



**Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yuzuncu Yil University Journal of
Divinity Faculty**

MAKALELER

*İmam Eş'arî' ve Ehl-İ Sünnet
Mezhebine Katkısı*

Kozmolojik Kelâm Delili

*Aktarım ve Anlatı Sorunsalı
Merhalelerin Açılımı ve
Folklorik Kültürün Yazını*

*Şair Mohamed Saber
OBAİD'in Hîre Adlı Kasîdesi
Üzerine Bir Okuma*

*Mescidü'l-Aksâ ve'l Mescidü'l-
Aksâ*

*Saç Boyamanın Hükümü ve
Değerlendirilmesi*

*İslam Fıkıhına Yöneltilen
Asılsız Eleştiriler*

*İman Esasları Bağlamında
Eğitim ve Öğretimde
Vahhâbilik*

*II. Abdülhamid Döneminde
İslamcı Muhalefet ve Mehmet
Akif Ersoy*

Kur'an-ı Kerim Tarihi

ISSN: 1300-4530

2016
SAYI: 4-5

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty



**YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ
YUZUNCU YIL UNIVERSITY JOURNAL OF
DIVINITY FACULTY**

ISSN: 1300-4530

Hakemli Dergidir, Yıl:2016-Sayı:4-5
Refereed Journal, Year:2016-Issue: 4-5

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty

Yıl/ Year 2016 Sayı/ Issue 4-5

ISSN: 1300-4530

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (Dekan)

Editör/Editor

Mehmet Salih ARI

Editör Yrd./Co-Editors

Metin YILDIZ, Yunus KAPLAN

Sekreteryası/Secretary

Ali Eşlik, Ramazan Turgut, Recep Emin Gül

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI, Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR, Yrd. Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ,
Yrd. Doç. Dr. Arif GEZER, Yrd. Doç. Dr. Cemil KÜÇÜK, Yrd. Doç. Dr. Edip YILMAZ, Yrd. Doç. Dr. Ferzende İDİZ,
Yrd. Doç. Dr. Hakan HEMŞİNLİ, Yrd. Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR, Yrd. Doç. Dr. Mehmet KESKİN,
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Halil ERZEN, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN, Yrd. Doç. Dr. Ramazan ÖZMEN,
Öğr. Gör. Mehmet Emin AKASLAN, Öğr. Gör. Muhammet Nasih ECE

Danışma ve Hakem Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ (Yüzüncü Yıl Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.),
Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.),
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.),
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Yüzüncü Yıl Ü.), Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Ü.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.),
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Yüzüncü Yıl Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.),
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.),
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Yüzüncü
Yıl Ü.), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.),
Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Yüzüncü Yıl Ü.), Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, (Yüzüncü Yıl Ü.),
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.),
Doç. Dr. Mithat Eser (Pamukkale Ü.), Doç. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.),
Doç. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Maraş Sütçü İmam Ü.), Yrd. Doç. Dr. Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.),
Yrd. Doç. Dr. Ali HATALMIŞ (Çukurova Ü.), Yrd. Doç. Dr. Bekir KARADAĞ (Muş Alpaslan Ü.),
Yrd. Doç. Dr. Burhaneddin KIYICI (Yüzüncü Yıl Ü.), Yrd. Doç. Dr. Eyüp AKTÜRK (Mardin Artuklu Ü.),
Yrd. Doç. Dr. Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş Alpaslan Ü.),
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN (Marmara Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN (Yüzüncü Yıl Ü.),
Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ (Yüzüncü Yıl Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK (İğdir Ü.),
Yrd. Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Yrd. Doç. Dr. Ziya POLAT (Mardin Artuklu Ü.),

Grafik Tasarım/ Graphic Design

Ramazan TURGUT

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty

Yıl/ Year 2016 Sayı/ Issue 4-5

ISSN: 1300-4530

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ, Prof. Dr. Hayati AYDIN,
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR, Doç. Dr. Mustafa KAYA, Yrd. Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ,
Yrd. Doç. Dr. Ali HATALMIŞ, Yrd. Doç. Dr. Bekir KARADAĞ, Yrd. Doç. Dr. Burhaneddin KIYICI,
Yrd. Doç. Dr. Kemal KAYA, Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE, Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN,
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN, Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ,
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK, Yrd. Doç. Dr. Ziya POLAT

Son Okuma

Arş. Gör. Ali Haydar ÖKSÖZ, Arş. Gör. Esmâ KAYA, Arş. Gör. Faruk KAZAN, Arş. Gör. Haşim ÖZDAŞ,
Arş. Gör. Selahattin POLATOĞLU

Yazışma Adresi/Correspondence Address

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Zeve Kampüsü Tuşba/VAN

Tel: 0432 2251192 - 0432 2251417 /24964- Fax:0432 2251079

İletişim Adresi/e-mail:

yyuilahiyatdergi@gmail.com

Baskı Yılı/Printing Date:

2016

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından neşredilen YYÜİFD, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. / *Journal of YYUIFD, which is published by Divinity Faculty of Yuzuncu Yil University, is a biannual and refereed journal. The all responsibility, which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.*

İçindekiler

Editörden

Mehmet KESKİN

İMAM EŞ'ARÎ' VE EHL-İ SÜNNET MEZHEBİNE KATKISI

(al-Imam al-Ash'ari and his Contribution on Ahl as-Sunnah) _____ 1

Metin YILDIZ

KOZMOLOJİK KELÂM DELİLİ

(The Kalam Cosmological Argument) _____ 20

Mohamed Saber OBAİD

إشكالية الحكيم والقصة - انفتاح العتبات وسردنة الموروث الشعبي-

(Aktarım ve Anlatı Sorunsalı Merhalelerin Açılımı ve Folklorik Kültürün Yazını)

_____ 36

Yaser Ali MOHAMMED ALİ-Mehmet Şirin ÇIKAR

قراءة في قصيدة (حيرة) للشاعر محمد صابر عبيد

(Şair Mohamed Saber OBAİD'in Hîre Adlı Kasîdesi Üzerine Bir Okuma) _____ 51

Muhammed HAMİDULLAH

MESCİDÜ'L-AKSÂ ve'l-MESCİDÜ'L-AKSÂ

(Masjid al-Aqsâ and al-Masjid al-Aqsâ) _____ 62

Nasih Othman Hamad AMEEN

الجالب للسواد في حكم الخضاب بالسواد دراسة فقهية مقارنة

(Saç Boyamanın Hükmü ve Değerlendirilmesi) _____ 71

Vehbî Süleyman ĞAVECÎ

İSLÂM FIKHINA YÖNELTİLEN ASILSIZ ELEŞTİRİLER

(Baseless Criticism Directed at Islamic Fiqh) _____ 95

Nezir MAVİŞ

İMÂN ESASLARI BAĞLAMINDA EĞİTİM VE ÖĞRETİMDE VAHHÂBİLİK

(Wahhabism in Education and Teaching in Context of The Principles of Faith) 117

İbrahim Halil OZAN

***II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE İSLAMCI MUHALEFET VE MEHMET AKİF
ERSOY***

(Islamic Opposition in the Period of Abdulhamid II. and Mehmet Akif Ersoy) __147

Muhammed HAMİDULLAH

KUR'AN-I KERİM TARİHİ

(The History of The Holy Qur'an) _____166

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN VE

YAZIM İLKELERİ _____170

Editörden

Yeniden Merhaba,

Fakülte Dergileri, buldukları çevre itibarıyla bilimsel çalışmaların ortaya konulmasında en önemli taşıyıcı ve tanıtıcı araçlardır. Bu açıdan her dergi bilimsel anlamda bir ses ve ilmi bir soluktur. Yine dergiler buldukları şehir, ülke, coğrafya ve medeniyetin temsilci unsurlarıdır. Her derginin kendisine özgü misyonu ve vizyonu bulunmaktadır. Son zamanlarda sayıları gittikçe artan İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin neredeyse her biri, belli bir misyon ve vizyon ile Fakülte dergileri çıkarmaya, ilmi araştırmalara kendi olanakları içerisinde yer vermeye ve katkı sunmaya çalışmaktadır. Bütün bu gelişmelerle birlikte dini ve sosyal alanlarda istenilen bilimsel düzeyi yakaladığımızı söylemek oldukça güçtür. Ancak her ne olursa olsun kadim medeniyetimizin öngördüğü yolda bilimsel çalışmalar üretmek, bu uğurda çaba sarf etmek temel amaçlarımızdan biri olmalıdır. Unutulmamalıdır ki eğitim - öğretim kervanında yer alan her akademisyenin en önemli görevlerinden biri, bilimsel araştırmalar yaparak ilerlemek ve bilimsel yeterliliğe ulaşmayı sağlamaktır.

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1992 yılında kurulmuş, aynı yıldan itibaren Eğitim-Öğretim faaliyetlerine başlamıştır. O günden bugüne çok sayıda akademisyenin yetişmesine vesile olmuştur. Köklü bir geçmişe, yeterli ve donanımlı bir kadroya sahip olan Fakültemiz ne yazık ki şimdiye kadar Fakülte Dergisi'ne yeterli zaman ayıramamıştır. Bunun değişik nedenleri olabilir, ancak mühim olan bu bilimsel aktivite eksikliğinin farkında olmak ve bu uğurda gereken azim ve gayreti göstermektir. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1994 yılında yayın hayatına başlamıştır. 1994, 1998 ve 2000 yıllarında birer sayı yayımlandıktan sonra yayınına ara vermiştir. 2016 yılında, Fakülte yöneticileri ile birçok akademisyen arkadaşımızın teşvik ve tavsiyesi üzerine tekrar yayınlanma kararı almıştır. Bu nedenle gerek İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde bulunan bilim insanlarından gerekse İslami ve sosyal konularda bilimsel araştırmalar yapmak isteyen tüm bilim adamlarından destek görmek istemektedir. Dergimiz her çeşit kültürel, sosyal, siyasi, tarihi, felsefi ve dini çalışmalara yer vermeye çalışacaktır.

Derginin bu sayısında Türkçe ve Arapça dillerine göre yazılmış özgün, çeviri birçok önemli makale yer almaktadır. Mehmet KESKİN, “*İmam Eş’arî’ ve Ehl-i Sünnet Mezhebine Katkısı*” adlı makalesinde, İmam Eş’arî’nin genel hatlarıyla hayatını, Ehl-i Sünnet düşünce geleneğine olan katkısını, mezhebinin doğuşu ve yayılışını ele almıştır. Metin YILDIZ, “*Kozmolojik Kelâm Delili*” adlı makalesinde Mu’tezilî kelâmcıların

görüşleri doğrultusunda kozmolojik kelâm delilini ele almaya çalışmıştır. Muhammed Sabır UBEYD, “*Aktarım ve Anlatı Sorunsalı Merhalelerin Açılımı ve Folklorik Kültürün Yazını*” adlı Arapça makalesinde “Muhtarat min erbai mecâmi kasasiyye” adıyla hikâyelerini toplayan Sabri Yusuf’un, hikâyeleri oluşturma esnasında aktarma yöntemini nasıl kullandığını irdelenmiştir. Mehmet Şirin ÇIKAR ile Yaser Ali Mohammed ALİ “*Şair Muhammed Sabir Ubeyd’in Hiyre Adlı Kasîdesi Üzerine Bir Okuma*” adlı ortaklaşa yazdıkları Arapça makalede, Muhammed Sabır Ubeyd’in, şair ve eleştirmen özellikleri göz önünde bulundurularak onun “el-Hîre” adlı şiirini yapısalılık açısından tahlil etmeye çalışmışlardır. Muhammed Hamidullah’ın “*Mescidü’l-Aksâ ve ’l-Mescidü’l-Aksâ*” makalesi Mehmet Selim AYDAY tarafından tercüme edilip değerlendirilmiştir. Nasih Othman Hamad Ameen, “*Saç Boyamanın Hükmü ve Değerlendirilmesi*” konulu; Arapça bir makale yazmıştır. Bu makalelerin yanı sıra “*İslâm Fıkına Yöneltilen Asılsız Eleştiriler*”, “*İmân Esasları Bağlamında Eğitim ve Öğretimde Vahhâbîlik*” ve “*II. Abdülhamid Döneminde İslamcı Muhalefet ve Mehmet Akif Ersoy*” konulu özgün ve çeviri çalışmalar dergimizin bu sayısında yer almaktadır. Sizlerin de desteği ile daha sonraki sayılarda daha zengin içeriklerle dergimizi çıkarmayı ümit ediyoruz.

Dergimize teveccüh gösterip çalışmalarını gönderen değerli araştırmacılara ve hiçbir maddi karşılık beklemeden makaleleri değerlendiren saygıdeğer hakem heyetine teşekkür ederiz. Yazıların ön incelemesini yapan yayın ve danışma kurulu üyelerine, dergi yazışmalarını koordine eden ve derginin bu duruma gelmesi için yoğun emek sarf eden Metin YILDIZ, Yunus KAPLAN ve Ali EŞLİK’e, derginin iç tasarımını yapan Recep Emin GÜL ve Ramazan TURGUT’a, yazıların son okumalarını gerçekleştiren Selahattin POLATOĞLU, Faruk KAZAN, Mazhar DEDE, Esmâ KAYA, Ali Haydar ÖKSÜZ ve Haşim ÖZDAŞ’a ve katkıda bulunan herkese şükranlarımızı iletiriz.

Çaba bizden başarı ve tevfik Yüce Allah (c.c.)’tandır.

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI

İMAM EŞ'ARÎ' VE EHL-İ SÜNNET MEZHEBİNE KATKISI

Mehmet KESKİN*

Özet

Ehl-i Sünnet ekolünün önde gelen mezheplerinden biri şüphesiz Eş'arilik'tir. Bu makalede mezhebe ismini veren İmam Eş'arî'nin genel hatlarıyla hayatı, Ehl-i Sünnet düşünce geleneğine olan katkısı, mezhebinin doğuşu ve yayılışı ele alınmıştır. Konu bunlarla sınırlı tutulduğundan Eş'arî'nin fikirlerine yer verilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: el-Eş'arî, Ehl-i Sünnet, Eş'arilik, Kelam, Ehl-i Hadis.

AL-İMAM AL-ASH'ARI AND HIS CONTRIBUTION ON AHL AS-SUNNAH

Abstract

One of the leading sects of the Ahl as-Sunnah School undoubtedly is Ash'ariyya. In this article investigated on general life of Imam Al-Ash'ari and his contribution on Ahl as-Sunnah and rise his sect and spread. When the issue is limited to these, Ash'ari's ideas are not included.

Key Words: al-Ash'arî, Ahl as-Sunnah, Ash'ariyya, al-Kalam (theology), Ahl al-Hadith.

Giriş

İslam ekonomik, kültürel, sosyal, siyasi, itikadi, ameli velhasıl insan hayatının bütün alanlarına hitap eden bir dindir. Bu yüzden ümmetin âlimleri İslam'ın her yaşam alanına hitap eden yönlerini açıklamak ve tatbikini sağlamaya yönelik çabalar içinde olmuşlardır. İslam âlimlerinin bu gayretleri neticesinde yaşamın bütün alanlarına ışık tutan, vahyi esas alan ve vahye dayanan fakat insani olan aynı zamanda insan medeniyetine inanılmaz katkılar sunan devasa bir düşünce geleneği oluşmuştur. Bu düşünce geleneği İslam Düşünce geleneğidir.

İslam düşünce tarihinin en önde gelen simalarından biri şüphesiz İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir. Aynı zamanda kendi ismine atfen anılan Eş'arî mezhebinin de kurucusudur. Bugün İslam dünyasının kahir ekseriyeti Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptur. Hem takipçileri açısından hem de İslam düşüncesindeki ağırlıkları açısından bu mezhebin en büyük fırkalarından biri Eş'arilik'tir. Eş'arî'nin ortaya koyduğu temel düşünceler etrafında şekillenen ve teşekkül eden Eş'arilik doğduğu tarihten beri bazı iniş ve çıkışlarla da olsa etkinliğini devam ettirmiş ve ettirmeye devam eden bir mezheptir. İşte bu fırkaya sadece adıyla değil fikirleriyle de şekil veren Eş'arî'i mensup olduğu Ehl-i Sünnet mezhebinin düşünce yapısına ve şekillenmesine katkı sunmuştur.

* Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi mkeskin@yyu.edu.tr.

İslam dünyasında ve düşüncesinde bu denli söz sahibi olan Eş'arîliği anlamının yolu şüphesiz mezhebin kurucusu olan ve hemen hemen mezhebin temel ilkelerinin tümünü belirlemiş olan İmam Eş'arî'yi anlamaktan geçer. Bundan dolayı "İmam Eş'arî'yi anlamak Eş'arîliğin düşünce sistemini anlamaktır" denilirse abartılmış olunmaz. Bu nedenle onun hayatına kısca değinilmesi yerinde olacaktır.

1. Eş'arî'nin Hayatı ve Eserleri

Eş'arî'nin soy kütüğü, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim b. İsmail b. Abdillâh b. Musa b. Bilâl b. Ebi Burde b. Ebi Musa b. Abdillâh b. Kays b. Hadar el-Eş'arî'dir.¹ Sahabe olan Ebû Musa el-Eş'arî'ye soyu dayandığı için Ebû'l-Hasen'e Eş'arî denilmiştir.² Ancak genelde Eş'arî'nin muhalifleri 'Eş'arî' tabiri yerine İbn Ebi Bişr künyesini kullanmayı daha çok tercih etmişlerdir.³

Eş'arî Basra'da doğmuş ve muhtemelen Ebû Ali el-Cubbâî'nin (303/915) vefatından sonra Bağdat'a yerleşmiş ve vefat edinceye dek burada kalmıştır.⁴ Eş'arî'nin doğum ve ölüm tarihleri üzerinde ihtilaf mevcut olmakla birlikte genel kanat onun 260-874 doğduğu ve 324-936 da vefat ettiği şeklindedir.⁵

Eş'arî ilmi hayatında değişik çevrelerden ve İslami ilimlerin farklı dallarında bulunan hocalardan ders almıştır. Bunlardan bazıları ilmi konuları itibariyle öne çıkmaktadırlar.

a. Ebû Ali el-Cubbâî (235/849-303/915)⁶

¹ Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut, ts., XI, 346; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fi mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, Dımaşk, 1399/1979, s. 147; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdilvahhab b. Ali, *Tabakatu's-Şafiiyye'l-Kubrâ*, (thk., Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992, III, 347; el-Kummî, Şeyh Abbas, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, Beyrut, ts., I, 46-47; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Beyrut, 1992, VI, 332; ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkusî), Beyrut, 1992, XV, 85; Bkz., İbn Tağriberdî, Cemaluddin Ebû'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Mısır, ts., III, 259; İbn Kadi Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986, II, 113.

² es-Sem'ânî, Ebu Sad Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî, *el-Ensâb*, Beyrut 1980, I, 273.

³ Örneğin Bkz. İbnu'n- Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978, s. 257; Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974, s. 324; el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim, "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, XXIII, Damas, 1970, s.151.

⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Tarih'u Bağdâd*, XI, 347; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 273; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakât*, II, 114; Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1983, s. 492.

⁵ Bkz., Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013, s.99-101.

⁶ Ebû Ali el-Cubbâî, Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhab b. Sellam b. Halid b. Hamran b. Ebân -Hz. Osman'ın mevlası- el-Cubbâî olarak bilinir ve Mu'tezile'nin önde gelen imamlarından biridir. Kelam

Eş'arî, babasının vefatından sonra annesinin Cubbâî ile evlenmesiyle onun himayesinde yetişti ve Cubbâî'den kelim dersleri aldı.⁷ Muhtemelen Eş'arî 10 yaşlarında Mu'tezile'ye katılmış ve 40 yaşlarında ise daha hocası Cubbâî hayattayken yollarını ayırmış ve Ehl-i Sünnetin esaslarına dönmüştür.⁸ Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Cubbâî ile araları bozulmuş ve yüz yüze gelmemeye çalışmıştır.⁹

b. Zekeriya es-Sâcî (307/919)¹⁰

Eş'arî'nin, Ehl-i Hadisin görüşlerini Zekeriya es-Sâcî'den aldığı ve birçok eserinde bu konuda ona dayandığı belirtilir.¹¹ Zekeriya es-Sâcî, sünnet ve hadis konusunda Eş'arî'nin rivayette bulunduğu hocalarının başında gelir.¹²

ilmini Ebû Yusuf Yakup b. Abdillâh eş-Şahham el-Basrî'den almıştır. Cubbâî, kendi döneminde Basra'daki Mu'tezile'nin reisisidir. Cubbâî 235/849'te doğmuş ve 303/915'te vefat etmiştir. Bkz., İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1968, IV, 267vd.

⁷ ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 86; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabâkât*, II, 113; el-Makrîzî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire, ts., II, 359; Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütékellim", *Mevsuatu'l-Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman, 1993, s. 379.

⁸ Geniş Bilgi için bkz., Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s. 104-105.

⁹ İbn Hallikân, *Vefayatu'l-A'yân*, IV, 268. Bu rivayet şu şekildedir: "Cubbâî'nin meclisini ve mezhebini Eş'arî terk edip sözlerine/söylemlerine itirazı çoğalınca ikisi arasındaki ayrılık daha da arttı. Bir gün Cubbâî tezkir/müzakere toplantısı yapıyordu yanında halktan âlimler vardı. Eş'arî de o meclise gitti ve Cubbâî'den gizlenecek bir köşede oturdu. Oturuma gelen kadınlardan birine; sana bir mesele öğreteceğim onu bu şeyhe sor. Sonra ona mesele ile ilgili ardı ardına soru öğretti. Cubbâî son soruda tıkanınca (cevap veremeyince) Eş'arî'yi gördü. Sorunun kadından değil ondan geldiğini anladı."

¹⁰ Adı: Ebû Yahya Zekeriya b. Yahya b. Abdurrahman b. Bahr b. Adiy b. Abdurrahman b. Ebyed b. ed-Deylem b. Bâsil b. Dabbetu'd-Dabbî el-Basri es-Sâcî eş-Şafii olup, hadis imamlarındandır. es-Sâcî, Rabi' ve Muzeni'den ders almıştır. Basra'da 307/919 yılında vefat etmiştir. Bkz., ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIV, 198; el-Hüseynî, Ebû Bekr b. Hidayetullah, *Tabakatü's-Şafiiyye*, Beyrut, 1982, s. 44.

¹¹ ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIV, 198; İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani, *Beyânu Telbisi'l-Cehmiyye fi Tesisi Bide'ihimi'l-Kelamiyye*, (thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım), Mekke, 1392, II, 527; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986, VIII, 9; ez-Zehbî, *el-Uluvu li'l-Aliyi'l-Gaffâr*, (thk., Ebu Muhammed Eşref b. Abdülmaksud), Riyad, 1995, s. 205; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *İçtimau'l-Cuyûsi'l-İslamiyye ala Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, Beyrut, 1984, s. 155.

¹² es-Subkî, *Tabakatü's-Şafiiyye*, III, 355; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, ts., XI, 131.

c. *Ebû İshak el-Mervezî*, (340/951).¹³

Eş'arî, Fıkıh ilmini Ebû İshak el-Mervezî'den almıştır. el-Mervezî de Eş'arî'den kelam öğrenmiştir. Böylece el-Mervezî'nin el-Mansur camisindeki halkasına Eş'arî de katılmış ancak bunun bir hoca talebe ilişkisinden çok karşılıklı ilim alış verişi şeklinde olmuştur. Aynı zamanda el-Mervezî'nin ders halkasında olan talebeler Eş'arî'den kelam öğrenmiş ve gittikleri İslam beldelerinde Şafii fikhıyla birlikte Eş'arî kelamını da götürmüşlerdir.¹⁴

Eş'arî'nin ünlü kelimciler olarak yetişen ve onun görüş ve sistemini geliştirip yayan önemli sayıda öğrencisi olmuştur. Bu öğrencilerini her tabakadan güçlü alimler takip etmiş ve onların çabalarıyla Eş'arî düşüncesi İslam dünyasına hakim olmuştur. Eş'arî'den bizzat ders alan birçok öğrenci olmuştur. Ancak Subkî, Eş'arî'nin öğrencilerinden özellikle Eş'arî ile yakından ilgili olanların İbn Mucahid olarak bilinen, *Ebu Abdillah b. Mucahid el-Basrî* (370/980), *Ebu'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî*, *Ebu'l-Hüseyn Bundar b. el-Hüseyn eş-Şirazî es-Sûfî* (353/964) ve *Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdi et-Taberî* olduğunu ifade eder.¹⁵

Ayrıca *Ebu Sehl es-Su'lûkî* (369/979), *Ebu Zeyd el-Mervezî* (371/981), *Ebû Abdillah b. Hafif eş-Şirâzî* (371/981) ve *Ebû Ali Zâhir b. Ahmed b. Muhammed b. İsa es-Sarâhsî* (389/999) gibi alimler de Eş'arî'nin önde gelen öğrencileri arasında zikredilir.¹⁶

İbn Mucahid ile Bâhilî'nin yanında IV/X. asrın sonu ve V/XI. asrın başındaki Eş'arî mezhebinin önde gelen simalarından olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsbehânî(406/1015), Ebu Bekr b. et-Tayyib el-Bâkılânî el-Basrî (403/1012) ve Ebû İshak el-İsferâyînî (418/1027) gibi alimler ders alarak yetişmişlerdir.¹⁷ Ancak Bâkılânî diğer ikisine nazaran İbn Mucahid ile daha ilgili olduğu halde, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî ise Bâhilî ile daha ilişkilidir.¹⁸

¹³ Adı: Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. İshak el-Mervezî'dir. Âlim ve zahit biriydi. İbn Sureyc'ten ilim almıştı ve Bağdat'ta fıkıh ilminin reisiydi. Şafii fakihlerindendir. Şafii mezhebinin görüşlerini özetleyip açıklamıştır. Uzun bir süre Bağdat'ta ders ve fetva vererek ashabından birçok kişiyi yetiştirmiştir. Ömrünün sonlarına doğru Mısır'a giderek orada 340/951 yılında vefat etmiş ve Şafii'nin kabrine yakın bir yere defnedilmiştir. Bkz., Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, VI, 11; el-Hüseynî, Ebû Bekr b. Hidayetullah, *Tabakatu's-Şafiiyye*, Beyrut, 1982, s. 66.

¹⁴ Bkz., Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s. 107.

¹⁵ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 368.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz., Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s.111-112.

¹⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 177-178; Abdülmecid Bedevî, Ebû'l-Futuh, *et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, Cidde, 1983, s.28.

¹⁸ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 368.

1.2. Eş'arı'nın Eserleri

Eş'arı pek çok eser vermiştir. Bu eserlerin hemen hemen tamamını Eş'arı Mu'tezile'den döndükten sonra telif ettiği veya tadil ettiği anlaşılmaktadır. Eş'arı'nın eserlerinin tesbiti konusunda araştırmacıların esas aldığı kaynak İbn Asâkir'in *Tebyinu Kezibi'il-Müfteri* adlı eseridir. Ancak İbn Asâkir'in de bu konuda kaynak olarak İbn Fûrek'i belirtmesi, bu konuda esas alınması gereken kaynağın İbn Fûrek olduğunu göstermektedir. Burada, İbn Asâkir'in listesinde yer alan ve İbn Fûrek'in *Mucerredu Makâlât* adlı eserinde zikrederek alıntılarda bulunduğu eserleri şunlardır.

1-el-Fusûl, 2-el-Mûcez, 3-Kitâb fi Halki'l-A'mâl, 4-Kitâb fi'l-İstitaa, 5-Kitâb fi's-Sifât, 6-Kitâb fi Cevazi Ru'yeti'llahi bi'l-Ebsâr, 7-Kitâb fi İhtilâfi'n-Nası fi'l-Esmâ ve'l-Ahkam ve'l-Hâss ve'l-Âmm, 8-Kitâb fi'r-Reddi ala'l-Mucessime, 9-Kitâb fi'l-Cism, 10-Kitâb İdahu'l-Burhân fi'r-Reddi ala Ehl-i'z-Zeyğ ve't-Tuğyân, 11-el-Luma' fi'r-Reddi ala Ehl-i'z-Zayğ ve'l-Bida', 12-eş-Şerh ve't-Tafsîl fi'r-Reddi ala Ehli'l-İfk ve't-Tadlil, 13-Kitâb fi Nakdi Kitabi'l-Usûl, 14- Nakd ala Evâili'l-Edille li'l-Belhî, 15- Makâlâtü'l-Muslimîn ve'htilâfi'l-Musallîn (Makalâtü'l-İslamiyyin), 16-Kitâb Cumelu'l-Makâlât, 17-el-Cevâbât fi's-Sifat an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât, 18-Kitâb alâ İbn er-Râvendî, 19-en-Nakz ale'l-Hâlidî, 20-İbn er-Râvendî'nin Edebu'l-Cedel'indeki hatalarına itirazda bulunarak onları düzelttiğini söyleyen el-Belhî'ye karşı reddiye olarak yazılan bir eser. 21-el-Muhtasar fi't-Tevhîd ve'l-Kader, 22-el-Mesâilu'l-Mensûre el-Bağdâdiyye, 23-Kitâbu'n-Nevâdir, 24-Kitâbu'l-İdrâk, 25-Nakzu'l-Latif ale'l-İskâfi, 26-el-Muhtezem, 27-Kitâb fi Babı Şey', 28-Kitâb fi'l-İctihâdi fi'l-Ahkâm, 29-Kitâb fi'l-Meârif, 30-Mes'eleu'l-Acz, 31-Tefsîru'l-Kur'an, 32-Kitâb fi'r-Ru'ye, 33-Edebu'l-Cedel, 34-Kitâb fi Efali'n-Nebî, 35-Kitâb fi'l-İmâme, 36-Risâletu'l-Has ale'l-Bahs¹⁹37-Risâletun fi'l-İmân,²⁰38-Cevabu Mesâilin Ketebe biha ila Ehli's-Sağr fi Tebyini ma Seeluhu anhu min Mezhebi Ehli'l-Hak, 39-Kitabu't-Tebyîn an Usûlu'd-Dîn, 40-Kitabu'l-İbâne an Usûlu'd-Diyane,41-el-Mecâlis.

Yukarıda isimleri zikredilen eserlerden bir kaçısı bize ulaşmıştır. İmam Eş'arı'nın eserlerinden en çok bilinenler ve fikirlerin tesbitinde araştırmacıların esas aldıkları

¹⁹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 136. Bu eser 'Risale fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm' adlı eser olduğu tesbit edilmiştir. Bkz., Frank, R. M., "al-Ash'ari's Kitâb al-Hathth 'ala'l-Bahth", *MIDEO*, Beyrut, 1988, XVIII, s. 83 vd.

²⁰ İman konusunda ve imana halk adının itlak edilip edilemeyeceği konularını içermektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 136. Wilhelm Spitta tarafından "Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's" adlı eserde neşredilmiştir. Bkz., Spitta Wilhelm, *Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876, s.133 vd.

eserler; *Risâle ila Ehl-i Sağr, İstihsânu'l-Havd, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-Luma'* ve *el-İbâne* adlı kitaplar olmuştur.²¹ *el-İbâne* Eş'arî'ye ait olmakla beraber esere sonradan bazı müdahaleler yapılmıştır. Ancak bu müdahalelerin boyutu ve kimler tarafından yapıldığının tam olarak tespiti mümkün değildir.²² Bu nedenle bu eserin bütünüyle İmam Eş'arî'nin görüşlerini yansıttığını söylemek güçtür.

2. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'teki Yeri

Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet düşüncesi veya İslam düşüncesindeki yerini tesbit edebilmek için önce geçirdiği fikri dönüşümleri (merhaleleri) incelemek gerekir.

2.1. Eş'arî'nin Fikri Merhaleleri

Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in imamı ve Nasıruddin olarak anılmadan önce bazı fikri merhaleleri olmuştur. Bu merhalelerde mensup olduğu mezhebi destekleyip savunmuştur. Bunlardan birincisi Mu'tezili olduğu dönemdir. İkincisi İbn Küllab'ın yolunda giderek Mutezile ile Ashabu'l-Hadis'in arasını bulduğu ve kendisine nisbetle Eş'arîlik denilen kendi düşünce sistemini kurup savunduğu dönemdir.

Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'e tabi olduğu bir dönemden söz edilmektedir. Ancak dikkatlice incelendiğinde bunun makul olmadığı görülür. Çünkü Ahmet b. Hanbel'le Eş'arî'nin metodu birbirinden tamamen farklıdır. Eş'arî Mu'tezile'den aldığı kelâmi metodu, hem fikirlerini desteklemede hem de Mutezile'nin görüşlerini çürütmede kullanmıştır. İleride bu husus üzerinde detaylı bir şekilde durulacaktır.

Mu'tezililik Dönemi

Eş'arî, babasının vefatından sonra annesinin Cubbâ ile evlenmesiyle yaklaşık on yaşından itibaren Mu'tezili eğitim almıştır. Bu konuda öylesine ilerledi ki Cubbâ onu kendi yerine tartışmalara gönderir oldu.²³ Bu dönem, Eş'arî'nin fikri merhalelerinin ilki sayılır. Her ne kadar babası vefatında onu muhaddis ve fakih olan es-Sâcî'ye vasiyet etmişse de onun gerek ailesinde gerek es-Sâcî gibi Ehl-i Hadis'ten aldığı eğitim çok küçük yaşta olmasından dolayı onun için fikri bir merhale olmaktan uzaktır.²⁴ Bu nedenle Eş'arî'nin ilk fikri merhalesinin Mu'tezili dönem olduğu açıktır. Ancak ailesinden aldığı bu ilk çocukluk eğitimi fikri dönemlerinde bazı şeyleri tetiklemiş

²¹ Eserleri için bkz., Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s.112-125.

²² Geniş bilgi için bkz., Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s. 149 vd.

²³ Eş'arî'nin, Cubbâ yerine tartışmalara katıldığına dair. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s.91.

²⁴ Fevkiye Hüseyin, Eş'arî'nin hayatının bu ilk on yılını Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı birinci merhale olarak zikreder. Bkz., Fevkiye Hüseyin, Mahmud, "Mukaddime", el-Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Kahire, 1987 içinde, I, 29.

olabilir. Ancak bunu başlı başına bir dönem saymak mümkün değildir. Eş'arî uzun yıllarını (yaklaşık kırk yaşına kadar) Mu'tezili düşünce içinde geçirmiş, bu düşünceyi samimiyetle savunmuş ve destekleyici eserler yazmıştır.

Cubbâî'nin yanında yetişmesi ve hocasının onu kendini temsilen tartışmalarda yer alması için görevlendirmesinden hareketle Eş'arî'nin o dönemde Cubbâî'yle aynı görüşleri paylaştığı söylenebilir. Aksi takdirde Cubbâî'nin onu kendisini temsilen münazaralara göndermesi düşünülemez. Dolayısıyla kaynaklarda Cubbâî'ye ait belli başlı görüşlerin Eş'arî tarafından da savunulan görüşler olduğunu söylemek mümkündür.

Mu'tezileden Dönüşü ve Nedenleri

Cubbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'in (321/933) arkadaşı olan Eş'arî, ilim ve yönetim merkezi olan Basra ve Bağdat'ta yaşamış ve Cubbâî'den eğitim alarak bir Mu'tezili olarak yetişmiştir. Böylece Eş'arî, hocası Cubbâî'nin fikirlerine katılmış, uzun yıllar bu fikirleri şevkle ve samimiyetle savunmuştur. Bu arada onun düşünce dünyasında tam olarak neler olduğunu bilmediğimiz bir şeyler olmuş ve düşüncesinin mecrasını değiştirmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre aniden insanlar, Mu'tezile'den döndüğünü ve onlara karşı cephe aldığına dair Eş'arî'nin ilanına tanık olmuşlardır. Eş'arî bir cuma günü Basra Camisi'nin minberine çıkarak, yüksek sesle; “Beni bilen bilir. Beni bilmeyene kendimi tanıtıyorum ben falan oğlu falanın, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve şer olan fiilleri benim yaptığımı söyledim. Şimdi tövbe ediyorum, inandığım bu şeyleri terk ediyorum ve Mu'tezile'yi reddediyorum” diyerek adl ve halku'l-Kur'an söyleminden vazgeçip Mu'tezile'ye karşı çıkmıştır.²⁵

Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılışı, gördüğü bazı rüyalara ve yaptığı bir takım tartışmalara dayandırılmaktadır. Buna göre, Eş'arî kelam ilminde uzmanlaşınca hocasına bazı sorular yöneltmiştir. Ancak tatmin edici cevaplar bulamamıştır. Bunun üzerine fikri problemlerine çözüm bulmak için Allah'a dua etmiştir. Sonra rüyada Hz. Muhammed'i görmüş ve kendisine “Sünnetime sarıl” demiştir. Aynı zamanda ona, Kelamı da terk etmeyip nassın hizmetinde kullanmasını söylemiştir. Hz. Peygamber, Mu'tezile'den dönmesini ve onlara karşı mücadeleye başlamasını da rüyada ona emretmiştir.²⁶ Buna binaen Eş'arî, kelami meseleleri Kur'an ve Sünnet'e (nassa) arz

²⁵ İbnu'n-Nedim, *Fihrist*, s., 257; Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 285.

²⁶ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.38vd.; Giridî, Sırrî, *Ârâu'l-Milel*, İstanbul, 1303, s.206.

etmeye, uyanları kabul, uymayanları ise reddetmeye ve Mutezileyle kelami konularda mücadeleye başlamıştır.

Rüyalar Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve sorunları kendi açısından çözüme kavuşturma çabası içerisinde olduğunu göstermektedir. Fakat sadece rüyaya dayalı olarak herhangi bir mezhepten diğerine geçişi temellendirmek sıhhatli bir yorum olmayacaktır. Bu yüzden Eş'arî'nin kendisine göre Mu'tezile'de cevabını bulamadığı dini ve fikri sorunlara da bakmak gerekmektedir.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedeni olarak kaynaklarda yer alan tartışmalar iki temel konu üzerinde cereyan etmektedir:

Birincisi, Salah-Aslah problemi ile ilgili olan tartışma olup bu üç kardeş meselesi olarak meşhur olmuştur. Eş'arî hocası Cubbâî'ye, biri mümin ve muttaki, diğeri kâfir ve günahkâr, üçüncüsü küçükken ölen kardeşlerin ahireteki durumunu sormuştur. Cubbâî, zahidin cennetlik, kâfirin cehennemlik ve küçüğün ise selamet ehlinden olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Eş'arî: “Şayet küçük zahidin derecesine gitmek isterse ona müsaade edilir mi?” diye sormuştur. Cubbâî: “Hayır, çünkü ona; kardeşin bu derecelere çokça ibadet ederek ulaşmıştır. Seninse böyle bir taatın yoktur denir” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Eş'arî, Cubbâî'ye, “Şayet küçük olan; kusur bende değildir. Çünkü sen beni yaşatmadın ve bana ibadet yapma imkânı vermedin” derse, buna cevabın ne olabileceğini öğrenmek istediğini söylemiştir. Cubbâî, Allah'ın, küçüğe: “Şayet yaşasaydın isyan edeceğini ve elim azaba müstahak olacağını biliyordum onun için senin maslahatını (iyiliğini) gözettim” diyeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Eş'arî, “Şayet kâfir olan kardeş: “Ey Allah'ım onun durumunu bildiğin gibi benim de durumumu biliyordun. Neden onun maslahatını gözettin de benimkini gözetmedin?” derse, cevabın ne olur diye tekrar Cubbâî'ye sormuştur. Bu soru karşısında Cubbâî cevap vermeyip susmuştur.²⁷

İkincisi, Allah'ın isimleriyle ilgili tartışmadır. Bu tartışmaya göre Eş'arî, Allah'ın isim ve sıfatlarının tespitinde tamamen nassa (Kur'an ve Sünnet'e) dayanılması gerektiğini savunurken Cubbâî ise akla dayanılmasını savunmaktadır.²⁸

²⁷ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89. Ayrıca Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, III, 198-199; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alil fi Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-hikmeti ve't-Ta'lil*, (thk., Muhammed Bedruddin), Beyrut, 1978, s. 216; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusrati's-Şeria*, Riyad, 1998, s., 109-110.

²⁸ Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 357-358.

Eş'arî'nin fikir değişikliğine gitmesinde yaşadığı ortamın da etkisi olduğu söylenebilir. Müslüman toplum bu dönemde, akliliği temsil eden Mu'tezile ile nassa bağlılığı temsil eden Ehl-i Hadis arasında bölünmüştür. Bir taraftan Mu'tezililer soyut düşünce ve kurgularıyla, diğer taraftan lafza bağlı kalanlar Mu'tezililerin akılcılığına gösterdikleri tepkiyle tutumlarını bütünüyle katı ve tavizsiz bir duruma sokmuşlardı. Böylece Eş'arî hem kendi kişisel sorununu çözmek hem de bölünmüş Müslüman topluluğunu bu çıkmazdan kurtulmasına vesile olmak için bu kökten dönüşe başvurmuş ve böylece inanç alanında duyulan ihtiyaca cevap vermiştir.

Mu'tezile Sonrası Dönemi

Eş'arî her ne kadar *el-İbane* adlı eserinin mukaddimesinde Ahmed b. Hanbel'in yolundan gittiğini ifade ediyorsa²⁹ da onun itizalden döndükten sonra tamamen İmam Ahmed b. Hanbel'e uyduğunu söylemek zordur. Çünkü diğer eserlerinde metot olarak Ahmet b. Hanbel'le arasında önemli farklar olduğu görülür. Eş'arî'nin Ahmed'e intisabı mihnedden sonra Ahmed b. Hanbel'in kazandığı konumdan kaynaklanmaktadır. Artık insanlar Ahmed'le imtihan ediliyor ona uymayan veya muhalefet eden bidatçı veya Ehl-i Bid'â sayılıyordu.³⁰ Eş'arî'nin Ahmed'den önce olup da ondan önde olan ve aynı zamanda hadis imamlarından olan Malik, Şafii gibi birini değil de sistemine uymadığı halde özellikle Ahmed'e uyduğunu zikretmesinin nedeni budur.

Eş'arî, Ehl-i Sünnet öncülerinden İbn Küllâb'ın yolundan giderek kendi mutavassıt (orta yol) veya Eş'arîlik olarak adlandırılan sistemini kurmuştur. Bu nedenle Eş'arî'nin fikirleri İbn Küllâb'ın görüşleriyle birçok yönden paralellik arz etmektedir. Özellikle sıfatlar konusunda Eş'arî'nin düşünceleri İbn Küllâb'ın görüşleriyle neredeyse birebir örtüşmektedir. Bu ise onun birçok noktada Ashâbu'l-Hadis'ten özellikle Ahmed b. Hanbel'den farklı görüşlere sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, Eş'arîlerin İbn Küllâb'a "şeyhimiz"³¹ ve Küllâbilere de "ashabımız"³²

²⁹ el-Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, (Nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari), Medine 1409/1988, s. 52.

³⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani, *Kutub ve Resail ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-Akide (Fetâvâ)*, (thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi), Riyad ts., V, 553; İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 92.

³¹ eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, (thk., Alfred Guillaume), London 1934, s.303. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 146.

³² İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 330; el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlü'd-Din*, Beyrut, 1981, s. 40, 45, 67, 89-90, 97.

demelerinin nedenini açıklamaktadır. Çünkü Küllâbiler bu hususta Eş'arîlerin öncüleri olmuşlardır.

2. 2. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'e Katkısı

İslam Düşüncesi veya İslam'ı anlama ve yorumlama (nasları yorumlama) hicri II. Asırda metodolojik bir yol ayrımına gelir. Böylece İslam düşüncesinde Ehl-i Sünnet mezhebi hem fıkhî olarak hem de itikadi olarak iki temel ekole ayrılır. Bunlardan biri lideri İmam Azam Ebu Hanife olan Ehl-i Rey ekolu diğeri ise Hanefî mezhebi dışındaki diğeri üç mezhep yani Maliki, Şafii ve Hanbelî mezheplerinin oluşturduğu Ehl-i Hadis ekolü. Ehlî Hadis ekolünün önde gelen önderi ve Maliki Mezhebinin imamı olan İmam Malik iken daha sonra İmam Şafii ve özellikle Mihnedden sonra İmam Ahmed b. Hanbel etrafında şekillenir.

a. Ehl-i Hadis'e Katkısı

Ehlî Hadis olarak kabul edilen ekolün itikadi olarak katı Selefilige değil Hanefî mezhebine yakınlaştıran Malikilik ve Şafilığın hemen hemen tamamına etki eden ve kısa sürede onların itikadi alandaki mezhebi haline gelmesini sağlayan Eş'arî ve onun yetiştirdiği öğrenciler olmuştur. Ehlî Hadis içerisindeki bu dönüşüm İmam Ahmed b. Hanbel'in kendi dönemi ve takip eden dönemde Ehlî Hadisin hatta Ehlî Sünnetin yegane temsilcileri ve hilafet merkezinde Mütevekkille birlikte söz sahibi olmuşlardır.³³ Eş'arî sonrası Hanbelî mezhebi artık bütün Ehlî Hadisin temsilcisi konumundan çıkmış Hanbelilik veya son zamanlarda Selefilik olarak adlandırılan Ahmed b. Hanbel'in çizdiği temel düşünce çerçevesi içine hapsolmuştur. Artık Eş'arî sonrası daha önce İbn Küllab ve Kalanisi gibi bir kaç isimle anılan Ehlî Hadis/Sünnet kelamcılığı neredeyse bütün Şafii ve Maliki mezhebinin kapsar hale gelmiştir.

İmam Eş'arî Ehlî Hadise iki yönlü katkı yapmıştır. Birincisi; Eş'arî mezhebinin Maliki ve Şafii fıkhî mezheplerinin kelamî-itikadi mezhebi haline gelmesini sağlamıştır. İkincisi; katı Ehl-i Hadis içindeki zahiri nakilci, kelamî düşüncüyü, akli muhakemeyi sapıklık gören, hoşgörüden yoksun ve kendini Ehlî Sünnetin aslı özü hatta selefîn ta kendisi gören, kendisi gibi düşünmeyeni sapık veya dinden çıkmış sayan düşünce yapısının Hanbelilik içinde hapsolmasına büyük bir katkı sağlamıştır.

b. Ehl-i Sünnet'in Mücadelesine Katkısı

³³ Mihnedden sonra Abbasi halifesi Mütevekkille birlikte artık insanlar İmam Ahmed b. Hanbel'le imtihan ediliyor ona uyan veya uyduğunu beyan edenler Sünnî; uymayan, eleştiren veya muhalefet edenler bidatçı (bid'i) veya Ehl-i Bid'â sayılmaya başlandığına dair bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V, 553; İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, II, 92.

Mücadeleye katkısı iki şekilde olmuştur. Birincisi dıştaki mücadeleye katkısı: Dışta gayri Müslimlerle mücadeleye katkı sunmuştur. Bu amaçla telif ettiği eserlerden bir kaçışunlardır: *Kitâb Cumelu'l-Makâlât* bu kitabın ilk bölümü Müslümanların ihtilafı konu edinirken (ki bu Makalat eseridir) ikinci bölümünde ise mühlitlerin İslam dışındaki din ve mezheplerin genel görüşlerini içermektedir.³⁴ İkincisi: İçteki mücadeleye katkısı: Şia ve Mu'tezileye karşı Ehli Sünnetin fikri mücadelesine zengin veriler ve deliller sunmuştur.³⁵ Şii-Mu'tezili düşüncüyü destekleyen Büveyhiler³⁶ Eş'arî'nin vefatından hemen sonra Abbasi Hilafeti üzerinde etkili olup Bağdat'a girmişlerdir.³⁷ Büveyhilerin desteklediği Şii-Mu'tezili düşünceye karşı kullanılacak en iyi argüman Eş'arî ve onun fikirleri olmuştur.³⁸ Bunu sadece Eş'arî taraftarları veya ona fikri yakınlık duyanlar değil hemen hemen Mu'tezili düşünce karşıtı olan her kesim özellikle Ehl-i Hadis/Sünnet kullanmaya başlamıştır.

c. Kelami Düşünceye Katkısı

Mu'tezile'nin devasa mirası olan kelami düşüncenin Ehl-i Sünnet ve hassaten Ehli Hadis tarafından devşirilip güçlü bir Ehl-i Sünnet kelamı haline gelmesinde büyük rol oynamıştır. *Risâle fi İstihsâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm (el-Has ale'l-Bahs)* eseriyle

³⁴ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87. İbn Teymiyye'nin "Kitabu Makâlâtü Gayri'l-İslâmiyyin" adıyla zikrettiği eser bu kitapta olsa gerek. İbn Teymiyye, Eş'arî'nin felsefecilerin görüşlerine bu kitapta yer verdiğini ve bu eserin meşhur "Makâlâtü'l-İslâmiyyin" kitabından daha hacimli olduğunu ifade etmektedir. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, V, 283. Ayrıca Subkî bu eseri 'Makâlâtü'l-Mulhidîn' şeklinde vermektedir. Bkz., es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 360.

³⁵ İmam Eş'arî'nin yazdığı eserlerin sadece isimlerine bakılınca Ehl-i Sünnet dışındaki grup ve şahıslara karşı nasıl mücadele ettiği rahatlıkla görülür. Burada birkaç eserin ismini vermek yeterli olacaktır. *Kitâb fi'r-Reddi ala'l-Mucessime*, *Kitâb İdahu'l-Burhân fi'r-Reddi ala Ehl-i'z-Zeyğ ve't-Tuğyân*, *el-Luma' fi'r-Reddi ala Ehl-i'z-Zayğ ve'l-Bida'*, *eş-Şerh ve't-Tafsîl fi'r-Reddi ala Ehli'l-İfk ve't-Tadlil*, *Nakd ala Evâili'l-Edille li'l-Belhî*, *el-Cevâbât fi's-Sıfat an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât*, *Kitâb alâ İbn er-Râvendî*, *Nakzu'l-Latif ale'l-İskâfî*.

³⁶ el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 357-358; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, III, 139; İbn Teymiyye, *Telbisü'l-Cehmiyye*, I, 54; Subhâni, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum, 1411/1990, II, 37.

³⁷ Müstekfi Billah (333-334/945-946) döneminde Büveyhilerin başkomutanlarından Muizü'd-Devle Ahmed, Halifeye biat etmiş olmasına rağmen zorla Bağdat'a girerek 'Emirü'l-Ümerâ'lık mesnedini zapt etmiş ve Bağdat'ın idaresini eline alarak hutbeye kendi adını da ilave ettirmiştir. Ancak bununla da kalmayarak Müstekfi yerine Mutî'(334-363/946-974) halife olarak ilan edilmiş ve bundan sonra askeri nüfuz altında olan sadece Halife değil, Bağdat ta tamamen Büveyhilerin eline geçmiştir. Bkz., es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (911/1505), *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, (thk., Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 397-398; Seydişehrî, Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, İstanbul, 1983, II, 1051; Şâkir, Mahmud, *et-Tarihu'l-İslâmî*, Beyrut, 1987, VI, 44.

³⁸ Krş., el-Mahmûd, Abdurrahman b. Salih, *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâire*, Riyad, 1995, I, 365; Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum, 1411/1990, II, 37.

kelam ilminin meşruiyetini savunmuş onunun da fıkıh kadar Kur'an ve Sünnete dayanan İslami bir ilim olduğunu ortaya koymuştur.³⁹

Eş'arî, Mu'tezile'nin başını çektiği kelami düşünceyi yeniden Ehl-i Sünnet düşüncesine uygun bir şekilde yorumlayarak Ehl-i Hadis ile Mu'tezile arasında orta bir yol tutmuştur. Eş'arî'nin bu tutumu Hanbeliler hariç halk tarafından geniş kabul görmüş ve Mu'tezile ile başlamış olan Kelami düşünce sistemini yok olmaktan kurtarmakla⁴⁰ kalmamış ona yeni bir veçhe kazandırmıştır. Bu yeni veçhe İbn Küllâb ve büyük mutasavvıf İmam Muhasibi gibi az da olsa Eş'arî öncesi Ehl-i Sünnet Kelamını oluşturma yönündeki çabaları adeta kemale erdirmiştir. Böylece Ehli Sünnete ait veya Sünni kelam diyebileceğimiz bir düşünce yapısını Ehli Sünnetin sistemine dâhil etmeyi başarmıştır.

d. Vasat Ümmet Olma Vasfının Korunmasına Katkısı

Allah (c.c) “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا”⁴¹ buyurarak Müslümanları ifrat ve tefritten yani her türlü aşırılıktan uzak vasat (mutedil-orta) bir ümmet kılmıştır. Böylece insanlar arasındaki dini ve dünyevi konulardaki ihtilaflara şahit (hakem) yapmıştır. İmam Eş'arî, Ehli kibleyi tekfir etmeyerek, İslam mezhepleri ve âlimlerinin görüşleri arasında orta yolu takip etmiştir.

Kelami ihtilaflar için İmam Eş'arî ölüm döşeginde: “Bir hakikatin farklı ifadelerle dile getirilmesidir”⁴² diyerek dinde ifrat ve tefritten uzak bir duruş sergilemiş ve bunu sistemleştirmiştir. Böylece Kur'an'da mealen: “İşte böylece siz insanlığa şahit olasınız ve Resûl de size şahit olması için sizi vasat (mutedil) bir ümmet kıldık”⁴³ şeklinde ifade edilen “vasat ümmet” olma özeliğinin korunmasına ve geliştirilmesine katkı sunmuştur.

³⁹ Bkz., el-Eş'arî, *Risâle fi İstihâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*, (el-Luma' ile birlikte) Beyrut, 1953, s.88-90, 95-97.

⁴⁰ Carullah, Zuhdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 262.

⁴¹ Bakara, 2/143.

⁴² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 149. İbn Asâkir'de yer alan ve Zahir b. Ahmed es-Serahsi'ye dayandırılan rivayet şöyledir. “Eş'arî evimdeydi, ecel hastalığında beni yanına çağırdı, “şahit ol! Ben Ehl-i Kiblede hiç kimseyi tekfir etmiyorum. Çünkü hepsi aynı mabuda yöneliyorlar (işaret ediyorlar) ancak ibareleri farklı farklıdır” dedi.

⁴³ Bakara, 2/143. İnsanlar arasındaki ihtilaflarda şahit olmak (hakemlik yapmak) için vasat olmak ifrat ve tefritten uzak tarafsız, bilgili ve durumdan haberdar olan ayrıca her iki taraftan da olaya bakabilen kişilere veya topluluklara ihtiyaç vardır. Bkz. Reşid Rıza, Muhammed b. Muhammed Şemsuddin, *Tefsiru'l-Menâr*, Kahire, 1990, II, 5.

Kaynaklarda, Ashâbu'l-Hadîs'ten, Basra'da Zekeriya es-Sâcî (307/919),⁴⁴ Bağdat'ta Ebû İshak el-Mervezî'nin (340/951)⁴⁵ Eş'arî'ye hocalık yaptıkları kaydedilmektedir. Dönemin önde gelen bu iki şahsiyetinin dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'in Eş'arî düşüncesindeki izleri, özellikle haberi sıfatların bilâkeyf olarak kabul edilmesinde ve Eş'arî'nin birçok meselede Mutezile ile Ashâbu'l-Hadîs arasında vasat yolu tutmasında kendini göstermektedir.

İmam Eş'arî, İslam düşüncesinde “el-Vasatiyye” (orta yol) ifrat ve tefritten uzak yani olumlu veya olumsuz yönden her türlü aşırılıktan uzak, uzlaşmacı ancak temel ilkelerinden ödün vermeyen İslam yorumunun doğmasında, gelişmesinde ve yayılmasında büyük bir paya sahiptir.

3. Eş'arî Mezhebinin Doğuşu ve Yayılışı

Mu'tezile'den ayrılan Eş'arî yeni fikirlerini önce Basra'da daha sonra Bağdat'ta yayamaya ve taraftar bulmaya çalışmıştır. İmam Eş'arî, İbn Mücâhid, Bâhilî, Bundar b. Hüseyin eş-Şîrâzî (353/964), Ebu Sehl Su'lukî (369/979), Ebu Zeyd el-Mervezî (371/981) gibi kendisinden sonra mezhebini geliştirip İslam beldelerinde temsil edip yayacak olan mümtaz öğrenciler yetiştirmiştir. Eş'arî'den ders alan bu ilk Eş'arî âlimler grubunu İbn Fûrek (405/1015), Bâkılânî (403/1013), Cüveynî (478/1085), Gazzâlî (505/1111), Şehristânî (548/1153), Fahreddin Râzî (609/1209), Tacuddin Subkî (771/1370) ve Taftazânî (791/1389) gibi İslam düşüncesinde ün yapmış âlimler takip etmiştir. Bunlar Eş'arî düşüncesini gittikleri beldele yaymışlardır. Hicri dördüncü asrın son çeyreğinde Basra'da başlayıp Bağdat'ta yerleşmeye çalışan Eş'arîlik, artık civar merkezlere girmiştir.

Eş'arîlik ameli mezheplerden Şafii'lik ve Maliki'lik üzerinden yayılmıştır. İmam Eş'arî'nin öğrencilerinden Bâhilî,⁴⁶ Maliki olup onun yetiştirdiği Bâkılânî, Maliki mezhebinde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Eş'arî Bağdat'ta dönemin önde gelen Şafii âlimi Mervezî'nin desteğini almayı başarmış ve Mervezî'nin ilim halkasına katılarak ilim alışverişinde bulunmuş, ona ve öğrencilerine mezhebinin esaslarını benimsetmiştir.⁴⁷

⁴⁴ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 355; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 131; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 35; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakat*, II, 95; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIV, 199.

⁴⁵ Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 352; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, XI, 187; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakat*, II, 114.

⁴⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s.127-128; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87, XVI, 304.

⁴⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XI, 347; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 352.

İmam Ebu Hanife'den itibaren fıkha paralel olarak itikadi gelişimini sürdürmüş olan Hanefilik, Eş'arî döneminde Mâturîdî (333/944) ve Tahâvî (321/933) gibi İslam düşüncesinde güçlü âlimlere sahip olmasından, ayrıca Hilafet merkezi Basra ve Bağdat'tan uzak olması gibi nedenlerden dolayı muhtemelen Eş'arî daha çok Hanefilik dışındaki Ehl-i Sünnet'in ameli mezheplerinin desteğini almaya yönelmiştir. Şafilik ve Malikiliğin desteğini almış ancak Hanbelilikten aradığı desteği bulamamıştır. Bağdat'ta dönemin Hanbeli önderlerinden olan Berbahârî (329/941) ile görüşmüş, aynı şeyleri savunduklarını ifade sadedinde *el-İbâne* adlı eserini ona sunmuştur. Fakat Eş'arî'nin kelami metodu kullanmasından dolayı Bebahari, böyle bir sistemi tanımadığını belirterek Eş'arî'ye karşı çıkmıştır.

Ehl-i Sünnetin ameli mezheplerinden Hanbelilik Eş'arî düşüncesine en çok direnç gösteren mezhep olmuştur. Ancak az da olsa bazı Hanbeli âlimler Eşarilikten etkilenmişlerdir. İbn Teymiyye kendilerinin olmadığı, Mutezile ve Rafıza gibi Ehl-i Bidat fırkalarının olduğu bölgelerde Ehl-i Sünnet mezhebi olarak Eş'arîlerin görüldüğünü ve Eş'arî mezhebinin kendilerine (Ehl-i Sünnet'e) en yakın mezhep olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

V/XI. asır, IV/X. asrın başında doğan Eş'arîliğin yayılma çağı olmuştur. Doğuda Matüridilikle yarışır hale gelmiş, Batıda, Kayravan ve Endülüs'te yayılmaya başlamıştır. Mağrib'te Muhammed b. Tumert (485-524/1092-1130) eliyle hâkim konuma geçmiştir. Orta yolu takip emesi; uzlaşmacı bir yorum olması; Müslüman halkın inanca dair ihtiyaçlarına cevap vermesi; büyük fakihlerin, özellikle usulü fıkıhçıların bu sistemi benimsemesi; daha ilk dönemde İbn Hafif (371/981) ve Bundar gibi iki büyük mutasavvufun bizzat Eş'arî'ye öğrenci olması; bunların ardından Kuşeyrî, Gazzâlî gibi âlimlerle bunun çoğalarak devam etmesi; Beyhakî, Nevevî gibi muhaddis ve fakihlerin Eş'arî mezhebine katılmaları, Eş'arîliği sadece kelami alanda değil İslam düşüncesinin çoğu alanında etkin konuma getirmiştir.

Eş'arîlik birçok devletin desteğini almayı başarmıştır. Özellikle siyasi otoritelerin, Şia egemenliğinden kurtarılan yerlerin yeniden yapılandırılmaya ihtiyaç duyması, aşırılıktan arındırılmış vasat yolu takip eden Sünniliğin adeta temsilcisi olan Eş'arîliği desteklemelerine yol açmıştır. Selçuklular (429-582/1037-1186) Şii Büveyhilerden (320-447/932-1055), Eyyubiler (567-648/1171-1250) Mısır'daki Şii Fatimi devletinden (297-567/909-1171) hâkimiyeti devr alınca, Şii düşünce

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Telbisu'l-Cehmiyye*, II, 87. Krş. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 55.

egemenliğinin etkilerini silmek için Eş'arîliği desteklemişlerdir. Böylece Eş'arîliğin egemenliği Selçukluların yardımıyla doğuda; Eyyubilerin desteğiyle İslam dünyasının orta merkezinde; Gazzâlî'nin elinde yetişen ve Muvahhitler devletinin başı olan Muhammed b. Tumert'in vasıtasıyla Mağrip'te hâkim konuma gelmiştir.

Eş'arîliğin yaygın bir şekilde Mısır'a girişi Şia faktöründen dolayı gecikmiştir. Daha sonra Selahattin Eyyubi'nin eliyle geniş bir şekilde yayılmıştır. Selahattin, yönetimi ele geçirince halkı İmam Eş'arî'nin akidesine uymaya teşvik etmiştir.

Yemen'de Eş'arîlik ancak Hicri V. asırda yayılmaya başlamıştır. Yemen'de Eş'arî mezhebi Şafilikle birlikte yayılmıştır. Eş'arî mezhebi Yemen'in sahili ve güneyinde hâkim olmuştur. Buna karşılık Zeydîlik doğu ve kuzey Yemen'de hâkimdir. VI/XII. Yüzyılda İran'da Eş'arîlik, Nisabur uleması arasında güçlü hale gelmiş, hatta Hanefî mezhebine üstünlük kurmak için rekabet mücadelesine girişmiştir.

Eş'arîler, Selçuklu Devletinin ilk döneminde ciddi bir baskı yaşamışlardır. Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey, veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin eliyle 446 yılında Eş'arî ve Eş'arîlerin minberlerde lanetlenmelerini, camilerde hutbe ve vaazda bulunmalarını ve ders vermelerini yasaklayarak onların dağıtılmasını ve sürgün edilmelerini emretmiştir. Böylece Tuğrul Bey'in zamanında en şöhretli Eş'arîalimler takibata uğramış ve sürülmüşlerdir. Büyük nüfuz sahibi ve Eş'arî taraftarı el-Kuşeyrî (514/1120) başta olmak üzere birçok Eş'arî taraftarı âlim, kentlerini terke mecbur bırakılmışlardır. Fakat bu durum çok uzun sürmemiştir. Alparslan (465/1072)'ın başa gelmesiyle Eş'arîler destek görmüştür. Alparslan'ın veziri Nizamülmülk (485/1092) kendi adıyla Bağdat'ta Nizamiye medresesini kurmuştur.⁴⁹ Burada eğitim resmen Eş'arîliğe dayandırılmıştır. Bu medreseler Eş'arî âlimler yetiştirerek Eş'arîliğin hızla gelişip yayılmasını sağlamıştır.

Günümüzde İslam coğrafyasının dört bir yanında Eş'arîlik mevcudiyetini sürdürmektedir. Horasan, Irak, Suriye, Mısır, Türkiye ve diğer birçok ülkedeki Şafii ve Malikilerin hemen hemen tümü ve Hanbelilerin bir kısmı Eş'arî mezhebine mensupturlar. İslam Dünyasında Ehl-i Sünnet denince akla ilk gelen itikadi mezhep Eş'arîliktir. Fakat Maverâünnehir ve civarında bu terimden anlaşılan Matüridiliktir.

⁴⁹ Keskin, "Eş'arîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, Erzurum, 2012.

Sonuç

İmam Eş'arî'nin kendisi Ehl-i Sünnete mensup bir aile içinde dünyaya gelmesine rağmen babasının vefatından sonra çocuk (mümeyyiz) yaşta Basra Mu'tezilesinin lideri Ebu Ali el-Cubbâî'nin yanında yetişmiş ve kırk yaşına dek bu mezhebinin ilkelerini samimiyetle savunmuştur. Hocası Cubbâî'nin yerine tartışmalara katılacak kadar Mu'tezile kelamına Eş'arî vakıf olmuştur. Öte yandan çocukluktan beri ilişki içinde olduğu Ashabu'l-Hadis'in önde gelen ismi ve Eş'arî'nin de hocası olan Zekeriya b. Yahya es-Sâcî ile alakasını kesmemiştir. Böylece Eş'arî iki ayrı uçta bulunan her iki ekolün görüşlerini ilk elden ve geleneğin içinden gelmiş hocalardan almıştır. Bu kazanım İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den döndükten sonra orta yolu bulmasına ve inşa etmesine yardımcı olmuştur.

İmam Eş'arî'nin eserlerinin sayısına ve çeşitliliğine baktığımızda onun kendi düşünce sistemini bütün yönleriyle ortaya koyduğu rahatlıkla söylenebilir. Maalesef sayıları yüze yaklaşan eserlerden sadece bir kaçını bize ulaşılabilmektedir. Bunlara bakıldığında bile onun ne denli derin sistematik bir kelemi alt yapıya sahip olduğu ve kelamın kurucuları sayılan Mu'tezile'ye kendi silahlarıyla mahirane nasıl eleştirdiği görülebilir. Eş'arî sadece içe dönük yani Mu'tezile vb. mezheplere karşı mücadele etmemiş dışa dönük mücadelede de bulunmuş ve İslam dışındaki din ve mezheplere karşı da eser yazmıştır.

Eş'arî'nin mevcut eserlerinden *el-İbâne* adlı kitap her ne kadar Eş'arî'ye aidiyeti doğru olsa da elimizdeki şekliyle tüm içeriğiyle İmam Eş'arî'ye ait olması zor görünmektedir. Bu nedenle bu eseri tek başına İmam Eş'arî'nin görüşlerinin kaynağı almak doğru netice vermez. *el-İbâne* eseri mutlaka Eş'arî'nin diğer eserleriyle veya başka kaynaklarla birlikte kullanılmalı ve içindeki görüşler farklı eserlerle desteklenmelidir.

Kelam ilmini reddeden başta Ashabu'l-Hadis ve özellikle Hanbelilere karşı Kelam ilminin aynı Fıkıh ilmi gibi meşru olduğunu Kur'an ve Sünnette fikhın meşruiyetine deliller var olduğu gibi kelami metodun da meşruiyetine kanıtların var olduğunu belirterek Kelamın Ehl-i Hadisten Şafii ve Malikilerce kabul edilip kullanılmasına ön ayak olmuştur. Böylece kelam meşru olmakla kalmamış Ehl-i Sünnet itikadının savunma sistemi haline gelmiştir.

İmam Eş'arî'nin, Ehl-i Sünnetin esaslarını savunmadaki çabası ve liderliği onu Mezhebin imamlarından biri yapmıştır. Diğer imam ise hilafet merkezinden uzakta

Hanefî geleneği içinde yetişmiş İmam Maturidi'dir. Kelami anlamdaki Ehl-i Sünnet mezhebi bu iki imamla başlamıştır. İfrat ve tefritten uzak vasat (mutedil-orta) İslam düşüncesinin oluşması, sistemleşip yayılmasında İmam Eş'arî'nin emeği inkâr edilemez.

Kaynakça

ABDÜLMECİD BEDEVÎ, Ebû'l-Futuh, *et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*, Cidde, 1983.

BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1983.

CARULLAH, Zuhdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990.

el-BAĞDÂDÎ, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlü'd-Din*, Beyrut, 1981.

el-EHVÂZÎ, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim, "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", (Nşr. Michel Allard), *Bulletin D'études Orientales*, XXIII, Damas 1970.

el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, (Nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari), Medine 1409/1988.

-----, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (thk., Richard J. McCarthy), Beyrut 1953.

-----, *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, (thk., Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980.

-----, *Risâle fi İstihsâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*, (el-Luma' ile birlikte) Beyrut, 1953.

-----, *Risale ila Ehl-i Sağr*, Mısır, 1987.

FEVKİYE HÜSEYN, Mahmud, "Mukaddime", el-Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Kahire, 1987 içinde.

FRANK, R. M., "al-Ash'ari's Kitâb al-Hathth 'ala'l-Bahth", *MIDEO*, XVIII, Beyrut, 1988, ss.83-152.

GİRİDÎ, Sırî, *Ârâu'l-Milel*, İstanbul, 1303.

el-HALEBÎ, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati's-Şeria*, Riyad, 1998.

el-HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut, ts.

el-HÜSEYNÎ, Ebû Bekr b. Hidayetullah, *Tabakatü's-Şafiyye*, Beyrut, 1982.

İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fi mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, Dimaşk, 1399/1979.

İBN FÛREK, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mucerredü Makâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1968.

İBN KÂDÎ ŞUHBE, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Tabakâtu 'ş-Şafiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986.

İBN KAYYIM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *İçtimau'l-Cuyuşî'l-İslamiyye ala Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, Beyrut, 1984.

-----, *Şifâu'l-Alîl fi Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-hikmeti ve't-Ta'lîl*, (thk., Muhammed Bedruddin), Beyrut, 1978.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, ts.

İBN TAĞRİBERDÎ, Cemaluddin Ebû'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısr ve'l-Kahire*, Mısr, ts.

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani, *Beyânu Telbisi'l-Cehmiyye fi Tesisi Bide'ihimi'l-Kelamiyye*, (thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım), Mekke, 1392.

-----, *Kutub ve Resail ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-Akide (Fetâvâ)*, (thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi), Riyad ts.

-----, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Beyrut, 1992.

İBNU'N-NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978.

KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974.

KESKİN, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013.

-----, "Eş'arilik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, Erzurum, 2012.

el-KUMMÎ, Şeyh Abbas, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, Beyrut, ts.

el-MAKRİZÎ, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *el-Hıtat ve'l-Âsâr*, Kahire, ts.

el-MAHMÛD, Abdurrahman b. Salih, *Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Eşâire*, Riyad, 1995.

