ve bunun geleneksel şeriatın içeriğine neler yapabileceği sorusunu açık bırakıyor.¹

SEYMOUR VESEY- FİTZGERALD, bizzat [Hz.] Peygamberin hukuki sünnetinin dahi şüpheden hali kalamayacağı bir oranda sorumlu hukukçular tarafından kasdi olarak hadislerin uydurulduğu fikrine katılmaktadır. Schacht'ın çalışmalarından çıkan yeni deliller, önceki alimlerin güçlü şüphelerini ispat seviyesini çıkardığını tasdik etmektedir. Fakat Fitzgerald, uydurma hadislerin arkasındaki kuralların özünün [Hz.]Peygamber'in görüşlerini yansıtmış olabileceğini ima eder. Burada dahi O, Peygamberin sert ve katı bir formuleyi amaçlamadığını öne sürer. Hadisler, yönetsel öğütün neredeyse ötesine geçmeyen hukuki teoriyi oluşturmaya teşebbüs etmiştir. Bu zat aynı zamanda müslüman hadis münekkidlerinin ciddi oranda hata yapmış olabileceğini açıklamaya çalışır. O ileri sürmektedir ki basitçe, bir kişinin isteyerek yalan söylememesi onun gerçekten doğruyu söylediği anlamına gelmez. Zaman, mesafe, hafıza, tartışma baskısı, bir şahsın şahadetini ciddi anlamda bozabilir. Bu enteresan psikolojik bir noktadır. Fakat Vessey-Fitzgered söylediği gibi sorumlu hukukçuların kasdi yalanlarını nasıl oluşturmuş olduklarını açıklamaz.² **H.A.R Gibb**, uzun bir süre araştırma yapıp yazdıktan sonra Schacht'ı reddetmeyi zor buldu. Aynı şekilde onları geleneksel sisteme uyarlamayı da zor buldu. Gibb'in analizleri, Schacht'la birleşmekten ziyade Goldziher'in önerileri

1 Onun gözden geçirilmiş eserinde- THE LAW OF THE NEAR AN MIDDLE EAST 24 (1970)- Liebesny, Anderson'un Schacht'ın bulgularını özetlediği bölüme "gerçek tarihsel gelişim" adını vermiştir. Schacht'ın katkılarını onun kullanımı için bkz.. Herbert Liebesny, Comparative Legal History, AM, J. COMP., 38, 41-43, 48(1972); ANDERSON, ISLAMIC LAW, supra note, 2, at 12, and LAW REFORM, James Anderson & Noel Coulson, The Muslim Ruler and Conrtractula Obligations, 33 N.Y.U.L. REV.917, 925 (1958). MAJID KHADDURİ , ISLAMIC JURISPRUDENCE 3-7, 37-38(1961)

2 Seymour Vesey-Fitzgerald., Nature and Sources of The Sharı'a, in LAW IN THE MIDDLE EAST 85-89 (M.Khadduri and H.Liebesny eds. 1955).

ile paralellik arz etmektedir.¹ **Gibb**, Schacht'ın THE ORIGINS OF MUHAMMEDEN JURISPRUDENCE adlı eserini 1951'de gözden geçirince, Goldziher'e şu ifadelerle destek verdi: "Müslüman hadis ve gelenek kabul edilmiş doktrin temellerine balta vurmaktır." Gözden geçirmede Gibb, Schacht'ın bulgularını doğruluğunu desteklemiş gözükmektedir. Bu kitap, İslam medeniyeti ve hukukunun gelecek çalışmalarının en azından batıda temeli olacaktır ve Schacht'ın temel yapısının basit bir şekilde ortadan kaldırılma imkânı bulunmadığını yazmıştır.² Bununla beraber Gibb'in sonradan revize edilmiş çalışmaları Schacht'ın tezinin içeriğinin tamamını kucaklamda sürekli bir şüphesini gösterir. O, İslamın ilk yüzyılı özellikle Medine müslümanları arasında [Hz.]Peygamberin yaptıklarını detaylı bir şekilde kapladığı şeklindeki klasik İslam görüşünü kabul eder.³ O, Schacht'ın [Hz.]Peygamber otoritesini özellikle hayatın dini tarafına adanmıştır teorisini açıkça eleştirir.

