

S A Y I 8 • 2 0 0 2

İslâm
Araştırmaları
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 8 • 2002

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Doç. Dr. İlyas Üzüm
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Adnan Aslan, Tahsin Görgün, Hayreddin Karaman, Ahmet Kavas, Talip Küçükcan, Şükrü Özen, Mustafa Sinanoğlu, Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke v. Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat	Adnan Aslan
İmlâ	Nurettin Albayrak
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Dergide yayımlanan makalelerin ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim

Gümüşyolu caddesi 40, 81200 Üsküdar-İstanbul
Tel. (0 216) 474 08 50 (pbx)
Fax. (0 216) 474 08 74
<http://www.isam.org.tr>

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 8 • 2002

İçindekiler

- | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları
SEDAT ŞENSOY | 1 |
| <i>Âdamiyyah</i> and <i>'Ismah</i> : The Contested Relationship Between
Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law
RECEP ŞENTÜRK | 39 |
| طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية
Islamic View of Culture
MAIMOU DHAOUADI | 71 |
| Cemaat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler
FİKRET EFE | 101 |

Kitâbiyat

- Şinasi Gündüz, *Paulus: Hıristiyanlığın Mimarı*
(Salime Leylâ Gürkan) 123
- Abdulvahap Kara, *Türkistan Ateşi*
–*Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi*–
(Kutlukhan Şakirov) 125
- İmam-ı Gazzali (haz. ve çev. Ahmet Kamil Cihan),
Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Meârifu'l-Akliyye)
(Emine Yanımbaş) 129
- Fazlur Rahman (trc. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu),
İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi
(Muhammet Altaytaş) 132
- Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı ve Me'mûn Dönemi*
(Akil Şirinov) 138
- Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*
(Tamer Yıldırım) 142
- Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler,*
Devlet ve Saray Teşkilatı
(Cengiz Tomar) 145

Belâgat Geleneğinde Akîlî Mecaz Tartışmaları*

Sedat Şensoy**

Debates on the Concept of al-Majaz al-Aqlî in the Tradition of Eloquence

This study examines the concept of al-majaz al-aqlî in the views of Abd al-Qahir al-Jurjanî, al-Zamakhsharî, al-Razî, al-Sakkakî, Khatib al-Qazvinî, al-Taftazanî, al-Sayyid al-Sharif al-Jurjanî, who count among the most important names involved in the tradition of eloquence (*balaghah*). Although it is possible to find the examination of expressions which are considered to be of *al-majaz al-aqlî* in previous sources, Abd al-Qahir al-Jurjanî is a scholar who examines other matters of eloquence in detail and describes them systematically from a theoretical base. al-Zamakhsharî, following in the path of al-Jurjanî, examines the concept of *al-majaz al-aqlî* by refocusing on the issue of the predication of action to aspects other than the true agent in detail. al-Razî also follows in the footsteps of Abd al-Qahir al-Jurjanî, but objects to al-Jurjanî's idea that *al-majaz al-aqlî*, unlike other kinds of majaz, does not always need to be transformed into haqîqa. al-Sakkakî and al-Qazvinî also take the same stand. On the other hand, al-Taftazanî and al-Sayyid al-Sharif interpret what Abd al-Qahir meant and take up his side of the debate. Al-Qazvinî differs from previous thinkers in that he distinctively applies *al-majaz al-aqlî* to the predication of the action. In addition, he approaches the matter differently from al-Sakkakî, by tackling *al-majaz al-aqlî* within the perspective of *ilm al-maani*. al-Sakkakî, who provides a detailed summary of the views of previous scholars on al-majaz al-aqlî, interprets the examples pertaining to *al-majaz al-aqlî* as *isti'ara bi'l-kinayah*. Thus he views all kinds of majaz as al-majaz al-lughawî.

Kur'an-ı Kerim'de ahiret gününün tasvir edildiği ayetler arasında yer alan: [1] وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا “Ve yeryüzü ağırlıklarını çıkardığında” (ez-Zilzâl

* Bu makaleyi okuyarak görüşlerini bildiren Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Dr. İsmail Durmuş, Doç. Dr. Şükrü Özen, Dr. Tahsin Görgün ve Dr. Casim Avcı'ya teşekkür ederim.

** Dr. Sedat Şensoy, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

99/2) ve şairin dile getirdiği: [2] أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ — سَرَّ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ “Gencin saçına ak düşürdü, yaşlıyı fani kıldı, / Günlerin ve gecelerin gelip geçmesi” gibi ifadelerle neyin kastedildiği veya muhatabın ne anlayacağı sorusu belâgat ilminin önemli tartışma konularından birisini teşkil eder. Açıkça görülebileceği gibi ayette “çıkarma” fiilinin faili yer-yüzü, beyitte “saçı ağartma” ve “fani kılma” fiillerinin faili günlerin ve gecelerin gelip geçmesi olarak ifade edilmiştir. Bu sözlerin sahipleri, bu fiillerin hakikaten bu failer tarafından mı gerçekleştirildiğini ifade etmek istemektedir? Nahiv açısından bakıldığında fail olan, gerçekten de fail midir? Haklarında “Yalandır” denilmeyeceğine göre, bunları yalandan ayıran nedir? Yine bunları, diğer yalan olmayan sözlerden ayıran özellik nedir? Ayrıca ifade edilmek istenen anlamlar neden böyle dile getirilmiştir?

Bu ve benzeri soruların Abdülkahir el-Cürçânî (ö. 471/1078) ve onun açtığı çığırda ilerleyen Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Sa’deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413), İsmâüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Mahmûd el-Antâkî (ö. 1160/1747), Muhammed ed-Desûkî (ö. 1230/1815) gibi bilginlerin eserlerinde nasıl cevap bulduğu ve aralarındaki tartışmalar bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Bu eserlerin Osmanlı dönemi belâgat çalışmalarının kaynağını teşkil ettiği de belirtilmesi gereken bir husustur.

Bu çalışmada, yukarıda örnekleri verilen ve belâgat ilmi geleneğinde aklî mecaz olarak değerlendirilen türden ifadelerin lügavî mecazdan farkı, aklî mecazın ve karşıtı olan aklî hakikatin belâgat bilginleri tarafından nasıl tanımlandıkları, mecazla tevil arasındaki ilişki, aklî hakikat ve mecazın vakiyla uyuşup uyuşmaması durumları, hakikî failine isnad edilmeyen fiillerin, isnad edildiği şeylerle ilişkisi, Kazvîni’nin tanımının dışında kalan aklî mecaz şekilleri, aklî mecazın türleri, karineleri veya başka bir deyişle bilinme yolları, aklî mecazın kendisine nakledilebileceği bir hakikatinin bulunmasının zorunlu olup olmadığı, mecazın hakikatten daha belîğ olması, Kur’an’da aklî mecaz bulunup bulunmadığı konusundaki farklı tutumlar, Sekkâkî’nin aklî mecazı kinayeli istiare olarak değerlendirmesi ve buna bağlı olarak kinayeli istiare ve istiare-i tahyîliyye konuları incelenecektir.

Aklî Mecaz-Lügavî Mecaz Ayrımı

Yukarıda zikredilen türden ifadelerin tahliline ilk dönem İslâmî metinlerde rastlamak mümkündür. Bilindiği kadarıyla Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye (ö. 100/718[?]) nispet edilen Kaderiyye mezhebine reddiye mahiyetindeki risâle, bu konuya temas eden ilk eserdir. Eserde konuya, fiilleri yaratanın Allah olduğu hususundaki tartışma ele alınırken yer verilmiştir.¹ Konu daha sonraki bilginler tarafından da gerek bu eserde olduğu gibi itikadî ve gerekse lügavî maksatlarla ele alınmıştır.² Ancak diğer belâgat konularında olduğu gibi önceki literatürden de istifade ile bu tür ifadeleri ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele alıp tanımlayan ve diğer mecaz türlerinden farkını teorik bir temele dayandırıp delilleriyle ortaya koymaya çalışan bilgin Abdülkahir el-Cürcânî'dir. Onun ortaya koyduğu taksime göre mecaz, lügat yoluyla veya mana ve akıl yoluyla olmak üzere iki türdür. [3] رأيت الأسد, "Aslanı gördüm" veya [4] له عندي يد "Onun bende eli vardır (O bana ihsanda bulunmuştur.)" şeklindeki ifadeler de "aslan" ve "el" kelimelerinin aslı anlamlarında kullanılmadıkları durumlarda mecaz olarak değerlendirilir. Ancak Abdülkahir el-Cürcânî'ye göre bu son iki örnek, [1] ve [2] örneklerinden oldukça farklıdır. Zira bu son iki örnekte mecaz, aslan ve el kelimelerinde söz konusu olmaktadır. Aslan kelimesi "cesur adam" yerine kullanılırken, el kelimesi de "ihsan" yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ifadelerde mecaz, cümlenin değil kelimelerin niteliği olmaktadır. Hâlbuki ilk iki örnekte mecaz cümlenin bir vasfıdır. Zira müsned veya müsnedün ileyhte değil, isnadın³ kendisinde mecaz söz konusudur. Ona göre, cümle veya onun temelini teşkil eden isnad, dil (lügat) tarafından belirlenmiş, başka bir deyişle önceden vaz edilmiş bir husus olmayıp tamamen aklî bir konudur.⁴

1 Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *er-Risâle fi'r-red ale'l-Kaderiyye* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1977, s. 35; ayrıca naşirin kaleme aldığı Almanca tercüme ve inceleme: *Anfänge Muslimischer Theologie*, s. 108-109; B. Reinert, "Madjaz", *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1979, V, 1025-1026.