REŞİD RIZA, Muhammed b. Muhammed Şemsuddin, *Tefsiru'l-Menâr*, Kahire, 1990.

es-SEM'ÂNÎ, Ebu Sad Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî, *el-Ensâb*, Beyrut 1980.

SEYDİŞEHRÎ, Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, İstanbul, 1983.

SPİTTA, Wilhelm, *Abu'l-Hasan al-As'arî's*, Leipzig, 1876.

SUBHÂNÎ, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum, 1411/1990.

SUBHÎ, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu'l-Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman, 1993.

es-SUBKÎ, Tacuddin Ebu Nasr Abdilvahhab b. Ali, *Tabakatu's-Şafiiyye'l-Kubrâ*, (thk., Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992.

es-SÜYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (911/1505), *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, thk., Ali Muhammed Ömer, Kahire 1396/1976.

ŞÂKÎR, Mahmud, *et-Tarihu'l-İslâmî*, Beyrut, 1987.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, (thk., Alfred Guillaume), London 1934.

ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkusî), Beyrut, 1992.

-----, *el-Uluvu li'l-Aliyi'l-Gaffâr*, (thk., Ebu Muhammed Eşref b. Abdulkmaksud), Riyad, 1995.

KOZMOLOJİK KELÂM DELİLİ*

Metin YILDIZ*

Özet

Âlemin tümünü inceleyen ve onu tek bir birim olarak kabul eden bilime kozmoloji denir. Kozmoloji, evrenin oluşumu, yapısı, ona egemen olan yasalar, varlıklar arasında var olan hiyerarşik ilişkileri irdeleme, araştırma ve bu konuda üretilen bilgileri sistemleştirerek bir araya getirmeyi konu edinen bir disiplindir. Kelâm ve felsefede âlemden başka bir ifadeyle kozmostan hareketle kullanılan kozmolojik delil istidlâl, tecrübe, olayları inceleme ve tabiattaki olayların illetlerini belirlemeye dayanan bir delildir. Kozmolojik kelâm delili âlemin sonradan meydana geldiğini ve bu âlemin bir yaratıcısı olduğunu ispatlamaya yönelik olan bir delildir. Bu makalede kelâmcılar, özellikle de Mu'tezilî kelâmcıların görüşleri doğrultusunda kozmolojik kelâm delili ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kozmoloji, âlem, hudûs,

THE KALAM COSMOLOGICAL ARGUMENT

Abstract

The science which investigates the entire of the universe and accepts it as a unit is named as Cosmology. Cosmology is a discipline that states on existence of the universe, the configuration of it, the laws those are dominant to it, to examine research the hierarchic relations that exist between assets. In Kalam and Philosophy, the cosmological argument which is used acting from the universe, in other words, from cosmos, is an evidence that states on reasoning, experience, investigating the events and describing the reason of the events those exist in nature. The Kalam Cosmological Argument is evidence that tries to prove that the universe occurred later and has a creator. In this article, The Kalam Cosmological Argument will be taken hand with the perspective of the ideas of Theologians, especially of Mu'tezile Theologians.

Key Words: Kalam, cosmology, universe, creation.

Giriş

Kozmolojik kelâm delili ya da klasik ifadesiyle hudûs delili âlemin sonradan meydana geldiği ve sonradan meydana gelen (muhtes) her şeyin bir var ediciye (muhtis) ihtiyaç duyduğu argümanına dayanmaktadır.¹

Kelâm kozmolojisi ya da dakîku'l-kelâm, âlemin hudûsünü ispatlamak için kullanılan bir delildir. Yoksa bu delil sadece cisim, hareket, zaman ve mekân gibi fizik meselelerine dalıp bu meseleleri açıklamak ve yorumlamak için kullanılmamıştır.² Bu

* Bu makale bazı ekleme ve düzenlemelerle "İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı" (yayınlanmamış doktora tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2015) isimli çalışmamızdan türetilmiştir.

* Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Kelam A.B.D. metinyildiz04@gmail.com

¹ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Mahlûk*, (Thk.: Tefîk et-Tavîl- Saîd Zâyid) VIII, y.y., ts., 97-98; a.y., *el-Muğni*, XI, 123; a.y., *el-Muğni*, IX, 87; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, (Thk.: Daniel Gimaret) I, el-Me'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkîyye bi'l-Kâhire, Beyrût, 2009, 33-34; Cemalettin Erdemci, *Kelam kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007, 14.

² Yumnî Tarîf Hûlî, *et-Tabîyyât fî İlmi'l-Kelâm: mine'l-Mâzi ile'l-Mustakbel*, Dâru's-Sıkâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire, 1995, 71. Dakîku'l-Kelâm'ın klasik kelâmdaki yeri ve rolü ile ilgili bk. Mehmet

delil evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvurulan delillerden birisidir.³ Bu konuyla ilgili şu ifadeler kullanılmıştır: “Kozmolojik delile göre, bu evrenin bir açıklamaya ihtiyacı vardır ve evren, kendi açıklamasını kendi içinde barındırmaz; evrenin açıklaması ancak zorunlu bir varlık ile yapılabilir ki, bu varlığa Allah denmektedir. Aslında kozmolojik delil, tek bir şekilde formüle edilen bir delil değildir; daha ziyade kozmolojik deliller ailesi olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu delilin, İslam’daki kelâm ilmi tarafından yaygın olarak savunulmuş şekline “hudûs delili” denir.”⁴

Yine kozmolojik delil, âlemdeki sebep veya nedeni ve bir bütün olarak âlemi araştıran aposteriori bir delildir. Bu delil Platon, Gazâlî, Mûsâ İbn Meymûn, Leibniz gibi ilkçağdan modern döneme kadar birçok kişi tarafından kabul gören bir delildir.⁵ Teistik din mensupları kozmolojik delillerle âlemin bir başlangıcı ve sonunun olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.⁶ Kelâmcıların büyük bir çoğunluğu âlemin bir başlangıcının ve sonunun olduğunu, dolayısıyla yaratıldığını ispatlamak için bu delili kullanmışlardır. Kısaca ifade edilecek olursa hudûs delili "tenâhî-i âlem" yani âlemin sonsuz olamayacağı prensibine dayanmaktadır.⁷

Evrenin geriye gidişte belli bir noktadan itibaren bir sonu vardır. Bu geriye gidişin son noktası ise evrenin varlık sahasına çıktığı başlangıç anıdır.⁸ Evrenin bu başlangıç anından öteye gidiş imkânsızdır. Kozmolojik kelâm delili, evrenin sonsuz zamansal geriye gidişinin imkânsızlığına dayanmaktadır.⁹ Takip edilen cümleler kozmolojinin konusunu açıkça ifade etmektedir: “Semalar her zaman insanî araştırmanın ve tefekkürün merkezî noktası olmuştur. Nitekim türümüz, insanoğlu, daha çocukluk dönemindeyken, geceleyin huşu, merak ve kafalarında uyanan sorularla gökyüzüne bakmıştır. Kâinat bir bütün olarak neye benzer? Ne zaman başlamıştır?

Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dakiku’l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 33, s. 39-72.

³ Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998, 304-305.

⁴ Caner Taslaman, *Evrenden Allah’a. Modern Bilimin ve Felsefenin Verileriyle Tasarım Delilinin Savunulması*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2012, 25.

⁵ Craig, *The Cosmological Argument From Plato To Leibniz*, X-XI.

⁶ Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 3. baskı, İstanbul, 2011, 46.

⁷ Bekir, Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı. İsbât-i Vâcib*, DİB. Yayınları, 9. baskı, Ankara, 2001, 53.

⁸ William Lane Craig ve bşk., *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press, New York, 1993, 35.

⁹ Craig ve bşk., *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, 3.

Nasıl oluşmuştur? Sonunda ne olacaktır? Yıldızlar ve gezegenler neden yapılmıştır ve onları gökyüzünde tutan şey nedir? Yeryüzü ve onun sakinleri genel evrensel şema ile ne tür bir ilişkiye sahiptir? Bunların tümünün ardında bir zekâ var mıdır; başka yerlerde yaşayan zeki varlıklar mevcut mudur? Bu sorular hep beşeri mitoloji ve dinin merkezinde yer almıştır. Eski Yunan felsefesinde ve erken dönem bilimde bunlar evrenbilimi olan kozmolojinin konularıydı.¹⁰ Evrenin anlaşılması için bilimin merkezi bir konumda olduğu, ama tek başına yeterli olmadığı, din, felsefe ve sanat gibi alanlarının da katkılarının söz konusu olduğu ifade edilmektedir. Bundan dolayı kozmoloji faaliyetinin ortak bir girişim olduğu ifade edilmektedir.¹¹ Nasr'a göre el-Bîrûnî, Müslümanların her ilimden haberdar olmaları gerektiğini ifade etmekte ve bilgi sahibi olmadıkları halde bu konular hakkında çabalamayıp işi Allah'ın hikmetine havale edenleri eleştirmektedir.¹²

Kelâmcıların kullanmış oldukları hudûs delili ilk kez Mu'tezilî âlimler tarafından ele alınmış ve bu delili sistematik hale getiren kişi ise Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Baba Ebû Ali el-Cubbâi ve oğul Ebû Hâşim el-Cubbâi de aynı şekilde bu delili kullanmışlardır. Sünnî kelâmcılar özellikle Eş'arîler de hudûs delilini kabullenmekle ister istemez atomculuk öğretisini kendi sistemlerine taşımışlardır. Eş'arî kelâmı içerisinde atomculuğu sistematik bir yapıya büründüren kişi ise Bâkılânî olmuştur.¹³

Bu konuyla bağlantılı olarak şunu da ifade edelim ki maddenin atom denen çok küçük, bölünmez, değişmez, ezeli, kendi aralarında benzerlik gösterip, sadece şekil, ağırlık ve durum yönünden değişiklik gösteren parçacıklardan meydana geldiğini ileri süren filozof ve fizikçilerin doktrinine, genel olarak atomculuk adı verilmektedir.¹⁴ Ancak birden fazla atomculuk öğretisinin olduğuna da dikkat etmek gerekir. Zira az önce geçen atomculuk tanımlamasında atomun ezeli olduğunu iddia edenler olduğu gibi

¹⁰ Ian MARSHAL ve bşk., *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Klavuzu*, (Çev.: Orhan Düz) Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002, 66-67.

¹¹ Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *MÜİFD*, XXXIX-2, İstanbul, 2010, 56.

¹² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev.: Nazife Şişman) İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, 202.

¹³ İsmail Hakkı İzmirli, "Ebubekir Bakılânî", *Dâru'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, II- 5, 6, İstanbul, 1927 146, 150; Koloğlu *Cubbâilerin Kelâm sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, 222; Çağfer Karadaş, *Bakılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, 47.

¹⁴ Mehmet Bayraktar, "al-Kindî ve İbn Sina'da Atomculuğun Tenkidi", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, 471.

onun yaratılmış olduğunu savunanlar da vardır. Örneğin, matematiği esas alan Pisagorcu Atomculuk, Demokritos'tan Spencer'a kadar uzanan Psikolojik Atomculuk, Leucippus ile başlayıp Demokritos tarafından geliştirilen Felsefi Atomculuk ile Hint Atomculuğu; İslâm kelâmında görülen Yaratılış ve Teolojik atomculuk, madde ve monadları esas alan Leibniz'in Metafizik Atomculuğu bunlardan bir kaçıdır.¹⁵

Bilimde En Büyük Beş Fikir adlı kitabın yazarları bu beş fikirden ilk sırayı Fiziğin Atom Modeline ayırarak, felsefe ve bilim tarihinde atomculuk etrafında yapılan tartışmalara değinmektedirler. Demokritos'un maddenin bölünemez en küçük parçası olarak atomu kabul etmesine karşılık Aristoteles'in bunu imkânsız bulduğunu aktarmaktadırlar. On sekizinci yüzyıla kadar Aristoteles'in atomculuk karşıtı görüşünün hâkim olduğunu ve bu hâkimiyetin İngiliz kimyager John Dalton'un 1803'te Demokritos'un görüşünü destekleyen kanıtı öne sürmesine kadar devam ettiğini ifade etmektedirler.¹⁶

Jones, atomculuk hakkında şu bilgileri vermektedir: “Atomculuk, kendisinden sonraki birçok görüş kadar kendisinden önceki herhangi bir görüşten son derece üstün çok büyük bir kazanımdı. Atomculuk, inanca ya da otoriteye değil, mantığa ve kanıtlamaya başvurdu. Ayrıntılar bir yana, Atomcuların mutlak ölçüde düzenli bir biçimde olup biten geniş bir hareketler sistemi olarak doğa kavrayışı, on yedinci yüzyıldan bu yana modern kültürde hâkim olan kavrayışla özdeşir.”¹⁷ Atomculuk ve din ilişkisine de değinen Jones bu konu hakkında şunu ifade ediyor: “Din karmaşık bir sorundur, fakat başka her ne içerirse içersin, evrenin bir anlamı olduğu ve bu anlamın da insanla bir ilgisi olduğu inancını içerir. Fakat bir bütün olarak evrenin anlamlı olduğuna inananlar, genellikle bunun aynı zamanda evren hakkındaki bütün olguların en önemlisi olduğuna da inanırlar. Bu yüzden, bu tür insanların hepsi kaçınılmaz olarak Atomculuğu yetersiz bulmuşlardır. Bu durum, dindar bakışın yükseldiği orta çağlar boyunca Atomculuğun fiilen gözden kayboluşunun sebebini açıklar. Aynı zamanda, Atomculuğun büyük rakiplerinin, Plâtonculuğun ve Aristotelesçiliğin yüzyıllar boyunca çok büyük sayıda insana çok daha çekici gelmesinin sebebini de açıklar.”¹⁸

¹⁵ Bayraktar, “al-Kindî ve İbn Sina'da Atomculuğun Tenkidi”, 471. ayrıca bk. Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV Yayınları, 2015, s. 39 vd.

¹⁶ Charles M., WYNN, Arthur W. Wiggins, *Bilimde En Büyük Beş Fikir*, (Çev.: Gün Küleoğlu) Palme Yayıncılık, Ankara, 2010, 13-16.

¹⁷ W.T., JONES, *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler) I-II, Paradigma Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2006, 135-136.

¹⁸ Jones, *a.g.e.*, I, 160.

James, ikinci iddiasında haklı olsa bile ilk iddiasında yanılmıştır. Zira Kelâm Atomculuğuna değinseydi ya da bu atomculuktan haberdar olsaydı muhtemelen bu yargıya varmazdı. Kelâm tarihine özellikle de Mu'tezile kelâmına bakıldığında Nazzâm, Câhız ve Sümâme'den başka neredeyse diğer tüm Mu'tezilî kelâmcıların atomculuk görüşünü benimsedikleri görülecektir. Kelâm atomculuğu hakkında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer ve Hişâm el-Fuvâtî gibi ilk dönem taraftarlarınca her ne kadar benzer ilkeler öne sürülmüş olsa da bu kelâmcılar ayrıntıda birbirlerinden farklı görüşlere sahip olmuşlardır.¹⁹

İslâm'da kozmolojik bilimler, İslâm'ın kozmos fikri etrafında doğmuş ve vahyin prensipleri doğrultusunda düzenlenmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre İslâm tarihinin ilk üç yüzyılında bilimler çeşitli kaynaklardan Müslümanlara ulaşmış, daha sonraki yüzyıllarda ise bu materyaller tevhid ilkesi doğrultusunda İslâm'ın ruhuna uygun bir şekle büründürülmüştür. Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda ise matematik ve tabiat ilimlerine olan ilgi doruk noktaya ulaşmış ve İslâm tarihi boyunca etkisini gösterecek şekilde formüle edilmiştir.²⁰ İslâm düşünce tarihinde ister atomculuk görüşünü benimseyenler isterse bu görüşe karşıt olanlar olsun bunların büyük bir çoğunluğu bu asırlarda yaşamıştır. Ne var ki Nasr'ın *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* adlı eserinde Eş'arî ve Mu'tezilî atomculuk öğretisine değinmemesi onun bu çalışmasını eksik bırakmıştır. Nasr, kendisince Eş'arilik hakkında bir yargıya varmakta olup Eş'ariliğe niçin değinmediğini şu şekilde ifade etmektedir: "İslâm kozmoloji bilimlerini ve onların tabanını oluşturan Tabiat mefhumunu ele alırken, öğretilerinde ilâhî ışığın, sonlu yaratıkları tamamen kapsamadığı ilahiyat ekollerini göz önünde bulundurmayaçamız. Yani Eş'ariler gibi ilahiyat ekollerini bir yana bırakacağız."²¹ Ne var ki Nasr, kelâm atomculuğuna değinmiş olsaydı çok büyük bir mirası çağdaş dünyaya sunabilirdi.

Gassendi (1592-1655) gibi dindar filozoflar, Tanrı-evren ilişkisi hakkında Aristoteles'in organik fiziğini bir tarafa bırakarak Grek atomculuğunu yeniden canlandırma ve Epikürcü atomizmi Hıristiyanlığın temel kabulleri doğrultusunda

¹⁹ Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, (İngilizceye Çev.: Michael Schwarz) The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1997, 5. Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", (Çev.: Mehmet Bulgen), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 393-400.

²⁰ Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 303.

²¹ Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 25.

rehablitede teşebbüsünde bulunmuşlardır.²² Ayrıca göreceliliğe vurgu yapan Heisenberg gibi çağdaş fizikçilere göre ise çağdaş fizik Demokritos'un temsil ettiği atomculuğun aksine Herakleitos'un metafiziğine daha yakındır.²³

Şunu da vurgulayalım ki modern bilim âlemin hudûsunu destekleyen veriler sunmaktadır. Zira birçok din, âlemin nasıl meydana geldiği hakkında söz söylediği gibi aynı şekilde modern bilim de evrenin varlığıyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Hatta modern kozmoloji, âlemin yaratılışı hakkında, teologları memnun edecek bir veriler sunmaktadır.²⁴ Örneğin, çağdaş kozmolojinin temeli sayılan Büyük Patlama Teoremi, evrenin neredeyse kavranılmaz derecede sıcak ve yoğun bir nokta olarak 10 ile 20 milyar önce başladığını ve ondan sonra genişleyip soğuduğunu ileri sürmektedir.²⁵ Aynı şekilde evrenin ezeli olamayacağını, sonradan ortaya çıktığını destekleyen delillerden birisi olan *entropi ilkesi*'ne göre, evren geçmişte bir noktada başlamıştır.²⁶ Mesela Antony Flew, ateizmden teistik düşünceye geçtikten sonra evren hakkında konuşmanın gerekliliğinden bahsederken Richard Swinburne'un kozmolojik argümanının umut verici ve büyük bir olasılıkla da doğru bir açıklama sunduğunu ifade etmektedir. Swinburne'a göre evren nedenlidir, Tanrı ise nedensizdir. Dolayısıyla evrenin varlığından Tanrı'nın varlığına uzanan argüman, iyi bir tümevarımsal argümandır.²⁷ Swinburne'un kozmolojik delil ile ilgili görüşleriyle kelâmcıların hudûs delili birbirine benzer niteliktedir. Zira kelâmcıların dakîku'l-keîmdan celîlu'l-keîma geçiş uğraşları, günümüzün ifadesiyle âlemden Allah'a gidişten başka bir şey değildir. Klasik kelâm kitaplarında da bu görüşü destekleyecek ifadeler bulunmaktadır. Örneğin İbnü'l-Vezîr bu konu hakkında şöyle demektedir: "Cevherleri, arazları, ulvî ve suffî tüm varlıklarıyla hikmet ve uygun bir donanımla donatılmış, madde ve sûretiyle

²² Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2012, 335. Doğa bilimin çeşitli alanlarında gözlem ve görüşleri olan Gassendi (1592-1655), özellikle de maddenin atomlu yapısıyla ilgilenmiştir. Epikür'den etkilenen Gassendi, Demokritos'tan başlayarak farklı dönem ve uygarlıklardaki atomculuk görüşleri yeniden gündeme getirmiştir. Bkz. Gürel, *a.g.e.*, 271-273.

²³ Arslan, *a.g.e.*, 345; Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015, 334 vd.

²⁴ Paul Davies, *God And The New Physics*, Penguin Books, London, 1990, 9, 24.

²⁵ Ian, Marshal ve bşk., *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Klavuzu*, (Çev.: Orhan Düz) Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002, 126-127.

²⁶ Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Önemi*, Nobel Yayın ve Dağıtım, 2. baskı, Ankara, 2010, 26; Craig ve bşk., *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, 36.

²⁷ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (Çev.: Hasan Kaya, Zeynep Ertan) Profil Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2009, 134-135.

muhtes olan bu âlem, Allah'ın birliğine ve yaratıcılığına delâlet etmektedir.”²⁸ Bundan hareketle diyebiliriz ki kelâmcılar atomculuk öğretisinden hareketle, âlemin yaratılmış olduğunu hudûs deliliyle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Şunu da ifade edebiliriz ki modern bilimin özellikle de kuantum fiziğinin bazı verileri kelâmcıları destekler mahiyettedir.²⁹

1. Cevher ve Arazdan Müteşekkil Olan Cismin Yaratılışı

Kelâmcılara göre âlemde varolan her şey cevher, araz ve cisimden oluşmaktadır. Âlemdaki şeyler muhtes olan ictima' ve iftiraktan da ayrı olamaz. Yaratılmış olan şeylerden ayrı olamayan şey de hâdistir. Ayrıca âlemin değişkenliği ve bir halden başka bir hale geçişi de onun yaratılmış olduğuna delildir.³⁰ Müslüman düşünürler âlemin hudûsunu ispatlamada özellikle cevher ve araz kavramlarını kullanmışlardır. Âlemi oluşturan parçalar yani cevherler yaratılmış olduğuna göre cevher ve arazlardan oluşan âlemin yaratılmış olması gerekir. Bütün, kendisini oluşturan parçaları önceleyemediğinden âlem de kendisini oluşturan cevher ve arazları önceleyemez.³¹

Mu'tezile'nin Basra ekolünden olan İbn Metteveyh, İbnu'r-Râvendî'nin en uygun bilginin vehimde takdir edilen bilgi olduğu ve bundan hareketle cismin de kadîm olabileceğini tasavvur etmenin mümkün olabileceği görüşünde olduğunu şu şekilde aktarmaktadır: "En uygun bilgi, vehimde takdir edilendir. Cismin kıdeminin vehimde takdir edildiği sabit olmuştur. Çünkü cismin önceden varolduğuna işaret eden bir duruma ve cismin bir başlangıcının olmadığına inanabiliriz. İşte bu durumda cismin kadîm oluşu zorunlu olur."³² İbn Metteveyh, İbnu'r-Râvendî'nin âlemin kıdemine dair ileri sürdüğü varsayımının çok zayıf ve geçersiz olduğunu söylemektedir. O, bu görüşünü desteklemek için Ebû Ali el-Cubbâî'den de alıntılarda bulunmaktadır. İbn Metteveyh, Ebû Ali'nin İbnu'r-Râvendî'ye cevaben şöyle dediğini aktarmaktadır: "En uygun bilgi görüşünde yanıldım. Zira bilgi başka bir bilgiye göre en uygun bilgi

²⁸ İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu Esâlibi'l-Kur'an alâ Esâlibi'l-Yunan*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrût, 1404/1984, 70.

²⁹ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelama Etkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 1, s. 243-251; ayrıca bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 535 vd.; et-Tâî, Muhammed Bâsil Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri, (Çev.: Mehmet Bulğen) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sayı: 39, s. 149-162.

³⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 37; a.y., *et-Tezkire*, II, 541.

³¹ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*, (Çev.: Kasım Turhan) Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, 302-304.

³² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 42.

olamaz."³³ Ebu Ali'ye göre birbirinden daha değerli bilginin olması mümkündür. Ama bilginin doğruluğunda bir mutabakat sağlanmasına rağmen vehm özel bir zandan başka bir şey değildir. Ebû Ali'ye göre İbnu'r-Râvendî'nin sözlerinden şu sonuç da çıkabilir: "Bilginin en uygun olanı zanna dayalı olanıdır." Böyle bir şey de çelişkiden başka bir şey değildir.³⁴ İbnu'r-Râvendî'nin bu varsayımı, Nazzâm ve bir kısım filozofun, cevherlerin vehmen sonsuza değin bölünebileceğine dair ileri sürdükleri varsayımlara benzemektedir. Nasıl ki cevherlerin vehmen sonsuza değin parçalanabileceğine yönelik iddialar gerçekçi ve ma'kûl görülmemişse aynı şekilde İbnu'r-Râvendî'nin bu varsayımı da gerçekçi ve ma'kûl görülmemiştir.

İbn Metteveyh'e göre hudûsun zaman içerisinde gerçekleşmesinden dolayı, o zamanı da önceleyen başka bir zamanın olması gerektiği şeklinde bir iddia ileri sürülmüştür. İbn Metteveyh, bu iddianın geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre hâdis varlığın yaratılışı vaktin dışındadır ve vakit de vakit olmaksızın yaratılmıştır. Çünkü vakitlerin oluşumu âlemin varlığına ve feleklerin hareketlerinin hudûsuna bağlıdır.³⁵

İbn Metteveyh ayrıca mülhidlerin, "tavuk mu yumurtadan çıkmıştır yoksa yumurta mı tavuktan çıkmıştır?" şeklindeki bir sorudan hareketle âlemin kідemini savunduklarını aktarmaktadır. İbn Metteveyhe göre böyle bir soru, sayıklama ve anlamsız bir şey olup, varlık hakkında buna benzer bir yaklaşımda bulunmak mümkün değildir. Yine ona göre zencilerden başkasını görmemiş birisinin, tüm insanların zenci olduğuna hükmetme yetkisi olmadığı gibi tavuk ve yumurta örneğinden hareketle varlık hakkında bir yargıya varma yetkisi yoktur. İbn Metteveyh, bu tartışmayı şu sonuca vardırıyor: "Bu konu hakkında şöyle diyoruz: Yumurta ve tavuk ya kadîmdir ya da hâdistir. Veya yumurta kadîm, tavuk ise hâdistir. Veyahut tavuk kadîm, yumurta hâdistir. Eğer ikisi de hâdis olursa bu durumda bir problem kalmamıştır, çünkü biz de bu görüşteyiz. Eğer ikisi de kadîm ise bu ikisinden birisinin diğerinden çıktığını söylemek doğru olmaz. Eğer bunlardan birisi kadîm diğeri de hâdis kabul edilirse o zaman o ikisinden birisi diğeri olmaksızın varolamaz görüşü geçersiz olmuş olur. Sonuç itibariyle diyebiliriz ki, kadîm varlığın dışında başka bir varlık olamaz." İbn Metteveyh, bununla tüm bu şüpheleri geçersiz kılmaya ve cisimlerin hudûsunu ispatlamaya

³³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 42.

³⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 42.

³⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, I, 65-66.

çalışmaktadır. İbn Metteveyh, cismin hudûsunun Allah Teâlâ tarafından yoktan yaratma şeklinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.³⁶

Cisimlerin hudûsu meselesi Eş'arî kelâmcılar tarafından da tartışılmıştır. Bakillânî, cisimlerin hâdis olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Biz cisimlerin renkten ayrı olamadıklarını zarûrî bilgiyle biliyoruz. Renklerin manaları ise onların bir araya gelmeleri ya da birbirlerinden ayrılmaları iledir. Renkler ise sonradan var olanlardan ayrı olamaz. Renklerden önce var olmayan şey ise muhdestir. Bundan dolayıdır ki renkler cisimden önce var olmadığı için o esnada ya onunladır ya da ondan sonradır."³⁷ Cüveynî de aynı şekilde âlemin cisim ve cirminin hâdis olan arazlardan ayrı olamayacağını ve önceleyemeyeceğini, hâdis arazlardan ayrı olamayan şeyin de hâdis olduğunu ifade etmektedir.³⁸ İbn Metteveyh de aynı şekilde cismin hudûsunu arazların hudûsuna dayandırmaktadır. O, cismin kadîm olamayacağını, bilakis hâdis olduğunu renk arazi örneğinde vurgulamaktadır. Ona göre cisim renksiz olamaz, renk arazi da diğer tüm arazlar gibi hâdis olduğu için cisim de hâdis olur.³⁹

Cisimlerin kevn olan hâdis varlıklardan ayrı olması mümkün değildir. Kevnlerde âdemin/yokluğun olabilirliği kevnlerin hâdis oluşuna delildir. Ayrıca şunu da belirtelim ki cisimler kevnleri önceleyemezler. Bundan dolayı muhdes varlıkları öncelemeyen şey de muhdestir. Kadîm Azze ve Celle her halukarda vacîbu'l-vücûd olduğu için O'nda yokluğun olması imkânsızdır.⁴⁰

Kelâmcılara göre cisimlerin muhdes oldukları ispatlandığında, bu muhdes cisimlerin bir muhdisinin olması gerekir. Onlara göre bu muhdis ise Kadîm Azze ve Celle'den başkası değildir.⁴¹

2. Âlemin Muhdis'in Eseri Oluşu

³⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 42-43. Tavuk ve yumurta örneğinden hareketle âlemin kademini savunan Mulhidler'e karşı Kadî Abdülcebbâr da İbn Metteveyh'in ifadelerine benzer cümlelerle eleştirilerde bulunmuştur. Hatta şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki İbn Metteveyh, Kadî Abdülcebbâr'ın bu konu hakkındaki kullandığı örnekleri çok yakın ifadelerle ve aynı sıraya göre vermiştir. Zira hem İbn Metteveyh hem de Kadî Abdülcebbâr tavuk-yumurta ilişkisi, zencî birisinin tüm insanları zenci olarak kabul etmesi ve bir kısım felsefecilerin yeryüzünde insan ve hayvanların yaşamadıkları ve her zaman ya karanlık ya da aydınlık bir bölgenin varlığından bahsediyorlar. Cüveynî de aynı şekilde âlemin kademini savunanların bu örneği kullandıkları gibi, herbir çocuğu önceleyen bir babanın ve herbir ekini önceleyen bir tohumun olduğunu öne sürerek âlemin kadîm olduğunu iddia ettiklerini, ancak onların bu iddialarının batıl olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 117-118; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 31.

³⁷ Bakillânî *el-İnsâf*, 17-18.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 33.

³⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 37.

⁴⁰ ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, 52.

⁴¹ Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 118; İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 47, 139, 141.

Kelâmcıları uğraştıran öncelikli meselelerin başında ma'rifetullah konusu gelmektedir. İster fiilî ister sözlü olsun, şeriatın geri kalan konuları ancak ma'rifetullahtan sonra iyi bir şekilde anlaşılabilir. Kelâmcılara göre ma'rifetullah cismin varlığına bağlı olarak delillendirilebilir. Kadî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh de cismin varlığından hareketle ma'rifetullah konusunu temellendirmeye çalışmışlardır. İbn Metteveyh'e göre ma'rifetullaha ulaştıran ilk şey ise nazardır. Bundan dolayı da ilk önce arazların varlığını ispatlamaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Ona göre Allah hakkındaki ilk bilgi de cisimlerin bir muhdisinin olması gerektiğiyle ilgilidir. Bu yöntemi, yani hudûs delilini ilk kullanan kişi ise Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Diğer önde gelen Mu'tezilî kelâmcılar ise onu takip etmişlerdir. Örneğin İbn Metteveyh'te olduğu gibi Kadî Abdülcebbar da cisimlerin hâdis varlıklardan ayrı olamayacağını, onları önceleyemeyeceğini ve hâdis varlıklardan ayrılmayan ve onu önceleyemeyenin onlar gibi yaratılmış olması gerektiğini ifade etmektedir.⁴² Ayrıca Kadî Abdülcebbar, muhdes varlığın bir illetten dolayı yaratılmadığını ve muhdeslerin varolabilmeleri için onlara güç yetirebilecek bir muhdisin varolması gerektiğini de ifade etmektedir.⁴³ İbn Metteveyh de hocası Kadî Abdülcebbar gibi bir muhdisin varolması gerekliliğini delillendirmek için bizim kendi fiillerimizi meydana getirişimizi örnek olarak vermektedir. Zira onlara göre nasıl ki fiillerimiz onu gerçekleştiren bizim varlığımıza gereksinim duyuyorsa aynı şekilde muhdes olan cisim ve arazlar da onları meydana getiren bir muhdise gereksinim duymaktadır. İbn Metteveyh'e göre Allah Teâlâ'nın âlemin muhdisi olduğunu tam olarak söyleyebilmek için o cismin gerçek manada bizim tarafımızdan oluşturulamayacağını açıklanması gerekir. Çünkü bizden güç sahibi herhangi birisi ne cisimleri ne de renkleri oluşturabilir. Bu durumda cisim ve renklerin muhdisinin Allah Teâlâ olması gerekir. Sümâme b. Eşres, Câhız ve Muammer gibi tabiatçı düşünürlerin ise bu konuda farklı düşündükleri ve onlara göre cisimler kendi doğaları gereği Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır.⁴⁴

Kadî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh, Mu'tezile öğretilerinden olan ma'rifetullah'ın müşâhede yoluyla ve zorunlu bilgiyle elde edilemeyeceğini, bilakis istidlâl yoluyla elde edilebileceği görüşündedir.⁴⁵ Kısaca ifade edilecek olursa Ebu'l-

⁴² Kadî Abdülcebbar, *Usûlu'l-Hamse*, 72; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, I, 21, 31, 90-91.

⁴³ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VIII, 97-98; a.y., *el-Muğni*, XI, 123; a.y., *el-Muğni*, IX, 87; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 33-34.

⁴⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, I, 69, 404.

⁴⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, I, 31, 90-91.

Hüzeyl el-Allâf, Şahhâm, Cubbâiler, Hayyât, Ka'bi, Ebû Abdillâh el-Basrî, Kadî Abdülcebbâr, Nisâbü'rî, İbn Metteveyh ve bu kelâmcılara tabi olanlar, farklı görüşlerine rağmen, âlemin bir muhdisi olduğu hususunda hemfikir olmuşlardır.⁴⁶ Neredeyse tüm kelâmcıların gayesi istidlâl yoluyla âlemin hâdis oluşunu ispatlamaya çalışmaktır. Kelâmcılar, bu görüşlerini desteklemek için şu delilleri kullanmışlardır:

- Zeyd nasıl ki kendiliğinden varolamıyorsa ve başka bir varlığa gereksinim duyuyorsa âlem de bir sâni'e gereksinim duymaktadır.

- Her çocuğun bir babası vardır ve o babanın da bir babası vardır. Bu durum da sonsuza değin süremez, mahza yoklukta son bulur.

- Cevherleri birleştiren ve ayıran bir varlığa gereksinim duyulmaktadır. Bu durum da âlemin muhdes oluşuna delildir.

- Âlem tümüyle cevher ve arazlardan müteşekkildir. Cevher ise arazlardan ayrı olamaz. Tüm arazlar muhdestir. Böylece hâdis olanla bağlantılı olan ve ondan ayrılamayan her şey muhdestir.

- Tehassus Delili: Âlem yapı ve miktar itibariyle zorunlu olarak değil de cevazen vardır. Şu an mevcut olan arazlar daha farklı bir şekilde ve başka bir zamanda da varolabilirlerdi. Bu durum, iki mümkün yolu irade edebilen muhtâr bir muhassısın varlığına delil olurdu.

- Varlığın yokluğa tercihi: Bir kısım son dönem kelâmcıya göre âlem mümkün varlıktır. Âlem eğer zorunlu varlık olsaydı o zaman İlâh olurdu bu durum ise âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihin varlığına delildir. Bu görüşte olanlar, *muhassıs* kavramını *müreccih* kavramına dönüştürmüşlerdir.⁴⁷

Âlemin cevher, araz ve cisimlerden oluştuğunu ifade eden kelâmcılara göre âlemi var eden bir muhdisin olması gerekir. Bu kelâmcılar bir fiilin oluşması için o fiilin bir fâilinin olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre yazı yazan ya da bir eseri meydana getiren kişi ile o yazı ve eser arasındaki ilişki bu durumu açıklamaktadır. Bu görüşlerini desteklemek için şu muhakemeyi yapmaktadırlar: "Herhangi bir fâil olmadan bir fiil, bir yazıcı olmadan bir yazı, bir musavvir olmadan bir resim ya da sonradan var olan bir yapı olsaydı o zaman yazısı olmayan bir yazıcının olması, eseri olmayan bir ustanın olması caiz olurdu. Böyle bir şey ise anlamsız ve geçersizdir."⁴⁸

⁴⁶ İbn Metteveyh, el-Mecmû', I, 31; İbnü'l-Vezîr, Tercîhu Esâlibi'l-Kur'an Alâ Esâlibi'l-Yunan, 87-88.

⁴⁷ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hairîn*, (Thk.: Hüseyin Atay) AÜİFY, Ankara, 1974, 219-222.

⁴⁸ Bakillânî, *el-İnsâf*, 18.

Kelâmcılar bu çıkarsamaların neticesinde âlemin muhdes olduğu ve Bârî Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğunu ifade etmekte istemişlerdir.

Mu'tezilî kelâmcılar, âlemin kadîm, kadir, âlim, diri bir yaratıcısının olduğu, bu yaratıcının da bir ma'na olmadığı; aynı şekilde cevher, araz ve cisim de olmadığı hususunda hemfikir olmuşlardır. Onlara göre âlemin muhdisi diğer tüm şeylerden farklıdır. Ne cisimdir ne arazdır ne de herhangi bir yönde bunlara benzer. Bir yönü işgal etmez, bir cisme girmez, bir mekânda olmaz, herhangi bir duyuyla algılanmaz, kadîmdir ve yokluk O'nu öncelemez. Bir iyilik ve nimet eseri olan âlemin yaratılışı O'nun hikmetlerindedir.⁴⁹

Kelâmcılar âlemin hudûsunu ve bir muhdise gereksinim duyuşunu şu şekilde ifade etmektedirler: "Eğer âlem muhdes/yaratılmış ise kendisini yaratan bir var ediciye ihtiyaç duymaktadır. Eğer bu muhdesin yokluktan sonra bir fâile ihtiyacı zorunlu olursa, o zaman bir ma'naya gereksinim duyacaktır. Ve bu ma'na da yokluktan sonra meydana çıkmaktadır. Nitekim o, fâil değilken sonradan fâil olur ve aynı şekilde başka bir ma'naya gereksinim duymaktadır. Bu durum ise ma'naların sonsuza doğru gidişini gerektirecektir."⁵⁰ Ayrıca her hâdisin bir muhdisi olması gerektiğini ve muhdisin hâdis olan şeye tekaddüm etmesi ve ona güç yetirmesi gerektiğini ifade etmektedir. İbn Metteveyh gibi bazı kelâmcılar, bu konuda istitaat meselesin anımsatırlar. Ona göre istitaatın fiilden önce olması zorunludur.⁵¹ İbn Metteveyh'e göre fâilin varlığı hal veya hüküm değildir. Ona göre bizden birisi bir işi yapmaya kadirdir ve işi de yapıyordur. Öyle ki, kişinin bu işi yapmadan önce fâil olmasına da gerek yoktur. Ayrıca bu kişinin bir ma'naya da ihtiyacı yoktur.⁵² Kelâmcılara göre âlemin varlık alanına çıkmasında bir fâilin olması sonucu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu âlemi meydana getiren fâilin kudreti doğrultusunda bu âlem ortaya çıkıyorsa o zaman fâilin bu kudreti ezelde mevcuttur.⁵³

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi, âlemin hudûsu ve bir muhdise muhtaç oluşu insanın gücü ve istitaati ile de bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Burada dikkat çeken husus, âlemin yaratılmış olduğu ve bir yaratıcıya gereksinimini Mu'tezile'nin "istitaatin fiilden önce olduğu" şeklindeki genel yaklaşımıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

⁴⁹ ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, 54.

⁵⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 39.

⁵¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 34, a.y., *el-Mecmû'*, I, 60.

⁵² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 39.

⁵³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 103.

Sonuç olarak diyebiliriz ki kelâmcıların gayesi istidlâl yoluyla âlemin hâdis olduğunu ve bir muhdise gereksinim duyduğunu ispatlamaya çalışmaktır. Âlem kadîm değildir, yaratılmıştır ve bir muhdisin eseridir.

Sonuç

Kozmolojik delil, âlemdeki sebep veya nedeni ve bir bütün olarak âlemi araştıran aposteriori bir delildir. Bu delil Platon, Gazâlî, Mûsâ İbn Meymûn, Leibniz gibi ilkçağdan modern döneme kadar birçok kişi tarafından kabul gören bir delildir. Âlemden Allah'a gidiş şeklinde ifade edebileceğimiz Kozmolojik Kelâm Delili *el-İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib/Görünür âlemden hareketle gâib âlem hakkında delil getirmek* ilkesini esas almaktadır. Kelâm kozmolojisi ya da dakîku'l-keâm, âlemin hudûsünü ispatlamak için kullanılan bir delildir. Yoksa bu delil sadece cisim, hareket, zaman ve mekân gibi fizik meselelerine dalıp bu meseleleri açıklamak ve yorumlamak için kullanılmamıştır. Bu delil evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvuru delillerden birisidir. Kelâmcılara göre gâib âlem hakkında konuşabilmek için fiillerimizin bize olan gereksinimini de göz önünde bulundurmamız gerekir. Nasıl ki fiillerimizin illeti biz isek, âlemdeki işleyişin de bir illeti olmalıdır. Kelâmcılar bu yöntemden hareketle âlemin bir yaratıcısı ve idare edicisinin olduğu sonucuna varmışlardır. Kelâmcılara göre âlemde var olan her şey cevher, araz ve cisimden oluşmaktadır. Âlemdeki şeyler muhdes olan ictima' ve iftiraktan da ayrı olamaz. Yaratılmış olan şeylerden ayrı olamayan şey de hâdistir. Ayrıca âlemin değişkenliği ve bir halden başka bir hale geçişi de onun yaratılmış olduğuna delildir

Kelâmcıların kullanmış oldukları hudûs delili ilk kez Mu'tezilî âlimler tarafından ele alınmış ve bu delili sistematik hale getiren kişi ise Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Ebû Ali el-Cubbâî, Ebû Hâşim el-Cubbâî, Kadî Abdulcebbar ve İbn Metteveyh de aynı şekilde bu delili kullanmışlardır. Sünnî kelâmcıların özellikle de Eş'arîlerin hudûs delilini kabullenmeleriyle atomculuk öğretisini kendi sistemlerine taşımış olduklarını ifade edebiliriz. Belki de atomculuğun, kendisinden sonraki birçok görüş kadar kendisinden önceki herhangi bir görüşten son derece üstün çok büyük bir kazanım olduğuna yönelik bir inançtan olsa gerek kelâmcılar da bu görüşü benimsemişlerdir, hatta zamanla neredeyse itikat haline getirmişlerdir. Kelâmda özellikle de Mu'tezile kelâmında Nazzâm, Câhız ve Sümâme'den başka neredeyse diğer tüm Mu'tezilî kelâmcıların atomculuk görüşünü benimsedikleri görülecektir. Kelâm atomculuğu hakkında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer ve Hişâm el-Fuvâtî gibi

ilk dönem taraftarlarınınca her ne kadar benzer ilkeler öne sürülmüş olsa da bu kelâmcılar ayrıntıda birbirlerinden farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Aynı şekilde Eş'ari ve Mâturîdî birçok kelamcı da kelam atomculuğundan ya da başka bir ifadeyle kozmolojik kelam delilinden hareketle Allah'ın âlemi yarattığını ve idare ettiğini ispatlamaya çalışmışlardır.

Kaynakça

ARSLAN, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2012.

BAKILLÂNÎ, el-Kâdî Ebûbekir e-Tayyib el-Basrî (403/1012), *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu el-Cehlu bihi*, (Thk.: Muhammed Zahid İbn Hasan el-Kevserî) el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2. baskı, Kahire, 1421/2000.

BAYRAKTAR, Mehmet, "al-Kindî ve İbn Sina'da Atomculuğun Tenkidi", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

BULĞEN, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015.

_____, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 33, s. 39-72.

_____, "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelama Etkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 1, s. 243-251.

_____, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *MÜİFD*, XXXIX-2, İstanbul, 2010, 56.

CRAIG, William Lane ve bşk., *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Claerendon Press, New York, 1993.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn (478/1086), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edille fî Üsûli'l-İ'tikât*, (Thk.: Ahmet Abdurrahman es-Sâyih, Tefik Ali Vehbe) Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire, 1430/2009

DAVIES, Paul, *God And The New Physics*, Penguin Books, London, 1990.

DHANANI, Alnoor "İslam Düşüncesinde Atomculuk", (Çev.: Mehmet Bulğen) *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 393-400

ERDEMÇİ, Cemalettin, *Kelam kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007.

et-TAI, Muhammed Bâsil Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri, (Çev.: Mehmet Bulğen) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sayı: 39, s. 149-162.

FLEW, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (Çev.: Hasan Kaya, Zeynep Ertan) Profil Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2009.

HÛLÎ, Yumnî Tarîf, *et-Tabîyyât fî İlmi'l-Kelâm: mine'l-Mâzi ile'l-Mustakbel*, Dâru's-Sıkâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire, 1995.

MARSHAL, Ian, ve bşk., *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Klavuzu*, (Çev.: Orhan Düz) Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/1064), *el-Fasl fî Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihel*, (Thk.: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra) I, Dâru'l-Cîl, 2. baskı, Beyrût, 1416/1996.

İBN METTEVEYH, *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, (Thk.: Daniel Gimaret) I-II, el-Me'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkîyye bi'l-Kâhire, Beyrût, 2009.

el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf, (Thk.: J.J. Houben, Daniel Gimaret, Jan Peters) I, eş-Şeriketu'l-Mısriyye, Beyrût, 1965.

İBN MEYMÛN, el-Hakîm el-Feylezof el Kurtubî el-Endelüsî Mûsâ (601/1204), *Delâletu'l-Hairîn*, (Thk.: Hüseyin Atay) AÜİFY, Ankara, 1974.

İBNÜ'L-VEZÎR, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. İbrâhim b. Ali (840/1437), *Tercîhu Esâlibi'l-Kur'an alâ Esâlibi'l-Yunan*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrût, 1404/1984.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, "Ebubekir Bakillâni", *Dâru'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, II- 5, 6, İstanbul, 1927, 137-172.

JONES, W.T., *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler) I-II, Paradigma Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2006.

KADÎ ABDÛLCEBBÂR, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Mahlûk*, (Thk.: Tefîk et-Tavîl- Saîd Zâyid) VIII, y.y., ts.

_____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk.: Abdulkerim Osman) Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire, 1416/1996

KARADAŞ, Cağfer, *Bakillâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003

KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cubbâilerin Kelâm sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011.

MARSHAL, Ian, ve bşk., *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Klavuzu*, (Çev.: Orhan Düz) Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev.: Nazife Şişman) İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

PİNES, Shlomo, *Studies in Islamic Atomism*, (İngilizceye Çev.: Michael Schwarz) The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1997.

TASLAMAN, Caner, *Evrenden Allah'a. Modern Bilimin ve Felsefenin Verileriyle Tasarım Delilinin Savunulması*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2012

TASLAMAN, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 3. baskı, İstanbul, 2011.

TOPALOĞLU, Bekir, "Hudûs", *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998, 304-309.

İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı. İsbât-i Vâcib, DİB. Yayınları, 9. baskı, Ankara, 2001.

USLU, Ferit, *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Önemi*, Nobel Yayın ve Dağıtım, 2. baskı, Ankara, 2010.

WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*, (Çev.: Kasım Turhan) Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

WYNN, Charles M., Arthur W. Wiggins, *Bilimde En Büyük Beş Fikir*, (Çev.: Gün Küleoğlu) Palme Yayıncılık, Ankara, 2010.

ZEMAHŞERÎ, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, (Thk.. Sabine Schmidtke) Sabine Schmidtke, *A Mu'tazilite Creed of Az-Zamahşarî*, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, Stuttgart, 1997 içinde.

AKTARIM VE ANLATI SORUNSALI MERHALELERİN AÇILIMI VE FOLKLORİK KÜLTÜRÜN YAZINI

Mohamed Saber OBAİD*

Özet

Aktarma, hikayeciliğin temel aletlerindedir ancak bütünü değildir. Aktarma, olayı, ifadedeki estetik değerine önem vermeksizin olduğu gibi rivayet etmektir. Ancak anlatı ise, hikayeyi, estetik ve özgünlük üslûplarına riayet ederek okuyucuya aktarmaktır. Her iki yöntemini de ustalıkla kullanan Sabri Yusuf, hikâyelerini topladığı "Muhtarat min erbei mecâmi'i kasasiyye" adlı eserinde bu hikâyeleri kurgulama esnasında özellikle aktarma yöntemini çok fazla kullanmıştır.

Biz de bu çalışmamızda Sabri Yusuf'un aktarma yöntemini kullanma şekli üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Sabri Yusuf, merhale, kültürel, hikaye, olay

إشكالية الحكى والقص -انفتاح العتبات وسردنة الموروث الشعبي-

*محمد صابر عبيد

الملخص

الحكى آليّة أساسية في القصة لكنّها ليست القصة كلّها، فالحكى يقتصر على رواية الحكاية وتوصيلها من غير الاعتناء بكيفيات وسائل التوصيل وجماليّاتها التعبيرية والتشكيلية، والقصة هو توصيل الحكاية إلى منطقة التلقّي مشحونة بطاقات عناصر التشكيل الأخرى بأعلى كفاءة جمالية ممكنة، على نحو يجعل من الحكاية وسيلة للإبلاغ الجمالي لا تكتفي بالمضمون الحكائي بل الانفتاح على جماليّات كنيّفة تنقل الحكاية إلى كنيّفات فنيّة مغايرة، وتنتقل الحكاية فيها من عتبة الحكى المجرد إلى فضاء القصة الخصب. قصص صبري يوسف جاءت بعنوان ((مختارات من أربع مجاميع قصصية)) وهي تضمّ منتخبات من مجموعاته القصصية الأتية: ((احترق حافات الرّوح)) و ((ترتيلة الرّحيل)) و ((عناق روجي جامع)) و ((العلوكة والطّيكانت))، الاعتماد الكبير على الحكاية في هذه القصص لم يكن بمعزل عن استثمار عناصر التشكيل القصصية الأخرى في السبيل إلى دعم الحضور الحكائي المهيمن، فقصص صبري يوسف في جوهرها حكايات طالعة من صميم تجربة الذات السردية في زمن ومكان محددين، لذا فهي تعوّل على توظيف الموروث الشعبي ولأسيما الريفية منه في ذاكرة القصة بوصفه إلهاماً حكاياً يعمّق قوة حضور الحكاية، ويمنحها صلاحية فنيّة أصيلة لولوج عالم القصة وتخصيب فضاءاته وتجليّاته وطبقاته على نحو شامل وعميق. الكلمات الأساسية: العتبات، الموروث، السردنة، القصة.

مدخل:

ترتبط إشكالية الحكى والقصة ارتباطاً وثيقاً بالآلية التشكيل الاصطلاحي لفنّ القصة القصيرة في سياق مركزي من سياقاته، فالحكاية بمرجعيتها الفطرية الأولى العفوية عنصر أصيل من عناصر التشكيل القصصي لا يمكن تنحيته مهما بالغت القصة في توغّلها التجريبيّ الحداثي، لأنّه من دون حكاية تشكّل عصب البناء السردية القصصي تفقد القصة أهمّ عنصر جذب تفاعلي لها في منطقة القراءة، غير أنّ الحكاية على الرغم من ذلك ليست العنصر التشكيلي الوحيد والحاسم في بناء القصة، فثمة عناصر أخرى يمكن أن يتوقّف عليها نجاح القصة أو إخفاقها، تسهم في تعميق دور الحكاية وتأخذها إلى تحقيق مصير فني عالٍ تجعل منها فناً مكتملاً قادراً على الإبهار والتأثير والحضور.

بمعنى أنّ الحكى آليّة أساسية في القصة لكنّها ليست القصة كلّها، فالحكى يقتصر على رواية الحكاية وتوصيلها من غير الاعتناء بكيفيات وسائل التوصيل وجماليّاتها التعبيرية والتشكيلية، والقصة هو توصيل الحكاية

** Prof. Dr. Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A.B.D.

إلى منطقة التلقّي مشحونة بطاقات عناصر التشكيل الأخرى بأعلى كفاءة جمالية ممكنة، على نحو يجعل من الحكاية وسيلة للإبلاغ الجمالي لا تكتفي بالمضمون الحكائي بل الانفتاح على جماليات كثيفة تنقل الحكاية إلى كميّات فنيّة مغايرة، وتنتقل الحكاية فيها من عتبة الحكّي المجرد إلى فضاء القصّ الخصب.

قصص صبري يوسف جاءت بعنوان ((مختارات من أربع مجاميع قصصية)) وهي تضمّ منتخبات من مجموعاته القصصية الآتية: ((احترق حافات الرّوح)) و ((ترتيلة الرّحيل)) و ((عناق روعي جامح)) و ((العلوكة والطبكات))، وتعيدنا قضية المختارات إلى مرجعية تراثية كان الكتاب العرب القدامى يتجهون نحو انتخاب نماذج شعرية أو سردية وجمعها في مؤلّف واحد تسهيلاً لتناولها وتداولها والنظر في جماليّاتها، سمّيت غالباً بـ (الأمالي)، وبعضها مثلاً سُمّي باسم منتخبيها كـ (الأصمعيّات) وغيرها، ولا شكّ في أنّ هذه القضية تتطوي على رؤية نقدية معيّنة في حسّ الانتخاب والاختيار، وحين يكون الاختيار لقصص ينتخب قصصاً له من مجموعات قصصية كما فعل صبري يوسف هنا، فإنّ المقاربة تأخذ بعداً آخر في كشف طبيعة المعيار الذاتي النقديّ الذي اعتمده القاص في عملية الانتخاب.

الاعتماد الكبير على الحكاية في هذه القصص لم يكن بمعزل عن استثمار عناصر التشكيل القصصية الأخرى في السبيل إلى دعم الحضور الحكائيّ المهيمن، فقصص صبري يوسف في جوهرها حكايات طالعة من صميم تجربة الذات السردية في زمن ومكان محددين، لذا فهي تعوّل على توظيف الموروث الشعبيّ ولاسيما الريفية منه في ذاكرة القصّ بوصفه إلهاماً حكاياً يعمّق قوّة حضور الحكاية، ويمنحها صلاحية فنية أصيلة لولوج عالم القصّ وتخصيب فضاءاته وتجلياته وطبقاته على نحو شامل وعميق.

عتبة العنوان:

القصص المنتخبة هنا من أربع مجموعات قصصية هي (25) قصة، وأربع من بين هذه القصص تحمل عنوانات المجموعات القصصية التي جرى اختيار القصص منها، وهي بحسب تسلسلها في قصص المختارات: ((احترق حافات الرّوح/ترتيلة الرّحيل/العلوكة والطبكات/عناق روعي جامح))، ويمكن مقاربة فضاء العنونة القصصية على أساس التشكيل اللغويّ في سياق لسانيّ - سيميائيّ ينحو نحواً تركيبياً جُملياً حكاياً، ولاسيما أنّ العنوانات كلّها جاءت بصيغة تركيبية جُمليّة تنوّعت على النحو الآتي:

الجملة العنوانية التعاطفية وقد تمثّلت بعنوانات القصص: ((اللّصّ والقطة/الكرافيتة والقنّب/اللّحية واللّحاف/الطفل والأفعى/العلوكة والطبكات/حیصة و سلال العنّب))، إذ حاول القاصّ استثمار طاقة التوزاي والتعادل بين طرفي جملة العطف في متون القصص على مستوى الحضور والتمثيل والتدليل والتصوير، على الرغم من أنّ هذا التوزاي والتعادل والتمائل الضمنيّ المحتمل في عتبة العنوان لا يفي بمتطلباته كاملة في المتن النصّيّ، لأنّ مجريات السرد القصصية لا توفر هذه الفرصة إلّا على النحو الذي يتلاءم مع طبيعة التجربة وكيفية المضمونية، فمنها ما تقارب في الحضور والتأثير بين طرفي العطف، ومنها ما غلب أحد الطرفين على الآخر، بما يجعل التجربة القصصية الحاكم الفیصل في ترتيب هيكل البناء القصصية.

الجملة العنوانية التضايغية وقد تمثّلت بعنوانات القصص: ((ترتيلة الرّحيل/عذوبة القهقهات/فراخ العصافير/رنين جرس المدرسة)) والجملة العنوانية الوصفية ((استمرارية القهقهات الصّاخبة/الذّكريّ السنويّة))، ولعلّ فكرة الإضافة في فعاليتها النحوية الأساس هي فكرة تحويل المنكر إلى معرف، فتكون المفردة النكرة الخبرية في العنوان قد انتقلت إلى حالة التعريف بالإضافة، وهي الوظيفة النحوية المباشرة التي تنفتح على دلالات أخرى

حين يُستثمر هذا التركيب في عنوان قصصيّ يبتغي تمثيل متن قصصيّ لاحق بعد وضع العنوان، وهو ما حصل في عنوانات هذه القصص على نحو واضح تتلاءم فيها عتبة العنوان مع متن القصة.

الجملة العنوانية الحكائيّة وقد جاءت أغلب القصص هنا على توظيفها في ستراتييجيتها العنوانية وتمثّلت بالقصص: ((أمطري علينا شيئاً يا سماء/حالات انفلاقية قبيل الامتحان/مشاهد من الطفولة/وللزهور طقوسها أيضاً/أنا والرّاعي ومهارتي ببيع العدس/عمّتي تشتري عظامها من الله/حنين إلى تلاوين الأمكنة والأصدقاء/غيمّة وارفة في مذاق العناق/الدّبذبات المتوغّلة عبر الجدار/السّالسا، ابتهالات بهجة الجسد/إيقاعات الفلامنكو وتجليات بهجة الرّوح))، وهي شبكة عنوانات تقوم على صيغ تشكيل لفظية طويلة نسبياً ذات طبيعة حكاية، أي أنّ فضاء الحكاية مرسوم على نحو ما في التشكيل اللغويّ/الدلاليّ للعنوان.

عتبة الإهداء:

تشكّل عتبة الإهداء وسيلة فنية وثقافية من وسائل التواصل الحميم مع مجتمع القراءة، وتزدحم قصص صبري يوسف المختارة بالعديد من الإهداءات التي يمكن أن تعزّز دور الحكاية وحضور الموروث الشعبيّ في قصصه. ثمة إهداء مركزيّ للمجموعة القصصية المنتخبة يبدأ بخصوصية تنطوي على انتماء عميق للذات الساردة، وينتهي بعمومية ضمن دائرة أوسع من الدائرة الذاتية الأولى، البداية الخصوصية تذهب أولاً ((إلى روح أمي المتألّنة في روعي)) وتتعطف ثانياً على هذا النحو ((وإلى روح والدي المبرعمة في قلبي))، وهما يلتحمان في صورة تشكيلية واحدة تساوي بين الصفتين (المتألّنة/المبرعمة)، مثلما تساوي بين الموقعين الأثيرين للذات الساردة (في روعي/ في قلبي)، بما يحقّق وحدة موضوعية بين (إلى روح أمي) و (إلى روح والدي)، ويرفع الطبقة الأولى من الإهداء إلى مرتبة تتعالى على الحكاية والقص.

تنتقل الطبقة الثانية من الإهداء إلى دائرة أوسع من الدائرة الأولى (أمي/أبي) لكتّها تحيط بها من حيث الصلة العاطفية الوجدانية، ونصّها: ((وإليك أيتها الصديقة المعرّشة في مروج الحنين)) إذ يندرج المعنى الإهدائيّ تدرّجاً عاطفياً من علامة النداء (إليك)، ثمّ المُنادى الموصوف (الصديقة)، ثمّ الصفة (المعرّشة)، ومن ثمّ شبه الجملة ذات الطبيعة الوصفية المُشبعة بالإحساس والانتماء والحيوية الدلالية (في مروج الحنين)، وبما يجعل من هذه الطبقة الإهدائية ملتزمة على نحو ما مع ضفاف الطبقة الأولى ضمن فضاء وجدانيّ واحد.

أما الطبقة الإهدائية الثالثة ((إلى الأحبة الأهل والأصدقاء الأصدقاء!)) فهي طبقة عامّة تبدأ بالأقرب (الأحبة الأهل)، ثمّ الأبعد قليلاً (والأصدقاء الأصدقاء!) الذين أشار القاص إلى ندرتهم وقلة وجودهم بعلامة التعجب (!)، التي قد تحيل في قراءة تأويلية سلبية إلى انعدام وجودهم على نحو عام، لكنّ حضور الإهداء إليهم يعكس ندرتهم أكثر من استحالة وجودهم. وهكذا يتحوّل إهداء الكتاب القصصيّ في نموذج العام إهداءً شاملاً مؤلفاً من ثلاث طبقات على شكل ثلاث دوائر تحيط بالذات الساردة.

ثمة إهداءات أخرى حملتها بعض القصص إذ انطوت على أسلوبية إهدائية خاصة عكست علاقة القصة بالمُهدى إليه على نحو ما، فقصّة ((رنين جرس المدرسة)) حملت إهداءً متصلاً بتجربة الغربة ونصّها: (إلى صديقة غربتي الطويلة، الشاعرة سوزان عليوان)، وهو إهداء مباشر إلى (صديقة) لها صفة أدبية معيّنة (الشاعرة)، باسم صريح (سوزان عليوان)، وربّما تحمل جملة الإضافة الموصوفة (غربتي الطويلة) إحالة على تجربة الغربة المشتركة من جهة، والعودة المشتركة إلى (رنين جرس المدرسة) في طفولة الوطن البعيد.

أما قصة ((مشاهد من الطفولة)) فقد حملت إهداءً تقريرياً مباشراً ومحددًا (إلى أختي نظيرة يوسف)، وثمة تلاؤم واضح بين عتبة العنوان وعتبة الإهداء، فالمشاهد المستعادة من الطفولة في القصة لها علاقة أكيدة بالأخت نظيرة وهي بلا شك تفتسم هذه الطفولة مع شخص القاص، لذا فعتبة الإهداء هنا هي عتبة محبة واحتفاء بالطفولة والأخوة معاً.

في حين تأتي عتبة الإهداء في قصة ((استمرارية القهقهات الصاخبة)) موجهة ((إلى ديريك العتيقة (مسقط رأسي) ..)) أولاً، و (إلى الأحبة الأهل والأصدقاء الأصدقاء). وقد تكررت مرة ثانية بعد عتبة الإهداء الكبرى في كتاب القصص كله، وربما تحيل عتبة تكرار الإهداء هنا على صدقية فرضية (الأحبة الأهل)، والتشكيك في فرضية (الأصدقاء الأصدقاء) لأن التكرار هنا يفرضي سيميائياً إلى إنتاج دلالة ضدية توحى بانعدام وجود هذا النوع من الأصدقاء. وتأتي قصة ((ترتيلة الرحيل)) مهداة (إلى روح أمي التي رحلت عالياً وأنا في أعماق غربتي)، وتنطوي عتبة الإهداء هنا على حساسية شعرية تحقق تعادلية دلالية بين فعل الرحيل العالي للألم (رحلت عالياً)، وعمق الغربة الذي تعيشه الذات الساردة (وأنا في أعماق غربتي)، بما يجعل الإهداء صورة من صور الرحيل التي ترتفع في عنوان القصة إلى درجة الغناء الديني الصاعد نحو السماء، بمثابة دعاء يهون الرحيل العالي للألم والرحيل الأرضي للابن.

تعود عتبة الإهداء في قصة ((أنا والرأعي ومهارتي ببيع العدس)) إلى الأسلوب التقريري السياقي المباشر حين يتوجه (إلى الأخوين سليمان ونعيم يوسف)، على نحو يوحي بأن المهدي إليهما شاهدان على أحداث القصة وهي تنطوي على فعالية تذكيرية تكون أقرب ضرورة إلى مشاركة الأخوين داخل مكنز الذاكرة. ومن جديد تظهر العبارة الإهدائية (الأصدقاء الأصدقاء) في عتبة إهداء قصة ((حنين إلى تلاوين الأمكنة والأصدقاء)) إذ يتوجه الإهداء (إلى الصديق الفنان التشكيلي كابي سارة والأصدقاء الأصدقاء)، وبما أن عتبة العنوان توجه الحنين نحو تلاوين الأمكنة والأصدقاء فإن عتبة الإهداء التي شملت أولاً: (إلى الصديق الفنان التشكيلي كابي) في تمامه تشكيلي واضح مع دال (تلاوين)، ثم انتقلت إلى (سارة) في إحالة على دال (الأمكنة) ثانياً، وثالثاً التصادي بين (الأصدقاء الأصدقاء) في عتبة الإهداء و (الأصدقاء) في سياق رؤية تلاحمية مباشرة تجوهر العلاقة بين العتبتين.

قصة ((فراخ العصافير)) تحمل عتبة إهداء أوسع من حيث تشكيل صورة إهدائية تستثمر حضور الذاكرة لتتجول في أرجاء مختلفة، ونص الإهداء هو: ((إلى طفولتي، وأسرتي التي كانت تعانقها سهول القمح أيام الحصاد!))، إذ يبدأ ب (طفولتي) على نحو يتفاعل مع عتبة العنوان بقوة (فراخ العصافير) بوصفها صورة تحيل على فضاء الطفولة، ومن ثم الانتقال نحو (أسرتي) ضمن صورة خاصة تحيل على المكان الريفي الزراعي المحتشد بالخير والعتاء (التي كانت تعانقها سهول القمح أيام الحصاد!)، حيث تجتمع الطفولة مع الأسرة في كيان تشكيلي واحد يستجيب لمنطق العنونة بكل رحابة وتوافق.

أما قصة ((حيصة وسلال العنب)) فقد حملت إهداءً موجهاً نحو صورة الطبيعة الثمرية الحاضرة في عتبة العنوان (إلى كروم العنب)، في حين قدمت قصة ((الدبذبات المتوغلة عبر الجدار)) إهداءً سياقياً مباشراً هو: (إلى الأستاذ صموئيل قرياقس أبو ديم)، مثلما انطوت قصة ((عناق روجي جامح)) على إهداء شبيه مباشر (إلى ماري)، لتحظى هذه العتبة بحضور واسع منذ العنوان الكلي للمختارات نزولاً إلى عدد كبير من القصص، وقد تنوّعت صيغ الإهداء بحسب التجارب القصصية لكل قصة منها.

عتبة الاستهلال:

تنتمي عتبة الاستهلال في النصوص الأدبية عموماً إلى ما يصطلح عليه بالعتبة الداخلية التي يبدأ بها المتن النصي، مثلها مثل عتبة الخاتمة، وتنطوي هذه العتبة على أهمية بالغة في رسم ستر اتيجية النص وتوجيه فضائه، وقد عبّر الكثير من الكتّاب عن أهمية السطر الأول الذي عدّه بعضهم هبة من السماء، فهو بوابة الشروع نحو التوغّل الحقيقي في طبقات النصّ، إذ بوسع المتلقّي أن يتلمّس طبيعة النصّ وتوجّهاته العامة من فهمه وتحسّسه لعتبة الاستهلال ودلالاتها المركّزة، وقد أولى صبري يوسف اهتماماً واضحاً بعتبة العنوان حين حشد لها طاقة تعبيرية وتشكيلية ظاهرة، أعطت لاستهلالات قصصه المختارة قوة سردية أسهمت في تجلية ملامح أساسية من متونها.

ففي قصّة ((احترق حافات الرّوح)) ينبري الراوي الذاتي ليسجّل حضوراً بارزاً منذ المطلع الاستهلاكي على النحو الآتي: ((تمعّنتُ فيهم واحداً .. واحداً .. أطفالاً وشباباً وشيوخاً، وأمّا النِّساءُ فما كنتُ أستطيعُ الإمعانَ فيهنَّ لأنهنَّ تحوّلنَّ إلى كتلةٍ من الأنين.)) (*)، إذ يسهم الفعل المضارع المسند إلى تاء الفاعل الذي بدأت به أحداث القصّة في إنشاء صورة حركية تبشّر بالكثير على مستوى الحدث السردّي المحتمل، وقد بدت الجملة الاستهلاكية وكأنها قصّة قصيرة جداً لفرط كثافتها واشتمالها على عناصر سرد شبيهة مكتملة، فحضور الراوي الذاتي في حالة تمعّن تنطوي على انتباه شديد للمحيط، والشخصيات بطبقاتها الأربع (الأطفال/الشباب/الشيوخ/النساء)، وتقسيم الجهد السردّي بطبيعته الدرامية بين رؤية انتباهية شديدة الحساسية شملت الطبقات الثلاث الأولى (تمعّنتُ فيهم واحداً .. واحداً .. أطفالاً وشباباً وشيوخاً)، إذ كان الوضع السردّي لها يسمح بذلك، ورؤية محجوبة تتعلّق بالطبقة الرابعة (أمّا النِّساءُ فما كنتُ أستطيعُ الإمعانَ فيهنَّ) بحكم انضوائها تحت سلطة سردية عاطفية مهيمنة (لأنهنَّ تحوّلنَّ إلى كتلةٍ من الأنين.)، وتعكس هذه الكتلة من الحنين فضاءً حديثاً سردياً مكثّظاً بالاحتمال التأويلي.

التكثيف العالي للعتبة الاستهلاكية أيضاً في قصّة ((أمطري علينا شيئاً يا سماء!)) تسهم في تحويل المشهد الاستهلاكي إلى ما يشبه قصة قصيرة جداً: ((خرج من منزله ممتعزاً من صدى الأخبار المسمومة .. تتممّ مُتسائلاً: لماذا اندلعتُ هناك كلّ تلك النيران المجنونة؟! .. قادته قدماه بعيداً عن ضجيج المدائن .. اشتعل في قلبه الحزن .. ارتقى طريقاً ترابياً وأسرع في خطاه .. لمح فراشة ملوّنة بألوان الفرح، تركض خلفها فتاة في عمر الزهور..))، وفي قصّة ((رنين جرس المدرسة)) يتكشّف الاستهلال عن صورة من صور التوازي بين راهن الغربة وماضي الذكرى: ((العام الفائت كنت أرفع كأس المغتربين وأرقص مثل زوربا بين أحضان الأحبّة، واليوم تتراقص أمامي ساعات الوداع والعناقات الطويلة في المطار البعيد.))، أمّا في القصّة الموسومة بـ ((حالات إنفلاقية قبيل الامتحان)) فإنّ عتبة الاستهلال تنفتح على آلية الوصف الديكوري ((استقبلتني الكتب المبعثرة على الرُفوف المغبرة. الغرفة الحزينة تلمس الشمس ولكن النافذة البائسة تأبى عبور الدّفء إليها. تراكمت اللّوحات الفنيّة في إحدى الرّوايا وتناثر بعضها على الجدران، وأول ما يخطر على بال الرّائرين أنّ أحد الفنّانين يعيش بين أحضان هذه الغرفة.))، وهو يفضي إلى رصد حساسية المكان السردّي بانفتاح قابل لاستقبال حيوية الحدث القصصي، على نحو تتدخّل فيه مفردات الوصف الديكوري في جوهر الحدث.