Hukuk, Peygamber tarafından anlatılan sosyal ve dini doktrinlerin pratik yönüdür. İlk müslümanlar için hukuki ile dini arasında fark var ya da yoktu. Kur'an'da her ikisi de yan yanadır veya birbirleriyle daha fazla iç içedir. Hadislerde de böyle idi.⁴

Schacht'tan daha yumuşak dil kullanarak Gibb, yeni felsefi ve sosyal baskılar altında İslam geliştikçe [Hz.]Peygamber figürünün sürekli yeni ideal ve fikirlere uyum sağladığını kabul eder.⁵ Dahası Gibb, isnadın hadislerin sahilliği için bir yapmacık araç olduğunu itiraf eder. Sonuçta Schacht'ın ulaşmış olduğu aynı sonuçlara ulaşmayı reddeder. Bazı Avrupa eleştirmenleri tüm sistemi daha sonraki müslüman skolastizminin sun'i olarak oluşturması nedeniyle az ya da çok radikal bir şekilde reddetmeyi tartışmışlardır. Fakat bu çok ileri gitmektir.⁶ Gibb, bunun yerine Arap kültürel geleneklerinin dini inançların özü konusundaki tartışmayı hadis araçlarına hapsettiğini ileri sürmüştür. Hadis

1 Krş.H.GIBB. MOHAMMEDANISM, supra note 7, at 57-59 with 2 I.GOLDZİHER, supra note 4, at 89-144

2Gibb, Book Review, 33.

3 H.GIBB. MOHAMMEDANISM, supra note 7, at 50

4 Id, at 61

5 Id, at 23

6 Id, at 56. Watt şunu yazdığında Gibbin değerlendirmesini tekrar ediyordu: "Geniş bakış açısıyla bazı yerlerde radikal olmasına rağmen şahtın teorisi meşru gibi görünmektedir. Watt.... Watt, şahtın eski ekollerin yaşayan geleneğini ilk müslümanların ideal pratiklerini yansıtan bir sünnet çeşidi olduğu görüşünü kabul eder. Ek olarak eski ekollerin doktrinleri peygambere ulaşan isnadların olduğu bazı hadisler tarafından çeliştiğini de kabul eder. Id, at 256-57 Fakat Watt ilk müslümanların peygamberin kararlarında arap geleneği ile Kur'an prensiplerini kaynaştırmaya çalıştığı ruhunun farkında olduğuna inanır. Id, at 65. dahası peygamber hadislerinin ilk dönem sistematik nakli olmamasına rağmen Watt anekdotların kesinlikle nakledildiğinde ısrar eder. Bu tür görüşlerin daha detayı için bkz. İnfra.

alimleri, binlerce uydurma rivayeti isnad ile temizleyebilmelerine rağmen, onlar sürekli olarak altında yatan özün bir ekranı olduğunun farkındadırlar. Sonuçta Gibb, hadislere bir uydurma olarak bakmaz, fakat inancın gerçeklerinin belgelerinin yansımaları aracı olarak görür.¹

Gibb bu analizci metoduyla Şeriatın büyük bir bölümünü, yalnızca hukukçular tarafından oluşturulmuş şekilde algılamaktan kurtarmayı ümit eder. Fakat Gibb, Schacht'ın Peygamberin hadislerinin gerçekte peygamberin ne yaptıklarının geçerli belgesel kaynağı olamayacağı şeklindeki isbatını inkâr etmez.² Sünni müslümanlar için sadece [Hz.]Peygamber'e sağlam olarak ulaşan davranışları sünnetin temeli olabilir.

Dikkatli, ciddi bir çalışmada **DAVİD S. POWERS**, Schacht'ın tezlerine bazı rezervler koyarak kabul eder. O, Schacht'ın İslam hukuku ilminin gelişimi ile pozitif İslam hukuku gelişimini net ayıramadığını ve bunu gerçekte [Hz.]Peygamber'e kadar giden bazı pozitif hukukun daha önceki bir dönemde başlamış olabileceğini ileri sürer. O, aile ve miras hukukunda Kur'an emirlerinin daha sonraki bir hukuk için daha önceki metinlerin temel teşkil edebileceği bir alanı gösterdiğine inanır.³

