



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

MAKALELER

*Ahmed b. Hanbel ve Zayıf
Hadis ile Amel Meselesi*

*Horasan Bölgesi ve
Mu'tezile'nin Horasan'daki
Varlığı*

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Dersi Öğretim Programının
Örtük Sekülerleştirme
Açısından Değerlendirilmesi*

*Hz. Peygamber (s.a) Dönemi
Mehir Uygulaması İle
Günümüz Mehir
Uygulamasının
Karşılaştırılması*

*Arapça Ses Biliminde
Taklit/Simülasyon Teorisi*

*Allah'ın Zatı, Sıfatları ve
Filleri Hakkında
Mütakellim'in ve Felâsifenin
Görüşleri*

*Sibeveyhi'nin "el-Kıtab" Adlı
Eseri Işığında Arap Gramer
İlminin Doğuşu*

ISSN: 1300-4530

2017

SAYI: 6

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:2017-Sayı:6
Refereed Journal, Year:2017-Issue: 6**

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

Yıl/ Year 2017 Sayı/ Issue 6

ISSN: 1300-4530

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (Dekan)

Editör/Editor

Mehmet Salih ARI

Editör Yrd./Co-Editors

Yunus KAPLAN, Ali EŞLİK

Sekreteryası/Secretary

Ramazan TURGUT, Selahattin POLATOĞLU

Yayın Kurulu/Editorial Board

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

Danışma ve Hakem Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ (Yüzüncü Yıl Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.),
Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (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.), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran 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 Alparslan 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
Alparslan Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN (Marmara Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet HABERLİ (BŞEÜ) 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.),

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty

Yıl/ Year 2017 Sayı/ Issue 6

ISSN: 1300-4530

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR, Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ, Doç. Dr. Mehmet BİLEN,
Doç. Dr. Mustafa KAYA, Doç. Dr. Recep Aslan, Doç. Dr. Tahirhan AYDIN, Yrd. Doç. Dr. Ahmet BARDAK
Yrd. Doç. Dr. Cengiz KANIK Yrd. Doç. Dr. Kasım ERTAŞ, Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE, Yrd. Doç. Dr. Mazhar TUNÇ,
Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ, Yrd. Doç. Dr. Murat KAYA,

Son Okuma

Arş. Gör. Esmâ KAYA, Arş. Gör. Faruk KAZAN, Arş. Gör. Mehmet Şirin ALADAĞ,
Arş. Gör. Muhyettin ÖZEN, Arş. Gör. Musa PEKEL, Arş. Gör. Rıdvan KALAÇ, Arş. Gör. Tuba Nur HEMŞİNLİ

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:

2017

Van 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 yayınlanamaz. / *Journal of YYUIFD, which is published by Divinity Faculty of Van 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

Ramazan ÖZMEN

AHMED B. HANBEL VE ZAYIF HADİS'LE AMEL MESELESİ

(Ahmad b. Hanbal and The Issue of Validity of Weak Hadith in Religious Practice (Al-`Amal)___1

Yunus KAPLAN

HORASAN BÖLGESİ VE MU'TEZİLE'NİN HORASAN'DAKİ VARLIĞI

(Khorasan Region And Mu'tazila's Presence In Khorasan) _____ 16

Musa ÖZTÜRK

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ ÖRTÜK SEKÜLERLEŞTİRME AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*(Religious Culture and Moral Knowledge Course Curriculum of Evaluation Viewpoint from Implicit
Secularization) _____ 34*

Arif GEZER

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ MEHİR UYGULAMASI İLE GÜNÜMÜZ MEHİR UYGULAMASININ KARŞILAŞTIRILMASI

(A Comparison Between Prophet's and Today's Muslims' Applications About Dowry) _____ 55

Murad KAFİ-- Mehmet Şirin ÇIKAR

نظرية المحاكاة في الدرس الصوتي العربي

(Arapça Ses Biliminde Taklit/Simülasyon Teorisi) _____ 73

Murad CHARİF

آراء المتكلمين والفلاسفة حول صفات الله تعالى وذاته وأفعاله

(Allah'ın Zatı, Sıfatları Ve Filleri Hakkında Mütakellimîn ve Felâsifenin Görüşleri) _____ 91

Gérard TROUPEAU

SİBEVEYHİ'NİN "el-KİTAB" ADLI ESERİ IŞIĞINDA ARAP GRAMER İLMİNİN DOĞUŞU _ 117

Hakan HEMŞİNLİ

KİTAP İNCELEMESİ _____ 129

Selahattin POLATOĞLU

VEFEYÂT _____ 136

Editörden,

Değişik konu ve renkli dosyalar içeren 6. sayımızla okuyucuların karşısına çıkmanın sevincini yaşıyoruz. Yayın hayatına kazandırılan her dergi sayısı için mutlaka uzun bir yürüyüş, büyük bir uğraş ve çaba gerekmektedir. Okurların, yazarların, hakemlerin ve yayıncıların her çabası, işlerin tamamlanması ve başarıya ulaşması için birer umut ve sevinç kaynağıdır. İlim adamları ürettikleri ile bilime katkılarıyla birer meşale gibi çevresindeki insanları aydınlatmayı amaçlamaktadırlar. Birçok kitap ve makalenin değeri yayınlandığı zaman diliminde hemen anlaşılabilir. Ancak her bilimsel aktivitenin zamanla hak ettiği değerinin anlaşılacağı ve hiçbir gayretin sonu boşa çıkmayacağı ümidiyle herkes üzerine düşeni hakkıyla yerine getirdiğinde mesafeler daha rahat kat edilecek, engeller kolay bir şekilde aşılabilecektir. Bilimsel anlamda çalışmalar yapmak, toplumun dini, siyasi, kültürel ve düşünsel sorunlarına çözüm üretmek ideal sahibi her ilim adamının görevi olmalıdır.

Derginin bu sayısında Türkçe, Arapça yazılmış özgün ve çeviri birkaç makale yer almaktadır. Ramazan ÖZMEN, “*Ahmed b. Hanbel ve Zayıf Hadis’le Amel Meselesi*” adlı makalesinde, daha çok bir muhaddis olarak şöhret bulmuş olan Ahmed b. Hanbel’in zayıf hadislerle amel konusundaki fikirlerini ele almaya çalışmıştır. Yunus KAPLAN, “*Horasan Bölgesi ve Mu’tezile’nin Horasan’daki Varlığı*” adlı makalesinde, Hicrî beşinci yüzyıla kadar Horasan bölgesinin siyasi ve ictimai durumu ile Mu’tezile mezhebinin bölgedeki varlığını incelemiştir. Musa ÖZTÜRK, “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Örtük Sekülerleştirme Açısından Değerlendirilmesi*” adlı makalesinde, Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda 4’ncü sınıftan 12’nci sınıfa kadar okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ders kitaplarının hazırlanmasına temel teşkil eden Öğretim Programı’nın içeriğinin İslamî açıdan seküler unsurlar içerip içermediğini irdelemeye çalışmıştır. Arif GEZER, “*Hız. Peygamber Dönemi Mehir Uygulaması ile Günümüz Mehir Uygulamasının Karşılaştırılması*” adlı makalesinde, Mehir konusunda Hız. Peygamber’in (s.a.s.) ve günümüz Müslümanlarının uygulamalarını karşılaştırmaya çalışmıştır. Mehmet Şirin ÇIKAR ile Murad KAFİ’nin birlikte yazdıkları “*Arapça Ses Biliminde Taklit/Simülasyon Teorisi*” adlı makalede, Arap Dilinde kelimelerin türetilmesinde, lafız zenginliğinin arttırılmasında ve anlam alanını genişletmede başarılı bir metot olabilmek için kavramları Arapçalaştırma yöntemleri içinde kendisine bir yer bulan Taklit Teorisi üzerinde durmuşlardır. Charif MURAD, “*Allah’ın Zatı,*

Sıfatları ve Filleri Hakkında Mütakellimînin ve Felâsifenin Görüşleri” adlı makalesinde, Eş’arî, Maturidî ve Mu’tezile gibi önemli bazı mütakellim âlimleri ile felsefecilerin, Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki farklı görüşleri ortaya koyarak değerlendirmeye çalışmıştır. Mazhar DEDE, Gérard Troupeau (ö.2010) adlı yazarın “*Sibeveyhi’nin “el-Kitab” Adlı Eseri Işığında Arap Gramer İlminin Doğuşu*” adlı makalesini Türkçeye tercüme etmiştir. Bu makalelerin yanı sıra Hakan HEMŞİNLİ’nin kitap inceleme yazısı ve Selahattin POLATOĞLU’nun Vefeyat ile ilgili yazıları derginin bu sayısında yer almaktadır.

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 Ramazan TURGUT’a, yazıların son okumalarını gerçekleştiren Arş. Gör. Esmâ KAYA, Arş. Gör. Faruk KAZAN, Arş. Gör. Mehmet Şirin ALADAĞ, Arş. Gör. Muhyettin ÖZEN, Arş. Gör. Musa PEKEL, Arş. Gör. Rıdvan KALAÇ, Arş. Gör. Tuba Nur HEMŞİNLİ’ye ve katkıda bulunan herkese şükranlarımızı iletiriz.

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

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI

AHMED B. HANBEL VE ZAYIF HADİS'LE AMEL MESELESİ*

Ramazan ÖZMEN**

Özet

Zayıf hadislerle amel meselesi, gerek klasik dönemde olsun gerekse günümüzde olsun hadis ilminin en tartışmalı konularından biridir. Hadisler Hz. Peygamber'in günlük hayatındaki uygulamalarını bize aktardığı için, hem hadisçilerin hem de fakihlerin ilgi alanına girmiştir. Zayıf hadisleri amelî konularda delil olarak kullanma hususunda genel olarak hadisçilerin fakihlerden daha katı bir tutum benimsediklerini ve dolayısıyla *sahih* ve *hasen* dışındaki hadislerle amel edilmeyeceği fikrini savunduklarını söylemek mümkündür. Ancak fukahâ ise bu konuda daha esnek bir tutum takınmış ve belli şartlarla zayıf hadisle amel edilebileceği fikrini benimsemiştir. Biz bu çalışmamızda her ne kadar kendi ismi ile anılan bir fıkıh mezhebi olsa da, daha çok bir muhaddis olarak şöhret bulmuş olan Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisle amel konusundaki fikirlerini ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Hanbel, zayıf hadis, zayıf hadisle amel.

AHMAD IBN HANBAL AND THE ISSUE OF VALIDITY OF WEAK HADITH IN RELIGIOUS PRACTICE (*AL-`AMAL*)

Abstract

The issue of validity of weak hadith in religious practice (*al-`amal*) is one of the most controversial topics of hadith, whether in the classical period or today. Since the hadith conveyed the Prophet's practices in his daily life to us, has entered into both muhaddithun's and fuqaha's interest. It is possible to say that muhaddithun in general have adopted a stricter attitude towards using of weak hadiths in religious practices than fuqaha, and thus defend the idea that they will not be performed with hadiths other than *sahih* and *hasan* hadith. However, fukahâ has adopted a more flexible attitude in this regard and has adopted the idea that it can be performed with weak hadiths under certain conditions. We will study in this paper the idea of Ahmad ibn Hanbal about using weak hadith in religious practices, who has become famous as a muhaddith although a fiqh sect which is called by his own name.

Key Words: Ahmad ibn Hanbal, weak hadith, usage of weak hadith in practices.

1.Giriş

Hanbelî mezhebinin kurucusu kabul edilen Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî ez-Zuhâlî el-Vâilî el-Basrî el-Mervezî el-Bağdâdî

* Bu makale, *Hanbelî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*, (Danışman: Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU, AÜSBE, Ankara, 2004) başlıklı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Van YYÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. rozmen@yyu.edu.tr.

(164-241/780-855)¹, fikirleriyle ve bu fikirlerin savunulması uğrunda hiçbir baskıya boyun eğmeyen tavizsiz ve kararlı tutumu ile, İslâm düşünce tarihinde iz bırakmış en önemli şahsiyetlerden biridir. Ahmed b. Hanbel'in genel olarak düşünce tarihinde, özelde ise İslâm ilimler geleneğinde; örneğin hadis'te, fıkıh'ta, akâid'de ve mezhepler tarihinde elde ettiği bu yeri, İslâm düşünce tarihinde fikir hürriyetine yapılmış bir baskı olarak görünen ve dînî sâiklerinin yanı sıra, belki de siyasî yönü daha ağır basan *mihne* sürecinde elde ettiği bilindiği için, bu süreçten sonra onun adı mihne ile birlikte anılır olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Abbâsî iktidarının en güçlü olduğu bir dönemde yaşamış ve el-Mehdî, el-Hâdî, er-Reşîd, el-Emîn, el-Me'mûn, el-Mu'tasım, el-Vâsık ve el-Mutevekkil olmak üzere sekiz Abbâsî halîfesinin iktidarına şahid olmuştur.

Ahmed b. Hanbel'in *mihne* sürecindeki duruşunu, inanç ve kültürel alandaki bozulmaya karşı bir direniş olarak yorumlayanlar vardır. Bu bakış açısına göre, Abbâsî hilâfeti, Fars ve Türklerden oluşan yabancı unsurlara dayanmakta idi. Bu durum Yunan, Fars ve Hind vb. diğer kültürlerin kendilerini açığa vurmalarında rol oynamıştır. Hârûn er-Reşîd Beytu'l-Hikme'yi² kurmuş, buraya eski milletlerin eserlerini getirtmiş, tercüme faaliyetleri başlamış ve insanlar bu muhtelif kültürleri öğrenmeye yönelmişlerdir. Bu durum ise itikâdî mezhep, aykırı görüşler ve bozuk inançların çoğalmasında rol oynayan nedenlerden birisi olmuştur.³

Ahmed b. Hanbel, mihne sürecinde mu'tezilî düşünceyi benimseyip savunan entelektüel aydın tipini temsil eden ulemâya karşı; geleneği savunan, halka ve onun inancına daha yakın duran halk tipi âlim portresini temsil eder. Dolayısıyla bu dönemdeki tartışmaların odak noktasını temsil eden Kur'an'ın mahluk olup olmadığı şeklindeki tartışmalar, olayın görünen tarafıyla ilgili olup, asıl sürtüşme nedeni dînî algılanış ve yorumlanış tarzındaki fikir ayrılıklarıdır. Çoğunlukla mu'tezilî düşünceyi benimsemiş olan entelektüel aydınlar diyebileceğimiz ulemâ, geleneğe de mutlaka sahip çıkmakla birlikte; İslâm'ın ilme ve hikmete verdiği değerden mülhem olarak,

¹ İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ts. VII/354; İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, Mısır, 1952, 1/4-5.

² Ortaçağ İslâm ilim ve kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı merkezler verilen ad. Ayrıntılı bilgi için bkz., Kaya, Mahmut, "Beytü'l-hikme" md., *DİA*, VI/88-90.

³ Âl İbrâhîm, İbrâhîm Abdullah, "A'lâmu'l-Hanâbile fî Usûli'l-Fıkıh", *Mecelletu Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, sy: 16, yıl: 1417/1996, s. 5.

diğer kültürlerin mahsûlü olan ilmî birikimden de yararlanmak gerektiğini düşünüyordu.

Aralarında ismi ebedileşen Ahmed b. Hanbel gibi muhafazakâr ulemâ ise, daha çok nasslara bağlı kalmayı ve *din* denen olguyu anlama ve yorumlamada akla mümkün olduğunca sınırlı bir yetki vermeyi gerekli görüyordu. Bu iki akım arasındaki kavganın nedenlerini, aralarındaki metodoloji farkında aramak gerekmektedir. Bu nedenle, bu dönemdeki tartışmaları salt itikâdî tartışmalar olarak görmek ve yorumlamak, olayın bazı yönlerinin tam olarak anlaşılıp aydınlatılmasında yetersiz kalabilir.

Hayatını hadis toplamaya vakfetmiş bir muhaddis olan Ahmed b. Hanbel, şöhretini tarihte *halku'l-Kur'an*⁴ *fitnesi* olarak bilinen *mihne*⁵ sürecindeki kararlı tutumu neticesinde elde etmiştir. İbn Hanbel, Me'mûn'un kardeşi halife Mu'tasım (833-842) döneminde işkence görürken, halife onun kararlı tutumunu görünce, Kur'an'ın mahlûk olduğu yönünde açıkça olmasa da uygun bir ifade kullandığı takdirde serbest bırakılacağını söylemiştir. Dönemin baş kadısı Ahmed b. Ebî Duâd, Kur'an'ı mahlûk kabul etmeyerek dinden çıkan bir kimseyi(!) serbest bırakmanın doğru olmayacağını halîfeye hatırlatarak halkın bunu "Mu'tasım, kardeşi Me'mûn'un yolundan ayrıldı, üstelik İbn Hanbel her iki halife'yi de mağlûp etti" şeklinde değerlendireceğini ifade ederek İbn Hanbel'in serbest bırakılmasına karşı çıkmıştır.⁶

Biz bu yazımızda umûmî olarak İslam kültür tarihinin, husûsen hadis tarihinin en dikkat çeken sîmalarından biri olan Ahmed b. Hanbel'in "zayıf hadisle amel"

⁴ Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden bir terim. Abbasi halifesi Me'mûn, Kadıkudât İbn Ebû Duâd'ın etkisiyle Mu'tezile'yi resmî mezhep ilân eder. H. 212 de herkesi bu mezhebin temel görüşlerinden biri olan Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini benimsemeye zorlar. Me'mûn, H. 218 de kadıları ve hadisçileri "Halku'l-Kur'ân" konusunda sorguya çektirir. Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini ister. Sorgulananların çoğu Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyip, durumu kurtarmıştır, ancak Ahmed b. Hanbel gibi üç-beş âlim görüşlerinde ısrar etmişlerdir. Bu hâdise Halife Mu'tasım ve Vâsiğ dönemlerinde de on beş yıl kadar daha devam etmiştir. Halife Mütevekkil 234'te "Halku'l-Kur'ân" tartışmalarını tümüyle yasaklamış ve "Mihne Hadisesi" denilen bu döneme son vermiştir. Bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'an" md., *DİA*, 1997, XV, 371-375.

⁵ Bazı Abbâsî halifeleri döneminde halku'l-Kur'an konusunda bazı alimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad. Sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, eziyet etmek" mânâlarındaki mahn kökünden türeyen mihne, "sorguya çekip eziyete mâruz bırakma" demektir. Abbâsî halifeleri devrinde bâzı muhafazar âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu mihne diye anılmıştır. Bkz., Yücesoy, Hayrettin, "Mihne" md, *DİA*, XXX, 26-28.

⁶ Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" md., *DİA*, II/76.

konusundaki fikrini, klasik ve çağdaş Hanbelî kaynaklara dayanarak ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaçla ilk önce meselenin klasik Hanbelî fıkıh usûlü literatüründe ele alınışı ile başlamanın uygun olacağını düşünüyoruz.

2. Klasik Hanbelî Usûl Literatüründe Meselenin Ele Alınışı

Hanbelî fıkıh usûlcülerinin ifâde ettiğine göre Ahmed b. Hanbel, zayıf hadisle mutlak olarak amel edileceğini savunur.⁷ Onlar, bu görüşlerini İmam Ahmed'den naklettikleri şu ifâdelere dayandırırılar: “Muhennâ şöyle demiştir: İmam Ahmed şöyle dedi: ‘Dokumacı, kan alıcı/hacamat yapan ve süpürgeci/çöpçü hariç, bütün insanlar birbirlerine denktir.’ Bunun üzerine ona şöyle denildi: ‘Dokumacı veya hacamat yapan hariç bütün insanlar birbirine denktir’ şeklindeki hadisi mi kabul ediyorsun? Halbuki sen bu hadisi zayıf sayıyorsun! Bunun üzerine İmam Ahmed ‘Ben bu hadisin isnadını zayıf kabul ediyorum, ancak amel bu hadise göredir’ dedi.”⁸

İmam Ahmed'in bu ifâdeleri açıkça göstermektedir ki, muhaddislerin bir hadis hakkında yaptıkları ‘sahihtir, hasendir veya zayıftır’ şeklindeki değerlendirmelerin hadislerin metni ile bir alakası olmayıp, bu yargılar tamamen hadislerin senedi ile ilgilidir. Yukarıda zikri geçen hadisle ilgili olarak *el-Udde*'yi tahkik eden el-Mubârakî'nin yaptığı değerlendirmeler şöyledir: “Bu hadisi Abdullah b. Ömer rivâyet etmiş ve el-Beyhakî *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr*'inin Nikâh kitabının “*İ'tibârü's-San'a fi'l-Kefâe*, yani “Nikah için denklikte sanat/mesleğin göz önüne alınması” babında tahrir etmiştir. Yukarıda zikredilen kısımlar hadisin bir parçası olup, tamamı şu şekildedir: “Arapların bazıları bazılarına denktir, kabile kabileye, adam adama. Mevâlî'nin de bazıları bazılarına denktir, kabile kabileye adam adama. Yalnız dokumacı ya da hacamatçılar bunun dışındadır.”

⁷ Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, yay., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubârakî, III. bsk., Riyad, 1414/1993, III/938; İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, thk., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, I. bsk., Beyrut, 1420/1999, V/20; İbn Teymiye, Mecduddin Ebu'l-Berekât Abdusselam b. Abdillâh-Şihâbuddin Abdulhalim b. Abdisselam-Şeyhu'l-İslâm Takıyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselâm, *el-Musevvede fi Usûli'l-Fıkh*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhâmid, Kahire, ts., s. 246.

⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, III/938; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/20-21; İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 246.

el-Beyhakî, bu hadisin munkatı‘ olduğunu söyler. Ayrıca hadisin daha başka varyantlarını da zikreder ve tamamının zayıf olduğunu söyler.⁹ İbn Ebî Hâtim ise bu hadisle ilgili olarak şöyle der: “Bu hadis hakkında babama sorduğumda ‘yalandır, aslı yoktur’ dedi.”¹⁰ Yine İbn Ebî Hâtim¹¹ hadisle ilgili olarak babasının şu sözünü nakletmektedir: “Bu hadis *bâtıldır*, İbn Ebî Şurayh’ın bu hadisi rivâyet etmesini yasaklamıştım.” Yine o babasının şu sözlerini de nakleder: “Bu, *münker* bir hadistir. Bu hadisi Hişâm er-Râzî rivâyet etmiş ve hadise şu ilâvede bulunmuştur: “...Yalnız dokumacı ya da hacamatçılar bunun dışındadır.” Bunun üzerine deri tabaklayıcıları ayaklandı ve bir araya gelerek gösteri yaptılar! Bazı insanlar ise bu hadisin hasen olduğunu söylemişlerdir. Ve râvî şöyle demiştir: ‘Bunun “debbâğ” anlamı, “yani ayı besleyenler, ayıcılık yapanlar”dır. ed-Dârakutnî bu hadis için ‘sahîh değildir’, İbn Abdilberr ise ‘bu hadis münkerdir, mevzudur’ demiştir.”¹²

Ayrıca İbn Muşeyş’in¹³ şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “İmam Ahmed’e kimlere sadakanın helal olduğunu ve bu konuda neye göre hüküm verdiğini sorduğumda o, ‘Hakîm b. Cubeyr’in hadisi ile’¹⁴ dedi. Bunun üzerine ona ‘Hakîm b. Cubeyr sana göre hadiste sağlam mıdır?’ dediğimde o, ‘bana göre o hadiste sağlam değildir’ dedi.¹⁵ Muhennâ’nın ise şöyle dediği nakledilir: “İmam Ahmed’e Ma’mer’in ez-Zuhrî’den, onun Sâlim’den, onun İbn Ömer’den, onun da Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği şu hadisi sordum: “Ğaylân¹⁶ müslüman olduğunda on tane eşi vardı.”¹⁷

⁹ Bkz., el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *Kitâbu’s-Suneni’l-Kebîr*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts., VII/134-135.

¹⁰ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdirrahman b. Muhammed b. İdrîs, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, I. bsk., Beyrut, 1271/1952, el-İlel, I/412.

¹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, I/421.

¹² Bkz., Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/938, 5. dipnot.

¹³ Muhammed b. Mûsâ b. Muşeyş el-Bağdâdî: Ahmed b. Hanbel’in önde gelen ashâbından olup, ondan birçok *mesâil* nakletmiştir.

¹⁴ Hakîm b. Cubeyr’in hadisini ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidal*’de (I/584) Hakîm’den bahsederken zikretmiştir.

¹⁵ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/939; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/21.

¹⁶ Ğaylân b. Seleme b. Şurahbîl es-Sakafî. Tâif’in fethinden sonra müslüman olmuş, hicret etmemiştir. Kavminin önde gelenlerinden idi, iyi bir şair idi. Hz. Ömer’in halifeliliğinin sonlarına doğru vefat etmiştir.

¹⁷ Hadisin devamı şöyledir: “Rasûlullah (s.a.v.) Ğaylân’a bu eşlerinden dört tanesini seçmesini ve diğerlerini bırakmasını emretti.” Bu hadisle ilgili olarak el-Udde’nin muhakkık el-Mubârakî’nin değerlendirmeleri şöyledir: “Bu hadisi İbn Ömer rivâyet etmiş ve et-Tirmizî Kitabu’n-Nikâh’ta tahrir

İmam Ahmed bu hadisle ilgili olarak ‘bu hadis sahih değildir, ancak amel bu hadise göredir, Abdurrazzak, Ma’mer’den o da ez-Zührî’den şeklinde mürsel olarak rivâyet ediyordu’ demiştir.”¹⁸

Ebû Ya’lâ, İmam Ahmed’in ‘zayıftır’ şeklindeki sözü ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: “İmam Ahmed’in ‘zayıftır’ şeklindeki sözünün anlamı *ashâbu’l-hadîs’in metoduna göre* demektir. Çünkü *ashâbu’l-hadîs, irsâl, tedlîs ve hadiste bir ziyâde ile teferrüd* gibi, fakihlere göre hadisin zayıf olmasını gerektirmeyen nedenlerle hadisleri zayıf saymaktadırlar. Bu durum onların eserlerinde mevcuttur. Meselâ *ashâbu’l-hadîs* şöyle derler: “Bu hadiste falan teferrüd etmiştir.” İmam Ahmed’in ‘zayıftır’ sözü, bu duruma göredir. ‘Amel buna göredir’ şeklindeki sözünün anlamı ise ‘fakihlerin metoduna göre’ demektir.”¹⁹

Zayıf hadis rivâyeti ile ilgili olarak İmam Ahmed’in şöyle dediği nakledilir: “Bazen insan, Amr b. Merzûk, Amr b. Hakkâm, Muhammed b. Muaviye, Ali b. Ca’d ve İshâk b. Ebî İsrâîl gibi zayıf kimselerden hadis rivâyet etmeye ihtiyaç duyabilir. Onların bazısından hadis rivâyet edilmesi ise benim hoşuma gitmez.”²⁰ İmam Ahmed’in bu ifâdelerinden anlaşıldığına göre o, zayıf hadis rivâyetini adeta zorunlu haller için veya bir ihtiyaca binaen onaylamaktadır.

Ayrıca onun İbn Lehî’a (v. 174) hakkında şöyle dediği nakledilir: “Hadisi huccet olacak kadar sağlam değildi. Ben onun hadisini ancak i’tibar ve istidlâl için yazıyordum. Ben bir kişinin hadisini yazdığımda, onu destekleyen başka birisinin hadisi ile istidlâl etmek için yazarım, yoksa teferrüd ettiğinde o huccet olduğu için değil.” Yine onun şöyle dediği nakledilir: “Câbir el-Cu’fi’nin hadisini yazmıyordum,

etmiştir. et-Tirmizî bu hadisle ilgili olarak şöyle demiştir: “Ashâbımıza göre –ki Şâfî, Ahmed ve İshâk bunlardandır- amel, Ğaylân b. Seleme hadisine göredir” et-Tirmizî, Ebû İsrâîl Muhammed b. İsrâ b. Sevre, *es-Sunen*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, I. bsk., Kâhire, 1356/1938, 9, Nikâh, 33, (h. no: 1128), III/435. İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sunen*, thk., Muhammed Fuâd Abdulkâkî, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1372/1952, 9, Nikâh, 40, (h. no: 1953), I/628; el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek ale’s-Sahîhayn*, thk., Mustafa Abdulkâdir Atâ, I. bsk., Beyrut, 1411/1990, II/193; el-Beyhakî, *Kitâbu’s-Suneni’l-Kebîr*, VII/149. İbn Abdilberr bu hadisin bütün tarihlerinin illetli olduğunu söylemiştir.” Bkz., Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/940, 3. dipnot.

¹⁸ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/940; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/21.

¹⁹ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/941; ayrıca bkz., İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/22; İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 246.

²⁰ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/941-942; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/22; İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 247.

sonra itibar için yazmaya başladım.” Yine nakledildiğine göre Muhennâ, İmam Ahmed’e “niçin Ebû Bekr b. Ebî Meryem’in hadisini yazıyorsun, o zayıftır” dediğinde İmam Ahmed ‘onun zayıf olduğunu biliyorum’ demiştir.²¹

İbn Akîl’in açıklamasına göre, İmam Ahmed zayıf kimselerden hadis almaktaki amacını açıklamış olmaktadır ki, o da i’tibar ve onunla diğer hadisleri desteklemektir.²² Ancak fiiliyatta durumun böyle olmadığını, Hanbelî mezhebinde zayıf hadislerin sadece i’tibar ve diğer hadisleri desteklemek için kullanılmadığını, fikhî konularda da delil olarak kullanıldığını ifade etmeliyiz.

Ebû Ya’lâ ise zayıf râvîlerden hadis rivâyet etmenin gerekçesini şöyle açıklar: “Zayıf râvîlerden hadis rivâyet etmekte bir fayda olabilir. Meselâ hadis sahih bir tarikle rivâyet edilmiş olabilir. Böylece zayıf râvînin rivâyeti ile tercih yapılmış olur. Veya zayıf râvî rivâyette teferrüd etmiş olur, böylece onun zayıflığı bilinir. Çünkü hadis ancak zayıf tarikle gelmiştir ve kabul edilmez.”²³

3. Çağdaş Hanbelî Araştırmacıların Meseleye Yaklaşımı

İmam Ahmed’in zayıf hadisle amel etmesi ile ilgili olarak izaha muhtaç birtakım noktaları açıklamak da yerinde olacaktır. Biz bu hususları açıklarken Abdulmuhsin et-Turkî’nin *Usûlü Mezhebi’l-İmâm Ahmed* adlı eserini temel alacağız.²⁴ et-Turkî, İmam Ahmed’in zayıf hadisle amel etmesi hususunda üç rivâyet olduğunu zikretmektedir ki, biz onun konudaki yaklaşımını aşağıda özetleyeceğiz.

3.1. Konu Hakkında İmam Ahmed’den Gelen Birinci Rivâyet

İmam Ahmed, zayıf hadisle amel etmekte, onu kabul etmekte ve rey’e takdîm etmektedir. Ancak zayıf hadisi, sahih mertebesinde görmemektedir. Zayıf hadisle amel edebilmek için, ilgili konuda o zayıf hadisten başka rivâyet bulunmamasını şart koşmuştur. Ona göre zayıf hadis, mertebe olarak sahabî fetvâsından sonra gelir. İmam Ahmed’in ashâbının çoğunluğu bu rivâyeti tercih etmektedir.

²¹ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/941-943; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/23; İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 247.

²² İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/24.

²³ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/944.

²⁴ et-Turkî, Abdullah b. Abdilmuhsin, *Usûlü Mezhebi’l-İmâm Ahmed*, IV. bsk., Beyrut, 1416/1996, ss. 303-312.

İmam Ahmed'in zayıf hadisle amel etmesi ve onu rey'e takdim etmesi ile ilgili olarak şöyle bir rivâyet vardır: "Abdullah b. Ahmed şöyle demiştir: Babamın "zayıf hadis bana göre rey'den daha sevimlidir" dediğini duydum." Yine İmam Ahmed'in oğlu Abdullah'tan nakledilen şöyle bir rivâyet vardır: "Babama şöyle bir soru sordum: 'Bir beldede bulunan bir adam, orada meselesini soracak ashâbu'l-hadis ve ashâbu'r-rey'den başka kimseyi bulamıyor. Ancak ashâbu'l-hadis'ten olan kimse ise, hadisin sahihini sakîminden ayıramayan bir kimsedir. Bu durumda bu adam ne yapmalıdır?' Bunun üzerine babam şöyle dedi: "Meselesini ashâbu'l-hadis'e sorar, ashâbu'r-rey'e sormaz, zayıf hadis rey'den daha kuvvetlidir."²⁵ İbnu'l-Cevzî de İmam Ahmed'in zayıf hadisi kıyasa takdim ettiğini nakletmiştir. İmam Ahmed'in oğlu Abdullah'a şöyle dediği nakledilir: "Ey oğulcuğum! Ben, eğer ilgili babta zayıf hadisi reddetmeyi gerektirecek başka bir şey yoksa, zayıf hadise muhâlefet etmem."²⁶ İbn Teymiye, İmam Ahmed'in kasedtiği zayıf'ın, hasen derecesine ulaşmış olan hadis olduğu görüşündedir. Bu bağlamda İmam Ahmed'i savunmak için şöyle der: "Biz 'zayıf hadis reyden hayırlıdır' şeklindeki sözümüzle, metrûk olan zayıfı değil, haseni kasediyoruz."

Ayrıca İbn Teymiye'nin şöyle dediği nakledilir: "İmam Ahmed'in asrında zayıf, sahihin bir bölümü idi ki, o da ya metrûk veya ğayr-i metrûk olmakta idi. Hadislerin sahih, hasen ve zayıf şeklindeki ayırımı Ahmed b. Hanbel'den daha sonra ortaya çıkmış bir ayırımdır."²⁷ Bu konuda İbn Kayyım ise şunları söyler: "Zayıf hadisin ve sahâbenin âsârının kıyas ve rey'e takdimi, İmam Ebû Hanîfe'nin ve İmam Ahmed'in görüşüdür. Selefin ıstılahında zayıf hadisten kasıt, müteahhirûn'un ıstılahındaki zayıf değildir. Bilakis, mütekaddimûn'un zayıf dediği şeye, müteahhirûn hasen demektedir."²⁸

²⁵ Bu rivâyetler için bkz., İbnu Kayyımî'l-Cevziyye, Şemsuddin Ebû abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, yay., Muhammed Abdusselam İbrâhîm, II. bsk., Beyrut, 1414/1993, I/77; Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel Hayâtuhû ve Asruhû Ârâuhû ve Fıkhuhû*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts, yy., s. 239.

²⁶ Bu rivâyet için bkz., İbnu'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*, thk., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, II. bsk, 1409, y.y., s. 230; İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 275.

²⁷ et-Türkî, *Usûlü Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, s. 304.

²⁸ İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/77.

Buna göre İmam Ahmed zayıf hadisle amel etmekte idi. Ancak ilgili babda başka hadis ve sahâbe fetvâsının olmamasını ve zayıf hadisin kasten yalan söyleyen ve yalan söylemekle itham edilen bir râvînin rivâyeti olmamasını şart koşmakta idi.²⁹ Durum böyle olduğu zaman, hadisin Rasûlullah'a nisbetinin sahih olma ihtimalinden dolayı, ihtiyat kabilinden zayıf hadisle amel etmekte idi. Ancak o, böyle bir hadisi Rasûlullah'ın kesin olarak söylediğini ifâde etmemekte idi. Nitekim onun şöyle dediği nakledilir: “Nebî'den (s.a.v.) sahih bir isnadla, içerisinde bir hüküm veya farz bulunan bir hadis gelirse, bu hüküm ve farzla amel ederim, o hadisle Allah'a kulluk ederim, ancak Rasûlullah'ın bu hadisi söylediğine şehâdet etmem.”³⁰ İmam Ahmed'in “Nebî (s.a.v.) böyle demiştir diye şehâdet etmem” şeklindeki sözü, onun böyle bir hadis için, “bu hadisi kesinlikle Hz. Peygamber söylemiştir” şeklinde bir hüküm vermediğini göstermektedir.

İbn Kayyım, İmam Ahmed'in mezhebinin usûlünü zikrederken şöyle demektedir: “Dördüncü asıl: Mürsel hadisi ve ilgili babta başka hadis yoksa zayıf hadisi almak. O, zayıf hadisi kıyasa tercih etmiştir. Onun zayıf hadisle kastettiği hadis, bâtıl ve münker olan hadis değildir. Veya rivâyetinde, kendisi ile amel edilmesi ve hadisi alınması câiz olmayan müttehem kişilerin bulunduğu hadis değildir. Aksine ona göre zayıf hadis, sahihin bir bölümü olup, hasenin kısımlarından bir kısımdır. Onun zamanında hadisler sahih, hasen ve zayıf gibi kısımlara ayrılmıyor, sahih ve zayıf diye iki kısma ayrılıyordu. Zayıfın da ona göre mertebeleri vardır. Eğer ilgili babta zayıf hadisi geçersiz kılacak bir eser veya sahabî kavli bulamazsa ya da zayıf hadise aykırı bir icmâ olmazsa, bu takdirde ona göre zayıf hadisle amel etmek kıyastan daha evlâdır.”³¹

İmam Ahmed'in yukarıda geçen “Ben bir kişinin hadisini yazdığımda, onu destekleyen başka birisinin hadisi ile istidlâl etmek için yazarım, yoksa teferrüd

²⁹ et-Turkî, *Usûlü Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, s. 304.

³⁰ Bu rivâyet için bkz., Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, III/898; el-Kelvezânî, *et-Temhîd*, III/78; İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 241.

³¹ İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkûn*, I/31-32; İbn Bedrân, Abdulkâdir b. Ahmed b. Mustafa, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, yay., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, II. bsk., Beyrut, 1401/1981, s. 43.

ettiğinde o hüccet olduğu için değil”³² şeklindeki ifâdeleri ile ilgili olarak şöyle bir itiraz gelebilir: Onun, başka bir hadis bulamadığı zaman zayıf hadisle amel ettiği rivâyet edilmiştir. Bu durumu ondan ashâbı nakletmiştir. Burada ise o, tek başına zayıf hadisle ihticâc etmediğini söylemektedir. İbn Teymiye İmam Ahmed’in yukarıdaki sözlerinin iki anlam ifâde edeceğini söylemektedir: Birincisi: Zayıf hadis hüccetin bir parçasıdır, hüccet değildir. Her ne kadar onlardan her birisi tek başına hüccet değilse de, kendisine başka bir hadis eklendiğinde zayıf hadis hüccet olur. Böylece iki zayıf hadis, kuvvetli bir hadis yerine geçmiş olur. İkincisi: O, böyle hadisler tek başına olduğu zaman onlarla ihticac etmemektedir. Bu da onun münferid olan zayıfla ihticac etmemesini gerektirir.

Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, İmam Ahmed’e göre zayıf hadisin tek bir mertebesi yoktur. Zayıf hadislerden, müteahhirûn’un ıstılahındaki hasen derecesine ulaşanlar vardır. İşte bu tür hadisler tek de olsalar bunlarla amel edilir. Zayıf hadislerden bu dereceye ulaşamayanlar vardır. İmam Ahmed bu tür hadisleri destekleyen başka hadisler olduğunda, bunları rivâyet etmekte ve bunlarla ihticac etmektedir. Veya İmam Ahmed ilgili babta başka sahih bir hadis veya sahabî kavli bulamazsa bu hadisleri almaktadır. Durumun böyle olduğunu Abdullah b. Ahmed’in şu sözleri de göstermektedir: “Babama, Rib’î b. Hirâş’ın hadisi hakkında ne dersin?, dedim. Babam, Abdulaziz b. Ebî Ruvvâd’dan rivâyet ettiği hadis mi? dedi. Ben ‘evet’ dedim. Bunun üzerine babam şöyle dedi: “Hayır, hadisler onun hilafınadır. Hâfızlar bu hadisi Rib’î ve ismini söylemedikleri bir kişi kanalı ile rivâyet etmişlerdir.” Bunun üzerine babama ‘ama sen onu *el-Musned*’de zikrettin!’ deyince, babam şöyle dedi: “*el-Musned*’de meşhûr olan hadisleri rivâyet ettim ve insanları Allah’ın örtüsü altında bıraktım. Eğer, sadece bana göre sahih olanları almak isteseydim, bu *el-Musned*’de çok az şey rivâyet ederdim. Ancak ey oğulcuğum! Sen benim hadisteki metodumu biliyorsun, ilgili babta onu reddetmeyi gerektirecek başka hadis yoksa ben zayıf hadise muhâlefet etmemekteyim.”³³

³² Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, III/941-943; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V/23.

³³ İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 248.

el-Esram, İmam Ahmed'in şöyle dediğini duyduğunu söylemektedir: “Eğer bir mesele hakkında Hz. Peygamber'den gelen bir hadis varsa, bu meselede sahâbeden herhangi birisinin veya onlardan sonra gelenlerin, hadise aykırı olan sözünü almayız. Eğer bu mesele hakkında Rasûlullah'ın ashâbından gelen muhtelif sözler varsa, onların sözlerinden birisini seçeriz. Onların sözünü bırakıp, onlardan sonra gelenlerin sözünü almayız. Eğer bu mesele hakkında ne Hz. Peygamber'den gelen, ne de onun ashâbından gelen bir söz varsa, bu takdirde tâbiîn'in sözleri arasında tercihte bulunuruz. Hz. Peygamber'den gelen hadisin isnadında bir şey olabilir, yani isnadı zayıf olabilir. Bu durumda, eğer bu hadise aykırı ve ondan daha sağlam bir hadis yoksa bu hadisi alırız. Eğer kendisine aykırı daha sağlam bir hadis gelmemişse, mürseli de alırız.”³⁴

3.2. Konu Hakkında İmam Ahmed'den Gelen İkinci Rivâyet

Zayıf hadisle amel konusunda İmam Ahmed'den gelen ikinci rivâyete göre o, zayıf hadislerle ahkâm konusunda değil de fadâil konusunda amel etmektedir. Onun şöyle dediği nakledilir: “Rakâik ile ilgili hadislerde, içerisinde hükümle ilgili bir şey gelinceye kadar, kolaylık gösterilmesi mümkündür.” en-Nevfelî, şöyle demiştir: “İmam Ahmed'in şöyle dediğini duydum: Rasûlullah (s.a.v.)'dan helâl, haram, sünen ve ahkâm konusunda bir hadis rivâyet edersek, isnadlarda sıkı davranırız. Ancak ondan (s.a.v.) amellerin fazîletleri konusunda ve bir hüküm taşımayan bir hadis rivâyet edersek, bu takdirde işi zorlaştırmayız.”³⁵

Ancak bizim kanaatimize göre, gerek rekâik ve gerekse fedâil konularında da sahîh hadisten şaşmamak, en doğru yoldur. Fadâil konusunda gösterilen gevşeklik nedeniyle, bir çok zayıf hattâ uydurma rivâyet, geçmiş asırlardan beri müslümanların düşünce yapısını olumsuz yönde etkilemiş ve hala da etkilemeye devam etmektedir. Aslında bu yaklaşımın temelinde yatan sâik, fedâil konusunun ahkâm kadar önemli olmadığı düşüncesidir. Ancak Müslümanların dünya görüşünü ve hayat felsefelerini ilgilendiren hususların, ahkâm konularından daha önemsiz olduğunu savunmak veya

³⁴ İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 273.

³⁵ İbn Teymiye, *el-Musevvede*, s. 273.

düşünmek, bugün Müslümanların içerisinde bulunduğu durum gibi çok ciddi sonuçlara yol açan bir yaklaşımdır.

İbn Kayyım, İmam Ahmed'in bu sözünü ve amellerin faziletleri hususunda zayıf hadisle amel edileceği yönünde gelen nakilleri şöyle yorumlamaktadır: “Bunun anlamı, kendisiyle ihticac edilemeyecek bir hadisle mübahlığı ispat etmek değildir. Çünkü bir şeyi mübah görmek şer’î bir hükümdür. Bu ise ancak şer’î bir delille sâbit olur. Her kim ki şer’î bir delil olmaksızın, Allah’ın amellerden herhangi bir ameli sevdiğini haber verirse, Allah’ın izin vermediği bir şeyi din olarak ortaya koymuş olur. Bir farz veya tahrîmi ispat ederse de, böyledir. Bunun için âlimler başka şeylerde ihtilaf ettikleri gibi, istihbâb konusunda da ihtilaf etmişlerdir.”³⁶

3.3. Konu Hakkında İmam Ahmed'den Gelen Üçüncü Rivâyet

Buna göre İmam Ahmed zayıf hadisle fedâil konusunda amel etmemektedir. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr* adlı usûl eserinin müellifi İbnu'n-Neccâr el-Futûhî (ö. 972) şöyle demiştir: “Fedâil konusunda zayıf hadisle amel etmediği yönünde İmam Ahmed'den gelen başka bir rivâyet daha vardır. Budan dolayı kendisine göre haberi zayıf olduğu için tesbih namazını müstehab görmemiştir. Bununla birlikte bu meşhûr bir haberdir, birçok imam bu haberi sahih kabul etmiş ve onunla amel etmiştir. Ayrıca İmam Ahmed teyemmümü iki vuruşla yapmayı müstehab görmemiştir. Bununla birlikte bu konuda da haberler ve eserler vardır.” el-Futûhî'nin bu ifâdelerine şöyle cevap verilebilir: Onun zikrettiği bu rivâyetler, İmam Ahmed'in ifâdeleri değil, onun tesbih namazını mübah görmemesinden çıkarılmış sonuçlardır. Bununla onun, zayıf hadisle fedâil konusunda amel etmediği sonucu çıkarılamaz.

Yukarıdaki verilen bilgilerden şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1. İmam Ahmed'in amel ettiği zayıf hadis, müteahhirûn'un ıstılahındaki metrûk veya zayıf hadis demek değildir. Burada kastolunan zayıf hadis, isnadında az bir kusur olan veya et-Tirmizî ve ondan sonrakilerin ıstılahında hasen derecesine yükselen hadistir. Bu durumda İmam Ahmed'e göre zayıf hadisin de mertebeleri vardır. Yoksa zayıf hadis İmam Ahmed'e göre, ihticac edilmeyecek metrûk hadis demek değildir.

³⁶ İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkûn*, I/168.

2. İmam Ahmed'e göre zayıf hadisle amel etmek, ilgili babta sahih hadis veya sahabî kavli ya da zayıf hadisin hilâfına icmâ bulunmaması gibi şartlarla kayıtlıdır. Eğer ilgili meselede bunlardan birisi bulunursa o, zayıf hadisle amel etmemekte ve bunu zayıf hadise takdim etmektedir. Bu durum, ondan yapılan nakillerde açıkça görülmektedir.

3. İmam Ahmed'in zayıf hadisleri yazmasının nedeni, bu hadisleri i'tibar için kullanmak istemesidir. Ayrıca bu tür hadisleri, eğer bu hadisleri destekleyen başka hadisler varsa bunların tamamını göz önüne alarak istidlâl etmek için yazmıştır. Çünkü çoğu zaman zayıf hadisler, başka zayıf hadislerle kuvvetlenebilmektedir.

Sonuç

Klasik dönem Hanbelî usûlcüler, Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadislerle amel konusundaki görüşünü incelerken, meseleyi detaylı olarak ele almaksızın, İbn Hanbel'in mutlak olarak zayıf hadislerle amel edileceği görüşünde olduğunu ifade ederler. Çağdaş Hanbelî araştırmacılardan Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî ise meseleyi detaylı olarak incelemekte ve zayıf hadislerle amel konusunda İbn Hanbel'den üç farklı rivâyet geldiğini ifade etmektedir. Bu rivâyetlerden birincisine göre, Ahmed b. Hanbel zayıf hadisle amel etmekte ve rey'e öncelmemektedir. Ancak böyle olmakla birlikte zayıf hadisi, sahîh hadisin mertebesinde görmemektedir. Zayıf hadisle amel edebilmek için, ilgili konuda o zayıf hadisten başka rivâyet bulunmamasını şart koşturmaktadır. Bu noktada Hanbelî usûlcüler şu hususu açıklama ihtiyacı hissederler: Ahmed b. Hanbel'in zamanında hadisler sahîh, hasen ve zayıf gibi kısımlara ayrılmıyor, sahîh ve zayıf diye iki kısma ayrılıyordu. Bu nedenle İbn Teymiye, Ahmed b. Hanbel'in kastedtiği zayıf'ın, hasen derecesine ulaşmış olan hadis olduğu görüşündedir. İbn Kayyim da zayıf hadisin ve sahâbe'nin âsârının kıyas ve rey'e öncelenmesinin Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu söyledikten sonra; selefın ıstılahında zayıf hadisten kastın, müteahhirûn'un ıstılahındaki zayıf olmadığını, mütekadimûn'un zayıf dediği hadise müteahhirûn'un hasen dediğini ifade etmektedir. Yine İbn Kayyim'ın ifade ettiğine göre, Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisle amel edilebilmesi için bir takım şartları vardır. İbn Hanbel zayıf hadisi kıyas'a tercih etmiştir, ancak onun zayıf dediği hadis, bâtil ve münker olan

hadis değildir. Veya rivâyetinde kendisi ile amel edilmesi ve hadisi alınması câiz olmayan müttehem kişilerin bulunduğu hadis değildir.

Zayıf hadislerle amel konusunda Ahmed b. Hanbel'den gelen ikinci rivâyete göre; Ahmed b. Hanbel zayıf hadisle ahkâm konusunda değil de fedâil konusunda amel etmektedir. Bu bağlamda İbn Hanbel'in şöyle dediği rivâyet edilir: "Rasûlullah'dan (s.a.v.) helal, haram, sunen ve ahkam konusunda bir hadis rivâyet edersek, isnadlarda sıkı davranırız. Ancak ondan (s.a.v.) amellerin faziletleri konusunda ve bir hüküm taşımayan bir hadis rivâyet edersek, bu takdirde işi zorlaştırmayız." Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den gelen üçüncü rivâyete göre ise, İbn Hanbel zayıf hadisle fedâil konusunda da amel etmemektedir. Bu konuyla ilgili olarak en son şuna da değinelim ki, Hanbelî usûlcüler zayıf hadislerle amel meselesinde kendileri müstakil olarak hiçbir görüş beyan etmemekte, sadece bu mesele hakkında Ahmed b. Hanbel'in görüşünün ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktadırlar.

Kaynakça

Âl İbrâhîm, İbrâhîm Abdullah, "A'lâmu'l-Hanâbile fî Usûli'l-Fıkh", *Mecelletu Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, sy: 16, 1417/1996.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. (I-X).

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, yay., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubârakî, III. bsk., Riyad, 1414/1993, (I-V).

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel Hayâtuhû ve Asruhû Ârâuhû ve Fıkhuhû*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts, yy.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, thk., Mustafa Abdulkâdir Atâ, I. bsk, Beyrut, 1411/1990, (I-IV).

İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, thk., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Muessesetu'r-Risâle, I. bsk., Beyrut, 1420/1999, (I-V).

İbn Bedrân, Abdulkâdir b. Ahmed b. Mustafa, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, yay., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, II. bsk., Beyrut, 1401/1981.

İbnu'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*, thk., Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, II. bsk, 1409, y.y.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdirrahman b. Muhammed b. İdrîs, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I. bsk., Beyrut, 1271/1952, (I-IX).

İbnu Kayyimi'l-Cevziyye, Şemsuddin Ebû abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, yay., Muhammed Abdusselam İbrâhîm, II. bsk., Beyrut, 1414/1993, I/77.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sunen*, thk., Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1372/1952, (I-II).

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., VII/354; İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, Mısır, 1952.

İbn Teymiye, Mecduddin Ebu'l-Berekât Abdusselam b. Abdillah-Şihâbuddin Abdulhalim b. Abdisselam-Şeyhu'l-İslâm Takıyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselâm, *el-Musevvede fî Usûli'l-Fıkh*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhâmid, Kahire, ts.

Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" md., *DİA*, II/76.

Kaya, Mahmut, "Beytü'l-hikme" md., *DİA*, VI/88-90.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sunen*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, I. bsk., Kâhire, 1356/1938, (I-V).

et-Turkî, Abdullah b. Abdilmuhsin, *Usûlu Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, IV. bsk., Beyrut, 1416/1996.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdir'-Ricâl*, thk., Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts, yy, (I-VI).

HORASAN BÖLGESİ VE MU'TEZİLE'NİN HORASAN'DAKİ VARLIĞI*

Yunus KAPLAN**

Özet

İslam düşünce tarihi açısından kadim coğrafyaların ve bölgelerin önemi büyüktür. İslam düşüncesinin ilk dönem temsilcilerinin yetiştiği Horasan bu coğrafyalardan biridir. Bölgenin çok kültürlü yapısının bir sonucu olarak birçok dini ve fikri mezhep kendisine yer bulabilmiştir. Bu fikri mezheplerden birisi de şüphesiz Mu'tezile'dir. Mezhebin bölgede siyasi himaye gördüğü müddetçe varlığını koruduğu, fikri tartışmalarda taraf olarak yer aldığı ve bölgedeki siyasi ve mezhebi hareketlerin şekillenmesinde önemli katkılar sağladığı görülmektedir. İslam düşünce ve kültür tarihi açısından oldukça önemli bir fikri hareket olarak Mu'tezilenin Bağdat ve Basra dışındaki yayılışının incelenmesi firkanın tarihinin olduğu kadar İslam düşünce tarihinin anlaşılması açısından da önemlidir. Bu hususlar dikkate alınarak çalışmamızda Hicri beşinci yüzyıla kadar Horasan bölgesinin siyasi ve ictimai durumu ile Mu'tezile mezhebinin bölgedeki varlığı incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, Mu'tezile, Horasan, Horasan Mu'tezilesi

KHORASAN REGION AND MU'TAZILA'S PRESENCE IN KHORASAN

Abstract

In terms of the history of Islamic thought, old geographies and regions are very important. The Khorasan is one of the old regions where the most valuable representatives of Islamic thought are educated. As a result of the multicultural nature of the region, many religious and ideological movements could find themselves over there. One of these sectarian movements is Mu'tazila. It seems that the Mu'tazila sustained its existence, took part in the idea debates and made significant contributions to the shaping of the political and sectarian movements in the region as long as it received political support. The examination on the spread of Mu'tazila outside of the Baghdad and Basra is important as the history of the movement as well as the understanding of the history of Islamic thought. For this purpose, our study examines how Mu'tazila was represented in the Khorasan region. In order to understand the subject in detail, firstly the properties of Khorasan geography are explained and then sectarian movements in the region are discussed. Finally, Mu'tazila's presence in the region is examined.