قصّة ((اللسّ والقطة)) تقدّم عتبة استهلال سردية حكاية تكتظ بالحراك القصصي وتعدّ بمتن سردّي مثير ((استيقظت من نومي على صوت المنبه. الساعة أشارت إلى الرّابعة صباحاً. ارتديت ملابسني بسرعة وألقيت نظرة سريعة على أولادي، إقتربت من إبنتي الصّغيرة وقبّلتها بحنان، ثمّ غطيتها وأمعنت النّظر فيها.))، وتندرج قصّة ((مشاهد من الطّفولة)) في السياق نفسه من حيث اعتماد عتبة استهلال حكاية، تتوسّع في عرض شبكة من

الفعاليات الحديثة ذات الطبيعة السردية التقليدية ((أناك كنت في الخامسة من عمري .. كم كنت أحب الذهاب مع أمي إلى السوق. وعندما كنت أذهب معها كانت تقول لي: امسك فستاني ولا تفلته كي لا تضيع في زحمة السوق. في إحدى المرات منعتني من الذهاب معها وقالت: اليوم لا يوجد أحد في البيت عليك أن تبقى بجانب أختك الصغيرة وتنتبه عليها جيداً وتهز سريرها عندما تبكي. وقبل أن تخرج أمي من البيت وعدتني بأنها ستجلب لي معها (كمشة) راحة وكمشة سكاكر من السوق شريطة أن أبقى عند أختي حتى عودتها.))، وتحكي فاصلاً مباشراً وتقريراً من حياة تحضر فيها ثلاث شخصيات تتكرر في الكثير من الحكايات المماثلة، وتعرض صورة من صور الفضاء العائلي الأسري لراوٍ يسعى إلى رسم الصورة كاملة منذ عتبة الاستهلال، من أجل أن يستجيب المتن السردية للقصة بما يناسب فضاء الاستهلال.

تؤدي عتبة الاستهلال في قصة ((وللزهور طقوسها أيضاً!)) وظيفة وصفية تصور عتبة استهلالها الموجزة بلاغة جو الفرح داخل لوحة الطبيعة ((قرعت الطبيعة أجراسها . النرجس البري هبّ ينتقل من زهرة إلى أخرى. يوزع بطاقات فرح لإقامة حفل اخضراري حول أبجديات الحياة، تحضره الزهور البرية والأهلية كل مائة عام مرة واحدة!))، إذ تبرز الطاقة التشكيلية في رسم الصورة وبناء اللوحة الاستهلالية السردية، في حين تأتي عتبة الاستهلال في قصة ((استمرارية القهقهات الصاخبة)) بالغة الكثافة والاحتشاد السردية وتعرض الجوهر الداخلي لفضاء القصة في اختزال ثري ومغنٍ ((منذ بداية الشتاء حتى نهايته، تتراكم أكوام الطين في الشارع المؤدي إلى منزلي. تستقبلني صباحات كانون القارسة. ينسرب البرد إلى مسامات جلدي وأنا في طريقي إلى الدوام. أرحب بساعي البريد . أترقب مرسالاً من خلف البحار . أقب عشرات الرسائل. أناجي قلبي: لا بأس غداً سألتهم كلماته، ويأتي الغد وكانون لا يرحم الأجساد النحيلة!)). وتتعالى المناجاة الذاتية في قصة ((ترتيلة الرحيل)) لتكون عتبة الاستهلال فيها أشبه بقصيدة صوفية تتوغل في أعماق الطبيعة ((تتراقص الفراشات في رحاب قصصي، تزدهي مثل الزهور البرية، هل لأنها رمز الجمال والتخليق أم رمز الانبهار في توهجات النور؟ لسنا أدري ولا أريد أن أدري، وكل ما أدريه هو أنني عندما أتمعن في خفة الفراشة، أنظر إلى حفيف جناحها المبرعمين بنكهة الكروم، أشعر أن نصوصي باهتة أمام تلاوينها الزاهية! ما كنت أظن يوماً أنني سأمسك فراشة وأرسم فراشة تحط على خذ وردة أو على موجة البحر، فجأة وجدنتني أتعانق مع ألوان الحياة، فرشت ألواني كي أستريح بين عوالم طفولتي المتألثة بين حقول القمح، سارحاً في براري الروح، أركض خلف الفراشات والعصافير.))، يتحول الراوي الذاتي فيها إلى حكواتي متماه مع حكاياته، وشاعر منغمس في روح شعره، ورسام يتغنى بخطوطه وألوانه وكتله، فهذه العتبة الاستهلالية قطعة صافية من التوحد بين الكاتب والمكتوب في سياق رؤية تعبيرية وتشكيلية مزدحمة بالعاطفة، ومحتفلة بالوجود، لا تألو جهداً في تلخيص الرؤية الوجدانية العميقة وتقطيرها في بنية سردية متمركزة حول ذاتها، ومكتفية بذاتها، بطريقة بنوية بالغة التدليل والتصوير.

في القصة الموسومة بـ ((الذكرى السنوية)) تأتي عتبة الاستهلال لتطلق على لسان الراوي الذاتي مشكلة نفسية عالقة في ذاكرة الشخصية، تتردد بغموض محير في أرجاء حياته ولا يخفف منها المحيط الوجداني الواسع من الأصدقاء والطلبة ((منذ سنوات خلّت، كنت غائصاً بالهموم، وما أزال. الأصدقاء والصديقات من حولي يخفون من لظى الأوجاع والهموم، طالباتي وطلّابي أنفاس جديدة، يخلطون روتين حياتي، شيء ما كان يخفني، حتى الآن لا أعرف مصدره، ربّما أعيش عمري كله ولا أعرف هذا الشيء الذي أحسّ وكأنه يخفني. لا يهمني أن أعرفه أو لا أعرفه، ولا أنعب نفسي بهكذا أشياء متعبة أصلاً))، فتسهم الرؤية القصصية الاستهلالية في

عرض الأزمة على شكل افتراض سردي تتضمن وعداً بالوصول إلى حلّ للغز السردّي في قابل المتن القصصيّ، بحيث تؤدي عتبة الاستهلال دوراً رياضياً في الأخذ بيد المتلقّي نحو التفاعل مع أحداث القصة، والدخول الحيّ في طبقات تجربتها بما يجعل القارئ جزءاً من الحراك السردّي فيها. وفي قصة ((الكرافيتة والقنّب)) يعرض الراوي الذاتي جوهر الحدث السردّي مباشرة في لوحة الاستهلال على نحو مباشر ((كان والدي محتاراً بإحدى مشاكله المرتبطة بغنمته، حيث بذل قصارى جهده لمعالجة أمرها، كان بحاجة ماسّة في ذلك اليوم أن (يكزل*)/يجدل) لغنمته حبلاً لا يضاويه حبلاً آخر .. والمعروف أنّ والدي لا تخلو جيوبه من الخزق الصغيرة والقنّبات والخيوط الملونة، إلّا أنّه كان قد ملّ تماماً من هكذا أصناف من الخيوط والقنّبات، فما وجد نفسه إلّا وهو يفتح خزانتى الثوبياء العاجّة بالكرافيتات من كلّ الأشكال والألوان، فلم يتردّد ثانية واحدة من اختيار كرافيتة ملوّنة بألوان تأخذ العقل، فتناول هذه الكرافيتة من بين أكوام الكرافيتات))، إذ تحضر الكرافيتة مع القنّب في جوهر القصة مثلما تحضر شخصية الأب والابن الراوي على نحو تفاعليّ مُنتج، تشتمل العتبة الاستهلاكية فيه على مساحة عرض سرديّ صالحة لبدء مشروع القصة.

تحتشد عتبة استهلال قصة ((أنا والرّاعي ومهارتي ببيع العدس)) بشبكة من أنواع النباتات البرية المعروفة في الريف السوريّ، لتكتسب العتبة حضوراً مكانيّاً يحيل فوراً في صوغ فضائه الحكائيّ السردّي على المرجعية المكانية ((كانت شمس حزيران تحرق جلودنا ونحن نحصد باقات العدس، لا نستطيع أن نحصده لشدة تشابهه مع الخرنوب والسّيل والكاروش والفُجْرة والزّيوان والبُرْبُور والشوْقلة والشوْك والبُلُق العين والغفيدة والخطمية والقُلُق والحِمْم*). بصعوبة كُنّا نميّز شيقان العدس من تلافيف الأشواك والأعشاب البرية التي كانت تخنق العدس، فما كُنّا نستطيع أن نحصده بلا هذه الأشواك والأعشاب!!))، بينما تذهب عتبة استهلال قصة ((عذوبة القهقهات)) ومنذ إخبارها العنوانيّ المتضايّف نحو بناء علاقة تواصل حميم بين الراوي القصصيّ والمتلقّي، فيتوجّه خطاب الراوي الذاتي في القصة مباشرة إلى القارئة أو القارئ المفترض كي يحمل تأكّيده على قيمة إنسانية معيّنة ((أوكّد لك يا عزيزتي القارئة ويا عزيزي القارئ، أنّ الضحك والمرح والفكاهة والكوميديا، كلّ هذه الحالات تطيل العمر وتشفى الإنسان من الكثير من الأمراض، لهذا ترونني أحلق في عوالم خلق الفكاهة والنكتة والمرح والكوميديا، إضافةً إلى جدّيتي في الحياة، لكنني أميلُ جدّاً إلى عوالم الفرح والفكاهة والحياة العفوية التي تخلخل قليلاً أو كثيراً من أجزائي التي ترهق كاهل الجبال!..)).

القصة التي تحمل عنوان ((اللحية واللحاف)) تسعى في عتبة استهلالها إلى تقديم (بورتريه) لشخصية القصة، إذ يسلط الراوي كاميرا شديدة الحساسية لتصوير الشخصية في طبقتها الخارجية والداخلية على نحو متكامل ((كان جلبابه حالكاً كالليل الخالي من النجوم. ينام قلقاً وينهض حائراً فيما يحيطه من نوازع وصراعات دفينه. تراوده أحياناً كثيرة أحلاماً جوفاء ومطامع دنيوية باهتة الألوان . وأينما تصادفه تراه لايساً جلبابه الحالِك. صلواته المكثفة بالطلّبات أو شكّت أن تغيب الله. يخامرُه أحياناً مشاعر الشكوك بوجود الله، لكنّه ينحّي هذه المشاعر جانباً، ولكن سرعان ما تبقى معلقة بين أثناء اللاشعور.))، فلا يكتفي الراصد التصويريّ السردّي بالوصف المجرد بل يعزّز الوصف بممكّنات سردية تحيل على دلالات أوسع وأعمق من مجرد النقاط صورة الشكل.

في قصة ((عمّي تشترى عظامها من الله)) وهي تتطوي على عتبة عنوان سردية مكتملة الصورة يعرض الراوي الذاتي لفظة تمثل حضوره بوصفه شخصية أساسية، ثم شخصية القسّ أفريم، فضلاً عن شخصية العمّة التي تتوسّط الشخصيتين في الحوار، وهي تتعلّق بالعبارة العنوانية المجازية ذات الطبيعة السيميائية ((فيما كنتُ

عائداً من دوامي، التقيت مع القسّ أفريم، سلّمت عليه باحترام، ولاحظت ابتسامة عريضة مرسومة على محيّا، وبعد دردشة سريعة قال لي بالحقيقة أريد أن أتحدّث معك بموضوع حسّاس يخصّ عمّنك بيكي، فقلت له تفضّل أبونا، أنا تحت تصرفك))، فاللقطة الاستهلاكية تضع فرضية قابلة لوضع شبكة من الاحتمالات للبرهنة عليها من طرف المتلقّي، تحرّضه على التوغّل في أكثر من احتمال قرائي كي يفتح شهوة التأويل على ما يتاح من أفكار وقيم.

تحتفل عتبة استهلال قصّة ((حنين إلى تلاوين الأمكنة والأصدقاء)) بقدر عالٍ من الحسّ الشعريّ الذي يحوّل فضاء القصّ الاستهلاكيّ إلى فضاء شعريّ مفعم بلغة وصور ولقطات ومشاهد مشحونة بروح الشعر، إذ تختلط الذات الساردة بالذات الشاعرة في نموذج لغويّ يرتفع بالسرد والوصف والمونولوج الداخليّ إلى مصاف الشعر ((شملت حبّ الألوان المنبعثة من شجرة مفتوحة على فضاء الرّوح، فضاءات مجبولة برحيق الحنان تشمخ أمامي كلّ صباح، بيوت طينية متلاصقة كشهقة اندهاش على وجه الطّفولة، لماذا حلمي ململم حول وردة المساء، ألواني متطايرة من وجع الجبال، ألق يسطع من بساتين المحبّة، روح تسمو نحو خصوبة الارتقاء، تفرش أحلام اليقظة حميمات منعشة بين غابات اللّوز والثّين وكروم المالكيّة/ديريك المكتنزة في ذاكرتي منذ أن عبرت أوجاع المسافات على أجنحة الرّيح وأمواج البحار، ملتقطاً من زرقة السّماء لونا يتصالب مع بهجة الرّوح، ومن منعطفات الجبال والوديان رذاذات مزّرة بالسّنابل، مستمدّاً زهوة الألوان من الرّهور والعشب البرّي لأكحلّ وجنة لوحاتي على أنغام فيروز وهي تغني "راجعين يا هوى")، ويأتي توظيف أغنية فيروز في سياق شعرنة التعبير وضخه بأكثر قدر من كثافة العاطفة وتجليات الوجدان. ويستدعي الراوي الذاتيّ في قصّة ((فراخ العصافير)) ذكرياته ليرسمها بريشة فنّان داخل عتبة استهلال لا تخلو من شعريّة تتناسب وطبيعة المشهد السردّي الاستهلاكيّ ((أحنّ إلى أيّام الحصاد. كنت أتوه بكلّ شغف بين متهات الحقول، ألملم النّباتات الملونة بأهوى أنواع الرّهور، تتراقص أمامي صوراً ومشاهد مسرّبة بين طيات الغمام. عندما كنت طفلاً، كنت أعبر البراري الفسيحة، أركض خلف الفراشات والجّراد الأخضر. أهرّب من لملمة باقات الحنطة. كانت أمي تقول لأسرتي دعوه يفرح مع عوالم الفراشات والعصافير.))، والشّيء نفسه ينطبق على استهلال قصّة ((غيمة وارفة في مذاق العناق)) حين يفتح مجال التعبير القصصيّ على فضاء لغويّ شعريّ، حين يتوجّه الراوي الذاتيّ في عتبة استهلال القصّة نحو المخاطبة الأنتي بخطاب يسير على سكة الشعر مثلما يسير على سكة السرد ((تتألّئين في أعماقي كأنك خرجت توّاً من لجين البحر، تحلّقين عالياً شوقاً إلى تواشيع اللّون وخبايا الحرف ثمّ تحطين فوق بهاء المروج. صوت ترانيم صبايا حنك القديم يتناهي إلى مسمعيك، فتتذكّرين نفسك الهائمة أثناء ترنيم الأغاني. شوق عميق يتناكب إلى تلك الأيام. تهزّين رأسك نحو اليمين واليسار ثمّ تهمسين لذاتك، تمرّ الأيام سريعة كأنها على سباق مع زخات مطر، يهطل في نهر سريع الجريان، عجلة الرّمن لا ترحم))، إذ يتوجّه الخطاب الوصفيّ الاستعاديّ نحو تشكيل صورة سردية نوعيّة للمخاطبة على هذا الشكل الشعريّ، في سياق جمل سرد - شعريّة منتخبة بعناية.

عتبة الاستهلال في قصّة ((حيصة وسلال العنب)) تُنتج قصّة قصيرة جداً كاملة الشكل والملاح والتفاصيل ((كان لنا أيام زمان، حمارة تعرج قليلاً، اشتراها والدي بعشر ليرات سورية من أحد الفلاحين الوافدين من القرى المجاورة لديريك، فيما كان والدي يتفاوض على سعرها مع صاحبها، نظر إليها وإذ بصمكتها) حافرها الأيسر طويل إلى حدّ ما، لهذا حسم صاحبها لنا من قيمتها، كانت تعرج لأنّ حافرها ما كان يساعدها على الارتكاز على الأرض بشكل جيّد، هزّ والدي رأسه متمتماً، عندها مشكلة في "صمكتها" لكنّي سأحلّ هذه المشكلة، أفضل

من أن أشتري حمارة بعشرين ليرة.))، فهي تغوص في تجربة حيّة من تجارب استعارة الموروث الشعبي الريفي لتمثيل سرديّ يتحلّق في عتبة استهلال القصّة، ويحفّز رغبة القراءة على مزيد من التواصل في طبقات المتن القصصيّ من أجل متعة قرآنيّة أوسع وأشمل.

يسعى القاص سعيّاً حثيثاً في عتبة استهلال قصّته الموسومة بـ ((الدّبذبات المتوغّلة عبر الجدران)) نحو إحاطة الحدث القصصيّ بأكبر قدر ممكن من بلورة المشهد، في السبيل على جعل عتبة الاستهلال مظلة سردية توفّر لقرارها مساحة من تلقّي الفضاء السردية في أوج حرارته وتدقّقه، فالمشهد الاستهلاكيّ للقصّة مشهد مُسبّر من طرف الراوي كلّيّ العلم بطريقة مهندسة على وفق تشكيل متكامل ((استقبلته الجدران الأربعة. تمرّقت أجنحة روحه ورضوض زرقاء ارتسمت على سهول قلبه. لا يصدّق نفسه أنّه يعيش في واقع. تحوّل الواقع إلى كابوس مفرع. ودّع نسيم الحرّيّة إلى أجلٍ مفتوح. ودّع ربيع الشّباب والحبّ والأبوة. وأفكاره هل ودّعها؟ زمّ شفّتيه، متمتماً . أفكار، رؤى، وجهة نظر . تساءل: ما هو مصير والدته والدة، هل ستحمّل زوجته هذه الصّدمة أم أنّها ستعتاد على حياتها الجديدة مع الزّمن . وابنته الصّغيرة! هل سيحمّل أن يبقى هنا بعيداً عنها، لا يداعب شعرها ولا يقصّها لها أقاصيص شيقة قبل أن تنام؟! . اجتاحت غربة حارقة كيانه الأخضر، وحرقت الظّلمة الظّالمة ما تبقي من قلبه المدمى .. أنينٌ متواصلٍ إمتزج بشهيقه وزفيره، وارتشفت مقلّتيه كآبة سرمدية.))، فثمة حراك سرديّ وصفيّ مرّكز يحيط بالحادثة القصصيّة ويفتح أفقها على قابل تطوراتها وتجليّاتها في المتن السردية للقصّة.

تحتشد عتبة الاستهلال في قصّة ((الطفل والأفعى)) بطاقة سرد كثيفة فيما يتعلّق باستحضار عدد كبير من الشخصيات في مساحة سردية ضيقة ((كان عماد يسير في أزقة المدينة على غير هدى، وجد مشهداً غريباً . مجموعة من النسوة يولولن وبعضهنّ يضحكن . بعض الرجال تجاذب أطراف الحديث . أحدهم أشعل سيجارة وآخر بدأ يضحك بصوتٍ عالٍ. وقع عماد بصره على رجلٍ ينظر إلى الأرض وهو صامت وسمعه يقول: سبحان الله! .. هازراً رأسه يمنا ويسرة.))، على نحو يجعل الراوي كلّيّ العلم وهو يروي الحدث ويصف المكان ويصوّر الشخصيات داخلاً في صلب التجربة السردية للقصّة، بما يفود إلى أن تكون عتبة الاستهلال ذات قيمة عتباتية بالغة الأهمية في قدرتها على تمثيل الرؤية السردية داخل الفضاء العام للحدث، حيث يتفاعل الزمن والمكان والرؤية في سياق ملتئم يحقّق قيمة العتبة.

في حين يتقدّم الراوي الذاتيّ مرّة أخرى ليعلن عن حضوره السيرذاتيّ البارز في عتبة استهلال قصّة ((العلوكة والطبكات))، حين يأتي على ذكر (السليقة) وهي طبخ حبوب القمح كي تكون صالحة فيما بعد لتحويلها إلى (برغل) أو (جريش كُبة)، معلناً عن علاقته المصيرية بها إحياءً بلذّتها وطيب مذاقها ((كانت للسليقة فوائد كثيرة، منها القدرة على كتابة القصص لمن أكل منها كثيراً أيام كان طفلاً، اسألوني، فالكثير من تحليقاتي الشّعريّة والقصصيّة مستمدة من لذائذ دست السليقة، فلا أتذكر دستاً من السليقة قَلت مّي، لا في حارتنا ولا في الحارات المجاورة من حارتنا ..))، فتتكشّف عتبة الاستهلال هنا عن تصريح سيرذاتيّ عالي الإشارة من جهة، وعن إحالة ميراث شعبيّة من جهة أخرى، تحرّض مجتمع التلقّي على شبكة من الاستشعارات السيميائية في قابل القصّ.

القصّة المعنونة بـ ((السّالسا، ابتهالات بهجة الجسد)) تشتغل في عتبة استهلالها على قضية حضارية لا ينفكّ الأديب الشرقيّ يحرض خياله على مقاربتها، ألا وهي قضية إشكالية الشرق والغرب، الشرق المتخالف والغرب المتحضّر، إنّها قضية تلحّ على عقل المبدع الشرقيّ وتدفعه دائماً نحو استعادتها في شكل حزين، ولاسيّما لأولئك المغتربين الذين يعيشون في إشكالية مريرة بين الحالين، فتقدّم القصّة هنا استهلالاً يحكي هذه الإشكالية

ويعبر عن هذه المأساة الذاتية التي يرويها الراوي الذاتي بإحساس عاطفي مزدوج ((أشرفتِ الشَّمْسُ بهاءها على صباحي المعيق بالحنين، الجؤ في أوائل الربيع، البلابل تغرد لتفتح الأزاهير، لبست الطبيعة أبهى خُلُها، تساؤلات لا حصر لها ترادوني، وتوقفتُ ملياً عند متفرعات من ثقافة الشرق الأنيبيّة، الجانحة نحو ميادين الحروب، ثقافة مهزومة، تحمل بين طياتها الكثير من صراعات مدبقة بالفجاجة والعقم، ومشرّبة بالكثير الكثير من الجفاء والوباء، خاصّةً عندما تتغش هذه الثقافات وتغوص عميقاً في حروب لها أول وليس لها آخر، تؤدّي بالبلاد إلى أقاصي الجحيم فوق رؤوس العباد. حاولتُ أن أنحي أكداً مكدّسة من أحزان الشرق التي كانت وما تزال تلاحقني وأنا في أعماق غربتي، لكنّي لم أفلح!!))، وربّما تأتي عتبة استهلال قصّة ((إيقاعات الفلامنكو وتجليات بهجة الرّوح)) كي تعرض صورة من صور الفضاء الغربي القائم على الحرّية والرحابة والسلام الروحي والجماليّ، في إشارة إلى افتقار المجتمع الشرقيّ لمثل هذا الحلم في الحياة أو الحياة في الحلم ((هدوء تام خيم على أجواء المدينة، شعفتُ عميق كان يدفعني لحضور حفلة عرض رقص فلامنكو، يدهشني الإيقاع السّاحر لهذا الرّقص، وجّهتُ أنظاري إلى أعماق المدينة حيث صالة العرض تنتظر الحضور، رذاذات من المطر الناعم بدأ يتساقط، لم افتح مطلّتي، لأنّي أشعر بغبطة عندما أستقبل رذاذات المطر الناعم، تتساقط فوق رأسي وتبلّل شوقي إلى مشاهدة عرض رائع لراقصة الفلامنكو البديعة كبرئيلة غوتارة. وفيما كنت سارحاً بمشاهدة العرض، استوقفتني شابّة سويديّة جميلة، تسألني فيما إذا أعرف صالة العرض التي تقدّم راقصة الفلامنكو عرضها اللّيلة، مع أنّ العنوان كان مدرجاً في أفيش العرض!!))، فالتي الوصف والسرديّ بقيهما التعبيريّة والتشكيليّة والتصويريّة والسيميائيّة إنّما تعبّران عن فضاء سرديّ يلخّص على نحو ما الحدث القصصيّ.

تحتشد قصّة ((عناق روعيّ جامح)) منذ عتبة عنوانها بنوع من التوقّد السردّيّ الواعد بحراك قصصيّ غير عادي، إذ يفتّح الدالّ الخيريّ العنواي (عناق) على كثافة نعتيّة تسهم فيها صفتان متفعلتان متلاقتان، الأولى (روحيّ) تنتمي إلى الفضاء السماويّ، والثانية (جامح) تنتمي إلى الفضاء الأرضيّ المُشبع بالثورة والتمرد والانطلاق، على النحو الذي تهبط عتبة العنوان فيه على عتبة استهلال سردية مُشعبة بروح الحكيم، ينبري فيها الراوي الذاتي في حركيّة سرد ذاتيّ مونولوجيّ مكثّف ((لا أتذكّر نفسي إلا وأنا مقمّط بغربةٍ وأحزانٍ تخلخل كاهل الجبال، ومع هذا أجدني عابراً مروح الحياة بأملٍ وشغفٍ كبيرين، غير مبالٍ بأنين الحياة. خيم الظلام على ستوكهولم، توجّهتُ نحو قطار الأنفاق، ينتظرنني مكتبٌ صغير في حانوتي الذي اتّخذتُ منه مقراً لإقامتي بعد العمل، وقبل أن أصل إلى مركز المدينة، خطر على بالي أن أخذ كاساً من البيرة، دلفتُ إلى بارٍ في قلب ستوكهولم، وحقيقة الأمر أنّني لستُ معتاداً على ارتياد البارات، لكنّي أحببتُ أن أكسر الرّوتين اليومي، وأسمع إلى موسيقى وأشرب قليلاً من البيرة، لعلّي أخفّف قليلاً أو كثيراً من جراح وطعنات بعض غداري هذا الزّمان، كأنهم ترعرعوا بين أنياب الوحوش الضّارية وإنحدروا من فصيلة الافتراس!!))، ويعمل حضور المكان (ستوكهولم) بوصفه ميثاقاً سيرداتياً مكانياً على التذكير بروية سيرداتية محتملة، لا يحترس القاصّ (صبري يوسف) أساساً من بروزها، أو حتى التصريح بها، إنّ من دون أدنى شكّ من أولئك القصاصين الذين يجتهدون في رواية حياتهم بدلالة الواقع أكثر من دلالة المتخيّل، بما يجعل من قصصه نوعاً من السرد السيرداتيّ ينتمي إلى ما اصطالحنا عليه ب ((القصّة السيرداتية))، وهي على الصعيد الاصطلاحيّ ((سرد استعاديّ فيّ ينهض به راو سيرداتيّ، يفيد من الثقافات الفنية للقصّة القصيرة بأشكالها وآلياتها المتعددة والمتنوعة لتسجيل سيرة حياته، عبر قصّة واحدة طويلة تحتشد فيها الأحداث وتتركز بحيث تسمح على نحو ما إظهار الشكل التراتبيّ التصاعديّ للسيرة المحكيّة سرداً وحدثاً وفضاء

ورؤية وتفصيل وحيثيات، أو مجموعة قصصية واحدة أو أكثر تحكي قصة هذه السيرة بمراحل تتوزع على القاص وحسب المراحل الزمنية التي يجدها الراوي مناسبة وصالحة فنياً للعمل القصصيّ. وربما وجدنا أعمالاً قصصية كاملة لقاص هي ليست في الواقع سوى سيرة ذاتية، شاء القاص لأسباب متنوعة نقلها إلى ميدان فني يبدو غير سيرّي متقصداً الإخفاء والتمويه، لكنّه ما يلبث فيما بعد أن يصرّح بذلك من خلال إشارات، أو لمحات، أو اعترفات، تكشف عن هذه الصلة بين الفنّ القصصيّ والمرجعية السير ذاتية. هذا فضلاً على الكثير من البيانات النصّية ((تاريخية، مكانية، شخصية)) داخل القصة/القصص، بوسعها التأكيد على سير ذاتية الواقعة القصصية، واستخدام القصة جسراً فنياً لتمير السيرة الذاتية وتسجيلها تسجيلاً قصصياً، على النحو الذي يؤلف ميثاقاً سير ذاتياً بين القارئ والقاص)). (**)، إذ تتلاءم هذه الرؤية الاصطلاحية كثيراً مع التجربة القصصية للقاص صبري يوسف.

تجليات الموروث الشعبي والذاكرة السير ذاتية:

تحليل قصص صبري يوسف المختارة في سياق مركزي من سياقاتها على فعالية الموروث الشعبي بزخم سرديّ حكاويّ شاسع وعميق ومتعدّد، ضمن ذاكرة ذات حساسية سير ذاتية صريحة تستهدف أساساً التعبير عن جوهر العلاقة بين الذات الساردة والمكان، وبوسعنا انتخاب قصة (الكرافيتة والقنب) نموذجاً لقوة حضور الموروث الشعبيّ محروساً بذاكرة سير ذاتية يقظة وفاعلة، إذ تنطوي هذه القصة على طاقة سرد عفويّ بالغ البساطة والتعبيريّة والسلاسة الحكائيّة، في تصوير حالة إنسانيّة ذات أثر عميق في مكنز الذاكرة الذاتية للراوي السير ذاتي الناقل لحكاية أقرب إلى الواقع منه إلى المتخيّل.

تقوم القصة على تشكيل محوريّ سرديّ يدور حول (الكرافيتة)، وهي ربطة العنق (cravatta) ذات الأصل الطليانيّ، لكنّها تحوّلت إلى لفظة شعبيّة واسعة الاستخدام في اللهجة العامة الشاميّة في كلّ بلاد الشام، وهي عنوان للأناقة وانتفاء الزيّ إلى المرجعية الغربيّة في المنظور الشعبيّ العام في هذه المنطقة، فتبدأ القصة بحياكة خيوطها السردية داخل فضاء شعبيّ مشحون بمفرداته الشعبيّة الميراثية على نحو كثيف:

كان والدي محتاراً بإحدى مشاكله المرتبطة بغنمته، حيث بذل قصارى جهده لمعالجة أمورها، كان بحاجة ماسة في ذلك اليوم أن (يكزلّ/يجدل) لغنمته حبلاً لا يضاويه حبلاً آخر .. والمعروف أنّ والدي لا تخلو جيوبه من الخرق الصغيرة والقنّبات والخيوط الملونة، إلاّ أنّه كان قد ملّ تماماً من هكذا أصناف من الخيوط والقنّبات، فما وجد نفسه إلاّ وهو يفتح خزائني الثوتياء العاجّة بالكرافيتات من كلّ الأشكال والألوان، فلم يتردّد ثانية واحدة من اختيار كرافيتة ملونة بألوان تأخذ العقل، فتناول هذه الكرافيتة من بين أكوام الكرافيتات.

فلجوء شخصيّة الأب نحو هذا الحلّ لمشكلة حبل غنمته ينطوي على مفارقة حضاريّة غير مباشرة، تهبط بمستوى هذه المفردة (الكرافيتة) إلى مستوى لا تحسد عليه، إذ إنّ تفكير الأب كان منحصراً في إيجاد حلّ بصرف النظر عن الوسيلة، فحين وجد الحلّ فيها لم يتوان مباشرة عن التقاطها والبدء بالعمل الذي يساعده على حلّ المشكلة، ولاسيما أنّه وجد لدى ابنه الكثير منها مقتنعاً أنّ لا مشكلة في استخدام واحدة منها لهذا الغرض، ولا شكّ في أنّ المفارقة الحضاريّة تكمن في موقف الأب من سهولة الجمع بين (الكرافيتة والحبل)، وقد أشارت العنونة القصصية إلى حساسية هذا التشكيل التعاطفيّ بين طرفي العنوان (الكرافيتة والقنب)، تعبيراً عن طبيعة المفارقة الحاصلة

أساساً من نقطة الشروع السردية الأولى في القصة، ومن ثم تتجلى على نطاق واسع في طبقات المتن القصصي الأخرى.

ما تلبث شخصية الراوي الذاتي أن تكشف عن نفسها في حضورها السير ذاتي الصريح، حين يحضر اسم شخصية الراوي (صبري) وهو يتطابق مع اسم المؤلف الظاهر على سطح الغلاف الخارجي للمجموعة القصصية (صبري يوسف)، بوصفه ميثاقاً سير ذاتياً أصيلاً يحيل على سير ذاتية الواقعة القصصية في مرجعيتها الحكائية:

هامساً لنفسه:

كيف سيعرف صبري أن هناك كرافيتة ناقصة أمام هذا (اللود*) من الكرافيتات؟ .. أمسك الكرافيتة من نهاياتها، وبدأ يمطيها بطريقة، بحيث لا تنقطع كي يعرف مدى مرونتها وقوتها، ثم خرج إلى ذلك البلكون الفسيح. جلس على دوشكايته* الصغيرة وأخرج من جيوبه خيوطه وبدأ يكزل قنبيه ليصنع منه حبلاً لغنمته على مزاجه، واضعاً في الاعتبار إنه سيتمكن من إنجاز مشروعه قبل أن آتي من دوامي، إلا أنه لم يضع في الاعتبار، أن لدي حصة فراغ وساتي مبكراً في ذلك اليوم.

فشخصية الأب تأتي في مونولوجها الداخلي على ذكر اسم شخصية الابن (صبري)، وتحضر في سياق ذلك مفردات ذات مرجعية موروث - شعبية مثل مفردة (اللود)، إذ يصفها القاص في هامش القصة على الشكل الآتي: ((*اللود: الكومة الكبيرة، والفلاحون الأزخيون كانوا يقولون لود تبن، أي كومة كبيرة من التبن .. إلخ))، مثلما يفسر مفردة (دوشكايته) الشعبية بـ ((*دوشكاية: فراش صغير يصنع باليد، تصغير دوشك، والدوشك، يعني: فراش)).، ويشرح معنى الفعل المضارع العامي الشعبي (يكزل) بالصورة الآتية: ((*يكزل: كلمة عامية تعني يجدل)).، بما يحيل على حضور كثافة ميراث شعبية تعمق في الحكاية حساسية هذا التشكيل، وتوجه خيوط السرد القصصية باتجاه تمثيلها وإدخالها في جوهر الحكاية، وهي تتشكل هنا بوصفها حلقة أساسية من حلقات تمثيل الرؤية السردية وتشكيل نموذجها الكياني.

تتسلم شخصية الابن (صبري) مقاليد السرد والتحكم بمساراته على نحو يستجيب لقوانين اللعبة السردية في القصة، إذ تظهر هذه الشخصية في سياق الاستمرار باللعبة السردية التي ابتكرتها شخصية الأب ضمن حاجة خاصة تستهدف إيجاد حل لمشكلة غنمته، فتستهوي اللعبة شخصية (صبري) كي يحرك حيوات السرد القصصي باتجاه تطوير الحبكة على أساس الصراع الخفي بين طرفي الحكاية، الأب وهو يسعى إلى إخفاء فعلته في استخدام (الكرافيتة) المأخوذة من مخزن كرافيتات ابنه المملوء بها، والابن (صبري) السائر باتجاه دفع عجلة السرد نحو الكشف عن المستور في سياق تمثيل سردي لآلية اللعبة، فيتحول إلى راصد تصويري يصور حركته السردية بمعينة المشهد الذي تتحرك فيه شخصية الأب داخل لعبة الخفاء:

عبرت ساحة الدار، وعندما شاهدني والدي لملم مباشرة نهايات خيوط قنبيه ووضعها تحت إبطه ليخفي ما تبقى من الكرافيتة .. وكانت بدايات الخيوط مربوطة في إبهام قدمه اليمنى.. وكان حبله مكزولاً بشكلٍ أنيقٍ لافت للانتباه، وفعللاً جذبني حبله بألوانه الجميلة، فقلت له بابا أشن حبلك حلو! .. فضحك وقال: هذا الحبل الحلو هو خصوصي لغنمتي.

بدأ مشهد المراقبة باستخدام كاميرا سردية تصور العلاقة التجاذبية التفاعلية بين الابن الراوي والأب داخل فضاء لعبة الخفاء والتجلي، وينقل الحوار باللهجة العامية توكيداً لقوة الحضور الميراث شعبي في الفضاء

القصصِيَّ (فقلت له بابا أشن حبلك حلوا! فضحك وقال: هذا الحبل الحلو هو خصوصي لغنمتي..))، غير أنّ الراوي الابن يشعر بأنّ ثمة أمراً غير طبيعيّ في قصّة الحبل بألوانه الجميلة التي تذكره بالكرافيتة على نحو ما:

عندما أمعنت بألوانه الجَميلة، شعرتُ أنّ حبلاً جميلاً كهذا يليق أن يكون في أعناق غير الغنم، فقلتُ لوالدي من أين لك هذه الألوان الجَميلة يا بابا؟ ابتسم وهو يضحك بطريقة هادئة وبثقة عالية، محاولاً أن يشبّه الموضوع وقال لي بدعابة أبويّة: روح طلع في المطبخ، أمك قد عملت لك أكلاً طيباً. فقلت له: لسّ جاعاً الآن يا بابا. لاحظتُ أنّه توقّف عن الكزّل، فقلت له لماذا لا تتابع كزّل الحبل؟ فقال: أريد أن أرتاح قليلاً. ولفّت انتباهي أنّ نهايات الحبل غير المجدول ململمة تحت إبطه، فقلت له لماذا لا ترتاح قليلاً، هل سيهرب الحبل، ولماذا حشرتُ نهايات حبلك تحت إبطك؟ فقال بطريقة السّاخرة، وإذا هرب شو بدّي أعمل!

ترصد كاميرا الراوي أفعال الأب وحركاته بدقّة وتصوّر دقائق الحوار وتوصيفاته على النحو الذي يفود إلى الكشف عن بؤرة الحكمة السردية، ويسلّط الراوي في ذلك ضغطاً قوياً على فضاء شخصية الأب من أجل بلوغ مرحلة كشف المخفي، وثمة نوع من الصراع السردية الدرامي في ظلال التشكيل الحوارية القائم على الشدّ والجذب بين طرفي الحوار، وتحضر اللهجة الشعبية بقوة تعبيراً عن مضاعفة الحسّ الشعبي في أجواء القصّ، فضلاً عن قيام كاميرا السرد التي يتحكّم بها الراوي الذاتيّ بمحاصرة حركات شخصية الأب وأفعاله، باتجاه تقليل فرص المراوغة والدفاع عن النفس نحو بلوغ لحظة كشف المستور.

يتطوّر الحدث السردية وهو يدفع الحكمة القصصية باتجاه بلوغ العقدة مرحلة الحلّ، ليكتشف الراوي الذاتيّ (صبري) لعبة الأب في استخدام كرافيتته كحبل، بطريقة المطاردة الصورية بين الشخصيتين وقد بلغت أوجها في هذا المقطع:

دخلت المطبخ .. راودني أن أراقب والدي، فضول قويّ دفعني أن أراقبه، بعد أن أحسستهُ أنّي أعطيته الأمان وتركته وشأنه، فما وجدته بعد لحظات، إلّا وهو يبدأ بسرعة بكزّل حبله، فتراخي إبطه وسقطت نهايات القنّب على جانبه، فبدتُ كرافيتتي الحمراء والبيضاء والخضراء الرّفيعة، تتوارى سريعاً داخل الحبل المجدول، آنذاك عرفتُ أنّه انقضّ على فريسته مستغلاً غيابي، فتركته يتابع عمله .. لكنّي خرجتُ من المطبخ وفاجأته قبل أن ينتهي من طمس معالم فريسته داخل حبله، وعندما وجدني ملمم نهايات القنّب ووضعها تحت إبطه مرّة أخرى .. ووجدته هذه المرّة مرتبكاً قليلاً.. وبادرني بسؤاله هل أكلت؟ فقلت له لا، سأنتظر حتى تنتهي وسأأكل سويةً. فقال لي أنا أكلت، بإمكانك أن تأكل وحدك.

تقترب شخصيّة (صبري) أكثر من حرارة الحدث السردية، وتبدأ بالتدخل النوعية في مسار الحدث من أجل الوصول إلى لحظة الحسم وفكّ اللغز:

مع يقيني أنّ والدي ما كان قد أكل بعد. وبعد حوار قصير بدأت أداعب والدي وأمزح معه ثمّ تذكرت أنّ والدي (يتدغدغ) من خاصرته وإبطه، فبدأت أدغدغه من خاصرته، ضحكك راجياً إياي أن أتوقّف عن دغدغته، لكنّي لم أصغ إلى رجائه، تابعتُ أدغدغه، فتعالى ضحكه وفقد السيطرة على إحكام إبطه على خيوط القنّب، فسقطت نهايات القنّب على ركبته، كانت كرافيتتي تحني رأسها المدبّب نحوي

وكانت تطلب النجدة كي أنقذها من هذا الانحباس الذي حبسها فيه! فقلت: بابا! .. أجابني بلطف: أيش
ابني! فقلت له: أليست هذه كرافيتي الحمراء الرفيعة؟ فقال وهو يضحك مازحاً إياي، أش عليك يختبي
على الله ما يختبي، بلى والله يا ابني هذه هي كرافيتك الحمراء الملوّنة.
ولماذا أخذتها وكزلتها مع خيوطك وقنّباتك؟ ..

بصراحة منذ الصباح وأنا أبحث عن قنّب أو خيط رفيع وحلو وقوي، بحيث يتناسب مع الحبل
الذي أريده لغنمتي، فلم أجد أجمل وأنسب من كرافيتك، لهذا أخذت كرافيتك .. ثمّ عمره الضحك، كي
يحسّني بأنّه لم يعمل خطأً أو شيئاً غريباً.. فقلت له: لكّي كنت أحبّ هذه الكرافيتة كثيراً جداً يا بابا
و... فقال مقاطعاً إياي: ولكنّك لم تحبّها مثلما أحببتها أنا! ثمّ تابع حديثه قائلاً: أنت عندك عشرات
عشرات الكرافيات غيرها، فهل ستخرب الدنيا لو أخذت واحدة منها؟! إنتابتي في تلك اللحظة نوبة
ضحك خارجة عن المألوف، ثمّ أردفتُ قائلاً له: والله العظيم معك حقّ .. خيو ألف مبروك على غنمتك
كرافيتي!

المشهد الأخير يحتشد بالسرد والوصف والحوار ضمن كتلة قصصية كثيفة ومكتملة، وينقل الحالة
الحكاية من وضعية المطاردة إلى وضعية المكاشفة، بعد أن تتحوّل (الكرافيتة) من وظيفتها التزيينية في إضفاء
حسن متحضر على مرتديها، إلى وظيفة إجرائية سياقية (حبلية) مهمورة بموافقة (صبري) المطلقة رداً على منطق
الأب المشفوع بقضاء الحاجة (إنتابتي في تلك اللحظة نوبة ضحك خارجة عن المألوف، ثمّ أردفتُ قائلاً له: والله
العظيم معك حقّ .. خيو ألف مبروك على غنمتك كرافيتي!).

أما اللقطة الختامية للقصة فيمكن تسميتها بلقطة المباركة التي تنتهي فيها اللعبة حين تعلن شخصية
(صبري) عن موافقتها على تصرّف شخصية الأب، وهنا تنتفي تماماً ضرورات حالة الخفاء وقد غطت على الفعل
المركزي للقصّ أمام سلطة الكاميرا، فيتكشف الفعل السردّي عن متابعة شغوفة في العمل بعد بلوغ الهدف وانفراط
عقد المفارقة السردية:

عندما سمعني أبارك له عمله، سرعان ما وجدته يمسك نهايات كرافيتي وقنّباته، متابعاً

(كزل) حبله بشغف كبير!!

ويختم القاص لعبته السردية الميراث شعبية بتوقيع لا يخلو من مفارقة في بناء علاقة بين ذاكرة الحكاية
وانتمائها إلى المكان الشعبي الأصل، والمكان الذي تمت فيه صياغة القصة (ستوكهولم: صيف 1996)، بما يشغل
حسن المفارقة الثقافية حتى في آخر توقيع زمكاني يقفل القاص فيها مسرح الحكاية.

الخاتمة

الحكاية هي العنصر الأصيل في قصص قصص صبري يوسف المختارة، وهي تحيل في سياق مركزي
من سياقاتها على فعالية الموروث الشعبي بزخم سردّي حكاية شاسع وعميق ومتعدد، ضمن ذاكرة ذات حساسية
سيرداتية صريحة تستهدف أساساً التعبير عن جوهر العلاقة بين الذات الساردة والمكان، وبوسعنا انتخاب قصة
(الكرافيتة والقنّب) نموذجاً لقوة حضور الموروث الشعبي محروساً بذاكرة سيرداتية يقظة وفاعلة، إذ تنطوي هذه
القصة على طاقة سرد عفوي بالغ البساطة والتعبيرية والسلاسة الحكائية، في تصوير حالة إنسانية ذات أثر عميق
في مكنز الذاكرة الذاتية للراوي السيرداتي الناقل لحكاية أقرب إلى الواقع منه إلى المتخيل.

هامش:

(*) كلّ المقبوسات النصية الواردة في الدراسة مأخوذة من كتاب (مختارات من أربع مجاميع قصصية) لصبري يوسف، دار نشر صبري يوسف، ط1، استوكهولم، في صفحات مختلفة. (**) معجم مصطلحات السيرة، د. محمد صابر عبيد، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط1: 35.

ŞAİR MOHAMED SABER OBAİD'İN HİRE ADLI KASİDESİ ÜZERİNE BİR OKUMA

Yaser Ali MOHAMMED ALİ*

Mehmet Şirin ÇIKAR*

Özet

Mohamed Saber OBAİD, insanın kalbine hemen etki eden güzel kelimeleri kullanmakla öne çıkmış akademisyen, şair ve eleştirmendir. Okuyucular da onu, kelimelerindeki incelik, anlamadaki genişlik ve düşüncedeki derinlik ile bilmektedirler. Onu öne çıkaran özelliklerden birisi de Modern Arap Edebiyatı ve Şiiri üzerine yaptığı tahlillerdir.

OBAİD, edebiyat ve eleştiri alanında birçok değerli eserler yazmıştır. Hem şair ve hem de eleştirmen olması ona ayrı bir değer katmaktadır. Onun bu özelliklerini göz önünde bulundurarak “Hîre” adlı şiirini yapısalılık açısından tahlil ettik.

Anahtar Kelimeler: obaid, kaside, yapısalılık, mânâ, ritim.

قراءة في قصيدة (حيرة) للشاعر محمد صابر عبيد

الملخص

محمد صابر عبيد، ناقد وشاعر وأكاديمي عراقي بارز يعد من فرسان الكلمة، وقد أثرى الشاعر عبيد الحياة الأدبية والنقدية بأعماله الكثيرة والقيمة، التي كشف من خلالها عن مكامن الإبداع في النص الأدبي، وغاص في أعماقه، ومن إبداعاته تلك القصيدة التي عنون لها ب-حيرة- وقد أثرنا دراسة هذه القصيدة دراسة نقدية بنويّة تقوم على كشف مكامن الإبداع الداخلي في النص من خلال دراسة الألفاظ والأساليب والمعاني وتنوعها وترابطها لتعطي صورة كلية كاشفة عن قدرة الشاعر الإبداعية وملكته الشعرية في إبداع النص

مفاتيح البحث: عبيد، القصيدة، البنيوية، الإيقاع

مقدمة

تعددت المناهج النقدية في العصر الحديث بدءاً من المناهج البلاغية والنفسية والاجتماعية، مروراً بالبنيوية والتفكيكية والسيمائية، وغيرها من النظريات النقدية الحديثة، وقد أثرنا أن ندرس هذه القصيدة للشاعر محمد صابر عبيد، التي عنون لها بعنوان -حيرة- دراسة بنويّة.

والبنيوية تعد من أهم النظريات النقدية في عصرنا الحديث، والتي يسعى الناقد من خلالها أن ينظر إلى الإيقاع الداخلي الذي بني عليه النص؛ محاولاً أن يكشف عن المستويات المختلفة في بنية النص من حيث الألفاظ والعبارات والدلالات النحوية والبلاغية وغيرها، والتي تقضي بنا إلى إظهار المفارقات التي أقامها الشاعر في قصيدته بعيداً عن الملابس الخارجية الأخرى؛ كالظروف الاجتماعية والسياسية والذاتية؛ قاصراً البحث على الكشف عن مدى نجاح الشاعر في اختيار ألفاظ وعبارات قصيدته، التي كشف من خلالها عن تجربته الشعرية ونفسيته المفعمة بالحزن والألم والحيرة والوحدة، وكيف كان للألفاظ والعبارات والمعاني والأساليب التي اختارها الشاعر عن وعي دور مهم في الكشف عن حالة الشاعر النفسية.

ولا ننسى أن اللغة وعاء الفكر والشعر، وأداة الإيقاع، ولا اكتمال لجمال دون لغة؛ فالشاعرية تكمن في منطق اللغة الشعرية، والقصيدة نص، تتبني جملة وأبياته عبر لغة شفافة معبرة، تسبك فيها المعاني مع الألفاظ سبكا يجعله الإيقاع، ويزينه التصوير

* Dr. Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A.B.D.

* Prof. Dr. Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A.B.D.

نص القصيدة:
 حزينٌ أنا ومغبرٌ
 ووحيدٌ أيضاً
 كأتى لم أحزن من قبل
 أرقب في فضاء الماسنجر بأسى ومرارة وانتظار شديد
 وأضيق ذرعاً بأصابعي لماذا كلما ضحكت الشمس ليداهمتني الغيوم الموشومة بالغدر لتطبق على حقل

فمي

وتصادر وريقات فرحي
 وتثرها في بياض الصدى
 لماذا كلما أوشكت على أن التم خذ القمر
 يتحدر من السماء ضبابٌ كثيفٌ أعمى
 يحجبُ القبلَ
 العنوان ، ويطحنُ -بلا رأفة- بصيصَ الأمل.

إن أول ما ينظر إليه الناقد في النص الأدبي، هو العنوان، ولهذا نبدأ بالنظر إلى عنوان النص طارحين هذا السؤال: هل وفق الشاعر في اختيار عنوان قصيدته؟ ولماذا؟
 عند قراءة القصيدة بأكملها نجد ترابطاً وثيقاً بين العنوان والنص، حيث كشف عنوان القصيدة عن مضمون القصيدة، وعن معاناة الشاعر وحيرته ووحده، بعدما فقد أنيس قلبه ومحبيبته، التي من أجلها أبدع شاعرنا هذا النص.

ولا شك في أن "العنوان في القصيدة لا يقل عن المتن، بوصفه أول لقاء بين المبدع والمتلقي، إذ غدا من الصعب الولوج إلى عالم النص، قبل الاستئذان بنظرة قرآنية في العنوان، بوصفه اختزالاً وتكثيفاً للنص، وإن كان العنوان أبعد من هذه الصفة التقليدية؛ إذ يحتل مكان الصدارة والمركزية في النص الأدبي وجزءاً من خطابه"¹
 ومن ثم "ينطوي على قدر كبير من الأهمية، فله تماس بالنص من جهة، وبالمتلقي من جهة أخرى، ذلك أن أي نص لم يحسن اختيار عنوانه، لا يصل بتلك البساطة إلى المتلقي، فإن المتلقي يجذبه العنوان ابتداءً للدخول إلى مراسيم فعل القراءة المتينة وطقوسها، فهو يتفاعل مع العنوان، ويتأثر به، فلعنوان الكتاب جاذبية خاصة به يتحدد مدى استجابة المتلقي للمتن النصي، الذي يندرج تحته وبين طبقات الكتاب"²

وأحسب أن أول بذور الإجابة من شاعرنا اختياره لعنوان القصيدة، فقد وفق في اختياره أيما توفيق، فقد جاء العنوان منسجماً ومتربطاً مع متن النص، فضلاً عن إيجازه الشديد، فهو مكون من كلمة واحدة (حيرة)، تلك الكلمة ذات الدلالات الكثيفة، والمعاني الفياضة التي أوقفنا على معاناة الشاعر، ورسمت لنا صورة الحزن التي ألمت به، ولا ننسى أن الشاعر عبيد ناقد أيضاً، فقد جمع بين الحسنيين؛ ولهذا فهو يختار ألفاظه بعناية فائقة، وينقد نفسه قبل أن يتعرض شعره للنقد، فهو يمتلك الأدوات النقدية التي تمكنه من اختيار ألفاظه وعباراته.

¹ صالح، محمد يونس صالح، فلسفة الإيقاع قراءة في شعرية محمد صابر عبيد، دار غيداء للنشر والتوزيع -عمان-الأردن ط أولي 1437 هـ 2016م، ص 85.

² البياتي، سوسن البياتي، عتبات الكتابة بحث في مدونة محمد صابر عبيد النقدية -دار غيداء للنشر والتوزيع -عمان-الأردن ط أولي- 1435هـ 2014م، ص32

وقد كان الشاعر العربي قبل الإسلام يفتتح قصيدته بالوقوف على الأطلال وبكاء الديار، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الغرض الأصلي من النص غرض القصيدة الرئيس، وهذا ما يتجلى بوضوح في مستهل القصيدة التي بدأها بقوله:

حزينٌ أنا ومغبرٌ ووحيدٌ أيضا

كأنّي لم أحزن من قبلُ

براعة الاستهلال

استهل الشاعر القصيدة بقوله: (حزين أنا ومغبر... ووحيد أيضا)، واستطاع بذلك أن يكشف عن شاعريته من خلال استهلال قصيدته، حيث استهل الشاعر قصيدته بعبارة موحية، وألفاظ واضحة تكشف عن ألم الفراق، ولوعة الوجد، وجدير بالذكر أن الأدباء والبلغاء ذكروا أن براعة الاستهلال مما يتفاضل فيه الشعراء، وتعني أن يتخير الأديب أو الشاعر من الألفاظ ما يناسب المقام والغرض، "فأحسن الابتداءات ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال"³، "وهو أن يجعل مطلع الكلام من الشعر أو الرسائل دالا على المعنى المقصود من ذلك الكلام"⁴ كما أن المطلع في الشعر هو أول ما يقع في السمع من القصيدة، وهو العنوان الأول الذي يفتح على جوهر المضمون؛ فإذا كان بارعا وحسنا بديعا، وطيعا منيعا، ورشيقا رفيعا، أيقظ السمع وأرهفه، وأثر في النفس وجذبها إلى حيث يريد الشاعر، وذلك كله مدعاة الاستمرار في القراءة والإصغاء الحسن، وبداية الذوق الممتع ومن هنا، فقد اهتم النقاد بالمطلع، وكانوا يقولون: "أحسنوا معاشر الكتاب الابتداءات فإنهن دلائل البيان"⁵

إن شاعرنا يعكف على آلامه وأحزانه التي ألمّت به من فقد حبيبته، فقد خيم الحزن عليه، وجعله وحيدا في هذا الكون الفسيح، وهو يحرص في هذه القصيدة على أن يكشف عن آلامه وأحزانه تلك الأحران، التي أطبقت على نفسه، وجعلته وحيدا في هذا الوجود، إن هذه الآلام وتلك الأحران التي عايشها الشاعر تتبع من أصل واحد، وهو الإحساس بالضيق والفقد، ولم يعد شاعرنا قادرا على دفعها عن نفسه.

إن الشاعر لا يجد له حبيبا يبث إليه شكواه، ولا صديقا يعرب له عن بلواه، فقد أحاط به الحزن من كل مكان كما تحيط القلادة بالعنق، فضلا عن الوحدة التي ألفتها الشاعر، والحيرة التي حلت عليه فجأة بسبب فقدان حبيبته، حقا إنها معاناة قاتلة لا تقوى على تحملها الجبال الراسيات، وصار كل شيء في عين شاعرنا لا قيمة له في هذه الحياة.

ومن خلال تلك المعاني الفياضة استطاع الشاعر بمهارة عالية أن يشارك معه المتلقي في تلك المعاناة التي ألمت به، وكأن المتلقي قد أصيب بما أصيب به من لوعة الفراق، وألم الوجد وقديما قالوا:

(إِذَا كَانَ الْهَوَى وَتَبِعَهُ النَّوَى كَانَ الْجَوَى)

بانث سعاد فقلبي اليوم متبول متيم إثرها لم يفد مكبولا⁶

³القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط الرابعة، 1998م، 392

⁴ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995، 2، 223.

⁵العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين في الكتابة والشعر، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط أولى 1952م.

⁶ابن زهير، كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، تح على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، 1997م، 16

فإن لوعة الفراق، وشدة الحزن، قد دفعت الشاعر دفعا أن يبث شكواه، ويكشف عن هواه، فقد صار الشاعر متيما لفراق محبوبته سعاد، وصار كالمقيد بالقيود من جراء هذا البين، فلا عجب أن نجد شاعرنا يقف موقف كعب بن زهير عينه؛ شاكيا حاله ناعيا نفسه؛ باكيا مضطرب الفؤاد، فاقد الصواب قد خيمت الدنيا عليه بظلامها، وأطبقت الجبال عليه بأثقالها، وغمرته البحار بأموجها، وكادت الأرض أن تبتلعها تحت أطباقها، إنها حقا معاناة شديدة لا يحسد عليه الشاعر.

يقول أبو الطيب الوشاء (ت 325هـ) في هذا الصدد:

"واعلم أن أول علامات الهوى نحول الجسم، وطول السقم، واصفرار اللون، وقلة النوم، وخشوع النظر، وإدمان الفكر، وسرعة الدموع، وإظهار الخشوع، وكثرة الأنين، وإعلان الحنين، وانسكاب العبرات، وتتابع الزفرات، ولن يخفى المحب وإن تستر، ولا ينكتم هواه وإن تصبر"⁷.
وكما قال الحكماء:

"إن الهوى أول باب تفتق به الأذهان، وينفس حبه الجنان، وله سورة في القلب، يحبى بها اللب، وقد يشجع الجبان، ويسخي البخيل، ويطلق لسان العي، ويقوي حزم العاجز؛ ليأنس به الجليس، ويتمتع به الأنيس، ويذل له العزيز، ويخضع له المتكبر، ويبرز له كل محتجب، وينقاد له كل ممتنع، وهو أمير مطاع، وقائد متبع، وليس بأديب عندهم من خرج عن حد الهوى"⁸، "وقد قال الأحوص بن محمد الأنصاري (ت 105هـ):

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن حجرا من يابس الصخر جلمدا
هل العيش إلا ما تلذ وتشتهي وإن لام فيه ذو الشنآن وفندا⁹

صورة الحزن والألم واليأس في القصيدة

ولننظر إلى الألفاظ التي اختارها الشاعر؛ ليكشف من خلالها عن نفسيته المفعمة بالحب والحزن-حزين-مغبر-أسي-مرارة-انتظار شديد-أضيق ذرعا-داهمتني-الغدر-تطبق-تصادر-إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات الكاشفة عن المعنى في سلاسة ووضوح، فهذه الألفاظ التي بدأ بها الشاعر واستهل بها القصيدة تفيض بالحزن والألم العميق، وتصور لنا مرارة الفرقة، وألم الوحدة، وقد جاءت الألفاظ في عفوية تامة عبرت عن إحساس صادق في انسياب لغوي، ومتانة في السبك، وجمال في التعبير عن فؤاد مكلوم ونفسية مضطربة.

ومما يدل على شاعرية الشاعر وتمكنه من أدواته الشعرية والنقدية، معرفته التامة بلغته العربية، وامتلاكه ناصيتها ويتجلى ذلك في قوله: -حزين أنا - حيث لم يقل: -أنا حزين-، وثمة فرق بين التعبيرين، فقد جاءت عبارة الشاعر بأسلوب القصر الذي طريقه تقديم ما حقه التأخير، وبهذا يكون الشاعر قد قصر الحزن عليه وحده دون أن يشاركه فيه غيره، وكأن الحزن الذي أصابه من فقدان حبيبته لم يصب به غيره مما يدل على فداحة الخطب وشدته على نفس شاعرنا، وكأن الحزن الذي خيم على شاعرنا حل عليه فجأة، دون سابق إنذار في إشارة إلى ما كان ينعم به من السعادة الغامرة مع حبيبه المفقود، وكأن الشاعر ما كان يتوقع لحظة أن يكون حاله على ما هو

⁷الوشاء، محمد بن إسحاق بن يحيى الوشاء، الظرف والظرفاء، ص57-تحقيق/ كمال مصطفى-مكتبة الخانجي، القاهرة، ط اولي-1392هـ 1953

⁸المصدر السابق 68ص

⁹الأحوص الأنصاري، ديوان الأحوص، تح عادل سليمان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الثانية، 1411هـ، 1990م، 6.

عليه، وأن تتقلب حياته إلى الضد من سعادة وفرح بحبيبه، إلى حزن وألم بفقده، وقد أفضى به هذا الحزن إلى الوحدة القاتلة التي يعيشها الآن، حيث لا أنيس يرتمي بين أحضانه، ولا حبيب يبث إليه شكواه، وفي التعبير بالوحدة يكشف الشاعر عن سيطرة الحزن عليه.

وقد زاد الشاعر إيضاحاً لصورة الحزن والحيرة التي ألمت به بقوله: (كأنّي لم أحزن من قبل)، مؤثراً التعبير بـ (كأن) التي أكد من خلالها عمق الحزن الذي سيطر عليه؛ مستبعداً أن يكون قد مر بمثل ما يمر به الآن من الحزن والحيرة مشيراً إلى أن كل حزن مرّ به في حياته يتلاشي أمام هذا الحزن الذي خيم عليه فجأة بظلامه. وإذا كان الحزن قد استدعى في مطلع القصيدة؛ ليكشف عن نفسيته المفعمة بالمرارة والحيرة، فإن استدعائه مرة ثانية يأتي للكشف عن مزيد من الحزن والمرارة والحيرة، التي أضحى يعيشها الشاعر بعد فقده أعلى ما لديه.

إن الألفاظ بمعانيها الفيضة عبرت عن انفعالات الشاعر وأحاسيسه تعبيراً دقيقاً، حتى صرنا نحس ونشعر بحزنه وألمه، ونشاركه حرمانه ولوعته، وفي قوله: (أرقب فضاء الماسنجر بأسى ومرارة وانتظار شديد وأضيق ذرعاً بأصابعي)، يستنطق المعاني والدلالات التي تتعلق بالحزن والحيرة بوصفها علامة شعرية تضج بالمعاني والدلالات الشعرية العميقة، والتي تختزل جميع مفاصل القصيدة؛ ولننظر إلى كلمة (أرقب) وما توحى به من الاضطراب والحيرة، وتصويرها للحالة النفسية المفعمة بالألم والحزن تصويراً حسياً يكاد يتراءى للقارئ في صورة محسوسة، ومجيئها على صورة المضارع (أرقب)، إذ كشفت عن استمرارية تلك المعاناة لدى الشاعر وتجدها في نفسه.

حقاً إنها صورة تنمّ عن توتر وقلق واضطراب تعكس ذات الشاعر الممزقة وأحاسيسه المصطرفة، فتأتي تلك العبارات السابقة مشحونة بثتى أنواع الدلالات والإيحاءات.

ويأتي السؤال في قوله:

لماذا كلما ضحكت الشمس لي

داهمتني الغيوم الموشومة بالغدر

لتطبق على حقل فمي

وتصادر وريقات فرحي،

لماذا كلما أوشكت على أن أثم القمر

يتحدر من السماء ضباب كثيف أعمى؟

لماذا كلما تلملم جسدي

كي يلهو بمائه أو يرقص

أوقفته هراوة صغيرة

لماذا كلما احتجتك يا فاتنتي

تنفرطين من بين أناملي

ليكشف عن مزيد من التوتر والحيرة عند الشاعر، فاليأس قد بلغ نهايته حتى وصل به الحال أن يسأل متعجباً عن حال تلك المخلوقات معه، فكما ضحكت له الشمس لا تلبث الغيوم إلا أن تبدد ذلك الضحك، وقد نجح الاستفهام في الكشف عن تلك المعاني الحزينة التي علق في نفسه واستطاع الشاعر أن يصل من خلال الاستفهام إلى هدفه، وهو التأثير في المتلقي، وجعله مشاركاً له في أحزانه وقد وصف الشاعر الغيوم بالغدر والخيانة؛ لأنها صارت كالعدو المتربص به لقتله، وكأنّ الغيوم تترقب لحظات الفرح لدى الشاعر، وإن كانت قليلة كما يشير إليها

التصغير في قوله (تصادر وريقات فرحي)؛ لتبديد هذا الفرح وتعيد الحزن مرة ثانية؛ ولننظر إلى كلمة (داهمتي) بدلالاتها اللغوية حيث تدل المادة على المفاجأة والهجوم بغتة، فإن هذه الغيوم لم تتريث قليلاً قبل أن تهجم على شاعرنا وتبديد فرحه القليل وإنما أطبقت عليه فجأة دون سابق إنذار، وكأن ثمة عداوة بينهما.

وتكرار (كلما) أربع مرات في النص أظهرت صورة تلك المعاناة التي لا تتوقف عن الشاعر أبداً، وحسب الشاعر هذا اليأس المتكرر، وتلك المعاناة المتجددة بتجدد الزمان. وفوق هذا إثارة الشاعر للتشخيص والتجسيد من خلال تلك الاستعارات (ضحكت الشمس - داهمتي الغيوم - تطبق على حلقي - تصادر وريقات فرحي)، وبهذا تكون تلك الصور التي رسمها الشاعر بعناية فائقة قد أسهمت في الكشف عن الحالة النفسية للشاعر وعبرت عنها ونقلتها إلى المتلقي بسهولة ويسر لأنها؛ وأبرزت أدواته الشعرية وفيها تتجسد الأحاسيس وتشخص الخواطر والأفكار وتتكشف رؤيته الخاصة عن العلاقات الخفية والحقيقية في عالمه وهي وسيلة في معرفة النفس وارتباطها بأشياء العالم¹⁰

فخيال الشاعر جعل البنية التصويرية تقيم توازناً بين تجربته الشعرية وبين محاصرة الواقع، فكانت مظاهر الطبيعة واسطة نقل خففت الصدمة النفسية لشعوره بمشاركتها إياه في ضياعه وحزنه. وتبدو تلك الإسقاطات النفسية التي أملت بالشاعر عبيد واضحة كما ذكرت من خلال استدعائه لمظاهر الطبيعة والتي رسم الشاعر من خلالها حالته النفسية المليئة بالحزن والحيرة والاضطراب، فقد استطاع أن يقيم علاقة متشابكة من خلال مظاهر الطبيعة (الشمس - الغيوم - القمر - السماء - الضباب)، وقد أبرز الشاعر من خلال تلك المظاهر وسائل نقل مناسبة لحالته النفسية بدأ ذلك بالاستفهام الذي أضفى على التركيب دقة في المعنى وجمالاً في الأسلوب. وبناء على ذلك فإن التشكيل التعبيري للرمز في القصيدة يعتمد على أسلوب الإيحاء الدلالي المجازي، مستفيداً من الشحنة النفسية للمفردات التي تختزن مضامين تصورات الشاعر وحركة تجاربه النفسية، وفي هذا دليل على أن خصائص القصيدة في جوهرها النفسي مرتبطة بتداعي الصور¹¹

التأثير في المتلقي

إن وظيفة الشعر أن يكشف لنا الأشياء ويجعلها ماثلة أمام العيان بطريقة لا يستطيعها إلا فحول الشعراء، من خلال تصويراتهم الشعرية التي تعبّر عن "انفعال الداخل أمام الخارج، مما يخول لنا حقّ تصورها خزائناً صغيراً يحتقب كلاً من التصورات الذهنية والنفسية المتخارجة، أي رؤية الداخل للخارج من جهة، واستجابته لهذا الخارج من جهة أخرى"¹²

استطاع الشاعر أن يصل في هذه الصور إلى الإثارة الوجدانية. إذ الصور الشعرية تهدف أولاً، وقبل كل شيء إلى "الهيمنة على مشاعر المتلقي والتأثير فيها، وإثارة الانفعال المناسب عن طريق الجو الإيحائي التمثيلي، الذي تشييعه الصور في نفس المتلقي"⁽¹³⁾.

وتأتي النداءات في قوله: (يا فاتنتي)، (يا لوحتي الأخيرة)، (يا موجي الصاخب) للتعبير عن الجو النفسي والحزن الذي خيم على الشاعر بظلامه، وهو من الأساليب الإنشائية التي أكثر الشاعر من ترادها في النص؛ ليعبر في سياقها عن حالة الصخب والحيرة والاضطراب التي ألفها ولازمته منذ فقد محبوبته فقد استطاع الشاعر أن يبث

¹⁰ عرفان، عبد الرحمن عرفان، الشعر الحديث في اليمن ظواهره الفنية وخصائصه المعنوية، 128، جامعة بغداد 1996م.

¹¹ فيدوح، عبد القادر فيدوح، الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي ص402-، دمشق، ط أولي، 1999

¹² اليوسف، يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي ص298، دار الحقائق، الجزائر، ط 2، 1980

¹³ ناجي، محمد عبد المجيد ناجي، الصورة الشعرية، مجلة الأعلام العراقية، 1984م، ص7.

أحزانه من خلال هذا الأسلوب، وإيثار أداة النداء – يا – دون غيرها لما فيها من الإطالة الناشئة من المدّ التي يمتدّ فيها نفسالشاعر؛ ليعبر عن ألمه وحزنه فثمة مناسبة بين أداة النداء وحالة الشجن والحزن لدى الشاعر، واستعمالها لنداء البعيد يتناسب مع فقدان الحبيب حيث صار بعيدا عن متناول الشاعر.

لقد دلّ النداء على شوق الشاعر وتحسره المغلف بالشكوى والحرمان، كما نلاحظ في تكرار المنادي أن الشاعر عمد إلى ذلك لإضفاء نوع من التأكيد للمعاني التي بثها، فجاءت المعاني بصورة بعمق للمتلقى تجربة الشاعر بكل صدق وأمانة، كذلك كان للنداء أثر في إظهار المبالغة في شدة ما أصابالشاعر، فإنّ استخدام النداء كما ترى في الجمل السابقة يعطي للشعر حيويّة تأخذ بيد القارئ؛ ليواسي الشاعر في مصيبتة ويشاركه في أحزانه وآلامه وذلك لما في النداء من روعة فائقة في إبراز المشاهد المتجددة في(صورة حسية كأنها حاضرة شاخصة بالتخييل الحسي الذي يفعمها بالحركة المتخيلة)¹⁴، فثمة ترابط بين الشاعر ومخاطبيه للشعور بأن المنادي حاضر أمامهم لدرجة أن الشاعر ينادي على محبوبه المفقود، ويستلذّ بمخاطبته كما يشعر القارئ من تجليات النداء بأهات الشاعر وعاطفته الحزينة عندما ينادي الغائب الحاضر في قلبه كما ترى.

