

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 3, Sayı: 2, Güz 2016



KARADENİZ TECHNICAL UNIVERSITY
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY

Volume: 3, Issue: 2, Autumn 2016



KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity

KTÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Editörler/Editors

Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (KTÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun (KTÜİF, nuzun@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (KTÜİF, topaloglu@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk (KTÜİF, eyupozturk@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Şenol Saylan (KTÜİF, ssaylan@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Mohammad Rasheed Ahm Rayyan (KTÜİF, mrayyan@ktu.edu.tr)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Abdullah Kavalcıoğlu
Arş. Gör. Semra Çinemre

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 321 62 38

KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *KTÜİF Dergisi'* nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları *KTÜİF Dergisi'* ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

KTÜ Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: ilahiyatdergi@ktu.edu.tr
Web: <http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Aralık 2016

DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Gc (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan (Necmeddin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali ErbaŐ (Diyanet İŞleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Őattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. BeŐir Gözübenli (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin AŐıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Őarbvı (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ztrk (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. zcan Hıdır (Rotterdam İŐlm Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Őinasi Gündüz (Uluslararası Balkan Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz nal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Őevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MaŐalı (Marmara Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler

Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu
The Problem of Legitimacy of Science of Kalam in the Tradition of Madrasa
Osman Demirci 7 - 38

el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı
The Emergence of al-Aqidah al-Tahawiyah Commentary Literature
İhsan Timür 39 - 54

مدخل إلى المنطق الطبيعي الحجاجي - الحجاج ضرورة إنسانية
An Introduction to the Natural Argumentation Logic - Argumentation is a Human Necessity
معزز حسن محمد أبو قاسم 55 - 74

Hanefî Fıkhında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: İskât Hadisi
An Example of Usage of Maqlub (Reversed) Hadith in The Hanafi School of Law: The Hadith of Isqat
Üzeyir Durmuş 75 - 88

Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr-
Analysis, Critical Edition and Translation of Abu Bakr al-Bâqillânî's (d. 403/1013) Epistle Entitled Suâlât Ahl al-Ra'y an al-Kalâm fi'l-Qur'an al-Azîz -Publishing-
Züleyha Birinci 89 - 119

Emevîler Dönemi Bir Irak Genel Valisi Portresi: Ömer B. Hübeyre (ö. 110/728)
A Portrait of A General Governor of Iraq in the Umayyad Period: 'Umar b. Hubayra (d. 110/728)
Melek Yılmaz Gömbeyaz 120 - 156

Çeviriler

Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında
Muhammed et-Tâhir b. Âşûr
Çev.: Enes Büyük 157 - 168

Kiraatlere Nahvî Bir Bakış: Fâtiha Sûresi Örneği
Abdülbaki Muhammed el-Berir Yusuf
Çev.: Zahir Aslan..... 169 - 193

Rusya'nın İstanbul Büyükelçiliği'nin II. Abdülhamid Dönemindeki Pan-İslamizm
Hareketleri ile İlgili Bir Raporu
Çev.: Ahmed Niyazov-Nariman Hasanov..... 195 - 211

Kitap Değerlendirme

İrfan Ahmad, *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi: Cemaat-İ İslami'nin Dönüşümü*
Osman Demirci 213 - 220

Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu

Osman Demirci*

Öz

Bu makalede Kelâmın bir ilmî disiplin olarak İslâm eğitiminin bir parçası olabilme süreci incelenmektedir. Kelâm karşıtı bir pozisyon alan Ashâbü'l-Hadis, mutasavvıflar ve İslâm filozoflarının bütün karşı hamlelerine rağmen Kelâm, İslâm eğitim müesseselerinin zirvesi olan medrese müfredatına girmiştir. Bunda en büyük katkısı olan yöneticiler Selçuklular'da Vezir Nizâmülmülk, Osmanlılar'da Fatih Sultan Mehmed'dir. Nizâmülmülk, Eş'arîliği Nizâmiye medreselerine Hanbelîler'in ve Ashabü'l-Hadis'in muhalefetine rağmen dolaylı da olsa sokmuş, Fatih de bir kâunnâme ile Kelâmı medrese müfredatına kesin olarak dâhil etmiştir. Böylece Kelâm en alt düzey medreselerde dahi bir ders olarak okutulmak zorundadır.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Medrese, Osmanlı, Meşrûiyet, Müfredat, Eğitim, Gelenek; Fıkıh*

Abstract

The Problem of Legitimacy of Science of Kalam in the Tradition of Madrasa

In this article, as an academic discipline, Kalam's process of being a part of Islamic education is analyzed. In spite of the opposition of some counter-Kalam formations such as ashab al-hadith, sufis, and Muslim philosophers, Kalam is incorporated into the curriculum of Madrasa which is the most important institution of Islamic education. During the Suljuks Period, Vizier Nizam al-Mulk, and during the Ottomans era Mehmet the conqueror made a major contribution to this. While Nizam al-Mulk integrated Ash'arism into the Nizamiya Madrasas implicitly despite the opposition of Hanbalis and ashab al-hadith, Mehmet the conqueror included Kalam into the curriculum of Madrasa by legislating code of laws. Therefore, Kalam became to be given as a compulsory lesson even in the lowest level Madrasas.

Key Words: *Kalam, Madrasa, Ottoman, Legitimacy, Curriculum, Education, Tradition, Fiqh*

Atıf: Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu", KTÜİFD, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 7-38.

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Bilim Dalı, osman.demirci@windowslive.com

Giriş

İslâm eğitim tarihi boyunca Kelâm ilminin meşrûiyet sorunu yer ve zaman açısından farklılıklar gösterse de henüz bitmemiş bir tartışma konusudur. Kelâm düşüncesinin gelişimi üzerinde Yunan felsefesinin etkileri Kelâmın meşrûiyet krizi yaşamasının tek olmasa da en önemli sebeplerindendir. Kelâm üzerindeki bu yabancı etki her zaman kuşkuyla karşılanmış, Kelâm ilmi, ancak ulûm-ı dâhile denilen yabancı ilimlere meraklı olan yöneticilerin hâkimiyetleri zamanında sorunsuz bir şekilde eğitimin bir parçası olabilmıştır. Mesela Hanbelî mezhebinden Şafiî mezhebine geçen Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233), Aziziye Medresesi'nde Felsefe ve Kelâm dersleri vermesi sebebiyle kovulmuş; başka bir mütekelim ise Kelâm ve Felsefe derslerini ancak Hadis dersi kisvesi altında verebilmiştir.¹ Abbâsî halifelerinden Hâlife el-Mütevekkil, Kelâm tartışmalarını yasaklayarak Hadis öğrenimini ve sünnetin ihya edilmesini teşvik etmiş² olmasına karşın Şîf-Mu'tezilî bir profil çizen ve Kelâma dair eserleri olan³ Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) desteğiyle Mu'tezilî âlimlerce yapılan Kelâm tartışmaları Me'mun dönemindeki hareketliliğine kavuşmuştur.⁴ Vezir farklı mezheplere mensup ilim adamlarına sarayda münazaralar yaptırır ve kendisi de bu ilmî tartışmalara katılırdı.⁵ Farklı düşüncelere ön yargının olmadığı tartışma meclisleri düzenlemek Büveyhîler'de gelenek haline gelmiş; bu meclislere Mu'tezilî ilim adamlarının yanında Hadis taraftarlarının katılması bizzat Adududdevle Fenâ Husrev b. Büveyh ed-Deylemî (ö. 383/972) tarafından istenmiştir.⁶

Oldukça geniş bir kitleyi temsil eden Ehl-i Hadis taraftarlarınca bir ilmî disiplin olarak Kelâm, genellikle iyi gözle karşılanmamıştır. Bu Kelâm karşıtlığında Ehl-i Hadis'e zamanla dinin rasyonalize edilmesinden duyulan endişeler sebebiyle mutasavvıfların da katıldığını görmekteyiz. Aklın dindeki yeri İslâm tarihi boyunca din-felsefe, akıl-vahiy sorunu bağlamında sürekli tartışma konusu olmuştur. Makdisi'ye göre Yunanlılar'ın

1 George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Birinci Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), s.49.

2 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik - Mâturidilik İlişkisi*, Birinci Basım, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ekim 2013), s. 135.

3 İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", (DİA), XXXV, 513-514.

4 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte*, s. 120.

5 Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", s. 513.

6 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte*, s. 140.



eserlerinin tercüme edilmesiyle birlikte İslâm ilim âleminde oluşan kaos sonucu artık çatışma kaçınılmazdı. Ona göre Kelâm ilmi Yunanlılar’dan alınan ilimle özellikle felsefeyle lekelenmişti.⁷

Kelâm ilminin Mu’tezile Kelâmıyla özdeş görülmesi, Kelâmın eğitim kurumlarından dışlanması ilk dönemlerde en önemli nedeni olacaktır. Makdisi’ye göre Şafîilik-Mu’tezile karşıtlığı Fıkıh-Kelâm literatüründe cisimleşmiştir.⁸ Ehl-i bid’at olarak kodlanmış olan Mu’tezile Kelâmı, Sünnî Kelâmcılar tarafından eğitim hayatına sokulmadığı gibi bu Kelâm ekolüyle mücadele etmeyi kendi var oluş sebeplerinden biri olarak görmüşlerdir. Sünnî Kelâmcıların bu vaziyet alış tarzı dahi Ehl-i Hadis’i ikna edemeyecek, Kelâmcıların meşrûiyet sorununu çözmek için Sünnîlik ana şemsiyesi altına girmeleri, Kelâm ilminin sürekli kuşkuyla karşılanan bir ilmî disiplin olmasını engelleyemeyecektir. Siyasî otoritenin değişmesiyle birlikte Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) kahramanlaşarak ve doğru yolun yegâne temsilcisi olarak kitlenin bayraklaştırdığı birisi haline gelecektir. Gelenekçi Ehl-i Hadis’in “mihne”den zaferle çıkması Mu’tezile’nin şahsında Kelâm aleyhtarı bir anlayışı güçlendirecektir. Mihne zaferinin güçlü etkisi sonucu Ebu’l-Hasen el-Eş’arî (ö. 330/941) Mu’tezile’den kopacaktır. Kelâmın meşrûiyeti konusunda Ahmed b. Hanbel’den önce sembol isim İmam Şafî’dir (ö. 204/820). Makdisi’ye göre Şafî’nin *er-Risale* isimli eseri Ehl-i Hadis adına yazılmış Kelâm karşıtı söylemin ilk metodolojik çabasıdır.⁹ Böylece Fıkıh usulü, gelenekçilerin Kelâm karşıtlığında kullanacakları bir araç olabilirdi ancak.¹⁰ Fakat dönemin eğitim tarihini analiz eden Makdisi, gelenekçiliğin akılcılığa karşı zirve noktasını halife el-Kadir Billah’ın (ö. 381/422-991/1031) *Kadirî Akidesi*’ne bağlamaktadır. Arkasında siyasî bir otorite olan bu risale, Mu’tezile, Şia, Müşebbihe, Kerramiyye, Eş’arîyye’ye karşı kaleme alınmıştır. Makdisi, medreseler başta olmak üzere vakıflara dayalı tüm eğitim müesseselerinin müfredatında Kelâmın yasaklanmasını bu risaleye bağlar. Halife Kadir Billah’ın bu gelenekçi politikası, Sultan Mahmut b. Sebüktekin tarafından coşkuyla uygulanacaktır.¹¹ XI. yüzyılda Halife el-Kadir ile ters yönde bir “mihne” sürecinin başlama-

7 George Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Birinci Basım, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 276

8 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 4.

9 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 5.

10 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 15.

11 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 11.

sına şahit olunacaktır. Kadirî akaidinin dayatılmasıyla Ehl-i Hadis'e destek verilirken; Şiî, Sünnî ve Mu'tezile Kelâmı mahkûm edilecek; "mihne"-den sonra Mu'tezile'nin bıraktığı boşluğu doldurmak üzere Fıkıh ve Hadis birleşme yoluna gidecek, gelenekçi İslâm'ın başarısının sembol isimleri İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel ön plana çıkacaklardır. Allah'ın razı olduğu şeylerden ziyade Allah hakkında araştırma yapmayı amaç edinmiş Kelâm ilminin müfredatta yeri olmadığından Kelâm için meşrûiyet ancak Fıkıh yoluyla elde edilebilecektir.¹²

Müfredatlardan menedilen Kelâm, Usûl-i fıkıh ilmine sızarak kendisine bir alan bulmuş ve gelenekçiler tarafından oldukça önemli sayılan Usûl-i fikhî yoldan çıkarmıştır. Oysa Şafiî'nin risalesini yazmadaki asıl amacı Kur'an ve Sünnet dışında kalan her türlü dinî bilgi sistemine karşı koymak, Allah hakkında akıl yürüten Kelâma bir cevap vermektir. Ona göre her türlü çözüm Kur'an ve Sünnet'te mevcuttur.¹³

İslâm Tarihinin Klasik Döneminde Kelâm Eleştirileri

Erken dönemlerden itibaren felsefe ve tasavvuf geleneğine bağlı düşünürler Kelâmcıları eleştirmiş olsalar da¹⁴ Selefî yolunu takip ettiklerini söyleyen Ashâbu'l-Hadis'in eleştirileri hem daha acımasız hem de toplum nazarında karşılığı olması bakımından daha etkili ve kalıcı olacaktır. İslâm filozoflarının "yöntem meselesi" olmak üzere bazı konulardaki Kelâm eleştirilerinin temelinde bu her iki disiplin arasındaki temsil rekabetinin payı vardır.¹⁵ Mesela İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Eş'ârîler'in üzerinden Kelâmcılara yönelttiği eleştiriler, onların ispat-ı vâcib yaparken kullandığı metodların geniş kitle üzerindeki faydasızlığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. İbn Rüşd Kelâmcıların en önemli ispat-ı vâcib delili olan hudûs deliline yönelik uzun eleştiriler yapmaktadır.¹⁶ Özerverli, Kelâma içeriden eleştiri yapan kelâmcı olarak Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) örnek verse de¹⁷ Gazzâlî'nin kelâmcılığını kabul etmeyen klasik dönem müellifleri

12 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 276-282

13 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 18.

14 M. Sait Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, Ocak 2008), s. 47.

15 Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, 48-49

16 İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici'l-edille fi Akâidi'l-mille*, tah. Muhammed Abid el-Cabirî, (Beyrut: Merkezü Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), s. 103-117

17 Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 49.

de vardır. Mesela Gazzâlî'nin Kelâm karşıtı tutumunu değerlendiren Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), Gazzâlî'yi Kelâmcı olarak görmeyecektir.¹⁸

Bir diğer Kelâm eleştirmeni olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Eş'arî ve Bakillânî'den (ö. 403 / 1013) sonra Ehl-i Sünnet kelâmcılarının mantığa yer vererek felsefeye ve Mu'tezile kelâmına yaklaşmış ve hatta bu noktada onları dahi geçmiş olmalarını eleştirmekte; İslâmî ilimler içinde mantığın ve felsefî terminolojinin meşrulaştırılmasında en büyük sorumluluğun Gazzâlî'de olduğunu iddia etmektedir.¹⁹ Kelâm ilmine birçok açıdan ilmî ve fikrî eleştiriler getiren İbn Rüşd, kendisinden sonra özellikle selefi İbn Teymiyye'yi etkilemiştir.²⁰

Özervarlı, Ehl-i sünnet içerisindeki Fıkıh ekollerinin imamlarından sadece Ahmed b. Hanbel'i Ashâbu'l-Hadisle ilişkilendirerek onun Mu'tezile'ye karşı yazdığı *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* isimli eserinin kendisinden sonra Ashâbu'l-Hadis tarafından yazılan reddiye literatürü için bir model olduğunu söyler.²¹ Ashâbu'l-Hadis nazarında Ahmed b. Hanbel'in konumunu Hz. Ebu Bekir'le mukayese edenler de olacaktır. Buna göre dini korumak adına Hz. Ebu Bekir'in 'ridde' olaylarında yaptığını Ahmed b. Hanbel 'mihne' döneminde yapmıştır.²² Mu'tezile'ye karşı akli deliller getirmesi açısından eser, Selefın aklın düşmanı olmadığına dair bir kanıt olarak da gösterilecektir.²³ Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde Buharî (ö. 256/870), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebu Saîd ed-Dârimî (ö. 280/893) gibi Hadis âlimleri akâid konularıyla ilgili benzer reddiyeler yazacaklardır.²⁴ İbn Kuteybe eleştirilerini kelâmcılarla birlikte, Ehl-i Rey dediği fıkıhçılara da yöneltmektedir ki onun Ehl-i Rey'den seçtiği sembol isim Ebu Hanife'dir (ö. 150/767). Önemli Mu'tezilî kelâmcıların hayatlarından ve onların şeriata uymayan görüşlerinden kısaca bahseden İbn Kuteybe, Mu'tezile Kelâmcıları arasındaki ihtilâflardan hareketle "akaide müteallik konulardaki ihtilâfın Fıkıh konularındaki ihtilâf gibi olmadığı"

18 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 73

19 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 49-52

20 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 49-52

21 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 56

22 Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, İbn Teymiyye'nin Şerhleriyle Birlikte tah. ve nşr. Değşu b. Şebîb b. Fenis el-Acmî, Birinci Baskı, (Giras: Kuveyt 2005), s. 32.

23 Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'ale'z-Zenâdika*, s. 125-126

24 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 57



sonucuna vararak Kelâmcılara gayet sert eleştiriler yapacak; Kelâmcılar hakkında nihaî düşüncesini Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798) "kim dini Kelâm ilmi ile talep ederse zındıklaşır."²⁵ alıntısı üzerinden verecektir. Ahmed b. Hanbel'in Kur'an ayetleri için yaptığı çalışmaya benzer bir çalışma İbn Kuteybe tarafından yapılacak; müellif, Havâric, Mürcie, Kaderiyye, Mu'tezile, Rafiziyye fırkalarına eleştiriler yöneltecektir.²⁶ Dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'in reddiyeleri kışkırtıcı ve dışlayıcı olmaları açısından İslâm filozoflarının yaptığı Kelâm eleştirilerinden mahiyet itibariyle de farklıdır. Bu eleştiri literatürü Kelâmın öğrenilmesine karşı gösterilen topyekûn bir tepkiyi de ifade etmesi açısından dikkate değerdir.

Ashâbu'l-Hadîs çizgisinin Ahmed b. Hanbel'den sonra IV. asırdaki temsilcileri Ebu Bekir el-Hallal (ö. 311/923), Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö. 329/941), İbn Batta el-Ukberî'dir (ö. 387/997). İ'tikadî konularda selef metodunun yerleşmesinde önemli katkıları olmuş el-Berbehârî, Şia ve Mu'tezile başta olmak üzere Kelâm metodunu içeren hiçbir Kelâm ekolünü kabul etmemiş, İbn Batta da yine bir ilmî disiplin olarak Kelâmın meşrûiyetini sorgulamıştır.²⁷ Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren Mu'tezile başta olmak üzere sadece Ehl-i bid'at olarak tanımlanan Kelâm ekolleri değil, Kelâm metodunu kullanması itibariyle Ehl-i Sünnet Kelâmı da hedefe konulacaktır.

Aynı dönemde İran ve Horasan bölgesinde de Kelâmcılara ve Kelâm metoduna muhalif olan Ashâbu'l-Hadîs âlimleri arasında Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998), Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005) ve Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) gibi âlimleri görmekteyiz ki bunların içerisinde Kelâmcılara karşı en sert muhalefet *Zemmü'l-Kelâm* adlı eserin sahibi Hanbelî mutasavvıf el-Herevî'den gelecektir.²⁸ Hicri V. ve VII. asırlarda Hanbelî âlimler arasında Kelâm metodunu kısmen benimseyerek te'vil uygulayan bir akımın da varlığına şahit olmaktayız. Kâdî Ebû Ya'la El-Ferrâ (Bağdat, ö. 458/1066), Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (Bağdat, ö. 513/1119) ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (Bağdat, ö. 597/1201) bu akımın en önemli isimlerindedir. Bu âlimler de Hanbelîler tarafından "selefi yoldan ayırı-

25 İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Beşeriyye, 1386/1966), s. 61.

26 İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 55. vd

27 Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 58.

28 Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 59.

lup yanlış görüşlere kayanlar” olarak itham edileceklerdir. Ebu Ya’la ahvâl teorisini benimseyip i’tikadî konularda akıl yürütme metodunu uyguladığı için İbn Teymiyye tarafından kelâmcılar arasında sayılacaktır.²⁹ Dımaşk Ashâbu’l-Hadis çevresi, dönemin Bağdat çevresinin aksine Kelâma karşı daha sert bir tutum takınacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla bu çevrenin en etkili ve sembol ismi olan Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) Ashâbü’l-Hadîs hareketinin kök salmasına ve İbn Teymiyye’nin yetişmesine zemin hazırlamıştır.³⁰

Ashâbü’l-Hadîs ekolü VII. (XIII) yüzyılın ikinci yarısında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) elinde yeni bir sürece girmiş, bu i’tikadî ekol, Kelâm, Felsefe, Tasavvuf gibi İslâm düşünce geleneklerine alternatif bir noktaya taşınmaya çalışılmış, İbn Teymiyye Kelâma karşı sistemli eleştiriler yapmıştır.³¹

Şafiî fakih ve tarihçi Ebu Şame (ö. 665/1267) ve Sem’ani gibi gelenekçi bilginler Kelâmın Usûl-i fıkha sızmasına tepki göstereceklerdir. Akılcılığın siyasî açıdan yıkıma uğratılması sonucu medrese müfredatından dışlanan bu ilimlerin müfredatta girmesi müfredatta kabul gören ilimler vasıtasıyla olduğundan, Kelâm açısından Mantık, Cedel ve birçok ortak konusu bakımından en uygun ilim, Usûl-i fıkıh olacaktır.³² Gelenekçi Ehl-i Hadis in temel anlayışı, bütün meseleler için Kur’an ve Sünnet’in yeterli olacağından Kelâm ve sair aklî ilimlerin dini anlamada bir katkısının olmayacağı yönündedir. Bu ilimler ancak İslâm’a sızmaya çalışan sapkın bid’atler olabilirdi.

Ahlâkî açıdan da Kelâm ilminin varlığı tartışma konusuydu. Allah’ın sıfatlarına hiçbir amel taalluk etmediği gibi akıl yürütmeye dayalı bir ilim de akidenin zorunlu bir parçası görülmeyecektir. Makdisi Kelâma karşı gelenekçi tepkinin öncüsü olarak, İmam Şafiî’yi gösterir. Kelâm karşıtlığı noktasında Şafiî’nin tavrı kendisinden beş asır sonra gelen İbn Teymiyye’den farklı değildir.³³ Şafiî, risalesini Mu’tezile Kelâmının eleştirisi ve reddi için kaleme almış; Mu’tezile’nin felsefî teolojisine karşı kendi hu-

29 Özerverli, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi*, s. 59-60.

30 Özerverli, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi*, s. 60.

31 Özerverli, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi*, s. 65.

32 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s.119-120.

33 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s.144.



kukî teolojisini kurmuştu.³⁴ Fıkhî bir teolojiye dönüşen³⁵ Şafiî'nin *er-Risale'si*, gelenekçiliğin akılcılara karşı bir manifestosu; fıkhî teolojinin felsefî teolojiye bir cevabıdır. Mu'tezile, meydan okuyan Yunan düşüncesine nasıl bir tepki verdiyse Mu'tezile akılcılığı karşısında Ehl-i Hadis de Mu'tezile'ye benzer bir tepki verecektir.³⁶ Mu'tezile'nin bıraktığı boşluğu doldurmak için Eş'arîliğin yapmış olduğu hamlelerin, Ehl-i Hadis tarafından sürekli akamete uğratılmasının tabiî bir sonucu olarak Bağdat'ta Hanbelî medreseler yeşermeye başlayacak,³⁷ Abbâsi halifesi Mütevekkil dönemiyle birlikte Kelâm karşıtlığı yeni siyasi anlayışın teolojisi olarak yaygınlık kazanacaktır.

Önemli Hanbelî fakih ve muhaddislerinden olan Herevî'nin geç dönem diyebileceğimiz medreselerin yeni inşa edildiği dönemdeki meşhur *Zemmu'l-Kelâm* adlı eseri en sert Kelâm eleştirilerini ihtivâ etmektedir. Aradan asırlar geçmesine, Mu'tezile'nin yerine Eş'arî ve Matürîdî gibi Sünnî Kelâm ekollerinin kurulmuş olmasına rağmen Herevî belki de İslâm tarihinde en önemli Kelâm karşıtı eserlerden olan bu eserini yazacaktır ki bu süreç daha sonra İbn Teymiyye gibi önemli bir Selef âlimi tarafından daha sistemli olarak yürütülecektir. Münazaralarla bir âlimin şöhret kazandığı dönemlerin bir yansıması olarak Herevî'nin profili oluşturulurken, onun münazara meclisinde rakiplerine üstün gelmesi ilmî yetkinliğinin en önemli kanıtı olarak gösterilmektedir. Buna göre Herevî, Alparslan (1064-1072) ve Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) de bulunduğu bir mecliste Hanefî ve Şafiî fakihlere galip gelecektir. İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye lanet edecek kadar sıkı bir Kelâm karşıtı olan Herevî'nin³⁸ bu eserinde temelde tartıştığı mesele akıl-vahiy ilişkisidir.³⁹

İbn Kudame kendisi gibi Hanbelî olan İbn Akîl'in kelâmcılığını eleştirmek amacıyla *Tahrîmu'n-nazar fi kütübi ehli'l-Kelâm*'ı yazacaktır.⁴⁰ Hanbelîler vahdet-i vücûd nazariyeleri gibi bid'at olarak gördükleri noktalarda

34 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s.145.

35 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 373.

36 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 340.

37 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 247.

38 Abdullah b. Muhammed Ali el-Ensârî el-Herevî, *Zemmü'l-Kelam*, tah. Semih Dağım, (Beyrut: Dâru'l-Fikrî'l-Lübnânî, 1994), s. 5.

39 El-Herevî, *Zemmü'l-Kelam*, s. 9-12.

40 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s.167.



Sûfleri eleştirse de Kelâma düşmanlık noktasında bu yeni düşmanlarıyla ittifak edecekler. İbn Akîl, İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258) ve İbn Teymiyye gibi önemli Hanbelî müellifler bid'at olarak gördükleri bazı tasavvufî eylemleri eleştirseler de kendileri de birer Sûfî idiler.⁴¹ Bir Hanbelî olan İbn Kudame, *Tahrîmu'n-nazar*'la Kelâm eleştirisi yaparken, *Kitabu't-tevva-bin*'le Sûflere olan sempatisini göstermekteydi. *Zemmü'l-Kelâm*'ın müellifi el-Herevî de bir Hanbelî Sûfidir. Kelâm karşıtlığı Sûflilerle Hanbelîler'i birleştiren bir zemindir artık. İbn Teymiyye İbâhî olmayan, Sünnîliğin sınırları içerisindeki bir tasavvuf anlayışını savunmuştur. Kelâmın bir bilgi kaynağı olarak görmediği ilhamî bilgi, onun tarafından vahyî bilgiyle ters düşmediği sürece kabul görmüştür. Ona göre tüm kaynaklarda delil bulunmadığında bir hükmü diğerine tercih için ilhama başvurulabilir. İlham ne mutlak olarak reddedilmeli ne de bir hüküm kaynağı olarak kabul edilmelidir.⁴²

Tabakât yazarlarının kelâmcılar hakkındaki verdiği bilgiler de kelâmcılar aleyhine yoğun bir propaganda etkisi yaratacak güçtedir. Buna göre en karizmatik Eş'arî kelâmcıları Bakillânî, Cüveynî (ö. 478/1085), Şehristanî (ö. 548/1153), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ölüm döşeklerinde pişmanlık içerisinde Kelâmdan tevbe etmişlerdir.⁴³ Bu büyük düşünürlerin ölüm döşeginde selevin gelenekçi akidesine dönerek tevbe etmiş olmaları,⁴⁴ hayatlarının sonuna doğru Selef akâidine döndüklerini itiraf ettikleri tarzındaki rivayetler, Kelâma kendi içinden gelen en büyük tepkidir. Hanbelî fakih mütekellim İbn Akîl mektep çocuklarının dinine döndüğünü söyleyecektir.⁴⁵ Bu haliyle Kelâm ilmi hakikat araştırmacısı için bir hayal kırıklığı ve olsa olsa sadece gençlik dönemlerinde ilgilenilecek bir ilim gibi görülecek, Kelâmın aleyhine işleyen bu psikolojik zemin daha sonraları Gazzâlî tarafından zirveye taşınacaktır.⁴⁶

Mu'tezilî bir aileden gelen İbn Akîl, gençliğinde iki Mu'tezilî hoca-

41 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 172.

42 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 179-197.

43 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 72.

44 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 77; Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 81.

45 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 81.

46 Gazzâlî'nin eserlerinden hareketle onun Kelâm ilmine yaklaşımını ortaya koyan bir çalışma için bkz: Osman Demir, "el-Menhul'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm ilmi ve Kelâmcılar", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy, 31. (2011/2), s.1, 33.

dan dersler almış olduğu için⁴⁷ beş yıl gizlenmek zorunda kalacak, ancak Mu'tezilîliği terk etmiş olduğuna dair imzaladığı bir belgeden sonra serbest bırakılacaktır.⁴⁸ Kelâm ilmini tenkit bağlamında İbn Kudame'nin yaptığı alıntılar arasında kelâmcıların ulemadan sayılmaması, onların dövülerek halk arasında dolaştırılması gibi hükümler de vardır. İbn Kudame, yaptığı tenkidin Mu'tezile Kelâmıyla sınırlı olmadığını, Eş'arîler dâhil bütün mütekellimûna yönelik olduğunu belirtmek gereği duyacaktır. Ona göre kelâmcıların hepsi ehl-i hevâ ve'l- bid'attir.⁴⁹

Selefin Kelâm karşıtlığı her ne kadar kabul edilmiş olsa da bunu gerek İbn Asâkir ve gerekse Sübkî iki yolla aşmaya çalışacaktır: Selefin men ettiği Kelâm, Ehl-i bid'atin Kelâmıdır. Kelâm hem tehlikeli hem de gerekli bir ilim olduğundan Kelâmı sadece bu ilimde mütehassıs olanlar kullanmalıdır. Bütün bunlara rağmen Eş'arîler Ehl-i Hadis'i ikna edememişler, akılcı olarak meşrûyetini kazanmada Eş'arîlik, gittikçe daha başarısız olmuştur.⁵⁰

İslâm Tarihinde Yapılan İlim Tasniflerinde Kelâm İlminin Meşrûyetinin Sorgulanması

İslâm ilim tasnif literatürünün temelinde genelde din-felsefe özelde ise akıl-vahiy ilişkisi sorunu bulunduğundan bu eserler, meselenin çözümünü hedeflemektedir. İlim tasnifleriyle ilgili ilk eserler, tercüme hareketlerinden sonra başlamıştır. Felsefenin meşrûyeti dinî ilimlerle kurulan ilişkilere bağlıydı. Bu bağlamda ilk ilimler tasnifi Cabir b. Hayyan'a (ö. 200/815) aittir. Onun taksimatında ilimler dinî ve aklî olmak üzere iki temel ayrıma tâbi tutulur. Fârâbî'nin (ö.339/950) ilimleri teorik ve pratik kısımlarına ayırdığı tasnifinde Kelâm ilmi Fıkıh ilmiyle birlikte pratik ilimlerden sayılacaktır. Fârâbî, Kelâmı savunduğu dini inançları üstün göstermek için yalan, aldatma, kandırma dâhil her türlü aracı kullanma-

47 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 215.

48 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s.373 İbn Kudame'nin İbn Akîl'in görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *er-Reddû 'ala İbn Akîl*'inde İbn Akîl'in tevbe etmesine rağmen Hanbelî ulemanın onun hakkındaki tekfir, öldürülmesinin gerekliliği, kanının helal olduğu tarzındaki fetvalarında -her ne kadar bu fetvaların onun tevbe etmesinden önce verilen hükümler olduğu görüşünde olsa da- onlarla hemfikirdir. İbn Akîl, Mu'tezilî ve zındık olmakla itham edilmektedir. İbn Kudame, *er-Reddû 'ala İbn Akîl*, tah. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-İlmiyye, 2004), s. 17-18.)

49 İbn Kudame, *er-Reddû 'ala İbn Akîl*, s. 27.

50 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s.74-76.



yı meşru gördükleri şeklinde eleştirecektir ki⁵¹onunla başlayan felsefi Kelâm eleştirisi İbn Rüşd'le zirveye ulaşacaktır.⁵²

İlimler tasnifi müellifleri arasında Kelâma dair eleştirileri en etkili olan Gazzâlî'dir ve onun bu ilim tasnifi felsefesi özellikle Birgivî (ö. 981/1573) ve Saçaklızâde (ö. 1145/1732) gibi Osmanlı dönemi müelliflerini de derinden etkileyecektir. Gazzâlî'nin metafizik bilgiyi tasavvufun tekeline bırakması Kelâma vurduğu öldürücü bir darbedir. Onun nazarında felsefe de Kelâm da hakikatı keşfedecek güçte değildir.⁵³ Onun *el-Mustasfa*'sında Kelâm ilmine dinî ilimler arasında küllî ilim payesi vermesi,⁵⁴ *İhya*'da Kelâmı ahlâkî kritiğe tâbi tutmasına engel değildir. İlimlerde şer'î ve şer'î olmayan şekilde yapılan köklü tasnif, Gazzâlî sonrası dönemde etkili olmuş, ilimler "mahmud" "mezmum" ve "mubah" gibi farklı değer hükümleri altında tasnif edilmeye tâbi tutulmuştur. Akgündüz'e göre Gazzâlî'yle başlayan bu anlayışın bir sonucu olarak medresede aklî ilimlerde bir daralma meydana gelmiştir.⁵⁵ Gazzâlî'nin Kelâm karşıtı olarak ustalıklı hazırladığı psikolojik zemin daha sonraları Saçaklızâde gibi Osmanlı müelliflerinin hareket noktası olacaktır. Gazzâlî'nin Kelâm karşıtlığının temelinde 'mihne' sürecinin tekrarlanması endişesi vardır. Kelâm ilmindeki cedelin Müslümanlar arasındaki ihtilafı körükleyerek parçalanmalara

51 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), s. 99.

52 A. Hadi Adanalı, Kelam: "İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", *İslamiyât*, 9 (2006), sy. 1,2,3,4, s. 170. İbn Rüşd'ün Kelâm ilmine yönelik eleştirilerini ele alan bir çalışma için bkz: Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 207).

53 Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi 3. Dizi*, sy. 22, 2011, s. 551.

54 Gazzâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, (Beyrut 1325). I, 4-8. Gazzâlî *İhya*'da Kelâm ilmini farz-ı kifaye olmakla birlikte Fıkıhla beraber Kelâmı dünya ilimlerinden sayar. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din. İhyâ'u ulûmi'd-dîn* (Ebü'l-Fazl Ziyâüddin Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî'nin *el-İmlâ' an işkâlâti'l-İhyâ'* ile birlikte); 4. Baskı, (Beyrut: Dârul-Hayr, 1997), I, 33-35. Gazzâlî Kelâm ilminin farz-ı kifâye bir ilim olduğu tezini *el-İktisad*'da da sürdürür. Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikad*, (notlandırarak hazırlayanlar: İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay), (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), s.14-15. Kelâm ilmiyle hakikate ulaşamayacağını kısa otobiyografik eserinde dile getiren Gazzâlî, Kelâm ilminin kendi arayışlarına cevap vermekten yoksun olduğunu söylemektedir. Bu durumda Kelâm ilmi Gazzâlî'nin bunalımına çare olmamıştır. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, hazırlayan ve şerh eden: Abdulhalim Mahmud; Türkçe'ye tercüme eden: Salih uçan, (İstanbul: Kayıhan Yayınları1997) s. 114-115.

55 Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), s. 394.

götürecek bir potansiyelinin olması Gazzâlî'yi endişeye sevk etmektedir. Gazzâlî Kelâmı bir savunma aracı görse de insanı marifete ulaştıracak bir ilim olarak görmez.⁵⁶

Kelâm ilminin meşrûiyeti yönündeki tartışmalar Osmanlı klasik döneminde de devam edecektir. Erken dönem Osmanlı müelliflerinden Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın (740/1340-811/1409?) *Kenzü'l-Kübera* adlı eserinde müellif, Kelâm ilminin din adını kullanarak insanları sapıklığa sürüklemekte olduğunu iddia etmektedir.⁵⁷ Kelâm ilminin meşrûiyetini savunmakta olan Taşköprîzâde (968/ 1566)⁵⁸ bile bu ilmin herkes tarafından okunmasını zararlı bulacak⁵⁹, Kelâmı da Ehl-i Sünnet Kelâmıyla sınırlandıracaktır.⁶⁰

Osmanlı dönemi kelâmcı ve mutasavvıfı olan Saçaklızâde'nin⁶¹ hedefinde *Şerhü'l-Makasid* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* hariç Osmanlı medreselerinde okutulan müteahhirûn dönemi Kelâm eserleri ve müellifleri vardır.⁶² Müellif, Osmanlı medreselerinde de bir ders kitabı olarak okutulan Celâled-din ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *İsbat-ı Vacib* adlı eseriyle meşguliyeti kesin olarak haram saymakta,⁶³ *Tecrîdü'l-Kelâm*'ın müellifi Nasîruddîn et-Tûsî'yi (ö. 672/1274) de Şîî kimliği üzerinden eleştirmektedir.⁶⁴ Müellifin hedefindeki bir diğer önemli isim ise eserleri Osmanlı medresele-

56 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 135-138

57 Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulema*, haz. Kemal Yavuz, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1991), s. 122-150.

58 Mecdi Mehmed Efendi, *Hedaikü'ş-Şakaik*, haz. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 5.

59 Taşköprîzâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, çev. Taşköprîzâde Mehmed Kemaleddin, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313), c. I-II, s. 25.

60 Taşköprîzâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s. 57-59.

61 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnaz, c. I-II-III, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), I, 325-326; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmile-tü'ş-Şakaik fi Hakk-ı Ehli'l-Hakaik*, neşre haz. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları 1989), s. 50.

62 Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, Süleymâniye Kütüp. Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu. 745. vr. 5a; Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, çev. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan, (Ukde Yayınları, Aralık-2009), s. 124-156.

63 Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, Süleymâniye Kütüp, vr. 30; Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, tah. Muhammed İsmail es-Seyyid, s. 150.

64 Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, tah. Muhammed İsmail es-Seyyid, s. 147-148.

rinde okutulmakta olan Kādî Beyzâvî'dir (ö. 685/1286). “*el-Makâsîd*” ve “*el-Mevâkıf*” gibi müteahhirûn dönemi Kelâm kitaplarının öncülüğünü yapan Osmanlı medrese müfredatının en önemli Kelâm ders kitaplarından *Tavâli*'ye yazdığı şerhte dahi talebenin felsefeyle meşgul olmasını engellemek amacını güden Müellif, *Beyzâvî tefsirini* eleştirdiği risalesinde de yer yer bu eleştirileri, Beyzâvî'nin *Tavâli*'si üzerinden yapacaktır.⁶⁵ Müellif, Neseî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'i ve Adûduddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Akâidü'l-Adûdiyye*'sinin şerhleriyle ilgilenen talebeyi düşeceği mânevî tehlikelere karşı uyarmakla,⁶⁶ Kelâm konusunda medreselerin ders kitapları olan Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhü'l-Akâid*'i ile Celâleddin ed-Devvânî'nin *Monla Celal*'i ve bu eserler üzerine yazılmış birçok Kelâm eserini de mahkûm edecektir. Müellif, Sultan Bayezîd'in hocası Selahuddin'in *Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid*'inden nakille Kelâm ilminin detaylarıyla meşgul olmanın kalbi karartacağı ve bu yüzden Kelâm talebesinin çoğunun namazı terk edip büyük günah işledikleri, kendilerini ilgilendirmeyen şeylerle hayatlarını tükettiklerini söyleyecektir.⁶⁷

İslâm Eğitim Müesseselerinde Kelâm Öğretimi

İslâm toplumlarında eğitim önce mescitlerde, sonraları yatılı kalacak öğrenciler için yapılan mescid-hanlarda ve sistemin zirvesi olarak medreselerde verilecektir. Eğitim işlerinin mekân olarak cami ve medreselerde verilmesi bile Kelâm dâhil, ulûm-ı dâhilenin müfredatta olmasına psikolojik bir engel teşkil edecektir. Zira bu dinî mekânlarda şer'i olarak kodlanmış olan ilimler ancak tahsil edilebilirdi. Temeli XI. ve XII. yüzyılların Bağdat'ında atılan medrese müessesesinin kuruluş amacını, Makdisî'nin Fıkıh ilminin öğrenilmesine indirgemesi ve Arap ülkelerindeki medreselerden hareketle bu medreselerin müfredatını bütün İslâm ülkelerine teşmil etmesi,⁶⁸ Eyyübî-Memlûklü dönemleri açısından doğru olmakla birlikte Osmanlı ve Hindistan medreselerindeki müfredatlar açısından doğru olmadığı⁶⁹ tarzındaki eleştirilerde haklılık payı olsa da tarihî süreç içerisinde İslâm ülkelerindeki medreselerde zaman ve coğraf-

65 Celil Kiraz, “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der. c. 15, sy. 1, 2006, s. 319-367.*

66 Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, tah. Muhammed İsmail es-Seyyid, s. 149

67 Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 215.

68 Makdisî, *Din Hukuk Eğitim*, s. 5.

69 Makdisî, *Din Hukuk Eğitim*, s. 6.



yaya bağı farklılıkların olmasının yanında medrese mantığının ciddi bir değişime uğramaması açısından isabetli olmayacaktır. Buna göre medrese şer'î ilimlerin öğretildiği yerdir. Hayır amaçlı kurulan vakıfların maddi desteğiyle varlığını sürdüren medresede şer'î ilimler açısından sorunlu ilimlerin okutulması tepkiyle karşılanacak, buralarda dinî ilimlerin okutulması üzerinde ısrarla durulacaktır. İslâm ilimler tarihi literatürü açısından Kelâm, dinî ilimler kategorisinde zikredilse de medrese müfredatı açısından diğer dinî ilimler gibi görülmeyecektir. Bu açıdan baktığımızda Makdisi'ye göre Kelâm sisteminin meşrûiyeti ve devamlılığı Kelâm ekolünün bir Fıkıh sistemi tarafından benimsenmiş olmasına bağlı olduğu gibi⁷⁰ gelenekçiliğin kalesi olan Fıkıh mezheplerinin sayılarının az tutulması düşmana karşı mukavemet etme amacına mâtuftur.⁷¹ Makdisi Fıkıh ekollerinin teşkilatlanma sebebini de ısrarla Mu'tezile karşıtlığına bağlar, gelenekçiler mihnedenden zaferle çıktıktan on beş yıl sonra Fıkıh ekolleri arasında teşkilatlanma hızlanır.⁷²

Vakıfların kontrolünün fukahanın tekelinde olması da Kelâmın müfredata girmesini zorlaştıran en önemli sebeplerden biridir. XI. yüzyıl İslâm eğitim müesseselerinde en itibarlı konum fakihe ait olduğu gibi bu müesseselerde mütekellim için ayrılmış bir kadro da yoktur.⁷³ Medreselerde Kur'an, Hadis, Nahiv gibi ilimler sadece yardımcı ilimler olarak okutulacaktır. Müderris, medresedeki tek kürsünün hocası olan fakihtir. Medresede talebe dahi mütefakkih (fıkıh talebesi) olarak isimlendirilecektir.⁷⁴ Makdisi, icazet belgelerinin Fıkıh ilmine münhasır olduğu tarzındaki⁷⁵ iddiasını farklı makalelerinde ısrarla tekrarlayacaktır.⁷⁶ Bu tez, bahsettiği dönemin medrese felsefesi açısından söz konusu olsa da bu anlayış zamanla değişime uğrayacaktır. Osmanlı döneminde aklî ilimlerde her dersin ayrı bir icazeti olabileceği gibi içerisinde Kelâm kitaplarının da olduğu, medresede okunan kitapların zikredildiği birçok dersten de icazet verilirdi.

70 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 10.

71 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 16.

72 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 309.

73 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 43.

74 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 212-218.

75 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 339.

76 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 362.

Mu'tezile'nin meşrûiyetini kaybetmiş olduğu bu teo-politik koşullarda Eş'arîliğin Nizamiyye medreselerine girmesi, Nizâmülmülk'ün özel gayretleriyle olacaktır. Aslında akılcı Eş'arîlik tüm sünnî Fıkıh ekollerindeki gelenekçi güçlere karşı savaş vermekte,⁷⁷ Selefin Kelâma itirazları kelâmcıların akâid konularında görüş bildirmelerinden kaynaklanmaktaydı.⁷⁸

Makdisi, Fıkıh ekollerinin oluşmasını dâhi "mihne" sonrası dönemde gelenekçilerin Kelâma karşı kazandıkları zaferin tabii bir sonucu olarak görecektir. Onların mesajı, Hz. Peygamberin getirdiği İslâmın ilahî bir hukuk sistemi olduğu tezinden hareketle İslâm teolojisinin felsefi değil, hukukî olduğu yönündedir.⁷⁹ Mihnedden sonra gelenekçiler öğretim yetkisini tamamen ellerine aldıklarından İslâm, insan merkezli akılcı bir sistem değil, vahiy merkezli bir hukuk sistemi olarak devam edeceği kesin olarak yerleşmiş oldu. Felsefe ve Kelâm kitapları kesin olarak müfredat dışı tutulsa da imha edilmemesinin sebebi fıkıhçıların akla karşı bir savaş açmamış olmalarıdır.⁸⁰ Bu durumun doğal bir neticesi olarak Kelâm ve Felsefe öğrenmek isteyenlerin kendilerini yetiştirmeleri için kaynak kitapları her zaman bulunmaktaydı. Mesela Gazzâlî ve İbn Teymiyye kendilerini bu konularda yetiştirmişlerdir.⁸¹ Fahreddin er-Râzî Fıkıh ilmini medresede, felsefî ilimleri kendi kendine öğrenmiştir.⁸² Tıp, Felsefe ve Kelâm gibi müesseseleşmiş eğitimin müfredatında olmayan dersler için özel mahfiller, akademiler bulunmaktadır. Bu özel meclislerde ilgili ilmin meseleleri mütehasıs âlimler tarafından tartışılırdı ki⁸³ bu meclisler anlaşıldığı üzere umuma kapalıydı. Bunlardan Bağdat'ta Yuhanna b. Mâseveyh'in (ö. 243/857) mahfili meşhurdu. Bu mahfilde tabip, filozof ve kelâmcılar oturum düzenleyebilmekteydi. Özel evler de yabancı ilimlerin tedrisi için kullanıldığından bu amaçla akademiye çevrilen evler de vardı. Bu dersler açık alanlarda dahi verilebilmekteydi. Mihne sonrası süreçte Felsefe ve Kelâm kitapları müfredat içerisinde olmamakla birlikte

77 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 44-45.

78 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 40.

79 Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 299.

80 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 182.

81 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 81.

82 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 270.

83 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 72.

dâru'l-hikme, dâru'l-ilm gibi bağımsız kütüphanelerde bulunmaktaydı. Daha sonraları medrese kütüphaneleri, bağımsız kütüphanelerin yerini alınca söz konusu kitaplar özel okuma ve tartışmalara arz edilmeye başlanmıştır.⁸⁴

Fukaha, Ehl-i Hadis'le Kelâm arasında bir orta yol vaz etmekteydi. Böylece ne Felsefe kabul ediliyor ne de Ehl-i Hadis gibi Hadis ve ayetlere yaklaşıyordu. Fıkıh, vahyin önceliğini akılla yumuşatmaktaydı. Fıkıh, hayattan mahrum gelenekçiliği de İslâm'a yabancı gördüğü felsefi teolojiyi de dışlamış, ileri bir gelenekçiliği, ılımlı bir akılcılığı vaz etmişti. Fıkıh, Kelâmî hareketin dizginlerini koparmış akılcılığından da Hadis hareketinin verimsiz fideizminden de sakınarak kendi dengesini aramıştır. Yüzerce Fıkıh mezhebinin Bağdat'ta dörde kadar inmesini Makdisi, bölücü akılcılığa karşı gelenekçilerin birleşik bir cephe oluşturma amaçlarına bağlar.⁸⁵

Kelâm İlminin Nizâmiye Medreselerine Giriş Süreci

Selçuklu sultanı Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk'ün çabalarıyla Eş'arî-Şafîî hizmetine sunulmak üzere Nizâmiye medreseleri sistemli bir şekilde kurulmaya başlanmıştı. Nizâmülmülk'ün Sünnîlik eksenli siyasi arayışı Eş'arîler'e meşrûiyet kazandırmıştı. Artık Sünnîlik Eş'arîlik üzerinden propaganda edilecekti. Fatimiler'in ortadan kaldırılması ve bu bölgedeki Şîîliğin izlerinin tamamen silinmesi de bu medreselerin kurulmasının siyasî hedeflerindendi. Böylece Nizâmülmülk siyasî ve ilmî yönden en büyük düşman olarak görülen Bâtınîler'e darbe vuracaktır ki⁸⁶ bu siyaset anlayışı, Şam ve Mısır bölgesinde kurulan Zengiler, Eyyûbiler ve Memlûklüler için de temel hareket noktasını oluşturacaktır.⁸⁷ Bu medreselerin en meşhuru olan Bağdat Nizâmiye medresesi 457/1065'te kurulup 459/1067'de açılmıştır. Goldziher'e göre Nizâmiye'de Şafîî müderrislerin

84 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 72-79

85 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 309-310.

86 Jawad Sıddıqı, *Nizâmiye Medreseleri Ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 61.

87 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte*, s. 167-168. Vezir Kunderî'nin Tuğrul Bey'den aldığı "bid'atleri lanetleme" iznine dayanarak minberlerden Eş'arîliği lanetletmesi ve onları ders, vaaz ve hitabet kürsülerinde konuşmaktan men etmesi, Nizâmülmülk'ün Nizâmiye Medreselerini kurmasının gerekçelerinden sayılacaktır. bkz. Sıddıqı, *Nizâmiye Medreseleri*, s. 34.

istihdamıyla Eş'arılık yükselmiştir. Selçuklu veziri Nizâmülmülk, Nişabur ve Bağdat Nizâmiyelerini Eş'arılığın öğretimi için kurmuştu.⁸⁸ Nizâmiye medreseleri sonrası medrese geleneğinde Eş'arî Kelâm kitaplarının müfredatta ısrarla okutulması da bu tezi doğrulamaktadır. Eş'arılığın resmî bir desteğe kavuşmasıyla Sünniliğin temsil payesi de Eş'arılığa verilecek ve böylece bid'at olarak görülen Mu'tezile bu medreselere hiçbir şekilde giremeyecektir.

Nizâmiye medreseleriyle eşzamanlı olan Ebu Hanife türbe medresesi (459/1067), Selçuklu Sultanı Alparslan'ın maliye vekili olan Ebû Sa'd el-Müstevfî tarafından kurulmuştur.⁸⁹ Bağdat'ta Nizâmiye medreselerini takliden Abbasî halifesi Mustansır billah'ın kurduğu Mustansırıyye Medresesi de dört Sünnî mezhebe tahsis edilmiştir.⁹⁰ Eğitim meselesi bir haminin olmasına bağlı olduğundan hamisi olmayan fikhî ve kelâmî mezheplerin yaşama şansları da yoktur. Mescid-college, medrese, sûfi rıbatları, kütüphaneler zengin hamileri sayesinde ayakta kalmışlardır.⁹¹

Medrese personelinin Şafîî olması şartları titizlikle korunacaktır. Mesela döneminin en büyük filoloğu kabul edilen Abdullâh el-Ukberî (ö. 616/1219), Hanbelîlik'ten Şafîîliğe geçmesi halinde kendisine Nizâmiye medresesinde nahiv kürsüsünün verileceği şeklindeki bir teklifi reddedecek, onun reddettiği bu teklifi Vecihuddin el-Vâsîtî kabul ederek mezhebini değiştirecektir.⁹² Şafîî Fıkıh eğitiminin esas alındığı Nizâmiye medreselerinde zamanla kelâm dâhil vakfiyede belirtilmeyen farklı ilimlerin okutulduğuna dair iddialar varsa da⁹³ bu tarz iddialar medreselerde müderrislik yapanların kelamla ilgili eserlerinden hareketle kelâmın da medrese müfredatında olabileceğine dair tahminlerden öteye geçmez.

88 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 205.

89 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 220.

90 Sıddıqı, *Nizâmiye Medreseleri*, s. 78.

91 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 229, Tam metni elimizde olmayan vakfiyesini Nizâmülmülk'ün hazırladığı Nizâmiye Medreselerinin vakıf senedinde mülklerin Şafîîler için olduğu, kütüphanecisi de olmak üzere bütün öğretim kadrosunun gerek Fıkıh ve gerekse Fıkıh usûlü açısından Şafîî olması istenmektedir. Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiye medresesine atanması onun Eş'arî kimliğinden değil Şafîî kimliğinden dolayı olmasını vakfiyenin şartları da teyid etmektedir. Gazzâlî'nin Eş'arî olduğu iddiası Makdisi'ye göre İbn Asâkîr'in *Tebyin*'inde başlayan bir propaganda sonucudur. Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 135-138.

92 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 69.

93 Sıddıqı, *Nizâmiye Medreseleri*, s. 85-86.

Nizâmiye medreselerinde Eş'ârîlik propagandası, esas bu medreselerde istihdam edilen meşhur vâizler marifetiyle yapılacak; Mihne sonrası dönemde gelenekçilerin akılcılara karşı kullandığı vaaz propagandaları, Nizâmiye medresesinde kurulan akademik kürsüyle akılcılar tarafından bu defa onun mucidi olan gelenekçilere karşı kullanılacaktır. Vaaz, akılcı hareket tarafından ilk defa XI. yüzyılın ikinci yarısında hizmete sunulmuştur. Eş'ârî öğretilerin işlendiği, çok büyük kalabalıkların toplandığı bu vaazlarda, Hanbelîler bid'at öğretilere sahip olmakla itham ediliyor ve bu vaazlar, Bağdat'ta akılcıların gelenekçilere karşı propaganda aracına dönüşüyordu. İbn Akîl'in kayıp günlüğünden İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği bir olay, konuyu çok daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Buna göre Nizâmülmülk, Eş'ârî öğretileri vaz eden Kuşeyrî'nin oğlu Ebu Nasr Kuşeyrî'yi (ö. 514/1120) Bağdat'a gönderdiğinde Hanbelîler onu alaya alarak yuhalamışlar; bu durum karşısında susmak zorunda kalan Kuşeyrî'nin imdadına Nizâmülmülk yetişerek oldukça kurnaz bir adam olan Bekrî'yi vaaz alanına göndermiş; Bekrî, insanları Hanbelîler'e karşı kıskırtmak amacıyla Hanbelîler'in Allah'ın erkeklik uzvuna sahip olduğunu söylediklerinden bahsetmiştir.⁹⁴

Nizâmülmülk, müfredatta olmayan Eş'arî Kelâmını, Eş'arî âlimlerini akademik vâiz olarak istihdam ederek medresenin arka kapısından içeri sokmaya çalışacak, fakat Hanbelîler ve Ehl-i Hadisin sözlü saldırıları Nizâmülmülk'e bu vâizleri geri çektirecek boyutta büyük bir ayaklanmaya dönüşecektir.⁹⁵Daha sonraki dönemlerde vaazlarıyla kalıcı ve etkili olanların kelâmcılar değil, Ashâbu'l-Hadîs ve Hanbelîler olduğu görülecektir. Hanbelî vâizlerin ağır bastığı XII. asırda dönemin sembolleşmiş ismi İbnü'l-Cevzî'dir. Henüz küçük bir çocukken elli bin kişilik bir topluluğa hitap eden, akademik vaazda çağının imamı sayılan İbnü'l-Cevzî'nin dinleyici kitlesinin on binden az olmadığı söylenecektir.⁹⁶ Hodgson'a göre Hanbelî ulemanın itirazlarına rağmen Eş'arî ve Mâtürîdî Kelâmı, Şafiîlik ve Hanefîlik'le bağlantılı olarak medreselerdeki eğitimin içine girmiş, Sünnî Kelâm entelektüel hayatın bir parçası olarak zamanla felsefî ve tasavvufî unsurlarda Sünnî ulemanın kitaplarında bir araya gelmeye başlamıştır.⁹⁷

94 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 219-221.

95 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 247.

96 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 219-221.

97 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu, (İstanbul: İz Yayınları, 1995), II, s. 50.

Nizamülmülk'ün sistemli medreseler kurarak halkı kontrol altına almak, âlimlerin nüfuzundan faydalanmak ve belirli bir mezhebi kalıcı hale getirmek gibi çok yönlü amaçları olmalıydı. Nizâmülmülk'ün medreseler ağı kurması, onun siyasî icraatlarının güçlü bir aracıydı. Nizâmiye medreseleri dışlayıcılığı, mahalli topluluğa yabancılığı, halifenin etkisinden uzak oluşu, Eş'arîliğe hizmet etmesi, içerisinde Farisî unsurlar barındırması gibi sebeplerle Hanbelîler ve Ehl-i Hadis tarafından muhalefetle karşılaşacaktır.⁹⁸

Dinî eğitim müesseseleri olan medreseler her açıdan bağımsız hareket edebilen kurumlardı. Medrese bağlı olduğu vakfın insiyatifine bırakılmış ve hayır amaçlı kurumlar olduğundan vâkıf, medreseyi kurup şartlarını belirler ve hocasını da kendisi seçebilirdi.⁹⁹ Dışlayıcı yönü olan medrese tamamen vâkıfın tasarrufundaydı. Medreselerde kimin ders vereceği, kimlerin ders alabileceği onun kontrolündedir. Vâkıfı sınırlayan tek unsur şeriata muhalif bir şartın vakıf şartları içerisine konulmamasıdır. “Vakfın şartlarının İslâm inanç esaslarına aykırı olmaması” ilkesi ulûm-ı dâhile denilen yabancı ilimlerin durumunu tartışılır kılmaktaydı. Mesele, şer'î olmayan ilimlerin bu vakıflar marifetiyle eğitime sokulamayacağı kabulünde düğümlenmektedir. Osmanlı döneminde medreseler hiyerarşik durumlarına göre yöneticilerin kurduğu vakıflar yoluyla olacaktır ki bu da medreselerin zamanla devlet kontrolüne girmesi anlamına gelmekteydi. Vâkıfların kurduğu medreseler içerisinde Kelâm ilminin müfredata alınması ancak Fatih Sultan Mehmed'in Sahn-ı Seman medreseleri için çıkarılan kânunnâmede kesinleşecektir.

Vakıf müessesesi gelenekçi fakihlerce genelde yabancı ilimlerin özelde ise Kelâmın medrese müfredatına konulmaması için bir silah olarak kullanılmıştır. Nizâmülmülk'ün Nizâmiye medreselerini kendisi için kurduğu Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083) Usûl-i fıkhıta dahi Eş'arî karşıtı Şafiî fakihidir. Nizâmiye şartnamesindeki bu medreselerde Usûl-i fikhın okutulması şartıyla birlikte Kelâmın medreseye girmesine kapı aralanmış olacaktır.¹⁰⁰

Vakfın himayesinde faaliyet gösteren medreselerde hangi ilimlerin

98 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s.256-259. Nizâmiyenin kuruluş sebepleri için bkz. Sıddıqı, *Nizâmiye Medreseleri*, s. 128vd.

99 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 282.

100 Makdisi, *Din Hukuk Eğitim*, s. 109.



uygun olup hangilerinin olmadığına da nihaî kararını fakihler vereceğine göre Kelâm ve Felsefe ders ve kitaplarının hükmünü de onlar tayin edeceklerdir. Felsefî eserlerin müfredat dışı kalmak şartıyla varlığına kayıtsız kalınmasıyla sanki bu eserler korunmuş olacaktır. Söz konusu eserlerin mutlaka faydalı olduklarının farkında olan fakihler, bu eserleri vakıf içerisinde koruma altına almışlardır.¹⁰¹ Dinî ilimlerde ders veren âlimler, felsefî ilimlerde ihtiyatlı davranarak bu ilmin taliplerine ders vermeyerek onları kendi başlarına çalışmalarını için kaynaklara yönlendirirlerdi. Mesele Seyfeddin el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) bir öğrenciyeye felsefe dersleri vermesini isteyen biri, Âmidî'den öğrenciyeyi sadece kitaplara yönlendirmekle yetinmemesini? talep edecektir.¹⁰²

Kelâm İlminin Medrese Müfredatlarına Girme Süreci: Osmanlı Medreseleri

Nizâmiye Medreseleri sonrası Anadolu Selçukluları, İlhanlılar ve beylikler döneminde de genel eğilim, medreselerde felsefenin okutulmaması yönündedir. Meselâ Umur Bey (ö. 748/1348)'in Bergama'da kurduğu medrese vakfiyesinde felsefî ilimlerin kesinlikle okutulmaması, II. Murad'ın Edirne'deki 1435 tarihinde yaptırdığı Dârülhadis'in vakfiyesinde felsefî ilimlerin okutulmaması vakfiye şartlarındandır. İlhanlı hanlarından Abaka Han (ö. 684/1285) ve Gazan Han'a (ö. 704/1304) vezirlik ve hekimlik etmiş olan Reşidüddin el-Hemedânî'nin (ö. 718/1318) Tebriz yakınlarındaki külliyesinin vakfiyesinde vakfiye şartlarından olarak Fıkıh talebelerinin felsefeyle uğraşmamaları ve şâyet daha önce felsefe ile meşgul olmuşlarsa medreseye kabul edilmemeleri şart koşulmuş ve felsefe okuyan talebenin karakterinin bozulduğuna dikkat çekilmiştir. Urfa'da Sâkıp Efendi'nin kurduğu Sâkıbiye Medresesi'nin 25 Zilkade 1286/26 Şubat 1870 tarihli vakfiyesine göre medrese müderrisi camide her gün tefsir ve Hadis dersleri okutacaktır.¹⁰³ 1123/1711 yılında İstanbul Üsküdar'da yapılmış olan Ahmedîye Medresesi'nin kitabesinde de Kelâm dersinden bahsedilmeyecektir: "Okunsun ilm-i din Fıkıh ve Ferâiz, ehâdis-i Nebî, tefsîr-i Kur'an."¹⁰⁴

101 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 80-81.

102 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 270.

103 Murat Akgündüz, "Osmanlı Dönemi Urfa Medreseleri ve Tedrisat Hayatı", *İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi*, (İSTEM), Yıl: 6, sy. 11, (2008) s. 118.

104 İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, (İstanbul: Türkiye

Osmanlı medreselerinin kuruluş ve gelişmesi Anadolu Selçuklu ve İlhani idaresi altındaki kurulan medrese geleneğinin bir devamı olmakta, bu gelenek de Nizâmiye Medreselerine dayanmaktadır. Osmanlı medreselerinin ilk müderrisleri de bu geleneklere bağlı ilmî muhitlerde yetişen ilim adamlarıdır. Selçuklular Dönemi Anadolu coğrafyasındaki yirmi tane medrese vakfiyesinde, Hadis, Tefsir, Kıraat, Fıkıh ilimlerinin okutulması şeklinde şartlar mevcutken, Kelâm dâhil diğer aklî ilimlerin okutulmasının şart koşulmaması¹⁰⁵ dikkate şayandır.

İhtilafı olmakla birlikte genel kanaate göre, Osmanlılar'da kurulan ilk medrese İznik Orhaniyesi'dir.¹⁰⁶ 731/1330 tarihinde Gâzî Orhan Bey tarafından beyliğin merkezi olan İznik'te yapılmış medresenin ilk müderrisi olarak Türk âlimlerinden Şerefüddin Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350) tayin edilmiştir.¹⁰⁷ Eğitimini Mısır'da yapan Davûd-i Kayserî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 636/1239)'nin üvey oğlu Sadreddîn-i Konevî (ö. 672/1274)'nin halifelerinden *Fûsus-ul Hikem* şârihi Kemalüddin Abdürrezzak-i Kâşânî (ö. 736/1335)'nin halifelerindendir.¹⁰⁸

Dâvud-i Kayserî'nin yazdığı eserlerden yola çıkarak Kelâm dâhil aklî ve naklî ilimlerin bu medresede okutulmuş olacağına dair tahminler varsa da¹⁰⁹ Nizâmiye medreselerindeki Gazzâlî örneğinde gördüğümüz üzere bir âlimin Kelâma olan ilgisi onun medresede Kelâm dersi verdiğini her zaman göstermez. Dâvud-i Kayserî'den sonra Taceddin-i Kürdî, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) hocası olan Alâeddin Ali Esved'in (ö. 800/1397)¹¹⁰ müderrislik yaptığı bu medresede Osmanlı medrese ve ilim dünyasını şekillendirecek Molla Fenârî'yi müderris olarak görmekteyiz.¹¹¹ Molla

Yeşilay Cemiyeti Yayınları, 1997), II, 287.

105 İbrahim Ateş, "Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları", *Vakıflar Dergisi*, 1982/14, 29-43.

106 Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), s. 6.

107 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, çev. Ruşen Sezer, 14. Baskı. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009) s. 175.

108 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 1.

109 Sema Özdemir, "Osmanlı Düşünce Tarihinin Teşekkülünde Dâvud Kayserinin Rolü", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim Ve Düşünce Tarihi Sempozyumu (8-10 Mayıs 2014)*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, s. 495-496.

110 Mecdi, *Hedaikü'ş-Şakaik*, s. 47.

111 Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları,

Fenârî'nin İcî'nin *el-Mevâkîf* ve *Cevahiru'l-Kelâm* isimli eserleri üzerine ta'likat ve şerh yazması kişisel olarak Kelâm ile olan ilgisini gösterse de bu medresede Kelâmdan *Mevâkîf* ve *Şerhu'l-Mevâkîf*'i okutmuş olduğunu göstermez.

Kelâm açısından müteahhirûn döneminin en olgun eseri sayılan *Şerhu'l-Mevâkîf*, daha yazıldığı dönemde Osmanlı âlimlerinin gündemine girmiştir. Seyyid Şerîf Cürçânî'ye (ö. 816/1413) talebelik yapmış olan Kadızâde-i Rûmî (ö. 815/1412) daha sonraları Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf*'ini birçok noktada eleştirmiştir.¹¹² Bütün bunlar dönem itibarıyla medreselerde Kelâma dair eserlerin okutulduğunu söylememiz için yeterli değildir. Bu kişisel ilgiler İslâm eğitim tarihinin her döneminde görülen bir olgudur.

Bu medresede müderrislik yapan Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Molla Hayâlî'nin (ö. 885/1480) *Şerhü'l-Akâid Hâşiyesi* Osmanlı medreselerinin en itibar gören eserlerinden olarak medreselerde *Şerhü'l-Akâid*'le birlikte sürekli okutulmuştur. Bilge, bu kitaplara Kadı Beyzâvî'nin *Tavaliu'l-Envar* eseriyle Nasiruddin Tûsî'nin *Tecrîdu'l-Kelâm*'ını da ilave eder.¹¹³ Fakat yazar kaynak belirtmediğinden genel medrese müfredatını dikkate almış olmalıdır. Biz bu eserlere *Şerhu'l-Mevâkîf*'tan daha önce yazılmış olmakla birlikte süreç içerisinde *Şerhu'l-Mevâkîf*'in gölgesinde kalarak ondan bir alt düzey Kelâm kitabı olarak kabul edilen Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makasid*'ini de ilave edebiliriz. Fatih'ten önce medreselerde Kelâm öğretiminin nasıl olduğu tahminden öteye gitmese de medresede oluşmuş bir geleneğin Fatih tarafından kânun haline getirilerek sürekliliğin sağlanmak istenmiş olması da muhtemeldir.

Medrese müfredatında Kelâm ilminin kesin bir şekilde yer alması olgusu Osmanlı medreseleri ile sınırlı değildir. Osmanlı medreselerindeki Kelâm dersi müfredatının Hindistan'daki medreselerde dâhi uygulandığını, tarihî süreç içerisinde oluşan medrese geleneğine paralel olarak ortak Kelâm kitaplarının bu medreselerin de müfredatına girdiğini görmekteyiz. 1693 tarihinde Molla Kutbüddin'in kurmuş olduğu Dârü'l-Ulûm-i Firengî Mahal'in (Medrese-i Nizâmiyye) Kutbüddin'in oğlu Molla Nizameddin Shâlvi tarafından hazırlanan ve "Ders-i Nizâmî" diye

2005), c. II, s. 585.

112 Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 14-16.

113 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1984), s. 54.

bilinen müfredatında, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid-i*, Celâleddin ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid-i Adudîyyesi (Molla Celâl)*, *Şerhu'l-Mevâkîf* ve Mîr Muhammed Zâhid el-Herevî (ö. 1101/1690)'nin *Şerhu'l-Mevâkîf* üzerine yazdığı hâşiyesi – *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkîf –Mîr Zâhid-* eserleri üç asır boyunca okunmuş ve bu medrese programı başka medreseler tarafından da benimsenmiştir.¹¹⁴ Bu ders müfredatında Mîr Muhammed Zâhid el-Herevî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf* üzerine yazdığı hâşiyesi hariç tutulursa diğer Kelâm kitapları Osmanlı medreselerinin de asırlarca değişmez ders kitapları olacaktır.

Fatih'le beraber medreselerin hiyerarşik düzenine göre müfredat belirlenerek okutulacak Kelâm metinlerinin sistemli bir hale getirilmesi ve Kelâm kitaplarının medrese müfredatına bir kânunnâme ile girmesi ilk defa gerçekleşecektir. İstanbul'un fethi sonrasında birçok medrese yapılmışsa da Fatih tarafından yaptırılan Sahn-ı Seman medreseleri medrese tarihi açısından bir zirvedir. Fatih döneminde düzenlenen medreselerin hiyerarşik sistemine göre Sahn Medreselerine gelebilmek için sırasıyla Yirmili, Otuzlu, Kırklı, Hariç Ellili, Dâhil Ellili ve son olarak da Sahn Medreselerine hazırlık medreseleri olan Tetimme Medreselerinden geçmek gerekmektedir.

Fatih döneminde hazırlanan 'Kanunname-i talebe-i ulûm' adlı tâlimatnamede bazı kitapların okutulması istenmekle beraber, istediği kitapları okutabileceğini belirten bir ibare ile müderrislere özgürlük alanı da bırakılmıştır. Bazı araştırmacılar bu kânunnâmenin Fatih döneminde çıkarılmadığını iddia etse de¹¹⁵ genel kabul aksi yöndedir. Fâtihi'nin bu medresenin programını Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Mahmut Paşa'ya yaptırdığı bilgisi de tartışmalıdır. Bu kanunnâmeye göre medresede Kelâmdan *Şerh-i Tavâlî*, *Hâşiye-i Tecrîd*, Tetimme Medreselerinde Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envar* adlı Kelâm kitabının şerhi olan Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî (ö. 749/1349)'nin *İsfehânî* ve *Şerhü't-Tavâlî* adıyla bilinen *Metâliu'l-enzar* adlı eseri okutulacaktır.¹¹⁶

Hazerfan Hüseyin Efendi (1600-1676) de "Kavanîn-i talebe-i ilm"i-

114 Abdülhamit Birışık, "Medrese", (DİA), XXVIII, 334.

115 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Endülüs Menşe'li Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları", *Osmanlılar ve Bilim*, 3. Baskı, (İstanbul: Etkileşim Yayınları 2007) s. 56-57.

116 M. Şerafeddin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1940), c. I, s. 250.

ne göre alt düzey medrese olan Hâşiye-i Tecrîd medreselerinde Kelâmdan *Hâşiye-i Tecrîd*, *Şerh-i Tavâli*; Sahn medreselerine hazırlık medreseleri olan Tetimme medreselerinde *İsfehânî* okutulması istenecektir.¹¹⁷

Gelibolulu Mustafa Âli'nin (ö. 1008/1600) Yıldırım Bayezid Han'dan itibaren uygulanmakla birlikte bir kanuna bağlanmasının Fatih döneminde olduğunu iddia ettiği "Der Beyan-ı Nehc-i Ulema ve Bünyan-ı Tarîk-i Ashâb-ı Dirâset ve Kazâ" isimli kânuna göre Kelâmdan Yirmi-beş akçeli Hâşiye-i Tecrîd medreselerinde, *Hâşiye-i Tecrîd*; Kırklı, Hariç Ellili gibi eski padişah oğulları ve kızları ile büyük beylerin yaptırdıkları medreselerde *Şerhu'l-Mevâkîf* okutulacaktır.¹¹⁸ Sahn Medreselerinde *Şerhu'l-Mevâkîf* okutulmasa da bu medreselerde müderris olacaklardan *el-Mevâkîf* isimli Kelâm kitabına vâkif olmaları istenecektir. Sahn müderrislerinden biri boşaldığında onun yerine alınacak müderrislerin girdiği sınavda *Mevâkîf*'tan sorular sorulacaktır.¹¹⁹ Fatih döneminde sabitleşen müfredat, daha sonraki dönemlerde de korunmaya çalışılacak, Kânûnî döneminde çıkarılan bir kânunnâmede talebenin medrese geleneğinde okutulmakta olan kitapları okuması emredilecektir.¹²⁰

1741 tarihinde Fransız hükümetinin İstanbul'daki elçiliğinin isteği üzerine rapor halinde yazılıp Osmanlı medrese müfredatını en kapsamlı ele alan *Kevakib-i Seb'a* adlı bir el yazmasında¹²¹ da medreselerin hiyerarşik yapılarına göre değişik düzeylerde Kelâm kitaplarının okutulmakta olduğu görülür. Buna göre talebe, Kelâm ilminde İktisad'ın -orta düzey-aşağı seviyesinde *Ömer Neseî Risalesi*'ni, Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini İktisad'ın yukarı seviyesine yakın *Hayalî* hâşiyesi ile birlikte; sonrasında Celâleddin ed-Devvanî'nin *İsbat-ı Vâcib*'ini ve *Akâid-i Celâli*'yi ta'likleriyle birlikte okur. Bundan sonra öğrenci İktisad'ın yukarı rütbesinde olan Adûdüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkîf*'ini ya da İstiksa-ileri düzey- seviyesin-

117 Hezerfan Hüseyin Efendi, *Telhisu'l-Beyan fî Kavânin-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, (Ankara: TTK Yayınları, 1998), s. 204.

118 Mustafa Ali, *Kühü'l-Ahbar*, haz. Hüdayi Şentürk, (Ankara: TTK Yayınları, 2003) c. II, s. 72.

119 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, İkinci Baskı, (Ankara: TTK Yayınları, 1984), s. 64.

120 Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, IV/ I, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 667-668.

121 M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), s.143.

de Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ını okur. Bazı öğrenciler *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan aşağı düzeyde sayılan *Şerhu'l-Makâsıd*'ı okur. Risalenin yazarı *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'in alet ilimleri olan hikmet, hey'et, hendese ve hesap ilimlerinin hepsini içerdiğine dikkatimizi çekmektedir¹²² ki böylece Kelâmın kuşatıcı bir ilim olarak kabul edildiğini ve diğer aklî ilimlerin dahi bu ilmin şemsiyesi altında okutulduğunu anlamaktayız. Elbette aklî ilimlere ilgi ve istidadı olanlar Osmanlı ilmî muhitinde özel ders olarak bu ilimlerden icazet alabileceklerdir.

Osmanlı medreselerindeki eğitim programlarına ilişkin XVII. yüzyıl sonrasında yazılmış "Tertibu'l-ulûm" tarzı eserlerde de talebeye okuması için Kelâm kitapları tavsiye edilmekte Kelâmın dinî bir ilim olarak tartışması yapılmamaktadır. Yalnız bu eserlerin tavsiye olmaktan ziyade dönemin medrese müfredatını aktarmakta olduğu bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.¹²³ İshak b. Hasan et-Tokadî (ö. 1100/1688) *Manzume-i Tertibü'l-Ulûm* adlı eserinde *Tavâli' Fıkh-ı Ekber, Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*¹²⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1186/1772) nın *Tertibu'l-Ulûm*'una göre talebeye *Emâlî, Fıkh-ı Ekber'i, Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid*'i onun şerhi olan *Hayâli'yi* ve Devvânî'nin *İsbât-ı Vacib*'ini tavsiye etmektedir.¹²⁵ Nebi Efendizâde Ali b. Abdullah el-Uşşakî'nin (ö. 1200/ 1786) Türkçe nazım şeklindeki eserinde müellif medrese öğrencisine Kelâmdan şu eserleri tavsiye etmektedir¹²⁶: *Molla Celâl*¹²⁷, *Halhâlî*¹²⁸,

122 Cevad İzgi, "Osmanlı Medreselerinde İlim, c. I-II, (İstanbul: İz Yayınları, 1997), I, 72-73.

123 Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 43-44.

124 İshak b. Hasan et-Tokadî. *Nazmu'l-Ulûm*. Süleymâniye Kütüphanesi, İbnî Mırza, Nu: 40., vr. 5a.

125 İbrahim Hakkı, *Tertibu'l-Ulûm*, Süleymâniye Ktp. Es'ad Efendi, Nu: 1438/12, yap. vr. 151a.