Key Words: Islamic Sects, Mu'tazila, Khorasan, The Mu'tazila of Khorasan

Giriş

Mu'tezile mezhebinin doğuşunda ve yayılmasında Bağdat ve Basra'nın çok büyük önemi vardır. Birçok düşünce hareketinin kaynağı olan bu iki şehir Mu'tezile mezhebinin de neşv u nema bulduğu şehirlerdir. Abbasîler döneminde etkisini arttıran ve geniş kitleler tarafından benimsenen Mu'tezile mezhebi klasik literatürde esaslar dışındaki bazı düşünce farklılıklarından dolayı Bağdat ve Basra şehirlerine nispetle

* Bu makalenin yazımında yazara ait "Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kasım el-Ka'bî" başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi yunuskaplan13@gmail.com

zikredilmektedir.¹ Mu'tezile tarihi incelendiğinde mensuplarının fikirlerini sadece Bağdat ve Basra şehirlerinde değil imkânlar ölçüsünde İslam dünyasının her tarafında yaymaya çalıştıkları görülür. Ferdi davet hareketleriyle başlayan bu yayılma faaliyeti Mu'tezilenin siyasi iktidar tarafından desteklendiği süre zarfında hızlanmıştır.

Abbasî halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833) saltanatı sırasında en güçlü dönemini yaşayan Mu'tezile, Halife Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde merkezdeki gücünü kaybetmiştir. Bir dönem Büveyhîler'in himâyesi altında bölgedeki etkinliğini arttıran mezhep, Gazneliler ve Büyük Selçuklular'ın hâkimiyetinden sonra bölgedeki etkisini de kaybetmiş, fikirlerini çeşitli mezheplere devrederek tarih sahnesinden silinmiştir. Mu'tezilenin nerede, ne zaman ve nasıl son bulduğunu tesbit etmek özel çalışmalar gerektiren bir konudur. Bu maksatla çalışmamızda Mu'tezile mezhebinin Horasan bölgesindeki yayılışının izleri sürülecektir.

Bölgenin Genel Yapısı

Farsça'daki hor (güneş)² ve âsân (âyân “gelen, doğan”)³ kelimelerinden oluşan Horasan, güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi doğu bölgesi anlamına gelmektedir.⁴ Horasan bir bölge adıdır ve bu bölgenin sınırları İran'ın batısından başlayarak Kuzey'de Hazar Denizi, doğuda bugünkü Afganistan, batıda Fars ve Hûzistan ve Maverâünnehir'i kapsamaktadır. Tarihte günümüzdekinden çok daha geniş bir alanı kapsayan Horasan, İran'ın doğusundan başlayarak Ceyhun nehrine kadar uzanan bölgenin adıdır. Tarih kaynaklarında çeşitli müellifler tarafından farklı iklim bölgelerinde gösterilen Horasan; Merv, Herat, Belh, Re'y, Cüzcan, Nisabur, Cürcan gibi önemli şehirleri de kapsamaktadır.⁵ Horasan'ın sınırları batıda, İran'ın doğu

¹ Ebu'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî 324/936, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Kahire, 1979, s. 58; Ayrıca bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2005, s. 33; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb ve Ma'âdinü'l-Cevher* 345/956, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, [y.y.], 1964, c. I, s. 216-218; Ebü'l-Muzaffer İmadüddin Şahfur b. Tahir İsfereyînî 471/1078, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizü'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fırak*, Beyrut, 1983, s. 19-21; İlyas, Çelebi, “Mu'tezile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXI.

² Muhammed Mu'in, *Ferheng-i Farisî*, Tahran, 1342, s. 1454.

³ Muhammed Mu'in, *Ferheng-i Farisî*, s. 111.

⁴ Osman Çetin, “Horasan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, c. XVIII, s. 234.

⁵ Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Frankfurt, 1994, c. II, s. 409; Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürücu'z-Zeheb*, çev. Ahsen Batur, İstanbul, 2004, s. 63.

sınırını teşkil eden Cürcân ile başlar.⁶ Bölgenin Güneyinde İran ve Horasan Çölü, kuzeyinde Harzem Bölgesi, doğusunda Sind ve Sicistân bölgeleri, kuzeydoğusunda da Maverâünnehir yer alır.⁷

Müslümanlar'ın bölgeyi fetihlerinden önce Sasanî hâkimiyeti altında yer alan Horasan'ın doğu bölgesinde pek çok kavme mensup halklar yaşamaktayken bölgede Farisîler, Mâveraünnehir'de ise Türkler yaşamaktaydı. Müslümanların ilk doğu seferleri Hz. Ebu Bekir döneminde, 12/633 yılında başladı. Hz. Ömer döneminde (16/637) ise Sasanîler'le yapılan mücadelede Müslümanlar galip geldi böylece İslam devletinin sınırları Mâveraünnehir'e kadar uzadı. Kadisiyye savaşından iki yıl sonra fetihler devam etti. Daha sonra Azerbeycan, Kum ve Fars fethedildi. Daha sonra Kirman, Sistan, Herat, Nisabur ve Tus sırasıyla ele geçirildi.⁸

Horasan bölesinin fethi Hz. Osman döneminde gerçekleşti. Bölgenin fethedilmesiyle ilgili olarak 29/650⁹, 30/651¹⁰ ve 31/652¹¹ gibi üç farklı tarih verilmektedir. Bu fetihle Müslümanlar'ın idaresine giren Horasan'ın bazı bölgeleri Hz. Ali-Muâviye mücadelesi sırasında hâkimiyetin zayıflamasıyla Müslümanlar'ın

⁶ Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991, s. 383; Bkz. Yakut, *Mu'cem*, c. II, 409.

⁷ Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) Horasan Bölgesi'ni dört ana bölgeye ayırır. Birinci bölgenin merkezini Nisabur'un teşkil ettiği İranşehr denilen İran hududuna yakın şehirler; ikincisinin merkezini Merv şehrinin teşkil ettiği Orta Horasan, üçüncüsünün merkezini Belh ve Amuderya'nın batı yakasındaki şehirler; dördüncüsünü ise Maverâünnehir oluşturur. Bkz. Yakut, *Mu'cem*, II, 409-410; Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, s. 383. Yâkut el-Hamevî'nin Horasan'a dâhil ettiği Maverâünnehir bölgesini, Horasan'ın dışında kabul eden araştırmacılar da vardır. Bunlar da Horasan'ı Nisabur, Merv, Herât ve Belh olmak üzere dört ana bölgeye ayırırlar. Bkz. Honigmann, E., "Nishapur", *Encyclopaedia Of İslam* (New Edition), Leiden-1995, c. VIII, 62; Le Strange, Guy, *The Lands Of The Eastern Caliphate*, Frankfurt,1993, Nisabur, s. 382, Merv, s. 397, Herat, s. 407, Belh, s. 420; Makdîsî, Deylem bölgesinin de Horasan'ın sınırları içine dâhil edilebileceğini belirtmektedir. Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdîsî, *Ahsenü't-Tekasim fî Ma'rifeti'l-Ekalim* 390/1000, 2. bs. E. J. Brill, Leiden, 1967, c. I, s. 322.

⁸ Çetin, a.g.e., c. XVIII, s. 234-237.

⁹ Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi Sem'anî 562/1167, *el-Ensab*, Beyrut, 1988, c. V, s. 550; Nisabur'un fethi için bkz. el-Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdulkadir Muhammed Ali, Beyrut, 2000, s. 241.

¹⁰ Ahmed B. Ebu Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb Ya'kübî, *el-Buldân*, Beyrut, 2002, s. 127; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Beyrut,1987, (11-40), s. 330-331; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Düvelu'l-İslâm*, thk. Hasan İsmail Merve, Beyrut, 1999, c. I, s. 20-21.

¹¹ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, t.y, c. IV, s. 300-303; Yakut, *Mu'cem*, c. II, s. 409.

yönetiminden çıkmışsa da, Muâviye zamanında bu bölgeler tekrar ele geçirildi.¹² Zaman zaman çıkan isyanlarla daha sonra Horasan'ın bazı kesimleri de Emevî idaresinden ayrıldı, ancak Horasan bölgesi Müslümanlar'ın hâkimiyetinden tamamıyla kopmadı. Burada görülen en büyük isyan Ebu Müslim el-Horasânî'nin Emevîler'e karşı başlattığı isyandır. Bu isyan hareketinden sonra Horasan bölgesi 130/748'de onun kontrolü altına girdi.¹³ Hicri ikinci asrın ortalarından itibaren yarım asırlık bir Abbâsî hâkimiyetinin sağlandığı bölgede 207/822 yılında Horasan valisi Abdullah b. Tâhir'in bağımsızlığını ilan etmesi ile bu hâkimiyet sona erdi. Daha sonra bölgeye sırasıyla Saffârîler (253/867-287/900), Sâ mânîler (204/919-395/1005), Büveyhîler (320/932-454/1062)¹⁴, Gaznelîler (h. IV/ m. X. y.y.'ın sonları-427/1036)¹⁵, Selçuklular (429/1038-590/1194), Moğollar (617/1220-654/1256), Harzemşahlar (490/1097-628/1231), İlhanlılar (654/1256-754/1353), Timurlar (791/1389- yaklaşık X./XVI. y.y.), Türkmenler (X/XVI.y.y. başları), Safevîler (908/1502-1149/1736), Zend Hanedanı (1163/1750-1193/1779), Kaçarlar (1193/1779-1925) ve Pehlevî Hanedanı (1925-1979)¹⁶ hakim oldu. Bugün Horasan topraklarının Merv, Serahs ve Nesâ bölgesi Türkmenistan; Belh ve Herât bölgesi Afganistan; kalan kısmı ile Nisabur İran sınırları içindedir.

Hz. Ali döneminden sonra bölgedeki siyasi hâkimiyet Emevîler eliyle yürütüldü. Ebû Müslim el-Horasânî'nin 132/749'da isyan etmesiyle bölgedeki Emevî hâkimiyetine son verildi ve Abbasî hâkimiyeti başladı. Abbasî hâkimiyetinin zayıflamasıyla bölge valilikler tarafından idare edildi ve bu valiler geniş yetkilerle donatıldı. Bu yetkiler valilerin güçlenmelerine, merkezî idareden koparak bağımsız devletçikler kurmalarına neden oldu. 200/815'ten sonra Abbasîler bölgedeki hâkimiyetlerini yitirdiler ve bölgede ancak temsili varlıklarını devam ettirdiler. Devletten memnun olmayan Hâricî, Şîî, Zeydî ve İsmailî gruplar sürekli isyan çıkardı. Bu dönem Horasan'da ictimâî, siyasî ve dinî yönden oldukça karışıktır. Bu ortamda

¹² Bkz. Çetin, a.g.e., c. XVIII, s. 235-236.

¹³ Çetin, a.g.e., c. XVIII, s. 236.

¹⁴ Komisyon, *Doğuşundan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1993, c. XIII, s. 186.

¹⁵ Çetin, a.g.e., c. XVIII, 237.

¹⁶ Komisyon, *Doğuşundan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1996, c. XIII, s. 186.

Tahirîlerin yıldızı parladı.¹⁷ Kültürel olarak Arap-İslam medeniyetinin temsilcisi olarak Tahirîler bölgede sağlam bir hükümet kurarak asayiş sağlamaya çalışırken, yüksek sınıfın baskısına karşı aşağı sınıfların koruyucusu vaziyetini aldı.¹⁸

Bölgede üçüncü asır ile birlikte ilim ve kültür hayatında bir canlanmadan söz etmek mümkündür. Bu dönemde Tahirîler'in katkıları (821-873) ve Nisabur'un başkent oluşu, bu faaliyetlerin artmasında en önemli etkidir. Tahirîler döneminde Nisabur ve Belh Horasan bölgesinin önemli ilim merkezleridir.¹⁹

Maveraünnehir ve Horasan civarında hüküm sürmüş olan diğer bir hanedanlık da Samanoğullarıdır. Buhârâ'yı 892'de başkent yapan Sâmânîoğulları Maveraünnehr, Âzerbeycan, Fars ve İran'ın tamamı, Rey ve Kazvinde hüküm sürdü. İlk Müslüman İran'lı devlet olan Sâmânîler sürekli Abbasîler'in maiyetinde kaldı. 902'de Halife Harun Reşîd zamanında Sâmânîoğulları Abbasî devleti tarafından da itibar gördü. Me'mun zamanında ise Esed b. Samân'ın oğulları Halife tarafından hilafete bağlılıklarından ötürü iltifata mazhar oldu.²⁰

Horasan'daki en önemli hanedanlıklardan biri de Büveyhîlerdir. Mu'tezile hareketinin yayılmasına çok büyük katkı sağlayan Büveyhîler 932-1062 yılları arasında İran ve Irak bölgelerinde hüküm süren Deylem asıllı hanedan tarafından kuruldu. Şîliği benimsemiş, Farsça konuşan, resmi yazışmalarda Arapça kullanan bu hanedan Mu'tezile tarihi açısından mühimdir.²¹ Deylemîler önceleri Mecûsi ve putperest bir kavimken dördüncü yüzyılın başında Hz. Ali'nin torunlarından Hasan el-Utûş'un gayretleriyle Müslüman oldular. Daha sonra Abbasî Halifeliği dâhil Müslüman devletlerin ordularında yer aldılar. Ayrıca kendi bölgelerinde küçük beylikler kurdukları gibi güneye doğru inerek İran ve Irak'ta vuku bulan siyasî

¹⁷ Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar: İslam Devletleri*, c. I, 706-708.

¹⁸ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c. V, s. 401-416; C.E. Bosworth, "Tahirids", *Encyclopaedia of İslam*, c. X, s. 104-105.

¹⁹ Hasan Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Ankara, 2002, s. 185-188.

²⁰ Öztuna, *İslam Devletleri*, c. I, 711; C.E. Bosworth, "Sâmânîd's" *Encyclopaedia of İslam*, c. VIII, 1025; İsameddin Abdür-rauf Fakî, *ed-Düvelü'l-İslamiyyetü'l-Müstakille fi'ş-Şark*, Kahire, t.y. s. 18-20.

²¹ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim 630/1233, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, trc. Ahmet Ağırakça, Bahar Yayınları, İstanbul, 1986, s. 220; Öztuna, *İslam Devletleri*, c. I, 715; C.L. Cahen, "Buwayhids", *Encyclopaedia of İslam*, c. I, 1350; Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. VI, s. 496.

olaylarda da önemli rol oynamaya başladılar ve Hûzistan, Kirman, Cibâl ve Irak olmak üzere dört ayrı bölgede hüküm sürdüler.²²

Bölgedeki Mezhep Hareketleri

Müslümanların fetihlerinden önce Horasan bölgesi çeşitli dini ve etnik grupların bir arada yaşadığı bir coğrafyadır. Bölgede Zerdüştlük, Maniheizm, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve daha birçok din temsil edilmekteydi. Zerdüştlük, Sâsânî devleti tarafından desteklenen bir din olduğundan bölgede oldukça yaygın bir din haline geldi.²³

Budistlerin, Buhara, Belh ve Semerkand'da mabedleri vardı ancak bölgedeki Budist mabedleri Zerdüştlüğün baskısı dolayısıyla varlığını devam ettiremed fakat Belh ve Semerkand'da ayakta durmayı başardı. Emevîler döneminde de ayakta duran bu mabedlerin birçoğu günümüzde mevcut değildir. Horasan'da çok sayıda Yahûdî, az sayıda Hristiyan vardı.²⁴ Hristiyanlığın bölgedeki en güçlü mezhebi Nasturîlik idi ve Nasturîler'in, Semerkand'da kilise ve manastırları vardı. Ayrıca mehdîlik, peygamberlik ve ilahlık iddialarıyla ortaya çıkan çeşitli grupların varlığından da söz edilebilir.²⁵

Bölgede dinlerin yanında etkili olan ve birçok mensubu bulunan fırka da yer almaktaydı. Dönem açısından bölgede en etkili fırkalardan biri Hâricîliktir. Kirman ve kısmen Sistan'da Şia; İsfahan, Kum ve kısmen Rey'de Zeydîye; Taberistan'da İsmailiyye, batı İran, Rey ve daha sonra Horasan ve Maveraünnehir'de varlıklarını sürdürdüren mezheplerdir. Bölgedeki mezhep hareketleri siyasi otoriteden bağımsız olarak hareket edemedikleri için faaliyetlerini daha çok gizli bir şekilde gerçekleştirdiler. Özellikle siyasî otorite boşluğu olan bölgelerde mezhepler daha çok taraftar bulabildi.²⁶

²² Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. VI, s. 496.

²³ Bkz. M. Bahaüddin Varol, "İlk Dönem İslâm Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 GÜZ, Konya, 2004.

²⁴ Makdîsî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed 390/1000, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, 2. bs. E. J. Brill, Leiden, 1967, c. I, s. 322.

²⁵ Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Firak*; çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, s. 169.

²⁶ Şehristânî, Ebu'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2005, s. 120-121; Bağdadî, *el-Fark*, s. 56-57;

Bölgedeki ilk mezhep hareketini Hâricîlikle başlatmak mümkün görünse de Hâricîlikle beraber Mürcie, Şia ve Mu'tezilenin de erken dönemde faaliyetlerine başladığı görülmektedir. Zeydiyye ve İsmailiyye mezhepleri de daha sonraki dönemlerde faaliyetlerine başladı. Bölgeye ilk giden Hâricîler, Nehrevân savaşındaki yenilgiden sonra oraya kaçanlardır. Ancak bu kişilerin bölgedeki Hâricî faaliyetlerinde ne kadar etkili olduklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hâricîlerin bölgedeki faaliyetlerini Emevîler'in son dönemlerine kadar sürdürdüklerini söylemek mümkündür.²⁷

Hâricîler'in Mürcie başta olmak üzere birçok mezhebi fikri yönden etkilediği görülmektedir. Bu çerçevede Hâricîler'in Mu'tezile'yi de etkilediği ve bölge siyasetinde etkili olduğu söylenebilir. Mesela Mürcie iman ve amel konusunda ve imametle ilgili bazı konularda Hâricîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Buradan hareketle temelde birbirine zıt birçok mezhebin iç içe geçmiş bazı fikirleri benimsediklerini ve bu fikirleri gittikleri bölgenin şartlarına göre şekillendirdikleri söylenebilir.²⁸

Hâricîliğin yanında bölgede en çok müntesibi olan ve en yaygın fırka Şia'dır. Şia kendi içinde birçok farklı kola ayrılırken incelediğimiz dönemde Horasan bölgesinde daha çok Zeydiyye ve İsmailiyye tarafından temsil edildi. Bölgedeki en önemli Şîi hareketler Rey, Nisabur, Beyhak ve Tus şehirlerinde etkili oldu. Ancak Şia'nın bölgedeki faaliyetlerinin ne zaman başladığı hususu da tartışmalıdır.²⁹ Şia'nın çok geniş ve çeşitli alt gruplarının var olduğu düşünüldüğünde meselenin daha da karmaşık olduğu anlaşılacaktır.

Şîilik bölgede daha çok Zeydîler ve İsmailîler tarafından temsil edildi. Bölgedeki en önemli Şîi fırka Zeydîyye'dir. Abbasîler devlet yönetimini ele geçirdikten sonra Zeydîlerle anlaşamadılar. Zeydiyye imamla beraber isyan etmeyi

²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s. 141.

²⁸ Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman 377/987, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva' ve'l-Bida'*, tsh. Sven Dederer, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1936, s. 38.

²⁹ Bkz. Öz, "Şia", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIX, s. 111-114.

gerekli gördüğünden Abbasî yönetimi tarafından sürekli takibata uğradı ve Abbasîler için tehdit unsuru olarak varlığını sürdürdü.³⁰

İsmailîler ise bölgedeki ilk faaliyetlerini Hicri üçüncü asırdan itibaren başlattılar. Bu bölgedeki faaliyetleri daha çok daîler vasıtasıyla gerçekleştirdiler. Şîî olan Adûddevle, Mu'tezilî fikirleri benimsemişti fakat onun döneminde bölgede Zeydî Şia'nın da etkisi vardı.³¹ Onlar da Mu'tezile mezhebini görüşlerini benimsemişlerdi hatta onlar Mu'tezilenin başlangıcını Hz. Ali'ye kadar vardırıyorlardı ve Vâsıl b. Ata'nın fikirlerini Hz. Ali'den aldığını iddia ediyorlardı.³²

Mürcie'nin 100/718 yılına kadar, Irak ve Hicaz'da olduğu gibi bu bölgede de güçlü bir şekilde temsil edildiğine dair yeterli bilgi yoktur.³³ Onların buradaki ilk faaliyetleri Abdurrahman b. el-Eş'as'la Yezid b. Mühelleb'in Irak valilikleri esnasında ve bölgeye yaptıkları askeri seferlerle başladı. Mürcie, Hâricîlik ve Şia'da olduğu gibi gizli bir şekilde yayılma yolunu tercih etmedi. Bu sebeple Emevî yönetimi tarafından baskı altında tutulmadı hatta ilmî ve askerî faaliyetlerde Emevîler tarafından desteklendi. Özellikle bölgeye yönelik fetih ve İslamlaştırma faaliyetlerinin Basra ve Kûfe üzerinden gerçekleşmiş olması bu şehirlerdeki Mürciî taraftarlar bölgede Mürcie'nin fikirlerinin kolay bir şekilde yayılmasına vesile oldu.³⁴

Horasan'da Mu'tezilenin Yayılışı

Bağdat ve Basra dışında başta Horasan olmak üzere Yemen, Taberistan ve Mağrib'de varlığını sürdürmüş olan Mu'tezile, Çin'den Fas topraklarına kadar çok geniş bir coğrafyaya yayılmayı başarmıştır. Hicri dördüncü asırda Şam, Mağrib, Yemen, el-Cezîre, Ermenistan, Azerbaycan, Huzistan, Vasıt, Ahvaz; İran coğrafyasından Errecan, Tevvez (Tvec), Sînîz, Sîraf, Cehrem, Kirman, Sind, ve Cezîretülarab bölgelerinde varlık göstermişlerdir. Ayrıca Semerkant, Nesev, Karmîsîn,

³⁰ Çetin, "Horasan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 238.

³¹ Çetin, "Horasan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 238.

³² Mez, Adam, *el-Hadâretü'l-İslamiyye fi'l-Karnî'r-Rabi' el-Hicri = Asrî'n-Nehda fi'l-İslam*, trc. Muhammed Abdülh Ebu Reyde, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 3. bs. Kahire, 1957/1377, s. 81.

³³ Mürcie'nin bölgedeki durumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

³⁴ Kutlu, a.g.e. s. 168.

Cürcan, Nîşâbur ve Hemedan, Ahvaz, Musul, Tüster, Kirmanşah, Kuhistan, Taberistan, Deylem, Şîraz ve Yezd bölgelerinde de temsilcileri olmuştur.³⁵

Mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Atâ, İslam coğrafyasının en uç noktalarına varana kadar davetçi göndererek fikirlerini yaymaya çalışmıştır.³⁶ Daha sonraki dönemlerde bölgedeki siyasiler tarafından da desteklenen fırka Hicrî beşinci yüzyıla kadar Horasan'daki varlığını sürdürmüş ancak daha sonra bölgedeki kitlesel temsilcilerini kaybetmiştir. Uzun bir müddet ferdi temsilcilerini korusa da bölgedeki varlığını Hicrî beşinci asırdan sonra tamamen kaybetmiştir.³⁷

Tarihçilerin çoğunluğu tarafından Mu'tezilenin Horasan'daki varlığı Vasıl b. Atâ (ö. 131/748) döneminden itibaren başlatılır. Bunun sebebi de İbnu'l-Murtaza'ya isnad edilen rivayettir. İbnu'l-Murtaza *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserinde Vasıl'ın İslam coğrafyasının her bölgesine davetçiler gönderdiğini ve görüşlerini yaymaya çalıştığını iddia etmektedir. Bu bölgeler arasında Garb, Yemen, Cezîre, Kûfe, Ermeniyye ve Horasan yer almaktadır.³⁸ Bölgedeki ilk Mu'tezilî'nin ise Vâsıl b. Ata'nın talebesi olan Hafıs b. Sâlim olduğu nakledilir.³⁹ Ancak Hafıs'ın bölgeye hangi amaçla gittiği, nerelerde kaldığı ve ne kadar etkili olduğu mevcut kaynaklara göre muğlâktır. İbn Murtazâ, ayrıca Hafıs'ın Tirmiz'e gittiğini orada çeşitli toplantılar düzenlediğini ve bu sayede bölgede tanındığını, Cehm'le tartıştığını ve onu mağlub ettiği için Cehm'in Mu'tezilî fikirleri benimsediğini daha sonra Basra'ya dönmesiyle Cehm'in tekrar eski fikirlerine döndüğünü nakleder.⁴⁰ Sadece bu rivayete istinaden Emeviler döneminde Mu'tezilenin bölgede grup ve fırka olarak var olduğunu iddia etmek yanlıştır. Buradan hareketle Mu'tezilenin özellikle Emevîler döneminde bölgede çok etkili olmadığını söylemek mümkündür. Vasıl'dan sonra onun yerine geçen Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) Horasan bölgesinde etkili olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

³⁵ Çelebi, a.g.m., s. 397.

³⁶ Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLII, 2012, s. 539-541

³⁷ Çelebi, a.g.m., 397.

³⁸ Falih Rebiî, *Tarihü'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akâiduhum*, Kahire: ed-Dârü's-Sekafiyye li'n-Neşr, 2001, s. 46-53.

³⁹ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 32.

⁴⁰ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 123.

Mu'tezilenin bölgedeki en önemli yayılışı Ebû Hâşim Cübbâî'nin talebeleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Onlar vasıtasıyla Cürcân, Nisabur ve diğer şehirlere nakledilmiş olan Mu'tezilî fikirler, özellikle Hicri ikinci ve üçüncü asırlarda bölgedeki yayılışını devam ettirmiştir.⁴¹ Ebu Haşim'in kelami görüşleri kendisinden sonra Büveyhi Veziri Sahib b. Abbad sayesinde Şia arasında da yayılmıştır.⁴² Özellikle Hicrî üçüncü asırdan sonra bölgedeki Mu'tezili faaliyetlerin artmaya başladığı görülmektedir. Büveyhîlerin desteğiyle tekrar devlet kademesinde de temsil edilen Mu'tezile bölgedeki Şîî düşünürleri etkileyerek Şia'nın inanç sisteminin oluşmasında etkili olmuştur. Bu bilgiyi doğrular mahiyette Câhız da *Türklerin Faziletleri* adlı eserinde Sümâme b. Eşres'in Horasan'a gittiğini, Horasan yolunda bazı savaşlara katıldığını ve bir süre Türkler'in elinde esir kaldığını kaydeder.⁴³

Hibetullah b. Hasan et-Taberî'den alınan bir rivayete dayanarak İbnu'l-Cevzî, Hicrî 408 senesinde halife Kâdirbillah'ın, Mu'tezilî fıkıhçılardan, tövbe etmelerini istediğini, onların da eski görüşlerinden vazgeçtiklerini, Mu'tezilîlikten ve Râfizîlikten ayrıldıklarını ve İslam'a muhalif sözler söylemeyeceklerini açıkladıklarını aktarmaktadır.⁴⁴ İbn Haldun da aynı dönemde Mu'tezilî ve Felsefi birçok eserin tahrif edildiğini ve yakıldığını, bütün Mu'tezilîlerin Horasan bölgesine sürüldüğünü aktarır.⁴⁵ Bu rivayetler Mu'tezilenin bölgeye gittiğini ve temsil edildiğini gösteren rivayetlerden bazılarıdır.

Siyasi iktidarla olan münasebetlerinin mezhebin bölgedeki yayılışında etkili olduğu görülmektedir. Abbasîler'in (750-1258) bir döneminde (daha çok Harun er-Reşid (ö. 193/809) devriyle Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) devirleri arasında) ve Büveyhîler (932-1062) döneminde bölgede etkili olan Mu'tezile, Ebu'l-Huzel el-Allâf

⁴¹ Albert Nasri Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile, Tevhid: Allah, el-Âlem*, Daru Neşri's-Sekafe, İskenderiye, 1950, s. 34.

⁴² Yakut, *Mu'cem*, c. VI, 168-317; Avni İlhan, "Ebu Haşim Cübbâî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1994, c. X, s. 146-147.

⁴³ Cahız, *Türklerin Faziletleri = el-Cahiz ve Fezail el-Etrak*, çev. Ramazan Şeşen, İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yay., İstanbul, 2002, s. 92-93.

⁴⁴ Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, Beyrut, 1992, c. XV, s. 125.

⁴⁵ Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun 808/1406, *Tarihu İbn Haldun = Kitabü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, ofs. Darü'l-Fikr, Beyrut, 1979/1399, c. IV, s. 376.

(ö. 235/849-50) dönemine kadar önemli bir varlık gösterememiştir. Abbasîler döneminin başlarında ilgi görmediği, dışlandığı hatta siyasi uyuşmazlıklardan dolayı Bağdat'ı ve Hicaz bölgesini terk etmek zorunda kaldığı görülmektedir. Abbasî halifesi Ebu Cafer el-Mansur (ö. 158/775) Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) isyanında⁴⁶ (145/762) onu destekleyen Mu'tezile mensuplarını baskı altına alarak bir kısmının Horasan bölgesine göç etmesine neden oldu.⁴⁷ Halife Harun er-Reşid (ö. 193/809) zamanında Mu'tezile mensuplarının itibarları arttı ve halife tarafından tebliğ ve irşat için Çin'den Bizans'a kadar uzanan birçok bölgeye gönderildi. Abbasî halifesi Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) döneminde ise Mu'tezile siyasi desteğini tamamen yitirdi. Mihne olayıyla merkezdeki gücünü kaybeden Mu'tezile çevre bölgelerde varlığını sürdürse de Büveyhiler (932-1062) dönemine kadar siyasi bir destek bulamadı. Büveyhilerin güçlenmesi üzerine Hemedan ve Isfahan bölgesinin hükümdarı Müeyyidüddeve'nin (366-977) veziri Sahib b. Abbad (ö. 385/995)⁴⁸ Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar'ı (ö. 415/1025) kâdılkudatlığa getirerek mezhebin bölgede yeniden siyasi destek bulmasını sağladı ancak bu destek vezir Sahib b. Abbad'ın ölümüne kadar sürdü.⁴⁹

Hicri 420 yılında Gazneli Mahmud'un bölgedeki hâkimiyeti Mu'tezileyi de etkiledi. Rey şehrinin Gazneli Mahmud tarafından işgali burada yaşayan Mu'tezililerin Horasan bölgesine göç etmesine neden oldu ve daha sonra Rey şehrinin Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/1063) tarafından ele geçirilmesi Mu'tezilenin yeniden bu şehirde siyasi destek bulmasını sağladı. Mu'tezile Selçuklular döneminde bölgedeki en büyük desteği vezir Kündüri'den (ö. 456/1064) aldı. Kendisi de Mu'tezili olan Kündüri Şafii ve Eş'arilere karşı düşmanlık eden ve imam Şafii aleyhinde sözler sarf eden biridir. Onun döneminde Horasan camilerinde hem Rafizilerin hem de

⁴⁶ Detaylar için bkz.; Ali İpek, "İlk Abbâsî Halifelerine Âl-İ Beyt Muhalefeti", *Ekev Akademi Dergisi* c. III, sy. I, (Bahar 2001), s. 85-94.

⁴⁷ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2005, c. XXX, s. 489-490.

⁴⁸ Sahib b. Abbâd'ın Mu'tezili oluşuyla ilgili tartışmalar vardır. Ancak onun Kadı Abdülcebbarı tayin etmesi ve Mu'tezile'ye sahip çıkması Mu'tezili oluşuyla ilgili kanaatleri güçlendirmektedir. Bkz. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXV, s. 512-515.

⁴⁹ Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.], c. IV, s. 37-38.

Eş'arilerin aleyhinde konuşulduğu hatta lanetlendiği rivayet edilmektedir.⁵⁰ Kündürî'nin vezareti döneminde Mu'tezililer önemli mevkilere getirilerek siyasi itibarlarını arttırdılar ancak bu dönem de kısa sürdü ve Kündürî'den sonra Mu'tezile yeniden gözden düştü. Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Eş'ariliği desteklemesiyle Bağdat'da tutunamayan Mu'tezililer de Horasan ve Harezmi bölgelerine göç etmek zorunda kaldı. Nizamülmülk (ö. 485/1092), Çağrı Bey'in ölümünün (451/1059) ardından Tuğrul Bey (ö. 455/1063) döneminde (1040-1063) Horasan'ı bir müddet idare etti ve bu süreçte Mu'tezile bölgede etkisini tamamen yitirdi.⁵¹ Horasan bölgesini dolaşan ve birçok âlimle münazarada bulunan Fahreddîn er-Râzî'nin, kendi döneminde Mu'tezile'den geriye Ebû Hâşim el-Cübbâ ile Ebû Hüseyin el-Basrî'nin taraftarlarının kaldığı bilgisini vermesi yukarıdaki kanaatleri destekler mahiyettedir.⁵² Ayrıca Samanîlerin (819-1005) iktidarlarının sonlarında da Buhara'da Mu'tezilî varlıktan söz edilebilir. Ancak bu varlık güçlü bir varlık sayılmaz.⁵³

Mu'tezilenin kitle halinde olmasa da dördüncü yüzyıldan itibaren ferdi olarak Horasan'da temsil edildiği görülmektedir. Mezhebin dördüncü yüzyılda bölgedeki en önemli ismi Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'dir (ö. 319/931). Ka'bî ayrıca Bağdat Mu'tezilesinin de bölgedeki en önemli temsilcilerinden biridir. İbnü'l-Murtaza Ka'bî'nin Horasan bölgesinde çok büyük bir ilgiyle karşılandığını ve fikirlerinin geniş bir kitle tarafından benimsendiğini nakletmektedir. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihab el-Belhî, Hadi-İlelhak Yahya b. Hüseyin ve Ebü'l-Hasan el-Ahdeb, onun talebeleridir.⁵⁴

Ka'bî'den sonra Mu'tezilenin bölgedeki en önemli temsilcisi Kadı Abdülcebbâr'dır. Büveyhî hanedanlığının bir dönem Kâdu'l-Kudâtlığını yapan Kadı Abdülcebbâr, ders halkaları oluşturmuş ve birçok talebe yetiştirmiştir. İbnü'l-Murtaza

⁵⁰ Abdülkerim Özaydın, "Kündürî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVI, s. 554-555.

⁵¹ Abdülkerim Özaydın, "Nizamülmülk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIII, s. 194-196.

⁵² Çağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife*, 2003, c. III, sy. 3, s. 7-26

⁵³ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 9, s. 49-85

⁵⁴ İbnü'l-Murtaza Ahmed b. Yahya b. Murtaza Mehdi Lidinillah, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr, Beyrut, 1979, s. 123, s. 28; a.g.m. el-Milel, s. 20.

Mu'tezile ekolünün on ikinci tabakasının tamamına yakın kısmının onun arkadaşlarından ve öğrencilerinden oluştuğunu belirtir.⁵⁵ Bunlar arasında Basra ekolünün son temsilcilerinden Ebu Reşid en-Nisaburî (ö. 440?), fıkıh usulü alanında *el-Mu'temed* adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), İbn Metteveyh (ö. 468/1076), Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) ve Ebu Yusuf el-Kazvinî (ö. 488/1095) gibi şahsiyetleri saymak mümkündür. Kadı Abdülcebbâr'dan sonra gelen Mu'tezilî âlimlerin Zeydîliği veya İmamîliği tercih etmeleri bölgedeki Şîi-Mu'tezilî etkileşimi göstermesi açısından önemlidir.⁵⁶

Kadı Abdülcebbâr'dan sonra Mu'tezilenin bölgedeki en önemli temsilcisi Zemahşerî'dir. Harezm'de Mu'tezilenin yayılmasında büyük payı olan Mu'tezile âlimi Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'den ders aldı. Ancak Mu'tezile kelâmı açısından etkili bir isim değildir.⁵⁷

Bunların dışında bölgede birçok Mu'tezilî âlim yetişmiş ve bölgede faaliyet göstermiştir. Bu âlimlerin tamamını tesbit etmek ve isimlerini burada zikretmek bizim açımızdan mümkün olmadığından yalnızca önemli gördüğümüz birkaç ismi zikredeceğiz.

1-el-Hâris b. Ali el-Verrâk Ebu'l-Kâsım⁵⁸

2-İbrahim b. Seyyâr el-Belhî⁵⁹

3-Hamid b. Şuayb el-Belhî⁶⁰

4-Kadı Ebu'l-Hasan Muhammed b. Muhemmed b. Amr en-Nisabûrî el-Mu'tezilî⁶¹

5- Ebû Reşîd Said b. Muhammed b. Hasan b. Hâtem en-Nîsabûrî⁶²

⁵⁵ İbnü'l-Murtaza, *el-Münye*, s. 116- 119.

⁵⁶ İlyas Çelebi, "Kadı Abdülcebbâr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV, s. 105-109

⁵⁷ Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2013, c. XLIV, s. 235-238

⁵⁸ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani 852/1449, *Lisanü'l-Mizan*, Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut, 2002, c. I, 280.

⁵⁹ Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani Yafii 768/1366; *Mir'atü'l-Cenan ve İbretü'l-Yakzan fi Ma'rifeti Havadisi'z-Zaman*, Beyrut, 1970.

⁶⁰ Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdî 463/1071, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.], c. V, 266.

⁶¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, c. V, 470.

⁶² İbn Hacer, *Lisan*, c. I, 435.

6-Ahmed b. Sehl Ebû Zeyd el-Belhî⁶³

7-İsmail b. Ali el-Hâfız ebû Saîd es-Semmân el-Mu'tezilî er-Râzî⁶⁴

Sonuç

İslam tarihi kaynaklarında İslam'ın doğuşundan itibaren davet hareketinin İslam topraklarının en uzak sınırlarına kadar ulaştığı bilgisi yer almaktadır. Davet hareketlerinin fetih gibi siyasi neticeleri olduğu gibi fikri, dini ve ictimai tesirleri de olmuştur. Raşit halifeler döneminden itibaren Mısır, Yemen, Şam ve Horasan başta olmak üzere birçok bölgeye daîlerin gönderildiği ve İslam'ın tebliğ edildiği bilinmektedir.

Mu'tezile mezhebinin ilk dönemleri, isimlendirilmesi ve ortaya çıkış süreciyle ilgili muğlaklık fırkanın Horasan bölgesindeki yayılışıyla ilgili olarak da devam etmektedir. Ancak Mu'tezilenin zamanla zorunlu veya bilinçli olarak Hicaz ve Irak bölgesinin dışına taşıdığı ve Horasan bölgesinde kayda değer bir ölçüde temsil edildiği kesin olarak bilinmektedir. Bu temsilin mahiyetini ve boyutunu tesbit edip ortaya koymaya çalıştığımız makalemizde mezhebin bölgede Basra ve Bağdat ekollerinin genel düşüncelerini benimsemiş olan düşünürler tarafından temsil edildiğini tesbit ettik. Mesela Mu'tezilenin önemli isimlerinden biri olan Ka'b'î'nin Bağdat Mu'tezilesi'nin; Kadî Abdülcebâr'ın da Basra Mu'tezilesi'nin bölgedeki temsilcileri olduğunu söylemek mümkündür.

İkinci olarak bölgedeki toplum yapısının Mu'tezilenin ortaya attığı fikirleri özümsemediği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten bazı dönemlerde vezirlik ve kadulkudatlık makamının gücüyle kabul ettirilmeye çalışılan bazı görüşlerin halk tarafından benimsenmediği ve mezhebin görüşlerinin geniş kitleler tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır. Bu sonucun ortaya çıkmasında mezhebi temsil eden siyasilerin katı tutumlarının etkili olduğunu iddia etmek mümkündür. Ayrıca "Mihne" olayının buradaki yayılmayı da etkilediğini tahmin etmek zor olmasa gerek. Ayrıca

⁶³ İbn Hacer, *Lisan*, c. I, 75; Ebû's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî 764/1363, *el-Vafl bi'l-Vefeyat*, İ'tina Eymen Fuad Seyyid, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1991, Tercüme, 17/25, c. II, 360.

⁶⁴ Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzi et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fî teracimî'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Dârü'r-Rifai, 1989. c. I, s. 179; Hayreddin Zirikli 1396/1976, *el-A'lam: Kamusu Teracim*, [y.y.], Beyrut, 1970, c. I, 319.

Mu'tezilenin Allah'ın sıfatları ve âlem ile ilgili konulardaki katı felsefi yaklaşımlarının mezhep açısından yalnızlaşma sonucunu doğurduğu anlaşılmaktadır. Neticede bölgedeki Selçuklu hâkimiyetinin bütün İslam dünyasına yayılması sonrasında Sünnî-Eş'arî anlayış bölgede hâkim mezhep olarak kabul görmüş ve Mu'tezilenin bölgedeki varlığına son vermiştir.

Kaynakça

- Aruçi, Muhammed, "Vâsıl b. Atâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLII.
- Aydın, Fuat, "Ebû İsâ Verrâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLIII.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Firak*; çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1991.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdulkadir Muhammed Ali, Beyrut, 2000.
- Cahız, *Türklerin Faziletleri = el-Cahiz ve Fezail el-Etrak*, çev. Ramazan Şeşen, İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yay., İstanbul, 2002.
- C.E. Bosworth, "Tahirids", *Encyclopaedia of İslam*, c. X.
- C.E. Bosworth, "Sâmânîd's" *Encyclopaedia of İslam*, c. VIII.
- C.L. Cahen, "Buwayhids", *Encyclopaedia of İslam*, c. I.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXI.
- Çelebi, İlyas, "Sâhib b. Abbâd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXV.
- Çelebi, İlyas "Kadı Abdülcebbar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV.
- Çetin, Osman, "Horasan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, c. XVIII.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak 324/936, *Makâlatü'l-İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2. bs. Mektebetü'n-Nahda, Kahire, 1979.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. IV, [t.y.].
- Honigmann, E., "Nishapur", *Encyclopaedia of İslam* (New Edition), Leiden-1995, c. VIII.

- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, Beyrut, c. XV, 1992.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed 808/1406, *Tarihu İbn Haldun = Kitabü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, ofs. Darü'l-Fikr, Beyrut, c. IV, 1979/1399.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim 630/1233, *el- Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, trc. Ahmet Ağrakça, Bahar Yayınları, İstanbul, 1986.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. Murtaza Mehdi Lidinillah, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr, Beyrut, 1979.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şhabeddin Ahmed 852/1449, *Lisanü'l-Mizan*, Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut, c. I, 2002.
- İlhan, Avni, "Ebu Haşim Cübbai", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. X, 1994.
- İpek, Ali "İlk Abbâsî Halifelerine Âl-İ Beyt Muhalefeti", *Ekev Akademi Dergisi* c. III, sy. I, Bahar 2001.
- İsameddin Abdür-rauf Faki, *ed-Düvelü'l-İslamiyyetü'l-Müstakille fi Ş-Şark*, Kahire, t.y.
- İsferayînî, Ebü'l-Muzaffer İmadüddin Şahfur b. Tahir 471/1078, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizü'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fırak*, Beyrut, 1983.
- Karadaş, Çağfer, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife*, , c. 3, sy. 3, 2003.
- Kurt, Hasan, *Türk-islam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Ankara, 2002.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Le Strange, Guy, *The Lands Of The Eastern Caliphate*, Frankfurt, 1993, Nisabur, s. 382, Merv, s. 397, Herat, s. 407, Belh, s. 420.
- Makdîsî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed 390/1000, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, 2. bs. E. J. Brill, Leiden, c. I, 1967.

- Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman 377/987, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva' ve'l-Bida'*, tsh. Sven Dedering, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1936.
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. VI.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcu'z-Zeheb*, çev. Ahsen Batur, İstanbul, 2004.
- Mez, Adam, *el-Hadâretü'l-İslamiyye fi'l-Karni'r-Rabi' el-Hicri = Asrû'n-Nehda fi'l-İslam*, trc. Muhammed Abdülh Ebu Reyde, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 3. bs. Kahire, 1957/1377.
- Mu'în, Dr. Muhammed, *Ferheng-i Fârisî*, Tahran, 1342.
- Nasri Nadir, Albert, *Felsefetü'l-Mu'tezile, Tevhid: Allah, el-Âlem*, Daru Neşri's-Sekafe, İskenderiye, 1950.
- Öz, Mustafa "Muhammed b. Abdullah el-Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2005, c. XXX.
- Özaydın, Abdülkerim, "Kündüri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, , c. XXVI, 2002.
- Özaydın, Abdülkerim, "Nizamülmülk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIII.
- Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2003.
- Öztürk, Mustafa-Mertoğlu, Mehmet Suat, "Zemahşerî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLIV, 2013.
- Rebii, Falih, *Tarihü'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akâiduhum*, Kahire: ed-Dârü's-Sekafiyye li'n-Neşr, 2001.
- Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah 764/1363, *el-Vafi bi'l-Vefeyat*, İ'tina Eymen Fuad Seyyid, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, Tercüme, 17/25, c. II. 1991.
- Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991.
- Sem'anî, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi 562/1167, *el-Ensab*, Beyrut, c. V, 1988.

-Şehristânî, Ebu'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2005.

-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, t.y, c. IV.

-Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzi et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Dârü'r-Rifai, c. I, 1989.

-Varol, M. Bahaüddin, “İlk Dönem İslâm Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 GÜZ, Konya, 2004.

-Yafii, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani 768/1366; *Mir'atü'l-Cenan ve İbretü'l-Yakzan fî Ma'rifeti Havadisi'z-Zaman*, Beyrut, 1970.

-Yakut b. Abdullah, Ebu Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Frankfurt, c. II, 1994.

-Ya'kûbî, Ahmed B. Ebu Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb, *el-Buldan*, Beyrut, 2002.

-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Beyrut, 1987.

_____ *Düvelu'l-İslam*, thk. Hasan İsmail Merve, Beyrut, c. I, 1999.

-Zirikli, Hayreddin 1396/1976, *el-A'lâm: Kamusu Teracim*, [y.y.], Beyrut, c. I, 1970.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ ÖRTÜK SEKÜLERLEŞTİRME AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ *

Musa ÖZTÜRK **

Özet

Batı dünyasında sekülerleşme olgusu oldukça geniş boyutlarda tartışılmaktadır. Türkiye’de ise tartışmalar sekülerleşmeden daha çok laiklik olgusu üzerinde yoğunlaştığından sekülerleşme bağlamında tartışılması gereken pek çok konu laiklik başlığı altında tartışılmaktadır. Bu çalışmada Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda 4’ncü sınıftan 12’nci sınıfa kadar okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ders kitaplarının hazırlanmasına temel/esas teşkil eden Öğretim Programı’nın içeriğinin İslamî açıdan seküler unsurlar içerip içermediği irdelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda 4’ncü sınıftan 12’nci sınıfa kadar okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı içeriğinin sekülerleşmeyi arttıracak şekilde tasarlandığı iddia edilmektedir. Bu iddia ilk önce teorik olarak Öğretim Programı’nda bazı İslami temaların nasıl görmezden gelindiği program içeriğinden hareketle tek tek örneklerle ve daha sonra da toplu olarak tablo halinde gösterilerek temellendirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra da bunun toplumda neye karşılık geldiği faiz ve faizli ilişkiler üzerinden somut bir örnekle gösterilmeye çalışılmıştır. Öğretim Programı’nın içeriğinin içten içe sekülerleşmeyi arttırıcı bir formatta düzenlenmesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin gizli işlevlerinden birinin örtük sekülerleştirme arttırmak olduğunu düşündürmektedir. Bu düşünceden hareketle mevcut durum örtük sekülerleştirmenin pedagojisi olarak kavramsallaştırılmıştır. Çalışma sonucunda Öğretim Programı içeriğinin Müslümanların küresel kapitalizme entegre edilmesini kolaylaştırma yönünde güçlü şüpheler içerdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, Laiklik, Faiz, Öğretim Programı, Din Kültürü, İslam.

RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE CURRICULUM OF EVALUATION VIEWPOINT FROM IMPLICIT SECULARIZATION

Abstract

The phenomenon of secularization in the western world is being discussed in considerable dimensions. In Turkey, many discussions under secularism are discussed under the heading of laicism, as discussions concentrate more on laicism rather than secularization. In this study, it was examined whether the content of the Curriculum which constitutes the basis of the textbooks of Religion Culture and Moral Education, which is taught in the 4th grade to 12th grade in the schools attached to the Ministry of National Education in Turkey, includes secular elements in the Islamic sense. It is claimed that the content of the Religious Culture and Moral Education Teaching Program, which was taught from 4th grade to 12th grade, was designed to increase secularization. First of all, this claim was tried to be based on the theoretical content of the program in terms of how to ignore some Islamic themes, with some examples and then collectively as a table. Later, it tried to show a concrete example of interest and interest relations that it corresponds to in society. The inclusion of the content of the Curriculum in an

* Bu çalışma 03-04 Mayıs 2014 tarihinde ESAM tarafından düzenlenen Türkiye’nin Milli Eğitim Sistemi Sempozyumu’nda “Örtük Sekülerleştirmenin Pedagojisi: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-12 Sınıflar Öğretim Programı Üzerine Bir İnceleme” başlığıyla sunulan ve daha sonra ESAM tarafından basılan bildiri kitabında (259-282) yayınlanan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniv. Edeb. Fak. Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi, musaozturk724@gmail.com

introductory format to promote secularization suggests that one of the hidden functions of the Religion and Moral Education course is to promote implicit secularization. With this in mind, the current situation is conceptualized as pedagogy of implicit secularization. As a result of the study, the Curriculum content has reached the conclusion that Muslims have strong suspicions to facilitate the integration of global capitalism.

KeyWords: Secularization, Laicism, Interest, Curriculum, ReligionCulture, Islam.

Giriş

Batı’da, din sosyolojisi literatüründe sekülerleşme tartışmaları oldukça geniş yer tutmaktadır. Türkiye’de, dinle ilgili muhtelif disiplinler tarafından pek çok çalışma yapılmış olsa da sekülerleşmenin yeterince tartışılmadığı görülmektedir. Türkiye’de, tartışma sekülerleşmeden ziyade onun bir alt kategorisi olan laiklik üzerinden yürütülmektedir. Hâlbuki laiklik ve sekülerleşme birbirlerinden oldukça farklı kavramlardır. Bir kavram olarak laiklik; kurumsal anlamda din-devlet işlerinin, dinî/dinsel olanla siyasî/siyasal olanın birbirinden ayrılmasına karşılık gelir. Siyasal olan aynı zamanda dinsel veya dinî olabileceği gibi dinî olan da aynı zamanda siyasal veya siyasî olabilir. Teorik olarak böyle bir ayırım yapabilmek mümkün olsa da pratikte bu pek de mümkün olmaz. Her ikisi birbirlerinin sınırlarında dolaşmaktadırlar.

İslam’da Hristiyanlıktaki gibi dinî ve dindışı ayrımı yoktur. Referansını dinden almayan bir “şey” dindışı olarak kabul edilmez. Sekülerleşme, hayatın tüm alanlarında bizzat din karşıtı olanın dinin yerini almasına karşılık gelmektedir. Max Weber’in, “Büyünün bozulması ve kutsalın aramızdan çekilmesi” yaklaşımı sekülerleşmenin arkasında yatan bakış açısını gayet iyi özetlemektedir. Weber’in rasyonalitenin yükselmesinin sonucu olarak kavramsallaştırdığı bu durum, dinin fizik âlemden dışlanarak metafizik âleme gönderilmesine karşılık gelmektedir. Tanrının dünyevi olaylara müdahil olma hakkı insan tarafından gasp edilerek elinden alınmıştır.

Rasyonel düşünmenin/davranmanın zemin bulması daha önce dinin emirlerine göre düzenlendiği varsayılan bireysel ve toplumsal ilişkilerin seyrini değiştirmiştir. Aslında rasyonel düşünme ile dinî emirler birbirlerine karşıt değildirler. En azından İslam özelinde düşünüldüğünde rasyonel düşünce yolu ile dinin buyruklarına paralel hükümlere ulaşmak mümkündür. Diğer bir ifadeyle akıl doğrusu ile vahiy doğrusu birbirinden kopuk olmak zorunda değildir. Hristiyan teolojisi üzerinden düşünüldüğünde dinin akıl lehine kamusal alandan çekilmesinin ya da daha doğrusu

dışlanmasının doğurduğu boşluk; faydacı davranma, çıkarını gözetme anlayışının kurumsallaşarak toplumsal hayatın verimlilik ve performans kriterlerine göre yeniden düzenlenmesiyle doldurulmuştur. Sekülerleşme kendisini din karşıtlığı üzerinden kurguladığından dinî ve dinsel olanla sürekli gerilim hâlinindedir.