G.H.A JUYNBOLL, Schacht'ın tezlerini değiştirmeyi araştırdı. O, hadislerin yazılmasının peygamberin vefatından epey zaman sonra olduğu delilini kabul eder, fakat O'nun yaptıklarının bir çoğunun sahabeleri arasında hala konuşulmakta olduğunu düşünür. Bu pratiklerin nasıl oldu da hukuki bağlayıcı olduğu şeklinde görüldüğü ise başka bir sorudur. Juynboll, [Hz.]Peygamber hakkındaki bir rivayetlerle daha sonraki tartışmalarda kullanılan hadis yığınları arasında bir bağlantı kurmaz, fakat mütevazî bir şekilde onların bazılarının ilk nesil müslümanlarının ne düşündüğüne dair bir bilgi verdiğini öne sürer.⁴

Noel COULSON, Schacht'ın düşüncelerini ilk ve en ciddi eleştirendir. O, Gibb ve Vesey- Fitzgerald'ın önerilerinin Schacht'ın neticeleri ile direk olarak çeliştirerek genişletti. Böyle yaparak O, bazı batılı bilim adamlarının Schacht'ın teorilerini geniş ölçüde belgesiz ve şüpheli eleştiriler ile bıkılmış olan Schacht'ın

1 H.GIBB. MOHAMMEDANISM, supra note 7, at 56-59

2 Fakat Gibb'in kullandığı dilin bir kısmı şu zayıf inancı gösterir ki uydurma hadisler dahi belli ölçüde [Hz.]Muhammed'in gerçek öğretilerini yansıtmaktadır. Hadislerin belgesel değerini vurgularken şöyle demektedir. Hadis çalışması otantik öğretimle, Peygamber pratiği ve ilkel Medine toplumu ile ne kadar uyumlu olduğuna has değildir. Bilakis O, yaşam tarzı olarak İslamın gelişmesi ve büyümesini yansıtan bir ayna özelliğini görmekte ve daha geniş islam toplumu en doğru şekilde yansıtılmaktadır. Id, at 58.

3 DAVİD S. POWERS, STUDIES IN CHRONOLOGY, PROVENANCE AND AUTHORSHIP OF HADITH (1986)

4 Bak. G.H.A JUYNBOLL, MUSLIM TRADITION, STUDIES IN CHRONOLOGY, PROVENANCE AND AUTHORSHIP OF EARLY HADITH, (1983).

reaksiyonunu tetikledi.

COULSON'UN görüşü oryantalistler arasında Schacht'a karşı en gelişmişini temsil ettiğinden dolayı onu detaylı bir şekilde ele almak uygun olacaktır. O, başlangıçta Schacht'ın tezlerinin geniş temellerinin reddedilemez olduğunu ve [Hz.]Peygambere atfedilen hukuki emirlerin bir çoğunun uydurma olduğunu ve hukuk doktrinlerinin geriye projeksiyon sürecinin bir sonucu olduğunu kabul eder.¹ Aynı zamanda COULSON, uydurma olduğu kabul edilen rivayetlerin [Hz.] Peygamber, Medine'de iken gerçekte yürürlüğe koyduğu hukuk kurallarının özünü temsil etmiş olabileceğini öne sürer.²

Hukuki kuralın açıkça ifade edildiği yer doktrinin gelişmesinde ileri safhayı temsil eder. Veya [Hz.]Peygamber'in vefatından sonraya kadar müslüman toplumun karşılaşamayacağı problemlerle ilgili olduğu yerde yanlış olduğunu farz etmek daha doğrudur. Fakat eğer kanun Peygamber dönemindeki Medine toplumu şartlarına uyuyorsa geçici olarak sahih kabul edilmelidir.³

Genel olarak ifade edersek, hadisler Medine'de olan şeyin gerçeklerinin altını çizen yalnızca uydurulmuş bir göstergedir. Coulson, hicri ikinci yüzyılda yazıldığında yanlış olduğu ispat edilmiş olan şeyin nasıl olup da daha sonra yüzyıl önce olmuş olan bir olayın gerçek refleksiyonu olduğunu göstermek için bazı önermeler ileri sürer. Coulson, [Hz.] Peygamberin ölümü ile mezheplerin yükselişi arasındaki zamanda bazı hukuk kurallarının uygulanması gerektiğini savunur. **Aksi taktirde ilk müslüman toplumunda hukukun gelişim göstergesinde bir boşluk farz edilecektir veya daha fazla oluşturulacaktır.**⁴ Kur'an ölü bir metin değildir. [Hz.]Peygamber ve onun halefleri Kur'an'ın geleneksel Medine toplumuna önerdiği dini olduğu kadar hukuki olan problemlerle mücadele etmeliydiler. Fakat Schacht'ın boşluğu hukuki içeriği olmayan bir şey değildir. O, Kur'an'ın miras ve aile alanlarına uygulandığını, fakat hukukun diğer alanlarının ise Arap öncesi sünnetin veya daha sonra Emevi pratiğinin ve eski okulların doktrinleriyle kaplanıldığını benimser. Ayrıca toplum fethedilen insanlardan alınan hukuk formlarına da açık durumdadır. Yalnızca Kur'an'ın genel bir şekilde uygulanmasıyla hukukun islamileşmesi daha sonra olmuştur.⁵