2 Bu konuda bk. Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, Bağdâd 1987, III, 199-200.

3 Nahiv istilâhında isnad, iki kelimeden birinin diğerine tam bir anlam ifade edecek (yani daha fazla söze ihtiyaç duyurmayacak) şekilde katılmasından ibarettir. bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1327h., s. 14. İsnad müsnedün ileyih (özne) ve müsned (yüklem) olmak üzere iki unsuru gerektirir.

4 Abdülkahir el-Cürcânî'ye göre nahiv ve belâgatla ilgili konular aklî ve uzlaşmalı (istilâhî) olmak üzere ikiye ayrılır. Lügat, belli bir topluluk tarafından üzerinde ittifak edilmesi sonucunda belirlenmiş uzlaşmalı (istilâhî) bir konu iken, kelâm ve onun temelini teşkil eden isnad aklî bir konudur. bk. Abdülkahir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga* (nşr. Hellmut Ritter), İstanbul 1954, s. 32-33, 324-325, 345, 376-377; Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi* (doktora tezi, 2001) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-52, 98, 154.

Tevhid inancına göre kudret sahibi kabul edilmeyen yeryüzü ve günlerin geçmesi gibi şeylerin örneklerde zikredilen fiillerde bulunması, yine bu inanca bağlı olarak aklen imkânsız olacaktır. İlk örneğin Allah'ın kelâmı olduğu, ikinci örneğin ise bu inancı benimseyen bir kimseden sudur ettiği bilindiği için hakikat değil, mecaz türü ifadeler olarak kabul edilmiştir. Bu ifadeler Abdülkahir el-Cürçânî'nin taksimine göre lügavî değil akli mecaz türüne dahildir. Zira zikredilen örneklerde cümleleri oluşturan müfred unsurlar aslı anlamlarının dışında kullanılmamışlardır; başka bir deyişle mecaz değil, hakikattirler. Şu halde mecaz, isnadda yani müsnedin müsnedün ileyhe nispetinde söz konusudur. Cürçânî bu tür mecazı "hükmî mecaz" olarak da isimlendirmiştir.⁵ Çünkü isnadda bulunmak, aynı zamanda hükümde bulunmak demektir.

Aklî Hakikat ve Aklî Mecaz

Abdülkahir el-Cürçânî akli mecazın karşıtı olan akli hakikati "Kendiyle ifade edilen hükmün akla uygun olduğu ve onun gerektirdiği şekilde dile getirildiği cümledir" şeklinde tanımlar. Bunun için de cümlenin tevil edilmeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde olması gerekir. Cümlenin hakikat olarak değerlendirilmesi için, ifade edilen hükmün doğru veya yanlış olması arasında fark yoktur. Cürçânî, açıklanan hükmün akıl tarafından sağlam ve kesin bilei olarak kabul gördüğü akli hakikate şöyle bir misal verir: [5] *خلق الله تعالى الخلق وأنشأ العالم وأوجد كل موجود سواه* "Allah mahlûkatı yarattı, âlemi inşa etti ve kendinden başka bütün varlıkları var etti." Diğer taraftan yanlış olan akli hakikat türü ifadeler için kâfirler adına nakledilen: [6] *وما يُهلكنا إلا الدهر* "Ve bizi ancak zaman yok eder." (el-Câsiye 45/24) sözü örnek verilebilir. Abdülkahir el-Cürçânî bu sözleri söyleyenlerin sözlerini teville açık şekilde söylemediklerini belirtir. Dolayısıyla bu cümlelerin ifade formları mecaz değil hakikattir. Ancak ilk örnek doğru olarak vasıflanan bir örnek iken, ikinci örnek yanlış olarak vasıflanan bir örnek konumundadır. Cürçânî ikinci örnekteki ifadenin kâfirlere ait olduğuna dikkat çekerek bu tür ifadelerin cehalet veya manevî körlük sonucu ortaya çıkmış sözler olduğunu belirtir. Ancak bunları söyleyenler, tevil yoluyla anlaşılacak bir başka anlamı kastetmemişlerdir. Zira bu söz ayet-i kerimede kâfirlerden hikâye edilmektedir.⁶

5 Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz* (nşr. Mahmud Muhammed Şâkir), Kahire 1984, s. 296.

6 Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrâr*, s. 355-356.

Diğer taraftan Abdülkahir el-Cürcânî, akli mecazı “Kendisiyle ifade edilen hükümün bir tür tevil (teevvül) ile akla aykırı olarak getirildiği her cümledir” şeklinde tanımlar. Buna örnek olarak da: [7] *إِنَّ مِمَّا يُنْبِتُ الرَّبِيعُ مَا يَقْتُلُ حَبِطًا أَوْ يُلْمُ* “Baharın bitirdiği bitkiler (yiyeni) karın şişliğiyle öldürür veya ölüme yaklaştırır”⁷ hadisini verir. Bu misalde “bitirmek” fiili baharın gerçekleştirdiği bir eylem olarak ifade edilmiştir. Cürcânî bunun akla aykırı bir durum olduğunu belirtir. Zira kudret sahibi olmayana filin isnad edilmesi onun ifadesiyle “aklın hükümleri”ne aykırıdır. Bu ancak tevil yoluyla ve insanlar arasında geçerli olan orfe göre mümkün olmaktadır. Örfte, bir filin faili tarafından gerçekleştirilmesinde sebep veya sebep gibi olan şeylerin failmiş gibi dile getirildiği görülür. Allah bahar mevsiminde ağaçları yapraklandırdığı, çiçekleri açtırdığı ve yeryüzünü yeşillendirdiği zaman, görünürde bütün bunların gerçekleşebilmesi için bahara ihtiyaç olduğu vehmedilir ve bu sebeple de tevil yoluyla fil bahara isnad edilir.⁸

Sekkâkî ise akli hakikati, “Kendisindeki hükümle konuşanın kanaatinin ifade edildiği sözdür” diye tanımlar. [8] *أُنْبِتَ اللَّهُ الْبَقْلَ* “Allah otları bitirdi” ifadesi böyledir. Sekkâkî, Abdülkahir el-Cürcânî’den farklı olarak “akla göre” değil de “konuşanın kanaati” kaydını tanımın, materyalistin (dehrî) ve cahilin [9] *أُنْبِتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ* “Bahar otları bitirdi” gibi sözlerini de kapsamı için getirdiğini belirtir. Bu tür sözler her ne kadar akla uygun değilse de hakikat olarak değerlendirilir.⁹

Sekkâkî, akli mecazı ise “Kendisindeki hükümle, konuşanın kanaatinin hilâfının vaz¹⁰ aracılığıyla değil, bir tür teville ifade edildiği sözdür” diye tanımlar. “aklın hilâfı” yerine “konuşanın kanaatinin hilâfı” kaydını kullanmasının sebebini, yanlış inancı dolayısıyla bir materyalistin veya cahil kimsenin otları bitirenin bahar olduğunu düşünerek [9] “Bahar otları bitirdi” vb. sözlerinin yaptığı tanımın dışında kalması, yani tanımın ağıyarına mani olması şeklinde açıklar. Sekkâkî’ye göre bu, aslında aklın hilâfına bir hüküm ise de, mecaz olarak isimlendirilmez; zira konuşanın kanaatinin hilâfına değildir. Sekkâkî yine bu kaydı tercih etmesinin başka bir sebebinin [10] *كَسَى الْخَلِيفَةُ الْكَعْبَةَ* “Halife Kâbe’yi giydirdi (Kâbe’nin

7 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Bulak 1312h., IV, 27, VIII, 91; Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut 1956, II, 727.

8 Abdülkahir el-Cürcânî, *Esrâr*, s. 356.

9 Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Kahire 1317, s. 211.

10 Vaz, lügatte lâfzın mananın karşısına konulmasıdır. İstilahta ise bir şeyin başka bir şeye özel kılınmasıdır ki birincisi kullanıldığında veya algılandığında ondan ikinci şey anlaşılır. Bkz. Seyyid Şerîf, *et-Ta’rifât*, s. 171.