126 Nebi Efendi-Zade, "*Kaside fi'l Kütubi'l Meşhûre fi'l Ulûm*" Köprülü Kütüphanesi, III. Kısım, Nu: 720/29, yap. 171b-173a.

127 Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756) "*Metn-i Akâid*" adlı eserine Celâluddin Muhammed b. Es'ad es-Sıddîki ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) şerhi olan *Şerhü'l-Akâidi'l-Adüdiyye*, *Molla Celâl* veya sadece *Celâl* diye bilinmektedir. bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, (Maarif Matbaası, 1941). II, 1144.

128 Celâluddin' ed-Devvânî'nin *Şerhü'l-Akâidi'l-Adüdiyye*'sine Hüseyin el Halhâlî'nin (ö. 1030/1620) hâşiyedir. bkz. Kâtip Çelebi, *KZ*, II, 1144.

*Hayâlî*¹²⁹, *Bahr-ı Efkâr*¹³⁰, *Siyalkûtî*¹³¹, *Abdürrahim*¹³², *İsbât-ı Vâcib Şerhi*.¹³³ Onbirli hece vezniyle nazım şeklinde yazılmış *Manzûme Fî Tertîbi'l-Kütüb Fî'l-Ulûm* adlı sahibi meçhul risale de¹³⁴ Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i, İsfehânî'nin Kadı Beydavi'nin *Tavaliu'l-envâr*'ı üzerine yazdığı *İsfehânî* olarak tanınan *Metâliü'l-enzâr*'ı, İcî'nin *el-Mevâkîf*'ı ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin bu eser üzerine yazmış olduğu *Şerhu'l-Mevâkîf*'i tavsiye edilmektedir.¹³⁵

Kelâm ilminin müfredatta olduğunun en önemli tanıkları şüphesiz medrese talebeleri olduğundan onların medresedeki eğitim hayatlarından bahseden otobiyografileri, biyografileri ve icâzetnâmeleri de en önemli kaynaklardır. İlk otobiyografi, Taşköprîzâde'ye (ö. 968/1561) aittir. Taşköprîzâde, Kırklı medreselerden olan Amasya'da Hüsnîyye Medresesi'nde *Şerhü'l-Akâid*'i, Molla Hayâlî'nin bu esere yazmış olduğu hâşiyeleri, İsfehânî'nin *Şerhu't-Tavâli*'ini, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin bu esere yaptığı hâşiyeleri okumuştur.¹³⁶ Dayısı Abdülaziz b. Seyyid Yusuf b. Hüseyin el-Hüseyinî'den (ö. 931/1525) Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Hâşiye 'ala Şerhi't-Tecrîd*'inin, Molla Muhyiddin Seyyidî Muhammed el-Kocavî (ö. 931/1525)'den de Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkîf*'inin bir kısmını okumuştur.¹³⁷ Taşköprîzâde müderrislik yaptığı dönemlerde *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, ve *Şerhü'l-Mevâkîf* adlı eserleri okutmuştur.¹³⁸ XVIII. yüzyı-

129 Molla Hayâlî diye tanınan Ahmed b. Musa'nın (ö. 862/1458) Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*'ine yazdığı hâşiyesidir.

130 Hayâlî'nin hâşiyesinin hâşiyesi olan eser, Mısır medreselerinde müderrislik yapan Hasan b. Hüseyin b. Muhammed tarafından İyas Paşa (ö. 1015/1606-7) için kaleme alınmıştır. Kâtip Çelebi, *KZ*, II, 1147.

131 *Siyalkûtî* olarak bilinen eser, Molla Abdülhâkim b. Şemsuddin el-Hindî el-Siyalkûtî'nin (ö. 1067/1656) *Şerhü'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyedir. bkz. Kâtip Çelebi, *KZ*, II, 1148.

132 Şeyhzâde Abdürrahim Efendi (951/1544)'nin *Nazmu'l-Ferâid* ve *Cemiu'l-Fevâid* adlı eseridir.

133 Celâluddîn ed-Devvânî'nin "*Risale fi İsbat-ı Vacib*" adlı Kelâm eseri üzerine bir şerh olmakla birlikte burada hangi şerhin kastedildiği belirgin değildir.

134 Şükran Fazlıoğlu, "*Manzûme Fî Tertîb El-Kutub Fî El-Ulûm* ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitim Dergisi*, c. I, sy. I, Ocak 2003, s. 98.

135 Şükran Fazlıoğlu, *Manzûme Fî Tertîb El-Kutub Fî El-Ulûm*, s. 100.

136 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 554.

137 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 555.

138 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 553-560.

lın başlarında yaşamış Şeyhülislâm Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703)¹³⁹ Devvânî'nin ve Mirzâcan'ın Hâşiyeleriyle beraber *Şerhu't-Tecrîd* adlı eseri, XVIII. yüzyılda yaşamış önemli bir mutasavvıf ve müfessir Bursalı İsmail Hakkı (ö. 1137/1724)¹⁴⁰ *Şerhü'l-Akâid*'i ve şeyhinin bir halifesinden bu esere yapılan *Ramazan Şerhi*'ni ve *Hayâlî hâşiyesi*'ni okumuştur.¹⁴¹ Veliyyüddin Carullah Efendi (1070/1659-1151/1738) Mustafa er-Rûmî'den *Akâid-i Nesefi* okumuştur.¹⁴² XIX. yüzyılın başlarında yaşamış olan Abdullâh el-Ahıskavî (ö.1228-1813)¹⁴³ Teftazânî'nin *Şerhü'l-Akâid*'ini, bu esere yazılan *Hayâlî Hâşiyesi*'ni, Devvânî'nin *İsbât-ı Vacib*'ini ve *Halhalî Şerhini* okumuştur.¹⁴⁴ Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) İbrahim Paşa Camii'nde İmamzâde Es'ad Efendi'nin halka yönelik verdiği *Şerhu'l-Akâid* derslerine katılmıştır.¹⁴⁵ Hasan Tahsin er-Rizevî (ö. XIV/XX. asrın ilk çeyreği) Harputlu Mehmet Said Efendi'den aldığı icâzetnâmesinde Kelâm'dan, *Hayâlî, Siyalkûtî*'yi İstanbul'da Şevket Efendi'den *Şerhu'l-Akâid*'i ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'i, Abdülkerim Efendi el-İlbasânî'den okumuştur.¹⁴⁶ Kastamonulu Muhammed Vasfi Efendi'nin Abdulkadir Raşid Efendi'ye verdiği bir icâzetnâmeğe göre Vasfi Efendi Kelâm'dan Teftazânî'nin *Tehzibu'l-Kelâm ve'l-mantık*¹⁴⁷ adlı eserini okumuştur.¹⁴⁸

XIX. yüzyılda Osmanlı medreselerindeki talebe, Kelâm'dan *Şerhu'l-Akâid*, Celaleddin Devvânî'nin *Celâl ve İsbât-ı Vâcib* eserlerini okumaktadır.¹⁴⁹ Osmanlı son dönemlerinde dâhi Kelâm ilminin meşrûiyetini sorgulayan bir damar hâlâ devam etse de gerek ıslahat sonrası medrese-

139 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatçı-Cemâl Kurnaz, c. I-II-III, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), I, 393-394.

140 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 28-29.

141 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 103.

142 Ahmed Abdulmecid Herîdî, "Veliyyüddin Cârullah ve Bernâme-i Kirâetühü", *Annales Islamologiques*, Tome, (Kahire 1980), XVI, 35-36.

143 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 370-371.

144 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 104.

145 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, 40, yay. Cavid Baysun, (Ankara: TTK Yayınları, 1991), s. 8.

146 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 107.

147 Birinci kısmı Mantık; ikinci kısmı Kelâm ilmine ayrılan eserde Taftazânî, Kelâma ayırdığı kısımda kendi eseri olan *el-Makâsıd*'ın bir özetini yapmıştır.

148 Ebu'l ula Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey, c. I-II-III, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966), II-III/719-721.

149 Mübahat Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1977, sy. 7-8, s. 279.

lerde ve gerekse Batı tarzı yeni mekteplerde Kelâm dersi tartışma konusu olmaksızın müfredata konulacaktır.

Sonuç

Kelâm ilminin meşrûiyeti sorunu İslâm eğitim tarihi açısından özellikle Mu'tezile Kelâmının ortaya çıkmasıyla başlayan bir meseledir. Kelâma yönelik eleştiriler Mu'tezile sonrası dönemde dahi Sünnî Kelâma da yöneltilmekte, en başlarda Ehl-i Hadis tarafından yapılan eleştirilere farklı sebeplerle zamanla Sûfiler ve İslâm filozofları da katılmaktadır. Daha çok akıl-vahiy ilişkisi bağlamında aklın dindeki rolünün sorgulanması ve dinin "haber"den ibaret olduğu ve yeni fikirler ileri sürmenin bid'at olduğu anlayışının bir sonucu olan Kelâm karşıtlığı, Mu'tezile sonrası dönemde de Kelâm ilminin felsefi yönü itibariyle devam edecektir. Tamamen şer'î ilimlerin okutulmasına tahsis edilen medreselerde Kelâmın şer'î bir ilim mi yoksa aklî bir ilim mi olduğu da tartışmalı bir konudur. Özellikle müteahhirûn dönemi Kelâmının felsefi yönünün ağır basması felsefeye olan eleştirilerin Kelâma da yöneltmesi sonucunu doğuracak, medrese öncesi dönemlerde İslâm eğitim kurumlarına sokulmamaya çalışılan Kelâm ilminin öğretimi, daha çok özel dersler vasıtasıyla olacaktır. İslâm eğitim kurumlarında Kelâmın aleyhine olan bu süreç Şîf-Bâtınîler'e karşı Sünnîliği temele alan bir siyasetin izlenmesi sonucu Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün kurmuş olduğu Nizamiye medreselerinde kırılmaya başlanmıştır. Henüz Kelâmın bir ders olarak konulmadığı bu medreselerde Eş'arî Kelâmı Şafiî Usûl-i fikhî vasıtasıyla ve Eş'arî vâizlerin gayretiyle medrese muhitine girmiştir artık. Kelâmın bir ders olarak okutulması henüz medrese vakfiyelerinde kabul görmese de Osmanlı medreseleri geleneğini kuran müderrisler Kelâmcı yönleriyle de temayüz etmekte olduğunu görüyoruz. Kelâmın bir meşrûiyet sorunu olmaktan çıkarak zorunlu bir ders olarak medreselerde okutulması ise Fatih Sultan Mehmet döneminde hazırlanan medrese müfredatıyla mümkün olacaktır. Osmanlı döneminde de Kelâmın meşrûluğu bazı bilginler tarafından hâlâ sorgulanıyor olsa da bu durum medreselerden Kelâm öğretimini kaldıracak kadar etkili olmayacaktır. Siyasî, sosyal, iktisadî birçok sebebe bağlı olarak medrese müfredatının uygulanması açısından dönem dönem zayıflıklar görünse de Kelâm medrese müfredatının ayrılmaz bir parçası olacak, müteahhirûn dönem Kelâmcılarının eserleri bir ders kitabı olarak okutulmaya devam edecektir. Osmanlı medreseleri özelinde bu durum yeni

mekteplerin açıldığı dönemlerde ve medreselerin islahı sürecinde dahi sekteye uğramayacaktır. Kelâm karşıtı tutum ise bir kısım bilginler tarafından her dönemde sürdürülecektir.

Kaynakça

Adanalı, A. Hadi, Kelâm: “İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci”, *İslâmiyât*, 9 (2006), sy. 1,2,3,4,

Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, İbn Teymiyye’nin şerhleriyle birlikte tah. ve nşr. Değşu b. Şebîb b. Fenis el-Acmî, Birinci Baskı, (Kuvayt: Gıras Yayınları, 2005).

Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, 40, haz. Cavid Baysun, (Ankara: TTK. Yayınları, 1991).

Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnameleri*, IV/I, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992).

Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997).

Akgündüz, Murat, “Osmanlı Dönemi Urfa Medreseleri ve Tedrisat Hayatı”, *İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi*, (İSTEM), Yıl: 6, sy. 11, (2008) s. 118.

Ateş, İbrahim, “Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları”, *Vakıflar Dergisi*, 1982/14, 29-43.

Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. (İstanbul: İFAV, 2005), c. II, s. 585.

Bırışık, Abdülhamit, “Medrese”, *DİA*, XXVIII, 334.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri (Haz. Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnaz)*, c. I-II-III, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000).

Çelebi, İlyas, “Sâhib b. Abbâd”, *DİA*, XXXV, 513-514.

Demir, Osman, “el-Menhul’den İlcam’a Gazzâlî’ye Göre Kelâm ilmi ve Kelâmcılar”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 31. (2011/2), s.1- 33.

Erkol, Ahmet, *İbn Rüşd’ün Kelam Eleştirisi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 207).

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999).

Fazlıoğlu, Şükran, “*Manzûme Fî Tertîb El-Kutub Fî El-Ulûm* ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”, *Değerler Eğitim Dergisi*, c. I, sy. I, (Ocak 2003).

Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü’s-Şakaik fi Hakk-ı Ehli’l-Hakaik*, neşre haz. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

Gazzâlî, *el-Mustasfa Min İlmi’l-Usûl*, (Beyrut, 1325).

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-din*, Ebü’l-Fazl Ziyâuddin Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî’nin *el-İmlâ’ an işkâlâti’l-İhyâ’i ile birlikte*; 4. Baskı, (Beyrut: Dâru’l-Hayr, 1997).

Gazzâlî, *İktisad fi’l-itikad*, notlandırarak haz. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay, (Ankara, 1962).

Gazzâlî, “*el-Munkız mine’d-dalâl*”, haz. ve şerh eden: Abdulhalim Mahmud; Türkçe’ye tercüme eden: Salih Uçan, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997).

Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol*, çev. Kemal ışık, (Ankara: AÜİFY. 1971).

Herevî Abdullah b. Muhammed Ali el-Ensârî, *Zemmü’l-Kelâm*, tah. Semih Dağım, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübânî, 1994.

Herîdî, Ahmed Abdulmecid, “*Veliyyüddin Cârullah ve Bernâmec-i Kırâetühü*”, *Annales İslamologiques*, Tome, (Kahire, 1980), XVI, 35-36.

Hezerfan Hüseyin Efendi, *Telhisü’l-Beyan fi Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, (Ankara: TTK. Yayınları, 1998).

Hodgson Marshall G. S., *İslâm’ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz Yayınları, 1995).

İbn Kudame, *er-Reddü ‘ala İbn Akîl*, tah. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004).

İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-Hadis*, (Mısır: Mektebetü’l-Külîyâti’l-Beşeriyye, 1386/1966).

İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici’l-edille fi Akâidi’l-mille*, tah. Muhammed Abid el-Cabirî, (Beyrut: Merkezu Dirasâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998).

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “*Endülüs Menşe’li Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları*”, *Osmanlılar ve Bilim*, 3. Baskı, (İstanbul: Etki-

leşim Yayınları, 2007).

İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, çev. Ruşen Sezer, 14. Baskı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009).

İshak b. Hasan et-Tokadî, *Nazmu'l- Ulûm*. Süleymâniye Kütüphanesi, İbnî Mirza, Nu: 40.

Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik - Mâturîdîlik İlişkisi*, Birinci Basım, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ekim 2013).

Kiraz, Celil, "Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzavi'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, S. 1, 2006, s. 319-367.

İzgi, Cevad, "*Osmanlı Medreselerinde İlim*. c. I-II, (İstanbul: İz Yayınları, 1997).

Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ehakk*, (metin kısmı), yay. haz. Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ, Birinci Basım, (İstanbul: Kambalacı Yayınları, Nisan 2008).

Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, (Ankara: Maarif Matbaası, 1941).

Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, II. (İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, 1997).

Kütükoğlu, Mübahat, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1977, sy. 7-8.

Makdisi, George, *İslâmın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Birinci Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009).

Makdisi, George, *Din Hukuk Eğitimi*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Birinci Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007).

Mecdi Mehmed Efendi, *Hedaikü's-Şakaik*, haz. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

Mustafa Ali, *Künhü'l-Ahbar*, haz. Hüdayi Şentürk, (Ankara: TTK Yayınları, 2003).

Nebi Efendizâde, "*Kasîde fi'l Kütübi'l Meşhûre fi'l Ulûm*" Köprülü Kütüphanesi, III. Kısım, Nu: 720/29, yap. 171b-173a.

Özdemir, Sema, "Osmanlı Düşünce Tarihinin Teşekkülünde Dâvûd

Kayserinin Rolü”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim Ve Düşünce Tarihi Sempozyumu (8-10 Mayıs 2014)*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâm-cılara Eleştirisi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008).

Özyılmaz, Ömer, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002).

Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulum*, tah. Muhammed İsmail es-Seyyid, Birinci Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988).

Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulum*, Süleymâniye Kütüp., Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu. 745.

Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulum*, çev. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan, (Ukde Yayınları, 2009).

Sıddıqı, Jawad, *Nizâmiye Medreseleri Ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

Şahinalp, Hacer, “Taşköprülüzâde”, *Türk İslâm Düşünce Tarihi*, Birinci Baskı, (Ankara: Divan Yayınları, 2014), s. 475-494.

Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, *Kenzu'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulema*, haz. Kemal Yavuz, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1991).

Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* nşr. Ahmed Suphi Furat, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985).

Taşköprüzâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, çev. Taşköprüzâde Mehmed Kemaleddin, I-II, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313).

Türker, Ömer, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi 3. Dizi*, sy. 22, 2011, s. 534-548

Yaltkaya, M. Şerafeddin. “Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler”, *Tanzimat*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1940), c. I, s. 250-58

Yazıcıoğlu, M. Sait, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001).

el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı

İhsan Timür*

Öz

Hanefî-Maturidî çevrelerin V/XI. yy'dan itibaren Eşarîlerle girmiş oldukları tekvîn sıfatı tartışması, *el-Akîdetü't-Tahaviyye* metninin gündeme gelişinin asıl bağlamını oluşturmaktadır. Bu tartışmada Eşarîler, Hanefî çevrelerin savunduğu ezeli bir tekvin sıfatı görüşünün, Ebû Hanîfe ve selefe dayanmadığını öne sürerek bu Hanefîleri bidatle suçlamaktaydılar. Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu suçlamaya *Tabsıratu'l-Edille* eserinde cevap vermiş ve *el-Akîdetü't-Tahâviyye* bağlamında, söz konusu görüşün Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispatlamaya çalışmıştır. Nesefî'nin eserindeki bu atıf, *el-Akîde* etrafında buna ilişkin bir tartışmanın ve kapsamlı bir şerh literatürünün ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Ebû Cafer et-Tahâvî, el-Akîdetü't-Tahâviyye, Maturidilik, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Şerh, Tekvîn*

Abstract

The Emergence of al-Aqidah al-Tahawiyyah Commentary Literature

al-Aqidah al-Tahawiyyah, has come to famous with the dispute of the takwin (creation) between Maturidism and Asharism in the V/XIth century. In this debate, Asharites argued that the view of an eternal takwin (creation) attribute did not based on Abu Hanifa and earlier Hanafites and they accused Hanafites of innovation (bid'a). Abu al-Muin al-Nasafi, responded to this accusation in *Tabsirat al-Adilla* and he tried to prove, in the context of *al-Aqidah al-Tahawiyya*, this view was based on Abu Hanifa. al-Nasafi's reference to the *al-Aqidah*, has led to a debate and the emergence of a comprehensive commentary literature around the *al-Aqidah*.

Key Words: *Abu Jafar al-Tahawi, al-Aqidah al-Tahawiyyah, Maturidism, Abu al-Muin al-Nasafi, Commentary, Takwin/Creation*

Atıf: İhsan Timür, "el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı", *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 39-54.

* Dr, Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, ihsantimur@hotmail.com

Giriş

IV/X. asrın başlarında Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933) tarafından Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve iki talebesinin itikadi görüşlerini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmış olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine VI/XII. asırdan itibaren ardı ardına şerhler yazılmaya başlanmıştır. Horasan-Maveraünnehir bölgesinden Irak, Şam ve Mısır'a göç eden ve bu bölgelerde kadılık ve müderrislik gibi görevler üstlenen Maturidî âlimlerce yazılmış olan bu şerhler, bir yandan Maturidî kelam geleneğinin bu bölgelerde yayılmasına zemin hazırlarken öte yandan *el-Akîde* metninin de Maturidî kelamla bütünleşmesini sağlamıştır. Ancak *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metninin yazılmasından yaklaşık iki asır sonra neden bu türden bir şerh literatürüne konu olduğu, cevabı aranması gereken bir husustur. Bu çerçevede bu makalede, söz konusu şerh literatürünün ortaya çıkmasındaki asıl saikin ne olduğu ve metne, neden ardı ardına kapsamlı şerhlerin kaleme alınmaya başlandığı sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır.

Ebû Cafer et-Tahâvî ve *el-Akîdetü't-Tahâviyye*

Doğum tarihine ilişkin farklı nakiller bulunmakla birlikte genel kabule göre 239/853 yılında Mısır'da doğan¹ Ebû Cafer et-Tahâvî, kısa süreli Dımaşk seyahati² dışında hayatının tamamını Mısır bölgesinde geçirmiştir. Dayısı ve İmam Şafî (ö. 204/820)'nin önde gelen talebelerinden Ebû İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî (ö. 264/878)'den Şafî fihkî okuyan Tahâvî, yirmili yaşlarda, Bağdat'tan Mısır'a gelen Hanefî fakihlerden Ebû Cafer Ahmed İbn Ebî İmrân el-Bağdâdî (ö. 280/893)'nin etkisiyle³ Hanefî

1 Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus*, tah. Abdülfettah Fethi Abdülfettah, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), I, 122; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Hecl li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993), I, 273; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1403/1983), II, 52.

2 İbn Yûnus, *Târîh*, I, 22; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 274; Zeynüddin Ebu'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), s. 101; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324), s. 32.

3 İbn Yûnus, *Târîh*, I, 21; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1405/1980), s. 168; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, tah. Ali Muhammed Ömer, (Mısır: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye,

mezhebine geçmiştir.⁴ İbn Ebî İmran dışında Ebû Bekre Bekkar b. Kuteybe el-Basrî (ö. 270/884),⁵ Süleyman b. Şuayb b. Süleyman el-Keysânî (ö. 278/892),⁶ Ebû Hazim Abdülhamid b. Abdilaziz el-Basrî (ö. 292/905)⁷ gibi Hanefî fakihlerden ders almıştır.

Hanefî fikhına ilişkin kaleme aldığı eserlerle Mısır bölgesinde o döneme kadar oldukça zayıf bir şekilde temsil edilen Hanefîliğin güçlenmesinde önemli rol oynayan Tahâvî, tesis ettiği ilim halkası vasıtasıyla da pek çok talebe yetiştirmiştir.⁸ Mısır kökenli ilk Hanefîlerden biri olarak nitelenmesi mümkün olan Tahâvî, bölgede Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin yanında itikadî görüşlerini de muhtasar surette bir araya getiren *el-Akîde* metnini kaleme almış olan Tahâvî, bu eser vasıtasıyla Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin bu bölgede bütünlük içerisinde tanınmasında önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. *el-Akîde* metninin Mısır ve Şam bölgelerinde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini derleyen ilk ve tek metin olması, Tahâvî ve eserini ayrıca önemli kılmaktadır.

el-Akîde metnini, Ebû Hanîfe ve önde gelen iki talebesi Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin fikirlerini esas alarak kaleme almış olan⁹ Tahâvî, bu eserinde yeni bir kalamî sistem oluşturma iddiası taşımayıp sadece imamların itikadî görüşlerini muhtasar

1418/1997), s. 134; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II, 50.

4 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, s. 168; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 273; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 101; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 32.

5 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 459; İbn Hacer el-Askalanî, *Refu'l-Isr an Kudâti'l-Mısır*, tah. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci 1418/1998), s. 99; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 144; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II, 244; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 55.

6 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 275; II, 235; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, IV, 54.

7 Ebu'l-Ferec Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tah. Rıza Teceddüd, (Tahran, 1971), s. 261; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, s. 165; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 367; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 182; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 86.

8 Zâhid el-Kevserî, bu talebelerin bir listesini vermektedir. Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Cafer et-Tahâvî*, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1419/1999), s. 11-12.

9 Ebû Cafer et-Tahâvî el-Hanefî, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Beyânu Akîdeti Ehlisünne ve'l-Cema*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1416/1995), s. 7.

bir surette sunmayı amaçlamaktadır.¹⁰ Bu özelliğiyle aynı dönemde Horasan ve Maverüannehir bölgelerinde yazılmış olan Hanefî kelam metinlerinden ayrılan *el-Akîde*'nin, Mısır ve Şam bölgesindeki sınırlı sayıdaki Hanefîlerin ihtiyacını karşıladığı, Hanefîler dışındaki kitlelerce de hüsnü kabul gördüğü anlaşılmaktadır.¹¹ Ancak buna rağmen *el-Akîde*'nin, gerek kısa süre sonra Mısır ve Şam bölgesinde yönetimi ele geçiren Fatımîler, gerekse de bölgedeki Hanefî temsilcilerin buradan ayrılmaları nedeniyle izi kaybolmuştur. Yaklaşık iki asır boyunca kendisine atıfta bulunulmayan metin, oldukça uzak bir coğrafyada, Maverüannehir bölgesinde, Maturidî kelam geleneğiyle teması sonucunda yeniden gündeme gelmiştir.

***el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin Maturidî Kelamla Teması**

el-Akîde metnine tespit ettiğimiz kadarıyla en eski atıf Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114)'nin *Tabsıratu'l-Edille* eserinde görülmektedir. Maturidîlerle Eşarîler arasındaki tekvîn sıfatının ezeliği tartışması bağlamında *el-Akîde*'ye atıfta bulunan Nesefî, metni Maturidîlerin görüşünü ispatlamak için alıntılanmaktadır. Ancak *el-Akîde*'nin kaleme alındığı Mısır'dan oldukça uzak bir coğrafya olan Maverüannehir'e nasıl ulaştığı, cevabı bulunması gereken bir sorudur. Kanaatimizce bunu sağlayan en önemli vasıta, Bağdat'taki Ebu'l-Hasan Ubeydullah el-Kerhî (ö. 340/952)'nin ders halkasıdır.

Tahâvî'nin vefatından sonra Mısır'da güçlü bir temsilcisi bulunmayan Hanefî gelenek, ilerleyen süreçte Fatımîlerin hâkimiyetiyle birlikte tümüyle dağılmıştır.¹² Tahâvî'den ders alan isimlerin de Tahâvî'nin vefatı sonrasında Mısır'da faaliyette bulunmadıkları ve başka bölgelere gittikle-

10 K. M. Eyub Ali, "Tahâviyye", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), I, 292.

11 Hanefî tabakat müellifi Kureşî, *el-Akîde*'nin kendisine kadar ulaşan ve farklı mezheplere mensup isimlerce nakledildiğini gösteren bir rivayet zinciri vermektedir (*el-Cevâhir*, III, 94-95). Söz konusu rivayet zincirine ilişkin değerlendirmeler için bkz. İhsan Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2016, s. 80-89.

12 Gary la Viere Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, Ph. Dissertation, (University of Pennsylvania, 1976), s. 90; Wilferd F. Madelung, "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, (Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003), s. 370.

ri görülmektedir.¹³ Gittiği bölgelerde Tahâvî'den rivayette bulunup eserlerini nakleden bu talebeler, Tahâvî'nin fikirlerinin ve eserlerinin farklı bölgelerde yayılmasını sağlamışlardır.

Mısır'ı terkeden Tahâvî'nin talebelerinden kimi isimler de bu süreçte Irak bölgesine gitmişlerdir. Tahâvî'nin önde gelen takipçilerinin de aralarında yer aldığı bu isimlerin yeni halkası ise Bağdat'taki Kerhî'nin meclisi olmuştur.¹⁴

Sadece Irak bölgesindeki Hanefîlerin değil doğu ve batıdan gelen Hanefîlerin de iştirak ettiği Kerhî Meclisi, önceki Hanefî ilim halkalarında görülmeyen bir genişliğe ve talebe zenginliğine sahip olmasıyla dikkat çekmektedir.¹⁵ Irak dışında Mısır, Deylem, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinden gelen talebelerin de bulunduğu meclis, farklı düşünce yapısına sahip Hanefî bölgelerinin kaynaştığı bir mekan niteliğindedir. Kerhî'nin bu ilim halkasının, bölgesel Hanefî anlayışlara ait çeşitli eserlerin de diğer muhitlere aktarılmasında bir köprü işlevi gördüğü muhakkaktır. Bu yönüyle Kerhî meclisini, farklı bölgelerde temsil edilmiş olan Hanefîliğin sentezlendiği bir merkez olarak nitelendirmek mümkündür.

Tahâvî'nin vefatından sonra Mısır'dan ayrılarak Bağdat'taki Kerhî'nin meclisine katılan en önemli isim, hiç şüphesiz Mısır'da yıllarca Tahâvî'den ders almış¹⁶ olan Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Ensârî ed-Dâmeğânî'dir.¹⁷ Geldiği Bağdat'ta, Tahâvî'den pek çok nakilde bulunan Dâmeğânî'yi daha da önemli kılan husus, onun aynı zamanda *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin de râvîsi olmasıdır. Kerhî'nin tedris halkasında farklı bölgelerden talebelerin bulunmuş olması *el-Akîde* metninin de bu meclis

13 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 276, II, 429, III, 282; Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, tah. Ömer Abdüsselam Tedmurî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), XXVII, 39; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 95; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 39-40.

14 Ebû Sa'd Abdülkerim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, tah. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî, (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962), V, 290; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 318, II, 224, IV, 18; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I, 91, IV, 38; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 41, 80.

15 Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, (Leiden: Brill, 1997), s. 125.

16 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 318, IV, 18, 86; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I, 91; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 41.

17 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 318; IV, 18; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I, 91; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 41.

vasıtasıyla Maturidî kelim muhitine taşınmasını sağlamıştır. Nitekim metnin Maturidî ilim muhitine uzandığını gösteren bir rivayet zinciri, bunu önemli ölçüde desteklemektedir. Söz konusu rivayet zincirini Burhânuddin İbrahim b. Hasan el-Kûrânî (ö. 1101/1690), *el-Emem li İkkâzi'l-Himem* eserinde şu şekilde vermektedir:

Ebû Cafer et-Tahâvî > Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mansûr ed-Dâmeğânî > Kâdî Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfânî > İmam Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Serahsî > Kâdî Ebû Mansûr Ahmed b. Muhammed el-Hâzîmî es-Serahsî > Hâfız Müverrih Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî.¹⁸

Bu rivayet zincirinde *el-Akîde*'nin, Mısır'dan Bağdat'taki Kerhî'nin meclisine Ebû Bekr ed-Dâmeğânî vasıtasıyla taşındığı görülmektedir. Ancak eseri Dâmeğânî'den dinleyen ilk kuşak isim, doğudan gelmiş bir Hanefî olmayıp Dâmeğânî'nin aslen Basralı olan¹⁹ talebesi²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Esedî el-Ekfânî (ö. 405/1014)'dir. Dâmeğânî'den çokça rivayette bulunduğu ifade edilen²¹ el-Ekfânî'nin, Bağdat'ın değişik bölgelerinde niyabeten ya da müstakil olarak kırk yıl kadar kadınlık yaptığı²² dikkate alındığında *el-Akîde*'nin ilk aşamada Bağdat'ta kaldığı anlaşılmaktadır. el-Ekfânî'nin Irak bölgesi dışına çıktığına dair bir bilginin bulunmaması, eseri kendisinden nakletmiş olan Ebû Nasr Muhammed b. Ali es-Serahsî'nin Bağdat'a geldiğini göstermektedir.

Hakkında bilinen çok az şeyin kaynağı olan Kureşî'nin²³ aktardığına

18 Burhânuddin İbrahim b. Hasan el-Kûrânî, *el-Emem li İkkâzi'l-Himem*, (Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1328), s. 90-91.

19 Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), XV, 404.

20 Zehebî *Târîhu'l-İslam*, XXVI, 455.

21 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 318; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, I, 91; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 290. Saymerî'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe* eserinde Ekfânî'nin, Dâmeğânî aracılığıyla Tahâvî'den pek çok nakli yer almaktadır. Bkz. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, s. 66, 82, 98, 102, 103, 104, 112, 113, 117, 131, 137, 145, 147, 153, 159.

22 Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), XV, 107.

23 Ancak Kureşî'nin de Serahsî hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Zira o, Serahsî'nin vefat tarihini 631/1233 olarak vermektedir (*el-Cevâhir*, III, 256). Ne var ki bu bilgi, kesinlikle hatalıdır. Çünkü Serahsî'nin nakilde bulunduğu Ekfânî'nin vefat tarihi 405/1014, kendisinden nakilde bulunan Hârisî'nin vefatı

göre Ebû Nasr es-Serahsî, Ekfânî'den *el-Akîde* dışında Kerhî'nin eserlerini de nakletmiştir.²⁴ Sadece *el-Akîde* ve Kerhî'nin eserlerinin rivayet zincirlerinde kendisine yer verilen Serahsî'nin, Kerhî'nin eserlerinin nakledicisi olarak dikkat çektiği ve bu eserleri kendisinden bir grubun dinlediği aktarılmaktadır.²⁵ el-Ekfânî'nin Bağdat'ta yaşamış olması, Serahsî'nin *el-Akîde* metnini ondan Bağdat'ta dinlediğini göstermektedir. Bu durumda *el-Akîde*'yi Irak'tan Hanefî-Maturidî muhite taşıyan ilk ismin Serahsî olduğu öne sürülebilir. Dolayısıyla *el-Akîde*'nin Tahâvî veya Kerhî'nin ikinci kuşak takipçileri tarafından oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Hanefî-Maturidî coğrafyaya intikal ettirildiği anlaşılmaktadır.

Serahsî'den *el-Akîde*'yi ise kendisi gibi Serahs ehlienden olan²⁶ Ebû Mansûr Ahmed b. Muhammed el-Hârisî (ö. 512/1118) rivayet etmiştir. *el-Akîde* dışında Serahsî'den Kerhî'nin eserlerini de nakletmiş²⁷ olan el-Hârisî hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak söz konusu bu naklin, Serahs ya da Horasan-Maveraünnehir bölgesinin bir başka şehrinde gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kureşî'nin, Ebû Mansûr el-Hârisî hakkındaki bilgileri Necmüddin Ömer en-Neseffî (ö. 537/1142)'nin *Mu'cemu's-Şuyûh* eserinden nakletmesi²⁸ Hârisî'nin, Ömer en-Neseffî'nin hadis aldığı şeyhi ve dolayısıyla da Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin çağdaşı olduğunu göstermektedir. Bu durumda Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'yi çağdaşı Ebû Mansûr el-Hârisî'den ya da rivayet zincirinde bir önceki isim olan Ebû Nasr es-Serahsî'den almış olmalıdır. Her iki ismin hayatı ve Ebu'l-Muîn en-Neseffî'yle ilişkisi hakkında herhangi bir bilginin bulunmaması bunu kesinleştirmeyi mümkün kılmasa da *el-Akîde*'nin, Burhânuddîn el-Kûrânî'nin verdiği bu rivayet zinciri vasıtasıyla Neseffî'ye ulaşmış olması kuvvetle muhtemeldir.

512/1118'dir.

24 Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 256.

25 Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 256.

26 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 307; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II, 75.

27 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 307; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, II, 75. Hârisî, Kerhî'nin eserlerini de *el-Akîde* ile aynı kanalla almıştır. Bu rivayet zinciri şöyledir: [el-Hârisî]-Ebû Nasr Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Serahsî-Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfânî-Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 307). Kerhî'nin eserlerinin rivayet zincirinin tümüyle *el-Akîde*'nin rivayet zinciriyle aynı olması *el-Akîde* ile Kerhî'nin eserlerinin aynı şahıslar vasıtasıyla nakledildiğini göstermektedir.

28 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 307.

el-Akîde Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışının Asıl Sâiki: Tekvîn Sıfatı Tartışması

Maturidîlerin Eşarîlerle tekvîn sıfatına ilişkin tartışmaları her ne kadar V/XI. asrın başlarına kadar uzansa da,²⁹ tekvîn sıfatının ezeli olduğu fikrinin Ebû Hanîfe'ye dayandığı hususundaki ilk temellendirmeye Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinde rastlanmaktadır. Neseffî'nin, bu eserinde söz konusu fikrin Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispat için başvurduğu ilk kaynak ise Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde* metni olmuştur.

Neseffî, söz konusu eserinde tekvîn sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu ve onun ezeli olmasının mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmediğini genişçe açıklamaktadır. Ancak Neseffî bununla yetinmemekte, bu fikrin selefe dayandığını ispatlamaya da girişmektedir. Neseffî'den önce kaleme alınmış Hanefî kelimelerine mensup eserlerde de tekvîn sıfatının ezeliliği çeşitli şekillerde savunulmuş olmakla birlikte bu eserlerin hiçbirinde bu görüşün selefe dayadığının ispatına girişilmemiştir. Bu çerçevede Ebû Seleme es-Semerkindî (ö. IV/X. asrın ikinci yarısı)'nin, *Cümelu Usûli'd-Dîn*,³⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. V/XI. asrın ikinci yarısı)'nin, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*,³¹ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100)'nin, *Usûlu'd-Dîn*,³² Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 522/1128)'nin, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*,³³ Ebû İshak Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139)'nin, *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*,³⁴ Alâuddin el-Üsmendî (ö. 552/1157)'nin, *Lübâbü'l-Kelâm*³⁵ eserlerinde tekvîn sıfatı

29 Maturidîlerle Eşarîler arasındaki tekvîn sıfatı tartışmasının tarihsel serüveni için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s. 284-295.

30 Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî es-Semerkindî, *Cümelu Usûli'd-Dîn*, tah. Ahmet Saim Kılavuz, (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989), s. 47, 52-53.

31 Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid el-Keşşî es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, no: 587, vr. 28a, 28b, 32b-34a.

32 Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), s. 99-101, 104, 109.

33 Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Lamişî, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, tah. Abdulmecid Türkî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1995), s. 74-75, 76-78.

34 Ebû İshak İbrahim b. İsmail Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, tah. Hişam İbrahim Mahmud, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), s. 339, 376-377, 377-378, 535-536.

35 Alâuddin Muhammed b. Abdilhamid el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, tah. M. Sait Özervarlı, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), s. 88-89, 90.

kapsamlı şekilde ortaya konmuş olmasına rağmen tekvîn sıfatının ezeliği görüşünü Ebû Hanîfe'ye dayandırma girişimine şahit olunmamaktadır.

Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin tekvîn konusunu işlerken kendisinden önceki Hanefîlerden farklı bir sâikle meseleyi ele aldığı görülmektedir. Söz konusu sâik, kimi çevrelerin tekvîn sıfatını kabul etmelerinden dolayı bölgedeki Hanefîleri, Ebû Hanîfe'nin savunmadığı, dolayısıyla selefeye dayanmayan bir görüşü savunmakla, yani bidatçilikle suçlamalarıdır. Böyle bir ithamla muhtemelen daha önce karşılaşmayan ya da bunu dikkate almamış olan Hanefîlerin aksine Neseffî, bunu oldukça önemsemiş ve kapsamlı eseri *Tabsıratu'l Edille'* de oldukça uzun şekilde ve adeta bütün Hanefî geleneği baştan sonra tarayarak kapsamlı cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Neseffî'nin bu çabasındaki tek gayesi, Hanefîlerin, Yüce Allah'ın müstakil ve ezeli bir sıfatı olarak dile getirmiş oldukları tekvîn savunusunun bidat olmayıp selefeye dayandığını ispat etmektir.

Neseffî, bunu ispat için Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde* eserine atıfta bulunmaktadır. O, *el-Akîde'* den alıntılacağı cümleleri, ezeli bir tekvîn sıfatını kabul etmenin selefeye dayandığının ilk ve en önemli delili olarak kullanır. Neseffî, tekvîn sıfatını savunmanın bidat olmayıp selefeye dayandığını ispat için Tahâvî'nin *el-Akîde'* sinden şu sözlerle alıntıda bulunur:

“[Tekvînin ezeli olduğu fikrinin], selef arasında aslı olmayan ve imamlardan da kimsenin söylemediği türedi (hadis) bir söz olduğu iddiası batıl olup selefin görüşünü bilmekten kaynaklanmaktadır. Genel olarak ümmetin selefinin, özel olarak da Ebû Hanîfe'nin ashabının fikirlerini bilmede derecesi ve üstün mertebesi açık olan Ebû Cafer et-Tahâvî, *el-Akîde* adlı kitabının başında 'benim nezdimde dinin fakihleri Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşü (mezheb) sahihtir' diyerek şunları söylemektedir: '[Allah] mahlukâtı yaratmadan önce de ezeli sıfatlarıyla kadîmdir. Mahlukâtın yaratılmasıyla önceden Allah'ta olmayan herhangi bir sıfat ortaya çıkmış değildir. O, henüz kendisini rab edinecekler yokken rubûbiyet sıfatına, henüz mahlukât yokken de hâlik sıfatına sahiptir.’”³⁶

Ebu'l-Muîn en-Neseffî, Tahâvî'den yaptığı bu alıntıyla tekvîn sıfatının ezeliğini savunmanın selefeye ait bir görüş olmadığı iddiasını reddederek bu görüşün, Ebû Hanîfe ve önde gelen iki talebesine, dolayısıyla da se-

36 Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tah. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), I, 467-468.

lefe dayandığını dile getirmektedir. Neseffî, Eşarîlerle yaşanan tekvîn sıfatı tartışmasında söz konusu *el-Akîde* cümlelerinin, doğrudan tekvîn sıfatına işaret ettiğini savunmuştur.

Anlaşıldığı kadarıyla Neseffî'nin Eşarîlere karşı tekvîn sıfatının ezeli olduğu görüşünün selefeye dayandığını ortaya koymak için sunduğu en kuvvetli delil, Tahâvî'nin *el-Akîde* metnindeki satırlarıydı. Şayet Neseffî, *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhü'l-Ekber/Ebsat* gibi doğrudan Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde ya da kendi coğrafyasında daha erken döneme ait Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini içeren başka bir metin bulmuş olsaydı kesinlikle onu kullanırdı. Ancak Neseffî'nin böyle bir metin bulamadığı ve bu nedenle *el-Akîde*'ye referansta bulunduğu anlaşılmaktadır.

Neseffî'nin *el-Akîde*'ye atfı, *el-Akîde* metninin serüveni için bir dönüm noktası olmuştur. Onun Tahâvî'den aktardığı ifadelerin, Hanefî-Maturidî çevrelerin tekvîn sıfatından anladığı şeyi kastedip kastetmediği, sonraki süreçte yazılan pek çok eserde tartışma konusu kılınmıştır. Hanefî-Maturidî isimler, Tahâvî'nin bu ifadeleriyle tam da Neseffî'nin anlamış olduğu şeyi kastettiğini savunurken bu konuda Maturidîlere muhalif olan çevrelerle kimi Hanefîler, Tahâvî'nin ezeli ve müstakil bir tekvîn sıfatını kastetmediğini öne sürmüşlerdir.³⁷

37 Teftâzânî (ö. 793/1390), *Şerhu'l-Makâsîd*'da tekvîn konusunu ele alırken Hanefîlerin, bu sıfatın ezeli olduğu fikrinin Mâturidî dönemi müteahhir Hanefîlere değil selefeye, yani Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispat için Tahâvî'nin *el-Akîde*'deki söz konusu ifadelerini delil olarak kullandıklarını belirtmektedir. Bkz. Sa'duddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdurrahman Umeyrâ, (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1419/1998), IV, 169-170. Osmanlı dönemi Hanefî kelimcilerinden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Maturidîlerle Eşarîlerin tekvîn meselesindeki tartışmalarına değinirken Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin aksine *el-Akîde*'de geçen ifadelerin, Maturidîlerin iddia ettiği gibi müstakil bir tekvîn sıfatına değil, tam olarak Eşarîlerin tekvînden anladıkları şeyi delalet ettiğini öne sürmüştür. Bkz. Kemâluddin İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-Akîdeti'l-Münciye fi'l-Âhire*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, tsz.), s. 85-88). İbnü'l-Hümâm'ın talebesi ve *el-Müsâyere* şârihlerinden Şafî İbn Ebî Şerîf (ö. 906/1500) hocasının bu açıklamalarını destekleyen yorumlarda bulunmuştur. Bkz. Kemalüddin İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, tsz.), s. 85-88). Buna karşın İbnü'l-Hümâm'ın bir diğer talebesi Hanefî İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ise hocasının bu açıklamalarına karşı çıkarak *el-Akîde*'nin ifadelerini, Ebu'l-Muîn en-Neseffî gibi yorumlamıştır. Bkz. Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, tsz.), s. 85-88). Yine Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606), Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) ve Murtaza ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarına karşı çıkmakta ve Tahâvî'nin söz konusu ifadelerini Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin açıkladığı şekilde anlayıp yorumlamaktadırlar. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), s. 74-75,

Söz konusu tekvin tartışması ve Neseî'nin *el-Akîde*'ye yaptığı atıf, *el-Akîde* şerh literatürünün de ortaya çıkışının asıl sâikini oluşturmaktadır. *el-Akîde* üzerine kaleme alınmış olan ve tümü Hanefî-Maturidî çevreye mensup isimlerin şerhleri, bu durumu açık şekilde ortaya koymaktadır.

Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî³⁸ (ö. VII// XIII. yy'dan önce), Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî³⁹ (ö. 629/1231), Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî⁴⁰ (ö. 652/1254), Şucâuddin Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ et-Türkistânî el-Hanefî⁴¹ (ö. 733/1333), Cemâluddin Ebu's-Senâ Mahmud b. Ahmed b. Mesud el-Konevî ed-Dımeşkî⁴² (ö. 770/1369) ve Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak b. Ahmed el-Gaznevî el-Hindî⁴³ (ö. 773/1372)'den oluşan ilk *el-Akîde* şârihlerinin tamamı *el-Akîde*'nin söz konusu ifadelerini en-Neseî'nin tekvîn bahsindeki atfına uygun şekilde şerh etmişlerdir. Bu şârihlerin hepsi, söz konusu ifadelerden zâtî ve fiilî olsun Yüce Allah'ın tüm sıfatlarının zâtıyla kâim ezeli sıfatlar olduğunu, tekvîn'in de bu sıfatlardan biri olarak zât ile kâim ve ezeli olduğunu, tekvîn'in ezeli olmasının mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmediğini dile getirmişlerdir.⁴⁴

86; Kemalüddin Ahmed el-Beyzî el-Hanefî, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, tah. Yusuf Abdürrezzak eş-Safîî, (Pakistan: Zam Zam Publishers, 1425/2004), s. 221-222; Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulâmi'd-Dîn*, (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1414/1994), II, 157-162.

38 Eser, günümüze ulaşmadığından kendisinden sonraki şerhlerin alıntılılarıyla içeriği hakkında bilgi sahibi olamıyoruz. Eserden bu hususa ilişkin nakiller için bkz. Necmuddin Menkûbers en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no: 848/2, vr. 105a, 110b-111a; Şucâuddin Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 650, vr. 16b-17a.

39 Şerefuddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no: 847/2, vr. 19a-b, 21a.

40 Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, vr. 110b-116b.

41 Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, vr. 16b-17a.

42 Cemâluddin Mahmud b. Ahmed el-Konevî, *el-Kalâid fi Şerhi'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, no: 220, vr. 14a-16a.

43 Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, tah. Şeyh Hâzîm el-Keylânî el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessâr, (Kahire: Dârâtu'l-Karaz, 2009), s. 56-62.

44 Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, vr. 19a vd; Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, vr. 110b vd; Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, vr. 16b-17a; Konevî, *el-Kalâid fi Şerhi'l-Akâid*, vr. 14a vd; Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 56 vd.

Yine bu şârihler, özellikle tekvîn konusunda tıpkı en-Nesefî'nin yaptığı gibi doğrudan Ebu'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/936) ve Eşarîliğe cephe almış hatta bu bahiste, sıfatları inkar etmekle suçladıkları Mutezile'den ziyade Eşarîleri hedef almışlardır. Allah'ın kelamının ezeli olduğunu kabul edip yaratmayı da ezeli olan "kün" emrine bağlayan Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin, buna rağmen ezeli bir yaratma sıfatını kabul etmemesini, "Eşarî'nin çelişkisi" olarak niteleyip doğrudan onu eleştirmekten de çekinmemişlerdir⁴⁵.

Söz konusu bu şerhlerin, temelde Nesefî'nin tekvîn sıfatının ezeli olduğu fikrinin, Ebû Hanîfe ve selefe dayandığı iddiasını *el-Akîde* ile temellendirme çabasını destekleme amacıyla kaleme alındıkları ortadadır. Şârihlerin Nesefî'nin alıntıladığı ve tekvîn sıfatına dayanak yaptığı *el-Akîde* cümlelerini, aynı şekilde yorumlamaları bunu teyid etmektedir. Ancak bu *el-Akîde* şârihleri, sadece Tahâvî'nin söz konusu ifadelerini Nesefî'nin açıklamalarına uygun şekilde şerh etmekle yetinmemiş *el-Akîde* metnini, bir bütün olarak Hanefî-Maturidî kelim görüşleriyle de özdeşleştirmişlerdir. Böylece *el-Akîde* eseri, sadece tekvîn sıfatının ezeli olduğu bahsinde değil, Yüce Allah'ın herhangi bir cihette ve mekanda olmadığı, kelimullahın işitilemeyeceği, imanın tasdik olduğu, imanda artma ve eksilmenin söz konusu olmadığı, istisna yapılamayacağı, herkesin imanının eşit olduğu, şakî ve saâdin durumunun değişebileceği türünden Hanefî-Maturidîlerce dile getirilen bütün fikirlere doğrudan işaret eden bir metin olarak görülmüştür. Netice olarak Nesefî'nin *el-Akîde*'ye, sadece tekvîn sıfatının ezeli olduğu görüşünün Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispatlamak için yaptığı atıf, süreç içerisinde, kaleme alınan şerhler vasıtasıyla *el-Akîde*'nin, Maturidî kelim geleneğinin bütün görüşlerini dile getiren bir eser olarak kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Sonuç

4/10. asrın başlarında Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini muhtasar bir şekilde sunmak üzere Ebû Cafer et-Tahâvî tarafından kaleme alınmış olan *el-Akîdetü't-Tahaviyye*, kısa süre içerisinde Irak üzerinden Maturidî ilim muhitine taşınmıştır. Maturidîlerle Eşarîler arasında yaşanan tekvîn sıfatı tartışmasında Maturidî görüşün, sonradan ortaya çıkmış bir bidat değil bilakis Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispatlamak üzere Ebu'l-Muîn

45 Nâsirî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, vr. 106a; Konevî, *el-Kalâid fi Şerhi'l-Akâid*, vr. 16a; Sirâcud-din el-Hindî, *Şerhu'l-Akîde*, s. 103. Eşarî'yi hedef alan bu eleştiriler aslında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye dayanmaktadır. Krş. *Tabsratu'l-Edille*, I, 414.

en-Nesefî tarafından alıntılanan metin, böylece tekvîn tartışmasının odağına yerleşmiştir. Nesefî'nin bu atfından sonra kaleme alınan *el-Akîdetü't-Tahaviyye* şerhleri de, temelde Nesefî'nin bu husustaki açıklamalarını desteklemek üzere kaleme alınmıştır. *el-Akîde*'nin Nesefî tarafından alıntılanan ifadelerini tıpkı Nesefî gibi açıklayıp yorumlayan şârihler, bu konuda Eşarîlerce öne sürülen iddialara cevap vermişlerdir.

Kaynaklar

Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Ali b. Sultân, *İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979).

Beyâzîzâde, Kemâlüddin Ahmed el-Hanefî, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, tah. Yusuf Abdürrezzak eş-Şafiî, (Karachi: Zam Zam Publishers, 1425/2004).

Eyub Ali, K. M., "Tahâviyye", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, (İstanbul: İnsan Yay, 1990), I, 279-293.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1422/2002).

el-Hindî, Ebû Hafs Sirâcuddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmî't-Tahâvî*, tah. Şeyh Hâzîm el-Keylânî el-Hanefî - Muhammed Abdulkadir Nessâr, (Kahire: Dârâtu'l-Karaz, 2009).

İbn Ebî Şerîf, Kemâluddin Muhammed b. Muhammed, *el-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, tsz).

İbn Hacer, Şehâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed el-Askalânî, *Refu'l-İsrân Kudâti'l-Mısr*, tah. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1418/1998).

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebu'l-Fidâ Kâsım, *Şerhu'l-Müsâyere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, tsz).

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebu'l-Fidâ Kâsım, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992).

İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed, *Târîhu İbn Yûnus*, tah. Abdülfettah Fethî Abdülfettah, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000).

İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992).

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvahid, *el-Müsâyere fi'l-Akâdeti'l-Münciye fi'l-Âhire*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, tsz).

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed, *el-Fihrist*, tah. Rıza Teceddüd, (Tahran, 1971).

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Cafer et-Tahâvî*, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1419/1999).

el-Konevî, Cemâluddîn Ebu's-Senaâ Mahmud b. Ahmed, *el-Kalâid fî Şerhi'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Malatya Darendelçe Halk Kütüphanesi, no: 220, vr. 1b-109a.

el-Kûrânî, Burhânuddîn Ebu'l-İrfan İbrahim b. Hasan b. Şehrazûrî, *el-Emem li İkâzi'l-Himem*, (Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maari-fi'n-Nizâmiyye, 1328).

el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkadir İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Hecr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993).

el-Lâmişî, Bedruddîn Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, tah. Abdulmecid Türkî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1995).

Leiser, Gary la Viere, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, Ph. Dissertation, (University of Pennsylvania, 1976).

el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324).

Madelung, Wilferd F., "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta As-

ya'dan Batıya Göçü", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003), s. 369-383.

Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, (Leiden: Brill, 1997).

en-Nâsirî, Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers b. Yalınkılıç, *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no: 848/2, vr. 16a-264a.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tah. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993).

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994).

es-Saffâr el-Buharî, Ebû İshâk İbrahim b. İsmail, *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, tah. Hişam İbrahim Mahmud, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010).

es-Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Keşşî, *et-Tevhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, no: 587, vr. 1b-117b.

es-Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1405/1980).

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, tah. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî, (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1962).

es-Semerkindî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, *Cümelu Usûli'd-Dîn*, tah. Ahmet Saim Kılavuz, (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989).

eş-Şeybânî, Şerefuddin Ebu'l-Fadl İsmail b. İbrahim, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no: 847/2, vr. 15b-45b.

eş-Şirâzî, Cemâluddin Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, tah. Ali Muhammed Ömer, (Mısır: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 1418/1997).

et-Teftâzânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdur-

rahman Umeyrâ, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1419/1998).

et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Beyânu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995).

et-Temîmî, Takiyyüddin Abdülkadir el-Gazzî el-Mısrî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1403/1983).

Timür, İhsan, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (Ankara 2016).

et-Türkistânî, Şucâuddin Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Pertev Paşa, no: 650, vr. 7b-70a.

el-Üsmendî, Alâuddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilhamid, *Lübbü'l-Kelâm*, tah. M. Sait Özerverli, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005).

ez-Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1414/1994).

ez-Zehabî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed, *Târîhu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, tah. Ömer Abdüsselam Tedmurî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990).

مدخل إلى المنطق الطبيعي الحجاجي الحجاج ضرورة إنسانية

*معتز حسن محمد أبو قاسم

الملخص

وضعتنا الافتراض الذي مقتضاه " إن انزلاق الكثير من الباحثين في الدرس المنهجي عموما والدراسات الإنسانية خصوصا في التناقض والمصادرة وما شاكلها من مخالافات منهجية سواء كانت في الدليل أم الاستدلال أم الحجّة أماته - غالبا - اعتقاد أن التعقل والتحقق باليقين (باعتبار اليقين معادل للحقيقة) مطابقاً لمطابقة تامة وملازمة ومساوية لنهج الاستدلال الرياضي والتجريبي فقط لا غير ، أي البرهان الصوري والمزاولة المخبرية ، بواسطة (الصورة= هي عملية معرفية يتحول بمقتضاها النموذج إلى نسق مجرد) و الاختزال= نهج لفهم الأشياء المعقدة عن طريق اختزالها إلى تفاعلاتٍ من أجزائها ، أو إلى أشياء أكثر بساطةً) واستتبع ذلك أن ما كان خارج هذه الدائرة من الاستدلالات ليس شيئا له صلة بالعلم والحقيقة ، وأنه وإن كان ملازما لنا في حياتنا التي نعيش إلا إننا لا نملك نهجاً علميا في إثبات حقيقته أو ضرورته أو نفيهما ونقضهما سوى المصادرة العلمية أو الاقتناع أو شهرة الحكم أو القيمة بين الناس باعتبار هذه المناهج في الاعتقاد والتعرف ليس لها كبير وزن في تحصيل الحقيقة

وافترضنا للخروج من هذا المأزق وترميم التعقل ضرورة التوسل بمنهج ومنطق يستطيع أن يحيط ويتسلل إلى أكبر مساحة ممكنة في مواقع الإدراك والحكم لدينا ، وهذا المنطق بلا شك هو " المنطق الحجاجي الطبيعي " الذي يُقر التعددية منهجا في التفاعل مع الموضوعات ويتوسل باللغة وبلأغتها ، إذن سيكون حديثنا عن بنية الحجاج التي هي اللغة من حيث إمكاناتها وعن هيئة الحجاج التي هي الحوارية

الكلمات المفتاحية: المنطق الطبيعي، الحجاج، اللغة، البلاغة

Abstract

An Introduction to the Natural Argumentation Logic - Argumentation is a Human Necessity

Fur hypothesis in this article is that the main problem of the researchers in the field of humanities lies in the contradiction and the methodological mistakes in using the evidence. This contradiction is a natural outcome of the duplication between the rationalization process and the mathematical logic. This led to the conclusion that no deductive argument has a scientific evidence to prove or disprove any case. To come out of the tunnel of this dilemma we suggest that going through the natural process of argument is a necessity. This type of argument uses pluralism and language and its rhetoric as its main tools. Therefore we will be talking about the structure of the argument represented in its language.

Keywords: Natural Logic, Argument, Language, Rhetoric

Atıf: "مدخل إلى المنطق الطبيعي الحجاجي - الحجاج ضرورة إنسانية" *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 55-74.

* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı, mutazabucasem@ktu.edu.tr.

سردية تاريخية تأسيسية في علم الحجاج

كان أرسطو محبا لأستاذه أفلاطون ومجلا له وملازما له لمدة عشرين سنة ، وبقي الحال هكذا حتى توجه أرسطو لإنشاء مدرسته الشخصية التي سببت من خلالها عن نظراته وأحكامه وآليات استدلاله ، وأخذ يطرح آراء مغايرة لآراء شيخه ، وكان كثير من آرائه تصدر بعد المداولة والمحاورة مع طلابه على طريقة المشائين المعروفة من حوارية ودعوى واعتراض و رد ومناقشة وجدل¹ ، وهذا النهج الحواري كان معروفا قبل أرسطو فقد كان شيخُ أفلاطون « سقراط » من كبراء هذا النهج ومشهورا بسؤال الإفحام والذي نعته طه عبد الرحمن بـ«سؤال الفحص»² . وقد أدان أفلاطون «الخطباء» (والخطابة هي شكل حوارى) في مرحلة متأخرة من نشوء هذا الفن الخطابي الذي أخذ منحى آخر من المغالطة من أجل التكسب والتبليغ بالمصالح ، فانقلب المدح الذي كانت تحمله لفظه « سفسطائي » إلى ذم وأصبحت تعني المغالط المتكسب ، وليس (المعلم الصالح المحب) كما كانت سابقا ، فقد اعتبر أفلاطون كما اعتقد شيخه سقراط أن (الخطباء/ المحاورين) قد أضحوا يقومون بإضعاف بنية « أثينا » الفكرية ، ومن ثم ضعفها العام بضعف إنسانها والذي لن يلبث أن تفسد أخلاقه بسبب المغالطات والتشكيك غير المدعم للآراء ونقض البديهيات والمسلمات بدون شرط ولا قانون ثم يهتز قانون الإنسان عموما بعد ذلك ويتضعض مفهوم الدولة مع الزمن³.

ويحضر هنا نص عميق للناقد الكبير يوسف اليوسف⁴ ، فهو وإن كان يتحدث عن لحظة جاءت بعد اللحظة السفسطائية بقرون إلا إنها تشاكل التصور المتأخر للسفسطائية عن الحقيقة وتوصفه بدقة: يقول اليوسف : « لعل ما هو شديد النصوع أن الهزيمة التي لحقت بالمثالية ، أعني تلك التي حلت بالقيم الروحية خلال القرن العشرين ، قد ترتب عليها نتائج شديدة الخطورة ، أولها وأهمها أن أسانيد الوجود البشري أصبحت عُرضة لنقضٍ و تهديمٍ لم يألفهما التاريخ من قبل ، ويبدو أن الخسران الذي أحدثته تلك الهزيمة لا تعويض له ، أو هو لا يقبل الترميم خلال مدة يسيرة أو قريبة »⁵

وهذا بلا شك كان يقض راحة سقراط ومن بعده أفلاطون ثم جاء دور أرسطو من بعد ذلك ولكنه كان أكثر تفصيلا من شيخه فيما بلغنا مدونا ، فلم يتابع أفلاطون بإدانة عامة تنقض الحدث (الخطابي /الحواري) فما كان له ذلك وهو المحاور المشائي المشهور ، ولكنه تروى وأخذ يستكشف تلك الخطابة تأثيرا وضرورة ومعاني ومناهج ، ثم خرج علينا بكتابه « الخطابة » مُأصلا ومقسما ومقعدا وناقدا لذلك النمط الحوارى ومفرقا بين ناعفه وضاره ومظهرا عواره وخبئه ليتجنبه صاحبه بعد ذلك وفضيلته ليطلبها⁶.

ومعلوم أن أرسطو يرى أن الخطيب أبلغ وأقدر على التأثير في الجمهور من العالم ، وأن « البرهان » ينزوي في عقول قلة قليلة من الناس تُحسن أن تفهمه ، لذلك لم يكن له هذه السلطة على عقول الناس التي يجدها للخطيب .

¹ يقول الفارابي : « لذلك نجد أرسطوطاليس يقدم أيضا في أوائل أقاويله في جُل ما يلتمس تبنيه من العلوم الطبيعية والإلهية والمدنية الأقاويل الجدلية والفحص الجدلي عن ذلك الشيء ، حتى إذ استوفاهما صار بعد ذلك إلى إحضار البراهين في ذلك الشيء». الفارابي، كتاب المنطق - الجدول، (بيروت: دار المشرق، 1986)، ج 3، ص 31.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009 م، ص 13).

³ «ومما لا شك فيه، أنه لم يكن كافيًا بالنسبة لأفلاطون معرفة الحقيقة، وإنما يجب أيضا أن تكون حقيقة متداولة وينبغي على الحشد الاعتراف والإقرار بشريعتها. ومن أجل تحقيق هذا الغاية، كان لابد من اللجوء إلى البلاغة، ووظيفتها بالطريقة المناسبة كي تكون - مثلما قال أفلاطون في محاورته" فيدروس « بلاغة جديدة بالألهة أنفسهم». لكن، المهمة الرئيسية للفيلسوف تقتضي منه التأسيس établissement لمفهوم الحقيقة، أما مسألة التواصل communication وتشكيل حقائق تداولية، فعلى قدر ما تحمله من أهمية ذات طابع اجتماعي، إلا إنها تظل مسألة غريبة على الفلسفة. « عن مقالة شايم بيرلمان، « نحو نظرية فلسفية في الحجاج»، ترجمة أنوار الطاهر المنشورة على موقع حكمة بدون تاريخ .

⁴ مفكر وناقد فلسطيني في الأدب والثقافة (1938 - 2013) م .

⁵ سامي اليوسف، القيمة والمعيار، (دار كنعان، 2000)، ص 11-6.

⁶ الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج- الأصول اليونانية ، (دار الكتاب الجديد، 2014).

وقد كان أرسطو محقا في هذا الرأي ومعتقدا له ، لذلك نراه يخوض غمار الجدل والحوار والإقناع والإمتاع خوفا يوما أكثر من ممارسته للمنطق الصوري الصارم ، لأن الخطيب يقترب من الجمهور ويلتحم معهم ويفهم عنهم حقيقة لا يجليها البرهان⁷.

ولكن ذلك لم يدفع أرسطو لأن يفضل ولا أن يساوي بين الحجاج والبرهان في الرتبة ولا جعلهما تنوعا، متدرجا يعلو أحدهما على الآخر أحيانا بحسب مطلب النظر للموضوع .

بل أعطى السيادة للبرهان وجعل الخطابة⁸ والتي هي حوار واحتجاج دونه. وهذا لا يسلم لأرسطو لأن البحث اللغوي والتاريخي والجمالي والأخلاقي والقيمي ، والمفاهيم السياسية والاجتماعية والدينية وعموم المفاهيم الإنسانية تحيط إحاطة تامة بالإنسان الذي يستعصي على الصورنة الصارمة وينزع إلى المحتمل ، وهذه ضرورات لا يطبق الإنسان العيش بدونها ، وهي ضرورات لا يطبقها المنطق الصوري ، فعلم أن هذه الضرورات التي هي قوام حياة المرء لا يحسن أن تكون نازلة رتبة عن الضرورات التي تجعل من الإنسان نهجا ألبا رياضيا مع أن هذا النهج لا يدخل إلا في جزء متواضع من حياة الإنسان .

أسطورة المنطق الواحد

إن من أشد ما يقض مضجع الإيمان والتعرف والعلم والنظر هو التصديق بوجود منطق واحد لا غير للحقائق يسمح لنا بان نصدق بيقين أو أن لا نصدق أبدا ، فمتى اقتنع الإنسان بأن هناك منطقا واحدا يسر حياته ويحكم كل متناقضات اليوم عنده ولا يرى به إلا منطقا واحدا ينظم هذه العلوم المتغيرة في المناهج والمقاصد والأحوال سقط في هاوية التناقض غير الفاعل وأفضى به الجواب إلى لا جواب.

وصحيح العقل⁹ يطلب بلا ريب لهذه الأشكال المختلفة من الموجودات و التصورات والتعريفات والفروض والتجريب والحدس والشعور أنواعا من المنطق¹⁰ تُقَعَّد لها و تُأطر تصوراتها وتجمعها بشكل منسجم يأخذ بالحسبان خصوصية المادة المنظور فيها والموضوع ، فكان من الضروري طرح التنوع¹¹

لذلك كان لا بد من حفظ خصوصية المبحث العلمي ، وحفظ رتبة العلم، فما يصلح بحق علم لا يصلح بحق علم آخر .

7 من الكتب العميقة في تحليل الموقف اليوناني عموما والأرسطي خصوصا - على صعيد الموقف من المفاهيم وقصة حياتها وعلى صعيد نقد بعض الترجمات العربية - من الخطابة والحجاج كتاب الحسين بنو هاشم « بلاغة الحجاج - الأصول اليونانية » المنشور عن دار الكتاب الجديد المتحدة و بحث لمحمد الولي بعنوان « الحجاج - مدخل نظري تاريخي » وخاصة في حديثه عن « مهد النظرية الحجاجية » .

8 إن موضوع الخطابة هو هذا المجال الرحب ، مجال القيم حيث الاختيارات لا يمكن حسمها حتما نهائيا أبدا ، إنه مجال كل ما هو غامض ومائع ، المجال الذي يكون معه أي اتفاق مجرد حدث محتمل أو مقبول ، و غير مستند إلى أي أساس ضروري كما هو الأمر بالنسبة إلى العلوم « محمد الولي » الحجاج - مدخل نظري تاريخي « وخاصة في حديثه عن « مهد النظرية الحجاجية » . ص.83. بحث منشور ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته تحرير حافظ إسماعيلي علوي .

9 « بدءا من أواخر العقد السادس من القرن العشرين ظهرت في الساحة النظرية المنطقية توجهات منطقية لاصورية أمنت بقصور المنطق الصوري في شكله التقليدي الأرسطي والرواقي أو في شكله المعاصر كحساب القضايا والتتابع الصدقية ، أي في شكله الرياضي ، عن أن يكون أداة مفيدة في وصف وتفسير الظاهرة التبدلية كما تتجلى فعلا في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام ، وفي التفاعل الحجاجي العلمي أو العادي ، بشكل خاص إن المنطق الرياضي لا يمكنه أن ينفذ في دراسة تدليل وتفاعل حجاجي لا يمكن تصور وجوده بدون ذات وبدون لغة تتواصل بها هذه الذات « حمو النقاري، منطق الكلام - من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، (الدار العربية للعلوم، 2010)، ص.459.

10 يرى إدغار موران أن هذا الإحكام المنطقي للاستنباط بقي مضمونا ومعتقدا به إلى أن قام « غودل » بإثبات «مبرهنة عدم الاكتمال» و فتح بذلك ثغرة ممتعة الغلق في المنطق الرياضي ، وحدد بذلك انهيار أسطورة منطق التسيد المكتفي بذاته. الأفكار ص.٧١٤ .

11 « المعرفة ستكون مستحيلة في عالم إما حتمي تماما أو صدقوي تماما - أي غير مغلل - ولا يمكن أن تمارس وتتطور إلا في عالم يوجد فيه تحاور الوحدة / التنوع (و النظام / اللانظام / التنظيم) التي هي شروط وجود عالمنا ووجودنا ، هي في الوقت نفسه شروط المعرفة « معرفة المعرفة ، ادغار موران ، ص.225 .

فقد « كشفت الثورات العلمية والتحويلات المعرفية أن مسألة اليقين العلمي ليست بتلك البساطة القديمة التي كان النظر التجريبي يقرها هو والمنطق الصوري بل هي مسألة معقدة جدا تنطوي على جمع من المتغيرات الكبيرة والتي تجعل في اليقين درجات تبتعد وتقترب من المطابقة ، وأن نظام التعقل هو نظام حوارى ونتائجه إمكانات معرفية ، واكتشف العقل المعاصر أن قوته ليست في انسجامه وتناغمه وتوحده بل تعدده واختلاف »¹²

ونحن نرى اليوم أمامنا ما مثلته التعاملات اليومية التي لا تنفك ملابسةً لنا في كل لحظة كيف شكلت نقطة ضعف قوية في بنية الأنساق المنطقية الصارمة المغلقة الصورية ، فتلك التعاملات اليومية تتطلب منا أحكاما في مسائل ملتبسة وغامضة ومتحركة ومتبدلة وتتطلب منا اتخاذ قرار بالرغم من نقص المعلومات التي نحتاجها .¹³

ويعتقد إدغار موران « أنه من اللازم تجاوز وتضمين ونسبنة منطق الاستنباط والهوية ، ليس فقط ضمن منطق مخفف بل أيضا ضمن منهج فكري معقد سيكون حواريا منطقيا »¹⁴

بل إن كثيرا من الباحثين توصلوا إلى نتيجة مؤداها أن المعرفة العلمية اليوم أصبحت مشروطة بالتفاعلات القائمة بين الجماعة العلمية وما يصاحبها من ميول خاصة تنبثق من الخصوصيات لا من العام المشترك ، وأصبح المحيط المادي والمعرفي جزءا من الموضوع¹⁵ أي حضور الذات باعتبارها نسبية وليست متعالية ميتافيزيقية¹⁶

ويرى طه عبد الرحمن¹⁷ أن « التصور القديم يعدّ البرهان استدلالا صحيحا صحة مطلقة في حين يعده التصور الحديث صحيحا صحة مقيدة ، فلا صحة إلا ضمن نسق مخصوص ، ولو أن جُلّ المبرهنات المعلومة مشتركة بين مختلف الأنساق المنطقية المشهورة إذ يبقى دائما في الإمكان إيجاد قضية واحدة قد تصح في هذا النسق ولا تصح في ذاك »¹⁸

ثم جاء الوعي الحديث بالعلم اليوم ليستقر على التسليم بوجود عدد كبير من المسلمات والبداهيات القارة في البنى المعرفية وهي أشبه بالمواردات غير المعللة ، ولكنها في حقيقتها ليست إلا مبادئ للتعرف وأوليات معرفية يقبلها الكل ولا يرفضها ، وأولى هذه المسلمات وأعماقها وأكثرها تغلغلا في النفس الإنسانية « اللغة » وأقدس الطبيعية¹⁹

فالإنسان هو ذلك الموجود الاجتماعي الذي يتبع جماعة ما ، وهو لا يلبث يستخدم لغة ما واعتقادا ما وقيمة ما ، و « انتساب فرد من الأفراد إلى جماعة معينة ما هو إلا اتباع وانقياد واهتداء بالمشارك الذي يمثل كنهها وجوهرها وميزتها

12 عمارة ناصر، البلاغة والفلسفة، (دار الاختلاف، 2009)، ص 66.

13 حسن الباهي، العلم والبناء الحجاجي، بحث منشور ضمن كتاب الحجاج - مفهومه ومجالاته، (دار الروافد الثقافية، 2013)، تحرير وإشراف حافظ إسماعيلي علوي، ج 1، ص 371.

14 ادغار موران المنهج ، ص 824.

15 حسن الباهي، العلم والبناء الحجاجي ، ج 1، ص 385.

16 أي الذات الناقصة والمتقلبة والمتواضعة التي تدخل تمارس وضعها الخاص ، ولا تحمل الوعي السامي المطلق الذي يتعالى على الزمان والمكان ، إنها تستدعي البعد التاريخي للوعي .

17 طه عبد الرحمن مفكر مغربي وهو أستاذ في المنطق وفقه اللغة وصاحب مشروع إصلاحي يقوم على إعادة استكمال المفاهيم لإعادة استنطاقها بعناصر جديدة مضمرة قهرا أو جهلا ، وهو يجمع بين «التحليل المنطقي» و«التأثيل اللغوي» والانبعث من التجربة الصوفية ، ويتوسل لتحقيق مشروعه التجديدي بالتراتب الإسلامي وأهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى «نظريات الخطاب» .

18 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 62.

19 تتوفر اللغة العادية المسماة بالطبيعية على الغنى لأنها خليط من الدقة والغموض ، فتمكن الفكر من متابعة طريقه عبر مستنقعات الغموض وتلتف على المناطق المغرقة أو تقف عليها ، تكمن أحد التفوقات الراهنة للعقل البشري على الحاسوب كونه لا يتوقف أو يعجز أمام انبثاق الغموض والظني ، إنه التفوق ذاته الذي تتوفر عليه اللغة العادية مقارنة باللغات المصورة أو المتقننة حيث تصير الصرامة القصوى النافعة لهذه الوظيفة المتخصصة أو هذا الاستعمال المجرد تزمتا مفرطا بالنسبة إلى الاستعمالات المتعددة الأوجه ، ليس في الحياة اليومية فقط بل في الفكر الانعكاسي أيضا « ادغار موران، معرفة المعرفة، ت: يوسف تيبس، (دار إفريقيا الشرق، 2013)، ص 191.

ومبدأها ومنطلقها»²⁰

ومن أجل ترميم العقل تقلب العقل في أطوار كثيرة قبل أن يبلغ نوعا من الاستقرار يدعم التعددية المنهجية بعيدا عن سطوة الرؤية الوحودية وبعيدا عن نظرية تستطيع أن تفسر كل شيء ، فجاءت أولا صرامة البرهان المنطقي الأرسطي بإجرائيته واحتسابيته وصورته وهيمته على المعرفة العقلانية تضغط وبشدة منذ ألفي سنة تقريبا نحو استبعاد الفوضى والتناقض من الساحة العلمية باعتبارها دعوة للغموض والسيولة المطلقة للمعنى وغياب المركز ، أي كان النظر ينزع إلى توحيد رؤية صارمة ذات مقدمات واضحة ضرورية لتنتج بعد ذلك يقينا يستبعد الاحتمال واللامعلل واللامنضبط²¹.

ثم كانت الصرامة العلمية التجريبية ثانيا تحاول استبعاد التصورات المبنية على الافتراض والظن والاحتمال إلا إجرائيا و مرحليا لتفني إلى حقائق الواقع التي يفرزها الواقع نفسه ، ولا تُفرض عليه من الذهن من الخارج ، وبذلك أصبح للعلم حد جديد يطابق التجريب .ويحسب « كارل بوبر : « ما لا نستطيع أن نختبره بشروطنا لا يمكن أن نسميه علما »

ولكن ما لبث النظر الجديد ثالثا أن تنازل عن أهم صفاته وهي الصرامة العلمية والضبط القطعي للعناصر محل النظر²² ، والتنازل عن اليقين²³ في هيئته المشهورة ، لينتقل إلى الاحتمالي²⁴ والممكن واللايقيني²⁵ ، وأصبحت الحقيقة تكاد تكون ذلك الشيء الذي يعتقده العالم – وبشكل جلي في الدراسات الإنسانية²⁶ - وإن لم تكن تبلغ شرط تصور الحقيقة القديم الذي يرى الحقيقة أمرا بذاته لا مدخل للذاتي فيه والاحتمالي والممكن²⁷.

ويسوق لنا « إدغار موران »²⁸ سردا طويلا من أسماء العلماء الذين استعادوا الفكر التأملي ليندمج مع العلوم

20 حمو النقاري، منطق الاختلاف ، ص 7.