Peygamber sünnetinin analizinde Coulson, Schacht'a alternatif bir teori

1 HISTORY, supra note, 8 at 64.

2Id, at 64-65

3 Id, at 70

4 Id, at 65. "Batıl " bizzat Kuran tarafından ilgilenilen soruları ifade etmektedir. İlk dönem yöneticiler ve otoriteler tarafından göz ardı edilmiş olamaz. Prof.Coulson to the author (June 21, 1970)

5 ORIGINS, supra note, 3 at 224

önerir. Coulson, ilk kadıların hadis bilgilerinin olmadığına dair Schacht'ın fikrine açık bir şekilde karşı çıktığını yineler. Tabii ki bu Schacht'ın bulduğu yüzlerce çelişkiye cevap olamaz. İkincisi, Coulson'a göre ilk hakimler belirli hadisleri biliyorlardı ancak daha sonraki müctehidlerin ulaştığı aynı sonuçlara ulaşmamış olabilirler. Bu hipotez daha makuldür. Fakat Schacht'ın belirlemiş olduğu benzer gerçekler hakkında önceki pratik ile daha sonraki hadis arasında oluşan çelişkileri ölçmesi zordur. Coulson, bu tartışmayı neden ortaya attığı net değildir. Schacht'ın çalışmalarını referans etmek suretiyle onlara kolaylıkla mukabele edilebilir. Aynı zamanda onlar Coulson'un ana konusu için mantiki bir gereklilik değildir. Bir müctehid özel bir hadisi bilip onu yorumlasa dahi "onunla bağlı kalmak zorunda hissetmeyebilir". Zira O, Kur'anın yorumcusu olarak [Hz.] peygamberin otoritesinin önceliğinin dikkate alınmadığı bir dönemde yaşamıştır.¹

Coulson, şunda ısrar ediyor ki; peygamberin uygulamaları bilinmiş olabilir ve yüzyıl boyunca ona zıt prensiplerle beraber bulunmuş olabilir... Daha sonra peygamberin hareketlerinin vahiy olduğu ve bağlayıcı olarak kabul ettiği zamandır ki bu kurallar daha önce buna zıt olan prensiplerin yerini almıştır. Onların eserlerinde hadislerin yanlış biyografik bilgilerle doldurulmuş olması onları sıhatten mahrum bırakması gerekmez. Hadisler bilinen fakat Peygamber prensiplerinin önceliğinin hala kabul edilmediğini göstermek için uydurulmuştur. Coulson, Schacht'ın mantığındaki boşluklar üzerine yoğunlaşır. Katıksız gerçek şudur: Bir hadisin uydurma olması demek peygambere atfedilen hükmün de uydurma olduğu anlamına gelmez. Bu iki seçenek bırakır. Ya uydurma rivayetin içindeki hüküm de yanlıştır eğer alternatif bir sahih delil yoksa. Başka delillerle çatışmadığı sürece uydurma rivayet peygamber'in gerçek görüşünü yansıtabilir. İkincisini seçerek Schacht'ın argümanlarının önemli noktalarını za'fa uğratmıştır. Schacht, Coulson'un kitabının tanıtımında onun eleştirilerine cevap verdi. Onun eleştirilerine de Coulson bir cevap verdi.² Bu kitap tanıtımında Schacht'ın sitili dönem ödevini düzelten bir profesörün yaptıkları ile karşılaştırabilir. Coulson'un kitabının düzeltilmesi gereken yerleri sayfa sayfa listeliyor. Aynı zamanda dolaylı olarak onun çalışmalarını takdir ederek "Coulson, İslam öğrencisi olarak değil modern hukuk gözüyle İslam Hukukuna baktığını" yazıyor. Coulson onu şöyle cevaplar: "Açık olan şu ki Schacht bir hukukçu olarak yazmıyor ve düşünmüyor."³