اللجوء إلى البكاء

إلى الآن يظهر وبوضوح تام، أن طابع الحزن والقلق النفسي والمعاناة هي الروح السائدة في النص أبداع الشاعر في تصوير ذلك أبلغ تصوير من خلال استدعائه للألفاظ الموحية والمعاني الفياضة والأساليب المتنوعة والتي كشف من خلالها عن تلك المعاناة فقد انهارت قواه، ولم يجد أمامه إلا البكاء لعله أن يهون عليه مصابه العظيم وخطبه الجسيم، (أبكي من فرط عذابي وشوقي وجنوني)

وهذه هي المرة الوحيدة التي ذكر فيها البكاء صراحة في النص، وهو أمر طبيعي ناتج عن الحزن والألم والمعاناة التي حلت بالشاعر، وبرع في تصويرها وتجسيدها بعد أن سيطر عليه اليأس الذي بدد أحلامه؛ ولهذا لم يبق أمام الشاعر إلا أن ينفس عن نفسه قليلا، ولا سبيل له في ذلك إلا البكاء.

إن ألم الفراق قد زاد عن الحد، ولم تعد للشاعر طاقة لدفعه وإبعاده عن نفسه، يفهم ذلك من تعبيره (من فرط)، وهي الزيادة عن الحد وإضافة العذاب والشوق والجنون، قد أضفى على التعبير بنوع من الإحساس بالسيطرة الكاملة.

وقد نجح الفعل المضارع (أبكي) في خلق حالة من التجدد والاستمرارية التي تناسب هذا الشمول، وتزيد من الإحساس بوطأة السلطة والقهر.

ومع هذه الأنات والآهات المتتابعة من الشاعر، ونبرة الحزن التي بدأها من أول القصيدة، - إذ شعر القارئ فيها أن الشاعر محروق الفؤاد-كاد أن يموت من فرط الهوى، ولجأه للبكاء علّه أن يخفف من هول المصاب.

الحب والبديل الآخر

¹⁴ قطب، سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص.200.

إن البكاء لا يؤدي إلى ما يصبو إليه الشاعر، بل يزيد من حرقه نفسه؛ لهذا أعلن الشاعر صراحة أنه سيداوم على هذا الحب على الرغم من فداحة المصاب، وكثرة الخسائر النفسية والبدنية والروحية: "وهنا استطاع الشاعر أن يبرز حزنه في صورته الحقيقية"¹⁵

(وأظل بالرغم من طول قائمة الخسائر المدوية أحبك،

فقدت الخيارات كلها

وبقيت بين خيارين اثنين لا مليون لهما

إما أن أحبك أو أحبك

فاخترتهما معا.

إن نفس الشاعر نفس أبية متمردة، ولو كان في الرمق الأخير من حياته، إنها نفس أبية أشهرت سيفها في مواجهة الخسائر المدوية التي لحقت به، وعقدت العزم على مواصلة العناء ومقاساة الألم والحيرة، فلم يعد أمام الشاعر إلا خياران اثنان كلاهما يوصلان إلى طريق واحد نهايته الحزن الدائم والألم المفرط والعذاب المضني. والتعبير بـ (أظل) التي تشعر بالصمود والثبات وتكرار الحب (أحبك) ثلاث مرات، تدل بمعناها على تمكن هذا الحب من نفس الشاعر بحيث لا يستطيع أن يتخلى أحدهما عن الآخر ودلالة صيغة المضارع على تجدد تلك المعاناة في نفس الشاعر، وكأن الشاعر لا يجد راحته ولا سلوته إلا باستمراره في تلك المعاناة والتي ألفتها نفسه.

ذكريات وأحلام

كثيراً ما يلجأ الإنسان خاصة الشعراء إلى حديث الذكريات واستعادتها وسردها في الأذهان، لما لها من سلوى للقلوب وأنس للأفئدة، وهذا ما صنعه الشاعر عبيد فبعد أن أضناه البعد وقتلته المعاناة استعاد ذكرياته مع محبوبته المفقودة وفي قوله:

¹⁵تشيكار، محمد شرين تشيكار، وتيمورتاش، عبد الهادي تيمورتاش، مقال الدمع دالا شعرياً-قراءة في شعر صابر عبيد، ضمن كتاب مرايا الخطاب الإبداعي-قراءات في تجربة صابر عبيد، للدكتور زياد أبو لبن، دار غيداء، الأردن، ط أولى، 1435هـ، 2014م

لحظة سمعتك تهمسين في أذني كما القيثارة
أنا لك
طرت فرحا مثل عصفور غرّ محتفل بجناحيه
وأوشكت أن التقط الأرض والسماء
في صيحة واحدة
أطبقت عيني على غفوة حاملة
فكنت في يقظة حلمي نورسا أنيقا
يبحر في غفلة مني نحو شواطئ ميلانو

تظهر حالة العاشق الذي يتقلب على جمر من نار إن الشاعر في هذه الجمل المترابطة يستعيد ذكرياته مع محبوبته، وقد استطاع أن يلبس الصورة الشعرية ثوبا جديدا مختلفا حيث الاشتياق متبادل بين الشاعر ومحبوبته، فنجده يتبادل الشوق والحنين معها ففي تجدد الذكرى سلوى للشاعر الهيمان، تتم عن مشاعر الحب الصادقة فيها الألم والحزن واللوعة والفراق والحيرة والعذاب والحنين والشوق وفي المجمل ترتبط هذه المفردات ارتباطا تاما مع عنوان القصيدة (حيرة)

استطاع الشاعر أن ينتقل بالقارئ من حالة إلى حالة أخرى، فمن بداية القصيدة يسرد أحزانه ويبيت شكواه ونراه في الأبيات السابقة انتقل للحديث عن الذكريات مع المحبوب، ففي تجدد الذكرى سلوى للقلب المغم بالحزن، وهنا يلجأ الشاعر إلى التصوير الحسي في الصورة التشبيهية حيث وصف صوت محبوبته بالقيثارة قاصدا الحسن فجمال صوت محبوبته لا يزال صدها محفورا في أذنيه، وتشبيهه نفسه بالعصفور الغرّ الصغير الذي لا تكتمل فرحته إلا بوجود جناحين له، فسعادة الطائر تكمن في الطيران ولا يتمكن الطائر من الطيران إلا إذا كان له جناحان، فالتعبير بالعصفور تجسيد لمنشود الشاعر أن يكون حرا طليقا وكأنّ الشاعر لم يذق طعم الحرية إلا بوجوده مع محبوبته، وبفقدتها صار الشاعر أسيرا لآلامه وأحزانه وهمومه وفي تشبيه نفسه بطائر النورس ذلك الطائر المائي الذي يخلق في فضاءات البحر، رامزا بذلك إلى الشوق نحو الحرية التي فقدتها بفقد محبوبته ولم يعد يراها إلا في نومه وأحلامه، فهو يتمنى أن يكون نورسا يهاجر إلى حيث يطيب له المكان، ولكن وا أسفاه إنها هفوة نائم لا ترى إلا في الأحلام فقط، فالشاعر تلاحقه الحيرة في اليقظة والمنام معاً.

التعود على الأحران والتفاني فيها

يظل الشاعر منهمكاً في سرد معاناته وآلامه وآهاته حتى أضحي يستعذب وجعه وحزنه؛ لأنه لا يستطيع أن يفارقه لحظة واحدة، فثمة تألف وتجانس بينه وبين الحزن والألم والحيرة وما أروع هذه الصورة التشبيهية البديعة التي لخص فيها معاناته وحيرته في القصيدة كلها:

وظفقت كالمجنوب أسأل التاريخ عن جغرافيا المدن

واسأل جغرافيا الحدائق

عن وجهي فيك أو وجهك في

أردد أغنية قارئة الفنجان كما هي على نغمة جوالك

استعذب وجعي

شبه الشاعر نفسه بالمجنوب، وهذه نتيجة طبيعية لنفس أصابها اليأس، ودمرها الحزن، واعتراها السقم، فقد صار الشاعر كالمجنون قد اختلطت عليه المدن، وهنا نلاحظ أن للمكان بعدا هاما لدى شاعرنا الهائم بمحبوبته

في فضاء العشق والذكرى، فالشاعر يحنّ للمكان الذي شهد ذكرياته مع محبوبته، ولكن أنى يهتدي إليه، لقد أصابه ألم الفراق بالجنون، فلم يعد يهتدي لشيء.

ويبدع الشاعر في تعميق الحيرة في سؤاله للتاريخ، فقد تشابهت عليه الأماكن وهذه صورة رائعة؛ لتجسيد معنى الحيرة التي أصيب بها الشاعر، وفي تكرار السؤال تعميق لمعنى الحيرة عند الشاعر، ووسط هذه الحيرة القاتلة يجدد الشاعر سلواه في ترديد أغنيته المفضلة (قارئة الفنجان) التي أبدعها الشاعر الكبير نزار قباني، وتغنى بها العندليب عبد الحليم حافظ، واجدا فيها سلوته، وجدير بالذكر أن الشاعر نزار قباني في رائعته قارئة الفنجان قد عانى من لوعة الهجر وشدة الألم من فقد محبوبته التي رمز لها بقارئة الفنجان، ولكن ثمة اختلافاً فقد قصد نزار بالمحبة الوطن بينما قصد شاعرنا الفتاة التي أحبها، ولكن المعاناة واحدة والألم قاسم مشترك بينهما فكلاهما اكتويا بنيران الهجر ولوعة الفراق.

ويلاحظ في القصيدة ترديده لصيغة المضارع (أردد-استعذب -أسلك-أروض-ألملم -أستاف) بصورة واضحة؛ ليشير في تلك الصيغة إلى تلك العذابات المتكررة والألام المتجددة، فهو لا يبرح أن يستريح إلا وآلامه تتجدد وتكرر حتى وصل به الحال وانتهى به المطاف إلى استعباده لهذه الألام فالشاعر لا يستطيع أن يعيش دونها.

الخاتمة وأبرز النتائج:

وبعد معايشتنا للنص الذي أبدعه الشاعر وتأملنا في بنيته الداخلية للوقوف على الصورة الكلية التي بني عليها النص الشعري توصلنا إلى النتائج التالية

1- يتسم النص بالوحدة العضوية، حيث يبدو الترابط المتين فيه بدءاً من العنوان، مروراً بالمتن، وانتهاءً بالخاتمة، فقد جاءت في صورة وحدة متكاملة و مترابطة.

2- عبرت القصيدة وبشكل واضح عن إحساس الشاعر وتجربته الصادقة، دلت على ذلك الألفاظ والعبارات المفعمة بالحزن والشجن.

3- النص يدل على تمكن الشاعر من أدواته اللغوية والأسلوبية، يتضح ذلك من اختياراته للكلمات المعبرة والألفاظ الموحية وتنوع الأساليب التي صورت حالة الحيرة والاضطراب بصورة تامة.

4- قدرة الشاعر في تجسيد صورة الحزن والألم من خلال إيقاع النص، إذ استطاع أن يبيث صورة الحزن من خلال الإيقاع، وأن ييوح بمشاعره المكبوتة، وأن يظهر حالته المتردية.

5- شعر الشاعر مستمد من صميم النفس الإنسانية، فأحاسيس الألم والحزن المبتوثة في النص نابعة من سريرته وإحساسه الصادق وعاطفته الجياشة.

6- تعددت أساليب التوكيد في النص التي استخدمها الشاعر عبيد ومن أبرز أدوات التوكيد المستخدمة في النص إن وضمير الفصل والقصر والتي كان لها دور في تقرير مضمون الجمل التي وردت فيها وتحقيق معانيها

7- كان لاستخدام أسلوب النداء في النص أثر بالغ في إظهار نفسية الشاعر المفعمة بالحزن والأسى في

إبراز المشاهد المتجددة في صور محسوسة ماثلة للعيان

8- كان للفعل المضارع الذي كثر تردده في النص بصورة واضحة أثر في إظهار الحالة النفسية المتردية

للشاعر حيث دل المضارع على تجدد تلك الحالة واستمرارها لدى شاعرنا

المصادر والمراجع

ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح محمد محي الدين

عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995، 2، 223.

- ابن زهير، كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، تح على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، 1997م، 16.
- الأحوص الأنصاري، ديوان الأحوص، تح عادل سليمان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الثانية، 1411هـ، 1990م، 66.
- البياتي، سوسن البياتي، عتبات الكتابة بحث في مدونة محمد صابر عبيد النقدية، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط أولى-1435هـ-2014م.
- تشيكار، محمد شرين تشيكار، وتيمورتاش، عبد الهادي تيمورتاش، مقال الدمع دالا شعريا-قراءة في شعر صابر عبيد، ضمن كتاب مرايا الخطاب الإبداعي-قراءات في تجربة صابر عبيد، للدكتور زياد أبو لين، دار غيداء، الأردن، ط أولى، 1435هـ، 2014م
- صالح، محمد يونس صالح، فلسفة الإيقاع قراءة في شعرية محمد صابر عبيد، دار غيداء للنشر والتوزيع -عمان-الأردن ط أولى 1437 هـ 2016م
- عرفان، عبد الرحمن عرفان، الشعر الحديث في اليمن ظواهره الفنية وخصائصه المعنوية، جامعة بغداد، 1996م.
- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين في الكتابة والشعر، تح محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط أولى 1952م.
- فيدوح، عبد القادر فيدوح، الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، دمشق، ط أولى، 1999
- القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط الرابعة، 1998م، 392.
- قطب، سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، بدون تاريخ.
- ناجي، محمد عبد المجيد ناجي، الصورة الشعرية، مجلة الأقلام العراقية، 1984م.
- الوشاء، محمد بن إسحاق بن يحيى الوشاء، الظرف والظرفاء، تح كمال مصطفى، مكتبة الخانجي طاولي-1392هـ، 1953
- اليوسف، يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، دار الحقائق، الجزائر، ط2 1980

MESCİDÜ'L-AKSÂ ve'I-MESCİDÜ'L-AKSÂ*

Muhammed HAMİDULLAH

Çev. Mehmet Selim AYDAY**

Giriş

Muhammed Hamidullah'ın mi'râc hadisesi ile ilgili farklı yaklaşımları vardır. Kendisi Türkiye'de uzun yıllar belli dönemlerde çeşitli üniversitelerde dersler vermiş ve bu dersleri esnasında bu konudaki görüşlerini aktarmıştır. Aynı zamanda kendisinin çok sayıda makalesi ve başta *İslam Peygamberi* adlı kitabı olmak üzere çok sayıda kitabı da Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu vesile ile onun mi'râc ile ilgili görüşleri Türkiye'de çok tartışılmış ve kendisi bu görüşlerinden dolayı bazılarınca tekfir dahi edilmiştir.¹ Aslında Hamidullah pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da görüşlerini klasik mirasımızdaki bazı eserlere dayandırmaktadır. Eserlerinde bu konuyu işlerken² aslında kendisinin yeni bir şey söylemediğini klasik bazı âlimlerimizin görüşlerini gündeme taşıdığını ima etmekte³ ve çok aşırı tenkide uğradığı için de serzenişte bulunmaktadır.⁴ Kendisi vefat etmiş olsa da mi'râca dair söylediği: “Belki biri bu sorularıma cevap verir de kalbimi ferahlandırır ve zihnimde oluşan yanlış anlamayı giderir” ifadesi canlılığını ilim namına yitirmeyecektir. Biz de bu amaçla bu makaleyi notlandırarak çevirmeyi yararlı bulduk. Hamidullah, makalesinde kullandığı kaynakları metinde parantez içinde belirtmiştir. Biz onun kullandığı kaynaklar ile metin içindeki diğer bazı parantez içi ifadeleri dipnot olarak vermeyi daha uygun bulduk. Bunun yanında konunun etraflıca

* Muhammed Hamidullah'ın bu makalesi, Tunus'ta *el-Hidâye* dergisinin, 1983'te yayımlanan X/5. sayısının 17-19 sayfaları arasında, Arapça olarak yayımlanmıştır.

** Öğr. Gör. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,

¹ Bu eleştiriler için bkz. Zeki Çıkmak, *Mi'rac ve Hamidullah: İmanımızla Oynamayınız*, Berekât y. İstanbul, 1977; Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları: Arınma Çağında İslam*, Büyük Doğu y., 4. bs., İstanbul, 1990; Sadreddin Yüksel, *İctihad, Taklid, Tefik ve Prof. M. Hamidullah'ın Eserleri Üzerine*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 1975; Ahmet Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri, Bid'atlarla Mücadele y.*, İstanbul, 1974, s. 146. (ç.)

² Hamidullah'ın bu konuyu en ayrıntılı ele aldığı eseri *İslam Peygamberi* adlı eseridir. Bk. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul, 2004, c. I, s. 120-135.

³ Hamidullah *İslam Peygamberi* adlı eserinde “İbn Kesîr gibi bir kısım yazarlar” diyerek, İsrâ sûresi 1. âyetinde geçen el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kudüs'teki Mescid-i Aksâ olmayabileceği görüşünü dile getirmektedir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 128-129.

⁴ Hamidullah, Erzurum İslami İlimler Fakültesinde verdiği bir konferansında şunu ifade etmektedir: “Fakat konuya girmeden evvel ilmî ve biraz da şahsî olan bir meseleden bahsetmek istiyorum. Bu ‘mirac’a dairdir. Bu mevzuda şahsımın da söz konusu edildiği birçok münakaşanın mevcut olduğunu biliyorum. Şunu belirtmeliyim ki, Hz. Peygamber (s.a.v.)’ın miraca ceseden mi, yoksa ruhen mi gittiğine dair, hiçbir zaman şahsi bir görüş ortaya atmadım. Hiçbir yazımda ve konferansımda, ‘Hz. Peygamber (s.a.v.) miraca ceseden gitmedi’ demedim ve yazmadım. Fakat bu bana isnâd ettiriliyor.” (Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul, Beyan Y., 1992, s. 127.) (ç.)

Bu bilgiye göre bu iki olay aynı asırda meydana gelmiştir. Hz. İbrahim'in (a.s) babasının, onu Irak'taki (veya Harran) evden çıkardığı bilinmektedir. O da çölü geçerek Filistin'e sığınmıştır. Bu nedenden dolayı onun ailesi çölü geçenler anlamında olmak üzere (العبرانيين) İbrânîler diye isimlendirilmiştir. Daha sonra buradan da Mısır'a gitmiştir. Ki burada da hanımı Sâre'nin oranın meliki tarafından kaçırılması hadisesi gerçekleşmiştir. Ardından (Hz. İbrahim) Filistin'e geri dönmüş ve buranın insanlarından cömertlik ve misafirperverlik gördüğü için de orayı vatan edinmiştir.

Burada fikhî ve hukukî bir soru soracağım: Sığınmacı ve misafir birisi, onu misafir eden ve koruyanlara. “Bu ülke toprakları benimdir. Ve burada bulunan insanların buradan çıkması gerekir” diyebilir mi? Hz. İbrahim asla böyle bir şey dememiştir.⁸

(2)

Mi'râc hadisesi râvilerin çokluğu sebebiyle karmaşık bir konu haline gelmiştir. Çünkü kırkbeş sahabenin bu olayı rivâyet ettiği söylenmektedir. Böylelikle ayrıntılarda ihtilafın olması da kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu rivâyetlerin bazıları Hz. Peygamber'in, mi'râca çıkarken Kudüs'e uğradığını kaydederken, diğer bazıları da bunun dönüşü esnasında olduğunu söylemektedirler. İbn Kesir İsrâ sûresinin tefsirinde, ulemânın bu konudaki şaşkınlıklarını ele almaktadır. Netice itibariyle âlimlerin çoğu, İsrâ'nın tek bir defa gerçekleştiğini söylemekte iken diğer bazıları ise birden fazla İsrâ'nın gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. İbn Kesir bu konuda şöyle demektedir: “Bu konuda söylenenler, konuyla ilgisiz olduğu kadar garip, sözü hayal edilmeyen yerlere çekmek ve istenilen sonucu da vermeyecek kadar faydasızdır” Kanaatimce bunun sebebi diğer âlimlerin 9 (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) âyetini, Mi'rac sahibinden bir açıklama gelmediği için anlamamış olmaları ve âyetin bu kısmını mi'râcın ilk bölümü ile ilgili zannetmiş olmalarıdır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz makalenin yazarı Rûm sûresi 3. âyetinde¹⁰ (أَدْنَى) kelimesini açıklarken şöyle demektedir: “Bunun ‘Hicâz’a en yakın yer’ anlamında olması daha uygundur. Zira ayette kastedilen yer Suriye'nin güneyidir (Filistin).” Fakat yazar bununla yetinmeyerek birkaç satır sonra İsrâ sûresindeki “el-

⁸ Hamidullah, Yahudilerin, Filistin topraklarına, ataları Hz. İbrahim'in yurdu olduğu gerekçesiyle haksız bir şekilde sahip çıkmalarının hukuki bir gerekçesinin olmadığını vurgulamak istiyor. Ona göre Hz. İbrahim bu topraklara mülteci olarak gelmiş ve hiçbir zaman buranın kendi toprağı olduğunu iddia etmemiştir. (ç.)

⁹ İsrâ, 17/1.

¹⁰ (Rûm, 30/1-3) الْم (۱) غَلَبَتِ الرُّومُ (۲) فِي أدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (۳)

Mescidü'l-Aksâ” kelimesinin tefsiri için daha doğrusu ednâ ile aksâ kelimeleri arasındaki uygunluk için şu görüşü dile getirmektedir: “Dilde mescidin manası, secde edilen yer; aksânın manası ise en uzak demektir. Tabii ki burada Mescid-i Harâm’a nisbetle en uzak yer anlamındadır. O halde âyet ve hadisteki “el-Mescidü'l-Aksâ”, Resûlullah’ın İsrâ gecesinde, kendisinden önceki peygamberlere, Beyt-i Makdis’te bulunan kutsal taşın yanında, imam olarak namaz kıldırırken, secde ettiği mekânın adıdır.”

Yazarın bu görüşüne göre Filistin en yakın toprak iken nasıl olur da en uzak mescid anlamındaki “el-Mescidü'l-Aksâ” oranın içinde yer alır?

Aynı yazar daha önce söylediğini te’kid etmek için sözünü şöyle sürdürmektedir: “Cibrîl Resûlullah’ı Burak adında bir hayvana bindirerek bir gece Mekke’den Beyt-i Makdis’e götürüyor. Burada, içinde Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa’nın da bulunduğu bir grup peygambere namaz kıldırıyor. Sonra Cibrîl ile birlikte dünya semasına ve hemen ardından ikinci semâya...¹¹ doğru yükseliyor. Ve gökleri geçerek Rabbi ile muhatap oluyor.”

Daha önce de geçtiği gibi bu cevap İbn Kesir’i ikna etmemiştir. Bu nedenle o, konuyla ilgili bir hayli malumât verdikten sonra şunu da eklemektedir: “Bazı insanlar Hz. Peygamber’in diğer peygamberlere semâda imamlık yaptığını düşünmektedir. Oysaki rivâyetler bu imamlığın Beyt-i Makdis’te yapıldığını ortaya koymaktadır. Ancak bazıları Hz. Peygamberin Beyt-i Makdis’e ilk girdiğinde diğer peygamberlere imamlık yaptığını söylese de açık olan onun tekrar Beyt-i Makdis’e dönüşünde imamlık yapmış olmasıdır.¹²

Sözünü ettiğimiz makalenin yazarı, hadiste geçen “Mescidü'l-Aksâ” tamlaması ile ayette geçen “el-Mescidü'l-Aksâ” tamlaması arasını te’lif ederken hadisi şöyle aktarmaktadır: قال في حديث شريف رواه أبو هريرة بسند صحيح: لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْمَشْرِقِيِّ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِي هَذَا، “Ebu Hureyre’den sahih sened ile şöyle rivâyet edilmiştir: ‘Ancak üç mescid için sefere çıkılır: Mescid-i Harâm, benim bu mescidim ve Mescid-i Aksâ (el-Mescidü'l-Aksâ)’ Yazar sanki hadisi kaynağına müracaat etmeden hafızasından nakletmiştir. Bunun için de hadisi doğru olarak nakletmemiştir.

¹¹ Hamidullah üçüncü gök, dördüncü gök vb. yerine noktaları tercih etmiştir. (ç.)

¹² İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid vd., Kahire, Dârü'l-Hadîs, 2002, c. V, s. 44. Hamidullah’ın verdiği dipnotta *Tefsiru İbn Kesir*, Matbaatu İsa el-Babi, C. III, s. 23 şeklinde geçmektedir. Bu baskıya ulaşamadığımızdan ilgili alıntının yerini dipnotta verdiğimiz baskıda tespit ederek belirttik. (ç.)

Buhârî şeddü'r-rihâl¹³ hadisini bir defa Ebû Hüreyre'den;¹⁴ üç defa da Said el-Hudri'den rivâyet etmiştir.¹⁵ Fakat bu rivâyetlerde “Mescidü'l-Aksâ” ifadesi hiçbir zaman “el-Mescidü'l-Aksâ” şeklinde sıfat-mevsuf olarak kullanılmamıştır. Tam aksine daima “Mescidü'l-Aksâ” şeklinde izafet tamlaması olarak kullanılmıştır. “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadesine gelince, makalemizin başında da belirttiğimiz gibi, Ebû Zer'in rivâyet ettiği hadiste¹⁶ geçmektedir. Fakat burası Hz. Peygamber'in mi'râc esnasında secde ettiği yer ile ilgili değildir. Bilakis kâinatın yaratılış zamanı ile ilişkilidir.

Buna göre “Mescidü'l-Aksâ” ile “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadelerinin aynı şey olduğunu söylemek, aşağıda sayacağımız sebeplerden ötürü, kabul edilmesi çok güçtür.

1. Nebi'nin mi'râc-ı şerifi yeryüzünden göklerin ötesine, cennete, kâbe kavseyne yapılan bir yolculuk idi. Bu azametli hadisede en önemli şeyin Mekke'den Beyt-i Makdis'e yapılan sefer olduğunu söylememiz akıllıca mıdır?

2. Buhârî'nin rivâyet ettiği şeddü'r-rihâl hadisi bir yana, Müslim bu hadisi rivâyet ederken ne “Mescidü'l-Aksâ” ne de “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadelerini kullanır.¹⁷ Bunların yerine İliyâ' İلیاء ifadesini kullanır. Bu ifade eskiden Romalılar döneminde Kudüs (Jerusalem) için kullanılan bir isimdir.

Bütün bunların yanında, Buhârî'nin hocalarından olan Ebü'l-Yemân¹⁸ bu hadisi Ebû Hüreyre'den şöyle rivâyet etmiştir: *سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّمَا بُنِيَ الرَّحَالُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِكُمْ هَذَا، وَإِلْيَاءِ*

¹³ Bilindiği gibi konuyla ilgili ve *ثَلَاثَةُ مَسَاجِدَ إِلَّا إِلَى الرَّحَالِ* diye başlayan hadis şeddü'r-rihâl diye isimlendirilmektedir. (ç.)

¹⁴ Ebû Hüreyre'den gelen rivâyet şöyledir: *حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى (Buhârî, Kitâbu Fadlu's-Salât, 20/1) (ç.)*

¹⁵ Said el-Hudri'den gelen rivâyetler şöyledir:

1. rivâyet: *حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ سَمِعْتُ قَرَةَ مَوْلَى زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... وَلَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى (Buhârî, Kitâbu Fadlu's-Salât, 20/6).*

2. rivâyet: *حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ قَرَةَ مَوْلَى زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ... وَلَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى (Buhârî, Kitâbu Cezâu's-Sayd, 28/26).*

3. rivâyet: *حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مَنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ قَرَةَ مَوْلَى زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... وَلَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي هَذَا (Buhârî, Kitâbu's-Savm, 30/67). (ç.)*

¹⁶ *سَمِعْتُ أَبَا ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَيُّ مَسْجِدٍ وَضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوْلَى؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى. قُلْتُ: كَمْ كَانَ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: أَرْبَعُونَ سَنَةً، ثُمَّ أَيُّمَا أَدْرَكَتْكَ الصَّلَاةُ بَعْدَ فَصْلِهِ فَإِنَّ الْفَضْلَ فِيهِ.*

¹⁷ Müslim'deki rivâyet şöyledir: *حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ الْأَيْلِيِّ ابْنُ وَهْبٍ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ أَبِي أَنَسٍ حَدَّثَهُ أَنَّ سَلْمَانَ الْأَعْرَجَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يُخْبِرُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّمَا يُسَافَرُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْكَعْبَةِ وَمَسْجِدِي وَمَسْجِدِ إِبِلْيَاءَ (Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, Kitâbü'l-Hacc, 18/513 (h. no: 1397), nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955. (ç.)*

¹⁸ Muhammed Mustafa el-Azamî Ebü'l-Yemân'ın sahifesini, İngilizce yazdığı doktorasında, Arapça kısmının 154. Sayfasında, 78 nolu hadisin altında yayımlamıştır. (M. H.)

işittim: ‘Ancak üç mescide ibadet maksadıyla ziyarete gidilir. Biri Mescid-i Haram’a, biri sizin bu mescidiniz, biri de İliyâ.’”

Buhârî’nin hocasının, Ebû Hüreyre’den rivâyet ederken İliyâ’; Buhârî’nin Ebû Hüreyre’den rivâyet ederken “Mescidü’l-Aksâ” ifadesini kullandığını zikretmemiz gerekir. Bu konuya tekrar döneceğiz.

3. Buradan şu sonuca ulaşabiliriz. Hz. Peygamber’in kullandığı ifade İliyâ’dır. Fakat hadis manen rivâyet edilince “Mescidü’l-Aksâ” ifadesi kullanılmıştır. Ebû’l-Yemân ve Müslim, hadisi lafzen; Buhârî ise manen rivâyet etmiştir ki bunda da bir sorun görünmüyor. Öyle anlaşılıyor ki insanlar, İliyâ’ kelimesini unuttuklarından, çeşitli tarihi sebeplerle “Mescidü’l-Aksâ” ifadesi dillerde dolaşmaya başlamıştır.

Abdullah b. Zübeyr, Emevilerle savaş halinde iken, hac mevsiminde Suriyelilerin tavaf ve sa’y için Mekke’ye girişlerini engellemiştir. Aynı şekilde Mekke’yi kuşatan Suriyeli Emevi askerleri de Mekke ahalisinin Arafat’a çıkıp orada vakfe yapmalarına engel olmuşlardır. İbn Zübeyr ile Abdülmelik arasındaki bu iç savaş esnasında Abdülmelik b. Mervân, Emevi ülkesinde oturan Müslümanlar için bir teselli kaynağı olması amacıyla, Kâbe yerine ziyaret yeri olması için Kubbetü’s-Sahrâ’yı inşa etmiştir. Abdülmelik bu Kubbetü’s-Sahrâ’ya da Mescidü’l-Aksâ ismini vermiştir. Böylece Mescidü’l-Aksâ ifadesi dilden dile yayılmış ve İbn Zübeyr’in ölümünden ve insanların Abdülmelik’in hilafetinin etrafında toplanmasından sonra da kullanılmaya devam etmiştir.

Ebü’l-Yemân ve İmâm Müslim hadisi lafzen rivâyet ederken, Buhârî kendi dönemindeki insanların daha iyi anlaması için hadisi manen rivâyet etmiştir.

Tarihçilerimiz süslemeleri, buhur ve hoş kokuları ile Emeviler zamanındaki Kubbetü’s-Sahrâ ve Mescidü’l-Aksâ ile ilgili çok hoş ayrıntılar rivâyet etmişlerdir.

Görüldüğü gibi siyasi desise ve oyunlar asrımıza özgü değildir.

Hz. Ömer’in Beyt-i Makdis’i fethedip ahalisi ile bir antlaşma imzalarken İliyâ’ kelimesini kullanması da bu sonucu desteklemektedir. Bu antlaşmada İliyâ’ kelimesi beş defa geçmektedir.¹⁹

Bu satırların aciz yazarı, Kur’ân’da geçen “el-Mescidü’l-Aksâ” ifadesi ile Rahmân’ın arşının altında, meleklerin secde ettikleri Beytü’l-Ma‘mûr’un kastedildiği konusunda hiçbir şüphe duymamaktadır. Çünkü Mekke’de bulunan Mescid-i Haram’a

¹⁹ Bu antlaşmanın ayrıntıları için bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâikü’s-Siyâsiyye li’l-Ahdi’n-Nebevî ve’l-Hilâfeti’r-Râşide*, 5. bsk., Beyrut, Dârü’n-Nefâis, 1985, s. 487-488.

en uzak mescid bu mesciddir. Beytü'l-Ma'mûr ile ilgili İbn Kesir'in tefsirinden ve diğer tefsirlerden Tûr sûresinin tefsirine bakılabilir.

O halde İsrâ, Mescid-i Haram'dan Beytü'l-Ma'mûr'a idi. Mi'râc hadisesine ve “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız el-Mescidü'l-Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir...”²⁰ âyetinin anlamına uygun olan da budur. Burada arşın ve Beytü'l-Ma'mûr'un yanında Resûlullah, “Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü.”²¹ “Böylece Allah, kuluna vahyini ilettili.”²²

Şeddü'r-rihâl hadisinde geçen asıl kelime de İliyâ' kelimesidir.

(3)

Birinin birisine derece bakımından üstün olması için ilk önce onunla aynı seviyeye çıkması, ondan sonra da onu geçmesi gerekir ki, kendinden aşağıdakilere önderlik edebilsin. Resûlullah'ın mi'râca gidiş ile dönüş zamanı arasındaki zatında büyük bir fark görüyoruz. O bu esnada Sidretü'l-müntehâ'yı aşmış cennete ulaşmış ve kâbe kavseyn kadar yakın olmuştur. Böylelikle Resûlullah'ın üzerine şükür namazı kılmak vacip olmuştur. Bu esnada tüm nebileri görmüş onlar da “Bu peygamberlerin bazısını bazısına üstün kılmışız” âyeti mucibince onu kendilerine imam yapmışlardır.

İbn Kesir'in dediği gibi eğer mi'râca gidiş esnasında peygamberleri görüp onlara imamlık yaptıysa, yedi kat gökte büyük peygamberleri gördüğünde o peygamberler niçin: “Ey Cibrîl bana selam veren kimdir?” diye sorma gereğini duymuşlardır?

Bütün bunlar bir ilim tâlibinin sorularıdır. Her bilen üzerinde daha iyi bilen birisi vardır.

Sonuç ve Değerlendirme

İsrâ sûresi 1. âyetindeki “el-Mescidü'l-Aksâ” tamlamasında geçen mescidin; şeddü'r-rihâl olarak isimlendirilen ve içinde bazen “el-Mescidü'l-Aksâ”, bazen de “Mescidü'l-Aksâ” şeklinde ifade edilen mescid ile aynı olup olmadığını konu edinen bu makalede Muhammed Hamidullah'ın görüşü şöyle özetlenebilir:²³ Hamidullah, İsrâ sûresi 1. âyetinde yer alan “el-Mescidü'l-Aksâ”ın bir sıfat tamlaması olduğu için en

²⁰ İsrâ, 17/1.

²¹ Necm, 53/18.

²² Necm, 53/10.

²³ Bu konu aynı zamanda Hz. Peygamber'in mi'râcını da ilgilendirmektedir. Ancak Hamidullah'ın bu konu ile ilgili görüşünü ayrı bir çalışmamızda ele alacağımız için burada ayrıntıya girmiyoruz. (ç.)

uzak mescid anlamına geldiğini, bir yerin özel ismi olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu mescid semâda Beyt-i Ma'mûr olarak bilinen ve meleklerin tavaf ettiği bir yerdir. Dolayısıyla Kudüs'te bulunan "Mescid-i Aksâ" değildir. Zira Kur'an, Rûm sûresi 3. âyetinde Kudüs'ün içinde bulunduğu topraklar için en yakın yer anlamında "ednâ'l-ard" ifadesini kullanmaktadır. Şayet "el-Mescidü'l-Aksâ" Kudüs'te ise Kur'an aynı yer için hem en uzak hem de en yakın ifadesini kullanması işkâle yol açmaktadır. Hamidullah hadislerde geçen "Mescidü'l-Aksâ" ifadesinin ise hadisin ilk rivâyetlerinde yer almadığını, bunun yerine "İliyâ" ifadesinin yer aldığını, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın Kudüs'te bir mescid inşa ettikten sonra bu mescidi "Mescidü'l-Aksâ" diye isimlendirdiğini daha sonra hadisin manen rivâyet edilerek "İliyâ" yerine "Mescidü'l-Aksâ"nın tercih edildiğini söylemektedir. Sonuç olarak Hamidullah Kudüs'ün mi'râc olayının içinde yer aldığını kabul etmekte, ancak Kur'an'ın bundan bahsetmediğini söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber mi'râc dönüşü Kudüs'e uğramış orada bulunan kutsal mekânda peygamberlere imamlık yapmıştır. Bu da mi'râc gibi büyük çaplı bir yolculuk içerisinde fazla önem taşımayan bir olaydır.²⁴

Bu ve benzeri görüşlerinden dolayı Hamidullah, Türkiye'de, "mu'cizeyi inkâr ediyor" şeklinde haksız eleştirilere maruz kalmıştır.²⁵ Oysaki o, Mu'cizeyi peygamberlere verilmiş bir "semavi ödül" olarak görmektedir.²⁶ Onun, en güvenilir siyer kaynaklarından derlediği, Kur'an'a ve sahâbilerin anlatımlarına dayandırılan Peygamber'imizin (a.s) mu'cizelerini *İslam Peygamberi* adlı kitabına alması mu'cizeyi inkâr etmediğinin en büyük kanıtıdır.²⁷

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhibbüddin el- Hatîb vd., Matbatü's-Selefiyye ve Mektebetuha, Kahire, 1400.

ÇIKMAN, Zeki, *Mi'rac ve Hamidullah: İmanımızla Oynamayınız*, Berekât y. İstanbul, 1977.

²⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 129, 270. dipnot.

²⁵ Bu eleştiriler için bkz. Çıkman, *Mi'rac ve Hamidullah: İmanımızla Oynamayınız*; Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları: Arınma Çağında İslam*; Yüksel, *İctihad, Taklid, Teflik ve Prof. M. Hamidullah'ın Eserleri Üzerine*; Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahrîpçileri*.

²⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 113

²⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 118-120

DAVUTOĞLU, Ahmet, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, Bid'atlarla Mücadele y., İstanbul, 1974.

HAMİDULLAH, Muhammed, *el-Vesâikü's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, 5. bsk., Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 1985.

-----, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul, Beyan Y., 1992.

-----, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul, 2004.

İBN KESİR, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid vd., Kahire, Dârü'l-Hadîs, 2002.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Doğru Yolun Sapık Kolları: Arınma Çağında İslam*, Büyük Doğu y., 4. bs., İstanbul, 1990.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî b. el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.

YÜKSEL, Sadreddin, *İctihad, Taklid, Telifik ve Prof. M. Hamidullah'ın Eserleri Üzerine*, Fazilet Neşriyât, İstanbul, 1975.

SAÇ BOYAMANIN HÜKMÜ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Nasih Othman HAMAD AMEEN*

Özet

Allah insanoğlunu en güzel şekilde yaratmıştır. Bunun bir örneği insanın saç rengidir. İnsanın yaşı ilerledikçe saç rengi beyaza dönüşmektedir. Bu çalışmada saç boyamanın fihhi açıdan hükmü incelenecektir. Bütün İslam dini âlimlerinin bu konuda hükümleri göz önünde bulundurularak saç boyamanın caiz olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak siyah renkli boyama için her zaman caiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu konuda farklı yorumlar getirilmiştir. Cihad ve her türlü hayırlı iş için caiz ve bunun dışında caiz olmadığı tesbit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Saç boyama, Siyah Renk, Caiz

الجالب للسواد في حكم الخضاب بالسواد دراسة فقهية مقارنة

*ناصر عثمان حمد أمين

ملخص البحث بالعربي

من مقاصد الشريعة رعاية التحسينيات التي تعنى بتحسين هيئة الانسان لكي يبدو جمال خلقته التي خلقت في أحسن تقويم ، وهذا الاهتمام بجمال الهيئة مما أحب الله في عباده، ومن وسائل التي بها يكون الانسان جميلاً ، محبوباً لدى الخلق وزوجه هي صبغ الشعر إذا أتى عليه البياض وصبغه ردّ لما خلقه الله في الانسان ابتداء . وقد بحثت في هذا البحث حكم صبغ الشعر بالسواد وغيره وبيّنت اختلاف العلماء في كل ما يتعلق بهذا الموضوع وذلك كالآتي:

فقد اتفق العلماء على أن الصبغ إذا كان مانعاً من وصول الماء إلى مكان المصبوغ حرام كما اتفقوا على أن صبغ الشعر بغير الأسود جائز وذهب أكثرهم إلى أن صبغ الشعر أفضل من عدم صبغه، وهو الراجح كما ظهر لي إذا أدى ذلك إلى تحسين الخلق، إما إذا إلى تشويه الخلق فعدم صبغه أولى وأحسن. أما صبغ الشعر بالسواد إن كان ذلك للجهد فائز بالاتفاق، لأن إظهار الهيبة والقوة مطلوب للجهد وهذا يكون بإظهار الشباب، وإن كان للخديعة والحيلة كمن يصبغ شعره بالسواد ليتزوج فيرى شاباً فهذا حرام بالاتفاق، لأنه فيه غش وخيانة. واختلف العلماء في حكم صبغ الشعر بالسواد لغير ما ذكر إلى خمسة مذاهب ذهب أكثرهم وهم عامة الحنفية والمالكية والحنابلة إلى جوازه مع الكراهة وذهب بعضهم وهم الشافعية إلى تحريمه، وبعضهم كالفتح الموصلي وأبو عاصم وغيرهما جوزه مطلقاً، وبعضهم كالزهري وغيره جوزه للشباب وحرمه للشيخ الكبير، وبعضهم كالحليمي وغيره جوزه للنساء دون الرجال. وقد ظهر للباحث ترجيح مذهب القائلين بجواز صبغ الشعر بالسواد مع الكراهة للأدلة الكثيرة.

الكلمات الرئيسية المفتاحية خضاب الشعر، سواد الشعر، مكروه، حرام

* Dr. Soran üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü d.naseh78@gmail.com,

مدرس بجامعة سوران فاكولتي الآداب-07828334721 tel: +96407504668017 d.naseh78@gmail.com

A WONDERFUL FELLING FOR PEOPLE WHO DYE THEIR HAIR IN BLACK COMPARATIVE JURISPRUDENCE (FIQH) STUDY

Nasih Othman HAMAD AMEEN*

Abstract

Hair dye is one of the cosmetics that had been allowed by Islamic Sharia (Jurisdiction). For this hair dye there are reasons as aging or sickness leading to white head-hair. Scientists were not different in agreement about hair dye with non-black, but they differed about hair dye or non-dye, and which is better. Concerning hair dye in black, there are two tasks agreed by scientists and one differed task. Scientists agreed hair dye in black for worriers to demonstrate youth and strength. They also agreed to forbid hair dye in black, when it targets cheating and trick for marriage purpose to show youth. Scientists differed about hair dye in black for purposes non than fighting or trick resulting five doctrines. Some of these doctrines allowed this task and others forbid it, some hated it and others made differences between man and woman, some say it is allowed for young but it is not suitable for olds. The correct task is the agreement for black hair dye hate for all. Better is to agree with black hair dye due of differences.

Key Words: Hair dye, Blacking, Odious, Taboo

المقدمة

خلق الله الانسان على أجمل صورة وأحسن خلقه فاق حسن خلقته جميع المخلوقات، كما قال تعالى في محكم كتابه: **چ پ پ پ ت ث ذ چ التين: ٤**

وإن الاسلام كما حض على جمال الخلق حث على جمال الخلق فحث الانسان على تحسين هيئته ليبود في أحسن صورة وأجمل هيئة. كما قال تعالى (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم) التين/4 وقال (يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد) الأعراف: ٣١- ٣٢ ، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : « **إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ**»⁽¹⁾.

ومن مظاهر الجمال في الانسان الشعر فإنه يأتي عليه البياض والتساقط بمرور الزمان إما بوصول الانسان إلى مرحلة الشيخوخة⁽²⁾ أو بعاهة زمنية كالمرض والحزن أو الوراثة.

ومن ذلك أباح لهم الشرع خضاب الشعر، وعلى الخلق أن يقدروا ويكرموا حق هذه النعمة التي أنعم الله عليهم وأن يخضبوا أشعارهم ليظهر رونقها وجمالها، كما أن هذا يؤدي إلى ديمومة الفرح والمحبة بين الزوجين، الذي هو مقصد أساسي من مقاصد الشريعة.

وقد كثر الخلاف واشتد بين العلماء في حكم الخضاب بالسواد بين محرم له ومجوز على كراهة ومجوز بلا كراهة وقد حاولت في هذا البحث أن أدلو بدلوي في هذا الميدان لعلي أضيف شيئاً يكون خدمة للإسلام والمسلمين.

وقد سميت هذا البحث ب (الجالب للسواد في حكم الخضاب بالسواد) راجياً أن يأتي بالمسرة من حكم هذه المسئلة المختلف فيها متفانلاً بعنوان البحث لأن السواد بالكسر السرار الذي يسرك وبالفتح للون المعلوم⁽³⁾.

* Soran University Faculty of Arts tel : +96407504668017-07828334721 d.naseh78@gmail.com

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وتبانه، رقم (147)، (93/1)

² البياض الذي يحصل لشعر الانسان على مراحل: يبدأ أولاً ببياض بعض الشعر ويسمى ب[الشمطاء]، ثم يعم ويسمى [الثغامة]، الفائق في غريب الحديث والأثر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ)، (166/1)، ولسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (ت: 711هـ)، (336/7).

³ كتاب العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: 170هـ)، (281/7)، مادة[سود].

تمهيداً للتعريف بأهم المصطلحات الواردة في هذا البحث، وحكم الخضاب بغير السواد في الشريعة

تعريف المصطلحات الواردة في هذا البحث

أولاً: الخضاب:

خضب: الخاء والصاد والباء، يقال: خَضَبَ الشيءَ يَخْضِبُه خَضْبًا، وَخَضَبَه: غَيَّرَ لَوْنَهُ بِحُمْرَةٍ أَوْ صُفْرَةٍ أَوْ غَيْرِهِمَا، وَالْخِضَابُ: مَا يُخْتَضَبُ بِهِ. وَقَدْ خَضِبْتَ الشيءَ أَخْضَبَهُ خَضْبًا. واختضب بالحاء ونحوه، والخضبة مثال الهمزة: المرأة الكثيرة الاختضاب. (4)

والخضاب شرعاً: تغيير لون شيب الرأس واللحية (5).

ثانياً: الصبغ

صَبَغَ: الصَّادُ وَالْبَاءُ وَالغَيْنُ، أَصْلٌ وَاجِدٌ، وَهُوَ تَلْوِينُ الشَّيْءِ بِلَوْنٍ مَّا، وَالصَّبْغُ وَالصَّبْغُ وَالصَّبْغَةُ مَا يُصْبَغُ بِهِ، وَجَمْعُ الصَّبْغِ أَصْبَاغٌ. وَالصَّبْغُ أَيضًا مَا يُصْبَغُ بِهِ مِنَ الإِدَامِ وَالْجَمْعُ صِبَاغٌ.

والصبغ هو التغيير، ومنه صبغ الثوب إذا غيّر لونه وأزيل عن حاله إلى حال سوادٍ أو حمرةٍ أو صفرةٍ (6)

ثالثاً: الكتم: بفتح التين نبات لا يسمو سعداً، وينبت في الشواحق في أصعب الصخر فيتدلى تدلياً، خيطاناً لطافاً، وهو اخضر، وورقه كورق الأس أو أصغر يُخْضَبُ بِهِ مَدْفُوقًا وَلَهُ ثَمَرٌ كَقَدْرِ الْفُلْفُلِ وَيَسْوَدُ إِذَا نَضَجَ.

ويقال: الكتم نبت فيه حمرةٌ يُخْلَطُ بِالْوَسْمَةِ وَيُخْتَضَبُ بِهِ لِلسَّوَادِ. (7)

وقال ابن الأثير: إنَّ الحناء إِذَا خُضِبَ بِهِ مَعَ الكُتْمِ جَاءَ أَسْوَدَ. (8)

وقال ابن حجر في تعريف الكتم: (والكتم نبات باليمن يُخْرَجُ الخضاب أسوداً يميل إلى الحمرة وخضاب

الحناء أحمرٌ فالخضاب بهما معاً يخرُجُ بين السواد والحمرة) (9)

ويرى ابن القيم أن الكتم غير الوسمة فقال: (وقد ظن بعض الناس أن الكتم الوسمة وهي ورق النيل وهذا

وهم فإن الوسمة غير الكتم... الوسمة نبات له ورقٌ طويلٌ يضرب لونه إلى الزرقاة أكبر من ورق الخلاف، يشبه ورق اللوبيا، وأكبر منه، يؤتى به من الججاز واليمن) (10).

وقال المناوي: (الكتم إنما يسود منفرداً فإذا ضم للحناء صير الشعر بين أحمر وأسود) (11)

رابعاً: الوسمة

⁴ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: للجوهري، (121/1)، والمحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: 458هـ).

⁵فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، (354/10).

⁶ينظر: جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ)، (348/1)، و تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (ت: 370هـ)، (63/8)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، (1322/4)، ومعجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)، (333/3)، والفائق في غريب الحديث والأثر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ)، (284/2).

⁷ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير (ت 606هـ)، (150/4)، ولسان العرب: محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت: 711هـ)، (508/12)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي أبو العباس (ت: نحو 770هـ)، (525/2).

⁸النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (150/4).

⁹فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، (355/10).

¹⁰زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، (336/4).

¹¹فيض القدير شرح الجامع الصغير: محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين ثم المناوي (ت: 1031هـ)، (417/2).

الْوَسْمَةَ بِكُسْرِ السِّينِ هِيَ أَفْصَحُ مِنَ الْوَسْمَةِ بِتَسْكِينِ السِّينِ وَهِيَ نَبْتٌ بِالْيَمَنِ يَخْضِبُ بِوَرَقِهِ الشَّعْرَ أَسْوَدَ (12). خامساً: الحِنَّاءُ: الحِنَّاءُ بالمد والتشديد معروف، والحِنَّاءَةُ أَخْصُ مِنْهُ، يُقَالُ: حَنَّأْتُ لِحَيْتِهِ بِالْحِنَّاءِ تَحْنِئَةً وَتَحْنِيئاً: خَضِبْتُ، وَ (حَنَّاً) رَأْسُهُ بِالْحِنَّاءِ (تَحْنِئَةً) وَ (تَحْنِيئاً) بِالْمَدِّ خَضَبْتُهُ، وَهُوَ شَجَرٌ وَرَقُهُ كَوَرَقِ الرُّمَّانِ وَعِيدَانُهُ كَعِيدَانِهِ لَهُ زَهْرٌ أَبْيَضٌ كَالْعَنَاقِيدِ يَتَّخَذُ مِنْ وَرَقِهِ خَضَابٌ أَحْمَرُ الْوَاحِدَةَ حِنَاءَةً (13)

ويقول على الفيومي: (إِذَا اخْتَضَبَ بِالْحِنَّاءِ فَإِنْ كَانَ يَغَيِّرُ الْحِنَّاءَ قَبْلَ خَضْبِ شَعْرِهِ وَلَا يُقَالُ اخْتَضَبَ) (14).

والخلاصة أن الكتم إذا خضب به وحده يُسَوِّدُ الشَّعْرَ.

وإذا اختلط الكتم بالحِنَّاءِ يَجْعَلُ الشَّعْرَ بَيْنَ الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ قَرِيباً مِنَ السَّوَادِ كَأَنَّهُ أَسْوَدٌ

لأن الحناء أحمر بخلاف الوَسْمَةِ، فَإِنَّهَا تَجْعَلُهُ أَسْوَدَ فَاجْتَمَعَ

وإذا اختلط الكتم بالوسمة يأتي الشعر أسود

حكم الخضاب بغير السواد في الشريعة

وفيه مسألتان

المسألة الأولى: في حكم الخضاب المانع من وصول الماء إلى المكان المصبوغ

اتفق العلماء على أن الخضاب مطلقاً أو أي مادة أخرى على أعضاء الوضوء والغسل تمنع وصول الماء

إلى البشرة أو الشعر حائل بين صحة الوضوء والغسل وبالتالي فلا تصح صلاته.

أما إذا زال الجرم وبقي اللون على الشعر والبشرة فهذا لا يضر في صحة الوضوء والغسل؛ لأن اللون

وحده لا يكون حائلاً من وصول الماء إلى الشعر والبشرة (15).

المسألة الثانية: حكم الخضاب بغير السواد في الشريعة

لم يختلف العلماء (16) في جواز استحباب خضاب الشعر وتحويله إلى صفرة أو حمرة أو أي لون آخر

غير السواد قال محمد بن رشد الجد: (أما خضاب الشعر وتغيير الشيب بالحنا والكتم، والصفرة، فلا اختلاف بين

أهل العلم في أن ذلك جائز، وإنما اختلفوا هل الخضاب بذلك أحسن، أو ترك الخضاب جملة أحسن) (17) سواء كان

هذا الخضاب بالحناء وحده أو بالحناء والكتم، أو بالورس (18) والزعفران وهكذا، لما ورد الترغيب به من الأدلة

¹² ينظر: المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (660/2)، ولسان العرب: ابن منظور، (637/12).

¹³ ينظر: الصحاح: للجوهري، (45/1)، ومختار الصحاح: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ)، (83)، والمعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون، (201).

¹⁴ المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (ج1/171).

¹⁵ ينظر: من الحنفية: مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح: حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي (ت: 1069هـ)، (45)، ومن المالكية: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، المالكي (ت: 954هـ)، (187/1)، ومن الشافعية: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي: علي بن محمد بن محمد بن حبيب الشهرير بالماوردي (ت: 450هـ)، (225/1)، ومن الحنابلة: كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: 1051هـ)، (97/1)، ومن الفقه العام: موسوعة الفقه، (282/2).

¹⁶ ينظر من الحنفية: المعتصر من المختصر من مشكل الآثار: يوسف بن موسى بن محمد، أبو المحاسن جمال الدين الحنفي (ت: 803هـ)، (227/2)، ومن المالكية: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، (167/17)، ومن الشافعية: المجموع شرح المهذب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، (294/1)، ومن الحنابلة: المغني: ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، (69/1).

¹⁷ البيان والتحصيل: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (167/17)

¹⁸ الورس: نبت أصفر يزرع باليمن، ويصنع به، ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير (ت: 606هـ)، (173/5).

الوفيرة الصحيحة من أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وآثار الصحابة، فمن الأحاديث الواردة في خضاب الشعر بغير السواد:

عن أبي ذرٍّ، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إن أحسنَ ما عُيِّرَ به هذا الشَّيْبُ الحِنَاءُ والكَتْمُ»⁽¹⁹⁾

عن أبي هريرة، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إنَّ اليهودَ والنَّصارَى لا يَخْضِبُونَ، فَخَالِفُوهُمْ»⁽²⁰⁾.

يقول الشوكاني في هذا الحديث: (يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ فِي شَرْعِيَّةِ الصَّبَاغِ وَتَغْيِيرِ الشَّيْبِ هِيَ مُخَالَفَةُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَبِهَذَا يَتَأَكَّدُ اسْتِحْبَابُ الْخِضَابِ، وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُبَالِغُ فِي مُخَالَفَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَيَأْمُرُ بِهِمْ)⁽²¹⁾.

وأما الآثار الواردة في الخضاب بغير السواد فمن ذلك:

ما ورد عن أنس - رضي الله عنه - قال: (وَقَدْ اخْتَضَبَ أَبُو بَكْرٍ بِالْحِنَاءِ وَالكَتْمِ وَاخْتَضَبَ عُمَرُ بِالْحِنَاءِ بَحْنًا)⁽²²⁾

وقد اختلف السلف في الخضاب وعدمه أيهما أفضل، قال القاضي عياض: (اختلف السلف من الصحابة والتابعين في الخضاب وفي جنسه فقال بعضهم ترك الخضاب أفضل ورووا حديثاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في النهي عن تغيير الشيب لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يُعَيِّرْ شَيْبَهُ رُوِيَ هَذَا عَنْ عُمَرَ وَعَلِيٍّ وَأَبِي وَآخَرِينَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - وَقَالَ آخَرُونَ الْخِضَابُ أَفْضَلُ وَخَضَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ)⁽²³⁾

فمن الأحاديث الدالة على اختضاب النبي - صلى الله عليه وسلم -

حديث عبيد بن جريح، أنه سأل ابن عمر، قال رأيتك تصفر لحيتك بالورس؟ فقال ابن عمر: أمّا تصفيري لحيتي، فإني رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (يصفر لحيته)⁽²⁴⁾.

عن عثمان بن عبد الله بن موهب، قال: (دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَأَخْرَجَتْ إِلَيْنَا شَعْرًا مِنْ شَعْرِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَخْضُوبًا)⁽²⁵⁾

ومن الأحاديث الدالة على نفي اختضاب النبي - صلى الله عليه وسلم -

¹⁹ الحديث: أخرجه ابن ماجة في سننه، أبواب اللباس، باب الخضاب بالحناء، رقم (3622)، (609/4)، وأبو داود في سننه، كتاب الترجل، باب في الخضاب، رقم (4205)، (268/6)، والترمذي في سننه أبواب اللباس، باب ما جاء في الخضاب، رقم (1753)، (232/4) وقال: (هذا حديث حسن صحيح).

²⁰ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب الخضاب، رقم (5899)، (161/7)، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب في مخالفة اليهود في الصبغ، رقم (2103)، (1633/3).

²¹ نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، (155/1).

²² أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب شبيه - صلى الله عليه وسلم -، رقم (2341)، (1821/4).

²³ نقل عنه النووي في المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، (80/14).

²⁴ أخرجه ابن ماجة بسند صحيح، أبواب اللباس، باب الخضاب بالصفرة، رقم (3626)، (611/4).

²⁵ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب ما يذكر في الشيب، رقم (5897)، (160/7).

سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ — رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ — عَنْ خِضَابِ النَّبِيِّ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ —؟ فَقَالَ: («لَوْ سِئِلْتُ أَنْ أَعِدَّ شَمَطَاتٍ كُلَّ فِي رَأْسِهِ فَعَلْتُ»، وَقَالَ: لَمْ يَخْتَضِبْ) (26).

ولهذا قال الإمام مالك: — رَحِمَهُ اللَّهُ — (لَمْ يَخْضِبْ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَلَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَلَا أَبِي بِنْتِ كَعْبٍ وَلَا السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ وَلَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَلَا ابْنُ شِهَابٍ) (27).

وقد تبين لنا من خلال عرض هذه النصوص الواردة من النبي — صلى الله عليه وسلم — قولاً دالاً على سنية الخضاب وأنه من الفضائل وما ورد منه فعلاً وقع فيه تناقض كما ظهر بين من يثبت اختضاب النبي — صلى الله عليه وسلم — وبين من ينفي، ولقد حاول العلماء الجمع بين الدليلين؛ وذلك لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما كما تقرر في علم الأصول (28)، هذا من جانب ومن جانب آخر أن المثبت مقدم على النافي كما هو مقرر في علم الأصول (29).

قال الطبري في الجمع بين الأدلة المثبتة فعلاً والنافية: (مَنْ جَزَمَ أَنَّهُ خَضَبَ حَكَى مَا شَاهَدَهُ وَكَانَ ذَلِكَ فِي بَعْضِ الْأَحْبَابِ وَمَنْ نَفَى ذَلِكَ كَأَنَّ فِيهِ مَحْمُولٌ عَلَى الْأَكْثَرِ الْأَغْلَبِ مِنْ حَالِهِ) (30)

وقال النووي: (وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ — خَضِبَ فِي وَقْتِ وَتَرَكَهُ فِي مُعْظَمِ الْأَوْقَاتِ فَأَخْبَرَ كُلُّ بِنْتِ مَا رَأَى وَهُوَ صَادِقٌ وَهَذَا التَّأْوِيلُ كَالْمَتَعِينِ فَحَدِيثُ بِنْتِ عَمْرٍ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَلَا يُمَكِّنُ تَرْكُهُ وَلَا تَأْوِيلَ لَهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ) (31)

وَقَالَ الشُّوْكَانِيُّ: (لَوْ فُرِضَ عَدَمُ ثُبُوتِ اخْتِضَابِ النَّبِيِّ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ — لَمَا كَانَ قَادِحًا فِي سُنَنِةِ الْاِخْتِضَابِ، لُورُودِ الْإِرْشَادِ إِلَيْهَا قَوْلًا فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ) (32).

ولهذا ظهر لي أن الخضاب أفضل لمن تمكن من ذلك وكان يحسن بهيئته لما فيه من مخالفة اليهود، وما فيه من الفائدة للإنسان، وما يؤدي إلى إدامة الفرح والمحبة بين الزوجين، وترك خضاب النبي في معظم الأوقات لا يدل على أن عدم الخضاب أفضل لورود الأدلة القاضية بفضيلة الخضاب وفعل النبي — صلى الله عليه وسلم — في عدم خضابه في معظم الأوقات محمول على الاختصاص بحاله.

خضاب الشعر بالسواد

تمهيد:

اتفق العلماء على أن خضاب الشعر بالسواد للمجاهد في سبيل الله جائز بدون كراهة (33) والعلة في ذلك إرهاب العدو، فإن المجاهد إذا شوهد بهيئة الشباب، يكون أروع في وجه العدو بخلاف ما لو وجد شيباً أبيض شعر رأسه، فإن في الشباب القوة وإظهار هذه القوة لازم أمام الكفار، وقد جوز في الحرب ما لم يجوز في غيره، كما قال النبي

²⁶ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب ما يذكر في الشيب، رقم (5894)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب شيبه - صلى الله عليه وسلم، رقم (2341)، (1821/4) واللفظ لمسلم.

²⁷ المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارت التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: 474هـ).

²⁸ نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، (ت: 772هـ)، (211/1)، وفصول البدائع في أصول الشرائع: محمد بن حمزة الفناري الرومي (ت: 834هـ)، (402/2).

²⁹ البحر المحيط في أصول الفقه: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، (154/4).

³⁰ نقل عنه ابن حجر في فتح الباري شرح صحيح البخاري، (354/10)، والشوكاني في نيل الأوطار، (447/1).

³¹ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، (95/15).

³² نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار: محمد بن علي الشوكاني، (445/1).

³³ قال ابن حجر في الفتح: (وَيُسْتَنْتَى مِنْ ذَلِكَ الْمَجَاهِدُ اتِّقَاءً)، فتح الباري، (499/6).

- صلى الله عليه وسلم - لأبي دجانة - رضي الله عنه - في غزوة أحد، لما تناول السيف من يد رسول الله بحقه - وراح يتبختر بين الصفوف: «إنها لمشية يبغضها الله إلا في هذا الموطن»⁽³⁴⁾

وأيضاً جوزت الخديعة في الحرب وهي في غير الحرب حرام كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - «الحرب خدعة»⁽³⁵⁾ ومن الخدعة خضاب الشعر بالسواد لأنه يظهر به الشيب شباباً.

وكذا اتفق العلماء⁽³⁶⁾ على أن خضاب الشعر بالسواد لغرض التلبيس والتدليس حرام .

كمن يفعله للزواج ليرى شاباً رجلاً كان أو امرأة فتوهم المرأة التي تريد الزواج به أنه لا يزال شاباً، وكذلك ما تفعله المرأة عند الزواج تدليساً فهذا حرام؛ لأنه فيه غش وخيانة، والغش حرام شرعاً، كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - «من غشنا فليس منا»⁽³⁷⁾

واختلف العلماء في حكم خضاب الشعر بالسواد لغير ما ذكر إلى خمسة مذاهب

المذهب الأول: يحرم خضاب الشعر بالسواد للرجل والمرأة، وهو مذهب الشافعية⁽³⁸⁾ وبعض المعاصرين⁽³⁹⁾.

المذهب الثاني: يكره خضاب الشعر بالسواد للرجل والمرأة وهو مذهب جماهير العلماء، وإليه ذهب أكثر الحنفية والمالكية والحنابلة⁽⁴⁰⁾، ومن الشافعية الغزالي⁽⁴¹⁾ والبيهقي⁽⁴²⁾، وابن حجر⁽⁴³⁾، وبه قال ابن تيمية، وابن القيم⁽⁴⁴⁾.

³⁴ أخرجه ابن إسحاق في كتابه السير والمغازي، (326).

³⁵ أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: الحرب خدعة، رقم (3030)، (64/4).

³⁶ قال المباركفوري: (الخدعة به لغرض التلبيس والخداع ... حرام بالاتفاق)، تحفة الأحمدي، (360/5).

³⁷ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من غشنا فليس منا»، رقم (101)، (99/1).

³⁸ قال الإمام النووي: (اتفقوا على دم خضاب الرأس أو اللحية بالسواد، ثم قال الغزالي في الإحياء والبغوي في التهذيب وأخرون من الأصحاب هو مكروه؛ وظاهر عباراتهم أنه كراهة تنزيه؛ والصحيح بل الصواب أنه حرام)، المجموع شرح المهذب، (294/1).

³⁹ ومن قال بالتحريم من المعاصرين: ابن عثيمين وابن باز وغيرهما، ينظر: مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، (120/11)، ومجموع فتاوى عبد العزيز بن باز رحمه الله: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت: 1420هـ)، (58/4).

⁴⁰ ينظر من الحنفية: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار: محمد بن علي بن محمد الجصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (المتوفى: 1088هـ)، ودر المحتار على الدر المختار: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الحنفي (ت: 1252هـ) فقال علاء الدين الحصكفي: (ويكره بالسواد)، (422/6)، وقال ابن عابدين: (قال عامة المشايخ: إنه مكروه وبعضهم جوزة مروية عن أبي يوسف)، (756/6)، ومن المالكية: الاستذكار لابن عبد البر، قال ابن عبد البر: (وأما قول مالك في الصنع بالسواد أن غيره من الصنع أحب إليه فهو كذلك لأنه قد كره الصنع بالسواد أهل العلم)، (439/8) ومن الحنابلة الشرح الكبير لابن قدامة، قال ابن قدامة الحنبلي: (ويكره الخضاب بالسواد. قيل لأبي عبد الله: تكره الخضاب بالسواد؟ قال: إي والله)، (108/1).

⁴¹ ينظر: إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، (143/1).

⁴² ينظر: شرح السنة: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البيهقي الشافعي (ت: 516هـ)، عند الحديث المرقم بـ (3179)، (91/12)، وقال النووي في المجموع: (قال الغزالي في الإحياء والبغوي في التهذيب وأخرون من الأصحاب هو مكروه؛ وظاهر عباراتهم أنه كراهة تنزيه)، المجموع شرح المهذب، (294/1).

⁴³ قال ابن حجر: (وأن من العلماء من رخص فيه [أي الصبغ بالسواد] في الجهاد ومنهم من رخص فيه مطلقاً وأن الأولى كراهته، فتح الباري: لابن حجر، (354/10).

⁴⁴ قال ابن تيمية: (لأن التسويد يشبه تكوّن الخلقة وذلك تزوير وتغيير لخلق الله، فيكره كما كره وصل الشعر والتمص والتقلخ) شرح عمدة الفقه: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، (238/1).

وقال ابن القيم: (وأما الخضاب بالسواد فكرهه جماعة من أهل العلم، وهو الصواب بلا ريب) حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علته ومشكلاته: ابن قيم الجوزية، (172/11).

المذهب الثالث: يجوز خضاب الشعر بالسواد للرجل والمرأة وإليه ذهب: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، و أبو حفص عمر بن بدر الموصلي من الحنفية⁽⁴⁵⁾، وابن الجوزي⁽⁴⁶⁾، وابن الملقن أبو حفص عمر بن علي من الشافعية⁽⁴⁷⁾، وبعض المعاصرين⁽⁴⁸⁾.

المذهب الرابع: يجوز للشُّبَّان خضاب الشعر بالسواد ويكره للشَّيب: وبه قال من التابعين الزهري⁽⁴⁹⁾ وإليه ذهب ابن بطال من المالكية، فقال: (إِذَا كَانَ الرَّجُلُ كَهَلًا لَمْ يَبْلُغْ الْهَرَمَ جَازَ لَهُ الْخِضَابُ بِالسَّوَادِ ... وَأَمَّا إِذَا قَوَسَ وَآخَذَ دَبَّ فَجَبِيذٌ يُكْرَهُ لَهُ السَّوَادُ)⁽⁵⁰⁾.

المذهب الخامس: فرق بين الرجل والمرأة منهم من جوز للمرأة بإذن زوجها أن تخطب رأسها بالسواد للفتن لزوجها، وإليه ذهب بعض العلماء كإسحاق بن راهويه⁽⁵¹⁾ والحلي⁽⁵²⁾ والرمل⁽⁵³⁾.
الأدلة ومناقشتها:

نذكر أولاً أدلة القائلين بالتحريم ومن خلال ذلك يتبين بعض أدلة القائلين بالكراهة والجواز عمدة أدلة القائلين بالتحريم حديثان:

الأول: ما أخرجه مسلم وغيره⁽⁵⁴⁾ من حديث جابر رضي الله عنه قال: أتني بأبي فُحَافَةَ يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بيضاء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «غَيِّرُوا هَذَا بِشَيْءٍ، وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ». وجه الاستدلال:

الحديث دل على النهي عن خضاب الشعر بالسواد؛ لأنه قال: « وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ » ، والنهي يقتضي التحريم إلا إذا صرفه صارف شرعي من النهي إلى الكراهة، كما هو مقرر في مواضعه في أصول الفقه⁽⁵⁵⁾.
الثاني: ما أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وغيرهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال: «يكون قوم في آخر الزمان يخضبون بهذا السواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة»⁽⁵⁶⁾.