Sekülerleşme başlığı altında olmasa da Osmanlı'nın son dönemlerinden ve özellikle de Türkiye Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren çok katı bir laiklik politikası benimsenmiştir. Örneğin; 03 Mart 1924'te halifeliğin kaldırılarak aynı gün içinde eğitim-öğretimde ikiliği ortadan kaldırmak için Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmak suretiyle birleşik, modern seküler, eşitlikçi ve ulusal bir eğitim sistemi yaratmanın hukuki alt yapısı oluşturulmuştur (Şimşek, Küçük ve Topkaya, 2012: 2815). Takip eden yıllarda Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması (1925), Türk Medenî Kanunu'nun (1926) kabulü ve 1934'te çıkarılan Bazı Kisvelerin Giyilmesini Yasaklayan düzenlemeler laikliğe geçişin ve laiklik anlayışının yerleştirilmesinin önemli basamakları arasında yer almaktadır. 1924 Anayasasında devletin dininin İslam olduğu belirtilirken yukarıdaki düzenlemeleri takip eden yıllara bakıldığında örneğin 1928 yılında devletin resmî dininin İslam olduğu ilkesinin anayasadan çıkarılması, daha sonra 06 Şubat 1937'de ise Türkiye Cumhuriyeti Devletinin "laik" olduğu ilkesinin anayasaya konulması son derece dikkat çekicidir. Daha sonra yapılan anayasal düzenlemelerle laiklik ilkesi güçlendirilerek anayasal koruma altına alınmıştır. Örneğin; 1961 Anayasası'nda laiklik Cumhuriyet'in temel nitelikleri arasında sayılırken 1982 Anayasasında "değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif edilemeyecek" maddeler kapsamına dâhil edilmiştir (Küçükcan, 2005: 119). Türkiye'de halifeliğin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, laikliğin anayasaya konulması vb. uygulamalar din ve kamusal alan arasında büyük gerilimlerin yaşanmasına neden olmuştur.

Türkiye'de yazın hayatında sekülerleşme pek tartışılmasa da laiklik kapsamında yapılan düzenlemelerin seküler bir mahiyette olduğu görülmektedir. Yukarıda belirtilen düzenlemelerden hareketle bir değerlendirme yapıldığında Türkiye'de laikliğin sınırlarının sekülerleşmeye doğru genişletilerek, laikliğin din karşıtlığı ve hatta yer yer din düşmanlığı şeklinde tatbik edildiği söylenebilir. Süreç

içerisinde dinden kaynaklanan gerilimi yatıştırmak ve toplumun din adamı ihtiyacını karşılamak amacıyla bazı adımlar atılarak toplumsal gerginlik kontrol edilmeye çalışılmıştır. Örneğin; laikliğe aykırı olmasına rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, İmam Hatip Liselerinin, İlahiyat Fakültelerinin, Yüksek İslam Enstitülerinin ve Kur'an Kurslarının açılması bu kapsamda değerlendirilebilir.

Ülkemizde son yıllarda eğitim alanında önemli değişiklikler yaşanmaktadır. Bunlardan biri de 4+4+4 sistemine geçilmesidir. Bu uygulamayla, kesintisiz sekiz yıllık eğitime geçilmesiyle kapatılan İmam Hatip Liselerinin orta kısımları tekrar açılmıştır. Uygulamanın daha ileri bir adımı ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kur'anı Kerim ve Peygamberimizin Hayatı derslerinin bütün ilk ve ortaöğretim kademelerinde zorunlu hâle getirilmesidir.

Kurumsal açıdan okullar, egemen ideolojilerin öğrencilere aktarılma ve benimsetilme işlevlerini yerine getirmesi bakımından son derece önemli bir işleve sahiptir. Nasıl bir birey yetiştirilmek isteniyorsa programın içeriği ona göre düzenlenmektedir. Buradan hareketle yeni neslin din anlayışının ne olacağı ve nasıl bir İslam anlayışının hayata geçilmek istendiği gibi sorular öğretim programları üzerinden anlaşılabilir.

Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından hazırlanan öğretim programında herhangi bir ders kapsamında hangi ünitelerin işleneceği, bu üniteler kapsamında öğrencilere hangi davranışların kazandırılacağı, bunlar için örnek etkinlik olarak nelerin yapılacağı ve bunun diğer ünite ve kazanımlarla nasıl ilişkilendirileceği tablolar hâlinde açıkça belirtilmektedir. Ders kitapları bunlara göre hazırlanmaktadır. Tek tek bütün eğitim-öğretim kademelerinde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi kitaplarını incelemekten ziyade bu kitapların hazırlanmasına esas teşkil eden öğretim programını inceleyerek yukarıdaki sorulara cevap aramak anlamlı sonuçlar doğurabilir. Biz bu çalışma kapsamında teorik olarak din ve sekülerleşme ilişkisinden hareketle 4'ncü sınıftan 12'nci sınıfa kadar okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri için hazırlanan öğretim programlarındaki bazı seküler unsurlar üzerine yoğunlaştık. Bunlardan hareketle nasıl bir İslam anlayışının hayata geçirilmek istendiğinin ipuçlarını yakalamaya çalıştık.

Çalışma uygulamalı bir araştırma havası veriyor görünse de teorik açıdan muhteva analizini içeren bir araştırma olarak değerlendirilmelidir.

1.Sekülerleşme Olgusu

Batı'da sekülerleşme, ruhban sınıfının İncil üzerinden sosyal hayatı denetlemesine karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Kilisenin doğrularıyla bilimin doğrularının çelişmesi kutsal evren anlayışından seküler evren anlayışına geçişi hızlandırmıştır. Bilimselliğin ve akılcılığın yükselmesi bir yandan kilisenin meşruiyetini sarsarken diğer yandan da kamusal alanın kilise merkezli bakış açısından ve düzenlemelerden arındırılmasını kolaylaştırmıştır.

Sekülerleşme yeni bir olgu değildir. Onun tarihi ilk insana kadar geri götürülebilir. İnsanın yeryüzü serüveninin bir sayı doğrusu şeklinde devam ettiği düşünüldüğünde; hangi devir veya dönemden hareketle tartışırsak tartışalım sekülerleşme, sekülerite veya sekularizm gibi olgular her zaman sayı doğrusunda sıfırın solunda yer almaktadırlar. “Sekülerleşme, sekülerite veya seküler kavramları dinin veya dinî olanın tanımıyla her zaman bir şekilde ilgilidir. Edward Bailey'nin (1998: 18) belirttiği gibi “Seküleri tanımlamak gayet kolay! Sekülerin anlamı sürekli değişmektedir ama sürekli olan bir yönü de vardır: Her zaman açık bir şekilde dinî olanın karşıtı anlamına gelir. Dinî olan ne anlama gelirse gelsin bu öyledir (Swatos ve Christiano, 2002: 101-102)”.

“Toplumsal sekülerleşmenin köklerini ekonomik alanda, özellikle de ekonominin kapitalist ve endüstriyel süreçlerle şekillenen sektörlerinde aramak gerekmektedir (Dobbelaere, 2006: 112)”. Feodalite, siyasi bir düzen şeklinde temerküz ettiğinden kitlelerin rızasından ziyade zora ve baskıya dayanmaktadır. Feodal sistemin kendi sınırları dâhilinde kitlelerin rızasını kazanamaması ve ruhban sınıfının yeni sınıfların taleplerini meşrulaştıramaması Hristiyanlığın modernleştirilmesine giden yolda önemli bir kilometre taşı olarak işlev görmüştür. Fakat bu yeni bir şey değildir. Hristiyanlık daha önce de benzeri bir süreçten geçmiştir. Bizans İmparatoru Konstantin'in (MS. 311-337) Hristiyanlığı kabul etmesiyle Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun resmî dini hâline gelmiştir. İmparatorun Hristiyan olmasından sonra Roma Hristiyanlaşırken (Lewis, 2011: 44) bir anlamda

Hristiyanlık da Romalılaşmıştır. Dolayısıyla sekülerleşme Hristiyanlığın yabancı olduğu bir süreç değildir. Aslında bugünkü şekliyle/hâliyle Hristiyanlık sekülerleşmenin bir sonucudur.

Modernist bakış açısı, insanlığın modernite öncesi kültürel birikimini arkaik bir malzeme olarak gördüğünden bugün sekülerleşme, insanlığın son üç yüz yılda yaşadığı tecrübeden hareketle tartışılmaktadır. Modernliğin bütün alternatiflerine karşı oluşturduğu karşıt ikilikler, kendi tarihsel meşruiyetini ve tarih anlayışını bütün diğerlerinden üstün bir norm hâline getirmesini sağlamaktadır (Perşembe, 2003: 163). “Gözün açılması” sadece insanların dinin eski gizemlerine inanmamalarını değil, aynı zamanda gizem ya da “gizemli” kavramlarının değersiz hâle gelmesini de kapsamaktaydı. Gizem, içine girip araştırılması gereken bir şey olarak değil, insanın aklı, yaratıcılığı ve teknolojinin ürünleriyle fethedilmesi gereken bir şey olarak görüldü. İşte Weber dindeki bu iki yönlü “rasyonelleşme-gözünü açma” sürecine sekülerleşme ismini verdi. Sekülerleşme sürecin hem kendisi hem de sonucuydu. Ama şunu belirtmek gerekir ki Weber literatüre kendisinin kazandırdığı bu kavramı yazılarında pek fazla kullanmadı (Swatos ve Christiano, 2002: 100).” Kavram, Weber’in arkadaşlarından Ernst Troeltsch tarafından yaygınlaştırılmıştır. 20. Yüzyılda Peter L. Berger, David Martin, Thomas Luckmann , Karl Dobbelaere vb. sosyologlar tarafından sosyolojinin gündemine taşınmıştır.

Max Weber modern dünyanın ortaya çıkışını sağlayan temel dinamiği “eylemin rasyonelleşmesi süreci”nden hareketle açıklamaktadır. Rasyonel mantığın modern yaşamın neredeyse tamamında nasıl etkin hale geldiğini açıklarken Protestanlık ile kapitalizm arasında güçlü bir ilişki olduğunu fark etmiş ve buradan hareketle “kapitalizmin ruhu” kavramına ulaşmıştır. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* (2005) adlı çalışmasıyla “Batı Medeniyetinde XVI. Yüzyıldan itibaren birbiri ardınca hayatın tüm alanlarında “olayların izahının bu dünyadaki tecrübeler ve insan aklına müracaatla mümkün olduğu” inancına dayalı bir sürecin başladığını ortaya koymuştur (Swatos ve Christiano, 2002: 99)”. Onun temel tezi şudur: “Sosyal eylem için kesin bilgi sağlama anlamında ilahî otoriteye yönelik geçmişe göre güvenilirliğini kaybetmiş ve pratik ekonomik faktörler (cennette banka

hesabı açmanın aksine) bilginin değerini belirlemede giderek artan bir rol oynamaya başlamıştır (Swatos ve Christiano, 2002: 100).” Weber’in zihninin arka planında rasyonelleşmenin insanın eylemlerini etkili ve verimli bir biçimde organize edebileceğine dair güçlü bir inanç yatmaktadır. Rasyonelleşmeyle birlikte insan, eylem ve onun meydana geldiği ortamı kontrol edilebilir bir durum olarak görmeye başlamıştır.

Sekülerleşme denildiğinde Weber akla gelse de onun yetişmiş olduğu düşünsel iklimin şekillenmesinde Martin Luther’in katkısını unutmamak gerekir. Luther, tanrı ile Hristiyan mümin arasındaki araçları ve hurafeleri ortadan kaldırarak dini gerçek hâline döndürmeyi gaye edinmiştir. O, Katolikliğin başından beri kutsal kitabın (İncil’in) ancak din adamının yardımı ile anlaşılabilirliğini; dolayısıyla “kurtuluşun” da yine ancak kilisenin önderliğinde mümkün olabileceği anlayışına karşı, kilise ve din adamlarının yardımı olmaksızın İncil’in Hristiyan müminler tarafından okunup anlaşılabilirliğini savunmuştur (Arslan, 2013: 165). Aydınlanma aklı, kendisi dışında hiçbir olguyu merkez kabul etmediğinden seküler akıl, aklın metafiziğin denetiminden kurtularak mutlaklaştırılmasına ve yanılmazlığının kabul edilmesine karşılık gelmektedir. Hâlbuki akıl planında yanılmazlık gibi bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Çünkü akıl akıldan üstündür.

Sekülerleşmenin pek çok tanımı yapılabilir. Örneğin; Peter L. Berger sekülerleşmeyi şöyle tanımlamaktadır: “Modern Batı’da dinî kurum ve sembollerin toplumsal birimler ve kültür üzerindeki etkisinin artık sona erdiği süreçtir. Sekülerleşme din ve devletin ayrışması, kilise mallarının kamulaştırılması, eğitimin kilisenin elinden alınması vb. daha önce kilisenin kendi kontrolünde bulunan alanlardan çekilmesiyle kendisini gösterir. Kültür ve semboller bağlamında gerçekleşen sekülerleşme ise sosyal-yapısal süreçten daha öte bir anlam taşımaktadır. Böyle bir sekülerleşme kültürel hayatın ve fikirlerin tümünü etkiler. Sanatta, felsefede ve edebiyatta dinî içerikler kaybolur ve hepsinden de önemlisi bilim dinden bağımsız hâle gelir ve dünyayı tamamıyla seküler bir bakış açısıyla algılamaya başlar (Dobbelaere, 2006: 110)”.

Sekülerleşme dünyevi olanla kutsal olanın ayrılmasına, dahası dünyevi olanın kutsal'ın yerini almasına karşılık gelmektedir. Örneğin; bilginin kilisenin tekelinden çıkarılması, din adamlarının öğretmenlik görevlerini okullara ve öğretmenlere devretmesi sekülerleşmeye giden yolu açmıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakımevi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki egemenliğine son verdiğinden dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerinin ortadan kalkmasına yol açmıştır (Küçükcan, 2005: 111). Kilisenin ve din adamlarının eğitim faaliyetlerinden dışlanması eğitimin içeriğinin değişmesini beraberinde getirmiştir. Yeni dönemde eğitim dinî ve ahlakî kaygılardan arındırılarak tamamıyla ekonomik verimliliği hedefleyen teknik bir hüviyete büründürülmüştür. Okullar kendilerine mahsus gayeleri olan özel bir kurumsal yapıya kavuşmuşlardır.

Sekülerleşmenin çıkış noktası rasyonelleşme ve verimlilik olduğundan eğitimin içeriği modern endüstri toplumunun bilimsel ve teknolojik potansiyeli yüksek, eğitilmiş insan gücü ihtiyacını karşılayacak şekilde düzenlenmiştir. Bu kadroların eğitimi ve sosyal yapılanmaları gerek altyapı ve gerekse de bilinç seviyesinde yoğun bir rasyonelleşmeyi içermektedir (Dobbelaere, 2006: 112). Akıl karşısında dinin ve dinî bakış açısının meşruiyetini kaybetmesi dini sıradanlaştırmış, onu diğer alt-sistemler gibi bir sistem hâline getirmiştir. Eskinin her şeyi kapsayan aşkın dinî sistemleri; sekülerleşmeyle birlikte diğer alt-sistemler üzerindeki hâkimiyetini kaybetmiştir. Makro ölçekte düşünüldüğünde din ve dinî otoriteler; yönetim şekli, ekonomi, aile, eğitim, hukuk vb. diğer alt-sistemler üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir (Dobbelaere, 2012: 13). Kutsal evren anlayışının yerini seküler normlar aldıkça dinî normlar makullüklerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. İnsanlar, dinin kendilerine sunmuş olduğu normları henüz sekülerleşmeye açılmamış alanlarda kullanmaya zorlanmışlardır. Bu, dinî eylemi bir özel alan eylemi hâline getirmiştir. Böylece din hüviyet değiştirerek insanlar için özel ve öznel bir mahiyet kazanmıştır. Din ve onun kurumları özel hayatla sınırlandırılmıştır. Bunun üzerinden oluşturulan kamusal-özel alan ayrımı modern ekonomik ve siyasal kurumların hayli rasyonel hâle gelen düzenlerinin korunmasını sağlayan bir fonksiyon icra eder hâle gelmiştir (Dobbelaere, 2006: 115).

Thomas Luckmann toplumsal sekülerleşmeyi şöyle tanımlamaktadır: “Toplumsal sekülerleşme aşkın ve evrensel değerlerin artık dinden bağımsız ideolojiler tarafından oluşturulmaya başlandığı süreçtir. Bu süreçte modern endüstriyel toplumlar sosyal formların ana taşıyıcısı olan kurumsal dini dışlarlar. Sonuçta geleneksel ve kutsal evren anlayışı, yerini rasyonel eğilimli kurumsal ideolojilere bırakır (Dobbelaere, 2006: 109).” Luther’in de belirttiği gibi “Protestanlığın kitabın yorumlanışının herkesin hakkı, hatta görevi olduğundaki ısrarı modern bireyciliğe ön ayak olmuş, bu da sekülerizmin yaygınlık kazanmasını hızlandırmıştır. Kilisenin kutsal kitabı yorumlama konusundaki otoritesinin sarsılarak onun yerine her kafadan bir sesin çıktığı, her önüne gelenin din adına hüküm verdiği kargaşa ortamı, dinin gündelik hayatta her geçen gün itibarının azalmasına; dolayısıyla seküler bir bireyciliğin gelişmesine yol açmıştır. Bu bireycilik gelişerek hiçbir aşkın gücü ve değeri tanımama noktasına geldiğinden dinin etkisi hem fert hem de toplum bazında oldukça zayıflamıştır (Gümüšoğlu, 2013: 298)”.

Sekülerleşme toplumsal, bireysel veya zihinsel süreçlere ayrılarak incelenebilse de gerçekte; geleneğin, âdetlerin ve alışkanlıkların değişmesinden daha da öte bir anlama sahiptir. Aslında sekülerlik, kalbin ve buna bağlı olarak da insanın tasavvurunun yani aklının değişmesidir. Sekülerleşmenin başlangıç merkezinin kalp olduğu düşünüldüğünde onu din dışı olmaktan çok, dinden yoksunlaşma olarak tanımlamak mümkündür. Sekülerlik dinden arınmayı, sekülerizm ise bu arınmanın cereyan ettiği süreci anlatmaktadır. Dolayısıyla sekülerliğin işlediği süreç, sadece parçalayıcı bir süreç değil aynı zamanda rafine edicidir. Tevhidi yıkarak kendisini var ettiği için bütünsellikten parçalanma ve heterojenliğe mecburi geçiş, seküler sürecin hem dayatması hem de onun tabiatının zorunlu bir sonucudur (Arslan, 2004: 155-156). Sekülerlik kelime anlamı itibariyle bir yapıya atıfta bulunsa da bireysel anlamda dinin sıradanlaşmasıyla dinî otoritelerin her bir bireyin sahip olduğu inançlar, ibadetler ve ahlak kuralları üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesidir. Bireysel dinî hassasiyetin devam etmesi, sekülerleşme kuramının yanılması değil aksine onaylanması anlamına gelmektedir (Dobbelaere, 2012: 21).

Bilincin sekülerleşmesi ya da bilişsel sekülerleşme, zihnin bütünü parçalara, bölümlere ayırarak, parçalı düşünmesine yol açmaktadır. Seküler zihin bütüncül düşünememekte, meseleleri ayrıştırarak algılamaktadır. Bir üst ilkeyi, Tevhid'i yıkarak kendini başlatmış olan sekülerizm, yalnız olduğu toplumda değil, bugün küresel olarak hayatın bütünselliğini sayısız boyutlara ve alanlara ayırırken, farklılıkları da ortadan kaldırmıştır. Bu bölünme, politikanın, ekonominin, dinin, sanatın, felsefenin, eğitimin, hukukun kendine has özerk alanlara sahip olmasına yol açmıştır (Arslan, 2004: 159). Sekülerleşmenin ortaya çıktığı kültürde hâkim olan din ile İslam arasında yapısal farklılıklar vardır. Örneğin; itikadi anlamda İslam'daki tevhid anlayışının Hristiyanlıkta karşılığı yoktur. Hristiyanlıkta bunun karşılığı ancak olsa olsa Kilise'nin hâkimiyeti şeklinde anlaşılabilir.

Modern birey parçalı düşünmeye yatkın hâle getirildiğinden, bunların her birinin kendi kurallarına göre işleyen sistemleri olduğunu düşünmektedir. Bu anlayış öğretim programları üzerinden bilincin sekülerleştirilmesiyle hayata geçirilmektedir. Örneğin; modern toplumda bireylerin eğitim, iktisat, hukuk, aile, tıp, siyaset ve benzeri konularla din arasında ilişki kurma biçimleri üzerine yapılacak olan incelemeler öğretici olabilir. Seküler bilinçle hareket eden bireyler ilişkilerinde dini kodlardan ziyade dünyevi bir mantıktan/mantıkla hareket ederler. Bilincin sekülerleşmesi aynı zamanda benliğin yönetilmesi manasında olup, özel alana itilen dinin kamusal alandan bağlantılarının koparılması şeklinde gerçekleşmektedir (Biçer, 2010: 140). Bunlar, Hristiyanlık ve Batı toplumu için geçerli olan çıkarımlardır. Bunların evrensel norm kabul edilerek, Batı dışında kalan toplumların buna uymaya/uydurulmaya zorlanması sosyolojik gerçeklerle bağdaşmaz.

Teolojik olarak Hristiyanlıkla İslam arasında esaslı farklılıklar olduğu gibi kültürel olarak da toplumlar arasında yapısal farklılıklar vardır. Fakat Türkiye'deki okullarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretim programı incelendiğinde; eğitim müfredatı üzerinden örtük bir şekilde İslam'ın buna uydurulmaya çalışıldığı kanaatini uyanmaktadır. Bunun nasıl gerçekleştirilmeye çalışıldığına yakından bakmak konunun daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayabilir.

2. Araştırmanın Yöntem ve Metodolojisi

Ülkemizde ilk ve orta dereceli okullarda okutulan tüm ders kitapları Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından hazırlanan Öğretim Programı'na göre hazırlanmaktadır. Bu kurul tarafından hazırlanan Öğretim Programı'nda ilgili ders bağlamında hazırlanacak olan ders kitaplarında hangi üniteye hangi konuların işleneceği ve ilgili ünite sonunda öğrencilere hangi hedef davranışların ne tür etkinliklerle kazandırılacağı belirtilmekte ve bunlar tek tek açıklanmaktadır. Bu kriterlere göre hazırlanan ders kitapları bakanlığın ve ilgili kurulun onayıyla belirli bir süreliğine ilk ve orta dereceli okullarda ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Althusser'e göre her ideoloji bir aygıtla ve bu aygıt etrafında inşa edilen pratik ya da pratikler sayesinde hayat bulur. Devlet de dini, ahlaki, hukuki, siyasi, estetik, vb. alanlarda idealize ettiği vatandaş tipini yetiştirmek için belirli aygıtlar kullanır. Bu aygıtlar üzerinden ideolojisini topluma empoze ederek birbirlerinden farklı dinsel, ahlaki, hukuki, siyasal estetik, vb. ideolojilerin devlet ideolojisine boyun eğecek şekilde homojenize edilmesini sağlar. Konumuzla da ilgili olması bakımından devletin eğitim alanında kullanmış olduğu en önemli aygıtlardan biri okullardır. Üniversite ve Okullar, kapitalist toplumun özü olan baskının, 'bilgi'nin (burjuva) otoritesi biçiminde doğrudan doğruya uygulandığı ve topluma aktarıldığı kurumlardır (2010: 86-93). Devlet; Öğretim Programı, ders kitapları ve bunların uygulanmasını takip eden eğitim görevlileri üzerinden eğitim ideolojisi hayata geçirilmektedir. Bu anlamda Öğretim Programı hangi ders kapsamında nasıl bir birey yetiştirileceğinin kodlarını içermektedir. Devletin, toplumun, eğitim sisteminin veya egemen ideolojinin yetiştirmek istediği insan modeli Öğretim Programı ve buna bağlı olarak hazırlanan ders kitapları üzerinden eğitim-öğretim görevlileri vasıtasıyla öğrencilere servis edilmektedir. Hangi alanda nasıl insan yetiştirmek ya da geleceğin toplumunun nasıl bireylerden oluşması isteniyorsa program içeriği ona göre ayarlanmaktadır. Biraz önce de belirttiğimiz gibi ilk ve orta dereceli bütün okullarda okutulan ders kitapları için benzer süreç işletilmekte ve Milli Eğitim Bakanlığının ve ilgili kurulun onayıyla kesinleşmektedir.

Sosyal bilimlerin ve özelde de sosyolojinin temel amacı sosyal eylemi anlamaktır. Bizim de bu çalışmada ki temel amacımız Öğretim Programında belirtilen önceliklerden hareketle Türk Eğitim Sisteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi alanında nasıl bir İslam anlayışı oluşturmaya çalıştığını bazı örneklerden hareketle ortaya koymaktır.

Çalışma teorik bir çalışma olup literatür taraması sonucu elde edilen verilere dayanmaktadır. Çalışmanın örneklemini 4'ncü sınıftan 12'nci sınıfa kadar bütün eğitim-öğretim kademelerinde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi kitaplarının hazırlanmasına esas teşkil eden Öğretim Programı oluşturmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından hazırlanan 4'ncü sınıftan 12'nci sınıfa kadar okutulacak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi kitaplarının hazırlanmasına esas teşkil eden Öğretim Programı içeriğinin İslami açıdan içermiş olduğu bazı seküler unsurlara dikkat çekmekle yetinilmiştir. Bunların her birin daha geniş bir perspektiften yorumlanması gerekmektedir. Fakat bu, bu çalışmanın hedef ve amaçları arasında yer almamaktadır. Biz bu çalışmada Öğretim Programı kapsamında bazı temel esaslarına ne derece az veya bazılarına hiç yer verildiğini ortaya koymakla yetindik. Çalışma kapsamında elde edilen veriler ve bunlara istinaden yapılan çıkarımlar ilgili Öğretim Programının yürürlükte olduğu dönemle ve bu dönemde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi kitaplarıyla sınırlıdır. Bunun dışında diğer derslerle ilgili Öğretim Programı'na ve bunlara dayalı olarak hazırlanan ders kitaplarına teşmil edilemez.

Çalışmanın başında da belirtildiği üzere araştırmanın ham hali daha önce ESAM tarafından düzenlenen Türkiye'nin Millî Eğitim Sistemi Sempozyumu'nda sunulmuş ve yayınlanmıştı. Bu çalışmada ESAM tarafından yayınlanan verilere sadık kalmak suretiyle metnin kuramsal altyapısını güçlendirmeye çalıştık.

3.İslam'ın Sıradanlaştırılmasına Bazı Örnekler

4'ncü sınıftan 12'nci sınıfa kadar olan bütün Öğretim Programı üniteler bazında incelendiğinde İslam'ın sıradanlaştırıldığını gösteren çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Her bir ünite kendi içerisinde “Kazanımlar”, “Etkinlik Örnekleri” ve “Açıklamalar” içermektedir. Kazanımlar kısmında her ünitenin sonunda

öğrencilere hangi davranışların kazandırılacağı belirtilmiştir. 4'ncü sınıftan 12'nci sınıfa kadar olan öğretim programının tamamı incelendiğinde İslam'ın özünü yansıtan pek çok konunun elimine edildiği görülmektedir. Örneğin; bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Allah sevgisini kazanma ya da onun sevgisini kaybetme korkusu Müslümanların davranışlarına yön veren en önemli unsurdur. Allah, cennet müjdesi veya cehennem korkusu üzerinden Müslümanlara davranışlarına yön vermelerini emreder. Fakat öğretim programının tamamı incelendiğinde “cennet”, “cehennem” ve “günah” olgularına pek yer verilmediği görülmektedir.

“Cennet”, sadece dört (4) yerde geçmektedir: 4'ncü sınıfta; “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesinde “Kazanımlar” ve “Etkinlik Örnekleri” kısmında değil de ancak “Açıklamalar” kısmında şu şekilde geçmektedir: “Kur'an'dan Allah'ın sevgisini ifade eden isim ve sıfatlarına ilişkin örnekler ve Hz. Muhammed'in ‘İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız.’ gibi hadisleri kullanılacaktır (MEB, 2014a: 40)”. 7'nci sınıfta; “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesinde 9'ncü “kazanım” olarak şöyle geçmektedir: “Hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi kavramların anlamlarını açıklar.” Ve “etkinlik örnekleri”nde; “Melek, şeytan, batıl inanç, hurafe, ahiret, kıyamet, hesap, mizan, cennet, cehennem kavramları üzerine sözlük çalışması yapılır ve bu kavramların birbiri ile ilişkisini gösteren bir şema hazırlanır (2, 5, 6, 7, 8 ve 9. kazanımlar).” şeklinde (MEB, 2014a: 55), 12'nci sınıfta ise; “Dünya Hayatı ve Ahiret” başlıklı ünitenin 7'nci kazanımı olan “Kıyamet ve ahiretle ilgili kavramların anlamlarını açıklar.” kısmının açıklaması olarak; “7'nci kazanım işlenirken yeniden dirilme, mahşer, hesap, mizan ve cennet-cehennem gibi kavramlara vurgu yapılacaktır (MEB, 2014b: 53)” şeklinde geçmektedir. Dikkat edilecek olursa bunlar bir kazanım olarak öngörülmemiştir. Bunların öğrencilerde kalıcı davranış değişikliğine ve öğrenmeye yol açmasından ziyade bilgi düzeyinde öğretilerek geçirilmeye çalışıldığı dikkati çekmektedir. Liseden mezun olan bir öğrenci 4'ncü sınıftan 12'nci sınıfa kadar cennet ve cehennemle ilgili sadece bunları duymaktadır.

“Cehennem”, sadece 3 (üç) yerde geçmektedir. 7’nci sınıfta; “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesinde “Kazanımlar” kısmındaki 14 kazanımdan sadece bir tanesinde yer almaktadır. 9’ncü kazanımda; “Hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi kavramların anlamlarını açıklar.” şeklinde geçmektedir. Ve, “Etkinlik Örnekleri” kısmında ise; “Melek, şeytan, batıl inanç, hurafe, ahiret, kıyamet, hesap, mizan, cennet, cehennem kavramları üzerine sözlük çalışması yapılır ve bu kavramların birbiri ile ilişkisini gösteren bir şema hazırlanır (2, 5, 6, 7, 8 ve 9. kazanımlar).” (MEB, 2014a: 55) şeklinde geçmektedir. 12’nci sınıfta; “Dünya Hayatı ve Ahiret” başlıklı üniteye 7’nci kazanım olan; “Kıyamet ve ahiretle ilgili kavramların anlamlarını açıklar.” kısmının açıklaması olarak şu şekilde geçmektedir: “7’nci kazanım işlenirken yeniden dirilme, mahşer, hesap, mizan ve cennet-cehennem gibi kavramlara vurgu yapılacaktır (MEB, 2014a: 53)”. şeklinde geçmektedir: 4’ncü sınıftan 12’nci sınıfa kadar bütün öğretim programı boyunca cehennem olgularına sadece bu kadar yer verilmiştir. Ortaöğretime giren bir öğrenci liseden cehennemle ilgili öğrenmiş olduğu bu bilgilerle mezun olmaktadır.

“Günah” ise sadece 4’ncü sınıfta “Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyorum?” ünitesinde “Kazanımlar” ve “Etkinlik Örnekleri” kısmında değil de “Açıklamalar” kısmında şu şekilde yer almaktadır: “Günlük konuşmalarımızda dinî ifadeler altında besmele, şükür, günah, sevap kavramları, dilek ve dualardaki dinî ifadeler üzerinde durulacaktır (MEB, 2014a: 36)”. 6’ncı sınıfta da “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesinde 4’ncü kazanım olarak öngörülen “Peygamberlerin sahip oldukları nitelikleri açıklar.” önermesinin açıklaması olarak şu şekilde yer almaktadır: “Kazanım işlenirken doğru olma (sıdk), güvenilir olma (emanet), akıllı ve zeki olma (fetanet), günah işlemekten korunmuş olma (ismet) ve Allah’tan aldığı mesajları olduğu gibi insanlara bildirme (tebliğ) niteliklerine yer verilecektir, (MEB, 2014a: 49)”.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde bu konuların öğrencilere dolaylı yollardan öğretilmeye çalışıldığı dikkati çekmektedir. Diğer bir ifadeyle dolaylı anlatımlar üzerinden yeni nesillerin içinde

“cennet”, “cehennem”, “günah” olmayan bir İslam anlayışı doğrultusunda yetiştirilmeye çalışıldığı söylenilebilir.

4’ncü sınıftan 12’nci sınıfa kadar olan programın tamamı incelendiğinde İslamiyet sadece 5 (beş) yerde geçmektedir. İslam dininin ve akaidinin temel unsurları olan; “hak din”, “batıl din”, “cihat”, “helal”, “haram”, “münafık”, “kâfir”, “şirk”, “zikir” gibi unsurlara ise programda hiç yer verilmemiştir. Bu bize İslam akaidinin esaslarını oluşturan bu hususlardan arındırılmış son derece “rafine” bir İslam anlayışının yeşertilmek istendiğini göstermektedir. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız durumu basit bir tabloya dönüştürerek özetleyecek olursak karşımıza şöyle bir manzara çıkmaktadır:

Tema	Sınıf	Ünite
Cennet	4	Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik
	7 ¹	Melek ve Ahiret İnancı
	12	Dünya Hayatı ve Ahiret
Cehennem	7 ²	Melek ve Ahiret İnancı
	12	Dünya Hayatı ve Ahiret
Günah	4	Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyorum
	6	Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç
Hak Din	----- -----	----- -----

¹ 7’nci sınıfta hem kazanım hem de etkinlik örnekleri kısmında birer kez geçmektedir.

² 7’nci sınıfta hem kazanım hem de etkinlik örnekleri kısmında birer kez geçmektedir.

Batıl Din	----- -----	----- -----
Cihat	----- -----	----- -----
Helal	----- -----	----- -----
Haram	----- -----	----- -----
Münafık	----- -----	----- -----
Kafir	----- -----	----- -----
Şirk	----- -----	----- -----
Zikir	----- -----	----- -----

Öğretim Programı'nda yukarıdaki temaların ne sıklıkta yer aldığı/almadığı hususu dikkate alındığında programın örtük/gizil işlevinin Müslüman bilincinin sekülerleştirilmesini ve İslam'ın dünyevi yorumunun ön plana çıkarılmasını hedeflediği iddia edilebilir. Abdurrahman Arslan'ın ifadesiyle söyleyecek olursak; "Bugünün dünyasında giderek egemen hâle gelen yeni kültürün veya "küresel episteme"nin anlaşılır sebeplerle dinî çoğulculuk üzerinde yoğunlaştığını görmek şaşırtıcı değil. "Küresel episteme"nin "tek bir yol", "tek bir norm" veya "tek bir hakikat" olduğu hususunda ısrar etmeyi putperestlik, tek bir doğru olduğu fikrine inanmayı totaliterlik ve uzlaşmaz bir tutumu temsil manasına alması; neo-liberalizmin birçok şeye olduğu gibi dine de el koyma ve onu kendi ilkelerine göre yeniden yorumlama/şekillendirme isteğini yansıtmaktadır. Küresel kültür dinî çoğulculuğu farklı dinlere ait müntesiplerin barış içinde bir arada yaşamalarının imkânı olarak görmekte, dinlerin benzer taraflarını izafi ontoloji temelinde bir araya getirerek yeni

bir din anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Bu din anlayışı hakikatin bütünüyle temsilinden çok hakikate ancak kısmen ulaşılabilceği fikrine dayanmaktadır. Hakikatin temsilcisi olan vahiy temelli din anlayışı kendi müminlerinden kesin bir tercih ve bütünüyle teslimiyet isterken; çoğulculuğun din anlayışı, yaşanan hayatı onaylayan ve sadece bireyi kapsayan bir din anlayışını meşru kabul etmektedir (Arslan, 2012: 107-108)”. İslam akaidinin temelini oluşturan yukarıdaki hususlarla ilgili herhangi bir şey bilmeden, duymadan, öğrenmeden ortaöğretimden ve liseden mezun olmaları sağlanmaktadır.

Örneğin; faiz üzerinden yapılacak bir çözümleme meselenin arka planının aydınlatılmasında bize yardımcı olabilir. Geleneksel Hristiyanlıkta ruhban sınıfı tüccarlara karşı olumsuz bir bakış açısına sahiptir. Kilise, ticaret hayatını ruhun güvenliği bakımından tehlikeli bulduğundan kilise hukukçularının gözünde ticaret bir çeşit gasptır. Kar peşinde koşmak, açgözlülük ve tamahkârlık olarak mahkûm edilmiştir (Korkmaz, 2006: 108). Eğitimin kilisenin tekeline kurtarılmasının önemli sonuçlarından biri de geleneksel Hristiyanlıkta ahlaki olarak mahkûm edilen faizin meşrulaştırılmasıdır. Bugün, dünyada ve Türkiye’de milyarlarca insan faizli ve kredili ilişkiler üzerinden her geçen gün daha büyük bir hızla küresel kapitalist sisteme eklenmektedirler. Bu duruma Türkiye’den sadece memurlar ve emekliler üzerinden küçük bir örnek vermek gerekirse;

15 Nisan 2014 tarihinde Mardin’de bir kamu bankasından alınan ve resmiyet arz etmeyen verilere göre ilgili şubeden maaş alan emekli sayısı 3.500, memur sayısı ise 1.200’dür. Toplamda şubeden 4.700 kişi maaş almaktadır. Bankanın kriterlerine göre emeklilerden 2.700’ü, memurlardan da 100’ü kredi vermeye uygun değildir. 4.700 kişiden 1.900 tanesinin durumu ise kredi almaya uygundur. Kredilerin dağılımına bakıldığında; 29 kişi araç kredisi, 198 kişi konut kredisi, 980 kişi ise tüketici kredisi kullanmıştır. Bu verilere göre 1.900 kişiden 1.207 tanesi kredi kullanmıştır. Ek hesaptan para çekme durumuna bakıldığında ise; 3.500 emekliden 2.299’u, 1.200 memurdan da 803’ü ek hesaptan para çekmiştir.

Akılımıza şöyle bir soru gelebilir: Bütün insanları ilgilendiren böylesine önemli bir problem durumuna karşı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde öğrencilere

ne öğretilmektedir? Öğretim programının tamamı gözden geçirildiğinde Etkinlikler, Kazanımlar ve Açıklamalar kısımlarının hiçbir yerinde faizle ilgili herhangi bir ibareye rastlanmamaktadır. Bunun basit bir durum ya da hata olduğu ve tesadüfen gözden kaçırıldığı söylenemez. Öğretim Programı yukarıda tabloda belirtilen temaların alabildiğince elimine edilmesi ve bazılarının da görmezden gelinmesi İslam'ın ve Müslümanların küresel kapitalist sisteme entegre edilme stratejisinin güdüldüğünü düşündürmektedir.

Öğretim programına baktığımızda iman mevzusunun da yukarıda belirttiğimiz diğer hususlar gibi yüzeysel olarak gayet yumuşak bir şekilde geçirildiği görülmektedir. Şöyle ki; İlköğretim programında iman sadece bir cümlede, 2 yerde ve şu şekillerde geçmektedir: 4'ncü sınıfta; “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesinin “açıklama” kısmında “Kur'an'dan Allah'ın sevgisini ifade eden isim ve sıfatlarına ilişkin örnekler ve Hz. Muhammed'in ‘İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız.’ gibi hadisleri kullanılacaktır.” (MEB, 2014a: 40) şeklinde geçmektedir.

Ortaöğretim programında da 2 yerde geçmektedir: 9'ncü sınıfta; “Değerler” ünitesinde 6'ncı kazanımı olarak öngörülen “Kendi değerleri ile eylemleri arasında ilişki kurar.”ın etkinlik örnekleri kısmında “Kur'an ve Değer İlişkisi: Saf Suresi'ndeki “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?” ayeti göz önünde bulundurularak değerler ile eylemler arasında ilişki kurulur (6'ncı kazanım).” şeklinde (MEB, 2014b: 36) ve 10'ncü sınıfta; “Allah İnancı” ünitesinde 9'ncü kazanım olarak öngörülen “İslam'ın temel inanç esaslarını sıralar.”ın açıklaması kısmında “9'ncü kazanım işlenirken Allah'a iman konusunda, Allah'ın zatî ve subutî sıfatlarına, peygamberlere iman konusunda nübüvvet ve mucize kavramlarına da değinilecektir.” (MEB, 2014b: 39) şeklinde geçmektedir.

Örneğin; 03.05.2014 tarihinde YÖK'ün ulusal tez merkezi sayfasında yaptığımız basit bir taramada; iktisat, işletme, maliye, ekonometri ve bankacılık başta olmak üzere “faiz”le ilgili yapılan tezlerin toplamı 205, “riba” başlığı adı altında ilahiyat bilimleri tarafından yapılanların toplamı ise 17'dir. Buna karşılık “aşk”la ilgili 193, “futbol”la ilgili 603, “cinsellik”le ilgili 41 ve “şiddet”le ilgili de 855 adet tezin

yapıldığı görülmektedir. Bu sonuçlar bize modern toplumda neyin sorun olarak görüldüğünü ve araştırılmaya değer bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

Ülkemizde Millî Eğitim Bakanlığına bağlı tüm okullarda 4'ncü sınıftan 12'nci sınıfa kadar bütün eğitim-öğretim kademlerinde okutulan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi kitaplarının hazırlanmasına esas teşkil eden Öğretim Programının alabildiğince liberal ve çoğulcu bir bakış açısıyla ele alındığı dikkat çekmektedir. Basit bir hesapla ifade edilecek olursa bir eğitim-öğretim yılı kendi içerisinde toplamda 36, sekiz eğitim-öğretim yılı ise toplamda 288 haftadan oluşmaktadır. Yukarıda tablo halinde de belirtildiği üzere; 8 eğitim-öğretim yılı boyunca Öğretim Programı'nda; Cennet 2, Cehennem 3, Günah ise sadece 2 yerde geçtiği görülmektedir. Bunlar hemen hemen bütün dinlerde ortak olan hususlar. Fakat, İslam merkeze alınarak değerlendirildiğinde İslam'ın esasını, özgünlüğünü ve evrenselliğini yansıtan bazı kurucu değerlere Öğretim Programı'nda yer verilmediği dikkati çekmektedir.

Örneğin; Hak Din, Batıl Din, Cihat, Helal, Haram, Faiz, Münafık, Kâfir, Şirk, Zikir, vb. İslami unsurlara program içeriğinde hiç yer verilmemiştir. Bu temaların görmezden gelinerek bunların karşılık geldiği tanımlamaların dolaylı yollardan öğretilmeye çalışılması İslam'ın ılımlılaştırılmaya çalışıldığı yönündeki şüpheleri arttırmaktadır. Program içeriğinin bu şekilde tasarlanmış olması daha rafine, sofistike, ılımlı, uzlaşmacı, mevcut toplumsal gerçekliği olumlu ve meşrulaştırıcı bir İslam anlayışının hayata geçirilmeye çalışıldığını düşündürmektedir.

Eğitim ve ideoloji birbirlerinin hem taşıyıcısı hem de tamamlayıcısıdır. Eğitim politikalarının oluşturulmasında ve uygulanmasında belirleyici olan irade eğitim kurumu, okul, ders materyalleri ve eğitimciler üzerinden gelecek kuşaklarının düşünme biçimlerini şekillendirirler. Bu varsayımdan hareketle milyonlarca öğrencinin yukarıdaki tanımlamalardan yoksun bir şekilde yetiştirilmesi gelecek kuşakların nasıl bir İslam anlayışına sahip olacağına ipuçlarını içermektedir. İslam'ın Türk toplumunun kurucu unsurlarından biri olduğu ve Türkiye nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu gerçeği dikkate alındığında bu temalar program içeriğinde daha yoğun olarak işlenebilirdi.

Bu teorik ve betimsel bir çalışma olduğundan biz burada sadece mevcut durumu tespit etmekle yetindik. Meselenin açıklığa kavuşturulabilmesi için konunun uzmanları tarafından daha spesifik çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Kaynakça

Althusser, Louis (2013), *İdeoloji Ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. A. Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.

Arslan, Abdurrahman (2004), *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arslan, Abdurrahman (2013), *Yeni Bir Anlam Arayışı*, İstanbul: Bilge Adamlar.

Arslan, Abdurrahman (2012), *Sabra Davet Eden Hakikat*, İstanbul: Pınar Yayınları.

Biçer, Ramazan (2010), *Küreselleşen Çağda İslam*, İstanbul: Gelenek Yayınları.

Gümüšoğlu, Hasan (2013), “Modernizmin Din Politikalarına Etkisi ve İtikad Açısından Sonuçları (Cumhuriyetin İlk Yıllarında)”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 17, Sayı: 57, 295-310.

Karel, Dobbelaere (2006), *Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel*

Sükülerleşme, Laik Ama Kutsal, Haz. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Karel, Dobbelaere (2012), *Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı*, Çev. Mehmet Süheyl Ünal, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, Der. Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi.

Korkmaz, Abdullah (2006), *Değişme ve Farklılaşma*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Küçükcan, Talip (2005), “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 109-128.

Lewis, Bernard (2011), *Ortadoğu*, Çev. Selen Y. Kölay, Ankara: Arkadaş Yayınları.

MEB (2014a), Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı, <http://ttkb.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/72> (Erişim Tarihi: 28: 04. 2014).

MEB (2014b), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, <http://ttkb.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/72> (Erişim Tarihi: 28: 04. 2014).

Perşembe, Erkan (2003), “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15, s. 159-181.

Swatos, William H., Christiano, Kevin J. (2002), Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları.

Şimşek, Ufuk, Küçük, Birgül ve Topkaya, Yavuz (2012), “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının İdeolojik Temelleri”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkishor Turkic*, Volume 7/4, Fall 2012, p. 2809-2823.

http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1309265174_%C5%9Eim%C5%9FekUfuk-Yavuz%20Topkaya_S-2809-2823.pdf (Erişim Tarihi: 20.04.2014).

Weber, Max (2005), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınları.

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ MEHİR UYGULAMASI İLE GÜNÜMÜZ MEHİR UYGULAMASININ KARŞILAŞTIRILMASI

Arif GEZER*

Özet

Mehir; evlilik esnasında kocanın eşine verdiği ya da vermeyi taahhüt ettiği belirli bir miktar nakit veya bir mal/mülk çeşididir. Mehrin temel amacı, kadınların değerini ve onlara karşı saygıyı artırmaktır. Fakat günümüz Müslümanları bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadıkları gibi, uygulamalarının önemli bir kısmı da Hz. Peygamber'in uygulamasından farklıdır.

Mehir miktarı, nikâhtan hemen önce veya nikâh töreni esnasında iki taraf arasında kararlaştırılır. Mehrin teslimatı veya ödenmesi için iki olasılık vardır. Birincisi; mehr-i muacceldir. Kocası tarafından nikâh anında ödenir. İkincisi ise mehr-i müecceldir. Bu mehir, boşanma anında veya eşlerden birinin ölmesi durumunda kocanın ödediği ya da mirasından alınan para/maldır.

Bu çalışmada *mehir* konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve günümüz Müslümanlarının uygulamaları karşılaştırılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hanımları, Mehir, Günümüz Müslümanları, Karşılaştırma

A COMPARISON BETWEEN PROPHET'S AND TODAY'S MUSLIMS' APPLICATIONS ABOUT DOWRY

Abstract

Dowry is a kind of property or Money given by the husband upon marriage. The main purpose of dowry is to incrise the respect towards woman.

The amount of dowry is decided by both partners just before or at the marriage ceremony. There are two possibilities for deliver or payment of dowry. First, *mehr-i muaccel*, Wife's dowry paid by husband just upon marriage. Second, *mehr-i müeccel*, the dowry will pay by the husband in case of divorce or widowhood.

In this study, we will compare the practices of the Prophet (p.u.h.) and today's Muslims about dowry.

Key words: Wives of the Prophet, Dowry, today's Muslims, comparison.

Giriş

İslam ıstılahatında; “**Sadak, sadaka, nihle, farîda, hibe, ecir, ukr, nikâh, siyak, semen ve atiye**”¹ gibi değişik kelimelerle de ifâde edilen *mehir*; İslâm hukukunda, “nikâh akdinde erkeğin kadına verdiği kıymeti ifâde eden herhangi bir mal

* Yrd. Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi arifgezer@hotmail.com.

¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emin; *Hâşiyetu Reddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr*, II, 329.

veya nakit”tir.² Diğer bir deyişle “mehir, zevcenin akd-i nikâh ile müstahik olduğu maldır ki, bunu zevcinden alır.”³

Batılıların hazırladığı İslâm Ansiklopedisi’nde mehrin târifi şöyle yapılmaktadır: “Nikâh esnasında, erkek tarafından kadına verilen **ağırlık**, aslında **bedel** olup, aynı zamanda bir mukâveleye istinad etmeksizin, “**dostluk**” ve “**hediye**” mânâsına gelen **sadak** kelimesinin müterâdifidir; Müslümanlıkta nikâh kıyılırken, erkeğin kadına vermeye mecbur olduğu ve kadının mülkiyetine giren bir hediyedir.”⁴

Fakat bizce, Müsteşriklerin bu tanımlamasının birkaç noktadan düzeltilmesi gerekir:

1) Mehir, sadak ve hibe gibi anlamları da çağrıştırmakla beraber, bu târifte verildiği gibi bir *hediye* değildir. Çünkü hediye için, miktar ve verilme zamanı pazarlık konusu olamaz. Hâlbuki mehirde hem miktar için hem de ödeme zamanı için pazarlık söz konusu olabilmektedir.

2) “Bir mukâveleye istinad etmeksizin” ibâresi de mehir için doğru değildir. Çünkü mehir, nikâh akdine mütealliktir. Hatta mehrin miktarının ve ödenme zamanının mukâveleye yazılarak, kıza verilmesi daha uygundur.

3) Müsteşriklerin tarifinde mehir için, *aslında bir bedel* olduğu ifade edilmiştir. Hâlbuki bu anlayış, İslâm’ın genel esprisine uygun değildir. Nikâh akdinde kadın, akit yapan taraflardan birisidir, satılık bir eşya telakkî edilemez. Nitekim yazar da bu bedel mânâsının câhiliyye dönemi için geçerli olduğunu, Kur’an ile bu mânâsını kaybettiğini itiraf etmektedir.⁵ O halde *mehrin aslı*, cahiliye döneminde ona yüklenen bedel anlamı olmamalıdır.

Hıristiyanlıkta kadının kendisine rağbet edilmesi için biriktirdiği mala “*drahoma*” denir.⁶ Mehir ise, *drahoma*’nın tersine erkek tarafından kadına verilir. “İslâm kadına, kendisine rağbet etsinler diye gençliği boyunca bir servet (*drahoma*) biriktirmesini yakıştıramamış, bilakis erkeklerin ona rağbet ettiklerini, bir mehir takdimiyle sembolize etmelerini istemiştir.”⁷

² Dâmad Efendi; *el-Mecmau’l-Enhur fi Şerhi Mulkteka’l-Ebhur*, I-II, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, t.y., I, 345.

³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen, İstanbul, 1985, II, 10.

⁴ O. Spies, *İ.A.*, “Mehir” mad. M.E. Basımevi, İstanbul, 1993, VII. 494.

⁵ O. Spies, a.y.

⁶ Döndüren, Hamdi; *Delilleriyle İslâm Hukuku*, Konya, 1977, s. 185.

⁷ Kahraman, Hayreddin; *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1986, I. 282.

Halkımız arasında yaygın olarak bilinen *başlık parası*, *süt hakkı* gibi mefhûmların mehir ile ilgisi yoktur. Çünkü bunlar, kızın babasına veya âilesine verilir. Onlar dilerse bunları kızın çeyizi için harcar, dilerse başka herhangi bir şeye sarf edebilirler, İslâm hukukundaki mehir ise bizzat kadının kendisine teslim edilen ve onun şahsî mülkü olan mal veya nakittir. Nikâha mütealliktir. Kadın onda tam bir tasarruf yetkisine sahiptir. Anne veya babasına veya herhangi bir kimseye verebileceği gibi, nikâhtan sonra kocasına bağışlayabilir. Ya da elinde tutup şahsî tasarrufta bulunabilir. Kocasından veya başka birinden izin almak zorunda değildir. Kimse onu bu konularda zorlayamaz. Kocasını ya da anne ve babasını ona bu hususta psikolojik baskı yapamaz. Dolayısıyla kadın nikâh akdi neticesinde eşinden almış olduğu mehirde tam ve özgür bir tasarruf yetkisine sahiptir.

Bütün bu yönleriyle mehir; İslâm'ın kadına vermiş olduğu en önemli haklardan birisidir. Kadına verilen değeri ve onuru yansıtmaktadır.

1. HZ. PEYGAMBER'İN HANIMLARININ MEHİRLERİ

Resûlullah'ın (s.a.v.) hanımları ve kızı Hz. Fatıma için gerçekleştirdiği mehir uygulamaları, konumuz için büyük önemi haizdir. Biz ulaşabildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in eşlerinin mehirlerini tespit etmeye çalışacağız. Resûlullah (s.a.v.) Efendimizin hanımlarının sayısında ihtilaf olmakla beraber, sayısal farklılığın konumuzla doğrudan ilgisi olmadığı için biz, tespit edebildiğimiz 12 eşinin mehirlerini aşağıda belirteceğiz.

1.1. Hz. Hatice'nin Mehri

Hz. Hatice'nin babası; Huveylid b. Esed, annesi ise Hâle bint Abdi Menaf'tır.⁸ Hz. Peygamber'in ilk hanımıdır. Onunla nübüvvetten on beş yıl önce evlendiklerinde, kendisi 25, Hz. Hatice ise 40 yaşında idi.⁹ İlk Müslüman olma şerefi de Hz. Hatice'ye aittir. İbn Abbâs'tan yapılan rivâyete göre, Hz. Hatice'nin mehri; Hz. Peygamber'in diğer hanımlarında olduğu gibi 12 ukiyyedir^{10,11} Peygamberimizin (s.a.v.) Hz. Hatice'ye mehir olarak 20 âdet deve vaat ettiği de rivâyet edilmektedir.¹²

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 7.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 10.