örtüsünü örttü) ve [11] هزم الأمير الجند "Emir orduyu bozguna uğrattı" gibi örneklerle, tanımın efradını cami olması özelliğini yitirmemesi olduğuna dikkat çeker. Zira halifenin kendisinin Kâbe'yi giydirmesi veya emirin kendi başına orduyu hezimeteye uğratması aklen imkânsız şeyler değildir. Fakat bu durum örneklerin aklî mecaz olmasını engellemez. Sekkâkî ayrıca, tanımındaki "Vaz aracılığıyla değil" ilâvesini, "Bitirdi" fiilinin kudret sahibi hakkında kullanılmak üzere vaz olunduğu iddiasıyla ortaya çıkacak olan lügavî mecazdan sakınmak için yaptığını belirtir.¹¹ Bu açıklamaıyla Abdülkahir el-Cürçânî'nin tanımını problemli bulduğuna işaret etmekte ve onun tanımının ağıyarına mani ve efradını cami olmadığını söylemiş olmaktadır.

Kazvîni de aklî hakikati "Fiilin veya fiil manalı kelimenin, görünüşte konuşanın kanaatine göre kendisine ait olduğu şeye isnad edilmesidir" ve aklî mecazı ise "Fiilin veya fiil manalı kelimenin kendisine ait olmadığı, ancak kendisiyle ilişkili şeye (mülâbesün leh) tevil yoluyla isnadadır" şeklinde tanımlar. Onun aklî mecaz tanımı aklî hakikat tanımıyla birlikte değerlendirilmelidir. Zira "görünüşte" kaydını aklî mecaz tanımında tekrar etmemiş olmakla birlikte, bu kayıt, bu tanım için de geçerlidir. Kazvîni, fiil manalı kelimeler ile masdar, ismi fail vs. kelimelerin kastedildiğini belirtir. Tanımında geçen "görünüşte" ilâvesini ise hem vakiyla uyduğu halde, konuşanın inancıyla uyuşmayan ve hem de vakiyla uyuşmayı kapsaması için yaptığını söyler.¹²

Kazvîni'nin aklî mecaz tanımında Zemahşerî'den etkilendiği görülür. Zemahşerî aklî mecazı "Fiilin, hakikatte kendisine ait olduğu şeyle (hakîkî failiyle) ilişkili olan bir şeye isnadadır" şeklinde tanımlamıştır.¹³ Ancak Muhammed Muhammed Ebû Mûsa, bu tanımın Zemahşerî'nin tasavvur ettiği aklî mecaz şekillerinin tamamını kapsamadığını ve fiilin isnadıyla ortaya çıkan aklî mecazın bulunduğu: [12] فما ربحتْ بجمارتهم "Ticaretleri kâr etmedi." (el-Bakara 2/16) ayetinin tefsirinde geçtiğini, dolayısıyla bu tanımın sadece bu türden örnekler için söz konusu olduğunu belirtir. Zemahşerî'nin aklî mecazı sadece fiilin isnadına hasretmediğini, *el-Keşşâf*'ındaki aklî mecazla ilgili muhtelif ayetlerle ilgili değerlendirmelerin bunu gösterdiğini, böylece onun aklî mecaz görüşünün Abdülkahir el-Cürçânî'nin

11 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 208-209.

12 Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, Beyrut 1405/1985, s. 27-28.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil*, Kahire 1308, I, 147.

görüŖüyle uyuytuğunu söyler.¹⁴ Kazvîni'ye göre akli mecaza dahil olmayan mübteda ve haber arasındaki nispetin, Zemahşeri'ye göre dahil olduğunu belirten Ebû Mûsâ, onun: [13] *ولكنَّ البرَّ من آمن* [13] "Fakat iyilik, inanan kimse(nin iyiliği)dir" (el-Bakara 2/177) ayetinin tefsirinde muhtelif tevil vecihlerinden birisinin de ayetin, Hansâ'nın (ö. 24/645): [14] *فإنَّما هي إقبالٌ وإدبارٌ* "O (diŖi devenin iŖi) ancak, anında hamle yapmak ve geri dönmektir" mısraı gibi -haberinin mübtedaya nispetiyle ortaya çıkan akli mecaz olarak- değerlendirilebileceğini söylemesini¹⁵, akli mecazı fiilin isnadına hasretmediğine delil olarak gösterir.¹⁶

Kazvîni'nin Sekkâki'nin Tanımına İtirazı

Kazvîni, Sekkâki'nin akli hakikat tanımını ağyarna mani olmadığı (gayri muttarid¹⁷ olduğu) gerekçesiyle eleŖtirir. Zira bu tanıma göre müned, fiil veya fille bağlantılı olmayan bir kelime olabilecektir. Meselâ: [15] *الإنسان حيوانٌ* "İnsan canlıdır" ifadesi akli hakikat olacaktır. Hâlbuki Kazvîni bunun ne hakikat ne de mecaz olduğu kanaatindedir.¹⁸

Kazvîni'nin bu itirazı, akli mecaz konusunda Abdülkahir el-Cürânî ve Sekkâki'den farklı düşünmesinden kaynaklanır. Yukarıdaki türden ifadelerde fiillerin veya fiil manalı kelimelerin isnadı söz konusu değildir. Dolayısıyla bu ifadeler Kazvîni'nin akli hakikat ve mecaz tanımlarına girmez. Bâbertî bu örneklerin Cürânî ve Sekkâki'nin akli hakikat tanımlarına uygun düŖtüđünü, dolayısıyla Kazvîni'nin, Sekkâki'nin tanımının ağyarna mani olmadığı Ŗeklindeki değerlendirmesinin bir istilâh tartıŖması niteliği taŖıdıđını ve bunun da kabule Ŗayan görünmediğini belirtir.¹⁹

Kazvîni'nin diğer itirazı Sekkâki'nin tanımının efradını cami olmadığı (gayri mün'akis), zira hem vakaıyla uyuŖup konuŖanın inancıyla uyuŖmayan ve hem de her ikisiyle uyuŖmayan ifadelerin akli hakikat olmalarına

14 Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsiri'z-Zemahşeri ve eseruhâ fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye*, Kahire 1408/1988, s. 541-542.

15 Zemahşeri, *el-KeŖşâf*, I, 245.

16 Ebû Mûsâ, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye*, s. 538.

17 Mantık ilminde tanımlarda itirad ve in'ikasın Ŗart olduğu belirtilir. İtirad, tanımın ağyarnı mani olması, yani tanımlananın fertlerinden olmayan bir Ŗeyin tanıma girmemesi demektir. İn'ikas ise tanımın efradını cami olması, yani tanımlananın fertlerinden olan bir Ŗeyin tanımın dıŖında kalmaması demektir. bk. Ahmed Cevdet PaŖa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 37 (*Mantık Metinleri*, haz. Kudret BüyükcoŖkun, İstanbul 1998, c.I içinde).

18 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 30.

19 Ekmeleddin el-Bâbertî, *Ŗerhu't-Telhis* (nŖr. Muhammed Mustafa Ramazan Süfiyye), Trablus 1983, s. 183-184.

rağmen tanımın dışında kaldığı şeklindedir.²⁰ Nitekim Kazvîni aklî hakikat tanımında “görünüşte” ilâvesini bu tür ifadeleri kapsaması için yaptığını belirtmiştir.

Teftâzânî ise Kazvîni'nin bu itirazını haksız bulur ve Sekkâkî'nin tanımındaki “konuşanın kanaati” kaydının hem realitede (hakikatte) hem de görünüşte olanı kapsadığını, hatta insanların içlerindeki bilmek mümkün olmadığı için görünüşte olana daha açık bir şekilde delâlet ettiğini söyler.²¹

Kazvîni, Sekkâkî'nin aklî mecazı tanımlaması sırasında getirdiği kayıtların sebebini izah ederken Abdülkahir el-Cürçânî'nin tanımına yaptığı itirazları isabetli bulmaz. Zira ona göre Cürçânî'nin tanımındaki “bir tür tevillâ” kaydı onun tanımının ağıyarını mani olması için yeterlidir. Bu kayıtla materyalistin ve cahilin sözleri tanım dışında kalmış olmaktadır. Öte yandan Kazvîni, Cürçânî'nin tanımının efradını cami olmadığını da kabul etmez. Çünkü onun aklî hakikat tanımındaki “aklın gerektirdiği şekilde” kaydının realitede (nefsü'l-emr) anlamına geldiğini belirtir. Yine Zemahşerî'nin tanımında yer alan “hakikatte” ilâvesinin realitede (nefsü'l-emr) demek olduğunu söyler.²² Teftâzânî de Kazvîni'nin bu görüşünü açıklama sadedinde “akla göre” ifadesinin “aklın gerektirdiği ve kabul ettiği” anlamına geldiğini, yoksa “akla gelen ve onda tasavvur edilen şey” manasını kastetmediğini belirtir.²³ Kazvîni ayrıca, Sekkâkî'nin “Vaz aracılığıyla değil” kaydına ihtiyaç olmadığını, bu hususa temas etmek istiyorsa tanımın dışında buna işaret etmesinin yeterli olacağını belirtir. Zira zaten fiilin kudret sahibi hakkında kullanılmak için vaz edildiğinin zayıf bir görüş olduğuna ve dili rivayet edenlerin hiçbirinin böyle bir şeyden bahsetmediğine dikkat çeker.²⁴

Kazvîni'nin, Sekkâkî'nin tanımını eleştirdiği diğer bir husus da, aklî hakikat ve mecaz olarak isimlendirilen şeyin Sekkâkî'ye göre isnad değil, kelâm olmasıdır. Bu görüşün Abdülkahir el-Cürçânî'nin *Delâ'il*'deki sözlerinden anlaşılana uygun düştüğünü belirten Kazvîni, kendi görüşüne göre ise bunun kelâm değil, isnad olduğuna dikkat çeker. Bu görüş ise, Zemahşerî'nin zikrettiğine göre, Ebû Amr İbnü'l-Hâcib'in Cürçânî'den naklettiği görüşten anlaşılmalıdır. Kazvîni bu görüşü tercih ettiğini

20 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 30.