21 تكمن نواة المنطق التقليدي - الصارمة - في الهوية والاستنباط والاستقراء التي تضمن البهامة والاتساق والصحة الصورية لنظريات الخطاب . ص 406 . إدغار موران، الأفكار، ت: يوسف تيسس ،(دار أفريقيا الشرق، 2013) .

22 « إن وجود مركزات خارج حدود المقولات العقلانية - السائدة - لا يعني الإشارة إلى اللاوعي ، اللاإرادي واللامعقول ، ولكنه يشير إلى مناطق عقلانية ولكنها مهجورة ومنسية تتمظهر في اللغة وتسرّب في الخطاب ، فقد لجأت الرياضيات مثلا إلى اعتماد العدد التخيلي (ت) في الأعداد المركبة لإيجاد حلول للمسائل التي يعجز العدد الحقيقي وحده عن حلها « الفلسفة و البلاغة ص 45 .

23 « تقودنا الثغرات المنطقية المفتوحة في القياس بواسطة مفارقة الكريتي ، وفي الانطولوجيا بواسطة الفلاسفة الجدليين ، وفي الصورة بواسطة مبرهنة غودل ، وفي المعرفة العلمية بواسطة الفيزياء المعاصرة إلى مبدأ اللايقين المنطقي ، لا يوجد اليقين المنطقي إلا في مستويات دنيا من البرهنة ، بل إن هذه المستويات الدنيا يمكن أن يكون بها أفضاخ كما تبين ذلك مفارقة إبيمنديس « إدغار موران، المعرفة ، ص 419 .

24 تعدد المنطق الاحتمالي إلى عدد لانهائي من القيم الممتنعة البرهنة كما يرى «غوزاتس « فظهر المنطق الرابعي (الصدق ، الكذب ، غير صادق ، غير كاذب) «هاينتنغ « وظهر المنطق الثلاثي (صادق ، كاذب ، ممكن) «لوكرافيتش « وظهر منطق عبر وصلي متعدد القيم تتراوح بين النعم ...واللا ، وظهر منطق التضاد والتناقض «شيفان لوباسكو « وظهر منطق يباردن «القانون الرابع « وهو بمثابة إضافة لقانون رابع لقوانين أرسطو الثلاثة ، وهو أن تكون المتقابلات متماثلة في حدودها المشتركة « ادغار موران، الأفكار ، ص 426 و تم إعادة بعث منطق بور رويال كنظر فاعل يجب أن يعاد له الاعتبار ، حمو النقاري، منطق بور رويال ،(دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2013) .

25 « منذ الآن لن يقبل الشك والنسبية معا الإقصاء « إدغار موران، معرفة، ص 27.

26 « والعلم التجريبي نفسه الذي فرض مناهج تفكير حاول اختزال الإنسان في مركباته الطبيعية هو نفسه الذي أثبت أن جوهر الأنسنة (الأخلاق والشعور والإدراك) لا يمكن إخضاعه للقياس والإدراك الحسي فقط ، فالنظرة المادية محصورة بين فكي تطور العلوم من جهة والعيوب التي تنتج من محاولة سحب نتائج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية من جهة أخرى « ص 23 ، العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ، محمد أبو القاسم حاج حمد، تقديم ومراجعة محمد العاني، (دار الساقى، 2012).

27 « يقول هاينبرغ : لا يتطلب البديل في النظرية الكوانتية بالضرورة الجواب بنعم أو لا ، لأن هناك اجوبة أخرى « إدغار موران، المنهج، ص 413. « ولقد هدم كل من اثبات الاحتمية الكوانتية ومبدأ عدم اليقين لهايزنبرغ والاعتراف بالتناقض الممتنع التجاوز في مفهوم الجزيء فكرة الوحدة الأولية الواضحة والمتمايزة وفكرة الحتمية الميكانيكية معا ، وبلغ بازندان « مبدأ الهوية» و«التناقض» و«الثالث المرفوع « ادغار موران، المنهج، ص 411. « ونحن عندما نعيد للذات قوتها وندمجها في البحث العلمي نكون بذلك قد أعادنا «لأنساق الملاحظة « مكائنها ، فالذات ليست شيئا زائدا خارج النسق ، بل هي نسق بحد ذاتها .

28 هو فيسولوف فرنسي وعالم في الاجتماع موسوعي ، ينزع في أبحاثه إلى تشكيل تعددية منهجية احتمالية تستوعب حجم المتغيرات الكبير في الساحة



و هذا الذي وصل إليه العقل العلمي الغربي لا يكفي في أن يحل أزمة الإنسان متعدد الأبعاد³⁰، فما زال العلم بهيئته التجريبية يشكل قوامة على كل الأبعاد الإنسانية وكل مناطق الوعي واللاوعي وجمع القطعي والاحتمالي في بوتقة واحدة إلا استثناءً، ولكن هذه الأبعاد المتعددة والمتباينة رتبةً وأهميّةً وضرورةً تحيط بالإنسان إحاطة تامّة كالسوار بالمعصم، فكان لابد من كسر الحصار الذي يصب جام غضبه على أي نظر تتبدى فيه النفس الإنسانية حرّةً مُختارة، ما لم تكن هذه الحرية ممكنة على الصياغة والوضع في قالب اشتراطي ولو احتمالي، أي إن تنازل الصرامة البرهانية والتجريبية عن طلب اليقين والقطع والصرامة لم يكن لصالح الاحتمالية واللايقين والممكن بقدر ما كان زحزحة وتقريبًا للايقين نحو اليقين، أي باعتبار اللايقيني حالة من الخطأ والتردي المنهجي³¹ الذي لاحيلة في معالجته - وضرورة حبدأ لو لم تكن ممكنة الحدوث³².

ولكن مع تعاضل محاولات كثير من الفلاسفة والعلماء الذين استعادوا وعيهم الإنساني ورشدهم في تقرير حقوق الأبعاد غير العلمية الصارمة بل قوامتها على العلم، إلا أن التيار الحدائي³³ بسلطته وجمهوره الذي صنعه في دهور متراكمة ومتراكمة أخذ يصف أولئك الفلاسفة والعلماء بـ «مابعد حدائين»³⁴ وهو نعت في الإدانة والقدح. فالحدائنة بمعناها الغربي - بزعم البعض - هي لحظة النهوض والسير والتقدم واستكشاف الوجود الحقيقي والضرورة للإنسان واستشكاله بنهج صحيح وواضح، أما «مابعد الحدائنة» فهي انتكاس ورجعية ضد الآلية والحوسبة والعلم.

فكان الانتقال = من منطق هدفه أن يستبعد الغموض إلى منطق أصبح من الممكن من خلاله التعامل مع الغموض باعتباره معنى لا كأنه خالٍ من المعنى، وتحديد قيمة صدقية تتوقف على درجة هذا الغموض³⁵ و التناقض = هو المطلوب
36.

العلمية وتقبل التضاد والاختلاف والممكن في داخل مكوناتها ويرفض الاختزال التجريدي كروية أحادية .

29 فمنهم بوانكاريه، ماخ، أينشتاين، بور، بورن، باولي، هايزنبرغ، دي بروغلي، شرودينغر، شليك، هولتون، بونج، شوبرير، بوهم، ويلير، ديسبانيا، كوسا دي بورغار، بريغوجين، فيجيه، ليفي لوبلاون، شارون، هويل، ريفيس، كارتز، شيو كابر، نيكوليسكو، مونو، جاكوب، لوريا، كريك « ادغار موران، معرفة، ص 32.

30 كما يفصل هربارت ماكوز في كتابه « الإنسان ذو البعد الواحد » ترجمة جورج طرايبيش .

31 فدائرة فيينا مثلا كانت ترى « أن ما ينفلت من المنطق والفهم التجريبي تافه ولغو » ادغار موران، معرفة المعرفة، ص 410 .

32 «الخطا وحده سجين شروط تشكل الاجتماعية والثقافية، وتعتبر الحقيقة اثنافا غير اجتماعي يتطابق مع الواقع» ادغار موران، المنهج، ص 256
33 لها تعريفات كثيرة منها أنها : ممارسة السبديات الثلاث عن طريق العلم والتقنية، السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات « طه عبد الرحمن، روح الحدائنة، (بيروت: المركز الثقافي) ص 23. ومنهم من يعرفها بـ « النهوض بأسباب العقل والتقدم والنهوض » طه عبد الرحمن، روح الحدائنة ص 23.

34 يميز تيري إيغلتون بين ما بعد الحدائنة وما بعد الحدائنة باعتبار أن الأولى موقف يُتخذ وأن الثانية أسلوب وخط قانا « تنظر ما بعد الحدائنة إلى العالم، بخلاف معايير التنوير، بوصفه طارنا عرضيا، بلا أساس، متباينا، بعيدا عن الثبات، وبعيدا عن الحتمية والقطعية، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولد قدرا من الاتياب حيال موضوعية الحقيقة، والتاريخ، والمعايير، والطابع المتعينة والهويات المتماسكة. وهذه الطريقة في النظر لها شروطها المادية الواقعية، كما يزعم البعض. فهي تنبع من تحول تاريخي شهده الغرب صوب شكل جديد من الرأسمالية؛ صوب عالم من التكنولوجيا والنزعة الاستهلاكية وصناعة الثقافة، عالم سريع التبدل والزوال، بعيد عن التمرکز، انتصرت فيه صناعات الخدمات والمال والمعلومات على المصنع التقليدي، وأخلت فيه السياسات المرتبطة بقضية الهوية. أما ما بعد الحدائنة فهي أسلوب في الثقافة يعكس شيئا من هذا التغير التاريخي، وذلك في فن بلا عمق، ولا مركز، ولا أساس، فن استبطاني متأمل لذاته، ولعوب، واشتقاقي، وانتقائي، وتعددي، يمجع الحدود بين الثقافة «الرفيعة» والثقافة «الشعبية»، كما يمجع الحدود بين الفن والتجربة اليومية. وما يبقى مسألة خلاف وسجال هو مدى سيطرة هذه الثقافة أو انتشارها، أي ما إذا كانت قد قطعت كامل الشوط أم أنها تمثل نطاقا محمدا وحسب ضمن الحياة المعاصرة «محمد جديدي، الحدائنة وما بعد الحدائنة في فلسفة ريتشارد رورتي»، (رسالة دوكتور، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2005-2006)، ص 125 .

35 « يقول بيرلمان : « ولن نندهش إذا علمنا أن القيم الكونية والتي نعتبرها أدوات إقناع بامتياز ، محددة من خلال المفاهيم الأكثر غموضا والتباسا في فكرنا » البلاغة والفلسفة ، ص 76 .

36 « يشمل الفكر والمعرفة والنظرية والمنطق في ذاتها مثل باقي الوقائع المنظمة الحية اللايقينيات والصدف والالتباسات والنزاعات والثغرات



ويشخص « إدغار موران » حالة الغموض والتناقض باعتبارهما فاعلتين وضرورتين قائلاً : « إنه يشكل في الوقت نفسه تجلي المجهول في المعلوم وبروز بعدٍ خفي وانبثاق واقع أكثر غنى ، كما يكشف في الآن نفسه عن حدود المنطق وتعميق الواقع ، عندئذ لا يعد التناقض الموضوع عقلايا وتبنيها إلى الغلط أو الخطأ ، بل يصير مؤشرا وإعلانا عن الصدق »³⁷

بل يصحح « اللامنتقي ضروري للإنسان وأنه ينجم عنه خير عميم ، يرتبط اللامنتقي ارتباطا وثيقا بعمق الانفعالات بعمق اللغة والفن والدين ، وبشكل عام بكل ما يضيف قيمة على الحياة ، بحيث لن نستطيع أن نصله عن هذه الأشياء الجميلة دون أن نفسدها بشكل لا يمكن إصلاحه »³⁸

وفي خضم هذه التصورات المتضادة ننظر في الحضور الإسلامي فيما يخص معنى الحقيقة واليقين والظن والشك والفرض والممكن ودرجات الوجود والتعرف فنجده قد بلغ شوطا بعيدا في النظر التراثري وأدبياته في البحث العلمي و الكتابات المنهجية وآداب البحث والمناظرة و طرائق الحجاج والاستدلال.³⁹

ثم جددت الدراسات الإسلامية المتحقة بالشروط البحثية على وجهها المعاصرة ، فأرنا نوعا من الأبحاث المنطقية واللغوية والاجتماعية القيمة بالدرس والبحث ، وكان من أوائل من خاض هذا الغمار تفهما وإفيهما وتبيننا وإبانه الدكتور طه عبد الرحمن من المغرب ، فأبحاثه هي الأكثر جدة ونقدا وتماسكا وأصالة ، ثم تفجر بنوع الدراسات من بعده وازدهرت الدراسات المنهجية والتي تعني بنظرية المعرفة ونظريات القيم والنظر المنطقي وأنواعه ، مستوعبا الاحتمالي والاحتجاجي .

وكان حظ « المنطق الحجاجي »⁴⁰ حظا عظيما لما فيه من فضيلة على النفس الإنسانية وتغلغل فيها وتعلق بأبعادها و أبعاد الحياة اليومية المندمجة فيها بكل محمولاتها الأخلاقية والدينية والسلوكية والثقافية والسياسية ، ومعلوم أن هذه الأبعاد من الإنسان لا يحسن تهميشها من خلال انضوائها تحت غيرها من دوائر المنطق والبحث ، فهذه تبعية تنتقص خصوصيتها ولزوميتها ، فالتعدد المنهجي والمنطقي لازم لا مناص عنه.⁴¹

حول الحجاج والمنطق الطبيعي⁴²

تداخل بعض المفاهيم بشكل لا يمكن للباحث من الفصل بينها ، ذلك لأن بعض المفاهيم ملتبسة أو مؤسسة على بعضها البعض إلى درجة أن يكون بعضها جزء من الآخر ، مما يقلل من احتمال القدرة على تجربتها من بنيتها المتراكبة ثم من سياقاتها ، ويتجلى هذا كثيرا في البنية اللغوية وملابساتها ، حتى عبّر « أبو حيان التوحيدي » عن هذا التعالق العالق قائلاً

والانفتاحات ، وبذلك لا يتواصل الفكر مع الكون ضمن بناء منطقي مشترك بل ضمن عدم التمام المنطقي « إدغار مورغان، المنهج، ص 424 .

37 ادغار موران ، المنهج ، ص 414 .

38 نيتشة ، إنسان مفرط في إنسانيته، ت: محمد الناجي ،(دار افريقيا الشرق ، الدار البيضاء، 1998)، ص 35.

39 تحدث بشكل دقيق كل من محمود شاكر وطه عبد الرحمن عن أصل نعتوه بـ « الأصل الأخلاقي » كان يؤسس التصورات النهجية والبحثية والعلمية وطرائق النظر عند المسلمين وأثبتوا أنه منهج متكامل ومتداخل كذلك ، مقدمة كتاب المنتمي ، وأباطيل وأسار لمحمود شاكر ، وأصول الحوار وكتاب التكوثر العقلي كلاهما لطله عبد الرحمن ، وكتاب منطق الكلام وكتاب المنطق في الثقافة الاسلامية لحمو النقاري .

40 الحجاج : طائفة من تقنيات الخطاب التي تقصد إلى استمالة المتلقين إلى القضايا التي تعرض عليهم أو إلى زيادة درجة تلك الاستمالة ، وعلى هذا الأساس من الطبيعي أن يكون مجال الحجاج هو المحتمل والممكن والتقريبي والخلافي والمتوقع وغير المؤكد « وهو وصف ابتدائي إجرائي ارتأه حافظ اسماعيلي العلوي وجمع به الصفات المشتركة للحجاج والتي لا يكاد يختلف عليها أحد في تقديمه للكتاب الذي حرره وهو « الحجاج - مفهومه ومجالاته ، ص 44

41 « علينا أن نعمل بالوصية القديمة فنعطي ما لقيصر لقيصر أو أن نتخذ هذه الوصية في قالبها الحديث العام فنعطي للعالم ما يخص العلم والميتافيزيقيا ما يخص الميتافيزيقيا » مفهوم العقل ، محمد سعيد ريان ، الحضارة العربية، 2012، ص 81 نقلنا عن كتاب « هل ينقذنا العلم » لصاحبه لندبرغ .

42 المنطق الطبيعي : هو المنطق الذي يهتم بالتدليل باستحضار طرفيه ، مُنجزه من جهة ومتلقيه من جهة أخرى ، فضلا عن الأقوال الواردة فيه فميزا له عن المنطق الذي يهتم بالتدليل مجردا عن صاحبه وعن المخاطب به « . حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص 66 .

: « الكلام عن الكلام صعب ، لأن الكلام المعتمد فيها على صور الأمور وشكلها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس ممكن ، وفضاء هذا متسع ، المجال فيه مختلف ، فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه ويلتبس بعضه ببعضه ، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق »⁴³

وهذا ينطبق على موضوعنا الذي نخوض فيه اليوم ، فقد أدت القراءة والنظر الحديثان بشأن تحصيل المعارف وتحصيل الجواب على السؤال ؛ أي سؤال كان ، إلى وجوب إعادة النظر في مصادر تحصيل المعارف⁴⁴ ثم إعادة النظر في حقيقة اليقين ثم النظر في علاقة اليقين بالمعارف من جانب الحاجة أو عدمها لهذا اليقين مثل الاكتفاء بالظن والراجح والمشهور والمقبول وعن علاقة المقدمات بنتائجها وعن تعدد الأنماط التدليلية⁴⁵.

وقد تجلت شدة التداخل بين هذه المباحث والمعارف وظهر أن اللغة هي بلا شك تلك الإمبراطورية التي تحدث عنها شاييم برلمان ، وأنها كذلك تحسن أن تتخلل في كل العلوم وتشكل قوامه لا تزول⁴⁶. بل إن كلام محمود شاكر في هذا الموضوع دقيق جدا -وإن كان حديثه في ظاهره عن العلوم العربية الإسلامية - حيث يقول : « علوم العرب مجاز واحد . »

وبهذا أفضي النظر إلى إن (منطق الحجاج / والمنطق الطبيعي / ومنطق اللغة / الحوار) مفاهيم متداخلة متلاحمة قد تتبدى أحيانا بدلالة واحدة متطابقة ولو إجرائيا .

فإن « منطق اللغة يعني أنه يوجد طابع استدلافي في بنية اللغة الطبيعية »⁴⁷ ذاتها⁴⁸ ووجود علاقات استنباطية بين مكوناتها دون اللجوء إلى اصطناع هذه المكونات أو صورتها⁴⁹ ، إذ توجد بين بعض ملفوظات اللغة الطبيعية علاقات حتمية ، حيث إننا عندما نقبل هذه الملفوظات نكون مجبرين على ملفوظات أخرى⁵⁰ .

وإذن نجد بين (المنطق الطبيعي = الحجاج = وهو فعالية لغوية اجتماعية وعقلانية غايتها إقناع المعارض العاقل بمقبولية رأي من الآراء ، وذلك عبر تقديم جملة من القضايا) واللغة ذاك التداخل الذي يصل حد الالتباس الشديد⁵¹ ، ولما كانت

43 أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، (بيروت: مكتبة الحياة)، ج 2، ص 131.

44 « يجب أن نتجاوز النظرة التبسيطية التي تظلل الحالة الطبيعية للفكر أي إلى التعقيد فبذلك نعي حقا مصادر معارفنا .

45 إن النظر الإنساني لا ينتقل دائما من قضية (المقدمة) أو قضايا (المقدمات) إلى ما يلزم عنها من نتيجة (نتائج) ، إنه في بعض الأحيان يكون انتقالا من موضوع إلى موضوع ، كما أن القضايا الواردة في النظر الطبيعي لا تدور ، كما هو الشأن في الأنساق المنطقية الصورية بين أن تكون مسلمات أو مبرهنات ، إن بعضا منها قد يكون من المبرهنات أو من المسلمات ولكن البعض الآخر يكون من التقريرات ومن أحكام الواقع ومن الدعاوى ومن الفرضيات ومن الأسئلة ومن الأوامر ... ويترتب على هذا التنوع في قضايا النظر الطبيعي تنوع في أنماطه التدليلية « حمو النقاري، منطق الكلام، ص 460 .

46 « لا يمكن أن نعي الوعي إلا بعون لفظ « الوعي » مما يعني أن اللغة ضرورية للوعي كي يتمكن من أن ينعكس أي يظهر ذاته « ادغار موران ، معرفة المعرفة ، ص 198.

47 طبيعية : بمعنى أن اللغة لا تحيل إلا إلى ذاتها ، ولا يتم تجاوزها إلا بنفسها ، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول عنها طبيعية

48 عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة - مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، (دار منشورات الاختلاف، 2009) ص 48

49 اللغة الصورية : هي كل لغة علمية تتركب من عناصر ثلاثة : الأبجدية وقواعد التركيب وقواعد الاستنتاج ، فأما الأبجدية فتتكون من جملة من الرموز المكتوبة التي تنقسم إلى ثوابت ومتغيرات ، وأما قواعد التركيب فهي تنتقي من بين التراكيب الممكنة بواسطة رموز هذه الأبجدية جملة التراكيب المقبولة أو السليمة نحويا ، وأما قواعد الاستنتاج فأشهرها قاعدة الاستبدال وقاعدة استثناء عن المقدم أو «قاعدة الوضع» وهي تنطلق من مجموعة متناهية من التراكيب السليمة جاعلة منها مسلمات - أي قضايا مُسلم بصحتها - فتشتق منها باقي التراكيب الصحيحة ، وخير مثال على اللغة الصورية : لغة منطق المحمولات التي تستعمل في صوغ الرياضيات وكثير من النظريات العلمية . طه عبد الرحمن، المنطق واللغة ، ص 17.

50 عمارة ناصر، الفلسفة و البلاغة، ص 104.

51 إن المنطق واللسانيات آلتين في واحدة ، يندمج كل منهما في الآخر بشكل حميمي وعميق ، ولا يمكن أن نخترل أحدهما إلى الآخر ، موران ، المنهج ، ص 395 .

البنية الحقيقية التي يتبدى بها (الكلام = الخطاب⁵² = اللغة = البيان)⁵³ هي بنية بلاغية تبين لنا أن المنطق الطبيعي يشكل دافعية حقيقية للفعل الإنساني = « فإنتاج الملفوظ هو القيام بالفعل » كما يقول « أوستن »⁵⁴. وجوهر المعنى هو « تحول المنطوقات المجردة إلى أفعال تمريرية » بحسب « سيرل John Searle »⁵⁵ = لذلك نجد أن الحجاجية إجمالاً هي بناء للفعل في الحقيقة بعد حدوث الإقناع ، بمستوياته الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية... والتي تنضوي كلها تحت « العلم الكلي » الذي هو البلاغة ، كما يسميها حازم القرطاجني في منهاجه والتي تتغلغل إلى حيث شاءت وتبسط سلطتها ولا يُدرك منتهاها « وكيف يظن إنسان أن صناعة البلاغة يتأتى تحصيلها في الزمن القريب ، وهي البحر الذي لم يصل إليه أحد مع استفناد الأعمار »⁵⁶.

فالحجاج خطاب حقيقته كما يقول طه عبد الرحمن « ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير ، وإنما هو الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض ، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو « العلاقة الاستدلالية » وليس العلاقة التخاطبية وحدها ، فلا خطاب بغير حجاج ، ولا مخاطب (بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة « المدعي » ولا مخاطب (بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة « المعترض »⁵⁷

ويجعل الفارابي من « الخطابة » باعتبارها خطاباً طبيعياً « الفلسفة رابعة و الفلسفة البرانية و الفلسفة الخارجة » يُلتتمس تعليمها للجمهور بالأشياء المشهورة⁵⁸ وكما يرى « حمو النقاري أستاذ المنطق في جامعة محمد الخامس » فإن الفارابي يرفع من قيمة الخطابة والجدل ليدهمهما في الخطاب العلمي كضابط لمسؤولية العلماء الاجتماعية⁵⁹ ثم يخلص « النقاري » إلى أن الفلسفة الرابعة تقتضي أن لا يكون « العالم عالماً خالصاً ونقياً لا يحضر عنده إلا البرهان واليقين ، وإنما ناظراً يمتزج فيه « العلم » و « اللاعلم » يختلط فيه « البرهان » ب «الجدل» و«الخطابة»⁶⁰.

وهذه مجموعة من التعريفات والأوصاف للحجاج تضيء زوايا متعددة منه وقد توسلنا بهذه الطريقة من عدم الضبط والتعدد الدلالي لأن الحجاج قائم بطبيعته على التعددية والتنوع الدلالي والطي والإضمار وبهذا التنوع في التعريفات يظهر كل تعريف جوانب يطوبها الآخر :

- الحجاج مناقشة عقلية بأدوات خطابية
- الحجاج فعل كلامي تجب دراسته في نطاق اللغة لا في البحث عما هو واقع خارجها

52 يقول الجويني « فالكلام والخطاب والتكلم والتخاطب والنطق واحد في حقيقة اللغة ، وهو ما به يصير الحي متكلماً «الجويني، الكافية في الجدل (القاهرة)، 1979 ص32.

53 « البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصله كأنثاً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضوع « الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ١ ص 69 .

54 عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص70.

55 عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص73 .

56 منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، أبو الحسن حازم القرطاجني ، الغرب الإسلامي ، ت: الحبيب بلخوجة ، 6891 ص88

57 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ، ص226.

58 الفارابي، كتاب المنطق- الجدل، ص36- 37.

59 واجب الاعتداد بعلمي «الجدل» و«الخطابة» فعلى العالم الحكيم أن يكون متمكناً من الأحكام المشهورة والمقبولة والرائجة بين جمهور مجتمعه ، وذلك ليجعل منها عدته وعتيده لترويج الحكمة والعلم داخل مجتمعه ، ومعلوم أن التمكن من «المشهور» و«المقبول» من الأحكام ، والاعتداد بها في التصور والتمثل وفي التصحيح والإثبات ، أمران يُتعلمان في علمي الجدل والخطابة « حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص13.

60 حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص13.

- الحجاج هو كل منطوق موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها⁶¹
 - الحجاج بمثابة عنصر كامن في اللغة
 - الحجاج هو المواجهة بالكلام والمقارعة بالحجة من أجل تحصيل التسليم بقضية أو تقوية الاعتقاد بها
 - كل كلام حجاج بالضرورة ، إنها نتيجة ملازمة للتلفظ في مقام معين ، كل تلفظ يستهدف التأثير على المخاطب به ؛ أي على الآخر ، وتحويل نظام تفكيره . كل تلفظ يرغم الآخر ويلح عليه من أجل أن يعتقد ويرى ويعمل بشكل مخالف .
 - « الحجاج هو -إجمالاً- عبارة عن مختلف الوسائل الاستدلالية الطبيعية التي تستهدف أساساً إقناع المخاطب بقول ما بالبناء على ما يُعلم (بضم الياء وفتح اللام) أو يُفترض أن المخاطب يسلم به من أقوال غيره »⁶²
 - إن الحجاجية إعادة صياغة للمبدأ العقلاني الذي تتأسس عليه المعرفة والبحث عن البنيات الممكنة المشكلة لمقولات العقلانية المعاصرة من خلال البعد اللغوي فيها »⁶³
 - الحجاجية بحسب « بيرلمان (Chaim Perelman) ». «⁶⁴ هي عنف خطابي ينزع دائماً إلى تعديل حالة الأشياء الموجودة من قبل »⁶⁵
 - « إن الحجاجية هي مساوقة العقلاني مع العلمي ، بل هي إعمال العقل فيما هو فعل أو يؤول إليه ، فالحجاجية لا تتشكل من سلسلة من القضايا ، وإنما هي سلسلة من الأفعال الكلامية »⁶⁶
 - الحجاج سلسلة من الإثباتات اللغوية التي تقوم بتوجيه الفعل نحو إنجاز أغراض مرادة تتجلى في بُنى لفظية .
 - وعرف بيرلمان الحجاج كذلك بقوله : « موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات ، أو أن تزيد في درجة التسليم »⁶⁷
- وهذا جدول مقارنة بين الاستدلال البرهاني والاستدلال الحجاجي، مُطّين في الاستدلال لهما حضور كبير في البحث العلمي اليوم ، وهما بالطبع منطقتان كبيرتان «المنطق الصوري والمنطق الحجاجي». ويظهر في هذه المقارنة اتساع الحجاج وقدرته على الاحتواء والتعامل مع الغامض والنسبي .

61 « طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص

62 طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان، ص393.

63 « عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص67.

64 أكاديمي بلجيكي (1912-1984)، أستاذ بجامعة بروكسل، مؤسس ما يعرف بـ البلاغة الجديدة، من مؤلفاته: «البلاغة والفلسفة» (1952)، و«حقل الحجاج» (1969)، و«الإمبراطورية البلاغية» 1977

65 عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص89.

66 عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص90.

67 عبد الله صوله ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية ، (دار الفارابي، 2007)، ص27.

الاستدلال البرهاني	الاستدلال الحجاجي
الانتقال بين العبارات دون الالتفات إلى محتواها أو مقدماتها اليقينية . أي هي مجموعة محددة من العبارات البسيطة المقبولة على نحو ضروري ⁶⁸	المحتوى يلعب دورا حاسما في الانتقال بين الوحدات المكونة من العملية الحجاجية .
عادة يتم استبدال مكونات العملية الاستدلالية البرهانية باصطلاحات رمزية تحفظ شروط الوضوح والدقة والتواطؤ.	محتوى الحجاج شديد التعقيد بحجم تعقد الحياة الإنسانية
هناك لزوم في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة	يأخذ بعين الاعتبار الصورة والمضمون فكلهما يؤثران .
الطابع الموضوعي المسيطر	ليس هناك لزوم ولا ضرورة في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة
الاكتفاء بدليل واحد لتكون النتيجة مثبتة أو منفية ، أي الاكتفاء بتأليف صورة قياسية واحدة لتستلزم منها النتيجة.	إن وظيفة الحجة أن تقدم لنا في العملية الحجاجية مستندا أو مرتكزا أو مرجحا يميز توقع نتيجة معينة .
البرهان يحتمل الاستقلال عن المجال الانساني ليشكل بنية لا شخصية قائمة بذاتها ومكتفية بمنطقها الخاص ، سواء تحقق إدراكها من قبل الانسان أو لم يتحقق .	الطابع الذاتي المسيطر
الدليل البرهاني ما هو إلا حصيلة إفراغ مادة معرفية (رياضية) في (قالب صوري) لا يُتصور الاعتراض على قضاياها التي تُنسج على نسقه	
يحتاج الحجاج عادة إلى التساند الحجاجي ⁶⁹ وذلك عن طريق تعدد الحجج وعدم الاكتفاء بدليل واحد للوصول إلى النتيجة ، وهذا بالطبع يزيد من درجة الاحتمالية ومقبوليتها والميل إليها .	كل عملية حجاجية هي بلا أدنى ريب فاعلية موجهة ، إنها فاعلية خطابية تقتضي مشاركة فاعلة من طرف المخاطبين ، أو ربما أيضا قدرا من التواطؤ . ⁷⁰
	الاستناد على الموضوع بشكل مركزي و ضروري لأنها تقوم في الحجاج مقام القوانين والقواعد العقلية الضرورية التي يقوم عليها الاستدلال البرهاني ⁷¹
	الحجاج مفتوح دائما على الاعتراض والإيراد ويقبل باستمرار الدحض والتفنيد والمنازعة ، فكل عملية حجاجية يمكن مواجهتها بعملية حجاجية معارضة تتأسس على مواضع معاندة تعكس مرجعيات قيمية مغايرة .

68 الحجاج، ج2، ص06، بحث رشيد الراضي نقلا عن paul grice logique et conversation communication nocommunication no30 p57 0

69 حجاج، ج2، ص363

70 يقول بيرلمان : " فالخطيب البارح الذي يكون له بالغ الأثر في الآخرين ، هو من يتفاعل مع الروح التي تسري في المتخاطبين ، وليس ذاك المنفعل الذي لا يُصغي إلا إلى ما يعتمل في خويصة نفسه "" حجاج ج2، ص364

71 الموضوع :هو مجموعة من القيم والمعايير والعلاقات المتميزة بطبيعتها الظنية و الايقينية ، ولكنها مع ذلك تتمتع بشهرة ومقبولية لدى عامة الناس نتيجة توافقها مع الحس القويم المشترك _ حجاج، ج2، ص 361 ، وتعرفها مدرسة بور رويال بكونها : " بعض الأصول العامة التي يمكن أن تُرد إليها كل الأدلة التي نستخدمها في فحصنا لمختلف المواد والمحتويات " حمو النقاري ، في منطق بوريال ، (دار الكتاب الجديد ، 2013)، ص55.

<p>يقبل الحجاج الخطابي أن يرد في «صورة ضمنية» وعدم التصريح بمكوناته، للإضمار فيه عادة مطروقة و مقصودة بفضل القرائن⁷² «المقامية»⁷³ والسياقية⁷⁴ فقد نستغني عن سرد الوقائع أو قد نضم الحجة أو الدليل أو النتيجة .</p>	
<p>يقوم الحجاج على " مبدأ التعاون التخاطبي " الذي يقتضي أن كل واحد من المخاطبين يتعاون مع المخاطب الآخر بالوجه الذي يجعل المخاطبة تصل إلى غايتها المرسومة .</p>	

ومن خلال هذه المقارنة يتجلى لنا الفرق العميق بين المنطق الصوري والمنطق الحجاجي وفضيلة الحجاجي .

فإننا نجد في (المنطق الحجاجي /الاستدلال الحجاجي) سببا لأهميته وقدرته فهو قادر على استيعاب الأحوال المستعصية على الضبط الرياضي والصوري أو التجريبي والتي يصعب شكلتها في صورة منطقية غير احتمالية ، ولو أننا أمعنا النظر جيدا في تلك العلاقة التي كانها هذا التداخل في الأحوال المستعصية وضرورة أن يوجد مقابلها أداة منهجية واصفة ومحللة ومركبة لعرفنا قيمة الحجاج والفضيلة في عدم القدرة على صوغه وفق نموذج علمي صارم ، ولعلمنا أن خلو المنطق الصوري من القيمة يعرض النتائج إلى أن تكون نتائج تصلح للتصورات الآلية للوجود وليس للتصور الإنساني الذي هو بطبيعته كائن المحمولات القيمة .

ويتوسل الحجاج ليظهر نفسه ويكون فاعلا بأداة وأسلوب ، أما أداة الحجاج فهي « اللغة » وأما شكل الحجاج فهو « الحوار » ولا ينفى هذا التداخل الشديد بين اللغة والحوار .

اللغة والحقيقة والتعريف (البيان والحجاج) :

اشتهر قول أرسطو «الإنسان حيوان ناطق» شهرة بعيدة جعلت من هذا الوصف وصفا لا تقوم الإنسانية إلا به ، وهذا رأي ارتآه أرسطو ورضيه لما فهم أن حدث النطق قولاً وتفكراً هو فعل من الأفعال الموقوفة على الإنسان ، ولكن هذا الوصف يخل بذلك التعقيد الذي يتناهب النفس الإنسانية ويتجاوز دلالة النطق وصفا لها إلى أوصاف أعمق غورا في النفس الإنسانية وأكثر التباسا معها فمنها الوصف الأخلاقي فـ« الإنسان كائن أخلاقي»⁷⁵ كما قرر الدكتور طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري ، وهذا نظر أكثر تحسسا لمعاني الإنسانية من النظر الأرسطي ، ولو أننا أردنا أن نقف في موقف وسط بين الرجلين لقلنا « الإنسان كائن مُبين»⁷⁶ ذلك أن فعل الإبانة يستبطن في داخله فاعليات كثيرة منها التعبير والتفكير وتوخي الإفادة (والإفادة فعل أخلاقي) ويصبح بذلك مفهوم « الإبانة » متجمها حول معاني تتجاوز التواصل المجرد إلى التواصل

72 - علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير البقرة - بحث في الأشكال الاستراتيجية ، (دار الكتاب الجديد ، بنغازي - ليبيا، 2012)، ص90

73 الإطار العام للقول الذي يشمل زمان القول ومقامه وهوية الباطن وهوية المستقبل وعلاقتها ببعضها بعض ، وكل ما يعرفه أحدهما عن الآخر ما يحيط بالقول المقصود من أقوال تسبقه وتلحقه تساهم مفسراتها في تحديد معناها .

74
75
يؤسس الفيلسوف طه عبد الرحمن في مشروعه الإصلاحى للإنسان الأخلاقى وليس الإنسان العاقل فقط وهو يرى ذلك بسبب أن الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة وأن القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم وأن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل وأن الأخلاق مستمدة من الدين المنزل وأن الإنسان بموجب أخلاقته لا يستطيع أن يتجرد كلياً من حال التدين ولو سعى إلى ذلك وأن الأخلاق مراتب مختلفة يتقلب فيها الفرد وأن الهمة الأخلاقية للفرد أقوى من الأمر الواقع وأن العقل المجرد الذي اختار الانفصال عن العمل الدينى لا تلبث أفعاله أن تتقلب إلى نقيض مقصودها . راجع " طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 15-16 وللتوسع في مسألة "الأخلاق " راجع سؤال الأخلاق لطله عبد الرحمن.

76 ليست الإبانة فقط مقصورة على التعبير الدقيق بل إظهار الجوانب القيمة المخفية داخل القول ، فتصبح بذلك الإبانة نوع من المسؤولية الأخلاقية التي يمارسها المتكلم في توجهه للآخر .

القصدي ثم يتجاوز التواصل القصدي إلى التواصل التُّصحي ويتدرج في هذه الحالات حتى يبلغ أن (يطلب للإنسانية ما يطلب لنفسه من الخير) وهذه المرحلة من التواصل والإبانة تشكل ذروة البناء الحضاري ومعقد الوصف الإنساني في التضحية والإيتار للأخر على الوجه الصحيح . وهذه هي المنفعة المتعدية عند الدكتور طه عبد الرحمن .

فإن كانت النطقية وصفا للإنسان فلن تعدو أن تكون وصفا تزاممه أوصاف كثيرة تعلوه في الرتبة وتتبدى الإنسانية منها بشكل أدق .

قال جيورج هانز غادامير " H. G. Gadamer « الحقيقة لا تحدث من وراء ظهر اللغة ، بل من وراء ظهر أولئك الذين يطورون بأنفسهم فكرة أنهم يفهمون العالم ، أو لا يفهمونه أبدا ، وتُخَدُّ أيضا في اللغة » و هذا الكلام قاله « غادامير » في معرض رده على هابرماس الذي يدافع عن العلوم التجريبية ضد اختزالها إلى لعبة لغوية .⁷⁷

ويقرر إدغار موران أن « اللغة آلة تشتغل بشكل مرتبط بالآلية المنطقية وبالآلية التماثلية التابعة بدورها للقواعد الأساسية (للاحتساب/التفكير) الخاص بالآلية الدماغية للإنسان ، إن المنطق واللسانيات ألتان في واحدة ، يندمج كل منهما في الآخر بشكل حميمي وعميق »⁷⁸

يرى طه عبد الرحمن أن اللغة : « هي الوساطة التي تجمع بين الخارج والداخل والذهن ، وتورث الشيء الخارجي والشيء الذهني صفتها البنائية ، فلما كانت اللغة نسقا من الرموز والصور الدالة ، فكل شيء نزلت عليه هذه الصور والرموز يصير متشكلا على وفقها ، والبنائية إما هي هذا التشكل بعينه ، فإذا نزلت على الموجود الخارجي أخرجته من كثافته ، وإذا نزلت على الموجود الذهني أخرجته من لطافته ، فألبستهما معا لباس الدلالات المرموزة ، وعلى هذا فلا شيء تتوسط فيه اللغة إلا لحقته أسباب البناء كأننا ما كان »⁷⁹

و يقول عبد السلام المسدي متحدئا عن اللغة : « فهي أولا ذاكرة الإنسان الجماعية ، يأتمنها الناس على تاريخهم فتستجيب حاملة سجل حضارة الأمم حتى لكأن صبرورة التاريخ البشري وقُفَّ على اللغة »⁸⁰

ويقول أيضا : « ومن شدة التفاف القوى العقلية بالأداة اللغوية تبين اليوم أن رقى الجهاز العصبي لدى الإنسان لا يدل عليه شيء كدلالة اللغة فهي عنوان سمو القدرة العقلية وهي الدليل على ترابط المدارك الذهنية ، ويذهب البعض إلى اعتبار أن ممارسة الكائن البشري للعملية اللغوية فيها من التعقد التركيبي والوظيفي بين مختلف المقومات العضوية والذهنية والعصبية والنفسية ما قد لا يماثله إلا تعقد نظام الكواكب وهي تتحرك في فضاءها الفلكي »⁸¹

و في حديث محمود شاكر⁸² عن أثر اللغة في تصويب المعارف وتحصيلها على وجهها قال واصفا للغة: « فمن طريق اللغة التي نشأ فيها صغيرا - أي الإنسان - فإنه يسدده أو يتهدهد الإحاطة بأسرار اللغة وأساليبها الظاهرة والباطنة ، وعجائب تصاريفها التي تجمعت وتشابكت على مرّ القرون البعيدة ، فصارت ألفاظها وتراكيبها الموروثة والمُستحدثة تحمل من كل زمان مضى وكل جيل سابق نفعة من نفحات البيان الإنساني بخصائصه المعقدة والمكتمة ، أو خصائصه السمحة والمستعلنة ، وبين

77 " عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص 47.

78 المنهج، ج 4 ص 395

79 طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان، ص 65.

80 المسدي ، اللسانيات، (الدار التونسية للنشر ، 1986)، ص 88.

81 المسدي، اللسانيات ، ص 89.

82 مفكر و أديب ومصطلح مصري أسس لنهج في البحث العلمي أو أحكمه أسماء " التذوق " يقوم منهجه على النظر والتغلغل في البنى اللغوية بطريقة دقيقة جدا يتحسس فيها كل لفظ وكل تركيب وكل تعبير ، ومنهجه من التعقيد والصعوبة يمكن لأنه يرى أن العلوم مجاز واحد متداخلة ، لا نستطيع أن ننظر فيها نظرا جزئيا لا يأخذ بعين الاعتبار بناءاتها المتداخلة والمتخارجة كذلك . وفي كتبه وأبحاثه نراه متميزا في التحليل والنقد وتصحيح العلاقات بين النصوص وبين العلوم كذلك ، ونجد المنهج الحجاجي ماثلا بقوة و وضوح . وكُتبت عنه رسائل جامعية كثيرة .

تمام الإحاطة باللغة وقصور الإحاطة بها مزالق تزل عليها الأقدام ومخاطر يُخشى معها أن تنقلب وجوه المعاني مشوهة الخلقة مستنكرة المرآة ، بقدر بعدها عن الأسرار الخفية المستكنة في هذه الألفاظ والتراكيب»⁸³

فنجدها - اللغة - تحاول كقدرة حاضرة إيجاد المنافذ التعبيرية إلى عمق الحقيقة ، فبواسطة اللغة نفسها كإمكانية مفتوحة يمكن ذلك ، لأن اللغة لا حدود لها ، فهي تُؤلّد نفسها بنفسها لذلك نجد البلاغة تقوم بهذا الدور حيث تطور ملكة طبيعية ، وتدفع بالبعد الإنساني في الحقيقة إلى الظهور بكل تناقضاته واختلافاته آراء وقناعات ، فالإنسان قناعة .

إن عودة (البلاغة⁸⁴ = اللغة)⁸⁵ إلى البحث المعاصر إما هو مشروع لإعادة صياغة العقل صياغة تسمح بالتعرف على إمكاناته الكامنة والتي ترزح بشكل أو بآخر تحت وطأة التعسف العلمي الذي يدعي ويقطع باكتمال القواعد المنتجة للمعرفة ، و ما من سبيل للبحث عن المعرفة بغيرها ، وقد تم إجراء هذه القواعد على اللغة كذلك ، مما أضعف قدرتها وطاقاتها الإبداعية ، وأدى هذا إلى تراجع نشاط التفكير والإنتاج فيها ، وهذا لأن هذه القواعد التي وضعها العلم أنشأت مناطق محدودة للوعي وجعلت ما يُفكر فيه بدون الاستعانة بهذه القواعد خارج العقل .

ويرى بول ريكور أنه « يمكن إحقاق النظام الإنساني ككل بالحقل البلاغي ، بما أن ما يُسمى اللغة العادية ليس سوى اشتغال للغات الطبيعية في أوضاع تخاطبية عادية ، وهكذا تغدو البلاغة فنا للخطاب الإنساني الأكثر إنسانية »⁸⁶

فلقد كان غياب سلطة اللغة في الفكر الغربي -كذلك - من مصادره المنطقية يعني غياب الحوار في الوسط الفكري العقلاني مما أدى إلى ضمور البعد الإنساني وانسحابه إلى دوائر لا تشكل أهمية معرفية في واقع الحياة اليومية البديهية والضرورية ، ثم كانت العودة للاهتمام بدراسة اللغة وهيمنة الخطاب اللغوي داخل الأنساق المعرفية في العلوم الاجتماعية الإنسانية وتعدّد الأبحاث والنظريات والدراسات حول هذا الخطاب بوصفه خطابا طبيعيا بمثابة استعادة للإنسان وحقيقته التي كانها .

فاللغة هي الوحيدة التي تستطيع تحمل سطوة الحقيقة وتحركها ، إنها الفضاء الذي تنصهر فيه الأفاق المعرفية والعملية ففي الحقيقة تتقاطع المباحث الاجتماعية والنفسية والتاريخية والوجودية ، ومن اللغة تتبدى الأبعاد الإنسانية بشكل ثابت يسمح بالمقارنة والنظر كما يسمح بإيجاد الوسط القادر على نقل المعنى من النظر إلى العمل .

الحوارية

الحوار هو الخطاب الذي يتوخى تجاوب متلق معين ، ويأخذ رده بعين الاعتبار من أجل تكوين موقف في نقطة غير معينة سلفا بين المتحاورين ، قريبة من هذا الطرف أو ذاك ، أو في منتصف الطريق بينهما هو الحوار المتكامل الذي وضعه طه عبد الرحمن في المرتب الأولى ناعنا إياه ب« التحوار » ويصفه بأنه : « يتسع لصور وأساليب استدلالية تلتزم مبدأ المراتب وتجنح إلى التناقض ، ندرجها ضمن ما نسميه ب« طرق التحوار» ومنها أن يثبت المتحاور قولاً من أقاويله بدليل ثم يعود إليه ليثبته بدليل أقوى ، وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر ، أو أن يثبت قولاً بدليل ، ويثبّن نقيضه بعين الدليل »⁸⁷

و هو - الحوار - ممارسة عقلية استدلالية منظمة تحفظ لنا الإنسانية في داخلنا وإلا أصبحنا وحوشا لا يحكمها إلا

83 محمود محمد شاكر، المنتهي، (مطبعة المدني، 1987)، ص 27.

84 " البلاغة ضرورة لا عنى عنها ، لذلك فإننا لا نجث بلاغة إلا لإنشاء بلاغة أخرى ، وهذا ما يشهد به التاريخ فبعد أن سقطت في نسيان يطبعه الاحتقار إلى نهاية القرن التاسع عشر ، عادت إلى قوتها خلال الستينات من القرن العشرين ،فاتتبعنا إلى أننا نستعين بها في الإشهار والسياسة والتعليم " محمد العمري، الحجاج مبحث بلاغي، بحث منشور في كتاب الحجاج ص119.

85 لا يوجد حجاج غير بلاغي ، وبالطبع لا توجد بلاغة بدون لغة ، والحجاج يتوسل بالتعبير الذي هو لغة وقوة اللغة التي هي بلاغة للإقناع.

86 والبلاغة واللغة لا يمكن الفصل بينهما إلا على طريقة تجزيه الذات من أجل النظر ، فكل بلاغة لغة

87 بول ريكور ، "البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا" ت: مصطفى النحال ، مجلة فكر ونقد عدد 16، فبراير ، الرباط 1999 ، ص109.

طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (المركز الثقافي العربي، 2010)، ص51.

القوة والهيمنة والبطش ، وهذه أمور تُخَلُّ باستخلاف الإنسان ووجوده على الأرض .

ويصفه كذلك طه عبد الرحمن بأنه : « نص استدلالي مبناه على «البلاغ» الذي يتناوب عليه الجانبان ، نصٌ يؤول إلى الانفصال عنهما بمحو « العارض » منهما لآثار « المعروض عليه » لينتهي بدوره إلى الاغفاء منه»⁸⁸

وهو كذلك « ترتيب للأقوال يتواصل به المتحاوران ، له مبدأ ومنطلق ، وله مسار أو مسلك منضبطان بجملته من الضوابط يُفَيِّدُ المتحاورين معا ، وله مآل ونهاية يُعيِّنَانِ المُحَقِّقَ والمُبْطِلَ من المتحاورين »⁸⁹

« فلا يصير الكلام ... حوارا حقيقيا حتى يكون لأحد المتحاورين رأيٌ خاص يُفْتَحُ به الكلام ، فيطالبه الآخر بإقامة الدليل عليه ، ويجوز أن يكون لكل واحد منهما رأي يخصصه يطالبه الآخر بإثباته ، فيدور الحوار بينهما في صورة جملة مرتبة من الدعاوي فالاعتراضات فالإثباتات ، ثم الاعتراضات متى لزم الأمر حتى ينتهي الحوار إما بالعجز عن الإثبات أو بالعجز عن مزيد الاعتراض »⁹⁰

و ذاك الإنسان الذي أسجد الله تعالى له الملائكة لا يُعْقَلُ ألا يكون قادرا على التحاور⁹¹ والنظر ثم الاغفاء وإعادة النظر في الأشياء و المنطوقات ، فلنمخ من أدلة النقل ما يوجهنا لأن ننظر إلى علاقة (الخلق = التعليم = الإسجد = الميزان) .

قال تعالى :

« وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34) »⁹²

وفي العلاقة المترتبة والمنظمة في قوله تعالى :

« الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9) »⁹³

وكانت الدعوة الصريحة إلى التحاور وتبادل الخبرات الدلالية للمدركات والقيم والأحكام بين المتقابلين في قوله تعالى :

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ »⁹⁴ وقد أسس من خلال هذه الآية الكريمة الدكتور طه عبد الرحمن مبدأ في التحاور قائما على « التعارف »⁹⁵ متجاوزا

بذلك السائد من النظريات الحديثة حول مفهوم « الاعتراف »⁹⁶

88 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص42.

89 حمو النقاري ، منطق تدبير الاختلاف ، ص 49.

90 طه عبد الرحمن ، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري ، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص298.

91 قال الشاعر هولدرلين : " نحن حوار " عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة ، ص26.

92 البقرة 34-30/2.

93 الرحمن 9-1/55.

94 الحجرات 13/49.

95 للتوسع في هذا المفهوم راجع كتاب " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " لطة عبد الرحمن ، وكتاب منطق تدبير الاختلاف لحمو النقاري .

96 حول هذا المفهوم راجع زواوي بغورة، مفهوم الاعتراف، (دار الطليعة 2013).



ومن فعالية الحوار الملحة في طلبه، تلك القدرة على تغطية كل مجال يفلت من الصرامة البرهانية المعتمدة على البدهة (أي مجال القيم) .⁹⁷

«و الرياضيون والمناطقية - كذلك - لا يخرجون عن فعل المحاجة بحواريته ونسبيته فهم يقومون بالمحاجة لتبرير إبداعهم لمفاهيم وأنساق رمزية جديدة وللهنة والدفاع عن نظرية ما» .⁹⁸

وينقل حمو النقاري⁹⁹ عن الفارابي اعتناؤه بالحوار وإلحاحه فيه لكل ناظر ، وأن الناظر مفتقر إليه : « وسبب ذلك طبيعة الحال العلمية لكل ناظر من النُّظار ؛ إذا تكون هذه الحال متميزة بالاختلاط الحاصل فيها بين معارف صادقة وأخرى باطلة . فلا ناظر كيفما كانت رتبته في العلم إلا وله « آراء ... إما كلها وإما كثير منها صادق مخلوط بكذب لم يشعر به ، إلا وهو غير قادر بمفرده على التخلص من البطلان الذي قد يشوب آراءه لأنه ليس في قوة كل واحد على انفراده أن يفني بتخليص الصدق من المخلوط بالكذب وتمييز الكذب منه واطراحه »¹⁰⁰

ونجد أن المنطق الحجاجي الغربي المعاصر يثمن ويقدر الحالة الحجاجية بمقاماتها الحوارية التي يُبرز من خلالها الحوار التواصلي الذي يفضي إلى الحقيقة أو يقترب منها ، ومن المقامات التي يتوسل بها كثيرا « المراجعة »¹⁰¹ و« المناظرة »¹⁰² وهما صنفان من التحوار يتبديان بشكل جلي في الأسس التناظرية الإسلامية في علمي المناظرة¹⁰³ وآداب البحث¹⁰⁴ .

وللحوار سبيل وقواعد تحكمه وتنظم العلاقة بين أطرافه ، ومتى أحل أحد الطرفين بها أفضى ذلك إلا اختلال المطالب أو نقضه من أصله ، فالأصل في الحوار أن يُطلب لتحصيل المنفعة¹⁰⁵ للطرفين . وهو مؤسس على مبدأ التكافؤ .

97 وما أن الحوار هو ممارسة بلاغية بامتياز وبالذروة من الأسلوب والإقناع ، فنستطيع أن نقول مع عبارة ناصر حول البلاغة قاصدين كذلك الحوار " تبسط البلاغة امبراطوريتها على العوالم التي تفتنمها اللغة من خلال وظائف الإقناع والفهم والإيجاد والتربية " عبارة ناصر، الفلسفة والبلاغة ، ص 36.

98 عبارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص 80-81 نقلا عن "oleronpierre" في كتابه "largumentation".

99 عالم معاصر من علماء المنطق المغاربية ، وله كتب فيها جدة في الطرح مبنية على التنويع المنطقي والتوسع في درسه .

100 المنطق في الثقافة الاسلامية ص 23

101 منطق المراجعة : منطق إدارة الكلام التي يراجع فيها مُدبرا الكلام باعتبارهما من أهل الاختصاص ويفحصا ويختبرا ومتمحنا بوجه متعاون ومتكافل دعوى من الدعاوي .

102 منطق المناظرة : منطق إدارة الكلام التي يقع فيها الفحص الجاد لما يشهد للدعوى والمذهب ولما يشهد عليهما ، أي لما يبشتهما ولما يبطلهما
103 لقد تشبع الفكر الإسلامي في كل ميادينها بأدوات الاستدلال المنطقي وأساليب المناظرة ، ومارسهما بدقة فائقة ومهارة نادرة . كما قرر طه عبد الرحمن، كتابه المنطق واللغة و كتابه اصول الحوار.

104 وتحدث باشا العيادي في كتابه "فن المناظرة في الأدب العربي - دراسة أسلوبية تداولية" عن مرحلتين للمناظرة التي حضرت في التراث الإسلامي قائلا : « وهكذا تبين أن التراث الديني استخدم مصطلح " المناظرة" كثيرا وذلك في مستويين أساسيين : أما الأول فيتعلق برصد فن المناظرة في النص الديني واستقراء أوجه حضورها وتحديد أشكالها وأساليب الحوار فيها وطريقة الجدل . وفي هذا المستوى نجد في تلك النصوص ومن أهمها القرآن مصطلحات عديدة مرادفة لها منها الحوار والحوير والمحاورة والمراجعة والجدل والمجادلة . وفي مرحلة ثانية قام الفقهاء والأصوليون بإنشاج مناظرات في موضوعات الفقه والأصول واستقر المصطلح معهم . ص 40 ط 2013 دار كنوز المعرفة ، الاردن عمان . وقد أفاض حمو النقاري في رسالته القيمة " منطق الكلام " في الإبانة عن منطق المناظرة في الفصل الثاني 341 منها وقومها تقوؤها أحاط بأبعادها الداخلية والخارجية والتأصيلية . وقد عدّ طه عبد الرحمن " المناظرة " ممارسة قرآنية بامتياز وأنها لذلك تتغلغل في كل المباحث بعد ذلك بسبب الأصلية القرآنية ، في الحوار وتجديد علم الكلام ص 21 ص 22

105 يقول الطوفي " أما تعلم علم الجدل لإظهار الحق فهو فرض كفاية لأن فيه مصلحة عامة ، هي المقصود منه لا غير ، وكل ما كان كذلك فهو فرض كفاية ، أما أن فيه مصلحة فالأن فيه إظهار الحق للخلق ، وإظهار الحق للخلق مصلحة عامة ، لأنه إذا ظهر اعتقده وعملوا به ، وإذا لم يظهر تعذر عليهم ذلك ، فكانوا كالمرضى بغير طبيب " علم الجدل في علم الجدل ت: فراينز شتاينر، ص 4 .

قواعد الحوار العشري: 106

الأولى	الحق في الإدعاء والحق في الاعتراض
الثانية	تكلف المدعي حفظ المدعى إن هو طوّل به
الثالثة	تكليف المعتز أن يكون اعترضه بالادعاء فقط
الرابعة	أن يكون الحفظ مناسباً في تدليله
الخامسة	إلزام المخاطب بما طواه وأضمره من المقدمات
السادسة	تبين شرط حفظ المسموع والمعقول من وجهة مبدئه
السابعة	تبين شرط حفظ المسموع والمعقول من جهة صورته
الثامنة	إيجاب إظهار المضر الذي تتوقف عليه صحة الدليل
التاسعة	تبين متى ينقطع المدعي ، ومتى يلزم المعتز
العاشرة	التبيين والتأويل

وقد أنتجت العلاقة بين النظر والحرية في الفكر الغربي الحجاجي المعاصر ثلاث حقائق :

الأولى : لكل الحق في أن يدعي ما يرى ، وعليه واجب التدليل عليه على ما ادعى .

الثانية : لكل الحق في الانتماء إلى جماعة فكرية ما ، وعليه واجب بناء انتمائه على قرار يتخذه لا إكراه فيه ولا خنوع ولا خضوع .

الثالثة : لكل الحق في الإعراض عن الانتماء إلى جماعة فكرية ما ، وعليه واجب بناء امتناعه عن الانتماء على الاعتراض أو المعارضة .¹⁰⁷

ولن يتحقق الحوار كذلك على وجهه الصحيح ما لم يتلبس بأداب¹⁰⁸ و جملة من القيم¹⁰⁹ التي توجه الحوار وتدبره حقاً تدبره¹¹⁰.

الأولى	التكافؤ في حظوظ المتحاورين المختلفين في إنجاز أفعالهم اللغوية التي تمكنهما من التواصل بينهما .
الثانية	التكافؤ في أفعال التأويل والادعاء والاستشكال والاعتراض بين المتحاورين
الثالثة	يجب أن تكون القضايا محل الحوار قابل للخلاف ابتداء
الرابعة	لا تتحاور إلا فيما كان الكشف عنه ممكناً
الخامسة	لا توظيف إلا للاستدلالات الصحيحة والسالمة
السادسة	لا يُستدل إلا بأقوى الأدلة

¹⁰⁸ بنعتها نجم الدين الطوفي الحنبلي ب" الآداب المشتركة " علم الجدل في علم الجدل ت: فراينز شتاينر ، ص 16 ، ويسميا طه عبد الرحمن ب" قواعد التهذيب " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام .

¹⁰⁹ ويجمل لنا الإمام الجويني بنص مجموعة القيم الأساسية الفاعلة في تنظيم نظر الفرد ومبادرته الحوارية قائلا : " إنما مدار الأمر على العدل في النظر وعلى الثبوت وترك العجلة والتحرز عن الإعجاب بالباطل والعمل على ما سبق إلى القلب وتستحقه الطبائع ، ومع ذلك كله فالتوكل على الله تعالى والرغبة إليه في التوفيق والعصمة ، ولينطق الله تعالى من أن يطلق جواباً من غير تثبت لاستحيائه من الثبوت والتوقف ثم يتعقبه فيجده خطأ أن يمر عليه ويحتج له ويلج في كراهة الإقرار بالخطأ ، وليلعلم أن رجوعه إلى الحق أولى من التماهي في الباطل " الكافية في الجدل ، ص 322 .

¹¹⁰ حمو النقاري ، منطق تدبير الاختلاف من خلال منطق طه عبد الرحمن ، ص 43- 63 ، طه عبد الرحمن ، أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 74-75 .

السابعة	لا يُلزم الآخر إلا بما يكون لازماً
الثامنة	الواجب الإذعان للحق والانقياد وعدم المكابرة
التاسعة	أن لا يتكلم المحاور إلا فيما يعلم
العاشر	لا يُخبر المخاطب إلا بما يهمه
الحادي عشر	لا تخبر المخاطب بما يعلمه
الثانية عشر	لا إبهام في الكلام يُعوض المعنى المقصود
الثالثة عشر	تجنب استصغار المخالف والاستهزاء به
الرابعة عشر	تجنب المباهاة والمحك واللجاج والرياء
الخامسة عشر	الواجب أن يكون الهدف من التعاون في تدبير الحوار الاختلافي إما الإرشاد أو التنبيه وإما دفع الخطأ وإما بيان الحق والصواب

ونجد أن الاهتمام بهذه الشروط أو القيم السابقة في حواراتنا يفضي إلى نتيجة ذات ثلاث شعب :

الأولى : إقرار حق الآخر في إبداء رأيه

الثانية : إقرار الحق في المطالبة بالدليل على ما يُبدي من رأي .

الثالثة : إقرار لحق الاعتراض .

ويجب على المحاور المخالف قبل أن يبادر في الخوض في أي حوار أن يمتلك مجموعة من الصفات التي تتحقق في دليله الذي سيسوقه ، ومن هذه الصفات ¹¹¹:

الأولى	إفادة الدليل بالانطلاق من وقائع ومعطيات حقة ليست باطلة
الثانية	إفادة باستقلال المقدمة عن النتيجة
الثالثة	أن يكون التدليل ومقدمته مناسباً ، أي بالنسبة لمحل النزاع (المطلوب)
الرابعة	وجود ملائمة من خلال جواز تعدية درجة مقبولة المقدمة النتيجة
الخامسة	وجه أن تكون المقدمة أعرف من النتيجة
السادسة	وجه بأن تكون له وجهة منضبطة وتمنعه من النشر
السابعة	وجه المناخ المفتوح (الإكثار من الصواب)

خلاصة النتائج

الأولى : إن الاعتناء بالحجاج وتفعيله وتوسيعه يخدم المنهج العلمي في إبقائه منفتحاً وشاملاً وتممكناً في التعامل مع المتحرك والنسبي واللايقيني والاحتمالي والممكن والمتغير .

الثانية : متى استبعدنا المنطق الحجاجي ظهر لنا عدم قدرة النموذج المنهجي على متابعة المتغير والاحتمالي مما يدفعنا إلى استنتاجات لا تمس المتغير بقدر ما تمس الثابت الذي ثبتنا لحظته للبحث الصارم ، أي الانغلاق المنطقي والتجريد المخل وغير المستوفي .

الثالثة : إن حرمان العقل من النموذج الاحتمالي معناه تشويه النتائج التي كان من الممكن إنتاجها من النظر

¹¹¹ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص 72-73.

مدخل إلى المنطق الطبيعي الحجاجي الحجاج ضرورة إنسانية

الاحتمالي في الفكر والممارسة .

الرابعة : استبعاد المنطق الحجاجي يعني اقتطاع واستبعاد الجزء الأكبر من حياة الإنسان من دائرة الاستدلال والتقنين ، وهذا فعل لا دليل عليه إلا التحكم والمصادرة .

الخامسة : تربية الأفراد على الحوار والاعتراف بالآخر وقبول الحوار الاختلافي يقيم في داخلهم المواطنة والشعور بالانتماء ، ولا يكون ذلك إلا من خلال التنشئة على القيم والمبادئ والآداب الحجاجية الحوارية التي يمارسها الفرد للتوصل إلى الحق أثناء طلبه .

السادسة : « إن عدم الأخذ بالأسباب التي تؤدي إلى ترسيخ قيم المواطنة عن طريق مهارات الحجاج وأدابه يمكن أن ينشأ عنه تفشي النزعة الانطوائية لدى الأفراد ، وتنامي الخطابات الدغمائية ، وانتشار المذاهب الإقصائية التي تضيق واسعا فتختزل المخالف للرأي في مقولات تنأى عن كينونة الإنسان »¹¹²

المراجع

- ناصر، عمارة، كتاب البلاغة والفلسفة، (دار الاختلاف، 2009).
- الحجاج مفاهيمه ومجالاته، تحرير وإشراف: حافظ إسماعيلي علوي، (دار الروافد الثقافية، 2013).
- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006).
- العيادي، باشا، فن المناظرة في الأدب، (عمان: دار كنوز المعرفة، 2013).
- المسدي، عبد السلام، اللسانيات، (الدار التونسية، 1986).
- شاعر، محمود، المتنبي، (مطبعة المدني، 1987).
- صوله، عبد الله ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (بيروت: الفارابي، 2007).
- عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).
- اليوسف، سامي، القيمة والمعيار، (دار كنعان، 2000).
- عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (المركز الثقافي العربي، 2010).
- النقاري، حمو، منطق تدبير الاختلاف، (بيروت: الشبكة العربية للنشر، 2014).
- عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).
- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، (بيروت: مكتبة الحياة) (III-I).
- حمو، النقاري ، في منطق بوربال ، (دار الكتاب الجديد، 2013).
- حمو، النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية ، (دار الكتاب الجديد، 2013).
- الشبعان، علي، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة - بحث في الأشكال الإستراتيجية ، (بنغازي، 2010)

112 توي لحسن، الحجاج والمواطنة - من المعرفة الأكاديمية إلى ترسيخ القيم الديمقراطية، (دار رؤية، 2014)، ص199.

- موران، إدغار «الأفكار»، المنهج، أفريقيا الشرق، ت:يوسف تيبس، 2013. (IV-م)
- موران، إدغار، «معرفة المعرفة»، المنهج، أفريقيا الشرق، ت:يوسف تيبس، 2013. (IV-م)
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، تقديم ومراجعة محمد العاني، (دار الساقى، 2012).
- ماركوز، هربارت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي(بيروت: دار الآداب).
- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).
- جديدي، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، (رسالة دكتوراة، جامعة منتوري، الجزائر، 2006).
- شاكور، محمود، أباطيل وأسمار، (قاهرة: مطبعة المدني، 2011)
- النقاري، حمو، منطق الكلام- من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010).
- ريان، محمد سعيد، مفهوم العقل، (بيروت: مركز الحضارة العربية، 2012).
- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان - التكوثر العقلي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006).
- بنو هاشم، الحسين، بلاغة الحجاج- الأصول اليونانية، (دار الكتاب الجديد المتحدة).
- الولي، محمد، الحجاج-مدخل نظري تاريخي، منشور ضمن كتاب الحجاج - مفهومه ومجالاته، تحرير: حافظ العلوي.
- الجويني، الكافية في الجدل، ت: فوقية حسين، (القاهرة، 1979)
- الجاحظ، البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، دار الخانجي.
- القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (دار الغرب الإسلامي، 1988)
- العمرى، محمد، الحجاج مبحث بلاغي، منشور ضمن كتاب الحجاج، (جزائر: دار ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013).
- الطوفي، نجم الدين، علم الجدل في علم الجدل، ت: فولفهارت هايرنيش، منشورات المعهد الألماني للأبحاث.
- ريكور، بول، «البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا»، ت: مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، عدد 61 فبراير، الرباط 1999.
- تويحيى، الحسن، الحجاج والمواطنة - من المعرفة الأكاديمية إلى ترسيخ القيم الديمقراطية، (دار رؤية، 2014).
- بغور، الزواوي، مفهوم الاعتراف، (بيروت: دار الطليعة، 2013).
- عبد الرحمن، طه، المنطق واللغة، سلسلة رسائل طابة، (الإمارات: مؤسسة طابة، 2010)
- نيتشة، إنسان مفرط في إنسانيته، ت: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، (الدار البيضاء، 1998).
- بيرلمان، شاييم، «نحو نظرية فلسفية في الحجاج»، ترجمة أنوار الطاهر المنشورة على موقع حكمة، بدون تاريخ.

Hanefî Fıkhdında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: İskât Hadisi

Üzeyir Durmuş*

Öz

Namaz ıskâtı konusu ülkemizde tartışılan ve teorik zemini dışında pratik yönü de olan ilmî konulardan biridir. Hanefî mezhebinde İmâm Muhammed'e nispet edilen ve temenniden ibaret bir görüş olan ıskâtın zamanla halka bir vecibe gibi algılatılması toplum üzerinde maddî ve manevî bir baskı unsuru halini almış ve zamanla devir uygulamasının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu makalede, ıskâta delil olarak getirilen merfû' hadisin gerçekte mevkûf ve maklûb olduğu gösterilecek ve ıskât hükmünün Hanefî mezhebinde ele alınış biçimi ortaya konulacaktır. Böylelikle bazı fakihlerce maklûb hale getirilen bir hadisin sonra gelen fakihlerce tahkîk edilmeden nakledilmesinin aslî delilden yoksun bir meseleyi nasıl aslî delili olan ve çok önemli bir hüküm haline getirdiği gösterilecek, hükme delil olarak irad edilen hadislerin tahkîkinin önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İskât, devir, maklûb hadis, Hanefî mezhebi, İmam Muhammed.

Abstract

An Example of Usage of Maqlub (Reversed) Hadith in The Hanafi School of Law: The Hadith of Isqat

The isqat of prayers (i.e. paying expiation for missed prayers of the deceased) is a controversial issue in Turkey. The isqat, which is actually an opinion attributed to Muhammad al-Shaibani, a leading Hanafi scholar and nothing but a piece of his advice has been in due course regarded by people as an obligation. This misconception paved the way for another practice called dawr (i.e. the rotation of the payment in hands due to the shortage of money) to realize the isqat. This article endeavors to prove that the allegedly marfû' (elevated) hadith which is deemed evidence to the practice of isqatis indeed a mawquf (stopped) and maqlub (reversed) hadith. The article also presents how the issue of isqat is dealt with by Hanafi scholars. Therefore how transmission of a narration that some jurists converted it to a maqlub (reversed) hadith by next generations of jurists without exami-

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, uzeyirdurmus@hotmail.com

Üzeyir Durmuş

nation has changed a practice devoid of an original proof into a very important ruling with an original proof is revealed. The study thus emphasizes the significance of the examination of hadiths which are regarded as evidence to a ruling.

Key Words: *Isqat, Dawr, Maqlub (reversed) Hadith, Hanafi school of law, Muhammad al-Shaibani.*

Atıf: Üzeyir Durmuş, "Hanefî Fıkında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: Iskât Hadisi", *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 75-88.



Giriş

Maktûb hadis, râvisi tarafından senedinde veya metninde bazı kelimelerin (yerinin veya ibâresinin) sehven veya kasten değiştirildiği hadistir.¹ Senedde Ka'b b. Mürre yerine Mürre b. Ka'b denilmesi; metinde "sağ elinin verdiği sadakayı sol eli bilmez" yerine "sol elinin verdiğini sağ eli bilmez" denilmesi maktûb hadise örneğ olarak zikredilebilir.²

Maktûb hadis zayıf hadisler arasında sayılmakla birlikte, isnad veya metindeki değişikliğinin yanılarak yahut kasten yapılmış olmasına göre farklı hükümlere tabi tutulmuştur. Yer değiştirme işlemi râvinin yanılmasından dolayı ise hadisin zayıflığına delâlet etmektedir. İsnaddaki râviler hadise rağbeti arttırmak için değiştirilmişse bunu yapanlar yalancı (kez-zâb) kabul edilmekte, rivayetleri de mevzû sayılmaktadır.³

Günümüzde Hanefî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde tartışılan meselelerden biri olan namaz ıskâtı konusu, ileride görüleceği üzere bazı geç dönem Hanefî fakihlerine ait eserlerde metninde takdîm-te'hir yapılmış bir maktûb hadisle müdellel hale getirilmeye çalışılmaktadır.

Namaz ıskâtı, anahatlarıyla, ölen bir kimsenin kazaya kalmış her bir namazı için bir fitre miktarı yiyecek veya paranın fakirlere verilerek o kimsenin namaz borcunun düşeceğini Allâh'tan temenni etmektir. İleride görüleceği üzere, ilk dönem Hanefî fakihleri tarafından bir temenni olarak tavsiye edilen⁴ ve hadisle delillendirilmeyen bu uygulama bazı müte-

1 Nûreddîn Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1997), 435-437. Müellifin de dediği gibi bu tanım maktûb kavramının en iyi tanımıdır. İlk dönemlerde bu şekilde açık bir tanım göremiyoruz. Hâkim'in *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'inde yer almayan bu kavram İbnü's-Salâh'ın *el-Mukaddime*'sinde ise tanımlanmaktan ziyade örneğlerle açıklanmıştır. Bkz. Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadis (el-Mukaddime)*, tah. Nûreddîn Itr, (Sûriye: Dârü'l-Fikr, 1986), s. 101-102. Sonra gelen müelliflerden İbn Hacer ise maktûbun sened veya metinde takdim-tehîr anlamına geldiğini belirtmiş ve açık örneğlerle tanımı belirginleştirmiştir. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, tah. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, (Beyrut: Dârü'l-Erkam, tsz.), s. 475-477. Suyûtî ise bu işlemin kasıtlı veya kasıtsız yapılabileceğine işaret etmiştir. Bkz. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevi*, tah. Ahmed Osmân Hâşim, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1996), II, 249.

2 Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, s. 475-477.

3 Mustafa Ertürk, "Maktûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 448.

4 Bkz. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, tsz.), I, 51.

ahhirîn Hanefî fakihlerince mablûb bir hadisle desteklenmeye çalışılmış⁵ hatta zamanla öyle önemli bir konuma çıkarılmıştır ki ölen kimsenin ıskât için verilecek yeterince parası olmadığına “devir” yapılarak bu işlemin tamamlanabileceği bir kısım Hanefî fakihlerce ileri sürülmüştür.⁶ Buna göre mesela; on bin lira değerinde namaz borcu olan ama sadece bin liralık mal geriye bırakan bir ölünün namazlarını ıskât etmek için bir fakire önce bin lira temlik edilir. O da “Kabul ettim ve size geri hibe ettim” der. Yine o para aynı fakire verilir o da yine parayı alıp geri hibe eder. Bu şekilde ıskât parası on kez alınıp verilerek 10 bin liralık namaz borcu ölen kimsenin zimmetinden ıskât edilmeye çalışılır. Devir uygulaması gerçekte yapılmamış olan bir temlikin sanki yapılmış gibi gösterilmesi olduğundan “*Ameller ancak niyetlere göre değerlendirilir*”⁷ hadisiyle açık bir şekilde çelişmektedir. Kur’an’da, Sünnet’te veya sahâbenin ve müctehid imamların fetvalarında mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için ıskât-ı savmın, bütününü ıskât-ı salâtın ve devrin cevazı yönünde hiçbir açıklama yer almadığı halde ıskat ve devrin uygulamada giderek yaygınlaşmasının, insanların ibadetleri zamanında ifa etmede tembellik göstermesine veya ihmalkâr davranmasına, bunun İslâm’ın öngördüğü veya cevaz verdiği bir usul olarak algılanmasına, İslâm’ın bu âdet sebebiyle yanlış anlaşılmasına ve haksız ithamlara mâruz kalmasına yol açtığı da bir gerçektir. Bununla birlikte ölenin namaz borcundan kurtulması için bazı çareler arayıp Allah’ın rahmetini umma, dinî bir görevi ifâ etme, bu

5 Bkz. Fahrüddîn Osmân b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyñü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Bûlâk: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, h. 1313), I, 335.

6 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* adlı Usûlü'l-Pezdevî şerhinde bu uygulamanın meşrûyetini Nevâzil adlı eserden naklettiği bir örnekten hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Bkz. Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, (Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, tsz.), I, 155. Hayreddin Karaman muhtemelen Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin bu isimde bir kitabının olmasından hareketle devir uygulamasını bahsi geçen fakîhe nispet etmektedir. Bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 68. Ancak ilgili esere baktığımızda Semerkandî'nin sadece namaz ıskâtından bahsettiğini ve devamında da “Eğer ölünün malı yoksa vârisleri borç alırlar.” dediğini, devirle ilgili bir şey zikretmediğini görmekteyiz. Bkz. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, tah. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), s. 128. Bu durumda bahsi geçen görüşün başka bir nevâzil kitabından nakledilmesi, bu görüşün yanlışlıkla Semerkandî'ye nisbet edilmesi veya elimizdeki Nevâzil nüshasında eksiklik veya yanlışlık olabileceği ihtimalleri gündeme gelmektedir. Dolayısıyla Semerkandî'nin böyle bir görüşe sahip olduğu kesin değildir.

7 Buhârî, “Bed'ül-Vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 45.

vesileyle ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi birçok farklı niyetin iç içe olduğu, psikolojik ve ekonomik sebeplerin ve sosyal baskının ön plana çıktığı bu işlemin sadece fikhî bir yaklaşımla ortadan kaldırılması da kolay görünmemektedir.⁸

Bu makâlede, iskât-ı salât konusunda delil getirilen hadisler hakkında bilgi verilecek, daha sonra da bu hadislerin Hanefî fıkıh kitaplarındaki rivâyet şekli ortaya konulup değerlendirilecektir.