¹⁰ Ukiyye: Eski bir ağırlık ölçüsü birimidir. 1 Ukiyye 40 dirhemdir. (M. Necmüddin el Kürdî, Şer'i Ölçü Birimleri ve Fıkhi Hükümleri, s. 66); Değişik bölgelerde farklı uygulamalar olmakla beraber, Hadis ve fıkıh âlimleri arasında Hz. Peygamber devrinde kullanılan Hicaz ukiyyesinin 40 dirheme denk geldiği hususunda görüş birliği vardır. Geniş Bilgi için bkz. Cengiz Kallek, Ukiyye. DİA, Ankara, 2003, 42. 67-70.

¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 10.

¹² İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik; *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I-VI, Matbaatu Mustafâ Albânî, Mısır, 1936, I, 122.

1.2. Hz. Sevde'nin Mehri

Sevde bint Zem'a b. Kays; daha önce amcasının oğlu Sekran b. Amr ile evlenmiş, İslâm'ın ilk yıllarında ikisi de beraber İslam'ı kabul etmiş, Habeşistan'a hicret etmiş ve Mekke'ye dönmüş ilk müslümanardandır. Dönüşten kısa bir süre sonra da Sekran ölmüş ve Sevde dul kalmıştır.¹³

O sıralar Resûlullah (s.a.v.) Efendimiz de ilk hanımı Hz. Hatice annemizi kaybetmiş ve büyük bir hüznün içinde bulunmaktaydı. Aynı sene, Hz. Sevde ile evlenmiş ve ona mehir olarak 400 dirhem vermiştir.¹⁴

1.3. Hz. Âişe'nin Mehri

Resulullah (s.a.v.), en yakın arkadaşı Hz. Ebu Bekir'in kızı olan Hz. Aişe validemizle hicretten 1,5 yıl önce nişanlanmış ve Hicretin birinci yılında onunla evlenmiştir.

Hazreti Âişe validemizin mehri ile ilgili farklı rivayetler vardır.

Amre bint Abdurrahman'ın rivâyet ettiğine göre Hz. Âişe'nin bizzat kendisi, mehrinin 12 ukiyye ve bir neşş (500 dirhem gümüş) olduğunu söylemiştir. Bizce işin bir ilginç tarafı ise bu parayı, Hz. Ebu Bekir'in Peygamber Efendimiz'e, mehir için parasının olmadığını söylemesi üzerine göndermiş olmasıdır.¹⁵

Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen rivâyete göre ise Resûlullah (s.a.v.) Hz. Âişe ile 50 dirhem tutarındaki ev eşyası karşılığında evlenmiştir.¹⁶

Fakat İbn Mace, bu hadisin zayıf olduğunu da belirtmektedir.¹⁷ Biz de metin bakımından zayıf bulmaktayız. Çünkü bu konudaki hadislerin büyük çoğunluğunda Resûlullah'ın hanımlarının mehirlerinin 400 ile 500 dirhem arasında olduğu belirtilmektedir.¹⁸

1.4. Hz. Hafsa'nın Mehri

Hz. Ömer'in kızı Hafsa; kocası Huneys b. Huzafe Bedir'de şehit düşünce dul kalmıştır.¹⁹ Hz. Ömer onu, Ebû Bekir ve Osman'a teklif etmiş, fakat onlar, Resûlullah'ın onunla evlenme niyetini bildikleri için kabul etmemişlerdi.²⁰ Hz.

¹³ Yıldız, Hakkı Dursun; (Komisyon Müşavir ve Redaktörü), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XV, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, I, 314.

¹⁴ Abdusselam, Harun; *Tehzibu Sîreti İbn Hişâm*, s. 261.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 42-43.

¹⁶ İbn Mâce, *es-Sunen*, 9, Nikâh, 17, N. 1890, (I, 608).

¹⁷ İbn Mâce, A.y.

¹⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 6, Nikâh, 28/1, N. 2105, (II, 582); Muslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, 16, Nikâh, 13, N. 78, (II, 1042); en-Nesâî, *es-Sunen*, 26, Nikâh, 66, (VI, 118); İbn Mâce, *es-Sunen*, 9, Nikâh, 17/1, N. 1886, (I, 607).

¹⁹ et-Taberî, *Tarih*, III, 177.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 57.

Peygamber (s.a.v.), Hz. Hafsa ile Uhud gazvesinden önce hicretin otuzuncu ayı başında şaban ayında evlenmiş²¹ ve kendisine 400 dirhem mehir vermiştir.²²

1.5. Hz. Zeyneb bint Huzeyme'nin Mehri

Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Zeyneb bint Huzeyme ile hicretin üçüncü yılı ramazan ayında evlenmiş ve ona 400 dirhem mehir vermiştir.²³ Zeyneb'in kocası Ubeydullah b. Hâris, Bedir savaşında şehit olmuştu. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu evlilikle Zeyneb'in gönlünü teselli etmeyi amaçlamıştı. Hz. Zeyneb iki-üç ay sonra vefat etmiştir.

1.6. Hz. Ummu Seleme'nin Mehri

Hz. Peygamber (s.a.v.), Ummu Seleme ile hicretin dördüncü yılında evlenmiştir:

Hz. Peygamber (s.a.v.), Ummu Seleme'ye: "Sana mehir olarak falan kardeşine verileden daha az vermeyeceğim." demiş ve ona 2 âdet el değirmeni 2 âdet su testisi 1 âdet çanak 1 âdet yüz yastığı vermiştir.²⁴ Ummu Seleme bunları kabul etmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bu mehir üzerine evlenmiştir. İbn Hişâm'ın *es-Sîretu'n-Nebeviyye*'sinde yukarıdaki malzemelere ek olarak 1 âdet içi lif dolu yastık da geçmektedir.²⁵

1.7. Hz. Cuveyriye'nin Mehri:

Hz. Peygamber (s.a.v.), hicretin 6. yılında Huza'a Kabilesi boylarından Benî Mustalik reisi Hâris b. Ebî Dırar'ın kızı Berre ile evlenmiş ve onun ismini Cuveyriye olarak değiştirmiştir.²⁶

Hz. Âişe'den gelen rivayete göre, Berre Beni Mustalik esirlerinden biri olarak Medinelilerin elinde idi. Hz. Peygamber'den azatlık parası konusunda yardım isteyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) de onu azad edip babasına teslim etmiştir. Berre Müslüman olmuş ve hidâyete ermişti.²⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.) Cuveyriye ile evlenmiş ve ona 400 dirhem mehir vermiştir.²⁸

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 58.

²² Abdusselam, Harun; *Tehzîbu Sîreti İbn Hişâm*, s. 262.

²³ Abdusselam, Harun; *Tehzîbu Sîreti İbn Hişâm*, s. 262.

²⁴ İbn Hanbel, *el-Musned*, VI, 313.

²⁵ Abdusselam, Harun; *Tehzîbu Sîreti İbn Hişâm*, s. 262.

²⁶ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I, 320.

²⁷ İbn Hanbel, *el-Musned*, VI, 277; İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, III, 307.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, III, 308.

Diğer bir rivâyette ise şöyle denmektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), Cuveyriye bintu Hâris’i azat edip ve nikâhlamıştır. Kabilesi Mustalik Oğullarından esir olanları Cüveyriye’ye mehir kabul edip azat etmiştir.”²⁹

Biz bu iki ayrı rivâyetin de doğru olduğunu, birbirine muhalif olmadığını düşünüyoruz. Çünkü bu evlilik üzerine esirlerin serbest bırakıldığı vakası sabittir, meşhurdur.³⁰ İkinci rivâyet sahibinin, 400 dirhemlik mehirden haberdar olmaması muhtemeldir.

1.8. Hz. Zeyneb bint Cahş’ın Mehri

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Hz. Zeyneb bint Cahş ile evliliği bizzat vahiy ile vuku bulmuştur: “(Resûlüm!) Hani Allah’ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin o kişiye: Eşini yanında tut, Allah’tan kork, diyordun. Allah’ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana layık olan Allah’tır. Zeyd, o kadından ilişğini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlatlıkları karlılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah’ın emri yerine getirilmiştir.”³¹

Hz. Zeyneb, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) diğer zevcelerine karşı, “Onları, aileleri evlendirdi. Beni ise yedi kat göklerin ötesinde Allah evlendirdi.” diyerek övünürdü.³²

Hz. Zeyneb (r.ha) bu öğünmesinde haklıdır. Çünkü onun evliliği, yukarıda da gördüğümüz gibi Kur’an nassı ile gerçekleşmişti. Daha önce Zeyd ile evlenmesi için Hz. Peygamber (s.a.v.) Zeyneb’e bizzat dünürlük yapmış, onları evlendirmiş ve ona mehir olarak şunları vermişti: 10 dinar (altın), 60 dirhem (gümüş), 1 âdet başörtüsü, 1 âdet çarşaf, 1 âdet gömlek, 50 müd (ölçek) erzak, 10 müd hurma.³³

Hz. Peygamber (s.a.v.) ise Zeyneb bint Cahş ile kendisi evlendiğinde ise ona mehir olarak 400 dirhem vermiştir.³⁴

1.9. Hz. Reyhâne bint Zeyd’in Mehri

Hz. Reyhâne şöyle demiştir:

“Kurayza oğulları esir edildikleri zaman ben de esir edilmişim. Resûlullahın teklifi üzerine müslüman oldum. Bunun üzerine Resûlullah beni azad edip zevceliğe

²⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, VIII, 84.

³⁰ İbn Sa’d, a.y.

³¹ 33/Ahzâb: 37.

³² İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dimeşkî; *Tefsîru’l-Kur’âbi’l-Azîm*, I-V, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1979, III, 491.

³³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âbi’l-Azîm*, III, 491.

³⁴ Abdusselam, Harun; *Tehzibu Sireti İbn Hişâm*, s. 262.

kabul etti. Öteki kadınlarına olduğu gibi bana da 12 ukye 1 neşş mehir verdi. Benimle ummu Munzir'in evinde evlendi. Öteki zevcelerine olduğu gibi bana da yanıma gelme günü ayrıldı.”³⁵

1.10. Hz. Safiye Bint Huyey'in Mehri

Hz. Safiye; Hz. Hârun'un soyundan gelen Benî Nâdir reisi Huyey b. Ahtab'ın kızıdır. Annesi ise; Benî Kurayza'dan Semevel'in kızı Berre'dir. Selâm b. Mişkem'le evlenmiş, ondan ayrılınca da Hayber'de Kinâne b. Rebi' ile evlenmişti. Hayber Savaşı'nda kocası öldürülmüş, kendisi de esir düşmüştür.³⁶

Hz. Safiye, azad edilip Peygamber zevcesi olarak kalmak veya kavminin yanına dönmek hususlarından birini seçmekte serbest bırakılmıştır. O da azad edilip Hz. Peygamber (s.a.v.)'in zevcesi olarak kalmayı tercih etmiştir.³⁷

Enes bin Malik'ten öyle rivâyet edilmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), Safiye bint Huyey'i azad edip, azatlığını mehir olarak kabul etmiştir.”³⁸

Bu hadisin şerhinde İmam Nevevî “Onun azatlığının mehir kabul edilmesiyle nikâhın sahihliği hususunda iki ihtimal vardır: Birincisi; bu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) has hükümlerdendir. İkincisi; Resûlullah Safiyye'yi bir hayır olarak azad etmiş, sonra da rızasını alarak onu mehirsiz nikâhlamıştır.” demekte ve ikinci ihtimali daha sahih olduğunu belirtmektedir.³⁹

1.11. Hz. Ümmü Habîbe'nin Mehri

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımları arasında en yüksek mehir verileni, Ümmü Habîbe'dir.

Ümmü Habîbe'den rivâyet edildiğine göre; kendisi Ubeydullah b. Cahş'ın nikâhı altında bulunuyordu. Ubeydullah Habeşistan'da öldü. Resûlullah (s.a.v.) gönderdiği bir elçi ile Necâşi'yi İslam'a davet etmiş ve Ümmü Habîbeyi de kendisine nikâhlanmasını istemişti.⁴⁰ Necâşi müslüman olunca, Ümmü Habîbe'yi Hz. Peygamber (s.a.v.) ile evlendirerek onun adına 4000 dirhem mehir vermiş sonra da onu Şurahbil b. Hasene ile Hz. Peygamber'e (s.a.v.) göndermiştir.⁴¹

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 93.

³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 120.

³⁷ İbn Hanbel, *el-Musned*, III, 138.

³⁸ el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 67, Nikâh, 68, (VI, 142); Muslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, 16, Nikâh, 14, N. 85, (II, 1045); et-Tirmizî, *es-Sunen*, 9, Nikâh, 24, N. 1115, (III, 423); Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 9, Nikâh, 24, N. 2056, (II, 543); en-Nesâî, *es-Sunen*, 26, Nikâh, 64, N. 2341, (VI, 114); İbn Hanbel, *el-Musned*, III, 99.

³⁹ en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, K. Nikâh, B. *Câriyesini Azad Edip Onunla Evlenmenin Fazîleti*, (IX. 221).

⁴⁰ Et-Taberi, *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, III.89.

⁴¹ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 6, Nikâh, 28, N. 2107, (II, 583).

Ümmü Habîbe'nin mehri de, evlenme çeyizi de Necâsî tarafından sağlanmıştır."⁴²

1.12. Hz. Meymûne'nin Mehri:

Hz. Meymûne, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Abbâs'ın hanımı Ummu'l-Fadl'ın kız kardeşidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evlendiği son hanımdır.⁴³ Hz. Peygamber (s.a.v.) kaza umresi için yola çıkmadan önce, Ebû Râfi' ile ensardan Evs b. Havlî'yi Mekke'ye ona dünürlüğe göndermiştir.⁴⁴

Hz. Meymune, Allah Resûlü'nün evlenme teklifini kabul etmiş ve gereğinin yapılmasını ablası Ummu'l-fadl'a havale etmiştir. Ummu'l-Fadl, durumu kocası Abbâs'a bildirmiş, o da Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'ye geldiğinde Meymune'yi ona nikâhlamıştır.⁴⁵ Hz. Abbâs (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.v.) adına Hz. Meymune'ye 400 dirhem mehir vermiştir.⁴⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ona 500 dirhem mehir verdiği dair rivayetler de vardır.⁴⁷

2. HZ. PEYGAMBER'İN KIZI FATİMA'NIN MEHRİ

Hz. Fatıma, nübüvvetten beş sene önce Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ilk hanımı Hz. Hatice'den doğmuştur.⁴⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye gelişinden beş ay sonra receb ayında Hz. Ali ile nikâhlanmıştır. Evlilikleri ise Bedir Gazvesi'nden sonra, hicretin ikinci yılı Zilhicce ayında gerçekleşmiştir.⁴⁹

Atâ'nın rivâyetine göre Hz. Ali, Fatıma'ya talip olduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.) durumu Hz. Fatıma'ya bildirmiş ve "Ali senden bahsediyor (seni istiyor)" demiş, o da sükut etmiştir.⁵⁰

İbn Abbâs şöyle rivâyet eder: "Hz. Ali, Fatıma'yı istediği vakit, Hz. Peygamber (s.a.v.) ona 'Fatıma'ya mehir olarak bir şey ver' dedi. Ali de 'Verebilecek bir şeyim yok ki' diye cevap verdi. Efendimiz (s.a.v.) 'Hutami⁵¹ zırhın nerede?' diye sordu. 'Yanımda' demesi üzerine Efendimiz (s.a.v.) 'O halde Fatıma'ya onu ver' dedi."⁵²

⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VIII, 70.

⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 94.

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 93.

⁴⁵ ed-Dârakutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sunen*, tsh., es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî, (Ta'lik: Ebû't-Tayyib el-Azîmâbâdî), Dâru'l-Mehâsin, Kahire, 1386/1966, Nikâh, B. Mehir, III, 263; İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, IV, 14.

⁴⁶ İbn Kesîr, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, III, 439.

⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 98.

⁴⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 11.

⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 13.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 12.

⁵¹ Hz. Ali'nin zırhına hutamî denmesinin sebebi, zırh yapmakla şöhret bulan Abdulkays oğullarından Hutâme b. Muhârib'e nisbet edilmiş olmasındandır (Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VI, 162).

⁵² Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 6, Nikâh, 35, N. 2125, (II, 596); en-Nesâî, *es-Sunen*, 26, Nikâh, 76, (VI, 129).

Bir taraftan Hz. Ali'nin bu zırhını mehir olarak verdiği ve onun değerinin ise 400 dirhem olduğu rivâyet edilirken⁵³, diğer taraftan Alba b. Ahmer el-Eşkerî, Hz. Ali'nin bir yük devesi ile bazı eşyalarını 480 dirheme satıp onu mehir olarak verdiğini bildirmektedir.⁵⁴

Alba b. Ahmer el-Eşkerî'den yapılan rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), 480 dirhemün üçte ikisinin yiyecek, süs, koku gibi şeylere, üçte birinin de giyeceğe harcanmasını emretmiştir.⁵⁵

3. HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) VERDİĞİ MEHİRLER VE BUGÜNKÜ DEĞERİ

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşleri için verdiği ortalama mehir miktarını Hz. Aişe şu şekilde beyan etmektedir. Ebû Seleme şöyle demiştir: "Aişe'ye (r.ha.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarına verdiği mehir ne kadardı" diye sordum. "Zevcelerine verdiği mehir, 12 ukiyye ve 1 neşş idi" dedi. "Neşş nedir, bilir misin" diye ilave etti. "Bilmiyorum" dedim. "1 neşş yarım ukiyye'dir" dedi. Şu halde mehir 500 dirhemdir."⁵⁶

Bu rivayetten Hz. Peygamber'in (s.a.v.) verdiği mehirlerin genelde **500 dirhem** olduğu fikri çıkarılabilir. Nitekim İmam Nevevî şöyle demiştir: "Hadisten yola çıkarak bazıları mehrin 500 dirhem olmasını müstehap görmüşlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarından olan Ümmü Habîbe'nin mehrinin 4000 dirhem olması, bu hadisteki Hz. Aişe'nin sözlerini yalanlamaz. Çünkü söz konusu olan mehir, Necâşî tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir saygı olarak kendi malından verilmiştir."⁵⁷

Şah Veliyyullah ed-Devlevî *Huccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eserinde bu hadisten sonra "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hanımlarının ve kızlarının mehri 12 ukiyye ve 1 neşş idi." diyerek⁵⁸ mezkûr miktarı Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kızları için de kabul etmiştir.

Hz. Ömer'den gelen şu haber de aynı mealdedir: "Dikkat ediniz, kadınların mehirlerini yükseltmeyiniz! Eğer bu, dünyada değerli bir şey veya Allah katında bir takva olsaydı, Nebî (s.a.v.) ona sizden daha layık olurdu. Hâlbuki ben Resûlullah'ın

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 12.

⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 11.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 13.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 6, Nikâh, 28/1, N. 2105, (II, 582); Muslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, 16, Nikâh, 13, N. 78, (II, 1042); en-Nesâî, *es-Sunen*, 26, Nikâh, 66, (VI, 118); İbn Mâce, *es-Sunen*, 9, Nikâh, 17/1, N. 1886, (I, 607).

⁵⁷ en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, K. Nikâh, B. Sadak, (IX. 215-6).

⁵⁸ ed-Dehlevî, Şah yyullah; *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, Matbaatu'l-Misriyye, Mısır, 1286 H., II, 118.

(s.a.v.) 12 ukiyyeden fazla bir mehir ile hanımlarından birini nikâhladığını veya kızlarından birini evlendirdiğini bilmiyorum.”⁵⁹ Hz. Ömer’in bu sözünden de anlaşılacağı üzere Peygamberimizin hanımları ve kızları için öngörülen mehir miktarının **500 dirhem** civarındadır.

Bu tespitten sonra doğal olarak o günkü 500 dirhem ne kadar bir alım gücüne sahip olduğu sorusu akıllara gelmektedir.

Öncelikle, Asr-ı saâdette cârî olan para birimleri ise şunlardı: Dirhem⁶⁰ ve dinar.⁶¹ Dirhem gümüş cinsinden, dinar ise altın cinsinden bir paradır. Bunların tartıldığı ağırlık ölçü birimleri ise şunlardır: Rıtıl, ukye, neşş ve nevat.⁶²

Bir koyunun o devirde 5 dirhem⁶³, iki yaşında olan 1 devenin ise 40 dirhem fiyatında olduğuna bazı eserlerde rastlıyoruz.⁶⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında, nisab miktarı olarak kabul edilen beş deve, 40 koyun ve 200 dirhem gümüşün aynı değerinde olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁵ Bu görüşe göre 1 koyun 5 dirhem iken diğer bazı rivayetlerde bir koyunun 10 dirhem olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶

Buna göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hanımlarına verdiği mehir olan 500 dirhem alım gücü; 1 koyun 10 dirhemdir görüşüne göre, 50 koyundur. 1 koyun 5 dirhemdir görüşüne göre, 100 koyundur. Bizce ikinci şık daha makuldür. Çünkü Peygamber döneminde 1 koyun 5 dirhem iken daha sonra ganimetlerin gelmesiyle, altın ve gümüşün çoğalmasından dolayı enflasyonun söz konusu olması ve 1 koyunun 10 dirheme yükselmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁶⁷

4. GÜNÜMÜZ MÜSLÜMALARININ MEHİR VE BENZERİ UYGULAMALARI

Toplumumuzda nişan ve düğün merasimlerinin bir parçası olarak uygulanmakta olan bazı örf ve âdetler vardır ki bunlar genelde mehir ile karıştırılmaktadır. Bunların bazıları gerçekten mehre benzemektedir. Aşağıda bunlar

⁵⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kebîr*, VIII, 116.

⁶⁰ Dirhem, bazılarında göre Farsçadır. Bazılarında göre ise Yunancadaki drachma kelimesinden türemiştir. Bir ağırlık birimidir. 2,832 gramdır. (Necmüddin el Kürdî, *Şer’i Ölçü Birimleri ve Fıkhî Hükümleri*, s. 51-52)

⁶¹ Dinar; Latince denar kelimesindedir. Bir ağırlık ölçü birimidir. 1 Arap dinarı; 4,25 gramdır. Necmüddin el Kürdî, *Şer’i Ölçü Birimleri ve Fıkhî Hükümleri*, s. 55-56)

⁶² Bu ağırlık birimlerinin bu günkü yaklaşık karşılıkları için bkz. M. Necmüddin el Kürdî, *Şer’i Ölçü Birimleri ve Fıkhî Hükümleri*, s. 60-66.

⁶³ el-Kardâvî, *Zekat*, II, 276; Karaman, Hayreddin; *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1986, I. 283.

⁶⁴ es-Serahsi, Şemsüddin; *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, 3. bsk., Beyrut, t.y., II, 150.

⁶⁵ el-Kardâvî, *Zekat*, II, 276

⁶⁶ el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 24, *Zekat*, 37, II, 123.

⁶⁷ Asr-ı Saadetteki para birimleri ve alım güçleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Gezer, Arif, *Sünnete Göre İslam Ailesinin Kuruluşunda MEHİR Tarihteki ve Günümüzdeki Uygulamalar*, s. 99-103.

ele alınacak, Mehre benzeyen ve benzemeyen yönlerini tespit edilip, Hz. Peygamber'in uyguladığı mehirle karşılaştırılacaktır.

4.1. Başlık Parası

Başlık parası, çok eski tarihlerden beri bilinen ve günümüzde de revaçta olan bir uygulamadır. *Başlık parası*; evlenmek isteyen erkeğin veya erkek tarafının, kızın babasına veya ailesine verdiği maddi bir meblağdır.

Başlık parasının çıkış nedeni sosyal sebeplerdir. Bilindiği gibi çok yakın zamana kadar, toplumların büyük çoğunluğu toprağa bağımlı olarak yaşamakta idi. Geçimi daha çok ziraate dayalı bu toplum yapısı, günümüzde önemli oranda değişmekle beraber, bazı bölgelerde hâlâ varlığını muhafaza ettirmektedir.

Böyle bir yapıya sahip bir toplumda bir ailede ne kadar çok çocuk varsa, o kadar mutlu ve memnun olunmaktadır. Bir kadın da ne kadar çok çocuk doğurursa o kadar değerli olmaktadır. Böyle bir ailenin kızını evlendirmesi, ona yapacağı çeyiz ve nişan masraflarına ek olarak, geleceğe dönük büyük bir potansiyel kayıptır. Onun yerine hemen bir gelin alınmazsa, ailenin geçim düzeyi ve refah seviyesi bir miktar azalmak durumundadır. İşte bu boşluğun doldurulması, potansiyel kaybın kısmen de olsa telafi edilebilmesi için erkek tarafı kız tarafına bir miktar maddi meblağ öder. Para, tarla, hayvan... gibi. Başlık parası olarak ödenen bu meblağ, tamamen babanın tasarrufundadır. Onunla kızı için çeyiz hazırlatabilir ya da hazırlatmayabilir. Kızına altın takabilir ya da takmayabilir. Günümüzdeki uygulamalarda görüyoruz ki baba, başlık parasını çoğunlukla kendisi için kullanmaktadır.

“Başlık uygulamasının bu gün de özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun daha çok kırsal yörelerinde devam ettiği görülmektedir. Bu durum evlenecek kimseleri büyük maddi külfet altına sokmakta ve evlenmeyi zorlaştırmaktadır. Bazen de gençleri bekâr kalma ile kız kaçırma arasında tercih yapmaya sevk etmektedir... İslam'ın evlenme konusundaki genel tavrı karşısında başlık gibi evlenmeyi güçleştiren bir uygulamanın bu dinin yapısına ters düşeceği aşikârdır. Gerçi bazı hallerde baba aldığı parayı tamamen kızının çeyizine harcamakta ve böylece yeni kurulmakta olan ailenin teşekkülüne olumlu katkıda bulunmaktadır. Ne var ki çoğu defa baba hem miktarı çok yüksek tutmakta, hem de başlığa satış bedeli diyenleri haklı çıkaracak şekilde onu tamamen kendisine alıkoymaktadır.”⁶⁸

⁶⁸ Emecen Feridun, Başlık, DİA, V. 133.

“Başlıkta çeşitli tartışma ve uzlaşmalar olduğu halde, *mehirde* sadakat, yani alan kadının rızası söz konusudur. Başka deyişle *mehirde* verilen malın miktarından çok, alan kadının kabulü önemlidir... Bir yandan da binlerce yıllık (başlık-mehir) geleneğimizin Türk Medeni Hukuku’nda yazılı biçimle ifadesini bulduğunu görüyoruz (T.M.K. Mad. 82, 84, 86 ve 143).”⁶⁹

Bizce başlık parası şu sebeplerden dolayı mehrin yerini alamaz:

1. Başlık parası üzerinde tasarruf yetkisine sahip olan kız değil babadır. Oysaki *Mehirde* tasarruf sahibi kızın kendisidir.

2. Başlık parası söz kesilmeden önce babaya, *mehir* ise nikâh akdi esnasında veya sonrasında kıza teslim edilmektedir.

3. Başlık parasının miktarının tayininde baba söz sahibidir. Oysaki mehrin miktarını kızın bizzat kendisi veya vekili belirlemektedir.

4. Başlık parası uygulaması sonucu kızlar için, “satılmak” mefhûmu kullanılabilir hale gelmiştir. ‘Falan kıızı sattılar’ cümlesi çok rahat kullanılabilir. Hür bir insanın ise satılması veya satın alınması kesinlikle söz konusu olamaz. Başlık parası uygulaması ile kadının insanlık şerefi zedelenebilmektedir. Mehrin uygulanması durumunda ise, kadına bir değer verilmesi ve şerefine yükseltilmesi söz konusudur.

5. Başlık parasının altında ailevi bir menfaat yatmaktadır ve bu mefhûm sosyal kaynaklıdır. Ekonomik bir mesele olarak zuhur eder. *Mehir* mefhûmu ise, Kur’an kaynaklıdır. Hadislerdeki ve sünnetteki uygulamalar ile desteklidir. Kadının şahsı ve istikbali için bir güvencedir. Kadın için bir sigorta konumundadır. Hatta mehrin miktarının tayininde en alt sınır belirlenmiş maksimum sınır belirlenmemiştir. En alt sınır da Hanefilere göre 10 dirhemdir. 10 dirhem gümüşün o günkü alım gücü 2 adet koyun idi.⁷⁰ Bu miktar bir kadını iddeti boyunca, yani diğer bir kocaya varabilmesi için beklemek zorunda olduğu süre içinde asgari şartlarda geçindirebilirdi. Yani kadının mağdur olmaması, bu süre içerisinde başkasına muhtaç olmaması *mehir* mefhûmu ile sağlanmış ve garantiye alınmıştır. Başlık parasında ise bu menfaatlerin hiç birisi tecelli etmez.

4.2. Süt Hakkı

Süt hakkı, kızın anasına nişanlı erkek tarafından verilen bir hediyedir.⁷¹

⁶⁹ Aksoy, Mustafa, *Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili*, Türk Yurdu Dergisi, C.10, Sayı: 33, Mayıs 1990, s. 43.

⁷⁰ el-Kardâvî, a.y., 276; Karaman,a.y. (bkz. 63 nolu dipnot).

⁷¹ Emecen Feridun, Başlık, DİA, V. 132.

Erkek veya erkek tarafı kızın annesine genelde hediye kabilinden olmak üzere (yani pazarlıksız) altın veya bir miktar para veyahut başka bir hediye (giysi, takı... vs.) verir. Süt hakkının ortaya çıkışı psikolojik kaynaklıdır. Teselli amacına yöneliktir. Bir annenin kızından ayrılması elbette ki büyük bir duygusal çöküntüye sebep olabilir. Annenin duygularını, hislerini kısmen de olsa bastırabilmek, giderebilmek ve onu teselli etmek için hediye olarak *süt hakkı* adıyla maddi bir meblağ veya altın verilir. Fakat zamanımızda bu mefhûmun da istismar edildiği durumlar olmaktadır. Kızlarını satmış olmak görüntüsüne düşmemek için başlık parası isteyemeyen bazı kız taraflarının süt hakkı adı altında başlık parasına yakın bir meblağı şart koştukları da görülebilmektedir.

Bu şekillerde uygulanmakta olan süt hakkının, mehir ile ilgisi yoktur.

4.3. Nişan ve Düğün Alış-Verişleri

Toplumumuzda uygulanan âdetlerden biri de nişan ve düğün öncesinde yapılan alış-verişlerdir. Nişandan birkaç gün önce erkek tarafı gelin olacak kızı ve bazı yakınlarını alışverişe götürerek gelin adayına çeşitli elbiseler ve bazı süs eşyaları vs. almaktadırlar. Başta nişan elbisesi olmak üzere nişan için gerekli şeyler alınmakta ve kız ailesine teslim edilmektedir.

Aynı şekilde düğünden de bir hafta önce bir daha çeşitli giysiler ve diğer bazı ihtiyaç malzemeleri alınmaktadır. Her iki alış-verişte kızın yakınlarına da (anne, baba, kardeş... gibi) birer hediye alınması âdettendir.⁷²

Söz konusu her iki alış-verişin de Hz. Peygamber'in uyguladığı mehir ile ilgisi yoktur. Çünkü bunlar kıza veya yakınlarına alınan hediye mesabesindedir. Hâlbuki mehir, nikâh ile alâkalıdır ve hediye değildir, ayrı bir mefhûmdur.

4.4. Liste veya Düğün Sebebiyle Alınan Çeşitli Eşyalar:

Toplumumuzdaki düğün âdetlerinden biri de söz kesildikten sonra, aynı mecliste kız tarafının erkek tarafına bir liste sunmasıdır. Bu liste, kız tarafının erkek tarafından alınmasını istediği ev eşyalarını muhtevidir. Buzdolabı, çamaşır makinesi, koltuk ve vitrin takımları, yatak odası, salon ve oturma odası takımları, mutfak eşyaları, havlu takımları gibi. Bu tür masrafların çok olması bazen kız kaçırma sebeplerinden biri olabilmektedir.

⁷² Benzer âdetler hakkında geniş bilgi için bkz. <http://niksarhuseyingazi.com/kulturel-yapimiz/evlenme-âdetleri.html>

“Düğün masraflarından kurtulmak istenmesi (kız kaçırma sebeplerinden biridir): Türk kültüründe düğün adetleri oldukça zengindir. Özellikle kırsal kesimde ailelerin düğünlerini benzer şekilde yapmak istekleri, beraberinde ekonomik külfeti de getirmektedir. Özellikle ekonomik durumu iyi olmayan ailelerin bu yükün altından kalkmaları oldukça güç olmaktadır. Erkek tarafının düğün yapmaya maddi gücünün yetmemesi ya da kız tarafının mutlaka düğün ve beraberinde tam bir çeyiz takımı istemeleri kız kaçırımlarının önünü açmaktadır. Bu tür kız kaçırımlar beraberinde çeyiz yükümlülüğünü ve düğün masraflarını ortadan kaldırmakta veya hafifletmektedir.”⁷³

Bu şekilde alınan eşyaların Hz. Peygamber’in uyguladığı mehir ile ilgisi yoktur. Çünkü ev eşyası ya erkeğin mülkü ya da erkek ile kadın arasında müşterek olmaktadır. Yani alınan eşya kadının şahsî mülkü olmamaktadır. Dolayısıyla kadının bu eşyalar üzerinde, kocasının izni olmadan tasarruf hakkı olamamaktadır. Hâlbuki mehir, kadının şahsî mülkü olup üzerinde mutlak tasarruf hakkına sahiptir. Kocasından izinsiz kullanabilmeli veya tasarruf edebilmelidir. Kadın bundan alıkonmamalıdır.

4.5. Kız Evine Götürülen Bayram Hediyesi ve Kurbanlık

Toplumumuzda devam etmekte olan âdetlerden birisi de, erkek tarafının kız tarafına bayramlık adı altında bazı hediyeler götürmesidir. Kız evinin koştugu şartların ağır olması, örf ve âdetlerin evlenme işini zorlaştırması sebebiyle evlenmeye karar veren çiftler, uzun zaman sözlü veya nişanlı olarak kalabilmektedirler. Bu zaman sürecinde bir veya birkaç bayramın geçtiği vuku bulmaktadır. Erkek tarafı her bir bayramda kız evini hatırlamak, onları memnun etmek durumundadır.

Ramazan bayramlarında bayramlık olarak genellikle bazı giysiler götürülürken, Kurban bayramında bazen bunların yanında bir de kurbanlık götürülmesi gerekebilmektedir. Bir koç veya diğer bir kurbanlık hayvan götürülüp kız evi ziyaret edilip, bayramlaşmaktadır.⁷⁴

Bu âdetlerin de Hz. Peygamber’in uyguladığı mehir ile ilgisi yoktur. Çünkü görüldüğü gibi bu uygulamalar kıza veya kız evine götürülen hediyelerden ibarettir. Bunların nikâh ile ilgisi yoktur. Bu hediyelerde pazarlık yapılması söz konusu olamaz.

⁷³ Gönen, Sinan, *Türk Kültüründe Kız Kaçırarak Evliliğin Köy Seyirlik Oyunlarındaki İzleri*, Selçuk Üniv. Türkiyât Araştırmaları Dergisi, Sayı. 29, S. 48.

⁷⁴ Bu ve benzeri âdetler hakkında geniş bilgi için bkz. <http://niksarhuseyingazi.com/kulturel-yapimiz/evlenme-âdetleri.html>

Düğünden önce vuku bulmaktadır. İki tarafın ilişkilerinin en azından düğüne kadar iyi gitmesi gayesine matuf bir uygulamadır.

4.6. Kıza Takılan Takılar

Erkek tarafı kıza bazı takılar takar. Nişanda veya düğünde ya da düğünden önceki muhtelif zamanlarda kıza çeşitli takılar takılabilmektedir. Söz kesildikten sonra erkek tarafına verilen listede belli bir sayıda altın da (bilezik, kolye, zincir, lira vb.) istenebilmektedir. Erkek tarafı bunları her halükarda düğünden önce temin etmek zorundadır. Genelde 4 ila 6 arası bilezik alınması örf-adet haline gelmiştir. Nişanda bunlara ek olarak akraba ve yakınardan da hediye altınlar gelebilmektedir.

Bu altınlar örf-e göre kızın şahsî mülkü olmaktadır. Babası veya bir diğeri onları zorla alamaz. Kız bunları dilediği gibi harcayabilir, çeyizine veya başka bir ihtiyacına harcayabilir veya şahsî adına yatırım yapabilir. Veya bekletebilir. Örf-âdet gereği bu hususlarda genellikle kadına karışılmamaktadır. Bu takıların kadının mülkiyetine girdiği, ondan geri alınamayacağı Yargıtay tarafından da kabul edilmektedir.⁷⁵

Takılar hakkında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür:

Takı uygulaması ile Hz. Peygamber'in uyguladığı mehir arasında benzerlikler vardır. Çünkü söz konusu olan takılar kızın şahsına alınmaktadır. Kız bunlarda mülkiyet haklarına sahiptir. Düğüne ve nikâha müetalliktir. Düğün sonrası, bir ihtiyaç dolayısıyla altın bozdukları zaman, yaygın âdete göre borç olarak alınmaktadır. Yani onun altınlar üzerindeki mülkiyet ve tasarruf hakkı kabul emektedir. Örf-âdet bu yöndedir. O halde bu takılar mehir olarak kabul edilebilir.

4.7. Nikâhta Verilen Mehir

Yukarıda saydığımız örfteki bütün bu uygulamalarla beraber, nikah esnasında mehir konusunun konuşulduğu, muaccel veya müeccel olarak tespit edildiği durumlar da vardır. Bu konuda normal halkın bilgi sahibi olmaması vakasına rağmen,⁷⁶ genellikle dini kültür seviyesi daha yüksek ailelerde bu konu önemsenmektedir. Fakat burada da takılarla ilgili bir karışıklık olabilmektedir. Bazen erkek ve tarafının taktığı

⁷⁵ T.C. YARGITAY, 4. HUKUK DAİRESİ, E. 2002/10498, K. 2003/770, T. 27.1.2003, 4721/m.174, 743/m.143, ZİYNET EŞYALARI (Evlenme Sırasında Kadına Hediye Edilen... - Boşanma Halinde Geri Verme Yükümlülüğü Bulunmadığı), ÖZET: Evlenme sırasında kadına hediye edilen ziynet eşyaları kadına aittir. Boşanma halinde geri verme yükümlülüğü yoktur.

⁷⁶ "1986'da sosyoloji lisans tezimizi teşkil eder bir araştırmada, Kadirli'ye bağlı Yusufzettin (Binboğa) köyünde, hiç kimsenin mehir vermediğini ve bu kavramın muhtevasının yeterince ifade edilemediğini tespit ettik. Bu araştırmadan sonra Kadirli'nin diğer bazı köylerinde yaşayanlarla yapılan mülakatlarda da aynı hususu tasdik edici ifadeler tespit edilmiştir..." (Aksoy, Mustafa, Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahli, s.44.)

ya da takacağı takılar mehre dahil edilirken, bazen de onların dışında yeni bir miktar tayin edilebilmektedir. Bazı durumlarda da takılan altınlar muaccel kısma sayılmakta, geri kalan kısmı da müeccel olarak kabul edilmektedir. Mehrin miktarını tayinde tarafların maddi durumları esas alınırken⁷⁷ bazen de maalesef çok yüksek rakamlar telaffuz edilebilmekte ve bunlar daha sonra ayrı bir sorun teşkil edebilmektedir.⁷⁸

Taraflar arasında belirlenmiş olan bu mehir miktarı, dini nikahın kıyılması esnasında hoca efendi tarafından şahitlerin huzurunda beyan edilmekte ve nikah akdi yazılmışsa onda da belirtilmektedir.

Sonuç

Mehir, evlenirken erkeğin kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para, mal, akar veya değer ifâde eden herhangi bir şeydir. Mehir; kadına verilen bir ücret, bedel veya hediye değildir. Nikahla ilgili özel bir mefhûmdur. Mehir kadının şahsi mülküdür. Onda tam bir tasarruf yetkisine sahiptir.

Mehir, nikâhın şartlarından değildir. Çünkü mehirsiz nikâh caizdir. Fakat neticelerinden biridir. Çünkü sahih bir nikâh, mehri gerekli kılar. Dolayısıyla taraflar arasında tespit edilmezse veya nefyedilse bile nikâh akdi ile kadın buna hak kazanmaktadır. Erkek de bu görevi uhdesine almış olmaktadır. Kadın bu hakkı kazandıktan (nikâh kıyıldıktan) sonra ondan tamamen veya kısmen vazgeçme (bağışlama) hakkına sahiptir. Fakat kadının mehrin tamamına hak kazanabilmesi için zifaf veya halvet-i sahîha gerekir. Son ödenme tarihi ise talak veya ölümün vuku bulmasıdır.

Mehir ile ilgili günümüz Müslümanları yeterince bilgili değildir. Bu konuyu hiç duymayanlar olduğu gibi, bunu kadına maddi bir değer biçilmesi veya onun mehir ile satın alınması gibi fitrata uygun olmayan vasıflarla değerlendirenler de vardır. Hâlbuki mehir kadın için maddi bir güvencedir. Mehir erkeğe bir haksızlık değil, şer'i bir vazifedir. İslam'ın bu müesseseden muradı, kadının onurunu ve şerefini yüceltmektir. Kadının gelecekte maddi sıkıntı çekmemesi gayesine matuftur.

Yaptığımız bu çalışma çerçevesinde Resûlullah'ın (s.a.v.) hanımlarına ortalama 500 dirhem gümüş verdiği anlaşılmıştır. 500 dirhem alım gücü, o günün şartlarında 100 koyun idi. Diğer bir açıdan ele alacak olursak; nisab miktarının 40

⁷⁷ “Mahmud Efendi Hazretlerinin mehirde prensibi, erkeğin gücü varsa 5 Reşat altındır.”

<http://www.uhde.org.tr/srcvp/index.php/289>

⁷⁸ <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0133.htm>

koyun ya da 200 dirhem gümüş olduğu göz önüne alındığında, Efendimiz'in (s.a.v.) verdiği miktar nisab miktarının 2,5 misli olduğu görülmektedir. Yani o günkü hanımlar evlenmek ile zenginleşiyorlar zekat için gerekli olan nisap miktarının iki buçuk misline ulaşıyorlardı.

Yukarıda saydığımız mehirle ilgili günümüzdeki adetlerden, Hz. Peygamber'in uyguladığı mehre en çok benzeyeni; takı uygulamasıdır. Yani kıza verilen altınlardır. Çünkü bu takı miktarında, mehirde olduğu gibi pazarlık söz konusu olabilmektedir. Yine bu takılarla ilgili örf-âdette genel kabul gören ortalama bir miktar da söz konusudur. Orta Anadolu'da, 4 ila 6 arası bilezik istenmesi örf olmuştur. Biz bunu *Mehr-i Misil* kabul edebiliriz.

Bibliyografya

- Abdusselam, Harun; *Tehzîbu Sîreti İbn Hişâm*, Müessesetü'r-Risâle, 19. Baskı Beyrut, 1990.
- Aksoy, Mustafa; *Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili*, Türk Yurdu Dergisi, C.10, Sayı: 33, Mayıs 1990.
- Aydın, M. Akif; *Mehir Maddesi*, DİA, Ankara, 2003.
- ; *İslâm-Osmanlı Hukuku*, İlahiyat Yayınları, İst., 1985. Ek, *Nikâh-ı Medenî ve Talak Hakkında Hukûku Âile Kararnâmesi*, 1917.
- Aynî, el-Hanefî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed; *Umdetu'l-Kârî*, y.y., t.y.
- A'zamî, Muhammed Mustafa; *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 992
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk; *Avnu'l-ma'bud Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- Bilmen, Ömer Nasuhi; *Hukuku İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen, İst., 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî; *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Dâmad Efendi; *el-Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mulkteka'l-Ebhur*, İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Dârakutnî; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sunen*, tsh., es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî, (Ta'lîk: Ebû't-Tayyib el-Azîmâbâdî), Dâru'l-Mehâsin, Kahire, 1386/1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman et-Temîmî, *es-Sunen*, Çağrı, İst., 1981.
- Dehlevî, Şah yyullâh; *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, Matbaatu'l-Mısriyye, Mısır, 1286 H.
- Döndüren, Hamdi; *Delilleriyle İslâm Hukuku*, Konya, 1977.
- Ebu Davud; *es-Sunen*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İst., 1992.
- Emecen, Feridun; *Başlık*, DİA, Ankara, 2003.
- Gezer, Arif; *Sünnete Göre İslam Ailesinin Kuruluşunda MEHİR Tarihteki ve Günümüzdeki Uygulamalar*, Gonca Yay. İst. 2010
- Gönen, Sinan; *Türk Kültüründe Kız Kaçırarak Evliliğin Köy Seyirlik Oyunlarındaki İzleri*, Selçuk Üniv. Türkiyât Araştırmaları Dergisi, Sayı. 29.

- İbn Abdilber; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (*el-İsâbe* kenarında), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1328 H.
- İbn Abidîn; Muhammed Emîn; *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr*, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- İbnu'l-Esîr; Ebû's-Saâdât, el-Mubârek b. el-Cezerî; *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire, t.y.
- İbn Hacer, Şemsuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî; *Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm* (Ta'lik: Seyyid Muhammed el-Kutbî), Çağrı, İst., 1986.
- , *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- İbn Hanbel; Ahmed; *el-Musned*, Çağrı, İst., 1992.
- İbn Hişâm; Ebû Muhammed Abdulmelik; *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I-VI, Matbaatu Mustafa Albânî, Mısır, 1936.
- İbn Kayyım el-Cevziyye; Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ed-Dimeşkî; *Zâdu'l-Meâd*, I-VI, (terc., Şükrü Özen), İklim, İst., 1988.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dimeşkî; *Tefsîru'l-Kur'âbi'l-Azîm*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979.
- ; *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî; *es-Sunen*, I-II, Çağrı, İst., 1992.
- İbn Enes, Mâlik; *el-Muvatta'*, I-II, Çağrı, İst., 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed; *Kitâbu'l-Tabakâti'l-Kebîr*, I-II, Brill Matbaası, Leiden, 1321 H.
- Karaman, Hayreddin; *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İst., 1986.
- Kallek, Cengiz; *Ukiyye Maddesi*. DİA, Ankara, 2003.
- Kardâvî, Yûsuf; *Zekat*, (terc., İbrahim Sarmış), I-II, Kayıhan, İst., 1984.
- M. Necmüddin el Kürdî; *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*, Buruc Yayınları, İst., 1996.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb; *es-Sunen*, Çağrı, İst., 1992.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref; *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, İhyau't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- O. Spies; "Mehir" mad., İ.A. M.E. Basımevi, İstanbul, 1993.
- Serahsî, Şemsuddîn; *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, 3. bsk., Beurut, t.y.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr; *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, I-XIII, Matbaatu'l-Husniyye, Mısır, t.y.
- Yıldız, Hakkı Dursun; (Komisyon Müşavir ve Redaktörü), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XV, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
- <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0133.htm>
- <http://niksarhuseyingazi.com/kulturel-yapimiz/evlenme-adetleri.html>
- <http://www.uhde.org.tr/srcvp/index.php/289>

ARAPÇA SES BİLİMİNDE TAKLİT/SİMÜLASYON TEORİSİ

Murad Kafi*

Mehmet Şirin Çıkar**

Özet

Arap Dilinin oluşumunda taklit teorisi, genel olarak tüm dillerde ve özellikle de Arap dilinin gelişiminde birçok sebepler arasında dayanan en temel sebep olup büyük oranda ikna edici olduğu görülmektedir. Teori, yeni kelimelerin icadında ve isimlendirmeyi kabulde Arapçanın kendi toplumunda benimseyip sözlüklerine koymakta zorlandığı bu durumda önemli ve etkin bir rol oynayabilir.

Taklit teorisi, Arap Dilinde kelimelerin türetilmesinde, lafız zenginliğinin artırılmasında ve anlam alanını genişletmede başarılı bir metod olabilmek için kavramları Arapçalaştırma yöntemleri içinde kendisine bir yer bulmuştur. Bu metod aynı zaman bütün çeşitleriyle Arapçayı sağlamaştırma temellerine de uygunluk arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Teori, taklit/simülasyon, dil, ses hecesi ikili hece.

SIMULATION/IMITATION THEORY IN ARABIC SOUND SCIENCE

Abstract

The theory of imitation in the formation of the Arabic language seems to be convincing in the greatest sense as the most fundamental reason to stand among many reasons generally in all languages and especially in the development of the Arabic language. The theory may play an important and effective role in this situation where new words are invented and accepted by the Arabs in their society, and they are forced to embrace them.

The imitation theory has found itself in the methods of Arabicization of concepts to be a successful method in the derivation of the Arabic words, the increase of the affluence of the words and the expansion of the field of meaning. At the same time, this method is also suitable for all types of consolidation of Arabic.

Keywords: theory, imitation / simulation, language, sound biled syllable.

نظرية المحاكاة في الدرس الصوتي العربي

المخلص

إنّ نظرية المحاكاة في نشأة اللغة العربية تبدو مقنعة إلى درجة كبيرة في اعتمادها سبباً رئيساً من الأسباب العديدة في نشوء اللغات الإنسانية عامة، والعربية خاصة. ويمكن أن تلعب دوراً مهماً وفعالاً في توليد مفردات جديدة، واستقبال مسميات حديثة، مما قد تضطرّ العربية إلى استقباله، وإدخاله في معاجمها، سواء كانت من مجتمعها الداخلي أم من مجتمعات خارجية قريبة أو بعيدة. فالمحاكاة بذلك تشقّ طريقها وسط مصطلحات التعريب والنحت وغيرها، لتغدو طريقة ناجحة من طرق توليد مواد اللغة العربية، وإغناء ثروتها اللفظية، وإثراء مخزونها الدلالي، وهي تناسب في الوقت نفسه أسس التقعيد العربي بأنواعها كلها.

مفاتيح البحث: النظرية، المحاكاة، اللغة، المقطع الصوتي، الجذر الثنائي.

تمهيد:

* Öğr. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

** Prof.Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, msirin@yyu.edu.tr

إن هذه المقالة تتناول نظرية المحاكاة، إذ إن الباحث ليجد فراغاً ملحوظاً في سير الخط العلمي فيما يخص هذا النوع من الدراسات اللغوية، والتي يستحوذ فيها عامل الزمن على أهمية كبيرة، فظاهرة المحاكاة في ألفاظ اللغة العربية الفصحى لم تُعالج إلا من جوانب سطحية عامة، وهي بُعد لم تأخذ حقها من الدرس اللغوي، والاستقصاء الدلالي. هذه المقالة تقوم على فكرتين: المحاكاة والثنائية، حيث إنني لمست في المحاكاة سبباً مقنعاً إلى تصوير لغة الإنسان الأول في أول وجوده البسيط.

سنحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي قد تخطر في ذهن أيّ منّا عن طبيعة اللغة التي استخدمها الإنسان البدائي في التعبير عن أصوات محيطه الخارجية، أو عن مشاعره الداخلية من أمل وحزن وخوف... إلخ. **مدخل:** إن فكرة نشوء اللغة عامة - والعربية خصوصاً- من أصول قليلة ثنائية الأحرف، مأخوذة في أغلب الظن عن محاكاة أصوات الطبيعة والنفس، يمكن أن تعد مسلماً يكاد يكون مقنعاً للقول: إن أصول لغتنا العربية مؤلفة من جذور ثنائية مكونة من متحرك فساكن، تعبر بعفوية وبساطة شديديتين عما يحيط بالإنسان أو يحسه أو يريد.

إن هذه الدراسة تسعى إلى عرض هذه النظرية على اللغة العربية؛ لما يظهر في حروف العربية من سمات أهمها: الخصائص الهيكلية والإيحائية بأصواتها.

بداية حريّ بنا أن نعرّف ببعضٍ من النظريات التي تتناول نشأة اللغة وأصلها؛ للوقوف على أبعاد التحليلات والتأويلات الباحثة في فكرة تكوّن اللغة، فمن هذه النظريات:

النظرية التوقيفية: تقول إن أصل اللغة (توقيف)؛ أي هي وحي إلهي لقّنه الخالق سبحانه وتعالى لمخلوقه الإنسان، الذي أوكل إليه خلافته في الأرض. وممن قال بنظرية التوقيف أحمد بن فارس (ت.395هـ)، و قد أشار إلى ذلك الباحث صالح سليم الفاخري في كتابه (الدلالة الصوتية في اللغة العربية)، حيث دأل على إشارة ابن فارس لهذه النظرية باتيانته دليلاً نقلياً هو قوله تعالى "وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين" (البقرة: 286/31)¹.

النظرية الاصطلاحية: تقول هذه النظرية إن أصل اللغة هو الاصطلاح وتردفة بالتواضع؛ وقد عرّف الشريف الجرجاني (ت.816هـ) الاصطلاح بقوله: "اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما يُنقل عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى معنى آخر، لمناسبة بينهما"². وتبدو النظرية الاصطلاحية في نشأة اللغة أكثر بساطة ووضوحاً في تعريف ابن جني (ت.392هـ)، حيث يقول في (الخصائص) متحدثاً عن الاصطلاح والمواضعة في نشأة اللغة: "وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحدة منها سمة ولفظاً، إذا ذكر عُرف به مسماً، ليمتاز عن غيره، وليغني بذكره عن

1 - الفاخري، صالح سليم عبد القادر، *الدلالة الصوتية في اللغة العربية*، بدون رقم طبعة، الناشر: المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، بدون تاريخ طبع، ص 35.

2 - الشريف الجرجاني، علي بن محمد، *التعريفات*، حققه وقدم له ووضع فهرسه: إبراهيم الإبياري، ط2، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1994 م، ص 44-45.

إحضاره إلى مرآة العين فيكون بذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله³. فحدّ الاصطلاح على وضع المسميات عند ابن جني هو اجتماع ثلاثة أشخاص فأكثر مشترطاً الحكمة والعقلانية من خيرة الناس. فتعريفه هذا التزم مسألة نشأة اللغة ضمن مفهوم الاصطلاح والتواضع.