⁴⁵ المغني عن الحفظ والكتاب: عمر بن بدر بن سعيد الوراني الموصلي الحنفي، ضياء الدين، أبو حفص (ت: 622هـ)، (477/2).
⁴⁶ قال ابن الجوزي: (وَاعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ خَضِبَ جَمَاعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ بِالسَّوَادِ مِنْهُمْ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ وَسَعْدُ ابْنِ أَبِي وَقَاصٍ وَخَلَقَ كَثِيرٌ مِنَ التَّابِعِينَ، وَإِنَّمَا كَرِهَهُ قَوْمٌ لَمَّا فِيهِ مِنَ التَّدْلِيلِ)، الموضوعات: جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)، (55/3).
⁴⁷ ينظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ)، (131/28).

⁴⁸ ومن المعاصرين: سيد سابق، ومحمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، ينظر: فقه السنة: سيد سابق (ت: 1420هـ)، (40)، ومختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة: محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، (421).

⁴⁹ قال ابن شهاب الزهري: (كُنَّا نَخْضِبُ بِالسَّوَادِ إِذْ كَانَ الْوَجْهُ جَدِيدًا فَلَمَّا نَعَضُ الْوَجْهَ وَالْأَسْنَانَ تَرَكَنَا)، فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، (355/10).

⁵⁰ الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت: 581هـ)، (217/7).

⁵¹ نقل عنه ابن قدامة في المغني، (69/1).

⁵² نقل عنه ابن حجر في فتح الباري، (499/6).

⁵³ نقل عنه أبو بكر الدمياطي الشافعي في كتابه إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: أبو بكر عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت: 1310هـ)، (386/2).

⁵⁴ الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب اللباس والزينة، باب في صبغ الشعر وتغيير الشَّيب، رقم (2102)، (1633/3)، وأبو داود في سننه، كتاب الترتل، باب في الخضاب، رقم (4204)، (267/6).

⁵⁵ العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين ابن الفراء (ت: 458هـ)، (440/2).

⁵⁶ أخرجه أحمد في مسنده رقم (2470)، (276/4)، وأبو داود في سننه كتاب الترتل، باب ما جاء في خضاب السواد رقم (4212)، (272/6)، والنسائي في سننه، كتاب الزينة، النهي عن الخضاب بالسواد، رقم (5075)، (138/8).

اعترض على الحديث الأول/ بأن قوله: «وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ» مدرج⁽⁵⁷⁾ في الحديث وليس من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - بدليل أن قوله: «وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ» لم يذكر في بعض الطرق ومن ذلك أن الإمام البخاري لم يذكر قوله: «وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ» في صحيحه وأن الإمام مسلم ذكر الحديث في صحيحه بسنتين:
السند الأول: (عن أَبِي حَيْثَمَةَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ) وليس فيه ذكر لفظه: «وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ»⁽⁵⁸⁾.
وقد سأل زُهَيْرٌ وهو - زهير بن معاوية المكنى بأبي حَيْثَمَةَ - أبا الزبير الراوي عن جابر: هل قال جابر في حديثه واجتنبوا السواد فَأَنْكَرَ أبو الزبير، وَقَالَ: لَا⁽⁵⁹⁾

فَقِي مُسْنَدِ أَحْمَدَ أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ بِسَنَدِهِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَسَنٌ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، قَالَا: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَبِي فُحَافَةَ - أَوْ جَاءَ عَامَ الْفَتْحِ - وَرَأْسُهُ وَلِحْيَتُهُ مِثْلُ النَّعَامِ - أَوْ مِثْلُ النَّعَامَةِ - قَالَ حَسَنٌ: فَأَمَرَ بِهِ إِلَى نِسَائِهِ، قَالَ: «غَيِّرُوا هَذَا الشَّيْبَ» قَالَ حَسَنٌ: قَالَ زُهَيْرٌ: قُلْتُ لِأَبِي الزُّبَيْرِ: أَقَالَ: جَنَّبُوهُ السَّوَادَ؟ قَالَ: «لَا»⁽⁶⁰⁾
وَحَسَنٌ هَذَا: هُوَ حَسَنُ بْنُ مُوسَى أَحَدُ النَّقَاتِ⁽⁶¹⁾

وممن رواه عن أبي الزبير ولم يذكر السواد: عزرة بن ثابت عند الحاكم
أخرج الحاكم بسنده عن عَزْرَةَ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَوْمَ الْفَتْحِ بِأَبِي فُحَافَةَ وَرَأْسُهُ وَلِحْيَتُهُ كَالنَّعَامَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «اِخْضِبُوا لِحْيَتَهُ»⁽⁶²⁾

وإذا اختلف في ثبوتها عن أبي الزبير فإن المرجع هو أبو الزبير، وقد صرح أبو الزبير أن لفظه (جَنَّبُوهُ السَّوَادَ) ليست من الحديث.

رد/ بأنه قد ورد هذه اللفظة في سند آخر عند مسلم وهو:

(عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ)⁽⁶³⁾ وفيه ذكر لفظه «وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ» .

وورد أيضاً عند غير مسلم بسند آخر عن طريق ليث عن أبي الزبير عن جابر⁽⁶⁴⁾.

فتلخص أن الحديث أيضاً ورد من طريق ابن جريج والليث بن سعد وهما ثقتان ثبتان عن أبي الزبير مع زيادة قوله: «وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ» وزيادة الثقات الحفاظ مقبولة.

وأما قول أبي الزبير: (لا) في جواب سؤال زهير فمبني على أنه قد نسي هذه الزيادة وكم من محدث قد نسي حديثه بعد ما أحدثه.

⁵⁷المدرج: وهو: أن تزد لفظه في متن الحديث من كلام الراوي، فيحسبها من يسمعا مرفوعة في الحديث، فيرويهها كذلك.الباعث الحديث إلى اختصار علوم الحديث: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، (73).

⁵⁸صحيح مسلم كتاب اللباس والزينة، باب في صبغ الشعر وتغيير الشَّيْبِ، رقم (2102)، (1633/3).

⁵⁹ينظر: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت: 1353هـ)، (359/5).

⁶⁰مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، رقم (14641)، (11/23).

⁶¹تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن المباركفوري، (359/5).

⁶²المستدرک علی الصحیحین: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، رقم (5069)، (273/3).

⁶³أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب في صبغ الشعر وتغيير الشَّيْبِ، رقم (2102)، (1663/3).

⁶⁴أخرجه بهذا السند الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، في مسنده: رقم (14402)، (294/22).

وأعترض / عن هذا السند عند الإمام مسلم عن طريق ابن جريج، بأن ابن جريج كان يخضب بالسواد⁽⁶⁵⁾ وهو ممن رواوا الحديث عن أبي الزبير.

رد/ بأن خضب بن جريج بالسواد لا يستلزم كون هذه الزيادة مدرجة كما لا يخفى هذا⁽⁶⁶⁾ أولاً وثانياً: أن عمل الراوي بخلاف روايته لا يستلزم ضعف روايته والعمل يكون على الأصح بما روى لا بما رأى لأن خلاف الراوي لروايته يحتمل أن يكون ذلك فتياً منه، بخلاف الحنفية فإنهم يرون ضعف الرواية؛ لأن الراوي إذا خالف روايته يحتمل ضعف روايته وإلا لما خالفه والمسألة خلافية⁽⁶⁷⁾.

ورد/ أيضاً بأن الحديث ورد عن أنس بن مالك كما عند الإمام أحمد في مسنده وفيه زيادة «وَلَا تُقْرَبُوهُ السَّوَادَ»

أعترض/ بأن الإمام أحمد أخرجه بسنده فقال: (حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ لَهِيْعَةَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ أَبِي عَمْرَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَبَّرُوا الشَّيْبَ، وَلَا تُقْرَبُوهُ السَّوَادَ»⁽⁶⁸⁾.

وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف فلا يحتج به⁽⁶⁹⁾.

والذي يظهر أن احتمال إدراج هذه الزيادة ضعيف والأصل عدم الإدراج وذلك كما تبين أن (حديث جابر هذا رواه ابن جريج والليث بن سعد وهما يفتان ثبوتان عن أبي الزبير عنه مع زيادة قوله واجتنبوا السواد كما عند مسلم وأحمد وغيرهما وزيادة النقات الحفاظ مقبولة)⁽⁷⁰⁾.

وكذا يدل على عدم احتمال هذه الزيادة للإدراج إضافة على ما سبق، أنه لا يعقل أن تكون تلك الزيادة مدرجة ولم ينتبه إليها كبار المحدثين القدماء.

وأجيب / أيضاً على حديث جابر لا من حيث السند كما ذكر:

أن الأمر بتغيير الشيب ليس واجباً بإجماع السلف بل وقد اختلف العلماء في تغيير الشيب وعدم تغييره أيهما أفضل كما سبق الكلام فيه، وهذه قرينة صارفة على أن النهي الوارد في الحديث بعد ثبوت عدم إدراجه لا يدل على التحريم وأكثر ما يدل عليه هو الكراهة كما قال ابن جرير الطبري: (إِذْ كَانَ الْأَمْرُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِتَغْيِيرِ ذَلِكَ نَدْبًا لَا فَرْضًا، وَإِرْشَادًا لَا إِجَابًا وَكَذَلِكَ: لَا أَرَى مَغْيِرَ ذَلِكَ - وَإِنْ كَانَ قَلِيلًا مَا أبيض مِنْهُ - حَرَجًا بِتَغْيِيرِهِ؛ إِذْ كَانَ النَّهْيُ عَنْ ذَلِكَ، مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ تَكْرِيهًا، لَا تَحْرِيْمًا لِإِجْمَاعِ سَلْفِ الْأُمَّةِ وَخَلْفِهَا عَلَى ذَلِكَ، وَأَنَّ النَّهْيَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنْ ذَلِكَ، لَوْ كَانَ عَلَى وَجْهِ

⁶⁵ ينظر: تحفة الأحوزي: للمباركفوري، (359/5).

⁶⁶ تحفة الأحوزي: للمباركفوري، (359/5).

ينظر: العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: 458هـ)، (589/2)، و المصنوع في علم أصول الفقه: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (606 هـ) دراسة وتحقيق: د - طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط2، 1412 هـ - 1992 م ، (4 / 439 - 440)، و رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عالم الكتب: لبنان - بيروت، ط1، 1999 م - 1419 هـ، (2 / 449 - 450).

⁶⁸ مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، رقم (13588)، (210/21).

⁶⁹ قال فيه البيهقي: (ابن لهيعة وحنين بن أبي حكيم لا يحتج بهما)، السنن الكبرى، (302/1).

⁷⁰ تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن المباركفوري (ت: 1353هـ)، (359/5).

التَّخْرِيمَ أَوْ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ - فِيمَا أَمَرَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ - كَانَ عَلَى وَجْهِ الْإِجَابِ، لَكَانَ تَارِكُوا التَّغْيِيرَ قَدْ أَنْكَرُوا عَلَى الْمَغِيرِينَ أَوْ كَانَ الْمَغِيرُونَ قَدْ أَنْكَرُوا عَلَى تَارِكِي التَّغْيِيرِ (71).

الدليل الثاني من أدلة القائلين بالتحريم كما سبقت الإشارة إليها: وهو ما ورد عن ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: « يكون قوم في آخر الزمان يخضبون بهذا السواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة»

صحح هذا الحديث الذهبي (72)، وقال صلاح الدين العلائي: (إسناد الحديث على شرط الصحيحين) (73) وقال الحافظ العراقي: (أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه بإسناد جيد) (74) وقال ابن مفلح: (إسناده جيد) (75) وقال ابن حجر: (إسناده قوي) (76)

أجيب عنه/ بأن حديث عباس هذا اختلف فيه المحدثون اختلافاً شديداً من حيث السند والمتن أما من حيث السند فإن الحديث جاء من طريق (عبيد الله، عن عبد الكريم، عن سعيد بن جبير عن ابن عباس) والمتهم به هو عبد الكريم جاء اسمه مطلقاً عند كثير من المحدثين وهناك راويان مسميان بهذا الاسم أحدهما: (عبد الكريم ابن أبي المخارق أبو أمية البصري) وهو ضعيف (77).

والثاني: (عبد الكريم بن مالك الجزري) وهو ثقة (78). وقد أورده ابن الجوزي والشوكاني في الموضوعات لأنهما بنيا أن عبد الكريم هذا هو (ابن أبي أمية أبو المخارق البصري) (79)

وقد بين الحافظ العلائي وبعده ابن حجر بأن عبد الكريم الذي هو في الإسناد (هو ابن مالك الجزري) الثقة المخرج له في الصحيح وليس هو (ابن أبي أمية أبو المخارق البصري) (80) وقال الحافظ العلائي: (وذكره ابن الجوزي في ((الموضوعات)) وأخطأ في ذلك خطأ فاحشاً، لأنه بنى ذلك على أن عبد الكريم هو ابن أبي أمية أبو المخارق البصري، وأنه ضعيف، وليس الأمر كما ظن. بل هذا عبد الكريم بن مالك الجزري) (81).

71 تهذيب الآثار: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، (518).
72 كما نقل عنه نور الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق الكناني (ت: 963هـ) في كتابه: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، (275/2).

73 النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصائب: صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي (ت: 761هـ)، (36).
74 المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار: أبو الفضل زين الدين العراقي (ت: 806هـ)، (169/1).
75 الأدب الشرعية والمنح المرعية: محمد بن مفلح بن محمد بن فرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت: 763هـ)، (337/3).

76 فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، (499/6).
77 قال أبو السخيتاني: والله إنه لغير ثقة، وقال يحيى: ليس بشئ، وقال أحمد بن حنبل: ليس بشئ يشبه المنزوك، وقال الدارقطني: منزوك، الموضوعات: جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)، (55/3).

78 قال أبو طالب، عن أحمد بن حنبل: (ثقة، ثبت)، وقال معاوية بن صالح، عن يحيى بن معين: (ثقة، ثبت)، وقال محمد بن سعد: (كان ثقة كثير الحديث)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، الكلبي المزني (ت: 742هـ)، (255-254/18).

79 ينظر: الموضوعات: لابن الجوزي، (55/3)، والنقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصائب: صلاح الدين العلائي، (36)، و الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى: 1250هـ)، (510/1)، وينظر: الإسهاد في نقد أحاديث الخضاب بالسواد: د. حاكم المطيري، (2).

80 النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصائب: صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي (ت: 761هـ)، (36).

81 المصدر نفسه، (36)، وينظر: الإسهاد في نقد أحاديث الخضاب بالسواد: د. حاكم المطيري، (2).

وصرح بنسبه البيهقي في هذا الحديث بعينه في كتابه ((الأداب))⁽⁸²⁾ فقال عند ذكر سند هذا الحديث: (عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ يَعْنِي الْجَزْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ)..

أجيب/ بأنه صرح الطبراني بأن عبد الكريم هذا هو ابن أبي أمية الضعيف فقال: (عن هشام الدستوائي عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ أَبِي أُمِيَّةَ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ)⁽⁸³⁾

وكذا صرح بنسبه بأنه هو ابن أبي أمية الضعيف الخلال فقال: (أَخْبَرَنَا يَحْيَى قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ قَالَ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ أَبِي أُمِيَّةَ عَنْ مُجَاهِدٍ)⁽⁸⁴⁾

وكذا ابن عراق ذكر بأنه ابن أبي أمية فقال: (وَلَا يَصِحُّ فِيهِ عَبْدُ الْكَرِيمِ وَهُوَ ابْنُ أَبِي الْمَخَارِقِ أَبُو أُمِيَّةَ الْبَصْرِيِّ)⁽⁸⁵⁾

فالحديث مختلف فيه بنسبه اسناده إلى عبد الكريم كما ظهر بين ابن الجوزي وابن حجر فالاشكال في هذا الحديث متحقق والتمييز بينهما صعب وذلك كما قال الذهبي : (وقد مات هو - أي ابن أبي المخارق - وعبدالكريم الجزري الحافظ في عام سبعة وعشرين ومائة، واشتركا في الرواية عن سعيد بن جبير، ومجاهد، والحسن، وروى عنهما الثوري، وابن جريج، ومالك، فقد يشتبهان في بعض الروايات)⁽⁸⁶⁾

أجيب/ أيضاً إضافة على ما سبق هذا الحديث مختلف فيه أيضاً من حيث رفعه ووقفه فقال ابن حجر: (وَإِسْنَادُهُ قَوِيٌّ إِلَّا أَنَّهُ اخْتَلَفَ فِي رَفْعِهِ وَوَقْفِهِ)⁽⁸⁷⁾، وقال البغوي: (حَدَّثَنَا عَبْدُ الْجُبَّارِ بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا عبيد الله بِإِسْنَادِهِ نَحْوَهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَلَمْ يَرْفَعْهُ)⁽⁸⁸⁾

وأجيب/ أيضاً على فرض صحة حديث ابن عباس هذا فإن العلماء اختلفوا في دلالة هذا الحديث على تحريم الخضاب بالسواد؛ وذلك لأنه خبر لا أمر فيه ولا نهى، وأن الوعيد فيه ليس على الخضاب بالسواد وإنما لأمر خارج ومعصية أخرى لم تذكر كما قال الحافظ أبو عاصم⁽⁸⁹⁾، ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : ((يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد)) وقد عُرفت وجود طائفة قد خضبوا بالسواد في أول الزمان وبعده من الصحابة والتابعين وغيرهم رضي الله عنهم. فظهر أن الوعيد المذكور ليس على الخضب بالسواد، إذ لو كان الوعيد على الخضب بالسواد لم يكن لذكر قوله (في آخر الزمان) فائدة ؛ فالاستدلال بهذا الحديث على تحريم الخضب بالسواد ليس بصحيح⁽⁹⁰⁾.

⁸²الأداب للبيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، رقم (550)، (225).
⁸³المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، رقم (3803)، (136/4)، وينظر: الإسعاد في نقد أحاديث الخضاب بالسواد: د. حاكم المطيري، (2)
⁸⁴الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي (المتوفى: 311هـ)، (139).

⁸⁵تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: نور الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق الكنتاني (المتوفى: 963هـ)، (274/2)، وينظر: الإسعاد في نقد أحاديث الخضاب بالسواد: د. حاكم المطيري، (2).

⁸⁶ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، (647/2).

⁸⁷فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، (499/6).

⁸⁸الموضوعات: لابن الجوزي، (55/3).

نقل عنه المباركفوري في كتابه: تحفة الأحوذى، (360/5)

⁹⁰ينظر: تحفة الأحوذى: للمباركفوري، (360/5).

وقال ابن الجوزي: (ثم نقول على تقدير الصحة: يحتمل أن يكون المعنى: لا يريحون ريح الجنة لفعلٍ يصدر منهم أو اعتقاد، لا لعلّة الخضاب، ويكون الخضاب سيماهم: فعرفهم بالسيما كما قال في الخوارج: (سيماهم التحليق)، وإن كان تحليق الشعر ليس بحرام)⁽⁹¹⁾.

رد/ وقد ردّ الشوكاني على قول أبي العاصم والجوزي في نفيهما تأثير اتصاف القول بالخضاب بالسواد على التحريم (وَيُمْكِنُ تَعَقُّبُ الْجَوَابِ - بِأَنْ يُقَالَ: تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ مُشْعِرٌ بِالْعِلِّيَّةِ، وَقَدْ وَصَفَ الْقَوْمَ الْمَذْكُورِينَ بِأَنَّهُمْ يَخْضِبُونَ بِالسَّوَادِ)⁽⁹²⁾.

أدلة القائلين بالجواز مع الكراهة وهم أصحاب المذهب الأول:

هؤلاء ذهبوا إلى أن الصارف من التحريم في الخضاب بالسواد في حديث جابر موجود وهو بداية الحديث حيث قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : « غيروا » وهو فعل أمر والأمر يدل على الوجوب وهو هنا منتف حيث لم يقل أحد بأن تغيير الشيب واجب بل اختلفوا في الخضاب وعدمه أيهما أفضل كما سبق ذكره فما دام الأمر لا يدل على الوجوب فإن النهي لا يدل على التحريم، وكذا استدلوا بأقوال الصحابة وأفعالهم على أن النهي ليس للتحريم، ولو كان للتحريم لما خضب جمع من السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

وقد ذكر البغوي في شرح السنة⁽⁹³⁾ وابن جرير في التهذيب⁽⁹⁴⁾، وابن عبد البر في الاستذكار⁽⁹⁵⁾، وابن القيم في زاد المعاد⁽⁹⁶⁾، وابن حجر في الفتح⁽⁹⁷⁾، جماعة من الصحابة والتابعين، يخضبون بالسواد، فمن الصحابة: الحسن، والحسين⁽⁹⁸⁾، وسعد بن أبي وقاص⁽⁹⁹⁾، وعقبة بن عامر⁽¹⁰⁰⁾، والمغيرة بن شعبة، وجرير بن عبد الله، وعثمان بن عفان، وعمرو بن العاص.

ومن التابعين: عمرو بن عثمان وعلي بن عبد الله بن عباس، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وعبد الرحمن بن الأسود، وموسى بن طلحة، والزهري، وأيوب، وإسماعيل بن معدي كرب، ومحارب بن دثار، ويزيد، وابن جريج، وابن أبي ليلى، وزبيد بن علاقة، وغيلان بن جامع، ونافع بن جبير، وعمرو بن علي المقدمي،

⁹¹الموضوعات: لابن الجوزي، (55/3).

⁹²نيل الأوطار: للشوكاني، (155/1).

⁹³شرح السنة: للبغوي، (94/12).

⁹⁴ينظر: تهذيب الآثار: ابن جرير الطبري، (467)، وما بعدها.

⁹⁵ينظر: الاستذكار: لابن عبد البر (441/8).

⁹⁶قال ابن القيم: (فَقَدْ صَحَّ عَنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهَا كَانَا يَخْضِبَانِ بِالسَّوَادِ، ذَكَرَ ذَلِكَ ابْنُ جَرِيرٍ عَنْهُمَا فِي كِتَابِ " تَهْذِيبِ الْأَثَارِ " وَذَكَرَهُ عَنِ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ، وَسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، وَالْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ، وَجَرِيرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَمْرُو بْنَ الْعَاصِ)، زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم، (337/4).

⁹⁷فتح الباري، (354/10).

⁹⁸أخرج البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أتني عبيد الله بن زياد برأس الحسين عليه السلام، فجعل في طست، فجعل ينكت، وقال في حسنه شيئاً، فقال أنس: «كان أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مخصوباً بالوسمة»، كتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما، رقم (3748)، (26/5) قال الشَّعْبِيُّ: (رَأَيْتُ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ قَدْ خَضِبَ بِالسَّوَادِ)، عن الزهري عن علي بن الحسين: (أن الحسين بن علي - رضي الله عنهم - كان يخضب بالسواد)، أخرجه الطبراني، في المعجم الكبير، رقم (2791)، (99/3).

⁹⁹عن سعيد بن المسيب: (أن سعد بن أبي وقاص كان يخضب بالسواد) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم (295)، (138/1).

¹⁰⁰كان عقبة بن عامر شاعراً، وكان يخضب لحبته بالسواد، ويقول: (سود أعلاها وتابى أصولها ... ولا خير في فرع إذا فسد الأصل)، ذكره ابن جرير في تهذيب الآثار، رقم (858)، (473).

والقاسم بن سلام، ومحمد بن الحنفية، ومُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ، والشعبي، وأبو بردة، وعروة بن الزبير، وشرحيل بن السمط، وعنبسة بن سعيد، وغيرهم⁽¹⁰¹⁾.

وقد قال ابن الحنفية لما سئل عن الخضاب بالسواد أنه خضاب آل بيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما قال عَبْدُ الْأَعْلَى: سألت بن الْحَنْفِيَّةَ عَنِ الْخَضَابِ بِالْوَسْمَةِ فَقَالَ: (هُوَ خَضَابُنَا أَهْلَ الْبَيْتِ)⁽¹⁰²⁾.

وقال: مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ: (لَا أَعْلَمُ بِخَضَابِ السَّوَادِ بَأْسًا إِلَّا أَنْ يَغُرَّ بِهِ رَجُلٌ أَمْرًا)⁽¹⁰³⁾.

قال الإمام مالك - رحمه الله - عن خضاب الشعر بالسواد: (لم أسمع في ذلك شيئاً معلوماً، وغير ذلك من الخضاب أحب إليّ)⁽¹⁰⁴⁾.

ولو كان حراماً لأنكر بعض الصحابة على البعض ولم ينقل ذلك عنهم

رد/ بأن هذا فعل الصحابة وهو غير حجة إذا كان يخالف الحديث⁽¹⁰⁵⁾.

أجيب/ بأن فعل الصحابة هنا لو خالف ظاهر الحديث لما فَعَلُوهُ، ولأنكر بعضهم على بعض وفعل الصحابة وإن كان غير حجة قاطعة إلا أنه يصح الاستدلال به وقد قال الإمام الشافعي كما نقل عنه البيهقي: (وهو [أي الصحابة].... آرائهم لنا أحمَدُ وأولى بنا من رأينا)⁽¹⁰⁶⁾.

أدلة المجوزين للخضاب بالسواد مطلقاً وهم أصحاب المذهب الثالث:

استدل المجوزون للخضاب بالسواد زيادة على ما استدلوا به من تقديمهم للأحاديث التي استدل بها القائلون بتحريم الخضاب بالسواد بما يأتي من الأدلة:

أولاً: بما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لَا يَخْضِبُونَ فَخَالِفُوهُمْ». متفق عليه⁽¹⁰⁷⁾.

وأيضاً ورد عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» حديث حسن صحيح⁽¹⁰⁸⁾.

وما ورد عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - قال: أتى بأبي قحافة يوم فتح مكة، ورأسه ولحيته كالثغامة بياضاً، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «غَيَّرُوا هَذَا بِشْيءٍ»⁽¹⁰⁹⁾.

وجه الدلالة

¹⁰¹ ينظر: شرح السنة: للبيهقي، (94/12)، وتهذيب الآثار: ابن جرير الطبري، (467، وما بعدها)، والاستنكار: لابن عبد البر (441/8)، فتح الباري: لابن حجر، (354/10).

¹⁰² شرح السنة: للبيهقي، (94/12)، والاستنكار: لابن عبد البر، (441/8).

¹⁰³ شرح السنة: للبيهقي، (94/12).

¹⁰⁴ الاستنكار: لابن عبد البر، (437/8).

¹⁰⁵ والحق أن العلماء اختلفوا في قول الصحابي هل هو حجة إذا لم يخالف الحديث، قال الرازي: (الحق أن قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم إنه حجة مطلقاً ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوهاً أحدها أنه حجة إن خالف القياس وثانيها أن قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة فقط وثالثها أن قول الخلفاء الأربعة إذا اتفقوا حجة لنا)، المحصول: محمد بن عمر بن الحسن الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، (129/6).

¹⁰⁶ المدخل إلى السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، (109).

¹⁰⁷ أخرجه البخاري في صحيحه كتاب اللباس باب الخضاب، رقم (5899)، (161/7)، ومسلم في صحيحه كتاب اللباس والزينة، باب في مخالفة اليهود في الصبغ، رقم (2103)، (1663/3).

¹⁰⁸ أخرجه الترمذي في سننه، أبواب اللباس، باب ما جاء في الخضاب، رقم (1752)، (232/4).

¹⁰⁹ سبق تخريجه.

أن الأحاديث جَوَزت الخضاب مطلقاً بدون تعيين لون واحد، إذ لم يتضمن قوله: "خالقوهم" ولا قوله: "غيروا" أن اخضبوا بكذا وكذا دون كذا وكذا(110)

وإن قيل أن هذه الأحاديث جاءت مطلقة وحديث جابر في صحيح مسلم بزيادة «واجتنبوا السواد» مقيد بغير السواد فيحمل المطلق على المقيد فيكون الخضاب بالسواد منهيّاً عنه.

أجيب/ أجاب الموجزون للخضاب بالسواد عن قوله «واجتنبوا السواد» زيادة على ما سبق من جوابهم لهذا الحديث من وجهين:

الأول: أن أحاديث مسلم لا تقاوم أحاديث البخاريّ الثّاني: أن الحسن والحسين وسعد بن أبي وقاص قد خضبوا بالسواد، فلو كان حراماً لما فعلوه، وكذلك كانوا في زمان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، فلو كان حراماً لأنكروا عليهم(111).

ردّ/ ويمكن أن يرد على الوجه الأول: بأن الحديث إذا كان صحيحاً لا فرق فيه بين الصحيحين من حيث أخذ الحكم منه.

ويرد على الوجه الثالث: بأن الاعتبار بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - دون فعل الصحابة وقولهم عند التعارض.

ثانياً: الدليل الثاني مما استدل به هؤلاء ما أخرجه ابن ماجه في اللباس قال: حدثنا أبو هريرة الصيرفي: محمد بن فراس، حدثنا عمر بن الخطاب بن زكريا الراسبي، حدثنا دفاع ابن دغفل السدوسي، عن عبد الحميد بن صيفي، عن أبيه، عن جده صهيب الخير. قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إِنَّ أَحْسَنَ مَا اخْتَضَبْتُمْ بِهِ لَهَذَا السَّوَادِ، أَرْغَبُ لِنِسَائِكُمْ فِيكُمْ، وَأَهْيَبُ لَكُمْ فِي صُنُورِ عَدُوِّكُمْ»(112)

أجيب / الحديث ضعيف(113) لأنه فيه دفاع بن دغفل وهو ضعيف ضعفه أبو حاتم وفيه أيضاً عبد الحميد بن صيفي ضعفه أبو حاتم(114)

ردّ / دفاع بن دغفل وإن ضعفه أبو حاتم فقد وثقه ابن حبان(115)

وكذا عبد الحميد بن صيفي بن صهيب بن سنان القرشي وإن ضعفه أبو حاتم(116) فقد وثقه أيضاً ابن حبان(117)

¹¹⁰ينظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ)، (132/28)

¹¹¹المغني عن الحفظ والكتاب: عمر بن بدر بن سعيد الورياني الموصلني الحنفي، ضياء الدين، أبو حفص (ت: 622هـ)، (477/2).

¹¹²أخرجه ابن ماجه في الزوائد [مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه]، رقم(1271)، (93/4)، وأخرجه ابن جرير الطبري، في تهذيب الآثار، رقم(909)، (486/1).

¹¹³قال الألباني في سند هذا الحديث: (وهذا إسناد ضعيف، عبد الحميد بن صيفي - هو ابن زياد بن صيفي بن صهيب الرومي - وهو لين الحديث) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الألباني (543/6)

¹¹⁴الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ)، رقم(2018)، (445/3).

¹¹⁵الثقات: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ)، رقم(13205)، (237/8).

¹¹⁶الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم، رقم(68)، (14/6).

¹¹⁷الثقات: لابن حبان، رقم(9276)، (121/7).

وأبو حاتم لم يبين سبب الجرح فيهما وقد قال المباركفوري: (فَتَضَعِيفُ أَبِي حَاتِمٍ وَقَوْلُهُ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ غَيْرُ قَادِحٍ لِأَنَّهُ لَمْ يُبَيِّنِ السَّبَبَ، فتوثيق بن جبان هو المَعْتَمَدُ وَعَبْدُ الْحَمِيدِ بْنِ صَيْفِيِّ لَمْ يَثْبُتْ فِيهِ جَرَحٌ مُفَسَّرٌ— وذكره ابن جبان في الثَّقَاتِ)⁽¹¹⁸⁾

قال البوصيري في سند هذا الحديث: (هذا إسناد حسن)⁽¹¹⁹⁾

وعليه فالحديث صالح للاستشهاد به وخصوصاً أن له شاهداً أيضاً من قول عمر بن الخطاب كما قال المباركفوري⁽¹²⁰⁾: (وَيُؤَيِّدُ هَذَا الْحَدِيثَ مَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ— رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ— أنه قال: (اختضبوا بالسواد؛ فإنه أنس للنساء، وهيبة للعدو)⁽¹²¹⁾).

ويؤيده أيضاً ما رواه الحاكم في المستدرک⁽¹²²⁾ بسنده أن عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ— رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ— رَأَى عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ وَقَدْ سَوَّدَ شَبِيهَهُ، فَهُوَ مِثْلُ جَنَاحِ الْعُرَابِ، فَقَالَ: (مَا هَذَا يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ؟) فَقَالَ: أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبُّ أَنْ تَرَى فِيَّ بِقِيَّةً، فَلَمْ يَنْهَهُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ ذَلِكَ، وَلَمْ يَعْبه عَلَيْهِ سكت عن الحكم على هذا الأثر الذهبي في التلخيص⁽¹²³⁾

وقال الهيثمي: (رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ، وَفِيهِ رَاوٍ لَمْ يَسَمَّ— وَبَقِيَّةُ رَجَالِهِ ثَقَاتٌ)⁽¹²⁴⁾.

ثالثاً: استدلو بما أخرجه الترمذي وأبو داود بسند صحيح عن أبي ذرٍّ، عن النَّبِيِّ— صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ— قَالَ: «إِنَّ أَحْسَنَ مَا غَيَّرَ بِهِ الشَّيْبُ الْحِنَاءَ وَالْكَتْمَ»⁽¹²⁵⁾

وهذا دليل على أن تغيير الشيب بكل ما غير به حسن؛ لأن النبي— صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ— قال ذلك بصيغة التفضيل كما قال الشوكاني: (الْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحِنَاءَ وَالْكَتْمَ مِنْ أَحْسَنِ الصِّبَاغَاتِ الَّتِي يُغَيَّرُ بِهَا الشَّيْبُ، وَأَنَّ الْخَضَابَ غَيْرَ مَقْصُورٍ عَلَيْهِمَا لِذِلَالَةِ صِغَةِ التَّفْضِيلِ عَلَى مُشَارَكَةِ غَيْرِهِمَا مِنَ الصِّبَاغَاتِ لَهُمَا فِي أَصْلِ الْحُسْنِ، وَهُوَ [أي الواو] بين قوله الحناء الكتم يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَلَى النَّعَاقِبِ وَيَحْتَمِلُ الْجَمْعُ)⁽¹²⁶⁾.

أجيب/ بأن التعبير بكل ما غير به حسن ما لم يتضمن السواد الخالص لورود النص به.

¹¹⁸تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (المتوفى: 1353هـ)، (357/5).

¹¹⁹مصباح الزجاجية في زوائد ابن ماجه: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكنانى الشافعي (ت: 840هـ)، رقم (5996)، (93/4).

¹²⁰تحفة الأحوذى: للمباركفوري، (356/5).

¹²¹أخرجه الترمذي محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي (ت: نحو 320هـ) في المنهيات، (201)، وذكره العيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفى بدر الدين العيني (ت: 855هـ) في كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (51/22).

¹²²المستدرک على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، رقم (5914)، (514/3).

¹²³التلخيص على مستدرک الحاكم: للذهبي، (514/3).

¹²⁴مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: 807هـ)، رقم (8804)، (162/5).

¹²⁵أخرجه الترمذي في سننه، أبواب اللباس، باب ما جاء في الخضاب، رقم (1753)، وأبو داود في سننه، كتاب الرجل، باب في الخضاب، رقم (4205)، (268/6).

¹²⁶نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني، (155/1).

أدلة المذهب الرابع: القائلين بجواز الخضاب بالسواد للشبان دون الشيب.

هؤلاء فرقوا بين الشباب والشيوخ بناء على ما رأوا من أن قوله - صلى الله عليه وسلم - لأبي قحافة: "جنبوه السواد" فإنما أمر بذلك لما رأى من هيئته؛ لأن الخضاب بالسواد إنما يكون لمن يليق به من نضارة الوجه، فأما في صفة أي قحافة فهو شين؛ لأنه غير ملائم (127)

أجيب عنه / بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما قال الشوكاني في ردّه على هذا المذهب: **بأنه مبنيّ على أنّ حكمه على الواجد ليس حكماً على الجماعة، وفيه خلافٌ معروفٌ في الأصول** (128).
وقول الزهري: **(كُنَّا نُخَضِّبُ بِالسَّوَادِ إِذْ كَانَ الْوَجْهُ جَدِيدًا فَلَمَّا نَعَضُّ الْوَجْهَ وَالْأَسْنَانَ تَرَكَنَاهُ)** (129).
ردّ/ إن قول التابعي: كنا نفعل ذلك: أو من السنة ذلك لا يكون له حكم الرفع مثل قول الصحابي (130).

أدلة المذهب الخامس: القائلين بجواز الخضاب بالسواد للمرأة دون الرجل .

واستدل أصحاب هذا المذهب بمثل ما استدل به المجوزون للخضاب بالسواد؛ إلا أنهم خصوا الخضاب بالسواد بالمرأة المتزوجة لتتمكن من التزين لزوجها.

وكذا استدل بما قال مَعْمَرٌ: **عَنْ قَتَادَةَ، (رَخَّصَ فِي صِبَاغِ الشَّعْرِ بِالسَّوَادِ لِلنِّسَاءِ)** (131).

ردّ/ الأصل عدم التخصيص ولا تخصيص إلا بمخصيص ولا مخصيص موجود وقول قتادة: **(رَخَّصَ)** لا يعني رخص الشرع لأن قول التابعي (رخص أو من السنة) كما سبقت الإشارة إليه لا يكون له حكم الرفع وقوله هذا لا يعني عدم الرخصة للرجال.

الترجيح

الذي يظهر لي في حكم خضاب الشعر بالسواد، بعد هذا العرض الطويل لأدلة المذاهب في هذه المسألة هو عدم التحريم لوجود الدليل الصارف كما نقل ابن جرير الطبري إجماع السلف على أن تغيير الشيب ليس واجباً بل هو مستحب عند من قال به، كما أن خضاب الشعر والشيب - بما في ذلك الخضاب بالسواد - ليس محرماً عند من كرهه لأنه إذا كان محرماً لأنكر بعضهم على بعض ولم ينقل الإنكار بطريق صحيح.
ثم هل هو جائز مع كراهة كما هو مذهب جمهور العلماء أو جائز بدون كراهة كما هو مذهب جماعة من العلماء، أو جائز للشباب ومكروه للشيب كما هو عند بعض العلماء.

والذي اتضح لي هو الجواز مع الكراهة لأنه لا يمكن التغافل عن النصوص المنهية عن الخضاب بالسواد كما لا يمكن ترك النصوص الصالحة للاستشهاد به على الجواز ، وإن حديث جابر وأن كان أصح من الأحاديث الدالة على الجواز إلا أنه أيضاً لا يخلوا من القوادح كاحتمال الإدراج وإن كان ضعيفاً ووجود الصارف من التحريم وهو أول الحديث (غيروا هذا) وفعل الأمر يدل على الوجوب فلو كان واجباً لوجب على كل من ابيض شعره أن

¹²⁷التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ)، (131/28).
¹²⁸نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني، (155/1).

¹²⁹فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، (355/10).

¹³⁰فقول التابعي كنا نفعل ليس بمرفوع قطعاً ثم إنه لم يصفه إلى زمن الصحابة فليس بموقوف أيضاً بل هو مقطوع وإن أضافه إلى زمنهم فيحتمل أن يقال إنه موقوف لأن الظاهر اطلاعهم على ذلك وتقريرهم ويحتمل أن يقال ليس بموقوف أيضاً لأن تقرير الصحابي قد لا ينسب إليه بخلاف تقرير النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أحد وجوه السنن (145/1)

الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي، ثم القاهري، الشافعي (ت 802).

¹³¹(شرح السنة: للبعوي، (94/12).

يصبغه ولم يقل به أحد بل إن الخلاف حاصل في كون الخضاب وعدمه أيهما أفضل كما سبق وكذلك فعل الصحابة

ولا يقال إن قول هذه الجماعة من الصحابة وفعلمهم خالف النص صراحة؛ لأن هذا يكون قدحاً في عدالتهم وهذا لا يجوز وخصوصاً إن فيهم الفقهاء، وكذا عدم إنكار أحد عليهم، فلو كان حراماً لأنكر عليهم أحد ولم يثبت ذلك بطريق صحيح.

وأيضاً لو كان الخضاب بالسواد حراماً لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وبيان ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - في بداية الأمر عند قدومه المدينة وبعد استقرار دولة الإسلام والمسلمين، أمر الصحابة بخضاب الشيب ومخالفة أهل الكتاب؛ لأنهم كانوا لا يختضبون، ولم يبين لهم اللون الجائز من اللون المحرم، وهذا بإطلاقه يشمل جميع أنواع الخضاب بما فيها السواد (132) ولم يرد منه نص آنذاك يحرم الخضاب بالسواد، ومعلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز (133)، وأما حديث أبي قحافة، إنما قاله - صلى الله عليه وسلم - عام الفتح في حق أبي قحافة عندما جاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم كأن رأسه ثغامة، وفتح مكة كان في رمضان سنة ثمان (134). ولو قلنا بتحريم الخضاب بالسواد لزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وهذا الحديث بهذه الاحتمالات لا يتقوى لأن يدل على التحريم أو أن يقيد به مطلق الأحاديث الدالة على استحباب الخضاب بدون تخصيص بلون معين، وأحسن طريقة لذلك هو الجمع والتوفيق بين النصوص العامة وما جاء به للاستشهاد وقول الصحابة وفعلمهم وبيان النصوص الدالة على التحريم، وعليه يتخرج القول بالجواز مع الكراهة إذا كان السواد خالصاً وهو قول جمهور العلماء، وهو الأقوى كما ظهر لي.

وهذا الجمع والتوفيق بين النصوص في هذا الباب إعمال للدليلين وهو أولى من إلغاء أحد الدليلين.

أما إذا خلط مع السواد لوناً آخر كالحناء مع الوسمة ولو مال إلى السواد يكون جائزاً بلا كراهة.

هذا والله تعالى أعلم بالصواب

الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية التي قضيتها مع مسائل هذا البحث، وعقب التجوال بين فقراته تراكمت لدي قناعات كانت هي نتائج هذا البحث، ومن أهم هذه النتائج:

1. لم يختلف العلماء في جواز واستحباب خضاب الشعر بأي لون غير السواد.
2. العلة في شرعية الخضاب وتغيير الشيب هي مخالفة اليهود والنصارى كما أن الخضاب من مظاهر الجمال المأمور به في الشرع.
3. اتفق العلماء على أن الخضاب إذا كان مانعاً من وصول الماء إلى الشعر أو البشرة حائل بين صحة الغسل والوضوء وبالتالي فلا تصح صلاته، أما إذا زال الجرم وبقي اللون على الشعر والبشرة فهذا لا يضر في صحة الوضوء.

¹³² شرح مشكل الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت: 321هـ)، (297/9).

¹³³ تشنيف المسامع بجمع الجوامع: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ)، (853/2)، وغاية السؤل إلى علم الأصول: يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي، (ت: 909هـ)، (108).

¹³⁴ ينظر: السيرة النبوية لابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، (ت: 213هـ)، (389/2).

4. اختلف العلماء في خضاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وعدم خضابه لتعارض الأدلة والمختار أنه - صلى الله عليه وسلم - خضب في وقت وتركه في معظم الأوقات.
5. اتفق العلماء في أن الخضاب بالسواد جائز للمجاهد؛ وذلك لإظهار القوة أمام الكفار وهو لازم وذلك يكون بإظهار الشباب، كما اتفقوا على تحريم الخضاب بالسواد لمن يريد الخداع والتدليس.
6. إن احتمال الإدراج في أدلة الفاتلين بالتحريم في حديث جابر وارد ولكنه ضعيف كما أثبت.
7. ثبت الخضاب بالسواد عن ثمانية من الصحابة كما نقل عنهم أئمة الحديث، ولم ينقل انكار الخضاب بالسواد عن أحد من الصحابة بطريق صحيح.
8. الذي ظهر للباحث في هذه المسألة هو جواز الخضاب بالسواد مع الكراهة كما ذهب إليه جمهور العلماء.

لمصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

1. إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، دار المعرفة - بيروت.
2. الآداب: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، اعنتى به وعلق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط1، 1408هـ - 1988 م.
3. الآداب الشرعية والمنح المرعية: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (ت: 763هـ)، عالم الكتب.
4. الإسعاد في نقد أحاديث الخضاب بالسواد: د. حاكم المطيري، كلية الشريعة - جامعة الكويت.
5. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدميطي الشافعي (ت: 1310هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1418 هـ - 1997 م.
6. الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2.
7. البحر المحيط في أصول الفقه: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، دار الكتبي، ط1، 1414 هـ - 1994 م.
8. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988 م.
9. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: أبو العلام محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت: 1353هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
10. تشنيف المسامع بجمع الجوامع: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت: 794هـ)، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز وغيره، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418 هـ - 1998 م.

11. تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: نور الدين، علي بن محمد بن علي ابن عراق الكناني (ت: 963هـ)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف وغيره، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1399 هـ.
12. تهذيب الآثار: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث - دمشق / سوريا، ط1، 1416 هـ - 1995م.
13. تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (ت: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م.
14. تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته مطبوع بحاشية عون المعبود: ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1415 هـ.
15. التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ)، تحقيق دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث: دار النوادر، دمشق - سوريا، ط1، 1429 هـ - 2008م.
16. الجامع المسند الصحيح المختصر صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422 هـ.
17. الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1271 هـ - 1952م.
18. جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط1، 1987م.
19. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار: محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (ت: 1088هـ)، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، 1423 هـ - 2002م.
20. رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، دار الفكر - بيروت، ط2، 1412 هـ - 1992م.
21. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت: 581هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421 هـ / 2000م.
22. زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415 هـ / 1994م.
23. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الألباني (ت: 1420هـ)، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ / 1992م.

24. سنن ابن ماجه: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م.
25. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م.
26. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وغيره، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط1، 1395 هـ - 1975 م.
27. سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي): محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت: 151هـ)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر - بيروت، ط1، 1398 هـ / 1978 م.
28. السيرة النبوية لابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (ت: 213هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375 هـ - 1955 م.
29. الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي، ثم القاهري، الشافعي (ت: 802هـ)، المحقق: صلاح فتحي هلال، مكتبة الرشد، ط1، 1418 هـ - 1998 م.
30. شرح السنة: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: 516هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط2، 1403 هـ - 1983 م.
31. الشرح الكبير على متن المقنع: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (ت: 682هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.
32. شرح عمدة الفقه: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، تحقيق: د. سعود صالح العطيشان، مكتبة العبيكان - الرياض، ط1، 1413 .
33. شرح مشكل الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت: 321هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415 هـ - 1494 م.
34. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987 م.
35. العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: 458هـ)، حققه: د أحمد بن علي بن سير المبارك، ط1، 1410 هـ - 1990 م.
36. عمدة القاري شرح صحيح البخاري: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت: 855هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

37. غاية السؤل إلى علم: يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي، جمال الدين، ابن المؤيد الحنبلي (ت: 909هـ)، تحقيق: بدر بن ناصر بن مشرع السبيعي، غراس للنشر والتوزيع والإعلان، الكويت، ط1، 1433 هـ - 2012 م.
38. الفائق في غريب الحديث والأثر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي وغيره، دار المعرفة - لبنان، ط2.
39. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379.
40. فصول البدائع في أصول الشرائع: محمد بن حمزة الفناري الرومي (ت: 834هـ) تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2006، 1 م - 1427 هـ.
41. فقه السنة: سيد سابق (ت: 1420هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1397، 3 هـ - 1977 م.
42. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: 1250هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
43. فيض القدير شرح الجامع الصغير: محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين ثم المناوي (ت: 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط1، 1356.
44. كشف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: 1051هـ)، دار الكتب العلمية.
45. لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، - 1414 هـ.
46. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: 807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م.
47. مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز رحمه الله: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت: 1420هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.
48. مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة الأخيرة - 1413هـ.
49. المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ - 1997 م.
50. المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: 458هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421 هـ - 2000 م.
51. مختار الصحاح: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت: 666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5، 1420هـ / 1999م.
52. مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة: محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، دار أصداء المجتمع، المملكة العربية السعودية، ط11، 1431 هـ - 2010 م.

53. المدخل إلى السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت.
54. مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح: حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي (ت: 1069هـ)، اعتنى به وراجعته: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 1425 هـ - 2005 م.
55. المستدرک على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411 — 1990.
56. مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م.
57. المسند الصحيح المختصر : مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
58. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (ت: 840هـ)، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية - بيروت، ط2، 1403 هـ .
59. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي أبو العباس (ت: نحو 770هـ)، المكتبة العلمية - بيروت.
60. المعتصر من المختصر من مشكل الآثار: يوسف بن موسى بن محمد، أبو المحاسن جمال الدين المَلْطِي الحنفي (ت: 803هـ)، عالم الكتب - بيروت.
61. المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وغيره، دار الحرمين - القاهرة.
62. المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط2.
63. المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة.
64. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.
65. المغني عن الحفظ والكتاب: عمر بن بدر بن سعيد الوراني الموصلي الحنفي، ضياء الدين، أبو حفص (ت: 622هـ)، دار الكتاب العربي ، بيروت ط1، 1407 هـ.
66. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار : أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ)، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
67. المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: 474هـ)، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط1، 1332 هـ.

68. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392.
69. المنهيات: محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي (ت: نحو 320هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، مصر، 1406هـ، 1986م.
70. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المالكي (ت: 954هـ)، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م.
71. الموضوعات: جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط1، 1386هـ - 1966م.
72. ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1382هـ - 1963م.
73. النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصابيح: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلي بن عبد الله دمشقي العلاني (ت: 761هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد أحمد القشقر، ط1، 1405هـ/1985م.
74. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، (ت: 772هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1420هـ - 1999م.
75. النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير (ت: 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي وغيره، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.
76. نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ - 1993م.
77. الوقوف والترحال من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي الحنبلي (ت: 311هـ)، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
- ومن باب الأمانة العلمية أشير إلى البحوث الآتية استفدت منها ولو كانت الاستفادة منها يسيرة من حيث إيجاد بعض المصادر منها وتوثيقها في هذا البحث :
- 1- حكم صبغ الشعر بالسواد: الشيخ صالح بن محمد الأسمر، موقع صيد الفوائد.
 - 2- حكم صبغ الشعر: يونس عبد الرب فاضل الطلول، جامعة الايمان.
 - 3- الإسعاد في نقد أحاديث الخضاب بالسواد: د. حاكم المطيري، كلية الشريعة - جامعة الكويت.

İSLÂM FIKHINA YÖNELTİLEN ASILSIZ ELEŞTİRİLER

Vehbî Süleyman ĞAVECÎ

Çev. Bedri ASLAN*

Özet

Yazar, İslâm fikhına yöneltilen eleştirileri üç başlık halinde sunmaktadır:

Birincisi; İslâm fikhı hakkındaki derin bilgisi olan batı hayranı bazı âlimlerin eleştirileridir. Bunların amacı âlimlerin fikh, hadis ve tefsir hakkındaki görüşlerinden kurtulup, İslâm'ı zaman, mekân ve maslahata göre yeniden yorumlamaktır.

İkincisi; müsteşrikler tarafından İslâm'a yönetilmiş eleştirilerdir.

Üçüncüsü; Dini bilmez, Kur'ân-ı Kerîm ve bazı hadis metinlerini ezberlemiş ve nassın zâhirine muhalif olan fakihlerin görüşlerini de okumuş olan kişilerin yönelttiği eleştirilerdir.

Yazar, bu eleştirileri art niyetli bulup İslâm Dini ile fikhın birbirlerinden ayrılmaz bir bütün olduğunu örneklerle ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Fıkıh, Eleştiri,

BASELESS CRITISIM DIRECTED TO ISLAMIC FIQH

Abstract:

The author presents the criticisms directed to Islamic fiqh under three headings:

First is the criticism made by some scholars who admire west and have profound knowledge on Islamic Shari'a. Their aim is to get rid of the opinions of fiqh sects and scholars on fiqh, hadith and exegesis; and interpret Islam according to affairs of the time and place.

Second is the criticism directed to Islam by non-Muslims orientalis known for their hostility to justice and Islam.

Third is the criticism verbalized by some people who read some of the jurists' opinions, and who were opposed to the appearance of the truth, and who did not know the religion but memorized Holy Qur'an, hadiths and some of the religious truths.

The author finds all these criticisms malevolent and put forth that Islam cannot be separated from fiqh with various examples.

Key Words: Islamic, Criticism, Jurisprudence,

Giriş

Bize büyük nimetler ihsan eden Yüce Allah'a hamd olsun. Yarattıklarının en şerefli ve peygamberlerin efendisine, âline, ashabına ve kardeşlerine salat ve selam olsun.

Bu araştırma özeti, Dâru'l-Fikr'in 23.4.2002 yılındaki uluslararası kitap gününde kendisini onurlandırmak münasebetiyle fakîh, usulcü ve İslâm davetçisi olan Dr. Muhammed Sait Ramazan el-Bûtî'ye takdim olunur. Yüce Allah onu muhafaza etsin. Yüce Allah tevfikini, hidayetini ve insanlara olan faydasını artırsın. Âmin.

Hamd olsun İslâm Fikhına yöneltilen eleştiriler hedefine ulaşmamıştır.

Şüphesiz İslâm fikhının beslendiği kaynak Allah'ın Kitabı, Rasulullah'ın (s.a.s.) sünneti, icmâ, içtihad ve aslına ve şartlarına uygun olan kıyastır. Şüphe yok ki İslâm Fikhı insanları kuşatmış, insanların sorunlarını çözmüş ve kıyamete kadar her zaman

* Yrd. Doç. Dr., Batman Ü. İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku A.B.D., Mail: aslan-bedri@hotmail.com

ve her mekânda çözmeye devam edecektir. Her ne kadar fıkıh bazı İslam ülkelerinde resmi olarak aile ve aile ilgili konularla hasredilmişse da Müslümanların fikhî sorunlarına çözüm bulmak için Kosova, Bosna Hersek gibi ülkelere varıncaya kadar İslâm ve Arap ülkelerinde hukuk fakülteleri ile İslâm araştırmaları merkezlerinin kurulması, bu fakültelerde usul ve fıkıh kitaplarının fıkıhla ilgili semineri ve konferanslarının düzenlenmesi, onunla ilgili toplantılar, âlimlerin telif ettikleri kitaplar ve verdikleri dersler fikhin çağın problemleri, iş hayatı ve yaşam biçimiyle ilgili sorunları İslam çerçevesinde çözmek için yeniden canlanmasına fırsat vermektedir. Umulur ki Yüce Allah, fikha etraflıca verilen önemden dolayı Müslümanların hayatına ışık saçar, ta ki İslâm hukuku Müslümanların bütün hayatını kapsasın. Dolayısıyla Müslümanlar, İslâm'ı bütün hayatlarına hâkim kılar ve bununla mutlu olurlar. Sonra da onurlu yaşamın hakikatini bilmeyen ve kalplerine, düşüncelerine ve davranışlarına isabet eden sıkıntı ve tehlikelere aldırmayan ve böylece kendilerini şehvetlere ve midelerine köle yapan ve kendilerini her türlü hastalıklara hedef yapan diğer toplumlara kandil/fener olurlar. *“Ne zamanmış o?” diyecekler. De ki: “Yakın olsa gerek!”*¹

Bu makale, geçen yüzyıldan beri İslâm fıkhiyla yapılan savaşın, fikha yöneltilen eleştirilerin kaynağını belirten ve kimlerin bu eleştirileri yaptığını ve yapmaya devam ettiğini açıklar mahiyettedir. *“Allah, nurunu tamamlamaktan başka bir şeye razı olmaz.”*² Allah'ın izniyle o eleştiriler sonuç vermeyecek ve o komplolar başarısız kalacaktır. İslâm fıkhi ise Allah'ın izniyle yüksek ve güçlü bir bina halinde kalmaya devam edecektir. Zira fıkıh, Kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayanan şerî nassların meyvesidir. Rabbim bu din için şöyle buyurmuştur. *“O hak dini bütün dinlere üstün kılmak için (böyle yaptı). Şâhit olarak Allah yeter.”*³

Birinci eleştiri; Bu eleştirilerin ilki ve en tehlikesi İslâmı anlama hususunda modern asra da uygun olan “rasyonel akıl” ekolüdür. Bu ekole mensup kişi şöyle diyor:

“Sarıklılar yok edecek endişesiyle dini ıslah etmek istedim” (şair).

Bu adam da hem sarıklı hem de sakallıydı ve kendi ülkesinin müftüsüydü. Mısır'da yaşayan İngiliz Lord Krumer'in bu şahıs hakkındaki ifadeleri şöyledir: İslâm fikhî hakkındaki derin bilgisi ve orijinal fikirleri, onunla istişare etmeyi ve işbirliği yapmayı son derece faydalı kılmıştır.⁴ Lord şunları da ilave eder: Şüphesiz bu siyasetin

¹ İsrâ/17, 51.

² Tevbe/9, 32.

³ Fetih/48, 28.

⁴ Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İslam ve'l-Hadaretu'l-Ğarbiyye*, s. 78.

önemi onun batı ile Müslümanlar arasında bir köprü kurmasına arasını ayıran derin uçurumu kapatmasına dayanmaktadır. Şüphesiz o ve onun okulunun öğrencileri mümkün olan her türlü yardım ve teşviki hak etmektedirler. Onlar Avrupa'nın çıkarlarını gözeten doğal müttefiklerdir.⁵

A. Bu ekol temsilcilerin amacı ve görüşü, fikhî mezheplerden ve âlimlerin fıkıh, hadis ve tefsir hakkındaki görüşlerinden kurtulmaktır. Bundan sonra ise İslâm zaman, mekân ve maslahata göre anlaşılmalıdır. Yani insanların gelişimi İslâm'ın hükümlerine uygun değilse İslâm asrın ve insanlığın taleplerini karşılamak için geliştirilmelidir.

Şeyh Muhammed Abduh şöyle diyor: Sonra zamanın değişmesiyle insanlar Kitap ve sünnetin açık olarak bahsetmediği olaylarla karşılaştılar. Onların (fakihler) kitapları için dünyayı mı durduralım? Buna güç yetirilmez, dolayısıyla Buna da güç yetirilemeyeceğinden halk ve yöneticiler şerî olmayan hükümlerle amel etmek zorunda kalmışlardır.

Buhâralılar, içinde buldukları zamanın şartlarına göre faizi caiz kıldılar. Aynı şey Mısırlılar için de geçerlidir. Fakat bu bölgedeki fakihler, ülkenin zenginlerine karşı faizin haramlığı konusunda sıkı davrandılar. Neticesinde zenginler dini eksik görmeye başladılar. Ve insanlar yabancılardan fahiş kârlarla borç almak zorunda kaldılar. Bu da ülkenin servetini yok etmeye ve yabancılardan eline geçmesine sebep oldu. Bu durumdan ve insanların şer'î hükümlere muhalif davranışlarından dolayı yaptıkları her şeyden Allah katında fakihler sorumludur. Zira fakihlerin, elleri altındaki klasik kaynaklara bağlı kalıp her şeyi bunlardan ibaret görmeleri ve bu kitaplar uğruna her şeyi terk etmeleri değil; yaşadıkları dönemi tanıyıp insanların uyabileceği şekilde hükümleri tatbik etmeleri gerekirdi.⁶

B. (Kur'ân'ın manalarının değil, bizzat kendisinin tercüme edilmesini isteyen Ezher rektörü Şeyh Mustafa el-Merâğî şöyle der: Allah'ın Kitab'ındaki din fıkıh değildir. Fakihlerin istinbât ettiği hükümler ile bu hükümlere illetleri uygulamalarını, bu hükümler hususundaki ihtilaflarını ve bazen bu hükümlerle amel edip bazen etmemelerini dinin hükümleri olarak görüp bu hükümleri inkâr edenin dinden bir şey inkar ettiğini söylemek haddi aşmaktır. Çünkü din Allah'ın bütün Peygamberlere gönderdiği şeriattır. Yüce Allah şöyle buyuruyor: “Sizden her biriniz için bir şeriat ve

⁵ Krumer, Mısru'l-Hadise, s.1

⁶ Tarihu'l-Üstaz el-İmam, c. I, s. 944.

bir yol koyduk.”⁷ Peygamberlerin şeriatları farklı olur, fakat din birdir. İnsanların birbirleri ile olan ilişkilerini tanzim eden, adaleti sağlayan ve sıkıntıları gideren kanunlar ise şerî usullere dayanan görüşlerdir. Bu görüşler; durum, çevre, hayatın gereksinimleri ve toplumların değişmesine bağlı olarak zaman ve kabiliyetlere göre değişmektedir. Fakihlerin birbirleriyle olan ihtilaflarını ve kendilerine muhalif olan bütün görüşleri geçersiz ve batıl saymalarını gördüğümüz halde dinin fıkhıtan ibaret olduğu söylenirse şu ayet-i kerîme bu durumu özetlemiş olur.⁸ “Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya, (senin) onlarla hiçbir ilişiğin yoktur.”⁹

Ben de diyorum ki el-Merağî Ezher’in rektörüydü. Kendisi de biliyor ki fakihlerin ihtilafı sahabe ihtilafı gibi delillere, bu delillerin sıhhatine ve delaletlerine, hadis usulü ve fıkıh kitaplarında bahsi geçen diğer hususlara dayanmaktadır. Osmanlı devletinin son Şeyhu'l-İslâm'ı merhum eş-Şeyh Mustafa Sabri, daha önce kendisinden nakledilen sözle büyük üstat Merağî'inin onların son umutlarının propagandasını yapmaya, İslâmî bağları parçalamaya -ki bu da dinin devletten ayrılmasıdır- ve sonra da dini fıkhıtan ayırıp onunla olan bağlarını kesmeye çalıştığını söyler.¹⁰

Dr. Fehd er-Rumî de diyor ki: Eğer fıkıh din değilse o zaman devletin yönetim ve kanunlarında fikhî dikkate almasına gerek olmadığı gibi fakihlerin de devlet düzenine müdahale etme hakkı yoktur. İşte bu da dini devletten ayırmaktır.¹¹

Ben de diyorum ki daha da ötesi (Allah korusun) bu dini hayattan ayırmaktır.

C. Şeyh Muhammed Abduh, birden fazla eşle evlenmek konusunda şunları söylüyor: Çok evliliğin yaygın olduğu bir toplumu düzeltmek mümkün değildir. Âlimlerin ve özellikle de hüküm Hanefî mezhebine göre verildiği için Hanefî mezhebine mensup olup yetki sahibi olan âlimlerin bu konuya eğilmesi gerekmektedir. Dinin insanların maslahatı ve hayrı için indirildiğine ve zararı defetmek ve zararlar zararları karşılamak dinde olmadığını onlar da kabul etmektedirler. Daha önce mevcut olmayan bir mefsetetin her hangi bir hükmün uygulamasından dolayı ortaya çıkması

⁷ Mâide/5, 48.

⁸ *Mecelletu'r-Risâle*, sayı, 396, yıl, 1928.

⁹ Enâm/6, 159.

¹⁰ *Mevkifu'l-Akli ve'l-İlm min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdi'l-Mürselîn* c. IV, s. 314.

¹¹ *el-Medresetu'l-Akliyetu'l-Hadîse*, s. 376.

durumunda, o hükmün değiştirilmesinin ve içinde bulunulan duruma uygun hale getirilmesinin gerekli olduğunda şüphe yoktur.¹²

Şeyhu'l-İslâm merhum Mustafa Sabri diyor ki: Ola ki Abduh ve dostu Cemaleddin, Protestan mezhebinin liderleri Kulfen ve Loser'in Hristiyanlıktaki rollerini İslâm'da üstlenmek istemiş olabilirler. Fakat onlar Müslümanlar için bir din tesis edememiştir. Onların etkileri kalkınma ve reformlar yapmak suretiyle dinsizliğe yardımcı olmakla sınırlı kaldı.¹³

Cemaleddin'e yazdığı bir mektupta Şeyh Muhammed Abduh şunları söylüyor: "Biz şimdi senin dosdoğru yolun üzerindeyiz. Dinin başını ancak dinden bir kılıç keser. Dolayısıyla bizi görseydin, emredilene yapan emredilene karşı çıkmayan secde ve ruku halinde insanları görürdün! Bu ayet melekler hakkındadır. Meleklerle insanlar arasında ne kadar da fark vardır. Umudun genişliği olmasaydı hayat ne kadar sıkıcı olurdu."¹⁴

Daha ötesi hapisane iken bir müridine yazdığı bir mektupta İslâm, kaza ve kader hakkındaki, hayrın ve şerin Allah'tan olduğuna ve bunda hiç kimsenin payı bulunmadığına dair düşüncesinde bir tuhaflık sezilmektedir. (Felek tersine dönüyor. Yaşadığımız âlemin dışına başka bir âleme gidiyor. Onunla beraber bütün hayır tanrıları gidiyor ve yetki sadece şer tanrılarına kalıyor.)¹⁵

D. Bu mesele, Şeyh Muhammed Abduh'un içtihadına bir örnektir. O kalbin huzursuz olduğu durumlar hariç namazı yolculuk ve özür olmadan cem edilmesini savunurdu, Şeyh Reşid Rıza şöyle diyor: dört mezhep fakihleri ve hatta başka fakihler de kalbin huşuu ve huzuru olmadan kılınan namazın eda yerine geçip talebin düşeceğine dair sözleri hayret vericidir. Onun bu görüşü geçersizdir. Kur'ân'ı Kerîm'de namazdan bahseden her ayet bu görüşü geçersiz kılmaktadır. Mesela "Namazı kılın, zekâtı verin."¹⁶ Âyeti huşudan bahsetmez. Fakat Şeyh konuyu başka alana çeker. Çünkü üstadından şöyle bahseder: "Bununla beraber açık olarak söylüyorum ki O vucubuna inandığı kalbin huşu ve huzuru, birinci vakitte müyesser olmadığı zaman birçok defa mukim olduğu halde öğle ve ikindiye, akşam ve yatsıyı birlikte kılardı (cem)."¹⁷

¹² Raşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IV/349.

¹³ A.g.e, I/144.

¹⁴ Menhecü'l-Medreseti'l-Nakliyyeti'l-Hadise, Muhammed Abduh'un yazısından, s. 161.

¹⁵ Tarihu'l-İmam, I/267.

¹⁶ Bakara/2, 43.

¹⁷ A.g.e, I/1043.

Ben de diyorum ki: Fakat Yüce Allah şöyle buyuruyor: “Çünkü namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.”¹⁸ Rasûlullah, sahabe ve ondan sonra gelen Müslümanlar bu güne kadar ve Allah'ın istediği zamana kadar yolculuk, hastalık özüne binaen ya da Arafat veyahut da Müzdelife’de yapılan cem’in dışında her namazı vaktinde kıldılar. Belki bundan dolayıdır ki üstat hiç hacca gitmedi, zira hac aylarında kalbi huzur bulamıyordu.

Şeyh Reşid 'Târîh' adlı eserinde onun hakkında şöyle diyor: Üstat cerh, tadil, hıfz ve rivâyet açısından hadis ilimlerine gereken önemi vermiyordu (önem vermiyordu).

Dr. Hüseyin ez-Zehebî, Muhammed Abduh ve okulundan bahsederken şöyle diyordu: “Üstat ve onun yolunda yürüyenler, Buhari ve onun dışındaki rivayetler arasında bir fark gözetmezler. Onların nezdinde Buhari'nin rivayet ettiği hadislerin sahih olmamasına bir engel yoktur. Onlar bu hadisleri sahih olarak kabul etse bile bu rivayetler âhâd haberlerden öteye gitmez. Bununla zannın dışında hiçbir şey sabit olmaz. Bunlar, görüşümüze göre Sünnetin en büyük bölümünü yıkmaktadır.”¹⁹

Kiptî olan Merkez Fehmî, İngilizlerin silahına güvenerek kadının özgürlüğüne, açılmasına, erkeklerin arasına katılmasına, gayr-i müslimlerle evlenmesine ve boşanma hakkının mahkemeye verilmesine çağrı yaptığında Kâsım Emîn şiddetle karşı çıkıyordu. Bir müddet sonra Kâsım Emîn yumuşadı ve yazdığı (Kadının Özgürlüğü) sonra da (Yeni Kadın) adlı kitaplarıyla kendisiyle çelişkiye düşüyordu. Dr. Muhammed Ammâr'e (Muhammed Abdu'nun Eksiksiz İşleri) adlı kitabında yaptığı tespitlere göre bu kitap (Kadının Özgürlüğü) yalnız Muhammed Abduh ve Kâsım Emîn'in ortaklaşa yaptıkları bir çalışmanın ürünüdür. Bu kitabın üslubunu tek bir stil halinde meydana getirmek suretiyle ise Şeyh yapmıştır. Kitabın üslubu bir stil üzerindedir. Bu üslup Kasım Eminin üslubundan daha çok Muhammed Abduh'unun üslubuna daha yakındır. Bu kitaptaki bazı bölümleri yalnız Muhammed Abduh yazmış, bazı bölümleri ise Kasım Emin yazmıştır. Bu kitap hakkında şunları söylemiştir: İnanıyoruz ki bu kitabın ortaya çıkması ümmetin (toplum) düşüncesinde büyük bir değişim kaynağı olacaktır. Daha sonra da bu değişim, toplumda büyük bir ahlaki değişime sebep olacaktır.²⁰

¹⁸ Nisâ/4, 103.

¹⁹ et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, III/241.

²⁰ A.g.e, I/245.