I. İskât-ı Salâtla İlgili Görülen Rivâyetlerin Hadis Kitaplarındaki Durumu

Hadis kitaplarında iskât-ı salâta delil teşkil edecek merfû' ve sahîh bir hadis yoktur. Ancak İbn Abbâs ve İbn Ömer (r.a.)'dan nakledilen ve maklûb rivâyetleriyle bu konuda delil olarak kullanılan şu mevkûf hadisler vardır.⁹

İbn Ömer rivâyeti, Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef* adlı eserinde şu şekilde yer almaktadır:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ تَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ، وَلَا يُصُومَنَّ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ، وَلَكِنْ إِنْ كُنْتَ فَاعِلًا تَصَدَّقْتَ عَنْهُ أَوْ أَهْدَيْتَ.»

Abdürrezzâk Abdullâh b. Ömer'den¹⁰, o Nâfi'den¹¹, o da İbn

8 Ali Bardakoğlu, "İskât", *DİA*, XIX, 143.

9 Merfû' hadislerin fıkıhta bağlayıcı delil olduğu konusunda dikkate değer bir ihtilâf söz konusu değildir. Ancak sahâbî kavli olan mevkûf hadislerin bağlayıcılığı oldukça tartışmalı bir konudur. Vehbe Zuhaylî bu konudaki dört ayrı görüşü zikrettikten sonra Hanefîlerin görüşü hakkında özetle şöyle demektedir: Sahâbî kavli ictihatla bilinebilecek bir konu hakkında değilse sahâbinin bu hükmü Peygamber (s.a.v.)'den duymuş olduğu kabul edileceğinden hüccettir. İctihatla bilinebilecek bir konuyla ilgiliyse Ebû Saîd el-Berdeî gibi fakihlere göre yine de Peygamber (s.a.v.)'den duyulma ihtimali olduğu için hüccettir. Kerhî gibi fakihlere göre ise sahâbe de ictihat ettiği için Peygamber (s.a.v.)'den duyulmuş olma ihtimali dikkate alınmaz ve hüccet sayılmaz. Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1996), II, 851 vd.

10 Abdullâh b. Ömer (ö. 171/787), Ömer b. Hattâb'ın torununun torunu olup ricâl âlimlerinin hakkında mütereddit olduğu bir râvîdir. Ahmed b. Hanbel onun hakkında "lâ be'se bih", Yahyâ b. Maîn "suveylîh", İbnü'l-Medînî "daîf", Nesâî "leyse bikaviyy" demektedir. Zehebî bu bilgileri naklettikten sonra "şayet bir başka şeyh hadisinde ona mütâbaat ederse o hadis hasen kavîdir" demektedir. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, (Kahire: Dârül-Hadîs, 2006), VII, 37-38.

11 Nâfi' (ö. 119/737), İbn Ömer'in azatlı kölesi olup hadis ilminde sika bir râvîdir. Nikem İmâm Buhârî, onun da içinde yer aldığı "Mâlik→Nâfi'→İbn Ömer" senedi için "senedlerin en sahîhi" der. Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali (İbn Hacer), *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hin-

Ömer'den¹² şöyle dediğini nakletmiştir: “Kimse kimsenin yerine asla namaz kılamaz. Kimse kimsenin yerine asla oruç tutamaz. Lakin ille de bir şey yapacaksan onun adına sadaka veya hediye verebilirsin.”¹³

İbn Abbâs rivâyeti ise Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında şu şekilde nakledilmektedir:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ وَهُوَ ابْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَجَّاجُ الْأَحْوَلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ مُوسَى، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «لَا يُصَلِّي أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ، وَلَا يَصُومُ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ وَلَكِنْ يُطْعِمُ عَنْهُ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مَدًّا مِنْ حِنْطَةٍ.»

Nesâî demiştir ki: Bize Muhammed b. Abdüla'lâ¹⁴ haber verdi. O da dedi ki: Bize Yezîd (İbnü Zürey')¹⁵ tahdîs etti. O da dedi ki: Bize Haccâc el-Ahvel¹⁶ tahdîs etti. O da dedi ki: Bize Eyyûb b. Mûsâ¹⁷ tahdîs etti. O, Atâ b. Ebî Rabâh'tan¹⁸, o da İbn Abbâs'tan¹⁹ naklen onun şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz. Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz ama onun adına her gün için buğdaydan bir müdd miktarı yedirir.”²⁰

distan: Matbaatü Dâireti'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, h. 1326), X, 413.

12 Hz. Ömer'in oğlu olan meşhûr sahâbî (ö. 73/692). Bkz. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *DİA*, I, 126.

13 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tah. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, h. 1403), IX, 61, "Vesâyâ", 3 (No: 16346).

14 Muhammed b. Abdüla'lâ (ö. 245/859), Nesâî'nin hocalarındandır. Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim onun hakkında "sıkadır" demişlerdir. İbn Hibbân da onu sika râvîler arasında zikretmiştir. Nesâî ise onu övmekle birlikte hakkında "lâ be'se bih" demiştir. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 289.

15 Yezîd b. Zürey' (ö. 182-3/798-9), Nesâî'nin "sika" dediği, Zührî'nin Affân'dan onun hakkında "esbetü'n-nâs" dediğini naklettiği güvenilir bir râvîdir. İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 328.

16 Haccâc b. Haccâc el-Ahvel (ö. 131/748), İbn Maîn, Ebû Hâtim ve Ebû Dâvûd'un hakkında "sika" hükmü verdiği ve İbn Hibbân'ın da sika râvîler arasında zikrettiği güvenilir bir râvîdir. Ahmed b. Hanbel ise hakkında "leyse bihi be's" demiştir. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 200.

17 Eyyûb b. Mûsâ b. Amr b. Saîd (ö. 132/749), Ahmed, İbn Maîn, Ebû Zur'a, Nesâî ve İclî gibi münekkidlerin "sika" dediği bir râvîdir. Ahmed ek olarak hakkında "leyse bihi be's" derken, Ebû Hâtim "sâlihu'l-hadîs" olduğunu belirtir. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 412-413.

18 Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), tâbiînin büyüklerinden olup İbn Hibbân gibi münekkidlerce sika râvîler arasında sayılmıştır. İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 202-203.

19 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 61, "Vesâyâ", 3 (No: 16346).

20 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tah. Hasen Abdülmü-

Hanefî fakîh ve muhaddislerden Tahâvî (ö. 321/933) de *Müşkilü'l-Âsâr* adlı eserinde ilgili rivâyeti hemen hemen aynı sened ve metinle nakletmekte; hadisteki cümle diziminde de bir farklılık olmayıp önce namaz sonra oruç zikredilmektedir.²¹

Yine Hanefî fakîh ve muhaddislerden olan İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349) *el-Cevherü'n-Nakî* adlı eserinde Nesâî'nin rivâyetini aktarmakta ve devamında “*Bu, İbn Abdüla'lâ hariç Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahîh bir senettir. O ise Müslim'in senedin sıhhati için aradığı şartlara uygun bir râvidir.*” demektedir.²²

İbnü't-Türkmânî'nin talebesi olan²³ Hanefî fakîh ve muhaddis Cemâlüddîn ez-Zeylaî (ö. 762/1360) ise *Nasbü'r-Râye* adlı tahrîc kitabında Merginânî'nin (ö. 593/1197) merfû olarak naklettiği “*Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz. Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz.*” hadisi için “*Merfû rivâyeti gariptir*²⁴ ama İbn Abbâs ve İbn Ömer'den mevkûf olarak rivâyet edilmiştir.”²⁵ demektedir. Daha sonra İbn Abbâs rivâyetinin Nesâî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında, İbn Ömer rivâyetinin ise Abdürrez-zâk'ın *el-Musannef* ile İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'sı gibi eserlerde zikredildiğine dikkat çekmektedir ki ilk ikisi yukarıda verilmişti.²⁶ Üçüncü kaynak olan *Muvatta*'daki mevkûf rivâyet Merginânî'nin merfû olarak rivâyet ettiği metnin aynısıdır.²⁷

Görüldüğü üzere bu mevkûf hadislerin mevcut hali namaz ıskâtı lehine delil oluşturacak durumda değildir. Zira bu rivâyetlerde fidye uygulamasının oruçla ilgili olarak zikredildiği kolayca anlaşılmaktadır. Ancak

-
- nim eş-Şelebî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), III, 257, “Savm”, 124 (No: 2930).
- 21 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, tah. Şuayb el-Arnaût, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), VI, 176 (No: 2399).
- 22 Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân (İbnü't-Türkmânî), *el-Cevherü'n-Nakî alâ Süneni'l-Beyheki*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, tsz.), IV, 257.
- 23 Ebubekir Sifil, “Zeylaî, Abdullâh b. Yûsuf”, *DÎA*, XLIV, 353.
- 24 Zeylaî “garîb” kavramıyla hadis usûlündeki kavramsal anlamı kastetmemekte sadece o haliyle ilgili rivâyeti görmediğini belirtmektedir.
- 25 Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbü'r-Râye Tahrîcu Ehâdisi'l-Hidâye (mea'l-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî)*, tah. Ahmed Şemseddîn, (Beyrût: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1996), II, 463.
- 26 Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 463.
- 27 Bkz. Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye*, II, 487; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, “Sıyâm”, 16.

oruç ve namazla ilgili cümlelerin yeri değiştirildiğinde, yani hadis maktûb hale dönüştürüldüğünde bu rivâyet namaz ıskâtını da kapsar hale gelmektedir. Nitekim bu durum aşağıda görülecektir.

II. İskât-ı Salâtla İlgili Görülen Rivâyetlerin Hanefî Fıkhdındaki Durumu

Namaz ıskâtının cevâzı konusunda İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf'tan bir görüş nakledilmemiştir. Sadece İmâm Muhammed'in *ez-Ziyâdât* adlı eserinde oruç gibi namaz için de fidye verilmesiyle ilgili olarak: "*İnşâallah bu onun için yeterli olur.*" dediği nakledilmektedir.²⁸ İmâm Muhammed'in bu ifâdesi, görüşünün bir hadise dayanmadığını, sadece bir temenniden ibaret olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim bu bilgiyi nakleden İmâm Serahsî de "*Namaz için fidyenin kesin olarak câiz olduğunu söylemiyoruz ama Allâh'ın lütfuyla bunu kabul edeceğimizi umuyoruz*"²⁹ diyerek durumu açıklığa kavuşturmuştur. İmâm Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde İbn Ömer rivâyetini sadece oruç fidyesi bağlamında zikretmesi de onun bu rivâyeti namazla ilişkilendirmediğini göstermektedir.³⁰

İmâm Serahsî *el-Mebsût* adlı eserinde namaz fidyesi konusuna değinirken bu hadisi zikretmemekte fakat ek bir bilgi olarak Muhammed b. Mukâtil'in önceleri "bir günlük namaz için oruca kıyasla toplam yarım sâ' fidye verilir" derken sonra "her bir namaz için bir sâ' verilir" dediğini aktarmaktadır.³¹

28 Serahsî, *Usûl*, I. 51. Serahsî bu soru ve cevabın namaz bağlamında olduğunu aktarmaktadır. Ancak Ebû'l-Meâlî el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eserinde *ez-Ziyâdât*'ta geçen bu konuşmanın oruç bağlamında geçtiğini aktarmaktadır. Bkz. Ebû'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, tah. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II, 488. Bununla birlikte bu tür bir diyalogun her ikisi için de yapılmış olabileceği söylenebilir. Ancak Abdullâh Sevîm'in "*Kadhân'ın Şerhu'z-Ziyâdât Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*" (2002) adlı doktora çalışmasını (İSAM) incelediğimizde İmâm Muhammed'in *ez-Ziyâdât* adlı eserinde bu tür bir diyalog bulamadık. Belki İmâm Muhammed'in eserinin farklı rivâyetlerinde bu tür bir diyalogun olma ihtimâlinde bahsedilebilir. Sonuç olarak İmâm Muhammed'in bu tür bir hüküm verdiğini kesin olarak ispatlayacak bir delil bulunmamaktadır.

29 Serahsî, *Usûl*, I. 51.

30 Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, tah. Muhammed Boynukalın, (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2012), II, 280.

31 Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993), III, 90.

Haneî fakîh ve muhaddislerden Aynî (ö. 855/1451) *el-Binâye* adlı *el-Hidâye* şerhinde ilgili hadisi sadece oruçla ilgili olarak ve metinde takdîm-te'hîr yapmadan zikreder.³²

Bahsi geçen hadisin meklûb ve merfû' olarak rivâyeti tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Fahreddîn ez-Zeylaî (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* adlı eserinde oruç ve namaz fidyelerini ele alırken "Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz. Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz ama onun adına yedirir." şeklinde nakletmekte ve onu Nesâî'nin rivâyet ettiğini söylemektedir.³³ Sonra gelen birçok Haneî fakîh de bu konuda onu takip etmiş gibi görünmektedir. Zira rivâyet şekilleri ve gösterdikleri kaynak hep aynıdır. Bunlardan biri Mollâ Hüsrev olup (ö. 885/1480) *Dürerü'l-Hükkâm* adlı eserinde oruç fidyesi konusunu ele alırken ilgili rivâyeti Fahreddîn ez-Zeylaî'yle aynı şekilde nakletmektedir.³⁴ Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659) *Merâkı'l-Felâh*³⁵ ve *İmdâdü'l-fettâh*³⁶ adlı eserlerinde, Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) de *Mecmau'l-Enhür*'de kaynak belirtmeden³⁷ aynı rivâyeti aktarmış, Haskefî (ö. 1088/1677) ise *ed-Dürü'l-Muhtâr* adlı eserinde Nesâî'yi kaynak göstererek bu rivâyeti merfû' olarak nakletmiş³⁸, İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de Haskefî'nin hadisi merfû' olarak rivâyet etmesine itiraz ederek onun mevkûf olduğunu belirtmiş ama meklûb olduğuna değinmemiştir.³⁹

32 Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), IV, 86. Ancak Aynî kaleme aldığı bir diğer fıkıh kitabı olan *Minhatü's-Sulûk*'ta ilgili hadisi merfû' ve meklûb olarak nakledip Nesâî'ye nispet ederek kendisiyle çelişmektedir. Bkz. Aynî, *Minhatü's-Sulûk fî Şerhi Tuhfetü'l-Mulûk*, tah. Ahmed Abdürrezzâk el-Kübeysî, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), s. 273.

33 Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, I, 335.

34 Mollâ Hüsrev Muhammed b. Ferâmüz, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*, (Kâhîre: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tsz.), I, 209.

35 Hasen b. Ammâr eş-Şürûnbülâlî, *Merâkı'l-Felâh Şerhu Metni Nûri'l-İzâh*, tah. Nuaym Zerzûr, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), I, 170.

36 Şürûnbülâlî, *İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-izâh*, tah. Beşşâr Bekrî Arâbî, (Dimeşk, tsz.), s. 456-457.

37 Mollâ Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 209.

38 Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, tah. Abdülmünim Halîl İbrâhîm, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), I, 149.

39 Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1992), II, 425.

Değerlendirme

Hanefî mezhebinin, haber-i vâhid olan hadîslerle amel konusunda diğer mezheplere nispetle ağır sayılabilecek şartları vardır. Haber-i vâhidin umûmî belvâ⁴⁰ ile ilgili veya kıyâsa aykırı olmaması bu şartlardandır.⁴¹ Bu tür şartları ileri süren ilk dönem Hanefî fakihlerinden sonra gelen mezhep âlimlerinin bir kısmı hadis konusunda selefleri kadar yeterli ve dikkatli olamamışlardır. Iskâta dair zikredilen maktûb hadîs de, bu âlimlerin kitaplarında yer almaktadır.

Yukarıda görüldüğü üzere muhaddislik sıfatı taşıyan Tahâvî, İbnü't-Türkmânî, Cemâleddîn Zeylaî ve Aynî gibi Hanefî fakihleri ilgili hadisi naklederken metnin doğru aktarılmasında titizlik göstermiş; takdîm-te'hir yapmamış, kaynağında mevkûf olan rivâyeti merfû olarak aktarmamıştır. Ancak muhaddislikle temâyüz etmeyen Fahreddîn ez-Zeylaî, Mollâ Hüsrev, Şürûnbülâlî, Şeyhizâde, Haskefî ve İbn Âbidîn gibi bazı Hanefî fakihler ise hadisin metnini korumada ve hadisi aldıkları kaynağı tahkîk etmede yeterince titizlik göstermemiştir. Muhtemelen Fahreddîn ez-Zeylaî'den sonra yaşayan Mollâ Hüsrev ve ismi zikredilen diğer fakihler ilgili hadisi kaynağından inceleyerek değil Zeylaî'nin fıkıh kitabına itimad ederek oradan aktarmışlardır. Bu da onun hatasının tekrarı sonucunu vermiştir.

Bahsi geçen mevkûf hadisin bu şekilde maktûb ve merfû' olarak aktarılması zihinlerde namaz ıskâtının da hadisten delili olduğu intibai oluşturmaktadır. Zira hadisin maktûb şeklinde "Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz. Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz ama onun adına yedirir." denildiği için kişinin kılmadığı namazlar için öldükten sonra fidye vermenin sünnetle sabit olduğu sanılabilmektedir. Kılınmayan namazlar için bu şekilde fidyenin meşruluğundan bahsedildiğinde oruç için fidye zaten meşrû' olduğu için konu kökten çözülmüş olmaktadır. Ancak cümlelerin yeri doğru olduğunda oruç için fidyeden bahsedildiği, namaz için ise böyle bir cevâzın ortaya konulmadığı görülmektedir. Dolayısıyla da namaz ıskâtı aslî bir delilden mahrûm kalmaktadır.

40 Umûmî belvâ, insanların devamlı karşılaşageldikleri veya belirli aralıklarla sürekli yagageldikleri ... iş ve amellerdir ki, bu gibi amellere terettüp eden hükümün herkes tarafından bilinmesi tabiidir. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), s. 154.

41 Bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 154 vd., 157 vd.

Bütün bu anlatılanlar, ikincil kaynaklardan bilgi aktarırken muhakak birincil kaynağa mürâcaat etmek gerektiğini göstermektedir. Zira bir âlim, ne kadar titiz olursa olsun beşer oluşu gereği hata yapabilir. Bu noktada Müzenî'nin şu nakli manidardır: "*er-Risâle adlı kitâbını Şâfiî'ye seksen defa okudum. Her defasında mutlaka bir hata buldu ve şunları söyledi: Hey gidi hey! Allâh, kendi kitabından başka sahih bir kitap olmasını kabul etmemiştir.*"⁴²

Şu halde böyle bir bilgi yanlışıyla karşılaşıldığında yapılması gereken doğrusu ortaya çıkınca onu kabul etmek ve hatalı rivâyetlerde özel bir hikmet aramamaktır. Zira kimi zaman bir ilim adamı uzman olduğu alanda bile hatalı sonuçlara varabilmekte ve hatalı rivâyetler nakledebilmektedir. Doğal olarak bir ilim dalında uzman olan bir kimsenin başka bir ilim dalında yeterli birikimi olmayabilmektedir. İmâm Leknevî bu durumla ilgili olarak özetle şunları söyler: "Bunda şaşılacak bir şey yok. Çünkü Allâh, her makam için uygun bir söz her ilim için de uzman kişiler var etmiştir. Nice büyük fakih vardır ki aslı delilleri incelemeye yönelmemiştir. Nice büyük muhaddis vardır ki fikhî meseleleri tek tek belirlemeye yönelmemiştir. Nice büyük müfessir vardır ki sahih ve sakim hadisi ayırma kabiliyeti yoktur..."⁴³

İslâmî ilimler arasında sıkı ilişkiler bulunduğu için ideal olan bu ilimlerin tümünde uzman olmaktır ama bu bir zorunluluk değildir. Bu nedenle diğer İslâmî ilimlerde de uzmanlık alanının gerektirdiği kadar bilgi sahibi olması şartıyla bir fakih sadece fikh alanında ve bir muhaddis de sadece hadis alanında birikim sahibi olabilir. Dolayısıyla âlimleri uzman oldukları alanlar çerçevesinde değerlendirmek ve bunu yaparken de İmâm Şâfiî'nin yukarıdaki sözlerini göz önünde bulundurarak aktardıkları bilgileri mümkün olduğu kadar tahkik etmek gerekmektedir.

Bu bakış açısıyla, günümüzde bazı kesimlerce ve bazı yörelerde ölen kimsenin namaz borçlarının fidyeye İskâtının adeta dinin kesin bir emriymiş gibi algılanmasına yol açan rivâyetleri incelediğimizde aslında mevkûf bir hadisin merfû' ve meklûb hale getirilmesiyle konunun delillendirilmeye ve hükmün desteklenmeye çalışıldığını görmekteyiz. Oysa hadis kaynakları ve Hanefî fikhının ilk dönem eserleri tahkik edildiğinde meselenin gerçek mahiyeti yukarıda belirtildiği şekilde ortaya çıkmaktadır.

42 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 27 (trc. I, 28).

43 Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdüa*, tah. Muhammed es-Said Besyûni Zağlûl, (Bağdat: Mektebetü's-Şarki'l-Cedid), s. 8.

Kaynakça

Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, (tah. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm), (Beyrut: Dârü'l-Erkam, tsz.).

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000).

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Minhatü's-Sulûk fî Şerhi Tuhfetü'l-Mulûk*, tah. Ahmed Abdürrezzâk el-Kübeysî, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 2007).

Bardakoğlu, Ali, "İskât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 143.

Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, (Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, tsz.).

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2011).

Buhârî, Ebü'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, tah. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004).

Ertürk, Mustafa, "Maklûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 448.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, tah. Abdülmünim Halîl İbrâhîm, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002).

Itr, Nüreddîn, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1997).

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992).

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, h. 1326).

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân, *Ma'rifetü Envâi Ulûmi'l-Hadîs (el-Mukaddime)*, tah. Nüreddîn Itr, (Sûriye: Dârü'l-fikr, 1986).

İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân, *el-Cevherü'n-Nakî alâ Süneni'l-Beyhakî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, tsz.).

Kandemir, Yaşar, “Abdullâh b. Ömer b. Hattâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I, 126.

Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).

Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Âsârü'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, tah. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl, (Bağdat: Mektebetü's-Şarki'l-Cedîd, tsz.).

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2005).

Mollâ Hüsrev, Muhammed b. Ferâmüz, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gurri'l-ahkâm*, (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tsz.).

Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011).

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tah. Hasen Abdülmünim eş-Şelebî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001).

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, tah. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, h. 1403).

Semerîkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, tah. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004).

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993).

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, tsz.).

Sevim, Abdullâh “Kadıhân'ın Şerhu'z-Ziyâdât Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” (2002), İSAM.

Sifil, Ebubekir, “Zeylaî, Abdullâh b. Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIV, 353.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tah. Ahmed Osmân Hâşim, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1996).

Şeybânî, Muhamed b. Hasen, *el-Asl*, tah. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012).

Şürünbülâlî, Hasen b. Ammâr, *İmdâdü'l-Fettâh şerhu Nûri'l-Îzâh*, tah. Beşşâr Bekrî Arâbî, (Dimeşk, tsz.).

Şürünbülâlî, Hasen b. Ammâr, *Merâkı'l-Felâh Şerhu Metni Nûri'l-Îzâh*, tah. Nuaym Zerzûr, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005).

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, tah. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994).

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001).

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, (Kahire: Dârül-Hadis, 2006).

Zeylaî, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf, *Nasbü'r-Râye Tahrîcu Ehâdisi'l-Hidâye (mea'l-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî)*, tah. Ahmed Şemseddîn, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996).

Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, h. 1313).

Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996).

Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *Suâlatü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr-

Züleyha Birinci*

Öz

Bu makalede klasik kaynaklarda ismi geçmeyen, ancak Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan, Eş'arî kelâmcısı Bâkîllânî'ye ait bir risâle incelenmiştir. Bâkîllânî'yle ilgili yakın dönemde yapılan çalışmalarda bu risâlenin, Kur'ân'ın te'vil ve tefsiriyle ilgili olduğu belirtilmektedir. Ancak bu makalede, bu bilginin doğruyu yansıtmadığı, risâlenin Kur'ân ilimleriyle değil kelâm ilmiyle ilgili olduğu ve kelâm sıfatıyla ilgili sorulara verilen cevaplardan oluştuğu açığa çıkarılmıştır. Bâkîllânî burada kelâmulallahla ilgili görüşlerini kısa ve derli toplu bir şekilde, açık ve akıcı bir üslûpla ifade etmiştir. Bununla birlikte risâle daha önce neşredilmemiştir. Bu çalışmada, önemli bir Eş'arî kalamcısına ait muhtasar ve veciz bir risâleyi ilgililerin istifadesine sunmak, böylelikle ilim dünyasına bir katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Risâle bu gaye ile tahlîl edilerek tahkîki gerçekleştirilmiş ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Bâkîllânî, Suâlat, Kur'ân, Kelâmulallah, Kelâm.*

Abstract

Analysis, Critical Edition and Translation of Abu Bakr al-Bâqîllânî's (d. 403/1013) Epistle Entitled *Suâlat Ahl al-Ra'y an al-Kalâm fi'l-Qur'an al-Azîz* -Publishing-

An epistle of Ash'arî theologian Bâqîllânî which is not mentioned in classical sources but is registered in Süleymaniye Library has been analyzed in this article. In studies carried out on Bâqîllânî in recent time, it has been stated that this epistle is related to the utterance and tafsir of the Qur'an. However, it has been revealed in this article that this information does not reflect the truth, the epistle is related to kalâm science not to the Qur'anic sciences and consists of answers given to the questions about the attribute of kalâm. Bâqîllânî expressed his opinions on kalamullâh in a short and ordered manner with a clear and fluent style. However, the epistle was not published previously. In this study, it was aimed to provide those concerned with a terse and succinct epistle of an important Ash'arî theologian Bâqîllânî, and to make a contribution to the world of science. The epistle was

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Bilim Dalı, zbirinci@ktu.edu.tr

Züleyha Birinci

critical editioned by analysing for this purpose and was translated into Turkish.

Key Words: *al-Bâqillâni, Suâlât, the Qur'an, Kalâmullah (The Speech of God), Kalâm*

Atıf: Züleyha Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkullâni'nin (ö. 403/1013) *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr-", *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 89-119.

Giriş

Tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî olan ve Basrî nisbesini almasından Basralı olduğu anlaşılan Bâkîllânî, ilköğrenimini Basra'da yapmıştır. Gençlik yıllarında Bağdat'a gitmiş ve oradaki ünlü âlimlerden ders görmüş, öğrenimini tamamladıktan sonra Basra'ya dönmüş ve Basra Camii'nde ders vermeye başlamıştır. Kadılık ve kadilkudâtlık görevlerinde bulunduğu için "Kadî" ünvanıyla da meşhurdur. Hicrî IV. asrın zengin kültür ortamında yetişmiş, pratik zekâsı, kuvvetli hafızası, derin vukufu, başarılı münazaraları, üstün hitabeti ve çok yönlü ilmî şahsiyetiyle tanınmıştır. Onun ilmî şahsiyetinde kelâmcılık yönü ağır basmakla birlikte hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, belâgat, dinler ve mezhepler tarihi alanlarında da adından önemle bahsedilmiş ve bunların çoğunda otorite kabul edilmiştir. Bâkîllânî Eş'ariyye'nin sistemli bir mezhep haline gelip yayılmasında önemli roller üstlenmiş, Eş'arî kelâmını bilgi problemi ve tabiat felsefesi açısından ikmal etmiş ve bazı istidlâl metotları geliştirerek Eş'ariyye kelâmını bir doktrin haline getirmiştir. Mütেকaddimûn dönemi Eş'arî kelimcilerinin önemli bir temsilcisi olan Bâkîllânî, h. 403 yılındaki vefatına kadar Bağdat'ta bulunan Mansur Camii'nde müderrislik yapmış ve yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir.¹

Onun günümüze ulaştığı bilinen eserlerini şöyle sıralamak mümkündür: 1. *Menâkibü'l-E'imme ve Nakzül-Metâin an Selefi'l-Ümme*: Hulefâ-i raşidîne yönelik tenkitlere verilen cevaplardan oluşur.² 2. *et-Takrîb*

1 Şerafeddin Gölcük, "Bâkîllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 531-532; ayr. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, tah. Beşşar Avvad Maruf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), III, 364-368; Kadî İyaz, Ebû'l-Fazl İyaz b. Musa el-Yahsubî, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi'l-Mâlik*, tah. Muhammed b. Tavit et-Tancî v.dğr., (el-Mağrib: Matbaatu Fudâle el-Mahmudiyye, 1983), VII, 44-68; İbn Asakir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fimâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1404), s. 217-226; İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, tah. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1971), IV, 269-270; İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkîllânî", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 2/5-6 (1927), s. 137-172; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Ebu Bekir Bâkîllânî Hayatı ve Bazı Kelâm Görüşleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, (1998), s. 10-11.

2 Gölcük, "Bâkîllânî", s. 534; Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmcuların Meselesi Örneği-*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 34.

ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkh (es-Sağîr): Fıkıh usulüyle ilgili bir eserdir.³ 3. *el-İntisâr li Sıhhati Nakli'l-Kur'ân ve'r-Red alâ men Nehalehü'l-Fesâd bi Ziyâde ev Noksân*: Mevcut Kur'ân'ın fazlalık veya eksiklik gibi bir tahrife maruz kalmadığını aksine Allah'tan geldiği şekliyle nakledilip sonraki nesillere ulaştığını konu edinir. 4. *Îcâzü'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın hangi açılardan mucize olduğu konusunu işleyen bir eserdir. 5. *el-Beyân*: Bâkılânî'ye ait *Fî'l-Mu'cizât* adlı hacimli eserden geriye kalan bir bölüm olduğu kabul edilir. 6. *Hidâyetü'l- müstersidîn ve'l-Makne' fî Usûli'd-Dîn*: Tamamı on yedi cüz (cilt) olan eserin geriye kalan on iki cüzdür. 7. *el-İnsâf*: Muhtasar bir kelâm kitabı niteliğindedir. 8. *et-Temhîd*:⁴ Bâkılânî'nin mevcut kelâm kitaplarından en önemli olanıdır.⁵

Bunların dışında neşrini gerçekleştirdiğimiz *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fî'l-Kur'âni'l-Azîz* de onun günümüze gelebilen eserlerinden biridir. Bâkılânî hakkında son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda, bu eserin Kur'ân'ın te'vil ve tefsiriyle ilgili sorulara verilen cevaplardan oluşan küçük bir risâle olduğu belirtilmektedir.⁶ Ancak bu hatalı bir bilgidir. Eser kelâm ilmi sahasında küçük hacimli bir risâledir ve Allah'ın kelâm sıfatını konu edinmiştir. Eserde te'vil ve tefsirle ilgili sorulara değil, kelâ-mullahla ilgili tartışmalı konularda sorulan sorulara cevaplar verilmiştir.

I. SUÂLÂTÜ EHLİ'R-RE'Y ANİ'L-KELÂM Fİ'L-KUR'ÂNİ'L-AZİZ ADLI RİSÂLENİN TAHLİLİ

A. Risâle'nin Yazma Nüshası ve Eserin Bâkılânî'ye Âidiyeti

1. Risâle'nin Yazma Nüshası

Klasik kaynaklarda *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fî'l-Kur'âni'l-Azîz* adlı bir eser yer almamakla birlikte⁷ bazı biyo-bibliyografik eserlerde Bâ-

3 Güneş, *Akıll ve Nass*, s. 32.

4 Tam adı *et-Temhîd fî'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mutezile* şeklinde olan bu eser, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* adıyla da bilinmektedir. (bkz. Gölcük, "Bâkılânî", s. 534.)

5 Gölcük, "Bâkılânî", s. 534; Güneş, *Akıll ve Nass*, s. 30-36. Bâkılânî'ye burada zikredilenler dışında da pek çok eser nispet edilmiştir ancak bunların günümüze ulaştıkları bilinmemektedir. Bu eserlerden elliye yakınının isimleri için bkz. Kadı İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, s. 69-70.

6 Gölcük, "Bâkılânî", s. 534; Güneş, *Akıll ve Nass*, s. 36.

7 bkz. Kadı İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, s. 69-70; Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna,

kîllânî'ye ait böyle bir eserin adına rastlanmaktadır.⁸ Bâkîllânî'ye nispet edilen bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir kaydı bulunmaktadır ve risâlenin bilinen tek yazma nüshası budur. Türkiye kütüphanelerinde başka bir kaydına rastlanmadığı gibi dünya kütüphanelerinde kayıtlı bulunduğu dair herhangi bir veriye de ulaşmamıştır.⁹ Şu halde bu eser, klasik kaynaklarda kendisinden bahsedilmeyen ve yalnızca Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı yazma bir nüshası bulunan küçük bir risâle konumundadır.

Risâlenin, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Koleksiyonu, 3681/7 numarada kayıtlı yazma nüshasının özellikleri şöyledir:

Nüsha, ciltli bir mecmuanın içinde, 50-55 varakları arasında bulunmaktadır. Risâlenin başından evvel 50a varağında, şu ibareler yer almaktadır:

كتاب سؤالات أهل الرأي

عن الكلام في القرآن العزيز

إملاء القاضي الجليل تقي الدين أبي بكر بن الطيب تغمده الله تعالى برحمته وأسكنه فسيح جنته منه
وكرمه وعفوه

Kur'ân-ı Azîzdeki Kelâm Hakkında Ehl-i Re'yin Soruları Kitabı

el-Kadî el-Celîl Takıyyüddîn Ebî Bekir b. et-Tayyib'in imlâsı –Allah onu rahmetiyle kuşatsın, ihsanı, keremi ve affıyla geniş cennetine yerleştirsin–

Daha sonra 50b varağında, besmeleden sonra şu ifadeler bulunmaktadır:

-
- 1941), I-II; Bâbânzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, (İstanbul: byy., 1951), II, 59; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, (Dâru'l-İlm li'l-Malayîn, 2002), VI, 176; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Mekketbetü'l-Müsenna, tsz.), X, 110.
- 8 bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, (Leiden: E. J. Brill, 1967), I, 610; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, (Kayseri: Akabe Kitabevi, tsz.), IV, 2781.
- 9 bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litteratur*, (Leiden: E. J. Brill, 1943), I, 197; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litteratur: erster supplementband*, (Leiden: E. J. Brill, 1937), I, 349; Sezgin, *GAS*, I, 608-610; Ali R. Karabulut - Ahmet T. Karabulut, *Dünya Kütüphaneleri*, IV, 2781-2782.

Güvenim O'nadır

Kur'ân-ı Azîzdeki Kelâm Hakkında Ehl-i Re'yi'n Soruları

–Allah ulviyetini daim kılsın– el-Kadî el-Celîl Ebû Bekir b. et-Tay-yib'in imlâsı. –Allah izzetini daim eylesin– dedi ki:

Bu ibarelerden, Bâkılânî'nin risâleyi imlâ ettirdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, incelediğimiz yazmanın, musannifin imlâ ettirdiği bir nüshadan istinsah edildiğini göstermekte ve bu da incelediğimiz bu nüshanın ehemmiyetini artırmaktadır.

Bunun ardından Bâkılânî'nin kendi ifadelerine geçilmektedir. Yazmanın sonunda, 55b varagında, müstensihin ferağ kaydı ise şöyledir:

علقه لنفسه فقير عفو الله تعالى محمد بن سالم الحسيني الشافعي، تاب الله عليه ولطف به ووقفه لما يرضيه بمئه وكرمه.
وكان الفراغ من تعليقه في رابع عشرين رمضان للعصر أقدره سنة اثنتين وسبعين وثمان. وحسبنا الله تعالى، وكفى

Bunu kendisi için fakir, yüce Allah'ın bağışladığı Muhammed b. Sâlim el-Husbânî eş-Şafiî kaydetti. Allah onu affetsin, ona lütfetsin, onu lütf-u keremiyle razı olduğu şeyde muvaffak kılsın. Kaydı 24 Ramazan 872 senesinin en kıymetli zamanında bitti. Allah Teâlâ'ya dayandık, O yeter.

Buna göre risâle Muhammed b. Sâlim el-Husbânî eş-Şafiî tarafından, h. 872 (m. 1468) yılında istinsah edilmiştir. Bu tarih, musannifin vefatından çok uzunca bir süre sonraya denk gelmemesi açısından, incelediğimiz nüshanın önemini gösteren bir diğer önemli veri konumundadır.

Nüsha nesih hattıyla yazılmış, bazı harfler harekelendirilmiştir. Her sayfa 17 satırdan oluşmaktadır. Metin, “fasıl-cevap” kısımlarından oluşmaktadır ve “fasıl-cevap” kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Yazma, 50a-55b varakları arasında bütünüyle mevcut bir eser gibi görünse de aslında 51b ile 52a arasındaki bir varagın kopuk olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 51b'de anlatılan konu ile 52a'da bahsedilen konu birbirinden farklıdır. 51b'de açıklanan konunun 52a'da devamı gelmemekte, burada başka bir bahse yer verilmektedir. Sorular ve bunlara verilen cevaplardan oluşan bu risâlenin baş kısmında sorular toplu halde zikredilmiş, daha sonra aynı sorular sırayla yeniden kaydedilip cevaplanmış

olmasına rağmen sorulardan birinin olması gereken sırada yer almadığı, başka bir kısımda da olmadığı, ancak o soruyla ilgili açıklamaların 52a'da bulunduğu görülmektedir. Bu da 51a'da cevaplanmaya başlanan sorunun son kısmı ile bir sonraki sorunun ve cevabının baş kısmını içeren varanın eksik olduğunu ve sayfa numaralandırmasının bu eksikliğin farkında olunmayarak yapılmış olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak varaklarda "a" sayfasının ilk kelimesi önceki varanın "b" sayfasının sonunda belirtilmektedir, fakat 51b'deki kelime bozulmuştur ve okunmamaktadır. Buna göre bu nüsha aslında altı varaklık bir yazmadır ancak elimizde bir varaklık kısmı eksik olarak bulunmaktadır.

İncelediğimiz bu yazma nüsha, risâlenin bilinen tek nüshası olduğundan, eserin Bâkılânî'ye ait olup olmadığı önem arz etmektedir.

2. Risâlenin Bâkılânî'ye Âidiyeti

Bu eserin Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî'ye ait olduğunu gösteren ilk unsur, risâlenin başında Bâkılânî'nin adının açıkça zikredilmesidir. Yazma nüshada eser Bâkılânî'ye nispet edilmekte, eseri onun yazdığını belirtmektedir. Bu atıf, ilk aşamada eser sahibinin Bâkılânî olduğu sonucuna götürmektedir. Bunun dışında, bu isimde bir eserin başka bir müellife nispet edildiğine dair hiçbir veriye ulaşılamamıştır.

Üslûp yönünden bakıldığında Bâkılânî'nin eserlerindeki açık, anlaşılır ve akıcı üslûpla bu risâledeki üslûp arasında bir uyum göze çarpmaktadır. Bu uyum bazı ifadelerin kullanımında, yapılan atıflarda, açıklama ve ispat yöntemlerinde kendisini göstermektedir. Özellikle tartışma üslûbuyla kaleme alınan *Temhîd* ile bu risâledeki üslûp benzerliği belirgin şekilde dikkati çekmektedir.

Bâkılânî'nin diğer eserleriyle bu risâledeki üslûp benzerlikleri şöyle sıralanabilir:

1. Bâkılânî eserlerinde, zatına yakıştıramadığı iddialar ve söylemlerden Allah Teâlâ'nın yüce ve üstün olduğunu belirtmek için "تعالى عن ذلك" ifadelerini kullanmakta, risâlede de bu kullanıma yer verilmektedir. Örnekler:

"تعالى عن ذلك علوا كبيرا", "والله يتعالى عن ذلك", "تعالى عن ذلك"

10 Bâkılânî, *Temhîdû'l-Evâil ve Telhisü'd-Delâil*, tah. İmadüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1987), s. 301, 308, 319, vd.

¹¹”والله يتعالى عن ذلك علوا كبيرا“، ”والله تعالى يتقدس عن ذلك“، ”والله يتعالى عن جميع ذلك“

¹²”يتعالى عن ذلك أجمع“، ”يتعالى عن ذلك“

2. Bâkılânî icmâ delil olarak kabul etmekte ve eserlerinde icmâa aykırı bulduğu görüşlerin yanlış olduğunu belirtmektedir. Aynı durum risâlede de söz konusudur. Örnekler:

¹³”وهذا كفر من قول الأمة كافة“، ”وذلك خروج عن قول الأمة“، ”وهذا القول خروج عما عليه كافة الأمة“

¹⁴”غير أنه أخطأ وخالف الأمة“، ”وقد أجمع المسلمون على“، ”فدل عل أنه إجماع“

ومحال باتفاق الأمة“، ”لقول الأمة فيها“، ”وذلك خروج عن قول الأمة“، ”فإطباق الأمة على“، ”عند كافة“

¹⁵”الأمة“، ”ومما يدل على ذلك أيضا إجماع الأمة“

3. Bâkılânî eserlerinde lügavî tahliller yapmakta ve dil mütehas-sıslarına atıflarda bulunmaktadır. Aynı husus risâlede de gözlenmektedir. Örnekler:

¹⁶”إن أهل اللغة قد قالوا“، ”وبينه إجماع أهل اللغة كافة“، ”معنى إطلاق أهل العربية“

¹⁷”وقول أهل اللغة“، ”وقد اتفق أهل اللغة“، ”قول أهل اللغة“

¹⁸”قال أهل العربية“، ”ولا يصح عند أحد من أهل اللغة“

4. Bâkılânî'nin karşıt fikirleri çürütmek için kullandığı ifadelerden biri ”فإن مروا على ذلك... وإن أبوه...“ şeklindedir ve risâlede de aynı ifadeler yer almaktadır. Örnekler:

فإن مروا على ذلك تركوا مذهبهم، وإن أبوه نقضوا دليلهم“، ”فإن مروا على ذلك لحقوا بأهل الدهر، وإن أبوه“

¹⁹”نقضوا اعتلالهم“، ”فإن مروا على ذلك تركوا قولهم، وإن أبوه أبطلوا استدلالهم“

11 Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibü İtikadühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihî*, tah. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2010), s. 37, 41, 42, vd.

12 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 50b, 53a.

13 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 221, 222, 248, vd.

14 Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 41, 50, 72, vd. Benzer örnekler için ayr. bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*, tah. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), II, 155, 157, 192, vd.

15 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 51b, 53a, 53b, 54a.

16 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 249, 250, 253, vd.

17 Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 16, 22, 55, vd. Benzer örnekler için ayr. bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 105, 115, 116, vd.

18 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 52a, 54b.

19 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 96, 136, 148, vd. Benzer örnekler için ayr. bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 153, 299, 355, vd.

”فإن أبي ذلك أسقط قوله، وإن مر عليه وجب كفره“²⁰

5. Bâkılânî doğru olmadığını düşündüğü fikirler için ”ve bu şekilde” ifadelerini kullanmakta, risâlede de bu ifadeler yer almaktadır. Örnekler:

”وهذا جهل لا يصير أحد إليه“، ”وهذا جهل ممن صار إليه“، ”وهذا أيضا جهل ممن صار إليه“²¹

”وهذا جهل ممن ارتكبه وصار إليه“، ”وهذا جهل ممن صار إليه“²²

6. Bâkılânî'nin aynı cinsten olan şeyler hakkındaki açıklamaları eserlerinde de risâlede de benzer şekildedir. Örnekler:

”... إن الأجسام كلها من جنس واحد من حيث كان كل واحد منها يسد مسد الآخر وينوت منابه ويجوز عليه من“²³
”الوصف مثل ما جاز عليه من الحركة والسكون... وليس معنى المتلين المتشابهين أكثر من ذلك“

”... إن كل واحد منهما يسد مسد الآخر وينوب منابه في جميع أحكامه وأوصافه“²⁴

”إذا كان معنى المتجانسين والمتماثلين أنهما ما يسد أحدهما مسد الآخر وناب منابه وجاز عليه ما يجوز عليه“²⁵

7. Bâkılânî mecaz-hakikat ayrımında, mecazla eş anlamlı olarak ”ittisâ“ kavramına yer vermekte, aynı şekilde bu kavram risâlede de yer almaktadır. Örnekler:

”على سبيل المجاز والاتساع“، ”مجاز واتساع“، ”مجازا واتساعا“²⁶

”على سبيل المجاز والاتساع“²⁷

Bunun gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Eser sahibi buna ek olarak risâlede ele aldığı üç mevzuda, isim belirtmeden kendisine ait başka bir kitaba atıfta bulunmaktadır. İlk olarak kelâmullahın Allah'ın zatî sıfatlarından olduğu meselesini başka bir kitapta açıkladığını ve bu açıklamaların Mutezile, Havâric ve Neccâriyye'nin bütün şüphelerini ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Hakikaten Bâkılânî'nin mevcut kelâm kitaplarından *Temhîd*'de ve *el-İnsâf*'ta konuyla ilgili açıklamaların yer aldığı gö-

20 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 53a.

21 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 74, 177, 178, vd.

22 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 54a, 55a.

23 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 78-79.

24 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 267.

25 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 51b.

26 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 31, 265, 274, vd. Benzer örnekler için ayr. bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 355, 375, 395, vd.

27 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 52a, 53a.



rûlmektedir.²⁸ İkinci olarak kelâmullahın başkasının zatında değil Allah'ın zatında bulunduğunu ve başka bir kitapta mütekellimin kendi zatında mevcut olan bir kelâmla mütekellim olduğu konusunu beyan ettiğini ifade etmektedir. *Temhîd*'de ve *el-İnsâf*'ta bu konuyla ilgili açıklamalar da bulunmaktadır.²⁹ Son olarak başkasının Allah'ın kelâmıyla konuşamayacağı açıklaırken kadîme ait bir sıfatın iki mekânda ve iki yerde olmasının imkânsız olduğunu delilleriyle ispatladığını dile getirmekte, *Temhîd*'de ve *el-İnsâf*'ta bununla ilgili açıklamalara da yer verilmektedir.³⁰

Risâle'nin Bâkılânî'ye aidiyeti fikir bazında incelediğinde, risâlede dile getirilen görüşlerin konuyla ilgili diğer eserlerindeki düşüncelerle bire bir örtüştüğü ve fikrî düzeyde bir farklılık olmadığı görülmektedir.

Bütün bu açılardan meseleye bakıldığında, bu risâlenin Bâkılânî'ye aidiyetinde herhangi bir şüphe olmadığı anlaşılmaktadır.

B. Risâlenin İçerik ve Tahlîli

Kelâmullah konusunu ele alan bu risâle, Allah'ın kelâmıyla ilgili ihtilâflı konularda sorulan sorulara Bâkılânî'nin verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Bu sorular dokuz tanedir ve şunlardan oluşmaktadır:

1. Kelâmullah Allah'ın zatî sıfatlarından mıdır, fiilî sıfatlarından mıdır?
2. Kelâmullah Allah'ın zatında mı bulunur, zatının dışında mı?
3. Kelâmullah mahlûkatın kelâmı ve havadis cinsinden midir, bunlara muhalif midir?
4. Nefsî kelâm işitilebilir mi, işitilemez mi?
5. Nefsî kelâmda harfler var mıdır, yok mudur?
6. Allah'tan başkası kelâmullahla konuşabilir mi, konuşamaz mı?
7. Kelâmullah kıraatin ve ifadenin aynı mıdır, değil midir?
8. "Onu okumamız, hikâye etmektir" denilmesi caiz midir, değil midir?

28 bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, s. 46, 48-49, 247, 268-284, 298-299; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 16-19, 23-24, 26, 37-39, 71-80, 109-110.

29 bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, s. 227-229, 268-284; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 25-27, 35-37, 72, 95-108.

30 bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, s. 53-66; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 16-19, 26-27, 30-34, 106-135.

9. “Kur’ân’ı telaffuz ediyoruz” denilmesi caiz midir, değil midir?

Soruların tamamı risâlenin başında zikredilmekte, sonra sırasıyla cevapları verilmektedir. Ancak yazma nüshada, dördüncü soruya verilen cevabın sonu ile beşinci sorunun cevabının başını içeren varak kopuk olduğundan, bu iki soruya verilen cevaplar elimizde eksik olarak mevcut bulunmaktadır.

Risâlede yer alan sorular bağlamında Bâkîllânî'nin kelâmullahla ilgili görüşleri şöyle ifade edilebilir:

Diğer sıfatlarının yanında Allah'ın kelâm sıfatı da vardır ve kelâm O'nun zatî sıfatlarından. Allah mahlûk ve muhdes bir kelâmı değil ezelden beri zatında bulunan, zatından ayrılmayan ve yaratılmışlık belirtilerinden uzak olan kadîm bir kelâmı mütekellimdir. Allah'ın kelâmı Mutezile'nin iddia ettiği gibi fiilî bir sıfat değil zatî bir sıfattır. Kelâmullahın herhangi bir durumda mevcut olmaması, yok olup sonradan var olması, havadis cinsinden ve mahlûk olması imkânsızdır.³¹ Buna göre Bâkîllânî'nin düşünce sisteminde kelâmullah, nefsî kelâmdan ibarettir. Allah'ın kelâmının fiilî bir yönü yoktur, bütünüyle zatîdir ve gayr-ı mahlûktur.

Bu düşünceyle aynı doğrultuda olmak üzere ona göre Allah'ın kelâmı başkasının zatında değil Allah'ın zatında bulunur ve O'nun zatından ayrılmaz. Eğer Allah'ın kelâmı Allah'ın zatı dışında başka bir cisimde yaratılmış olsaydı Allah bu kelâmı mütekellim olmamış olurdu.³² Çünkü böyle bir kelâm yaratılmışlık özellikleri taşıyan bir kelâm olurdu. Hâlbuki Allah'ın kelâmı kadîmdir, mahlûkatın kelâmına ve sonradan meydana gelen cinsten diğer her şeye muhaliftir.³³ Bununla birlikte ona göre Allah'ın kelâmı kulaklarla işitilebilir ve işitme anında manası zihinlerle anlaşılabilir. Nitekim Hz. Muhammed miraç gecesi, Hz. Musa da Tur Dağı'nda Allah'ın kelâmını vasıtasız ve tercümansız olarak işitmişlerdir.³⁴ Nefsî kelâmın işitilmesi meselesinde kadîme ait olan kelâmın hâdis olan tarafından nasıl işitileceği bir problemdir. Ancak Bâkîllânî açısından bakıldığında nefsî kelâmın işitilememesi, işitilen şeyin Allah'ın kelâmı olmaması sonucuna götüreceğinden, kelâm-ı nefsinin işitilememesi gibi bir düşünce

31 Bâkîllânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 50b-51a.

32 Bâkîllânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 51a.

33 Bâkîllânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 51a-51b.

34 Bâkîllânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 51b.

savunulamaz. Onun düşüncesinde Allah'ın nefsi hitabını yönelttiği varlıklar, Allah'ın kelâmına delâlet eden şeyi değil, bizzat Allah'ın nefsi kelâmını işitmiş olurlar:

Nefsi kelâmda harflerin olup olmamasına gelince Allah'ın kelâmında cisim ve ses cinsinden harfler bulunmaz. Harf olarak isimlendirilen sesler ancak alet ve organ sahibi cisimlerde bulunur. Allah Teâlâ ise organ ve aletlere sahip olmaktan münezzehtir. Allah'ın kelâmının cisim ve ses cinsinden hakikî anlamda harflerden müteşekkil olması imkânsızdır.³⁵ Bu durumda mushaflarda yazılan, zihinlerde ezberlenen ve dillerde okunan kelâma "kelâmullah" denilmesi hakikî anlamda değil nefsi kelâma delâlet etmesi yönüyle mecazî bir niteleme olmaktadır.

Bâkılânî'nin kelâmullahla ilgili bir diğer görüşüne göre Allah'tan başkası Allah'ın kelâmıyla konuşamaz. Şöyle ki Allah'ın sıfatlarının, başkasının zatında bulunması imkânsızdır. Çünkü bu düşünce Allah'ın sıfatlarının hem kendisinde hem başkasında bulunmasını gerektirir, bu durumda da sıfatlar hem kadîm hem hâdis olurlar. Bu imkânsız olduğundan dolayı başkasının Allah'ın kelâmıyla konuşması da imkânsız olur.³⁶

Yine ona göre kelâmullah, okunan ve tilavet edilen şeyden başkadır. Okunan şey, yani Allah'ın zatında bulunan nefsi kelâm tektir ancak okuyuşlar farklı farklıdır. Bâkılânî bu sebeple dillerde okunan kelâmın, hakikî anlamda Allah'ın kelâmı olmadığını, ancak nefsi kelâma işaret ettiğini ve bundan dolayı ona mecazen kelâmullah denildiğini düşünmektedir. Bundan ötürü de farklı dillerde kıraatin hakikî bir kıraat olduğunu, Arapça lafızlarla kıraat mesabesinde bulunduğunu ve namazda farklı dillerde kıraatin caiz olduğunu savunan Iraklı fakihlerin bu düşüncesini cehalet olarak nitelemektedir.³⁷ Bu noktada, Bâkılânî nazarında kıraatin nefsi kelâmdan başka olması ve Allah'ın nefsi kelâmına mecazen delâlet etmesi yönüyle Arapça kıraatle Farsça veya başka bir dilde kıraat arasında ona göre bir fark olmaması gerekir, şeklinde zannedilebilir. Ancak Allah'ın nefsi hitabını yönelttiği Hz. Muhammed'in, nefsi kelâmı vasıtasız ve tercümansız olarak işitmesi ve bunu Arapça lafızlarla ifade etmesi dolayısıyla Bâkılânî'nin farklı dillerde kıraati hakikî anlamda kelâmullah olarak nitelemesi ve namazlarda buna cevaz vermesi düşünülemez. Onun açısın-

35 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 52a-53a.

36 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 53a-53b.

37 Bâkılânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 53b-54a.



dan Farsça, Türkçe, vb. dillerdeki ifadeler, doğrudan nefsi kelâma değil Arapça lafızların manasına delâlet etmeleri dolayısıyla "Allah'ın kelâmı" olarak değil "Farsların kelâmı", "Türklerin kelâmı", vb. şekilde adlandırılabilir. Ayrıca icmâa muhalefet sayması yönüyle de Bâkîllânî'nin böyle bir düşünceyi kabul etmesi beklenemez.

Benzer şekilde, ona göre "Kur'ân'ı kıraatımız, onu hikâye etmektir" denilemez. Çünkü bir şeyin hikâyesi onun aynısı veya benzeri demektir. Ne var ki Allah'ın kelâmı ile mahlûkatın kelâmı arasında bir benzerlik yoktur, bu nedenle mahlûkatın kelâmı kelâmullahın hikâyesi olamaz.³⁸ Buna göre Allah'ın kelâmı hakkında "tilavet etmek", "kıraat etmek", "ifade etmek" tabirleri kullanılabilir. Çünkü gerçekte tilavet ile tilavetin delâlet ettiği nefsi kelâm, kıraat ile kıraatin delâlet ettiği nefsi kelâm ve ifade ile ifadenin delâlet ettiği nefsi kelâm birbirinden farklıdır. Hâlbuki hikâye ile hikâye edilen nefsi kelâm arasında bir aynılık ve benzerlik söz konusu olacağından, kadîm kelâmın ise herhangi bir şekilde hâdis kelâma benzerliği muhal olduğundan, kelâmullah hakkında "Kıraat, onu hikâye etmektir" denilemez.

Bâkîllânî'nin diğer bir düşüncesine göre bir kimse "Ben Allah'ın kelâmını telaffuz ediyorum" diyemez çünkü böyle bir iddia "Ben Allah'ın kelâmıyla konuşuyorum" demektir. Mütakellim ancak kendi zatında bulunan bir kelâmı konuşabileceğinden dolayı başkasının, Allah'ın kelâmıyla konuşması imkânsızdır. Bu imkânsız olunca Allah'ın kelâmını telaffuz etmek de imkânsız olur. Bu durumda "Benim Kur'ân'ı telaffuzum mahlûktur veya gayr-ı mahlûktur" demek ancak muhalin bir ifadesidir. Çünkü mahlûkat kadîm olan Allah'ın kelâmıyla konuşamayacağından, bu kişi muhal bir şeyden bahsetmiş olur. Bâkîllânî bu noktada "Kur'ân'ı telaffuzum mahlûktur diyen Cehmî'dir, gayr-ı mahlûktur diyen Kaderî'dir" şeklindeki görüşü benimseyen Ahmed b. Hanbel'in bu fikrini tasvip etmekte, onun bu fikrinin bu konudaki en isabetli görüş olduğunu belirtmekte ve kendisi de bu görüşü savunmaktadır.³⁹ Böyle olmakla birlikte sırf risâlenin sonundaki bu Ahmed b. Hanbel bahsinden hareketle Bâkîllânî'nin kelâmullahla ilgili görüşlerinde Ahmed b. Hanbel'in baskın bir etkisi olduğundan söz etmek güç görünmektedir. Burada Ahmed b. Hanbel'den ziyade eserlerinde "selef-i salihîn, ehl-i hak, ehl-i sünnet" gibi farklı tabirlerle de atıfta

38 Bâkîllânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 54a-55b.

39 Bâkîllânî, *Suâlâtü Ehli'r-Re'y*, vr. 54b-55b.



bulunduğu “icmâ-i ümmet ve Müslümanların ittifakı”nı delil kabul etme anlayışının bir etkisinden bahsedilebilir. Nitekim Bâkılânî'nin, eserlerinde ehl-i sünnet ve ahab-ı hadîs şeklinde bir ayrıma gitmesi, “arkadaşlarımızdan bir grup” diyerek bazı mütekellimlere atıfta bulunması, diğer kelâm kitaplarından *Temhîd*'de ve *el-İnsâf*'ta Ahmed b. Hanbel'den hiç söz etmemesi gibi hususlar bu fikri destekleyici mahiyettedir. Ayrıca kendisi meşhur Eş'arî mütekellimlerinden biridir ve kelâmulallahla ilgili görüşleri, temelde Eş'ariyye'nin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile aynı doğrultudadır.⁴⁰ Bunun dışında, risâlede yer alan bu bilgiler, İbn Hanbel'in kelâmulallahla ilgili görüşlerinin doğru şekilde tespit edilebilmesine katkı sağlama-sı açısından önem arz etmektedir.

II. SUÂLÂTÜ EHLİ'R-RE'Y ANİ'L-KELÂM Fİ'L-KUR'ÂNİ'L-AZÎZ ADLI RİSÂLENİN TAHKİKİ

A. Tahkikte İzlenen Yöntem

Bu eserin tahkîki, başka bir nüshası tespit edilemediğinden dolayı bilinen tek nüshası esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada belirtilen sayfa numaraları, bu nüshadaki varak numaralarını göstermektedir. Varakların ön yüzü için “ı”, arka yüzü için “ب” harfi kullanılmıştır. Metnin paragraflara ayrılması ve noktalama işaretlerinin konulması, tarafımızdan gerçekleştirilmiştir. Metne bunun dışında yaptığımız ilaveler köşeli parantez “[]” içinde gösterilmiş, metinde dikkat çekmek istediğimiz yerler ve başkalarından yapılan alıntılar ise tırnak işareti “<>” içinde belirtilmiştir. Anlam karışıklığının önüne geçebilmek için bazı harfler hareketlendirilmiştir. Âyetler ise bütünüyle hareketli olarak kaydedilmiş ve “﴿﴾” sembolü içinde gösterilmiştir. Âyetlerin referansları sırasıyla sûre ismi, sûre ve âyet numarası şeklinde belirtilmiştir. Metinde âyetler tam olarak zikredilmişse dipnotta yalnız referanslarına yer verilmiş, istidlal ve istişhad maksadıyla eksik zikredilenler ise dipnotta tamamlanmıştır. Orijinal metinde yapılan düzeltmeler ve gerekli görülen açıklamalar dipnotta gösterilmiş, müphem görünen yerlere dipnotta “﷮” ile işaret edilmiştir. Metindeki eksik kısımlar üç nokta “...” ile belirtilmiştir.

40 bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlü'd-Diyâne*, tah. Abbas Sabbağ, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), s. 61-88; İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerred Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, tah. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), s. 59-68.

B. Risâlenin Tahkîki

[ب٥٠] بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقني

سؤالات أهل الرأي عن الكلام في القرآن العزيز

إملاء القاضي الجليل أبي بكر بن الطيب أدامه الله علوه، قال أدام الله عزه:

وسألتم أحسن الله توفيقكم ومن معرفتكم وإرشادكم إلى صواب القول فيما اختلف فيه فقلتم: خبرنا عن كلام الله عز وجل، هل هو من صفات ذاته أم من صفات أفعاله؟ وهل هو موجود بذاته أم بغيره؟ وهل هو من جنس كلام المخلوقين وأصوات المحدثين أم مخالف له ولسائر أجناس الحوادث؟ وهل هو مدرك بالأسماع ومسموع في نفسه أم لا؟ وهل هو في نفسه حروف أم لا؟ وهل يصح أن يتكلم به غيره تعالى، كما أنه هو المتكلم به أم لا؟ وهل هو نفس قراءتنا له، وتعبيرنا عنه المكتسب بقدرتنا والذي قد تعبنا بفعله أم غير القراءة له؟ وهل يجوز أن يقال «قراءتنا له حكاية» أم لا؟ وهل يجوز أن يقال «إننا نلفظ بالقرآن» أم لا؟

[فصل]

[سؤالكم عن كلام الله هل هو من صفات ذاته أم من صفات أفعاله؟]

فالجواب عن ذلك والله الموفق للصواب، أن كلام الله عز وجل صفة من صفات ذاته، غير محدث ولا مخلوق، بل هو لم يزل ولا يزال متكلما به. ولا يجوز مفارقتة لذاته على حال من الأحوال. لأنه لو غُدم في بعض الأحوال وفارقه لخرج بذلك عن كونه متكلما، مع كونه حيا. وصحة الكلام في صفته، واجب أن يكون عند عدم كلامه أو مفارقتة له، موصوفا بالخرس والسكوت والآفة المتضادة للكلام. كما أنه لو خلا مع كونه حيا من العلم والقدرة لوجب وصفه بصدّهما من العجز والجهل والغلبة والسهو، يتعالى عن ذلك أجمع. [٥١] وقد شرحنا القول في هذا الباب، وشرحنا نقض جميع شبه المعتزلة والخوارج والنجارية، في غير كتاب بما يُغني البسير منه الناظر فيه

فصل

فأما سؤالكم عن وجوده بذاته أم بذات غيره؟

والقول فيه عند كافة أهل الحق، مختص به وموجود بذاته. لا يصح مفارقتة لها ووجوده بغيرها، وإن صح أن يكون مكتوبا في المصاحف ومحفوظا في القلوب ومتلوا بالأسن. لأنه لو كان كلامه تعالى موجودا بغيره ومخلوقا في الشجرة والجماد وغيرهما من الأجسام، على ما يقوله المعتزلة وأهل الضلال من القائلين بخلق القرآن، لوجب أن يكون الباري غير متكلم به، وأن تكون الشجرة هي المتكلمة بما خلقه فيها من الكلام، والقائلة ﴿أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾⁴¹. وهذا كُفر عند كافة المسلمين وخروج عن الدين. وقد بينا في غير كتاب، أن المتكلم إنما كان متكلما لوجود الكلام بذاته، كما أن العالم القادر المرید إنما كان عالما قادرا مریدا لوجود العلم والقدرة والإرادة بذاته دون ذات غيره. وإن كل علة أوجبت حكما للموصوف يفارق بها من ليس له مثل حكمه. فمن حقها أن يختص في الوجود بذات الموصوف. فوجب بهذه الجملة وجود كلامه سبحانه بذاته دون ذات غيره، كما يجب ذلك في علمه وقدرته وإرادته

41 يقول الله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (سورة طه، ٢/٤١).



فصل

فأما سؤالكم عن أنه من جنس كلام المخلوقين أو مخالف له؟

فالجواب عند سائر [أهل] الحق وكل من نفى خلق القرآن، أنه مخالف لكلام المخلوقين وصفات المحدثين وأصوات الصارخين والصائحين والناطقين ولسائر أجناس الحوادث، [٥١ب] لكونه قديماً غير محدث ولا مخلوق. ومحال باتفاق الأمة وكافة العقلاء، كون القديم مجالسا للمخلوقات ومشبهها للمحدثات. لأن الكلام القديم لو أشبه الكلام المحدث وجانسه لوجب أن يكون محدثاً من حيث أشبه المحدث، وأن يكون الكلام المحدث قديماً من حيث أشبه القديم. إذا كان معنى «المتجانسين» و«المتماثلين» أنهما ما يسد أحدهما مسد الآخر وناب منابه وجاز عليه ما يجوز عليه، فإن بذلك مخالفة كلامه القديم لكلام المخلوقين. وقد قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾. 42 وقد قال متحدثاً لمن عند وخالف من الكفار: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾ 43 مِنْ دُونِ اللَّهِ. 44 وقال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾. 45 وقال تعالى منكرًا وراذلاً عليهم قولهم: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾. 46 فوجب بما قدّمناه من دليل العقل وبيناه من أدلة السمع، كون كلامه تعالى مخالفا لسائر الحوادث وأجناس كلام الخلق على اختلافه

فصل

فأما سؤالكم عن أنه مدرك مسموع بالآذان أم لا؟

فالجواب عند أهل الحق النافين لخلق القرآن، أنه مدرك مسموع بحاسة الآذان، ومفهوم معناه عند السماع له بالقلوب، وأنه إنما يسمعه من الله عز وجل غير معبر عنه ولا متلو، من يتولى سبحانه خطابه بنفسه بلا واسطة ولا ترجمان، كمحمد وموسى عليهما السلام، حين كلم محمداً صلى الله عليه وسلم بنفسه ليلة المعراج، وخاطب موسى على جبل طور سينا بلا واسطة ولا ترجمان. وكذلك سبيل من يتولى الله سبحانه مخاطبته بنفسه... 47

[فصل]

[فأما سؤالكم عن هل هو في نفسه حروف أم لا؟]

فالجواب عنه [١٥٢] ... [الأصوات والحروف في كلام الخلق، بعضه] متقدماً في الوجود على بعض، وبعضه متأخراً عن بعض، وأن لا يوجد الصوت والحرف الثاني منه إلا بعد عدم الأول. وكلام الله تعالى لا يصحّ عدمه. هذا على أن جماعة أهل العلم بهذا الشأن، ومتحمل القول فيه من أهل اللغة وغيرهم، متفقون على أن تسمية الصوت والأصوات حرفاً وحروفاً، إنما جرى عليها على سبيل «المجاز والاتساع»، 48 وعلى معنى الحروف المكتوبة المصوّرة قد وُضعت دلالة على هذه الأصوات المسموعة. فسميت الأصوات باسم ما يدل عليها على طريقتهم في التجوز بتسمية الشيء

42 سورة الإسراء، ٨٨ / ٧١.

43 في المخطوطة: من استطعتم.

44 يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة البقرة، ٣٢ / ٢).

45 يقول الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة هود، ٣١ / ١١).

46 سورة المدثر، ٥٢ / ٤٧.

47 المتن نقصان تقريباً ورقة من هنا إلى «متقدماً في الوجود...» في [١٢٥].

48 الاتساع: اصطلاح يستعمل بمعنى «المجاز»، في عهد مبكر. (أنظر إلى مادة «المجاز»، لإسماعيل دورمش في الموسوعة الإسلامية لوقف ديانة تركيا، مجلد ٨٢، صحيفة ٩١٢).

باسم ما يدلّ عليه، وتعلّق به ضرباً من التعلّق. وإلا فالحرف في الحقيقة، إمّا طرف الجسم ونهايته. وإمّا تسمّى الواو والألف «حرفاً» تشبيهاً بطرف الجسم. وقد يستعمل حرف على معنى الكلمة، فيقال أول من سبق [ملاً] 49 «الحرف فلان»، و«هذا الحرف من كلام فلان» و«قد أورد في خطبته وشعره حرفاً ليس بصحيح». يعنون كلمة تامّة، لا الحرف الذي هو الواو والدال. فإن أراد المرید بتسمية كلام الله حرفاً أنه كلام تامّ مفيد للمعاني فذلك صحيح، وإن أراد أنه جسم مصوّر أو حدّ وجسم فذلك باطل ومخرج عن قدمه. والأصوات التي تسمّى حروفاً، لا يصحّ أن توجد إلا بالأجسام ذوي الآلات والجوارح، ولا توجد في مستقرّ العادة إلا بالأجسام ذوي الجوارح. قال أهل العربية: «إن من هذه الحروف شفويّة والنطعية» 50 وحلقية، كالميم والطاء والحاء». وإمّا يعنون بذلك نسبة كلّ [حرف] 51 إلى مخرجه ومحلّه. فإن من سقطت شفتاه لم يأت منه النطق بالميم. وكذلك القول في فساد كل مخرج من مخارج هذه الحروف. والله سبحانه يتعالى عن الجوارح [والآلات] 52. فاستحال كون كلامه حروفاً على الحقيقة، على معنى أنه من جنس الأجسام [ب52] ومن جنس الأصوات

وقد يجوز أن يتجوّز متجوّز بوصفه بذلك، على معنى «أن العبارة عنه والتلاوة له أصوات مقطّعة وحروف منظّمة». فتسمّى باسم العبارة عنه وإن كان مخالفاً لها. وكذلك إن أراد مرید بوصفه بأنه حرف وحروف. أن الأجسام المصوّرة بصورة الألف واللام والدال دلالة عليه وعلى معناه. فتسميته باسم الكتابة الدالّة عليه، كان ذلك جائزاً إذا اعتقد مع هذا أن كلام الله تعالى القديم، لا يجوز أن يكون من جنس الحجر والمداد والخشب والنحاس والذهب والفضّة. وقد يكون الحروف المكتوبة المصوّرة المؤلّفة من جميع هذه الأمور والأجسام والمعادن. والله سبحانه يتعالى عن أن يكون كلامه جسماً من الأجسام. فإطلاق القول بأن كلام الله سبحانه «حروف» على هذا الوجه، بمثابة إطلاق الأئمة على «أن الله تعالى أربعة أحرف مكتوبة وأنها مخالفة للرحمان الرحيم». لا على معنى أن الله سبحانه الذي هو الصانع القديم من أربعة أشياء مصوّرة، منها طويل ومنها قصير ومنها مدود ومنها منفصل ومنها متّصل. هذا ليس من دين أحد من العقلاء. فإذا قلنا في هذه الحروف المكتوبة «هذا هو الله» وعظّمناها ونزّهناها، فإنما نسّميناها بذلك على معنى أنها دالّة على ذاته وتسميته. وعلى هذا الوجه نقول في الكتابة المصوّرة «هذا كلام الله». نعني به أنه دلالة على كلامه وإن لم يكن منه في شيء

ولو صار جاهل إلى أن يقول «أنا لا أعلم ما يقولونه في الحقيقة والمجاز، وقد قالت الأئمة: إن المكتوب في المصحف هو كلام الله»، فإنما اعتقد أنه كلام الله، وأنه حالّ في المصحف على الحقيقة لموضع الإطلاق لوجب عليه وجوباً حتماً؛ «أن الأربعة الحروف المكتوبة في المصحف وغيره هي الله الصانع العالم على [الحقيقة]» 53، [103] يتعالى عن ذلك لقول الأئمة فيها «هذه الحروف هي الله». فإن أبي ذلك أسقط قوله، وإن مرّ عليه وجب كفره. ووجب له أن يكتب عدّة عشر وأكثر من هذه الحروف، ويقال له: فكلّ هذه الحروف هي الله، والله أكثر من عشرة، وأيّ هذه الحروف معبودك؟ وهل تعبد جميعها أو بعضها؟ ولا تكليف عندنا على من بلغ في الجهل إلى هذا الحدّ، لأنه ليس من دين العقلاء. فبان بما وصفناه أن كلام الله تعالى القديم، ليس بحرف ولا حروف من قبيل الأصوات ولا الأجسام. وأنه إن وصف أحياناً بذلك، فإنما وصف به على سبيل المجاز والاتّساع الذي ذكرناه

فصل

فأما سؤالكم عن أنه هل يصحّ أن يتكلّم بكلام الله عزّ وجلّ غيره أم لا؟

فالجواب عنه أن ذلك لا يصحّ بدليل العقل والسمع جميعاً. فأما ما يدلّ عليه من جهة العقل، فهو أنه لو تكلم

49 كذا.

50 في المخطوطة: ونطقه.

51 الكلمة غير مقروؤ.

52 الكلمة غير مقروؤ.

53 الكلمة غير مقروؤ.



بكلامه غيره لوجب قيام كلامه به وبغيره وكونهما⁵⁴ متكلمين به، لأجل ما قد بيناه من قبل من أنه «لا يصح أن يكون علة الحكم موجودة إلا بذات من له الحكم». فلو تكلم بكلام الله غيره لوجب قيامه بغيره، كما أنه لما كان هو تعالى متكلماً به وجب وجوده بذاته وقيامه به. ولو صح أن يتكلم به غيره لا بأن يوجد بذلك الغير، لصح أن يتكلم هو تعالى به وإن لم يوجد به. ولما اتفق أهل الحق على بطلان ذلك وجب أن لا يتكلم بكلام الله إلا من وجد بذاته. ولأجل هذا الدليل، أخلنا أن يعلم بعلم الله ويريد بإرادته ويقدر بقدرته غيره. لأن ذلك يوجب وجود صفاته هذه بغيره، كما أنها موجودة به حتى تكون⁵⁵ صفة القديم والمحدث. وذلك خروج عن قول الأمة ومقتضى العقل. وقد دللنا في غير كتاب على استحالة وجود صفة في موضعين ومكانين، عرضا كانت أو صفة لقديم. [٥٣ب] ودلنا أيضا بغير وجه على أنه لا يصح أن يوجد بالأجسام من الصفات إلا ما كانت أعراضا محدثة أو أجناسا مخصوصة متماثلة ومتضادة ومختلفة. والله سبحانه يجل عن أن يكون هذا حكم صفاته، لأن الأعراض والأجناس لا يكون إلا محدثة مخلوقة. وكلام الله سبحانه وعلمه وقدرته ليس بمحدث ولا مخلوق. فاستحال لذلك وجود شيء منها بغيره. واستحال لاستحالة ذلك أن يتكلم بكلام الله أو يعلم بعلمه ويقدر بقدرته غيره فأما ما يدل على ذلك من جهة السمع، فإطباق الأمة على أن كلام الله سبحانه كلام له، وأنه هو المتكلم به، وأنه ليس بكلام للخلق ولا هم المتكلمون به، وأنهم لو كانوا هم المتكلمون به لكانوا هم الأمرين به والناهين عنه والمخبرون والمرغبون والمرهبون والدالون على الأحكام به، كما أنهم هم المتكلمون به. وقائل هذا خارج عن دين الأمة وبغيرها من أهل الملل. فثبت أنه لا يجوز أن يتكلم بكلام الله تعالى غيره

فصل

فأما سؤالكم عنه هل هو القراءة له والعبارة عنه أم لا؟

فالجواب عند كافة الأمة وسائر أهل الحق، أن العبارة عنه والتلاوة له والقراءة له غيره. وأنها من إكساب العباد ومقدوراتهم، وأنها واجبة عليهم في مواضع وندب من أفعالهم في آخر. وأنهم متباون بقراءة كل حرف عشر حسنات، وأن القراءة والتلاوة يدخلها الحسن والقبح والقوة والضعف والصحة والفساد. فإن كلام الله سبحانه المتلو المقروء بها لا يدخله لحن ولا فساد، ولا تعتوره القوة والضعف، ولا يوصف بالقبح والفساد. وكل هذه الصفات جارية على القراءة والتلاوة. فوجب بذلك أجمع، أن يكون قراءتنا للقرآن من إكسابنا، وألفاظنا وطاعتنا وعادتنا التي أمرنا بفعلها، وضمن الثواب عليها [٥٤أ] والعقاب على تركها في الصلوات المفروضة. ولولا أنها من مقدورتنا وإكسابنا لم يصح الأمر لنا بها، ولا نهي الجنب والحائض عن فعلها. لأن المأمور لا يؤمر وينهى إلا بما هو من إكسابه ومقدوراته. وقد اتفق النافون لخلق القرآن والقائلون بخلقه من أهل الضلال، على أن كلام الله تعالى عز وجل ليس بكسب للعباد ولا خلق لهم ولا من مقدوراتهم، وأن التلاوة والقراءة له من إكسابهم. وكيف يجوز دخول شبهه على عاقل في تغايرهما؟

ومما يدل على ذلك أيضا إجماع الأمة، على أن حالفوا لو حلف بالطلاق أن لا يقرأ القرآن بحرف أبي عمري، وقراءة بحرف عاصم والكسائي لم يحنث. وإنما لم يلحقه الحنث لتغاير هذه القراءات والأصوات والحروف. وإنه لو حلف بالطلاق أن لا يقرأ «المقروء» الذي يقرأه أبو عمري، ثم قرأ بكل حرف لطلقت زوجته. وإنما كان كذلك، لأن «المقروء» واحد وإن كانت القراءات مختلفة متغايرة، فإن بذلك ما قلناه. ولأجل هذا أجاز بعض الفقهاء من أهل العراق القراءة بالفارسية وقالوا: إن الصلاة بها مجزية وإنها قراءة على الحقيقة ومثابة القراءة بالألفاظ العربية. أفترى هم اعتقدوا مع ذلك أن كلام الله سبحانه على صنعه كلام الترك والزنج والهند والأنباط. والخوض⁵⁶ هذا جهل ممن ارتكبه وصار إليه. وكل هذا دليل واضح على أن التلاوة والقراءة غير المقروء

54 في المخطوطة: وكونهما.