النظرية التوفيقية: وينادي أصحابها بمصطلح التوفيق بين التوقيف والاصطلاح؛ بمعنى أن الله تعالى وهب الإنسان القدرة على اصطلاح الكلمات، وكرّمه بالآلية المناسبة التي تمكنه من التعبير عن المعاني التي يرومها. قديماً وفق أفلاطون (ت. 347 ق.م) وبين الفكر التوقيفي لهيراقليطس (ت. 475 ق.م) وبين الفكر الاصطلاحي لديمقريطس، وهذا في الغرب المسيحي في أثناء فترة العصور الوسطى. أما في الشرق الإسلامي فقد نادى القاضي أبوبكر (543هـ) بنظرية التوفيق؛ و حجته منح الله الإنسان مَلَكَتِي الإلهام والخلق.⁴

ويتفق التهانوي (ت. 1158هـ) مع الجرجاني في تعريفه مفهوم الاصطلاح عندما حدده بقوله: " الاصطلاح هو المعرّب الخاص، وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الأول لمناسبة بينهما، أو لمشاركتهما في أمر، أو مشابهتهما في وصف أو غيرها"⁵. فالأسماء ما هي إلا مصطلحات قد تواضع الناس على معانيها، ودأبوا على استخدامها وفق هذا التواضع. فنظم الحروف وفق هذا التواضع إنما " هو تواليها في النطق فقط، فليس نظمها لمقتضى من معنى"⁶، وهذا يفضي إلى أن "الكلمة ليست إلا إشارة، و المعنى الذي تحمله بصوت حروفها اعتباطي صرف"⁷ وفق ما رآه دي سوسور (De Saussure).

النظرية الفطرية: تقول إن أصل اللغة فطري، ومما قاله أصحابها إن اللغة قد اقتبست من الطبيعة عن طريق المحاكاة، وعزوا منشأ ألفاظها إلى العملية الصوتية التي استخدمها الإنسان الأول وهو يقلد الأصوات من حوله في الطبيعة. ولاحظ أصحاب هذه النظرية أن ثمة علاقة ذاتية ملموسة بين الفكر والكلمة، وممن قال بها من العرب- قدامى ومحدثين- : الفراهيدي (ت. 174هـ) و سيبويه (ت. 180هـ) و ابن جني وأحمد فارس الشدياق (ت. 1304هـ) وغيرهم. وممن قال بها من علماء اللغة الغربيين: أفلاطون و غريغوريوس ديولاند (ت. 389م) والقديس أوغسطينوس (ت. 430 م).⁸

3 - ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، دار الهدى، بيروت، 20/1.

4 - الحاج، كمال يوسف، في فلسفة اللغة، ط2، دار النهار، بيروت، 1978، ص22 وما بعدها.

5 - التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبدالله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996 م، 212/1.

6 - الجرجاني، الإمام عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحح أصله الشيخ محمد عبده، أ. محمد التركي الشمقيطي، علق حواشيه: محمد رشيد رضا، ط1، منشورات جامعة تشرين، اللاذقية، سورية، بدون تاريخ طبع، ص32

7 - الوعر، مازن، قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث (مدخل)، بدون رقم طبعة، دار طلاس، مطبعة العجلوني، دمشق، بدون تاريخ طبع، ص60 .

8 - قاسم، رياض، اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي (لبنان في القرن التاسع عشر)، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، 1984، ص42 وما بعدها.

. نظرية الربط بين اللغة والغريزة: تنادي هذه النظرية بوجود غريزة خاصة- هي ملكة -رُود بها جميع أفراد الجنس البشري، وإليها يؤول الفضل في نشأة اللغة عامة؛ حيث كانت تحمّل كل فرد علة التعبير عن أي مدرك حسّي، أو معنوي، أو انفعالي عفوي باستخدام أصوات، أو حركات، أو إيماءات خاصة. ولكن بعد نشأة اللغة الإنسانية لم يستخدم الإنسان هذه الغريزة، مما جعلها تسقط - أي لغة الحركة- أمام تمخّض بوادر ظهور اللغة المنطوقة المستقلة، الأمر الذي جعلها تزول شيئاً فشيئاً.⁹

. نظرية المحاكاة: اللغة العربية بحكم نشأتها الفطرية، و أصالة الإنسان الذي أبدعها من بيئة واحدة هي الجزيرة العربية وصفت بأنها مستقلة ومنعزلة جغرافياً، وذلك خلال مراحل متوالية غيائية، ثم زراعية، ثم رعوية شعرية، قد حافظت حتى الآن على أهم ميزتين عُرفت بهما هما: الأصالة والفطرة؛ فهي أصلح موضع يمكن أن تُجمع فيه النظريات اللغوية جميعها بقصد دراستها واستقرائها.

قد لا يستطيع الباحث أن يصل إلى نتائج حاسمة باعتماد لغات دون العربية تخلّت منذ القدم عن أصول نشأتها الفطرية في الطبيعة، والنفس البشرية، والمجتمع الإنساني في أولى فترات ظهوره؛ فاللغة العربية واحدة من اللغات السامية لم يجر عليها ما جرى على أخواتها من هجر للأوطان التي ظهرت فيها، وترعرعت في ربوعها، وقويت مع أهلها الأصليين على مثال ما حدث للغات عديدة تخلّت عن ثوبها الطبيعي كالهندية الأوربية، الأمر الذي أطلق العنان للفكر الإنساني مانحاً إياه مطلق الجرأة وغزير الصلاحيات كي يتحكم بشكل جريء واعتباطي بمعاني كلماتها، وأفق مدلولاتها بعيداً عن العوامل الفطرية الأساسية في نشأة اللغة الإنسانية.¹⁰

فالحروف العربية من منظور الباحث (حسن عيسى) تتميز بأن خصائصها ومعانيها مشحونة بشتى الأحاسيس والمشاعر الإنسانية مما لا تمتلكه حروف اللغات الأخرى؛ مما جعل الكلمة العربية بهذه الطاقة الذاتية تشخّص الأحداث والمسميات والحالات الوجدانية في مخيلات سامعيها وأذهانهم دون أدنى جهد لمواءمة الصوت والمدلول.¹¹

الإنسان والمحاكاة:

مرّ الإنسان بأدوار مختلفة محاولاً محاكاة واقعه الذي بدا غريباً عنه وهو يستكشف خفاياه، ففي الدور التقليدي قلّد الإنسان ظواهر الأشياء الحركية والصوتية التي يريد ترجمتها والتعبير عنها، فالأخرس إذا ما أراد أن يعبر عن الفرس فإنه يتعمد الوقوف على يديه ورجليه معاً؛ تقليداً لهذا الحيوان في مشيته وتناسق حركة أطرافه، وأحياناً كان يلجأ الى استصدار أصوات خاصة للدلالة على بعض أنواع الحيوانات، فقد يصعب عليه تنسيق حركاته وهو يقصد الإشارة إلى حيوان دون سواه، وهنا لا تسعفه لغة الجسد؛ فتأخذه فطرته إلى تقليد الصوت، حاله كحال الطفل عندما يرى كلباً ويسمع نباحه، ثم يُطلب منه أن يعبر عما رأى وسمع، فيقلد صوت النباح وهكذا

⁹ - أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، ط1، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1366 هـ، ص15.

¹⁰ - الوافي، عبد الرحمن، فقه اللغة، ط4، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1956 م، ص25 وما بعدها.

¹¹ - عباس، أحمد حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها، بدون رقم طبعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1988 م، ص19 وما بعدها.

أي حيوان. وما يدفعه إلى هذه المحاكاة هو جهله اسم هذا الحيوان أو غيره من الحيوانات التي يقلد أصواتها إذا ما أراد التعبير عنها.

ففي فترة من فترات الإنسان الأول كان لزاماً عليه معاشتها؛ إذ إنها كانت تشكل جزءاً رئيساً وحيوياً من مجتمعه البسيط آنذاك. وبمقاربة صورة الإنسان الأول وصورة الطفل تتعزز فكرة الفطرة؛ فالطفل لو تُرك - دون تأثير خارجي - لفطرته لدلّ على كل حيوان بتقليد صوته أو حركته.

وهكذا كان الإنسان في باكورة أدوار وجوده- حالها كحال الطفل المولود حديثاً- يسمع ولكن لا يرى ولا يتكلم، والمحيط الذي يسكنه عبارة عن خليط من الغرابة والإبهام، تسعفه في هذا الدور لغة الحركات والإشارات، ولباقة حركة يديه¹²، وحسن أدائه هذه اللغة مرهون بإجادته عملية الربط والتنسيق بين الأطراف وسائر أعضاء جسده، وقد يُقرن لغة الإشارة بالمحاكاة الصوتية، عندها يكون قد أبدع في ترجمة ما يريد التعبير عنه.

أثر علمي الترسييس و التائيل في مرحلة ما بعد المحاكاة (الدور النطقي):

إن استقراء تاريخ اللغة، وتتبع ألفاظها منذ بداية تكوينها، وصولاً إلى الشكل النهائي، يتم بطرق مختلفة، ولعل أهمها ما ذكره (عبد الحق فاضل) في كتابه (مغامرات لغوية)، حيث أوجد فرعاً جديداً في علم اللسان سمّاه (الترسييس)، والذي يميز دراسة أصول الكلمات، كما قام بمقارنة بينه وبين التائيل (etymology). فالترسييس يعني: إعادة اللفظة إلى جذتها الأولى في الصورة الأولى التي وجدت عليها كما نطقها الإنسان الأول، وهو يحاول تقليد صوت من الأصوات المسموعة حوله، كأصوات الطبيعة أو الحيوانات، مع تعقب المراحل التطورية لهذه اللفظة مما قطعه في أشواط اجتماعية و حضارية؛ بسبب نمو الفكر الإنساني وتزايد احتياجاته، حتى وصلت إلى الصورة المرئية والمسموعة التي تستعملها إحدى لغات البشر.

وأما التائيل أو كما يطلق عليه علم أصول الكلمات أو التأصيل و الإثالة، ويقال له علم التجذير و علم

تاريخ الألفاظ، فيعرفه بقوله: "هو ردّ الكلمة إلى أمها مباشرة أو جذتها المباشرة أو القريبة"¹³

تتفرد ألفاظ العربية بأنها استطاعت أن تحتفظ بألفاظ ذات دلالات راقية متفرعة عنها، وهنا لا بد من

الإشارة إلى الأهمية التي يحظى بها علم التائيل كضرورة ملحة في دراسة أصول اللغات، وفهم دلالاتها.

بعد هذا الاستعراض لبعض من النظريات التي عكفت على شرح أسباب نشأة اللغة عامة

والعربية بشكل خاص، سنفرد ماتبقى من سطور للحديث عن نظرية المحاكاة. إذ سننتقل في توصيف معطيات

هذه النظرية وتحليلها بين الدرس الصوتي العربي القديم والدرس الصوتي العربي الحديث؛ للإحاطة بالأهمية التي

استحوذت عليها في الدراسات اللغوية الصوتية بين الماضي والحاضر.

نظرية المحاكاة بين الثنائية التاريخية والثنائية المعجمية وعلاقتها بالمناسبة الطبيعية:

¹² - الراجحي، عبده، فقه اللغة في الكتب العربية، بدون رقم طبعة، دار النهضة، بيروت، 1979 م، ص 91-90.

¹³ - فاضل، عبد الحق، مغامرات لغوية، بدون رقم طبعة، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ طبع، ص 203 وما بعدها.

اعتمد أكثر القائلين بهذه النظرية على مبدأ (الثنائية) في تفسير نشأة اللغة الإنسانية، وذلك بمحاكاة الأصوات الطبيعية كمحاولات الإنسان تقليد أصوات الحيوانات، وأصوات مظاهر الطبيعة، أو تعبيره عن انفعالاته الخاصة، أو محاولته الترجمة الصوتية لأصوات الأفعال عند حدوثها، فالكلم وضعت في أول أمرها على هجاء واحد، متحرك فساكن؛ محاكاةً لأصوات الطبيعة، ويتوالي المراحل الزمنية المتعاقبة، وجرياً على ناموس الارتقاء العام، زيد فيها حرف أو أكثر في القلب أو الصدر أو الطرف، فتصرف بها المتصرفون تصرفاً اتسم بسمه الاختلاف، وذلك تبعاً لاختلاف البيئات و المجتمعات و القبائل و الأهوية.¹⁴

وهذا يعني أن اللغة منقولة عن الأصوات الطبيعية؛ إذ تحدّأها الانسان بمنطقه، وحاول مجاراتها بجهازه الصوتي في بدايات المراحل الأولى لاستخدامه، وهذا يفرضي إلى سؤال مهمّ مفاده: هل يمكن أن يُعدَّ الهجاء الواحد المتكون من مقطع ثنائي بسيط مثلاً على بداية اللغة الإنسانية، أو هو مثال على بداية تكون اللغة العربية؟!.

نظرية المحاكاة في الدرس اللغوي العربي القديم:

من علماء العرب ولغوييهم من مال إلى تقرير هذه الظاهرة اللغوية في نصوص واضحة، نهض بها كي يفسر أصل اللغات اعتماداً على معطيات هذه الثنائية، فمن اللغويين القدماء على سبيل المثال ابن جنّي (ت. 392 هجري)، والذي لم يكن يعرض في خصائصه مجرد آراء أو وجهات نظر، يستحسن بعضها ويتجاوز بعضها الآخر، " بل كان فضلاً عن قبوله أو رفضه لرأي من الآراء يتتبع أمثلة ويتوسع في مجالات تطبيقية، وهذا ما فعله في مواضع كثيرة مثبتة في كتابه وأهمها بابان: (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني)، (إمساس الألفاظ أشباه المعاني)."¹⁵

ففي مسألة الثنائية التاريخية يبدو ابن جنّي متردداً بعض الشيء في بادئ الحديث، فهو ينسب الرأي السابق إلى بعض أسلافه من علماء اللغة ثم يبدي إعجابه به وينزل عنده منزلة القبول، ولا يجد حرجاً من التصريح بذلك حيث يقول: " وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات إنما هو من الأصوات المسموعة كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الطيبي، ونحو ذلك..... ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد وهذا عندي وجه صالح ومذهب مقبّل".¹⁶

ويدعم ابن جنّي في مقام آخر من كتابه رأيه السابق في خصوص ولادة اللغات وتحديداً في باب إمساس ألفاظ أشباه المعاني، إذ يستهله بقوله: " اعلم أن هذا الموضوع شريف لطيف وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه.....".¹⁷ وبمقاطعة تحليليّ ابن جنّي، يُدرك أن هذه المناسبة الطبيعية بين اللفظ وما يحمله من مدلولات قد فطن إليها قدامى علماء اللغة ممن ذكرهم ابن جنّي، واستشهد بأرائهم كالخليل، وسيبويه، وهذان العالمان تناولوا هذه

14 - الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1970 م، ص 148 .

15 - قُدور، محمد أحمد، مدخل إلى فقه اللغة، ط1، دار الفكر، دمشق، 1993 م، ص 193.

16 - ابن جنّي، الخصائص، 1/ 46-47.

17 - ابن جنّي، الخصائص، 1/ 44-45.

الفكرة بشكل واضح وجليّ مما جعل ابن جني يجرؤ على قوله التالي: " إن هذا الموضع شريف تلقته الجماعة بالقبول والاعتراف بصحته... " 18.

حاول ابن جني في خصائصه التعريج على مسألة نشأة اللغة وأصلها، وقدم لأجل ذلك جملة من التحليلات و التصورات؛ حاول من خلالها تفسير البدايات الأولى التي رافقت ظهور اللغة، ومجملها ينتهي عنده إلى ربط نشأة اللغة كتقليد لأصوات الطبيعة. إذ يقول في موضع من كتاب خصائصه: "وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعة كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار..... إلى قوله: وهذا عندي وجه صالح، ومذهب مُتقبل" 19.

والحق أن ابن جني كان معجباً بهذه النظرية، وقد تطرق إليها في مواضع غير قليلة من كتابه، وزاد على ذلك بأن خصص باباً مستقلاً أطلق عليه اسم " باب في إمساس الأنفاظ أشباه المعاني " تناول فيه مجموعة من الظواهر اللغوية الصوتية و التي خلّص من دراستها إلى نتائج عظيمة جميعها تؤكد عنوان بابه، فاللفظة عنده صوت من أصوات الطبيعة قد يكون أحادياً أو مركباً.

ومن لغويي العصر القديم نجد الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت.170هـ)، وقد تناول فكرة تسمية الأشياء انطلاقاً من محاكاة صدى أصوتها، وذلك عبر مثال صوت الجندب الذي فيه استطالة ومدّ، فرأى أن إطلاق تسمية صرصر جاءت منطقية ومتقبلة عنده. بينما نجد سيبويه(ت.180هـ) يتحدث عن صوت الثور الذي هو خوار، وعن صوت الحمار وهو النهيق، إذ لمح في كلا الاسمين محاكاة طبيعية للصوت. كما قال في تسمية المصادر التي جاءت على الفعالان: أنها تأتي للاضطراب و الحركة نحو الرجفان والنقران والغليان والغثيان والفوران، وزاد بأن أدرج أمثلة توضح قبوله لمنطق المحاكاة، من ذلك تسميتهم الخاباز لصوته، والبط لصوته و غاق الغراب لصوته، والبط لصوته و غاق الغراب لصوته، وقولهم: بسملت وهيلت، و حوقلت، كل ذلك إنما يرجع في اشتقاقه إلى الأصوات و الأمر أوسع" 20.

وعلى أساس هذه النظرية تكون الصورة الأولى لظهور اللغة قد تلاقت مع نظرية محاكاة الإنسان للأصوات الطبيعية من حوله، ويدخل في ذلك أيضاً أصوات انفعالاته، وأصوات الحيوان، ومظاهر الطبيعة، وأصوات الأدوات.

ومن اللغويين القدامى من تبني فكرة الثنائية التاريخية، كعباد بن سليمان الصيمري(ت.250 هـ)، حيث أيد وجود علاقة بين اللفظ و مدلوله تحت تأثير مناسبة طبيعية تحكمهما، حيث رأى أن تخصيص الاسم المعين بذاته بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح.

18 - ابن جني، الخصائص، 46-45/1.

19 - ابن جني، الخصائص، 47-46 /1.

20 - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، حققه: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، باب الرء والصاد والرء(مادة: صرر)، كما ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م، 360/1، 372/1 وما بعدها.

وقد ورد في كتاب "المزهر" للسيوطي أن عبداً سئل "ما مسمى (أذغاغ)؟ وهو بالفارسية الحجر، فقال: أجد فيه ييساً شديداً وأراه الحجر."²¹

ومن هنا يمكن القول إن العلاقة الطبيعية التي تحكم اللفظ وما ينطوي تحته من مدلولات لا يقتصر فيها عند عبّاد ومن تبعه على اللغة العربية، بل يمكن القول إنها تمشي على سائر اللغات، فكلمة أذغاغ منشؤها فارسي، وعند سؤال عبّاد عن معناها جاء بجواب يوحي من قريب أو بعيد بمعرفته باللغة الفارسية على قدر متواضع، ومع ذلك لاقى جوابه عند أهل اللغة قبولاً واستحساناً.

وقد جاء تصور عبّاد منطقيًا عندما وجد ثمة مناسبة ذاتية بين الصوت والمدلول، وأقرّ بحتمية وجودها، مع صعوبة إدراكها وتحسسها في بعض الأحيان، وهذا ما قصده السيوطي عندما قال: "وأما أهل اللغة والعربية فقد كانوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين اللفظ والمعنى، لكن الفرق بين مذهبه ومذهب عبّاد أن عبّادا يراها ذاتية موجبة بخلافهم."²²

يمكن القول إن هؤلاء اللغويين قد ارتضوا قانعين بفكرة المناسبة الطبيعية بين الألفاظ والمعاني، وإليها أرجعوا أصل اللغة على وجه العموم، والعربية على وجه التحديد، وما يزيد قناعة الدارس بهذه المناسبة هو وجود اتفاق ما بين تصورات ابن جني وعبّاد، الأمر الذي جعل من ظاهرة المحاكاة نهجًا معتمدًا فرض نفسه في مجال دراسة فقه اللغات بشكل عام.

أما "ابن فارس" (ت. 395 هجري)، في معجمه (المقاييس) فقد كان ممن أخذوا بمفهوم النظرية الثنائية وأثرها في نشأة اللغة وتطورها، حيث إنه عمل على ردّ معظم الألفاظ الثلاثية أو الرباعية إلى جذرها الأم الذي هو عبارة عن مقطع أحادي بسيط، صوت هذا المقطع من شأنه أن يحاكي صوت أحد المسموعات الطبيعية، فمثلاً عندما اشتغل في المادة الصوتية (قَطُّ) عمد إلى ردّ أصل (باب القاف مع حرفي الطاء والعين وما يشاكلهما في المادة الصوتية) إلى معنى القطع، إذ إنه يراه في (قطع) الذي يدل على مجموعة من المعاني المشتركة كالفصل والبتر، وكذلك (صَرَمَ): إبانة شيء من شيء، وفي (قطف) الذي يدل على قطع الشيء، وكذلك (قطم)، فالفاء والعين والميم جاءت بصفة أحرف مزيدة على الجذر الأم (الأصل الثنائي: قط)، فمنحت المعنى الرئيس للقطع دلالات متنوعة، تحاكي درجات هذا الحدث باختلاف كل من الفاعل، وآلة الفعل، وما يقع عليه الفعل، فتراوحت ما بين الإبانة و الفصل والصرم والأخذ، مراعية أصوات القطع أثناء حدوثه بين الشدة والغلظة، جريباً على محاكاة الصوت المسموع المتجسد بالمقطع الأحادي (قط).²³

21 - السيوطي، عبد الرحمن جابر الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق: محمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البيجاوي، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ طبع، 47/1.

22 السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 47/1-48.

23 - ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1366هـ، مادة (قط).

وفي معجم ابن فارس- المقاييس- نماذج كثيرة من المواد اللغوية، التي لم يتوان عن إرجاعها إلى جذور ثنائية بسيطة تحاكي مسموعاتها²⁴، وكان يشير دائماً إلى ذلك، ولكن يلاحظ أنه لم يتخذ من حكاية صوت المقطع صوتاً يقاس عليه، ومثال ذلك ما جاء في عرضه لمادة (وَلْ)، حيث عقب عليها بالكلام الآتي: "ول: الواو و اللام : الولولة : الإعوال و أصوات النساء بالبكاء"²⁵.

ويمكن القول باطمئنان إن ابن فارس كان مهتماً بصورة جدية بنظرية الثنائية التاريخية، وإليه يعود الفضل في نقل هذه الثنائية من الإطار التاريخي السماعي إلى الأفق المعجمي، فقد جسّد عنايته بهذه النظرية عندما ألف معجمه المقاييس، وأقل ما يمكن أن يوصف به أنه مخزون لغوي ثري بمواده اللغوية، يسر على الباحثين عناء البحث عن المعاني في ظلّ كثرتها وتنوعها؛ لأنه جمعها في أصول قليلة.

نظرية المحاكاة في الدرس اللغوي العربي الحديث:

سيراً مع الزمن الذي يحكم مثل هذا النوع من الدراسات، يؤول الانتقال إلى زمن المحدثين من علماء اللغة، فقد بذلوا وافر جهدهم وهم ينهلون من دراسات القدماء، لينطلقوا منها إلى مزيد من الاجتهادات والتحديات؛ ليكملوا بها ما بدأ به الأولون. ولعل أبرز اسمين من أسماء هؤلاء اللغويين المحدثين ممن أثروا البحوث اللغوية في أواخر القرن الثامن عشر هما: أحمد فارس الشدياق (ت.1887م) في كتابه: "معجم سرالليال في القلب والإبدال"، وجرجي زيدان (ت.1914م) في مؤلفه: "الفلسفة اللغوية و الألفاظ العربية".

قبل الشدياق بنظرية محاكاة الإنسان للأصوات الطبيعية، ورأى فيها وسيلة ناجعة تفيد في تخصيص أصوات معينة لمسميات معينة، بحيث يختص كل صوت بمدلول واحد قد لا يتجاوزه إلى آخر "فمعظم اللغة مأخوذ عن حكاية صوت"²⁶.

والمقطع الأحادي (حرف متحرك+ حرف ساكن) يمثل حكاية الصوت، وكثيراً ما حاول الشدياق مقارنة المعنى الحسي الملموس مع هذا المقطع؛ فناعة منه أن العلاقة بين الصوت ومعناه تترسخ في ذهن المخاطب قبل المخاطب، عندما تخلق صورة حسية فيها اتفاق بين حكاية الصوت والمدلول، وقد أطنب هذا اللغوي في إيراد كثير من الأمثلة في معجمه "سر الليال في القلب و الإبدال" فمثلاً المقطع (عَبْ): هو حكاية صوت شرب الماء، أو الجوع، غير أن المقطع الأحادي لا يحمل القصد الدلالي المدوّن في المعجم؛ لذلك سيبقى حبيس الغموض، والعقم الدلالي.

²⁴ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المواد: (هَرّ، هَمّ، أَخ، أَرْ).

²⁵ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: (وَلْ).

²⁶ - الشدياق، أحمد فارس، معجم سر الليال في القلب والإبدال، بدون رقم طبعة، المطبعة العامرة السلطانية- الأستانة، إسطنبول، 1284هـ، ص22.

ويعلّل الشدياق الغموض والعقم السابقين فيما يخص دلالة الوضع أن الواضع لما وضع (قَدْ) و(دَقُّ) لم يقصد بها في بادئ الأمر أن تكونا فعلاً أو اسماً، بل مجرد حكاية لصوت توهمه بغضّ النظر عن شيء آخر، " فلما وصل (دَقُّ) بفاعله قال: دَقَّ الرجلُ، ولهذا كثيراً ما تأتي صيغة الاسم والفعل في هذا الباب واحدة." ²⁷

فالمرحلة الأولى تمثّلت بالمقطع البسيط الذي لم يجمد عند تكوينه البسيط من متحرك فساكن، إذ تطور بعد ذلك إلى صور أكثر نضوجاً في الشكل والدلالة، فأحياناً يطرأ تضعيف على الحرف الثاني، وأحياناً تُدمج السكون بالحركة فيتمخض عن ذلك المضاعف الثنائي.

لذا يمكن اعتبار المضاعف الثنائي أساس المادة المعجمية كما وصفه الشدياق، ومن جهة أخرى يعزو أساس اللغة الصوتية إلى المقطع الأحادي، ولعل خير تسمية يمكن إطلاقها على هذه المرحلة النشوئية للمقطع الأحادي هي مرحلة المقطع الخام، والذي يصنّف على أنه دور أو مرحلة متقدمة ومتطورة للأصوات الفطرية الطبيعية والانفعالية.

ويقول الشدياق في مسألة المضاعف الثنائي: "معظم اللغة مأخوذة من حكاية صوت" ²⁸، فهو ينسب حكاية الصوت إلى هذا المضاعف نحو (دَقُّ، دَفُّ، ضَمُّ)، فالمضاعف يشكل نواة البنية الصافية الرئيسية لمادة الكلم، واستشهد على كلامه بأمثلة يُدرك المعنى فيها من هيئة المضاعف مثل: سَلَّ: سَلَبَ، كَدَّ: كَدَحَ، ضَمَّ: ضَمَدَ، طَقَّ: طَرَقَ، فالحروف المَزِيْدَة تستوجب الزيادة في المعنى، وتخصيص الدلالة.

أمّا جرجي زيدان في مؤلفه "الفلسفة اللغوية"، فقد تحدث فيه عن البنى المانعة الدالة على معنى في نفسها، وهو في حديثه هذا يطابق الشدياق ويوافقه في مسألة حكاية الصوت، وقد ردّ معظم الألفاظ الدالة على معنى في نفسها إلى أصوات ثنائية أحادية المقطع تحاكي أصوات الطبيعة وموجوداتها.

معظم الكلمات عند زيدان قابلة للرد بواسطة الاستقراء إلى جذرها الأم، ويتمثّل هذا الجذر على هيئة أصول أحادية المقطع تحاكي أصوات المسموعات، وهذا الإرجاع إنما يتمّ بعد عناء كبير لم يبذله اللغويون الآخرون، فكانت الأصول التي ردّوا إليها الاسم والفعل ثلاثية في معظمها؛ وبالنتيجة فهم لم يحتملوا أنفسهم جهد البحث و التقصّي، وقد عبّر زيدان عن ذلك الجهد بقوله: "ولو بَعُدَّ العناء." ²⁹

وقد طرح زيدان مجموعة من الأمثلة شرح من خلالها قضية الأصل اللغوي للألفاظ بإرجاع كل منها إلى أصلها الثنائي، ثم عكف على دراسة الحرف المزيد وموقعه من اللفظة؛ للوصول بعد ذلك إلى دلالات وليدة جديدة يفيدها هذا الحرف المزيد وفق موقعه من المفردة اللغوية. فمثلاً: الأصل اللغوي (قَطُّ): صوت يتكون من مقطع أحادي يحاكي صوت القطع ثم يذكر بعضاً من المقاطع الثلاثية والتي يحتوي كل منها حرفاً مزيداً على المقطع الأصلي من مثل: (قَطُّ، قَطَّعَ، قَطَّمْ، قَطَّعَ، قَطَّلَ)، وجميعها تتضمن معنى القطع، إلا أن كل واحد منها بما يحمله من درجات القطع و حدّته قد استعمل لتتووع من تنوعاته؛ فالمقطع (قَطُّ) بزيادة التضعيف أو زيادة الباء في

²⁷ - الشدياق، معجم سر الليل في القلب والإبدال، ص22.

²⁸ - الشدياق، أحمد فارس، معجم سر الليل في القلب والإبدال، ص25.

²⁹ - زيدان، جرجي، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، ص98.

آخره يتضمن مع القطع معنى الجمع، و زيادة الميم في (قَطْم) تفيد العَضّ واللام في (قَطْل) أفادت شدة الحدث، وكما يلاحظ إنّ المقطع الأم (قَطْ) يجمع هذه المواد اللفظية على تنوع دلالاتها.³⁰

فمن هذه المقاطع الثنائية المزيدة بحرف اشْتُت في مراحل متقدمة مجموع من الألفاظ تفيد في مجملها معاني صوت القطع رغم كثرتها. وما قيل في المقطع(قَطْ) وما نتج عنه من مواد يقال أيضاً في المقطع(قَصْ) وماينضوي تحته من معان من مثل: قَصم، قصل، قصب...إلخ

بعد تتبع آراء الشدياق وزيدان يمكن القول إن واحدهما قد وافق الآخر في مسألة حكاية الصوت، وأن كل مقطع زاد عن حرفين اثنين قد جاء طبيعاً للرد بالاستقراء إلى مقطع أحادي وبعدها تلحقها الزيادات لتزيد الدلالات، وكلاهما درس موقع الحرف المزيد من المقطع الأصل، فقد يكون موقعه إما في الصدر، أو في الطرف.

ووفق تصوّر زيدان لفكرة مجيء بعض الأفعال الثلاثية المركبة من أصليين فإنه فصلّ هذين الأصليين إلى (حكاية صوت+ حكاية صوت)، وكل أصل منهما يحمل معنى في نفسه يغاير الآخر ويكمل معناه في آن معاً، ومثال ذلك الفعل (قَمَشَ) الذي هو حصيلّة عملية النحت المطبقة على المقطعين الأصليين: (قَم+قَشَ)، إذ إن دلالة (قَمَشَ) تعني جمع الفتات الذي على الأرض ولمّه، وهي عند زيدان تُرجع إلى أصليين هما: (قَم: كَس)، و (قَشَ: جمع)، فكانوا إذا أرادوا كُنس شيء ما و جمعه قالوا: "(قَمَشَ)"، وبالتخفيف ألغيت القاف الوسطى فقيل (قَمَشَ)، ومثل ذلك كثيرا في الألفاظ الثلاثية³¹.

خلاصة القول من شروحات الشدياق وزيدان إنّ المحاكاة تمثلت عندهما- وعند من تبعهما- بالمقطع الأحادي، فهو أول ما نطق به الإنسان تقليداً لما حوله من أصوات في الطبيعة على اختلاف مصادرها، فالمقطع (عَبْ) يعني شرب الماء أو الجرع، وهو بتوصيف الشدياق حكاية صوت، ونحو ذلك يوجد كثير من المقاطع البسيطة موضوعة في أصلها بأنها تحاكي صوت المسموعات، والسؤال الذي يفيد طرحه هنا: هل الهجاء الواحد مثل: (عَبْ، قَصْ، قَطْ،....) مثال على بداية اللغة الإنسانية، أو هو مثال على بداية اللغة العربية؟!.

فالقول بالمحاكاة يلزم-عنه بالضرورة- وجود مجموعة من الحدود المسموعة، والتي تفصل بين صوتين مختلفين لحدث ما، له مراتب سمعية مختلفة كما هو الحال بين المقطعين: (قط) و(حز)، حيث إن وجود حدود فاصلة بينهما أمر لم يتحقق.

من الثنائية التاريخية إلى الثنائية المعجمية:

لم تبقى الثنائية التاريخية حبيسة الجانب السماعي، وبتطورها كان لا بد لها أن تدخل جانب التوثيق الكتابي في صفحات المعاجم. فالمعجم العربي يهتم بماهية العلاقة الكامنة بين الكلمة والمعنى. لذلك إن "أول سؤال يطرحه نظام المعجم العربي يدور حول وجود علاقة مناسبة طبيعية بين الصوت و المدلول نتيجة لمحاكاة أصوات

³⁰ - زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، ص 98-101.

³¹ - زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، ص 101-103.

الحيوان و الطبيعة، لذا يمكننا القول بأن اللسان العربي لسان أصيل بدائي النشأة"³². فالكلمات التي بدأ لسان الإنسان الأول بنطقها، إنما تتم وفق عملية عضوية - فيزيولوجية- وتتكون عضوياً من انبثاق المعنى دون تحكم العقل.

في اللغة المصطلح عليها كرموز عند الجماعة، ما يهم شأن اللغة العربية في هذا الموضوع أن معانيها تمثل تجربة الحياة تمثيلاً دقيقاً ومستقلاً عن اجتهاد المجتهدين؛ إذ لا يكاد الذهن يستحضرها حتى ينبعث من النفس المعنى الذي أنشأها. وقد تعرض صبحي الصالح في مؤلفه (دراسات في فقه اللغة) للعنوان الأول، فرأى أن مسألة القبول بالثنائية التاريخية أو عدمه إنما هي مسألة مشروطة بملازمة هذه الثنائية للمقطع الأحادي البسيط، وطرح سؤالاً مهماً فيما إذا كان هناك وجود لرابط منطقي يلمح بين الصيغ المزيدة وبين أصولها الثنائية في نشأتها الأولى.³³

ويجيب هو نفسه بأن أصحاب هذا الرأي لا يعجزهم إيجاد ذلك الرابط، فهم تقصّوا العلاقة الثنائية منذ أن نشأت نشأتها التاريخية الأولى، مروراً بما طرأ عليها من تغيرات صوتية ودلالية وصولاً إلى المقام الذي آلت إليه بصورتها الحالية في المعاجم، الأمر الذي يفرض أن تسمى بالثنائية المعجمية، وبالاستقراء ردّوا معظم المواد الثلاثية والرابعة إلى أصول ثنائية زيد عليها صوت أو أكثر،" والتمسوا بين صورتها الأصلية المجردة وصورتها المتطورة المزيدة جامعاً معنوياً مشتركاً"³⁴. وقد وجد هؤلاء في هذه الزيادة سبباً مفيداً من أجل توليد الألفاظ الجديدة، وتجديد المعاني والدلالات بقصد تكثيرها، مع نية الاحتفاظ بفحوى المعنى الأصلي القديم.

تتجسد فكرة الانتقال من الثنائية التاريخية إلى الثنائية المعجمية بصورة أوضح عند اللغوي زكي الأرسوزي (ت.1968م)، حيث لم يختلف في آرائه وأفكاره عن تناولوا هذا الانتقال، فهو يرى أن "اللسان العربي اشتقاقى البنين ترجع كافة كلماته إلى صور صوتية مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة الخارجية تقليداً للأصوات الحاصلة فيها، أو عن طريق الطبيعة الإنسانية..."³⁵.

فتكوّن اللفظة وفق رؤية الأرسوزي يتطلب تألف ثلاثاً من الحواس الإنسانية مجتمعة، وهي الحدس، والبصر، والسمع، فنزاج خصائص الشيء المرئية مع الصوت المعبر عن صدى تأثيرها في النفس البشرية من شأنه أن يُحدث الكلمة، وبعد ذلك يجيء دور العمل اللغوي القائم على الاشتقاق أساساً؛ حيث تنشق من الكلمات كلمات أخرى تحمل دلالات جديدة ولكنها " تظل محتفظة بنسب النشأة الطبيعية"³⁶.

32 - مجلة الموقف الأدبي، مجموعة كتّاب، تصدر عن دار اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، عدد (181-183) حزيران- تموز، 1986 م، ص15.

33 - الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، ص153.

34 - الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص153.

35 - أحمد، خليل، دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، بدون رقم طبعة، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ طبع، ص101.

36 - أحمد، خليل، دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص102.

ويستدل الأرسوزي بلفظة (آخ) التي هي للتوجع تدعو الأقراب لترديد الصوت قائلين هذه اللفظة التي تعد منشأ الكلمات الآتية: (أخ، أخاء، أخوة...) وما شاكلها، فالإنسان عندما يتوجع؛ يتوجه بألمه عفويا نحو أقرب الأشخاص إليه وهو الأخ الذي يشارك أخاه المتوجع و يواسيه في مصابه.

وقد شرح الأرسوزي أمثلة كثيرة في دراساته اللغوية الصوتية في سبيل استخلاص مرجعية كل كلمة عربية، و السعي بعد ذلك إلى تثبيت أصل منشئها على أساس تلازم الصورة الصوتية المرئية فيها، ومن تلك الصورة الأولى بدأت المشتقات تتمخض، لتتولد في مراحل لاحقة الكلمات بألية الاشتقاق المعروفة، وتصبح جاهزة للدخول في متون المعاجم. ويبدو هذا التوجه جلياً في المثال الذي شرحه الأرسوزي عندما حُلّل الجذر (فر+فر)، وهو صورة صوتية لحركة الطائر في موضع التجهز للطيران عن طريق الرفرفة و القفز؛ فيحدث طيرانه المرئي هذا الصوت. والطائر يجسد الصورة البصرية المرئية كاسم جنس لنوع من المخلوقات التي تمتلك أجنحة، و بتوجيه الذهن للسان ترسم صورة عفوية معادلة لما رآته العين، وسمعته الأذن في تلك الحالة الطبيعية، وبلاشتقاق تولدت كلمات كثيرة ذكر منها الأرسوزي كلمة (فرس)، وهو أيضا اسم جنس لنوع من الحيوانات التي تمشي على أربع قوائم، حيث إن زيادة حرف السين كلاحقة في نهاية الجذر (فر) أسهم في صناعة كلمة (فرس)، وهذه الزيادة نتجت عن التشابه والاختلاف بين الطائر والحيوان (الفرس)، ونقطة الشبه بينهما تتمثل في السرعة، لكن الاختلاف يكمن في احتكاك حوافر الفرس بالأرض وهو يجري محدثاً صوتاً قوياً نظراً لضخامته وسرعة عدوه وثقل جسمه، مما جعل صانع هذه المادة يتعمد في تحريكه حرف الراء، ويلحقه بالسين لتتساوى الكلمة مع الشيء الذي تصوره في ذهنه، وأدرك حدوثه بحاستي البصر والسمع.³⁷

فالتبيعة والنفس تتعاونان في إنشاء اللغة وإنمائها، مع الميل إلى الأخذ بأن أصل النشأة في النفس، وفروع النمو أوكلت للطبيعة والمجتمع،" فالوظيفة الجوهرية هي تبليغ المعنى من خلال الأصوات المختلفة، فاللغة في حد ذاتها أصوات"³⁸.

الدراسات السابقة التي عُرضت في حديثنا عن أصداء نظرية المحاكاة في الدرس الصوتي العربي – قديمه وحديثه- تشير إلى مصداقية نظرية الثنائية التاريخية - سواء عند القدامى أم المحدثين- لذا يمكن القول باطمئنان إن العربية الأولى تكونت مثل غيرها من اللغات، من أصول ثنائية البناء، مركبة من حرفين، تحاكي الأصوات التي نطق بها الإنسان البدائي على مقتضى غريزته. وبفعل التطور والرقى تعددت الكلم بإضافة واحدة أو أكثر إلى الأصل الثنائي الثابت، وهذا بدوره يُمتن حتمية وجود علاقة مناسبة طبيعية بين الصوت والمدلول، فالإنسان في تقليده لأصوات المسموعات في بداية حياته أشبه بالطفل بعد ولادته.

وبقصد تعزيز فكرة المحاكاة في ذهن القارئ، ولترسيخ قناعة طيبة في تصوراتهِ للفائدة المرجوة منها نسوق جملة من الأمثلة التطبيقية التي قد نلجأ في بعض منها إلى استخدام طريقة المقارنة بين المثال في العربية وما يوازيه في لغات أخرى، وهذا من شأنه أن يدعم ما جاء في متن هذه المقالة؛ لتعزيز الاقتناع بنظرية

37 - أحمد، دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي ، ص118 وما بعدها.

38 - الوعر، مازن، قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ص132.

الثنائية التاريخية القائلة بفطرية اللغة في أصل نشأتها الأولى. وهذه الأمثلة ما هي إلا براهين حسية سُتدرس كدليل على سلامة معطيات هذه النظرية، ومن أجل الأخذ بمعطيات هذه الثنائية؛ لاستخراج عناصر اللغة الأولية من أسماء الأصوات، ودعاء الحيوانات وزجرها، وبعض أسماء الأفعال والأصوات الغريزية الانفعالية. ونشير إلى أن المقاطع التي سترد في هذه الأمثلة قسم منها مأخوذ من دراسات ابن فارس والشدياق، حيث أُخذ المقطع منها يُدرس بعد ذلك ويُحلل صوتياً ودلاليًا، فعلى سبيل التمثيل لا الحصر نورد المقاطع الثنائية الآتية:

المقطع (هَمْ): ومنه الهمهمة: ونقول فيها: هي حكاية صوت الزفير الذي يطلقه الإنسان اليائس المهموم، ويتعاقب الأزمان تولدَ منها الفعل (هَمْ)، وتبعته صيغ اشتقاقية مختلفة من مثل: (مهموم، هموم،...)، فالأصل هو المقطع البسيط (هَمْ).

المقطع (وَيْ): ينطق بها الإنسان للتأوه بموجب فطرته، وتحديدًا في أوضاع التألم النفسي أو العذاب الجسدي، وقد تلمزها لام الجر في آخرها فتصبح (وَيْل)، ويُدلّ بها على التفجع أو حلول الشر، " وبتوالي الأزمان صرفوها و اشتقوا منها و زادوا عليها فقالوا: وَيْلٌ، توَيْلٌ، توَيْلٌ، توَيْلٌ. "39

كما استعملت (وَيْل) اسما لوادي في جهنم، فالخالق سبحانه وتعالى علِيمٌ بمخلوقه الناطق بما فُطر عليه، حيث يعلم أن الإنسان إذا ما تعذب فسینطق بلفظة (وَيْ)؛ تعبيرا منه عن شدة ألمه، ولذا أراد أن يَنْبئه عباده إلى العذاب الذي ينتظر الكافر منهم، فجاءت لفظة (وَيْل) لتجعل الإنسان يتخيل صور العذاب في الآخرة عند سماعه له، وفي القرآن مواضع كثيرة وردت فيها هذه الكلمة من مثل قوله تعالى: "وَيْلٌ للمصلين" (الماعون: 4:7)، وكذلك: "وَيْلٌ للمطففين" (المطففين: 1:36).

وقد تأتي (وَيْ) اسم فعل بمعنى (أعجبُ)، من ذلك قول عنتره في ديوانه:

لقد شفى نفسي وأبرأ سقمها قيلُ الفوارس: وَيكُ عنتره أقدم⁴⁰

ونظير هذا المقطع نجده في اللغة التركية، فالأتراك في سياقات التعجب والتفجع يقولون: (vay

vay)، وفي الإنجليزية (woe)، وفي الإسبانية (guay)، وفي الفارسية (واى بر او).

المقطع (أُفْ): وهو حكاية صوت الاستكراه والازدراء الذي ينطق به الانسان عندما يستاء أو ينزعج،

ويصلح أن يكون حكاية صوت التذمر أيضاً.

ومن لفظة (أُفْ) اشتقَ فيما بعد: (أُفْت، يُؤفْت، أفا) بمعنى تضجّر، ومنها (أقاف: كثير التضجّر)، (الآفة):

ومن بعض معانيها المذكورة في معجم القاموس المحيط للفيروز آبادي(ت.817هـ): الجبان و المعدم و الرجل

القدر و المرض. والمواد اللفظية السابقة هي معان متنوعة تعود للمعنى الأصلي المتمثل بالمقطع (أُفْ).⁴¹

39 - زيدان، جرجي، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، ص117.

40 - الإربلي، علاء الدين بن علي، جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، صنعة د. إميل يعقوب، ط1، دار النفائس، بيروت، 1991 م، ص513.

41 - الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط2، دار الريان للتراث، بيروت، 1987 م، مادة (أُفْ: أُفْ).

المقطع (تَف): وهو حكاية صوت البصق، ومنه اشتقوا: (تَقَل: بصق) فمن دواعي قيام الانسان بهذا الفعل الاستخفاف بالأمر، أو الاستهانة بشيء مادي أو معنوي؛ لذلك جاؤوا بالفعل (تَفَة): خَس أو قَل، ومنه التافه.⁴² ولما كان (التفت) يحدث أحيانا عن استكراه بعض الأطعمة؛ جيء بالمصدر (التفاهة) في الطعام أي عدم الطعم، ومن ذلك: (طعام تَفِه) أي لا طعم له ولا مذاق يستطاب. وفي حالات الغضب تُستخدم لفظة (التفت)؛ لذلك قالوا: (تَفِيء: احتد وغضب)⁴³. "وإذا كان صوت (التفت) يُسمع عند محاولة إخماد النار استعملوا مادة (طَفِيء) بالإبدال"⁴⁴، حيث أُبدلت الطاء بالتاء؛ انطلاقاً من تجانس مخرجهما الصوتي؛ بقصد إكثار المعاني وإغناء الدلالات، والفعل طَفِيء يدل على عملية إخماد النار.

ومن السمات الصوتية لحرف الفاء اختصاصه بحدث النفخ، فالإنسان عندما ينفخ يخرج صوتاً حكايته المقطع (أَف)، وبعد ذلك اشتقوا منه الفعل الصريح (نفخ). وبمقارنة المقطع الصوتي للفعل (نفخ) مع ما يقابله في اللغة الإنجليزية (puff)، وفي الفرنسية (gonfler، enfler، Soufflér)، وفي التركية يقال للنفخ (üfleme- üfürmek)، وفي الإسبانية (Inflación). إذ نجد جميعها تفيد معنى النفخ، مع وجود ما يشير إلى حكاية صوت الفعل وهو حرف الفاء.

ومن أجل دعم توجهات هذه النظرية ارتأينا أن نعرِّج على مجموعة جديدة من الأمثلة، وهي حديثة على صعيدي اللفظ والمعنى، لم تكن موجودة أو مستعملة في سابق العهود، وإنما فرضتها تطورات الحياة، وتقدم الحضارة البشرية، وتوجه الإنسان نحو الابتكار والتصنيع؛ بهدف سدِّ حاجاته المتولدة جيلاً بعد جيل، وهذه الأمثلة عبارة عن محاكاة لأصوات المسموعات المتمثلة في مقطع ثنائي بسيط يحاكي صوت آلات جديدة، ومخترعات حديثة لم تكن موجودة قديماً، وقد يكون السامع قد اهتدى إلى تجانس الصوت مع الدلالة فاتخذ من المحاكاة سبيلاً إلى التسمية، مع ملاحظة عدم وجود اتفاق بين دلالة المقطع البسيط قديماً وحديثاً؛ بحكم الرُّقيِّ الفكري، والتطورين العلميِّ والعملِّيِّ. من هذه الأمثلة نستعرض بعضاً من المقاطع الصوتية، وما ينجم عنها من مواد لغوية، مع محاولة توظيف الأسلوب المقارني في أثناء تحليلها صوتياً ودلالياً بين العربية وغيرها من اللغات:

المقطع (عَنْ): مقطع يحاكي صوت المحرك الآلي عند تشغيله، ولربما يكون السامع قد فطن إلى هذا الصوت فجاء بالفعل (عَنْ، يَعَنْ)، وبزيادات لاحقة أو سابقة على هذا الأصل الثنائي اشتقَّ اسم الآلة (عَنْفة)، وما توالد بعد ذلك من صيغ اشتقاقية يمكن ربطها بالمقطع (عَنْ) من مثل: (عَنْف، عُنْف) إشارة إلى أي عمل أو سلوك يثم بصورة قوية، ويلزمه جهد مبذول، كما يمكن أن تطلق كلمة عنيف كصفة للإنسان القاسي في طبعه. و العامة تقول: (عَنُّْ الولد): أي بكى بكاء قويا بصورة مستمرة، و بصوت عالٍ دون انقطاع، كما هو الحال في صوت العنفة المتمثل بالمقطع (عَنْ)، حيث يحدث هذا الصوت بإيقاع قوي وحالة مستمرة أثناء عمل هذه الآلة.

42 - زيدان، الفلسفة اللغوية و الألفاظ العربية ، ص148- 150.

43 - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (تفت: تَف)، مادة (فاء).

44 - زيدان، الفلسفة اللغوية و الألفاظ العربية ، ص149.

المقطع (تَكْ): حكاية صوت عقرب الساعة الذي يسير في مجال دائري، و بصورة منتظمة دقيقة وحركات ثابتة، ولا غرابة أن تكون الكلمات (تكتك، تكتيك) مشتقة من هذا المقطع، فاللغة الحديثة تستخدم التركيب: (تكتك الرجل) أي: تمهل في عمله كي يتقنه وينجزه بصورة دقيقة وسليمة لا خطأ فيها، ومنه قيل: (تقنية، تقني، تقنين، إتقان) وجميعها تحمل معاني الدقة والضبط والتنظيم.

وفي اللغة الإنجليزية يقال: (Technical، Technology)، وفي الفرنسية (Technologique)، وفي التركية (Teknik)، وفي الإسبانية (Táctica).

المقطع (أَزْ): وهو حكاية صوت الرصاص بعد خروجه من فوهة السلاح، بحركة لولبية، وبسرعة كبيرة، فقيل إن صوت الرصاص هو الأزيز، وقد ورد هذا المقطع في مقاييس ابن فارس يفيد أكثر من معنى منها: التحرك السريع الشديد، الإزعاج.⁴⁵ وفي الإنجليزية يقولون عن الأزيز: (wheezing- wheez)، وفي الإسبانية نجد مقابل كلمة أزيز تبدأ بالحرف المحوري لصوت الحدث وهو حرف الزاي (zumbido).

المقطع (رَنُّ): وهو حكاية صوت رنين الهاتف، ومنه قيل: رنَّ الهاتف، وفي الإنجليزية تستخدم لفظه (tone)، وفي الفرنسية (renne)، وفي التركية (ton)، وفي الإسبانية (Retintín). وأي صوت فيه رنين يُقال عنه (رئان)، ومنه رنة العود.

المقطع (بُمُّ): وهو حكاية صوت انفجار القنبلة، حيث الباء حرف انفجاري في أصل مخرجه، والعامّة تقول للقنبلة (بومبا) كما في مصر. وفي التركية يقال: (bomba)، وفي الإنجليزية (bomb)، وفي الفرنسية (bombardement)، وفي الإسبانية (bombazo)، وفي الفارسية (بمب).

والهاتف والقنبلة والعواصة والحشاشة وغيرها، هي مسميات تُعدُّ حديثة الولادة، حالها كحال كثير من أسماء الأدوات والآلات والمخترعات، مما لا نجد لها حضوراً في متون معاجم الأقدمين؛ لذلك لم نأت على استقرار معانيها في القواميس القديمة.

هناك كثير من المسميات الجديدة تحاكي صوت حدوثها، ومن هذا الصوت تم توليد مواد لغوية جديدة، اكتفينا بذكر بعض منها على سبيل التمثيل، وليس على سبيل الحصر والإحصاء؛ من أجل تأكيد صحة نظرية المحاكاة في اعتمادها كطريقة صحيحة وفعالة عند محاولة تسمية كل ما يظهر في حياة الإنسان.

الخاتمة:

عندما يتحسس الإنسان العربي العلاقة الصوتية بين اللفظ ومدلوله، ممّا يُعرّض عليه من مواد لغته، فإنه يفتع عفويّاً بفطرته الطبيعية وجبّلته الداخلية الشعورية بأنّ الأصل الأوّل للغة العربية يحوم حول فكرة محاكاة صوتية تربط الاسم بالمسمى على أساس من التناغم الصوتي الدلالي بينهما؛ ممّا يجعله يميل إلى كل مسمى يشاكل صوّته دلالاته، ويقف متأملاً متمحصاً تجاه كل مسمى لا مناسبة طبيعية قد تُلاحظ بينه وبين صدى حروفه.

45 - ابن فارس، المقاييس، مادة (أَزْ)، مع الإشارة إلى أنه لم يرد في شرح هذه المادة أي ذكر لصوت الرصاص؛ وذلك بسبب عدم وجود مثل هذا النوع من الأسلحة في ذلك الزمن.

فالمحاكاة بهذه المقاربة النظرية تُعدّ خطوة الانطلاق الأولى نحو صناعة الإنسان لغته تماشياً مع تطور الزمان والمكان والإنسان. فهي ببساطة عبارة عن مجموعة معطيات تنهض بتفسير النشأة الأولى للعربية تزامناً مع سبر أغوار الإنسان البدائي، وذلك في غياهب التاريخ البشري الذي تكاد تكون معالمه ضبابية.