Kur'ân-ı Kerîmi akıyla tefsir ederken işte iki sapma örneği: Allah'ı Teâla şöyle buyuruyor: *“Dedik ki: “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.”*²¹

1. Şeyh Abduh diyor ki: Kur'ân-ı Kerîm Selefin temsil yöntemiyle tefsir edilirse şöyle denilir: Kur'ân-ı Kerîm genel olarak soru-cevap sığalarıyla veya hikaye üslubuyla manaları tasvir ediyor Zira bu üslupta açıklama ve etki bulunmaktadır. Kur'an bu üslupla zihinleri bunların arka planındaki manaları çağrıştırıyor. Sonra diyor ki: (Temsili olarak bu kıssa bu usule göre şöyledir: Yüce Allah'ın insanı yeryüzünde kendine halife kılacağını meleklerle bildirmesi yeryüzünün hazırlanmasından, âlemin ve bu âlemin kıvam ve düzeninin kendisine bağlı olduğu ruhların güçlerinden ibarettir. Zira yeryüzünde tasarruf edecek bir varlık türü vardır. Dolayısıyla bu varlık yeryüzünde eksiksiz olmalıdır. Bu ayete zikri geçen cennetten murat istirahat ve nimetler, ağaçtan ise şer ve muhalefet olabilir.²²

2. Bu ayet *“Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, “Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?” demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti”*²³ hakkında Şeyh Reşid şöyle dedi: Buradaki kıssa temsili olabilir.²⁴ Şeyh Muhammed Abduh da şöyle dedi: Birçok defa açıkladık ki Kuran'da zikredilen kıssalar, tarihi açıklamak için değil, vaaz ve nasihat içindir. Ve geçmiş toplumlardan bahseden belli haberlere inanmaya da teşvik için değildir. Kuran, vaaz ve ibret için geçmiş toplumların hak ve batıl inançlarını, yanlış, doğru ve faydalı, zararlı adetlerini hikâye eder. Biz hidayet konusunun dışına çıkmayız.²⁵

Ben de diyorum ki Allah doğru söylüyor ve onun sözü hak ve doğrudur. Buyuruyor: *“Ant olsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur'ân, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir.”*²⁶

Menâr tefsirinde 4-7 İmamın söylediklerine, ondan sonra Taha Hüseyin de Kur'ân kıssaları ve özellikle de beytin/Kâbe'nin inşası, yapımı hususunda aynı şeyleri

²¹ Bakara/2, 35.

²² Tefsîru'l-Menâr, I/280-284; Tefsîru'l-Merâğî, I/94.

²³ Bakara/2, 259.

²⁴ el-Menâr, III/52.

²⁵ Tefsîru'l-Menâr, I/399.

²⁶ Yusuf/ 12, 111.

söylemiştir. Daha sonra Ahmed Muhammed de bu kıssaların temsil ve sanatsal ifadeler olduğunu söylemiştir. Güç ve kuvvet yalnız Allah'ın elindedir. Bak, haktan uzak sapıklık içinde olan üstadı tanıyasın. (Şeyh Abdüh)

İkinci eleştiri: Bu eleştiri birinci eleştiriden daha çok zayıftır. Zira bu eleştiri hak ve İslâm düşmanlıklarıyla tanınan müsteşrik olan gayr-i müslimler tarafından İslâm'a yönetilmiştir. Müsteşrikler, gayr-i müslimden oluşan bir toplum olup, demir, ateş, yalan, kandırma, hile, tuzak ve ilim silahlarıyla İslâm'la savaşmaya yeltenmişlerdir. Bu da bilinen bir şeydir. Bizi ilgilendiren şey bunların İslâm fikhını hedef alan oklarını zikretmektir. Şâhit diyor ki: *"Kanun, yani şeriat, din çerçevesinden çok uzaktır."* İşte bu, bazı İslâm ülkelerinde yaptıklarıdır. Şâhit kısaca şöyle diyor: *"Birinci yüzyılın ilk yarısında Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi ıstilahî manada fikhın varlığı söz konusu değildir. Şeriat bu şekliye dinin dışında kalır. İnsanların özel davranışlarına din ve manevi tarafından bir eleştiri gelmedikçe Müslümanların nezdinde kanun yapma faaliyetlerinin bir anlamı yoktur."*²⁷

Dr. Mustafa el-A'zami konuyu yorumlarken şöyle diyor: *"Bu teori Şâhit'in bütün kitaplarına temel teşkil eder. Eğer şeriat veya kanun dinin dışında kalıyorsa ve Peygamber (s.a.s.) de buna kayıtsız kalıyorsa, böylece Sahabe ve tabiinden oluşan ilk Müslümanlar da kayıtsız kalıyorsa, o zaman bu alanın hiçbir önemi olmayacaktır. Olsa bile geçici ve anlık olacaktır. Buna göre eğer kaynaklarda Peygamber (s.a.s.) ve ondan sonra gelen sahabe ve tâbiun âlimlerden oluşan âlimlerinin teşrî konusunda kesintisiz ve sürekli bir çabalarının olduğu ima edilmişse bu tamamen uydurmadır. Allah'a sığınırım."*

Her duruma karşın bu, Şâhit'in kitaplarının mantıksal bir neticesi değildir. Bilakis Şâhit, bu durumu şu şekilde açıkça ifade etmiştir: *"Fıkıhta geçen hadisleri Peygamber'e olan nispetini sahih saymak zordur"*.²⁸

Doktor bu sözünden sonra şunları söylüyor: *"Şâhit'in görüşlerinden İslâm düşmanları tarafından istenilen ve kabul edilen birçok hedef çıkmaktadır."* Bu hedefler şunlardır:

1. İslâm şeriatına dönmeye dair toplumların isteği ve yöneticilerin rağbeti boş bir sözdür. Çünkü şeriat aslında din çerçevesinin dışındadır.²⁹ İslâm fikhı diye

²⁷ el-Medhalu'l-Fikhî, s. 96.

²⁸ A.g.e, s. 96.

²⁹ A.g.e, s. 96.

isimlendirilen şey Allah'ın kitabına ve Rasulullah'ın sünnetine dayanan İslâmî bir fıkıh değildir. Zira Peygamberin sünneti olarak adlandırılabilen bir şey ortada yoktur. Bilakis İslâm fikhının önemli bir bölümü, müçtehitlerin içtihadından oluşur. Ayrıca Yahudilerin şeriatı, Hıristiyanlık ve başka dinlerden alınmıştır.³⁰

Buna binaen ona göre, Müslümanlar dinlerine muhalefetten dolayı hiç bir sıkıntı duymadan batı medeni kanunlarından istediklerini alabilirler. Aldıkları kanunları fikhî diye isimlendirmelerine bir engel de yoktur. Bu konuda onlar için seleflerinde güzel bir örnek bulunmaktadır. Dr. Mustafa hikmetle eleştirirken şöyle söylüyor: “Şâhit, akli ve mantiki düşünmemiştir. Çünkü böyle düşünseydi tersi bir neticeye varırdı. Şâhit teorisini kurarken İslâm kaynağının ilki olan Kuran'a müracaat etmemiş, bilakis Kur'an-ın getirdiğinin tersine onu duvara vurup kâle almamıştır. Ben diyorum ki Şâhitin bilerek hata ettiğini söylüyorum. Aynı zamanda şeriat ve kanunun din kapsamının dışında olduğuna dair iddiasını da bu niyet ile söylemiştir.”

Dr. Mustafa, Kur'an ışığında ve yine Kur'an'a müracaat edildiğinde şu neticeye varacağımızı ifade ediyor:

*Allah (c.c.), kullarına hayatları boyunca tüm işlerinde tam bir teslimiyet içerisinde olmalarını emretmiştir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: "(Ey Muhammed!) De ki: "Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir. O'nun hiçbir ortağı yoktur. İşte ben bununla emrolundum. Ben Müslümanların ilkiyim."*³¹ Ve yine buyuruyor ki: "Dilleriniz yalana alışageldiğinden dolayı, Allah'a karşı yalan uydurmak için, "Şu helâldir", "Şu haramdır" demeyin. Şüphesiz, Allah'a karşı yalan uyduranlar, kurtuluşa eremezler."³² Ve yine buyuruyor ki: "Sonra da seni din işi konusunda açık bir yola koyduk. Sen ona uy, bilmeyenlerin heva ve heveslerine uyma."³³ Ve yine bir başka yerde buyuruyor ki: "(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma."³⁴ Ve yine buyuruyor ki: "(Münâfiklar), "Allah'a ve peygambere inandık ve itaat ettik" derler. Sonra da onların bir kısmı bunun ardından yüz çevirirler. Hâlbuki onlar inanmış değillerdir. Aralarında hüküm vermesi için Allah'a (Kur'an'a) ve peygambere

³⁰ A.g.e, s. 15.

³¹ Enâm/6, 162.

³² Nahl/16, 116.

³³ Câsîye/45, 18.

³⁴ Nisâ/4, 105.

çağırıldıkları zaman, bir de bakarsın ki içlerinden bir grup yüz çevirmektedir. Ama gerçek (verilen hüküm) kendi lehlerinde ise, boyun eğerek ona gelirler. Kalplerinde bir hastalık mı var, yoksa şüphe ve tereddüde mi düştüler? Yoksa Allah ve Resulünün kendilerine karşı zulüm ve haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar? Hayır, işte onlar asıl zalimlerdir. Aralarında hüküm vermek için Allah'a (Kur'ân'a) ve Resulüne davet edildiklerinde, müminlerin söyleyeceği söz ancak, "işittik ve itaat ettik" demeleridir. İşte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir."³⁵ Eğer Yüce Allah insanlardan hayatın tüm işlerinde kendine teslim olmaları istemişse onları tam hidayete erdirmesi gerekir. Bu açıdan Kur'ân-ı Kerîme baktığımızda içinde hayatın tüm alanlarıyla ilgili kapsayıcı kanunları buluruz. Bunları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür: Allah'ın çocuğu, eşi ve ortağı olmadığına dair İman akidesi bir olduğu inancı.

İbadetler, bunun içinde Allah'la daimi bağ kuran namazdır. Fakir olan kardeşleri ve her yerde Müslümanları korumak ve Allah'ın dinini yaymak üzere meşru olan cihat için mal sahibine vacip olan düzenli zekâttır. Uluslararası kanun olarak adlandırılan cihat üzerine bina edilen düzenlemeler, aile ve birey için toplumsal düzen, yeme ve içme hükümleri bunlardan helal ve haram olanlar, insanlar arasındaki işlemlerle ilgili düzenleme, sonra suçlar bununla ilgili kısas ve cezalar- miras ve vasiyet düzenlemeleri... Yüce Allah müsteşriklerden birini doğruya sevk etmiştir. O, Şâhit ve benzerlerini yalanlayan Kolson'dur. Kolson, "Gerçek şu ki Allah kanun koyucudur ve hayatın tüm alanlarına Allah'ın yüksek sultanı geçerlidir" der. Bu kural açık bir şekilde sabit olmuştur.

Şâhit, Rasulullah'ın sünnetinden bahsederken şunları diyor: "Peygamberin hadislerinn tümü ancak ikinci ve üçüncü asırda teşekkül ettiği görüşü apaçık bir yalandır. Zira hadislerin sened zincirinin büyük bir bölümü keyfidir." Şunları da söylüyor: "Herhangi bir grup görüşünü seleflere nispet etmek istediği zaman onları seçip ve senede koyar."

Fikhî hadislerin artmasıyla ilgili fikhî ekoller tarafından nebevî hadislere karşı çetin muarazalar nokta-ı nazarında yoğunlaşan salgıların, fikhî hadislerin artmasından dolayı fikhî ekollere ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu da ekol ve şahıslara ait görüşlerin eski büyük zatlara ve hatta Hz. Peygambere (s.a.s) isnat edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir³⁶

³⁵ Nur/24, 47-51.

³⁶ A.g.e, s. 85.

Ben de diyorum ki Dr. Mustafa, Şâhit'e uygun bir cevap verdi ve iyi de yaptı. Allah'a hamd olsun.

Diyorum ki Şâhit Rabb'ının kitabını muttasıl bir senetle râvilere ulaştırmayan bir dine mensuptur, Bilakis bu kitaplar birçok rivayet ve nüshalar halinde gelmiştir. (Ta ki nihayet daha sonra dört nüshada özetlediler ve tevhidi kabul eden Bernaba İncilini de reddettiler) Rivayetler birbirinden farklı. O dininin kitabında muttasıl senedi bilmez bir adamdır. Eğer böyle ise kendi asırlarının âlimlerinin şهادetiyle güvenilir oldukları ispatlanan şahısların vasıtasıyla rivayet edilen muttasıl haber ve hadisleri tanımaması normaldir. Böyle bir durumda o İslâm düşmanı iken Peygamber'in hadislerini nakletmek için muhaddislerin gösterdikleri çabaları, söz ve kelimeleri seçerken akılları hayrete bırakacak şekilde gösterdikleri titizliklerini bilmeye ihtiyaç duymaz. O rivayette gerçek olanına inanmıyor ve aynı zamanda Buharî ve Müslim'in hadislerine de inanmaz, sahabeleri de tanımaz. İslâm hizmetinde maslahat, zaman, mal, cisim ve akılla gösterdikleri samimiyet ve özverilerine de inanmaz, Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerimde övdüğü ilk asırda yaşayan sahabeleri de bilmez. Peygamberin hayırla övdüğü ikinci ve üçüncü asrı da bilmesine ihtiyaç yoktur.

Şâhit, lider nesilleri, Yüce Allah'a iftira atan, Peygamberine çirkinlik ve kötülüğü nispet eden kendi din adamları gibi düşünüyor. Allah'a sığınırım. Onlar kitapları yazarken şöyle diyorlar: Bu, Allah katından gelmiştir, hâlbuki Allah katından değildir. Biz Şâhit'in sahabeye dil uzatması, daha ötesi hadis-i şerif hakkındaki söylediklerine fazla şaşırıyoruz. Fakat sabit olan nasslarda şüphe eden, sahabe ve onlardan sonra gelenlere dil uzatan İslâm adı taşıyan bazı kişilere şaşırıyoruz ve Ezher mezunu bir âlimin (İslâm ve Hüküm Usulleri) adlı eseri yazdığında, Ezher Üniversitesi'nin bu şahsın diplomasını elinden alıp bu şahsı kovmasına da şaşarım. Dedi ki: Allah onu helak etsin zaten etmiştir. *“Allah katında içindeki a'râz ve gayeleri ile birlikte başından sonuna kadar dünya bir peygamber göndermekten daha kolaydır. Allah'ın peygamberleri katında da dünya onunla meşgul olup tedbiri için görevlendirmekten daha kolaydır.”*³⁷

Bu kitapta şunlar da vardır: *“İslâm'da var olan tüm ceza, adâb, muâmele ve inançlar Allah'a ve yalnız dini toplumların maslahatına ait dini şeriattır. Bundan sonra bu dini maslahat ister bize açık olsun ister gizli kalsın ister bunda dini bir maslahat*

³⁷ A.g.e, s. 154.

olsun veya olmasın aralarında fark yoktur. İşte bunlar semâvî şeriatın ve peygamberin bakmadığı şeylerdir.”

Diyorum ki: bu zavallı şahsın Ezher diplomasının geri alınması ve Ezher'den kovulmasıyla yetinildi, eğer Peygamber'in (Dinini değiştireni öldürün.) sözüne göre cezalandırılıyorsa İslâm ve Müslümanlar için daha iyi olurdu Allah daha iyi bilir. Şâhit'in en çılgın görüşü, Romalılar ve Yahudilere nispet etmeksizin İslâm fıkhnın gayr-i müslimlerden alındığını söylemesidir. Sözcüleri Romalıların, Şam ve Mısır'ı yönettiğini ve kendi kanunlarını uyguladığını söyler. Müçtehitler, bu kanunları alıp kendilerine nispet ettiler. Allah'a sığınırım. Diyorum ki: Öbür dünya için kanunlarında dünya, insanlar ve nefis için hangi iyilik ve mutluluk vardır? Onların kanunları, maslahatın dışında dine danışmayan ve hiçbir şeriatla amel etmeyen kişilerin görüşleridir. Maslahat ise cıva gibi hiçbir durumda sabit olmaz. Dr. Muhammed Hamidullah'ın Roma hukukunun İslâm üzerinde etkisine dair kaleme aldığı kitabın kitabına dair okumalar asla böyle bir tesirin söz konusu olmadığını, bilakis tam tersinin vaki olduğunu göstermektedir. Onlar İslâm'ın medeniyet pınarından aldılar. Costan Lubun'un (Arap Medeniyetinde) ya da Abbas Mahmud el-Akkâd'ın (Arapların Batı Üzerinde Etkisi) ya da Alman yazar Ziğrid Honken'in (Allah'ın Batı Üzerinde Parlayan Güneşi) kitaplarında yazdıklarına bak, fakat bu toplum utanmaz.

Üçüncü eleştiri: Bu eleştiri oku diğerlerinden daha hafiftir. Çünkü bu eleştiri yapan kişi, din konusunda bilgi sahibi olmayıp, Ku'ran-ı Kerîm ve hadislerin bazı nasslarını ezberlemiş, fakihlerin, nassların zahirine muhalif olan kimi görüşlerini okumuştur. Dolayısıyla bu şahıs fakihlerin hükümleri ortaya koyarken İslâm'ın kaynaklarına başvurmadığını sanmaktadır.

Bir kaç yıl önce bir oturumda İslâmi eğitim sınavının kâğıtlarını tashih ettiğimiz günlerde bizden birinin verilecek cevabı beklemeden sert bir şekilde şöyle dediğini hatırlıyorum: *"Kerhî diyor ki herhangi bir ayetin zahiri, mezhep ehlinin tespit ettiğinin tersine delalet ederse o âyet ya müevveldir ya da mensuhtur..."* Ben de diyorum ki: İmam Kerhî Abdullah b. Hüseyin, Ebî Hazım ve Ebî Said'ten sonra Hanefi mezhebinin başkanlığı ona verildi ve taraftarları çoğaldı.³⁸

O adam zannediyor ki din o nesle önemsiz gelmiştir, onlar kendi mezheplerine muhalif olan nassları tevil ederler. Hâlbuki mezhepler ancak nasslardan meydana gelmiştir.

³⁸ Zehebi, el-İber fi Haberi Men Ğaber, II/255; Zehebî, Siyeru Alami'n-Nubelâ, XV/426.

Hız. Peygamberin (s.a.s) dışında kimsenin masum (hatasız) olmadığına inanmakla birlikte Kerhî'nin söylediklerini destekler mahiyetinde bir kaç örneği zikredeceğim. Yüce Allah eşi vefat eden kadının iddetini açıklarken onlardan iki ayeti zikreder. Birincisi Kur'ân-ı Kerîm sıralamasında önce gelir. *"İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler."*³⁹ İkincisi *"İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler."*⁴⁰ Müfessirler gibi fakihler de Kur'ân-ı Kerîm'in sıralamasında birinci ayet ikinci ayeti neshettiğini zikrederler. Bu doğrudur.⁴¹ Bu konuda kadı İyaz diyor ki: Havlın (Kadının bir yıl beklemesi gerektiğine dair nassın) mansuh olduğu hakkında icma vardır. Ve onun iddeti dört ay on gündür. Sonra peşinden gelen ikinci sahifede de diyor ki: " İkincisi *"İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler."* Cumhura göre bu ayetin tamamı mensuktur. Sonra da kadınların bir yıl evlerde beklemeleriyle ilgili vasiyet de neshedilmiştir. Yalnız İbn Cüreyc ve Mücahit yoluyla gelen bu şazz rivayete kimse uymamıştır. Onlardan başka kimse bunu rivayet etmemiştir. Bildiğim kadarıyla İslâm âlimi sahabilerden hiç birisi kadınların dört ay on günden fazla bekleyeceğini söylememiştir, İbn Cüreyc, Mücahit'ten insanların amel ettiğine benzer bir rivayette bulunur ki bu yönde bir icma oluşmuş ve ihtilaf da ortadan kalkmıştır. Başarı Allah'tandır.⁴²

Yüce Allah buyuruyor ki: *"Allah, size, çocuklarınız(ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur."*⁴³

Diyorum ki: Ehlisünnet, hadisçiler ve onlardan önce Ali, Abbas, Ebu Bekir, Ömer ve diğer sahabeler bu ayetin Buhari ve Müslim hadisiyle mukayyet olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. O hadiste Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Biz peygamberler miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır."*⁴⁴

³⁹ Bakara/2, 234.

⁴⁰ Bakara/2, 240.

⁴¹ Bkz. Tefsiru'l-Kurtubî, III/227.

⁴² İsmail Hakkı el-Hanefî, Tenvîru'l-Ezhân Muhteseru Rûhi'l-Beyân, I/188.

⁴³ Nisâ/4, 11.

⁴⁴ Buhârî, *Kitâbu'l-Meğâzi*; Müslim.

Hız. Fatma'nın eşi Ali (r.a.) hadisin hükmünü kabul ettiği gibi Fatma (r.a.) da kabul etmiştir. Peygamberin eşi Ayşe'nin babası Ebu Bekir, Ayşe (r.a.) ve Ömer (r.a.) Peygamberin eşi Hafsa (r.a.) da bunu kabul ettiler. Bu konuyu uzatmak istemem ve diyoruz ki: O adamın fıkıh usulu kitaplarından (et-Tercih'e) ya da İbn Hacer ve Aynî'ye ait Buhârî şerhlerine, Tahavî'nin (Şerhu Maâni'l-Asâr'ına) bakması gerekir. Hız. Peygamberin dışında kimsenin masum/hatasız olmadığına inanmakla birlikte baksın ki İmam Kerhi'nin sözünün doğruluğu anlaşılsın. fakat ben aşağıdaki sözü zikretmek istiyorum, İmamlara karşı edepli olunması gerektiğini şiddetle ifade ettiği için aşağıdaki sözü burada zikretmek isterim: Urve b. Zübeyr (r.a.) İbn Abbas'a(r.a.): *“Siz insanları saptırdınız dedi, İbn Abbas, O ne ya Urve dediğinde, Urve, insanlar beytullahı tavaf ettikleri zaman ihramdan çıkabilirler diye fetva veriyorsunuz dedi. Hâlbuki Ebu Bekir ve Ömer ihramdan çıkmayarak kurban gününe kadar telbiye getirirlerdi, İbn Abbas işte bununla saptınız, ben size peygamberden bahsederken, siz Ebu Bekir ve Ömer'den bahsediyorsunuz. Urve dedi ki: Şüphesiz Ebu Bekir ve Ömer sizden daha fazla Peygamberi biliyorlardı.”*⁴⁵

Bir çağdaşın dediği gibi İbn Abbas Peygamberden sadır olan bir duruma Şâhit olmuş, başkalarının sözüyle amel edilip de bu durumla amel edilmemesini ümmetin saptırmasına sebep saymıştır. Zira İbn Abbas bunun dışında başka bir şey bilmiyordu. Fakat Urve diyor ki: *“Biz Ebu Bekir ve Ömer'in sözleriyle amel ettiğimizde Peygamberin sünnetinden vazgeçmiş olmayız. Biz iki durumla karşı karşıyayız, bir duruma İbn Abbas Şâhit olmuş diğer duruma da Ebu Bekir ve Ömer Şâhit olmuşlardır. Biz onların sözünü tercih ediyoruz onların Peygamberinin halini bilmelerini değil.”* İmam Malik'in (r.a.) öğrencisi Abdullah b. Vehp diyor ki: *“Eğer Yüce Allah beni Malik ve Leys'le kurtarmasaydı yolumu şaşırırdım.”* Ona denildi ki: *“Nasıl? Dedi ki: Çok hadis rivayet ettim. Bu beni şaşırttı, bunu Malik ve Leys'e arz ediyordum, bana şunu al, şunu bırak diyorlardı.”* Buradan Süfyan es-Sevrî insanları bu şaşırtmadan korkutarak ve uyararak dedi ki: *“Hadisin tefsiri işitmesinden daha hayırlıdır.”* (yani hadisi anlamak gerekir) İmam Hasan eş-Şeybanî (r.a.) diyor ki: *“Hadisle amel etmek ancak re'y ile; re'y ile amel ise ancak hadis ile mümkündür.”*⁴⁶ Ramehurmuzî, hadis ehline dil uzatıldığında çağdaşı olan Bağdatlı âlimlere nasihat ederken şöyle diyor: *“İlmin adabına uyulmaz mı, ilim ehline karşı mütevazı olunmaz mı? Fakihler hak ettikleri*

⁴⁵ Şerhu Meâni'l-Asâr, II/189.

⁴⁶ Usûlu's-Serahsî, II/112.

fazileti almışlardır, raviler nakildeki payelerinden hiç bir şey kaybetmemişlerdir. Raviler fıkhı, fıkıhçılar da hadisi öğrenmeye teşvik etmiş, her biri diğerini övmüş ve disiplinlerine teşvik etmişlerdir. Çünkü o iki disiplin bir araya geldiğinde mükemmel; birbirlerinden ayrıldığında ise eksik olurlar. Bu husus önemlidir. Mükemmel olan Allah'tır."⁴⁷

Rasulullah, buyuruyor ki: *"Kötülerin yüceltilmesi, iyilerin yerilmesi, sözün önünün açılması, amelin önünün kapanması ve toplum içinde müsennat okunduğu halde hiç kimsenin buna karşı çıkmaması kıyametin alametlerindedir. Müsennat nedir? Denildiğinde: Dedi ki (s.a.s.) Yüce Allah'ın kitabı dışında yazılanlardır."*⁴⁸

Şeyh Muhammed el-Elbanî, diyor ki: *"Müsennat, Şeriat fakültesinde mezun olanlara ve mukallitlere empoze edilen mezhebi kitaplardır. Bunların tümü belli bir mezheple amel edip, âlimler de dâhil insanlara bu mezhebi vacip kılarlar."* Daha sonra Elbanî diyor ki: Bunlar belli bir mezhebi asıl, Kur'ân-ı Kerîmi de tâbi saymışlar. İşte bu tartışmasız müsennattır.⁴⁹ Buna şaşılmamalı, adam araştırmadan zannediyor ki Hanefiler, Hz. İsa'nın Hanefî mezhebiyle amel ettiğini iddia ederler. Adam tespit etmeden Zehebî'nin Eşarî ve sofilere yaptığı gibi diyor ki: "Bu açıktır ki Hz. İsa, bizim şeriatla hükmedecek, Kitap ve sünnetle hükmedecek bunların dışında İncil ve Hanefî fikhıyla değil. Bu adam babası şeyh Nuh (r.a.) yanında Hanefî mezhebiyle ilme başladı. Adam, İbn Âbidin'in bu haberi yalanladığını okumalıydı. Fakat onunki yalnız taassup ve önyargıdır." Allâme Zehebi, İmam Evzaî'nin biyografisinde diyor ki: *"Dört müçtehit imamın bir meselede ittifak etmelerini ümmetin ittifakı olarak kabul etmediğimiz halde dört müçtehit imamın hilafı üzerinde ittifak ettiği bir meselede nerdeyse hak bulunmaz ve bir meselede ittifak etmelerinde hak bunun hilafıdır söyleminden de korkuyoruz."*⁵⁰

Ben de diyorum ki: Yorum ve neshe dair zikrettiğim portrelerde Kerhî'nin (r.a.) sözlerinin manasına bir işaret bulunmaktadır. Fakat insanlardan bazıları acele ediyor.

Dördüncü eleştiri: Bu zayıf bir oktur, kanadı kırıktır, ışık ve açıklamayla güçlenmez, fakat insanların bazısı....! Bununla ruhsatların peşinden gitmediği, âlimlerin kolaylık babından söyledikleri bazı nadir sözlerine tabi olmağı, işlerde kolaylığa sarılmayı ya da maslahatı nassın önüne geçirmeği kast ediyorum. İshak b. İsmail'in zikrettiği şey bu bölümü temsil etmektedir. Diyor ki: *"Mütezz'in yanına gittim bana bir*

⁴⁷ Mükaddimetu'l-Muhaddesi'l-Fasıl, s. 16.

⁴⁸ en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs, I/216.

⁴⁹ Bkz. *Sahihi*, ikinci kısım, 82.

⁵⁰ Siyeru Alâmi'n-Nubelâ, VII/17.

kitap verdi içine baktım, bu kitap âlimlerin kaydıkları yerleri ve her âlimin kendi nefsi için onunla amel ettiği ruhsatları topladığını gördüm ve dedim ki: Ey müminlerin emiri! Bu kitabın yazarı zındıktır. Mütezz dedi ki: Bu hadisler sahih değil mi? dedim ki: Hadisler rivayetlerine göredir. Sarhoşluk veren şey yani nebizi katılaştığında helal kılan kişi muta nikâhını helal kılmaz, muta nikâhını da helal kılan kişi müzik ve nebizi helal kılmaz, hiç bir âlim yoktur ki onun hatası olmasın, kim âlimlerin gaflarını toplayıp onunla amel ederse dini gider. Mütezz yakılmasını emretti ve kitap yakıldı.”

İmam Ahmed, Muhammed b. Yahya'nın şöyle dediğini zikreder: “Eğer bir insan hadisteki tüm ruhsatların peşinde giderse bununla fasık olur.”

Allâme İbn Abdilberr (Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi) kitabında diyor ki: Âlimler, âlimin gafını geminin kırılmasına benzetmişlerdir. Zira gemi battığı zaman onunla birçok insan boğulur. Eğer bu sözün gaf olduğunun alameti nedir desen? Derim ki: Ebu Davud süneninde sünnet kitabında- sünneti gerekli olduğu babında-5-17-4611 ve Beyhakî, Sünen'inde, Muaz b. Cebelden (r.a.) bahsederken o en doğru söz söyleyen ve muhafaza edendir. Tabiin büyüklerinden Muaz'ın has arkadaşı Yezid b. Umeyre diyor ki: “*Muaz zikir meclisinde her oturduğunda şunu diyordu: Allah hâkimdir adildir.*” Oturduğu mecliste bir gün dedi ki: “*Önünüzde fitneler vardır o dönemde mal çoğalır, Kur'an açılır, ta ki mümin ve münafık, hür ve köle, erkek ve kadın, büyük ve küçük ondan payını alır, nerdeyse herkes der ki: Kur'ân-ı okuduğum halde insanlara ne oluyor ki da bana tabi olmuyorlar? Allah'a yemin olsun ki onun dışında uydurmasam insanlar bana uymazlar. Sakın ha bidatlerden uzak durun her bidat sapıklıktır. Bilge kişilerin sözlerinden sakının. Şeytan bazen sapıklık sözleri bilge kişilerin ağzıyla söylettir. Ve bazen münafık da hak söyler.*”

Yezid b. Umeyr, dedim ki: Allah sana rahmet etsin bilge kişinin batılı ve münafık kişi ise hakkı söyleyebileceği ben nerden bilirim? Diye sordu Muaz dedi ki: Bu nedir? Dediğin bilge kişinin şüpheli sözlerinden sakının. Bu seni ondan alıkoymasın, umulur ki bilge kişi hakka geri döner ve hakkı işittiği zaman kabul eder, hak üzerinde bir ışık vardır.

Beyhakî, “Muaz haber verdi ki bilge kişinin hataları ondan vazgeçilmesini gerekli kılmaz, fakat nurlu olmayan sözler terk edilir. Zira hak üzerinde nur vardır. Yani Allah daha iyi bilir, Kitap, sünnet, icma ve kıyasın bunların bazılarına delalet etmesidir.” Dedi.⁵¹

⁵¹ İbn Emîr Hacc, *et-Tekrîr ve 'Tahrîr*, III/341.

Allâme büyük Semânî (v. h. 489) "Fetva veren kişide üç şart olmalıdır. İçtihat, adalet, ruhsat ve gevşeklikten uzak durmasıdır. Hoşgörünün iki durumu vardır. Onlardan birisi hükümleri elde etme yollarında ve delilleri talep etmede hoşgörülü davranmak, zayıf ve temelsiz görüşleri almaktır, işte bu, içtihat konusunda suçludur. Onun fetva vermesi helal değildir ve ondan fetva istemek de caiz değildir. İkincisi sünneti tevîl etme ve ruhsatları talep etme konusunda hoşgörülü olmaktır, bu ise dininde haddi aşmıştır ve baştan günahkârdır" dedi.⁵²

Ebu Abbas er-Revyanî, "mezhepleri taklit ve bir mezhepten başka mezhebe geçmek üç şartla caizdir: Müçtehitlerin görüşlerini icmaya muhalif bir meselede birleştirmemek, Şâhitler, veli ve mehir olmadan evlenen kişi gibi, işte bu şekilde evlenmeyi hiç kimse kabul etmemiştir. Körü kürüne okuma-yazma bilmeyen birisini taklit edilmemelidir. Mezheplerin ruhsatlarının tümü alınmamalıdır" dedi.

İmam Şatibî (v. h. 790) diyor ki: "(Sanki bu günlerde aramızdaymışcasına) inanç ve diğer konuları iyi bilmeyen kişiler meseleyi sık sık bana soruyorlardı. (Umulur ki hakkında ya bir rivayet ya da bir ruhsat vardır.) Onlar bu meseleleri caiz olan yaygın şeylerden olduğunu zannederler. Eğer fakihler böyle meselelere karşı tavır koymuş olsalardı onu sık sık dile getirmez, ne benden ne de benden başka kişilerden fetva istemezlerdi. İşte bu konu, icma meselesinde söz sahibi olan Müslümanlar arasında caiz olmadığı konusunda ihtilaf yoktur ve hiç kimsenin Yüce Allah'ın dininde hak olduğuna inandığı dışında fetva vermesi helal değildir. Onu kabul eden kabul etsin onu reddeden reddetsin. Fetva veren kişi, hükmünde ancak Allah'tan haber verendir. O Ancak Yüce Allah'ın hükmedip vacip kıldığına inandığı şeylerden haber verir." Yüce Allah, Peygamberine (s.a.s.) buyuruyor ki: "Aralarında, Allah'ın indirdiği ile hükmet. Onların arzularına uyma."⁵³ Fetva veren kişi istediği şekilde fetva vermesi nasıl caiz olabilir? Ya da aralarındaki dostluk veya başka nedenlerden dolayı Amr'a vermediği fetvayı Zeyd'e nasıl verebilir. Fetva veren kişiye vacip olan şey Yüce Allah'ın indirdiği hakla hükmetmesini kendisine emrettiğini bilmesidir. Ki bunu bulmak için içtihat etsin, muhalefet etmesi ve yoldan çıkması ise Yüce Allah nehyetmiştir. İlim ve içtihat ehli olmasıyla beraber Yüce Allah'ın tevfiği olmasa nasıl kurtulur.⁵⁴

⁵² et-Tekrîr ve'Tahrîr, III/341.

⁵³ Maide/5, 49.

⁵⁴ el-Muvafakât, IV/140.

İbn Salah (v. h. 643) fetva veren kişinin gevşeklik göstermesi hakkında şunları söyler: “Kim fetvasında ya da amelinde benzer bir meselede söylenen söz ya da görüşle muvafakle yetiniyorsa, tercihlere bakmadan ve önemsemeden istediği söz ya da görüşlerle amel ediyorsa bil ki bu kişi icmayı ihlal ediyor. Bunun yolu, Malikî olan Ebu'l-Velid el-Bacî'nin Maliki fakihlerin vasıtasıyla bahsettiği kişinin yoludur. O kişi diyor ki: Dostumun üzerimdeki hakkı onu ilgilendiren bir fetvada onun istediği şekilde fetva vermemdir. Güvenilen kişiden rivayet etti ki, kendisi hazır olmadığına onu ilgilendiren bir meselede salah ehlinden bir topluluk kendisine zarar verecek bir fetva verdiler, bu adam dönüp onlara konuyu dile getirince “*senin hakkında olduğunu bilmiyorduk*” dediler ve başka bir rivayete dayanarak onun istediği fetvayı verdiler. İbn Salah diyor ki: “*Bunun caiz olmadığı konusunda Müslümanlardan icma ehli olan kişiler arasında ihtilaf yoktur.*”⁵⁵

İbn Abidîn Resmu'l-Müftî adlı kitabında (fethu'l-Kadîr) sahibinden naklederek şöyle diyor: Fetva veren kişi müçtehit olduğu yönünde usulcülerin görüşü sabit olmuştur. Müçtehitlerin görüşlerini ezberleyen kişi müçtehit değilse müftü de değildir. Kendisine soru sorulduğunda müçtehitlerin görüşlerini aktarmalıdır, imam gibidir (müçtehidin görüşünü hikâye yoluyla nakleder). Bununla biliyoruz ki çağımızda verilen fetvalar fetva değildir. Bilakis bu fetva soran kişinin onunla amel etmesi için müftünün sözünü nakletmektir. Müçtehitten bunu nakletmenin yolu iki şeyden birisidir: Ya bu konuda onun bir senedi vardır ya da insanların kullandığı meşhur bir kitaptan almıştır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kitabı ve benzeri gibi. Çünkü bunlar mütevâtir ve ya meşhur haber gibidir (bu imamın sözüdür). Sonra mezhepte onunla fetva verilen zahir rivayetli kitapları zikretmektir.⁵⁶

Çağımız fetvalarından ruhsat ile ilgili bazı örnekler, la havle vela küvvete illa billah

1. Kimileri müzik eşliğinde icra edilen kadın ve erkek şarkılarını bilerek dinler ve bunun sanat olduğunu zanneder. Bununla ilgili bir soru sorulduğunda da bunda herhangi bir beis olmadığı ifade edilir. İbn Hazm, müzik aletleriyle beraber şarkıları dinlemenin helal olduğuna dair fetva vermiş bunda bir sakınca yoktur. O da biliyor ki veya bilmesi gerekir ki İbn Hazm'ın bu görüşü, eğer ondan rivayeti doğru ise imamların

⁵⁵ Edebü'l-Müftî, s. 125.

⁵⁶ Reddü'l-Muhtâr, 47.

sahih kabul ettiği hadislere muhalif bir görüştür, dört mezhep imamları, şarkıları müzik aletleriyle birlikte dinlemenin haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

Buhârî'nin rivayetine göre Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "*Bir zaman gelecek, zina, içki ve mizmarı [çalgıyı] helal sayanlar çıkacaktır.*"⁵⁷ Bu hadisin senedi muttasıldır.

Pakistan müftüsü Allame eş-Şeyh Muhammed Şefî (r.a.) diyor ki: Bil ki şarkı ve müzik aletleri fakihlere göre türlere ayrılır. Bir tür vardır ki haram olduğu hakkında görüş birliğine varılmıştır. Devamında diyor ki: Haram olan birinci kısım, müzik aletleri ve eğlenmeye mahsus ve onun için yapılan, eğlence dışında bir amacı olmayan şarkısız çalgı aletleridir. Bu aletler, şarkı olmadan da eğlendirir. Zurna ve mandolin gibi (def ve benzeri buna dâhil değildir). Müslüman topluluklar öncekiler ve sonrakiler olmak üzere Sahabe ve tabiin devrinden itibaren ve onlardan sonra gelen dört mezhep imamları, onlara bağlı fakihler, diğer müçtehitler ve daha ötesi Zahiriler ve samimi tasavvuf ehli dâhil bütün âlimler hangi niyet ve amaçla olursa olsun bunu kullanmanın haram olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Zira bunun kullanışı, iyi bir niyet ile kullanıldığı farz edilse de bu durum bir nevi fasıklara benzemektir Gazzalî'nin (İhya) açık olarak dile getirdiği gibi, ilim ve dinden pay sahibi olan hiç bir insan, bu konuda ihtilaf etmemiştir.⁵⁸

2. Yüce Allah birine ibadetlerini ifa etmesi için fırsat bahşetmiş ve bu şahıs da şu an genç iken kılamadığı namazlarını kaza etmeye başlamış ve Yüce Allaha hamd ediyorken, birinin kalkıp ona: "*Senin herhangi bir sorumluluğun yoktur. Dolayısıyla*

⁵⁷ Buhârî, Kitâbu'-Eşribe.

⁵⁸ *Ahkanu'l-Kur'an*, III/183. Reşid Rıza, nakli bir delile dayanmayan İbnu'l-Kayyim'in cehennem ateşin yok oluşu hakkındaki görüşünü överken şunları söyler: İbnu'l-Kayyim'in görüşleri çok önemli gerçekleri içerdiği için görüşlerini birebir aktardık. Ayrıca önemli bir gerçeği deha da içermektedir. O da şudur: Biliyoruz ki bütün dini toplumlardan insanların din üzerindeki en güçlü şüpheleri meşhur dinlere bağlı çoğu kişilerin şu söylemeleridir: Kurtuluşa erenler yalnız bizleriz. çoğu insanlar ise sonu olmayan şiddetli azapla cezalandırılacaktır. Bilakis bu ceza binlerce asırların tekrarlanmasıyla devam edecektir. Din mensupları özellikle de Müslümanlar şunu da iddia etmektedir. Yüce Allah çok merhamet sahibidir. Çocuğuna şefkatli davranan annenin şefkati her şeyi kuşatan yüce Allah'ın merhametinden küçük bir parçadır. Bu araştırma, hakikati şüphe sananların şüphelerini kaldırmaya yetiyor. Bunlardan hakikati anlayanlar emir ve nehiyelerine boyun eğerek, rahmetini umarak ve azabından korkarak yüce Allah'ın dinine dönerler. Yüce Allah'ın hikmeti de bunu gerektirir. Fakat bunlar Allah'ı tam tanımıyorlar. İbnu'l-Kayyim'in bazı sahabe ve tabiundan rivayet edilen söz hakkında yaptığı içtihadın sevabı çok büyüktür. Her ne kadar cumhur Kuran'da luğavi olarak zikredilen (hulud ve ebed) kelimeleri kelam ıstılahına göre sonsuz manasında yorumlayarak onlara muhalefet etmişlensede. *Tefsiru'l-Menâr*, 8, 99.

Nasır el-Elbânî, Reşid Rıza'nın süslü olan söylediklerini yorumlarken şunları kaydeder: Bu söylenen sözler hepsi hayal ürünüdür. Bir gerçeklik payı da yoktur. Zira gaybî olan inanç meselelerde olduğu gibi bu meselede de asıl olan Yuce Allah'tan gelen vahye inanmaktır. Yüce Allah Dediği gibi "Gabya inanan takva ehli için hidayet kaynağıdır." 2/302.

daha önce kılmadığın namazlarını kaza etmen gerekmez. Arada bir nafile namaz kılmak yeterli....." demesinden Allaha sığınırım. Bu adam fetva vermeden önce biliyor ki ya da bilmelidir ki dört mezhep kazaya kalmış namazların kazasıyla birlikte istiğfarın da vacip olduğu görüşündedirler. Bu konu, dört mezhep kitaplarında yazılıdır ve bu konunun delilleri vardır. Eğer namazın kaçırılmasına sebep olan uyku ve unutkanlık ise bu kişi muahezeye tutulmadan namazın kaza etmesiyle yükümlü tutulur. Tembellikten dolayı namaz kılmayan kişinin kaza etmesi ise evleviyet gereğidir. Örnek olarak Peygamber (s.a.s.) Ramazan ayında özürlü veya özürsüz orucunu bozan kişiye kaza etmeyi emretmiştir.

3. Allâme İbn Teymiye Allah affetsin hata etmiştir, sahih olmayan kaynaklara dayanarak şöyle demiştir: “*Ahirette belli bir müddet geçtikten sonra ateş yok oluyor.*”

Onun çağdaşları bu konuda ona cevap vermişlerdir. Daha sonra gelen Senânî de Elbanî'nin yayınladığı risalesinde ona cevap vermiştir. Risalede bu sözün İbn Teymiye'ye ait olduğunu teyit eder. Allah'tan dileğimiz İbn Teymiye'nin bundan vazgeçmiş olmasıdır. Fakat onun bu görüşünden vazgeçtiği bize ulaşmamıştır.

Çağdaşımız olan bir adama bir gün bu konu sorulur, kendi öğrencileri huzurunda der ki: Ben Şeyh'e muhalefet etmem.

O yanlış görüşü temyize çıkarmak için bunları nasıl söyler.

Bu araştırmayı nefsim ve ilim öğrencilerine nasihat etmekle bitiriyorum, sözde ve amelde ruhsatlara tabi olmasınlar ve âlimlerin hatalarının peşine düşmesinler, günahlara düşmemek yalnız Peygambere (s.a.s.) mahsustur, bu özellik ne onunla birlikte yaşayan ne de daha sonra gelen hiç bir kimseye verilmemiştir ve âlimlerin hatalarını ne özel kişilere ne de avama anlatmasınlar, Zira her atın bir tökezlemesi vardır. Mübarek kabrin sahibi (s.a.s) dışında hiç kimse yoktur ki onun sözü alınıp veya reddedilmesin.

Hız. Muhammed'e al, ashabına ve kardeşlerine salat ve selam olsun. Senin Rabbin; kudret ve şeref sahibi olan Rab, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, Yücedir. Peygamberlere selâm olsun. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.

Kaynakça

ABDUH, Menhecu'l-Medreseti'l-Nakliyyeti'l-Hadise, Muhammed Abduh'un yazısından.

AYNÎ, Mahmud b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, Umdetu'l-Kârî, Şerhu Sahihi'l-Buhârî, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

- CROMER, Lord, Mısru'l-Hadîse, Merkezi'l-Kavmî li't-Terceme, yy, ty.
- SCHACHT, Joseph, el-Medhalu'l-Fıkhî, yy, ty.
- EMİR, İbn Emîri'l-Hacc, et-Tekrîr ve'Tahrîr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- HAKKI, İsmail Hakkı el-Hanefî, Tenvîru'l-Ezhân Muhteseru Rûhi'l-Beyân, Daru'l-fikri'l-Arabî, yy, ty.
- HÜSEYİN, Muhammed Hüseyin, el-İslam ve'l-Hadaretu'l-Ğarbiyye, yy, ty.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn (v. 1252/1836), Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr, Dârü'l-Fikir, Beyrut 2000.
- İBNU'L-ESİR, İzzuddin Ebu'l-Hasan el-Cezerî, en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İBN SALÂH, Osman b. Abdurrahman Takiyyuddin İbnu's-Salâh, Edebü'l-Müftî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, yy, 2002.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, Tefsiru'l-Kurtubî, Daru'l-Kütübi'l-Mıriyye, Kahire, 1936.
- MERÂĞÎ, Amed Mustafa, Tefsîru'l-Merâğî, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, ty.
- RÂMEHURMUZÎ, Hasan b. Abdurrahman Mükaddimetu'l-Muhaddesi'l-Fasıl, Daru'l-Fikir, 1984.
- REŞİD RIZA, Muhammed, Tefsîru'l-Menâr, Daru'l-Menâr, yy, 1947.
- _____, Muhammed, Tarihu'l-Üstaz el-İmam, Daru'l-Fazile, yy, 2006.
- RUMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, el-Medresetu'l-Akliyyetu'l-Hadîse, Riyad, 1983.
- SABRÎ, Mustafa Mevkifu'l-Akli ve'l-İlim min Rabbi'l-Âlemîn, ve İbâdi'l-Mürselîn, Beyrut, 1981.
- SERAHSÎ Muhammed b. Ahmed b. Sehl, Usûlu's-Serahsî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Musa Ebu İshak eş-Şatibî el-Luğamî el-Malikî el-Muvâfakât fi Usuli's-Şerîa', Dârü'l-Hadîs, Kahire 2006.
- TAHÂVÎ, Ahmed b. Muhammed b. Selame et-Tehâvî, Şerhu Meâni'l-Asâr, Daru Alemlî'l-Kütüb, yy, 1994.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebetu'l-Vehbe, Kahire, ty.

_____, Muhammed bin Ahmed, el-İber fi Haberi Men Ğaber, Daru'l-Kürübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

_____, Muhammed bin Ahmed, Siyeru Alamı'n-Nubelâ, Muessesetu'r-Risâle, yy, 1996.

ZEYYAT Ahmed Hasan, Mecelletu'r-Risâle, sayı, 396, yıl, 1928.

İMÂN ESASLARI BAĞLAMINDA EĞİTİM VE ÖĞRETİMDE VAHHÂBİLİK -Suudi Arabistan Örneği-

Nezir MAVİŞ*

Özet

XVIII. yüzyılda ortaya çıkan Vahhâbiliğe esin kaynağı olan İbn Teymiyye, İslâm'ı kaynağından uzaklaştırdığını düşündüğü Tasavvûf, panteizm, Kelâm ve Felsefeye karşı mücadele vermiş, köklü ilmi birikime sahip bir karakterdir. Onun fikirlerinden etkilenen Muhammed b. Abulvahhâb, İslâm'ı doğru anlama ve yaşamayı Selefî bakış açısında görerek, yorumsuz bir İslâm anlayışını hayata geçirmeyi amaçlamıştır. Tevhîd için zihinsel planda Allah'ı (c) birlemenin yanında, kişinin eylemleriyle de Allah'ı birlemesini gerekli gören İbn Abulvahhâb, Müslümân toplumlarda yaygın haldeki birçok pratiğin şirkle karıştığına inanmıştır. Yaptığı yeni imân tanımıyla ameli de imândan bir cüz sayan İbn Abulvahhâb, tapınma kategorisine dâhil ettiği geniş bir yelpazedeki insan eylemlerini imân karşıtı küfür, şirk ve bid'at kavramlarıyla nitelemiştir. Bunun neticesinde, çağdaş İslâm dünyasının vebâsı olan "tekfîr" ve "ötekileştirme" bu anlayışın temel kodları arasına girmiştir. Makalemizde, Suudi Arabistan'da ilk ve ortaöğretim düzeylerinde okutulan "et-Tevhîd" adlı ders kitapları tetkik edilerek, çağdaş Vahhâbiliğin imân esaslarına bakışı ve yorumsuz İslâm anlayışını nasıl ve ne derecede sürdürdüğü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmân, İslâm, Kur'an, ilâhî, isim, sıfât, Selef, Selefî, küfür, tevhîd, şirk, teşbîh, tescîm, nifâk, tevessül, bid'at ve hurâfe.

WAHHABISM IN EDUCATION AND TEACHING IN THE CONTEXT OF THE PRINCIPLES OF FAITH -In the case of Saudi Arabia-

Abstract

Ibn Taymiya was a character of extensive knowledge who provided inspiration for Wahhabism, which appeared in the XVIIIth century and struggled with Islamic Sufism, pantheism, Kalam and Philosophy of which he thought would lose Islam's essence. Ibn Abdolvahhab, being impressed by his ideas, aimed putting into practice a pure understanding of Islam by admitting Salafi point of view as the right way to understand and live Islam. To him, one, along with accepting oneness of Allah by his deeds, it is necessary to mentally reject gods but Allah for the belief of tawhid to be absolute. He believed that many common practices in Muslim masses meddled with ascribing partners to Allah. Ibn Abdolvahhab, including the deeds in faith by means of the new definition of "faith" he made, has described a wide range of human actions that he involved in the category worshipping as blasphemy against faithfulness, polytheism, and bid'ah. Thus, the calamity with contemporary Islamic World, declaring someone an unbeliever, and alienation, have taken their places in the core of wahhabi mentality from then on. In this article, we tried to determine the outlook of contemporary Wahhabism to essentials of faith, how and to what extent, maintained the pure understanding of Islam by scrutinizing the textbooks called "at-Tawhid", taught in primary and secondary education in Saudi Arabia.

Key Words: Blasphemy, Islam, Qur'an, divine, name, adjective, Salaf, Salafi, unbelief, tawhid, ascribing partners to Allah, comparision, embodiment, faction, mediation, innovations and superstitions.

* Doktora Öğrencisi, YYÜ Sos. Bil. Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı. nezirmavis@hotmail.com

Giriş

Muhammed b. Abulvahhâb (ö. 1206/1792) öncülüğünde kurulmuş olan ve genel hatlarıyla Hanbelî mezhebinin devamı mahiyetindeki bir anlayış olan Vahhâbîlik, itikadî konularda ve istivâ, vech, yed, arş gibi haberî sıfatların anlaşılmasında tecsîme kaçan görüşleri savunan bir akımdır.¹

Hadis ve Sünnete büyük bir önem atfeden Vahhâbîlikte, bu kaynaklarda hükmü bulunmayan bir konuda içtihad yapılması doğru görülmemektedir. İmân tanımına amelin de dâhil edilmesi neticesinde, geniş bir yelpazedeki eylem ve uygulama tapınma kategorisine sokularak imân ve tevhîd karşıtı kavramlarla ifade edilmiştir. Bu bağlamda, dinî kisve altında yayılmış, şer'î dayanaktan yoksun gelenek ve uygulamaların bir kısmı küfür ve şirk olarak nitelenmiş, kabirlerin üzerine mescit, türbe gibi yapılar yapmak, kabristanlarda ve buralardaki mescitlerde ibâdet etmek, türbeleri ziyaret etmek gibi eylemler bid'at ve harâm dairesine sokulmuştur. Allah'tan (c) başkasına yapılan isti'âne (yardım dileme) ve istiğâse (imdât isteme) şirk olarak anılmış, “şefâat yâ Resûllallâh!” biçiminde, doğrudan Hz. Peygamber'in (s) rûhaniyetine yönelik şefâat talebi câiz görülmemiştir. Yine, halka, iplik ve muska takmak, ölülerin ardından duâ ve Fâtiha okunmasını istemek, yemek yapmak, Mevlîd-i Nebî, İsrâ ve Mi'râc, Hicret gibi dinî olaylar münasebetiyle etkinlikler düzenlemek de şirk nitelmesi almıştır.¹

Vahhâbî anlayışta, bazı itikadî sapmaların kaynağı olduğu düşüncesiyle Kelâm reddedilmiş, Allah'ın bazı isim ve sıfatlarını reddettikleri gerekçesiyle Eşârîler ve Mâturîdîler de müşrik olarak görülmüştür.²

Çalışmamızda, eğitim ve öğretimde yansıyan Vahhâbîliğin izlerini sürmek amacıyla, Suudi Arabistan'da okullarda okutulan, İbn Abulvahhâb'ın *Kitâbu't-Tevhîd* eserinin şerhinden oluşan sekiz âdet “et-Tevhîd” adlı ders kitabı tetkik edilmiştir.

1. Allah'a İmân

¹ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya, 1992, s. 95.

¹ Bkz., Heyet, *et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lim, Riyad, 2007-2008, s. 84, 140.

² Bkz., Salih b. Fevzân b. Abdullah Fevzân, *et-Tevhîd -li's-Saffi'l-Evvel es-Sânevî-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lim, Riyad, 2006-2007, s. 66-67.

Vahhâbîlikte amel, imândan bir cüz sayılmaktadır. Bu durum, İbn Abulvahhâb'ın imân tanımında karşılığını bulmuştur. *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinin şerhinden oluşan “et-Tevhîd” adlı ders kitabında imân şöyle tanımlanmıştır: İmân, kalp ile tasdik, dil ile ikrâr ve rükünlerle amel etmektir.³ İmâm Mâlik'e göre imân sadece tasdik ve sözden ibâret değil, ameli de kapsamaktadır.⁴

Aynı kitapta, yalnızca Allah'a (c) ibâdet etmek, emrettiği şeyleri yapmak, şirkten nefret edip, şirkin geçersizliğine inanmak ve müşriklere sevgi beslememek,⁵ olarak tanımlanan *İslâm*, “zâhir ameller”; *imân* ise “قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا” *اسلمنا* (*Bedevîler 'İmân ettik' dediler. De ki: 'İmân ettik', demeyin, 'İslâm olduk', deyin*)”⁶ âyetinde işaret edildiği üzere, “inançtaki içsel durumlar”⁷ olarak aktarılmıştır.

İslâm'da imânın dayandığı temel olan tevhîd Vahhâbî anlayışta üçe ayrılmıştır. Yaratma, rızık, yaşatma, öldürme ve idâre etmede Allah'ı birlemek *tevhîd-i rububîyye*; duâ, istiğâse (yardıma çağırma), istiâze (sığınma), kurban kesme, adak adama, korku ve ümit, tevekkül, namaz ve zekât, oruç, hac ve umre gibi ibâdet ve eylemlerin yalnızca ve doğrudan Allah'a yönelik olması *tevhîd-i ulûhîyye*; Allah'ın isim ve sıfatlarının Kur'ân ve Sünnette geçtiği üzere kabul olunup, Allah'ın kendisini tenzîh ettiği veya Resûlünün O'nu tenzîh ettiği noksanlık ve ayıplardan Allah'ı tenzîh etmek ise *tevhîd-i esmâ ve sıfât*'i oluşturur.⁸ İmân, bu üç çeşit tevhîdin toplamından ibârettir.⁹

İmânı yukarıda belirtilen üç çeşit tevhîdin toplamı olarak görülmesine rağmen, Vahhâbîlikte tevhîd-i ulûhîyye önplana çıkmıştır. Allah'ın zihinsel planda yaratıcı ve ma'bûd olarak kabul edilmesi imân için yeterli görülmemiş, geniş bir yelpazedeki tüm insânî eylemlerin yalnızca ve direkt olarak Allah'a yönelik olması öngörülmüştür. Bu eylemlerin doğrudan ve yalnızca Allah'a yönelik olmayışı ise “şirk” nitelemesiyle birleştirilmiştir.

³ Heyet, *et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sânî es-Sânevî-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2007-2008, s. 7.

⁴ Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, s. 91.

⁵ Heyet, *et-Tevhîd ve'l-Fıkh -li's-Saffi's-Sâlis el-İbtidâî-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2007-2008, s. 11-12.

⁶ Hucurât, 49/14.

⁷ Heyet, *et-Tevhîd, -li's-Saffi's-Sânî es-Sânevî-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2007-2008, s. 10.

⁸ Bkz., Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 12.

⁹ Bkz., Heyet, *et-Tevhîd ve'l-Fıkh -lis-Saffi's-Sâlis el-İbtidâî-*, s. 52-53.

İmânın yeniden tanımlandığı bu anlayışta, amel imândan bir parça olarak görülmüştür. Nitekim, (*Güven, imân edip, imânlarına bir zulüm karıştırmayanlarıdır. Onlar doğru yoldadırlar*)¹⁰ âyetinin açıklamasında, “*imân edenler*” ibâresi, yeni imân tanımıyla uyumlu olarak “*ibâdeti Allah’a hâs kılanlar*”¹¹ şeklinde açıklanmıştır.

Kavramların iyi anlaşılabilmesi, zıtları olan ibârelerin tetkik ve anlaşılmasına bağlıdır. Vahhâbî anlayışın imân algı çerçevesinin daha iyi kavranması için, bu düşüncede imân karşıtı kavramların nasıl anlaşıldığını irdelemek gerekir.

İmân Karşıtı Temel Kavramlar

Küfür, Şirk, Nifâk ve Fısk

Ders kitaplarında sıkça kullanılan imân karşıtı kavramlar büyük bir yekün tutmaktadır. Yaptığımız tetkikte, bu kavramlarla ilgili ulaştığımız tanım ve bilgiler şöyle özetlenebilir: *Küfür*, “haber verdiği şeylerde Resûlullâh’ın (s) yalanlanması ve ona uymaktan sakınmak”tır. *Fısk*, “emir ve yasaklarında Allah’a (c) itâatten çıkmaktır.”¹² Fısk, iki kısımdır; küfür olan fısk İblis’in Allah’ın emrinden çıkışı;¹³ dinden çıkarmayan fısk ise iffetli kadınlara atılan iftirâ ve bunun cezasından bahseden âyette¹⁴ geçen Müslümânların âsîleri misâldir.¹⁵

Müslümân olmayan kişinin, küfrünü gizleyerek Müslümân gibi görünmesi biçiminde tanımlanan *nifâk* için belirtilmiş olan “şerâatten çıkmak” nitelemesi, bu kavramın da amelle ilişkilendirildiğini düşündürmektedir. *Nifâk*, kişinin küfrünü gizleyip Müslümân gibi görüldüğü “büyük nifâk” ve imânlı olduğu halde, münâfikların işlerinden birini yapmak şeklindeki, dinden çıkarmayan “küçük nifâk”¹⁶ kısımlarına ayrılmıştır.

Ölüler, cinler ve şeytânlar için kurban kesme, ihtiyaç ve sıkıntıların giderilmesi için evliyâ ve salih kulların rûhâniyetlerine yönelme, astrolojik yollarla gaybî bilgiye

¹⁰ En’âm, 6/82.

¹¹ Bkz., Heyet, *Şerhu Kitâbi’t-Tevhîd -li’s-Saffî’l-Evvel el-Mutavassit-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008, s.18.

¹² Heyet, *el-Hadis -li’s-Saffî’l-Evvel el-Mutavassit-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008, s. 96; Heyet, *et-Tevhîd -li’s-Saffî’s-Sâlis es-Sânevî-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008, s. 29.

¹³ “(İblis) *Rabbinin emrinden çıktı.*” Kehf, 18/5.

¹⁴ “İffetli kadınlara iftira atıpta dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun ve onların şahitliklerini ebedî olarak kabul etmeyin. Onlar fâsıkların ta kendileridir.” Nûr, 24/4.

¹⁵ Bkz., Heyet, *et-Tevhîd -li’s-Saffî’s-Sânî es-Sânevî-*, s. 29.

¹⁶ Bkz., Heyet, *Şerhu Kitâbi’t-Tevhîd li’s-Şeyh Muhammed b. Abulvahhâb -li’s-Saffî’s-Sânî el-Mutavassit-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008, s. 46.

ulaşma, yıldızların kainatta tasarruflarının bulunduğu inanma gibi eylemler, tapınma olarak görülüp, *büyük şirk*¹⁷ kategorisine sokulmuştur. Tevhîdi eksiltme ve büyük şirke yol açma nitelemesiyle belirtilmiş olan, *küçük şirk* “açık” ve “gizli” kısımlarına ayrılmış, bunlardan ilki söz ve fiille ilişkilendirilmiştir. Abdullah b. Ömer’den (r) gelen bir hadisten¹⁸ hareketle, *sözlü şirk* için Allah’tan başkası adına yemin örnek verilmiş, belâyı defetmek için halka ve iplik takılması, göz değmesine karşı muska takılması gibi eylemler de *filî şirk* örnekleri olarak sıralanmıştır. İkiyüzlülük ve gösteriş¹⁹ olarak nitelenen *gizli şirk* ise irâde ve niyetlerle ilişkilendirilmiştir.²⁰

İncelediğimiz ders kitaplarında imân karşıtı olarak kullanılan kavramlar, yukarıda aktardığımız dört kavramla sınırlı değildir. Bu kavramlar kadar genel olmayıp, bir nebze özel denebilecek başka kavram ve bazı durumlardan da söz edilmiştir. Sonraki başlıkta ele alacağımız bid‘at, tevessül, temâim, tiyara, şefâat gibi kavramlar ve Allah’tan başkası adına yemin gibi bazı durumlar da Vahhâbî anlayışta küfür ve şirk nitelemesiyle anılan kavramlardır.

İmân Karşıtı Diğer Kavram ve Durumlar

Bid‘at

Vahhâbî düşüncede en sık kullanılan kavramlardan biri olan bid‘at, çeşitli derecelere ve sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Genelde doğum günü kutlamaları, özelde ise Kutlu Doğum, İsrâ ve Mi‘râc ve Hicret gibi, dinî-tarihî olaylarla ilgili kutlama ve etkinlikler de bid‘at kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Konuyla ilgili derlediğimiz bilgiler kısaca şöyle özetlenebilir: Kelime olarak “bid‘at” daha önce örneği bulunmayan bir şey ortaya koymak anlamındadır. Terim olarak ise inanç ve amel cinsinden Hz. Peygamber (s) ve ashabının (r) üzerinde bulunduğu aksine sonradan ortaya çıkan şeydir. *Mübâh* ve *harâm* kısımlarına ayrılır. Gelenek ve yöntemlerdeki yeni buluşların ortaya konulması gibi icâtlar mübâhtır, çünkü âdetlerde asıl olan ibâhadır. Dindeki icâd ise harâm olan bid‘attir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim şu işimizde (dinimizde), ondan olmayan yeni bir*

¹⁷ Bkz., Heyet, Şerhu Kitâbi’t-Tevhîd li’ş-Şeyh Muhammed b. Abulvahhâb -li’s-Saffi’s-Sânî el-Mutavassit-, s. 46.

¹⁸ “Allah’tan başkası adına yemin edilmez çünkü ben Resûlullâh’tan ‘Allah’tan başkası adına yemin eden kâfir veya müşrik olur’ buyurduğunu işittim.” Ebû İsrâ Muhammed b. İsrâ et-Tirmizî, es-Sünen, “Nuzûr”, Hadis no.: 1535, Kahire, 1356.

¹⁹ “Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa Salih amel işlesin ve ibâdetinde Rabbine hiç kimseyi ortak koşmasın.” Kehf, 18/110.

²⁰ Bkz., Heyet, et-Tevhîd -li’s-Saffi’s-Sâlis es-Sânevî-, s. 13-14.

şey icâd ederse, bu reddolunur."²¹ Dinle ilgili bid'at de *itikadî* ve *amelî* kısımlarına ayrılır. Birincisi, Cehmîyye, Mu'tezile ve diğer dalâlette olan fırkaların inanışları gibi sözel ve "itikadî bid'at"tir. İkincisi ise, Allah'ın (c) belirtmemiş olduğu bir şekilde ibâdet etmek olan "amelî bid'at"tir. *Amelî bid'at* ibâdetin aslına yöneliktir. Gayrı meşru namaz, oruç veya doğum günü kutlamaları gibi Şeriatte bir temele dayanmayan bir ibâdet ortaya koymaktır. Amelî bid'at meşru bir ibâdette, örneğin öğle veya ikinci namazına bir rek'at eklemek şeklinde yapılan fazlalıktır. Meşru zikirleri koro halinde, sesli olarak yapmak gibi meşru ibâdetlerin uzantılarını, gayr-ı meşru şekilde edâ etmek ve Sünnet dâiresinden çıkacak şekilde ibâdetlerde aşırı gitmek de bunun gibidir.²²

"*Sonradan ortaya çıkarılmış işlerden sakınınız! Zira her muhdes bid'attir, her bid'at ise sapıklıktır.*"²³ "*Şu din işimizde sonradan ortaya konan, ondan olmayan şey reddolunur*",²⁴ gibi hadisleri gereğince dindeki tüm bid'atler harâmıdır ve sapıklıktır. Bunlardan kabir ehline yakın olmak için mezarları tavâf etmek, onlara adak ve kurbanlar sunmak, onlardan istemek gibi açık küfür olan bid'atların yanında, kabirlerin üzerine yapılar yapmak ve kabirlerin yanında namaz kılıp duâ etmek gibi şirke götürenler de vardır.²⁵

Yukarıdaki paragrafın son cümlelerinden hareketle çıkarılabilecek sonuca dikkat çekmek istiyoruz. Vahhâbî düşüncenin küfür ve şirk olarak nitelediği bu eylem ve ritüeller kahir İslâm coğrafyasında yaygın halde bulunan unsurlardır. Buna göre Vahhâbîlik perspektifinden bakıldığında, Müslümânların büyük çoğunluğu İslâm dâiresinin dışında kalmaktadır.

Ders kitaplarında ibâdetler, dinî ve tarihî olaylarla ilgili bid'at ve şirk nitelemeleriyle anılan hususlar olarak şunlar aktarılmıştır: İbâdetlerde asıl olan tevkiftir, delîl olmadan ibâdetlerde herhangi bir türetme yapılamaz. Delîle dayanmayan şey ise bid'attir. Namaza açıkça niyet etmek ibâdetlerle ilgili bid'atlere dendir. Çünkü bu Resûlullâh'ın Sünnetinden değildir. Niyetin yeri kalptir, çünkü niyet kalbî bir ameldir. Toplu zikir yapmak bid'attir. Çünkü şer'î olan zikrin ferdî olarak yapılmasıdır. Ölümlerden sonra duâ ve Fâtiha okunmasını istemek, matem tutmak, yemek yapmak,

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*, "Sulh", Hadis no.: 2697, İstanbul, 1315.

²² Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 126.

²³ Ebû Davud Süleyman b. Eşâ's el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, "Sünnet", Hadis no.: 3607.

²⁴ Buhârî, *a.g.e.*, "Sulh", Hadis no.: 2697.

²⁵ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 128.

ücretle okuyucu tutmak gibi şeref sayılan veya ölüye fayda sağladığına inanılan bu eylemler Allah'ın hakkında bir delil indirmediği, asılsız bid'atlerdir.²⁶ İsrâ, Mi'râc, Hicret gibi dinî olaylar münasebetiyle yapılan kutlamaların dinde aslı yoktur. Kabirler üzerine yapılar yapmak, bunları mescit edinmek, teberrük için buraları ziyâret etmek, ölüleri aracı kılmak vb. şeyler şirk unsurlarıdır. Resûlullâh kabir ziyaret etmeyi âdet haline getiren kadınları ve kabirlerde mescitler edinip, kandiller yakanları lanetlemiştir.²⁷

İmân tanımına ameli de dâhilden Vahhâbî anlayışta, çok geniş bir yelpazedeki insan eylemlerinin tapınma kategorisine sokularak imân karşıtı kavramlarla nitelendiği görülmektedir. Ölülerin ardından duâ ve Fâtiha okunmasını isteme, namazlardan sonra toplu zikir yapma, Kutlu Doğum etkinlikleri gibi Sünnî düşüncede tapınma olarak görülmeyen durumların, Vahhâbî anlayışta imân ve tevhîd karşıtı renklere boyandığı görülmektedir.

Temâim, Tevele ve Tiyara

Vahhâbîlikte imân karşıtı kavramlar kapsamında görülen temâim, tevele ve tiyara gibi kavramlar, ilk bakışta bize yabancı gibi gelse de ilerleyen satırlardan da anlaşılacağı üzere, bunlar toplumumuzda nazar boncuğu, muska, uğur ve uğursuzluk gibi ibârelere karşılık gelmektedir.

et-Tevhîd adlı ders kitaplarında bu kavramlarla ilgili aktarılanlar, şunlardır: *Temâim*, temîme kelimesinin çoğulu olup, göz değmesine karşı boyuna asılan şeylere denir. *Tevele* ise, eşleri birbirine sevdirmek için yapılan şeylerdir.²⁸ Bunlardan, Kur'ân âyetleri veya Allah'ın şifâ verme ile ilgili isim ve sıfatları yazılı olanlar, Abdullah b. Amr b. As'ın (r) görüşüne göre câizdir. İbn Mes'ud'un rivâyet ettiği hadisi²⁹ esas alan İbn Mes'ud ve İbn Abbas'ın (r) görüşüne göre ise bu câiz değildir. Boncuk, kemik, akboncuk, iplik, ayakkabı, çivi, şeytân ve cinlerin isimleri ve tılsım gibi Kur'ân'dan olmayan şeyler ise kesinlikle harâmdır ve şirktir. Çünkü bunlar Allah (c)'nin âyet, isim ve sıfatlarını başkasına bağlıyor. Hadiste “*Kim bir şeye bağlanırsa ona vekil kılınır*”³⁰

²⁶ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s.139.

²⁷ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 140. İlgili hadisler için bkz., Tirmizî, a.g.e., Cenâiz, Hadis no.: 1056.

²⁸ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 56.