1 HISTORY, supra note 8, 68

2 Bu tartışma şu kitapta görülebilir. supra note, 3; at 396-400 and Noel Coulson, Correspondence ,3 MIDDLE EAST STUD.195 (1967) [Correspondence olarak ifade edilecektir]

3 Id, at 390, Correspondence 55, at 201 Coulson, Schacht'ın Şia mezhebi ile alakalı teorisinin bir çoğunu ciddi anlamda eleştirir. NOEL COULSON, SUCCESSION IN THE MUSLİM

Schacht'ın bilgiçliği son birkaç on yılın İslam ilmindeki büyük çalışmalarının düşüncesizce bir köşeye atılacağı korkusundan kaynaklanmaktadır. Haklı olarak inandı ki İslam alimleri onlarca yıl haksız bir şekilde Goldziheri yok saydılar. Kendi çalışmalarının sonuçlarının her zaman ciddi şekilde karşı konulamayacağı stresini yaşamıştır. O öneriyor ki Coulson, Schacht'ın metodunun sonuçlarını küçültmeye çalışıyor ve Coulson'un karşıtlık pozisyonunu hoş bir şey olarak niteliyor.¹

İncelemesinde Schacht, Coulson'un [Hz.]Peygamber'in özel yasal kurallarının izleyicileri tarafından bağlayıcılığının olmadığı teklifinin düşüncesizce olduğunu söyler. Coulson, cevabında hicretten sonra ikinci yüzyılın ortasında iyi tartışılan fakat Malik ve Ebu Hanife tarafından reddedilen hadisi örnek veriyor. Coulson bu hadisin geçersiz olduklarına inandıkları için değil bağlayıcı kabul etmedikleri için bu alimin reddettiğini ima ediyor.

Her iki şahsın arasındaki tartışmanın dönüm noktası, vasiyetleri 1/3 ile sınırlayan [Hz.]Peygamber'e atfedilen özel bir hadiste odaklanmaktadır. Hadis şunu ifade etmektedir: Bir adam ölüm döşeginde 6 kölesini azad etmiş ve emevi idarecileri bu kararı reddettiler ve sadece kura ile seçilen iki köleyi azat ettiler. Schacht şunu savunmaktadır: "Ölüm döşegindeki azat, islam hukukunda bir vasiyettir ve bu karar bütün yenilik özelliklerine sahiptir. Bundan dolayı, Emevi'lerin bu kuralı, vasiyetleri ölünün mallarının i 1/3 e sınırlayan genel islam hukuk kuralının kaynağıdır. Sonraları 6 köle rivayeti uydurma şekilde [Hz.] peygambere atfedilmiştir. Biraz zaman sonra [Hz.] peygamber ölmek üzere olan bir sahabeden vasiyetlerini 1/3 te sınırlandırması şeklindeki yeni hadis (Vakkas rivayeti) ortaya çıkmıştır."²

Buna cevap olarak Coulson, Vakkas rivayetinin doğru bir şekilde [Hz.]Peygamber'in orijinal uygulamasını yansıttığını, Emevi hükümdarların kararı sadece ölüm yatağında yapılan hibelere genişlettiğinde ısrar eder. Coulson'a göre, Emevi'lerin tavrı kanunun kaynağı değil bir uygulamasıdır. Schacht bu şekildeki bir analizi, "intikam duygusuyla doktrinleri geriye yansıtma olarak niteler ve Coulson'u da hicretin üçüncü asrındaki bir rivayetin senedini uydurma olduğu için reddeden muhaddislerden daha saf (hemen körü körüne) kabul eden olarak damgalar."³

Her iki bilim adamı da farklı argümanları yan delillerle desteklerler. Schacht vasiyetlerin 1/3 te sınırlandırılmanın, Emevi idaresinin mali politikasına faydası olduğunu ve diğer bir çok ödemelerde 1/3 i Emevilerin keyfi olarak oluşturma

FAMILY 125, 127(1971)