المصادر والمراجع :

- 1- القرآن الكريم.
- 2- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت.392هـ)، الخصائص، عدد الأجزاء:3، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، دار الهدى للطباعة و النشر، بيروت، بدون تاريخ طبع.
- 3- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت.395هـ)، معجم مقاييس اللغة، عدد الأجزاء:6، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1366هـ.
- 4- أحمد، خليل، نور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، بدون رقم طبعة، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ طبع.
- 5- الإربلي، علاء الدين بن علي، جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، صنعة د. إميل يعقوب، ط1، دار النفائس، بيروت، 1991 م.
- 6- أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، ط1، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1366 هـ.
- 7- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية د. عبدالله الخالدي، الترجمة الأجنبية د. جورج زينات، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996 م.
- 8- الجرجاني، الإمام عبد القاهر (ت.471هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحّح أصله الشيخ محمد عبده، أ. محمد التركي الشمقيطي، علق حواشيه: محمد رشيد رضا، ط1، منشورات جامعة تشرين، اللاذقية سورية، بدون تاريخ طبع.
- 9- الحاج، كمال يوسف، في فلسفة اللغة، ط2، دار النهار، بيروت، 1978.
- 10- الراجحي، د.عبده، فقه اللغة في الكتب العربية، بدون رقم طبعة، دار النهضة، بيروت، 1979م.
- 11- زيدان، جرجي، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، راجعها: د.مراد كامل، طبعة جديدة، دار الهلال، القاهرة، 1969 م.
- 12- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1182م.

- 13- **السيوطي**، عبدالرحمن جابر الدين، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، شرح وتعليق: محمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البيجاوي، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ طبع.
- 14- **الشدياق، أحمد فارس**، *معجم سر الليال في القلب والإبدال*، بدون رقم طبعة، المطبعة العامرية السلطانية (الأستانة)، إسطنبول، 1284هـ.
- 15- **الشريف الجرجاني**، علي بن محمد، *التعريفات*، حققه وقدم له ووضع فهرسه إبراهيم الإبياري، ط2، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1994 م.
- 16- **الصالح، صبحي**، *دراسات في فقه اللغة*، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1970 م.
- 17- **عباس، أحمد حسن**، *خصائص الحروف العربية ومعانيها*، بدون رقم طبعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1988 م.
- 18- **الفاخري، صالح سليم عبد القادر**، *الدلالة الصوتية في اللغة العربية*، بدون رقم طبعة، الناشر: المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، بدون تاريخ طبع.
- 19- **فاضل، عبد الحق**، *مغامرات لغوية*، بدون رقم طبعة، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ طبع.
- 20- **الفراهيدي: الخليل بن أحمد** (ت. 174هـ)، *العين*، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، عدد الأجزاء: 8، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003 م.
- 21- **الفيروز آبادي**، مجد الدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، ط2، دار الريان للتراث، بيروت، 1987 م.
- 22- **قاسم، رياض**، *اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي (لبنان في القرن التاسع عشر)*، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، 1984 م.
- 23- **قدور، محمد أحمد**، *مدخل إلى فقه اللغة*، ط1، دار الفكر، دمشق، 1993 م.
- 24- **الوافي، عبد الرحمن**، *فقه اللغة*، ط4، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1956 م.
- 25- **الوعر، مازن**، *قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث (مدخل)*، بدون رقم طبعة، دار طلاس، مطبعة العجلوني، دمشق، بدون تاريخ طبع.

ALLAH'IN ZATI, SIFATLARI VE FİLLERİ HAKKINDA MÜTEKELLİMİNİN VE FELÂSİFENİN GÖRÜŞLERİ

Charif Murad*

Özet

Eş'arî, Maturidî ve Mü'tezile gibi önemli bazı mütekellim âlimleri ile felsefeciler, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. Eş'arîler, Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul ederek onları subutî ve haberî olmak üzere iki kısma ayırırlar. Subutî sıfatları hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelim olmak üzere yediye ayırırlar. Bunlara subutî sıfatlar dedikleri gibi zâtî sıfatlar da diyorlar. Haberî sıfatları ise Allah'ın şanına layık bir şekilde, Allah'tan ta'til, teccüm ve her türlü noksanı uzak tutarak te'vîl ederler. Maturidîler, subutî sıfatları sekize çıkarıp her sıfat için Allah'ın zatına ait gerçek manalar isbat etmişler. Onlar da Allah hakkında teccüm ve teşbihi kabul etmezler. Maturidîler, fiili sıfatlara yaratmak, rızıklandırmak, nimetlendirmek, iyilikte bulunmak ve affetmek anlamlarını verirler. Maturidî âlimler, Eşarîlere muhalefet ederek bu sıfatların kadîm olduğunu iddia ederler. Mü'tezile ise ne sıfat ne de fiilin Allah'ın zatına layık olmadığını iddia ederek sıfatları inkâr etmiştir. Allah'ın kıyamet günü görülemeyeceği ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu gibi görüşleri benimsemiştir. Mü'tezile'nin tevhid anlayışı budur. Yunan felsefecileri de bu görüşü benimsemişlerdir. Yunan felsefecileri, Allah zâtı ile âlim olduğunu, zâtı dışında başka bir şey bilmediğini ve Allah kelamının yaratılmış olup ses ve harflerden oluştuğunu iddia etmişlerdir. Kindî ve Farabî gibi İslam filozofları selbî sıfatların varlığını kabul ederken subutî sıfatları inkâr etmişlerdir. Allah'a vacib'ül-vücûd ismini vererek vücudun mutlak olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre tevhid, Allah'ın kemalî sıfatların tümünden soyutlanmış olmasını gerektirir. Yani O'nun hayat, ilim, kudret kelim gibi ve bunların dışındaki sıfatlarının olmadığını, bunların hepsinin adem olduğunu söylerler.

Anahtar Kelimeler: Sıfat, Efal, Zat, Mütekellimün, Mutezile, Felsefeciler.

آراء المتكلمين والفلاسفة حول صفات الله تعالى وذاته وأفعاله

الخلاصة

عرض لأهم آراء وخلافات المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ثم الفلاسفة في صفات الله تعالى وذاته وأفعاله ، فالأشاعرة تذهب إلى إثبات الصفات لله تعالى، وهي عندهم سبعة: (الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام). وتجعلها صفات ذاتية وثبوتية، ويؤولون الصفات الخبرية بما يوافق جلال مقام الربوبية بحيث ينفون عنه التعطيل والتجسيم، وينزهونه عن كل نقيصة. و الماتريدية أيضاً تثبت تلك الصفات، ولكنهم يجعلونها ثمانية، ثم يثبتون لهذه الصفات معاني حقيقية تقوم بذات الرب تعالى. وينفون عنه التشبيه والتجسيم أيضاً، وصفات الفعل: فهي عندهم الخلق والترزيق والإفضال والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة. فهم يخالفون الأشاعرة في هذا لأنهم يعدون صفات الأفعال قديمة. أما المعتزلة فزعموا أن ذات الله لا تقوم بها صفة ولا فعل. أي أنكروا الصفات، وقالوا بإنكار رؤية الله يوم القيامة، وقالوا إن القرآن مخلوق وإلى غير ذلك، وهذا هو التوحيد عندهم، وهذا قول فلاسفة يونان ، وقالوا: أنه تعالى عالم بالذات لا يعلم زائداً على ذاته، وقالوا أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت . أما الفلاسفة الإسلاميون- كالكندي والفارابي- فذهبوا إلى القول بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون له إلا وجوداً مطلقاً -أي وجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة، وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات. وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق. يطلقون على الله اسم (واجب الوجود)، والتوحيد عندهم يقتضي تجريد من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير ذلك من الصفات، وجعلوا كل ذلك أموراً عدمية. ودفعهم إلى ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله. ويزعمون أن الله لا يعلم الجزئيات. إلى نهاية تلك الترهات التي ستجدها في البحث إن شاء الله تعالى. كلمات مفتاحية: الصفات، والأفعال، والذات، المتكلمون ، والمعتزلة ، الفلاسفة.

تمهيد

*Öğretim Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, charifmurad@hotmail.com.

لقد تكلم العلماء عن صفات الله تعالى؛ فمنهم من قال: بأن الله تعالى صفات أزلية هي عين ذاته، ومنهم من قال: هي غير ذاته، ومنهم من يثبت لله صفاتاً؛ ولكنهم يقسمونها إلى صفات الذات، وصفات الفعل، ومنهم من لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفاً واحداً، ومنهم من يثبت لله صفات أخرى يسمونها صفات خبرية مثل: الوجه والقدم واليد.. إلخ. ومنهم من ينفون الصفات وهم المعتزلة؛ لذا أطلق علماء الكلام على الفريق الأول لقب الصفاتية وهم الأشاعرة والسلفية، واطلقوا على الفريق الثاني المعطلة وهم المعتزلة. ومنهم من يؤولون تلك الصفات، ومنهم من لا يؤول.

أولاً - رأي المتكلمين

أ - رأي متكلمي الأشاعرة والذين يذهبون إلى إثبات صفات الله تعالى، ويقسمونها إلى قسمين صفات معاني، وصفات خبرية.

أولاً - صفات المعاني وهي صفات الله الذاتية أو الثبوتية، وهي سبعة: (الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام): وهي الصفات القائمة بذات الله تعالى، وهي ثابتة له عز وجل أي " إن علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية وأبدية.. وأجمع أهل السنة على أن قدرة الله تعالى على المقدرات كلها واحدة يقدر بها على جميع المقدورات على طريق الاختراع دون الاكتساب.. ومقدورات الله لا تنفى.. كما أجمع أهل السنة على أن علم الله تعالى واحد يعلم به جميع المعلومات على تفصيلها، من غير حس ولا بديهة ولا استدلال عليه. كما أجمعوا على أن سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات، وأن الله تعالى لم يزل رانياً لنفسه، وسامعاً لكلام نفسه. وهو مرئي للمؤمنين في الآخرة، وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حي من طريق العقل، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر".¹

وقد سلك المتكلمون إلى إثبات هذه الصفات لله تعالى بطريق النظر والاستدلال، وذهبوا إلى أن النظر والاستدلال واجب على كل بالغ عاقل للوصول إلى معرفة الله عز وجل، واستخدموا أدلة نقلية وأخرى عقلية، وذلك عندما قالوا: إن العالم حادث، وللعالم صانع ومحدث صنعه وأحدثه وأوجده من العدم؛ لذا لا بد أن يكون هذا الصانع موصوفاً بصفات كثيرة منها: إنه قادر وعالم وحي وسميع وبصير... ثم قالوا هذا الصانع العالم واحد، ولا يجوز أن يكون اثنين، فبوجود إلهين يفسد الأمر، وهذا الإله الواحد العالم القادر والحي السميع البصير هو الله تعالى .

"وكما أجمع أهل السنة على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهة لعدمه، كما قالوا إن أمره بالشيء نهى عن تركه، وقالوا أيضاً: إن إرادته نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها، فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنه يكون فيه، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون،

1 - البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ت، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، بيروت، 1990م، 1411 هـ. ط 2. ص 335-337، بتصرف قليل.

وقالوا: إنه لا يحدث في العالم شيء إلا بإرادته، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن،.. وأجمعوا على أن حياة الإله سبحانه بلا روح ولا اغتذاء، وأن الأرواح كلها مخلوقة،.. وأجمعوا على أن الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة والرؤية والسمع، وأن من ليس بحي لا يصح أن يكون عالماً قادراً مريداً سامعاً مبصراً.. وأجمعوا على أن كلام الله عز وجل صفة له أزلية، وأنه غير مخلوق ولا محدث ولا حادث".²

وأهل السنة من الأشاعرة يريدون أن يُنَزَّهَ اللهُ عن كل النقائص، فذهبوا إلى إثبات هذه الصفات لله تعالى، لذا فهم نَزَّهُوا عن الله الظلم، في حين أرادت القدرية إثبات القدرة للباري فعجزته، فقالوا: إن الله لا يعلم الأمور إلا بعد وقوعها، وقالوا: لا قدر، والأمر أنف، والمشبهة أرادت أن تثبت الصفات للباري فشبهته.

قال الشهرستاني: "اعلم أن جماعة كثيرة من السلف يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة والسمع، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة. ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفاً واحداً. وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين، والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية. ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سُمِّيَ السلف صفاتية والمعتزلة معطلة".³

ولعله -أي الشهرستاني- يريد بكلمة جماعة كثيرة أهل الحديث والماتريديّة فقط، لأن الأشاعرة يذهبون إلى التفرقة بين صفات الذات وكونها قديمة، وبين صفات الفعل وهي محدثة، أي عندما يتعلق بالفعل الحادث؛ لذا قال الشهرستاني ناقلاً عن أبي الحسن الأشعري: "الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع يسمع، بصير يبصر. وله في البقاء اختلاف رأي. قال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى. لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره. والدليل على أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي فهو أمر، ناه".⁴

فخلاصة ما قاله العلماء الأشاعرة في صفات الله تعالى وذاته، أنه سبحانه وتعالى عالم وقادر وحي وسميع وبصير ومتكلم وله إرادة، وعدوها صفات ذاتية وثابتة له، وأجمعوا على ما ينبغي للمسلم من الاعتقاد به، دون تشبيهه أو تعطيل.

وأما السلفية فعارضوا هذا الكلام الذي تقول به الأشاعرة، واتهمهم بأنهم ينفون بعض الصفات، ويثبتون بعضها، وهناك صفات اختلفوا فيها. وهذا رأي شيخهم ابن تيمية الذي يقول: "لقد مرَّ مذهب الأشاعرة في مراحل عديدة أثناء تطوره وخاصة في مسألة الصفات".

2-المرجع السابق، ص 335-337.

3 - الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ت، عبد الأمير علي مهنا وآخر، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1993 م، 1414، ج 1.

ص108.

4-المصدر السابق، ج 1، ص104.

والملاحظة الأولية التي يخرج بها الناظر في منهج الأشاعرة في باب الصفات، أن هذه المسألة لها خصوصية نظراً لتفاوت واضطراب أقوالهم فيها. وخلاصة هذه الأقوال:

- أن هناك صفات اتفقوا على إثباتها، وهي الصفات السبع التي يسمونها بصفات المعاني.
- وهناك صفات اتفقوا على نفيها، وهي الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله عز وجل وقدرته.
- وهناك صفات اختلفوا فيها مثل الصفات الخبرية⁵.

وقال أيضاً: " أهل الإثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة: أحدها: إثبات صفات أخرى، كالرضى، والغضب، والوجه، واليدين، والاستواء، وهذا قول ابن كلاب، والحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، والأشعري، وقدماء أصحابه، كأبي عبد الله ابن مجاهد، وأبي الحسن بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثالهم، وهو قول أبي بكر بن فورك، وقد حكى إجماع أصحابه على إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليد، وهو قول أبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، كما هو قول القاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشريف أبي علي، وابن الزاغوني، وأبي الحسن التميمي وأهل بيته، كابنه أبي الفضل، ورزق الله وغيرهم، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث، وليس للأشعري نفسه في إثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان، بل لم يختلف قوله أنه يثبتها ولا يقف فيها بل يبطل تأويلات من نفيها، ولكن أبو المعالي وأتباعه ينفونها، ثم لهم في التأويل والتفويض قولان: فأول قول أبي المعالي التأويل.. وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنه محرم.

وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها. وقد عدّ القاضي أبو بكر في (التمهيد) و (الإبانة) له الصفات القديمة: خمس عشرة صفة، ويسمون هذه الصفات الزائدة على الثمانية الصفات الخبرية. وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة، مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله، وهو قول أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم، وهو قول الكرامية، والسالمية، وغيرهم.

وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية، لم يكن يظهر بينهم غيره، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها، وفارق طريقة هؤلاء⁶.

وكأنى بالشيخ ابن تيمية يريد أن يقول: إن الأشاعرة كانوا على منهج السلف في إثبات الصفات الثمانية، ويذهبون إلى أن الباقي من الصفات التي يسميها الأشاعرة بالخبرية هي زائدة، وهي ثابتة لله تعالى أيضاً. كما يؤكد على أن الأشاعرة ما كانوا يؤولون الصفات الخبرية حتى جاء أبو المعالي الجويني فخالف الإمام الأشعري وقال بالتأويل، فالتأويل بدأ معه أول ما بدأ.

وهذا قوله رحمه الله تعالى وهو يبين ما أوضحته: "من هذا النص يتبين لنا موقف المذهب الأشعري في الصفات الزائدة على الثمانية التي يثبتونها باتفاق، وأن قدماءهم كالأشعري المؤسس وتلاميذه وكبار أتباعه يثبتون

5- ابن تيمية، أحمد ابن عبد الحليم، در تعارض العقل والنقل، ت محمد رشاد سالم، دار الكونوز الأردنية، الرياض، 1391هـ، ج 2/ص 378-380.

6- ابن تيمية، در تعارض العقل والنقل، ج 2/ص 380-382.

صفات زائدة على الثمانية، وأن الاقتصار على الثمانية وتأويل أو تفويض ما سواها إنما هو منهج بدأ على يد أبي المعالي الجويني، ومن جاء بعده، وهو الذي استقر عليه المذهب إلى الآن.

وقد اتهم الأشاعرة بتهمة أخرى من قِبَل السلفيين بقولهم : " والأصل الآخر الذي اتفق عليه أيضاً متقدم وهم متأخروهم نفي الصفات الاختيارية عن الله عز وجل، ويعبرون عنها بنفي حلول الحوادث بذات الله عز وجل، وذلك مثل صفة الكلام، والرضى، والغضب، والفرح، والمجىء، والنزول، ونحوها".⁷

ولهذا الاختلاف ذهب ابن تيمية إلى القول : بأن الأشاعرة وافقوا المعتزلة والجهمية، وقد نص على ذلك قائلاً: "فلما كان من أصل ابن كلاب ومن وافقه، كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، والقضاة: أبي بكر بن الطيب، وأبي يعلى بن الفراء، وأبي جعفر السمناني، وأبي الوليد الباجي، وغيرهم من الأعيان، كأبي المعالي الجويني وأمثاله، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن ابن الزاغوني وأمثالهما: أن الرب لا يقوم به ما يكون بمشيئته وقدرته، ويعبرون عن هذا بأنه لا تحله الحوادث ووافقوا في ذلك جهنم بن صفوان، وأتباعه من الجهمية والمعتزلة، صاروا فيما ورد في الكتاب والسنة من صفات الرب على أحد قولين: إما أن يجعلوها كلها مخلوقات منفصلة عنه فيقولون: كلام الله مخلوق بائن عنه، لا يقوم به كلام وكذلك رضاه، وغضبه، وفرحه، ومجيبه، وإتيانه، ونزوله وغير ذلك، هو مخلوق منفصل عنه، لا يتصف الرب بشيء يقوم به عندهم. وإذا قالوا هذه الأمور من صفات الفعل: فمعناه أنها منفصلة عن الله بانته، وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به. ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات، وأحاديث الإضافات وينكرون على من يقول: آيات الصفات، وأحاديث الصفات".⁸

وإما أن يجعلوا جميع هذه المعاني أزلية، ويقولون: نزوله ومجيبه، وإتيانه، وفرحه، وغضبه، ورضاه ونحو ذلك، قديم أزلي، كما يقولون: إن القرآن قديم أزلي. ثم منهم من يجعله معنى واحداً، ومنهم من يجعله حرفاً، أو حرفاً وأصواتاً قديمة أزلية، مع كونه مرتباً في نفسه، ويقولون: فرق بين ترتيب وجوده، وترتيب ماهيته".⁹

أما الصفات الأخرى التي يطالب السلفيون أثبات حقائقها ومعانيها الظاهرة فأجاب العلامة ابن خلدون عنها بقوله: "وأما لفظ الاستواء والمجىء والنزول والوجه واليدين والعين وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية لما فيها من إبهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها على طريقة العرب حين تتعذر حقائق الألفاظ،

7- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الخامسة، 1397هـ/1977م، ص 62.

8- المرجع السابق، ص 63.

9- المرجع نفسه، ص 63.

فيرجعون إلى المجاز، كما في قوله تعالى : (يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ) وأمثاله، طريقة معرفة لهم غير منكرة ولا مبتدعة " ١ هـ. ¹⁰

كما وضح سبب أخذ الخلف بالتأويل فراراً من تعطيله، وللتعطيل معنيان فالتعطيل اللفظي الذي يشنعون بإلزامه تعطيل اللفظ – أي ظاهره- فلا محذور منه وإنما المحذور في تعطيل الإله ..ثم يدعون أن هذا مذهب السلف، وحاشا لله من ذلك، وإنما مذهب السلف ما قررناه من تفويض المراد بها إلى الله والسكوت عن فهمها .. وقد نافرهم أهل السنة من المتكلمين الأشعرية والحنفية ورفضوا عقائدهم في ذلك (١ هـ. ¹¹ وفي مقابل شبهتهم الرئيسة للأشاعرة في نفي الصفات الاختيارية عن الله عزَّ وجلَّ هي شبهة حلول الحوادث بذات الله عزَّ وجلَّ، فأجاب علماء الأشاعرة عن تلك التهم بأن الأشاعرة ذهبوا إلى إثبات الصفات لله تعالى؛ خاصة ما أثبتته جل جلاله لنفسه، وأثبتته له رسوله في صحيح الروايات، وينزهونه عن كل صفة فيها نقيصة، ولا يلجئون إلى التأويل إلا عند الضرورة ، فمذهبه السكوت خوفاً من الوقوع في التشبيه أو التجسيم، ولم يعطلوا تلك الصفات كما فعلت المعتزلة. فقالوا : " لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام ولا تشببه الأنام . فلا يماثله سبحانه وتعالى شيء لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال؛ فليس ذاته بجسم ولا جوهر كما أنها ليس بعرض " ¹².

قلت- أي - إنهم يعتقدون أن الله عز وجل لا يشبهه شيء من المخلوقات، وهو أيضاً لا يشبه شيئاً منها؛ لأنه لو أشبهه شيء لكان مثله قديماً وهذا محال، وأيضاً لو هو أشبه شيئاً لكان مثله مخلوقاً وهذا أيضاً محال في حقه تعالى، فأين هي التشبيه أو التعطيل في هذا الكلام الذي يعتبر في قمة تنزيهه عز وجل؟! . وهذا ما أكده الحافظ ابن عساكر-رحمه الله تعالى بقوله: (فإنهم -يعني الأشاعرة -بحمد الله ليسوا معتزلة، ولا نفاة لصفات الله معطلة، لكنهم يثبتون له سبحانه ما أثبتته لنفسه من الصفات، ويصفونه بما اتصف به في محكم الآيات، وبما وصفه به نبيّه، في صحيح الروايات وينزهونه عن سمات النقص والآفات، فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم أو التكييف من المجسمة والمشبّهة، ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة فحينئذ يسلكون طريق التأويل، ويثبتون تنزيهه تعالى بأوضح الدليل، ويبالغون في إثبات التقديس له والتنزيه خوفاً من وقوع من لا يعلم في ظلم التشبيه، فإذا أمنوا من ذلك رأوا أن السكوت أسلم، وترك الخوض في التأويل إلا عند الحاجة أحزم، وما مثالم في ذلك إلا مثل الطبيب الحاذق الذي يداوي كلّ داء من الأدوية بالدواء الموافق، فإذا تحقق غلبة البرودة على المريض داواه بالأدوية الحارّة، ويعالجه بالأدوية الباردة عند تيقنه منه بغلبة الحرارة، وما هذا في ضرب المثل إلا كما روي عن سفيان: إذا كنت بالشام فحدّث بفضائل علي رضي الله عنه، وإذا كنت بالكوفة فحدّث بفضائل عثمان رضي الله عنه" ¹³.

10 - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد، مقدمة بن خلدون، ت، علي عبد الواحد وافي، دار المغربية الحديثة، ط 1، 1425، 2004، ج3/1088.

11 - المرجع السابق، بتصرف قليل.

12 - الفنبي، عبد الغني، شرح العقيدة الطحاوية، ت كامل أحمد كامل الحسيني، دار البصائر، القاهرة، ط 1، 2009/1430، ص52.

13 - ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، تبين كذب المفتري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1404 هـ، ص/388.

وقد ضرب لهذا الكلام مثلاً من الحياة اليومية الواقعية فقال: " وما مثال المتأول بالدليل الواضح إلا مثال الرجل السابح، فإنه لا يحتاج إلى السباحة ما دام في البر، فإن اتفق له في بعض الأحيان ركوب البحر، وعابن هوله عند ارتجائه وشاهد منه تلاطم أمواجه، وعصفت به الريح حتى انكسر الفُلك، وأحاط به إن لم يستعمل السباحة الهُلك، فحينئذ يسبح بجهد طلباً للنجاة، ولا يلحقه فيها تقصير حباً للحياة، فكذلك الموحد ما دام سالكاً محبة التنزيه، أمنأ في عقده من ركوب لجة التشبيه، فهو غير محتاج إلى الخوض في التأويل لسلامة عقيدته من التشبيه والأباطيل، فأما إذا تكدر صفاء عقده بكدورة التكييف والتمثيل، فلا بدّ من تصفية قلبه من الكدر بمصفاة التأويل، وترويق ذهنه براوق الدليل، لتسلم عقيدته من التشبيه والتعطيل) اهـ. 14

ويمكن القول بأن ابن تيمية يجيز قيام الحوادث بذات الله تعالى، وهو في هذا يقول بقول الكرامية؛ لأنه تأثر بهم تأثيراً أوثق من تأثره بأشياء أخرى؛ لذا نجد ابن تيمية لا يمس مذهب الكرامية إلا مساً رقيقاً ولا يتشدد في نقده لهم. 15

إذا لم يلتجئ الأشاعرة إلى التأويل في كل صفة من صفات الله تعالى، ولا في كل مناسبة وغير مناسبة كما يتقول عليهم السلفية، بل يلتجئون إلى التأويل عند الحاجة فقط، وهي عندما يجدون من يقول بالتجسيم أو التكييف من المجسمة والمشبّهة، ويلقون من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة فحينئذ يسلكون طريق التأويل، أما في الحالات الأخرى فهم أشد خوفاً من الله من غيرهم، ويحاولون دائماً تنزيهه سبحانه وتعالى عن كل نقیصة.

ويمكنني أن أقول بقول أغلب العلماء بأن الله تعالى لم يزل مريداً، وشائياً، ومحبباً، ومبغضاً، وراضياً، وساخطاً، وموالياً ومعادياً، ورحيماً، ورحماناً، وأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده، ومشينته في خلقه لا إلى غضب يغيّره، ورضاً يسكن طبعاً له، وحنق وغيظ يلحقه، وحقد يجده، وأنه تعالى راضٍ في أزله عن علم أنه بالإيمان يختم عمله ويوافي به، وغضباً على من يعلم أنه بالكفر يختم عمله ويكون عاقبة أمره. و في نزول الربّ جلّ وعزّ نقول بأن نزوله تبارك وتعالى كيف شاء، بلا حدّ، ولا تكييف، ولا وصف بانتقال ولا زوال. و في استوائه تعالى: واستواؤه جلّ جلاله علوه بغير كيفية ولا تحديد ولا مجاورة ولا مماسة. فهل كان هؤلاء الأئمة معطلين حين صرفوا هذه الألفاظ عن ظاهرها، وحملوها على المجازات والاستعارات؟!.

ب - الصفات الخبرية في رأي الأشاعرة

تعريف الصفات الخبرية: عزّها البيهقي بقوله: "مجموع الصفات السمعية التي مصدرها السمع فقط، أو ورود خبر الصادق بها، أو ما كان طريق إثباتها الكتاب والسنة فقط دون استناد إلى نظر عقلي كصفة الوجه واليدين والعينين..." 16

أوهي التي جاء الخبر عنها بالكتاب والسنة وتشمل - الوجه واليد والساق أو القدم والنفس والأستواء.. إلخ- وهي الصفات التي وردت في الكتاب أو السنة - التي تسمى بالصفات المتشابهة- والتي يوهم ظاهرها تشبيه

14 - المرجع السابق، ص/ 388.

15 - انظر الفرسي، عقيدة الإمام الأشعري ابن هـ من عقائد السلف، ص 135.

16 - البيهقي، أحمد بن الحسين الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت، أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، 1420هـ/ 1999م، ص 61.

الله تعالى بمخلوقاته. خاصة تلك النصوص التي تثبت أن الله تعالى وجهاً ويداُ وعيناً أو أعيناً، وأن له جنباً وأصابعاً وقدماً وهي المسماة بالآيات المتشابهة، "وتفيد بظواهر ألفاظها وتعابيرها ثبوت بعض هذه النقائص أو النقائص التي نفيناها عن ذات الله جل جلاله، كالجبهة والجسمية والجوارح والأعضاء والتحيز في المكان. كقوله سبحانه وتعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) .¹⁷ وقوله: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) .¹⁸ وقوله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) .¹⁹ وكقوله عليه الصلاة والسلام: (إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن)²⁰ . وقوله (إن الله خلق آدم على صورته) .²¹

وفي حق هذه الصفات يقول الشيخ أبو الحسن الأشعري: -في كتاب الإبانة- "وأن له وجهاً بلا كيف كما قال الله تبارك وتعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) .²²

وقال تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) ،²³ فأخبر أن له سبحانه وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك. وأن له عينين بلا كيف وقال تعالى: (تجرى بأعيننا) .²⁴

وقال تعالى: (واصنع الفلك بأعيننا ووحينا) ،²⁵ فأخبر تعالى أن له وجهاً وعينا ولا تكيف ولا تحد. وقال تعالى: (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) ،²⁶ وقال تعالى: (ولتصنع على عيني) ،²⁷ وقال تعالى: (وكان الله سميعاً بصيراً) ،²⁸ وقال لموسى وهارون عليهما أفضل الصلاة والسلام: (إنني معكما أسمع وأرى) .²⁹ فأخبر تعالى عن سمعه وبصره ورؤيته .³⁰

وقال الإمام وحجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى: (الأصل الثامن: العلم بأنه تعالى مستوٍ على عرشه بالمعنى الذي أراده الله تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ)³¹ وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء.. واضطرَّ أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطرَّ أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ)³² إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم . اهـ.³³

17 - سورة الفجر ، 22/ 89 .

18 - سورة الفتح ، 10 / 48 .

19 - سورة طه ، 5/ 20 .

20 - النسائي - كتاب الدعوات ، رقم الحديث 3522 .

21 - البخاري - العتق ، رقم الحديث 2421 . مسلم - البر والصلة والآداب ، 2612 . أحمد - باقي مسند المكثرين ، 251 / 2 .

22 - سورة الرحمن: 27 / 55 .

23 - سورة القصص : 27 / 88 .

24 - سورة القمر 14 / 54 .

25 - سورة هود: 37/11 .

26 - سورة الطور: 48/ 52 .

27 - سورة طه: 39/ 20 .

28 - سورة النساء: 134 / 4 .

29 - سورة طه: 46/ 20 .

30 - الأشعري ، علي بن إسماعيل ، الإبانة عن أصول الديانة ، ت ، صالح مقبل العصيمي التميمي ، دار الفضيلة ، السعودية - الرياض ، ط 1 ، 2011م ، 1432هـ .

ص 213-215 .

31 - سورة فصلت : 11/41 .

32 - سورة الحديد: 4 / 57 .

33 - الغزالي ، محمد محمد ، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ، بد ، ت ، ج 1 / 108 .

ولقد نقل العلماء الإجماع على أن هذه الظواهر غير مرادة للشارح، من ذلك ما ذكره الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن القطان الفاسي - رحمه الله تعالى - حيث قال: (وأجمعوا أنه تعالى يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المؤمنين ويعذب منهم من يشاء كما قال تعالى، وليس مجيئه بحركة ولا انتقال. وأجمعوا أنه تعالى يرضى عن الطائعين له، وأن رضاه عنهم إرادته نعيمهم. وأجمعوا أنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم لغضبه شيء).³⁴

فالإمام الغزالي رحمه الله تعالى يعترف بأن الأشاعرة يؤولون الاستواء بالاستلاء والقهر لأن الحاجة دفعتهم إلى هذا التأويل، كما أن الحاجة دفعت غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى إلى تأويل المعية بالإحاطة والعلم، ولا يخفى أنه بهذا يرد عليهم، وكأنه يقول لهم لما أنتم تؤولون معية الله بالإحاطة والعلم، وتتكرون علينا تأويل الاستواء بالاستلاء والقهر؟!!

وأيضاً أتراهم أجمعوا على باطل حين أجمعوا على نفي الظاهر المحال في لفظ المجيء والرضا والغضب؟! وهل تجتمع أمة محمد، على ضلالة وبدعة؟! أم تراهم عطلوا صفات البارئ عز وجل؟! والجواب عند القاضي عياض الذي يقول: "لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيهم ومحدثهم ومتكلمهم وناظرهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالى في السماء كقوله تعالى (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ)³⁵ ونحوه ليست على ظاهرها بل متأولة عند جميعهم" اهـ.

وأما الشيخ محمد صالح الغرسي وهو من علماء الأشاعرة فيذهب إلى القول بعد أن قسم صفات الله تعالى إلى أقسام، وشرع في بيان الصفات الخبرية .

"..فأما ما يثبت من طريق الخبر فلا ينكر أن يرد الخبر بآثبات صفات له تعتقد خبراً ، وتطلق ألفاظها سمعاً، وتحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها: كاليد والوجه والجنب والعين، لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات. فأما ما يوصف من ذلك من جهة الفعل كالاستواء والمجئ والنزول والإتيان، فإن ألفاظها لا تطلق إلا سمعاً، ومعانيها لا تثبت إلا عقلاً، وتستفاد أسامي هذه الأفعال بإخباره عنها بذلك. فما جاء به الكتاب أو وردت به الأخبار المتواترة أجري أمرها على ذلك. وما وردت به أخبار الأحاد فإن التجويز معلق به على هذا الوجه دون القطع واليقين . وبالله التوفيق "³⁶.

أقول: وهذا هو الحق الذي يعتقده أصحاب الإمام إبي الحسن الأشعري من أن اليد والوجه والعين هي أسماء أعضاء فينا نحن البشر، أما بالنسبة لله تعالى فهي صفات تليق بذاته تعالى؛ ولأنه يستحيل عليه التركيب والتأليف الذي هو ثابت في حقنا نحن البشر؛ لضعفنا وعجزنا، أما هو تعالى فلا تعجزه شيء لا في السماء ولا في الأرض. وأغلب علماء الأشاعرة المتأخرين يذهبون إلى تأويل مثل هذه الصفات لأنهم يقولون: بأن القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب فهو يفسر على أصول تلك اللغة ومبادئها ومن المعروف أن اللغة العربية قد احتوت المجاز والمجاز من الأمور المستعملة في لغة العرب بكثرة .

34- ابن القطان، علي بن محمد، الإقناع في مسائل الإجماع، ت، حسن فوزي الصعدي، الفاروق الحديثة للطباعة، ط 1، 1424هـ، 2004م، ج 1 / 32-34.

35- سورة الملك: 16/67

36- الغرسي، محمد صالح بن أحمد، عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف، دار روضة، اسطنبول، ط 2، 2013هـ، 1434، ص 67.

وهنا من جديد نجد أن الشيخ ابن تيمية يتهم الأشاعرة بأنهم خالفوا شيخهم أبا الحسن الأشعري بتقديم العقل على النقل، وبالالتجاء إلى التأويل فقال: "وأما المتأخرون من الأشعرية فقد مالوا إلى نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع".³⁷

فكلامه لا شك فيه أنه يبئ ساحة الشيخ الأشعري من التأويل، ويتهم أبا المعالي الجويني بالتأويل، وهذا كلامه هو ولكن لنسمع ما تقوله الأشاعرة في ردهم على تلك التهمة، فهم لم يلتجؤوا إلى التأويل من فراغ، بل الحاجة دفعتهم إلى ذلك؛ ولأن الأشاعرة في زمن أبي المعالي الجويني لم يعاصروا النبي -صلى الله عليه وسلم- ونزول القرآن، فكيف لهم أن يستسلموا مثلهم؟، ولم يعد يتمتع أهل زمانهم من صفاء العقيدة والسريرة ما يدفعهم للتسليم الذي كان يتصف به الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم-، الذين لم يأولوا تلك المعاني، لوضوحها عندهم وعدم الحاجة إلى التصريح بها لخلو عصرهم مما يقتضي ذلك.

أما علماء الأشاعرة فأجابوا عن تلك التهم بقولهم: نحن نثبت لله تعالى الصفات التي أثبتتها لنفسه وما أثبتته له رسوله -صلى الله عليه وسلم-، ونفي لوازمها الباطلة. وردوا على من يقول: إنكم حين نفيتم الظواهر عطلتكم ما أثبتته الله تعالى لنفسه وأثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم. " فنقول: نحن إنما نفينا الظواهر ونزهاها الله تعالى عنها، وليس الظاهر - قطعاً - هو مراد الله تعالى ومراد رسوله عليه الصلاة والسلام، بل إن هذه الظواهر باتفاق السلف والخلف منفية عن الله تعالى عقلاً ونقلاً. والتعطيل هو نفي الباري تعالى أو نفي صفاته.

ونحن نفينا هذه الظواهر ولم ننفي الصفة التي أثبتتها الله تعالى لنفسه ، فلم يقل أحد من أهل السنة أن الله تعالى ليس له يدان أو ليس له عين أو غير مستوٍ على عرشه ، كلا، بل قالوا الله تعالى يدان ولكن يده تعالى ليست بجارحة، وهذا قول السلف كما مر عن الإمام أحمد، والله تعالى وجه ليس بجارحة أو صورة أو جسم، وهو قول السلف كما في عقيدة الإمام أحمد (أن لله عز وجل وجهاً لا كالصور والأعيان المخططة ...) ، والله تعالى عين ليست بجارحة، والله تعالى استوى على عرشه استواءً لائقاً به تعالى ليس بمماسة ولا بملاقة، وهذا الذي قاله الإمام أحمد كما مر، وهكذا، فتراهم يثبتون ما ثبت بالكتاب والسنة الصحيحة، وينزهون الله تعالى عن الظاهر الذي يفهم من اللفظ بين الخلق، وحين يُستعبد الظاهر والحقيقة اللغوية المتبادرة من اللفظ لا يبقى إلا المجاز، فتري جمهور السلف لاحتمال اللفظ أكثر من معنى لديهم يتوقفون عن تعيين أحدها مكتفين بالفهم الإجمالي للنص حسب موطنه من الكلام، فيفهمون من قوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) أن الله تعالى جواد كريم لا تفنى خزائنه ولا ينقطع عطاؤه... والجمهور لم ينطق بهذه المعاني، لوضوحها عندهم وعدم الحاجة إلى التصريح بها لخلو عصرهم مما يقتضي ذلك، بيد أن هذا لم يمنع البعض منهم رضي الله عنهم من التصريح ببعض هذه المعاني.. على أننا نقول: إن الله تعالى علمنا كيف ننزه

وننفي عنه كل ما لا يليق بذاته العلية من هذه الظواهر ، كما جاء في الحديث القدسي الذي رواه الإمام مسلم في فضل عيادة المريض والذي يقول الرب تعالى لعبده يوم القيامة: (عبيدي مرضت فلم تعديني ..وعبيدي استطعمتك فلم تطعمني... عبيدي استسقيتك فلم تسقني...) 38 كل ذلك والعبد يقول: (رب كيف أعودك وأنت رب العالمين... رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين .. رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين ..)، فإنه عندما استحال في عقل العبد الذي ينزه مولاه عن صفات المخلوقين وسمات الأجسام وعوارض النقص والآفات أن يمرض ربه ويعوده على الحقيقة، وأن يستطعم، ويستسقي على الحقيقة سأل (رب كيف ..وأنت رب العالمين)، أي أن حقائق هذه الألفاظ لا تليق به تعالى، وهي محالة قطعاً في حقه، وما دامت منفية الظاهر والحقيقة فهي عنده بلا معنى مفهوم؛ إذ لم يتفطن للمراد ولهذا سأل قائلاً : (رب كيف)، وهذا شأن كل لفظ من هذه الألفاظ التي من هذا القبيل عندما يستحيل معناه الظاهر والحقيقي يستفسر عن المراد منه بـ (كيف)، وهذا الذي حدث من بعض العوام في صدر الأول حين أخذوا يسألون عن مثل هذه الألفاظ : كيف استوى ؟ كيف ينزل ؟ كيف يضحك؟ فنهاهم علماء السلف عن الاستفسار عن معانيها بقولهم (بلا كيف) وألزمهم تنزيه الله تعالى عن ظواهرها ثم السكوت، بعد الإيمان بأن الله تعالى ليس كمثله شيء" 39. ومعنى هذا الكلام أن العبد عندما سمع هذه الكلمات علم أن الله تعالى لا يشبه المخلوقين؛ لذا قال ذلك مستبعداً له لما لم يفتن لغيره من المعاني اللائقة بالله تعالى .

ويمكن الإجابة عن ذلك أيضاً بأن الله لا يسكت على ما أوهم حدوثاً أو نقصاً له بل يوحى إلى رسوله أن يوضح للناس ما أوهموا في حقه مثل المثال ؛ ولإن التأويل إنما احتيج إليه عندما اقتضى الصفة نقصاً، فإذا كانت الصفة لا تقتضي نقصاً فإنه لا يحتاج إلى هذا التأويل، أما إذا كانت الصفة بذاتها تدل على النقص فإن الله لا يتركها دون تأويل، بل لابد أن يردّ تأويلها بالوحي، ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل: (عبيدي مرضت فلم تعديني؟..

بهذا نعلم جميعاً أن التعطيل الذي يُرمى به الأشاعرة وهم جماهير أعلام الأمة إنما هو عين التقديس والتنزيه، والذي يرفض ما ذهبوا إليه، ويصرّ على إثبات ما نفوه يقع حتماً بالتجسيم والتشبيه، إذ إن هذا القدر من معنى اللفظ الذي نفاه الأشاعرة ونزهوا الله تعالى عنه يحرم إثباته ووصف الله تعالى به لما يلزم منه من اللوازم الباطلة المحالة.

وعلى الجملة فأقوال سلف الأمة وخلفها مطبق على تنزيه الله تعالى عن هذه الظواهر المحالة، وفي ما نقلناه مقنع لمن أنصف.

38- مسلم / 2569/ عن أبي هريرة رضي الله عنه في باب عيادة المريض ، البيهقي في شعب الإيمان 8752 . وابن حبان 944 . والطبراني في معارج الأخلاق

170.

39- حمد السنن و فوزى العنجرى ، أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وادلتهم ، دار الضياء ، الكويت ، ط 2 ، 1431هـ / 2010م ، ص196-197.

نخلص من هذا إلى أن التأويل بشرطه وضوابطه شعائرٌ سنِّيٌّ ومنهج شرعي أصيل لا مناص من الأخذ به لفهم كتاب الله تعالى وسنة نبيّه صلى الله على وسلم، وليس شعاراً للبدعة والضلالة أو التعطيل، وأن من يحمل المتشابه من نصوص الصفات على الظواهر المعهودة لدى الخلق هو الواقع في التعطيل، لأنه عطل المعنى المفهوم من النص وصدف به عن القصد. وأما عن علاقة الصفات بالذات فيقول الشيرازي أن أهلاً من الأشاعرة يقولون: "ثم يعتقدون أن صفات ذاته لا يجوز أن يقال هي هو، ولا هو هي، ولا هو غيرها، ولا هي غيره؛ لأنها لو كانت هي هو لكانت الصفة الواحدة موصوفة بجميع الصفات التي ذكرناها والصفة لا تقوم بالصفات. ولو كان هو هي لم يكن موصوفاً بها لأن الصفة معنى زائد على الموصوف ولو كانت غيره وهو غيرها لجاز لأحدهما أن يفارق الآخر لأن حقيقة الغيرين ما يجوز لأحدهما أن يفارق الآخر. بل يقال إنها صفات قائمة بذاته لم يزل موصوفاً بها ولا يزال".⁴⁰

وأخيراً يمكن للباحث أن يذهب إلى القول بأن الإمام أبو الحسن الأشعري كان على طريق سلف هذه الأمة من أمثال: ابن كلاب، والإمام البخاري، والقلاسي، والحارس المحاسبي، وهؤلاء من أتباع السلف وعلى طريقة السنة كما سبق ذلك من أقوال العلماء المعتدين، ولم يسلك الشيخ هذا المسلك إلا بعد إن دعت الحاجة إلى نصرة الحق وبيان الحقيقية وللرد على الخصوم وفضح زيغهم بطريقتهم وحججهم، ولم يرض بالموقف الذي وقف فيه السلف؛ خاصة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، أما مسألة كلام الله تعالى فكلامه تعالى صفته الأزلية، وغير مخلوق، أما تلفظ الناس به فهو مخلوق، وبهذا يتضح أن أفعال الخلق مخلوقة لله تعالى وهي كسب للعباد، وقد سلك الأشاعرة طريقي التأويل والتفويض بعد تنزيه الله تعالى عن ظواهر النصوص، وكلا الطريقتين متفقان على التنزيه بعد إثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه، وكانوا يرجحون التفويض على التأويل عند عدم الحاجة، والله تعالى لا تحويه الجهات الست.

ثانياً – رأي متكلمي الماتريدية في صفات الله تعالى

لقد عدَّ بعض العلماء الماتريدية من (الصفاتية)، وذلك لأنهم يثبتون بعض الصفات، ويثبتون لهذه الصفات معنى حقيقياً يقوم بذات الرب تعالى. فليست هي عندهم مجرد وصف الواصف أو نفي الضد.. وتؤكد الماتريدية على أن إثبات هذه الصفات لا يستلزم التشبيه، إذ أنه لا شبه بين حقيقة الخالق والمخلوق، ولو كان إثبات الصفات يستلزم التشبيه للزم قدم المخلوق أو حدوث الخالق، وهذا ما لا يقول به عاقل.⁴¹

وجاء في كتاب (بحر الكلام) للإمام النسفي قوله في باب صفات الله تعالى قديماً قوله: " فنقول :

أسماء

الصفات على وجهين : صفات الذات وصفات الفعل .

أما صفات الذات : فهي الحياة والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشئنة والإرادة .

40 - الشيرازي ، إبراهيم بن علي ، الإشارات إلى مذهب أهل الحق ، ت ، محمد حسن محمد إسماعيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 2004م ، 1425 ، ص 388 .
41 - مقالة من الانترنت ، من موقع الدرر السنية ، بعنوان ، عقيدة الماتريدية ، تاريخ الأخذ 2016/4/11م .

وأما صفات الفعل : فهي التخليق والترزيق والإفضال والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة" 42. إذا فالصفات عند الماتريديّة قديمة وهي تنقسم إلى قسمين صفات ذات وصفات فعل وصفات الذات هي الثمانية السابقة التي ذكرها الإمام النسفي ، وصفات الفعل هي التي تحتل التخليق والترزيق... إلخ ، ولكن السؤال هل هذه الصفات والأسماء هي هو جلاً جلاله؟ أم هي غيره ؟ فأجاب الإمام النسفي عن ذلك بقوله : " فنقول : الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي. صفات الله تعالى وأسمائه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة، ولأننا لو قلنا : بأن هذه الصفات هي عين الله تعالى يؤدي إلى أن يكونا إلهين اثنين، والله تعالى واحد لا شريك له. ولأننا لو قلنا بأن هذه الصفات هي غير الله تعالى لكانت هذه الصفات محدثة وهذا لا يجوز" 43. من هذا يتبين لنا أن الماتريديّة تريد أن تنفي الشركاء عن الله تعالى؛ لذا التجأوا إلى القول بأن هذه الصفات لا هي عين الله تعالى، ولا هي غيره. فيهذا نفوا عن الله تعالى الشركاء، كما نفوا عنه أن تكون صفاته محدثة. ويقولهم هذا أيضاً نفوا التشابه بينه تعالى وبين المخلوقات، لاختلاف حقائق الخلق عنه جلا جلاله .

وقال رحمه الله تعالى أيضاً " فإن قيل : ما الدليل على أن صفات الله تعالى قديمت أزليات؟ قلنا لهم : لأن الله تعالى لو لم يكن قادراً في الأزل كيف قدر حين خلق القدرة؟ وكيف قدر حين خلق الحياة والسمع والبصر؟، وكيف علم حين خلق العلم؟، فيؤدي إلى أن يوصف الله تعالى بالعجز قبل ذلك، وبالجهل قبل ذلك، وهذا ممتنع والله الهادي هو الله تعالى" 44.

التوحيد عن الماتريديّة

1- أما التوحيد و الصفات الالهية و العدالة الالهية

أ- فالتوحيد عند الماتريديّة يقول أبو منصور الماتريدي: والدلالة أن محدث العالم واحد لا أكثر السمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة. فأما السمع فهو اتفاق القول، على اختلافهم على واحد، إذ من يقول بأكثر يقول به على أن الواحد اسم لابتداء العدد واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل، كما يقال: فلان واحد الزمن ومنقطع القرين في الرفعة والفضل والجلال، وما جواز ذلك لا يحتمل غير العدد، والأعداد لانهاية لها من حيث العدد، وفي تحقيق ما يعد يخرج عن النهاية العدد، فيجب أن يكون العالم غير متناه؛ إذ لو كان من كل منهم شيء واحد، فيخرج الجملة عن التناهي بخروج المحدثين، وذلك بعيد. ثم ما من عدد يشار إليه إلا وأمكن من الدعوى أن يزداد عليه وينقص منه، فمن لم يجب القول بشيء - لما لا حقيقة لذلك بحق العدد - لا يشارك فيه غيره؛ لذلك بطل القول به. ثم دلالة العقل أنه لو كان أكثر من واحد ما احتتم وجود العالم إلا بالإصلاح، وفي ذلك فساد الربوبية. ومعنى آخر: أن كل شيء يريد أحد ممن ينسب إليه إثباته يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاداً يريد الآخر إعدامه، وكذلك في الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتناف، دل الوجود على ان محدث العالم واحد. وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو تحول الأزمنة من الشتاء والصيف، أو تحول خروج الإنزال وينعها أو تقدير السماء والأرض، أو تسير الشمس والقمر والنجم؛ لذلك لزم القول بالواحد.

42- المصدر السابق ص 91

43- المصدر السابق ص 91

44- المصدر السابق ص 91

ب. الصفات الإلهية ذكر الإمام الماتريدي رحمه الله أن الله سبحانه وتعالى يتصف بما وصف به نفسه من العلم والحياة، والسمع والبصر والقدرة. وهو موصوف بها لذاته. وأما إثبات الصفات ودليله عنده السمع وهو ماجاء به القرآن وسائر الكتب السماوية وما ذكره الرسل، والقول بنفيها على أساس أنها توجب الشبيه والتعطيل، إذ أن إثبات الاسم لا يعني التشابه بينه وبين المسمى، والله مسمى بما سمي به نفسه موصوف بما وصف به نفسه.

ويدل الماتريدي على أن إثبات الصفات و الأسماء لايعني التشابه لاختلاف ما في الخلق عنه، فوجوده مخالف لوجود الخلق وأزليته مخالفة لحدوث الخلق. ويركز الماتريدي على إثبات مغايرة صفات الله لصفات المخلوقين وليس لصفات الله تعالى كيف ولا يجوز السؤال عن كيفية صفاته لأن السؤال عن الكيفية يحتمل وجهين، أحدهما: طلب المثال له أن يكون مثلاً لشيء من الأشياء والله واحد يجلب عن الأشياء. والثاني: يحتمل كيف صفته؟ فجوابه مثل الأول أنه ليس لصفته كيف، إذ هو طلب المثال وهو يتعالى عن الشبهة بالذات والصفة.⁴⁵

قال الماتريدي: "ليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه... فلو كان لشيء منه شبه يسقط عنه من ذلك القدم، أو عن غيره الحدث...، فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير من ذلك

الوجه كأحد الخلق".⁴⁶

وقال أبو المعين النسفي: "إن الصانع القديم - جل ثناؤه - لا يشبه العالم، ولا شيئاً من العالم بوجه من الوجوه، لأن المتشابهين هما المتمثلان، والمتمثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مسده... فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه، وإن كان ينوب منابه، ويسد مسده من بعض الوجوه فهما مثلان من ذلك الوجه، ثم إنما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده في وجه من الوجوه إن استويا في ذلك الوجه، إذاً لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه، ولا سد مسده، وإذا عرف هذا فنقول: إن الله تعالى لو كان مثلاً للعالم، أو لشيء من أجزائه من جميع الوجوه، لكان هو جل جلاله محدثاً من جميع الوجوه أو كان ما يماثله قديماً من جميع الوجوه. ولو كان يماثله بوجه من الوجوه لكان الله تعالى محدثاً من ذلك الوجه، أو ما يماثله من ذلك الوجه. والقول بحدوث القديم من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه، أو بقديم المحدث من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه محال".⁴⁷

2- أما رأيهم في صفات الأفعال (الماتريديّة)

فهم يخالفون الأشاعرة في هذا لأنهم يعدون صفات الأفعال قديمة، بينما الأشاعرة يعتبرون صفات الفعل كلها محدثة، وعندما يعنى الباحث النظر يجد أن الخلاف بينهما يعود إلى أن صفات الأفعال عند الأشاعرة هي تعلق القدرة التجزي الحاد، وعند الماتريديّة صفات الأفعال يعبر عنها بالتكوين، وهو أي التكوين قديم، والمكون

45- الماتريدي وأراؤه الكلامية . من موقع rfangigihis.blog . تاريخ الأخذ 13/4/2016م.

46- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، كتاب التوحيد، ت، بكر طوبال أوفلي، دار صادر، بيروت، ط1، 200م، 1428هـ، ص45.