21 Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, İstanbul 1304, s. 43.

22 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 31.

23 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 46.

24 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 31.

belirtir. Çünkü hakikat ve mecaz diye isimlendirilen şeyin akla nispeti vasıtasız olarak doğrudan isnad için söz konusudur.²⁵

Kazvîni, aklî hakikat ve mecazı doğrudan isnadla ilgili bir konu olarak görmesi sebebiyle meânî ilminde ele alır. Zira ona göre aklî hakikat ve mecaz konusu beyan ilminin değil, meânî ilminin alanına girer. Dolayısıyla Sekkâkî'nin ve onun görüşünü benimseyenlerin sözü edilen konuyu beyan ilminde ele almasını doğru bulmaz.²⁶ Meânî ilminin, muktezâ-yi hâl²⁷ lâfzın uyuşması bakımından tekid ve tekidsiz olma gibi hâlleri araştırdığını belirten Teftâzânî ise, aklî hakikat ve mecaz konusunun bu bakımdan araştırmaya konu edilmediğinin altını çizer. Araştırma bu açıdan yapıldığı takdirde, meânî ilminde değil, beyan ilminde ele alınmış olan lügavî hakikat ve mecazın da nihayet meânî ilminin konuları olan müsnedün ileyh ve müsnedin hâllerinden olduğuna dikkat çekerek Kazvîni'nin değerlendirmesini sağlıklı bulmadığına işaret eder.²⁸

Mecaz ve Tevil

Abdülkahir el-Cürçânî, Sekkâkî ve Kazvîni'nin aklî mecaz tanımlarında belki de en belirgin ortak nokta aklî mecazın tevil yoluyla yapıldığıdır. Cürçânî tevil kelimesiyle -ki o bunun yerine aynı anlama gelen teevvül kelimesini kullanır- neyi kastettiğini izah etmiştir. Buna göre "Bir şeyi tevil ettim" sözüyle kastedilen, hakikatte kendisine döndüğü şeyi veya aklî mesnedini kastettim demektir. Zira tevil kelimesinin aslı "İş buna döndü ve bunda son buldu" anlamında kullanılan ﴿﴾ kökünden türemiştir. Aynı kökten gelen "meâl" kelimesi de "dönülen yer" demektir.²⁹

Cürçânî'ye göre mecaz, hüküm hak etmeyene ispat³⁰ edildiği için değil, hak edene teşbihte bulunularak ve ona bağlanarak verildiği için mecaz olmaktadır. Bu ise bir şeyden başka bir şeye ulaşmak için akıl yürütülerek yapılır. Hak etmeyen fer³¹ hakkında hükmün isbatı, onu

25 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 31-32.

26 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 37.

27 Muktezâ-yi hâl, özel bir nitelikle vasıflanmış küllî kelâmdır diye tanımlanır. Bu özel nitelikler takdim, tehir, marifelik ve nekralık gibi hususlardır. bk. Teftâzânî, *Muhtasarı'l-meânî*, İstanbul ts. (Salâh Bilici Kitabevi), s. 30.

28 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 42.

29 Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrâr*, s. 88-89.

30 Isnad-ı haberî, ispat ve nefy olmak üzere ikiye ayrılır. İsbat müsned ile müsnedün ileyh hakkında olumlu bir hükümde bulunmaktır. Nefy ise bu hükmün olumsuz olmasıdır.

31 Fer', aslın karşıtıdır ve başka bir şey üzerine bina edilen şeye verilen isimdir. bk. Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, s. 111.

hak eden asıl³² hakkındaki ispatı tazammun eder. Teşbih ve tevil yoluyla iki şeyi bir vasıf ve hükümde toplamak ancak bu vasıf ve hükmün asıl hakkında ispat edilmesiyle başlar. Örneğin bir kimsenin cesarete aslana benzetilmesi, cesaretin aslanın en özel ve en güçlü vasfı olduğu göz önünde tutulmadan mümkün olmaz. Yine sebep olarak değerlendirilebilecek bir şey hakkında bir fiil isbat edilirken ancak kudret sahibinin fiilde bulunabileceği şeklindeki aklî hükmü göz ardı ederek böyle bir isbatta bulunmak düşünülemez. Zira fiilin sebebe mutlak surette nispet edilmesi, kudret sahibinin hükmüne dönülmemesi ve böylece fiilin varlığının, âdet olduğu üzere, sebeple olan bağının, kudret sahibiyle olan zorunlu bağı gibi değerlendirilmesi, onun sebep olduğunun kabul edilmeyip, asıl olduğunun ve olayın ortaya çıkmasında kudret sahibi gibi etken olduğunun iddia edilmesi demektir. Cehaleti sebebiyle bunu söyleyen kimse için ise kelâm mecaz değil hakikattir.³³

Sekkâkî de “tevil” kaydını yalan sözü mecaz dışında bırakmak için tanımına ilâve ettiğini belirtir. Zira bu tür bir söz de konuşanın inancının hilâfına olmasına rağmen, mecaz değildir.³⁴ Kazvîni ise “teville” ilâvesiyle cahilin [9] “Bahar otları bitirdi” gibi sözlerinin aklî mecazın tanımının dışında bırakıldığını belirtir.³⁵ Teftâzânî, Kazvîni’nin bu ifadesiyle Sekkâkî’nin tevil ile sadece yalan sözlerin tanım dışında bırakıldığı görüşüne itiraz ettiğine dikkat çeker. Zira ona göre tevil kaydıyla cahilin sözü de aklî mecazın dışında bırakılmış olmaktadır.³⁶

Aklî Hakikat ile Mecazın Vakıyyla ve İnançla Uyuşması

Kazvîni aklî hakikati tanımladıktan sonra, bu tanıma bağlı olarak vakıyyla ve konuşanın inancıyla uyuşması bakımından hakikatin dört şekilde ortaya çıkacağını belirtir:

1. Vakıyyla ve konuşanın inancıyla uyuşan: [8] *أثبت الله البقل* “Allah otları bitirdi” gibi.

2. Vakıyyla uyuşan, konuşanın inancıyla uyuşmayan. Mutezîlî bir şahsın durumunu bilmeyen ve bunu kendisinden gizlediği kimseye: [16] *خالق الأفعال كلها هو الله تعالى* “Fiilerin tamamının yaratıcısı Allah’tır” demesi gibi.

32 Asıl, başka bir şeyin kendisinin üzerine bina edildiği şeydir. bk. Seyyid Şerif, *et-Ta’rîfât*, s. 18.

33 Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrâr*, s. 358.

34 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 209.

35 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 28.

36 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 46.

3. Konuşanın inancıyla uyuşup vakıyayla uyuşmayan. Cahil kimse- nin: [17] شفى الطبيبُ المريضَ “Tabip hastayı iyileştirdi” demesi gibi. Yine: [6] وما يُهلِكنا إلا الدهرُ “Bizi ancak zaman helâk eder” (el-Câsiye 45/24) ayetinde hikâye edilen kâfirlerin sözü gibi. Bunlar mecaz değildir.