55 في المخطوطة: يكون.

56 في المخطوطة: والخوز.

فصل

فأما سؤالكم عن أنه هل يجوز أن نوصف قراءة القرآن العزيز وتلاوته بأنه حكاية له أم لا؟

فالجواب عنه أن ذلك باطل ممتنع. لا يجوز أن يقال في شيء من كلام الخلق على اختلاف لغاتهم وأبنيّة كلامهم⁵⁷ «إنه حكاية لكلام الله عزّ وجلّ»، وإن صحّ أن يقال [ع5ب] في بعضه «إنه تلاوة وعبارة عنه». والفصل بين الأمرين أن وصف الحكاية بأنه «حكاية للشيء» يفيد أنه مثل له وشبهه أو مقارب له. ولذلك يقال «حكيت ركة فلان، وجلسته، وعمته، ومشيته»، و«حكيت خطّة» و«حكيت لفظه»، إذا أوردت مثل الذي كان من زيّه أو ما يقاربه في الشبه. وقد دللنا فيما سلف، على أنه لا شبه بين كلام الله عزّ وجلّ وكلام خلقه. فلم يصحّ لذلك أن يكون كلام الخلق حكاية له. ووصفه بأنه تلاوة وقراءة له وعبارة عنه لا يفيد شبه العبارة بالمعبر عنه والتلاوة للمتلوّ والقراءة للمقروء. ويدلّ على ذلك أن الترجمة والمعبرين يعبرون عن اللفظ العربيّ بالفارسيّ وعن العبرانيّة بالسريانيّة إذ أتو بمعناه، وإن لم يكن بين الأعجميّ والعربيّ من الكلام شبه ولا مناسبة. ولذلك يقال في الجماعة المتكلمين باللغات المختلفة «قد قرأوا كلام فلان وكتاب فلان». يعنون بذلك أنهم عبروا عن معناه ولو كانت العبارة عنه بلغات مختلفة. ولا يصحّ عند أحد من أهل اللغة أن يقول القائل «قد حكّت الجماعة كلام زيد للعربيّ» أو «عبروا عنه باللغات المختلفة». فثبت بهذه الجملة أنه لا يجب أن يكون التلاوة والقراءة والعبارة مثل المعبر المتلوّ المقروء، وأنه يجب أن يكون الحكاية مثل المحكيّ أو مقاربه له في الشبه، فافتقر الأمران

فصل

فأما سؤالكم عن أنه هل يجوز أن يقال «إن أحدا يلفظ بكلام الله عزّ وجلّ» و«إن تلفّظي بالقرآن مخلوق أو

غير مخلوق»؟

فالجواب عنه أنه لا يجوز أن يقال «إن أحدا يلفظ بكلام الله عزّ وجلّ» أو «إن لفظه بكلام الله تعالى مخلوق أو غير مخلوق». لأن لفظ الشيء مخالف لمعنى اللفظ بالشيء. فلفظ الشيء، رمية وأطراحه، من قولهم «لَقَطَت اللقمة والطعام [أ5] من في» و«لَفَظَ البحر ما فيه» إذا ألقى ما فيه وطرحه. ولا يجوز على كلام الله تعالى «الرمي والأطراح». ولا يجوز أيضا أن يقال «أنا ألفظ بكلام الله» لأن معنى ذلك، إنني أتكلّم بكلام الله تعالى. لأنه لا فرق بين قولهم «تكلّم زيد بكلمة الإيمان والكفر» وبين قولهم «لفظ وتلفّظ بكلمة الإيمان والكفر ونطق وتفوه بهما». وكلّ ذلك يعود إلى معنى «التكلّم بهما». وقد بينا فيما سلف أنه لا يصحّ أن يتكلّم بكلام الله تعالى غيره، كما لا يصحّ أن يعلم بعلم الله ويقدر بقدرته غيره. فاستحال لذلك التلفّظ بكلام الله عزّ وجلّ. وإذا استحال ذلك، استحال أن يقال «إن تلفّظي ولفظي به مخلوق أو غير مخلوق». لأنه إخبار عن أن المحال الذي ليس بشيء مخلوق أو غير مخلوق. وهذا جهل ممّن صار إليه

ولهذا قال أهل السنة وعلما أصحاب الحديث «إن من قال لفظي بالقرآن مخلوق، فإنه ضالّ مبتدع». لأنه نسب إلى خلق الله المحال الذي ليس بشيء ولا يصحّ كونه. ولهذا قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه، وقد سئل عن من قال «لفظي بالقرآن مخلوق»، «هذا جهميّ»، ومن قال فيه «غير مخلوق»، «هذا قدرّي». وهذا يدرك على أنه رضي الله عنه كان عارفا بهذا العلم ومطلعا به، لأجل أنه اعتقد أن من قال «لفظي بالقرآن مخلوق»، فقد قال إنه تلفّظ بالقرآن وتكلّم بكلام الله. ولا يتكلّم المخلوق إلا بمخلوق مثله في الخلق والحدوث. ولا يصحّ أن يتكلّم المخلوق بكلام قديم ليس بمخلوق. فكان القائل بهذا عندنا وعنده، جهميّا قائلًا بخلق القرآن. وأن من قال «لفظي بالقرآن غير مخلوق» فقد قال إن تلفّظي وتعبيري عن القرآن وتلاوتي وقرائتي له أتّي هي من فعليّ وكسبي غير مخلوق. وقائل هذا قدرّي ناف لخلق أعمال العباد. وبذلك سموا «قدريّة». وجعلوا محوس هذه الأمة. وكلام أحمد [ع5ب] رضي الله عنه هذا من دقيق الكلام في العلم، وأدلّ الأمور على أنه قائل فيه بالحقّ

وقد بينا في جواب ما سألتكم عنه قولاً بليغاً كافياً. نسأل الله عزَّ وجلَّ عموم النفع به والتوفيق لصوابه بمنه وفضله وجوده وكرمه. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً لشيء إلى يوم الدين. وحسبنا الله ونعم الوكيل

III. SUÂLÂTÜ EHLİ'R-RE'YANİ'L-KELÂM Fİ'L-KUR'ÂNİ'L-AZÎZ ADLI RİSÂLENİN TERCÜMESİ

[50b] Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Güvenim O'nadır

Kur'ân-ı Azîzdeki Kelâm Hakkında Ehl-i Re'yin Soruları

–Allah ulviyyetini daim kılsın– el-Kadî el-Celîl Ebû Bekir b. et-Tay-yib'in imlâsı. –Allah izzetini daim eylesin– dedi ki:

–Allah başarılarınızı hayreylesin, ilim sahibi kılarak ve doğruya eriştirerek size ihsan eylesin– ihtilafî konularda görüş istediniz ve şöyle dediniz: Bize azîz ve celîl olan Allah'ın kelâmı hakkında bilgi ver, kelâmullah O'nun zatî sıfatlarından mıdır, yoksa fiilî sıfatlarından mıdır? Kelâmullah O'nun zatında mı bulunur, yoksa zatı dışında mı? Kelâmullah yaratılmışların kelâmı ve sonradan olanların sesleri cinsinden midir, yoksa yaratılmışların kelâmına ve sonradan meydana gelen cinsten diğer şeylere muhalif midir? Kelâmullah kulaklarla idrak edilebilir mi ve nefsi kelâm işitilebilir mi, işitilemez mi? Kelâm-ı nefside harfler var mıdır, yok mudur? Tıpkı kendisinin onunla konuşması gibi Allah Teâlâ'dan başkası da kelâmullahla konuşabilir mi, konuşamaz mı? Kelâmullah, kudretimizle elde edilen ve yapmak suretiyle ibadet ettiğimiz, okumamızın ve ifademizin aynısı mıdır, yoksa okumanın dışında bir şey midir? “Onu okumamız, hikâye etmektir” denilmesi caiz midir, değil midir? “Biz Kur'ân'ı telaffuz ediyoruz” denilmesi caiz midir, değil midir?

[Fasıl]

[Kelâmullah hakkındaki sorunuz: Kelâmullah O'nun zatî sıfatlarından mıdır, yoksa fiilî sıfatlarından mıdır?]

Bunun cevabı şudur ki –doğruca muvaffak kılan ancak Allah'tır– azîz ve celîl olan Allah'ın kelâmı O'nun zatî sıfatlarındandır, sonradan ortaya çıkmış ve yaratılmış değildir, aksine Allah ezelden ebede onunla mütekellimdir. Kelâmullahın herhangi bir durumda O'nun zatından ayrılması caiz değildir. Çünkü kelâmullah bazı durumlarda yok olsa ve O'ndan ayrılrsa, bu takdirde Allah hayat sahibi olmakla birlikte mütekellim olmak-



tan çıkardı. Hâlbuki O'nun kelâm sıfatının hakikati, kelâmının yokluğunda veya ondan ayrıldığında dilsizlik, sükût ve kelâma aykırı düşen bir âfetle nitelenmesinin gerekmesidir. Tıpkı diri olmakla birlikte ilim ve kudretten yoksun olması durumunda; acizlik, cehalet, yenilgi ve gaflet türünden, ilim ve kudretin zıddına şeylerle nitelenmesinin gerekmesi gibi ki Allah bütün bunlardan yücedir. [51a] Biz bu konudaki görüşü, bakan kişinin kolaylıkla istifade edeceği bir başka kitapta şerh etmiştik, öyle ki şerhimiz Mutezile, Havâric ve Neccâriyye'nin bütün şüphelerini geçersiz kılmıştır.

Fasıl

Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: Kelâmullah Allah'ın zatında mı bulunur, başkasının zatında mı?

Bütün Ehl-i hakkın bu konudaki görüşüne göre kelâmullah O'na hastır ve O'nun zatında bulunur. Mushaflarda yazılmış, zihinlerde ezberlenmiş ve dillerde okunmuş olsa bile O'nun zatından ayrılması ve zatının dışında bulunması geçerli değildir. Çünkü eğer yüce Allah'ın kelâmı, Mutezile'nin ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden sapkınların dediği gibi başkasında bulunsaydı ve ağaçta, cansız bir nesnede ve bu ikisi dışında bir cisimde yaratılmış olsaydı Allah'ın onunla mütekellim olması, ağacın ise Allah'ın kendisinde yarattığı kelâm ile mütekellim olması ve "Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur. O halde bana ibadet et."⁵⁸ demesi gerekirdi. Hâlbuki bu, bütün Müslümanlar nazarında küfürdür ve dinden çıkmaktır. Biz başka bir kitapta belirtmiştik ki âlim, kadir ve mürîdin, başkasının zatında değil kendi zatında bulunan bir ilim, kudret ve iradeyle âlim, kadir ve mürîd olması gibi mütekellim de zatında bulunan bir kelâm ile mütekellim olur. Her illet, mevsuf için, aynı hükmü taşımayanlardan kendisiyle ayrıldığı bir hüküm gerektirir. Varlığının, mevsufun zatına bağlı olması, illetin gereklerindedir. Öyleyse ilminde, kudretinde ve iradesinde olduğu gibi yüce Allah'ın kelâmının da başka zatlarda değil kendi zatında bulunması gerekir.

Fasıl

Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: Kelâmullah yaratılmışların kelâmı cinsinden midir, yoksa ondan farklı mıdır?

Cevabı: Bütün [Ehl-i] hakka ve halku'l-Kur'ân'ı nefyedenlere göre

58 "Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur. O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl." (Tâhâ 20/14).

Allah'ın kelâmı kadîm olması, muhdes ve mahlûk olmaması dolayısıyla mahlûkatın kelâmına, sonradan meydana gelenlerin özelliklerine, bağır-
ran, haykıran ve konuşanların seslerine ve de sonradan meydana gelen
türden diğer şeylere muhaliftir. [51b] Ümmetin ve bütün akıl sahiplerinin
ittifakıyla kadîmin mahlûkatla aynı cinsten olması ve sonradan meydana
gelenlere benzemesi muhaldir. Çünkü kadîm kelâm hadis kelâma benzese
ve onunla aynı cinsten olsaydı, kadîm kelâmın muhdese benzemesi se-
bebiyle muhdes olması, muhdes kelâmın da kadîme benzemesi sebebiyle
kadîm olması gerekirdi. İki "mütecânis" ve "mütemâsil" şeyin manası, bi-
rinin diğerinin yerini tutması, onun yerine geçmesi ve biri için caiz ola-
nın diğeri için de caiz olması olunca, kadîm olanın kelâmının, mahlûkatın
kelâmına muhalif olduğu ortaya çıkmış olur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle
buyurmuştur: "De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir ben-
zerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine
onun benzerini getiremezler."⁵⁹ Kâfirlerden inatla karşı çıkan ve muhale-
fet edenlere meydan okuyarak şöyle buyurmuştur: "Haydin onun benzeri
bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitle-
rinizi çağırın (ve bunu ispat edin)."⁶⁰ Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:
"Siz de onun gibi uydurma on sûre getirin."⁶¹ Allah Teâlâ "Bu, ancak insan
sözüdür."⁶² şeklindeki sözlerini inkâr ve reddederek buyurmuştur. Böyle-
ce daha önce takdim ettiğimiz aklî deliller ve açıkladığımız naklî deliller
yoluyla Allah'ın kelâmının, farklı olması dolayısıyla, diğer sonradan mey-
dana gelenlere ve mahlûkatın kelâmı cinsinden şeylere muhalif olması
zorunlu olmuştur.

Fasıl

Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: Kelâmullah kulaklarla
idrak edilip işitilebilir mi, işitilemez mi?

Cevabı: Halku'l-Kur'ân'ı nefyeden Ehl-i hak nezdinde kelâmullah
kulaklarla idrak edilip işitilir ve manası işitme anında zihinlerle anlaşılır.

59 el-İsrâ 17/88.

60 "Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, hay-
din onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka
şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin)." (el-Bakara 2/23).

61 "Yoksa 'onu (Kur'ân'ı) uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Eğer doğru söyleyenler iseniz,
haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de yardıma çağırıp, siz de onun gibi uy-
durma on sûre getirin.'" (Hûd 11/13).

62 el-Müddessir 74/25.



Muhammed ve Musa (as)'da –Muhammed (sav)'le miraç gecesinde bizzat konuştuğu zaman ve Musa'ya Sînâ Dağı'nda vasıtasız ve tercümansız hitap ettiği zaman– olduğu gibi Allah'ın nefsî hitabını yönelttiği kişi, onu bir ifade ve okuma olmaksızın Allah'tan işitmiştir. Yüce Allah'ın nefsî hitabını yönelttiği varlıkların durumu hep böyledir.⁶³ ...

[Fasıl]

[Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: Nefsî kelâmında harfler var mıdır, yok mudur?]

[Cevabı:] ... [52a] [Mahlûkatın kelâmında seslerin ve harflerin bazıları] bazısından önce, bazıları bazısından sonradır ve bu kelâmında ikinci ses ve harf ancak birincinin yokluğunda bulunur. Yüce Allah'ın kelâmının ise yokluğu geçerli değildir. Bu, ilim ehlinde bir cemaate göre böyledir. Dilcilerden ve diğerlerinden bu konuda söz hakkında sahip olanlar, ses ve harflerin harf ve harfler olarak isimlendirilmesinin “meczaz ve ittisâ”⁶⁴ üzere olduğunda ve yazılmış şekil verilmiş harflerin manasının, işitilen bu seslere delâleten konulduğunda ittifak etmişlerdir. Böylece sesler, dilcilerin, bir şeyi ona delâlet eden şeyin ismiyle ve o şeyle ilgili bir isimle bağlantı kurarak isimlendirmeye cevaz vermedeki usulleri üzere kendilerine delâlet eden bir isimle isimlendirilmişlerdir. Ancak harf aslında, bir cismin tarafı ve ucudur. Vav ve elif, cismin bir tarafına teşbihen “harf” olarak isimlendirilir. Harf bazen kelime manasında da kullanılır ve [bir sözü söylemede] erken davranıp bir grup insanı ilk geçene “Bu harf filanca-nındır”, “Bu harf, filanca-nın kelamındandır” ve “Konuşmasında ve şiirinde doğru olmayan bir harf irad etti” denir. Bununla vav ve dal gibi bir harfi değil, tam bir kelimeyi kastederler. Dileyen bir kişi Allah'ın kelâmını, anlamlar ifade eden tam bir kelâm olan harf olarak isimlendirmek istese bu doğrudur, ancak şekil verilmiş cisim ya da sınır ve cisim olan harf olarak isimlendirmek istese bu yanlıştır ve kelâmullahı kadîm olmaktan çıkarmaktır. Harfler olarak isimlendirilen sesler ancak âlet ve organlara sahip cisimlerde, yerleşik âdete göre de uzuvlara sahip cisimlerde bulunur. Arap dili mütehassısları dediler ki mim, ta, ve ha gibi dudak, damak ve boğaz harfleri, bu tür harflerdendir. Bununla her bir harfin mahrecine ve mahalline nispetini kastederler. Kimin dudağı kopsa ondan mim'in telaf-

63 Yazma metin, buradan [52a]'ya kadar yaklaşık bir varak eksiktir.

64 ittisâ: Erken dönemde “meczaz” anlamında kullanılan bir terim. (bkz. İsmail Durmuş, “Meczaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 219.)

fuzu gelmez. Bu harflerin her birinin mahrecinin bozulması konusundaki söz de bunun gibidir. Allah Teâlâ ise organlardan ve âletlerden yücedir. Bu durumda Allah'ın kelâmının, cisimler ve sesler cinsinden olması manasında, hakikî anlamda harfler olması imkânsızdır.

[52b] Cevaz verenin, kelâmullahı, “onu ifade etmek ve tilavet etmek kesilmiş sesler ve derlenmiş harflerdir” manasında, harfler olarak vasfetmeye cevaz vermesi caizdir. Aslında kelâmullah ifadeden farklı olmasına rağmen, bu nedenle kelâmullahın ifadesi olarak isimlendirildi. Dileyen bir kişi kelâmullahı harf ve harfler olarak vasfetmeyi istediğinde de durum böyledir. Elif, lam ve dal şeklinde çizilmiş cisimler, kelâmullahı ve onun manasına bir delâlettir. Öyleyse kelâmullahın kendisine delâlet eden yazının ismiyle isimlendirilmesi, Allah'ın kadîm kelâmının mürekkep, kandil yağı, tahta, bakır, altın ve gümüş cinsinden olmasının mümkün olmadığına inanıldığında caizdir. Yazılmış, çizilmiş, telif edilmiş harfler, bütün bu durumlar, cisimler ve madenler türünden olur. Yüce Allah'ın kelâmı ise herhangi bir cisim türünden olmaktan uzaktır. Yüce Allah'ın kelâmına bu minvalde “harfler” denilmesi, ümmetin “Yüce Allah yazılmış dört harftir ve bu harfler rahmandan rahimden farklıdır” demesi gibidir. Yaratıcı ve kadîm olan yüce Allah, içlerinde uzun, kısa, uzatmalar, ayrı ve bitişik harfler olan şekil verilmiş bu dört şey cinsindedir, manasında değil. Hiçbir akıl sahibinin inancı bu değildir. Yazılmış bu harfler hakkında “Bu Allah'tır” dediğimizde, onları tazim edip onları tenzih ettiğimizde, bu harfleri O'nun zatına ve isimlendirmesine işaret etme manasında bu şekilde isimlendirmiş oluruz. Yazılmış şekil verilmiş şey hakkında da bu minvalde “Bu kelâmullahtır” deriz. Bununla, yazıda kelâmullahtan hiçbir şey olmasa da, yazının Allah'ın kelâmına delâlet eden şey olmasını kastederiz.

Cahilin biri “Ben hakikat ve mecaz hakkında söylediklerini bilmiyorum, ümmet ‘Mushafta yazılı olan kelâmullahtır’ demiştir” diyecek olsa, yazılı şeyin kelâmullah olduğuna ve hamlolunan yer sebebiyle mushafa hakikî olarak hulûl ettiğine itikad etse, kendisi için zorunlu olarak “Mushafta ve mushaf dışında yazılı olan dört harf, hakikaten yaratıcı âlim olan Allah'tır” hükmü gerekir ki [53a] Allah bundan, ümmetin “Bu harfler Allah'tır” şeklindeki harflerle ilgili görüşünden dolayı yücedir. Bu kimse bunu reddetse fikri iptal olur, bu düşünceye devam etse küfrü vacip olur. Ona, bu harflerden on defa ve daha fazla yazmak düşer. Sonra ona denir ki: Bu harflerin hepsi Allah'tır ve Allah ondan çoktur, öyleyse bu harflerin hangisi senin ilahındır? Sen bunların tamamına mı, yoksa bir kısmına

mı yapıyorsun? Bize göre cehalette bu noktaya ulaşan kişiye tekîf yoktur, çünkü o akıl sahiplerinin dininden değildir. Bu açıkladıklarımızdan ortaya çıkmıştır ki yüce Allah'ın kadîm kelâmı, sesler ve cisimler sınıfından bir harf veya harfler değildir. Bazen bu şekilde nitelense de zikrettiğimiz mecaz ve ittisâ' tarikine göre böyle nitelenir.

Fasıl

Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: Azîz ve celîl olan Allah'ın kelâmıyla başkasının konuşması geçerli midir, değil midir?

Cevabı: Bu hem aklî hem de naklî delille geçerli değildir. Aklî yönden buna delâlet eden şey şudur: Daha önce "Hükümün illeti ancak hüküm sahibinin zatında bulunur" şeklinde beyan ettiğimiz şey dolayısıyla, eğer Allah'ın kelâmıyla başkası konuşsaydı, O'nun kelâmının hem kendisinde hem de başkasında olması ve her ikisinin de bu kelâmı mütekellim olması gerekirdi. Kelâmullahla Allah konuştuğunda bu kelâmın O'nun zatında bulunması ve O'nunla kaim olmasının gerekmesi gibi, Allah'ın kelâmıyla başkası konuşsaydı kelâmullahın başkasıyla kaim olması gerekirdi. Kelâmullahla başkasının konuşması, kelâmın onda bulunmamasıyla geçerli olsaydı, Allah Teâlâ'nın da kendisinde bulunmayan bir kelâmı konuşması geçerli olurdu. Ehl-i hak bunun yanlışlığında ittifak edince, Allah'ın kelâmıyla, zatında bulunan dışında kimsenin konuşamaması zorunlu olur. Bu delil dolayısıyla başkasının Allah'ın ilmiyle bilmesini, iradesiyle dilemesini ve kudretiyle güç yetirmesini de ortadan kaldırmış olduk. Çünkü bu, Allah'ın bu sıfatlarının kendisinde bulunması gibi başkasında da bulunmasını gerektirir, hatta sıfatlar hem kadîm hem muhdes olurlar. Bu ise ümmetin görüşünden ve aklın gereğinden çıkmaktır. Biz başka bir kitapta kadîme ait olan bir sıfatın, ister araz ister sıfat olsun, iki yerde ve iki mekânda bulunmasının imkânsız olduğunu göstermiştik. [53b] Biz başka bir açıdan yine gösterdik ki cisimlerdeki sıfatlar, ancak muhdes arazlar ya da mahsus aynı, zıt ve muhtelif cinsler olarak bulunur. Allah Teâlâ sıfatlarının hükmünün böyle olmasından yücedir, çünkü arazlar ve cinsler ancak muhdes ve mahlûk olurlar. Yüce Allah'ın kelâmı, ilmi ve kudreti ise muhdes ve mahlûk değildir. Bu sebeple sıfatlarından bir şeyin, başkasında bulunması muhaldir. Bunun muhal olması dolayısıyla Allah'ın kelâmıyla başkasının konuşması veya ilmiyle başkasının bilmesi ve kudretiyle başkasının güç yetirmesi de muhaldir.

Naklî açıdan buna delâlet eden şey ise ümmetin şu konularda ittifak etmesidir: Yüce Allah'ın kelâmı ona ait bir kelâmdır, Allah onunla mütekellimdir, kelâmullah yaratılmışların kelâmı olmadığı gibi yaratılmışlar da onunla mütekellim değildir, eğer yaratılmışlar onunla mütekellim olsalardı, onunla konuştukları gibi onunla emreder, onunla nehyeder, onunla haber verir, teşvik eder, korkutur ve hükümlere onunla delalet ederlerdi. Bunu benimseyen, ümmetin ve diğer ehl-i edyânın dininden çıkmış olur. Böylelikle başkasının, yüce Allah'ın kelâmıyla konuşmasının caiz olmadığı sabit olmuştur.

Fasıl

Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: Kelâmullah, onu okumak ve ifade etmek midir, değil midir?

Cevabı: Ümmetin tamamına ve diğer Ehl-i hakka göre onu ifade etmek, tilavet etmek ve okumak, kelâmullahın gayridir. Bunlar kulların kazanç ve yeteneklerindedir ve de bunlar bazı yerlerde kullara farz diğer bazı fiillerinde ise mendubdur. Kullar her bir harfi okumakla on sevap alırlar, ayrıca kıraat ve tilavete iyilik, kötülük, kuvvet, zayıflık, doğruluk ve yanlışlık dahil olur. Kıraat ve tilavetle okunan ve tilavet edilen yüce Allah'ın kelâmına ise hata ve bozukluk dahil olmaz, kuvvet ve zayıflık etki etmez, bu kelâm kötülük ve yanlışlıkla da vasıflanmaz. Bu vasıfların hepsi kıraat ve tilavet için geçerlidir. Bütün bunlardan şu gerekir ki bizim Kur'ân'ı kıraatimiz; yapmakla emrolduğumuz, kendileri için sevap olan, farz namazlarda terkleri durumunda ise ceza bulunan lafızlarımız; itaatlerimiz ve âdetlerimiz, bizim kazancımızdandır. [54a] Eğer kıraat ve tilavet bizim kabiliyetlerimizden ve kazancımızdan olmasaydı, bunların bize emredilmesi, cünüp ve hayızlının ise bunları yapmaktan nehyedilmesi doğru olmazdı. Çünkü emredilene, ancak kesbedebileceği ve güç yetirebileceği şeyler emredilir ve yasaklanır. Halku'l-Kur'ân'ı reddedenler ve dalâlet ehlinin Kur'ân'ın yaratıldığını savunanlar, yüce Allah'ın kelâmının kulların kesbi, yaratması ve güç yetirebileceği şeylerden olmadığı, onun tilavetinin ve kıraatinin ise kulların kesbinden olduğunda ittifak etmişlerdir. Akıl sahibi bir kimseye, ikisinin farklılığı konusunda dalâlet ehlinin şüphelerinin arız olması nasıl mümkün olur?

Buna delâlet eden şeylerden biri de ümmetin şu konudaki icmâidir: Yemin eden bir kimse, Kur'ân'ı Ebû Amr'ın harfi ile okumamaya dair

talaka yemin etse, Âsım ve Kisâ'ın harfi ile okumakla yemin bozulmaz. Bu kıraatlerin, seslerin ve harflerin değişmesiyle yeminini bozmuş olmaz. Ancak Ebû Amr'ın kıraat ettiği "okunan şey"i okumamaya dair talaka yemin etse, sonra her bir harfi okusa, zevcesi boş olur. Bu böyledir, çünkü kıraatler muhtelif ve farklı olsa da "okunan şey" tektir. Böylece dediğimiz şey açıklık kazanmış oldu. Bundan dolayı Ehl-i Irak'tan bazı fakihler Farsça kıraate cevaz verdiler; onunla namaz kılmanın caiz olduğunu, onun da hakikî bir kıraat olduğunu ve Arapça lafızlarla kıraat gibi olduğunu söylediler. Görmez misin ki onlar bununla birlikte yüce Allah'ın kelâmının, yapılışına göre Türklerin, Zenclerin, Hintlilerin ve Nabatların kelâmı olduğuna inanıyorlar. Bu düşünceye dalmak ise onu irtikab eden ve kabul eden kişi için bir cehalettir. İşte bunların hepsi tilavetin ve kıraatin, "okunan"dan başka bir şey olduğuna açık bir delildir.

Fasıl

Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: Azîz Kur'ân'ı kıraatimizi ve onu tilavet etmeyi, kelâmullahın hikâyesi olarak vasfetmemiz caiz midir, değil midir?

Cevabı: Bu yanlıştır, imkânsızdır. Dilleri ve kelâmlarının yapıları farklı iken yaratılmışların kelâmından olan bir şey hakkında –bazısı için "kelâmullahın tilaveti ve ifadesidir" demek doğru olsa da– "bu azîz ve celîl olan Allah'ın kelâmının bir hikâyesidir" demek caiz değildir. [54b] İki durum arasındaki fark şudur ki hikâyeyi "bir şeyin hikâyesidir" diye vasfetmek; hikâyenin, hikâye edilen şeyin aynısı ve benzeri olması veya ona yakın olması anlamına gelir. Bundan dolayı dış görünüşünün aynısını veya benzerlikte ona yakın olan şeyi aktardığında "Filancanın binişini, oturuşunu, sinişini, yürüyüşünü hikâye ettim", "Yazısını hikâye ettim" ve "Lafzını hikâye ettim" denir. Biz daha önce yüce Allah'ın kelâmı ile mahlûkatının kelâmı arasında bir benzerlik olmadığını belirtmiştik. Bu nedenle yaratılmışların kelâmının, kelâmullahın hikâyesi olması geçerli değildir. Onu kelâmullahın tilaveti, kıraati ve ifadesi olarak nitelemek; ifadenin ifade edilen şeyle, tilavetin tilavet edilen şeyle ve okumanın okunan şeyle benzer olması anlamına gelmez. Tercüme edenlerin ve ifade edenlerin –yabancı bir dille Arapça arasında konuşma açısından bir benzerlik ve uyum olmamasına rağmen– manasını getirdikleri için Arapça bir lafzı Farsça ve İbranice bir lafzı Süryanice ifade etmeleri de buna delâlet eder. Bu sebeple farklı dilleri konuşanların topluluğunda "Filanın kelâmını

ve filanın kitabını okudular” denir. Bununla –ibaresi farklı dillerde olsa da– manasını ifade ettiklerini kastederler. Hiçbir dilciye göre bir kimse- nin “Bir grup, Zeyd’in kelâmını Arapça’ya hikâyeye etti” veya “farklı dillerde ifade etti” demesi doğru değildir. Bu cümle ile tilavetin, okumanın ve ifadenin; ifade edilen, tilavet edilen ve okunan şeyin aynısı olması gerekmediği, hikâyenin ise hikâyeye edilen şeyin aynısı veya onun bir benzeri olması gerektiği sabit olmuş, böylelikle iki durum birbirinden ayrılmıştır.

Fasıl

Kelâmullah hakkındaki şu sorunuza gelince: “Bir kimse azîz ve celîl olan Allah’ın kelâmını telâffuz ediyor” ve “Benim Kur’ân’ı telâffuz edişim mahlûktur veya gayr-ı mahlûktur” denilmesi caiz midir?

Cevabı: “Bir kimse azîz ve celîl olan Allah’ın kelâmını telâffuz ediyor” veya “Yüce Allah’ın kelâmını telâffuz etmesi mahlûktur veya gayr-ı mahlûktur” denilmesi caiz değildir. Çünkü “lafzu’ş-şey”in manası “lafzu bi’ş-şey”in manasından farklıdır. “Lafzu’ş-şey”, bir şeyi atmak ve bir şeyi savurmak demektir. “Ağzımdan lokmayı ve yemeği attım (lafaztu)” [55a] ve içindekileri attığı ve savurup fırlattığı zaman “Deniz içindekileri attı (lafaza)”, onların sözlerindedir. Yüce Allah’ın kelâmı hakkında “atmak ve savurmak (er-ramyu ve’l-etrah)” caiz değildir. Aynı şekilde “Ben Allah’ın kelâmını telâffuz ediyorum (elfazu bi)” denilmesi de caiz değildir, çünkü bunun manası, ben yüce Allah’ın kelâmıyla konuşuyorum (etekellemu bi), demektir. Zira “Zeyd iman ve küfür kelimesini söyledi (tekelleme bi)” şeklindeki sözleri ile “iman ve küfür kelimesini telâffuz etti (lafaza bi), ifade etti (telaffaza bi), dedi (nataka bi) ve konuştu (tefevvehe bi)” şeklindeki sözleri arasında bir fark yoktur. Bunların hepsi bu ikisini “söylemek (et-tekellüm bi)” anlamına gelir. Biz daha önce başkasının Allah’ın ilmiyle bilmesinin ve kudretiyle güç yetirmesinin geçersiz olması gibi başkasının yüce Allah’ın kelâmıyla konuşmasının da geçersiz olduğunu beyan etmiştik. Bundan dolayı azîz ve celîl olan Allah’ın kelâmını telâffuz etmek imkânsızdır. Bu imkânsız olunca “Benim onu telâffuz edişim ve söyleyişim mahlûktur veya gayr-ı mahlûktur” denilmesi de imkânsızdır. Çünkü bu, mahlûk veya gayr-ı mahlûk bir şey olmayan muhal hakkında haber vermektir. Bu ise bu görüşe sahip olan bir kimse için bir cehalettir.

Bu sebeple Ehl-i sünnet ve ashab-ı hadîs âlimleri “Kur’ân’ı telaffuz edişim mahlûktur diyen kişi sapkındır, bidatçidir” demiştirler. Çünkü o,

Allah'ın mahlûkatına, olmayan ve olması mümkün olmayan muhali nispet etmiştir. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel (ra.) "Benim Kur'ân'ı telâffuz edişim mahlûktur" diyen hakkında sorulduğunda "Bu Cehmî'dir", bu konuda "Gayr-ı mahlûktur" diyen hakkında sorulduğunda "Bu Kaderî'dir" demiştir. Buradan anlaşılacaktır ki o (ra.), bu ilmi biliyordu ve ona muttali idi, çünkü o "Kur'ân'ı söyleyişim mahlûktur" diyenin, Kur'ân'ı telâffuz ettiğini ve Allah'ın kelâmı ile konuştuğunu söylediğine inanıyordu. Yaratılmış ise ancak yaratılmışlıkta ve sonradan meydana gelmede kendisi gibi mahlûk olan bir şeyle konuşur. Mahlûk olanın, mahlûk olmayan kadîm bir kelâmla konuşması geçerli değildir. Bize ve ona göre bunu iddia eden, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan bir Cehmî'dir. "Benim Kur'ân'ı söyleyişim gayr-ı mahlûktur" diyen ise benim fiilim ve kesbim olan Kur'ân'ı telâffuz edişim ve ifade edişim, onu tilavetim ve kıraatim gayr-ı mahlûktur, demiş olur. Bunu söyleyen kimse, kulların amellerinin yaratılmış olduğunu reddeden bir Kaderî'dir. Bundan dolayı "Kaderî" diye isimlendirilir ve bu ümmetin Mecusîsi kabul edilir. Bu konuda Ahmed'in (ra.) sözü [55b] ilmî noktada en isabetli olandır ve bu hususlar onun bu konuda hakka kail olduğunun en iyi ispatıdır.

Böylece sorduğunuz şeylerin cevabını açık ve kifayetli bir sözle açıklamış olduk. Bununla azîz ve celîl olan Allah'tan bütün hayırları; lüt-fuyla, fazlıyla, cömertliği ve keremiyle doğru olana eriştirmesini dileriz. Âlemlerin rabbine hamd, efendimiz Muhammed'e, onun âline ve ashabına din gününe kadar sürecek bir teslimiyetle salât ve selâm olsun. Allah bize yeter, O ne güzel vekildir.

Kaynakça

Bağdatlı İsmail Paşa, Bâbânzâde, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müel-lifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, (İstanbul: byy., 1951).

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâffimâ Yecibü İtikadühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihî*, tah. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2010).

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*, tah. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998).

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhî-*

sü'd-Delâil, tah. İmadüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987).

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen litteratur*, (Leiden: E. J. Brill, 1943).

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen litteratur: erster supplementband*, (Leiden: E. J. Brill, 1937).

Durmuş, İsmail, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 217-220.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlü'd-Diyâne*, tah. Abbas Sabbağ, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994).

Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 531-535.

Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, tah. Beşşar Avvad Maruf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002).

İbn Asakir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî fîmâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1404).

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerred Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, tah. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987).

İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Ve-feyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, tah. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1971).

İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkılânî", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 2/5-6 (1927), s. 137-172.

Kadı İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa el-Yahsubî, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi'l-Mâlik*, tah. Muhammed b. Tavit et-Tancı v.dğr., (el-Mağrib: Matbaatu Fudâle el-Mahmudiyye, 1983).

Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, (Kayseri: Akabe Kitabevi, tsz.).

Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y anî'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Aziz Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi -Neşr-

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941).

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, tsz.).

Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, (Leiden: E. J. Brill, 1967).

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "Ebu Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, (1998), s. 1-21.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, (Dâru'l-İlm li'l-Malayîn, 2002).

Emevîler Dönemi Bir Irak Genel Valisi Portresi: Ömer b. Hübeyre (Ö. 110/728)

Melek Yılmaz Gömbeyaz*

Öz

Tarihte halifeleri kadar valileriyle de anılan Emevî devleti, bir asırlık iktidarının önemli bir kısmını, yaşadığı döneme damgasını vuran ve idaresi altındaki topraklarda tahakküm kudretini göstermiş olan valilerine borçludur. Yönetici oldukları bölgelere ağırlığını koruyarak Emevî iktidarına destek sunan bu valiler arasında ise Irak genel valileri ayrı bir yere sahiptir. Bu valilerden biri olan Ömer b. Hübeyre de, başta İstanbul'un fethi girişimi olmak üzere birçok askerî sefere komutan olarak katılmış, valiliği döneminde paranın değeri hususundaki titiz çalışmaları, toprak ölçümü ve vergilendirme sistemindeki yenilikçi teşebbüsleri gibi faaliyetleriyle ön plana çıkmıştır. Bu makale, Emevîler dönemi bir Irak genel valisi olarak İbn Hübeyre'nin kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunan kendisine dair bilgileri bir araya getirip bir portresini çizmeyi hedeflemekte ve onun siyasî, askerî ve iktisadî gibi birçok yönden Emevî Devleti'ne sağladığı katkıları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hübeyre, Emevîler, Irak, Vali, Hübeyriyye

Abstract

A Portrait of A General Governor of Iraq in the Umayyad Period: 'Umar b. Hubayra (d. 110/728)

Known of its governors as well as its khalifas, the Umayyads were, for its government lasting a century, indebted to its governors who left their marks on their periods and had a great ruling power under their territories. Among these governors who supported the Umayyad central government with their effectiveness in their territories, the general governors of Iraq were crucial. 'Umar b. Hubayra, one of them, participated in many military campaigns such as the attempt to conquer Istanbul as commander and came into prominence with his rigorous policy towards the value of money and pathbreaking attempts in the measurement of lands and taxation system during his governorship. So, this paper aims to draw a portrait of Ibn Hubayra as a general governor of Iraq gathering the data scattered in the sources regarding him and deals with the versatile contributions, such as the political, military and financial ones, of Ibn Hubayra who was the governor of first al-Jazira, then Iraq to the Umayyad State.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Öğreticisi, mygombeyaz@gmail.com



Melek Yılmaz Gömbeyaz

Key Words: *Ibn Hubayra, Umayyads, Iraq, Governor, Hubayriyya*

Atıf: Melek Yılmaz Gömbeyaz, "Emeviler Dönemi Bir Irak Genel Valisi Portresi: Ömer b. Hübeyre (ö. 110/728)", *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 120-156.

Giriş

Muâviye b. Ebî Süfyân tarafından kurulan ve inişli çıkışlı yaklaşık bir asır boyu varlığını sürdüren Emevî Devleti gücünü de güçsüzlüğünü de çoğu zaman halifelerin belirlediği ve kendisinden sonra en yetkili kişiler kıldıkları valilerden almış, bunlar arasında da Irak valilerinin birincil bir yeri olmuştur. Çünkü Irak, Emevîlere karşı muhalefetin en yoğun olduğu, dolayısıyla devletin bekası açısından son derece ehemmiyet arzeden bir bölge mesabesinde. Bu bağlamda Emevî tarihinde siyasî, askerî, iktisâdî gibi pek çok açıdan söz edilmesi gereken isimlerden biri de son dönem Irak valilerinden Ebü'l-Müsennâ Ömer b. Hübeyre b. Muâviye b. Sükeyn el-Fezârî'dir (ö. 110/728).¹ O, Emevî Devleti'nin ikinci mimarı sayılan Abdülmelik b. Mervân döneminden (65-86/685-705), iç çekişmelerin ön plana çıktığı Hişâm b. Abdülmelik dönemine (106-125/724-743) dek birçok halife ile çalışmış, böylece devletin hem zirve hem de duraklama zamanlarına şahit olmuştur.

Bu çalışma Emevîler döneminin kritik öneme sahip Irak genel valilerinden biri olan Ömer b. Hübeyre hakkında kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunan bilgileri bir araya getirerek bir Irak valisi portresi çizmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken valilik öncesi hayatına dair pek bilgi olmaması sebebiyle kronolojik bir hayat hikayesi formatı değil, valiliğindeki faaliyetlerini esas alan bir yol takip edilmesi tercih edilmiştir. Bu nedenle başlıklandırmalar onun valilik dönemindeki faaliyet türlerine göre oluşturulmuştur.

Ömer b. Hübeyre Adnanîlere mensup Kays kabilesinin Fezâreoğulları kolundandır. Cahiliyye döneminin güçlü kabilelerinden olan Fezâreoğulları, Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'e karşı hem müşriklerle hem de Yahudîlerle iş birliği içinde olmuş, bir çok kez Hz. Peygamber tarafından anlaşma yoluyla kontrol altında tutulmuştur. Mekke'nin fethinin ardından Huneyn Gazvesi'ne katılarak müellefe-i kulûbtan sayılmak suretiyle ganimetlerden payını almış olan kabilenin² Müslümanlığı kabul etmesi ise

1 Tam ismi için bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, tah. Riyad Zirikli & Süheyl Zekkar, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), VIII, 265.

2 Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî, 2. bs., (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955, II, 215, 489-490; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü Kabâilü'l-Arabî'l-Kadîme ve'l-Hadîse*, 8. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), III, 918-920.

Tebük Seferi'nin akabinde gerçekleşmiştir.³ Ancak Hz. Pegamber'in vefatından sonra Fezâreoğulları'nın çoğu peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Hüveylid'e katılarak irtidat etmişlerse de Halife Hz. Ebû Bekr tarafından itaat altına alınmışlardır.⁴

A- Siyâsî Faaliyetleri

Ömer b. Hübeyre'nin öne çıktığı hadiseler genellikle onun Irak valiliği sürecine (102-105/720-724) ve sonrasına tekabül etse de onun daha önceki dönemde de bazı hadiselerde isminin anıldığı görülür. Kaynaklarda Ömer b. Hübeyre isminin en erken geçişi, onun Medâin valisi Mutarrıf b. Mugîre b. Şu'be'nin Emevî idaresine karşı başlattığı isyanın (77/696) bertaraf edilmesindeki gayretleri sürecindedir.

Abdülmelik b. Mervân devletin otoritesini yeniden tesis ve tahkim etmek üzere giriştiği mücadelede iç karışıklıkların bastırılmasında büyük payı olan Haccâc'ı 75/694 yılında Irak valiliğine tayin etmişti. İdaresi altındaki bağlı bölgelere yeni valiler atayan Haccâc, bu bağlamda kendisi gibi Sakîfli olan ve aralarında dostluk ilişkisi de bulunan Mugîre b. Şu'be'nin oğullarından Mutarrıf'ı Medâin valiliği ile görevlendirmişti.⁵

Mutarrıf'ın kendisini göreve getiren Haccâc ile aralarının açılması veya Mutarrıf'ın Haccâc'a, bir adım ötesinde Halife Abdülmelik'e ve nihâf aşamada Emevî idaresine karşı muhalefetinin açığa çıkması ise Hâricî Şebîb b. Yezîd b. Nuaym'ın giderek büyüyen ayaklanması sürecinde olmuştu.⁶

Şebîb etrafında toplanan adamlarıyla birlikte Haccâc'ın gönderdiği birçok askerî birliği bertaraf ederek doğu vilayetlerinde etkili olmuş; nihayetinde Mutarrıf'ın idaresindeki Medâin'e iyice yaklaşmıştı.⁷ Bu durum karşısında Mutarrıf ise, Şebîb'e haber göndererek ondan müzakerelerde bulunmak üzere adamlar istemiş; onlara, kendisine tabi olmaları ve an-

3 Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr (=et-Tabakâti'l-Kübrâ)*, tah. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), I, 257.

4 İbn Vâzıh Ahmed b. İshak el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut, Dâru Sâdır, ts.), II, 13.

5 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, tah. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), VI, 284.

6 Taberî, *Târîh*, VI, 285-286; Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, tah. Ebü'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), IV, 178-181.

7 Taberî, *Târîh*, VI, 286; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 173 vd.

cak emirlik işinin şura ile olmasını kabul etmeleri şartıyla zalim idarecilerle karşı birlikte hareket etme teklifinde bulunmuştu. Ancak karşı tarafın şura fikrini kabul etmemesiyle görüşmeler sonuçsuz kalmıştı.⁸

İşte bu hadisenin ardından fikirleri gün yüzüne çıkan Mutarrıf, tüm bu olup bitenlerin fazlasıyla Haccâc'ın kulağına gideceğini anlayınca akıbetinden endişe ederek Medâin'den kaçmıştı.⁹ Haccâc ise Isbahan ve Rey valilerine haber göndererek bu asi valinin derhal işini bitirmelerini emretmiş, nihayetinde taraflar arasında cereyan eden savaşta Mutarrıf ve kaçış sürecinde etrafında toplanan adamlarının çoğu öldürülmüştü.¹⁰ İşte Mutarrıf'la yapılan bu savaşta Ömer b. Hübeyre el-Fezârî ismi ön plana çıkmıştı. Rivayete göre o gün cesurca ve var gücüyle savaşan İbn Hübeyre, Mutarrıf'ı öldürerek, başını Rey valisi ve savaşın komutanı Adıyy'e getirmişti. Adıyy de bunun karşılığında onu maddî ikramlarda bulunarak Haccâc'a, Haccâc da Abdülmelik'e göndermişti.¹¹ Böylece İbn Hübeyre Ümeyyeoğulları katında iyi bir konuma gelmişti.¹²

Diğer rivayete göre, İbn Hübeyre, Mutarrıf'la savaşmak üzere Haccâc'ın sevk ettiği Rey ordusu içinde yerini almış; başlangıçta Mutarrıf'ın safına katıldığını söyleyerek onun tarafına geçmiş, Mutarrıf'ı da buna inandırmıştı. Ancak bir süre sonra çarpışmalar başlayınca İbn Hübeyre asıl safını belli ederek Mutarrıf'ı öldürmüştü. Bu arada İbn Hübeyre'nin Mutarrıf'ı öldürmediği, sadece başını kesen kişi olduğu,¹³ ayrıca onun başını kestikten sonra çadırına gömerek savaş sona erinceye dek burada sakladığı da söylenmiştir.¹⁴ Aşağıda da işaret edileceği üzere, bu hadisenin sonucunda kendisine ikta verildiği nakledilen İbn Hübeyre'nin Mutarrıf'ın sadece başını kesen kişi olmayıp aynı zamanda öldüren kişi de olduğu ihtimali güç kazanmaktadır.

Bir başka rivayete göre ise İbn Hübeyre, Haccâc'ın, Mutarrıf'ın üye-

8 Taberî, *Târîh*, VI, 286-287; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 179.

9 Taberî, *Târîh*, VI, 289-293.

10 Taberî, *Târîh*, VI, 294-296; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 180.

11 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 266; Taberî, *Târîh*, VI, 298-299; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352.

12 Taberî, *Târîh*, VI, 296, 298-299; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352.

13 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 266; Taberî, *Târîh*, VI, 298-299; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352.

14 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 266.

rine gönderdiği komutanlardan biri olan Hureym b. Amr el-Mürri ile savaşa katılanlardan biriydi. Nihayetinde Hureym Mutarrıf'ı öldürmüş, başını da İbn Hübeyre ile Haccâc'a göndermiş, bunun üzerine Haccâc onun gelirini on dirhem arttırarak elli dirheme yükseltmişti. Akabinde İbn Hübeyre Haccâc'ın emriyle Mutarrıf'ın başını halife Abdülmelik'e götürünce o da İbn Hübeyre'nin gelirini aynı miktarda arttırarak altmış dirheme çıkarmıştı.¹⁵ Halife olduğundan beri birçok iç karışıklıkla mücadele eden Abdülmelik bu başarısından dolayı ayrıca Dimaşk yakınlarındaki Berze köyünü de İbn Hübeyre'ye ikta olarak vermişti.¹⁶ Ancak bu olaydan bir süre sonra Haccâc ile İbn Hübeyre'nin arası açılmıştır. Rivayete göre İbn Hübeyre halifeyle görüşmesinin ardından Haccâc'ın yanına dönünce Haccâc onu aynî vergileri toplamakla görevlendirmiş, daha sonra bunları kendisinden teslim alması için âmili Kerdem b. Mersid el-Fezârî'yi ona göndermişti. İbn Hübeyre ise topladığı vergileri alarak Haccâc'ın değil Abdülmelik'in yanına gitmeyi tercih etmişti. Sebep olarak ise "Ben Haccâc'ın amcasının oğlu Mutarrıf'ı öldürdüm, başını Müminlerin Emiri'ne getirdim, sonra onun yanına döndüm; o da beni öldürmek istedi. Beni sonunda öleceğim bir işe sokmasından korkuyorum" ifadelerini kullanmıştı. İbn Hübeyre'yi dinleyen Abdülmelik ise onun kendi koruması altında olduğunu ve korkmaması gerektiğini söyleyerek ona eman verirken Haccâc'a da İbn Hübeyre'nin ve malların peşini bırakmasını söylemişti.¹⁷ Hasılı, İbn Hübeyre gerek Mutarrıf isyanının bastırılmasındaki katkısı gerekse Halife Abdülmelik'in ona sahip çıkmasıyla birlikte hatırı sayılır bir konum elde etmişti.

Bu hadiseden (77/699) sonra ise 97/715 senesinde gerçekleştirilen İstanbul'un fethi girişimine kadar İbn Hübeyre'nin ismine birkaç anektot dışında kaynaklarda rastlanmamaktadır. Bunlardan birinde İbn Hübeyre'nin Halife Abdülmelik'in oğluyla evlenen Haccâc'ın kızına iltifatlarda bulunduğu, onun da babasına İbn Hübeyre'yi öven bir mektup yazdığı ve Haccâc'ın da cevabî mektubunda İbn Hübeyre'nin ihtiyaçlarının karşılanmasını emrettiği rivayet edilmektedir.¹⁸ Buradan İbn Hübeyre'nin daha önce bahsedildiği üzere araları açılan Haccâc'a yaklaşmaya çalıştı-

15 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 267.

16 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 266; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352.

17 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 266-267; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352-353.

18 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 267.



ğı ve Haccâc'ın da onun bu adımlarına müspet yaklaştığının anlaşılması mümkündür.

Yine İbn Hübeyre'nin İbnü'l-Eş'as'ın isyanı sırasında bir bedevî olarak *farîza*¹⁹ talebiyle Şam'a geldiği ve kendisine Haccâc'ın komutanlarından Hureym b. Amr el-Mürrî ile birlikte otuz dirhem verildiği, daha sonra da Cemâcim Savaşı'na (83/702) katılanlarla birlikte kırk dirheme yükseltildiği nakledilir²⁰ ki, bu rivayetten onun söz konusu savaşa Emevî ordusu saflarında katıldığı anlaşılmaktadır.

Bir diğer rivayette Horasan valisi Yezîd b. Mühelleb'e gittiği ve Yezîd'in kendisine on bin dirhem verdiği, İbn Hübeyre'nin ise bu iyiliği unutmuyup Yezîd b. Abdülmelik zamanında isyan eden ve öldürülen Yezîd b. Mühelleb'in ailesi halifenin huzuruna esir olarak getirildiğinde onlar için şefaathçi olduğu nakledilmektedir.²¹

Yukarıda zikredilen anekdotlar İbn Hübeyre'nin maddi kazanç arayışının yanı sıra Haccâc'la aralarının açılması sebebiyle uzak durmak zorunda kaldığı devlet erkânına yeniden bir yaklaşma arzusu içinde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

1. Cezîre Valiliği (100-101/719-720)

Ömer b. Hübeyre, Emevîler dönemindeki kariyerinin temelini Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717) tarafından veliaht olarak gösterilen Ömer b. Abdülazîz döneminde (99-101/717-720) atmaya başlamış, yeni halife tarafından Cezîre'ye vali olarak atanmış; böylece ilk valilik görevi ile bu dönemde tanışmıştır (100/718-719).²² Ömer b. Abdülazîz'in iş başına gelir gelmez, halka zulmeden valileri değiştirerek yerlerine tizlikle yenilerini görevlendirdiği ve bu kimselere Allah'ın rızasına uygun davranarak halka karşı âdil olmalarını emrettiği düşünüldüğünde İbn Hübeyre isminin Ömer b. Abdülazîz nezdinde müspet bir konuma sahip

19 Yöneticiler tarafından verilen muayyen atıyye veya maaştır; Bkz. Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 171.

20 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 267.

21 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 267.

22 Taberî, *Târîh*, VI, 556; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ & Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), VII, 55; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 354; Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1997), XII, 665.

olduğu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

İbn Hübeyre, Cezîre valiliği sırasında Bizanslılara karşı İrmîniyye (Ermenistan) üzerinden sefere çıkarak yedi yüz küsur esirle geri döndüğü büyük bir zafer elde edince,²³ muhtemelen bu başarısının mükafatı olarak,²⁴ - Ömer b. Abdülazîz'in ölümünün ardından halife olan- Yezîd b. Abdülmelik (101-105/720-724) tarafından Irak ve Horasan genel valiliğine tayin edilmiştir.²⁵

2. Irak-Horasan Genel Valiliği (102-105/720-724)

Yezîd b. Abdülmelik dönemine gelindiğinde Ömer b. Hübeyre'nin, halifelikten sonra gelinebilecek en üst makam olan Irak ve Horasan genel valiliğine atandığı görülür. Onun bu göreve yükseliş süreci ise şöyle olmuştur:

Mesleme b. Abdülmelik, kardeşi Yezîd'e karşı başlatılan ve dönemin başta gelen iç karışıklıklarından/problemlerinden olan Yezîd b. Mühelleb İsyanı'nı bastırmasının ardından, kardeşi tarafından Irak ve Horasan valiliğine getirilmişti (102/720-721).²⁶ Ancak rivayete göre devletin doğusunun emanet edildiği Mesleme zamanında, bölgenin (haraç ve vergi) gelirlerinde bir artış olmamış ve Mesleme aynı yıl içerisinde görevinden azledilmişti.²⁷

Buna göre Yezîd b. Abdülmelik, kardeşi Mesleme'yi vazifesinden azletmeye karar verse de başlangıçta bunu ona açıkça ifade edememiş ve onu yanına çağırılmıştı. Bunun üzerine yola koyulan Mesleme, Irak'ta Ömer b. Hübeyre tarafından karşılanınca ona orada bulunuş sebebini sordu. İbn Hübeyre ise, müminlerin emiri tarafından Mühelleboğulları'nın mallarını toplayıp muhafaza etmekle görevlendirildiği için geldiğini ifade etti. Rivayette, Mesleme'nin bu cevaba ikna veya razı olduğu görülse

23 Taberî, *Târîh*, VI, 616; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 354.

24 Nahide Bozkurt, "İbn Hübeyre, Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 84.

25 Taberî, *Târîh*, VI, 616; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 346, 351.

27 Taberî, *Târîh*, VI, 615; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 351-352; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 731. Bir başka rivayette ise Mesleme'nin görevden alınış sebebi, ondan rahatsız olan Ümeyyeoğullarından bir grubun yine haracla ilgili meseleleri öne sürerek Mesleme'yi şikâyet etmesiydi; bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, VIII, 268.

de danışmanın, Cezîre’de görevli olan²⁸ İbn Hübeyre’nin oradan alınıp Mühelleboğulları’nın mallarını korumak için Irak’a gönderilmesinin ve bunun da Mesleme’ye herhangi bir bilgi verilmeden yapılmasının normal bir gelişme olmadığını söylediği göze çarpar.²⁹ Nitekim bir süre sonra (102/720-721) İbn Hübeyre’nin, Irak’ın yeni genel valisi olduğu ve eski vali Mesleme’nin görevlilerini azletmekle kalmayıp onlara kötü muamele ettiği kaydedilir.³⁰

İbn Hübeyre, Yezîd b. Abdülmelik tarafından Irak genel valiliğine atandığında –genel anlamda asabiyetin belirlediği- yol haritasına binaen ilk iş olarak eski kadroları değiştirip yerlerine yeni çalışma arkadaşlarını tayin etmişti.³¹ Onun göze çarpan ilk ve önemli atamalarının başında ise Horasan valiliği gelir. Zira, yeni Irak valisi olarak Horasan’ın içinde bulunduğu tehlike karşısında elleri kolları bağlı durabilecek biri olmanın³² İbn

28 Hatırlanacağı üzere İbn Hübeyre, henüz Irak valiliğine atanmadan önce Cezîre valiliğinde bulunmuş ve Bizanslılara karşı başarılı mücadeleler vermişti; bkz. Ya’kûbî, *Târîh*, II, 314; Taberî, VI, 616; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 354. Görünen o ki o, Ömer b. Abdülazîz zamanında başladığı Cezîre valiliği görevine, sonraki halife Yezîd b. Abdülmelik döneminde –Irak valiliğine atanıncaya dek- devam etmişti.

29 Taberî, *Târîh*, VI, 615; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII, 269; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352.

30 Taberî, *Târîh*, VI, 616; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352.

İbn Hübeyre’nin Irak valisi olmasıyla ilgili dikkat çeken bir başka rivayet, onun Yezîd’in gözde cariyesi Habbâbe ile olan yakınlığı ve bu yakınlığın kendi lehindeki sonuçlarıdır. Kaynaklarda belirttiği üzere, Yezîd b. Abdülmelik’in aşırı düşkün olduğu, neredeyse tüm zamanını birlikte geçirdiği Habbâbe adlı bir cariyesi vardı. Rivayete göre İbn Hübeyre, Yezîd halife olduğunda Habbâbe’nin onun üzerindeki etkisini görünce ona ve Yezîd’e bolca hediyeler göndererek yakınlık kurmaya çalıştı (Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII, 268; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 353). Nihayetinde İbn Hübeyre, Habbâbe sayesinde, Yezîd nezdinde öyle bir konuma gelmişti ki, Yezîd’in evine istediği vakitte girip çıkar olmuştu. Hatta öyle ki, Habbâbe, Ömer b. Hübeyre’nin –kendisinin de hedeflediği gibi, ki rivayete göre İbn Hübeyre “bir gün Irak valisi olacağını ümit ettiği”ni söylerdi (Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII, 265; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 352)- Irak valisi olması için gayret göstermiş, bir başka ifadeyle İbn Hübeyre’nin Irak valiliği, Habbâbe’nin Yezîd’i iknasıyla gerçekleşmişti (Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, s. 268). Böylece ‘amacına ulaşma yolunda doğru tercih yapan İbn Hübeyre, yaptığı isabetli hamlelerin semeresini elde etmiş oldu’ demek mümkünse de sadece bu sebebe odaklanmak onun önceki başarılarını gözardı etme ihtimalini doğurabilecektir. Yani İbn Hübeyre’nin geçmişten getirdiği askerî, siyasî başarı ve tecrübelerini bir tarafa koyarak sırf Habbâbe’nin etkisiyle Irak gibi çetin bir bölgenin valiliğine getirildiğini söylemek sınırlı bir yaklaşım olacak, hatta daha önce sözü edilen birçok rivayetin göz ardı edilmesi anlamına da gelecektir.

31 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 354, 355, 363.

32 Hamilton A.R. Gibb, *Orta Asya’da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt, (Ankara: Çağlar Ya-

Hübeyre, bölgede yetersiz kalan ve Türklerle iş birliği yaparak Horasan civarında isyana yeltenen Soğdlulara karşı beklenen varlığı gösteremediği düşünülen vali Saîd Huzeyne'yi azlederek yerine kendisi gibi Kayıslı olan Saîd b. Amr el-Haraşî'yi tayin etti.³³

Horasan'ın yeni valisi olan Saîd el-Haraşî ise rivayetlerden anlaşılacağına göre selefi gibi yumuşak huylu, zayıf olarak addedilen bir kişi olmayıp gelişile muhalifleri tedirgin eden bir isimdi.³⁴ Rivayete göre Saîd el-Haraşî'nin Horasan'a tayinini isteyen Yezîd b. Abdülmelik idi. İbn Hübeyre, Yezîd b. Mühelleb'in yenilgiye uğratıldığı Yevm-i Akr denen savaşta (102/720) gayret gösterenleri halifeye anlatırken Saîd'in ismini zikretmemişti. Yezîd ise ona biraz da kızgınlıkla bunun sebebini sorduktan sonra İbn Hübeyre'ye onu Horasan'a göndermesini emretmişti. Saîd Horasan'a geldiğinde halkın bilhassa Türklerle birlikte bölgede huzursuzluk çıkaran Soğdlular karşısında zayıf düştüğünü, etkisiz kaldığını görmüştü. Ancak onun gelişile işler değişmiş; Saîd'in Horasan'a atanmasıyla geri adım atan Türkler Soğd beldelerinden uzaklaşarak Çin'e doğru çekilmişlerdi.³⁵ Öte yandan Saîd'in Horasan'a ulaştığının ve muhtemelen buradaki faaliyetlerinin haberini alan Soğdluların önde gelen isimleri, akibetlerinden endişe ettiklerinden, yaşadıkları yerleri terk etme yoluna gitmişlerdi.³⁶ Rivayete göre İbn Hübeyre onlara, yaşadıkları yeri terk etmemelerini ve onların seçeceği bir yöneticiyi kendilerine göndermeyi teklif etmiş; fa-

yınları, 2005), s. 78.

33 Taberî, *Târîh*, VI, 619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 355-360; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 5. Bir rivayete göre de İbn Hübeyre, Müceşşer b. Müzâhim es-Sülemî ve Abdullah b. Umeyr gibi bazı isimlerin şikayetleri üzerine Saîd'i görevinden almıştı; bkz. Taberî, *Târîh*, VI, 621; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 355. Bir rivayete göre ise İbn Hübeyre h. 103'te Irak valisi olduğunda Abdülazîz b. İbnü'l-Hâris b. el-Hakem'i azlettikten sonra Horasan'a Saîd b. Amr el-Haraşî'yi tayin etmişti; bkz. Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, tah. Ekrem Ziyâ el-Umerî, 2. bs., (Riyad; Dâru Taybe, 1985), s. 328.

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 346, 348, 355; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 5.

35 Türklerle yapılan mücadeleler İbn Hübeyre'nin el-Haraşî'den sonraki vali Müslim b. Saîd zamanında da devam etmiş; taraflar arasında irili ufaklı savaşlar cereyan etmiştir; bkz. Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, s. 336; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 12.

36 Taberî, *Târîh*, VI, 621; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 355-356.



kat onlar buna rağmen Hucend'e³⁷ gitmeye karar vermişlerdi.³⁸ Diğer taraftan Saîd el-Haraşî, bölgede karışıklık çıkarmalarına binaen Soğdlularla mücadeleye girişmiş; bu süreçte cereyan eden çatışmalarda karşı taraftan binlerle ifade edilen pek çok kişiyi etkisiz hale getirmiş, çocuklarına ve mallarına el koymuştu.³⁹ O, bunlardan beğendiklerini ayırdıktan sonra da Müslim b. Büdeyl'i ganimetlerin taksimi ile görevlendirse de Müslim böyle bir işin içinde olmayacağını belirterek onu reddetmişti. Tüm bu gelişmelerin ardından el-Haraşî, Yezîd b. Abdülmelik'e olup bitenler hakkında malumat vermekle birlikte, âmiri konumundaki Irak genel valisi yani halifeden sonra kendisine karşı sorumlu olduğu ikinci isim olan Ömer b. Hübeyre'ye herhangi bir bildirimde bulunmamıştı. İşte bu, Haraşî ile pek de anlaşamadıkları anlaşılan İbn Hübeyre'nin ona öfke duymasının en önemli sebeplerindendi.⁴⁰

Öte yandan Saîd, düzenlediği seferler esnasında, Ömer b. Hübeyre'nin eman verdiği bazı yerel idarecileri öldürerek de onun tepkisini çekmekten geri durmuyordu. Örneğin İbn Hübeyre, Horasan valisi Saîd'e, kendisinden anlaşma talep eden Semerkand dihkânı Dîvâşinî'yi serbest bırakmasını söyleyen bir mektup göndermiş, ancak rivayete göre Saîd, bu emre rağmen onu öldürmüştü.⁴¹ Elbette bu da, İbn Hübeyre'nin Saîd'e olan öfkesinin sebeplerinden biri olmuştu.⁴² Nitekim çok geçmemişti ki İbn Hübeyre, Saîd el-Haraşî'yi Horasan'dan azlederek yerine Müslim b. Saîd b. Eslem b. Zür'a el-Kilâbî'yi tayin etmişti (104/722-723).⁴³

Kaynaklarda belirtildiğine göre Saîd el-Haraşî'nin yaptıkları, Horasan'da olup bitenleri İbn Hübeyre'ye rapor etmemesi veya İbn Hübey-

37 İslâmî kaynaklarda Hucende şeklinde geçen, Maveraünnehir bölgesinde Fergana vadisinin girişinde, Seyhun ırmağının kıyısında kurulmuş olan bu şehir (bkz. Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I-V, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), II, 347-348), tam anlamıyla, Horasan valisi Saîd el-Haraşî tarafından fethedilmiştir; Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 328; Taberî, *Târîh*, VII, 7-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 358-360; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 8. Ayrıca bkz. Rıza Kurtuluş, "Hucend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 272.

38 Taberî, *Târîh*, VI, 622.

39 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 328; Taberî, *Târîh*, VII, 7-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 358-360; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 8.

40 Taberî, *Târîh*, VII, 10; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 358-360.

41 Taberî, *Târîh*, VII, 10 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 360, 364.

42 Taberî, *Târîh*, VII, 15.

43 Taberî, *Târîh*, VII, 15; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 363; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 8.



re'nin emrine aldirmayarak Dîvâşinî'yi öldürmesi ile sınırlı değildi. İbn Hübeyre, emirlerini ve dolayısıyla kendisini hafife aldığı için Saîd'den hoşlanmıyordu.⁴⁴ Rivayete göre o, Ömer b. Hübeyre'ye "emir" dahi demeyerek künyesi ile "Ebü'l-Müsennâ"⁴⁵ şeklinde hitap ediyor, ona üstü olarak göstermesi gereken saygı ve sorumluluğu göstermiyordu. Nitekim İbn Hübeyre, bu durumu araştırması için zahirde başka bir vazife ile Cümeyl b. İmrân'ı Haraşî'nin yanına gönderdi. Cümeyl'in gerçek geliş sebebinin anlamış olan Haraşî ise bunu umursamadığını gösterircesine "Ebü'l-Müsennâ nasıl?" diyerek onu karşıladı ve dahası onu zehirledi. Cümeyl, iyileşmesinin ardından Ömer b. Hübeyre'ye başından geçenleri rapor ederek ona durumun sandıklarından daha vahim olduğunu, Haraşî'nin adeta kendisini vali (âmîr), İbn Hübeyre'yi ise âmîli (memuru) gibi gördüğünü ve öyle davrandığını belirtti. Saîd'in bu icraatlarının sonucunda İbn Hübeyre onu Horasan valiliğinden azletmekle kalmadı; ona işkence ederek, el koyduğunu düşündüğü malları teslim etmesi için onu zorladı.⁴⁶

Saîd'in İbn Hübeyre'yi ve onun kararlarını önemsemediğini gösteren, dolayısıyla azline zemin hazırlayan hadiselerden bir diğerine göre ise İbn Hübeyre, Ma'kıl b. Urve'yi vali olarak veya diğer bazı işler için Herat'a göndermiş; ancak Ma'kıl oraya ulaştığında Saîd tarafından şehre sokulmamıştı. Bunun sebebi ise Ma'kıl'in Saîd'e uğramaksızın doğrudan Herat'a gitmesiydi. Bu nedenle Ma'kıl'i alıkoyan Saîd ona neden kendisini görmeden geçip gittiğini sormuş; Ma'kıl ise kendisinin İbn Hübeyre'nin valisi olduğunu yani onunla aynı konumda atanmış biri olduğunu vurgulamıştı. Bunun üzerine Saîd bir adım daha ileri giderek Ma'kıl'e iki yüz kırbaç vurdurduktan sonra saçlarını kazıttırmıştı. İşte bundan sonra İbn Hübeyre, Saîd'i Horasan'dan azlederek yerine Müslim b. Sa'id'i atamıştı. Rivayetin devamına göre İbn Hübeyre kızgın olduğu Saîd'e bir mektup yazmış ve ona "leş kokulu kadının oğlu" diye hitap etmişti. Saîd de bu hakaretin altında kalmayarak ona misliyle mukabelede bulununca İbn Hübeyre, yeni valisine Saîd'i Ma'kıl'in gözetiminde derhal kendisine yollamasını emretmiş, hapse attırdığı Saîd'e ölünceye kadar işkence edilmesi talimatını da vermişti.⁴⁷ Hapiste kaldığı süre boyunca Saîd'i serbest bırakması için İbn

44 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 9.

45 Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, tah. Servet Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), s. 408; Taberî, *Târîh*, VII, 15-16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 364.

46 Taberî, *Târîh*, VII, 15-16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 364.

47 Taberî, *Târîh*, VII, 16-17.



Hübeyre'ye dil dökenler olmuştu. Bu bağlamda, İbn Hübeyre'nin de mensubu olduğu Fezâreoğullarından bir şahsın hem İbn Hübeyre'den hem de onun Saîd'i öldürmekle görevlendirdiği Ma'kıl b. Urve'den bu işten vazgeçmesini istediği ve neticede İbn Hübeyre'nin onu affettiği nakledilir.⁴⁸

Konuyla ilgili bir başka rivayet ise, Saîd'i azletme sebeplerini bizzat İbn Hübeyre'nin ağzından sıralayarak anlatmaktadır. Buna göre, İbn Hübeyre kendisine Saîd'e -muhtemelen işkenceye atıfla- niçin böyle bir muameleyi reva gördüğünü soran Ma'kıl'e, Saîd'in bunları hak ettiğini işaret edercesine şunları söylemişti. "Irak'a geldiğimde onu önce Basra'ya sonra Horasan'a tayin ettim; ancak daha sonra azlettim. Çünkü o bana huysuz, hastalıklı bir at gönderdi, emirlerime saygı göstermedi ve bana ihanet etti. Ben ona İbn Nes'a diye (annesinin ismiyle) hitap ettim; o da (geri durmadı ve) bana İbn Büsrâ şeklinde (annemin ismiyle) hitap etti."⁴⁹ Bunun üzerine Ma'kıl de Saîd'e öfkelenerek o ve annesi hakkında küfürler savurmuş ve İbn Hübeyre'ye hak verdiğini söylemişti.⁵⁰

Kaynaklarda Saîd el-Haraşî'nin, üstü olarak İbn Hübeyre'nin emirlerini yerine getirmediğini gösteren başka rivayetler de vardır. Örneğin, İbn Hübeyre valiliği sırasında, Yezîd b. Mühelleb için çalışan ve hem Horasan hem de yöneticileri hakkında bilgi sahibi olan bir adamı hapse attırmıştı. Bu adam, bölgedeki bazı üst düzey isimlerin haksız kazanç elde ettiğini iddia edince İbn Hübeyre işin aslını öğrenmeleri üzere bölgeye adam göndermiş, valisi Saîd'e de kendisine isimleri bildirilen bu adamları denetlemesini ve gerekirse söz konusu parayı onlardan talep etmesini istemişti. Ancak Saîd bunu reddederek İbn Hübeyre'nin elçisini geri göndermişti.⁵¹ Velhasıl tüm bu yaptıklarından sonra azledilmek, Saîd için sürpriz olmasa gerekti. Bir başka ifadeyle, yürüttüğü siyaset nedeniyle o, yerine başkasını ataması için İbn Hübeyre'ye fırsat vermektedir.⁵²

Saîd'i azlettikten sonra yerine Müslim b. Saîd'i gönderen İbn Hübeyre, ondan, bahsi geçen haksız kazançları toplayarak meseleye el atmasını emretmişti. Bunun üzerine Müslim, yaptığı araştırma esnasında, hem

48 Taberî, *Târîh*, VII, 15-16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 364.

49 Araplarda bir kimseyi babasının değil de annesinin ismiyle çağırarak, onu hor ve küçük görme anlamı taşıyan hakaret amaçlı yapılan bir hitap şeklidir.

50 Taberî, *Târîh*, VII, 17.

51 Taberî, *Târîh*, VII, 19.

52 Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, s. 81.



adı geçen şahısların böyle bir muameleye maruz kalması halinde bölgede huzur denen bir şey kalmayacağı hem de bu kişilerin haksız kazanç elde etmek şöyle dursun, fazlasıyla borçlu gösterilmek suretiyle mağdur edildikleri şeklinde uyarılmıştı. Müslim durumu bir mektupla İbn Hübeyre'ye bildirince o, bu kez içinde Mihzam b. Câbir'in de olduğu bir heyeti bölgeye gönderdi. Mihzâm da İbn Hübeyre'ye, durumun aslında söylendiği gibi olmadığını, önceki iddiaların asılsız olduğunu, dahası bu insanların Horasan gibi sınır bir bölgede, devletin ordusunu ayakta tutan, ciddi gelir ve ganimet sağlayan önemli isimler olduğunu bildirince İbn Hübeyre, başlangıçta söz konusu paranın temin edilmesi hususunda ısrar etse de, daha sonra kararını değiştirdi. O, Mihzam'ın kendisine sunduğu bu bilgileri valisi Müslim'le paylaştıktan sonra bu kez itham ettikleri kişilere haksızlık ederek asıl hileyi yapan kişilerin mallarına el koymasını emretti. Müslim de İbn Hübeyre'nin mektubunun ardından konuyla ilişkisi olduğu tespit edilen kimselerin mallarına el koymakla kalmadı, onlara işkence de etti.⁵³

Rivayete göre İbn Hübeyre'nin, yeni Horasan valisi Müslim'e bir diğer emri de, selefi Saîd'i yakalayarak kendisine getirmesi şeklinde olsa da, hadiseler tam tersine cereyan etmişti. Vali konağına gelen Müslim kapıların kilitli olduğunu görmüş, muhtemelen hakkındaki kararı önceden haber almış olan Saîd ise ona elçi göndererek, emir, vezir veya ziyaretçi olarak mı, yani hangi vasıfla geldiğini sormuştu. Müslim cevap olarak "Benim gibi biri ne vezir ne de ziyaretçi olarak gelir" demek suretiyle, oraya emir (vali) olarak gönderildiğini işaret etmişti. Aldığı cevap üzerine Saîd Müslim'e hakaret ettikten sonra sıkıca bağlanarak hapse atılmasını emretmişti.⁵⁴

Bir diğer rivayette ise İbn Hübeyre tarafından Horasan'a gönderilen Müslim'in, Saîd el-Haraşî'yi tutuklayarak İbn Hübeyre'ye getirdiği belirtilirken, aralarında geçen kısa bir mahkemenin bahsedilir. Buna göre İbn Hübeyre'nin Saîd'e "şunları şunları yaptın!" diyerek ithamlarda bulunurken Saîd'in "yapmadım" şeklinde cevap verdiği, İbn Hübeyre'nin ise ona kızdığı, tutuklattığı, yüz kırbaç vurdurduğu ve çeşitli işkenceler ettirdi-

53 Taberî, *Târîh*, VII, 19-20. Saîd'in zamanında paraya hile karıştığı ve durumun sonraki Horasan valisi Müslim b. Saîd tarafından düzeltiltiği şeklindeki rivayet de (bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 9) İbn Hübeyre'nin Saîd hakkında rahatsız olduğu bir diğer noktaya işaret eder mahiyettedir.