47- النسفي، أبو المعين محمد بن محمد، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، ت، جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، مصر، بد، ط، بد، ت، ص13-

حادث، وإلى هذا الرأي ذهب الشيخ ولي الدين بن صالح الفرفور في تحقيقه في هذه المسألة لكتاب بحر الكلام. وقال: "وأما صفات الفعل: كالتخليق، والترزيق، والإفضال، والإنعام، والإحسان، والرحمة، والمغفرة، والهداية، فكلها قديمت أزليات لا هو ولا غيره على ما مر...وقالت الأشعرية: إن هذه الصفات كلها محدثة. وقالوا: إنه لم يكن خالقاً ما لم يخلق الخلق، ولم يكن رازقاً ما لم يرزق الخلق. إلا أنا نقول: يجوز أن يسمى خالقاً وإن لم يخلق الخلق ويسمى رازقاً وإن لم يرزق الخلق".⁴⁸ وقد رد الإمام النسفي رحمه الله تعالى على الأشاعرة بدليل من اللغة فقال: "ألا ترى أن الواحد مَنَّا إذا كان قادراً على الخياطة يسمى خياطاً وإن لم توجد منه الخياطة، كذلك ههنا، الله تعالى لما كان قادراً على التخليق والترزيق يسمى خالقاً ورازقاً، ألا ترى أن الله تعالى يسمى نفسه مالك يوم الدين وإن لم يخلق يوم الدين، لكنه لما كان قادراً على تخليقه وإيجاده سمى نفسه بذلك الاسم، فكذا ههنا، إلا أن هذا الجواب ليس بمتمين".⁴⁹ "لأنه يوهم أن يكون الله تعالى عزَّ وجلَّ خالقاً بالقوة. وكونه خالقاً بالقوة مجاز، والله سبحانه وتعالى خالق قبل أن يخلق الخلق حقيقة بمعنى أن هذا النعت فيه محقق لا مجاز فإن القول: بأنه خالق بالقوة يوهم أنه تحت الإمكان واحتمال الوقوع واللاوقوع في الأزمان. وليس الأمر كذلك فإنه كان خالقاً متحقق الوقوع في وقت أراد فيه الشروع فتأخر متعلق الكلام. والحاصل أنه سبحانه وتعالى كما قال الطحاوي رحمه الله: ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ فله معنى الربوبية ولا مريبوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق".⁵⁰ والجواب الصحيح أن نقول: هذه الصفات قائمة بذاته الله تعالى في الأزل؛ لأنها لو لم تكن قائمة بذات الله تعالى في الأزل لكانت ذات البارئ محلاً للحوادث، وهذا ممتنع".⁵¹

3- أفعال الله وأفعال العباد عندهم

يقول أبو منصور الماتريدي في هذا الباب: "فعندنا أن فعل الله تعالى في الحقيقة غير فعل العبد، وفعل العبد مفعوله لا فعله. ووجود مثله في الشاهد غير عسير؛ نحو مدَّ اثنين شيئاً ينقطع، وإزالة اثنين شيئاً عن مكان، وفعلهما واحد يصيران به شريكين في أنه مفعولهما في الحقيقة، وكذلك المزال والمنقوع واحد، وكذلك الحمل فيه جزء لا يتجزأ، حمله اثنان قواهما واحد، إن حقيقة فعلهما وإن اختلفت فالمفعول واحد لهما، فمثله الذي نحن فيه"

52 .

وأما أفعال العباد عند الماتريدي فكلها مخلوقة لله تعالى، وقد أوضح الإمام النسفي ذلك بقوله: "والله يخلق أفعال العباد كلها خيراً وشرّاً؛ لأن الاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل لا متقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه، والعبد بجميع أفعاله مخلوق الله تعالى، يدل عليه قوله تعالى: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)⁵³ أي عملكم. أخبر أنه خلق أعمالنا وأنفسنا وأجالنا، ولا جائز أن يقال أراد به المعمولات من الحجر والخشب، لأنه لا

48- النسفي، بحر الكلام، ص90.

49- الماتريدي، التوحيد، ص45.

50- الفيني، عبد الغني البيداني الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ت محمد مطيع الحافظ والبالح، دار الفكر، دمشق، ط2، 1993م/1413هـ، ص56.

51- النسفي، بحر الكلام، ص91-92.

52- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبي منصور، كتاب التوحيد، ت، بكر طوبال أوغلي ومحمد آروثشي، مطبعة وقف الشؤون الدينية، أنقرة، 2005م،

ص378.

53- سورة الصافات: 96/37.

شك بأنه مخلوق الله ولهذا قلنا: أراد قوله وما تعملون العمل لا المعمولات يدل عليه قوله تعالى: (وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ).⁵⁴ فظاهر الآية يقتضي أن العمل والمعمول مخلوق الله تعالى، فمن جاوز عن الحقيقة فعلية الدليل.

ويدل على صحة ما قلنا أننا لو قلنا: بأن العبد يخلق فعل نفسه أدى ذلك إلى أن يكون الخالق اثنين، ومن ادعى ذلك فقد يكفر؛ لأنه ادعى الشرك مع الله تعالى في الخالقية، ومن ادعى الشرك مع الله تعالى في الخالقية يكفر، يدل عليه قوله تعالى: (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا)⁵⁵ وكذلك قوله تعالى: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)⁵⁶ وفعل العبد شيء".⁵⁷

وبعد هذا التفصيل في رأي الماتريديّة يحق لنا أن نقول: إن السلفية قد وافقوا على طريقتي التي استخدمتها الماتريديّة في الاستدلال والاحتجاج في إثبات صفات الله تعالى، كما أثنوا عليهم؛ لأنهم وقفوا في وجه الجهمية والمعتزلة بدليل العقل والنقل إلا أنهم قالوا لقد دخل الباطل على مذهبهم في صفات الله تعالى من باب الإلحاد والتعطيل؛ وذلك عندما حصروا الصفات في إحدى وعشرين صفة لا غير، سبع ذاتية، وثمانية تكوينية- أي فعلية- وهم بذلك عطلوا بعض الصفات الإلهية الكمالية.

والمأخذ الثاني: أنهم يثبتون سبع صفات وفي الحقيقة يثبتون من السبعة أربع صفات فقط ويعطلون الباقي؛

لأنهم

فسروا السمع والبصر بالعلم. كما عابوا عليهم بدعة الكلام النفسي الذي لم يقل به أحد سواهم . أخيراً يمكنني القول: ليس من الضروري أن يكون كل ما نقول به السلفية وترفضه أن يكون حقاً؛ لأن كل واحد من الفرق يدعي أن الحق بيده، لكن في الحقيقة جهود علماء الأشاعرة والماتريديّة مشكور، وسعيهم مبرور؛ لأنهم وقفوا في وجه كل الذنادقة والفلاسفة والخارجيين من الدين، وكلفوا أنفسهم دراسة علوم اليونان وفلسفتهم الباطلة ومنطقهم حتى يردوا على ترهات الجهمية والمعتزلة وغيرهم، ويجعلوا من العقيدة الإسلامية عقيدة صافية عن كل شائبة، ولم يؤولوا ماؤلوله من آيات وصفات متشابهة إلا لأن الحاجة دفعتهم إلى ذلك، ولتنزيه الله تعالى عن كل النقائص. كما أطالب إخواننا الذين يسمون أنفسهم بالسلفيين أن يكفوا عن تكفير من يخالفهم فيما ذهبوا إليه من الإثبات المطلق، وألا يعتبروا التأويل الذي ألتجؤوا إليه عند الضرورة ضلالاً ولا انحرافاً، كما أنصحهم أن لا ينظروا إلى آرائهم على أنها مقدسة ولا تحتل الخطأ، وأن يتلمسوا للمخالفين لهم أذاراً وليس عذراً واحداً، لأن المسائل الخلافية لا إنكار فيها، ولا تعطي الحق لفئة المخالفة حق التكفير والتفسيق، وخاصة مسألة أفعال العباد، وفي مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة، وفي بعض الأمور التي تثبت بأحاديث الأحاد التي لا تفيد العلم اليقيني، كما هو الحال في المذهب الصحيح حتى عند الحنابلة أنفسهم، ولأن الدائرة الإسلام تسعهم أيضاً؛

54- سورة يس: 36/54.

55- سورة الفرقان: 2/25.

56- سورة الزمر: 62/39.

57- النسفي، بحر الكلام، ص 147-148.

ولأن مصلحة الأمة اليوم في توحيد صف أبنائها أمام العدو المشترك الذي لا يفرق بين الأشعري والماتريدي والسلفي. والله من وراء القصد.

ثالثاً - رأي علماء المعتزلة في الصفات والذات والأفعال .

المعتزلة، وهم أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهم فرق كثيرة يجمعها ما يسمونه بأصولهم الخمسة وهي: 1- التوحيد، 2- العدل، 3- الوعد والوعيد، 4- المنزلة بين المنزلتين، 5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والاعتزال في حقيقته يحمل خليطاً من الآراء الباطلة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فقد جمع المعتزلة بين أفكار الجهمية، والقدرية، والخوارج، والرافضة.

فقد شاركوا الجهمية في بعض أصولهم، فوافقهم في إنكار الصفات، فزعموا أن ذات الله لا تقوم بها صفة ولا فعل. وقالوا بإنكار رؤية الله يوم القيامة، وقالوا إن القرآن مخلوق إلى غير ذلك. وهم عندما تكلموا في الصفات كان الغرض من كلمهم إثبات أن الله تعالى قادر، ولكنهم لم يقولوا أن القدرة صفة ذاتية قائمة بذاته، بل الغرض أن الله يصح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً. وهذا كلام القاضي عبد الجبار الذي يقول: " اعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة. وليس كذلك باقي الصفات، لأننا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فلماذا قدمنا الكلام فيه وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً".⁵⁸

وهذا عالم آخر من علماء المعتزلة وهو " أبو رشيد النيسابوري الذي حاول أن يثبت لله التوحيد الخالص في بحثه في " المشكلة الإلهية " والتي يتناول فيها: الله تعالى وذاته وصفاته وأفعاله، لا يخالف ما يعبر سائر رجال مدرسة الاعتزال من الذهاب إلى تنزيه المطلق لله تعالى، وإثبات ذات الله تعالى ذاتاً قديمة، ونفي الصفات الزائدة على الذات الله تعالى، وهذا عند المعتزلة هو التوحيد".⁵⁹ كما شاركوا القدرية في إنكارهم لقدرة الله في أفعال العباد، وأخذوا عنهم القول بأن العباد يخلقون أفعالهم. " واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة والرب تعالى منزله أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً".⁶⁰ كما شاركوا الخوارج في مسألة الإيمان، وقالوا بقولهم إن الإيمان قول، واعتقاد، وعمل، لا يزيد ولا ينقص، وأنه إذا ذهب بعضه زال كله. وبناءً على ذلك شاركوهم في مسألة مرتكب الكبيرة، فالمعتزلة وإن قالوا بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا، لكنهم وافقوا الخوارج في قولهم بأن مرتكب الكبيرة في الآخرة خالد مخلد في النار. وأخذوا كذلك عن الخوارج رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

58- قاضي القضاة، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ت، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 2010م، ص 143.

59- مهوب، سيد عبد الستار، أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 2، 1428هـ، ص 119.

60- الشرساني، الملل والنحل، 125.

كما أنهم شاركوا الروافض في الطعن في أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقد كان من كلام واصل بن عطاء في أهل صفين قوله: "إن كليهما فاسق..." وقوله عن علي ومعاوية رضي الله عنهما: "لو أن كليهما جاء عندي يشهد على حزمة بقل ما قبلت شهادتهما"، وأواخر المعتزلة كانوا أقرب إلى التشيع. وهذا كلام القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة يقول: "وأما الفصل الخامس في تعيين الإمام؛ اعلم أن مذهبنا، أن الإمام بعد النبي صلى

الله عليه وسلم، على ابن أبي طالب، ثم الحسن ثم الحسين، ثم زيد بن علي، ثم من سار بسيرتهم".⁶¹ قال الشيخ ابن تيمية: "وقدماء الشيعة كانوا مخالفاً للمعتزلة بذلك (يعني مسائل الصفات والقدر)، فأما متأخروهم من عهد بني بويه ونحوهم من أوائل المائة الرابعة ونحو ذلك، فإنهم صار فيهم من يوافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم، والمعتزلة شيوخ هؤلاء إلى ما يوجد في كلام ابن النعمان المفيد وصاحبيه أبي جعفر الطوسي، والملقب بالمرتضى ونحوهم هو من كلام المعتزلة، وصار حينئذ في المعتزلة من يميل إلى نوع من التشيع إما تسوية علي بالخليفين، وإما تفضيله عليهما، وإما الطعن في عثمان، وإن كانت المعتزلة لم تختلف في إمامة أبي بكر وعمر.

وقدماء المعتزلة كعمرو بن عبيد وذويه كانوا منحرفين عن علي حتى كانوا يقولون: لو شهد هو وواحد من مقاتليه شهادة لم نقبلها، لأنه قد فسق أحدهما لا بعينه. فهذا الذي عليه متأخرو الشيعة والمعتزلة خلاف ما عليه أئمة الطائفتين وقدمائهم".⁶²

كما أخذوا عن الشيعة الرافضة أكثر آرائهم الخاصة بالإمامة. وعلى هذا فأفكار المعتزلة إنما هي خليط من آراء الفرق المخالفة في عصرهم. وأفكار المعتزلة يحملها اليوم كل من: الرافضة الإمامية، والزيدية، والإباضية، وكذلك من يسمون بالعقلانيين.

وأبو هذيل العلاف نموذجاً: يذهب صاحب كتاب (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) علي النشار إلى القول: "إن تصور الذات الإلهية عند أبي هذيل العلاف إنما يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة عامة. ويصور الخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية بأن أبا الهذيل ينفي عن الله تعالى مشابهة لخلقه من كل وجه، ويثبته واحداً ليس بجسم، ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه (ليس كمثل شيء). ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان ينكر رأي الرافضة في الذات بأن الله جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن، ويزول وينتقل، وأنه كان غير عالم ثم علم، وأنه يريد الشيء، ثم يبدو له فيريد غيره".⁶³

ومن هذا يظهر أن أبا الهذيل وهو من المعتزلة كان يكره وصف الله تعالى بالجسمانية كما هو مكروه عند أهل السنة والجماعة على السواء؛ لذا عاب على الرافضة هذه الناحية، وهو يريد بهذا أن ينزه الله تعالى عن كل تجسيم، ولكنه لا يفرق بين الذات والصفات عندما ينتقل للحديث عن الصفات مثل بقية المعتزلة، فهما عنده شيء واحد. "فإن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هو هو، وحي بحياة هو هو. ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره

61- المرجع السابق، ص 745.

62- الماتريدي وأراؤه الكلامية، من موقع rfangigihs blog، تاريخ الأخذ 2016/4/13.

63- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 8، 1388هـ/1968م، ج 1/ص 453.

وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته"، أي هي الله تعالى كما قال في العلم والقدرة تماماً، ويقول عن الصفات الخيرية مثل الوجه والنفس هو الله نفسه فيقول: (فوجه الله هو هو الله ، ونفسه هي هو الله) أما اليد فيتأولها بنعمته، والرؤية بأنها هي العلم".⁶⁴ ومن هذا يظهر بكل وضوح أن العلاف يقول بوحدة الذات الإلهية، فلا يقبل صفة زائدة على الذات، فالذات عنده هي كل شيء، بل الذات والصفات شيء واحد، وهو يظن إذا أضاف الصفات على الذات فهذا يؤدي إلى تثنية الذات، وهو إنما يريد من كل هذا التوحيد في أسمى صورة، وهذا يخالف طريقة أهل السنة والجماعة الذين يرون أن أسمى صورة لتوحيد الله تعالى وتنزيهه في إثبات الصفات له جل جلاله.

وأغلب علماء أهل السنة يذهبون إلى القول بأن المصادر التي تنفي الصفات عند المعتزلة تدل على أنهم أخذوا هذا النفي" عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل – ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا قديم- وعبروا عنه بأن قالوا : نقول عين لم يزل " ⁶⁵، وهذا الكلام للإمام الأشعري الذي كان معتزلياً ثم رجع عن مذهبهم فهم يعلم بتصلالهم بالفلاسفة المسلمين الذين أخذوا من فلاسفة اليونان خاصة أرسطو وأفلاطون . ويرى الشهرستاني: أن القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج؛ لأنه شرع فيه على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. أما المعتزلة الذين خلفوه؛ فإنهم عاصروا حركة ترجمة الكتب اليونانية والكتب الفارسية إلى العربية التي تشتمل على الفلسفة وبعض الأمور الدينية؛ وخصوصاً كتب الفلاسفة. وكان الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه؛ فنفا صفات الباري تعالى زائدة على الذات، وقالوا: أنه تعالى عالم بالذات لا يعلم زائد على ذاته.

فهذا أفلاطون وهو الذي تأثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان، يتحدث عن تعالية الله تعالى، ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات؛ لأننا بذلك نشبهه تعالى بالأفراد، فلا نقول أن لله تعالى علماً لأنه هو العلم . . وليس يحتاج تعالى إلى بصر؛ لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس. وقد تأثر المعتزلة بهؤلاء الفلاسفة، فاقتبسوا

منهم قولهم في الصفات. عرفنا أن القول بنفي الصفات قد بدأ قبل ظهور المعتزلة على يد الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان الذي اشتهر بنشره لهذا المذهب، وإليه نسبت فرقة الجهمية، ثم أنه لما ظهرت المعتزلة أخذت في جملة ما أخذته من الجهمية القول بنفي الصفات، ودليل ذلك: أن مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء كان ينفي الصفات معتقداً أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء؛ وذلك شرك، ولذا كان يقول: "إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين"⁶⁶

فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم وأخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياء هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية.

64-المصدر السابق . بتصرف قليل ، ج 1/ص 453.

65 - الأشعري ، أبي الحسن بن علي بن إسماعيل ، مقالات الإسلاميين ، ت ، أحمد جاد ، دار الحديث ، القاهرة ، ط 1 ، 2009م - 1430هـ ، ج 2/495.

66 - الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، ت ، سعيد الغاني ، منشورات الجمل ، بيروت ، 2013م ، ط 1 ، ص 128.

وانفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها كما سيأتي.

وانفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ونفي التشبيه عنه من كل وجه : جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيدا، فقال القاضي عبد الجبار : "ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية " 67.

يقول الغزالي والشهرستاني: "إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على قولهم في الصفات"؛⁶⁸ ولذا فإن المعتزلة الذين جاؤوا بعد واصل أخذوا بتأثير الفلسفة يفسرون قوله، ويضيفون إليه بعض التعديلات التي لا تؤثر على الجوهر، ويؤيدون ذلك بشبهات عقلية، فقالوا: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا يعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعان قديمة ومعان قائمة به. وقد ذكر ابن المرتضي المعتزلي إجماعهم على ذلك، فقال: "وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا لمعان..".⁶⁹ وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات سموها مسائل، منها ما يقوله يحيى بن حمزة العلوي بقوله: "المسألة الثانية في مفهوم القادرية

اعلم أنا قد أوضحنا أنه تعالى قادر، فأما مفهوم قادرية تعالى فمختلف فيه، فعند الشيخ أبي الحسين ومن تابعه من نفاة الأحوال أن القادرية في حقه ليس إلا أنه ذات متميزة عن غيرها بحيث يصح عند الداعية من غير أمر زائد على ذلك، وأن القادرية في حق الواحد منا إنما هي بنية مخصوصة من رطوبة وبيوسة وحرارة وبرودة وحصافة وأعصاب صحيحة، وذهب الشيخ أبو هاشم وأصحابه إلى أن القادرية في حقه تعالى حالة لمكانها يصح منه الفعل، وأنه يستحقها لذاته المخصوصة، وأن الواحد منا إنما يصح منه الفعل لمثل هذه الحالة، ولا فرق في ثبوت القادرية شاهدا وغائبا خلا أنها في حقه تعالى ثابتة لذاته وفي حقا لمعنى".⁷⁰

أخيرا يمكنني القول بأن مذهب المعتزلة في حقيقته يحمل خليطاً من الآراء الباطلة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فقد جمع المعتزلة بين أفكار الجهمية، والقدرية، والخوارج، والرافضة. فشاركوا الجهمية في إنكار الصفات، و إنكار رؤية الله يوم القيامة، وقالوا إن القرآن مخلوق إلى غير ذلك، والتنزيه المطلق عندهم لله تعالى الذي سمه توحيدا هو: إثبات ذات الله تعالى ذاتاً قديمة، ونفي الصفات الزائدة على الذات الله تعالى، كما شاركوا القدرية في إنكارهم لقدرة الله في أفعال العباد، وأخذوا عنهم القول بأن العباد يخلقون أفعالهم. ويستحقون عليها ثوابا أو عقابا في الدار الآخرة، والله تعالى لا يظلم أحدا، وسموا هذا عدلاً. كما شاركوا الخوارج في مسألة الإيمان، وقالوا بقولهم إن الإيمان قول، واعتقاد، وعمل، لا يزيد ولا ينقص، وأنه إذا ذهب بعضه زال كله. وبناءً على ذلك شاركوهم في مسألة مرتكب الكبيرة، وقالوا بأن مرتكب الكبيرة في الآخرة خالد مخلد في النار. وأخذوا

67 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 224.

68- الشريستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ت، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004م، 1425هـ، ص 105

69 - موقع موسعة الفرق، الدرر السنية، رأي جمهور المعتزلة في الصفات وشبهاتهم والجواب عليها، تاريخ الأخذ في 2016/3/25.

70 - العلوي، يحيى بن حمزة الملقب بالإمام المؤيد بالله، كتاب التهديد في شرح معالم العدل والتوحيد، ت، هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،

ط 1، 2011م، 1432، ج 1/ص 166-167.

كذلك عن الخوارج رأبهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وطعنوا في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، لذا فمتأخروهم أقرب إلى الشيعة من غيرهم من الفرق. كما أخذوا عن الشيعة الراضية أكثر آرائهم الخاصة بالإمامة. وقد تأثرت المعتزلة بالفلاسفة اليونان كثيراً فالنفي مأخوذ منهم لأنهم عاصروا حركة ترجمة الكتب اليونانية والكتب الفارسية إلى العربية التي تشتمل على الفلسفة وبعض الأمور الدينية؛ وخصوصاً كتب الفلاسفة. وكان الفلاسفة يرون إن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه؛ فنفا صفات البارئ تعالى وقالوا زائدة على الذات، أنه تعالى عالم بالذات لا يعلم زائد على ذاته. وقالوا أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت، كما قالوا بنفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار. والله أعلم وأجل.

ثانياً - رأي الفلاسفة في صفات الله تعالى وذاته وأفعاله

لقد اتفقت الفلاسفة وأجمعوا على نفي الصفات وإن اختلفوا في بعض التفاصيل الأخرى خاصة في

مسألة الواجب الوجود هل يعتريه التغير ، وهل هو حي بذاته وبقا بذاته ، وهل هو عقل الخ ...⁷¹

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً، ويجوز إطلاقها لغة ولكن ترجع إلى ذات واحدة، ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وصفاً لنا زائداً على ذاتنا. لأنها توجب الكثرة في الله ، وزعموا أن ذلك يوجب الكثرة، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكننا نعلم أنها زائدة على الذات إذ تجددت، ولو قدر مقارناً لوجودنا من غير تأخر لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة. فكل شئيين إذا طرى أحدهما على الآخر وعلم أن هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا، فلو اقترنا أيضاً عقل كونهما شئيين، فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال. فلهذا أجمعوا على نفي الصفات.

نستطيع أن نستخلص إلى أهم أقوال الفلاسفة في صفات الله تعالى وذاته فهم يصفون الله بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون له إلا وجوداً مطلقاً -أي وجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة-

2 - وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات.

3- وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

4- يطلقون على الله مسمى (واجب الوجود) ، وتوحيد واجب الوجود عندهم يكفي مجرد تصويره للعلم

الضروري بفساده.

5- التوحيد عندهم يقتضي تجريده من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير ذلك من الصفات، ويقولون بدلاً من ذلك: (إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم) ، وجعلوا كل ذلك أموراً عدمية. ودفعهم إلى ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله.

71 - انظر إلى الملل والنحل ، ص 500-510.

- 6- يزعمون أن الله لا يعلم الجزئيات.
- 7- ومن شنيع قولهم ما قالوه في قدرة الله من أنه فاعل بالطبع لا بالاختيار لأن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله.
- 8- يبدأون حتى يثبتوا واجب الوجود، ومع إثباتهم له فهو عندهم وجود مطلق، لا صفة له ولا نعت، ولا فعل يقوم به، لم يخلق السموات والأرض بعد عدمها، ولا له قدرة على فعل، ولا يعلم شيئاً، أما الخلاصة فيرون أن الصفات غير زائدة على الذات، وأنها في الحقيقة إضافة أو سلب أو توهم.⁷²
- ومن هؤلاء الفلاسفة**

أولاً - الكندي ورأيه في صفات الله تعالى وذاته وأفعاله

- الكندي هو أبو يوسف بن إسحاق الكندي الملقب بفيلسوف العرب، الذي عاش قريباً من الخليفة المأمون والمعتمد، وقريباً من المعتزلة، عاش الكندي في الزمن الذي كثر فيه ترجمة كتب اليونان إلى العربية وخاصة كتب المنطق والفلسفة وتأثر بأرائهم كثيراً، ومن أرائه في الإلهيات أنه قرر بوجود الله تعالى، "كعلة أولى لوجود العالم، وللحركة فيه، وللنظام الشائع في كائناته، وعدد صفات الله، وبالغ في التعداد والتفصيل، وقدم الكثير من البراهين على وجود الله تعالى، ودلل على وجود الله تعالى بدليلين وهما: 1- العالم حادث فله محدث.
- 2- في العالم تدبير متقن فله مدبر حكيم. أما ما أثبتته الكندي من صفات لله تعالى فهو: 1- الله أزلي: ليس له حادث وإلا لكان من العالم، معلولاً. إذاً هو أزلي غير معلول، غير قابل للاستحالة، تام.
- 2- الله واحد بسيط: لا شريك لله، ولا تركيب فيه
- 3- ولله صفات أخرى لا يثبتها الكندي ببراهين، منها أنه حي، حكيم، رحوم، واق من الزلل، ممسك كل ما أبدع، تام القدرة، فائض الجود..".⁷³

ثانياً - الفارابي ورأيه في صفات الله وذاته وأفعاله

فالفلاسفة يذهبون إلى نفي الصفات عن الله تعالى وهم في هذا يقولون بقول المعتزلة، والجهمية، وفلاسفة اليونان، ومن هؤلاء مثلاً الفارابي الذي أوضح في أكثر من كتاب له مثل - (عيون المسائل) وكتاب (أراء أهل المدينة الفاضلة) - أراءه في الله تعالى؛ فإذا رجعنا إلى هذين الكتابين وجدناه يفيض في الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود ويعدد صفاته. فيبدأ الفارابي بحثه في هذا المجال بتقسيم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود، فهو يقول في كتابه (عيون المسائل): "إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده. وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على

72- انظر فلاسفة مسلمون، ص 215، و نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

73- أوزجان، علي وامراح ككلي، فلاسفة مسلمون، تبرا كتاب للنشر، ط 1، 2015م، ص 17-19. يتصرف قليل.

سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول. "اه ومعنى هذا أن الفارابي يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب، وأيضاً بقسمته للواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره. فوجود العالم ممكن، وإذا تحقق هذا الإمكان أي أصبح وجوداً، فإنه لا مفر من القول- لكي نفس الانتقال من الإمكان إلى الموجود-بوجود إله يخرج الإمكان إلى الوجوب، أي يخرج العالم من مقولة الإمكان إلى مقولة الوجوب والوجود. ولكي يفرق الفارابي بين العالم (الواجب) بعد أن وجد، وبين الله الذي لا بد من وجوده، أي هو واجب أيضاً، ميز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره. فالله واجب بذاته؛ لأننا لانستطيع المرور إلى ما لا نهاية في مجال العلاقة بين العلة والمعلول. كما أننا لانستطيع أن نقول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول؛ لأن الدائرة ليست لها نقطة بداية محددة بذاتها وليست لها نقطة نهاية محددة بذاتها؛ إذن لا بد أن نقف عند علة أولى هي الله. أما العالم فهو واجب بغيره؛ لأنه لم يوجد نفسه بنفسه؛ أي لم يوجد مصادفة و عرضاً، كما يقول بذلك أصحاب التفسير المادي للكون. إذ يجعل الفارابي العالم أيضاً قديماً؛ ولكنه لم يوجد نفسه بنفسه، وهذه مخالفة صريحة لما بينه الله تعالى في كتابه، وبينه رسوله صلى الله عليه وسلم، وما قال به علماء علم الكلام والعقيدة من الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث.

يقول الفارابي في كتابه (عيون المسائل): فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزل عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تام، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل والغاية.

ويمكن تلخيص آراء الفارابي في صفات الله تعالى فهو يرى :

1- " الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها: لا يثبت الفارابي هذه القضية بدليل، ولكن دليلها كامن فيها، وهو يفترض التسليم بقانون السببية، وبأن العلل لا تسلسل إلى ما لا نهاية له، فتنتهي حتماً إلى علة أولى غير معلولة.

2- والموجود الأول واجب الوجود، أزلي أبدي: قال الفارابي في الموجود الأول:- لا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه؛ فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه؛ بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده- .

وهذا يعني أن الموجوات نوعان :

الأول: موجود لأن الوجود من لوازم طبيعته، فلا سبب لوجوده ، ولا بدء، ولا نهاية، وهو الله .
والثاني: موجود لا لأن الوجود من لوازم طبيعته؛ بل لأنه ممكن الوجود، وأوجدته، وهذا هو كل ما سوى الله من الموجودات.

3- والموجود الأول تام، وكل ما سواه ناقص ..

4- والموجود الأول واحد ..

5- والموجود الأول عالم ...

والموجود الأول التام متصف بكل صفات الكمال: هو بسيط لا مادة له، حي، تام الجمال، وبإدراكه لجمال يعشق ذاته، ويجد فيها لذته وسروره"⁷⁴.

إذاً يمكن القول بأن فلسفة الفارابي فلسفة روحانية؛ " لأن الله علة الكون ومحركه : وروح السماء عقول مفارقة ، وأفلاك تحييبها نفوس . الأرض صدرت عن عقل فعال يهب الهيولى والصور ، ويفيض النفوس ، ويغدق المعرفة . وهكذا عن الروح يفيض كل شيء، وبالروح يدرك كل كمال.

هذه هي آراء شخصين من الفلاسفة العرب الذين تأثروا بالفلاسفة اليونانية وأدخلوا إلى الإسلام الكثير من تلك الآراء الضالة، ووصفوا الله عز وجل بها، ومع العلم أن هناك فلاسفة أخرى أكثر شهرة منهم ولكن أكتفين بهما لقصر البحث، ومنهم ابن سينا والغزالي وابن خلدون، الذين كان لهم الأثر الواضح في الثقافة الإسلامية لعدة قرون وحتى الآن .

الخاتمة

يمكن للباحث أن يذكر أهم النتائج التي تمخض عنها البحث وهي كالتالي :

- 1- الأشاعرة تذهب إلى إثبات الصفات لله تعالى، وتقسمها إلى قسمين: صفات المعاني، وصفات الخبرية وصفات المعاني صفات ذاتية وثبوتية .
- 2- أما الصفات الخبرية فيحاولون الوصول إلى قمة التنزيه لله تعالى وذلك عن طريق التأويل.
- 3-الماتريدية تذهب إلى إثبات ثمانية صفات لله تعالى، ثم يثبتون لهذه الصفات معنى حقيقياً يقوم بذات الرب تعالى. وينفون عنه التشبيه والتجسيم .
- 4- وصفات الفعل عند الماتريدية: فهي التخليق والترزيق والإفضال والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة. وهي صفات قديمة.
- 5- يخالفون الأشاعرة في صفات الأفعال لأنهم يعدونها صفات قديمة.
- 6- المعتزلة يزعموا أن ذات الله تعالى لا تقوم به صفة ولا فعل. أي أنكروا الصفات. وقالوا بإنكار رؤية الله يوم القيامة. وقالوا إن القرآن مخلوق، وهو التوحيد عندهم.
- 7-وافق المعتزلة فلاسفة يونان في مسألة الصفات وإنكارها، وإنكروا رؤية الله في القيامة، وقالوا: أنه تعالى عالم بالذات لا يعلم زائد على ذاته. وقالوا أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت.
- 8- ذهب الفلاسفة إلى القول بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون له إلا وجوداً مطلقاً، وقالوا وجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة.
- 9-وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، ويطلقون على الله مسمى (واجب الوجود)، ويزعمون أن الله لا يعلم الجزئيات.

74 - أوزجان ، علي وامراح ككلي ، فلاسفة مسلمون، تبرا كتاب للنشر، ط 1، 2015، ص46-44.

10- ومن الفلاسفة الفارابي الذي يذهب إلى القول بأن الله واجب الوجود وأزلي أبدي وتام وواحد وعالم ووجوده أفضل الوجود، والعالم ممكن الوجود. وهذا هو كل ما سوى الله من الموجودات. وينفي عنه العدم والعدم والعدم والعدم والعدم. تعالى.

والخلو من المادة والصورة ومن الفاعل والغاية، والعلة الغائية العلم.

12- آراء الفارابي في مجال الخلود فيها نوع من التناقض والتذبذب، لأنه لم يكن صريحاً صراحة تامة في إثبات علم الله بكل الجزئيات، وأثبت الفارابي أن الواجب الوجود يتصف بصفات منها الحق والحياة .

13- وقد عد بعض الباحثين أن فلسفة الفارابي فلسفة روحانية؛ لأن الله علة الكون ومحركه.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن القطان ، علي بن محمد ، الإقناع في مسائل الإجماع ، ت، حسن فوزي الصعدي، الفاروق الحديثة للطباعة، ط1، 1424 هـ،
- ابن تيمية، أحمد ابن عبد الحليم، در تعارض العقل والنقل، ت محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأردنية، الرياض، 1391 هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة بن خلدون، ت، علي عبد الواحد وافي، دار المغربية الحديثة، ط1، 1425، 2004 م.
- ابن عساكر ، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، تبين كذب المفتري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط3 ، 1404 هـ.
- أبي حنيفة، نعمان بن ثابت الكوفي، 150 هـ، الفقه الأكبر، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1342 هـ.
- الأشعري ، أبي الحسن بن علي بن إسماعيل ، مقالات الإسلاميين، ت، أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2009م- 1430 هـ.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ت، صالح مقبل، دار الفضيلة، السعودية، الرياض، ط1، 2011م، 1432 هـ.
- أوزجان ، علي وامراح ككلي، فلاسفة مسلمون، تيرا كتاب للنشر، ط1، 2015 م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ت، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، بيروت، ط2، 1990م، 1411 هـ.
- البيهقي ، أحمد بن الحسين الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت، أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة ، 1420 هـ/ 1999م.
- حمد السنان و فوزى العنجرى، أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم، دار الضياء، الكويت، ط2، 1431 هـ / 2010 م.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ، نهاية الإقدام في علم الكلام ،ت، أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت ،ط1، 2004م، 1425هـ.
- الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ت، عبد الأمير علي مهنا وآخر، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1414هـ.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ت، محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425.
- العلوي، يحيى بن حمزة الملقب بالإمام المؤيد بالله، كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، ت، هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، ط1 ، 2011م .
- الغرسى، محمد صالح بن أحمد، عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف، دار روضة، اسطنبول، ط2، 2013هـ، 1434هـ الغزالي، محمد محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة ، بيروت ، بد، ط ، بد ، ت .
- الغنيمي، عبد الغني الميداني الحنفي ، شرح العقيدة الطحاوية، ت محمد مطيع الحافظ والمالح، دار الفكر، دمشق، ط2، 1413هـ.
- الغنيمي ، عبد الغني ، شرح العقيدة الطحاوية ، ت كامل أحمد كامل الحسيني، دار البصائر ،القاهرة، ط1، 1430 / 2009م.
- قاضي القضاة، عبد الجبار ابن أحمد، شرح الأصول الخمسة ،ت ، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط1، 2010م .
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، كتاب التوحيد، ت، بكر طوبال أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 200م، 1428 هـ .
- مقالة من الانترنت ، الماتريدي وأراؤه الكلامية، من موقع rfangigihis.blog، تاريخ الأخذ 13 / 4 / 2016م.
- مقالة من الانترنت ، من موقع الدرر السنية ، بعنوان ، عقيدة الماتريدي ، تاريخ الأخذ 11 / 4 / 2016م.
- مقالة من الانترنت ، موقع موسعة الفرق، الدرر السنية ، رأي جمهور المعتزلة في الصفات وشبهاتهم والجواب عليها، تاريخ الأخذ في 25 / 3 / 2016.
- ميهوب، سيد عبد الستار ، أبو رشيد النيسابوري وأراؤه الكلامية والفلسفية، مكتبة الثقفة الدينية، القاهرة ، ط2، 2007م / 1428هـ. النسفي ، ميمون بن محمد ، بحر الكلام ، ت، ولي الدين محمد صالح فرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط2، 2000م، 1421هـ .
- النسفي، أبو المعين محمد بن محمد، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، ت، جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، مصر، بد، ط، بد، ت. النشر، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ، ط8، 1388هـ/ 1968م.

SİBEVEYHİ’NİN “EL-KİTAB” ADLI ESERİ İŞİĞİNDA ARAP GRAMER İLMİNİN DOĞUŞU*

Gérard Troupeau (ö.2010)

çev. Mazhar DEDE**

Şüphesiz gramer sisteminin her dilde çok büyük bir önemi vardır. Çünkü gramer sistemi dilin yapısını açıklığa kavuşturur ve onunla konuşanların fikirlerine şekil verir.

Arap gramer sisteminin, doğuda Hint ile batıda Yunan sistemi arasındaki orta bir konumda olması hasebiyle dünyada var olan büyük gramer sistemleri içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Arapçanın sahip olduğu bu özelliklerden dolayı oryantalistlerin, doğuşunu ve gelişimini araştırmak için bakışlarını ona çevirmiş olmaları tabiidir.

19. yüzyılın sonunda, *Târihu sinâa ‘ti’n-nahvi ‘inde’s-Suryan* adlı kitabını neşreden Alman oryantalist Merx, Arap gramerinin Yunan mantığından birkaç kavram ve terim almasını gerekçe göstererek, Yunan mantığının Arap gramerine etki ettiğini iddia eden ilk kişidir.

Daha sonra oryantalistlerin çoğunun bu görüşü derinlemesine incelemeyen aldıklarını görüyoruz. Nitekim Fransız oryantalist Fleisch dilbilim alanında yazmış olduğu bir kitabında şöyle demektedir: “Arap gramerindeki Yunan etkisine işaret etmemiz gerekmektedir. Çünkü Arap gramer düşüncesi, birçok temel kavramını Yunan gramerinden değil aksine Yunan biliminden –Aristo mantığından- almıştır. Ancak İngiliz Carter birkaç yıl önce yayınladığı ve *fi Üsuli nahvi’l-Arabî* diye adlandırdığı makalesinde bu görüşü reddetmiştir. O, bu makalesinde Sibeveyh’in *el-Kitâb*’ında iki grup terim kullandığını açıklamıştır. Sayıları az olan birinci grup, Yunan asıllı olma ihtimali olan terimleri içermektedir. Sayıları fazla olan diğer grup ise, fıkıhtan nahve geçme Arap asıllı terimleri içermektedir.

* Bu makale “Neş’etü’n-nahvi’l-Arabi fi dav’i Kitabi Sibeveyhi” adı altında MecelletüMecmai’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-Ürdüni, S. 1, Amman 1978, s. 125-138’de yayımlanmıştır.

** Arş. Gör. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı mazharvan@gmail.com.

Bununla beraber, Hint oryantalist Versteegh, bu yılın başında *el-‘Anasiru’l-Yunaniyyetu fi’l-fikri’l-lisaniyyi’l-‘Arabi* adında bir kitap yayınlamıştır. O, bu kitabında Arap gramerindeki Yunan etkisi teorisini savunmaktadır. O, eski Arap dilcilerin, Merx’ın iddia ettiği gibi Yunan mantığından değil, aksine Yunan gramerinden birkaç kavram ve terimini aldıklarını söylemektedir. Ona göre bu da, Arap fethinden sonra yakın doğuda bulunan Yunan kültür merkezlerinde, Arapların Yunanlılarla doğrudan iletişim kurmak suretiyle o gün canlı olan Yunan gramerini kullanmaları vasıtasıyla olmuştur.

Ben bu makalede, Arap gramerinin doğuşuyla ilgili bu çelişkili görüşleri, Halepli dilci Ebu Tayyib el-Luğavî’nin rivayetine göre, insanların “Nahvin Kur’an’ı” olarak adlandırdıkları Sibeveyhî’nin kitabı ışığında araştırmak istiyorum.

Oryantalistler, Arap gramerinde Yunan etkisinin var olduğu iddialarını açıklamak amacıyla, genellikle eski Arap dilcilerin Yunan mantığından, kelimenin üçlü ayırımının ve i’rab, sarf, tasrif ve hareke’ den oluşan dört terimin alındığını delil getirmekteler. İlk olarak dil açısından Arap gramercilerin, bu gruplandırmayı başkalarından almalarının mümkün olup olmadığını sorgulamamız gerekmektedir.

Bütün gramer sistemlerinde, kelimenin bölümlere ayrılması önemli bir iştir. Çünkü bu sistem gereklidir. Dilciler, her dilin yapısına göre, farklı sayıda bölümler belirlemişlerdir.

Yunan dilcileri, kendi dillerinde sekiz bölüm belirlemişlerdir ki onlar da Aristo’nun Poetika (şiir) kitabında söylediğine göre şunlardır: الحرف stoikeion, المجموع syllabe, الرباط syndesmos, الفاصلة arthron, الاسم onoma, الكلمة rhema, الوقعة ptosis ve القول logos.

Arap dilcileri ise bilindiği gibi kelimeyi sadece üç kısma ayırmışlardır. Bu kısımlar da Sibeveyh’in *el-Kitab*’ında söylediği isim, fiil ve harf’tir. Fakat bu iki sistemdeki kısımların arasında görünen büyük farka rağmen, bazı oryantalistler, Arap dilcilerin bu bölmeyi Yunan mantığından aldıkları iddiasında bulunmuşlardır. Bu iddiayı, Yunan sisteminde bulunan her bir kısmı ve Arap sisteminde ona tekabül eden kısmı araştırarak çürütebiliriz. Arap dili sisteminde, Yunan dil sisteminde yer alan harf kısmına tekabül eden bir kısım bulunmamaktadır. Çünkü Sibeveyhî kendi taksiminde

alfabe/heca harflerini, Aristo'nun yaptığı gibi, bağımsız bir kısım kabul etmemiştir. Aynı şekilde Yunan sisteminde bulunan mecmu' kısmına da tekabül eden bir kısım bulunmamaktadır. Çünkü sesli ve sessiz birer harften oluşan mecmu' kavramı, Sibeveyhî'de bulduğumuz sakin ve harekeli harf kavramından farklı ve ses ile ilgili bir kavramdır.

Yunan gramer sisteminde bulunan ribât/edat kısmı ise, Arap sisteminde bulunan harf kısmının bir parçası olması dışında bir şey değildir. İkisinin farklı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Aristo'ya göre ribât, anlamsız bir sözcüktür ancak, Sibeveyhî'ye göre harf ise anlamlı bir sözcüktür. Yunan gramer sisteminde bulunan fasıla kısmı ise tarif edatı ve ism-i mevsûlü kapsamakta ve bu ikisi Aristo'ya göre, anlam taşımayan iki sözcüktür. Dolayısıyla Arap gramer sisteminde bu kısma tekabül edecek bir kısım bulunmamaktadır. Çünkü Sibeveyhî, tarif edatını anlam taşıyan bir sözcük kabul edip harf kısmına soktuğu gibi, ism-i mevsûlü de sılaya ihtiyaç duyan eksik bir isim olarak saymakta ve isim kısmında olduğunu kabul etmektedir.

Yunan gramer sisteminde bulunan isim kısmı ise, Arap gramer sisteminde bulunan isim kısmına tekabül eder, ancak, bu iki kısım arasında da bir farkın bulunduğunu görmekteyiz. Çünkü Aristo'ya göre isim, bir şeyi ifade eden anlamı olan sözcük iken Sibeveyhî'ye göre ise isim, bir şeye karşılık gelen sözcüktür ve o şeyin kendisidir.

Yunan sistemindeki kelime kısmı Arap gramer sistemindeki fiil kısmına tekabül eder. Aristo'ya göre kelime kavramı zamanı ifade eden anlamlı bir sözcüktür. Sibeveyhî'ye göre fiil, mastar kökünden elde edilen, geçmiş ve geçmiş dışındaki zamanları ifade eden bir örnektir. Ne var ki ikisi arasında fark olduğunu görmekteyiz. Açık olmayan lafız (aparemphtos) Yunancada kelime kapsamında değerlendirilirken; mastar, Arapçada isim grubuna girer. Birleşik ortak lafızlar (metochikon), Yunancada hem kelime hem de isim grubuna girer ancak ism-i fâ'il Arapçada isim grubunda ele alınır.

Son olarak Yunancadaki vurgunun Arapçada karşılığı yoktur. Çünkü ismin veya fiilin sonunda bulunan vurgu kavramı Sibeveyhî'de olmayan bir kavramdır. Aynı şekilde, Aristo'da anlamlı lafızlardan oluşan söz kısmı da Arapçada karşılığı olmayan

bir kısımdır. Çünkü Sibeveyhî, dil tasnifini yaparken sözü müstakil bir grup olarak ele almamıştır.

Dilbilim açısından ise Arap gramer sistemindeki taksimin, Yunan gramer sistemindeki taksimden alınmış olmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü her iki sistemdeki kısımların sayısı ve içerikleri birbirilerinden tamamen farklıdır.

Dilsel açıdan da ilk Arap gramercilerinin i‘rab, sarf, tasrif ve hareke gibi dört kavramı Yunan gramerinden almalarının mümkün olup olmadığını sormamız gerekmektedir.

Yunan etkisi savunucuları, i‘rab kelimesinin Yunanadaki hellenismos kelimesinden alındığını iddia ederler. Yunanca asıllı olan hellenismos kelimesinin anlamı nedir? Yunanca bu kelime isim fiil olup, “bir şeyi Helenli yaptı/ Yunanlaştırdı.”Aristo, Retorik adlı kitabında, “kelamın aslı, konuşmada Helen’i yüzüdür” Yani, şu beş şeye riayet etmekle elde edilen doğru şekildir.

- 1-Atıf harfleri yani bağlaçların kullanılması.
- 2-Özel kelimelerin kullanılması.
- 3-Karışıklığa sebep olan kelimelerin kullanılmaması.
- 4-İsimlerdeki cinslerin birbirlerinden ayırt edilmesi.
- 5-İsimlerdeki sayıların birbirlerinden ayırt edilmesi.

Stoacı filozoflar, Helenleştirmeyi, sıradan bir dille olmayan sanatsal ve doğru konuşma olarak görürler.

Hellenismos kelimesini tamamıyla, kelama has genel bir kelime olarak görüyoruz. Zira bu kelime gramer terimi değil hitabet terimidir.

Arap dil kökeninde ise i‘rab’ın üç anlamı vardır: Bunlardan biri gönüllerdekini açığa çıkarmak; ikincisi kelimedeki bozukluğu gidermek ve üçüncüsü ise kelimenin sonunun değişmesidir.

İbn Cinnî el-*Hasâis adlı eserinde* “i‘rab kelimesi Arapların midesi bozuldu sözünden geldiğini söyler. Sanki o mide, i‘rabın bir şekilden başka bir şekle dönüşmesi gibi bir durumdan başka bir duruma dönüştüğünü ifade etmektedir. İbn Enbarî ise *Esrâru’l-‘Arabiyye*’de “Arapçada gramerin i‘rab olarak isimlendirilmesinin nedeni

onun kelime sonunda ortaya çıkan bir değişim olmaktan geldiğini söyler ve devenin midesi bozuldu örneğini verir.

Sibeveyhî, i‘rab kelimesini, mu‘rab ismin ve ism-i faile benzeyen fiillerin sonlarındaki değişiklikler için kullanır. Sibeveyhi‘ye göre i‘rab, kelimelerin sonundaki değişmezliğin zıddıdır.

İ ‘rabın konuşmadaki bazı kelimelere özgü olduğunu görmekteyiz. Bu kelime Arap nahvine dair bir terim olup hitabete dair bir terim değildir.

Yunan gramerinin Arap gramerine etkisini savunanlar, Arap gramerinde kullanılan sarf kelimesinin Yunanca klisis; tasrif kelimesinin ise ptosis kelimelerinden alındığını iddia ederler. Onları bu iddiaya iten sebep nedir? Sebep Yunan eleştirmenler, tıpkı fiilin temel durumunu- ki o da şimdiki zaman (enestos) durumudur- esas alarak başka bir duruma dönüşme eğiliminde bulunduğu gibi ismin de temel durumu olan isimlendirmeyi onomasticos durumunu göz önüne alarak onun başka bir duruma dönüşme (klisis) eğiliminde olduğunu söylerler. Yunan eleştirmenler bu değişen durumların her birini olgu (ptosis) olarak isimlendirmişlerdir.

Aristo Patika adlı kitabında “vuk’a, isim ya da fiil için olup الی , ل vb. harflere veya tekil-çoğul ya da soru sorma ve emir gibi konuşanın sözüne işaret ettiğini söyler. Hitabet-Retorik kitabında ise “Nasıl ki fiilde meydana gelen değişim, fiilin vuk’a’ları ise değişime uygun olan isimde meydana gelen değişiklik de o ismin vuk’a’larıdır/olgulardır.” der. Ancak Sibeveyhî’nin kitabındaki sarf kelimesinin anlamı, tenvinin sadece ismin sonuna eklenmesine işaret eder. Çünkü bu harf (sarf tenvini), ismin i‘rapta kök saldırganın belirtisidir. Tasrif kelimesinin anlamına gelince; Sibeveyhî bu kelimeyi, kelimenin sonlarındaki değişiklikler için değil kelimenin içindeki değişiklikler için kullanmaktadır.

Vuk’a ve meyl kavramlarına baktığımız zaman, tıpkı temekkûn kavramının Yunan gramer sisteminde olmadığı gibi, bu iki kavramın da Arap gramer sisteminde olmadıklarını görmekteyiz.

Arap gramerinde Yunancanın etkisi olduğunu savunanlar, vuk’a’nın Yunan eleştirmenlerce kelime sonunda meydana gelen değişiklik olarak tanımlandığını gerekçe göstererek, Arap gramer sisteminde kullanılan “hareke” kavramının Yunanca

kinesis kelimesinden tercüme edilerek alındığını iddia etmişlerdir. Bu sınırlandırmadan, harekenin Arap eleştirmenlerinde temel seslere işaret ettiğini, bu seslerin de kelime sonundaki değişim olan vuk'a'ya işaret ettiğini buradan bu kelimenin genel bir özellikle sese işaret etmede kullanıldığı görüşünü elde ederler.

Arap ses sistemindeki harekeleme kavramı, kesinlikle Yunan ses sistemindeki seslendirme kavramı ile aynı değildir. Aristo, harfleri sessiz, yarı sesli ve sesli olarak sınıflandırırken; Sibeveyhî, harfleri sakin ve harekeli olarak sınıflandırmaktadır.

Yine görüyoruz ki, Sibeveyhi'ye göre ses çıkarma esnasında hareke kelimesi dudak hareketlerinden damme, fetha, kesre'ye veya dil hareketleri olan ref, nasb, cer'e(haft) işaret eder. Bu hareke, kelimenin başında veya ortasında isterse de sonunda olsun fark etmez. Çünkü Sibeveyhî'nin sisteminde hareke, genel bir kelimedir. Sadece mu'rab/hareke alabilen ismin sonuna işaret etmekle kalmaz, sonu değişken olmayan mebni ismin sonuna da işaret eder. Bu kelime, cizm edilmiş muzari fiil gibi harekesiz mu'rab bir kelime de olabilir.

Dil açısından bakıldığında, bu dört terimin Yunancadan Arapçaya geçtiğini düşünmek mümkün görünmemektedir. Çünkü işaret edilen her iki sistemdeki kavramlar, birbirilerinden tamamen uzak kavramlardır.

Tarihsel açıdan, ilk dönem Arap gramercilerinin Yunan gramerini ve Yunan mantığını bilip ondan etkilenmelerinin mümkün olup olmadığını da sorgulamamız gerekmektedir.

İlk dönem Arap gramercilerinin, Yunancayı bilmediklerinden ve ellerinde de Arapçaya tercüme edilmiş bir Yunan gramer kitabının olmayışından, Yunan gramerini doğrudan bilebilmeleri mümkün değildir. O halde Yunan gramerini ancak Süryani grameri yoluyla tanıyabilmişlerdir. Bu durum da bizim, bir yanda Süryani gramerinin Yunan grameri ile öbür yandan Süryani grameri ile Arap grameri arasında var olan ilişkileri araştırmamız gerek.

Süryani gramer sistemi, İliya b. Şînayâ'nın söylediğine göre kelimada Aristo mantığının öne çıkardığı beş sözcük üzerine yoğunlaşmıştır. Bunlar: soru, emir, dua, taaccüp (şaşıрма) ve seslenme.