4. Her ikisiyle de uyuşmayan. Bunlar konuşanın durumu bildiği hal- de muhatabın bilmediği yalan veya yanlış sözlerdir.³⁷

Kazvîni'nin akli hakikatin ortaya çıktığını söylediği durumların il- kinde vakıyaya, başka bir deyişle realiteye uygun olan, aynı zamanda konuşanın inancıyla örtüşen sözle karşılaşılır. Bunun örneği ise [8] “Al- lah bitkileri bitirdi” ifadesidir. Bu sözün, tevhid inancına sahip kimseye ait olması, durumunda hem vakıyaya hem de konuşanın inancına uygun düşmektedir. Vakıyaya uygun olması, bitirme fiilinin kudret sahibine is- nadı dolayısıyladır. Aslında bu kabulün altında yatan başka bir kabul, mutlak kudret sahibi bir Tanrı inancıdır. Zira bitkileri bitirenin Allah ol- duğunun bir vakıa olması da sonuçta bir inançtır. Kazvîni'nin sıraladığı ikinci durum ise vakıyaya uygunsu da, konuşanın inancına uygun olma- yan sözdür. İnsanların kendi fiillerinin yaratıcısı oldukları görüşünü sa- vunan Mutezile mezhebine mensup birinin, kendisinin Mutezili olduğunu bilmeyen bir dinleyene ve konuşanın bu durumu dinleyenden gizle- yerek söylediği [12] “Fiilerin tamamının yaratıcısı Allah'tır” ifadesi ör- nek olarak verilmiştir. Bu sözün akli hakikat olarak değerlendirilebilmesi için birçok şartın gerçekleşmiş olması gerektiği görünmektedir. Birisi ko- nuşanın, fiilerin tamamının yaratıcısının Allah olmadığı kanaatini be- nimseyen Mutezile mezhebine mensup bir kimse olması; diğeri ise din- leyenin, konuşanın Mutezile mezhebine mensup olduğunu bilmemesidir. Bir diğeri husus, bu sözün vakıyaya uygun olduğu iddiasıdır ki, bu da bir Sünnî inancıdır. Mutezile mezhebine mensup olan, kendi inancı açısın- dan değerlendirildiğinde yalan söylemektedir. Ancak vakıyaya uyduğu ön kabulüne göre bu, doğru bir sözdür. Dinleyenin de Ehl-i sünnet gibi fiillerin tümünün yaratıcısının Allah olduğunu kabul eden bir kimse olması ve konuşanın da kendisi gibi bir kimse olduğu kanaatinde olması gerekir ki, bu durumda akli hakikatten bahsedilebilir.

Kazvîni'nin bu sıralaması ışığında, konuşan tarafından dinleyene söy- lenen bir x sözü için, akli hakikat veya akli mecaz olmak bakımından şu ihtimallerin söz konusu olacağı söylenebilir:

37 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 27-28.

1. Konuşan x sözüne inanmıyor, dinleyen inanıyor. Ancak dinleyen, konuşanın x sözüne inandığını zannediyor. Bu durumda söz aklî hakikattir.
2. Konuşan x sözüne inanmıyor, dinleyen inanıyor. Dinleyen, konuşanın x sözüne inanmadığını biliyor. Konuşan da dinleyenin kendisinin x sözüne inanmadığını bildiğini biliyor. Bu durumda söz, aklî mecaz olmaktadır.
3. Konuşan x sözüne inanıyor, dinleyen de inanıyor, ancak dinleyen konuşanın x sözüne inanmadığını zannediyor. Bu durumda söz aklî mecaz olmaktadır.
4. Konuşan x sözüne inanıyor, dinleyen inanmıyor ve konuşanın x sözüne inandığını biliyor. Bu durumda söz aklî hakikat olmaktadır.
5. Konuşan x sözüne inanıyor, dinleyen inanmıyor ancak konuşanın x sözüne inanmadığını zannediyor. Bu durumda söz aklî mecaz olmaktadır.
6. Konuşan x sözüne inanıyor, dinleyen de inanıyor. Dinleyen konuşanın x sözüne inandığını biliyor. Bu durumda söz aklî hakikat olmaktadır.
7. Konuşan x sözüne inanmıyor, dinleyen de inanmıyor. Ancak dinleyen konuşanın x sözüne inandığını zannediyor. Bu durumda söz aklî hakikat olmaktadır.
8. Konuşan x sözüne inanmıyor, dinleyen de inanmıyor. Dinleyen konuşanın x sözüne inanmadığını biliyor.

Bu son madde [18] ما جاءني زيد "Zeyd bana gelmedi" gibi bir örnek üzerinde ele alındığında, Teftâzânî'ye göre, karine bulunması sebebiyle konuşanın kanaatine göre ne hakikatte ne görünüşte kendisine ait olduğu şeye isnad değildir; dolayısıyla aklî hakikat kabul edilemez. Teftâzânî böyle bir sözün kendisine itibar edilen bir şey sayılmayacağını ve ne hakikat ne de mecaz olarak kabul edilebileceğini, bunu söyleyenin de hoş karşılanmayacağını belirtir. Ancak, fiil hakikî failine değil, ilişkisi olduğu başka bir şeye nispet edilmişse, söz aklî mecaz kabul edilir. Teftâzânî diğer ihtimalde (burada 7. madde) durumun farklı olduğunu söyler. Çünkü bu durumda dinleyen, konuşanın aslında Zeyd'in gelmiş olduğunu bildiğini bilmez. Dinleyen, sözün zahirinden, unutmaması sebebiyle konuşanın "Zeyd bana gelmedi" dediği sonucunu çıkarır.³⁸

38 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 42-43.

Fiilin İlişkili Olduğu Şeyler: Mülâbesât

Daha önce tevil konusunda ele alındığı gibi Abdülkahir el-Cürcânî'ye göre akli mecazda hak etmeyene, hak edenle teşbih ilişkisi kurularak hüküm isbat edilir. Dolayısıyla hüküm verme veya isnadda bulunma hususunda bir teşbih söz konusudur. Cürcânî, hak etmeyen için bir hükmünde bulunulmasını, onun o hükmü hak edene teşbih edilmesiyle gerçekleşmiş olmasından dolayı, bu hükmün hak eden için verilen hükmü de içerdiğini belirtmiştir. Ona göre akli mecazda sebep olarak değerlendirilebilecek şeylere fiillerin isbatı da bu teşbih ve tevil dolayısıyladır. Buna göre sebebe hüküm isbatı, o fiilin müsebbibe isbatını tazammun eder. Cürcânî bunun en açık delillerinden birisinin: [19] *فَطَعُ السَّكِّينُ* "Bıçak kesti", [20] *قَتَلَ السَّيْفُ* "Kılıç öldürdü" örneklerinde olduğu gibi alet ve edevata fiil isnadı olduğunu belirtir. Zira bu tür ifadelerdeki isnad, fiillerin bu aletleri kullananlara isnadı tasavvur edilmeksizin imkânsız olacaktır.³⁹

Görüldüğü gibi Cürcânî, akli mecazda bir tür teşbihin söz konusu olduğuna dikkat çeker. Zemahşerî de aynı husus üzerinde durarak akli mecazda isnadın istiare edildiği kanaatini dile getirir. O, fiilin ilişkisinin söz konusu olduğu muhtelif unsurların bulunduğunu -ki o bunları mülâbesât diye isimlendirir-, fiilin hakikî failine isnadının hakikat, bunun dışındaki unsurlara isnadının ise mecaz olduğunu belirtir. Bu diğer unsurlara isnadının ise bunların fiille ilişkilerinde hakikî faile benzemeleri dolayısıyla olduğunu söyler.⁴⁰

Kazvîni de Zemahşerî'nin ifadelerine benzer şekilde, fiilin eğer fail için bina edilmişse faile, yine mef'ul için bina edilmişse mef'ule isnadının hakikat olduğunu, fiille ilişkisinde bunlara benzemeleri sebebiyle bunların dışındakilere isnadının ise mecaz olduğunu belirtir.⁴¹

Zemahşerî'nin akli mecazda iki tür ilişki üzerinde durduğuna dikkat çeken Ebû Mûsâ, bunlardan birisinin tanımında dile getirdiği, fiilin isnad edildiği mecazî faille hakikî fail arasında, diğerinin de mecazî faille fiilin kendisi arasında olduğunu belirtir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin Zemahşerî'ye göre akli mecazda göz önünde tutulan ilişkinin, fiilin isnad edildiği şeyle hakikî faili arasındaki ilişki olduğu şeklindeki ifadesinin⁴² Zemahşerî'nin görüşünü eksik yansıttığını söyler.⁴³

39 Abdülkahir el-Cürcânî, *Esrâr*, s. 357-358.

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 123-124.

41 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 28.

42 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 45.

43 Ebû Mûsâ, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye*, s. 541.

Cürcânî, akfî mecazda fiilin hakikî faili yerine isnad edildiği şeylerin sebep veya sebep benzeri şeyler olduğunu belirtir.⁴⁴ Zemaşerî de fiillerin ilişkili bulunduğu unsurları sayar ve fiilin bunlara mecaz yoluyla isnad edilebileceğine dikkat çeker. Fiilin ilişkili bulunduğu unsurlar fail, mef'ulün bih, masdar, zaman, mekân ve sebeptir. Fail için bina edildiği halde mef'ulün bihe isnad edilmesine: [21] عيشة راضية “Hoşnut bir hayat” örnek verilebilir. Bunun aksine mef'ul için bina edildiği halde faile isnada örnek: [22] سيل مُفْعَم “doldurulmuş (taşkın) sel” dir. Masdara isnad: [23] شعر شاعر “iyi şiir”⁴⁵, zamana isnad: [24] هَارُهُ صَائِمٌ وَلَيْلُهُ قَائِمٌ “gündüzü oruç tutan gecesi namaz kılan”, mekâna isnad: [25] نَهْرٌ جَارٌ “akan su yatağı (nehir)”, sebebe isnad: [26] بَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ “Emir şehri bina etti” şeklinde örneklendirilebilir.⁴⁶ Zemaşerî'nin sebep dışında saydığı diğer unsurlar, Cürcânî'nin “sebep benzeri” diyerek kapalı bıraktığı hususun oldukça teferruatlı bir izahı kabul edilebilir.