54 Taberî, *Târîh*, VII, 18-19.

ği kaydedilir.⁵⁵ Ancak neticede bazı nüfuzlu kişilerin ricası üzerine⁵⁶ Saîd serbest bırakılmıştır.⁵⁷

Ömer b. Hübeyre'nin Irak valiliği döneminde bölgede bir tayin hareketliliğinin yaşandığını ve bu hareketliliğin, kendi kabilesi Fezâreoğullarının da mensubu olduğu Kays kabilesi etrafında cereyan ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Buna göre Ömer b. Hübeyre geldiğinde Abdümelik b. Bişr Basra'dan ayrılmış yerine Şerîk b. Muâviye el-Bâhilî'yi halef bırakmıştı. İbn Hübeyre ise onu bir süre görevde bıraktıktan sonra azlederek yerine Saîd b. Amr el-Haraşî'yi tayin etmiş, Şerîk'i ise onun şurtası olarak görevlendirmişti. Daha sonra ise İbn Hübeyre Saîd'i Basra'dan alarak Horasan valiliğine getirmiş; ondan boşalan Basra valiliği için ise kabiledaşı ve aynı zamanda üvey oğlu olan Hassân b. Mes'ûd el-Fezârî'yi uygun görmüştü. Ancak bir süre sonra Hassân'ı da görevinden azleden İbn Hübeyre onun yerine, yine akrabası (annesinin kocası) olan Firâs b. Sümeyy el-Fezârî'yi Basra'ya vali yapmıştı. Daha sonra Saîd el-Haraşî'yi Horasan'dan azleden İbn Hübeyre, yerine Müslim b. Saîd el-Kilâbî'yi tayin etse de bir süre sonra Müslim'i de Horasan valiliğinden azlederek Isbahan valiliğine tayin etmişti.⁵⁸ İbn Hübeyre, Müslim b. Saîd'i Horasan'a vali tayin etmesinin ardından bir mevlâ olan Cebele b. Abdurrahman el-Bâhilî'yi çağırarak onu da Kirman'a atadığını bildirmişti.⁵⁹

Sind topraklarında ise eski vali Mesleme'nin tayin ettiği Hilal b. Ahvez görev yapmakta olup İbn Hübeyre onu azlederek yerine önce Ubeydullah b. Ali es-Sülemî'yi, daha sonra da Gatafanlı Abdülhamid b. Abdur-

55 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 271. Manidardır ki, rivayetin devamına göre Ömer b. Hübeyre'den sonra Irak genel valiliğine getirilen Hâlid b. Abdullah el-Kasrî zamanında işler tersine dönmüş, Hâlid, Ma'kıl'i yakalaması için Saîd'i görevlendirmişti; bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 271. Câhız, Ömer b. Hübeyre'nin Saîd'i türlü işkencelerle cezalandırdığını, hatta kendisine 'eğer Saîd'in bir daha gün yüzü görmesini istemiyorsa, dübüründen içeriye karınca üflenmesini emretmesi'nin söylendiğini ve İbn Hübeyre'nin de bunu emrettiği ve adamlarının uyguladığını; bundan sonra Saîd'in gün yüzü görmediğini nakletmektedir; bkz. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, tah. ve şerh: Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), IV, 33; İbn Hübeyre'nin Saîd'in karnına karınca üflettirdiği Taberî tarafından da nakledilmektedir; bkz. Taberî, *Târîh*, VII, 16.

56 Nadir Özkuyumcu, "Haraşî, Saîd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 111.

57 Taberî, *Târîh*, VII, 16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 364.

58 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII, 270-272; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, s. 333.

59 Taberî, *Târîh*, VII, 18.



rahman'ı tayin etmişti.⁶⁰ Bir başka rivayete göre Cüneyd b. Abdurrahman el-Mürrî de İbn Hübeyre tarafından Sind tarafına vali olarak gönderilmişti. Cüneyd, anlaşmalarını bozmuş olan yerler başta olmak üzere, bölgede bir çok yere seferler düzenlemiş, devlet hakimiyetini tesise çalışmış ve muvaffak olmuştu.⁶¹

İbn Hübeyre vali olduğunda Kûfe'de selefi Mesleme tarafından atanmış olan Muhammed b. Amr b. el-Velîd b. Ukbe'yi azlettikten sonra yerine Gatafanlı es-Sa'r b. Abdullah'ı tayin etmişti ki, bu vali Yezîd b. Abdülmelik ölünceye dek burada görevine devam etmişti.⁶²

Sicistan'da da vali değişimine giden Ömer b. Hübeyre, Halife Yezîd b. Abdülmelik'in tayin etmiş olmasına rağmen, Kûfeli el-Ka'ka b. Süveyd'i azlederek yerine es-Seyyâl b.el-Münzir b. Avf'ı atamıştı.⁶³

İbn Hübeyre'nin tayin ettiği bir valiyi görev yerine gönderirken ona hangi tavsiyelerde bulunduğu dair de bazı rivayetler vardır. Örneğin o, Müslim b. Saîd'i Horasan'a gönderirken ona şu üç şeye dikkat etmesini söylemişti: "Hâcibini⁶⁴ iyi seç; çünkü o senin dışa dönük olan, insanların gördüğü yüzüdür. O iyi olursa sen iyi olmuş olursun, o kötü olursa yine sen kötü olmuş olursun. Sâhibü's-Şurta'nı (emniyet amirini) iyi seç; zira o senin kırbacın ve kılıcıdır. "Ummâlü'l-kadr/özü" olarak seçtiklerine de dikkat et." Müslim'in "Ummâlü'l-kadr/özü" ile neyi kastettiğini sorması üzerine bunların, her bölgeden (oranın halkı tarafından) seçilecek âmil-ler olduğunu açıklayan İbn Hübeyre, ona, "böylece, bu adamlar isabetli işler yaparlarsa ne âlâ; yok eğer hata yaparlarsa hatalı olan onlar, isabetli olansa sen olursun" demişti.⁶⁵

60 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 333.

61 Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, tah. Abdullah Enis et-Tabba' & Ömer Enis et-Tabba', (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), s. 505-506.

62 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 333.

63 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 333.

64 Genel anlamda ziyaretçi veya görevlileri hükümdarın huzuruna çıkarmakla görevli, aynı zamanda nerâsimlerin düzenlenmesinden de sorumlu üst düzeyde sayılabilecek yetkili kişidir. (Aydın Taneri, "Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 508). 508-511

65 Taberî, *Târîh*, VII, 35; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 374; Ahmed b. Muhammed İbn Abdirab-bih, *el-İkdü'l-ferîd*, tah. Müfîd Muhammed Kumeyha, (Beyrut: Dâru'Kütübi'l-İlmiyye, 1983), I, 19. Rivayetin devamına göre İbn Hübeyre'den bu tavsiyeleri alan Müslim ondan Benî Ambâr'ın mevlâsı olan Tevbe b. Ebî Useyd'i kendisine göndermesini istemiş-

Bir başka rivayet ise onun vali seçiminde dikkat ettiği veya aradığı bazı özellikleri öne çıkarır mahiyettedir. Buna göre o, İyâs b. Muâviye'yi görevlendirmeden önce ona, Kur'ân okuyup okumadığını, Kur'ân'ın hükümlerini yerine getirip getirmediğini, eyyâmü'l-arab ve eyyâmü'l-acem yani tarih hakkında bilgi sahibi olup olmadığını sormuş, İyâs'dan hepsine dair 'evet' cevabı alınca, ona işlerinde kendisinden istifade etmek istediğini söyleyerek onu vali tayin etmişti.⁶⁶

3. İbn Hübeyre'nin Yönetim Tarzı

İbn Hübeyre'nin, yönetimi süresince kendi kabilesi olan Fezâre'nin de bağlı olduğu Kays kabilesini yani Kaysîleri önceleyen ve Yemenli Kelbîleri öteleyen bir siyaset güttüğü belirtilir.⁶⁷ Aslında halifenin değişmesiyle paralel olarak, göreve getirilen yeni valilerin, mensubu olduğu veya dayandığı kabile lehine siyaset gütmesi, icraatlarını bu temel üzerine oturtması şeklindeki tutumun Emevî Devleti'nde bir nevi gelenek haline geldiğini, hatta zarurî devlet politikasına dönüştüğünü ifade etmelidir. Böylelikle, Kaysî-Kelbî çekişmesi bağlamında, iktidar üzerinde ağırlığı ve etkisi olan tarafın lehine, yeni valilerin kendinden önceki meslektaşlarına ve onun destekçilerine, mensubu olduğu veya gücünü aldığı kabileye karşı tavır aldığı görülür.⁶⁸ Bu meyanda kendisi bir Kayslı olan Ömer b. Hübeyre'nin de iktidarda olan Yezîd b. Abdülmelik döneminin genel politikasına uygun olarak, sindirilmesi gereken muhalif grup konumundaki Yemenîleri bertaraf etme yoluna gittiğini söylemek mümkündür. Zira Yemenîler, kabileciliğin etkisinin en aza indirgenmeye çalışıldığı önceki

ti. Basra'dan İbn Hübeyre'nin yanına gelen Tevbe gayet yakışıklı ve hoş görümlü bir insan olup İbn Hübeyre onu gördüğünde, böyle bir adamın kesinlikle devlet işine atanması gerektiğini söylediikten sonra onu Müslim'e göndermişti; bkz. Taberî, *Târîh*, VII, 35.

66 İyâs ise ona, şahsında bulunduğunu söylediği çirkinlik, sertlik ve acizlik şeklindeki üç hasletten bahsetse de İbn Hübeyre bunların onun göreve atanması için bir engel olmadığını belirttikten sonra onu vali tayin etmiş ve kendisine yüz dirhem vermişti. İyâs'ın ifadesine göre bu para, onun edindiği ilk para idi. İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, I, 21.

67 Emevîler döneminde en belirgin asabiyet mücadelelerinden biri Adnânî-Kahtânî soy ayrımına dayanan Adnânîlerden Kays ile Kahtânîlerden Kelb kabileleri arasında geçmiştir; bkz. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004), s. 200.

68 Bunun örnekleri için bkz. Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, s. 201-259.

halife Ömer b. Abdülazîz döneminde tutuklanmış olup, bir önceki halife Süleyman b. Abdülmelik döneminde Kaysîlere yaptığı baskısıyla tanınan eski Irak valisi Yezîd b. Mühelleb'in isyanına destek vermişlerdi.⁶⁹ Buna binaen Yezîd b. Abdülmelik de isyanda payı olan Iraklıları ve özellikle Yemenî kabileleri cezalandırmak adına bölgeye Yemenîlere düşmanlığı ile bilinen Ömer b. Hübeyre'yi vali tayin etmiş, demir yumruklu Irak valileri dönemini yeniden başlatmıştır.⁷⁰ Ayrıca, İbn Mühelleb isyanında baş rolü oynayan Yemenîlerin idaresine yönetimin güvenini kazanmış bir Kaysînin tayin edilmesi garipsenecek bir durum olmadığı gibi onun baskıcı politikalarının devletin genel siyasetinden soyutlanarak yalnızca Kaysî olması veya Yemenî düşmanlığı ile açıklanması doğru olmayacaktır.⁷¹

İbn Hübeyre'nin kabile tarafgirliği yapması ve Kaysîleri kayırması, Yemenîleri kızdırmak bir yana, iki büyük Arap kabilesi arasındaki güç dengesini bir kez daha bozmuş⁷² bu köklü çekişmede ezilen taraf, bu defa, İbn Hübeyre eliyle Yemenîler olmuştur. Irak'ta yaşayan Yemenîlere kötü muamelede bulunmayı resmî politika olarak benimseyen İbn Hübeyre'nin idaresi süresince bu grup takibata uğramış, baskı ve işkenceye maruz kalmış veya mallarına el konulmuştur.⁷³

4. Irak Valiliğinden Azli

105/723-724⁷⁴ senesinde Emevî Devleti'nin başına geçen Hişâm b. Abdülmelik, Şevval ayında Ömer b. Hübeyre'yi Irak ve Horasan valili-

69 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 359 vd.

70 Apak, "Emevîlerin Irak Siyaseti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1 (2009), s. 122.

71 Ünal Kılıç, "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezid b. Abdülmelik'in Hilafeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1 (2010), s. 66.

72 İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), s. 62.

73 İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), s. 78.

74 Taberî, *Târîh*, VII, 26; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 370; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 17. Hişâm'ın hicri 106 senesinde halife olduğu (bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 365) ve dolayısıyla söz konusu tayini de bu yıl içerisinde gerçekleştirdiğine dair rivayetler bulunsa da en meşhur olanı hicri 105 yılını gösteren rivayettir; bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 17.

ğinden azlederek⁷⁵ yerine Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi tayin etti.⁷⁶ Zira ileride de değinileceği üzere, Hişâm halife olduğunda asabiyet ruhunun tahakküm ettiği yönetimde açık bir şekilde Kaysîlerin ağırlığı olup, İbn Hübeyre bu durumun baş mimarlarından. Hişâm ise iki büyük Arap kabilesi olan Yemenî ve Kaysîlerden herhangi birine yaklaşmanın tehlikelerinin idrakinde olup denge arayışı içerisindeydi. Bu doğrultuda harekete geçen Hişâm, icraatlarına esas aldığı denge politikasına binaen ilk iş olarak Irak'ı kabile asabiyetinden kurtarmak ve tarafgirliği olmayan bir vali tayin etmek amacıyla, İbn Hübeyre'yi azlettikten sonra yerine Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi Irak'a tayin etti.⁷⁷

Rivayete göre Irak'a geldiğinde Basra'ya yerleşen Hâlid, İbn Hübeyre'yi hesaba çekmiş, ona işkence etmiş ve bazı mallarına da el koymuştu.⁷⁸

75 Diğer rivayetlerden farklı olan bir başka rivayete göre ise Hişâm halife olduğunda Ömer b. Hübeyre'yi Irak'a tayin etmiş; o da göreve başlayınca selefi Mesleme b. Abdülmelik'in Horasan valisi Saîd el-Cüreşî (el-Haraşî)'yi Horasan'dan azlederek yerine Müslim b. Saîd'i getirmişti (bkz. Belâzürî, *Fütûh*, s. 601). Rivayete bakıldığında Hişâm'ın (hâlihazırdaki Irak valisi) İbn Hübeyre'yi yeniden göreve atamış olabileceği ihtimali akla gelse de kendisinden önceki (Yezîd b. Abdülmelik dönemi) Irak valisi olarak Mesleme ve onun Horasan valisi olarak da Saîd el-Cüreşî'den bahsedilmesi, bu ihtimali zayıflatmaktadır.

76 Taberî, *Târîh*, VII, 26; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 370; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 17. Hişâm'ın halife olduğunda hâlihazırdaki Irak valisi Ömer b. Hübeyre'yi bir süre görevde bıraktıktan sonra azlettiği de rivayet edilmekle birlikte (bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 31) Hişâm'ın onu hilafetinin ilk yılında azlederek yerine Hâlid'i atadığı, keza bunun Hişâm'ın yaptığı ilk işlerden biri olduğu şeklindeki ifadeler, şayet öyleyse, bu durumun çok az sürdüğünü işaret eder. Nitekim rivayete göre, Abdülazîz b. Ömer b. Abdülazîz, Mesleme b. Abdülmelik, Süleyman b. Hişâm ve İbn Hübeyre'nin aralarında bulunduğu bir grup, Hişâm'ın ikamet ettiği, Şam yakınlarındaki Rusâfe'de, buldukları sırada Hişâm'ın elçisi gelerek onlara halifenin oraya gelmekte olan Hâlid'i karşılamaları emrini iletmişti. Rivayete göre Hâlid oraya Hişâm'a selam vermek ve mektup veya elçiyle halledemeyeceğini düşündüğü bazı işleri bizzat görüşmek istediği için gelmiş, beraberinde de pek çok hediye ve ikramlar getirmişti. Velhasıl İbn Hübeyre Hişâm'ın elçisine, kendisinin de mi bu emre muhatap olduğunu sormuş, 'evet' cevabını alınca da diğer insanlarla birlikte Hâlid'i karşılamaya gitmişti. Hâlid ise oraya geldiğinde İbn Hübeyre'ye selam vermediği gibi, ona laf atarak sataşmıştı; bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 35.

77 Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, s. 47, 62-63.

78 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 35-37; İbn Abdırabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, II, 185-186. Oysa rivayete göre, Hâlid el-Kasrî, Velîd b. Abdülmelik dönemine tekabül eden Mekke valiliği esnasında yaptığı bir eylemin bedelini ödemekten İbn Hübeyre sayesinde kurtulmuştu. Şöyle ki, Habbâbe henüz -Yezîd b. Abdülmelik'e hediye edilmediği- İbn Süheyl b. Abdurrahman b. Avf'ın cariyesi olduğu dönemde Hâlid tarafından dövülmüştü. Ancak Yezîd'in halife olması ve Habbâbe'nin onun indindeki kıymeti hasebiyle, Hâlid hem

Bu bağlamda Hâlid vali olduğunda selefi İbn Hübeyre'yi hapse attırmissa da o, hapisten kurtulmayı başararak Şam'a kaçmıştı.⁷⁹ Hâlid ise, manidardır ki, İbn Hübeyre ile yıldızı bir türlü barışmayan Saîd el-Haraşî'yi onun peşine takmıştı. Nihayetinde Saîd, beraberinde yardımcısı Kubeyd olduğu halde, gemi ile Fırat nehrini geçmeye çalışmakta olan İbn Hübeyre'yi yakaladığında⁸⁰ ona, kendisine ne yapacağını düşündüğünü sormuş, İbn Hübeyre ise "Bence sen kendi kavminden bir adamı Kureyş'ten bir adama vermezsin" deyince Saîd gitmesine müsaade etmişti.⁸¹

Öte yandan Hâlid'in hapisten kaçan İbn Hübeyre'yi takip ettirmesi, onun, eski valilerine bu yapılanlardan rahatsız olan Basra halkı bir yana, İbn Hübeyre'ye eman veren Halife Hişâm'ı kızdıran ilk icraatı olmuştu.⁸² Çünkü Hişâm, İbn Hübeyre'yi azlettikten sonra onu affettiğini, ne Hâlid ne de bir başkası tarafından kendisine dokunulmayacağını açıklamış; hatta bu tavrıyla Kaysîlerin memnuniyetini kazanmıştı.⁸³ Nitekim Hişâm halife olduğunda, ülkede özellikle Doğu vilayetlerinde kendini gösteren Kaysî baskı sebebiyle Kelbîlerin huzursuzluğu söz konusuydu. Bunun farkında

halifeden hem de Habbâbe'den çok korkmaktaydı. Bu duruma bir çare arayan Hâlid, Habbâbe ile arası iyi olan İbn Hübeyre'ye gelerek ondan Habbâbe'yi kendisi hakkında razı etmesini istemiş, neticede İbn Hübeyre'nin devreye girmesiyle Habbâbe Hâlid'i affetmişti. Buna rağmen Hâlid el-Kasrî Irak valisi olduğunda İbn Hübeyre'yi hapsed-tirmişti; bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 31.

79 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, tah. Abdülkerim İbrâhim el-Azbâvî, Mahmûd Muhammed Ganim & Ali Sabai, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1927), XXI, 312; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 34-35; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VI, 382-383.

80 Saîd'in İbn Hübeyre'yi yakalayamadığını, ona yetişemediğini söyleyen bir rivayet de vardır; bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, tah. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garamel-Amri, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1996, VI, s. 383.

81 Taberî, *Târîh*, VII, 17; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VI, 383. Rivayete göre Hişâm, daha sonra eman vermiş olduğu İbn Hübeyre ile Saîd arasında cereyan eden şeyleri öğrenmek için bir mahkeme kurmuş; önce söz alan Saîd "(İbn Hübeyre) Beni Horasan'a tayin etti; ben de üzerime düşen her şeyi yaptım. Öyle ki, halk bana teşekkür etti, kıymetimi bildi. O ise beni küçük düşürdü ve malıma el koydu" demişti. Buna mukabil İbn Hübeyre "Ben Irak'a vali olduğumda -ki o zamanlar bu adamın ne malı mülkü vardı ne de kimse onu tanırdı- onu Basra'ya tayin ettim; sonra azlettim. Ardından onu Horasan'a tayin ettim ancak o bölgenin gelirlerinden çaldı ve göndermesi gerekenleri bize göndermedi. Ben de bunun üzerine onu azlettim, ona işkence ettim, malını aldım ve beytülmale koydum" şeklinde bir açıklama yapmıştı. Her iki tarafa da delilleri olup olmadığını sorduktan sonra hayır cevabını alan Hişâm, konuyu daha fazla uzatmamalarını söylemişti; bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 36-37.

82 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 35-37; İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, II, 185-186.

83 İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, II, 186.



olan ve bir denge arayışına giden Hişâm da ilk iş olarak Kaysî icraatların bariz uygulayıcısı ve kendisi de bir Kayslı olan Irak valisi Ömer b. Hübeyre'yi azlederek yerine, kabilesi bakımından hiçbir iddiası olmayan Hâlid el-Kasrî'yi tayin etmişti.⁸⁴ Bir başka ifadeyle, Yezîd b. Abdülmelik'ten zor şartlar altında bulunan bir devlet teslim alan Hişâm, hemen işe koyulmuş ve öncelikle, mutaassıp Kaysî uygulamalarına binaen Yemenlilere kötü davranmış ve onlara adeta Haccâc dönemini yeniden yaşatmış olan Ömer b. Hübeyre'yi görevden alsa da⁸⁵ onun kötü muameleye maruz kalmasına müsaade etmemiştir.

Irak valiliğine Hâlid el-Kasrî'nin getirilmesinin ardından İbn Hübeyre'nin, âkıbetinden endişe ederek, bu yeni yönetim kadrosundan kaçmak ya da uzak durmak istediğini gösteren başka rivayetler de vardır. Zira artık devletin rutini haline gelmiş olan, halifenin ve dolayısıyla valilerin değişmesiyle adeta dönüşümlü bir şekilde süregelen Kaysî veya Kelbîler'in idare üzerindeki tahakkümü gerçeği ortada idi. Keza yeni valilerin eskilerinin canının ve malının peşine düşmesi de bu doğrultuda vuku bulan ve hiç de nâdir olmayan hadiselerdendi. Binaenaleyh, İbn Hübeyre'nin de yeni validen ve onun kuvvetle muhtemel şerrinden uzak kalmanın yolunu araması gayet doğaldı. Bu bağlamda Hâlid Irak valisi olup da kardeşi Esed'i Horasan'a tayin ettiğinde, Hâlid'in yanına götürülen Müslim, İbn Hübeyre'nin kaçma hazırlığı içinde olduğunu görmüş ve ona engel olmuştu. Kaçmayı gerektirecek bir ortamın bulunmadığına inandığı anlaşılan Müslim, biraz da kendi dönemlerine atfen öz eleştiri yaparcasına İbn Hübeyre'ye şunları söylemişti: "Bu insanlar, bizim hakkımızda, senin onların hakkında sahip olduğundan daha iyi (olumlu) bir görüşe sahipler".⁸⁶ Ancak görünen o ki, Esed tarafından selefi Müslim'e gösterilen müsamaha, Hâlid tarafından selefi İbn Hübeyre'ye gösterilmemiştir. Nitekim, yeni Irak valisi Hâlid'in görevi devralmak üzere, baskın yapar bir şekilde Vâsıt'a

84 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963), s. 153-154; G. R. Hawting, "Khâlid b. 'Abd Allâh al-Kasrî", *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, IV, 926. Ancak bu kez - kendilerini yönetimde asıl hak sahibi gören ve bölgede çoğunluğu ellerinde bulunduran- Kaysîler, İbn Hübeyre'nin aşırı politize olmuş uygulamalarından sonra yeni vali Hâlid'in denge politikasından rahatsız olarak, onu sık sık halifeye şikayet etmek suretiyle azlettirmeyi başarmışlardı; bkz. Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, s. 217-218.

85 Yusuf el-Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. bs., (Dımaşk: Dârü'l-Fikir, 1985), s. 285-287.

86 Taberî, *Târîh*, VII,40; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 378.



gelmesiyle aktif siyasî hayatı son bulan İbn Hübeyre, Cuma namazını kıldırılmaya hazırlandığı esnada karşısında Hâlid'i gördüğünde, "aynı şekilde 'saat' (kıyamet) de ansızın gelir" (Hâcc 22/55) âyetini okuyarak muka-belede bulunmuştu.⁸⁷ Daha sonra yeni vali tarafından hapse atılarak iş-kenceye tabi tutulsa da, İbn Hübeyre, çocukları veya adamları tarafından hapisten kaçırılmış ve Şam'a gitmişti.⁸⁸ Orada ise Mesleme b. Abdümelik kardeşi Hişâm'dan onun için eman talep etmiş; Hişâm da kabul etmiş ve böylece İbn Hübeyre ölünceye dek çekişmelerden uzak yaşamıştı.⁸⁹

İbn Hübeyre'nin azli ve yerine Hâlid'in tayini ile ilgili bir başka riva-yet ise, İbn Hübeyre'nin bu azli beklediğine ve halefi olacak ismi tahmin ettiğine işaret eder. Buna göre Hişâm halife olduğunda İbn Hübeyre ya Hâlid el-Kasrî'nin ya da Saîd el-Haraşî'nin Irak valisi olacağını; "Hristi-yan kadının oğlu" dediği Hâlid'in olması durumunda ise bunun tam bir bela olacağını söylemişti. Tahmininde yanılmayan İbn Hübeyre, Hâlid'in Vâsıt'a gelmesiyle koltuğundan olmakla kalmamış, yeni vali tarafından tutuklanarak işkence edilince çareyi kaçmakta bulmuş,⁹⁰ bir süre sonra da Mesleme b. Abdümelik'in devreye girmesiyle halife Hişâm'dan eman alarak canını kurtarmıştı.⁹¹

Hişâm'ın İbn Hübeyre'ye eman vermesinden sonra aralarında za-

87 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 32; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm: h. 101-120*, tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dâ-rü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), VII, 14; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, VL, 382.

88 İbn Hübeyre'nin hapisten kaçırılış ve Şam'a gidiş sürecinin uzun ve detaylı anlatımı için bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 34; ayrıca İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 382.

89 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 34-35; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, VII, 14; a.mlf., *Siyeru a'lâ-mi'n-nübelâ*, tah. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naîm el-Araksûsî & Me'mûn es-Sâgırcî, 3. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, IV, 562; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 373. Rivayete göre, İbn Hübeyre Şam'a geldiğinde onun Kaysîler'e danışması veya onların İbn Hübeyre'ye tavsiyede bulunması bağlamında bazıları ona Hişâm'ın karısı Ümmü Hakîm'den veya Hişâm b. Abdümelik'ten yahut da Mesleme b. Abdümelik'ten -eman için- yardım istemesini söylemişlerdi; o ise Ümmü Hakîm fikrini kadın olması, Hişâm fikrini de çocuk olması hasebiyle reddederek Mesleme'den yardım istemeyi tercih etmişti. Bundan sonra Kaysî kabiledaşlarıyla Mesleme'nin yanına giden İbn Hübeyre, ondan olumlu cevap almış ve onun sayesinde halife Hişâm'ın emanını ka-zanmıştı.; bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 35; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 382-383.

90 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, VL, 382.

91 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 35; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 382-383.



manla ileri denecek düzeyde bir ünsiyet oluştuğuna dair de bir rivayet vardır. Buna göre İbn Hübeyre, Hişâm'a gösterdiği hürmetin yanı sıra kıymetli hediyelerle de onun gönlünü kazanmış; sık sık yanına gidip gelerek halifeyle yakınlaşmayı bilmişti. Öyle ki İbn Hübeyre birgün Hişâm'a daha önce kimsenin yapmaya yeltenmediği ve kendisinin de daha önce kimseye söylemediği bir iş varsa kendisinin yapabileceğini söyledikten sonra Hişâm'ın gönlünde yatan aslanı bilircesine, onun için, veliaht konumundaki kardeşinin oğlu Velîd b. Yezîd (b. Abdülmelik) ile konuşarak kendi oğlu Mesleme b. Hişâm (b. Abdülmelik)'e beyat edilmesi hususunu ona kabul ettirebileceğinden bahsetti. Hişâm ise İbn Hübeyre'ye şayet bunu başarırca onu Irak'a vali yapacağını vaat etti. Bunun üzerine Velîd'in yanına giden İbn Hübeyre, uzun bir konuşmadan sonra Velîd'e, Hişâm'a kendisinden sonra oğlu Ebû Şâkir'i veliaht olarak atamasını önermesini ve ondan hatırı sayılır miktarda mal istemesini, daha sonra Hişâm öldüğünde ise duruma göre isterse Mesleme'yi azlederek dilediği kişiyi veliaht tayin edebileceğini söyledi. Ardından Hişâm'a gelen İbn Hübeyre, kendisinin üstüne düşeni yaptığını, Velîd'i Mesleme konusunda ikna ettiğini belirterek ondan -bu şart yerine geldiğinde- Irak valiliğine dair sözünü tutmasını istedi; Hişâm da kabul etti.⁹² Ancak bu gerçekleşmeden İbn Hübeyre vefat etmiştir. (110/728).⁹³

B- Askerî Faaliyetleri

1. İstanbul'un Fethi Girişimi

Velîd b. Abdülmelik'in (86-96/705-715) vefatının akabinde devlet başkanı olan ve yaklaşık iki buçuk yıl boyunca yönetimde kalan Süleyman b. Abdülmelik döneminin öne çıkan gelişmelerinin başında İstanbul'un fethi girişimi gelir. Buna göre önceki halife Velîd döneminde başlamış olan hazırlıkları ivedilikle tamamlayan Süleyman kardeşi Mesleme b. Abdülmelik komutasında büyük bir orduyu İstanbul'a sevk etmişti.⁹⁴ Ordu, Şam'dan, Cezîre'den ve Musul'dan toplanan yüz yirmi bin kara askeri ile Mısır ve Kuzey Afrika'dan toplanan ve Ömer b. Hübeyre'nin komutasına verilen bin kadar deniz askerinden müteşekkildi.⁹⁵ İbn Hübeyre ise, hem

92 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 37-38.

93 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 336; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX, 38; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, VI, 383.

94 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 304.

95 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 621.



karadan hem denizden olmak üzere iki koldan yürütülen bu harekate denizden katılmış, uhdesindeki orduyla Rum topraklarına hatta Haliç'e kadar gelmiş ve çok zor şartlarda bütün kışı buralarda geçirmişti.⁹⁶ Zira ordu İstanbul yakınlarına geldiğinde Rumlar Mesleme'yle aralarında anlaşmaya varmak üzere elçiler göndermiş, ancak Mesleme, daha önceden kendilerine İstanbul'un fethinde yardımcı olacağını söyleyerek birlikte hareket etme teklifinde bulunan Bizans komutanı Leon ile anlaşmayı seçince, diğer teklifi kabul etmemişti.⁹⁷ Rivayete göre Mesleme ve ordusunun Dâbık⁹⁸ civarına gelip kamp kurması karşısında Bizanslılar endişelenmiş, bu sırada komutan Leon devreye girerek Mesleme'ye haber göndermiş ve ondan diyalog kurmak için bir elçi istemişti. Mesleme de ona İbn Hübeyre'yi göndermeyi uygun bulmuştu.⁹⁹

Söz konusu rivayette İbn Hübeyre ile Leon arasında geçen şöyle bir ilginç konuşmadan bahsedilir: İbn Hübeyre ona "Siz kimi ahmak kabul edersiniz?" demiş o ise "Karnını bulduğu herşeyle dolduran kişiyi" cevabını verdi. Daha sonra İbn Hübeyre "Biz bir dinin takipçileriyiz ve dinimiz bizden liderlerimize itaat etmeyi istiyor" deyince Leon: "Haklısın. Geçmişte biz de din uğruna savaşır ve din adına öfkelenirdik. Bugün ise, hakimiyet ve güç için savaşıyoruz. Ancak -geri çekilirseniz- her bir askeriniz için sana bir dinar vereceğim" şeklinde bir teklifte bulundu. Rivayetin devamında ise Mesleme'nin bu teklifi kabul etmediği, İbn Hübeyre'nin de vermiş olduğu bu yanlıs karar nedeniyle Mesleme'ye kızdığı, hatta yukarıdaki 'ahmak kimdir' ifadesinin öznesi olarak Mesleme'yi işaret ettiği görülür. Nitekim, Leon ile yaptığı görüşmenin ertesi günü onun yanına giden İbn Hübeyre ona şunları söylemişti: "Mesleme senin teklifini kabul etmiyor. Ben onun yanına gittiğimde sabah kahvaltısını henüz yapmış, midesini tika basa doldurmuş ve biraz da kestirmiş olduğundan sersem gibiydi. O yüzden benim dediklerimi anlamadı."¹⁰⁰

Maruz kaldıkları saldırılar karşısında hem silah hem de yiyecek yönünden tükenme noktasına gelen ordu kuşatmayı kaldırmasa da bu

96 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 314-315; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 299; Taberî, VI, 530-531; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 303; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 621.

97 Taberî, VI, 530-531; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 304-305.

98 Dâbık, Halep yakınlarında bir yerleşim yeri olup Süleyman b. Abdülmelik'in kabri buradadır; bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, s. 416-417.

99 Taberî, *Târîh*, VI, 530.

100 Taberî, *Târîh*, VI, 531.



sırada Halife Süleyman b. Abdülmelik'in ölümü ve yerine Ömer b. Abdülazîz'in geçmesiyle geri çağrıldı (99/717-718).¹⁰¹

Süleyman b. Abdülmelik döneminde İbn Hübeyre'nin Mesleme ile paralel olarak yürüttüğü seferlerden bahseden bir diğer rivayete göre İstanbul muhasarasından yaklaşık bir yıl önce (h. 97) Mesleme Rum topraklarına karadan sefer düzenleyerek bazı fetihlerde bulunurken, bu süreçte Ömer b. Hübeyre de denizde gazalar gerçekleştirmiş, Rum topraklarına ulaşarak bütün kışı orada geçirmişti.¹⁰²

2. İrmîniye Seferi

İbn Hübeyre'nin bir başka askerî faaliyeti Ömer b. Abdülazîz döneminde yürüttüğü Cezîre valiliği sırasında Bizanslılar'a karşı İrmîniye (Ermenistan) üzerinden gerçekleştirdiği ve neticesinde büyük bir zafer kazandığı askerî seferidir.¹⁰³ Muhtemelen onun bu seferdeki başarısı yeni halife Yezîd b. Abdülmelik tarafından Irak ve Horasan genel valiliğine getirilmesinin ana müsebbibi olmuştur.¹⁰⁴

3. Hâricîlerle Mücadele

İbn Hübeyre'nin müdahil olduğu görülen bir diğer askerî faaliyet de Hâricîlere karşı yürütülen silahlı mücadeleye katkılarıdır. Yukarıda, Mutarrıf b. Mugîre'nin isyanına giden süreçte de bahsedildiği gibi, Şebîb b. Yezîd kendinden önceki Hâricî lider Sâlih b. Müserrih'in ölümünden sonra bayrağı devralmış ve doğu bölgesinde Hâricîlerin varlığını fazlasıyla hissettirmişti. Musul ve Cezîre taraflarında başlattığı isyanlarla devleti meşgul eden Sâlih b. Müserrih'in ardından Hâricîlerin beyat ettiği Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî, Sâlih'in başlattığı harekete ivme kazandırmış, etrafında toplanan kimselerle birlikte faaliyetlerini sürdürerek devletin doğusunda etkili olmaya devam etmişti.¹⁰⁵ Şebîb'e karşı daha önce birçok defa ordu gönderen Haccâc ise, bu kez Süfyân b. el-Ebred komutasında bir orduyu Şebîb'in üzerine yollamış; öte yandan Basra valisi olan damadı el-Hakem

101 Taberî, *Târîh*, VI, 553; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 304, 315.

102 Taberî, *Târîh*, VI, 523; Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 314-315; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 299; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 24; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 621; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VI, 373 (374);

103 Taberî, *Târîh*, VI, 616; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 354.

104 Bozkurt, "İbn Hübeyre, Ömer", 84.

105 Taberî, *Târîh*, VI, 285; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 354 vd.

b. Eyyûb b. el-Hakem b. Ebî Âkil'e dört bin kişilik bir ordu hazırlamasını emretmişti. Bunun üzerine el-Hakem, Ziyâd b. Amr b. el-Atekî komutasındaki orduyu Şebîb'le savaşmak üzere göndermişti ki,¹⁰⁶ Şebîb liderliğindeki isyancılara karşı oluşturulan bu büyük orduda, Süfyân'la birlikte gelen ordunun sağ kanadını Bısr b. Hassân el-Fihri, sol kanadını ise Ömer b. Hübeyre el-Fezârî komuta etmekteydi. Neticede taraflar arasında cereyan eden savaş bir sonuç vermese de Şebîb kaçıışı esnasında köprüden geçerken atından düşmüş ve boğularak ölmüştü.¹⁰⁷

Ömer b. Hübeyre'nin Irak genel valisi olduğu Yezîd b. Abdülmelik döneminde, bir önceki halife Ömer b. Abdülazîz zamanında mola veren Kaysî-Kelbî çekişmesi yeniden alevlendiği gibi, sükûnete çekilmiş olan Hâricîler de tekrar harekete geçerek isyana kalkışmışlardı. Yezîd döneminde yeniden patlak veren bu isyanlar, devlet tarafından bastırılırlar da idareciler için zaman ve enerji kaybı olmaya devam etmişlerdi. Bu bağlamda, İbn Hübeyre'nin valiliği sürecinde de çeşitli zaman ve mekanlarda Hâricî isyanları görülmüştü. Örneğin, Mes'ûd b. Ebî Zeyneb Abdî, Bahreyn'de ayaklanınca vali tarafından bölgeden uzaklaştırılmış, Yemâme'ye yönelince de İbn Hübeyre'nin Yemâme valisi Süfyân b. Amr Ukaylî onu karşılamış, aralarında meydana gelen çatışmada Süfyân, Hâricî lider Mes'ûd'u öldürmüştü.¹⁰⁸ Onun ölümünün ardından Hilâl b. Müdlic liderliğinde savaşa devam eden Hâricîlerin büyük çoğunluğu daha sonra eman dileyerek teslim olurken, geri kalanlar sığındıkları kalede öldürülmekten kurtulamamışlardı. (H. 105/M. 723-724)¹⁰⁹

Ömer b. Hübeyre'nin valiliğine tekabül eden bir diğer Hâricî isyanı da Mus'ab b. Muhammed liderliğinde gerçekleşmişti. Hâricîlerin, Mus'ab'ı kendilerine emir tayin etmesi üzerine, Mus'ab ve yanı sıra elebaşlarından Mâlik b. Sa'b ve Câbir b. Saîd'in yakalanmalarını emreden İbn Hübeyre, liderlerini bertaraf etmek suretiyle isyanı bastırma yoluna gitmişti.¹¹⁰

106 Taberî, *Târîh*, VI, 279; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 387-388.

107 Taberî, *Târîh*, VI, 279.

108 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 335; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 366.

109 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 366.

110 Sözkonusu asilerin Yezîd b. Abdülmelik döneminin bu son zamanlarında öldürüldüğünü nakleden rivayetlerin yanı sıra, bunların sonraki halife Hişâm b. Abdülmelik'in Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından öldürüldüğü de nakledilir; bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 366.

Özetle Hâricîler, sabık halife Ömer b. Abdülazîz döneminde bir süre durdukları faaliyetlerini, Yezîd b. Abdülmelik'in iktidara gelmesiyle yeniden başlatmış ve çeşitli noktalarda isyan girişimlerinde bulunmuşlardı. İdaresi altındaki topraklarda onlara muzaffer olma fırsatı vermemekte kararlı olan İbn Hübeyre de, vali ve komutanları eliyle Hâricî faaliyetlere müdahale etmiş, onlara karşı başarılı mücadeleler vermiştir. Ancak elbette ifade etmek gerekir ki, elde edilen kısmî veya bireysel başarıların durduramadığı Hâricîler, eylemlerine devam ederek devletin yıkılışına kadar her fırsatta ayaklanmışlar ve Emevîleri yıpratın, yaşlandıran ana etkenlerden olma özelliklerini korumuşlardır.

C- İktisâdî Faaliyetleri

1. Bayındırlık, İmar ve Ziraî Faaliyetleri

Irak valisi İbn Hübeyre'nin, valiliği esnasında, toprak ölçümü, ikta düzenlemesi, köprü yapımı, para ve gelir düzenlemesi gibi bazı kalkınma faaliyetlerine giriştiği görülür ki, onun bu dönemde göze çarpan icraatlarının başında, bölgede yaptığı toprak ölçümü gelir. Buna göre halife Yezîd b. Abdülmelik, 105/723-724 senesinde Irak valisi İbn Hübeyre'den Sevad topraklarını ölçmesini istemişti. Rivayete göre bu işlem en son, Hz. Ömer zamanında Osman b. Huneyf tarafından yapılmıştı. Hz. Ömer döneminden sonra ikinci kez gerçekleştirilen bu ölçme işlemiyle birlikte haraca tâbi ürünleri belirlenerek yeni vergilendirmeye gidilmiş; ayrıca İbn Hübeyre tarafından yapılan bu titiz ölçüm, sonraki dönemlerde de esas alınır olmuştur.¹¹¹

Başka bir rivayette de yine halife Yezîd'in İbn Hübeyre'den istediği bir toprak ölçme işleminden bahsedilir ki, bu ölçümün, ziraî bir faaliyet veya ıslah çalışması temelli olmaktan ziyade Yezîd b. Abdülmelik'in gelir beklentisi karşılığında girişilmiş bir eylem olduğu anlaşılır. Buna göre Yezîd b. Abdülmelik, Ömer b. Hübeyre'ye, müminlerin emiri olduğu halde kendisinin Arap topraklarından hiç nasiplenmediğini, bu nedenle ikta olarak ayrılan toprakları yerinde inceleyerek fazla olanları kendisi için almasını bir mektupla emretmişti. Bunun üzerine harekete geçen İbn Hübeyre, ikta topraklarını dolaşarak incelemeye başlamış ve bazı ölçümlerde bulunmuştu. Ancak bu durum bir süre sonra ikta sahiplerini fazlasıyla rahatsız edince İbn Hübeyre -muhtemelen bir isyan veya huzursuzluğun

111 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 241.

tetikleyicisi olabileceğini öngörerek- bu davranışından vazgeçmişti.¹¹²

Rivayetlerde belirtildiğine göre Ömer b. Hübeyre'nin de iktaları vardı. Daha evvel bahsedildiği üzere Mutarrıf b. Muğîre isyanının bastırılmasında gösterdiği gayretin karşılığında Dımaşk yakınındaki Berze, Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından kendisine ikta olarak verilmişti. Ayrıca, divan defterindeki kayıtlara göre, "Mühellebân" adı verilen ve Muğîre b. Mühelleb'e ait olan verimli topraklar da İbn Hübeyre'nin iktası idi. Yezîd b. Abdülmelik, bu toprağı, kendisine başkaldırarak geniş bir alanda isyan hareketi yürüten ve nihayetinde Mesleme b. Abdülmelik tarafından etkisiz hale getirilen Yezîd b. Mühelleb ile kardeşleri ve çocuklarının mallarına el koyup kendisine ulaştıran İbn Hübeyre'ye ikta olarak vermişti.¹¹³

İbn Hübeyre, Irak valiliği esnasında önemli bir hizmete imza atarak Kûfe köprüsünü yeniden inşa etmiş, sonraki yıllarda da önemini koruyan köprü birçok defa tamir ve tahkim edilerek kullanımını sürdürmüştü.¹¹⁴

2. Harac Düzenlemesi

Ömer b. Hübeyre'nin, Irak valiliği sırasında gerçekleştirdiği bir diğer icraat da eski Irak valilerinden Haccâc'ın bir uygulamasını geri getirmesidir. Şöyle ki, Fırat civarındaki bazı topraklar, gerek bölge halkının İslam'ı kabul etmesiyle, gerek başka sebeplerle Müslüman toprağı haline gelmiş, dolayısıyla haraç toprağı olmaktan çıkarak oşür (zekat) toprağına dönüşmüştü. Ancak Abdülmelik b. Mervân döneminde Haccâc buraları tekrar haraç toprağı şeklinde değerlendirme yoluna gitmişti. Daha sonra, Halife Ömer b. Abdülazîz söz konusu toprakları yeniden oşür toprağına

112 Nitekim toprak sahiplerinin ikta olarak ellerinde bulundurdıkları topraklar üzerinde gerçekleştirilen bu tetkik ve ölçümden rahatsız olduklarına işaret eden bir örneğe göre, İbn Hübeyre ölçtüğü bir toprağın sahibine "burası nereden senindir?" diye sormuş, o da "biz bu toprakları doğruyu söyleyen babalarımızdan miras olarak devraldık ve öldüğümüzde de onları aynı şekilde çocuklarımıza miras bırakacağız" diyerek topraklar üzerindeki haklarından vazgeçmeye niyetli olmadıklarını işaret etmişti. Belâzürî, *Fütûh*, s. 419-421.

113 Belâzürî, *Fütûh*, s. 421.

114 Başka bir rivayette Kûfe köprüsünün ilk olarak Câhiliyye döneminde Cu'fî kabilesinin Abbâd koluna mensup bir kişi tarafından inşa ettirildiği, sonra yıkıldığı ve yerine başka bir köprü yapıldığı söylenir. Rivayetin devamında ise, İslam devrinde Kûfe köprüsünün önce Muâviye'nin Irak valisi Ziyad b. Ebî Süfyân tarafından yaptırıldığı, ardından da sırasıyla sonraki Irak valileri Ömer b. Hübeyre, Hâlid b. Abdullah ve Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin köprüyü tamir ettirdikleri belirtilir; bkz. Belâzürî, *Fütûh*, s. 325.

çevirse de, Yezîd b. Abdülmelik'in Irak valisi İbn Hübeyre Haccâc'ın yolunu takip ederek buraları bir kez daha haraç toprağı muamelesine tabi tutmuştu.¹¹⁵

Ömer b. Hübeyre'nin Irak valiliği döneminde geri gelen bir diğer uygulama da Muâviye b. Ebî Süfyân tarafından resmî vergi olarak belirlenen ancak Ömer b. Abdülazîz zamanında yürürlükten kaldırılan Nevruz ve Mihricân hediyelerinin, Halife Yezîd'in emriyle İbn Hübeyre tarafından devlet geliri bağlamında tekrar toplanır hale gelmesidir.¹¹⁶

3. Para Basımı

Yezîd b. Abdülmelik tarafından Irak'a vali tayin edilen Ömer b. Hübeyre'nin Emevî Devleti'ne bir diğer hizmeti de paranın değeri yönünden olmuştur. O, ilk defa Abdülmelik b. Mervân döneminde basılan İslamî dirhemlerin özellikle değeri noktasında hassas bir politika ortaya koymuştur. Tartı konusunda ilk kez denilebilecek düzeyde titiz davranan İbn Hübeyre dirhemlerde 'saf gümüş' hususundaki ciddiyetiyle kendinden önce bu konuda çalışmalar yürüten Abdülmelik ve Haccâc gibi isimleri geride bırakmıştır. Takip ettiği para politikasına binaen o, ayarları somlaştırmış; aldığı tedbirler ve sıkı denetimlerle dirhemlerin değerinin artmasını sağlamıştır.¹¹⁷ Bir diğer ifadeyle, sikke darbı konusunda önemli tedbirler alan İbn Hübeyre, İslamî dönemde ayar bakımından öncekilerden daha saf gümüş dirhem bastıran kişi olarak tarihe geçmiştir.¹¹⁸

İbn Hübeyre'nin 102/720 yılında bastırıldığı bu kıymetli dirhemlere "derâhim-i Hübeyriyye" denildi. Söz konusu dirhemler haleflerine örnek olmuş, Irak valileri Hâlid b. Abdullah el-Kasrî ve Ömer b. Hübeyre'nin oğlu Yusuf b. Ömer de kendi dönemlerinde en kıymetli paraları olarak kabul edilen ve "derâhim-i Hâliidiyye" ve "derâhim-i Yûsufiyye" şeklinde kendi adlarıyla anılan dirhemler bastırmışlardır. Böylelikle Hübeyriyye, Hâliidiyye ve Yûsufiyye diye anılan bu dirhemler, Emevîlerin en kıymetli paraları olarak kabul edilmiştir. Hatta bunlar Emevîlerden sonra Abbasî-

115 Belâzürî, *Fütûh*, s. 422.

116 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 241. Eski bir Mecusî geleneği olup Sasanîlerde de devam eden bu uygulamada mevcut devlet başkanına söz konusu bayram günlerinde hediye sunuldu; bkz. Cahid Kara, "İslam Coğrafyasında Mecusîler (Emevîlerin Sonuna Kadar)", *Dergiyant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 1/2 (Güz 2013), s. 33-34.

117 Belâzürî, *Fütûh*, s. 536; İbnü'l-Esîr, IV, 375.

118 Bozkurt, "İbn Hübeyre, Ömer", 84.

ler zamanında da değerini korumuş, halife Mansur haraç olarak yalnız bu dirhemlerin ödenmesini kabul etmiştir.¹¹⁹

D- İlim Adamlarıyla İlişkisi

İbn Hübeyre'nin ilme ve ilim adamlarına değer verdiği, onunla ilgili rivayetlerde göze çarpan bir diğer husustur. Hatırlanacağı üzere o, İyâs b. Muâviye'yi görevlendirmeden önce ona, Kur'ân okuyup okumadığını, hükümlerini uygulayıp uygulamadığını, tarih hakkında bilgi sahibi olup olmadığını sormuş, İyâs'dan olumlu cevap aldıktan sonra onu vali tayin etmişti.¹²⁰

Yanısıra İbn Hübeyre'nin dönemin ilim adamlarıyla müşaveret içinde olduğu, zaman zaman onların görüşlerini aldığı ve tatbik ettiği, ayrıca eleştirilerini göz ardı etmediği de görülür. Buna göre o, Irak valisi iken halife Yezîd'in kendisinden yapmasını istediği bazı işler hakkında Basra'nın ünlü alimi Hasan el-Basrî ve Kûfe'nin ünlü alimi Şa'bî'yi istişare etmek üzere yanına çağırılmış; tavsiyelerinden dolayı kendilerine maddî ikramlarda bulunmuştu. Bu bağlamda İbn Hübeyre onlara halifenin kendisinden istediği şeyler karşısında nasıl davranması gerektiğine dair fikirlerini sormuş; Şa'bî, "bazılarını yap bazılarını yapma" veya "sen memursun; emredilene yapmakla sorumlusun" gibi cevaplar verirken Hasan el-Basrî ona Yezîd'den değil Allah'tan korkmasını, Hâlık'a isyan konularında mahlûka itaatini olamayacağını söylemişti.¹²¹ Aldığı cevaplar üzerine İbn Hübeyre, Şa'bî'ye iki bin, Hasan el-Basrî'ye ise dört bin dirhem verilmesini emretmişti.¹²² Yine İbn Hübeyre, kadı olarak görevlendirdiği Şa'bî'ye bunun yanında gece sohbetini de teklif etmiş, ancak Şa'bî buna güç yetiremeyeceğini belirterek sadece biriyle meşgul edilmesini talep etmişti.¹²³

119 Belâzürî, *Fütûh*, s. 536; İbnü'l-Esîr, IV, 374.

120 İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, I, 21.

121 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII, 275; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 376-377.

122 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 376-377. Söz konusu görüşmeden bahseden bir diğer rivayette ise İbn Hübeyre'nin bu iki ismin yanı sıra İbn Sîrîn'i de çağırdığı, bu üçlüye Yezîd'in emirleri hakkında danıştıktan sonra, Hasan Basrî dışındaki iki ismin ona takiiye tavsiye ederken Hasan el-Basrî'nin ona Yezîd'den değil sadece Allah'tan korkmasını işaret ettiği uzun bir diyalogtan bahsedilir; bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, tah. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), II, 71-72.

123 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, IV, 312.



Bir başka rivayette ise, Hasan el-Basrî'nin, Hz. Peygamber'in yöneticilerle alakalı olarak "Allah'ın kendisine yöneticilik verip de, yönettiği kimseleri sadakat ve samimiyetle koruyup gözetmeyen kimse Cennet'in kokusunu alamaz"¹²⁴ şeklindeki hadisini İbn Hübeyre'ye aktardığından bahsedilir.¹²⁵ Rivayetin, Hasan el-Basrî'nin söz konusu hadisi bir cenaze esnasında İbn Hübeyre'ye söylediği şeklindeki versiyonu ise, onun, bir yönetici olan İbn Hübeyre'ye –ölümü hatırlatmak suretiyle- bir ikaz veya nasihatte bulunduğuna işaret eder özelliktedir.

İbn Hübeyre'nin ülkenin farklı yerlerinden davet ettiği âlimlerle istişare ederken onlara geldikleri yerin ahvalini ve halkın durumu hakkındaki gözlemlerini sorduğu da görülür. Örneğin Basralı alim İbn Sîrîn'le olan görüşmelerinin birinde İbn Hübeyre ona şehir halkının genel vaziyetini sormuş, o ise açık bir zulüm içinde olduklarını söylemişti.¹²⁶

Rivayetlerden, ilim sahipleriyle dirsek temasında olduğu anlaşılan İbn Hübeyre'nin şiirden ve dilden de anladığı görülür. Örneğin o, bir gençten dinlediği şiirin ardından ona yaptığı bazı dil hatalarını izah etmiş; dil öğrenmenin ve dili doğru kullanmanın insana neler kazandıracığından, hatta insanı insan yapan şeyin dil olduğundan bahsetmişti. Keza İbn Hübeyre'nin dile verdiği önemi gösteren bir başka rivayete göre o şöyle demişti: "Dinleri, itibarları, yiğitlikleri eşit olan iki adamdan biri lahn (dil hatası) sahibi olsun, diğeri ise lahn yapmıyor olsun. Bu iki adamın dünyada da ahirette de efdal olanı lahn yapmayanıdır." Kendisine bunun dünyada bir üstünlük sebebi olabileceği lakin ahiretle ne alakasının olduğu sorulunca ise şu cevabı vermişti: "Lahn yapmayan adam, Allah'ın Kitabı'nı Allah'ın indirdiği üzere (doğru) okumuş olur; lahn sahibi ise okuduğunda, onda olmayan bir şeyi Allah'ın kitabına sokmuş veya olan bir şeyi ondan çıkarmış olur".¹²⁷

İbn Hübeyre'nin, Irak valiliği sırasında, Emevîler döneminin meşhur hiciv şairlerinden olup şahsının yanı sıra, onu Irak valisi yaptığı için Yezîd

124 Buhârî, Ahkâm, VIII; zikri geçen hadisin tercümesi için bkz. *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*, ed. M.E. Özafşar, İ.H. Ünal, Y. Ünal, B. Erul, H. Martı, M. Demir, 2. bs., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), III, 505.

125 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 375.

126 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 377.

127 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 380.

b. Abdülmelik'i de hicvetmekten geri durmayan¹²⁸ Ferezdak'ı tutuklattığı ancak daha sonra serbest bıraktığı da onun hakkında kaynaklarda dikkat çeken bir diğer husustur.¹²⁹ Bundan sonra Ferezdak'ın İbn Hübeyre'ye bakış açısı değişmiş olacak ki, Irak valisi olduğunda hicvettiği bu ismi, daha sonra valilikten azledilip hapse atıldığında methetmişti. İbn Hübeyre ise: "Bu adamdan daha cömerdini görmedim; emir iken beni hicvetti, esir iken beni methetti" sözleriyle mukabelede bulunmuştu.¹³⁰ Benzer bir rivayete göre İbn Hübeyre'ye "Irak'ın efendisi kimdir?" diye sorulmuş, o da "Ferezdak'tır; emirken beni yerdi, avamken beni övdü" demişti.¹³¹

Bazı araştırmalarda Ömer b. Hübeyre'nin Ebû Hanîfe'ye Kûfe'de Beytü'l-mâlinin başına geçmesini teklif ettiği, ancak Ebû Hanîfe'nin bu teklifi kabul etmeyince kamçılanarak cezalandırıldığı kaydedilmektedir.¹³² Ancak Ebû Hanîfe'ye böyle bir teklifte bulunup kabul etmeyince cezalandıran kişi Ömer b. Hübeyre değil, onun oğlu ve aynı zamanda Emevîlerin son Irak genel valisi olan Ebû Hâlid Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'dir (ö. 133/750).¹³³ Bu karışıklığın sebebi onun da babası gibi İbn Hübeyre şeklinde anılmasıdır.

128 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 408.

129 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, XX, 396-397, XXI, 310, 313.

130 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX, 32-33; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, XX, 396-397; XXI, 310, 313.

131 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, XX, s. 396-397, XXI, 310, 313.

132 Örneğin bkz. M. Mahfuz Söylemez, "Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmam Azam Ebû Hanife Numan b. Sabit (ö: 150 H.)," *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1 (2015), s. 44; Musa Günay, "Hanefi Usulündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebu Hanife'ye Nispetinin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), s. 303 (İbn Hübeyre şeklinde).

133 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, (Haydarabad: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1974), s. 57. Ayrıca bkz. Bozkurt, "İbn Hübeyre, Ebû Hâlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 82; Mustafa Öztoprak, "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, LIX/4, s. 109, dn. 20.

F- Vefatı

Ömer b. Hübeyre'nin, 110/728 senesinde¹³⁴ Şam'da,¹³⁵ elli küsür yaşında vefat ettiği,¹³⁶ Yezîd, Süfyân ve Abdülvahid adında çocukları olduğu kaydedilir.¹³⁷

Rivayete göre Ömer b. Hübeyre şöyle dua ederdi: "Allah'ım! Gafletin uzunluğundan ve fitnenin aşırılığından sana sığınırım. Allah'ım! Sözümü amelimin üstünde yapma ve amelimin en kötüsünü de ecelime yakın yapma."¹³⁸

Sonuç

Tarihte halifeleri kadar valileri ile de anılan Emevî Devleti, bu özelliğini bilhassa kendi bölgelerinde âdeta halife gibi hareket eden; buna mukabil hizmet ve başarıları karşısında halifelerin de pek müdahil olmayıp cömertçe yetkilerle techiz ettiği Irak valilerinden almaktadır. Halifesi ni memnun ettikçe yetki sınırları genişleyen ve bölgelerinde "tek adam" profili çizen bu valilerin Irak'ın idarecisi olan bazı isimler olması, elbette tesadüf olmayıp onların muhalefetin kalesi haline dönüşmüş olan bu bölgeyi kontrolleri altında tutmaya muvaffak olmaları, dolayısıyla halifenin iktidar yükünü büyük ölçüde hafifletmelerindedir. Irak valilerinden Ömer b. Hübeyre de gerek birlikte çalıştığı halifelere gerekse hizmet ettiği Emevî Devleti'ne zor zamanlarda omuz vermiş, birçok alanda katkı sunmuş, bu doğrultuda siyasî, askerî, ekonomik vs faaliyetleriyle adından söz ettiren idareciler arasında yerini almıştır. İdaresi altındaki topraklara hâkim olma gayreti, başta İstanbul'un fethi girişimi olmak üzere iştirak ettiği bir çok askerî harekât, devletin bayındırlık, imar, ekonomi politikalarına katkıları gibi yönleriyle kaynaklarda zikredilen İbn Hübeyre, öte yandan döneminin stratejisinin de büyük etkisiyle, kabileciliğin hakim olduğu siyaset tarzını en belirgin şekilde uygulayan valilerden biri olmuştur.

134 Zehebî ise onun h. 107 senesinde öldüğünü kaydeder; bkz. *Siyeru a'lâm*, IV, 562.

135 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 408.

136 Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 336; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 384.

137 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 408.

138 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, VL, 379.

Kaynakça

Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004).

Apak, Adem, "Emevilerin Irak Siyaseti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1 (2009), s. 103-128.

Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülme-lik*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1990).

el-Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-Buldân*, tah. Abdullah Enis et-Tabba' & Ömer Enis et-Tabba', (Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1987).

el-Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Esrâf*, I-XIII, tah. Riyad Zirikli & Süheyl Zekkar, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996).

Bozkurt, Nahide, "İbn Hübeyre, Ebû Hâlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, 1999), XX, 81-82.

Bozkurt, Nahide, "İbn Hübeyre, Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, 1999), XX, 83-84.

el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, I-VII, tah. ve şerh: Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938).

Demircan, Adnan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015).

Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, I-XXIV, tah. Abdülkerim İbrâhim el-Azbâvî, Mahmûd Muhammed Ganim, Ali Sabai, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1927).

Gibb, Hamilton A.R., *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt, (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005).

Günay, Musa, "Hanefi Usulündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebu Hanife'ye Nispetinin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), s. 299-325.

Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu, I-VII, ed. M.E. Özafşar, İ.H. Ünal, Y. Ünal, B. Erul, H. Martı, M. Demir, 2. bs., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013).



Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, tah. Ekrem Ziyâ el-Umerî, 2. bs., (Riyad: Dâru Taybe, 1985).

el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Büldân*, I-V, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.).

Hawting, G. R., "Khâlid b. 'Abd Allâh al-Kasrî", *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, (Leiden: Brill, 1978), IV, 925-927.

el-Işş, Yusuf, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. bs., (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985).

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd*, I-VIII, tah. Müfîd Muhammed Kumeiha, (Beyrut: Dâru'Kütübi'l-İlmiyye, 1983).

İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, tah. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996).

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, tah. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978).

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdümelîk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-II, tah. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî, 2. bs., (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955).

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997).

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Maârif*, tah. Servet Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1981).

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr (=et-Tabakâtü'l-kübrâ)*, I-XI, tah. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001).

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ & Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992).

İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XI, tah. Ebü'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

Kara, Cahid, "İslam Coğrafyasında Mecusîler (Emevîlerin Sonuna Kadar)", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 1/2 (Güz 2013), s. 19-59.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü Kabâili'l-Arabî'l-Kadîme ve'l-Hadîse*, I-V, 8. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997).

Kılıç, Ünal, "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezid b. Abdülmelik'in Hilafeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1 (2010), s. 51-69.

Kurtuluş, Rıza, "Hucend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 272-273.

Özkuyumcu, Nadir, "Haraşî, Saîd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 110-111.

Söylemez, M. Mahfuz, "Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmam Azam Ebû Hanife Numan b. Sabit (ö: 150 H.)," *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1 (2015), s. 33-47.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhü't-Taberî: Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-XI, tah. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967).

Taneri, Aydın, "Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 508-511.

Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963).

Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.).

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, tah. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naîm el-Araksûsî & Me'mûn es-Sâgırcî, 3. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985).

Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm: h. 101-120*, tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990).

Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında*

Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*

Çev.: Enes Büyük**

Öz

Klasik dönemden beri tefsir ilminin tanımı ile ilgili bazı tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalarda öne çıkan hususlardan biri tanıtımda kullanılan ilim kavramıyla ilgilidir. "İlim kavramıyla ne kastedilmiştir?" ve "Tefsir ilmi kavramın gerektirdiği şartları taşımakta mıdır?", gibi sorular hala güncelliğini korumaktadır. Bu tartışmaya çağdaş dönemde yeni ve farklı bakış açılarıyla katılanlardan birisi de İbn Âşûr'dur. Onun konuyla ilgili mülâhazaları ayrı bir yer tutmakta olup makale ilgili konunun tekrar gündeme gelmesi, tartışılmaya açılması ve bu tartışmaya katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, İlim, Tanım, İbn Âşûr*

Abstract

On Tafseer, Interpretation and Tafseer Being a Science

Since the classical period, some debates on the definition of Tafseer have been made. One of the issues featured in the debates is associated with concept of the science in the definition. "What is meant by word of 'science'?" and "Is Tafseer be able to meet the conditions required by 'science' concept?" Such questions still retains its freshness. In the contemporary period, with new and different perspectives, one of scholars who participated in the discussion is Ibn Âşûr. His assessments on this issue stands in an important place. The essay, which deal with the issue to be critically important for aforementioned issue to become a current issue again, and come up for discussion, and to supplement the discussion.

Key Words: *Tafseer, Science, Definition, Ibn Âşûr*

Atıf: Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, "Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında", çev: Enes Büyük, *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 157-168.

* Bu tercüme İbn Âşûr'un tefsirinin ilk mukaddimesinin çevirisidir. Bk. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, "fi't-Tefsir ve't-Tevil ve Kevni't-Tefsir İlmen", *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunis: Daru't-Tunusî, 1984.), c. I, ss. 10-17.

* Arş. Gör. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, enesby_55@outlook.com

Birinci Mukaddime

Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında

Tefsir fessere [فَسَّرَ] kelimesinin mastarıdır ki o da fesere [فَسْرَ]'nin tef'il babındaki halidir. Sülası birinci ve ikinci baptan gelen fesere'nin masdarı ise fesru [فَسْرٌ]'dur. Bu iki fiilin [فَسَّرَ ve فَسَّرَ] ikisi de nesne alır; dolayısıyla tef'il babı tefsir kelimesine bir daha geçişlilik kazandırmaz.

Tefsir; bir lafzın ya da sözün açıklanması hedeflenen manasını muhataba daha iyi izah eden bir başka sözle açıklamak ve ortaya çıkartmaktır. Bunun yanı sıra her iki masdar [فَسَّرَ ve تَفْسِيرٌ] ile her iki fiil [فَسَّرَ ve فَسَّرَ] mana bakımından aynıdır, denmiştir. Yine Râgıb el-İsfehânî ve Firuzâbâdî'ye göre tefsir soyut şeylerin açıklanmasıdır. Sanki bundan dolayı soyut şeylerin açıklanması¹, o şeyi açıklarken kişiyi birden çok kelime kullanmakla mükellef kılıyor. Mesela Evs b. Hacer'in sözü böyledir:

الألمعي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمع²

Buradaki beytin tamamı el-Elmaî'nin kim olduğunu tanıtmaktadır. Çok sözle açıklama, mahiyetleri ve cinsleri açıklayan mantıkî tanımlarda da geçerlidir. Özellikle kategoriler diye isimlendirilen fiziki aleme ait cinslerin beyanının tef'il sığasına mahsus kılınması uygun düşer. Şu esasa göre ki; tef'il sığası nesne almadığında ondan maksat işin çokluğuna delalet etmektir. İbn Hacıp *eş-Şafîye*'sinde demiştir ki; tef'il çoğu zaman çokluk içindir. Burada kastedilen çokluk; önce ince manaları elde etme ve daha sonra ileri sürülen görüşlerin en sağlamını tercih etme sürecinde yürütülen fikri çabanın art arda birden çok iş yapma durumunu ifade etmesi açısından mecazi ve itibari olur. [Bu çokluk] Suharî'l-Abdî'nin³ tefsir ettiği şu sözünde de böyledir. Muaviye ona belağatın ne olduğunu sormuştu ve o da şöyle cevaplamıştı, "Hata yapmadan söz söylemen ve geç kalmadan cevap vermendir." Yine ona dedi ki, bunu biraz daha kısalt, "Hata yapma ve geç kalma!"

1 Bu ifadede yazım yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim cümlede yer alan "ان بيان" ifadesi hem gramatik hem de cümlenin sıyak ve sibakı açısından uygun düşmemektedir. Dolayısıyla "makul" kelimesinin ikil değil de çoğul olduğunu düşünerek tercüme ettik. (çev.)

2 Şiir şöyle çevrilebilir: "el-Elmaî, seni görmüş ve işitmişçesine sana zan besleyendir." (çev.)

3 Ha harfi noktasız, sad harfi de ötrelidir. O İbn Ayyaş'dır ve Emevi devleti zamanında Abdü'l-Kays kabilesinin şairlerinden biridir.

Buna şu ayet de tanıklık etmektedir, “وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا”⁴

Tef'il babındaki fiilin nesne almasına gelince, bu durumda onun çokluk ifade etmesi tartışmalıdır. Doğrusu hatip/konuşmacı; fiili, geçişli hale getirmek için çokluğa delalet etmesi maksadıyla if'al babına değil de tef'il babına yerleştirmeye yönelir. Çünkü tef'il babı geçişsiz olduğu formda çokluğa delalet etmesiyle bilinmektedir. Geçişli olduğu durumda ise onun çokluğa delaleti bağlamsal [siyak-sibak] kullanımlarda ortaya çıkar. Bundan dolayı allame Zemahşerî *Keşşaf*'ın mukaddimesinde şöyle demiştir, “Hamd, Kur'an'ı uyumlu ve düzenli bir kelimeler olarak indiren [انزل], maslahatlara göre peyderpey gönderen [نزل] Allah'adır.” *Keşşaf* şarihî muhakkik âlimler demişlerdir ki, Zemahşerî enzele [انزل] ve çokluğa delalet etmesinden dolayı nezzele [نزل] kelimelerini bir arada kullandı. Bu ikincisi onun, Kur'an'ın tedriciliğini belirtmek isteysiğine uygun düşmektedir. Kanaatimce geçişlilik ifade eden tef'il babının çokluk anlamında kullanılması kelamın içinde geçtiği bağlamdan elde edilen bir durumdur. Bu, belîğ konuşmacının dile hafif gelen if'al babını değil de dile ağır gelen tef'il babını tercih ediş karinesinden ortaya çıkar. Bu yöneliş kastedilen şeyi belirten bir karinedir. *Keşşaf*'ın mukaddimesinde, aynı fiilin iki farklı babının bir arada kullanılması da tef'il babının teksiri ifade bağlamında kullanıldığına karinesidir.

Şihabüddin el-Karafi, *Envau'l-Buruk* kitabının başında bazı hocalarına dayandırarak, Araplar'ın faraka [فرق] ve farraka [فرق] kelimelerini birbirinden ayırdıkları bilgisini vermiştir. Onlar, “harflerin çokluğu mananın çokluğunu ve kuvvetini gerektirir” esasına göre birincisini soyut şeyler için, ikincisini de somut şeyler için kullanmışlardır. Manalar latif şeylerdir ki dilde ona hafiflik uygundur. Somut şeyler de yoğunluğa tekabül eder ki dilde onun için ağırlık [şeddeli olma] durumu uygundur. Böyle kullanım yaygın olmadığı için bu ayrımı Karafi problemlili görmüştür. Şimdi bunu araştırmanın yeri burası değildir. Ancak farraka [فرق] kelimesi [somut şeylere değil de] latif şeylere, hakikatlere daha layıktır. Ne var ki Araplar bu kullanımda somut veya soyut ayrımını göz önüne almamışlardır. İfade ettiğimiz gibi mecazî veya hakiki çokluğu gözetmişlerdir. Kur'an'daki kullanımlarda buna delalet eder. Örneğin “وَقُرْآنًا قُرْآنًا”⁵ ayetinde aynı kelimedede

4 “Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki [buna karşılık] sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmalı.” 25/Furkan: 33. (çev.)

5 “Kur'an'ı ayet ayet ayırdık” 17/İsra: 106. (çev.)

[فراقه] iki farklı kullanım vardır. Bu kelime [فراق] hem şeddeli [tef'il babından], hem de şeddesiz [sülasi mücerred] şeklinde okunmuştur. Yine Yüce Allah'ın müminlerin sözünü hikâye ettiği, “لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ”⁶ kullanım da böyledir. Lebid ise bir şiirinde şöyle söylemiştir:

7 فمضى وقدمها وكانت عادة منه إذا هي عرّدت إقدامها

Şair burada kaddeme fiilini [قَدَم] ve akdeme'nin [اقدام] mastarını birlikte getirmiştir. Sibeveyh ise, “Tef'il ve if'al kalıplarında bir kelime art arda gelirlerse, onları söyleyen nazarında bu, fiilin somut veya soyut şeylerle ilişkili olup olmamasından değil bizzat fiilin manasındaki farklılıktan dolayıdır” demiştir.

Istılahta Tefsir şu anlama gelir: Gerek muhtasar gerek detaylı olsun Kur'an lafızlarının manalarını ve o lafızlardan elde edilenleri beyan eden bir ilmin ismidir. Burada Tefsir'in sözlük anlamı ve ıstilahî anlamı arasındaki münasebete dair sözü uzatmaya gerek yoktur.

Tefsir'in mevzusu, manalarını ve kendisinden istinbat edilenleri araştırma cihetiyle Kur'an lafızlarıdır. Bu cihetle tanım kıraat ilmini dışarıda bırakmış olur. Çünkü -âlimlerin dediği gibi- ilimlerin ayrışması konularının ayrışması ve konularına yaklaşım cihetleriyle olur.

Tefsir'in bu şekilde ilim sayılması konusunda bir esneklik [tesamuh]⁸ söz konusudur. Çünkü ilim kavramı mutlak olarak kullanıldığında ancak şu anlamlarda kullanılır: a) Onunla idrakin bizzat kendisi kastedilir. Bazı mantıkçıların görüşüne göre ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir. b) Onunla bi'l-meleke akıl⁹ kastedilir. c) Onunla kesin tasdik kastedilir ki bu

6 “Peygamberlerinin hiçbirinin arasını ayırmayız” 2/Bakara: 285 (çev.)

7 Şiirin çevirisi şöyle yapılabilir: “Suya doğru ilerledi ve onu önüne geçirdi, yoldan ayrıldığında onu önüne geçirmesi onun adeti idi” (çev.)

8 Tehânevî'nin bildirdiğine göre âlimlerin örfünde “tesamuh” kelimesi şu anlama gelmektedir. Bir lafzın, kullanıldığı bağlamda anlamının açık olduğuna itimatla makbul bir alaka kastetmeksizin ve buna delalet eden bir karine de tayin etmeksizin hakiki anlamının dışında kullanılmasıdır. [Muhammed Ali et-Tehânevî, Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti'l-Funûn ve'l-ulûm, nşr. Ali Dahruc, Abdullah Halidî, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), c. I, s. 427] Dolayısıyla Tefsir için “ilim” kelimesinin kullanımı onun hakiki anlamına uygun düşmemekte, buna rağmen kullanılması da böylesi bir mecazî anlama dayalı olarak tesamuhu ifade etmektedir. Buna göre kelimenin geçtiği cümle şöyle de tercüme edilebilir: “Tefsir'in bu şekilde ilim sayılmasında mecazî bir kullanım söz konusudur.” (çev.)

9 Felsefecilere (özellikle de İbn Sînâ'ya) göre aklın çeşitli mertebeleri bulunmaktadır.

da cehlin zıddıdır. (İlimler sayılırken bu kısım kastedilmez) d) İlimle [bir disiplinde] kabul edilen önermeler kastedilir. Bunlar o ilimde delil teşkil eden haberî önermelerdir ki bunlar da küllî kazıyyelerdir. Tefsir ilminin araştırma konuları [mebahis] ise bu ilimde kendilerine dayanılan önermeler değildir. Bunlar küllî de değildir. Bilakis onlar çoğu zaman cüzî tasavvurlardır. Çünkü Tefsir lafızların açıklaması ve manaların istinbatıdır. Lafızların izahı lafzî tarif kabilindedir. Mana istinbatı ise delaleti iltizamiye kabilindedir. Bunlar önerme değildir.

Örneğin “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ”¹⁰ ayetindeki din gününün ceza günü olduğunu söyleriz. “وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ تَلَاوُونَ شَهْرًا”¹¹ ayeti ile “وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ”¹² ayeti birlikte düşünüldüğünde buradan hamileliğin en az süresinin, bu görüşte olanlara göre, altı ay olduğu elde edilir, deriz. Bu iki örnekte herhangi bir önermenin bulunmadığı görülür. İlki lafzî bir tariftir. Diğeri de iltizamî bir delalettir. Bununla beraber âlimler Kur’an lafızlarının tefsirini ilim olarak kabul etmişlerdir. Zannımca onlar bunu şu altı gerekçeden birine dayanarak yapmışlardır:

1) Tefsir’in araştırma konuları [mebahis],¹³ birçok ilmin ve küllî kaidenin istinbat edilmesine sebep olmasından dolayı küllî kaideler yerine geçer. Çünkü bu konular o ilimlerin ve kaidelerin dayanağı ve menşeidir. Bir şeyi kendisine çok benzeyenin yanına yerleştirmek, “Bir şeye yakın olan onun hükmünü alır” kaidesine göredir. İlimlerin ve küllî kaidelerin

Bunlardan ikinci merteye bi'l-meleke akıldır. Bu akıl nefsin zaruri bilgilere sahip olmasını ve bu zaruri bilgilerden hareketle nazari çıkarımlar yapmaya hazır bulunuşunu ifade eder. Üçüncü merteye de bi'l-fiil akıldır. Bu akıl da nefsin zaruri bilgilerden hareketle bi'l-fiil nazari çıkarımlar yapmasını ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1198.

10 “Din gününün sahibi”1/Fatiha: 4 (çev.)

11 “Kadının çocuğu doğurması ve ondan ayrılması otuz aydır” 46/Ahkaf: 15. (çev.)

12 “Kadının ondan ayrılması iki yıldır” 31/Lokman: 14.

13 Mebhas ve mebahis kelimeleri, aslen bahs kelimesinden türetilir. Çeşitli ıstlahi anlamlarda kullanılmakla birlikte konumuzla ilgili olan anlamı, bir ilmin mevzusunun zatî arazını ispatlamaktır. Bu da kazıye, mesele, küllî kaide veya kanun gibi şeylerle yapılır. [Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 309, 785-786.] Tartışılan husus, Tefsir’in kendi konularını araştırırken küllî kaide veya meseleler kullanıp kullanmaması veya cüzî problemlerini bu tür kaidelerin altına yerleştirerek ispatlarda bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Nitekim Tefsir’in ilim olmadığına ilişkin tartışmalardan biri onun kendine mahsus küllî kaidelerinin bulunmadığı iddiası üzerinde odaklanmaktadır. İbn Âşûr’un burada geçen mebhas/mebahis kelimesini böylesi bir anlamda değil de daha çok “araştırma konusu” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. (çev.)

kendisinden çıkarıldığı şeyin, kendisinden çıkanlara [furû] nazaran ilim sayılmaya daha layık olduğu şüphesizdir. Âlimler şiirin tedvinini, ezberlenmesiyle dilsel kaidelerin ve edebi inceliklerin çıkarıldığı şeyler olmasından dolayı ilim saymışlardır.