1 Modernizm and Traditionalism, supra note 3, at 389.

2 ORIGINS, supra note 3, 200-202. bu rivayet için bkz. note 20, supra

3 Correspondence, supra note 55, at 198; Modernizm and Traditionalism, supra note, 3, at 392.

adetinin örneği olduğunu not eder. Coulson, devlet, şayet terekeden hisse alacaksa diğer varislerin olmadığına (geniş kabile yapılarında bunun olması zayıftır) ancak bu kuraldan faydalanabileceği şeklinde cevap verir. Buna ek olarak Emevi kanunlarında 1/3 uygulaması, yalnızca özel hukukta değil fakat vergi ve kamu hukuku alanlarında uygulandığını ifade eder. Dahası Schacht, Emevi düzenlemeleri kavramı 1/3 ün kaynağını mantıkileştirir. 1/3 kuralı eğer Medine toplumunun bir parçası olsaydı (o zaman hiç bilinmiyordu) mirası geniş şekliyle ele alan Kur'an'ı Kerim'de olması gerekirdi. Fakat O, Kur'an'ın miras konusunda özellikle ansiklopedik olmadığını iddia eder ve böylece bunun [Hz.]Peygamberin çözmesi gereken problemlerden birisi olduğunu iddia eder.¹

Schacht son bir savunmada bulunur ki Coulson cevap vermemeyi tercih eder. Vakkas rivayeti, [Hz.]Ömer sonunda vasiyeti 1/10 una izin vermiştir şeklindeki kelimesi kelimesine [Hz.] Ömer'e atfedilen bir hadisle hemen hemen paraleldir. Schacht'a göre eğer raviler, [Hz.] Ömer'den [Hz.] Peygambere rivayetin kökenini tesadüfen değiştirdilerse Emevi'lerin ve ekoller için standart hale gelen pratiğin meşrulaştırılması için yeni bir versiyonda bir hadis uydurulmuş olması karşı koyulamaz bir sonuç gibi gözükmektedir.²

Coulson'un cevabı yayımlandıktan sonra Schacht tartışmaya devam etmedi. Schacht, sonra Coulson, konuyu tamamlayamadan öldüler. Schacht ve Coulson'un her ikisinin argümanlarının gelişmiş olmasına rağmen sonuç aynı idi. [Hz.]Peygambere isnad edilen rivayetlerin onun hukuki görüşlerini doğrudan yansıtmadıkları bilinmemektedir. İsnadlar, açık bir şekilde güvenilir değildirler. Güçlendirici delilleri eksiktir. Hadislerin belirlediği kuralların araçta(isnadda) kalıtsal olarak zayıflık bulunmasına rağmen geçerliliğinin farz edilip edilemeyeceği mantıksal çıkarımlar temelinde kararlaştırılmalıdır.

Schachtla olan tartışma Coulson'a itirazlarını ortaya koymaya yardımcı oldu. O, aynı zamanda şayet rivayet yanlış ise onun ifade ettiği hükümde yanlıştır doğal çıkarımını kabul etmeyi reddetti. Coulson'un alternatifinde ciddi problemler vardır. Onun geçerlilik düşüncesi birçok problem içermektedir. İlk olarak muhaddisler motifinin sıkıcı konusu yer almaktadır. Onların gereksiz çabaları imparatorluğun seküler yasalarını mukaddes yapmaktır. Mücadele tüm İslam coğrafyasına politik yasal ve teolojik olarak kaplamıştır. Muhaddis için hedef eski okullara ve emevi uygulamalarına karşı olan mücadeleyi kazanmaktır. Onların ayrılış noktası düşmanca idi; hadis uydurmak onların silahı idi. Onların yalnızca dinleyenlere nasihat eden Peygamberin örneklerini hatırlamayı

1 INTRODUCTION, supra note, 3, at 24; Modernizm and Traditionalizm, supra note 3, at 393-94; Correspondence, supra note 55, at 198-200.

2 Modernizm and Traditionalizm, supra note, 3, at 395.

amaçladığı söylenemez. Doktrinlerin olduğu kadar peygamberin hadislerinin oluşturulmasında muhaddislerin, Emevi imparatorluğundan nefretleri etkilemiş olabilir. Hadislerin geçersizliği bizzat uydurma hadislerin engellemesi teşebbüsünde ortaya çıktı.