²⁹ “إن الرقى والتمائم والتولة شرك” “*Rika, temâim ve tevele şirktir!*” Bkz., Ebû Davud, “Tıbb”, Hadis no.: 3883; İbn Mace, “Tıbb”, Hadis no.: 353; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.I, s. 381.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., C. IV, s. 31, 311.

buyrulmuştur. Yani Allah onu ilişkili olduğu bu şeye vekil kılar. Kim Allah'a yönelir, O'na sığınır ve işini ona havâle ederse Allah ona yeter.³¹

Tiyara (الطَّيْرَة=ugursuzluk), kuşlar, isimler, lafızlar, kara parçası, şahıslar vb. şeyleri uğursuz saymaktır. İbn Mes'ud'dan rivâyet edilen bir hadiste: “*Tiyara şirkdir, tiyara şirkdir, tiyara şirkdir*”³² buyrulmuştur. Enes (r), Resûlullâh'ın (s): “*Udvâ* (bozukluk, bulaşma, sirâyet) *ve tiyâra yoktur. Tefe'ül hoşuma gider*” buyurması üzerine; “*Tefe'ül nedir?*” diye sorulunca; “*Güzel sözdür*”³³ cevabını verdiğini rivâyet etmiştir.³⁴

Görüldüğü üzere Vahhâbî düşüncede, nazar boncuğu, muska, uğur-uğursuzluk gibi şeyler de kişiyi İslâm'dan çıkararak kavramlar olarak düşünölmektedir.

Allah'tan Başkası Adına Yemin Etmek

Temâim, tevele ve tiyaranın yanısıra, Ka'be ve Hz. Peygamber'e (s) yemin etme gibi masum görölebilen eylemler de Vahhâbîlikte şirk olarak görölmüştür.

İncelediğimiz ders kitaplarında konuyla ilgili şu bilgiler aktarılmıştır: “*Kim Allah'tan başkası adına yemin ederse, kâfir veya müşrîk olur*”³⁵ hadisi gereğince Allah'tan (c) başkası adına yemin etmek, küçük şirkdir.³⁶ Emânete, Kâbe'ye veya Hz. Peygamber'e (s) yemin etmek, harâmdır ve şirkdir. Kasıtlı olarak ve yalan yere Allah adına yemin etmek, doğru söylediği halde kişinin Allah adına çokça yemin etmesi harâmdır. İhtiyaç duyulduğunda ve doğru söylemek şartı ile Allah (c) adına yemin etmek ise câizdir.³⁷

Allah'ın Kur'ân'da çeşitli varlıklara veya zamanlara yemin etmiş olması, O'nun zâtına mahsus bir özellik olarak kabul edilir. Fıkıhçılar bu ilkedan hareketle Hz. Peygamber, Kâbe veya Kur'ân da dâhil olmak üzere Allah'tan başkasına kasem şeklinde (الكعبة) gibi yemin edilmesini uygun görmezler ve bunları başlangıçta yemin

³¹ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 56-57.

³² Ebû Davud, a.g.e., “Tıbb”, Hadis no.: 391.

³³ Buhârî, a.g.e., “Tıbb”, Hadis no.: 5756; Müslîm, a.g.e., “Selâm”, Hadis no.: 2224.

³⁴ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 58.

³⁵ Bkz., Tirmizî, *Sünen*, “Nüzûr”, Hadis no.: 1535.

³⁶ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 82.

³⁷ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 82-83.

de saymazlarken daha sonrakiler, örfe bağlı olarak görüş değiştirmişler ve Kur'ân'a doğrudan yapılan yeminde de kefâret gerekeceğini söylemişlerdir.³⁸

Allah'ın İsimleri ve Sıfatları

İlâhî isim ve sıfatların anlaşılma tarzı ve bunların Allah'ın (c) zâtı ile ilintisinin keyfiyeti, kelâmî ekollerin düşünce atmosferinin çerçevesini belirleyen bir role sahip olmuştur. Yorumsuz İslâm tavrından ödün vermeyen Vahhâbî düşüncenin ilâhî isim ve sıfatları algılama biçimiyle ilgili veri aşağıdaki paragraflarda mevcuttur.

Kurân-ı Kerîm ve hadislerde yer alan ve Allah'ın yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran haberî sıfatlar konusunda İmâm Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *istivâ* ile ilgili meşhur sözü aktarılarak, bu konuda teslimiyetçi Selefi anlayış tarzının benimsendiği³⁹ ifade edilmiştir. Aşağıdaki paragraflar, konunun ayrıntılarını içermektedir.

Allah, kendisi için “en güzel” olarak nitelediği isimler edinmiş, bunlarla kendisine duâ edilmesini emretmiş, bu hususta doğru olandan uzaklaşanları, yani bu isimleri yok sayma veya bu isimlere doğru anlamlarının dışında anlamlar yükleme gibi küfür eylemlerinde bulunanları cezalandıracağını belirtmiştir.⁴⁰ Allah'ın her bir ismi, O'nun sıfatlarından birini içerir.⁴¹ Allah'ın isimleri, zâtına delâlet etmeleri açısından özel isim, O'na anlam bakımından delâlet etmeleri açısından ise sıfatlıdır. Allah'ın isimleri *tevkîfî* olup, aklın sahasına girmez, Kitap ve Sünnette geçmediği sürece sabit olmazlar.⁴² Allah'ın isim ve sıfatlarının aklî dayanakları da vardır. Tüm farklılığı, çeşitliliği ve genişliğine karşın, canlıların faydasına olan her şeyin Allah tarafından yaratılması, yaşamlarının sürdürülmesi, kendilerine çizilmiş hayat planları Allah'ın büyüklüğüne, ilmine, hikmetine, irâdesine ve dilemesine delâlet eder. Nimet verme, iyilik yapma, zararı ve sıkıntıları giderme gibi şeyler Allah'ın rahmet, iyilik ve cömertliğini gösterir. İsyankârları cezalandırma ve onlardan intikam alma Allah'ın

³⁸ Erişim: [<http://hikmet.net/yemin-ederken-allahtan-baska-bir-seye-yemin-edebilir-miyim>] Erişim Tarihi: 20.04.2016.

³⁹ Bkz., Heyet, *Şerhu Kitâbi't-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2007-208, s. 32.

⁴⁰ “En güzel isimler Allah'ındır, onlarla O'na duâ edin. O'nun isimleri hakkında haktan uzaklaşanları bırakın! Onlar bu yaptıkları nedeniyle cezalandırılacaklardır.” A'râf, 7/180; Ayrıca Taha, 8 ve Haşır, 22-24. âyetleri de Allah'ın isimlerini sabit kılan âyetler olarak belirtilmiştir.

⁴¹ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâni es-Sânevî-, s. 63.

⁴² Heyet, et-Tevhîd, -li's-Saffi's-Sâni es-Sânevî-, s. 30-31.

onlara olan öfkesi ve onları tasvîb etmediğini, itaat edenlere iyilik yapma ve onlara mükâfat verme ise, Allah'ın onlardan razı olduğunu ve onlara olan sevgisini gösterir.⁴³

İlâhî isim ve sıfatlarla ilgili âyetler muhkem âyetlerdendir.⁴⁴ Allah'ın sıfatlarının yaratılmışlarınkine benzetilmesi olan *temsîl* ve Allah'ın sıfatlarının nitelik olarak, bir benzeri ile kayıtlamaksızın, şöyle böyle olduğuna inanmak olan *tekyîf* sakınılması gereken batıl işlerdir.⁴⁵ Selef-i salihîn, Allah'ın isim ve sıfatlarını Kitap ve Sünnette geçtiği üzere, lafızlarının delâlet ettiği zâhir anlamlarıyla almış, O'nun sıfatlarını yaratıklarınkine benzetmekten sakınmışlardır.⁴⁶

Vahhâbî anlayışın haberî sıfatları içeren âyetleri “muhkem” sayıp, bunların te'vîle konu olamayacağına yönelik algısı çelişki içerdiği gibi, insan fıtratına ve aklın işleyişine de ters düşmektedir. Çünkü bu âyetlerin “muhkem” nitelenmesiyle anılması, linguistik açıdan, bu âyetlerde geçen organların hakîkî manâda Allah'a izâfe edilmesi gerektiği anlamını da taşımaktadır. Bu ise hadd-i zâtında bir teccîm ameliyesidir. Diğer yandan, insan zihninin bu sıfatların nasıllığını düşünmekten alıkonulması ise fitrata ve aklın işleyişine ters bir durum olduğu açıktır.

Çalışmamızın ana materyali olan ders kitaplarında, ilâhî sıfatlarla ilgili, ayrıntıları aşağıdaki gibi olan klasik taksimatın aktarıldığı görülmektedir: İlâhî sıfatlar *subûtî* ve *selbî* kısımlarına, subûtî sıfatlar da “zâtî” ve “fiilî” alt bölümlerine ayrılır. Selbî sıfatlardan Allah'ın beri kılınıp, bu sıfatların zıtlarının ikrârı gerekir. “Kemâl” sıfatı bu şekilde tam olarak ortaya çıkmaktadır. “Ölümsüz, diri olan Allah'a güven”⁴⁷ âyeti, önce hayatın kemâli olarak, Allah'tan ölümü nefyetmiş, sonra O'na ölümsüzlüğü atfetmiştir.⁴⁸ *Zâtî sıfatlar*, ilim, kudret, sem', basar, izzet ve ulûv gibi Allah'ın ezelî ve ebedî şekilde nitelenmiş olduğu sıfatlar olup “يد (el)”, “وجه (yüz)” ve “عين (göz)” gibi haberî sıfatlar da bunlardandır. *Fiilî sıfatlar*, dilerse yapacağı, dilerse de yapmayacağı, arşa *istivâ* ve dünya semasına *nüzûl* gibi Allah'ın dilemesine bağlı sıfatlardır. *Kelâm* gibi bazı sıfatlar hem zâtî hem fiilidir. Bu sıfat asıl itibariyle zâtîdir, çünkü Allah ezelden beri mütekellimdir. Kelâmın tek kişiden gelmesi açısından ise kelâm sıfatı fiilî bir sıfattır. Çünkü kelâm O'nun dilemesine bağlıdır.⁴⁹

⁴³ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁴ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 65.

⁴⁵ Heyet, et-Tevhîd, -li's-Saffî's-Sâlis es-Sânevî-, s. 33.

⁴⁶ “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O işitendir, görendir.” Şûrâ, 42/11.

⁴⁷ Furkân, 25/58.

⁴⁸ Heyet, et-Tevhîd, -li's-Saffî's-Sânî es-Sânevî-, s. 32-33.

⁴⁹ Heyet, et-Tevhîd, -li's-Saffî's-Sânî es-Sânevî-, s. 33.

İlâhî sıfatlar konusu, Selefi-Vahhâbî düşüncenin te'vilden kaçınma düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Bunun doğal neticesi olarak, aşağıdaki satırlarda geçtiği üzere, konuyla ilgili te'vîl yolunu seçenler imân dâiresinin dışında görülmüştür.

Mezheplerini “teşbihten kaçınma” şüphesine bina edenlerden Cehmîyye ilâhî sıfatları red etmiş, Mu'tezile isimleri red edip, sıfatları manâdan soyutlamış, Eşâ'rî ve Mâturîdîler ise sıfatların bir kısmını red etmişlerdir.⁵⁰ İlâhî isim ve sıfatları ilk inkâr edenler olarak Hudeybiye Barış metnindeki besmeleye, Rahman'ı tanımadıklarını söyleyerek itiraz eden Kureyş heyetidir. *(Onlara Rahmân'a secde edin denildiğinde, 'Rahmân da nedir?' derler)*⁵¹ âyetinin muhatabı olan müşrikler Cehmîye, Mu'tezile ve Eşâ'rîlerin ileri gelenleri ile bunlara tabi olanlardır.⁵²

Ünlü Vahhâbî müelliflerden Salih b. Fevzân, isimleriyle kendisine duâ edilmesi ve Kur'an'ı bir bütün olarak düşünülüp akledilmesine yönelik ilâhî emirler dikkate alındığında, ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili te'vîlin, Allah'ın anlamını bilmediğimiz lafızlarla bize hitap ettiği sonucunu doğuracağı⁵³ çıkarımını yapmıştır.

Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılmasının haberî sıfatların te'vîliyle mümkün olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Haberî sıfatların “muhkem” addedilmesi, bunlarda geçen çeşitli organ ve maddî unsurların gerçek anlamlarıyla Allah'a nisbet edilmesi gerektiği anlamını da beraberinde getirmektedir. Bu şekilde haberî sıfatların hakîkî anlamda Allah'a izâfe edilmesinin yolu açıldıktan sonra, bunların keyfiyetine değinilmekten sakındırılması ise, bu sıfatların neliği konusunda zihinde soru işaretleri bırakmaktadır. Salih b. Fevzan'ın yukarıdaki çıkarımının, kendisinin de mensup olduğu Selefi-Vahhâbî anlayış kalıplarına daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Düşünme, sorgulama, anlama, kavrama gibi akıl ve zihnin yapı taşları olan mental aktivitelerin önüne set çekmesi ise bu anlayışın insan fitratı ve aklın işleyişiyle de uyuşmadığının açık bir göstergesidir.

Selefi anlayışta, naslarda geçen “يد (el)”, “وجه (yüz)” ve “عين (göz)” gibi organların ve diğer boyut ve mekân içeren unsurların gerçek anlamlarıyla Allah'a izâfe edilmesi gerektiği izlenimi verilmiş, Allah'ın zâtını tenzîh amacıyla benimsenen bu

⁵⁰ Bkz., Heyet, Şerhu Kitâbi't-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 32.

⁵¹ Furkân, 25/60.

⁵² Bkz., Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 66-67.

⁵³ Bkz., Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 68-69.

yöntem, maksadını aşarak tecsîme kapı aralamıştır. Bu husus Buhârî'nin *Halku Ef'ali'l-İ'bâd* eserinde göze çarpmakta,⁵⁴ İbn Teymiyye'nin de *A'rşu'r-Rahmân* adlı kitabında “arş” ve “kürsî”yi tecsîme kaçır tarzda izâh ettiği görülmektedir.⁵⁵

2. Kadere İmân

İlâhî sıfatlar gibi, kader konusu da kelâmî düşünce tarzlarının sınırlarını belirleyen önemli etkenlerden olmuştur. İnsan için belirlenmiş bir kader olmadığı karşı tezini işleyen Kaderî düşünce tarzına karşı, insan güç ve irâdesini yok sayarak, tüm insânî eylemlerin önceden belirlenmiş olduğu tezini işleyen Cebri düşünce biçimleri, kaderi anlama ve algılamadaki ifrat ve tefrit tarzları olmuştur.

“Kader algısında, Vahhâbî anlayış vasatı yakalamış mıdır, yoksa ifrât ve tefrîttten müteşekkil uç noktalara mı savrulmuştur?” sorusunun cevabı, yukarıdaki başlık altında işlenecek konunun ana temasını oluşturmaktadır.

İncelediğimiz ders kitaplarında yapılan tanım ve sunulan bilgileri şöyle özetlememiz mümkündür: Kadere imân, hayır ve şer olarak meydana gelen her şeyin Allah'ın (c) kazâsı ve kaderi ile olduğuna kesin olarak inanmaktır.⁵⁶ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin kader ve kazâyâ bakışı, kâinatta meydana gelen her şeyin Allah'ın ilmi, kudreti, irâdesi ile gerçekleştiğine inanmaktır.⁵⁷ Kader'e inanmak, imânın altı şartından biridir. Kader'in inkârı sakınılması gereken ve dinden çıkarıcı bir küfürdür.⁵⁸

Yukarıdaki bilgilerden sonra Selefin kader konusundaki görüşü aşağıdaki şekilde aktarılarak, bu görüşün benimsendiği belirtilmiştir. Selefin kader konusundaki görüşü şudur: “Her şey Allah'ın ilminde vardı, Allah bunları yazdı, diledi ve yarattı. Kulun kendisiyle fiillerini gerçekleştirdiği gücü, dileme ve tercih hakkı vardır. Bunlar Allah'ın gücü, dileme ve seçmesinin dışında değildir. Çünkü bunları insana bağışlayarak ona seçme ve ayırt etme gücü veren O'dur. Allah teslimiyet üzere kadere, hayır ve şerrin O'ndan olduğuna inanılmasını sever, bu konulara dalınmasını ise istemez.”⁵⁹

⁵⁴ Bkz., Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku Ef'ali'l-İbad ve'r-Red ale'l-Cehmîyye ve Ashabi't-Ta'til*, (thk. Fehd b. Süleyman el-Fehid), Daru Atlâsî'l-Hadrâ, 1. Baskı, Riyad, 2005, C. I-II.

⁵⁵ Bkz., Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Teymiyye el-Harrani, *Arşu'r-Rahman ve ma-Verede minhu mine'l-Âyâti ve'l-Ehâdîs*, el-Emanetu'l-A'mme li'l-İhtifal, Riyad, 1999, C. I-II.

⁵⁶ Heyet, et-Tevhîd ve'l-Fıkh -li's-Saffi's-Sâlis el-İbtidâi-, s.67

⁵⁷ Salih b. Fevzân, a.g.e., s. 23.

⁵⁸ Heyet, Şerhu Kitâbi't-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis el-Mutavassit-, s. 95-96.

⁵⁹ Heyet, et-Tevhîd, -li's-Saffi's-Sâni es-Sânevî-, s. 114.

Tüm bu anlatılanlardan, Vahhâbîliğin, insânî güç ve irâdenin Allah'ın güç ve irâdesine bağlı olarak anlaşıldığı Selefi-Eşa'ri kader anlayışını benimsemiş olduğunu söylemek gerekir. Mu'tezile karşıtı ekollerin karakteristiği olan bu tarz kader anlayışı, ilâhî güç ve irâdeyi önceleyerek, eylemlerinde insana tam bir yetkinlik tanımazken; insan güç ve irâdesini esas alan Mu'tezilî anlayış ise insanın eylemlerini, kendisine önceden verilmiş güçle ve özgür biçimde yaptığı düşüncesini işlemiştir. Bu hususta, insânî yetkinliği de göz ardı etmeyip, insan eylemlerini öz itibariyle ilâhî güç ve irâdeye, eylemin iyi veya kötü şekilde kanalize edilmesini ise insânî güç ve irâdeye bağlayan Mâturîdî düşüncenin ayaklarının yere daha sağlam bastığı kanaatindeyiz.

3. Peygamberlere İmân

Allah'a (c) ve meleklere imândan sonra üçüncü sırada gelen dînin temel esası olan peygamber inancının neliği ve nasıllığının irdelenmesi gerekir.

et-Tevhid adlı ders kitaplarında peygamber inancıyla ilgili olarak aktarılanlar, şu şekilde özetlenebilir: Allah tarafından yapılan bir tercih ve seçim işidir. Beşerin gayretiyle ulaşabileceği bir amaç, kazanılarak ulaşılan bir rütbe değil, bilakis Allah'ın (c) insanlardan dilediğine bir lutûf olarak verdiği yüce bir makâmıdır.⁶⁰ *Nebî*, “haber” anlamındaki *nebe'* kelimesinden türemiştir. Nebî diye isimlendirilmesi Allah'tan haber vermesi, yani O'nun emrini ve vahyini tebliğ etmesi nedeniyledir.⁶¹ *Resûl*, kendisine bir şeriat vahyolunarak, bunu tebliğ ile emrolunan kişidir. Peygamberler Allah'ın mesajının insanlara iletilmesi, insanların aleyhlerine delil olmaları, kendilerine uyulmasının gerekliliği hususlarında Allah ile kulları arasındaki araçlardır. Peygamberlere imânın anlamı, içsel ve dışsal olarak elçiliklerinin tasdik ve ikrâr etmek, Allah'tan getirdikleri her şeyde onları doğrulamak ve onların insanlara karşı tebliğ görevlerini hakkıyla yerine getirip, tebliğ ettikleri hususlarda hiçbir eksiklik kalmayacak şekilde açıklama yaptıklarına inanmaktır.⁶²

Peygamber inancıyla ilgili yukarıda aktarılan bu temel bilgilerden sonra sunulan şu anlatım, peygamberliğin beşerî ihtiyaç ve gereklilikler açısından temellendirilmesinden ibarettir: Peygamberler aynı zamanda insanlar için büyük bir nimettir. Zira insanlık elçilere yemeğe ve suya olan ihtiyaçlarından daha çok muhtaçtır.

⁶⁰ Heyet, et-Tevhid, -li's-Saffi's-Sânî es-Sânevî-, s. 56.

⁶¹ Heyet, et-Tevhid, -li's-Saffi's-Sânî es-Sânevî-, s. 56.

⁶² Heyet, et-Tevhid, -li's-Saffi's-Sânî es-Sânevî-, s. 17.

Çünkü Allah, kendisini insanlara tanıtmada, faydalı ve zararlı olan şeyleri, hükümlerini, emir ve yasaklarını, serbest olan şeyleri onlara bildirmede, sevdiği ve sevmediği şeyleri açıklamada peygamberleri kendisiyle insanlar arasında aracı kılmıştır.⁶³

Kur'ân'da isimleri anılan ve sayıları yirmi beş olan tüm peygamberlere⁶⁴ imân etmemiz gerekir. Çünkü tüm bu peygamberlerin dinleri ve silsileleri bir olup, önceki peygamberler sonrakilerini müjdelemiş, sonrakiler de öncekilerini doğrulamışlardır.⁶⁵ Hz. Muhammed'e (s) imân ise O'nun özelliklerine imânı kapsar. Bu özelliklerin en büyüğü, O'nun peygamberliğinin tüm insanlığa yönelik olup, Kıyamete kadar devam etmesidir. O, peygamberlerin sonuncusu olup, kendisinden sonra peygamber yoktur. O, kesin olarak tüm resûllerin en üstünüdür. O'ndan sonra kim peygamberlik iddiasında bulunursa veya bu iddiada bulunamı doğrularsa kâfir olur.⁶⁶

Yapılan bu aktarımlardan, incelenen kitapların Sünnî çerçeveye uygun bir peygamber anlayışını sunduğu görülmektedir. Ancak, Allah'tan (c) başkasına yapılan istiğâse ve isti'âne (yardım dilemek), Hz. Peygamber'in (s) rûhaniyetine yönelik şefaât talebi, Mevlîd-i Nebî, İsrâ ve Mi'râc, Hicret gibi dinî olaylar münasebetiyle yapılan etkinliklerin şirk olarak görülmesi⁶⁷ Vahhâbî düşüncenin peygamber inancının marjinal unsurları olarak görülebilir.

4. Meleklerle İmân

Semâvî dinlerde melek inancı, aşkın varlık Allah ile kozmik âlem arasında iletişime aracılık yapan temel bir unsurdur. Meleklerle imân etmek⁶⁸ veya onlara düşmanlık yapmak⁶⁹ gibi eylemlerin yanında onlara cinsiyet atfetmek⁷⁰ gibi durumlara da Kur'ân'da işâret olunmuştur.

Çağdaş Vahhâbî düşüncede gaybî bir konu olan melek inancı konusunda, ders kitaplarından derlediğimiz aşağıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere, marjinal bir inanç veya tutum sergilenmediği anlaşılmaktadır.

⁶³ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 17.

⁶⁴ Bkz., En'âm, 6/83-86; Nisâ, 4/100-101; Bakara, 2/285.

⁶⁵ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 18-19.

⁶⁶ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 19.

⁶⁷ Bkz., Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-, s. 84, 140.

⁶⁸ Bkz., Bakara, 2/98.

⁶⁹ Bkz., Bakara, 2/97-98.

⁷⁰ Bkz., Zuhrûf, 43/19; İsrâ, 17/40.

Melek kelimesi elçi anlamındadır. Melekler, yalnızca Allah'ın (c) bildiği, O'nun yaratıklarından ve kullarından olan, gaybî varlıklardır. Allah onları nûrdan yaratmış, insanlara beşer şeklinde gelmeleri için onlara şekle bürünme gücü vermiştir. Çünkü insanlar melekleri, yaratıldıkları şekilde göremezler. Meleklerle imân etmek, onların var olduğunu tasdik etmek, Allah'a ibâdet etmek ve emirlerini yerine getirmek için yaratıldıklarına, ayrıca sıfatlarına, sınıflarına ve yaptıkları işlerine Kitap ve Sünnette geçtiği üzere inanmak, üstünlük ve şereflerini ikrâr etmektir.⁷¹

Hamele-i Arş, Mukarrebun, Cennet ve Cehennem bekçileri, insanları korumakla, ruhları almakla, mezara konulduğunda sorguya çekme işiyle, vahyi peygamberlere iletmekle, rüzgâr ve bulutları hareket ettirmekle görevli ve bitkilerle ilgili işleri Allah'ın emriyle yapan, O'na ibâdet ile rukû ve secde eden, O'ndan korkan melekler vardır.⁷²

5. İlahi Kitaplara İmân

Dinî metinlerin, âdeta ait olduğu dinin manifestosu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunların orijinalitesini koruyup koruyamadığı, buna bağlı olarak da içerdiği bilgilerin sıhhatli olup olmadığı gibi hususlar fevkalâde önem arz etmektedir. Erken dönem Şîî inancında Kur'ân'ın tahrîf olunduğu iddiaları yer almıştır.⁷³ Selefî düşünceye sahip Vahhâbîliğin ise bu tarz bir düşüncesinin olmadığını peşinen isâbetli bir yargı olacaktır. Yine de, bu düşüncenin Kur'ân'a dair marjinal bir tutumun olup olmadığını ilerleyen satırlar gösterecektir.

İlâhî kitaplara imân, peygamberlere gönderilen ilâhî kitapların gerçek, doğru ve Allah'ın (c) kelâmı olduğuna, muhatapları için kurtuluş, ışık ve yeterlilik içerdiklerine inanmaktır. İsimlerini Allah'ın bildirdiği Tevrât, İncil, Zebûr ve Kur'ân'a, ayrıca, isimlerini Allah'ın bildirmediğine de inanırız. Çünkü isimlerini yalnızca Allah'ın bildiği kitaplar vardır.⁷⁴

İlâhî kitap göndermek, Allah'ın kullarına bir rahmetidir. Çünkü sınırlı olan insan aklı faydalı olan ile zararlı arasındaki farkı genel olarak kavrayabilmesine karşın

⁷¹ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 13.

⁷² Bkz., Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 13-14.

⁷³ Bkz., Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *el-Kâfi*, II, (tsh. Muhammed Cafer Şemsuddin), Dâru't-Teâruf, Beyrut, 1990, s. 284-285; Huseyn b. Muhammed Takî en-Nürî et-Tabersî, *Faslul Hitâb fi-İsbâti Tahrîfi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb*, yy., trs., s. 7, 347.

⁷⁴ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 15.

fayda ve zararın ayrıntılarını kavrayamaz. Şâyet vekâletleri akıllarına bırakılsa, insanlık sapacaktır.⁷⁵ İnsanların bir kısmı ilâhî kitapların tümünü yalanlamıştır ki bunlar Resûlullâh'ın kâfir, müşrik ve zındıklardan olan düşmanlarıdır. Bir kısmı, ilâhî kitapların tümüne inanmıştır ki bunlar tüm resullere ve onlara indirilenlere imân eden mü'minlerdir. Diğer bir kısmı ise kitapların bazısına imân edip, bazısını inkâr etmiştir ki bunlar Yahudi, Hıristiyan ve bunlara uyanlardır.⁷⁶

Kur'ân'a imân, onu kalp ile tasdik, dil ile ikrâr edip, getirdiği şeylere uymak küçük ve büyük bütün şeylerde onu hakem kılmak ve onun lafız ve manâ olarak gerçekten Allah kelâmı olduğuna, münezzel olup yaratılmış olmadığına, Allah ile başlayıp, O'na döneceğine inanmaktır. Allah'ın hikmeti önceki kitapların belirli nesiller ve zamanlar için olmasını, bu kitapların korunmalarının, bunları ezberleyen din adamı ve ruhbanlara bırakılmasını gerekli kıldı. Bu kitaplarda bozulma ve değiştirme gerçekleşti. Kur'ân-ı Kerîm'i ise Allah, kıyamete kadar gelip geçecek tüm ümmetlerin bütün nesilleri ve bütün topraklar için indirdi. *“Doğrusu zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik, onun koruyucusu da biziz”*⁷⁷ âyetinde belirtildiği üzere, Kur'ân'ın korunmasını Allah üzerine aldı, buna kefil oldu. Çünkü insanlığın yeryüzündeki yaşamı sürdükçe Kur'ân'ın vazifesi devam edecektir.⁷⁸

İlâhî sıfatların neliği ve Allah ile ilintisi tartışmalarının ortasında kelâm ve kelâmullah (Kur'ân) kavramları merkezî bir konuma sahip olmuştur. Sıfatlar konusuyla dolaylı olarak ilişkili bulunan Kur'ân'ın orijinalitesini koruması konusunda da farklı izâhlar yapılmıştır. İlâhî kudret ve irâdeyi esas alarak, Allah'ın insana biçtiği rolü gözardı eden Selefî-Vahhâbî anlayış, Kur'ân'ın günümüze kadar orijinalitesini muhafaza etmesini (*Şüphesiz zikri biz indirdik, O'nun koruyucusu da biziz*)⁷⁹ âyeti bağlamında, sırf ilâhî koruma garantisine dayandırdığı görülmektedir.

Önceki ilâhî kitapların belli bir zaman ve mekâna hitap eden, yerel ilkelere sahip, Kur'ân'ın ise tüm zaman ve mekânlara hitap eden evrensel ilkeler içerdiği düşüncesini yanlış bulan Elik,^{**} önceki vahiy metinleriyle temelde aynı ilkeleri paylaşması, onları onaylaması ve onlarla aynı kaynaktan geldiği hususlarının Kur'ân'ın

⁷⁵ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 15.

⁷⁶ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 18.

⁷⁷ Hicr, 15/9.

⁷⁸ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 16.

⁷⁹ Hicr, 15/9.

^{**} Marmara Üniv. İlahiyât Fak. Tefsîr Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ana temalarından olduğuna, ilâhî vahiyde temel ilkeler itibariyle kapsam farklılığının değil, içerik birliğinin bulunduğu dikkat çekmektedir. Önceki ilâhî kitapların bir açılımı ve tamamlayıcısı olarak Kur’ân’ın, bu kitapların içerdiği ilkeleri tekrar gündeme getirerek, onların evrenselliğini ve ebediliğini vurguladığını belirten yazara göre, ilâhî koruma garantisi kapsamında olan Kur’ân’ın orijinalitesini koruduğu, bu korumadan yoksun diğer kutsal kitapların ise tahrîfe uğradığı klâsik görüşü isâbetli değildir. Buna göre, ilâhî koruma vahyin Hz. Peygamber’in (s) *kalbinde ve zihninde* korunarak, onu hatasız olarak teblîğ etmesinin sağlanmasıyla bitmiş, sonraki aşamada ise koruma olayı İslâm toplumuna bırakılmıştır. Bu bağlamda, Kur’ân’ın bugüne kadar aslî şekliyle korunabilmesinde alınan ciddi, başarılı beşerî önlemlere vurgu yapan yazar, diğer kitapların tahrîf sebebinin başarılı beşerî önlemlerin alınmayışı olduğunu söylemektedir. Allâh’ın tamamı kendi kelâmı olan bu kitaplardan bir kısmını koruyarak, diğer kısmını göz ardı etmesinin düşünülmemeyeceğini belirten yazara göre, bu hususta önemli olan, ilâhî inâyet ve himayeye beşerî önlemlerin de eşlik etmesidir.⁸⁰

6. Âhirete İmân

Te’vîle yer vermeyen Selefî-Vahhâbî düşüncenin âhîret gibi gaybî bir konuda, marjinal bir anlayış sergilemeyeceği düşünülebilir. Yine de konunun izâh ve sunuş tarzında nasıl bir tutum sergilediği irdelenmesi gereken bir husustur.

Âhîret gününe imân, kabir azabı ve nimeti, ölümden sonra diriliş, hesâb, mîzân, sevâb, cezâ, cennet, cehennem gibi ölümden sonraki durumların ve Allah’ın kıyamet gününde gerçekleşeceğini söylediği her şeyin tasdik edilmesidir. Tüm ilâhî dinler kıyametin gerçekliğini ve buna inanmanın gerekliliğini belirtmiştir. Sağlam akıl ve fitratlar da buna tanıklık etmektedir.⁸¹

Kur’ân-ı Kerîm’deki dirilişle ilgili deliller çok ve çeşitlidir.⁸² Bir âyette Allah (c) ilk yaratmayı delil getirmiştir. Çünkü aklın nazarında ikinci yaratma, ilk yaratmadan daha kolaydır. Allah’a hiçbir şey zor gelmez. Allah şöyle buyurmuştur: “*Bizi kim diriltecek diye sorarlar. De ki, sizi ilk defa yaratan, sizi tekrar diriltecektir.*”⁸³ Bir başka âyette göklerin ve yerin yaratılışı delil getirilmiştir. Çünkü bunların yaratılması insanın

⁸⁰ Hasan Elik, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu Üzerine*, Marmara Üniv. İlahîyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1998, s. 155-157.

⁸¹ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 20.

⁸² Bkz., Bakara, 2/234, 239; Hacc, 5; Yâsîn, 79; İsrâ, 51, vd.

⁸³ Yâsîn, 36/79.

yaratılışı ve yeniden diriltilişinden daha büyük bir iştir. Yine bir başka âyette, Allah'ın abesle iştilal etmekten tenzîh edilmesiyle yeniden dirilişe delîl getirilmiştir.⁸⁴ “Sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi sandınız?”⁸⁵

Yukarıdaki paragrafta yeniden diriliş olayının, akla hitap eden âyetler ışığında izâh edildiği anlaşılmaktadır. Misâlen, Yâsîn, 36/79 âyetinde, ikinci yaratma, ilk yaratmayla kıyâslanarak, ikincisinin daha kolay olduğu belirtilmiştir. Burada beşerin yeniden dirilişi kavramasında iknâ yönteminin kullanıldığı, bu amaçla olayı insan aklına yaklaştıran karşılaştırmaların yapıldığı görülmektedir. Başka deyişle Allah, yeniden diriliş gibi soyut bir olguyu, ilk yaratma gibi somut bir örnekle kıyaslayıp, olayı insan aklının anlayış ve kavrayış düzeyine indirgeme yolunu seçmiştir.

Îlâhî isim ve sıfatların te'vîlinden şiddetle sakındıran Selefî-Vahhâbî anlayışın birçok konuda insanın düşünme, anlama ve kavrama gibi fitrî özelliklerine set çekici karakteristiğiyle belirlediği malumdur. Bunun, beşerin aklî düzeyine inerek insanoğlunu iknâ etmeye yönelik, yukarıda anlatılan Sünnetullâh ile uyuşmayan bir tutum olduğu idrâklere sunuyoruz.

Şefâat

Vahhâbî düşüncede üzerinde çokça durulan bir konu olan şefaât, bir tarafı keskin bıçak gibi doğru kullanılmadığında, fayda yerine zarar veren, yani kişiyi küfür ve şirk nitelemelerine maruz bırakan bir bağlamda sunulmuştur.

Şefâat, bir fayda sağlamak veya zararı gidermek için başkası için aracılık etmek olup, genel olarak müsbet ve menfî kısımlarına ayrılabilir. *Müsbet* şefâat, Allah'tan (c) istenen ve kıyâmet günü sadece tevîd ehline yönelik şefâattir. *Menfî* şefâat ise Allah'tan başkasının güç yetiremeyeceği şeyin başkasından istenmesidir.⁸⁶ Şefâat ancak Allah'tan istenir. Onun melekler, peygamberler veya salihlerden istenmesi büyük şirktir. “O'ndan başka dost ve şefâatçi yoktur”⁸⁷ âyeti buna işaret etmektedir.⁸⁸ Yaratıkları aracılığıyla Allah'tan şefâat dilemek tevîdi noksanlaştıran harâmlardandır.

⁸⁴ Salih b. Fevzân, *a.g.e.*, s. 21.

⁸⁵ Mü'minûn, 23/115.

⁸⁶ Heyet, Şerhu Kitâbi't-Tevhîd -li's-Saffî's-Sânî el-Mutavassit-, s. 10.

⁸⁷ En'âm, 6/51.

⁸⁸ Bkz., Heyet, Şerhu Kitâbi't-Tevhîd -li's-Saffî's-Sânî el-Mutavassit-, s. 10.

Çünkü Allah, şâni en yüce olandır, tüm yaratılmışlar ise O'na muhtaçtır. Mü'minin Allah'ın büyüklüğü ve mükemmelliğini ortadan kaldıran sözlerden sakınması gerekir.⁸⁹

Allah, katındaki mertebelerinin büyüklüğüne rağmen nice meleklerin şefâatinin ancak Allah'ın izni ile ve dilediği kimselere bir fayda verebileceğini açıklamıştır. Şefâat edilen kişinin, sözünden ve amelinden razı olunan, şirkin azından da çoğundan da beri olan bir kimse olması gerekir.⁹⁰ Cennete girmeleri için Resûlullâh'ın (s) cennet ehline yönelik şefâati, amcası Ebu Tâlib'den azabın hafifletilmesine yönelik şefâati, *ulu'l-azm* peygamberlerin sona bıraktıkları şefâat, tevhîd ehli günâhkârların ateşe girmemeleri veya ateşten çıkarılmaları ve derecelerinin yükseltilmesi için cennet ehlinde bir gruba Resûlullah'ın ve müminlerin yapacağı şefâat çeşitleri vardır.⁹¹

Dünyada iken şefâat dilemenin doğrudan Allah'a yönelik olmasının öngörüldüğü Vahhâbî anlayışta, bu talebin Allah'tan başkasına yönelik olması ise şirk olarak nitelenmiştir. Çünkü şefâatin, yalnızca Allah'ın izni ve irâdesine bağlı olduğu öngörülmektedir. Âhirette şefâate ermenin ise kişinin “söz ve amelinden razı olunma” şartına bağlanmış olması, şefâat için bunu öngörmeyen Sünnî kabule uygun düşmeyen bir husustur. Şefâat konusu, büyük günah işleyen kişinin âhiretteki durumuyla da yakından ilişkilidir. Tevbe ederek ölmüş kimsenin, âhirette şefâate ermesi ile ilgili bir uyumsuzluk yoktur. Ancak, tevbe etmeksizin ölen büyük günah sahibinin “söz ve amelinden razı olunma” şartını hâiz olmadığı açıktır. Çünkü Allah'ın hakkında cezâ va'detmiş olduğu bir fiili işlemiş ve tevbe etmeden ölmüş bir kimseden razı olmasının aklî izâhı zordur. Öte yandan şefâatin, cennetliklerin derecelerinin yükseltilmesine, cehennemliklerin de azabının hafifletilmesine yönelik olduğu anlayışı, aynı düşünceyi paylaşan Mu'tezilî şefâat anlayışı karakteristiğini yansıttığı görülmektedir. Tüm bu hususlar birlikte düşünüldüğünde, Vahhâbî şefâat anlayışının, bazı Mu'tezilî düşünce kodlarını içerdiğini söylemenin zor olmadığı kanaatindeyiz.

Tevesül

Vahhâbî anlayış tarzında, imânın zıddı kategorisine girebilen kavramlardan biri de tevessüldür. Şefâatte olduğu gibi, tevessülün de yanlış biçimde yapılması kişiyi imân dâiresinden çıkarabilen bir eyleme dönüşmektedir.

⁸⁹ Heyet, Şerhu Kitâbi't-Tevhid -li's-Saffi's-Sâlis el-Mutavassit-, s. 115.

⁹⁰ Heyet, Şerhu Kitâbi't-Tevhîd -li's-Saffi's-Sânî el-Mutavassit-, s. 11.

⁹¹ Bkz., Heyet, Şerhu Kitâbi't-Tevhîd -li's-Saffi's-Sânî el-Mutavassit-, s. 15.

Vesîle, yakınlıktır. Tevessül ise bir şeye yakınlaşıp ulaşmaktır. Allah (c) “*O’na ulaşmaya yol arayın!*”⁹² buyurmuştur. Bu, Allah’ın emrine boyun eğmek ve razı olduğu şeyleri yapmak yoluyla O’na yakın olmak anlamındadır. *Meşru* tevessül, emrettiği gibi⁹³ Allah’a isim ve sıfatlarıyla, imân ve salih amellerle, Yunus’un (s) yaptığı gibi⁹⁴ Allah’a tevhid ile ve Eyyub’un (s) dediği gibi⁹⁵ Allah’a karşı zayıflık, ihtiyaç ve yoksulluğunu ortaya koyarak tevessül etmektir. Kuraklık anında, yağmur yağdırması için Hz. Peygamber’den (s) Allah’a duâ etmesini isteyen sahâbenin, O’nun vefatından sonra ise amcası Hz. Abbas’tan (r) bunu istemeleri⁹⁶ gibi yaşayan iyi kulların duâsı ile Allah’a tevessül etmek ve günâhlarını itiraf ederek Allah’a tevessül etmek⁹⁷ de meşru tevessüldendir. *Yasak* tevessül ise ölümlere duâ edip şefâat etmelerini istemek, Hz. Peygamber’in makâmını aracı kılmak ile “yaratılmışlar” veya “onların hakkı için” ifadeleriyle yapılan tevessüldür. Ölümlerden duâ ve şefâat istemek câiz değildir. Çünkü Hz. Ömer (r) ve huzurlarındaki sahâbe ve tabiîn kuraklık anında Hz. Abbas ve Yezid b. Esved (r) gibi hayatta olan kimseler aracılığı ile tevessül etmiş, yağmur ve şefâat istemişler, bunu kabri yanında veya başka yerde Hz. Peygamber aracılığıyla yapmamışlardır.⁹⁸

Hz. Peygamber’in veya başkasının makâmı ile tevessül etmek câiz değildir, çünkü bu konuda sahih delil yoktur. Bu, bir tapınmadır. Tapınma ise ancak sahih ve sarîh bir delil ile sabit olur. “*Allah’tan istediğinizde, makâmımı aracı ederek O’ndan isteyin, çünkü benim makâmım Allah’ın katında yücedir*” hadisi ise yalanlanmıştır.⁹⁹ Delili bulunmayan, yaratılmışların zâtı ile tevessül câiz değildir. Yaratılmışları aracı kılan kimse “Falancanın zâtı için Sen’den istiyorum” derse bu Allah’a rağmen o kişiye yemin etmektir. “*Allah dışındaki bir varlık adına yemin eden küfretmiş veya şirk koşmuş olur*”¹⁰⁰ hadisinde bu şirk sayılmıştır. Yaratılmışların hakkı ile tevessül etmek de câiz değildir. Çünkü Allah, üzerinde başkasının hakkının bulunmasını istemez. Zira

⁹² Mâide, 5/35.

⁹³ Bkz., A’râf, 7/180.

⁹⁴ “Karanlıklar içinde ‘Senden başka ilah yoktur. Sen münezzehsin!’ diye seslenmişti.” Enbiyâ, 21/87.

⁹⁵ “Başıma bir belâ geldi. Sen merhametlilerin en merhametlisisin.” Enbiyâ, 20/83.

⁹⁶ Bkz., Buhârî, *a.g.e.*, Cuma, C. II, s. 15, Menâkib, C. IV, s. 209.

⁹⁷ Heyet, *et-Tevhîd -li’s-Saffi’s-Sâlis es-Sânevî-*, s. 83-84.

⁹⁸ Heyet, *et-Tevhîd -li’s-Saffi’s-Sâlis es-Sânevî-*, s. 82 (İbn Teymiyye, *Mecmuu’l-Fetava*, C. I, s. 38-319’dan nakil).

⁹⁹ Heyet, *et-Tevhîd -li’s-Saffi’s-Sâlis es-Sânevî-*, s. 84.

¹⁰⁰ Bkz. dn. 31.

O “*Mü’minlerin zaferi üzerimize bir haktır*”¹⁰¹ âyetinde buyurduğu gibi yaratılmışlar üzerine bununla üstün gelendir. İtâat eden karşılığı hak eder ki bu da lütuf ve nimet vermedir. Bu yaratılmışın yaratılmışa karşı hakkı gibi karşılıklı bir hakediş değildir. Allah’ın kula lutfetmiş olduğu bu hak Allah üzerine bir hak olup başkasının bununla bir ilgisi yoktur. Bu nedenle hak etmeyen biri bununla tevessül ettiğinde, ilgisi bulunmayan, farklı bir durum ile tevessül etmiş olur ki bu da ona bir fayda vermez. “*İsteyenlerin hakkı için Sen’den istiyorum*” sözü ise sabit olmayan bir hadistir.¹⁰²

Vahhâbî düşüncede ölümlerin isimlerinin anılarak duâ edilmesi, onlardan şefâat istenmesi, Hz. Peygamber’in makamı aracı yapılarak, “yaratılmışlar” veya “yaratılmışların hakkı” ifadeleriyle yapılan tevessülün şirk olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu tarz bir tevessül algısının, bu unsurların böyle alagılanmadığı geniş Müslümân kitleleri imân dairesi dışında tutarak ötekileştirmesi dikkat çekicidir.

Tevessül kavramına yakın bir diğer kavram ise istiğâse ve istiâ’nedir. Aşağıda görüleceği üzere, bunlar da imân karşıtı kavramlar kategorisinde değerlendirilmiş, küfür ve şirk nitelmesiyle birlikte anılmıştır.

İstiâ’ne, işin üstesinden gelmek için yardım istemektir. *İstiğâse* ise imdât istemektir ki bu da şiddetin giderilmesidir.¹⁰³ Bunlar câiz ve câiz olmayan kısımlarına ayrılır. Yapabildiği şeylerde yaratılmışlara istiğâse ve istiâ’ne yapmak câizdir. Allah şöyle buyurmuştur: “*İyilik ve takvâ üzere yardımlaşınız.*”¹⁰⁴ Hz. Mûsâ’nın (s) kıssasında şöyle buyurmuştur: “*Kendi tarafından olan kişi düşmanı olan kişiye karşı ondan yardım istedi.*”¹⁰⁵ Hastaları iyileştirme, sıkıntıları giderme ve zararı defetme gibi Allah’tan başkasının yapamayacağı işlerde ölümlere veya dirilere yönelik olarak yapılan istiğâse ve istiâ’ne ise câiz olmayıp büyük şirktir. Hz. Peygamber istek, istiâ’ne ve zararı defetmede yalnızca Allah’a yönelmesi konusunda İbn Abbas’a tavsiyede bulunurken; “*İstediğinde Allah’tan iste, yardım istediğinde yalnız Allah’tan yardım iste*”¹⁰⁶ buyurmuştur.¹⁰⁷

¹⁰¹ Rûm, 30/47.

¹⁰² Heyet, et-Tevhîd -li’s-Saffî’s-Sâlis es-Sânevî-, s. 85.

¹⁰³ Heyet, et-Tevhid -li’s-Saffî’s-Sâlis es-Sânevî-, s. 85.

¹⁰⁴ Mâide, 5/2.

¹⁰⁵ Kasas, 28/15.

¹⁰⁶ Tirmizî, *a.g.e.*, Kıyâme, C. IV, s. 667; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, C. I, s. 293, 307; Hakim en-Nisabûrî, *el-Mustedrek*, C. III, s.541, 542.

¹⁰⁷ Heyet, et-Tevhid -li’s-Saffî’s-Sâlis es-Sânevî-, s. 86.

7. Sahâbe Arasındaki Savaş ve Fitneye Bakış

İslâm ümmetinin erken dönemlerde yaşadığı bu çatışma ve sonrasında içine düştüğü sorgu ve kiritizasyon faaliyeti, kelâmî fırkaların düşünce atmosferinin rengini belirleyen en önemli faktörlerden biri olmuştur. Vahhâbî anlayışın konuyla ilgili düşüncesinin çerçevesini çizen Selefî kodların, yaşanan bu olaylarla şekillenen itikâdî ve ahlâkî soru işaretlerine doyurucu bir veri sunup sunmadığı sorusunun cevabı aranmalıdır.

Ders kitaplarında konuyla ilgili aktarılan bilgilere göre, sahâbe (r) arasında meydana gelen fitne ateşini, münâfik Abdullah b. Sebe adlı Yahudi yakmıştır. İbn Sebe'nin üçüncü halife Hz. Osman (r) ve arkadaşları uydurduğu yalan ve töhmetlere dayandırılan Müslümânlar arasında meydana gelen savaşlar da içtihad ürün¹⁰⁸ olarak aktarılmıştır. Ehl-i Sünnetin bu olaylar hakkında konuşmaktan çekindiğinin altı çizilmiş, bunun gerekçesi olarak da şu izâh yapılmıştır: “Çünkü doğru olan, bu gibi durumlara karşı susmaktır. Sahâbelerin de birer beşer olmaları hasebiyle hata etmeleri câizdir. Zira onlar diğer fertlere nisbeten günahlardan masum değildirler, ancak onlardan meydana gelen hataların çeşitli bağışlanma yolları vardır. Bu hatalardan tövbe etmiş olabilirler. Tövbe ise ne kadar büyük olursa olsun günahı siler. Sahâbenin kendilerinden doğabilecek hataların bağışlanmasını gerektiren öncelik ve üstünlükleri vardır. Onların Resûlullâh ile sohbet etme, O'nunla birlikte cihat etme gibi küçük hataları silen nitelikleri vardır.”¹⁰⁹ “Sahâbenin başkalarına oranla iyilikleri daha fazladır ve hiç kimse fazilette onlara erişemez. Hz. Peygamber'den (r) onların nesillerin en hayırlısı olduğu, onlardan birinin verdiği bir müd miktarı sadakanın başkalarının sadaka olarak verdiği Uhud Dağı büyüklüğünde altından daha üstün¹¹⁰ olduğu rivâyet olunmuştur.”¹¹¹

Hz. Osman'ın bazı uygulamalarının toplumda infiale yol açtığı, Muaviye b. Ebi Süfyan ve Amr b. el-As'ın meşru halife Hz. Ali'ye (r) karşı sergiledikleri tutumun tasvîb olunmadığı tarihî gerçeklikleri gibi siyasî, dinî ve sosyo-kültürel birçok nedeni olan bu olayların Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'ye dayandırılması isâbetli görünmemektedir. Sahâbe arasındaki savaşların içtihad addedilip, kaybedenin

¹⁰⁸ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffî's-Sâlis es-Sânevî-, s. 108.

¹⁰⁹ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffî's-Sâlis es-Sânevî-, s. 19.

¹¹⁰ Bkz., Buhârî, *a.g.e.*, Fedâil, C. IV, s. 191; Müslîm, *a.g.e.*, Fedâil, Hadis no.: 2540-2541, s. 1967.

¹¹¹ Heyet, et-Tevhîd -li's-Saffî's-Sâlis es-Sânevî-, s. 110.

olmadığı anlayışının da sorgulamaktan sakındıran zihniyetin bir ürünü olduğunu düşünüyoruz. Müctehîd Mutekaddimûn kelâmcılardan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) içtihâdda “her müctehîdin isâbet ettiği” ilkesini sorumsuzluğun ifadesi olarak görmesi¹¹² bu yargımızı desteklemektedir. Konuyla ilgili soru işaretlerine cevap aramak yerine, bunların sorgulamaması akîde haline getirilmiştir. Büyük günah gibi bazı konularda “havâle”ci tutumu şiddetle eleştiren Selefî-Vahhâbî düşüncenin, burada ise bunu kutsadığı görülmektedir. Konunun tarihî ve dinî (meşru hilâfet) gerçeklikler ışığında, nesnel bir bakışla ele alınarak irdelenmesinin, dinî ve ahlakî bir sorumluluk olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

İfrât ve tefrîtle sınıanan insanoğlunun, iki aşırı uç arasındaki vasatı yakalaması gerekir. Ferdî ve toplumsal düzeyde bu vasata ulaşanlar olduğu gibi, uç noktalara savrulanlar da olmuştur. XVIII. yy.da Suudi Arabistan'da ortaya çıkan Vahhâbîlik, marjinal dinî görüşlere sahip siyâsî bir harekettir. İbn Abdulvahhâb'ın düşüncelerinden etkilendiği, köklü ilmî birikime sahip İbn Teymiyye, Selefî anlayışı canlandırmayı gaye edinmiş, bid'at ve hurâfelere karşı fikrî mücadele vermekle ün yapmış bir karakterdir.

Yaptığı yeni imân tanımıyla, ameli de imândan bir cüz olarak sayan İbn Abdulvahhâb, Allah'ın (c) isim, sıfat ve fiilleri yönünden birleşmesini tevhîd için yeterli görmemiş, kişinin tüm eylem ve davranışlarının yalnızca ve doğrudan Allah'a yönelik olması anlamındaki tevhîd-i ulûhiyyeyi esas almıştır. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak, geniş bir yelpazedeki insan eylemlerini tapınma kategorisine sokarak, imân ve tevhîd karşıtı kavramlarla niteleme yoluna gitmiştir.

Bu bağlamda, ölümlerin ardından duâ ve Fâtiha okunmasını isteme, namazlardan sonra toplu zikir yapma, genelde doğum günü kutlamaları, özelde ise Kutlu Doğum etkinlikleri, kabir ziyareti gibi Müslümân toplumlarında yaygın olan eylemler küfür, şirk ve bid'at nitelendirmeleriyle anılmıştır. Ölümlerin adlarını anarak duâ etmek, onlardan şefâat istemek, Hz. Peygamber'in (s) makâmı aracı kılınarak, “yaratılmışlar” veya “yaratılmışların hakkı” izâfesiyle yapılan tevessül ile Allah'tan başkası adına yemin etmek, mezarların üzerine yapılar yapmak, evliyâ ve enbiyânın ruhâniyetlerinden yardım dilemek ve onlara sığınmak da bu aynı şekilde nitelenmiştir.

¹¹² Bkz., Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-Nebevîyye*, V, (thk. Muhammed Reşad Salim), 1. Baskı, yy., 1986, s. 86

İslâm âleminde yaygın olan, Hz. Peygamber'in veya din büyüklerinin ruhâniyetlerine yönelik istiğâse ve isti'âne (imdat ve yardım dilemek), şefaât talebi gibi ritüeller şirk sayılmıştır. Bunların yanında, Mevlîd-i Nebî, İsrâ, Mi'râc ve Hicret gibi dinî olaylar münasebetiyle yapılan etkinlikler aynı kategoride değerlendirilmiştir. Bu hususların, Vahhâbî düşüncenin peygamber inancı çerçevesindeki marjinal yönünü oluşturduğu söylenebilir.

Vahhâbî düşüncede üzerinde sıkça anılan bir konu olan şefaât, bir tarafı keskin bıçak gibi doğru kullanılmadığında, kişiyi küfür ve şirk nitelemesiyle karşı karşıya bırakan bir bağlamda sunulmuştur. Şefaatin doğrudan ve yalnızca Allah'a yönelik olması şart koşulmuş, Müslümân toplumlarda yaygın olan melekler, peygamberler veya salihlerden şefaât dileme şirk olarak görülmüştür. Yalnızca Allah'ın izni ve irâdesine bağlı olarak görülen şefaatin dünyada, yalnızca ve doğrudan O'ndan talep edilmesi öngörülmüştür. Âhirette şefaate muhâtab olmak ise kişinin "söz ve amelinden razı olunan biri olması" şartına bağlanmıştır.

Şefaât konusu, büyük günah işleyen kişinin âhiretteki durumuyla da yakından ilişkilidir. Tevbe etmiş olduğu halde ölen kimsenin şefaate muhâtab olmasında bir problem görülmemiştir. Ancak, tevbe etmeksizin ölen büyük günah sahibinin "söz ve amelinden razı olunma" şartını hâiz olmadığı açıktır. Öte yandan şefaatin, cennetliklerin derecelerinin yükseltilmesi, cehennemliklerin de azabının hafifletilmesiyle de ilişkilendirilmesi, aynı düşünceyi paylaşan Mu'tezilî şefaât anlayışının karakteristiğini yansıtmaktadır. Çizilen bu şefaât çerçevesinin kendi içinde çelişki barındırdığı da söylenebilir. Çünkü bir yandan, "kişinin söz ve amelinden razı olunması" şartının ileri sürülmesi, öte yandan cehennemliklerin ateşten çıkarılmasına yönelik şefaâten söz edilmesi bir tezat oluşturmaktadır.

Genelde ilâhî isim ve sıfatlar özelde ise haberî sıfatlar konusunda te'vilden sakınan ve haberî sıfatları içeren âyetleri "muhkem" olarak niteleyen Vahhâbî anlayışta, naslarda geçen "يد (el)", "وجه (yüz)", "عين (göz)" gibi organların gerçek anlamlarıyla Allah'a izâfe edilmesi gerektiği izlenimi verilmiştir. Vahhâbî müellif Salih b. Fevzân'ın, "isimleriyle Allah'a duâ edilmesi ve Kur'an'ın bir bütün olarak düşünülüp akledilmesine yönelik ilâhî emirler dikkate alındığında, ilâhî isim ve sıfatları içeren âyetleri te'vîl etmenin, Allah'ın anlamını bilmediğimiz lafızlarla bize hitap ettiği anlamına geleceği" biçimindeki çıkarımı isâbetli değildir. Çünkü, buradaki "muhkem" nitelemesi linguistik açıdan, haberî sıfatların Allah'a hakîkî anlamda izâfe edilmesi

anlamını da içermektedir. Bu âyetlerin muhkem sayılarak te'viline yer verilmemesi, maksadını aşarak teşbîh ve teccîme kapı aralayan bir tutuma dönüşmüştür. Kur'ân'ın bir bütün olarak düşünülüp anlaşılmasının da yine bu sıfatların te'viliyle mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Zira, haberî sıfatları içeren âyetlerde geçen organlar ile zaman ve mekân içerikli diğer unsurların Allah'a hakîkî manâda izâfesi, bir teccîm ameliyesinden ibârettir. Öte yandan, bu hakîkî izâfetten sonra insan zihninin bunun keyfiyetini düşünmekten alıkonulması ise fitrata ve aklın işleyişine ters bir durumdur. Nitekim, Salih b. Fevzân, Allah'ın büyüklük, ilim, hikmet, irâde, rahmet, cömertlik, intikam ve rızâ gibi isim ve sıfatlarını, âlemdeki farklılık, çeşitlilik, yaşam döngüsü, Allah-insan ilişkisi ve Allah sevgisiyle ilişkilendirerek açıklamıştır. Bu durumun, Müellifin yaptığı çıkarım ile çelişen aklî bir te'vilden başka bir şey olmadığı açıktır.

Farklı kelâmî ekoller, ilâhî sıfatların neliği ve Allah'ın zâtı ile ilintisi noktasında farklı anlayış ve izâh tarzları benimsemiştir. Tevhîd sınırlarını aşmadıkça, ilâhî isim ve sıfatlara yönelik bu te'vîl faaliyeti, Zât-ı İlâhîyi tenzîh etme ve insan zihnini şirk ve hurâfeden arındırma amacına hizmet etmektedir. Öte yandan, Kur'ân'ın bir bütün olarak anlaşılması da bu sıfatları içeren âyetlerin te'vîli ile mümkün görünmektedir. Fıtrat açısından ise, insanın, ilâhî isim ve sıfatların neliğini ve Allah ile ilintisinin nasıllığını araştırma ve sorgulamadan alıkonulması da mümkün görünmemektedir. Zira, insan akıl ve zihin yapısının bu konuda soru işaretleri üretmek, bir araştırma, sorgulama ve algılama faaliyeti yürütme eğilimindedir. Bunları gözardı ederek, bu konudaki te'vîl faaliyetini “şirk” olarak nitelemesinin doğal sonucu olarak Vahhâbî düşüncenin, te'vîle yer vermiş olan Cebriyye, Mu'tezile ve Mürcie, Eş'a'rî ve Mâturîdî ekollerini kâfir ve müşrîk kategorisinde görmesi şaşırtıcı değildir.

İlâhî sıfat tartışmalarının merkezinde bulunan kelâm ve kelâmullah (Kur'ân) kavramlarının anlaşılma tarzı ve bununla ilgili tâlî hususlar, kelâmî firkaların düşünce atmosferini şekillendiren önemli bir faktördür. Kur'ân'ın korunmuşluğu hususu da dolaylı olarak bu konuyla ilintilidir. Vahhâbî-Selefi düşüncede Kur'ân'ın korunmuşluğu “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” (*Şüphesiz zikri biz indirdik, O'nun koruyucusu da biziz*)” (Hicr, 15/9) âyetinin literal anlamı çerçevesinde, ilâhî koruma garantisine dayandırılmıştır. İlâhî koruma garantisi bulunan Kur'ân'ın korunduğu, bu garanti kapsamında olmayan diğer ilâhî kitapların ise tahrîf olduğu düşüncesi isâbetli görünmemektedir. Olayda, vahyin Hz. Peygamber'in kalbinde ve zihninde korunarak, onu orjinalitesi üzere tebliğ etmesinin temin edilmesi, sonrasında ise korumanın

Müslümânlara bırakılması şeklinde, insan-biçimci, ikili bir koruma olduğu düşüncesi isâbetli görünmektedir. Buna göre, Kur'ân'ın orjinalitesini günümüze kadar korumasında, Müslümânların ortaya koyduğu başarılı beşerî önlemler etkili olmuş, diğer kitaplar ise korumanın beşerî adımının gerçekleşmemesi nedeniyle tahrîf olmuştur. Çünkü Allah'ın gönderdiği kitaplardan bir kısmını korumayı garanti edip, diğerlerini bu garanti kapsamı dışında tuttuğunu düşünmenin aklî ve mantıkî izâhı yoktur.

Vahhâbî düşüncede, insânî eylemlerin Allah'ın güç ve irâdesine bağlı olarak anlaşıldığı Selefî-Eşâ'rifî kader anlayışı benimsenmiştir. Mu'tezile karşıtı ekollerin karakteristiği olan bu anlayış tarzı, ilâhî güç ve irâdeyi önceleyerek, eylemlerinde insana tam bir yetkinlik tanımazken; insan yetkinliğini esas alan Mu'tezilî anlayış ise bu konudaki yetkinliği insana vermiştir. Bu hususta, insânî yetkinliği de göz ardı etmeyip, insan eylemlerini öz itibarıyla ilâhî güç ve irâdeye, eylemin iyi veya kötü şekilde kanalize edilmesini ise insana atfeden Mâturîdî düşüncenin daha stabil bir izâh tarzı olduğu kanaatindeyiz.

Yorumsuz İslâm anlayışını sürdüren Vahhâbî düşüncede, âhîret gibi gaybî bir konuda, marjinal bir anlayışın olamayacağı düşünülebilir. Yine de konunun izâh ve sunuş tarzında bu anlayışın nasıl bir tutum sergilediğini görmek gerekir. İncelediğimiz ders kitaplarında âhîret konusunun akla hitap eden âyetler bağlamında izâh edildiği görülmektedir. Bu âyetlerden biri olan Yâsîn, 36/79'da, Allah, ikinci yaratmayı, ilk yaratmayla kıyâslayarak, ikincisinin daha kolay olduğunu beyân etmiş, yani insana yeniden diriliş olayını kavratmada Allah, iknâ yöntemini kullanmıştır. Buradan varmak istediğimiz nokta şudur: Yorumsuz İslâm tutumunu sürdüren Selefî-Vahhâbî anlayış, genelde ilâhî isim ve sıfatlar, özelde ise haberî sıfatlar gibi konularda insanın düşünme, anlama ve kavrama gibi fitrî özelliklerine set çekme yoluna gittiği görülmektedir. Bu tutumun, beşerin aklî düzeyine inerek insanoğlunu iknâ etmeye yönelik -yukarıda geçen- Sünnetullâh ile uyuşmadığı açıktır.

İmân karşıtı kavram dâiresi kapsamına sokulmuş olan kavramlardan biri de tevessüldür. Şefaatte olduğu gibi, yanlış biçimde yapılması halinde tevessül de kişiyi imân dâiresinden çıkarabilen bir bağlamda sunulmuştur. Ölülerin isimlerinin anılarak duâ edilmesi, onlardan şefâat istenmesi, Hz. Peygamber'in makamı aracı yapılarak, "yaratılmışlar" veya "yaratılmışların hakkı" ifadeleriyle yapılan tevessül şirk olarak nitelenmiştir. Bu tarz bir tevessül algısının, tevessülü yukarıda geçtiği şekliyle

benimsemiş olan geniş Müslümân kitleleri imân dairesi dışında tutarak “ötekileştirme”si dikkat çekicidir.

İslâm ümmetinin erken dönemlerde yaşadığı çatışma ve sonrasında içine düştüğü sorgu ve kiritizasyon faaliyeti, kelâmî fırkaların düşünce atmosferinin rengini belirleyen en önemli faktörlerdendir. Vahhâbî anlayışın konuyla ilgili düşüncesinin çerçevesini çizen Selefî düşünce kodlarının, yaşanan bu olaylarla şekillenen itikâdî ve ahlâkî soru işaretlerini cevaplamaya yönelik doyurucu bir veri sunmadığı kanaatindeyiz.

Hız. Osman’ın bazı uygulamaları toplumda infiale yol açmış, Muaviye b. Ebî Süfyân ve Amr b. el-As’ın meşrû halife Hız. Ali’ye (r) karşı kalkışmaları ve sergiledikleri tutum Müslümânların çoğunluğunca tasvîb olunmamıştır. Bu tarihî gerçeklikler yanında, siyasî, dinî ve sosyo-kültürel birçok nedeni olan bu olayların Yahudî asıllı Abdullah b. Sebe’ye dayandırılması isâbetli görünmemektedir. Sahâbe arasındaki savaşların içtihad addedilip, kaybedeninin olmadığı anlayışı da sorgulamaya set çeken Selefî-Vahhâbî düşünce ürünü bir “kabullenme” psikolojisidir. Müctehîd Mutekaddimûn kelâmcılardan Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin (ö. 418/1027) içtihadında “her müctehîdin isâbet ettiği” ilkesini sorumsuzluğun ifadesi olarak görmesi de bu yargımızı desteklemektedir. Büyük günah gibi bazı konularda şiddetle eleştirilen “havâlecî” tutumun, burada kutsanarak akîdeleştirildiği görülmektedir. Konunun tarihî ve dinî (meşru hilâfet) gerçeklikler çerçevesinde, nesnel bir bakışla ele alınarak irdelenmesinin, dinî ve ahlâkî bir sorumluluk olduğunu düşünüyoruz.

“Vahhâbî anlayışının zihin kodlarının neliği ve bu anlayış perspektifinden bakıldığında diğer Müslümânların nerede konumlandırıldığı” sorularının cevabını tespit etmemiz, çalışmamızın amacına ulaşmasını sağlayacak temel husustur. Vahhâbî düşüncede, yapılan yeni imân tanımıyla, gömleğin ilk düğmesinin hatalı iliklendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yanlış atılan bu ilk adım, imân esaslarını anlama ve algılamada şefaât, tevessül, istiğâse, isti’âne, temâim, tevele, tiyara, Allah’tan başkası adına yemin gibi nâzik kavram ve ritüelleri öne çıkarmıştır. Son aşamada ise, bu ritüelleri değerlendirmek için, imân karşıtı kavramların şaşmaz ölçek olarak benimsendiği görülmektedir. Başka deyişle, insanları cezbederek İslâm dairesinde tutmak yerine Vahhâbî düşüncenin, onları imân karşıtı kavramlar ölçeğinde, şiddetli bir kititiğe tabi tutup, menfî anlamda bir bir tasfiye ve ayıklama ameliyesi gerçekleştirdiğini söylüyoruz. Bu tasfiye neticesinde, söz konusu ritüellerin farklı

yoğunlukta bulunduğu ve farklı biçimlerde algılandığı Müslümân kitlelerin çoğunluğu imân ve İslâm dâiresi dışına çıkarılıp, müşrik ve kâfir olarak nitelenmiştir. Müslümânların çoğunluğundan farklı bir tutum ve algı sergileyerek, onları dinen olumsuz sıfatlarla niteleyen anlayışın, “ötekileştirici” renkleriyle öne çıktığını söylemek, hakkâniyet çerçevesini aşmayacaktır.

Yalnızca Selefi-Vahhabî zihniyete sahip ulemâ ve müelliflerin görüşlerine yer veren Vahhâbîlerin, diğer âlimlerden bahsetmemeleri dikkat çekicidir. Yorumuz bir İslâm modelini sürdürmeleri, Ahmed b. Hanbel’in görüşünü devam ettirdikleri anlamına gelmektedir. İlâhî sıfatları red eden Cehmîyye, Allah’ın zâtını ve sıfatlarını yaratılmışlarıncıyla paralel biçimde algılayan Haşvîyye gibi, erken İslâmî döneme ait, günümüzde taraftarı kalmamış bazı anlayış tarzlarına cevap üretmede yoğunlaştıkları görülmektedir. Bu anlayışın, çalışmamız boyunca çerçevesini çizmeye çalıştığımız Selefi-Vahhâbî düşünce kalıplarından sıyrılarak, çağdaş kelâmî problemleri ele alması ve bunlara cevap üretmesinin daha isâbetli olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1315.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail, *Halku Ef’ali’l-İbad ve’r-Red ale’l-Cehmîyye ve Ashabi’t-Ta’til*, (thk. Fehd b. Süleyman el-Fehid), Dâru Atlâsî’l-Hadrâ, 1. Baskı, Riyad, 2005, C. I-II.

ELİK, Hasan, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu Üzerine*, Marmara Üniv. İlâhîyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul, 1998.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya, 1992, s. 95.

HEYET, *el-Hadîs -li’s-Saffi’l-Evvel el-Mutavassit-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008.

_____, *et-Tevhîd -li’s-Saffi’s-Sâlis es-Sânevî-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008.

_____, *et-Tevhîd ve’l-Fıkh -li’s-Saffi’s-Sâlis el-İbtidâî-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008.

_____, *et-Tevhîd, -li’s-Saffi’s-Sânî es-Sânevî-*, el-Memleketu’l-Arabîyyetu’s-Su’udîyye Vezâretu’t-Terbiye ve’t-Ta’lîm, Riyad, 2007-2008.

_____, *Şerhu Kitâbi't-Tevhîd li's-Şeyh Muhammed b. Abulvahhâb -li's-Saffi's-Sânî el-Mutavassit-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2007-2008.

_____, *Şerhu Kitâbi't-Tevhîd-li's-Saffi'l-Evvel el-Mutavassit-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2007-2008.

_____, *Şerhu Kitâbi't-Tevhîd-li's-Saffi's-Sâlis es-Sânevî-*, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2007-2008.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam el-Harrani, *Arşu'r-Rahman ve ma-Verede minhu mine'l-Âyâtî ve'l-Ehâdîs*, el-Emanetu'l-A'mme li'l-İhtifal, Riyad, 1999, C. I-II.

_____, *Minhâcu's-sunneti'n-Nebevîyye*, V, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), 1. Baskı, yy., 1986.

KULEYNÎ, Muhammed b. Yakub, *el-Kâfi*, II, (tsh. Muhammed Cafer Şemsuddin), Dâru't-Teâruf, Beyrut, 1990, s. 284-285; Huseyn b. Muhammed Takî en-Nûrî et-Tabersî, *Faslul Hitâb fî-İsbâtî Tahrîfî Kitâbı Rabbi'l-Erbâb*, yy., trs.