S zli de bu sözcüklere karşılık, yazımda kullanılan işaretler sistemini Süryani gramerciler icat etmişlerdir. Daha sonra bu gramer, S ryaniceye tercüme edilmiş Yunanca bir kitaptan alınan sessel ve çekimsel kurallar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Süryani gramerinde önde gelen    şahsiyet vardır. Bunlar: VII. yüzyılda, ilk Süryani gramer kitabının musannifi Piskopos Yakup er-Ruh v ; IX.Yüzyılda, meşhur mütercim, aynı zamanda gramer alanındaki *Kitâbu'n-Nukat* adlı eserin müellifi Huneyn b. İşhak; XI. yüzyılda, gramer alanında k  k bir kitabın musannifi olan Nusaybin Başpiskoposu İliya b. ş nay 'dır.

Süryani gramer eğitimi, K fe'ye yakın olan Abad'ın başkenti olan Hire'de bulunan çok sayıdaki okullarda ve Med in şehrine yakın, meşhur *Dirukan * gibi eğitim merkezlerinde ve Süryani kilise ve medreselerinde yaygındı. Ne var ki, ne Süryani kaynaklarında ne de Arap kaynakların hiç birinde, ilk Arap gramercilerin Süryani gramercilerle g r şt klerine veya S ryaniceyi öğrendiklerine dair herhangi bir kanıt rastlayamıyoruz.

Bütün bunlara ek olarak, Süryani gramercilerin bizzat kendileri Arap gramerinin hem Süryani gramerinden hem de Yunan gramerinden tamamen farklı olduğunu ifade etmektedirler. Huneyn b. İşhak, Arap gramerine dair Yunan metodolojisi ile bir kitap yazmış ve eserine *Kitâbu ahk mi'l-i'rabi 'ala mezhebi'l-Yun niyy n* ismini vermiştir. Harezm  de *Mef tihu'l-'ul m* adlı eserinde bu eserin k  k bir bölümünden bahsetmektedir. Huneyn, Arap gramerine dair başka bir kitap daha tasnif etmiş ve İliya b. ş nay 'nın aktardığına göre bu eserinde Huneyn, Süryanilerde var olanın aksine Arapların kendisiyle kapalı anlamları açığa çıkardıkları bir gramer sistemlerinin olmadığını iddia etmiştir. Onun bu sözden, Arap gramerinin ihtiya a cevap vermediği ve yetersiz olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Bütün bunlar Arap gramerinin Süryani ve Yunan gramerinden farklı olduğuna işarettir.

İliya b. ş nay  ise, vezir Hüseyin b. Ali el-Mağribi ile Arap grameri ile Süryani gramerini karşılaştırdıkları ve iki sistemin farklılıklarını ortaya koydukları bir tartışma meclisi düzenlemiştir. Aşağıdaki diyalog da buna işaret etmektedir:

Vezir: Siz Arapların yaptığı gibi faili merfu, mef'ul'  da mansub mu yapıyorsunuz? Dedi.

Dedim ki: Hayır.

Vezir: Peki faili mef'ul'dan nasıl ayırt ediyorsunuz? Dedi.

Dedim ki: Süryaniler, mef 'ulü failden ayırmak için, mefula lam harfini eklerken; Araplar ise faili mefuldan ayırmak için, faili merfu', mef 'ul'üde mansûb yaparlar. Süryanilerin, faili mef'ul'dan ayırt etme konusunda Arapların argümanları olan ref ve nasba muhtaç olmayacakları derecede açık bir sistemleri vardı.

Bütün bunlar, Yunan gramer sisteminin, Süryani grameri vasıtasıyla Arap gramer sistemine etki edemeyeceğine işaret etmektedir. Aksine on birinci yüzyılda Başpiskopos İliya'nın Arap gramer sistemini de dâhil ettiği, Süryani gramerine dair bir kitap tasnif ettiğini görmekteyiz. Asine Arap grameri, Süryani gramerini etkilemiştir.

Yunan mantığına gelince, hicri II. miladi VIII. yüzyılda ilk dönem Arap gramercilerin, Yunan mantığını bilebilmeleri mümkün olmamıştır. Çünkü bu tarihte Aristo'nun eserleri henüz Arapçaya tercüme edilmemiştir. Bizler, Aristo'nun şiir kitabının ancak hicri dördüncü, miladi onuncu yüzyılda Meta b. Yunus tarafından tercüme edildiğini bildiğimiz gibi, ibarelere dair eseri ile kategorilere dair eserinin hicri III. miladi IX. yüzyılda Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya tercüme edildiğini bilmekteyiz.

Bu tercümeleri detaylı incelediğimizde, Süryani mütercimlerin Yunan gramerinin terimlerini tercüme ederken, Arap gramer terimlerini kullanmadıklarını, ancak yeni Arapça terimler türettiklerini görmekteyiz.

Süryanî mütercimler, stoiceion lafzını harfle değil estaks olarak; syndesmos lafzını harf olarak değil ribât olarak; rhema lafzını fiil değil kelime olarak; klisis lafzını i'rab değil meyl olarak; phone lafzını hereke değil seslendirilen olarak tercüme etmektedirler.

Hicri IV. miladi X. yüzyılda, Arap felsefecilerin Yunan mantık kitaplarını Arapça açıklamak için yeni terimler türettiklerini görmekteyiz. Büyük mantıkçı filozof Ebû Nâsr el-Fârâbî, *el-Elfâzu'l-must'amile fi'l-mantik* adlı eserinde hurufu'l-meani konusunda şunları söylemektedir:

Bu harflerin birçok çeşidi var. Ancak Arap nahiv (gramer) âlimlerinin, harfin her grubuna ait özel bir isim verme gelenekleri bize kadar gelmedi. O halde bu grupların isimlerini belirlemede nahiv âlimlerinin Yunan dilcilerden aldıkları isimleri kullanmamız gerekir. Çünkü onlar her gruba özel isim vermişlerdir. Fârâbî, hurufu 'l-meani'deki harf gruplarına işaret etmek için beş terim türetmiştir. Bunlar: havalif, vasilat, vasitat, havaşi ve ravabit'tir.

Aynı dönemde filozof Ebû Hayyan et-Tevhîdî, eseri *el-İmt'a ve 'l-mu'anese*'de mantıkçı Metta b. Yunus ile gramerci Ebû Said es-Sirâfî arasında geçen bir münazarayı aktarmaktadır. Metta'nın, nahvin mantıkla bir alakasının olmadığı görüşünü taşıdığı görülmektedir. Aşağıdaki diyalog bu iki âlim arasında geçen münazaradan bir alıntıdır:

Ebu Said dedi ki, *ben sana Arapçada çok kullanılan bir harf olan و (vav) harfinin ahkâmı, konumu ve tek yönlü ya da çok yönlü olması hakkında sormak istiyorum.*

Metta şaşırdı ve: *"Bu nahiv/gramerdir. Ben nahivle ilgilenmiyorum. Mantıkçının nahve ihtiyacı yoktur ama nahivcinin (gramerci) mantığa fazlasıyla ihtiyacı vardır. Çünkü mantık manaları araştırırken; nahiv lafızları araştırmaktadır."* dedi.

Bütün bunlar, Süryani mantıkçılar ve Arap felsefecilerin, Arap nahvinin (gramerin) mantıkla kesinlikle ilişkisinin olmadığını düşündüklerine işaret etmektedir.

Tarihi açıdan ilk dönem Arap nahivcilerin, Yunan gramercilerini ve Yunan mantıkçılarını tanımış olmaları ve sistemlerinde onlardan etkilenmiş olmaları mümkün gözükmemektedir.

Son olarak yöntemsel açıdan eski Arap gramercilerinin, Yunan gramer terimlerinden bir kısmının almalarının zorunlu olup olmadığını sorgulamamız gerekmektedir.

Sibeveyhî'nin kitabına detaylı bir şekilde baktığımız zaman, dilinin çok zengin olduğunu görürüz. Çünkü o, kendi nahiv (gramer) sistemini sunmak için bol miktarda terim kullanmıştır. Ancak bizler, kullanılan bu terimlerin tam sayısını bilemiyoruz. Bu kavramların sayısını belirlemeye çalıştım ve Kur'an-ı Kerim ve şiir şevahitleri dışında özel dilinde kullandığı terim sayısının 1820 olduğunu buldum.

Peki, bu verilerden elde ettiğimiz bilgiler ne anlama geliyor?

Sayıları 220 olan terimsel anlamı dışında genel anlamıyla kullanılan terimleri göz ardı ettiğimiz zaman kitaptaki terim çeşidi sayısının beş olduğunu söyleyebiliriz:

Birincisi, genel nahiv kavramlarıyla alakalı olan terimler. Yani lafızların çeşidi ve durumları, kelamın kısımlarıyla alakalı olanlar.

İkincisi, cümle ter kibine has olan terimler. Yani kelamdaki lafzın konumu ve amel etme açısından gelişi.

Üçüncüsü, sarf ilmi ile alakalı olan terimler. Yani dildeki lafızların değiştirilmesi ve iştikak yoluyla farklı kalıplara sokulması.

Dördüncüsü, sese has olan terimler. Yani seslerin çıkartılması ve sözcüklerin mecrası ile ilgili olanlar.

Beşincisi, yöntemle alakalı terimler. Yani Sibeveyh'in, nahiv durumlarını açıklamak ve bu durumları açıklamasında kullandığı araçlarla ilgili kavramlar.

Bu terimlerin sayısal dağılımına gelince, en fazla olan yöntemle alakalı olan terimlerin sayısı -ki bunların sayıları 650'dir- bunu 390 sayıyla nahiv kavramlarına has olan terimler takip etmektedir. Sonra 320 sayıyla eşit sesle alakalı ve sarfla alakalı olan terimler; son olarak da, 250 sayıyla cümle ter kibiyile alakalı olan terimlerin olduğu görülmektedir.

Nahiv terimlerinin büyük bir oranının, Arap nahivciler tarafından kullanıldığı açıktır. İlk Arap nahivcilerin, gerek Yunanca gerekse de Süryanice gibi yabancı bir dilden terim alma ihtiyacı duymuş olmaları mümkün değildir. Müsteşriklerin, Arap nahivcilerin Yunancadan aldıklarını iddia ettikleri on terim ne ifade eder? Arapların dillerinde kullandıkları yüzlerce terime oranla bu az sayıdaki terimlerin ne önemi var?

Müsteşriklerin, Arap gramer sisteminin Yunan gramer sistemine benzediği iddialarını birkaç Yunanca terimiyle temellendirirken, yanlışla düştüklerini zannediyorum. Çünkü her terim, sistemin dışında, manası olmayan ve karmaşık sistemin bir parçasıdır.

Böylece yöntemsel, tarihsel, dilsel, dilbilimsel bütün açılardan, eski Arap gramerinin terimlerini Yunan gramerinden almış olmasının imkânsızlığını ortaya

koymaya çalıştık. Ancak, bize düşen Sibeveyhî'nin *el-Kitâb* adlı eserinde kullandığı terimlerin nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap bulmaktır.

el-Kitâb adlı eseri incelediğimizde, Sibeveyhî'nin bu eserinde kullandığı terimler için tanım yapmadığını görmekteyiz. Bu da, bu terimlerin ilk defa Sibeveyhî tarafından kullanılmadığı, eserinde de isimlerini zikrettiği ve kendisinden önce yaşamış olan ilk Arap nahivcileri tarafından zaten kullanıldığı ve Sibeveyhî'yle aynı dönemde yaşayan diğer gramercilerin de bu terimleri anlamada bir açıklamaya ihtiyaç duymadıkları ve herhangi bir zorluk çekmediklerine işaret etmektedir. Niçin?

Çünkü Sibeveyhî'nin, kıraat, hadis, fıkıh ve nahiv gibi temel İslami ilimlerin ortak terimlerini kullanmış olması muhtemeldir. Bu terimler hicri ikinci, miladi sekizinci yüzyılda Irak'ın iki Müslüman şehri olan Kûfe ve Basra kentlerinde aynı zamanda ortaya çıkmıştı. Bütün kurrâlar, muhaddisler, fakihler ve gramerciler aynı yöntemi aynı kavramları ve aynı terimleri kullanıyorlardı. Çünkü amaçladıkları hedef aynıydı ve bu da indirilmiş kitabın ve nebevi hadisin dili olan Arapçayı korumaktı.

Nahiv ilminin, ortaya çıkışından itibaren hadis ve fıkıh ilimleriyle iç içe olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü nahiv biyografi eserleri, Ebu'l Esved ed-Düelî'den sonra Arapçanın kurallarını ilk ortaya koyan kişi olan Nâsr b. Âsım el-Leysî'nin Arapçayı iyi bilen, fakih ve hadis âlimi olduğunu bildirmektedir. Aynı kitaplar, mushafı ilk noktalayan Yahya b. Mu'mer'in de Arap dilini iyi bilen fakih ve hadis âlimi olduğunu rivayet etmektedir.

İslam âlimleri genellikle, islâmî ilimlerin birinde uzmanlaşmadan önce tüm ilimleri almaktaydılar. Örneğin meşhur nahivci ve Sibeveyhî'nin hocalarından biri olan Halil b. Ahmed'in, nahve yönelmeden önce, Basra fakih ve muhaddislerinden biri olan Eyyub es-Suhtayânî'den hadis ve fıkıh ilimlerini aldığını bilmekteyiz.

Aynı şekilde, Sibeveyhî'nin hadis yazmak amacıyla Basra şehrine geldiği ve Hamad b. Seleme'nin ilim halkasına devam ettiğini de bilmekteyiz. Hamad, Sibeveyhî'ye hadis yazdırırken Sibeveyhî'nin başından şöyle bir olayın geçtiği rivayet edilir: Peygamber'in "Ebû Derda dışında kendisinden bir şey istediğimde alamadığım kişi benim ashabım değildir." ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ليس أبا الدرداء hadisindeki ifadeyi Sibeveyhî, ليس أبا الدرداء kısmını ليس nin ismi olduğu zannıyla ليس

أبو الدرداء şeklinde olması gerektiğini söylemiş; bunun üzerine Hamad da “Ey Sibeveyhî, sen hata ettin, buradaki ليس kelimesi istisna içindir, bu senin bildiğin gibi değildir” demiştir. Bunu üzerine Sibeveyhî, “Ben de yanlışımı bulamayacağın bir ilmin peşinden gideceğim” demiş ve Halil b. Ahmed’in halkasına devam edip nahiv alanında ustalaşmıştır

Aynı şekilde Hamad b. Seleme’den “kim benim hadislerimde hata yaparsa yalan söylemiş olur” sözü rivayet edilir. Bu rivayet bizlere, hadis ilmi ile nahiv ilmi arasında güçlü bir bağ olduğunu kanıtlamaktadır.

Eski âlimler, bütün ilimlerin muhtaç oldukları, diğer ilimler için temel saydıkları ve bir âlimin onsuz olamayacağı nahiv ilmini, İslami ilimlerin ilki ve en eskisi olduğunu kabul eder ve onu diğer ilimlere tercih ederlerdi.

Eyyub es-Suhtayânî’den nahiv öğrenin. Nahiv öğrenmek düşük olana güzellik, onu terk etmek ise yüksekte olana kusurdur” dediği rivayet edilmiştir. Hamad b. Seleme’den de, “Nahiv bilgisi olmadan hadis ilmine talib olanların durumu, sırtında boş yem çuvalı taşıyan merkep gibidir.” dediği rivayet edilmiştir.

Sonuç olarak ben, İslâmi ilimler içerisinde Araplara en fazla mal olmuş ve yabancıların etkisinden en fazla uzak kalmış olan ilmin, nahiv ilmi, olduğuna inanmaktayım. Bunu da Arap nahiv kitaplarının en eskisi olmakla meşhur olan Sibeveyhî’nin kitabı ışığında açıklamaya çalıştım.

İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş: İlk Dönem İslâm Felsefesinde Temel Ahlâk Problemleri

Hasan Hüseyin BİRCAN

Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016,175 sayfa. ISBN: 9786059706742

Hakan HEMŞİNLİ*

Bir felsefî disiplin olarak ahlâk felsefesi, ahlâkî problemler ve yargılar üzerinde ciddi bir düşünme faaliyeti olarak değerlendirilebilir. Bu düşünme faaliyetinin entelektüel anlamda belirli bir düzeyde olması gerekir. Özellikle ahlâkî alanın hem nazari/teorik hem de amelî/pratik yönden ele alınması, düşünce-eylem birlikteliğini ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Gerçek bir filozof olabilmenin de temel şartı hem nazari açıdan hem de amelî açıdan yetkin olmaktır. Bu yetkinlikten mahrum olma ise filozofu eksik yaptığı gibi felsefeyi de eksik kılacaktır.

Türkiye'de ahlâk üzerine yapılmış çalışmalar dikkatle incelendiğinde, İslâm ahlâk felsefesine dair literatürün yeterli düzeyde olmadığı açıkça görülecektir. Ancak son dönemlerde yapılan bazı çalışmaların varlığı oldukça ümit vericidir. İslâm ahlâk felsefesiyle ilgili literatürün birçoğu, tek bir filozofun ahlâk anlayışını ele alan çalışmalar niteliğindedir. Özellikle "karşılaştırmalı" veya "problem merkezli" çalışmalar yok denecek kadar azdır.¹ Bu konudaki çalışmalardan biri Hasan Hüseyin Bircan tarafından kaleme alınan *İslâm Ahlak Felsefesine Giriş* adlı çalışmadır.

Araştırmalarını genellikle İslâm ahlâk felsefesi üzerine yoğunlaştıran Hasan Hüseyin Bircan, bu çalışmasında IX-XI. yüzyıllar arasında yaşamış klâsik İslâm filozoflarının ahlâka dair temel düşüncelerini ve bu alanla ilgili problemleri nasıl ele aldıklarını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde yazarın İslâm filozofları açısından ahlâkın felsefede ve insan hayatında yeri ve öneminin ne olduğu, İslâm filozoflarının ahlâkı hangi temelden hareket ederek şekillendirdikleri veya

* Yrd. Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi, hakanhemsinli@hotmail.com

¹ Bu alanda yapılmış yetkin bazı çalışma örnekleri için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, (İstanbul: İz Yayınları, 2001); Hümeysra Özturan, *Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Aklın Kaynağı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) İslâm Ahlâk Felsefesine dair bir literatür çalışması için bkz. İzzet Gülaçar, "Türkiye'de İslâm Ahlâk Felsefesi Alanında Yapılan Türkçe Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası", *Adam Akademi*, Cilt 5/2, 2015, ss. 85-108; Hümeysra Özturan, "Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 17, s. 169-202.

problemlere nasıl çözümler sundukları tarzındaki soruların cevaplarını aradığı görülmektedir. Bircan'ın bu çalışması, giriş ve sonuç kısmı dışarıda tutulacak olursa dokuz bölümden oluşmaktadır.

Bircan, giriş kısmında genel olarak ahlâk felsefesinin özel olarak da İslâm ahlâk felsefesinin felsefe disiplinleri açısından yeri ve önemine dair kısa ama önemli bir takım bilgiler vermektedir. Ayrıca yazar ahlâkî düşünme türleri de denilebilecek olan betimleyici etik, normatif etik ve analitik etik/meta-etik şeklindeki ahlâkla ilgili temel üç farklı yaklaşımı özetleyerek, İslâm ahlâk felsefesini gâyeci normatif etik yaklaşım içerisinde değerlendirmektedir (s. 9-11). Bircan çalışmanın muhteviyatını belirlerken ilkin “İslâm felsefî ahlâkî”nın nasıl teşekkül ettiğini ve ahlâkın ilimler içindeki konumunu tespit etmekle işe başlar. Ahlâkın en önemli sorunlarından biri olan ahlâkî temellendirme problemini ele alarak, klâsik İslâm filozoflarının bu konuya verdikleri öneme göre konuyu genişletmektedir. Mutluluk, yetkinlik, iyi, gâye, erdem ve kurtuluş gibi ahlâk felsefesinin temel kavramlarını filozofların görüşleri üzerinden incelemektedir.

“İslâm Ahlâk Felsefesinin Ortaya Çıkışı, Kaynakları ve Gelişimi” adlı bölümü ele alırken Bircan, Hz Osman'ın vefatından sonra İslâm dünyasında çeşitli nedenlerle ortaya çıkan siyasî sosyal ve ekonomik değişimlerin Müslümanlar arasında çok ciddi ve günümüze kadar da gelen “değer krizini” tetiklediğini, daha sonra ise özgür irade, kader, adlî ilahî, sorumluluk, iyi ve kötünün belirlenimi gibi çeşitli tartışma konularıyla "değer krizinin" iyice büyüdüğünü ve İslâm düşünce geleneğinde çok önemli tartışmaların başlangıcını oluşturduğunu vurgulamaktadır (s. 19). İslâm dünyasındaki bu tür tartışmalar, Kur'an ve Sünnet merkezli olarak yapılan tartışmalar niteliğindedir. Çünkü Kur'an ve Hazreti Peygamber (sünnet), bu dünya ve öteki dünya için “iyi ve mutlu bir yaşam” önermekte ve inananları buna davet etmektedir. İşte İslâm ahlâk felsefesinin temel referansını Kur'an ve sünnetten almasının nedenlerinden en önemlisini bu durum oluşturmaktadır. İslâm ahlâk felsefesinin temel kaynaklarından birincisini Kur'an-sünnet oluştururken ikincisini tercüme yoluyla Arapçaya kazandırılmış olan Antik ve Helenistik dönemlerdeki ahlâkla ilgili eserlerin oluşturduğunu söyleyen yazar, bunlar arasında Platon, Aristoteles, Galen ve Porfiryus'un eserlerinin özel bir öneme sahip olduğunu dile getirmektedir (s. 20-23).

İslâm düşünce geleneğinde İslâm filozoflarının felsefeyi sadece belli bir ilimle sınırlamayıp tüm ilimlere işaret eden bir kavram olarak gördüklerini söyleyen yazar, “mutluluğa götüren bir yol” olarak telâkkî edilen felsefenin nazârî/teorik ve amelî/pratik tüm erdemleri içerisinde barındıran bir sistem olarak algılandığını savunmaktadır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı Sâfâ gibi İslâm filozoflarının ahlâkı içeren felsefe tanımlarını ve onların ilimler tasnifini “Ahlâkın İlimler İçindeki Yeri ve Önemi” adlı bağımsız bir bölümde belirlemeye çalışır (s. 25-32).

Ayrı bir bölüm şeklinde ele aldığı “İslâm Felsefesinde Ahlâka Yaklaşım Biçimleri” kısmında, genel olarak iki tür yaklaşımdan bahsedilmiştir: Birincisi Aristoteles’in etkisiyle “nefs-i natîka” ve “iradî fiil” merkezli bir yaklaşımken; ikincisi ise Platon-Galen etkisiyle oluşturulmuş bir “rûhânî tebâbet” anlayışıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların örnek verilebileceği ilk yaklaşımda, iyi bir gâyenin ve mutluluğun kazanılmasının akıl gücünün diğer güçlerin kontrolünü elinde tutması ve kendi etkinliğini kazanması sayesinde olabileceği vurgulanır. Kindî ve Râzî gibi filozofların takip ettiği ikinci yaklaşım ise erdemsizliklerin bir ruh hastalığı olduğunu ve bu tür kötü karakterlerden/hastalıklardan kurtulmanın *filozofça bir yaşama (essiretü'l felsefiyye)* ile yani *felsefe* ile olabileceğini savunur (s. 33-35).

Eserin en kapsamlı bölümünü oluşturan “Ahlâkı Temellendirme Şekilleri” adlı bölüm, İslâm düşüncesi geleneğinde genel olarak ahlâkın antropolojik/insanî/aklî ve teolojik/ilahî bir temellendirmeye dayanarak şekillendiğini açıklamaktadır. Bu bölümde İslâm filozoflarının ahlâkı, insanın kendisini, insan nefsinin güçlerini, fiillerini bilmesiyle ve bunlar arasındaki ilişkileri tespit etmesiyle açıklamaya ve temellendirmeye çalıştıkları ele alınmaktadır. *Nefsin* İslâm filozofları nazarında ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve eskatolojik bir içeriğe sahip olması nedeniyle, *nefs* konusu filozofların fizik, metafizik, epistemoloji, kozmoloji, siyaset ve ahlâk ile ilgili düşünce ve yaklaşımlarının en önemli kavramlarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla ahlâk ile psikoloji/ilmü'n nefis arasındaki ilişkinin detaylarını veren bu bölüm, İslâm filozoflarının nefsin bilinmesiyle Tanrı-insan-alem ilişkisinin de bilinebilmesine imkân tanıyan görüşlerini derinlemesine incelemektedir. Ayrıca *nefsin* bilinmesi, insanî fiillerin tabiatına, amacına uygun olarak nasıl yönlendirilmesi/eğitilmesi bilincini kazandırdığı için, İslâm filozoflarının ahlâk ve siyaset görüşlerinin hangi yönde şekillendirilmesi gerektiğini de belirlemiştir. Yazarın bu bölümü diğer bölümlere nazaran çok daha fazla detaylandırmasının asıl nedeni,

İslâm filozoflarının metafizik, ahlâk, siyaset ve benzeri alanlardaki görüşlerinin birbirleriyle olan irtibatlarından dolaydır. Çünkü filozofların ahlâkla ilgili görüşlerinin bir taraftan metafizik diğerk taraftan da siyaset ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır.

İkinci bölümün birinci kısmında nefis ve beden olarak insanın mahiyeti ve varlık içinde konumu ele alınmaktadır. Ahlâkın temeli olarak teorik ve pratik akıl ise özellikle aklın yetkinlik dereceleri (bilkuvve, bilfiil ve müstefad akıl) ile ahlâkî fiillerin ortaya çıkışları çerçevesinde değerlendirilmekte ve konuya farklı bir boyut kazandırılmaktadır. Eserin diğerk bölümlerinde olduğu gibi bu bölümünde de, özellikle Kindî, Fârâbî, Râzî, İhvân-ı Sâfâ, İbn Sînâ, Amirî ve İbn Miskeveyh gibi İslâm filozoflarının görüşleri ön plana çıkarılmıştır. Bu kısımda, İslâm filozoflarının ahlâkî bir özne olarak insanın irade özgürlüğüne sahip olduğunu kabul ettiklerini söyleyen yazar, onların ahlâka kaynaklık eden akıl gücünün nefsin diğerk güçlerine hâkim kıldığı sürece yetkinliğini kazanabileceğini ve Faal Akılla da ittisalin ancak bu şekilde gerçekleşebileceğinin önemi üzerinde durduklarının altını çizmektedir. Ayrıca İslâm filozoflarının mutluluğu temel hedef edindikleri, ancak gerçek mutluluğun bu dünyada değil öteki dünyada gerçekleşeceğine inandıklarını belirterek, onların hayat ve kurtuluş sorununa yaklaşım biçimlerinin temellerini burada ele almakta eserin son bölümlerinde de bu konuları detaylandırmaktadır (s. 37-72).

İkinci bölümün diğerk kısmında ahlâkın teolojik/dinî temelini ele alan yazar, İslâm filozoflarının ahlâkın teolojik temellendirmesine dair görüşlerinin anlaşılmasının onların ahlâkî ilkelerin kaynağı, Tanrı, nübüvvet ve insanların yetkinlik açısından farklı derecelere sahip olduklarıyla ilgili görüşlerinin açıklığa kavuşturulması ile mümkün olacağını dile getirmekte ve konuyu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle sınırlandırmaktadır. Tanrı'nın ahlâka kaynaklık etmesini, ilk akledilirlerin (evâil) ve "Faal Akıl" ile ittisale geçen müstefad aklın ayrıntılarıyla açıklayan yazar, İlk Akıl'dan sudûr eden feyzi alan "Faal Akıl"ın akla, ahlâkî ilk mâkûlleri verme açısından çok önemli bir fonksiyon yüklendiğini, zikredilen iki filozof çerçevesinde ele almaktadır.

Her insanın iyi ve kötüyü ayırt etme gücünün farklı olduğuna inanan İslâm filozoflarına göre, teorik ve pratik olarak etkinliğini kazanmış bir akıl

ancak bu ayırt etmeyi gerçekleştirebilir. Bu akıl ise gerçek filozofun ve peygamberin akıldır. Peygamber ve filozof da hem muallim hem de kanun koyucu niteliğinde oldukları için ahlâkın temelini oluşturmaktadırlar. Ayrıca siyasî olarak devleti yönetecek kişinin de Faal Akılla ittisal kurabilmesi, siyasî otoritenin de bir anlamda ahlâka kaynaklık ettiğini göstermektedir. Bu yüzden gerçek mutluluğa götürecek ve halkın kendisini taklit etmesinin öngörüldüğü İlk Başkan'ın (er-Reisü'l Evvel) nazarı ve amelî olarak en yetkin olması gerekmektedir (s. 78-87).

“Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi” adlı bölümde yazar, ahlâkî fiillerin hedefi ve ilkesi olarak üzüntüden kurtulmayı Kindî ve Râzî üzerinden ele alırken, mutluluğu ise Fârâbî 'yi temele alarak kısmen de diğer filozoflar üzerinden incelemektedir. Kindî'nin üzüntüyü nasıl tanımladığı ve sınıflandırdığı, ondan insanın nasıl kurtulması gerektiğiyle ilgili düşüncelerine yer verilmektedir. Kindî açısından özellikle duyulur âlemin geçici olduğu, akıl âleminin ise kalıcı ve değişmez olması nedeniyle insanın buraya yönelmesi gerektiği ve alışkanlık-ahlâk arasındaki ilişkiye vurgu yapılmaktadır.

Üzüntüye neden olan olay meydana gelmeden önce tedbirini almak ve olay meydana geldikten sonra önlemlere riayet edip elemi asgariye indirmek şeklindeki üzüntüden kurtulmanın iki temel yolunu gösteren Râzî'nin düşüncesinde erdemin itidal; erdemsizliğin ise ifrat-tefrit durumu olduğu öne çıkarılmaktadır. Ayrıca Râzî'nin ahlâk felsefesinin temel amacının hevayı aklın kontrolüne vererek nefsin kötü huylarını iyileştirmek olduğu belirtilmekte itidalli bir yaşamın erdemli, adaletli ve filozofça bir yaşama olduğu sonucuna varılmaktadır (s. 89 98).

Yazarın uzmanlık alanı olan *mutluluk* konusu, ahlâkî fiillerin hedefi ve ilkesi açısından incelenirken, özellikle Fârâbî'nin görüşleri temele alınarak bu kısmın detaylandırıldığı dikkat çekmektedir. Fârâbî'nin merkeze alınmasının en önemli gerekçesi olarak da, İslâm felsefesi geleneğinde mutluluğun Fârâbî tarafından sistematize edilmesi, ahlâkın psikolojik temellerden hareketle epistemolojik ve toplumsal yönleriyle incelenmesi, insanın fiillerinin asıl hedefinin mutluluk olarak belirlenmesi kısaca Fârâbî'nin ahlâk felsefesindeki temel belirleyici rolü verilmektedir.

Yazar “Bir Yetkinlik Olarak Mutluluk”un varoluşun nedeni olduğu şeklindeki İslâm filozoflarının görüşlerini değerlendirirken, insanların mutluluk için

yaşamlarını düzenlemesinin asıl nedenini ortaya çıkarmaya çalışır. Burada genel olarak İslâm filozoflarının mutluluğun başka bir şey için değil de özü itibariyle istendiği ve mutluluğun kendi kendine yeterli ve basit olduğu şeklindeki iki temel cevapları üzerinde odaklanıldığı görülmektedir. Bu kısımda okuyucu, Amirî, İhvân-ı Sâfâ, Râzî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'in, hatta ahlâk felsefesi açısından bir köşe taşı niteliğinde olan Alman filozof Kant'ın, görüşleriyle de karşılaşabilmekte bunlar arasında benzerlikleri ve farklılıkları da tespit edebilme imkânı bulabilmektedir (s. 99 vd.)

“Erdemler ve Çeşitleri” adlı bölümde erdemlerin mahiyeti, belirlenimi ve türleri ele alınmaktadır. Değerler eğitiminin önemini (veya popülaritesinin) yükseldiği günümüzde bu konunun fonksiyonu daha da artmaktadır. Hatta denilebilir ki, İslâm ahlâk felsefesi geleneğinden hareketle değerler eğitiminin yeniden ele alınması ve bu bağlamda yazarın bu açıdan da konuyu detaylandırması -her ne kadar ayrı bir çalışma konusu olsa bile- ümit edilmektedir. İslâm filozofları açısından erdemlerin en önemli özelliklerinin işlendiği bu kısımda, bir fiilin erdemli olmasının onun hareket noktasına, icra edilmesinin doğru olmasına, amacına bağlı olduğu, erdemlerin nefste yerleşmiş ve meleke haline getirilmiş, bilinçli, istekli olarak yapılmış ve süreklilik kazanmış olması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Ayrıca erdemlerin kazanılmasında fiilin alışkanlık haline getirilmesinin ve akıl gücünün şehvî ve gazabî güçlere hâkim olması gerektiğinin vurgulandığı bu kısımda, özellikle İbni Miskeveyh'in nefsin güçleri ve temel erdemler görüşünden hareketle erdemlerin çeşitleri ele alınmaktadır (s. 139-148).

Ahlâk ile alışkanlık arasındaki ilişkiden hareketle ele alınan “Ahlâkın Değişmesi Problemi” adlı bölümde İslâm filozoflarının huyların doğuştan getirilmediği, getirilmiş olsa bile çeşitli metotlar ve eğitimlerle değiştirilmesinin ve düzeltilmesinin mümkün olduğu konusunda görüş birliği içerisinde oldukları ifade edilmektedir (s.149-152).

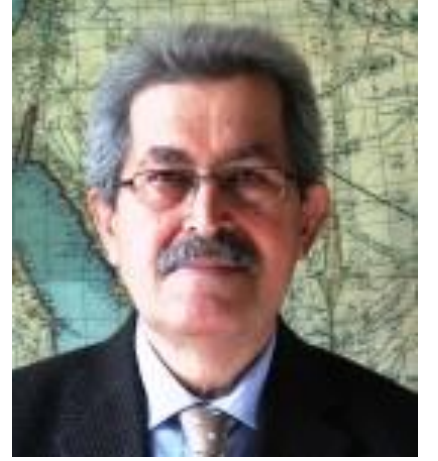
“Mead ve Kurtuluş Problemi” olan eserin son bölümü, yetkinliğini kazanmış veya kazanamamış nefislerin ölümden sonraki durumlarının ne olacağı sorununa bir cevap niteliği taşımaktadır. Gazali'nin de bazı filozofların görüşlerine yönelik şiddetle eleştirilerine maruz kalacak bu problem, Fârâbî, İbn Sînâ, Amirî, İhvân-ı Sâfâ, İbni Miskeveyh üzerinden özetlenmektedir (s. 153-166).

Sonuç olarak, İslam ahlâk felsefesine problem merkezli bir giriş niteliğinde olan bu eser, klâsik İslâm filozoflarının ahlâka dair görüşlerini bir araya getirmesi açısından son derece önemli bir çalışmadır. Eserin özellikle birincil kaynaklara dayalı olarak sade anlaşılır ve akıcı bir üslûpla kaleme alınması onu değerli kılmaktadır. Esere indeksin eklenmesi ve bazı bölümlerin birleştirilerek bölüm sayısının azaltılması, okuyucunun daha sistematik düşünmesine, bazı problemleri daha kolay tespit etmesine imkân verecek ayrıca okuyucunun konuyu daha bütüncül olarak değerlendirmesine de olumlu anlamda bir katkı sağlayacaktır.

Vefeyât**Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (1953-2017)**

Selahattin POLATOĞLU*

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi İbrahim Sarıçam, 9 Mayıs 2017 Salı günü 64 yaşında Ankara’da vefat etti. Akademik hayatının tamamını geçirdiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bahçesinde ertesi gün saat 11.00’da kendisi için bir tören düzenlendi. Hacı Bayram Camii’nde öğle namazını müteakip yakınları, dostları ve talebelerinin hazır bulunduğu cenaze namazını Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez kıldırdı. Merhûm Sarıçam’ın naaşı Karşıyaka Mezarlığı’na defnedildi.



Hayatının son yıllarında yakalandığı hastalıktan mustarip olan Sarıçam, bu dönemde de kıymetli eserler telif etmekten geri durmadı. İlimle iştiğalin ancak mezarda son bulacağını çevresindeki insanlara yaşayarak göstermiş oldu. Onu tanıyanlar nezâketi, kadirşinaslığı ve vefakârlığı ile kendisini hatırlayacaklar. Ömrünün önemli bir kısmını Hz. Peygamber (s.a.s.)’i tanımaya ve tanıtmaya adanmış olan Hocamıza, ahirette Efendimiz’e komşu olmasını dileriz.

Sîreti

1953’te Bartın’ın Çakırömerağa köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde, ortaöğrenimini ise Zonguldak İmam-Hatip Lisesi’nde tamamladı (1977). Aynı yıl girdiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden *Kur’an ve Hadiste Ümmet Kavramı* adlı lisans teziyle 1982’de mezun oldu. Fakülteadaki öğrencilik yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı’nda din görevlisi hizmet etmeye başladı. 1985-1989 yılları arasında T.C Essen Başkonsoloslugu (Almanya) nezdinde din görevlisi olarak görevi yaptı. Dortmund Ausland Institut’da 1986’da 6 ay Almanca dil kursuna katıldı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi kürsüsünde 1989-1994 yılları arasında araştırma görevlisi olarak çalıştı. Aynı üniversitede Prof. Dr. Mustafa Fayda’nın

* Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı, selahattin.polatoglu@gmail.com

danışmanlığında hazırladığı *Emevî-Haşimî Mücadelesi (İslâm Öncesinden Muaviye Devrinin Sonuna Kadar)* adlı teziyle 1991’de doktor oldu. 1992-1993 öğretim yılında Mısır hükümeti bursuyla Kahire Üniversitesi’nde bulundu. 1994’te doçent oldu. 1997 yılında bir süre Wiesbaden-Frankfurt’ta (Almanya) misafir öğretim görevlisi olarak bulundu. 2001’de profesör oldu. 2005 yılında Bochum ve Münster üniversitelerinde 3 ay süreyle, “İngiliz ve Alman Oryantalizminde Siyer Çalışmalarının, Türklerin ve AB Halklarının Peygamber İmajına Etkisi” adlı TÜBİTAK Projesi (01.07.2005-31.12.2018) ile ilgili araştırmalarda bulundu. Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin’le birlikte hazırladığı bu proje 2009’da yayımlandı. Aynı proje çerçevesinde 20 Haziran 2007 - 4 Temmuz 2007 tarihleri arasında bir grup İslâm tarihçisiyle birlikte Suriye, Ürdün, İsrail (Filistin) bölgelerinde araştırma ve incelemelerde bulundu. Strazburg ve çevresinde bir dizi konferans verdi (Nisan 2008). Erasmus programı çerçevesinde Nürnberg-Erlangen Üniversitesi’nde İslâm Medeniyeti Tarihi dersi verdi (Haziran 2008). 2010 ilâ 2016 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm başkanlığını ve İslam Tarihi Anabilim Dalı başkanlığını yürüttü.

Yurtdışında ve yurtdışında çok sayıda bilimsel etkinliğe konuşmacı, panelist ve müzakereci olarak katılan Sarıçam, çalışmalarını Hz. Muhammed (s.a.s.) ve dönemi, oryantalistlerde siyer yazıcılığı, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, Emevîler, İslâm öncesinde Araplar ve İslâm medeniyeti üzerine yoğunlaştırdı. Arapça, Almanca ve İngilizce bilen Sarıçam evli, biri kız biri erkek olmak üzere iki çocuk sahibiydi.

A. Eserleri

1. Kitapları ve Kitap Bölümleri

Emeviler, Ankara: TDV Yayınları, 1993, viii+162 s. (İrfan Aycan ile birlikte)

Hz. Ebû Bekir, Ankara: TDV Yayınları, 1996, viii+ 132 s.

Emevî-Hâşimî İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbasîler Dönemine Kadar, Ankara: TDV Yayınları, 1997, xvii+462 s. (Doktora tezinin gözden geçirilerek genişletilmiş hali)

İlk Dönem İslâm Tarihi (İlahiyat Önlisans Programı), ed. Mustafa Fayda, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 1998, 298 s.

Hz. Peygamber’in Çağımıza Mesajları, Ankara: TDV Yayınları, 2000, viii+144 s.

H. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2001, xii+386 s. (Gözden geçirilmiş 2. bs. Ankara: TDV Yayınları 2003, 437 s.)¹

İslâm Tarihi (İmam-Hatip Liseleri Ders Kitabı), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2003, 206 s. (Seyfettin Erşahin ve Mehmet Özdemir ile birlikte)

“5. Bölüm: Sosyal Hayat”, *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Nesimi Yazıcı – Nusret Çam, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2005, s. 149-177.

İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 2006, vii+303 s. (Seyfettin Erşahin ile birlikte)²

“Hz. Peygamber Dönemi”, *İslâm’a Giriş: Evrensel Mesajlar*, Ankara: DİB Yayınları, 2008, s. 381-393.

H. Ömer, Ankara: TDV Yayınları, 2010, 234 s.

İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011, viii+512 s. (Seyfettin Erşahin ve Mehmet Özdemir ile birlikte)³

“2. Bölüm: Emevîler’de Kültür ve Medeniyet”, *İslam Tarihi I*, ed. Mehmet Özdemir, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012, s. 41-78.

“7. Bölüm: Afrika’da Kurulan Bağımsız Müslüman Devletler”, *a.e.*, s. 230-261.

“2. Bölüm: Hz. Peygamber Dönemi”, *İslam Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 43-227.

“6. Bölüm: Afrika’da Kurulan Bağımsız İslam Devletleri”, *a.e.*, s. 525-550.

H. Osman, Ankara: TDV Yayınları, 2014, 125 s.

Bartın-Çakırömerağa Köyü’nde Bir Ailenin 365 Günü, Bartın: Bartın Belediyesi, 2015, 80 s.

Çeviri Kitap:

Annemarie Schimmel, *H. Muhammed*, Ankara: Cümle Yayınları, 2016, 104 s.

2. Makaleleri

“Emevîlerin Fâtımîlere Karşı Bir İktidar Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV (1996), s. 309-320.

“Kümeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyyât’ı -I- (İslâm Tarihi Açısından Bir Değerlendirme)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI (1997), s. 255-296.

¹ İlahiyat fakültelerinde yaygın ders kitabı olarak takip edilmiş ve ülkemizdeki birçok siyer yarışmasında esas alınmıştır. Ayrıca Japoncaya (*聖ムハンマドその普遍的教え*, I-II, Tokyo: Tokyo Türk Diyanet Camii Vakfı, 2011-2012, 323+183 s.) ve Azerice’ye (*Hezret Muhammed ve Ümübeşeri Deveti*, haz. Abbas Qurbanov - Xalid Seyfullayev, Bakü: İpekyolu Neşriyatı, 2013. 487 s.) tercüme edilmiştir.

² İlahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak rağbet gören diğer bir eserdir.

³ İbrahim Sarıçam’ın koordinatörlüğünde yürütülen bu çalışmanın Alman literatürü kısmını kendisi hazırlamıştır.

“Kümeýt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyât'ı -II- (Hâşimiyât'ın İslâm Tarihi Açısından Değerlendirilmesi)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII (1997), s. 201-232.

“Klasik Dönem İslâm Tarihinde Din İstismarı - Dört Halife ve Emeviler Dönemi”, *İslâmiyât*, III/3 Din istismarı özel sayısı (Ankara 2000), s. 139-146.

“Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam”, *Diyanet İlmî Dergi*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayı) Ankara 2000, s. 1-32.

“Hurafeler Karşısında Hz. Muhammed (sav)”, *Diyanet İlmî Dergi* (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayı) Ankara 2000, s. 191-196.

3. Yayımlanmış Bildirileri

“Câhiliyenin Asr-ı Saâdet'e Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü”, *III. Kur'an Haftası: Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997)*, Ankara: Fecr Yayınları, 1998, s. 19-30.

“İslâm'ın Doğuşunun Tarihî Şartları”, *İslâm ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu 1998*, Ankara: TDV Yayınları, 1999, s. 9-17.

“Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yetimin Hakkı ve Himayesi”, *Cumhuriyet Döneminde Yoksullukla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1999, s. 139-148.

“İslâm Tarihinde Yolcularla İlgili Hizmetlerin Kurumsallaşması ve Osmanlıdaki Durum”, *Osmanlılar Döneminde Yoksullarla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, Ankara: Yoksullara Yardım ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2000, s. 103-109.

“Yoksullukla Mücadelede Hz. Peygamber”, *2000 yılında Yoksulluk Sorununun Ulaştığı Boyutlar*, Ankara 2001, s. 127-132.

“Egoizm ve Yoksulluk”, *Yoksulluğun Fikrî ve Manevi Boyutları Sempozyumu*, Ankara 2002, s. 61-70.

“Arapların İstanbul Kuşatmaları”, *Fethin 550. Yılında İstanbul (14-15 Haziran 2003 İstanbul)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007, s. 51-62.

“Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber: Güven Örneği”, *2003 Kutlu Doğum Sempozyumu: Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslâm'ın Güncel Sunumu*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, s. 205-216.

“İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla ilgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 2 (21-22 Şubat 2004 İstanbul)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 891-913.

“Hz. Peygamber Döneminde İslâm'ın Yayılma Aşamaları”, *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu 19 Nisan 2004*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, s. 77-83.

“Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu 08-10 Ekim 2004, Bursa*, Bursa: Bursa İl Müftülüğü, 2005, s. 17-26.

“Alman Siyer Yazıcılığında Hz. Muhammed İmajı (Annemarie Schimmel Örneği)”, *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu 18 Nisan 2005 Isparta*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, s. 121-129.

“Batı Oryantalizminin İslam Peygamberine Fenomenolojik Bakışı”, *AÜDTCF Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu 10-13 Mayıs 2006 Ankara*, [*Modern Türk Araştırmaları Dergisi*, X/2 (Haziran 2013), s. 23-42].

“Hz. Muhammed’in Hayatının Güncel Sunumu Üzerine Bazı Düşünceler”, *İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Toplantısı 26-27 Mayıs 2006 Bursa* [*İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* içinde, IV/7 (Konya 2006), s. 9-14].

“Hz. Muhammed’in Mesajının Batı Şairlerine Etkisi: Goethe Örneği”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007 Çorum*, Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007, s. 489-498 (2. bs. 2014, s. 521-530).

“Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Schimmel Örneği”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet’e Katkıları Sempozyumu I*, Isparta, 2007, s. 101-108.

“İslâm Tarihi Lisans Programlarında Öğretim Yöntemleri”, *İslam Tarihi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu 29-30 Mayıs 2009 Kızılcahamam-Ankara*, Ankara 2010, s. 12-18.

“Toplumsal Bir Sorun Olarak Temizlik”, *IV. Din Şûrası 15 Ekim 2009 Ankara*, Ankara 2009, II, 481-485.

“Vahyin 1400. Yılında İslâm Medeniyetinin İnsanlığa Kazandırdığı Değerler (Evrensel Değerler)”, *Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.) 15-17 Ekim 2010*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2011, s. 571-581.

“Hz. Muhammed Hakkında Oryentalist Yaklaşımlara Oryentalist Cevaplar”, *Siret Sempozyumu II: Türk-İslâm Tarihinde ve Batı’da Hz. Muhammed Algısı 30 Nisan-01 Mayıs 2011*, Bilecik: Bilecik Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 53-64.

“Hz. Muhammed’in Mesajının Kaynakları ve Orijinalliği Meselesine Oryentalist Yaklaşımlar”, *Din Bilimleri Araştırmalarına dair Konferanslar II: Doğuda ve Batıda İslam Algısı -Tasavvurlar ve Gerçekler-*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Din Bilimleri Araştırma Enstitüsü, 2012, s. 35-50.

“Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretimin Arka Planı”, *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim: Selçuklu-Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2015, s. 11-22.

4. TDV İslam Ansiklopedisinde Yayımlanmış Maddeleri

“Hakîm b. Hizâm”, 1997, XV, 187.

“Hamrâülesed Gazvesi”, 1997, XV, 498-499.

“Harb (Benî Harb)”, 1997, XVI, 111-112.

“Harb b. Ümeyye”, 1997, XVI, 112.

“Hâris b. Abdülmuttalib”, 1997, XVI, 194.

“Harrâr Seferi”, 1997, XVI, 242-243.

“Hâşim (Benî Hâşim)”, 1997, XVI, 403-405 (Mustafa Öz ile birlikte).

“Hâşim b. Abdümenâf”, 1997, XVI, 405-406.

- “Hicâbe”, 1998, XVII, 431-432.
 “İbnü'l-Hadramî”, 2000, XXI, 62.
 “İbrâhim b. Mehdî”, 2000, XXI, 320-321.
 “İbrâhim b. Velîd”, 2000, XXI, 359.
 “İcl (Benî İcl)”, 2000, XXI, 416.
 “İyâd (Benî İyâd)”, 2001, XXIII, 496.
 “Mahreme b. Nevfel”, 2003, XXVII, 389-390.
 “Muhammed b. Eş‘as”, 2005, XXX, 528-529.
 “Muhârib (Benî Muhârib)”, 2006, XXXI, 3.
 “Müdlic (Benî Müdlic)”, 2006, XXXI, 474.
 “Müzeyne (Benî Müzeyne)”, 2006, XXXII, 250-251.
 “Neccâr (Benî Neccâr)”, 2006, XXXII, 480-481.
 “Neha‘ (Benî Neha‘)”, 2006, XXXII, 535.
 “Nihâvend”, 2007, XXXIII, 98-99.

5. Kitap Değerlendirmeleri ve Araştırma Notları

“Doç. Dr. Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Sure-i Hümayûn ve Sure Alayları*, Ankara 1991”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIV (1995), s. 271-274.

“Doç. Dr. Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi (Başlangıçtan Dört Halife Devrinin Sonuna Kadar)*, Ankara 1991”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIV (1995), s. 275-279.

“19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Coğrafyasında Yaygın Siyer Eserlerinin Batı'ya Tanıtımı: Hammer Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LIV/2 (2013), s. 205-214.

6. Muhtelif Yayınlar

Veda Hutbesi ve Aktüel Değeri (Açıkoturum), Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1999, 114 s. (Ethem Cebecioğlu, İsmail Hakkı Ünal ve Mustafa Aşkar ile birlikte).

“Batı Oryantalizminin Hz. Peygamber'e Bakışı”, *Eski Yeni*, V (2007), s. 5-21 (Seyfettin Erşahin ile birlikte).

B. Danışmanlığında Hazırlanmış Tezler

1. Doktora Tezleri

Adnan Adıgüzel, *Abdülmu'min b. Ali Döneminde Muvahhidler Devleti*, 2005, ix+255 y.

Cahid Kara, *İslâm Coğrafyasında Mecûsîler (Emevîlerin Sonuna Kadar)*, 2007, 307 y.

Asım Öz, *İbn Habîb ve Tarihçiliği*, 2008, 169 y.

Zelimhan Soltayev, *Rus Oryantalistlerinin Siyer Çalışmaları (19 ve 20. Yüzyıllar)*, 2009, vi+165 y.

Bekir Armağan, *Tor Andrae'nin Eserlerinde Hz. Muhammed*, 2012, xi+273 y.

2. Yüksek Lisans Tezleri

Mehmet Doğan, *Çerkesler Kâtibi Yusuf'un Selim-Name'sinin Mukayeseli Metin Tenkidi ve Değerlendirilmesi*, 1997, iv+188 y.

Hüsni Özer, *İbn Kuteybe'nin Tarihçiliği*, 1997, iii+89 y.

İlhami Ayrancı, *Ahmet Hamdi Akseki: Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi ile İlgili Çalışmaların Değerlendirilmesi*, 1997, 132 y.

Arif Erdoğan, *Yavuz Sultan Selim'in Faaliyetlerinde Din ve Siyaset Faktörü*, 1998, 154 y.

Muhittin Güney, *Hilafetine kadar Ömer bin Hattab*, 2001, 83 y.

Fatih Balta, *İslam Öncesinden Dört Halife Dönemi Sonuna kadar Tağlib Kabilesi*, 2003, iii+98 y.

Rifat Karamahmut, *Makedonya Müslüman Azınlıkları Dini Kurumları ve Çağdaş Sorunları*, 2006, 126 y.

Muhammet Ünlücan, *IV. Murad'ın İcraatlarında Din ve Siyaset Etenki*, 2006, 132 y.

Cihan Eker, *Hz. Ömer devrinde Ehl-i Kitapla İlişkiler ve Tehcir*, 2006, 137 y.

Fatih Özyılmaz, *İslam'ın Suriye'ye Yayılışı*, 2010, vi+110 y.

Samiye Solak, *Alman Roman Geleneğinde Hz. Muhammed: Johannes Tralow Örneği*, 2012, v+148 y.

C. Okuttuğu Dersler

Lisans Dersleri: İlk Dönem İslâm Tarihi, Siyer (Arapça), İslam Tarihi I, İslam Tarihi II, İslâm Medeniyeti Tarihi, Uygarlık Tarihi

Yüksek Lisans Dersleri: Çağdaş Siyer Araştırmaları, Türk-İslâm Devletleri Tarihi, İslâm Medeniyeti Tarihi

Doktora Dersleri: Batı Literatüründe Hz. Muhammed, İslâm Öncesi Arap Tarihi

Ayrıca TRT'de Açık Öğretim Fakültesi İlahiyat Önlisans Programı öğrencilerine yönelik dokuz bölümden oluşan "İlk Dönem İslam Tarihi" derslerini sundu (2000-2001).⁴

⁴ İzlemek için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=G5EujZ4D9fU&list=PLFA979093DB2217D0>

D. Hakkında Yazılanlar

Erkoçoğlu, Fatih “Prof. Dr. İbrahim Sarıçam Hocamın Ardından”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, VII (Ankara: Haziran 2017), s. 193-206.

Köytepe, Pakize, “Siyer’e Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (1953-2017)”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, VII (Ankara: Haziran 2017), s. 193-206.

Çalışmalarını incelemek için bk. <https://ankara.academia.edu/IbrahimSaricam>