Artan sahte rivayetlerle mücadele için dürüst kişinin en basit araçlarla araştırması aynı zamanda literatür tarihinde kayda değer bir fenomendir. İyi niyetle, uydurmalar yeni uydurmalarla yani yeni sokulan hadisler ve meşru olmaya hadislerin bizzat [Hz.]Peygamberin ağzından güçlü kelimelerle eleştirilmesi ile engellenmiştir.¹

İhtiyaç ne olursa olsun dindarlar, ikna etmek için hadis uydurdular. Şayet muhaddisler hemen hemen tüm görüşlerini savunmak için isnad veya hikayeleri uydurmadan geri durmadılarsa, onların argümanlarının ana noktasının [Hz.]Peygamberin görüşlerini yansıttığı iddiası en azından yeni bir delil bulununcaya kadar şüphelidir.²

Dahası Muhaddisler, sahneye çıktıklarında hukuktaki otorite kavramı eski okullar tarafından temsil edilir şekilde hukuki idi. Mezhebin bazı kurallarının tartışmasında, muhaddisler mezheplerin yanlış olarak doktrinlerini atfettikleri otoritelere karşı daha üstün bir otorite bulmak zorunda idiler. Hukuksal tartışma kontekstini dikkate alarak, muhaddislerin, Peygamberin ne yaptığının gerçekten hatırladıkları için değil aksine eski ekolleri yenmek için kendi kurallarının yazarlarını peygamber olarak göstermeleri daha büyük bir ihtimaldir. Muhtemelen o bir kalem kaymasıdır. Coulson kendisi Schacht'ın hukuki doktrinlerin geriye döndürmesini kabul eder, fakat biyoğrafik datanın geriye projeksiyonunu kabul etmez.³

Coulson, şunu da önerir ki şayet esas olarak bir rivayet, [Hz.]Peygamber zamanındaki Medine uygulamasıyla uyuyorsa aksine bir delil olmadıkça kabul edilmelidir. Bir çok hukuk kuralının yerini alması kadar onları desteklemesini istenen hadislerin Medine pratiği ile uygun olduğu da bir gerçek olarak durmaktadır. [Hz.]Peygamber'in toplumunun pratiği ile uyduğu spekülasyonu hadisleri uydurulmuş olduğu zamanki alternatif kurallardan hatta biri diğerine

1 Goldziher, Supra note 4, at 126-127

2 12. yüzyıl İslam tarihçisi İbn Haldun'un söylediği gibi hadisin yanlış ifadeleri içerisinde doğal olarak barındırmasından dolayı düşünce ekolleri ve bazı görüşlere bağlantıyı da dikkat ederek onları üreten nedenleri incelememiz gerekir. Eğer bir kişinin zihni bir hadisi kabul etmede önyargısız ise onu çok dikkatlice inceleyebilir ve böylece doğru ile uydurmayı ayırabilir. Eğer o bir görüşe veya mezhebe bağlanma ile zihnini doldurmuşsa o görüşü destekleyen hadisi hemen kabul eder. Bu bağlanma ve eğilim onun yargılamasını gölgeler. Böylece o işittiklerini kritize ve incelemeye tabi tutamaz. Yanlış olan bir şeyi hemen kabul eder ve diğerlerine aktarır.

3 HISTORY, supra note 8, at 64.

karşı sirkülasyonda bulunan hadislerden ayırlamaz. Peygamberin isminin bir uygulamaya eklenmesi ekstra bir güç katmadığı bir gerçektir. Elbette eğer muhaddislerin kuralları ekollar veya Emeviler tarafından uydurulmuş olduğu isbat edilmiş kuralların yerini almış olsaydı o zaman bu zıtlık bir anlam ifade ederdi. Fakat böyle bir farklılaşma pek çok örnekte zordur. Mirası 1/10 sınırlamak Medine pratiği ile ne kadar uyumlu ise 1/3 kuralı da o kadar uygundur. 1/3 e taraftar olanlar (orijin olarak nereden gelirse gelsin önemli değil) kuralın yazarını Peygamber yapmak için bir hadisi genişletip diğerini tahrif ettiler. Şayet bir kurala peygamber'in ismini eklemek geçerlilik kazandırmıyorsa ve uygulamada olan pratik ile onun tartışmalı alternatifi Medine pratiği ile uyumlaştırabiliyorsa Coulsonun geçerlilik faraziyenin bir mantıksal temeli yoktur. Aksi halde kendi görüşünü savunmak için bir hadise Peygamberin ismini eklemekte hangi gurup öncelikli davranırsa ona geçerlilik faraziyesinin verildiğini söylemekten başka bir pozisyonumuz yoktur.