SALİH b. FEVZÂN b. Abdullah Fevzân, *et-Tevhîd-li's-Saffi'l-Evvel es-Sânevî* -, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'udîyye Vezâretu't-Terbiye ve't-Ta'lîm, Riyad, 2006-2007.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Kahire, 1356.

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE İSLAMCI MUHALEFET VE MEHMET AKİF ERSOY

İbrahim Halil OZAN*

Özet

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık düşüncesinin önemli isimlerinden olan Mehmet Akif Ersoy, yaşadığı dönemin siyasal ve sosyal problemleriyle ilgilenmiş ve bu konularla ilgili fikirlerini *Sirat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinde yayınlamıştır. Daha çok şair kimliğiyle ve İstiklal Marşı yazarı olarak tanınmasına rağmen dönemin siyasal gelişmelerini de fikirleriyle etkilemeye çalışmıştır. Meşrutiyet'in ilanı için İttihat Terakki Partisi'yle işbirliği yaparak Abdülhamit'in muhalifleri arasına katılmıştır. İslamcılığı, siyasetinin önemli bir argümanı, olarak içerde ve dışarıda, yoğun bir şekilde kullanmış olan Abdülhamit'e karşı, İslamcı bir düşünür olan Mehmet Akif'in, hangi nedenlerle muhalefet ettiği, hangi konularda diğer muhaliflerden ayrıldığı incelenerek, Akif'in muhalif düşüncelerinin oluşmasında etkili olan sosyal ve siyasal etkenlere değinilecektir. Bir siyasal düşünür olarak Mehmet Akif ve onun gözünden bir II. Abdülhamit portresi çizilecektir.

Anahtar Kelimeler: II. Meşrutiyet, İslamcılık, Mehmet Akif Ersoy, II. Abdülhamit, Muhalefet

ISLAMIC INTERVIEW IN PERIOD OF ABDULHAMİD II AND MEHMET AKİF ERSOY

Abstract

Mehmet Akif Ersoy, whoone of themost valuable name of II. Constitutional period of Islamism thought, was concerned with the political and social problems of his time. He published his ideas about these issues on the *Sirat-ı Müstakim* and *Sebilürreşad* magazines. Despite he was known as a poet and the author of the national an them, heal so tried to influence the political progress of the term with his ideas. To proclaim constitutionalism, he cooperated with Party of Ittihat Terakki and joined the opponents of Abdul Hamid. Abdul Hamid, who used Islamism intensively inside and outside as an important argument of politics, like wise Mehmet Akif as an islamist thinker, for what reasons he opposed, which issues he was separated from other opponents will be examined. Also it will be mentioned about the social and political factors that growth his adversary thought. The portrait of political thinker Mehmet Akif and through his eyes II. Abdul Hamid will be drawn.

Key Words: II. Constitutional, Islamism, Mehmet Akif Ersoy, II. Abdulhamid, opposition

Giriş

19. yüzyılda Osmanlı Devleti, çok yönlü bir çözümlenin bütün emarelerini taşıyan bir devlet durumundaydı. Siyasal ve askeri açıdan ağır kayıplara uğramış, ekonomisi dışa bağımlı, bir yarı-sömürge durumundaydı. Devleti uzun yıllar ayakta tutan geleneksel kurumlar çağın ihtiyaçlarını karşılamaktan çok uzaklaşmıştı. III. Selim döneminde başlayan batılılaşma çabaları Tanzimat Fermanı'yla sürdürülmüş ve bazı kısmi başarılar sağlamışsa da kurumsal bir değişime dönüşememişti.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D. ibrahimhalilozan@gmail.com

1876'da tahta geçen II. Abdülhamit, "bir yandan içerde hürriyet talepleri olan muhalefeti hoşnut etmek, dışarıda ise Rusya'yla bir savaş riskini önlemek için sadrazam Mithat Paşa'nın bir anayasa hazırlama talebini kabul etti."¹. Ancak Meşrutiyet'in ilan edilmesi ve ardından hazırlanan Kanun-i Esasi, İstanbul'da toplanan Tersane Konferansı'nda beklenen etkiyi yapmadı ve Balkanlar'da reform istekleri devam etti. Bir yıl sonra başlayan Osmanlı-Rus savaşı, II. Abdülhamid'e, ayak bağı olarak gördüğü, Kanun-i Esasi'yi yürürlükten kaldırma fırsatını verdi.² II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılına kadar iç ve dış kamuoyunda II. Abdülhamid'in mutlakiyetçi yönetimine karşı yoğun bir muhalefet geliyecekti. Jöntürkler'in başını çektiği bu muhalefete daha sonra toplumun çeşitli kesimlerinden de katılım oldu. "Abdülhamid döneminde mevcut statülerini koruyamayan ve giderek gücünü yitiren medrese kökenli ulema ve İslamcı aydınlar"³ da bu muhalefeti desteklediler. İslamcılar, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilurreşad*, *Beyan'ül-Hak*, *İttihad-ı İslam*, *Volkan* gibi gazete ve dergilerde ağırlıklı olarak meşrutiyet-i meşrûa, kanun-i esasi, hilafet, ittihad-ı İslam, içtihad, istibdat gibi konuların işlendiği yazılarla kamuoyu oluşturma gayreti içinde oldular.

İslamcılığı iç ve dış politikasının önemli bir enstrümanı olarak kullanan II. Abdülhamid'e karşı gelişen İttihatçı muhalefete, II. Abdülhamid'le aynı ideolojiyi savunmalarına rağmen, İslamcıların hangi gerekçelerle katıldıklarını belirlemek bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. İki bölümden oluşan makalenin birinci bölümünde II. Meşrutiyet döneminin önemli İslamcı düşünürlerinin istibdat ve Meşrutiyet bağlamında II. Abdülhamid dönemine nasıl baktığı üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde ise II. Meşrutiyet dönemi İslamcı düşünürü Mehmet Akif Ersoy'un gözünden II. Abdülhamid'in icraatı, istibdadı, meşrutiyet, halifelik, İttihad-ı İslam konularındaki eleştirileri üzerinde durulacaktır.

İslamcılık

İslamcılık hareketi, aynı kategori içerisinde değerlendirilmesine rağmen birbirinden farklı düşünce ve düzlemlerdeki fikirlerin tamamını tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bu akımın bütün yönlerini içeren geniş bir tanımla şu şekilde

¹ Hamit Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, (Çev.: Işık Ergüden), İstanbul 2015, s.149.

² Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876* (Çev.: Osman Akınhay), İstanbul 2005, s.419

³ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 47. (bundan sonraki alıntılar *İslamcılar* olarak kısaltılacaktır)

yapılabilir:“19-20. yüzyılda İslam’ı bir bütün olarak ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, bütününe ihtiva eden bir hareket”⁴ olarak tarif edilmektedir.

İslamcılık hareketinin ortaya çıkışı konusunda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte hareketin“özelliklerini daha çok 19.yüzyıl ortalarında kazanan, Hindistan’da şekillenmiş olmasına rağmen 1870’lerden itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nun merkezinde giderek güçlenen bir ideolojik akımdır.”⁵Hareketin, Osmanlı başkentine II. Abdülhamid tarafından davet edilen Cemaleddin Efgani tarafından başlatıldığı ancak asıl etkinliğini II. Meşrutiyet sonrasında kazandığı genel kabul görmüş bir yaklaşımdır.⁶

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı devletinin siyasi ve sosyal problemlerine İslam’ı temel alan çözümler getirmeye çalışan aydınlar “İslamcı” olarak değerlendirilebilir. Bu kategori içerisinde liberal/ modernist, gelenekçi/ muhafazakâr gibi alt kategoriler olmakla birlikte aynı düşünce içerisinde yer alır. Makalemizde bu iki temel yaklaşıma örneklik teşkil edecek yazarların görüşlerine değinilecektir.

İslamcıların Gözünden İstibdat, Meşrutiyet ve II. Abdülhamid

İstibdat kavramının çerçevesi, sözlükte “keyfi idare sistemi, idarede tazyik ve baskı”⁷ olarak tanımlanır. İslam siyaset anlayışında istibdat, “yöneticinin iktidarı ehl-i hallve’l-akdin kararı olmadan ve bey’at gerçekleşmeden güçle zor kullanarak ele geçirmesi, İslam’ın öngördüğü temel yönetim ilkelerinden meşverete, nasihate yer vermemesi”⁸ şeklinde çizilir. İstibdat kavramı, II. Meşrutiyetsonrası İslamcılarının yazı faaliyetleriyle birlikte, özellikle II. Abdülhamid dönemi kastedilerek, eski haksız yönetim ve onun başında bulunan zorba idareciyi ifade etmek üzere kullanılmaya

⁴ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*, İstanbul 1986, s.XV. (bundan sonraki alıntılar da *İslamcılık* olarak adlandırılacaktır)

⁵ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul 1991, s.11.

⁶ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul 1991, s.15; Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s.26; Kara, *İslamcılık*, s.XV. İttihad-ı İslam düşüncesinin Abdülaziz döneminde bir dış politika unsuru olarak kullanılması ve İslamcılık düşüncesinin kökenlerini Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Yeni Osmanlılar’a dayandıran farklı bir yaklaşım için bkz: Mümtazer Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994, s.33-34.

⁷ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 2002, s.454.

⁸ Kara, *İslamcılar*, s.125.

başlanmıştır. Bu yaklaşım biçimi, istibdatla birlikte müstebit kelimesinin de aynı dönemi, aynı gerekçeyle eleştirmesinde kendini gösterir.⁹

İslamcı aydınların II. Abdülhamid yönetimine karşı geliştirdikleri muhalefetin ana eksenini oluşturan iki kavram “istibdat” ve “meşrutiyet -i meşrûa”dır. İslamcıların bu kavramlara yükledikleri anlam ve getirdikleri yorumlar Abdülhamid yönetimine olan muhalefetlerine dinî bir meşrûiyet sağlamaya yöneliktir. Meşrutiyet ve onun karşıtı olarak kullanılan “istibdat” kavramlarına getirilen yorumlar, genellikle İslam kaynaklarına dayanılarak ele alınmakla birlikte, asıl olarak kendilerinden önceki Yeni Osmanlılar’ın geliştirdikleri fikirlere dayanır. İslamcıların, bu alanda Yeni Osmanlılardan devraldığı düşünsel mirasa fazlaca bir katkı yaptıkları da söylenemez. II. Abdülhamid yönetimine getirilen eleştirilerde, “ İslamcıların, Türkçü, Batıcı ya da laik kesimlerden tek farkı, bazı dinî sembolleri ve referansları daha çok kullanmalarından ibarettir.”¹⁰Bu durum İslamcıların Meşrutiyet’in ilanı noktasında, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, yüklendikleri misyona da denk düşmektedir: Dindar muhafazakâr kesimlerin Meşrutiyet’e desteğini sağlamak.

Dönemin önemli İslamcı aydınlarının istibdat ve meşrutiyeti nasıl tanımladıklarına kısaca göz attığımızda Mehmet Akif ve içinde bulunduğu İslamcı düşünürlerin, II. Abdülhamid’e muhalefet etme gerekçelerini anlamamız kolaylaşacaktır. Sonraki dönem bazı Müslüman-muhafazakâr kesimlerde “ulu hakan”, “cennet mekân”, “evliyaullah” gibi aşırı yüceltmelerle anılan bir padişahın, yaşadığı dönemde neden bu kadar olumsuz bir figür olarak öne çıktığı sorusunun da cevabı verilmiş olacaktır.

Meşrutiyet döneminde aktif rol alan Said Nursi, II. Abdülhamid’in istibdâdına karşı Meşrutiyetin ilanı için çalışan muhalifler arasında yer almıştır. Said Nursi istibdâdı; “tahakküm, muamele-i keyfiye, kuvvete istinat ile cebir, rey-i vahid, zulmün temeli, insaniyetin mahisi, sefalet derelerinin esfel-i safilinine insanı tekerlendiren (yuvarlandıran) ve âlem-i İslamiyet’i zillet ve sefalete düşürttüren ve ağraz ve husumeti uyandıran ve İslamiyet’i zehirlendiren”¹¹ bir anlayış olarak görür. İstibdadı çok geniş bir anlamda kullanan Said Nursi, İslam dünyasındaki her türlü ihtilafı, zulmü, keyfi idareyi, zorbalığı, İslam âleminin içinde bulunduğu yoksulluğu ve sefaleti de

⁹ Kara, *İslamcılar*, s.125-126.

¹⁰ Kara, *İslamcılar*, s.107.

¹¹ Said Nursi, *Münazarat*, İstanbul 2012, s.82-83.

istibdat yönetimine bağlar. İskilipli Atıf Efendi; İslam siyaset anlayışının önemli kavramı olan istişareye vurgu yaptıktan sonra, istibdâdın tek kişinin iradesine dayandığını ve toplumda zulüm, yoksulluk, zillet, tembellik, cehalet ve ülkenin mahvına yol açacağını söyler. Filibeli Ahmed Hilmi, istibdâdı Emeviler'den başlayarak bütün bir İslam tarihini içine alan bir yönetim anlayışı olduğunu ve bu anlayışın Meşrutiyet in ilanıyla son bulduğunu belirtir. İslam âleminin başına gelen felaketlerin yegâne sebebi olarak İstibdadı gören"¹²Şeyhülislam Musa Kazım, Meşrutiyet in ülkeyi mutlak bir yıkımdan kurtardığını, "zalim ve müstebit hükümeti yıkarak sadr-ı İslam'daki meşveret ve Meşrutiyete dayanan bir hükümet kurmaya muvaffak"¹³olduğunu belirtir.

Yukarıdaki görüşlerin ortak paydası, İslamiyet'in devlet yönetimine getirdiği temel esaslardan olan meşveret ve şuranın terk edildiği ve kişilerin keyfi idaresine dayanan bir istibdat yönetiminin kurulduğudur. Emeviler'den başlayarak günümüze kadar gelen bütün bir İslam tarihinin aynı kategori içerisinde, *istibdat, hükümet-i mutlaka, idare-i mutlaka* olarak değerlendirilmesi İslamcılarının böyle bir anlayışa dayanan bu rejimi kolaylıkla reddetmelerinin "meşrû" gerekçesi sayılmaktaydı. Bütün bir İslam tarihinin yeniden yorumlanarak günün ihtiyaçlarına uygun çözümler için kullanışlı hale getirilmesi, İslamcılarının batılılaşma ile gelen Avrupalı kurum ve düşüncelerin önündeki dinî ve geleneksel engelleri ortadan kaldırmalarını sağlayacaktı. Bu sayede "hakiki İslam"a zaten uygun olan yeni bir sosyal-siyasal sistemin kurulması da kolaylaşacaktı. Hulefa-i Raşidin'den sonraki bütün bir tarihi tecrübenin *istibdat* olarak görülmesi ve reddedilmesi İslamcılarını, geleneksel kurumların bağlayıcılığından kurtararak yeni fikirlerin kabulü için daha uygun bir düşünsel zemine kavuşturacaktır.

Meşrutiyet döneminde aktif olarak dönemin siyasi olaylarına katılan Said-i Nursi'nin Meşrutiyet le ilgili ifadelerinde açık olarak görebildiğimiz en önemli husus Meşrutiyet in İslam'ın vazettiği ideal yönetime geçişi sağlayacak bir aşama olarak görüldüğüdür. Bundan dolayı da Meşrutiyet i; "Âlem-i İslâmiyet'in istikbâlde Firdevs-i terakkisinin birinci kapısı" olarak görür.¹⁴"Bizim maksadımız Meşrutiyet i *şariat kuvvetiyle* muhafaza ve kökleştirmektir," derken de Meşrutiyet in tek başına İslami bir yönetim anlayışıyla örtüşmediğini, ancak şariatla desteklenirse bunun "meşrû"

¹² Kara, *İslamcılık*, s.67.

¹³ Kara, *İslamcılar*, s.128-129.

¹⁴ Kara, *İslamcılar*, s.101.

olabileceğini ifade eder.¹⁵ Yine başka bir yerde Meşrutiyet“adalet ve meşveret ve kanunda inhisâr-ı kuvvetten ibarettir,” der.¹⁶ Said Nursi, Meşrutiyet’in İslamiyet açısından meşrûluğu konusunda bazı kaygılar taşır, ancak bu kaygıların şeriatı dayalı bir Meşrutiyet legiderilebileceğini düşünür. İslamcılar tarafından çok sık olarak kullanılan “meşrutiyet i meşrûa” vurgusu hem bir temenniye, hem de bir kaygıyı belirtir. “İla-yı şevket-i İslâmiye ve i’lay-ı kelimetullahın vasıtası olan meşrûta-i meşrûayı şeriat dairesinde idamesine çalışıyorum, Meşrutiyet’te hâkimiyet millettir. Meşrutiyet’in devamı ve ruhu ve nokta-i istinadı ve mürşidi, şeriat ve milliyetimiz olan İslamiyet’tir.”¹⁷

Benzer kaygıları Elmalılı Hamdi Efendi’de görebiliriz;“Şüphesizdir ki Kanun-i Esasi kisve-i şer’iyeye bürünmese idi, ne bu ihtirama nail, ne bu i’tisama mahal olurdu.”¹⁸Elmalı Hamdi, şeriatı dayanmayan bir Meşrutiyet in halk tarafından benimsenmeyeceği ve uzun ömürlü olamayacağına inanır. Müslümanların ise kisve-i islâmiyede görmeyecekleri hiçbir kanuna mutava’at etmeyecekleri ve edebilmeleri için sarf edilecek zamanların, emeklerin yine ‘akim kalmak ihtimali bulunduğunu ifade eder.”¹⁹Başka bir yerde bu kaygıların artık yersiz olduğu, Meşrutiyetve meşvereti istememenin, İslamiyet ve insanıyeti istememekle eş anlamlı olduğunu öne sürerek Meşrutiyet e muhalif olmanın dinî ve insani bir gerekçesinin olmadığını ifade eder.²⁰

İttihat Terakki’nin yönetici kadrosu, genellikle dindar halk tabanıyla doğrudan temasını ilmiye sınıfına mensup aydınlar vasıtasıyla sağladı. İstanbul’un büyük camilerinde halka hitap eden İslamcı aydınlar, Meşrutiyet’in kitlelere anlatılmasında ve benimsetilmesinde önemli bir rol üstlenirdi. Dinî sembollerin ve referansların kullanılması, ulema ve medreseli dindar kesimin Meşrutiyet ve İttihatçılara duyduğu güvensizliği bertaraf ederek Meşrutiyet’e sahip çıkmaları amaçlanırdı. Meşrutiyet’i savunurken kullandıkları kavramlar, batılı demokrasi geleneği içerisinde ortaya çıkan kurumlara karşılık gelen ve İslam geleneğine dayanan kavramlardı. “Demokrasi yerine

¹⁵ Said Nursi, *Münazarat*, s.568.

¹⁶ Said Nursi, *Münazarat*, s.531.

¹⁷ Said Nursi, *Münazarat*, s.563-564.

¹⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi, “Makale-i Mühimme”, *Beyanü’l Hak*, S. 18, 9 Muharrem 1327(31 Ocak 1909), s.399.

¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi,” y. a.g.m.,s. 400.

²⁰ Kara, *İslamcılık*, s. 112.

“meşveret”; parlamento yerine “şura”; modern kamuoyu yerine “ehl-i hall ü akd”²¹ gibi kavramları kullanarak Meşrutiyet’in dinî dayanaklarını güçlendirme ve dindar kesimlerin tepkisini engelleme amacıyla oldular. İslamcıların Meşrutiyet’e bakışını Osmanlı modernleşme tarihi bağlamında değerlendiren İsmail Kara, İslamcıların Meşrutiyet’i sahiplenmelerini geçmiş tecrübeler ışığında değerlendirerek şu tespitte bulunur:

“Osmanlı modernleşme tarihi, ilmiye sınıfı başta olmak üzere dinî endişeleri önde olanlar açısından önemli tecrübeler kazandırmıştı. Her ıslahat girişimi dinî ve geleneksel kurumları daha da zayıflatıyor, etkin noktalardan uzaklaştırıyor, itibarsız hale getiriyordu. Şeyhülislamlık, medreseler, tekkeler, ilmiye sınıfı, bütün bu kurumlarla bağlantılı olarak dinî düşünce ve geleneksel zihniyet yaralar almıştı. İslamcıların “Meşrutiyet -i Meşrûa” vurgularının arkasında Meşrûti yönetimin bu yaraları azdirmasına, dolayısıyla kendilerinin ve düşünce dünyalarının daha gerilere itilmesine fırsat vermeme arzusu ve cehdi görülmektedir.”²²

Meşrutiyet’le ilgili ulema ve medreseli tepkisini giderme konusunda İslamcılar çok önemli rolleryüklediler. Modernleşme süreçlerinde hep dışarıda bırakılan ulema kesimi, Meşrutiyet sayesinde yeni sistemde daha aktif olarak, toplumsal ve siyasal roller üstlenmeye çalıştı. Abdülhamid’in saltanatı boyunca medreseli ulemaya olan güvensizliği, medreselerin gelişmesine yönelik herhangi bir faaliyet içinde olmaması, ulemanın toplumsal konumunu zayıflatmıştı. Bu durum İslamcıları yeni sürece daha aktif olarak katılmaya zorlarken aynı zamanda padişaha olan tepkiselliğinin de önemli bir gerekçesi durumundaydı. İttihat Terakki, “kamuoyu oluşturma, Meşrutiyet i anlatma, benimsetme ve siyasi nüfuz sağlama, katılımı gerçekleştirme hedefleri ile birlikte muhalefeti kırma veya zayıflatma niyetiyle ulemanın, talebe-i ulûmun, vaizlerin halk üzerindeki nüfuzundan yararlanmaya çalıştılar.”²³

Bazı İslamcılar, İttihat Terakki’nin kulüplerinde dersler ve konferanslar vererek, İstanbul’un büyük camilerinde halka hitap ederek, dindar halk kitlelerindeki muhalefetin kırılmasına önemli ölçüde katkı sağladılar. Said Nursi bu konuda çok aktif rol oynayarak İttihat Terakki yönetimiyle yakın ilişki içerisinde oldu. Dâhiliye

²¹ Mümtaz’er Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994, s.102. (Bundan sonraki alıntılarda *İslamcılığın Doğuşu* olarak kısaltılacaktır.)

²² Kara, *İslamcılar*, s.112.

²³ Kara, *İslamcılar*, s.114.

Nezâreti'nin desteğiyle Kürt aşiretlerine telgraflar göndererek Meşrutiyet i desteklemelerini istedi. Hatta kendisi Kürt illerine bir gezi yaparak bizzat aşiret liderleriyle, medreselerdeki öğrenci ve hocalarla görüşerek Meşrutiyetle ilgili sorularını cevaplandırarak, bu konudaki kaygılarını gidermeye çalıştı.²⁴

İslamcıların, Meşrutiyet döneminde yüklendikleri esas misyon, meşrûti idarenin İslam'a aykırı olduğunu, öne süren dindar kesimi susturmak, etkisiz kılmak ve muhafazakâr büyük kalabalıkları yeni siyasi sisteme kazandırmaktı. “Dinî toplumun bütün dokularına işlediği”²⁵ Osmanlı toplumunda dinî sembol ve kavramları kullanarak muhalif çevreleri etkileme görevini İslamcılar yüklenmişlerdir. İslamcılar dinî muhalefet çevrelerine karşı sert ifadeler kullanmaya sevk eden bu hedeflerin gerçekleşmesi, İslamcıların yeni sistem içinde var olup olmayacaklarını doğrudan belirleyecekti. Meşrutiyetkarşıtlarının muhalefetini kırmanın en kolay yolu da Meşrutiyet i mümkün merteye dinî kaynaklara dayandırarak savunmak ve bu kesimin gözünde meşrûlaştırmaktı. Hürriyet ve İtilâf'ın önde gelen isimlerinden Mustafa Sabri Efendi'nin meclisteki konuşması bu kaygıyı çok iyi ifade etmektedir; “Elhasıl efendiler! Memleket şeriatla Meşrutiyet beynini tevfiğ etmiştir ve bu mesele hallolup bitmiştir. Bundan sonra şeriatla Meşrutiyet arasında bir mübâyenet, bir tezat sokarak milletin Meşrutiyetine de şeriatına da rica ederim şüphe îras etmeyiniz.”²⁶

Mehmed Akif ve II. Abdülhamid

Toplumsal bir varlık olarak insanı, yaşadığı sosyal ve siyasal ortamdan bağımsız olarak anlama imkânı yoktur. Her birey yaşadığı zaman diliminin sosyal-siyasal fikirlerinden bir ölçüde etkilenerek fikirlerini inşa eder. Bu sosyolojik gerçek, bir fikir adamı söz konusu olduğunda çok daha belirgin olarak görülür. Tanzimat'la başlayan batılılaşma ve Osmanlı'yı yeniden kurtarma çabaları, beraberinde çeşitli fikir akımlarının gelişmesi ve tartışılması demektir. Mehmet Akif'te de bu dönemin fikir hareketlerinin ve tartışmalarının izlerini görürüz. Akif'in, küçük yaşlarda babasından Abdülhamid aleyhinde bazı telkinler almış olduğunu *Asım*'da geçen bir diyaloga dayanarak söyleyebiliriz. Bu şiirde babasının padişahı sevmemesine rağmen sövmemesini, dil uzatmamasını padişahın halife sıfatına duydukları saygıya bağlanmaktadır. Akif, bu şiirde babasını kastederek:

²⁴ Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi Entelektüel Biyografisi*, İstanbul 2011, s.98

²⁵ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s.78.

²⁶ Kara, *İslamcılar*, s.112.

“-Evet, oğlum, Hoca sevmezdi, bilirdim,

Saray’ı; Ama sövmezdi de hoşlanmadığından dolayı.

Vardı bir duygusu besbelli ki...

-Bilmem, varmış... Padişah dendi mi, çokluk dil uzatmazlarmış!”²⁷

Mehmet Akif ’in çocukluğu, gençliği ve yetişkinlik dönemleri II. Abdülhamid’in saltanat yıllarına denk gelir. Bu durum Akif’e II. Abdülhamid’in yönetimini daha geniş bir çerçevede görme ve değerlendirme fırsatı vermiştir. Akif, Tanzimat ve Meşrutiyet’in getirdiği modern eğitim kurumlarında, batıyı tanıyan, yabancı dil bilen bir eğitimci kuşağın etkisinde eğitimini tamamladı. Akif’in çok erken bir yaşta, ortaokul öğrencisi iken Meşrutiyetyanlığı fikirlerle tanıştığı, istibdat aleyhindeki fikirlerinin de bu telkinlerden kaynaklandığı söylenebilir. İstibdat rejimine karşı fikirleri edindiği ilk kişi Fatih Merkez Rüşdiyesi’nde Türkçe dersleri veren Hoca Kadri Efendi’dir.²⁸ “Akif’teki Abdülhamid’e yönelik menfi tavrın oluşmasında bu kişinin çok etkili olduğunu özellikle ifade etmek gerekir.”²⁹ Özellikle genç yaştaki Akif’in dış telkin ve yönlendirmelere müsait bir yaşta olması da bu etkiyi anlaşılır kılmaktadır. Akif’in Fatih Rüşdiyesi’nde Türkçe hocası olan Hoca Kadri Efendi dönemin Jöntürk hareketi içerisinde aktif bir fikir ve eylem adamı olarak öne çıkmış, Abdülhamid karşıtı fikirlerinden dolayı sürgün edilmiş birisiydi. Hoca Kadri Efendi’nin Abdülhamid yönetimine karşı muhalif tutumu ve hürriyetçi fikirleri, genç yaştaki Akif’in düşünce dünyasında önemli izler bırakacaktır. Arapça, Farsça ve Fransızca

²⁷ Mehmet Akif Ersoy, “Asım”, *Safahat*, (Haz.:M.ErtuğrulDüzdağ), İstanbul 2011,s.360 (*Safahat*’tan yapılan alıntılar da bu baskı esas alınmıştır)

²⁸ Hoca Kadri Efendi (1860-1918):”Aslen Bosnalı olup 1879’da İstanbul’a gelerek burada eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli okullarda hocalık yaptı. Abdülhamid’in istibdat’ından kaçarak Mısır’a gitti. Mısır’da Jöntürkler’le beraber “Terakki” adında bir gazete çıkardı. Yazdığı yazılar ve verdiği derslerle Hidiv’in dikkatini çekti. Hidiv’in çocuklarının eğitimiyle görevlendirildi. Kahire’de kaldığı beş yılın ardından Paris’e giderek İttihatçıların faaliyetlerine katıldı. Abdülhamid yönetimine şiddetli muhalefet eden yazılar yazdı. *Zulüm ve Adil* adlı kitabında Abdülhamid’in meşru olmayan hükümdar ve halife olduğunu, cihadın aslında Hristiyanlara değil zalim hükümdara karşı açılması gerektiğini dile getiren ve bunun Müslümanlar üzerindeki en büyük dini vazife olduğunu söyleyen sert bir muhalif tutum takındı. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihatçıların va’dedtikleri hürriyet ve kardeşlik söyleminden uzaklaşmaları üzerine bu sefer eleştirilerini İttihatçılara yöneltti ve İstanbul’a dönmedi. 1918’de Paris’te öldü.” Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1994, 219-220), Hoca Kadri Efendi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.:Ali Birinci, “Mehmed Akif’in Tahsil Hayatından Bir İsim: Hoca Mehmet Kadri Nasih Efendi”, *Mehmed Akif Dönemi ve Çevresi*, Türkiye Yazarlar Birliği ve İlim Yayma Cemiyeti Ankara Şubesi Tarafından Düzenlenen Sempozyum Bildirileri, Ankara 2008, 18-25; Hoca Kadri Efendi’nin fikirleriyle Atatürk’ün Cumhuriyet dönemi inkılapları arasında ilginç benzerlikler bulmaya çalışan bir çalışma için bkz. Cahit Tanyol, *Hoca Kadri Efendi’nin Paramentosu*, İstanbul 2003, s. 48-91.

²⁹ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif*, İstanbul 1939,82; M. Orhan Okay, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1998,s. 17,

bilmesi³⁰ Akif'in dile yönelmesinde önemli rol oynamış olmalıdır. Akif, Hoca Kadri Efendi'nin üzerinde bıraktığı etkiyi şöyle ifade eder: “İlmen ve ahlaken çok yüksek bir zat. Aslen Hersekli'dir. İngiliz Kerim Efendi'den, Hoca Tahsin Efendi'den okumuş. Arapçası, Acemcesi çok kuvvetli. Fransızca'da öğrenmişti. Paris'te ilerletmiştir. Bu zat lisan itibariyle üzerimde çok müessir oldu. O kadar yüksek bir adamın alelade bir nasihati bile tesir yapar.”³¹

Akif'in Meşrutiyetçi fikirlerinin oluşmasında Halkalı Baytar Mektebi'nde aldığı eğitimin de çok etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu okulda özellikle Avrupa'da eğitim görmüş, hürriyetçi fikirler taşıyan çoğu doktor olan hocaların verdiği derslerin, Akif'i etkilediği açıktır. Okulu birincilikle bitirmiş, başarılı bir öğrencilik hayatı geçirmiş olması da okuldaki eğitimden çokça yararlanmış olduğuna dair kanaatleri pekiştirir.

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarında görülen II. Abdülhamid aleyhtarlığını Akif'te de görmekteyiz. Aktif de, “İslam yönetim geleneğine dayanan danışma ve hürriyete dayalı bir Meşrutiyettaraftarı olarak II. Abdülhamid'in baskıcı yönetiminin aleyhinde bulunmuştur.”³² Ancak Akif'teki bu karşıtlığı dönemin bir alışkanlığı olarak görmemek gerekir. Akif'in Meşrutiyet ten sonra yazdığı bazı şiirlerinde görülen Abdülhamid aleyhindeki sözlerini, devre yaygın, sâri bir hastalık yahut moda olan diğer Abdülhamid hicivleri ve hakaretleriyle karıştırmamalıdır. Hal'edilmiş padişah hakkında, bilhassa 1909'dan sonra, sert, ölçsüz ve haksız tenkitlerde, iftiralarda bulunan pek çok şairin, bu tarihten önce II. Abdülhamid'in şahsı için aynı ölçsüzlükle yüzüsu döken methiyeleri, kasideleri bilinmektedir.³³ “Mehmet Akif'in *Safahat*'tan

³⁰ İngilizce ve Rusçayı da Fransa'da kaldığı yıllarda öğrendiğine dair bkz: Abdülharar Tahir, *Ma'lumul'lam*, Mısır, 1908, arka kapak yazısından aktaran; Ali Birinci, a.g.m., 19.

³¹ Yahya Kemal, Paris'te iken tanıştığı Hoca Kadri Efendi hakkında şu tespitleri aktarır: “Asabi, huysuz, su ve hamam görmez, gayet pis, fikirleri karışık, fakat emsali nadir görülür derecede faziletkâr bir insandı. Mevkie paraya istiğnası mutlaktı. Tab'an muhalif doğmuştu. Yaşadığı müddetçe her hükümete var kuvvetiyle muhalefet etti” Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, İstanbul 2015, s.182-183.

³² Okay, M. Orhan- M. Ertuğrul Düздаğ, “Mehmed Akif Ersoy”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 436.

³³ Abdülhamid'in 31 Mart Olayı ile tahttan indirilmesinden sonra, aleyhinde yazılan şiirler devasa bir antoloji tutacak büyüklüktedir. Bu eserlerin önemli bir bölümü siyasal iktidara muhalefet etmekten ziyade, yeni iktidar olan İttihat Terakki'ye yakın durmak amacıyla yazılmıştır. Ancak çok önemli olanlarına şu örnekleri verebiliriz: RecâizâdeMahmud Ekrem “Nefrin”, Abdülhak Hamit Tarhan “Hürriyet Neşidesi” ve “İkinci Hürriyet Neşidesi”, Ali Ekrem Bolayır “Kasîde-i Askeriye”, “Kırmızı Fesler”, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetine”, Tevfik Fikret “Rücu”, “Doğan Güneşe”, Faik Ali Ozansoy “Ey Bu Âlemde En Büyük Mazlum”, Celal Sahir Erozan “Kardeş Sesi”, Ömer Seyfettin “Hedm-i İstibdat” ve “Müekkel-i Hürriyete”, Ahmet Haşim “Evim” başlıklı şiirlerini II. Meşrutiyet'in ilanı üzerine yazmışlardır. Bu şiirlerde Abdülhamid yerilirken İttihat Terakkîciler tarafından coşkuya karşılanmıştır. Alaattin Karaca, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Sanat/Edebiyat ve Siyasal İktidar”, *Hece Hayat Edebiyat Siyaset*, (Özel Sayı:8), Sayı:(90/91/92), Ankara 2004, s.200.

önce yazdığı, neşredilmiş veya yakınları elinde kalmış şiirlerinden bildiklerimiz arasında devrin padişahını öven bir kaside, bir manzume, hatta tek bir mısra bile mevcut olmadığı”³⁴ gibi daha sonra yazdıklarında da iktidarı öven sözlerine pek rastlamayız. Bu durumu Akif’in iktidara ve yöneticilere karşı mesafeli duruşuna bağlamak mümkündür.

Ancak Akif, Abdülhamid ve istibdat aleyhinde yazdığı şiirlerini daha sonraki dönemde de kitaplarına almaya devam ederek bu konuda kararlı bir muhalif tutum takınmıştır. Akif, günü birlik siyasetle pek ilgilenmediği için, her iktidar değişiminde fikirlerini değiştirmeden “hak adına konuşmuş; herhangi bir ırk, parti, cereyan veya şahsın tarafını tutarak kalem oynatmamıştır.”³⁵ Bu özelliğinden dolayı siyasal olayların akışına göre kendine yön aramamış, her zaman inandığı doğrularla siyasete bakmaya çalışarak idealist bir ahlaki duruş sergilemiştir.

Akif, istibdâdı, iktidarın aczi olarak görür ve insan haysiyetine uymadığından karşı çıkar. Bunu hem Abdülhamid, hem de daha sonra gelen İttihat Terakki’nin muhalefete karşı yürüttüğü baskı politikasına karşı söylemiştir. *Sebilürreşâd*’daki bir yazısında bunu açık olarak ifade eder: “Hiddetler, şiddetler, tazyikler, cebirler hep aczin meşimesinden düşen bir sürü eksik mahlûklardır ki beşeriyet muztar kalmadıkça bunları agûş-i kabulüne alamaz; alsa da mümkün değil sevemez.”³⁶ Görüldüğü gibi Akif istibdatı belirli bir döneme ait bir olgu olmaktan ziyade bir anlayış olarak insan haysiyetine ve İslam anlayışına uygun bulmadığı için karşı çıkmıştır. Bu yönüyle dönemin bazı İslamcılarından farklı düşündüğü açıktır.

Mehmet Akif ’in hayatına baktığımızda bu muhalif kişiliğini her dönem koruduğunu, siyasi parti ve düşüncelerle çok sınırlı bir ilişkisi olduğunu görürüz. Her dönemde iktidara muhalif olması onun en belirgin özelliği olarak öne çıkar.³⁷ II. Abdülhamid, İttihat ve Terakki ve Cumhuriyet dönemlerinde genel olarak muhalif bir çizgide yer aldığını görebiliriz. Muhalif düşüncelerini çeşitli şekillerde ortaya koyan Akif’in muhtemelen Abdülhamid ve İttihat Terakki’ye olan muhalefetini şiirlerine ve düz yazılarına yansıtmıştır.

³⁴ M. Orhan Okay, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1998, s.16-17.

³⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Üzerine Araştırmalar II*, İstanbul 2014, s.122.

³⁶ Eşref Edip, *Mehmed Akif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, (Haz.: Fahrettin Gün), İstanbul 2010, s.297.

³⁷ Fatma Bostan Ünsal, “Mehmet Akif Ersoy”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, İstanbul 2005, VI, s. 83.

Abdülhamid döneminde evi basılarak kısa bir süre tutuklu kaldığı için “İstibdat” şiirini yakın arkadaşı Cemal Kuntay’a ithaf eder. Bu dönemdeki hayatının en önemli tanığı olan Cemal Kuntay, Akif’teki Abdülhamid husumetiyle ilgili önemli anekdotlar aktarmıştır; “Akif, üç padişahın Reşad’a kızıyor, Hamid’den iğreniyor, Vahdeddin’e hem kızıyor, hem de iğreniyor.”³⁸ Abdülhamid’e duyduğu öfke ve nefreti o kadar ileri düzeydedir ki, 1908’de Meşrutiyet’in ilanından sonra Meclis-i Mebusân’ın açılış törenine Cemal Kuntay’la giden Akif, Abdülhamid’le ilk kez yüz yüze geldiğinde, fenalaştığını söyleyerek oradan kaçır ve halkın otuz üç yıldır bu padişahı alkışlamasından yakınır. Abdülhamid döneminin devlet adamları ve ulemasına da tepki göstererek, Abdülhamid’e “Müslümanlığın altıncı şartı gibi tapan şeyhülislam kapısındaki hocalardan” nefret eder. Abdülhamid’in mebuslara Yıldız Köşkü’nde verdiği ziyafette bazı mebusların padişahın elini öpmesine öfkelenir”.³⁹

Babasının talebesi ve yakın arkadaşı olan Boşnak Ali Şevki Efendi’ye ithaf ettiği Birinci “*Safahat*’ta yer alan “Köse İmam”, şiirinde, hürriyetle beraber toplumda meydana gelen ahlaki yozlaşmayı anlatır. “Köse İmam”da Abdülhamid aleyhindeki bir beyitte padişahın şeriat üzerinden otuz üç yıl boyunca halkı nasıl korkuyla yönettiğine değinir:

“Gölgesinden bile korkup bağırır bir ödle,
Otuz üç yıl bizi korkuttu Şeriat’ diyerek”⁴⁰

Akif’de diğer İslamcılar gibi Abdülhamid’i her türlü gelişmenin önündeki yegâne engel olarak görür. Abdülhamid giderse bir anda her şey düzelecekmiş beklentisi içerisinde. Meşrutiyet’in ilanından üç gün önce Mithat Cemal’e “başımızdan Abdülhamid kalksa, edebiyatta kim bilir ne adamlar çıkacak,” diyecek kadar Abdülhamid aleyhtarlığını uç noktalara taşımıştır.⁴¹ Sadece Abdülhamid’e kafa tuttuğu için Tunuslu Hayreddin Paşa’yı sever.⁴²

Abdülhamid; isim olarak üçü de *Asım*’da olmak üzere, *Safahat*’ta üç defa geçer. Ancak “İstibdat”, “Hürriyet”, “Acem Şahı” şiirlerinde de isim vermeden Abdülhamid yönetiminin istibdatı eleştirilir. “İstibdat” şiiri Meşrutiyet’in ilanından sonra yazılmış ve hürriyete övgüler yağdırırken istibdat dönemi ise ağır bir şekilde eleştirilir. Dönemin

³⁸ Kuntay, *Mehmed Akif*, s.241

³⁹ Kuntay, *Mehmed Akif*, s.243.

⁴⁰ Ersoy, “Safahat”, *Safahat*, s.114.

⁴¹ Kuntay, *Mehmed Akif*, s.73.

⁴² Kuntay, *Mehmed Akif*, s.240.

padişahı Abdülhamid’de bu eleştirilerden nasibini alır. Abdülhamid hakkında “zıll-i mevhum”, “kâbus-i huni”, “mel’ûn” gibi oldukça sert ifadeler kullanır. Abdülhamid’in saltanatına destek olan dönemin devlet adamları da eleştirilerek “hayali bir gölgeye destek olan yeteneksizler” olarak kötü idareden sorumlu tutulur. Masum insanlar öldürülürken insanların kayıtsız kalmasından yakınıdır. Birkaç çadırdan kurdukları devletle dünyayı titreten bir halkın torunlarının düştüğü zillete isyan eder:

“Mefâhir bekleyen abadan evladı hacil ettin;
Ne âli kavm idik; hayfa ki sen geldin sefil ettin;
Bütün ümmîd-i istikbali artık müstahîl ettin;
Rezil olduk... Sen ey kâbus-i huni, sen rezil ettin!
Hamiyyetgamz eden bir pak alın her kimde gördünse,
‘Bu bir canı!’ dedin sürdün, ya mahkûm eyledin hapse.”⁴³

Asım’da Abdülhamid’e yönelik ifadeleri oldukça sertleşir:

“Hele Fir’avn’ın elinden yakamız kurtuldu;
Hele mahvolmadan evvel sizi millet buldu.
Ah efendim, o herif yok mu, kızıl kâfirdi”⁴⁴

“İstibdat” ve “Hürriyet” şiirleri, hürriyeti memnuniyetle karşılamamanın mahsulü olan ve dönemin heyecanını yansıtan manzumelerdir. “Tevhid yahut Feryâd”, “Acem Şahı”, “Kocakarı ile Ömer” şiirlerinde müstebit idarecilere isyan eder.⁴⁵ Bu şiirlerin tamamında Abdülhamid’in müstebitliğinin yanı sıra, Meşrutiyet’in ilanı ile yönetimde etkili olmaya başlayan İttihat Terakki’nin devlet yönetim tecrübesinin olmamasından doğan karmaşa ve beceriksizlik eleştirilmekte, İmparatorluğun giderek dağılmasına seyirci kalınmasına tepki gösterilmektedir. *Safahat*’ın ikinci kitabında Abdülhamid ve dönemin bürokrasisi ve ilmiye sınıfı şu şekilde eleştirilmekte:

“Sıgımiyor en büyük endâzeye işler artık;
Saltanat namına din namına bin maskaralık...
Ne felaket, ne rezaletti o devrin hali!
Başta bir kukla, bütün milletin istikbali,

⁴³ Ersoy, “Safahat”, *Safahat*, s.73-74.

⁴⁴ Ersoy, “Asım”, *Safahat*, s.382-383.

⁴⁵ M. Orhan Okay, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1998, s.21-22.

İki üç kuklacının keyfine mahkûm olmuş:

Bir siyaset ki didiklerdi, eminim, Karakuş”⁴⁶

“Acem Şahı”, şiirinde İran’da hükümdar olan ve diktatörlük yapan İran Şahı Muhammed Ali Şah⁴⁷ kastedilmekte, ancak kinaye yoluyla II. Abdülhamid döneminin istibdâtı eleştirilmektedir. Adalet isteyen insanlara hain damgası vurarak onları susturmaya, mazlumların ahını duymayan zalim yöneticilerin memleketi harap etmek pahasına keyif içinde yaşamalarına, İslam’ın birleştirici bayrağı hürriyet iken ülkenin istibdatla yönetilmesine şu mısralarla isyan eder:

“Bu istibdâta artık bir nihayet ver ki: İstikbâl

Karanlık derler amma işte pek meydanda: İzmihlâl!”⁴⁸

“İstibdad”, Meşrutiyet’in ilanından sonra yazılmış, Meşrutiyet’in coşkusunu taşıyan bir şiirdir. Meşrutiyet’i sevinçle karşılayan ancak istibdâdı da “mülevves devr-i istibdât”, yani kirli bir baskı dönemi olarak değerlendirir. Akif, birkaç çadırdan dünyaya hükmeden bir devlet kuran ecdadımızın mezarlardan haykırarak bunca yıllık istibdat yönetimine neden feryat ederek karşı çıkmadığımızı sorar. İstibdadın insanlara sürekli ümitsizlik ve korku telkin ederek insanların cesaretini kırdığından yakınarak Meşrutiyet’i sevinçle selamlar:

“Düşürdün milletin en kahraman evladını ye’se...

Ne mel’ûnsun ki rahmetler okuttun ruh-i İblis’e!

Gel ey nâzende hürriyet ki canlar ferş-i râhındır.

Emindir ki mevki’in: En pâk vicdanlar penâhındır”⁴⁹

İstibdat dönemini eleştiren “Hürriyet” şiiri, “Acem Şahı” ve “İstibdad” şiirlerinden sonra yazılmıştır. Meşrutiyet’in ilanından hemen sonra yazılan bu şiirde Meşrutiyet’in coşkusu, halkta yarattığı sevinç anlatılır. İnsanlar sevinç ve coşku içerisinde hürriyet ve vatan şarkıları söyleyerek Meşrutiyet’i kutlamaktadırlar. “Devr-i

⁴⁶ Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Safahat*, 145-146.

⁴⁷ Muhammed Ali Şah (1872-1925): Kaçar hanedanından Muzaffereddin Şah’ın oğluydu. 1907-1909 arasında İran’ı baskı rejimiyle yönetmeye çalıştı. Kamuoyunun baskısı sonucunda Ulusal Danışma Meclisi’nin daha önce kabul ettiği anayasayı onaylamak zorunda kaldı. 1908’de meclisi kapatılarak binasını top ateşine tutunca çok sayıda milletvekilinin ölümüne sebep oldu. Bu olay üzerine eyaletlerde başlayan isyanlar zamanla iç savaşa dönüşünce Muhammed Ali Şah Rusya’ya sığınmak zorunda kaldı. *Ana Britannica* İstanbul 2004, XVI, s. 292.

⁴⁸ Ersoy, “Safahat”, *Safahat*, 72.

⁴⁹ Ersoy, “Safahat”, *Safahat*, 174.

melâl” olarak adlandırılan mazinin geride kaldığı artık yepyeni bir dönemin başlayacağı umudu vardır:

“Geçti mazi denen o devr-i melâl,
Haydi feth et: Senindir istikbâl”⁵⁰

Bir Fransız’la yaptığı tartışma da Mehmed Akif, müstebit idarecilerin İslamiyet’i kişisel iktidarları için kullanmalarından yakınarak ilk Müslümanların hükümetinin böyle bir hükümet-i keyfiye olmadığını belirtir: “Başımızdaki hükümetin Allah belasını versin! İstibdadını idame için bizim o güzel dinimizi meshetti de böyle umacı şekline soktu!”⁵¹ diyerek baskıcı idarecilerin keyfi yönetimleriyle İslamiyet’e zarar verdiklerini söyler.

Yıldız Sarayı’nda oturan II. Abdülhamid’i baykuşa benzeterek, bütün sorunların, karmaşanın sorumlusu olarak görür ve ancak ölümüyle her şeyin düzeleceği umudunu taşır:

“-Ortalık şöyle fena, böyle müzebzeb işler,
Ah o Yıldız’daki baykuş ölüvermezse eğer,
Akıbet çok kötü”⁵²

Abdülhamid’e yönelik eleştirilerinden biri de Saraya kapanarak halktan kopuk bir şekilde ve lüks içinde yaşamasıdır. Cuma selamlığı⁵³ ya da “Cuma alayı” da denilen, padişahın oturduğu saraydan Cuma namazına gitmesi için yapılan şatafatlı töreni ve bu tören dolayısıyla çok sayıda kişinin padişahın güvenliğini sağlamak için namaz kılamamasını da eleştirir. II. Abdülhamid döneminde bu törenler sırasında halk “padişahım şevketinle, devletinle bin yaşa” diye tezahüratlarda bulunduğu için Akif, “Koca şevketli” hitabıyla korkaklığını ironik bir şekilde ima eder:

“Kafes arkasında hanımlar gibi saklıydı Hamîd
Koca şevketli! Hakikat bunu etmezdim ümîd.
Belki kırk elli bin askerle sarılmış Yıldız;
O silahşörler, o al fesli herifler sayısız.

⁵⁰ Ersoy, “Safahat”, *Safahat.*, 80.

⁵¹ Ömer Rıza Doğrul, *Kur’an’dan Ayetler*, (Tercüme ve Tefsir Eden Safahat Şairi Mehmet Akif Ersoy), İstanbul 1944, s.292-293’den aktaran; Rıza Filizok, “Mehmet Akif’in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Akif Ersoy*, İstanbul 1986, s.55.

⁵² Ersoy, “Asım”, *Safahat*, s.361.

⁵³ Osmanlı padişahları aynı zamanda İslam halifesi de oldukları için İslam dininin içtimai umdelerinden birisi olan Cuma cemaatini ve o gün hutbeyi dinlemek onların pek ziyade ehemmiyet verdikleri dini ve içtimai vazifelerinden biri idi. Bkz.: M. Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, s.305.

Neye mal olmada seyret, herifin bir namazı:

Sade altmış bin adam kaldı namazsız en azı!

Hele tebziri aşan masrafı, derseni, sorma”⁵⁴

Abdülhamid’e muhalefet eden birçok aydın, Meşrutiyet in ilanından sonra bu pişmanlıklarını, özellikle İttihat Terakki’nin kötü yönetimi döneminde, ifade etmişlerdi. Bunların en çok bilineni Tevfik Fikret ve Rıza Tevfik’in yazdıklarıdır. Akif’in bu yönde değerlendirilebilecek şiir ve yazıları olmamakla birlikte “Asım” şiirinde anlattığı *Köse İmam*, Sultan Abdülhamid istibdatına karşı çıkarak sürgüne gider, ancak sonradan gelen hürriyet beklediği hürriyet değil ve “devr-i sabık-ı arar olmuştur”⁵⁵ şeklinde yer alan ifadeleridir. Ancak bu sözleri “Abdülhamid’in kıymetini anlamaya değil, İttihatçıların ‘beterin beteri varmış” dedirtmelerine bir atıf olarak yorumlamanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.”⁵⁶ Abdülhamid aleyhinde yazdığı şiirleri kitaplarının son baskılarından çıkarmamış olması bu konudaki tutumunu açıkça ortaya koymuştur. Aksi yönde yapılan yorumların zorlama olacağını ve Akif’in tutumuyla bağdaşmayacağını belirtmek gerekir. Bu yorumlarımızı destekleyecek bir başka örnek de, Akif’in Tevfik Fikret’le girdiği “Tarih-i Kadîm” tartışmalarında, Fikret aleyhinde yazdığı şiirleri, Fikret’in ölümünden sonra kitaplarından çıkarmış olduğu gerçeğidir.

Sonuç

II. Meşrutiyet dönemi fikir hareketlerinin ortak paydası olan Abdülhamid karşıtlığını dönemin İslamcılarında da görmekteyiz. Osmanlı’daki modernleşme hareketleriyle değişen ve giderek önemsizleşen konumlarını düzeltmek ve Meşrutiyet ’le beraber daha etkin roller üstlenme ümitleri, İslamcılarını Meşrutiyet i savunma konusunda aktif bir çabaya yönelterek İttihatçılarla işbirliğine mecbur bırakmıştır. Bu işbirliği İslamcılarını Abdülhamid’le karşı karşıya getirmiştir.

İslamcılarının Abdülhamid’e yönelik eleştirilerinin başında ulemayı, medreseleri ihmal etmesi ve yönetimde istibdadı esas alarak meşvereti terk etmesidir. İslam esaslarına dayanan Meşrûti bir yönetimden yana olan Akif’de bir müstebit olarak gördüğü II. Abdülhamid’e muhalefet etmiştir. Ancak Akif’in muhalefeti, yönetimin biçimine, yöneticinin kim olduğuna değil, hangi anlayış ve ilkelerle devleti yönettiğine

⁵⁴ Ersoy, “Asım”, *Safahat*, 375.

⁵⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar I*, İstanbul 1989, s.45.

⁵⁶ Mustafa Armağan, *Abdülhamid’in Kurtlarla Dansı*, İstanbul 2007, s.298.

yönelik olmuştur. Şekilden ziyade ilkeleri önemsemiştir. Padişahın mutlakiyetçiliğine karşı çıkarken, “padişahlık yönetimine karşı olduğuna dair bir ifade kullanmamıştır. Zalim yöneticilere karşı adalet ve hürriyeti savunmuştur.”⁵⁷

Akif'in gerek aileden, okuldan aldığı eğitim ve telkinlerle, gerekse dönemin fikir hareketlerinin etkisiyle oluşan idealist Müslüman kişiliğinin bir sonucu olarak Abdülhamid'e muhalefet etmiştir. Ancak bu muhalefetini herhangi bir siyasal ihtirasa veya çıkara endekslememiştir. II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarına denk gelen gençlik yıllarında ilk kez şiirler yazan ve politikayla ilgilenen Akif, baytarlık mesleğini icra etmek amacıyla çıktığı yurt gezilerinde halkın yoksulluğuna ve çaresizliğine tanık olmuş ve bu durumun sorumlusu olarak gördüğü II. Abdülhamid'e karşı muhalefet edenlere sempati duymuştur. II. Abdülhamid'in istibdat anlayışıyla muhalif aydınlar üzerindeki baskısı, basına getirdiği sıkı sansür, sarayda kapalı bir hayat yaşayarak halktan ve halkın sorunlarından uzaklaşması, gösterişe kaçan uygulamalarından dolayı padişahı eleştiren şiirler yazmıştır. İstibdat olarak gördüğü Abdülhamid'in baskıcı yönetim anlayışına karşı Meşrutiyet i savunan Akif, zalim ve zorba idarecilere karşı çıkmayı cihat olarak görmüş ve muhalefetini tamamen İslami esaslara dayandırmıştır. Abdülhamid aleyhinde yazdığı şiirleri ancak Meşrutiyet in ilanından sonra, basın üzerindeki yasaklamaların kalkmasıyla, yayınlatabilmiştir. Akif, döneminin birçok aydını gibi her iktidara methiyeler düzmemiş, her dönemi kendi düşünce dünyası içerisinde değerlendirerek tutarlı bir duruş sergilemiştir.

Kaynakça

ANA BRİTANNICA, “Muhammed Ali Şah”, İstanbul 2004, XVI, 292.

ARMAĞAN, Mustafa, *Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı*, İstanbul 2007.

BİRİNCİ, Ali, “Mehmed Akif 'in Tahsil Hayatından Bir Kesit Hoca Mehmet Kadri Nasih Efendi”, *Mehmed Akif Dönemi ve Çevresi*, Türkiye Yazarlar Birliği ve İlim Yayma Cemiyeti Ankara Şubesi Tarafından Düzenlenen Sempozyum Bildirileri, Ankara 2008, 18-25.

BOZARSLAN, Hamit, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, (Çev.:Işık Ergüden), İstanbul 2015.

DAVİSON, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876* (Çev.:OsmanAkınhay), İstanbul 2005

DEVELİOĞLU, Ferit *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 2002

⁵⁷ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar II*, İstanbul 2014, s.199.

- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Mehmed Akif Ersoy*, Ankara 1996.
 , *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar I*, İstanbul 1989.
 , *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar II*, İstanbul 2014.
- EDİP, Eşref, *Mehmed Akif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, (Haz.: Fahrettin Gün), İstanbul 2010.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi, “Makale-i Mühimme”, *Beyanü'l Hak*, XVIII, 9 Muharrem 1327(31 Ocak 1909), 399-404.
- ERSOY, Mehmed Akif, *Safahat*(Yay. Haz.:M.ErtuğrulDüzdağ), İstanbul 2011.
 , *Safahat* (Eseri Tertip Eden.: Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1955, IX-XIX.
- FİLİZOK, Rıza, “Mehmet Akif ’in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı”, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Akif Ersoy*, İstanbul 1986, 53-66.
- OKAY, M. Orhan, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1998.
- OKAY, M. Orhan- M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Akif Ersoy” , *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 432-439.
- KARA, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1994.
 , *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Temel Metinler*, Baskı yeri ve tarih yok.
- KARACA, Alaattin , “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye’de Sanat/Edebiyat ve Siyasal İktidar”, *Hece Hayat Edebiyat Siyaset*, Özel Sayı:8, (90/91/92) Ankara, 2004, 196-208.
- KEMAL, Yahya, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, İstanbul 2015, 182-183
- KUNTAY, Mithat Cemal, *Mehmed Akif*, İstanbul 1939.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, İstanbul 1983.
- SAİD NURSİ, *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012.
- TANYOL, Cahit, *Hoca Kadri Efendi ’nin Parlamentosu*, İstanbul 2003.
- TUNAYA, Tarık Zafer, *Hürriyetin İlanı*, İstanbul 1996.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1994.

ÜNSAL, Fatma Bostan, “Mehmet Akif Ersoy”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, İstanbul 2005, VI, 72-89.

Kitap Tanıtımı/Book Review

KUR'AN-I KERİM TARİHİ

Muhammed HAMİDULLAH, Çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, 224 sayfa.

Mehmet Selim AYDAY*

Muhammed Hamidullah, asrımızın yetiştirdiği en büyük İslam araştırmacılarından biridir. Doktora çalışmalarını Almanya ve Fransa'da yapmış olması ona Almanca, Fransızca ve İngilizce gibi batı dilleri üzerinde hâkimiyet kurma şansını vermiştir. Bu dillere olan hâkimiyeti sonucu Hamidullah, Kur'an'ı üç Avrupa diline Fransızca, İngilizce ve Almanca'ya tercüme etmiştir. Bu tercümelerden İngilizce olanı çeşitli dergilerde yayımlanmış, Almanca olanının yayımı gerçekleşmemiş, Fransızca olanı ise *Le Saint Coran* adıyla ilk kez Fransa'da basılmıştır. *Le Saint Coran* bir Müslüman âlim tarafından Fransızca yapılmış ilk tercüme özelliğini de taşımaktadır. Bu tercüme, giriş bölümünde verilen Kur'an tarihiyle ilgili eşsiz bilgiler ile dikkat çekmektedir. Bu giriş bölümü önemine binaen *Kur'an-ı Kerim Tarihi* adıyla ayrı bir kitap halinde de basılmıştır. Bunun için bu eserin ayrı bir kitap gibi tanıtımının yapılmasını uygun bulduk.

Hamidullah, araştırmalarında ilk kaynaklara ulaşma çabasıyla dikkat çekmektedir. Onun çok titiz bir araştırmacı olduğunu, konuları etraflıca ele alıp, tarihi temellere dayandırarak muhatabının anlayacağı seviyeye indirmesinden anlamak mümkündür. O, sahip olduğu bilgi birikimiyle araştırmalarında ilk kaynaklara ulaşma çabasıyla, İslâmî ilimlerde birçok alanda söz söyleme yetkisine sahip olduğunu göstermiştir.

Hamidullah çok titiz bir araştırmacı olduğunu eserlerindeki ilmi birikiminden belli etmektedir. O, araştırmalarını ilk elden kaynaklara veya yazma eserlere dayandırmaktadır. Bundan dolayı dünyanın pek çok kentindeki kütüphaneleri, başta İstanbul'dakiler olmak üzere, dolaşmış ve ilmi tetkikatta bulunmuştur.

Şüphesiz Kur'an tarihi üzerine pek çok kitap yazılmıştır. Hamidullah'ın yazdığı *Kur'an-ı Kerim Tarihi* adlı kitap da bunlardan biridir. Kitap, yazarın kendisinin yaptığı *Le Saint Coran* (Aziz Kur'an) adlı Fransızca çevirinin girişi niteliğindedir. Bu eser Türkçe'de hem ayrı kitap şeklinde basılmış, hem de *Aziz Kur'an* diye tercüme edilen

* Öğr. Gör. Dr. Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, selimayday@hotmail.com

Le *Saint Coran* adlı Fransızca çevirinin başında yer almıştır. Kitap giriş ve Avrupa dillerindeki Kur'an çevirilerinin listesi olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Türkçe çeviri listesi de bu bölüme dâhildir.

Kur'an-ı Kerim Tarihi, Aziz Kur'an çevirisinin girişi olduğu için *Le Saint Coran*'ı Türkçe'ye kazandıran mütercimler tarafından çevrilmiştir. Bu kitap daha önce *Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası*, (İstanbul, Yağmur Yayınları, 1965) adıyla Macit Yaşaroğlu ile birlikte hazırlanmış ve Mehmet Sait Mutlu tarafından Fransızca'dan tercüme edilmiştir. Bu eser Avrupa dillerine yapılmış tercüme listesine yer vermemekte ancak Türkçe tefsirler bibliyografyasını içermektedir. Daha sonra aynı çalışmanın genişletilmiş hali ve Avrupa dillerindeki tercüme de eklenmiş bir şekilde Salih Tuğ Hoca tarafından *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul, İFAV, 1993) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Kitabın giriş bölümü, klasik bir mukaddime veya önsöz ya da tek bir başlık altında toplanmış bilgilerden ibaret değildir. Bu bölümde alt başlıklar altında detaylı ve değişik konular ile ilgili bilgiler mevcuttur.

Kur'an'ın kelime anlamını açıklamak suretiyle konuya giriş yapan yazar, vahiy kavramı üzerinde durmakta ve İslâm'daki Vahiy, Melek, Allah inancı ve anlayışı ile Zerdüştlük, Brahmanizm, Budizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerindeki inanç ve anlayış arasında bir mukayese yaparak işe başlamaktadır. Kur'an ve Hadis arasında da bir mukayese yapan yazar, Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an'ın üsluplarını karşılaştırmaktadır. Kur'an ve diğer kutsal kitapların nasıl yazıldığını tarihi verilerle aktaran yazar, Kur'an'ın eşsiz bir ahenginin, ses uyumunun, müzikal yapısının ve insanı cezbeden bir üslubunun olduğunu altını çizmektedir. Bu söylediklerini de konunun uzmanlarınca bizzat yaşadığı tecrübeleri aktararak ispat yoluna gitmektedir.

Kur'an Tarihini anlatan bu kitabın üslubu diğer herhangi bir Tefsir Usulü kitabından çok farklıdır. Çok değişik konuları ele alan yazar, Kur'an'ın hayat anlayışından, köleliğe; Kur'an'da kadından, Kur'an'daki veriler çerçevesinde Hz. Muhammed'in hayatının özetine kadar çeşitli konuları ele almaktadır (s. 26-33).

Yazarın en çok üzerinde durduğu konular şunlardır: Arapça yazısının günümüze gelişi (s. 52-54), Kur'an'ın yazıya geçiriliş tarihi (s. 40-50) Kur'an'daki, günümüz dilbilgisi ve yazım kurallarına uymayan kelimeler (s. 57) Kur'an'ın sonraki kuşaklara ulaştırılması (s. 93-94) Varyantlar (s. 94-98), İlk dönem nüshaları (s. 94), Kur'an çevirisinin tarihi ve Avrupa dillerindeki Kur'an çevirileri vb. konular (s. 111).

Bunların yanında çok özet bir biçimde nasih-mensuh (s. 98) Kur'an'da tekrarlanan okuma vb. konular üzerinde de durmaktadır (s. 103).

Arapça dilinin ve yazısının günümüze gelirken çok az farkla bazı değişikliklere uğradığını söyleyen yazar, hiçbir dile nasip olmayan bu özelliğin sadece Kur'an'ın diline has olduğunu, bugün Arapça konuşan herkesin Kur'an'ı anlayabildiğini ve dolayısıyla bugün, radyolarda ve televizyonlarda konuşulan dilin; gazetelerde yazılan yazının, Peygamberin konuştuğu dilin; yazının da o dönemin yazısının aynısı olduğunu söylemektedir. Buna karşılık Kitab-ı Mukaddes'in Hz. Musa'nın; İncil'in de Hz. İsa'nın konuştuğu dilde orijinalinin bulunmadığını ifade etmektedir (s. 83).

Bütün bunların, Kur'an'ın titizlikle korunmasından ve vahyedildiği dönemde hemen yazıya geçirilişinden kaynaklandığını söyleyen yazar, Kur'an'ın Arapça yazılmış ilk kitap olduğunu da eklemektedir (s. 83).

Hamidullah, Kur'an'da bulunan ve günümüz yazım kurallarına uymayan kelimelerin, niçin o gün öyle yazıldığını da mantıki sebeplerle bir bir izah etmektedir. Kur'an metnini o dönemlerde yazılmış kitabelerdeki yazıyla karşılaştırarak okuyucuyu ikna etmektedir (s. 64). Bu konuyla ilgili kitapta uzun bir liste mevcuttur (s. 57-93).

Kur'an'ın sonraki kuşaklara ulaştırılmasındaki titizliğin sadece ezberleme ve okumaya dayanmadığını, doğru ve orijinal okuyuşun üstadlar tarafından icazetname ile belgelendiğini söyleyen yazar, kendisinin de böyle bir icazetnameyi Medine-i Münevvere imamından aldığını söylemektedir. Yazarın aldığı icazetnamenin çevirisi de kitapta yer almaktadır (s. 54-56)

Varyant sorununu da ele alan yazar, dünyanın değişik kentlerindeki, örneğin Taşkent, İstanbul, Londra'daki ilk nüshaları, bizzat yerinde veya mikrofilmlerini incelemek suretiyle karşılaştırmıştır. Vardığı kanaat metinler arasında hiçbir farkın olmadığı şeklindedir (s. 94-98)

Kur'an'ın çeviri tarihini de ele alan yazar, Kur'an'ın ilk kısmî çevirisinin Farsça'ya Selmân-ı Fârisî tarafından Hz. Peygamber'in izniyle yapıldığını ifade etmektedir. Daha sonraki dönemlerde yapılmış tercümelere de söz eden yazar (s. 105-110) kitabın sonunda Avrupa dillerindeki Kur'an çevirilerinin listesini vermektedir. Bu listede Türkçe dâhil 55 dilden toplam 804 çeviri bulunmaktadır. Bu dillerde yapılmış çevirilerin hangi alfabe ile yapıldığını da belirten yazar, alfabetik sıraya göre dizilen listede ismi az duyulan dillerin de yer aldığı görülmektedir.

Örneğin, 1879'da John Martin Schleyer tarafından icat edilen Vulapuk dili gibi (s. 111-215).

Bu listede yer alan çevirilerin bir kısmı tam çeviri, bir kısmı da bölümler, âyetler, sûreler halinde yapılmış çevirilerdir. Liste tam ve eksik çeviri ayırımı yapılmadan verilmiştir. Listede yer alan çevirilerin kritiği de yapılmıştır.

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

a. YAYIN İLKELERİ:

1. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan ulusal bilimsel hakemli bir dergidir.
2. Dergimizde, başta ilahiyat bilimleri olmak üzere sosyal bilimlere matuf her türlü özgün telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Diğer dillerde gönderilen yazılar Yayın Kurulu tarafından uygun bulunduğu takdirde yayımlanır.
4. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere "kör hakem" yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
5. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
6. Hakemlerden ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
7. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
8. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Editörler Kurulu karar verir.
9. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkı Dergimize devredilmiş sayılır. Yazıların dil, üslup, içerik, vb. açılardan bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Müelliflere, yazılarının yayımlandığı sayıdan iki adet gönderilir, telif ücreti ödenmez.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.

İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.

11. Yazılar posta yoluyla Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Zeve Kampüsü Tuşba/VAN adresine ve ya elektronik posta yoluyla <http://yuzuncu-yil-universitesi.dergipark.gov.tr/yyuifd> adresine gönderilir.
12. Yayımlamak üzere gönderilen yazıların araştırma ve yayın etiğine uygun olmaları gereklidir. Editör Kurulu'nun ön değerlendirmesinden geçen bütün makaleler iThenticate programında taranır. Bilimsel uygunluk raporuna sahip olmayanlar hakem değerlendirmesine tabi tutulmadan reddedilir.
13. Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu tarafından yapılabilir. Makalelerin yazımında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınır.

b. YAZIM İLKELERİ:

2. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yazılmış akademik yazılara yer verilir.
3. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Bu sınırların dışında kelime sayısı içeren çalışmalar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
4. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Özetler 10 puntuyla yazılmalıdır. Makalenin ilk sayfasında yazarın/yazarların unvan, kurum ve adres bilgileri verilmelidir.
5. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak Word ve PDF formatında gönderilmelidir.
6. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntuyla, başlıklar sadece ilk harfleri büyük ve bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içerisinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntıların asıl metinden ayrı olarak kenarlardan daraltılarak verilmesi gerekir.
7. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 4 cm, üstten 3cm, sağ ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
8. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir.
10. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir. Kaynakçada yazar isminin sadece ilk harfleri büyük ve soyadı adı şeklinde yazılması gerekmektedir.
11. Metin içerisinde italik yazı karakteri sadece ayetlerde ve eser isimlerinde kullanılır. Metin içerisindeki vurgu için sadece tırnak (“ ”) kullanılır; bold veya italik vurgular kullanılmaz.
12. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
13. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterme kurallarına riayet edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), varsa yayınevi, basım yeri ve tarihi (örnek: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yay., Van, 2004), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.) şeklinde yazılmalıdır.
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eserler de dahil olmak üzere eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Ancak Arapça kitap isimlerinde harf-i ta'rif ve harf-i cerler küçük yazılır. (Örnek: *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*)
 - f. Ayetler; sûre adı, sûre no/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: el-Bakara, 2/10.)