Zemaşerî'nin zikrettiği fiilin ilişkisinin bulunduğu unsur türlerini (mülâbesât) aynı örneklerle Kazvîni de eserinde tekrarlamaktadır.⁴⁷ Ancak Kazvîni'nin [21] عيشة راضية “hoşnut bir hayat” gibi örneklerde راضية kelimesinin عيشة kelimesinin kendisine değil, gizli zamire yani عيشة ün zamirine isnad edildiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira راضية kelimesinin, عيشة kelimesinin kendisine isnadı, haberin mübtedaya isnadı olacaktır ki bu Kazvîni'nin görüşüne göre ne akfî hakikattir ne de akfî mecazdır. Diğer örnekler de aynı şekilde değerlendirilmek durumundadır.⁴⁸

44 Abdülkahir el-Cürcânî, *Esrâr*, s. 356.

45 Teftâzânî bu örnekteki şiir kelimesinin lâfız olarak masdar, ancak mana olarak mef'ul, yani şiir yazmak değil yazılmış şiir anlamında olduğunu, dolayısıyla حَدَّ جَدِّه “Çok çalıştı” gibi bir örneğin verilmesinin daha uygun olacağını söyler. Arapların, sözlerinde mübalâğa ve pekiştirme yapma yollarından birisinin de örnekte görüldüğü gibi bir şeyi kendisinden türemiş bir sıfatla nitelemek olduğunu belirtir. bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 44-45. İsamüddin el-İsferâyîni ise zikredilen örneğin doğru olduğunu, zira her ne kadar şiir kelimesi masdar değil mef'ul anlamındaysa da mef'ulün masdar kılınmasıyla mübalâğa yapılmak istendiğini söyleyerek Teftâzânî'den farklı düşündüğünü ortaya koyar. bk. İsamüddin el-İsferâyîni, *el-Atval (Şerhu't-Telhis)*, İstanbul 1284 h., I, 74. Ayrıca, zikredilen örneğin anlamıyla ilgili olarak bk. Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basit fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhîtt*, I (İstanbul 1268), 915.

46 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 123-124.

47 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 28. Ebû Mûsâ, geç dönem ve çağdaş yazarların da çoğunun bu türlerin dışına çıkmadığını, hâlbuki Zemaşerî'nin başka türlerden bahsettiğini belirtir. Hakikatte bazısına isnad edildiği halde fiilin, cinsin tamamına isnadı bunlardandır. Başka bir tür, fiilin aleti olan organa isnadıdır. Yine fiil, hakikî faile fazlasıyla özel olan (mezîd-i ihtisas) ve yakınlığı olan şeye isnad edilebilir. bk. Ebû Mûsâ, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye*, s. 535-536; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 12; I, 291; I, 675.

48 Muhammed ed-Desükî, *Hâşiyetü't-Desükî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, İstanbul 1290h., I, 249.

İsâmüddin el-İsferâyînî, fiilin mülâbesâtı arasında sayılan masdarla mef'ul-i mutlakın kastedildiğine işaret eder. Zira masdar, mef'ul-i mutlak ile hades (oluş) ismi için ortak kullanılan bir lâfızdır. Zaman ve mekân, mef'ulün fihtir. Sebep ise mef'ulün lehtir. Teftâzânî mef'ulün maahın, hâlin vb. bunların arasında sayılmadığını, zira fiilin bunlara isnad edilmediğini söyler.⁴⁹ İsâmüddin ise sebebin mutlak olarak mef'ulün maahı da kapsadığı kanaatindedir. Çünkü mef'ulün leh cer harfinin takdiriyle mef'ulün maah gibidir. Mef'ulün maah ve mef'ulün leh failin yerine geçmez. Ancak malûm fiilin bunlara isnadı caizdir. [27] *ضرب التأديب* "Terbiye dövdü" örneğinde sebebiyetinde mübalâğa için böyle bir isnad gerçekleştirilmiştir. İsâmüddin'e göre Kazvînî'nin -ki o, mülâbesâtı Zemahşerî'den naklen zikretmiştir- mef'ulün maahı ele almaması, ona isnadın, faile isnad olması dolayısıyladır. Hâl için de aynı durum söz konusudur. [28] *جاءني ركب* "Bana binekli biri geldi" ifadesi hakikattir. İsâmüddin'e göre bununla, [29] *جاءني زيد ركباً* "Zeyd binekli olarak bana geldi" cümlesindeki *جاءني زيد* "Zeyd bana geldi." kısmı arasında fark yoktur. O, temyizinin de böyle olduğunu ve [30] *طاب نفس زيد* "Zeyd kendisi hoş biridir" ifadesinin de hakikat olduğunu söyler. İsâmüddin, Kazvînî'nin bunların dışındakileri mülâbesât arasında saymamasının sebebinin, fiilin veya fiil manalı kelimelerin bunların dışındakilere isnad edilmemesi şeklinde açıklar. [31] *ما جاءني إلا زيد* "Bana sadece Zeyd geldi" gibi bir örnekte fiilin müstesnaya isnadı ise faile isnattır. Zira bu, "gelme"nin Zeyd'e ve "gelmeme"nin başkasına isnadıdır. Bunlar ise faillerdir ve eğer isnad edilen şey bunlara ait olan bir şey ise her iki isnad hakikattir. Aksi takdirde hakikî failleriyle ilişkilerindeki benzeşme sebebiyle mecaz olurlar. İsâmüddin ayrıca mülâbesât arasında sayılan mef'ulün bihten iki mef'ul alan fiillerin ikinci, üç mef'ul alan fiillerin üçüncü mef'ullerinin istisna edilmesi gerektiğini de belirtir.⁵⁰

Muhammed ed-Desûkî, İsâmüddin'in mef'ulün maah ve hâl konusunda Teftâzânî'nin değerlendirmesine itirazını ele alır ve Teftâzânî'nin fiilin bunlara isnad edilmediğini söylerken kastediği şeyin, bunlarla kastedilen anlamın baki kalması şartıyla, bunlara fiilin isnad edilemeyeceği olduğunu belirtir. Mef'ulün maah ile kastedilen anlam beraberlik, hâl ile kastedilen kayıtlama (takyid), temyizle kastedilen ise açıklama (beyân)dır. Bu anlamlar ise, ismin kaldırılıp fiilin bunlara isnad edilmesi durumunda anlaşılabilir olur.⁵¹

49 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 44.

50 İsâmüddin, *el-Atval*, I, 73.

51 Desûkî, *Hâşiye*, I, 247.

Desûkî fiilin; fail, mef'ulün bih vs. ile ilişkili ve bağlantılı olma sebeplerini şöyle açıklar: Faille ilişkili olması, ondan sudur etmesi veya onunla gerçekleşmesi sebebiyledir. Mef'ulün bihle ilişkili olması, onun üzerine vaki olması sebebiyledir. Masdarla ilişkili olması onun mefhumunun parçası olması sebebiyledir. Mekânla ilişkili olması, kesinlikle vaki olacağı bir mekânın gerekmesi itibariyle iltizamî olarak ona delâlet etmesi sebebiyledir. Sebep ile ilişkili olması ise onunla husule gelmesi dolayısıyladır.⁵²

Kazvîni'nin Tanımının Dışında Kalan Aklî Mecaz Şekilleri

Failin veya mef'ulün masdarla vasfedilmesi, diğer bilginlerden farklı olarak Kazvîni'ye göre aklî mecaz olmadığı gibi aklî hakikat de değildir. [32] رجلٌ عدلٌ “adalet (adil) adam”, [14] فإِذَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ “O (dişi devenin işi) ancak, anında hamle yapmak ve geri dönmektir.” gibi ifadeler buna örnek gösterilebilir. Zira, Teftâzânî'nin de belirttiği gibi bu örneklerde haber mübtedaya isnad edilmiştir. Mübtedaya isnad ise Kazvîni'ye göre ne aklî hakikat ne de aklî mecazdır.⁵³

Teftâzânî, Kazvîni'nin tanımına göre: [33a] الكتاب الحكيم “hikmetli kitap” gibi bir ifadenin de aklî mecaz kapsamına girmediği, zira buradaki ism-i failin mef'ule isnad edilmiş olmakla birlikte, mûsnedin kendisiyle ilişkisinin olmadığı mef'ule isnad edildiği değerlendirmesini doğru bulmaz. Teftâzânî fiille ilişkinin harf aracılığıyla ve harf aracılığı olmaksızın her iki türlü de olabileceğini belirtir ve bu örneğin aslının [33b] هو حكيم في كتابه “O kitabında hikmet sahibidir” şeklinde olduğunu söyler.