2) Deriz ki, bir ilimin meselelerinin¹⁴ o ilimde kendisine dayanılan küllî önermeler olması şartı aklî ilimlere mahsustur. Bu şartı ilimler taksiminde bilginler zikretmiştir. Şerî ve edebî ilimlerde ise bu, şart koşulmaz. Bilakis bu ilimlerde konuların, meşgul olan kişiye ilmî bir bütünlük ifade etmesi yeterlidir. Tefsir ise şerî ilimlerin en yücesidir. O, Allah'ın kelamıyla neyi murad ettiğini açıklamak iken nasıl olur da ilim sayılmaz? Kaldı ki alimler Bedi ve Aruzu bile ilim saymışlardır, halbuki onlar ancak ıstilahî birtakım şeylerin tariflerinden ibarettir.

3) Deriz ki, bazı muhakkik alimlere göre lafzî tarifler de bizzat tasdikattandır. Bu lafzî tarifler birtakım önermeler olarak görülür [tevil]. Lafzî tariflerden ortaya çıkan tüm çeşitli manalar o lafzî tarifleri küllîler konumuna yerleştirir. Bunlara Arap şiirinden veya başka yerden delil getirmek de meseleye burhan getirme konumunda olur. Bu husus, Tefsir'in araştırma konularını mesele [kaziyye] konumuna yerleştirme açısından ilk maddede belirttiğimiz hususla ortaklığa sahiptir. Ancak şöyle bir fark vardır: ilkindeki konumlandırma, araştırma konularından ortaya çıkan sonuçlarla ilgili iken burada bizatihi kendisiyle ilgilidir. Öte yandan, Tefsir'in araştırma konularını birer kaziyye konumuna geçirmedeki ilk bakış açısında üç şartın tamamı varken buradaki yaklaşımda sadece iki şart vardır.¹⁵ Tabi lafzî tariflerin birer önerme olması bazı mantıkçıların görüşüne göredir.

4) Deriz ki, Tefsir ilmi ayetleri izah etme işi esnasında küllî kaidelerden bağımsız değildir. Mesela nesh kaideleri “مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ”¹⁶ ayetinin tefsirine göre belirlenir. Tevil kaideleri “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ”¹⁷ ayetinin tefsirine daya-

14 Mesele kelimesinin burada kaziye anlamında olduğu anlaşılmaktadır. (çev.)

15 Metinde geçen “üç şart” ve “iki şart” ifadelerine ait medlulün, bizce, muğlak kaldığı söylenebilir. Buna rağmen üç şartın; ilimlerin çıkması, küllî kaide ve kaidelere delil getirme, iki şartın da küllî kaide ve bunlara delil getirme şeklinde olabileceği düşünülebilir. Bir başka açıdan üç şartın, idrak, meleke ve küllî kaide iken, iki şartınsa küllî kaide ve meleke veya idrak olabileceğinden bahsedilebilir. (çev.)

16 “Hiçbir ayeti nesh etmeyiz ki...” 2/Bakara: 106. (çev)

17 “Onun tevilini kimse bilemez ki...” 3/Al-i İmran: 7. (çev.)

narak belirlenir. Muhkemin kaideleri “ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ ”¹⁸ ayetinin tefsirinden tayin edilir. Bunların tamamı ve bunlarla birlikte olanlar tağlib kaidesine göre ilim olarak isimlendirilir. Âlimler Kur'an'la ilgili küllî kaideleri araştırmaya önem vermişlerdir. Mesela İbn Fâris bu küllî kaideleri bir araya getirmiş, Suyûtî de *İtkan*'da onları zikretmiş, yine Ebu'l-Bekâ el-Kefevî *Külliyat*'ında bunlara önem vermiştir. Tefsir'in meselelerinin küllî kaidelere benzeme yönleri hakkında bu zikredilen kaideleri daha da çoğaltmaya gerek yoktur.

5) Hakkıyla yapılan bir tefsir şeriatın asıllarının ve külliyyatının¹⁹ açıklamasını kapsamaktadır. Bundan dolayı Tefsir ilim olarak isimlendirilmeye layıktır. Lakin müfessirler Kur'an'ın ince manalarını yoğun bir şekilde tetkik etmeye giriştiler. Bu durum onların kapasitesini aştı, o incelikler karşısında kuvvetleri tükendi ve nihayet çok az mevzu hariç teşriin külliyyatını tespit etme çabasından yüz çevirdiler.

6) Bu fasıl ise şudur: İslam âlimlerinin, diğer ilimlerin tedviniyle meşgul olmadan önce ilgilendikleri ilk şey Tefsir'dir. Ayetlerin izahı sırasında onların çok münazaraları vardır. Onunla sürekli uğraşmak ve o alanda sürekli araştırma yapmak kişiye, Kur'an'ın üsluplarını ve nazımının inceliklerini kendisiyle idrak edebileceği bir meleke kazandırır. Tefsir ilmi böylelikle küllî ilimler öğretir ki onlarla şanı yüne Kur'an konusunda ilmî yetkinlik artar. Bundan dolayı o, ilim olarak isimlendirilir.

Ortaya çıkmaktadır ki; eğer Tefsir, Allah'ın, Kalam'ındaki muradını tefsir ve beyan etme şeklinde görülürse şerî ilimlerin asıllarından sayılır. Bu ilimleri Gazzâli *İhya*'nın birinci kısmında övülen ilimler olarak zikret-

18 “Onun bir kısım ayetleri muhkemdir...” 3/Al-i İmran: 7. (çev.)

19 İbn Âşur'un buradaki “usul” ve “külliyyat” kelimelerini hemen hemen aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Her iki kelimedede dinin inanç, ibadet, ahlak ve hukuk alanındaki temel ve tümel ilkelerini ifade etmektedir. Şu cümlelere bakılabilir: “... şeriatın küllileri dinin, nefsin, aklın, nesebin, malın, ırzın korunmasıdır...” “...bu ayet şeriatın külliyyatının iki tanesine delalet etmektedir: malın ve nefsin korunması.” “Allah'ın Musa'ya Levhalar'da vahyettiği şey şeriatın önemli küllileri ve asıllarıdır. Bunlar Çıkış Kitabı 20'de şöyle geçmektedir...” “...nefsin, nesebin, malın ve ırzın korunması gibi şeriatın zaruri küllileri...” “...dinin, nefsin, aklın, nesebin, malın ve ırzın korunması gibi küllileri...” “Buradaki sırad-ı müstakim ile şeriatlar arasında değişmeyen dinin asıllarının -ki o da tevhiddir- ve şeriatların küllilerininin kastedilmesi caizdir...” Bu alıntılara sırasıyla bk. İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, II, 339; V, 26; IX, 97; X, 166; XX, 15; XXIII, 165. İbn Âşur bu kavramları tefsirinde çok sık kullanmaktadır. Diğer bazı kullanımlar için bk. I, 40, 50; III, 63; V, 20; VI, 104; XVII, 281; XVIII, 283; XXV, 50. (çev.)

miştir. O bu ilimlerin ilki olarak da Kitab ve Sünnet'i sayar. Şüphesiz ki o, Kitab ilmi derken onun lafızlarının ezberlenmesini değil, bilakis manalarının bilinmesini kastediyordu. Dolayısıyla Tefsir'in, Beyzâvî'nin de o şekilde tavsif ettiği gibi, şerî ilimlerin başı sayılması doğru olacaktır. Tefsir, eğer kendisinde mekkî-medenîye, nâsih-mensuha ve Usul-i Fıkıh'ta da zikredilen âmm, hâss vb. gibi istinbat kaidelerine dair şeylerin bulunması açısından ele alınırsa, Gazzâlî'nin²⁰ dördüncü kısımda zikrettiği şerî ilimlerin tamamlayıcılarından [mütemmimat] olur. Gazzâlî bundan dolayı Tefsir'i, "Dördüncü Kısım: Tamamlayıcılar" dediği başlık altındaki ilimler arasında da zikretmiştir. Bu tamamlayıcı ilimler Kur'an ilmi açısından üç kısma ayrılır: a) Kıraat ilmi gibi lafızla ilgili olanlar. b) Tefsir gibi mana ile ilgili olanlar ki onun nakle dayanan yönü de vardır. c) Nâsih-mensuh, âmm-hâss, bunların birbirleriyle kullanımlarının keyfiyeti gibi ahkâmla ilgili olanlar. Bu son kısmı ele alan da Fıkıh Usûlü ilmidir. Bu itibarla tefsir mütemmimat ilimleri kabilinden sayılırsa şerî ilimlerin başı olmayacaktır.

Ortaya çıkış bakımından İslamî ilimlerin ilki Tefsir'dir. Çünkü ona dair tartışmalar/araştırmalar daha Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Nitekim bazı sahabiler bazılarına Kur'an'ın manaları hakkında sorular sorardı. Örneğin Hz. Ömer Kelâle'nin ne olduğunu bir başkasına sormuştu. Daha sonra Hz. Ali ve İbn Abbas -ki onlar Tefsir'de en çok görüş sahibi olanlardı-, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Amr b. el-As (ra) gibi bazı sahabiler Tefsir sahasında meşhur oldular. Tefsir'e dair araştırmalar çoğaldı. Saf Arap olmayan insanlar Müslüman olduklarında Kur'an'ın manalarını onlara açıklama lüzumu hasıl oldu. Bu meşguliyet tabiin arasında yayıldı. Onların bu konudaki en meşhurları Mücahid ve İbn Cübeyr'dir. Muhakkak bu açıdan da Tefsir İslamî ilimlerin başı ve en şerefliisidir.

Tefsir'in tasnifine gelince, onu ilk tasnif eden Abdülmelik b. Cüreyc el-Mekkî (d. 80/ö. 149)'dir. Kitabında birçok ayetin tefsirini tasnif etti. Onda hadisleri ve diğer rivayetleri bir araya getirdi. Onun rivayetlerinin

20 Şöyle ki ilimler dini ve dini olmayan diye ikiye ayrılır. Dini olanlar da övülen ve yerilenler olarak iki kısma ayrılır. Övülenler ise dört çeşittir: usul, furû, mukaddimat ve mütemmimat. Usul; Kitab, Sünnet, İcma ve Sahabe Haberleri'dir. İkincisi olan furû ise usulden anlaşılanalardır ki o da Fıkıh ve kalbin halleri ilmidir. Üçüncüsü mukaddimat da dil ve nahivdir. Kur'an'ı, Sünnet'i ve Sahabe Haberleri'ni tamamlayanlar (mütemmimat), yani dördüncü kısım Kıraat, Tefsir, Usul ve Rical ilmidir. Dini ilimler içinde yerilenler yoktur, ancak Kelam ilminin bazı durumları, Fıkıhın tahayyül maksatlı bazı işleri vb. gibi birtakım arızı durumlar söz konusudur.

çoğu Atâ ve Mücahid gibi İbn Abbas'ın öğrencilerinden gelmektedir. Tefsirler tasnif edildi ve onlardaki birçok rivayet İbn Abbas'a nispet edildi. Fakat hadisçiler bu isnatların bazıları hakkında çeşitli eleştiriler yapmışlardır. Mesela bunlar içinde Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (ö. 146)→Ebu Salih→İbn Abbas senediyle gelen tefsir rivayetleri bulunmaktadır. Ebu Salih yalancılıkla suçlanmış ve onun için "aşırı yalancı" anlamına gelen Farsça "دروغزن"²¹ kelimesini kullanmışlardır.²² Bu senetle gelen rivayetler rivayetlerin en zayıfıdır. Bir de buna, Muhammed b. Mervan es-Süddî→Kelbî rivayeti eklenirse tam bir yalan silsilesi olacaktır.²³ Muhaddisler "yalan silsilesi" ifadesiyle bunun, Malik→Nafi'→İbn Ömer şeklinde gelen altın silsile dedikleri senedin aksi olduğunu kastetmek istemişlerdir. Yine, el-Kelbî'nin, aslen Yahudi olup sonradan Müslüman olan, ilk üç halifeye ta'n eden, "Ali ölmemiştir, dünyaya geri dönecektir" şeklinde sözler söyleyerek, Hz. Ali'yi sevmeye aşırıya giden Abdullah b. Sebe' taraftarlarından olduğu söylenmiştir. Hatta İbn Sebe'nin Hz. Ali'nin ilahlığını iddia ettiği de söylenmiştir.

Bu meyanda Mukatil, Dahhâk ve Ali b. Ebî Talha rivayetleri de vardır ki bunların tamamı İbn Abbas'tan menkuldür. Bunların en sahihi Ali b. Ebî Talha rivayetidir. Buhârî, *Sahih*'inin *Tefsir Kitabı*'nda talik kabilinden yer verdiği kelime tefsirlerinde bu rivayetlere itimat etmiştir. Suyûtî, Buhârî'nin bu kanalla gelen ve surelerin tertibine göre topladığı kelime tefsirlerine dair her şeyi Kur'an'daki sûre tertibine göre *İtkan*'da tahriç etmiştir. Sonuçta ortaya çıkan şudur ki İbn Abbas'a nisbet etme adeti, yalancı ve hilekarların kendi uyduruk rivayetlerine başkalarını inandırabilmek için yöneldiği bir sığınak halini almıştır. Tıpkı insanların, kimin söylediği belli olmayan her haberi aynı konuda meşhur olan insanlara isnat etmeleri adeti gibi.

21 Metinde bu kelime "دروغدت" şeklinde geçmektedir, fakat İbn Âşur'un alıntı yaptığı Kurtûbî tefsirinde kelime yukarıda yazdığımız tarzda yer almaktadır. Doğrusunun da bu olduğu anlaşılmaktadır. Kelime yalan anlamında "durug" ve söylemek anlamında da "zedan" kelimelerinden oluşmaktadır. Bk. Mehmet Kanar, *Farsça Dilbilgisi-Farsça/Türkçe-Türkçe/Farsça Sözlük*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 497, 546. (çev.)

22 Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, tah. Ahbdullah. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006), I, 63.

23 Celaleddin Abdurrahman es-Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, tah. Fevvez Ahmed, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1432/2011), 881.

Yine Tefsir’de Hz. Ali’ye isnad edilen başka haberler de vardır ki, bunların çoğu uydurmadır. Ancak Buhârî ve başkalarının yaptığı gibi sahih senetle nakledilenler hariçtir. Çünkü Hz. Ali’nin Kur’an’la ilgili keskin kavrayışları vardı. Bunu Buhârî’nin *Sahihi*’ndeki Ebû Cuhayfe’den nakledilen haber ortaya koymaktadır: “Ben Ali’ye şöyle sormuştum. ‘Allah’ın Kitabı’nda olmayıp da herhangi bir vahiy bilgisine sahip misin?’ o da şöyle cevapladı, ‘Hayır! Tohumu çatlatıp filizlendirene ve nefsi yaratana yemin olsun ki bildiklerim, Kur’an hakkında Allah’ın bir insana bahsettiği kavrayıştan fazlası değildir.’” Daha sonra Kur’an tefsiri hakkında âlimler art arda geldi, her grup takip ettiği yola, itimat ettiği zevke sülûk etti.

Onlardan bazıları, sadece seleften nakledilenleri aktarma yolunu seçti. Bu manada ilk tasnif yapan Malik b. Enes’tir. Yine Tabakat-ı Müfessirin konusunda Suyutî’nin öğrencisi Davûdî de böyledir. Kadî İyâz bunu *Medarik*’te icmalen zikretmiştir. Şu an insanların elindekiler arasında bu yolun en meşhuru Muhammed b. Cerir et-Taberî’dir. Ebu İshak ez-Zeccac, Ebu Ali el-Fârisî gibi bazı müfessirlerse tetkik yolunu benimsemişlerdir. Müfessirlerin çoğu kıssalar hakkında israiliyat nakline kendilerini kaptırmışlar ve onların kitapları asılsız haberlerle dolmuştur. Ta ki çağdaş yüce iki âlim gelinceye kadar... Biri doğuda, *Keşşaf* sahibi allame Ebu’l-Kasım Muhammed ez-Zemahşerî, diğeri ise batıda *el-Muharrerü’l-Veciz*’i telif eden eş-Şeyh Abdülhak b. Atıyye’dir. Her ikisi de ayetlerin manalarına derinlemesine dalmışlar, bunların Arap kelimada delillerini sunmuşlar ve müfessirlerin görüşlerini zikretmişlerdir. Ancak Zemahşerî’nin dile ve belağata eğilimi daha fazlayken İbn Atıyye’de ise şerî konular daha bas-kındır. Her ikisi bir kapının iki kanadı gibidir, kendilerinden sonraki akıl sahiplerinin de başvuru mercidirler.

Müfessirler tevilin manası hakkında da tartışmışlardır. O, tefsirle aynı manada mıdır, ondan daha hususî midir, yoksa farklı mıdır? Bu konudaki genel görüşler şöyledir. Sa’leb, İbnu’l-A’rabî ve Ebu Ubeyde gibi bazıları onları aynı kabul etmişlerdir. Ragıp el-İsfehânî’nin sözünden anlaşılan da budur. Bazıları tefsir zahirî manayı, tevil ise müteşabihi ifade eder demişlerdir. Bazılarına göre tevil; bir delille lafzî zahirî manasından muhtemel başka bir manaya kaydırmaktır. Bu tevilin usulî manasıdır. Mesela “يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ” ayeti,²⁴ “yumurtadan kuşu çıkartır” ile açıklanırsa bu tefsir; “bir kafirden [iman vesilesiyle] Müslüman çıkarır” şeklinde açık-

24 “Ölüden diriye çıkartır” 6/En’am: 95, 10/Yunus :31, 30/Rum: 19.

lanırsa bu da tevildir. Bu konuda dikkate değer olmayan başka görüşler de vardır. Tartışmasız bunların tamamı istilahtır; ancak dil ve haberler ilk görüşü desteklemektedir. Tevil, kastedilen gayeye döndürme/ulaşma anlamında evvele [أَوَّل]’nin mastarıdır. Buradaki kastedilen gaye de lafzın anlamı ve konuşanın kastettiği manalardır. Böylelikle de tevil, makul ve gizli mananın kendisiyle tafsil edildiği şey olarak kullanılmak üzere tefsirle aynı olmuş olur. A’şâ şöyle demiştir:

على أنها كانت تأوَّل حَبَّهَا تَأوَّل رِبْعِي السَّقَاب فَأَصْحَابًا²⁵

Yani onun muhabbetinin tefsiri/izahı şöyledir: O sevgi kalbinde küçüktü. İyice olgunlaşana kadar büyümeye devam etti. Tıpkı şu deve yavrusu gibi, ki ilkbaharda doğan o deve yavrusu, büyümüş ve peşinde dolaşan yavrusu oluncaya kadar olgunlaşmıştır. Bu söz Ebû Ubeyde’ye aittir. Allah (cc) ise şöyle buyurmaktadır: “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ”²⁶ Yani o olayla kastedilen şeyin ne olduğunun açıklanmasını bekliyorlar. Rasulûllah da İbn Abbas’a şöyle dua etmişti, “اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل”²⁷ Yani bu, Kur’an’ın manalarını anlamayı öğret demektir. Hz. Aişe’den gelen bir hadise göre de Rasulûllah rukûda şöyle diyordu, “سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي”²⁸ Rasulûllah burada Kur’an’ı tevil ediyordu [يتأول], aslında şu ayetle amel ediyordu, “فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ”²⁹ Bunun için Rasulûllah duasında tesbihi, hamdi, Rab lafzını ve mağfiret talebini bir araya getirmişti. İşte onun [Hz. Aişe’nin] sözündeki yeteevvelü’nun [يتأول] manası budur. Belirtmek gerekir ki Rasulûllah ayeti zahiriyle tefsir etmiş, onu, Hz. Ömer (ra) ve İbn Abbas (ra)’ın anladığı gibi kendi vefatının yakınlığına ve risalet süresinin sonuna geldiğine dair bir işarete hamletmemişti.

25 Şöyle tercüme edilebilir. “Zira onun sevgisinin durumu/akıbeti, ilkbaharda doğan deve yavrusunun büyüyünceye kadarki sevgisinin durumu gibiydi.” (çev.)

26 “Onun ancak tevilini bekliyorlar” 7/Araf: 53. (çev.)

27 “Allahım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevilini öğret!” (çev.)

28 “Allahım! Seni tenzih eder ve sana hamd ederim, beni bağışla!” (çev.)

29 “Rabbini hamdle tesbih et, ondan bağışlanma dile!” 110/Nasr: 3 (çev.)

Kaynakça

İbn Âşur, Muhammed et-Tahir, “fi’t-Tefsir ve’t-Tevil ve Kevni’t-Tefsir İlmen”, *Tefsiru’t-Tahrîrve’t-Tenvîr*, Tunus: Daru Sahnûn, tsz., c. I, ss. 10-17.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir, *el-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an*, tah. Ahbdullah. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1427/2006.

es-Suyutî, Celaledin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’an*, tah. Fevvaz Ahmed, Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1432/2011.

et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâti’l-funûn ve’l-ulûm*, nşr. Ali Dahruc, Abdullah Halidî, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Kanar, Mehmet, *Farsça Dilbilgisi-Farsça/Türkçe-Türkçe/Farsça Sözlük*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

Kıraatlere Nahvî Bir Bakış: Fâtiha Sûresi Örneği*

Abdulkaki Muhammed el-Berir Yusuf**

Çev.: Zahir Aslan***

Öz

Kur'an kıraatinin çeşitliliği eşsiz ilahi hikmetler barındırmaktadır. Bu zenginlik okuyucuya Kur'an metnini birçok vecih ile değerlendirebilecek bir şekilde okuma imkânı vermiştir. Lafzın ve delalet ettiği anlamın çeşitliliği, sesin ve delaletinin çeşitliliği ve irab hareketlerinin çeşitliliği bu zenginlikler arasında sayılabilir. Bütün bunlar Kur'an'ı müciz bir metne dönüştürerek insanları nazmını tamamlamaktan ve emsalsizliğine müdahale etmekten alıkoymaktadır. Bu önemli gerekçelerden dolayı Fâtiha sûresinin kıraatine nahiv açısından değerlendirme yapmak kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Araştırmada Fâtiha sûresinin seçilme sebebi, bu sûrenin önemi, değeri ve geçmişte yapılan çalışmaların bu süreyi derinlemesine ele almamalarıdır.

Çalışmada bu süreyi birkaç açıdan ele aldık: Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, hedefi ve metodunu ifade ettikten sonra geçmiş araştırmalardan bahsettik. Çalışmamız şu konular ekseninde ilerleyecektir:

- 1- Fâtiha Sûresini Takdim.
- 2- Kur'an Kıraatinin ortaya çıkışı ve kapsamı.
- 3- Fâtiha Sûresi özelinde Kıraatlere bakış. Araştırmanın ana konusu da budur.

Sonuç bölümünde de yukarıdaki zikrettiğimiz başlıkların özeti, çıkarımlar ve tavsiyeler ifade edilecektir. Çalışmamızda başta en önemli temel kaynaklar olmak üzere daha çok şu alanlardaki kaynaklara yoğunlaşacağız: Me'ani'l-Kur'an ve İ'rabı, Kıraat kitapları delilleri ve problemleri, tefsir kitapları ve bu konuda yapılmış çalışmalar.

Anahtar Kelimeler: İ'rab, Kur'an Kıraati, Harekeler, Nahivle Delillendirme, Kıraatlere Bakış

* *Arapça ve İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Mısır, VI / XII, ss. 119-146.

** Doç. Dr., Melik Faysal Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü.

*** Öğr. Gör. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı, zahiraslan@ktu.edu.tr



Abstract

A Syntactical View on the Qiraat of the Quran: Sample of Surah al-Fatiha

The diversity of divine wisdom, wonderful Quranic readings provided to the reader that the Qur'anic text in a unlikely text with many faces, including term and significant diversity, including diversity and its significance, including the diversity of expression movements, all leading to a prodigious unable to complete systems and creativity of human beings. Hence there was an urgent need to track Quranic readings, grammar guidance in Surat al-Fâtihah and the importance of this surat greatness as most previous studies did not address this Surat separated. And you divide this Surat of several axis as follows:

Introduction: contains subject matter and its importance, objectives, syllabus and previous studies.

First axis: in the hands of the surat al-Fâtihah.

Second axis: creation and concept of Quranic readings.

The third axis: direction of Quranic readings in surat al-Fâtihah is the heart of the matter.

Conclusion: a summary of the above and the findings and recommendations.

An index of the most important sources and references, I will focus on the meaning books of Quran and his expression, and books of readings and solve their arguments and written interpretation and studies in this Topic.

Key Words: *Analysis-Prototyping by grammar- movements,- Quranic readings-Directed reading.*

Atıf: Abdalbaki Muhammed el-Berir Yusuf, "Kıraatlere Nahvî Bir Bakış: Fâtihah Sûresi Örneği", çev: Zahir Aslan, *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 1169-193.

Giriş

Fâtiha'nın kelime anlamı "açılış"tır. Sûreye bu ismin verilme sebebi Kur'an'ın bu sûre ile başlamasıdır. Her rekâta okunduğu için de bu sûreye tekrarlanan anlamına gelen "Mesânî" adı da verilmiştir. Sûrenin başka isimleri de vardır.¹

Sûrenin fazileti ile ilgili olarak İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: Cebrail, Peygamber'in (s.a.s.) yanında otururken, Rasulullah'ın (başının) üzerinden kapı sesine benzer bir ses işitti. Bunun üzerine başını kaldırdı ve şöyle dedi: Bu şimdiye kadar asla açılmayıp sadece bugün açılan bir gök kapısıdır. Daha sonra o kapıdan bir melek indi. Cebrail, bu yeryüzüne (ancak şimdi) inen bir melektir. Bugüne kadar yere hiç inmemiştir dedi. Daha sonra Melek selam verdi ve Rasulullah'a (s.a.s.) şöyle dedi; Müjdeler olsun, sana senden önce hiç bir Peygambere verilmeyen iki nur verildi. Fâtihatü'l-Kitâb ve Bakara sûresinin son ayetleri. Bunlardan okuyacağın her harfe karşılık sana, o harf kadar sevap verilecektir.²

Fâtiha sûresinin önemi ve fazileti hususunda buna benzer birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu rivayetler bizleri Fâtiha sûresi özelinde Kur'an kıraatini nahiv açısından araştırma fikrine sevk etmiştir. Amacımız Fâtiha sûresinin önemli hususlarının birçok açıdan açığa kavuşmasıdır.

I- Araştırmanın Konusu:

Fâtiha sûresi özelinde Kur'an kıraati ile ilgili araştırmalara nahiv açısından bakıştır. Bu da sûre ile ilgili muhtelif nahiv konuları ele alınmak sûretiyle gerçekleşecektir.

II- Konunun Önemi:

Konunun ehemmiyeti Fâtiha sûresinin önemine ve Kur'an'daki diğer sûreler arasındaki konumundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu araştırma, Kur'an kıraatlerinin nahiv açısından incelenmesiyle bağlantılı olması sebebiyle de son derece önemlidir.

1 İbn Kesir, *Tefsiru İbn Kesir*, tah. Sami b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, II. Baskı, 1999, I/I.

2 Müslim, *Salâtu'l-Müsafirîn*, 43.

III- Hedefler:

- 1- Fâtiha sûresinin önemi ve üstün konumu.
- 2- Kur'an kıraatlerine nahiv açısından yoğunlaşmak.
- 3- Fâtiha sûresinin nahiv açısından özel olarak araştırılması.
- 4- Bu sûrenin özellikle nahiv açısından önemli hususlarını ortaya çıkarmak.
- 5- Sûre, bütün araştırmacılar için bahse değerdir ve sûreyi araştırmak yeni bakış açıları ortaya çıkaracaktır.
- 6- Bu sûre ile ilgili yapılan araştırma gelecek nesillerin önünü açacaktır. Onları araştırmaya sevk edecektir.

IV- Araştırmanın Metodu:

Bu çalışmada gerçekleri kaynağından hareketle ortaya çıkararak tahlile dayalı tümevarım metodunu takip edeceğiz.

V- Konuyla İlgili Yapılmış Araştırmalar:

Birçok araştırmacı ve uzman bu sûreyi farklı açılardan incelemiştir. Ancak bu çalışmaların çoğu Fâtiha sûresini nahiv açısından müstakil olarak ele almamıştır. Bu çalışmaların en önemlileri şunlardır:

1- "Kurtubî'nin (ö.671) *"el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an"* ve Ebu Hayyan'ın (ö.745) *"el-Bahru'l-Muhît"* isimli tefsirlerinde Fâtiha sûresinden Nisâ sûresinin sonuna kadar Nahiv ve Tefsir arasındaki bağ" İfaf Muhammed el-Bestâvîsî, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ayn Şems Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı, 1996.

2- "Fâtiha, Bakara, Âl-i İmran ve Nisâ sûrelerinde İrab Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi", Hudeyl Muhammed Atiyye, Yüksek Lisans Tezi, Tefsir ve Ulumu'l-Kur'an, 2009.

3- Kıraat ve Tefsir İlişkisi: Teori ve Pratik, Dr. Ahmed Sa'd el-Hatib.

1- Fâtiha Sûresi:

Fâtiha sûresi Kur'an'ın en önemli sûrelerindedir. Sûrenin fazileti ile ilgili birçok hadis rivayet edilmiş ve ilim adamları da faziletine dair çalışmalar yapmıştır. Bizler öncelikle sûrenin Kur'an'daki önemine bina-

en sûre ile ilgili bazı faydalı bilgileri zikretmeye çalışacağız. Fâtiha sûresi Kur'an'ın ilk sûresidir. İslam inancına göre namazın rukunlarından olduğu için Fâtiha sûresi okunmadan namaz olmayacağı kabul edilir.³ Fâtiha sûresine “Ümmü'l-Kitab”, “Ümmü'l-Kur'an” ve “kitabın açılışı” anlamında “Fâtihatü'l-Kitab” da denilmektedir.⁴ Namazdaki kıraat bu sûre ile başlamaktadır. Kur'an sûrelerinin ilki olan Fâtiha sûresi, Müddessir sûresinden sonra Mekke'de indirilmiştir. Bu sûre Mesânî sûreler kategorisine girer ve yedi ayet olduğu hususunda fikir birliği vardır. Ancak bismelenin Fâtiha'nın başında müstakil ayet mi veya bir ayetin parçası olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Kûfeli kıraat âlimlerinin (kurrâ) çoğunluğu ve bazı sahâbe ve tabiîn (r.anhum)'e göre müstakil bir ayettir. Medineli kıraat âlimleri ve fıkıhçılara göre ayet olarak kabul edilmemektedir.

Sûreye Fâtiha denmesinin sebebi, Kur'an'ın kendisi ile başlamasıdır. Fâtiha sûresi ihtiva ettiği ayetler ile Kur'an'ın bütün anlam ve amacını kapsamaktadır. Kur'an'ın önsözü ve tamamını ifade eder mahiyettedir. İtikat, ibadet, Allah'a (c.c.) ve ahiret gününe imandan, Allah'ın (c.c.) sıfatlarından bahsetmekte, ibadeti, duayı ve doğru yola hidayet talebinin yalnızca Allah'a yapılacağını bildirmektedir. Müslümanlar, Fâtiha sûresinin kendileri ile yaratıcılarının ilişkisinin nasıl olacağını öğrettiğine inanırlar.

Sûrenin baş kısmı Allah'ı övmektir ve şu şekilde başlar: “Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'adır.” Sonu da hidayet talebidir. Şu şekilde ifade edilir: “Bizi en doğru yola ulaştır. O yol (sıratı mustakim) ki; kendilerine nimet verdiklerinin yoludur. Kendilerine öfke duyulanların ve delâlette kalmışların (Allah'a ulaşmayı dilemeyenlerin) yolu değil.”

Sûrenin Ana Konuları

Sûrenin konularının ana eksenini şöyle açıklayabiliriz: Dinin temel ilkeleri ve pratikleri, itikat, ibadet, hüküm koymak, ahirete inanmak, Allah'ın güzel sıfatlarına inanmak. İbadet, yardım talebi ve duayı Allah'a has kılma, hak din ve doğru yolu talep etme hususunda tevazu ile ona yönelme, salihlerin yolunu takip etmek, Allah'ın gazabına dûçar olanlarla delâ-

3 Namazda Fatiha sûresini okumak Hanefi mezhebine göre vacip, diğer üç mezhebe göre ise farzdır. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*, (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 2007) s. 153-155. (çev.)

4 Buhârî, Tefsir, 1, Fezâilu'l-Kur'an, 9; Tirmizi, Fezâilu'l-Kur'an, 1.

lette olanların yolundan sakınmaktan bahseder. Aynı zamanda geçmiş ümmetlerden haberdar olma, iyilerin ve kötülerin konumlarına muttali olma ve Allah'ın (c.c.) emri ve yasağına dayalı kulluğa devam etme hususları da ele alınmaktadır.

Sûrenin Nüzul Sebebi

Ebu Meysere'nin (ö.683) rivayet ettiğine göre Rasulullah evinden dışarı çıktığında "Ya Muhammed" diye seslenen birini işitti. Sesi işitince korka korka yürüdü. Bunun üzerine Varaka b. Nevfel ona: Sesi işittiğinde sana ne dediğini işitinceye kadar yerinde dur, dedi. Rasulullah (s.a.s.) dışarı çıktığında "Ya Muhammed" diye aynı sesi işitti ve emret, emrine hazırım, dedi. Seslenen dedi ki: Allah'tan başka hiç bir ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasulü olduğuna şahitlik ederim, de. Daha Sonra aynı ses ona Fâtiha sûresini sonuna kadar okudu.⁵

Sûrenin Fazileti

Yukarıda da zikrettiğimiz hadisi şerifte geçtiği üzere İbn Abbas şöyle demiştir: Cebrail, Peygamber'in (s.a.s.) yanında otururken, Rasulullah'nın (başının) üzerinden kapı sesine benzer bir ses işitti, ardından başını kaldırdı ve şöyle dedi: Bu şimdiye kadar asla açılmayıp sadece bugün açılan bir gök kapısıdır. Daha sonra o kapıdan bir melek indi. Cebrail, bu yeryüzüne (ancak şimdi) inen bir melektir. Bugüne kadar yere hiç inmemiştir dedi. Daha sonra Melek selam verdi ve Rasulullah'a (s.a.s.) şöyle dedi; Müjdeler olsun, sana senden önce hiç bir Peygambere verilmeyen iki nur verildi. Fâtiha-ı Kitâb ve Bakara sûresinin son ayetleri. Bunlardan okuyacağın her harfe karşılık sana, o harfin içerdiği sevap verilecektir.⁶

Aynı şekilde Fâtiha sûresinin fazileti hakkında Rasulullah'nın (s.a.s.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: Tevrat'ta, İncil'de, Zebur'da ve Kur'an'da (Fâtiha sûresinin) benzeri indirilmemiştir. O yedi ayet olup devamlı tekrar edilen ve bana verilen Kur'an'dan bir parçadır.⁷

Ebû Saîd el-Hudrî şöyle rivayet etmiştir: Biz bir yolculukta bulunuyorduk. Bir yerde konakladığımız sırada bir kız geldi ve şöyle dedi: Kabilenin büyüğü (bir akrep tarafından) sokulmuştur ve erkeklerimiz de ya-

5 Vâhidi, *Esbâbu'n-nuzûl*, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1991) s. 22.

6 Müslim, *Salâtu'l-Müsafirîn*, 43.

7 Tirmizi, *Fezâilu'l Kur'an*, 1.

nımızda yoktur. Sizlerden biri onu tedavi edebilir mi? Bu işi yapabildiğini bilmediğimiz adamın biri kalktı, onunla gitti, tedavi etti (rukye) ve adam iyileşti. Karşılık olarak da bu adama otuz koyun verilmesini emretti, bizlere de süt içirdi. Döndükten sonra ona sen böyle güzel tedavi eder miydin? Ya da rukye yapar mıydın? diye sorduk. O da, hayır yapmazdım. Ben ona “ümmü’l-kitab’ı” (Fâtiha) okumaktan başka bir rukye yapmadım, dedi. Biz de kendi kendimize gelinceye veya Peygamber’e olan biteni sorunca-ya kadar (adama) hiçbir şey söylemeyin, dedik. Medine’ye geldiğimizde durumu Peygamber’e (s.a.s.) zikrettik. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: Fâtiha sûresinin bu kadar etkili bir dua olduğunu ona öğreten nedir? Daha sonra da yörenin halkına: Şimdi sürüyü paylaşırın ve bana da bir pay ayırın, buyurdu.⁸ Fâtiha sûresi yirmi beş kelime ve yüz on üç harften oluşmaktadır.

2- Kur’an Kıraatlerine Bakış: Doğuşu ve İçeriği

Kıraat İlminin Doğuşu

Bu ilim ilk dönemlerde sahâbe, tabiîn ve kıraat âlimlerinden rivayet edilen muayyen bir kıraati veya birkaç kıraat çeşidini kapsamayan ayrı ayrı mülahazalar (notlar) biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu mülahazalar (bir yandan) ihtiyaç durumunda bir yandan da kıraat tercihlerinin gerektirdiği şekilde ortaya çıkmaktaydı. Genelde de kıraatin lafzını Kur’an-ı Kerim’de bir benzerine hamletmek şeklindeydi. Daha sonra disiplin halini almaya başlayan kıraat, gerekçelendirilmeye ve yorumlanmaya başlamıştır.⁹

İbn Abbas’tan rivayet edildiği üzere o, Bakara 2/259’da “وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ” “كَيْفَ نُنَشِّرُهَا” geçen “نُنَشِّرُهَا” kelimesini “نُنَشِّرُهَا” şeklinde okumaktadır. Bu şekilde okumasına da delil olarak Abese 80/22 “كُلُّكُمْ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ” ayetini gösterir. Bu şekilde İbn Abbas, birinci ayette geçen kelimeye “diriltiriz” anlamı vermektedir. “نُنَشِّرُهَا” ve “نُنَشِّرُهَا” kelimeleri de mütevatir kıraattir.

Benzer şekilde İbn Abbas’ın “Nihayet peygamberler ümitlerini kesip yalanlandıklarını düşündükleri sırada, onlara yardımımız geldi de, böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi. Azabımız ise, suçlular topluluğundan geri çevrilemez.”¹⁰ ayetini de şu şekilde tefsir ettiği rivayet edil-

8 Buhârî, Fezâilü’l Kur’an, 9; Tıp, 34; Müslim, Selam, 66.

9 Abdulfettah İsmail eş-Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, (Cidde: Dâru’l Matbuati’l-Hedîsiyye, III. Baskı) s. 153.

10 Yûsuf, 12/110.



miştir: Peygamberler vaat ettikleri yardım/zafer hususunda yalanlandıklarını düşündüler -insan oldukları için de- zaaf gösterdiler; ümitsizliğe düştüler ve kendilerine yapılan vaadin tutulmadığı kanaatine vardılar. Hatta peygamber ve ona iman edenler Allah'ın yardımını ne zaman tecelli edecek diye sordular. Allah da bunun üzerine "Allah'ın yardımı yakındır" (Bakara, 2/214) ayetini indirdi ve böylece peygambere yardım etti.¹¹

Ancak Hz. Aişe'nin (r.anha) ayetin bu şekildeki yorumunu doğru bulmadığı rivayet edilmiştir.

İbn Ebu Müleyke'nin Urve kanalıyla naklettiğine göre de Hz. Aişe, İbn Abbas'ın bu şekildeki yorumuna katılmadığını ifade etmiş ve şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Peygamber, Allah ve Rasulünün vaat ettiği bir şeyin ölmeden önce gerçekleşeceğini kesin olarak bilir. Ancak peygamberler musibete uğramaya/sınanmaya alıştıkları için yanlarında bulunan müminlerin onları yalanladığını düşünmüşlerdir. Bu yoruma göre Hz. Aişe ayette geçen "كذبو" kelimesini tef'il babından şeddeli olarak okumaktadır.¹² Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki; "كذبو" kelimesini şeddeli ve şeddesiz okumak da mütevatir kıraattir.

Yine Hz. Aişe'den (r.anha) nakledildiğine göre o, Maide sûresi 5/112 ayette geçen "هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ..." ve "Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?" anlamına gelen bölümü "هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ" şeklinde okuyarak Havarilerin Allah'a böyle bir şey sorulamayacağını bildiğini ifade etmektedir. Ona göre Havariler Hz. İsa'ya, "هل تستطيع أنت ربك", "Sen Rabbinden (istemeye) güç yetirir misin?", "هل تستطيع أن تدعوه", "Ondan talep/teşvik etmeye güç yetirir misin?" demişlerdir.¹³

Ayetin "تستطيع" ve "يستطيع" şeklinde okunması mütevatir kıraattir. Ebu Amr (ö. 154/771) Kasas sûresi 28/23 "لَا تَسْقِي حَتَّى يُضْدِرَ الرِّعَاءَ" ayetinde geçen "يُضْدِرَ" fiilini lâzım (geçişsiz) fiil kabul ederek "ي" harfini fetha, "د" harfini de zamme harekesi ile okumaktadır. Delil olarak da şöyle bir yorumda bulunmaktadır: Burada verilmek istenen anlam, "çobanlar sudan ayrılan kadar" şeklindedir. Eğer fiil "يُضْدِرَ" şeklinde olsaydı "ماشيتهم" şeklinde bir meful zikredilmesi gerekirdi. Zikredilmediğine göre buradaki fiilin lâzım

11 Taberi, *Cami'u'l-beyan an tevlî âyi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l, Fikr) XIII/86-87.

12 Taberi, XI/219. (tah. Ahmed Şakir)

13 İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâat*, s. 543.

olduğu anlaşılmaktadır. Anlamı da “sudan ayrılmak” şeklindedir.¹⁴ Her iki kıraat de mütevatirdir. İkinci bölümde bu iki kıraat ve diğer kıraatlerle ilgili daha detaylı inceleme yapılacak ve konu daha derinlemesine ele alınacaktır.

Kıraatin tevcihi ve ihticâcı ile ilgili olarak sözlüklerde, usul, Ulûmu'l-Kur'an, Tefsir ve Meâni'l-Kur'an eserlerinde yeterli miktarda bilgi vardır. Dilbilimciler bu çalışmalarla kendi görüşlerini desteklemekte veya dil açısından diğer görüşe tercih ettikleri hususların gerekçesini bulabilmektedir. Fakihler hüküm inşa ederken bunlara dayanmakta, tefsirciler de ayetin içerdiği anlamları ifade etmek için bu çalışmalardan istifade etmektedir.

Sibeveyhi'nin (ö. 180) *el-Kitab* adlı eserinde de kıraatler ile çokça istişhâd¹⁵ edilmektedir. Bu istişhad üsulünü hocası Halîl'in (ö. 175) usulü saymak mümkündür. Çünkü Sibeveyhi, hocasından çok nakilde bulunmuş ve ondan etkilenmiştir. Ondaki öncekilerin kitapları da bize ulaşmış olsaydı durumun benzer olduğunu görürdük. Ancak bize onlardan bir bilgi ulaşmamış olsa bile çok büyük bir ihtimalle yazılan risaleler kıraati delil olarak getirmekle ilgilidir.¹⁶

Kıraat ilmi ile açıklama ve yorumlama bakımından ilgilenen ilk âlimlerden biri İbn Cerir et-Taberî'dir (ö. 310). Bu minvaldeki çalışmalarını *Camîu'l-Beyân* tefsiri içerisinde yapmıştır. Eserde muhtelif kıraatlerden vecihleri zikretmeye, her birinin dilden delilini açıklamaya ve şiir veya nesirden deliller getirmek suretiyle istişhâdde bulunmaya özen göstermiştir. Ancak Taberî bunu yaparken, iki sahih kıraati açıklayıp daha sonra birini diğerine tercih etme gibi sahih olan bazı kıraat vecihlerine itiraz veya reddin yolunu da açmıştır.

Taberî'den sonra kıraat ilimleriyle ilgilenen bir diğer âlim Mücâhid'dir (ö. 324). Mücahid, ilim merkezlerinin en meşhur kurrâlarından yedi kıraat tercih eder ve bunları *es-Sab'a fi'l-Kıraat* adlı eserinde nak-

14 Said el-Afganî, *Mukaddimetu Hucceti'l-kirâat li ibn Zencele*, s. 20-21.

15 Sözlükte “şahit getirmek, şahit göstermek” mânasına gelen istişhâd lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” anlamında kullanılır. İsmail Durmuş, *DİA*, XXIII/396. (çev.)

16 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kıraat*, tah. Ali en-Necdi vd., (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994) I/35.

leder. Şâz kıraatlerle ilgili başka eseri olduğu da zikredilir. İlim adamları Mücahid'in kıraati yedi kısma ayırmasına karşı nerede dururlarsa dursunlar, bu çalışma kıraatlerin tevcihi ve delillendirilmesi açısından müstakil araştırmalara ön ayak olmuştur. Bu çalışmalar Mücahid'in kitaplarında geçen rivayetler ekseninde yapılmıştır. Örnek olarak İbn Hala-veyh'in (ö. 370) "*el-Hucce fi'l-Kirââti's-Seb'a*", Farisî'nin (ö. 377) "*el-Hucce fi ileli'l-kirââti's-seb'a*", İbn Cinnî'nin (ö. 392) "*el-Muhteseb*" ve Mekkî b. Ebi Talib'in (ö. 437) "*el-Keşf*" adlı çalışmaları gibi bu alanda yazılan eserler, bu ilmi kısa kısa notlar veya dağınık çalışmalardan, müstakil ve doyurucu çalışmalar mertebesine yükseltmiştir. Bu şekilde kıraat bir ilim dalı olarak gelişmiş, öğretileri anlaşılır hale gelmiş ve esasları yerleşmiştir.¹⁷

Sözlük ve Terim Anlamı Olarak Kıraatlerin Tevcihi ve İhticacı

Kıraatlerin tevcihi konusunda araştırma yapanlar, bu ilim dalında yaygın olarak kullanılan birbirleriyle uzlaştırılabilir farklı isimlendirme ve ifadedelerle karşılaşır. Bunlar "Huccetu'l-Kıraat", "Vucûhu'l-Kıraat", "Me'ânî'l-Kıraat", "İ'râbu'l-Kıraat" ve "İlelu'l-Kıraat" ifadeleridir. Bütün bu kavramlar dil araştırmaları alanında daha kapsamlı ve yaygın olan "ihticâc" kavramı altında toplanmışlardır. O halde, "ihticâc" ve "tevcih" kelimelerinin sözlük ve terim anlamı nedir?

Sözlükte İhticac: "الحجج" kelimesinin ifti'al babındaki kullanımudur. Anlamı kast etmek demektir. Huccet ise delil anlamına gelir. Bir anlaşmazlıkta haklı çıkmak veya müddeinin iddiasının doğru olduğunu gösteren delildir. Çoğulu "hucec" ve "hicac" şeklinde gelir. Ezherî'ye göre, Huccet kelimesinin kullanılma sebebi, kast edilen şey olması sebebiyledir. Çünkü bu durumda kişi talep ettiği şeyi kast eder. Bu kelime, İfti'al babında kullanıldığı zaman da, bir şeyi delil olarak benimsemek anlamına gelmektedir.¹⁸ Buna göre "ihticâc" delile değinmek ve daha sonra onu açıklamak ve izah etmektir.

İstalahta İhticac: Kıraat ilmi ile ilgilenen ilim adamlarının eserlerinde efradını cami ağyarını mani bir tanım yaptığı söylenemez. Genel kabule göre ilim adamları bu tarifi yapmanın yerine kitaplarına ihticâc konusunu ve hedefini net olarak ortaya çıkaran isimlerle ifade etmişlerdir. Bu hususta Mekkî b. Ebi Talib'in (437) "el-Keşf an vucûhi'l-kıraati's-seb'i

17 Ahmet Sa'd Muhammed, *et-Tevcihu'l-Belağî li'l-kıraati'l-Kur'aniyye*, s. 24-25.

18 İbn Manzur, *Lisânu'l Arab*, "h-c-c-" maddesi, II/226.

ve ileliha” İbn Cinnî'nin (392) “el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kıraat ve'l-Îzâhi anhâ” eserlerinin başlıkları bizlere diğer araştırma alanlarından ayrılan bir tarife ulaşmak için yardımcı olacaktır. Bu manada bilinen en ideal tarif ise şöyledir: İhticac ilmi, kıraatin vecihlerini, illetlerini ve delillerini inceleyen ve açıklayan bir bilim dalıdır.¹⁹

İhticac kelimesinin kullanımı da buradan gelmektedir. İlim adamları delillerini açıklamak için bu kelimeyi kullanmışlardır. Bu metodu kullanmaya sevk eden diğer etkenler de, bu şekilde kıraat ile meşgul olan kişinin bir kıraat vechini tercih etmesinin nedeninin ve şüphe duyanlar için sahih olan kıraatlerin sıhhatinin gerekçeleri ile açıklanmasıdır. Bu metot, Kur'an'ın ifade ettiği zengin anlamların anlaşılmasına ve kıraat farklılıklarından doğan çeşitli anlam farklılaşmasına da yardımcı olmuştur.

Tevcih Kelimesinin Sözlük Anlamı: “Vech” kökünden türetilen “veccehe” fiilinin masdarıdır. Arapçada “vechu'l-kelam” ifadesi kullanılır. Bunun anlamı: Söz ile kast edilen şey demektir. Araplar “taşı uygun olan şekilde koy” anlamında “veccihil hacara vichete ma lehu” deyimini kullanırlar. İş yapılması gereken şekilde yapmayan için de “kisau muvecceh” deyimini “ikiyüzlü” anlamında kullanılır.²⁰

Tevcih Kelimesinin İstilah Anlamı: Terim olarak “tevcih” kelimesinden kast edilen nedir? Geçmişte zikredilenleri göz önüne aldığımız zaman, burada kıraatin vecihleri/çeşitliliği ele alınmaktadır. Kıraatten ne amaçlandığına ve Kur'an okuyuşunun değişmesine yol açan muhtemel yönlere değinilmektedir. İleride de açıklanacağı üzere bu vecihlerin nakli veya aklî olması bir şey değiştirmemektedir. Kavramın bu şekilde kullanılması, geçmiş kullanımlarından büyük oranda farklılaşmamaktadır. Ancak bazı son dönem ilim adamlarımız “ihticâc” kelimesi yerine onu (tevcih terimini) kullanmayı tercih etmişlerdir.

Kanaatimizce onları buna sevk eden saik (aklımıza ilk gelen şey olarak), dil konularında yaygın oluşu ve dil alanı ile ilgili birçok kaynakla bağlantılı olmasıdır. Bu sebeple kıraat ilminde “tevcih” terimini kullanarak kıraat ilmini dil alanında kullanılan terimden ayırmak cihetine gitmişlerdir. Hatta sadece kıraat farkından dolayı anlamda meydana gelen farklılıklarla ilgili konularda özel bir terim olarak kullanmışlardır.

19 Ahmet Sa'd Muhammed, *et-Tevcihu'l-Belağî li'l-kıraati'l-Kur'aniyye*, s.23.

20 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “v-c-h” maddesi, XII/555.

Zerkeşî, (ö. 794) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde Kur'an ilimlerinin yirmi üçüncü kısmını "Kıraatin vecihlerini öğrenme ve kur-râların benimsediği kıraat türleri" konusuna ayırmıştır. Zerkeşî eserinde kıraat dalını çok önemli bir alan olarak görmek ve Kur'an'ı anlamının yolunun da buradan geçtiğini ifade etmektedir. İlim adamları da bu alana son derece önem vermiş ve bu alana özel eserler kaleme almışlardır. Kevâşî'nin (ö. 680) dediği gibi bu ilmin faydası, illet veya tercih sebebi olarak delalet ettiği hususu beyan etmesidir.²¹

Tevcih ve İhtiyar İlişkisi

Kur'an kıraati ile ilgili yapılan çalışmalarda "ihticâc" ve "tevcih" teriminin yanı sıra "ihtiyar" terimi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu terimin "ihticâc" ve "tevcih" terimlerinden bağımsız özel bir anlamı vardır. Ancak bazı ilim adamlarının bu terimi veya ifadeyi kıraat vecihlerini değerlendirenken kullanmaları, bizleri ilim adamlarının ne demek istediğini anlamak için bu terimi anlama gerekliliğine sevk etmektedir. Hatta bu kullanımı arasındaki farkı ifade etmek zorunluluk olarak gözükmektedir. Öncelikle şunu söylememiz gerekir ki ilim adamları kıraat çeşitlerini belirtip delillerini zikrettikten sonra bu terimi kullanmakta ve akabinde de "bana göre en doğru kıraat şudur" anlamında "ihtiyar" terimini kullanmaktadır. Mekki b. Ebi Talib, İbn Halaveyh ve ondan daha önceleri Taberî ve başka ilim adamları bu yolu takip etmiştir. İhtiyar teriminin bu minvalde kullanımı bu lafızdan "tercih edilen görüş", "kıraat vecihleri arasında kabul önceliği olan vecih" anlamlarının kast edildiğini gösterir. Onlar bu şekilde, sahih olan bir kıraati bir diğer sahih kıraate tercih etmekte ve mütevatir kıraatler arasında mana ve delalet açısından tercih yapılmasının caiz olduğunu ifade etmektedir. Ancak kıraat alanında uzman olan ilim adamları bunu reddetmektedir. İlim adamları, "ihtiyar" kelimesinden anlaşılan bu anlamı ve kullanımı düzeltmek için, kıraat ilmi ile iştigal edenlerin ıstılahlarında kullandığı ve ihtiyar kelimesini duyarken akla ilk gelen anlamı vermemişlerdir. Bilakis âlimler bu terime belirledikleri özel bir anlam vermişlerdir. Terimin lügat anlamını verdikten sonra bunu açıklayacağız.

İhtiyar teriminin sözlük anlamı: Tercih, seçerek almak ve bir şeyi diğerinden daha iyi kabul ederek seçmek anlamlarına gelir. Tef'îl babından kullanıldığı zaman da aynı anlama gelir. Araplar "onu iki şeyden birini

21 Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, I/419.

seçme hususunda serbest bıraktım” anlamında “hayyertuhu beyne’s-şeyni” ifadesini kullanırlar.²²

Dr. Fadl Abbas, Tahir el-Cezairi’den (ö. 1338) naklen “ihtiyar” kelimesinin ıstılah anlamını şöyle ifade eder: Kıraat alanında uzman ilim adamının rivayet edilen kıraatlere dayanarak, kendine göre en doğru olanı tercih etmesi ve bu minval üzere bir tarik oluşturmasıdır.²³

Kurtubî (ö.671) de tefsirinde, meşhur kıraatlerin, kurrâların tercihleri (ihtiyar) olduğunu ifade eder. Ona göre kıraat âlimlerinin her biri rivayet edilen kıraat türlerinden birini seçmiş ve kendisine göre en güzel ve öncelikli olanı belirlemiştir. Devamında da seçtiği bu rivayeti tarik olarak rivayet etmiş, okutmuş, o kıraatle anılır olmuş ve nihayetinde bu kıraat ona nispet edilmiştir. Örnek olarak Nafi’in harfi/kıraati ve İbn Kesir’in harfi/kıraati denmiştir.²⁴

Kıraat âlimlerinin önde gelenleri, bu ilmi aldıkları hocalarının görüşleri arasında seçici davranmışlardır. Örneğin Şeybe, Ebu Amr’ın kıraatinden ve tercih ettiği vecihten söz ederek, daha sonra bunun ona isnat edildiğini ifade eder ve dikkate değer bulur. Aynı zamanda Kisâî, Yahya b. Süleyman ve Ebu Hatim es-Sicistânî’nin de kendi tercihleri olduğundan bahsedilmektedir.²⁵

İbn Halaveyh de *el-Hucce* adlı eserinde şöyle der: Beş büyük şehirden (Mekke, Medine, Şam, Basra, Kûfe) sahih nakil, güçlü hafıza, rivayeti ve telaffuzu doğru nakletmeleri hususunda güvenilir olan yedi kıraat âlimlerine baktığımız zaman, her birinin kendi kıraatinde dil açısından karşı çıkılamayacak bir yol, kıyasta ise men edilemeyecek bir biçim izlediğini görürüz. Böylece rivayetlerin gereğine uygun olan tercihe herhangi bir tesiri olmadan lafız ile ifade, nakil ve rivayet esaslarına uygun hale gelmiştir.²⁶

Yukarıda zikredilenleri göz önüne aldığımız zaman kıraatler ara-

22 İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, IV/ 266.

23 Fadl Hasan Abbas, *İtkanu’l-Burhan*, 2/181-182.

24 Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî el-Kurtubî, *Tefsiru’l-Kurtûbî*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1414) I/50.

25 İbn Ceziri, *Ğayetu’n-Nihaye fi tabakâti’l-Kurra*, I/38, 292.

26 Hasan b. Ahmed İbn Halaveyh, *el-Hucce fi’l-Kıraati’s-Seb’a*, tah. Ahmed Ferid el-Mezîdi, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999) s. 18-19.



sında tercihte (ihtiyar) bulunmanın bazı kurallara bağlı olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Özellikle Tahir el-Cezairi'nin tanımına göre, tercihte bulunmanın ancak aşağıda zikredeceğimiz iki şartla caiz olduğu sonucunu çıkarabiliriz:

1- Tercihte bulunan kişinin bu işe ehil olması.

2- Rivayet edilen ve nakli sabit kıraatler arasından tercihte bulunması.

Dolayısıyla Kur'an kıraatinde "ihtiyar" kavramının anlamı şudur: Tabiîn veya tebe-i tabiînden olan bir kurrânın, hocalarından öğrendiği ve kesintisiz bir senet ile Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan rivayetler arasında içtihat etmek sûretiyle tercihte bulunmasıdır.

Kurrâ, yeni bir kıraat türü icat etmemeli ve tali unsurlarını da kendi kafasına göre telif etmemelidir. Kişi imamlardan gelen rivayetler arasında seçimde bulunmak için çalışmalıdır. Dolayısıyla tercih ancak imamların rivayetleri arasından olur. Hiç kimse tercih ettiğini söyleyerek kıraat âlimlerinin nakletmediği bir vecih ortaya koyamaz. Kıraat tarihinde de net olarak görüldüğü gibi, "ihtiyar/tercih" rivayete bağlı olan asıl şeydir.²⁷

Bütün bunları zikrettikten sonra 'ihtiyar' teriminin herhangi bir vecihin ortaya çıkarılması anlamında değil de, rivayet bağlamında kullanılmasının doğru olduğu anlaşılmaktadır. Ancak birinci kullanımın uygulamada kıraatlerle birlikte kullanılması doğru olmaz. Aksi takdirde metodolojik olarak kabul edilemez bir yanlışa götürür.

3. Kıraatlere Nahvî Bir Bakış: Fâtiha Sûresi Örneği

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴿١﴾

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ﴿٢﴾ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴿٣﴾ مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ ﴿٤﴾ اِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ ﴿٥﴾ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ ﴿٧﴾

Bu bölümde Fatiha suresinin nahiv açısından tahlili yapılacaktır. Âlimlerin icma ettiği üzere Fatiha'dan bir ayet sayılan besmele ile başlayacağız.²⁸

(بِسْمِ): "ب" harf-i ceri mahzûf bir fiile mütealliktir. Basralılara göre mah-

27 Halil İbrahim es-Samirani, "Mefhumu'l-İhtiyar fi'l-Kıraati'l-Kur'aniyye", *Anbar Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Irak, IV. Sayı, Yıl: III, 2002, s.11.

28 Kurtubî, *Tefsiru'l-Kurtûbî*, s. 4.



zuf olan (masdar) mübtedadır. Car ve mecrur ise haberidir. Bu durumda takdiri şöyledir:

“ب” harf-i cerri, “كائن” ism-i failine mütealliktir. Kûfelilere göre, harf-i cerrin müteallik olduğu mahzuf öge “ابتدأت” veya “أبدأ” fiilidir. Harf-i cer ve onla mecrur olan isim, bu fiil ile mahallen mensubtur. “بسم” kelimesi yazılırken normalde “ب” ile “س” harfi arasında olması gereken elif harfi sık kullanımdan dolayı hafzedilmektedir. Ancak “لاسم الله” ve “باسم ربك” şeklindeki kullanımlar için elif harfi yazılmalıdır. Bazı ilim adamları da elif harfinin hafzedilmesinin sebebini, “اسم” kelimesinin bir başka kullanımı olan “سم” kelimesi olarak görürler.

İlim adamları “اسم” kelimesinin yine isim olan “الله” lafzına nasıl izafe edilebilmiştir şeklindeki bir soruya üç ayrı cevap verirler. Birincisi: “الاسم” kelimesi burada, “التسمية” (isim vermek) anlamındadır. Bu da isimden başka bir şeydir. Çünkü isim, kendisi ile adlandırılanın ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak “التسمية” sadece ismin telaffuzudur. İkincisi: Arada hafzedilmiş başka bir muzaf vardır ve takdiri de “باسم مسمى الله” şeklindedir. Üçüncüsü: “اسم” kelimesi burada zaittir. Nitekim “الى الحول ثم اسم اسلام عليكما” ve “داع يناديه باسم الماء” şiirlerinde de “اسم” kelimesi zait olarak kullanılmıştır.²⁹

Lafzetullah, “الله” lafzının aslı, “الإلاه” tır. Hemzenin harekesi ta’rif la-mının üzerine nakledilip daha sonra sakin olan “ل” harfi diğer “ل” harfi-ne idğam ile bağlanmıştır. Lafzetullahta bulunan “ل” harfinin öncesindeki harfin harekesi esre olursa ince, aksi takdirde de kalın okunur. Bazı ilim adamları her durumda bu harfi ince okur. “ل” harfinin bu şekilde kalın okunması lafzetullaha özel bir durumdur. (باسم الله) lafzetullahın harekesi mecrur olarak okunur.

(الرحمن الرحيم) kelimeleri lafzetullahın sıfatıdır. Her iki kelime de “رحمة” kökünden türetilmiştir. “الرحمن” mübalağa kalıbında bir kelimedir. “الرحيم” kelimesinde de mübalağa anlamı vardır. Ancak “رحمن” kelimesinin vezni olan “فعلان” kalıbında mübalağa anlamı daha fazladır. Bu kelimelerin mecrur (esreli) okunma sebebi de mevsuflarına tabi olmalarıdır. Sıfat olan bu iki kelimeyi cer eden amil, mevsufu (lafzetullah) cer eden amil ile aynıdır. Ahfeş’e³⁰ göre tevâbî’den³¹ olmaları hasebiyle manevi bir amille hareke-

29 Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi’r-Rahman*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1979), 1/4.

30 İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yan*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1970) s. 547.

31 Uydukları kelimenin i’rabını alan kelimelere tevâbî’ (توابع) denir. Bunlar: Sıfat, Te’kid,

lenmişlerdir. Bu iki kelime başlarına “اعنى” fiilini takdir ederek mensub, “هو” zamirini takdir ederek de ötreli okuyabiliriz.³² Dolayısıyla yukarıda naklettiğimiz bilgilere göre, sıfat olan “الرحمن الرحيم” kelimeleri mecrur, meftuh ve zammeli okunabilir.

Fâtiha Sûresi

(الحمد) kelimesi cumhura göre mübteda olarak merfudur. (الله) Mübtedanın haberidir. “ج” harf-i ceri, hazfedilmiş olan “ثابت” veya “واجب” ism-i faillerine mütealliktir. Bazı ilim adamları “الحمد” kelimesini hazfedilmiş olan bir fiile meful kılarak mensub okumaktadırlar. Bu durumda takdiri şöyle olur: “أحمد الحمد”. Merfu okunduğu zaman daha kapsamlı bir anlam ifade ettiği için bu şekilde okunması daha doğru olur. Bazı ilim adamları da, bu kelimeyi daha sonra gelen lafzetullahın başındaki “ج” harfi cerine tabi kılarak “المُعِيرَةُ وَرَغِيفٌ”³³ örneğinde yaptıkları gibi kesreli okurlar. Ancak ayet-i kerimede bunu uygulamak pek doğru kabul edilmez. Çünkü bu durumda murab olan bir kelime harf olduğu için mebni olan “ج” harfine tabi kılınarak, irablılık vasfına hanel getirilmektedir. Bazı ilim adamları da, hamd kelimesindeki “د” harfini lafzetullahta bulunan “ج” ile beraber zammeli okurlar. Bu durumda “ج” harfini “د” harfine tabi kılmaktadırlar. Ancak bu da tercih edilen bir görüş değildir. Çünkü “ج” harf-i ceri kendisinden sonra gelen lafzetullahta bitişik, “الحمد” kelimesinden ise ayrıdır. Harf-i cerlerin okunmasında da böyle bir uygulama yoktur. Ancak “د” harfini, esreli okuyan kişinin amacı dile ağır gelen ötrede göre daha hafif olan esreye geçişten sakınmaktır. Bu şekilde “الحمد” kelimesini kendisinden sonra gelen kelimedenden ayrı kılmayarak, “ج” harf-i cerini kendisinden önceki kelimeye bitişik olarak değerlendirmiş olur.³⁴ Ferrâ da Meâni'l-Kur'an adlı eserinde bu görüşü desteklemektedir.³⁵ “رب” kelimesi, “رب - يرب” fiillerinin masdarıdır. Daha sonra “عدل” ve “خصم” kelimeleri gibi sıfat kılınmıştır. Burada kesreli

Bedel, Atf-1 Beyân ve Atf-1 Nesak'tır. İbn Hişâm en-Nahvî, *Ḳaṭrû'n-nedâ*, (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2010) s. 315. (çev.)

32 Ebu'l-Beka Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberi, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, c. 1 s. 5.

33 Bu örnekte “م” harfi, ötreli veya üstün okunması gerekirken, kendisinden sonra gelen ve harekesi esreli olan “ع” harfine tabi kabul edilerek esreli okunmuştur. (çev.)

34 Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, I/4.

35 Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, tah. Ahmed Yûsuf Necatî – Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmail Şelebî, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-te'lif, I. Baskı, tsz.) I/1.

olarak harekelenmesi, lafzetullaha sıfat veya bedel olması sebebiyledir. Başına “اعنى” fiili getirilerek veya müneda kabul edilerek mensub da okunmaktadır. Başına “هو” zamiri takdir edilerek merfu da okunabilir.

(العالمين) Musahhah cemi'dir. Müfredi “عام” dir. Bu kelimenin müfredi yoktur. Çoğul anlamına gelen, lafzen müfred, anlam bakımından cemi isimdir. “عام” kelimesinin sadece akıllı varlıkları kapsadığını iddia edenlere göre bu kelimenin kökü “العلم” kelimesidir. Bu kelimenin bütün mahlûkatı kapsadığını iddia edenlere göre ise kökü “العلامة” kelimesidir.³⁶ Ukberî bunu kitabında yazmıştır.³⁷

(الرحمن الرحيم) bu iki kelime de “ر” kelimesinde zikrettiğimiz şekilde, mecrur, mensub ve merfu okunabilir. Ebû Hayyân konuyla ilgili şöyle bir ekleme yapmaktadır: “Besmelenin sonunda bulunan “الرحيم” kelimesinin Fâtiha'nın başındaki “الحمد” kelimesine vasledilerek okunması hususunda ihtilaf vardır. Bir kısım Kûfeli ilim adamı, “م” harfini sakın okuyup orada vakfetmiş ve daha sonra kat'i hemze ile “الحمد” kelimesini okumaya başlamıştır. Çoğunluk ise, “م” harfini esreli okuyarak sonra gelen kelimeye vasledilmesini söyler. Bazı Arapların, “الرحيم” kelimesinin sonundaki “م” harfini üstün okuyup, “الحمد” kelimesinin hemzesine vaslederek okuduğu nakledilmiştir. Bu durumda, “م” harfi sakın kabul edilip, hemze kat'i olarak değerlendirilmiş ve hemze hazfedilerek harekesi (esreli iken sakın kılınan) “م” harfine verilmiştir. Ancak hiçbir imamdan bu şekilde bir kıraat rivayet edilmemiştir.³⁸

(ملك يوم الدين) kelimesinin ortasında bulunan “ل” harfi esreli okunabilir ve öncesinde (med) elifi yoktur. “ملك” kelimesi bu şekliyle “Hükümranlığını imar eden/sürdüren” anlamında kullanılmıştır. Meliklerden bir melik şeklinde de kullanımı vardır. Ayrıca “فخذ” ve “كتف” kelimelerinde olduğu gibi tahfif için “ل” harfini sakın okuyanlar da vardır. Bu şekilde izafe edilmesiyle de marife olmaktadır. Son harekesinin esre olması, lafzetullaha sıfat veya bedel olması sebebiyledir. Bu durumda cümleden bir şey hazfedilmemiş olur. Bu kelime “م” harfinden sonra bir elif getirerek “ل” harfi esreli olarak da okunmaktadır. Bu durumda da kelime nekre olmaktadır. Çünkü şimdiki zaman veya gelecek zamanı işaret eden ism-i fail, izafe ile

36 Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, I/4.

37 Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, I/12.

38 Ebu Hayyan el-Endulusî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I. Baskı, tah. Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvaz, c. 1 s. 129.

marifelik vasfı kazanamaz. Dolayısıyla nekre olarak kabul ettiğimiz takdirde, son harekesinin esre olmasının tek sebebi bedel olmasıdır. Nekre nin marifeye sıfat olamayacağı kuralına binaen kelimeyi sıfat olarak kabul edemeyiz. Ayrıca aşağıda görüleceği gibi cümlede hazfedilmiş bir meful de bulunmaktadır: “ مالك امر يوم الدين ” veya “ مالك يوم الدين الامر ”. “ مالك ” kelimesinin “ يوم ” kelimesine izafe edilmesi bu kelimenin zarf anlamını kaldırmıştır. Çünkü bu durumda bu kelimeye “ في ” harf-i cerrini takdir etmek mümkün değildir.³⁹ Aksi halde muzaf ile muzaf ileyh'in arasını ayırır. Başına “ اعنى ” fiilini takdir ederek veya hal kabul ederek “ مالك ” kelimesinin son harekesi fethalı olarak da okunmaktadır. Hatta bazıları müneda olarak kabul etmektedir. Yine “ هو ” zamirini takdir ederek veya “ الرحمن الرحيم ” kelimelerine – bunları merfu okuyanlara göre- haber kabul ederek merfu okuyanlar da vardır. Son harekesi fethalı, esreli veya zammeli olarak “ مليك ” şeklinde de okunmaktadır. “ ملك يوم الدين ” şeklinde “ ملك ” kelimesi fiil mazi olarak okunup, “ يوم ” kelimesini meful bihi veya zarf kabul edenler de vardır.⁴⁰ “ الدين ” kelimesi “ يدين دان - ” fiillerinin masdarıdır.⁴¹ Zemahşerî, “ ملك ” ve “ ملك ” şeklinde okunduğunu nakleder. Ebu Hanife, fiil olarak “ ملك ” şeklinde okuyup, “ يوم ” kelimesini de fetha ile harekelemiştir. Ebu Hureyre (ra) “ مالك ” şeklinde okumuştur. Onun dışında “ ملك ” şeklinde son harekesini fethalı okuyan da olmuştur.⁴²

(إياك): Çoğunluk hemzeyi esreli, “ ي ” harfini de şeddeli okur. Kural dışı olarak hemzeyi fethalı okuyan da vardır. Hemzeyi esreli okumakla beraber illet harfi olması hasebiyle art arda tekrarlanmasını ağır görerek “ ي ” harfini sakın okuyan da olmuştur. Nitekim Ferzadk'ın şiirinde böyle bir uygulama vardır:

43 تنظرت نصرا والسماكين أيهما * على من الغيث استهلت مواطره

Hatta “أما”, şeddeli hali ile ağır görüldüğü için “م” harfi “ي” harfine tebdil edilmek suretiyle “أيها” şeklinde okunmuştur. Halil ve Sibeveyhi'ye göre zamirdir. Buna bitişen “ك” ise Sibeveyhi'ye göre hitap harfidir ve

39 Bu durumda zarf olması mümkün değildir. Abduh Racihî, *Tatbikun-Nahvi*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'arabiyye, 2004) s. 262. (çev.)

40 Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, 1/5.

41 Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, 1/5.

42 Zemahşerî, *Keşşaf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995) c. 1/21.

43 Normalde “أيهما” şeklinde okunan kelime, iki “ي” harfinin art arda tekrarlanması ağır görüldüğü için “أيهما” şeklinde sakın okunmuştur. (çev.)

irabta yeri yoktur. İsim olarak da kabul edilemez. Çünkü bu durumda "إيا" zamiri buna izafe edilmesi gerekir ki, zamirler başka bir isme muzaf olmazlar. Dilbilimci Halil'e göre ise "ك" zamirdir ve "إيا" ona izafe edilmiştir. Çünkü ona göre "إيا", fiil/failden önce gelebilmesi ve harflerinin çokluğu sebebiyle normal isme benzemektedir. Araplar altmış yaşına gelen adam için "فاياه و ايا الشواب" deyimini kullanırlar.⁴⁴ Kûfeliler "إياك" kelimesinin isim olmasının pek doğru olmadığını ifade ederler. Çünkü bu kelimenin sonu, (fiil gibi) konuşanın mütekellim, muhataf ve gaib olmasına göre değişiklik göstermektedir. Nitekim farklı kullanımları şu şekildedir: "واياه و اياك اياي". Bazıları, "ك" harfinin isim olduğunu, "إيا"nın ise harf olduğunu ve "ك" ismine (okunması için) dayanak olarak zikredildiğini iddia eder ve "إياك" kelimesinin "تعيد" fiili ile mensub olduğunu söylerler. "إياك" muhatab, "الحمد لله" gaib ise kelimenin telaffuzunun "إياه" olmasının daha doğru olacağı şeklindeki soruya şöyle cevap verebiliriz: arapların muhataptan gaibe, gaipten muhataba geçmesi yaygın bir kullanımdır. Nitekim Kur'an'da da bu şekilde birçok kullanım mevcuttur.

(نستعين): Çoğunluk "ن" harfini fethalı okumuştur. Esreli okuyan da vardır. "العون" kökünden türetilmiştir. Aslı "نستفعل" vezni üzere "نستعون" dur. Esre harekesi "و" harfinin üzerinde ağır görüldüğü için "ع" harfine nakledilmiş ve daha sonra da kendisi sakin, öncesi esreli olan "و" harfi "ي" harfine dönüştürülmüştür.⁴⁵

(اهدنا): Emir lafzıdır. Emir kipi, Basra ekolüne göre sükûn üzere mebnidir. Kûfe'lilere göre ise murabdır. Fiilden⁴⁶ emir kipine dönüştürülürken hafzedilen "ي" harfi Basra ekolüne göre mebniliğin göstergesi olan sükûnun alametidir. Kûfe ekolüne göre de bu işlem cezm alametidir. "هدى" fiili normalde tek meful alır. Ancak bu ayette olduğu gibi bazen birden fazla meful alabilir. Bazen de bu fiil aşağıda zikredeceğimiz ayetlerde görüldüğü gibi "إلى" veya "ل" harfi-i cerleri ile birden fazla meful almaktadır.

⁴⁴"هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ", ⁴⁷"...الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا..."

(السراط): Asıl ve doğru olan "س" harfi ile kullanılmasıdır. "سراط" fiili, yut-

44 Burada "إيا" zahir bir isim gibi, bir başka isme (الشواب) izafe edilmiştir. (çev.)

45 Ferrâ, Meâni'l-Kur'an, I/1.

46 هدى

47 En'am, 6/161.

48 A'raf, 7/43.

mak anlamına gelir. Yol anlamına da gelmektedir.⁴⁹ İnsanların yolda yürümesi yutulmuş nesnenin yemek borusunda hareket etmesine benzetilerek bu anlamda kullanılmıştır. "س" harfi ile telafuz eden gerçek anlamında aslına uygun olarak kullanılmış olur. "صاد" harfi ile okunmasının sebebi, "صاد" harfinin itbak⁵⁰ sıfatında "ط" harfi ile ortak olmasından hareketle "س" harfinin "صاد" harfine dönüştürülmesidir. "س" harfi aynı zamanda "صاد" harfi ile safir⁵¹ ve hems⁵² sıfatında da ortaktır. "س" harfinin, "صاد" harfi ile ortak sıfatlara sahip olması, "ط" harfi ile itbak sıfatında birleşen "صاد" harfine dönüştürülmesini mümkün kılmıştır. "ز" harfi ile okuyanlar da vardır. Bunun sebebi "ز" harfinin "س" harfi ile safir sıfatında ortak olmasıdır. "ز" harfine dönüştürülerek okunması, "ط" harfi ile cehr⁵³ sıfatında ortak olmaları sebebiyle daha uygun olmaktadır. "صاد" harfini "ز" harfinin sesinin sağrıışımı ile telaffuz eden (ışmam) cehr ve itbak arası bir sıfatı harfe uygulamış olur.