Üçüncüsü, şayet muhaddisler, mezhepler ve Emevilerle mücadelesinde Peygamber hakkındaki hikâyelerin yanlışlığını söylüyorlarsa buna rağmen [Hz.]Peygamberin gerçekte hukuk kuralı olarak oluşturduğu şeyin doğru olan görüşe onların sahip olduğunu hangi temelde farz edeceğiz. Peygamber'in gerçek hukuki kural ile hatırlanan kuralı farklı olabilmektedir. Her ikisi de Medine pratiği ile uyumlu olabilir. Bu Coulson'un teorisinde kritik bağlantı noktasıdır. Coulson peygamberin davranışları bilindiğini ve sözlü olarak rivayet edildiğini önerir. Bu bağlantı Arap kabile kültürünün bir parçası olan sözlü rivayet dikkate alındığında kayda değerdir. Bu düşünceyi kabul edersek Arapların kavli olarak rivayette neleri seçmiş olacakları sorusu gelir. Şayet Kur'an'ın şekillendirdiği mevcut sünnetin temelleri konusunda hakem olarak [Hz.] Muhammed kararlar vermişse onun kararlarını rivayet etmek veya hatırlamakta çok zayıf bir neden vardır. Zira Coulson'un ısrar ettiği gibi [Hz.]Peygamber'in kuralları ne sahabeler ne de halifeler tarafından yüzyıl boyunca bağlayıcı olarak görülmemiştir. [Hz.] Peygamber'in hareketlerini hatırlamak Araplar için önemli olmuş olduğunu farz etsek dahi, O'nun pratiklerinn hukuksal kurallardan daha doğru bir şekilde hatırlanmış olması uzak bir ihtimaldir: Hikâye hukuksa formuleden daha fazla. Fakat Coulson, hadislerin bunun tam tersini temsil ettiğini söylemektedir. Datanın uydurulması hatırlanan hukuk kuralını göstermek içindir.

Son olarak Coulson'un formülasyonunda İslam hukuku için önemli noktalar vardır. Birisi şüphelenebilir ki, Coulson islam hukuk külliyyatının ciddi anlamda altının oyulmasını engellemek için Schacht'a karşı istisnasını öne sürmüş olabilir. Fakat ciddi müslümanların hassasiyetini Coulson'un görüş açısının yatıştırması muhtemel değildir. Birinci olarak Coulson öneriyor ki, peygamberin hareketlerinin dolaylı olarak vahiy kabul edilmesi hicri ikinci asrın bir zamanına

kadar olmamıştı. Gerçekte İslam ilahiyatının bu temel yönünü daha sonraki bir icad olarak nitelendirir. İkinci olarak onun çözümü şeriatın kaynakları için güçlü bir temel araştıran müslümanlar için daha fazla şaşırtıcıdır. Şayet sahih rivayetlerin isnad kriterini geçersiz olduğunu öğrenirsek binlerce reddedilen rivayetlere ve kabul edilen hadislerle çatışan hadislere ne yapacağız. Goldziher'in yazdığı şekilde İslamda her eğilim ve her karşıt düşünce akımı ifadesini hadis formları içinde bulur. Ve bu açıdan zıt düşünceler arasında hangi alanda olursa olsun bir fark yoktur.¹ Medine pratiği ile uyuşan bir çok kabul edilmiş hadis gibi reddedilen çok fazla olmasa da bir çok hadis Medine pratiği ile uyuşmaktadır.

Şayet Coulson makbul rivayetlerin güvenilirliğini farz etse çok fazla reddedilmiş hadisleri de aynı faraziye vermesi gerekir. Çünkü isnadların zıt hadisleri ayırmada bir temel sağlamadığından ve birbirleriyle çelişen hadislerin Medine pratiği ile uyuştuğundan bizim şu sonuca gitmemiz kaçınılmazdır. Şu anki şekliyle Coulson'un çözümü kabul edilen hadislere olup diğerlerine olmayan geçerlilik faraziyesi veren bir temel sağlamamaktadır. Formüle açık değildir.

1 Goldziher, supra note 4, at 126.