Yine Teftâzânî, Kazvîni'nin tanımının [34] أعجبتني إنباتُ الربيعِ وجرىُ الأثمارِ “Baharın bitirmesi ve nehirlerin akması hoşuma gitti (Allah'ın bahar mevsiminde bitirmesi ve suyun nehirlerde akması hoşuma gitti)”, [35] ولا تُطيعوا أمرَ المسرفينِ “Aşırılık yapanların emrine itaat etmeyin (Aşırılık yapanlara verdikleri emirlerinde itaat etmeyin)” (eş-Şu'arâ 26/151), [36] نَوْمْتُ اللَّيْلَةَ “Geceyi uyuttun (geceleyin uyuttun)” gibi ifadeleri aklî mecaz kapsamının dışında bıraktığı düşüncesini doğru bulmaz. Bu ifadelerde izafi ve îkâî nispetler⁵⁴ söz konusudur. Teftâzânî aklî mecazın isnadî olan ve olmayan nispetleri kapsadığını belirtir. Kendisine isnad edilmeye hakkı olmayan bir şeye fiilin isnadı mecaz olduğu gibi, üzerine vaki kılınmaya

52 Desûkî, *Hâşiye*, I, 246.

53 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 45.

54 İkâî nispetlerden maksat, fiilin mef'ule nispetidir. Müteaddî fiil mef'ul üzerine vakidir, yani onunla ilişkilendirir. bk. Desûkî, *Hâşiye*, I, 251.

hakki olmayan bir şeye vaki kılmak ve kendisine izafe edilmeye hakkı bulunmayana izafede bulunmak da mecazdır. Çünkü bütün bunlar aslî yerlerinden taşınmışlardır. Teftâzânî, Kazvîni'nin tanımını savunma sadedinde onun tanımının ya özellikle isnatta akîlî mecazın tanımı olduğunu ya da tanımda zikredilen isnadın, sözün görünürde delâlet ettiğinden daha umumî kılınması itibariyle mutlak olarak akîlî mecazın tanımı olduğunu yahut da yukarıdaki örneklerde geçtiği gibi bunu gerektiriyor olduğunu söyler. Teftâzânî, mecazî failin temyiz kılınmasında da aynı durumun söz konusu olduğunu belirtir. Ayette: [37] *أولئك شرٌّ مَكَائًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا* "Onlar konumu en kötü ve yolu en sapık olanlardır" (el-Furkan 25/34) denilmektedir. Zira temyiz aslında faildir. Teftâzânî bu tür mecaza açıkça delâlet edilebileceği gibi, kinayeli de delâlet edilebileceğini belirtir. [38a] *سَلِّ الْهُمُومَ* "Tasaları yatıştır!" ifadesini buna örnek gösterir. Bu ifade akîlî mecazdır; zira tasalar, yatıştırmanın ona izafesi karinesiyile üzüntülü kılınmıştır. Teftâzânî bu örnekleri verdikten sonra akîlî mecazın Sekkâki'nin ve Kazvîni'nin sözlerinden ilk bakışta anlaşılana münhasır kılınmaması ve yukarıdaki örneklerin de akîlî mecaz olduğunun bilinmesi gerektiği uyarısında bulunur.⁵⁵

İsâmüddin ise Teftâzânî'nin [38a] "Tasaları yatıştır!" örneği hakkındaki değerlendirmesini kabul etmez. Ona göre bu ifadenin hakikati [38b] *سَلِّ الْمَهْمُومَ فِي الْمَهْمُومِ/لِلْمَهْمُومِ* "Tasalıyı tasalar konusunda/için yatıştır!" şeklindedir. Tasaların zarf/mef'ulün fih veya sebep/mef'ulün leh olması suretiyle fiille ilişkilmesi (taalluk), mefulun bih olması suretiyle ilişkilme konumuna getirilmiş ve zarf veya sebep olmak suretiyle fiille ilişkilme hususunda mübalâğa etmek için yatıştırma tasalar üzerine vaki kılınmıştır. Başka bir deyişle tasalar mef'ulün bih yapılmıştır. İsâmüddin, burada Teftâzânî'nin söylediği gibi tasaların üzüntülü kılınmasının söz konusu olmadığını, yatıştırma talebi, cümlede kastedilen açık bir mana olduğu halde sözün, tasaların üzüntülü kılınmasından kinaye olmasının söz konusu olamayacağını belirtir.⁵⁶

Akîlî Mecazın Dört Türü

Abdülkahir el-Cürçânî bir cümlede, lügavî ve akîlî olmak üzere mecazın iki şeklinin birlikte ortaya çıkmasının mümkün olduğuna dikkat çeker. Bu durumda bir mana diğer bir manaya veya bir sıfat başka bir sığata

55 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 45-46.

56 İsâmüddin, *el-Atval*, s. 75.

benzetilir ve bunun için diğzerinin ismi nakledilir (istiare yapılır), sonra da bu şey için kendisinden husule gelmesi mümkün olmayan bir fiil veya o sıfatın fiili isbat olunur. Böylelikle hem isbatta hem de müsbette mecaz gerçekleşmiş olur. Buna, bir insanın arkadaşına söylediği [39a] أَحْيَيْتَ رُؤْيُكَ “Seni görmek bana hayat verdi” sözü örnek verilebilir. Burada konuşan [39b] وَسَرَّيْتُ رُؤْيُكَ “Seni görmek hoşuma gitti ve beni sevindirdi” anlamını kastetmiştir. Önce görmekle ortaya çıkan sevinci “hayat” kılmış, sonra da görmeyi bu hayat için fail kılmıştır.⁵⁷ Dolayısıyla “Sevindirdi” kelimesi yerine “Hayat verdi” kelimesi kullanılarak bir lügavî mecaz türü olan istiare, bu fiil “görme”ye isnad edilerek de akli mecaz yapılmıştır.

Sekkâkî, bu tür mecazın hükümle ilgili olması ve hükümün de kendisiyle hükmedilen (mahkûmün bih) ve hakkında hüküm verileni (mahkûmün leh) gerektirmesi ve bunlardan her birinin vaz’î veya başka bir deyişle lügavî hakikat veya mecaz olması ihtimali sebebiyle dört şekilde ortaya çıkabileceğini belirtir:

1. Hem mahkûmün bihin hem de mahkûmün lehin vaz’î hakikat olması: [9] أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ “Bahar otları bitirdi.”
2. Hem mahkûmün bihin hem de mahkûmün lehin vaz’î mecaz olması: [40] أَحْيَى الْأَرْضَ شِبَابُ الزَّمَانِ “Yeryüzünü zamanın gençliği diriltti.”
3. Mahkûmün bihin vaz’î hakikat, mahkûmün lehin vaz’î mecaz olması: [41] أَنْبَتَ الْبَقْلَ شِبَابُ الزَّمَانِ “Otları zamanın gençliği bitirdi.”
4. Mahkûmün bihin vaz’î mecaz, mahkûmün lehin vaz’î hakikat olması: [42] أَحْيَى الرَّبِيعُ الْأَرْضَ “Bahar yeryüzünü diriltti.”⁵⁸

Kazvîni de hüküm yerine isnad kelimesini, tarafları ifade etmek üzere de müsned ve müsnedün ileyh kelimelerini kullanarak vaz’î hakikat veya mecaz olması durumlarına göre örnekler vermiştir.⁵⁹

Teftâzânî’nin belirttiği üzere bu dördü taksim Kazvîni’nin görüşüne uygundur. Çünkü o, müsnedin fiil veya fiil manasında olmasını şart koşturmuştur. Bunlar ise müfrettir. Ancak bu taksim Sekkâkî’nin görüşü açısından bakıldığında problemlidir. Çünkü o, hakikati ve mecazı mutlak olarak kelâm diye tanımlamıştır. Onun görüşüne göre müsnedin cümle olması mümkündür. Lügavî hakikat ve mecaz ise kelimedede olur.⁶⁰

57 Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrâr*, s. 344.

58 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 210.

59 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 32-33.

60 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 48.