(المستقيم) Aslı "مستفعل" vezni üzere "مستقوم" dur. "نستعين" fiilinde olduğu gibi bu hale dönüştürülmüştür. "مستفعل" vezninde olan bu isim, "فعليل" anlamındadır.⁵⁴ Ayet "doğru yol" anlamına gelmektedir. Mu'cemu'l-Vasît adlı sözlükte "eğrilik bulunmayan paralel çizgi" anlamı verilmektedir.⁵⁵ Bu kelimeye sabit olan anlamını da verebiliriz. İkinci "السرائ" kelimesi de birincisinin bedelidir. İkisi de marifedir ve aynı anlamdadır.

49 Muhammed Ali Neccar vd., *Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: Mektebetu's-Şuruk ed- Devliyye, 2004) "s-r-t" maddesi, s. 427.

50 Sözlükte, yapışmak, uyuşmak, ulaşmak anlamlarına gelir. İstilahta dil kökünün ve ortasının yukarı damağa yükselmesiyle birlikte, damağın dil ortası üzerine intibak etmesidir. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, (İstanbul: İFAV, 2002) s. 208. (çev.)

51 Sözlükte, ıslık ve kuş sesine denir. İstilahta ise, safir harfleri olan "ص, س, ز" harflerini okurken, ıslık ve kuş sesine benzer kuvvetli ve keskin bir sesin çıkmasına denir. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 210. (çev.)

52 Sözlükte sesi gizli çıkarmaktır. İstilahta ise, mahreçlerden çıkmaları esnasında mahreçte aralık kalması ve mahreçe fazlaca dayanılmaması sebebiyle, harf telaffuz edilirken nefesin harf ile beraber akmasıdır. Cehr sıfatının zıttıdır. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 201. (çev.)

53 Sözlükte açıklamak, ortaya çıkarmak, söz söylerken sesi yükseltmeye denir. İstilahta ise, bu sığata sahip olan harfleri harekeli olarak telaffuz ederken, nefes cereyanının hapsolmesine denir. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 202. (çev.)

54 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, s. 7.

55 Yazar, söz konusu ifade için kaynak olarak "*Mu'cemu'l-Vasît*" isimli sözlüğü göstermiştir. Ancak ilgili maddede ("k-v-m" md.) böyle bir açıklama yoktur. *Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: Mektebetu's-Şuruk ed-Devliyye, 2004) s. 767-768. (çev.)

(الذين): Mevsul isimdir. “أنعمت” sıla cümlesidir. Âid zamiri de⁵⁶ “عليهم” de geçen “هم” zamiridir. Burada “الذي” ism-i mevsulunun gelmesinin amacı, marifeye cümle ile sıfat getirmektir. Çünkü cümleler nekire ile açıklanır ve nekire de marifeye sıfat olamaz. “الذي” ism-i mevsulunun başında bulunan “elif” ve “lam” harfleri zait harflerdir. İsm-i mevsulu marife yapan şey ondan sonra gelen sıla cümlesidir. Nitekim “من” ve “ما”⁵⁷ ism-i mevsullerinde, “elif” ve “lam” harfleri olmamasına rağmen marifedir. Bu durum da ism-i mevsulu marife kılan şeyin kendinden sonra gelen sıla cümlesi olduğunu gösterir. “الذين” ism-i mevsulunun aslı, müfredi “الذي” olan “الذيون”dır. Ancak iki sakin harf bir arada toplanmaması için cemi alameti olan “ي” harfi hazfedilip sadece asıl olan “ي” harfi bırakılmıştır. “الذين” ism-i mevsulu mebni olduğu için her durumda “ي” ile okunur. Ancak bazı Araplar tesniyede ref halini “elif”, nasb ve cer halini de “ي” ile okudukları gibi ref halinde “و”, nasb ve cer halinde de “ي” ile okurlar. “الذي” ism-i mevsulu için de beş ayrı kullanım vardır. Birincisi yukarıda zikrettiğimiz şekli ile “lam” harfi fethalı olacak şekilde başında tarif elif lamı olmadan okunmasıdır. Bazıları kural dışı olarak elif lam ile okumuştur. İkincisi, sonda bulunan “ي” harfinin sükûnu ile okunmasıdır. Üçüncüsü, “ي” harfini hazfederek esreli “ذ” harfi ile (الذ) okunmasıdır. Dördüncüsü, “ي” harfinin hazfedilip “ذ” harfinin sakin olarak okunmasıdır. Beşincisi, “ي” harfini şeddeli okumaktır.⁵⁸

(غيرالمغضوب): Üç şekilde irab verilmiştir. Birincisi: “الذين” ism-i mevsulünden bedeldir. İkincisi: “عليهم” de geçen “هم” zamirinden bedeldir. Üçüncüsü: “الذين” ism-i mevsulüne sıfattır. “الذين” ism-i mevsulü marifedir. Bu durumda “غير” isminin izafe ile marife olamayacağı görüşünü ileri sürene göre “غير” ismi, “الذين” ism-i mevsulüne sıfat olamaz. Ancak bu görüşe karşı iki şekilde cevap verebiliriz. Birincisi: “غير” ismi, marife olan iki zıt isim arasında geçerse izafe ile marife olur. Örnek olarak Arapların şu kullanımını gösterebiliriz: “عجبت من الحركة غير السكون”. Burada da durum aynıdır. Çünkü kendilerine nimet verilenler ile öfkeye duçar olanlar farklıdır. İkincisi: “الذين” ism-i mevsulu nekreye de benzemektedir. Çünkü burada bu isim ile muayyen net olarak bilinen bir kavim kast edilmemektedir. “ غيرالمغضوب ” ifadesi de izafet ile tahsis anlamı kazandığı için marife isme benzemektedir. Her iki cümlede de bir açıdan kapalılık diğer açıdan da bilinirlik

56 Sıla cümlesinde ism-i mevsula âid olan, cümleyi ism-i mevsula bağlayan ve ism-i mevsulla aynı siğâda gelen zamirdir. İbn Hişâm en-Nahvî, *Ḳatrî' n-nedâ*, s. 130. (çev.)

57 Müşterek İsm-i mevsuller. (çev.)

58 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, s. 8.

vardır. “غير” ismini fethalı okuyanlar da vardır. Bu durumda üç şekilde irab verilmektedir. Birincisi: “عليهم” de geçen “هم” zamirinden haldir. Bu durumda amil de “أنعمت” fiilidir. Çünkü “الذين” ism-i mevsulunun muzafun ileyh olması ve “الصراط” kelimesinin tek başına hale amil olamaması sebebiyle, ism-i mevsule hal olması mümkün değildir. Ancak zayıf bir görüşe göre, “غير” ism-i mevsule hal olarak fethalı okunur ve amil de izafeden hâsıl olan manadır. İkincisi: “الذين” İsm-i mevsulundan veya “عليهم”de geçen “هم” zamirinden istisna olarak fethalı okunur. Üçüncüsü: Başına “أعنى” fiili takdir edilerek fethalı okunur.⁵⁹

(المغضوب) "غضب عليه" fiilinden ism-i mefuldür. Lâzım (geçişsiz) fiildir. Naib-i fail de “عليهم”dir. İraba göre cümlenin anlamı şu şekilde ifade edilmektedir:

“غير الفريق المغضوب” Cer eden harf ile mecrur ettiği isim (عليهم) beraber fail makamında olduğu için “المغضوب” isminde zamir yoktur. Bu sebeple “المغضوب” kelimesi cem edilerek şöyle ifade edilmez: “الفريق المغضوبين عليهم”. Çünkü ism-i fail ve ism-i meful, kendisinden sonra gelen bir öğeye amil olursa salim olarak cem edilmez.

(ولا الضالين) "لا" Basra ekolüne göre zait harftir, pekiştirme için gelmiştir. Kûfe ekolüne göre ise “غير” anlamındadır. Delil olarak da şu kullanımı gösterirler:

“جئت بلا شيء”/Hiçbir şey olmadan geldim. Burada “لا” harfinin önüne cer harfi getirmek sûretiyle onu “غير” gibi kullanmışlardır. Basra ekolü ise bu örneğe şöyle bir cevap vermektedir: “جئت بلا شيء” örneğinde geçen “ولا”, “لا”, “ولا الضالين” kelimesinde geçen “لا”dan farklı olarak bir anlam katmak için gelmiştir. Zait değildir. Dolayısıyla bir anlam ifade eden bu gibi “لا”, “elif ve lam” takısı alabildiği gibi, bir amil de alabilir. Kelimenin okunma şekline gelince, çoğunluk bu kelimeyi “الضالين” şeklinde okurken, Eyyüb es-Sihtiyanî, fetha ile harekelenmiş hemze ile “الضالين” şeklinde okumaktadır. Nitekim “جان”, “دابة”, “صال” örneklerinde olduğu gibi ardından şeddeli harf gelen elif bulunan bütün kelimelerin bu şekilde okunması Araplar arasında yaygındır. Bunun sebebi de iki sakin harfin bir araya gelmesini engelleme adına, hareke alamayan elif harfinin yerine hareke almaya elverişli olan hemze ye dönüşürülmesidir.⁶⁰

59 Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, 1/8.

60 El-Ukberî, *İmlâu Ma Menne bihi'r-Rahman*, 1/8.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim bizlere birçok ilim bahşetmekte, marifet hazinelerini gönlümüze akıtmakta ve düşünmeye davet etmesiyle aklımızı ihya etmektedir. Bütün bunların ötesinde Kur'an aynı zamanda bizleri en doğru yola götürmekte ve cennete girmemize vesile olmaktadır. Allah'ın (cc) lütfu ve başarılı kılmasıyla bu mütevazı araştırmayı tamamladım. Başarılı olduysam bu Allah'tandır. Herhangi bir hata da benden veya şeytandır. Allah'tan bu gayreti samimi kılmasını niyaz diyorum. Çalışmanın sonucunda şu neticelere ulaştım:

Nahiv ilmi, Arap dilinin üzerine inşa edildiği esas temeldir.

Tefsirci veya tefsir ilmine ilgi duyan ilim adamı, bütün yönleriyle Arap dilini bilmelidir. En öncelikli bilmesi gereken de Nahiv ilmidir.

Kıraat ilmi cezb edici bir alandır. Bütün araştırmacılar bu kıraat alanı ile ilgili/donanımlı olmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'in irabı ile ilgili kitapları araştırmalarım sonucunda, bu işle ilgilenen dilcilerin farklı metot kullandığını gördüm. Ebu Hayyân gibi bazı ilim adamları derin ve geniş tahliller yaparken, Ukberî gibi ilim adamları da bu derece ayrıntıya gitmemiştir.

Öneriler

1- Tefsir ilmi ile ilgilenen ilim adamlarının Nahiv dersleri vermeleri faydalı olacaktır.

2- Başka alanlarda çalışan araştırmacıların kıraatlere nahiv açısının dışında başka bir açıdan bakarak çalışmalar yapması olumlu katkılar sunacaktır.

3- Özellikle ilahiyat fakülteleri olmak üzere üniversiteler ve fakültelerin, nahiv ilmini öğrencilere sevdirecek şekilde kolay bir tarzda öğretmeleri daha doğru olacaktır. Monoton ve durağanlıktan uzaklaşmak için, daha kolay şekilde uygulamaya yoğunlaşarak eğitim verilmesi verimi artıracaktır.

4- Kıraatin nahiv açısından değerlendirilmesi hususunda nitelikli bir örnek olan Fâtiha sûresinin incelenmesi faydalı olacaktır.



Kaynakça

Abbas, Fazl Hasan, *İtkânu'l-burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Ürdün: Dâru'n-nefâis, 2010)

Ali Neccar, Muhammed vd., *Mucemu'l-Vasît*, (Kâhire: Mektebetu's-Şuruk ed-Devliyye, I. Baskı, 2004)

Durmuş, İsmail, *DİA*, XXIII, 396.

Ebû'l-Bekâ, Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *İmlâu Ma Menne bi-hi'r-Rahmân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.)

Ebû'l-Bekâ, Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *et-Tibyân fî i'rabi'l-Kur'an*, tah. Ali Muhammed el-Bacevi, (Mısır: İsa el-Babi el-Halebi, tsz.)

Ebu Hayyân el-Endulusi, *el-Bahru'l-Muhît*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud – Muhammed Muavvaz, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, 2001)

El-Ferrâ, Ebû Zekeriya, *Me'âni'l-Kur'an*, tah. Ahmed Yusuf en-Necatî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-Terceme, I. Baskı, tsz.)

Es-Samirâî, Halil İbrahim, *Mefhûmu'l-İhtiyar fî'l-Kıraati'l-Kuraniyye*, Enbar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı: 4. Yıl: 3, Irak, 2002.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1970)

İbn Halaveyh, Hüseyin b. Ahmet, *el-Hucce fî'l-kıraati's-seb'a*, tah. Ahmet Ferit el-Mezîdi, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, 1999)

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin, *Ķat-rü'n-nedâ*, (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2010)

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmaduddin, *Tefsiru İbn Kesir*, tah. Muhammed Ahmed Selame, (Riyad: Dâru Taybe, II. Baskı, 1999)

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, tsz.)

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*, (Riyad, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, 2007)

Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, (İstanbul, İFAV. Yay., IX. Baskı, 2002)

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *Tefsiru'l-Kurtubî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, I. Baskı, 1414)

El-Mevsilî, İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kiraâti ve'l-Îzâhi anhâ*, tah. Ali en-Necdî vd., (Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li'ş-şuuni'l-İslamiyye, 1994)

Racihî, Abduh, *Tatbikun-Nahvî*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2004)

Sa'd, Ahmed, *et-Tevcihu'l-Belağî li'l-Kiraati'l-Kur'aniyye*, (Kahire: Meketebetu'l-Âdab, 1997)

eş-Şelebî, Abdulfettah İsmail, *Ebu Ali el-Farisi*, (Cidde: Dâru'l Matbuati'l-Hedîsiyye, III. Baskı, tsz.)

Vâhidi, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed, *Esbâbu'n-nuzûl*, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1991)

Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf'an Hakaiki't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, 1995)

Rusya'nın İstanbul Büyükelçiliği'nin II. Abdülhamid Dönemindeki Pan-İslamizm Hareketleri ile İlgili Bir Raporu

Çev.: Ahmet Niyazov*
Nariman Hasanov**

Öz

Bu çalışma, *İttihat ve Terrakki Cemiyeti*'nin II. Abdülhamid sonrası dönemde Pan-İslamizm mirasına dair yaptığı çalışmalar hakkında dönemin Rusya Elçiliği tarafından merkeze gönderilen bir raporun tercümesidir. Rapor, Rus arşivlerinden alınmıştır ve Osmanlı'nın faaliyetlerine Rusya'nın bakışını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Rapor temelde Osmanlı'nın Pan-İslamist faaliyetleri II. Abdülhamid sonrasında da sürdürdüğünü ve Rusya'nın bu durumdan duyduğu rahatsızlığı gözler önüne sermektedir. Rusya'nın rahatsız olması, bu faaliyetlerin kendi sınırları içerisindeki Müslümanlara olabilecek etkileri sebebiyledir.

Anahtar Kelimeler: *Pan-İslamizm, İttihat ve Terakki Cemiyeti, Jön Türkler, Osmanlı, Rusya.*

Abstract

A Report from the Russian Embassy in Istanbul on Pan-Islamic Movements during the Abdulhamit II Period.

This study is a translation of a report, sent by Russian Embassy to their headquarter, about the Pan-Islamic activities of *Committee of Union and Progress* in the period that followed the Abdulhamid II's reign. The report was taken from the Russian archives and is important in terms of showing us Russia's approach to the Pan-Islamic activities of the Ottomans. It demonstrates that the Pan-Islamic activities of the Ottomans continued in the aftermath of Abdulhamid II's period and Russia was not satisfied with this situation. Russia's dissatisfaction arose from the fear that these activities would affect the Muslims

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Bilim Dalı, ahniyazov@hotmail.com.

** Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencisi, narimanhasan@hotmail.com.



Çev.: Ahmet Niyazov - Nariman Hasanov

within its borders in a negative way.

Key Words: *Pan-Islamism, Committee of Union and Progress, Young Turks, The Ottoman, Russia.*

Atıf: "Rusya'nın İstanbul Büyükelçiliği'nin II. Abdülhamid Dönemindeki Pan-İslamizm Hareketleri ile İlgili Bir Raporu", çev: Ahmed Niyazov-Nariman Hasanov, *KTÜİFD*, c. 3, sy. 2, Güz 2016, ss. 195-211.



Rusya İmparatorluğu'nun İstanbul Büyükelçiliği'nden¹

Zat-ı Alileri Aleksandr VASİLYEVİÇ!

Bu senenin 27 Temmuz'unda elçi Hofmeister Çarıkov adına gelen 973 no'lu mektup. Ekselansları size yazarak bildirmek isterim ki, Türkistan ve Buhara'da sol eğilimli Türk gazeteler hızlı bir şekilde yayılmaya başladı. Gazeteler yerli Müslüman halk arasında güçlü propagandaya sebep olmaktadır.

İzniniz olursa imkânlar dâhilinde buradaki İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin çalışmaları hakkında sizi bilgilendireyim:

Bu cemiyet Türkistan ve Buhara'da yaşayan Müslüman toplumu aydınlatma vazifesi üstlenmiştir. Aşağıda gösterilen ve şu ana kadar elçiliğin elinde olan bilgileri sizinle paylaşmayı borç addederim.

Türk Anayasasının ilanından sonra İstanbul'da *İttihat ve Terakki Cemiyeti*'nin yetkisi altında "*Buhara İlmî Cemiyeti*" kuruldu. Merkezin başında İslam ideallerini savunan meşhur önderlerden doktor Nazım vardır. Adı geçen bu cemiyet arabuluculuğu ile *Ulusal Aydınlanma Komitesi*, Buhara ve Kaşgar'la ilişkileri destekliyor ve oralardan öğrenci toplayıp onları İstanbul'da askeri ya da devlet okullarına yerleştiriyor. Öğrenci sayısı hali hazırda 100 civarındadır ve onların yarısı Buharalı, diğer yarısı da Kaşgarlıdır. Tedris edilen mevcut derslerin yanında öğrencilere İslamcılık ve Türk şovenliği aşılanıyor.

Çin Türkistan'ında İslamcı propagandacılardan biri geçen yaz İstanbul'da görülen bildiğiniz Şeyh Said'dir. Görünürde bu, Molla Muhammed Said'dir. Çin Türkistan'ında propaganda yaptığına dair 1908 senesinde konsolosumuz onun hakkında Kaşgar'a haber iletmişti.

Adı geçen Şeyh kendisini Kaşgar Şeyhülislamı olarak tanıtmış ve İstanbul'da çok meşhur olmuştu. 11 Haziran'da veziriazam Hakkı Paşa aracılığı ile Sultan'ın da bulunduğu seyirci karşısına çıkartılmış, ardından da *İttihat ve Terakki Cemiyeti*'nde İslam hakkında Arapça bir konuşma yapmıştır. Bu konuşması sebebiyle Cemiyet ona övgüler yağdırmış ve hakkında Kaşgar'a yazılan teşekkür mahiyetli referans mektubu ile ödül-

1 Belgeden bizi haberdar ederek belgenin bir örneğini bize verme lütfunda bulunan Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü okutmanı Sayın Veysel Usta'ya teşekkürlerimizi iletmeyi bir borç biliriz. (Çevirenler).

lendirilmiştir.

Bir müddet sonra Şeyh'in buradaki durumu değişmiş; İstanbul'da öğrenim gören bazı öğrenciler ve "Teâruf-i Müslimin" gazetesi bu şahsın öyle bir vazifesinin olmadığını ve Said'in sahtekâr olduğunu söylemişlerdir. Askeri mahkeme tarafından başlatılan tahkikatta Şeyh Said'in Türk uyruklu, Trablusgarb doğumlu olduğu ve Müslüman ülkelerden Mısır, Arabistan, Hindistan, Çin Türkistan'ı ve Rusya'ya seyahat ettiği anlaşılmıştır.

Çeşitli bilgilerden malum olduğuna göre, *Genç Türkler* (Jön Türkler) İslamcı kampanyaları ve eski rejim adetlerini miras almışlar ve Abdülhamit'in politikasına özenmeğe ve onun izinden gitmeye başlamışlardır. Hatırlamak gerekir ki; Hicaz demiryolunun inşası için başlatılan para toplama kampanyası şaşırtıcı derecede başarılı netice vermiş ve bütün Müslüman ülkelerden toplanan para 150-200 milyon Frankı bulmuştu.

İttihat ve Terakki Cemiyeti bu sene, *Osmanlı Donanmasına Yardım Cemiyeti'*ni kurdu ve Müslüman nüfusa sahip ülkeler olan Fas, Tunus, Cezayir, Mısır, Sudan, Hindistan ve Rusya'ya din adamları ve askeri komutanlar gönderdi. Adı geçen cemiyet aracılığı ile buralarda Osmanlı donanmasının güçlendirilmesi propagandası yapılmakta idi.

Bu propagandanın Hindistan'daki Müslümanlar arasında da yürütülmesi Büyük Britanya hükümetinin Babialî'de birtakım diplomatik temaslarına neden oldu. Hindistan kralının yardımcısı Türk donanmasını güçlendirmeye yönelik imzalanmış kağıt ve broşürlerin burada dağıtılmasını kesinlikle yasakladı ve Büyük Britanya sefirliğine bu konuda Babialî'yi bilgilendirmesini, bir hükümet sınırları içerisinde başka bir hükümetin donanmasının güçlendirilmesine müsaade edilemeyeceğini bildirmesini tavsiye etti.

Polis teşkilatı, bu senenin 29 Temmuz tarihinde 900 No'lu yabancı işler dairesi 1. bölümden İmparatorluk elçiliğine, dairesel ilişki kapsamında bir fetva ile alakalı 4 Şubat 48921 no'lu nüshayı ilettili. İddiaya göre, buradaki *İttihat ve Terakki Cemiyeti'*nin ısrarı ile yayımlanan fetvada İstanbul şeyhülislamı bütün Müslümanlar ve Rus uyruklu göçmenlerden Türk donanmasına kendilerini feda etmelerini istemiştir. Elçiliğin bilgilendirmesine göre adı geçen fetva Şeyhülislam tarafından verilmemiştir. Zaten bunu tahmin etmek zor olmasa gerektir. Çünkü her ne kadar bu

güçlü komite büyük ölçüde Türk hükümetinin politikasını yönlendirse de bir o kadar da dikkatli hareket etmekte ve kendisini devletin resmi görevlilerinden uzak tutmayı başarmaktadır. Bu sebeple kendi propagandası için devletin şeyhülislam gibi resmi bir yüzü ile ortak bir işe kalkışmış olması çok uzak bir ihtimaldir. Lakin bu son fetva olmasa da Türk donanmasının güçlenmesi için yardım toplama işi Rusya'da da başarı ile devam ediyor. Örnek olarak, bir kaç ay önce cemiyet tarafından Kırım'a propaganda için oranın Müslüman halkından birkaç hoca gönderilmişti. Neticede hocaların orada çalışmaları sonucu Kırım zenginlerinden oluşan birkaç kişi İstanbul'dan geçerken Türk donanmasına hatırı sayılır yardımda bulunmuşlardı.

Elçiliğin elindeki belgelerde Buhara'ya da aynı amaçla hocalar gönderilmiş olduğu bildirilmektedir. Bu senenin Temmuz ayında buradan çıkıp Sofya üzerinden Petersburg'a komitedeki konumuna göre ikincil durumda olan Salih Efendi adı ile tanınan bir zat geldi. Onun görevi de Rus Tatar Müslümanları ve Buharalılar arasında Pan-İslamist hareketi körüklemektir. Salih'in elinde komitenin verdiği ve Petersburg'daki Osmanlı elçisi Turhan Paşa adına yazılmış tavsiye mektubu vardı. Mektupta gönderilen şahsa orada görevini eksiksiz yerine getirmesi için her türlü yardımın yapılması istenmekteydi. Bu mektup ayrıca Sadrâzam Hakkı Paşa'nın Turhan Paşa'ya Salih'i tavsiyesi niteliğindeydi. Elde ettiğimiz bilgilere göre Salih Efendi'nin bu görevi Osmanlı elçiliği tarafından pek de hoş karşılanmadı. Zira böyle önemli konularda elçinin fikri sorulmadan karar verilmişti. Elimizde olan bilgiler Salih Efendi'nin aynı vazife ile Petersburg'dan Buhara'ya geçtiği yönündedir.

Aynı tarihler arasında Bombay'dan, Lahor ve Afganistan üzerinden Buhara'ya aynı görevle komitenin bir diğer bir üyesi olan Şeyh Mehmet Afgani adında biri geldi. Lakin onun görevi başarısız oldu. O, İngiliz yönetimi tarafından tutuklandı. Kaçarak saklanmayı başardı ve nerede saklandığı da bilinmiyor.

Komitenin İstanbul'da ikamet eden bir başka nüfuzlu üyesi İslamcı düşüncenin aktif savunucusu Şehbenderzâde Ahmet Hilmi Şeyh Muhreddin Harusi olarak da tanınır. Bu zat farklı ülkelerde yaşayan Müslümanlarla aktif yazışma yapmaktadır. Bizim Türkistanlıların yardımı ile bu şahsın gerçek kimliğini tespit etmek Türkistan yönetimi açısından zor olmaz. Yukarıda arz ettiğimiz bilgilere istinaden diyebiliriz ki, *Genç Türkler* (Jön

Türkler) İslamcı fikirlerin yayılmasında aktif faaliyetler göstermektedirler.

Son aylarda bu bölgede propaganda yapan hocalarla sınırlı kalmayarak buradaki Türk dergilerinde geniş bir gazete kampanyası başlattılar. Bu gazetelerin Türkistan ve Buhara'da görülmesi ve yayılması zatiâlinizin de dikkatini çekmiştir. Bununla ilgili İmparatorluk elçiliği aşağıdaki birkaç bilgiye sahiptir:

Propaganda ile meşgul olan esas üç dergi vardır: Bunlar haftalık yayın yapan "*Hikmet*", "*Sırat-ı Müstakim*" ve "*Teâruf-i Müslimin*" dergileridir. "*Hikmet*" ve "*Tasvir-i Efkâr*" günlük gazeteleri, baş editör Ahmet Hilmi tarafından neşredilmektedir.

"*Sırat-ı Müstakim*" dergisi âyandan İsmail Hakkı Efendi ve Musa Kazım Efendi'nin üye olduğu *Büyük İlim Kurulu*'na aittir. Ayrıca Musa Kazım Efendi şeyhülislamlık görevini yürütmektedir. Son zamanlarda bu dergi ile *İttihat ve Terakki Cemiyeti*'nin üyelerinden Mehmet Balcızâde Hüseyin'in oğlu ve Rus göçmenler işbirliği yapmaktadırlar. Rus hükümetine düşmanlığı özellikle "*Teâruf-i Müslimin*" dergisi yapmaktadır. Bu dergi Türk ve Rus Müslümanları tarafından basılmaktadır. Lakin burada esas rolü, yerli Abdürreşid İbrahimov oynamaktadır. O, Kafkasya'da "*İrşat*" gazetesinin son ve eski editörü olup aslen Sibirya Tatarlarındandır ve "*Orenburg Mahkeme-i Şer'iyye*" üyesidir. Hatta kısa bir dönem Orenburg müftülüğü vazifesini icra etmiştir. Sonradan emekliye ayrılarak ticaretle ve kısa dönem gazetecilikle meşgul olmuştur. O, Rus hayat şartlarını iyi bildiği için Rusların Müslümanlara zulmettiğine, onları kovduğuna, sıkıştırdığına ve bu zulmü bizzat Rus hükümetinin başlattığına dair iftira dolu düşüncelerini gerçekçi bir biçimde Müslüman okuyucularına sunarak dergide bu konu ile alakalı başka yazıları çıkarmakla birlikte kendi yazılarının da güçlü izlenim uyandırmasına çalışmıştır. Ayrıca "*Teâruf-i Müslimin*" dergisinde Rusya'dan birçok malumat yer almaktadır.

5 No'lu dergideki Ahmet Tacettin imzalı "*Duma ve Müslüman Hakları*" yazısı da ilgi çekicidir. Bu yazarın 14 No'lu sayıda "*Dindarlığa Çağrı*" yazısı, 15-16. sayılarda İlminski'nin merhum başsavcı Sinoda Pobedanosteva'ya yazdığı mektubun çevirisi vs. yer almaktadır.

Yukarıda ismini zikrettiğimiz dergilerle işbirliği yapan Rus uyruklu göçmenlerden "*Sırat-ı Mustakim*"de yazan Ahmet Ağayev'i ve Rusya'ya

karşı sert yazıları ile tanınan doktor Karabekov'u hassaten vurgulamak isterim. Bu adı geçen üç Rus göçmen yazardan hal-i hazırda İstanbul'da en meşhur olanı Reşit İbrahimov'dur. O, sık sık *İttihat ve Terakki* derneklerinde dersler vermektedir. Hatta öğretim üyesi sıfatı ile yaptığı ilk konuşmasında âyandan Musa Kazım Efendi, şimdiki şeyhülislam, dinleyicilere İbrahimov'u bizzat kendisi takdim etmiştir.

İstanbul'da dolaşan söylentilerden biri de Rusya'nın iki hanlığı birleştirme niyetinde olmasıdır. Bu söylentiler son zamanlarda dergilerin dikkatlerini Türkistan, Hive ve Buhara hanlıklarına çevirdi. "*Hikmet*" dergisinin 2 Eylül tarihli "*Orta Asya ve Afganistan*" yazısı, "*Sırat-ı Mustakim*" dergisinin 107-108 no'lu sayısında yer alan "*Buhara'nın Bağımsızlığına Hücum*"; "*Teâruf-i Müslimin*"in ise 16 no'lu sayısındaki "*Hive Hanına Ölüm*" ve başka makaleler bu türdendir.

Burada çıkan ve siz zatîlilerinizin de dikkatinde olan siyasi gazete "*İkdam*"da da diğer dergilerde olduğu gibi bu türden yazılara rastlamak mümkündür. Türkçe olmayan gazeteler de sık sık Rusya'yı karalayan yazılar yayınlamaktadır. Maksat burada yaşayan Müslüman halkta Rusya'ya karşı düşmanca duygular uyandırmaktır.

Belirtilmelidir ki maliyeti, Almanlar tarafından hibe edilen para ile desteklenen Almanca ve Farsça çıkan "*Osmanischer Lloyd*" gazetesi, bununla birlikte Türk Celal Nuri'nin Fransız dilinde çıkardığı "*Le Jeune Turc*" gazetesi de bize aşırı düşmandır.

Son olarak bildirmeliyiz ki "*Teâruf-i Müslimin*" dergisinin editörü olup yukarıda adı geçen İbrahimov kendi seyahatnamesinin üç baskısını yaptı. Rus devriminin bastırılmasından sonra o, Türkistan, Sibirya, Moğolistan, Mançurya, Japonya, Kore, Çin, Hindistan adaları ve Arabistan'a seyahat etmişti. Kitabın adı "*Alem-i İslam ve Japonya'da İntişâr-ı İslamiyet*"dir. İbrahimov'un maksadı İslami propaganda hatta putperest topraklarda İslam'ı tebliğ olduğuna göre kanaatimce bu kitap bizim Müslümanlar tarafından rağbet görüp hevesle okunacaktır.

İstanbul'da İslamcı propaganda yürüten kuruluşlar hakkında elçiliğin elinde olan bilgiler ve hedeflerine ulaşmak için kullandıkları yöntemler kısaca bunlardan ibarettir. Yüce Ekselanslarının arzusu üzerine dergilerin Türkistan, Buhara ve bütün Orta Asya'yı konu eden örneklerini zatîlilerinize göndermeyi geciktirmeyiz. Bağışlanmamı rica ederek

Çev.: Ahmet Niyazov - Nariman Hasanov

sormak isterim ki, Yüce Ekselansları bazı dergilere geçici olarak abone olmayı arzu etmezler mi?

Size olan bağlılığımı ve hürmetlerimi kabul etmenizi rica ederim!

Aslına Uygun olarak – İmza:

Tasdik: Baş Kâtip – İmza:

Kontrol: Yardımcı Kâtip- İmza:



Belgenin Orijinali:

РОССИСКОЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ
ПОСОЛЬСТВО
въ
Константинополь.

К о п і я. 6

Милостивный Государь,

Александръ Васильевичъ.

Въ письмѣ отъ 27 Іюля с.г. № 973 на имя Посла Гофмейстера Чарыкова, Ваше Превосходительство, сообщая объ усиленномъ распространеніи въ Туркестанѣ и Бухарѣ Турецкихъ газетъ лѣваго направленія и о попыткахъ вести посредствомъ нихъ агитацію среди туземнаго мусульманскаго населенія, просите дать Вамъ по возможности подробнѣя свѣдѣнія о дѣятельности Комитета "Единеніе и Прогрессъ", въ программу коего входитъ распространеніе про свѣщенія среди мусульманъ Туркестана и Бухары.

ЕГО ПРЕВОСХОД-СТВУ
А.В.
САМСОНОВУ.

Считаю долгомъ подѣлиться съ Вашимъ Превосходительствомъ нижеслѣдующими свѣдѣніями, коими располагаетъ ИМПЕРАТОРСКОЕ Посольство въ Константинополь по затронутому Вами вопросу.

Послѣ провозглашенія Турецкой конституціи, въ Константинополь было осно-

S.M.

вано " Научное Бухарское Общество ", которое явилось органомъ Отдѣла Народнаго Просвѣщенія Комитета " Единеніе и Прогрессъ, " во главѣ какового Отдѣла стоитъ извѣстный поборникъ панисламскихъ идей докторъ Назимъ. Черезъ посредство названнаго Общества Отдѣлъ Народнаго Просвѣщенія Комитета поддерживаетъ сношенія съ Бухарой и Кашгаромъ, гдѣ онъ вербуетъ учениковъ, которѣхъ затѣмъ размѣщаетъ въ военной и разныхъ другихъ правительственныхъ школахъ Константинополя. Всѣхъ учениковъ въ настоящее время насчитывается до ста человекъ, изъ коихъ половина Бухарцы, а другая половина Кашгарцы. Помимо общей программы преподаванія предметовъ, ученикамъ внушаются всѣ ходячія идеи панисламизма и Турецкаго шовинизма.

Однимъ изъ панисламскихъ агитаторовъ въ Китайскомъ Туркестанѣ является нѣкій Шейхъ Саидъ, минувшимъ лѣтомъ появившійся въ Константинополь. Повидимому, это тотъ самый Мулла Мухамедъ Саидъ, о появленіи и агитаціи коего въ Китайскомъ Туркестанѣ доносилъ еще въ началѣ 1908 года нашъ Консулъ въ Кашгарѣ. Названный Шейхъ, выдавшій себя за Кашгарскаго Шейхъ-уль-ислама, имѣлъ въ Константинополь большой успѣхъ, былъ принятъ 11 Іюля по рекомендаціи Великаго Везира Хакки Паши на аудіенціи самимъ Султаномъ и вскорѣ затѣмъ держалъ рѣчь на арабскомъ языкѣ о панисламизмѣ въ клубѣ здѣшняго Комитета " Единеніе и Прогрессъ ", за каковую рѣчь клубъ ему вотировалъ благодарность и снабдилъ его рекомендательнымъ письмомъ къ мусульманамъ Кашгара, выражая имъ свои симпатіи. Впослѣдствіи положеніе Шейха, однако, пошатнулось, такъ какъ нѣкоторые изъ обучающихся здѣсь Кашгарцевъ а также газета " Теарюфи-Мислеминъ, " объявили, что въ Кашгарѣ

должности Шейхъ-уль-ислама не имѣется вовсе, и что Шейхъ-Саидъ обманщикъ. Начатое военнымъ судомъ слѣдствіе пока, будто бы, обнаружило, что Шейхъ Саидъ-Турецко-подданный, уроженецъ Африканскаго Триполи, который много путешествовалъ по мусульманскимъ странамъ-Египту, Аравіи, Индіи, Туркестану Китайскому и также Русскому.

Насколько выясняется изъ различныхъ свѣдѣній, младотурки унаслѣдовали въ вопросѣ панисламской агитаціи многія традиціи прежняго режима и стали подражать политикѣ Абдуль-Гамида. Памятуя, какіе поразительно успѣшныя результаты дала въ свое время подписка и сборъ пожертвованій на сооруженіе Хеджазской желѣзной дороги, объявленная во всѣхъ странахъ, гдѣ имѣется мусульманское населеніе, и достигшая громадной суммы, исчисляемой отъ 150 до 200 милліоновъ франковъ, Комитетъ "Единеніе и Прогрессъ" образовалъ въ этомъ году "Общество Національной Помощи Оттоманскому флоту" и разослалъ многихъ духовныхъ лицъ и офицеровъ въ качествѣ эмиссаровъ въ страны съ мусульманскимъ населеніемъ, то есть Марокко, Тунисъ, Алжиръ, Египетъ, Суданъ, Индію и Россію. Черезъ названное общество по усиленію флота и ведется, главнымъ образомъ, панисламская агитація, какъ одно изъ средствъ общей политической программы Комитета "Единеніе и Прогрессъ." Пропаганда эта въ Индіи привела къ дипломатическому представленію Портѣ со стороны Великобританскаго Правительства. Индійскій Вице-Король строго воспретилъ распространеніе въ Индіи подписанныхъ листовъ на усиленіе Турецкаго флота и здѣшнему Великобританскому Послу поручено было сообщить объ этомъ Портѣ и предложить ей принять къ свѣдѣнію принципиальную недопустимость содѣйствія подданными одной Державы увеличенію военныхъ силъ другой Державы.

При отношеніи Перваго Департамента Министерства Иностранных Дѣлъ отъ 29 Іюля сего года за № 900, ИМПЕРАТОРСКОМУ Посольству была препровождена копія съ циркулярнаго отношенія Департамента Полиціи отъ 4 Февраля с.г. № 48921, касательна фетвы, будто бы изданной по настоянію здѣшняго Комитета "Единеніе и Прогрессъ Константинопольскимъ Шейхъ-уль-исламомъ, и приглашающей всѣхъ мусульманъ, въ томъ числѣ и Русскихъ подданныхъ, жертвовать на Турецкій флотъ. Насколько Посольству удалось выяснитъ, подобной фетвы Шейхуль-Исламомъ издано не было, что и можно было предполагать, такъ какъ, хотя могущественный Комитетъ въ значительной степени и направляетъ политику официальнаго Турецкаго Правительства, онъ тѣмъ не менѣе очень осторожно отграничиваетъ себя отъ официальныхъ носителей власти, и едва-ли, поэтому, счелъ бы благоразумнымъ въ своей пропагандѣ обращаться къ содѣйствію официальнаго правительственнаго лица, каковымъ является Шейхуль Исламъ.

Но и безъ фетвы послѣдняго, сборъ средствъ на усиленіе турецкаго флота встрѣчаетъ успѣхъ, повидимому, и въ Россіи. Такъ напр., нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ, Комитетомъ были посланы въ Крымъ для пропаганды среди тамошнихъ мусульманъ нѣсколько эмиссаровъ-"ходжей". Результатомъ ихъ дѣятельности явились пожертвованія крупныхъ суммъ на усиленіе турецкаго флота проявившимися черезъ Константинополь нѣкоторыми Крымскими богачами изъ мусульманъ.

О посылкѣ эмиссаровъ для означенной цѣли, а также панисламской пропаганды, въ Бухару, у Посольства имѣются также нѣкоторыя свѣдѣнія.

8

Въ началѣ Іюля сего года отсюда черезъ Софію выѣхалъ въ Петербургъ одинъ изъ второстепенныхъ по своему положенію въ Комитетѣ членовъ его, нѣкто Салихъ-Эфенди, со спеціальной миссіей поднятъ среди русскихъ мусульманъ-татаръ и бухарцевъ панисламское движеніе. Салихъ имѣлъ письменную рекомендацію отъ названнаго Комитета къ Оттоманскому Послу въ Петербургъ, Турхану Пашѣ, ко-ему предлагалось оказывать посланцу всевозможное содѣйствіе въ выполненіи возложенной на него миссіи, - равно какъ и визитную карточку Великаго Везира Хакки Паши, рекомендовавшаго Салиха вниманію Турхана Паши. Миссія Салихъ эфендія, судя по нѣкоторымъ свѣдѣніямъ, не встрѣтилъ сочувствія Оттоманскаго Посла, будто-бы недовольнаго тѣмъ, что рѣшеніе столь важнаго предпріятія было принято безъ предварительнаго запроса о немъ его мнѣнія. Салихъ эфенди, по дошедшимъ до Посольства свѣдѣніямъ, изъ Петербурга выѣхалъ для пропаганды въ Бухару.

Уколо того же времени изъ Бомбея черезъ Лагоръ и Афганистанъ въ тѣхъ же цѣляхъ отправленъ былъ въ Бухару другой членъ Комитета, нѣкій Шейхъ Мехмедъ Афгани, но миссія его была неудачна, такъ какъ въ Лагорѣ онъ былъ арестованъ англійскими властями; впоследствии, впрочемъ, ему удалось, будто бы, убѣжать и скрыть ся, но неизвѣстно куда.

Однимъ изъ наиболее энергичныхъ и дѣятельныхъ поборниковъ панисламизма является проживающій въ Константинополь членъ вліятельный членъ Комитета "Единеніе и прогрессъ" Шах-бендеръ Заде Ахмедъ Хильми; извѣстный также и подъ другимъ именемъ - Шейхъ Мухрединъ Харуси; онъ ведетъ оживленную переписку съ мусульманами разныхъ странъ и, надо думать, и съ нашими туркестанцами, выяснить личности коихъ, быть можетъ не составило

бы затрудненія для нашей Туркестанской администраціи.

Вышеизложенные факты указываютъ, что младотурки проявляютъ оживленную дѣятельность въ пропагандѣ панисламскихъ идей, имѣя при этомъ въ виду, какъ укрѣпленіе своего положенія въ странѣ такъ и усиленіе своихъ скудныхъ денежныхъ средствъ. Не ограничиваясь эмиссарами, они въ послѣдніе мѣсяцы предприняли весьма энергичную газетную компанію въ нѣкоторыхъ здѣшнихъ турецкихъ журналахъ, появленіе и распространеніе коихъ въ Туркестанѣ и Бухарѣ обратило на себя вниманіе также Вашего Превосходительства. По этому вопросу ИМПЕРАТОРСКОЕ Посольство располагаетъ нижеслѣдующими свѣдѣніями.

Главные панисламскіе органы на турецкомъ языкѣ - это три еженедѣльныхъ журнала, - 1/ "Хикметъ / Мудрость/, - 2/ "Сурати Мистекимъ" / Истинный Путь/ и 3/ "Теарюфи-Муслиминъ" / Взаимное ознакомленіе мусульманъ/.

"Хикметъ" - издается нѣкимъ Ахмедъ Хильми Эфендіемъ, состоящимъ въ то же время главнымъ редакторомъ ежедневной газеты "Тесвири-Эфкяръ".

"Сурати-Мистекимъ" - издается кружкомъ высшаго мусульманскаго духовенства, къ которому принадлежатъ сенаторы Исмаиль-Хакки Эфенди и Муса Кязимъ Эфенди / послѣдній теперь, какъ извѣстно занимаетъ должность Шейхуль-Ислама/. Въ журналѣ этомъ за послѣднее время сотрудничаютъ сынъ одного изъ видныхъ дѣятелей Комитета "Единеніе и Прогрессъ," Мемедъ Балджи Заде Хусейнъ, а также и русскіе выходцы.

Особенной враждебности къ Русскому Правительству проникнуть журналъ - "Теарюфи-Муслиминъ." Онъ издается редакціей, состоящей

изъ Турокъ и русскихъ мусульманъ, но главную роль въ немъ играетъ выходецъ- Абдуль-Решидъ Ибрагимовъ. Последний-бывшій издатель выходившей на Кавказѣ газеты Иршадъ." По рожденію онъ сибирскій татаринъ, принадлежитъ къ духовному званію, былъ членомъ Оренбургскаго Духовнаго Правленія и нѣкоторое время исполнялъ даже должность Оренбургскаго муфтія, но затѣмъ вышелъ въ отставку и занимался отчасти торговлей, отчасти журналистикой. такъ какъ онъ знакомъ съ условіями русской жизни, то клеветническія измышленія свои о притѣсненіяхъ мусульманъ въ Россіи, гоненіи, воздвигнутомъ, будто бы, нашимъ Правительствомъ на исламъ и т.п. онъ старается изложить въ правдоподобной формѣ, вслѣдствіе чего его статьи должны производить на мусульманъ-читателей наиболѣе сильное впечатлѣніе изъ всего того, что печатается въ журналахъ на эту тему. Въ Теарюфи-Мюслиминъ" помѣщается также много корреспонденцій изъ Россіи. Обращаютъ на себя вниманіе статья въ № 5 журнала / за подписью Ахмедъ Таджединъ изъ Троицка/: "Дума и мусульманскія права"; того же автора въ № 14: "Призывъ къ духовенству"; въ № № 15 и 16: печатаемая въ переводѣ письма Ильминскаго къ покойному Оберъ Прокурору Св.Синода Побѣдоносцеву и др.

Изъ числа другихъ русскихъ выходцевъ, сотрудничающихъ въ вышеозначенныхъ журналахъ, слѣдуетъ отмѣтить Ахмеда Агаева, пишущаго въ Сырати-Мюстекимъ", и доктора Карабегова, автора одной изъ самыхъ злостныхъ статей, направленныхъ противъ Россіи, подъ заглавіемъ "Мусульманскій міръ и Россія." Изъ вышеозначенныхъ трехъ русскихъ выходцевъ наибольшей популярностью въ Константинополь сейчасъ, несомнѣнно, пользуется Ибрагимовъ, который часто читаетъ лекціи въ разныхъ клубахъ партіи "Едине-

ніе и Прогрессъ, причеъ при первомъ своемъ выступленіи въ роли лектора бытъ рекомендованъ турецкой дубликѣ сенаторомъ Муса Кязимъ Эфендіемъ, т.е. теперешнимъ Шейхуль-Исламомъ.

Нашъ Туркестанъ и ханства Хива и Бухара въ самое послѣднее время привлекали на себя особое вниманіе названныхъ журналовъ въ связи со слухами, распущенными въ Константинополь, о намѣреніи Россіи присоединить оба ханства /статья въ "Хикметъ" отъ 2 Сентября-: "Центральная Азія и Афганистанъ"; статья "Сирати-Мустекимъ" въ № № 107-108: "Покушеніе на независимость Бухары въ № 16" Теарюфи-Мюслиминъ:" некрологъ Хивинскаго хана и др.

Въ издающейся здѣсь и отъеченной Вашимъ Превосходительствомъ политической газетѣ "Икдамъ" можно тоже иногда встрѣтить статьи въ панисламскомъ духѣ, какъ впрочемъ и въ другихъ.

Изъ ежедневныхъ газетъ не на турецкомъ языкѣ, часто помѣщающихъ враждебныя намъ статьи и корреспонденціи изъ Россіи, рассчитанныя на возбужденіе враждебныхъ чувствъ къ Россіи здѣшнихъ мусульманъ, слѣдуетъ отмѣтить "Османишеръ Ллойдъ," издающійся на нѣмецкомъ и французскомъ языкахъ при денежной субсидіи отъ Германскаго Посольства. Газета "L'Asie", издающаяся на французскомъ языкѣ туркомъ Джелаль Нури, также до крайности намъ враждебна.

Въ заключеніе долженъ отмѣтить, что редактирующій "Теарюфи Мюслиминъ" вышеупомянутый Ибрагимовъ только что издалъ на турецкомъ языкѣ три выпуска своего "путешествія", которое послѣ подавленія Россійской революціи онъ предпринялъ по Туркестану, Сибири, Монголіи, Манджури, Японіи, Корей, Китаю, Индійскимъ островамъ и Аравіи. Заглавіе его книги- Мусульманскій міръ и распространеніе Ислама въ Японіи. Такъ какъ путешествіе Ибрагимова имѣло

10

цѣлью пропаганду панисламизма и даже "проповѣдь ислама въ языческихъ странахъ," несомнѣнно, что его сочиненіе будетъ имѣть большой успѣхъ и станетъ извѣстно и нашимъ мусульманамъ.

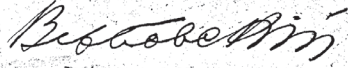
Таковы въ общемъ тѣ свѣдѣнія, коими располагаетъ Посольство по вопросу объ организаціи панисламской пропаганды въ Константинополь и о тѣхъ приемахъ, къ коимъ она прибѣгаетъ для достиженія своихъ цѣлей.

Въ виду выраженнаго Вашимъ Превосходительствомъ желанія не замедлю выслать Вамъ образчики тѣхъ журналовъ, въ коихъ содержатся, касающіяся Туркестана, Бухары и, вообще Средней Азіи, покорнѣйше прося Васъ сообщить, не пожелаете ли Вы взять подписку на нѣкоторые изъ нихъ на извѣстное время .

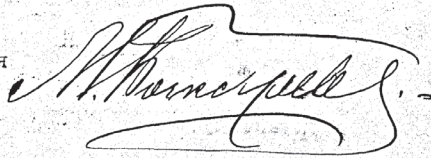
Прошу Васъ принять увѣреніе въ отличномъ моемъ почтеніи и совершенной преданности.

Подлинный за надлежащимъ подписомъ.-

В ъ р н о: Дѣлопроизводитель



Свѣрять: Пом. Дѣлопроизводитель



❖ **İrfan Ahmad**, *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi: Cemaat-İ İslami'nin Dönüşümü*, çev. Uğur Sezen, (İstanbul, Açılım Kitap Yayınları, 2015), 423 s.

Osman Demirci*

Hindistan'da Mevdûdî'nin (ö. 1903-1979) kurduğu Cemaat-i İslâmî çerçevesinde İslâm ve demokrasi ilişkisini ele almakta olan kitap, İslâm ve demokrasi arasında esaslı bir gerginliğin olamayacağını antropolojik olarak ispatlayan ilk monografi olma iddiasını taşımaktadır. Yazar "İslâm'ın tabiatı gereği demokrasiyle uzlaşamayacağı" tezinin aksine batılı devletlerin doğrudan veya dolaylı olarak Orta Doğulu diktatörlere destek vererek Orta Doğu'yu demokrasiden mahrum bırakmış olduklarını savunarak Orta Doğu'da demokrasi eksikliğini İslâma mal edilmemesine dikkat çekmektedir. Yazar tezini desteklemek amacıyla Arap baharında insanların demokrasi çağrısı yapmak için hayatlarını tehlikeye atmasını örnek verir ki, ona göre batılı aydınlar bunu bile çarpıtarak sunacaklardır (s. 9-11). Üzerinde çokça tartışmaların yapıldığı bu önemli çalışmanın temel tezi; Batılıların iddia ettiği gibi İslam'ın demokrasiyle çelişmediği, bilakis bizzat batılıların İslâm ülkelerini kasıtlı bir şekilde demokrasiden mahrum bırakılmaya çalıştığıdır.

Kitap, Cemaat-i İslâmî'nin, kurulduğu yıl olan 1941'den günümüze değin geçirdiği ideolojik dönüşümün ya da ılımlaşmanın tarihsel etnografyasını sunar. Sekülerizm ve demokrasinin "haram" olduğunu savunan Cemaat'in süreç içerisinde bu kavramları nasıl kucakladığının izlerini sürer. Hindistan'da İslamcılığın dönüşümünün tarihini, Cemaat'in dinî ve seküler hareketlerle ilişkileri ve mücadeleleri üzerinden ele alır. Bu bağlamda Cemaat'in yasal öğrenci kolu olan Hindistan İslâmî öğrenci örgütünün SIO (Student Islamic Organization of India) ılımlaşması ile süreç içerisinde Cemaat'ten kopan Hindistan İslâmî Öğrenci Hareketi'nin (SIMI:

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Bilim Dalı, osman.demirci@windowslive.com

Student Islamic Movement of India) radikalleşme süreçlerini ele alır (s. 12-19).

İrfan Ahmed “İslamcılığın sürekliliği” tezinin doğruluğunu sorgulamakta ve İslamcılığın süreç içerisinde dönüşümünün taktiksel olmayıp derinlemesine ideolojik olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu dönüşüm Allah’ın krallığını tesis etmekten seküler demokrasiyi müdafa etmeye evrilecektir. Bu dönüşümün temel saikleri olarak da Hint siyasetinin seküler demokratik yapısı ve Müslüman halkın Cemaat’in ideolojisini reddetmesini görecektir. Kuruluş aşamasında Cemaat’in tüzüğünde İslâm devletinin oluşturulması hedeflenmiş, İngiliz Hindistan’ı dâru’l-küfr sayılmış, Müslümanların Hindistan’ı dâru’l-İslâm’a dönüştürmeye çalışmadan nefes almaları bile caiz görülmemiştir. (s. 20- 35).

Yazar, İslamcılık, ılımlılık ve radikalleşme kavramlarını kendi bakış açısı ile yeniden tanımlamıştır. Buna göre ılımlılık, onun tarafından İslamcılığın sınırlarının bulanıklaşması ve İslâm devleti hedefini gündemden kaldırması olarak tarif edilir. Radikalleşme ise İslâm ve öteki arasındaki sınırı keskinleştirmektedir. Yazar bu bağlamda kuruluş aşamasında Cemaat’i İslâm ve Cahiliyye arasındaki sınırı oldukça keskin vurgulamasından hareketle radikal bulur. Başlangıçta seküler demokrasiyi haram gören Cemaat, ileri süreçlerde bu ilkeleri teminat altına almak için “mezbaa” olarak gördüğü batı tipi okulların da azınlık statüsü almaları için çaba sarf edecektir. Aynı şekilde önceden diğer Müslüman gruplarla işbirliği yapmayı reddeden Cemaat, sonraki zamanlarda sekülerlerle, ateistlerle, Hindu rahipleriyle ittifaklar kurmuş ve İslâm devleti kurmak düşüncesi cemaatin gündeminden çıkarmıştır. Yazara göre Cemaat’in ılımlılaşması yalnızlığa terkedilmesinin zorunlu bir sonucuydu. Ulema dâhil Müslüman çoğunluk seküler demokrasiyi İslâma aykırı görmediğinden Cemaat halkı ikna edememiştir. Süreç içerisinde Cemaat’in iç idaresi de demokratikleşmeye başlamış, kararlar şura ile alınır olmuştur (s. 42).

İrfan Ahmed'in dikkat çektiği bir diğer nokta da oldukça önemlidir: Seküler demokrasinin kabulü Hint Müslümanları açısından bazı avantajlar içermektedir, dolayısıyla bu benimseme durumu bağlamsal olarak anlaşılmalıdır. Zira Müslümanların azınlık durumunda olduğu Hindistan’da din-devlet ayrımı Müslümanların haklarının korunması anlamına gelmektedir. Ayrıca Hindistan Sekülerizmi Fransız laikliğinden farklı olarak başörtüsünü Sekülerizmin ihlali olarak görmediği gibi, Hindistan anaya-

sası da Müslümanlara kendi hukuk-i şahsiyelerini sürdürme hakkını vermektedir (s. 57).

Yazar, bir kısım batılı yazarların “İslâm dininin genel karakterinden kaynaklanan ayrımcı tavrı, Müslümanların demokratik bir siyaset içerisinde yaşamalarını önündeki en büyük engel” olarak görmelerini sorgulamaktadır. Söz konusu yazarların “hâkimiyet ve şiddete dayanan bir din” olarak tanımladığı İslâm anlayışı da yazar tarafından eleştirilmektedir. Burada şunu vurgulamalıyız ki; müellif zaman zaman savunma refleksi içerisindeki soğukkanlı olma ve kesin kanıtlara dayanma yerine zayıf kanıtlar üzerinden hareket etmekte ve eleştirdiği batılı tezlerin kanıtlarına yer vermemeyi tercih etmektedir. Örneğin onun devletin İslâm’ın merkezinde yer alması, köktencilik ve cihat düşüncesi gibi hususları İslâmın kutsal metinlerinin değil, siyasetin dinamiklerinin bir sonucu olarak görmesi (s. 67) böylesi bir savunma refleksinin bir ürünüdür ve dolayısıyla öne sürdüğü deliller açısından kitabın en zayıf noktasını oluşturmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü Mevdûdî’nin hayatını ele almakta onun zihin dünyasının nasıl şekillenmekte olduğunun izlerini sürmekte, seküler milliyetçilikten komünizme oradan da İslamcılığa geçerek Cemaat’ini kurmasının hikayesini anlatmaktadır. Yazarın resmettiği Mevdûdî, yarım eğitilmiş olmasına karşın büyük tezlerin sahibidir. Geleneksel bir medrese eğitimi görmemesine rağmen “saflığı” geri kazanmak adına asırların olgunlaştırdığı geleneklere karşı saldırır. Bu anlamda Mevdûdî’nin ideolojisi modernliğe karşı olmakla beraber modernliğin izlerini taşır. Onun tarih anlayışı İslâm ve “öteki” dediği cahiliyye arasındaki diyalektik bir süreçtir. Cemaat’ini kurduktan sonra kendi geçmişini de “cahiliyye” olarak niteleyen Mevdûdî, kendi partisi dışındaki Müslüman oluşumları İslâm’a aykırı saydığı için taraftarlarının onlarla işbirliği içerisine girmelerini yasaklar. Mevdûdî’nin “İslâm devleti” kurma idealinin arkasında “batılı “ bir anlam arayan yazar, onun ideolojisinin temelinde Alman idealizminin ve Marksizmin olduğunu iddia eder (s. 120). Dinde tanrının sahip olduğu konuma denk bir konum elde etmeye çalışan modern devlet anlayışı karşısında Mevdûdî, kendisini âlim kabul etmeyen geleneksel ulemaya karşı meşrûiyet zeminini Kur’an’a başvurmakla arayacaktır. Yazara göre *Tefhimu’l-Kur’an ve Kur’an’ın Dört Temel Terimi* işte bu amaçla kaleme alınır. Mevdûdî ideal zamanları geri getirmek amacıyla geleneği yeniden icad ederken asırların irfanını kusurlu ve eksik bularak reddedecektir. Gerçeği anlamaya en yakın bulduğu isim olarak İbn Teymiyye’yi koysa da (s.

122) anlaşıldığı kadarıyla Mevdûdî onu da aştığını düşünecektir. Ona göre Kur'an'ın gerçek amacı İslâm devleti kurmak olduğu gibi, bütün peygamberler de bu amacı gerçekleştirmek için gönderilmişlerdir. Seküler devleti İslâm ideolojisinin zıddı olarak gören Mevdûdî Batı'yı İslâm'ın karşıtı ve "cahiliyye" olarak tanımlıyordu. Yazara göre Mevdûdî'nin tarih görüşü Hegel ve Marks'tan örnek olarak alınıp İslâm'a uyarlanmıştı (s. 126). O, İslâm tarihini hak-bâtil veya İslâm-cahiliyye arasında devam eden bir mücadele süreci olarak görmektedir. Yazara göre onun İslamcılığa dönüşü sonrası yazdığı bütün eserler İslamcı diyalektik çerçevesinde şekillenecektir. Ona göre İslâm ve cahiliyye arasında bir orta yol yoktur ve her iki sistem de organik bir bütündür (s. 128). Yazar Mevdûdî'nin mucizelere itimad etmesini modernist bir eğilime bağlarken "deccal"i bir hikâye ve tasavvufu da "afyon" olarak görmesinde Marksist düşüncenin ona olan etkisi olarak açıklar (s. 129). Yaygın İslâm anlayışına mensup Müslümanları "nüfus kâğıdı Müslümanı" olarak niteleyen Mevdûdî onların karşısında bilinçli Müslümanları koyar. İslam geleneksel Müslümanların anladıkları şekilde olsa kendisinin ateist olacağını söylemekten çekinmeyecek kadar (s. 130) geleneksel halk İslam anlayışına karşıdır. Bununla da yetinmez, ona göre Cemaat bütün "nüfus cüzdanı "Müslümanlarıyla bağlarını koparmalıdır. İnsanlar ya kendi Cemaat'ini seçecek ya da Yahudiler gibi kızarmaya hazır olacaklardır (s. 132). Bu haliyle Mevdûdî, ismi konulmamış bir peygamber gibi hareket etmekte ve bu da diğer ulemanın onu reddetmesine yol açmaktadır. Yazara göre "seçilmiş cemaat" fikri de Lenin'in "öncü müfrez" fikrinin bir kopyasından başka bir şey değildir. Bu bağlamda Cemaat Leninist partileri örnek alacaktır. Komünist devrimin oldukça etkilediği Mevdûdî'nin İslâm anlayışı ulemaya yabancıdır (s. 133). Mevdûdî'nin fikirlerinden etkilenen taraftarları tağûtî düzeni boykot etmek adına devlete ait kurumlardan istifa ederek ve Mevdûdî'nin "mezbahalar" dediği seküler eğitim kurumlarından çocuklarını alarak onun bu ütopyik diyebileceğimiz düşüncelerini hareket alanına taşımışlardır (s. 140).

Üçüncü bölümde Cemaate ait okullarda Cemaatin ideolojisi doğrultusunda öğrencilerin nasıl bir eğitim gördüklerinin üzerinde durulmakta, zamanla bu ideolojinin nasıl dönüştüğü incelenmekte, süreç içerisinde "ılımlılaştırma" siyasetinin izleri sürülmektedir. Tâğûtî düzeni boykottan, düzenle işbirliğine evrilen süreç incelenirken müfredatın değişimi, Cemaat'e ait birçok ders kitabının programdan çıkarılışı, ders kitapları içeriğinin değişimi ve nihâf olarak da dinî çoğulculuğun kabul edilmesiyle

cemaatin hedeflerinin değiştiği savunulmaktadır. Mevdûdînin “mezbaha” olarak nitelediği okullar zamanla Cemaat için cazibe merkezleri haline gelecek ve Cemaat onu duygusal olmakla niteleyecektir. Mevdûdî'nin gayr-i İslâmî devlete hizmet etmeyi puta tapmakla eş gören yaklaşımı artık Cemaat üyelerini bile ikna etmeyecektir (s. 149-161).

Cemaat içerisindeki muhafazakâr-modernist çekişmesinin galibi modernistler olacak, 1985 yılında Cemaat'ın okulunun müdürlüğüne doktorasını ABD'de yapmış Ekber getirilecektir. Ekber'den okulun ideolojik bir yapı değil, profesyonel olması istenecek, amaç olarak da şehirli Müslümanların refaha ulaşması benimsenecektir. Alınacak öğretmenlerin de cemaat üyesi veya sempaticanı olup olmamasına dikkat edilmeyecektir (s. 165).

İrfan Ahmed, Cemaat'in okulu olan Yeşil Okul'un öğretmenleri ve öğrencileri ile yaptığı görüşmelere dayanarak bir saha çalışmasının sonuçlarını paylaşacaktır. Cemaat'in başta koyduğu ilkelerin aksine değişimler kaçınılmazdır artık. Müşrik olarak nitelenen öğretmenler profesyonel oldukları için işe alınacak, öğrenciler kravat takıp, öğretmenler sınıfa girdiklerinde ayağa kalkacaklardır. Yazar oldukça renkli hayat hikâyelerinden yola çıkarak cemaatin ideolojisinin mahvettiği hayatları da anlatmayı ihmal etmez. Yazar bu dönüşümü “ideolojik uyumsuzluk” kavramıyla izah eder. Ona göre, Müslüman halkın niyeti ile Cemaat'in niyeti arasında köklü uyumsuzluklar vardır. Halkın istediği basittir: Çocuklarının ekonomik açıdan başarıya ulaşması yani devlet memuru olmasıdır. Cemaat'in “tâğüt devlet” tanımını halk ciddiye almayacaktır. Yazar bu sonuçlara okuldan mezun olanlar ve velilerle yaptığı görüşmeler neticesinde ulaşmakta, sonuçlar bir saha çalışmasına istinad etmektedir. Velilerin özellikle Cemaat'in okulu olan Yeşil Okul'a çocuğunu gönderme sebebi, okulun modern eğitim vermesi ve ücretinin makul olmasıdır (s. 174-179).

Dördüncü bölümde cemaatin öğrenci örgütleri olan Student Islamic Movement of India ve Student Islamic Organization of India üzerinde durulacaktır. Yazar örgüt mensuplarının öğrenci yurtlarını incelemekte; onların dinî yaşamlarını tahlil etmekte ve saha çalışması olarak cemaatin yurtlarını, toplantılarını ve tebliğ metotlarını ele almaktadır. SIMI ve SIO'nun yöntem farklılıklarına dikkat çekerken, SIMI'nın cihad çağrısına karşı SIO'nun sevgi yolunu tutarak insanları ikna etmeye çalışmasının sebepleri üzerinde durmaktadır. Özellikle SIO'da değişim baş döndürücü-

dür. SIO Mevdûdî'nin "mezbaha" olarak tanımladığı AMU'yu savunmakta, ülkenin seküler demokrat kuralları için mücadele etmektedir. Aynı örgüte mensup olsalar da SIO üyeleri arasında da görüş farklılıkları vardır. Cemaatin ortak zihinsel çerçevesi gitikçe çözülecektir. Belgesel izlemeyi dahi büyük günahlar kategorisinde gören SIO lideri Celal'in, ilerleyen zamanlarda Hollanda'ya öğretmen olarak gitmesi için yazardan yardım istemesi dönüşümün boyutlarını göstermesi açısından seçilmiş iyi bir örnektir. (s. 185-212).

Beşinci bölümde yazar SIO ve SIMI'nın İslâm modellerinin çatışmasını ele alır. Bu örgütlerden hangisi gerçek İslâmı temsil etmektedir? SIO'nun ılımlı modeline karşı SIMI'nın çatışmacı cihad merkezli radikal İslâm modeli vardır. Yazar İslâm ve diğer dinler arasındaki çatışmalardan daha sert çatışmaların İslamcılık dâhilinde olduğunu bu iki hareket üzerinden hareketle temellendirmeye çalışmakta ve bunda da demokrasi lehine olumlu bir durum görmektedir. Ona göre bu süreç İslâm'ın demokratikleşmesine işaret etmektedir. Zamanla Cemaat gittikçe radikalleşen SIMI ile yollarını ayıracak ve öğrenci temsilci örgütü olarak SIO ile yoluna devam edecektir (s. 219-250).

Altıncı bölümde yazar SIMI'nın radikalleşmesinin sebepleri üzerinde durur. Yazar bu radikalleşmenin sebepleri olarak Hindistan Sekülarizminin zayıflaması ve milliyetçi Hindutva'nın Müslümanlara saldırmasını görür. Onların radikalleşmesi bir savunma refleksidir. Özellikle Babür Camii'nin yıkılması Müslümanlara karşı şiddetin bir sembolü haline gelmiştir. Yazar radikalleşmeyi Kur'an ve İslâm kültürüne dayandıran hâkim paradigmayı sorgular. Cihad'ı hicretle başlatıp 11 Eylül'le bitiren batılı tezleri eleştirir. (s. 250-257).

Müellif "İslam'ın modernliğin ve seküler demokrasinin ezeli düşmanı" olduğu tarzında bir kısım batılı yazarların iddiasını kabul etmez. Ona göre cihad fikri ve radikalleşmenin nedeni dışlayıcı ve demokratik olmayan siyasetin bir sonucudur. Hindutva'nın nefret siyasetine karşı verilen bir cevaptır radikallik. Bu anlamda cihad fikrinin Hindistan'da öne çıkması bağlamsaldır. Müslümanların müsamahasız, gerici ve vatan haini olduğu yolunda yapılan yoğun propagandayla Müslümanlar hedef tahtasına oturtulacak ve Nazi Almanya'sındaki Yahudiler gibi muamele layık görüleceklerdir. Hindu fanatiklerin Babür Camii'ni, Tanrı Ram'ın tapınağı olduğu gerekçesiyle 1992'de yıkması gerilimi artıracaktır. SIMI için

Hindistan dârü'l-harpdi (s.279). Yazarın iddiaların aksine SIMI bu bağlam içinde de olsa cihad ve hilafet kavramlarını dinin temel kaynaklarına dayandırıyor ve cihad yapılmadığından bu belalara uğradıklarını iddia ediyordu (s. 282). Onlara göre hilafeti getirmek dinî bir vazifeydi. Hilafet olmadığı her an toplu günah içindeydiler. Hz. Peygamber'i de bir savaş peygamberi olarak tanımlamışlardı. Bu bağlamda Hinduların Tanrı Ram'ı savaşçı olarak nitelendirmelerine karşı onlar da peygamberi savaşçı peygamber olarak tanıtacaklardır (s. 258-286).

Yedinci bölüm "Putla Müzakere" başlıyla ele alınır. Cemaat'in faşizm karşı Sekülerizm ve demokrasiye destekleyecek bir pozisyona gelmesiyle, Mevdûdî'nin demokrasiyi "şirk ve tâğut" olarak görmesinden açıkça sapılmıştı. SIMI'nın yasadışı ve terörist olarak ilan edildiği bu dönemde Cemaat'in öğrenci örgütü SIO olacaktır. Yazara göre Cemaat'in demokrasinin kurallarını kabul etmesi taktiksel değildir. Bir sonraki aşamada Cemaat demokrasinin hırslı müdafileri haline gelecektir. Bu aşamaya gelmede dış etkenlerin yanı sıra Cemaat'in içindeki yoğun tartışmaların da payı büyüktür. Cemaat için başlangıçta şirk ve haram olan, helal ve İslâmî hâle dönüşmüştür. Yazar, İslâmcılığın katı değil, dinamik bir yapı olduğunu iddia etmektedir. Sekülerizm ve demokrasi Cemaat için "ilahî bir lütufdur" ve İslâm devleti kurma düşüncesi artık Cemaat'in gündeminden çıkmıştır. Sekülerizm savunusu İslâmın altın çağında devletin seküler olduğunu ve batı'nın Sekülerizmi İslâm'dan ödünç aldığını iddia edecek boyuta gelmiştir. Yazara göre Cemaat'in ilk dönemlerinde demokratik siyasette oy vermeyi "haram" sayması, İslâm devletinin eli kulağında olduğu yönündeki mitik bir umuda dayanıyordu. İslâm devriminin olacağına yönelik inanç kesindi ve ilahî bir mucize bekleniyordu. Mevdûdî dahi bu devrimi kendi ömründe göreceğine inanmaktaydı (s. 287-299).

Yazar bu bölümün ikinci kısmında cemaatin İslâm devleti kurma stratejilerini ve demokrasiye geçiş süreçlerini ele alır. Son kısımda ise İslâm devletine yönelik mitik umutların tükenmesiyle Cemaat'in demokrasi ve Sekülerizmi kabullenerek hararetle savunmaya geçiş sürecini ve bu vetireyi hızlandıran iç ve dış şartların analizini yapar. Mevdûdî 1947'de Hindular'ın batının seküler demokrasisini taklit etmemelerini ve üç İslâmî prensibi kabul etmeleri şartıyla bir din devleti kurmalarını isteyecek kadar ütöpiktir. Oysa Cemaat birçok yayın yapmasına rağmen Müslüman topluma dahi etkisi sınırlı kalmıştır. 1948'de 42 milyon Müslüman içerisinde 240 olan üye sayısı 1960'da 981 kadardır (s. 298). Cemaat kına-

dıkları komünistlerin yöntemlerini kıskanacak, onların azınlık olmalarına rağmen evrensel başarıları cemaatte hayranlık uyandıracaktır. Cemaat'in seçimleri boykot çağrısının toplum tarafından dikkate alınmaması, Cemaat'i toplumdaki soyutlayacak ve yeni çözüm yolları aranacaktır. Bu süreç içerisinde Mevdûdî birçok konuda eleştirilecek; onun ilkeleri ve kült haline gelen kişiliği Cemaat içerisinde sorgulanmaya başlanacaktır. Tefhimu'l-Kur'an yerine direk Kur'an'a atıfta bulunan ve Mevdûdî'nin aksine İslâm'ın sabit değil "değişen bir gerçeklik" olduğunu söyleyen üyeler olduğu gibi bu süreçte bu denli dönüşümü sindiremeyip Cemaat'ten istifa edenler de olacak ve Cemaat içi çekişmelerde taraflar birbirlerini "gerçek İslâm"a ihanet etmekle suçlayacaklardır (s. 300-338).

Hindistan'da milliyetçi Hindutva'nın yükselişi Cemaat'i demokrasi ve Sekülerizme yaklaştırmakla SIMI'yi gittikçe radikalleştirir. Bunda örgüt mensuplarının otuz yaşın altında olmalarının da payı büyüktür. Cemaat, SIMI'nın cihad çağrısını fesat çağrısı olarak görecektir. Onların Müslümanların azınlık olduğu bir yerde hilafet, cihad ve savaş peygamberi tasavvurlarının Müslümanların menfaatine olmadığına dikkat çekilecek ve onların dinî bilgilerinin de zayıf olduğu vurgulanacaktır.

Yazar sonuç bölümünde Cemaat'in Hindistan Sekülerizmi ile demokrasisiyle yaptığı pazarlık sürecinin sonuçlarını ve bu sonuçların İslamcılık söylemlerindeki değişimini ele alır. Bu bölüm ayrıca kitabın genişçe bir özetini de vermektedir. Yazara göre Cemaat Müslüman halkın baskısıyla değişime adeta zorlanmıştır. Cemaat önceleri haram kabul ettiği hükümet bankalarında ve sigorta şirketlerinde çalışan Müslümanlara artık üyelik vermektedir. En büyük ulema örgütü olan Cemiyetü'l-Ulema, Sekülerizmi "altın ilke" olarak gördüğü gibi halk da Sekülerizmde bir sorun görmemektedir (s. 329-341). Bütün bu süreçlerin sonunda gelinen noktada İrfan Ahmed'in tesbiti oldukça önemlidir: Ona göre demokrasinin avam tarafından kabul görmesiyle birlikte bir din olarak İslâm da avamın anlayışına indirgenmiş ve yaşlı ulemanın başını çektiği köklü irfânî İslâm merkezleri İslâm üzerindeki tekeli kaybetmiştir (342- 359).

KTÜİFD GENEL YAYIM İLKELERİ

1. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.

2. KTÜİFD Dergisi'nde, öncelikle temel İslâmî ilimler olmak üzere, tarih, siyaset, filoloji, psikoloji, ekonomi, dinler tarihi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, kültür ve edebiyat alanlarında, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.

3. Dergide Türkçe ve yabancı dillerde makaleler kabul edilir.

4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.

5. KTÜİFD Dergisi'nde aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.

6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

7. Yayımlanması talebiyle KTÜİFD Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayım hakkı KTÜİFD Dergisi'ne aittir. Makalesi KTÜİFD Dergisi'nde yayımlanan yazar, telif hakkının KTÜİFD Dergisi'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.

8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:

- Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
- Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
- Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

1- Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörlerin vereceği karar geçerlidir.

2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (50-125 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (4-8 kelime) olmalıdır.

3- Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler elektronik ortamda makale yayım talebini beyan eden bir e-posta mesajına eklenti olarak ilahiyatdergi@ktu.edu.tr adresine gönderilmelidir.

4- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfası dâhil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kimliğini açık edecek şekilde kendine atfı yapması gibi) belirtilmemelidir.

5- Makaleyle birlikte teslim edilmek üzere hazırlanacak ek bir WORD belgesinde aşağıdaki bilgiler verilmelidir.

- Makalenin başlığı
- Yazarın adı, soyadı,
- Kurum ilişkisi,
- Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)
- Yazışma adresi
- e-posta adresi

6- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.

7- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

8- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.

9- Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) bü-

yüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve **doc** veya **docx** olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 3 cm. olarak ayarlanmalıdır.

10- Makaleler, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

11- *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- İki hakemden sadece birisi "yayımlanabilir" raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayım Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde *KTÜİF Dergisi* Yayım Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)
- Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *KTÜİF Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayım Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Genel İlkeler:

- Atıflar ve notlar, sayfa altında dipnot sistemi ile verilmelidir. (Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.)
- Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (Kaynakça) verilmelidir.

Kısaltmalar

<i>İbn</i>	b.
<i>Bakınız</i>	bkz.
<i>Basım yeri yok</i>	byy.
<i>Baskı</i>	bsk.
<i>Cilt</i>	c.
<i>Çeviren</i>	çev.
<i>Doğum</i>	d.
<i>Editör</i>	ed.
<i>Neşreden</i>	nşr.
<i>Ölüm</i>	ö.
<i>Sayfa</i>	s.
<i>Tahkik eden</i>	tah.
<i>Tarihsiz</i>	tsz.
<i>Varak</i>	vr.

Referans Kuralları

KİTAP

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

Tek Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 95-98.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28-29.
- Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 45-47.
- Sarıçam, *Emevî-Hâşimî*, s. 39.

İki Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s.100-102.
- Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 159.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler: Nail Bayraktara Armağan* (İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), s. 25.
- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler*, s. 36.

Çeviri:

- Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), s. 69.

Kitap Bölümü:

- Claude Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, (Madison: The University of Wisconsin, 1969), Vol. II, s. 661-665.

- Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", s. 671.

MAKALE

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

- Hanifi Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dinî Temeli", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/1 (2011), s. 36-39.

- Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezan", s. 35.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Bekir Kütükoğlu, "Âli Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-16.

- Ömer Faruk Akün, "Âli Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *DİA*, II, 416.

- Akün, "Âli Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", s. 417.

ARŞİV BELGESİ

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

- BOA, İ. Mes. Müh