Desûkî, dörtlü taksimin Kazvîni'nin görüşüne uygun; ancak Sekkâkî'nin görüşüne göre problemlili olduğu şeklindeki Teftâzânî'nin kanaatini eleştirir. Teftâzânî'nin kastı, Sekkâkî'ye göre müsnet, cümle olabileceğine cümle ise ne lügavî hakikat ne de lügavî mecaz olamayacağına göre bu dörtlü taksim ona göre problemlili olacaktır. Desûkî bu hususta, lügavî hakikat ve mecazın sadece kelimedeki olduğu şeklindeki kaydın, müfret mecaz için söz konusu olduğunu belirtir. Ancak lügavî mecazın, istiare ve diğerleri şeklinde, istiarenenin ise temsilî ve diğerleri şeklinde taksim edildiğine dikkat çeken Desûkî, temsilî istiareye ise kesinlikle müfret değil, mürekkep ifadelerin örnek verildiğini belirtir. Cümlelerin mecaz olarak vasfedilmesi kesinlik kazanınca, hakikat olarak vasfedilmesinin kesinlik kazanacağını söyleyen Desûkî, bunun sebebini, vaz bulunduğu şeyin dışında kullanılması bakımından bir şey mecaz olarak vasfedilirse, vaz bulunduğu şeyde kullanılması bakımından hakikat olarak vasfedilir şeklinde açıklar. Bu durumda dörtlü taksimin Sekkâkî'nin görüşüne de uygun olduğu sonucuna varır. Ancak bu, onun aklî mecazı kinayeli istiare (istiare bi'l-kinaye) olarak değerlendirmesi -ki bu konu makalede daha sonra ele alınacaktır- bir tarafa bırakıldığı takdirdedir. Bunların kinayeli istiare olarak değerlendirilmesi durumunda ise ya mecazın iki tarafı da mecazdır ya da bir tarafı mecaz diğer tarafı hakikattir.⁶¹

Seyyid Şerîf el-Cürçânî bu dört kısmın aklî hakikat için de geçerli olduğunu belirtir ve zikredilen örneklerin aynısının bir dehrînin söylediği farzedildiğinde, aklî hakikat olacağına dikkat çeker.⁶²

Aklî Mecazın Karineleri: Aklî Mecazı Bilmenin Yolları

Abdülkahir el-Cürçânî bir cümlelerin mecaz olduğuna hükmederken iki şeyden biriyle bu hükümde bulunulabileceğini belirtir. Birincisi, fiilin nispet edildiği şeyin, nispet edilen mananın var olmasında tesirinin bulunduğu hiç kimse tarafından iddia edilmeyen bir şey olmasıdır. Buna misal olarak: [43] مَحَبَّتِكَ جَاءَتْ بِي إِلَيْكَ "Sevgin beni sana getirdi" cümlesini verir. İkincisi ise, konuşanın inancının bilinmesiyle olur. Konuşan, fiili ancak kudret sahibine isbat eden ve [5] örneğinde görüldüğü gibi yok etmeyi zamana nispet eden müşriklerin söyledikleri ve iddia ettikleri yanlış inançları bulunmayan bir kimse olduğunda bu tür cümlelerde mecazın varlığına

61 Desûkî, *Hâşiye*, I, 261.

62 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiyetü's-Seyyid 'ale'l-Mutavvel*, (y.y.) 1289, s. 33.

hükmedilecektir. Örneğin: [2] *سَرَ كَرُّ الغدَاةِ ومَرُّ العَثِيَّيْ* “Genci yaşlandırdı, yaşlıyı fani kıldı, / Günlerin ve gecelerin gelip geçmesi” beytindeki ifadenin mecaz olduğuna hükmedebilmenin yolu, bu beyti söyleyenin tevhid inancına sahip olduğunu bilmektir. Bunu bilmenin iki yolu vardır. İlki bu örnekte olduğu gibi şairin daha önceki hâli konusunda bilgi sahibi olmak; ikinci yol ise kelâmda mecazın kastedildiğini ortaya çıkaran bir şeyin bulunmasıdır. Meselâ Ebü'n-Necm'in (ö. 129/747) şu beyitlerinde mecaz yapıldığı görülür:

[44] *قد أصبحتُ أُمَّ الخِيَارِ تدَّعي عليَّ ذنبًا كلَّه لم أصنع*
من أن رأته رأسي كمرأس الأصلع ميمر عنه فترعا عن قترع
جذب الليالي أبطئي أو أسرعني

“(Eşim) Ümmü'l-Hıyâr isnad ediyor bana / Hiç yapmadığım günahları... / Başımı kelin başı gibi gördüğünden, / Halbuki perçem perçem ayırdı baştan, / İster ‘yavaş ol!’, ister ‘hızlı ol!’ de / Farketmeyen gecelerin geçişi”. Bu şiirde fiil gecelere ve onun geçişine nispet edilmiştir. Ancak şairin bu sözünde mecaz olduğu gizlidir, açık değildir. Daha sonra şair şiirin devamında tevili açıklamış ve sözünü başlangıçta tahayyül yoluyla ifade ettiğini devamındaki şu beyitle bildirmiştir: [45] *أفناه قيل الله للشمس اطلعي / حتى إذا وراك أفق فارجعي* “(Aslında) Allah’ın güneşe ‘ufuk seni bürüylene kadar yüksel, / sonra geri dön’ sözü onu (saçlarımı) yok etti.” Böylece fiilin Allah’a ait olduğunu ve O’nun yeniden kuran, ilk ortaya çıkaran, yaratan ve yok eden olduğunu açıklamıştır. Zira beyitteki “Allah’ın sözü” izafesi Allah’ın emri anlamındadır. Yok olmanın, onun emriyle olduğunu ifade edince hakikati açıkça söylemiş olmaktadır.⁶³ Abdülkahir el-Cürçânî bir ifadede aklî mecazın söz konusu olduğunu bilme yollarından bahsederken, daha sonra “sözün hakikat olarak anlaşılmasına mani olan karine” diye isimlendirilecek kavramdan bahsetmiş bulunmaktadır.

Sekkâkî, [10] “Halife Kâbe’yi giydirdi” ve [11] “Emir orduyu bozguna uğrattı” gibi ifadelerin aklen imkânsız olan şeyler olmadığını söyler. Ancak bunların yine de aklî mecaz olduğunu belirtir. Sekkâkî, bu türün mecaz olarak isimlendirilmesinin, bu tür ifadelerde hükmün aslî mekânından geçmesi (çıkması) sebebiyle olduğunu söyler. Ancak bu tür mecazda hükmün aslî mekânının [9] “Bahar otları bitirdi” ifadesinde olduğu gibi

63 Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrâr*, s. 359-360.

doğrudan akılla bilinmesinin zorunlu olmadığını; bunu bilmekte, lügatin (vaz'ın) dışındaki "başka bir şey"den yardım alınmasıyla bunun mümkün olabileceğini belirtir. Yukarıda zikredilen cümleler bu tür örneklerdir. Sekkâkî böyle bir farklılıktan ötürü hükmün aslî mekânının doğrudan akılla bilindiği örneklerle akli mecaz, doğrudan akılla bilinmeyenlere hükmî veya isbatî mecaz denilmesinin daha uygun olacağı kanaatini serdeder.⁶⁴

Böylece Sekkâkî'nin ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin akli mecazın bilinme yolları veya başka bir deyişle karineleri konusunda biraz farklı düşündükleri görülür. Zira Cürcânî, akli mecazı "füilin nispet edildiği şeyin, nispet edilen mananın var olmasında tesirinin bulunduğu hiç kimse tarafından iddia edilmeyen bir şey olması" diye ifade ettiği, doğrudan akılla bilinen ve konuşanın itikadının bilinmesiyle bilinen şeklinde bir taksim yaparken, Sekkâkî bu ayrımı doğrudan akılla bilinen ve bilinmeyen şeklinde ortaya koymaktadır. Cürcânî'nin, konuşanın itikadının bilinmesiyle bilinen akli mecaza verdiği örnekleri, Sekkâkî doğrudan akılla bilinen akli mecaza örnek olarak gösterir. Bu da [9] "Bahar otları bitirdi" gibi bir sözle [43] "Sevgin beni sana getirdi" sözü arasında Sekkâkî'nin bir ayrım yapmadığı gibi bir sonuca ulaştırmaktadır. Ayrıca Sekkâkî'nin doğrudan akılla bilinmeyenlere verdiği [10] ve [11] türü örnekleri Cürcânî'nin ele almadığı görülür.

Kazvîni de akli mecaz için lâfzî veya gayri lâfzî/manevî mutlaka bir karinenin gerektiğini belirtir. Lâfzî karineye örnek olarak o da, Ebü'n-Necm'in [45] sözünü gösterir. Kazvîni manevî karine için üç tür saymaktadır. Birincisi, müsnedin zikredilen müsnedün ileyhten sudurunun veya o müsnedün ileyh tarafından gerçekleştirilmesinin aklen mümkün olmamasıdır. [43] "Sevgin beni sana getirdi" ifadesi buna misaldir. İkincisi [11] "Emir orduyu mağlûp etti" örneğinde olduğu gibi, müsnedün ileyhin gerçekleştirilmesi âdeten imkânsız olması gibi durumlardır. Üçüncüsü ise tevhit inancına sahip kimseden [2] "Gencin saçına ak düşürdü..." gibi bir sözün sudur etmesi de bu kabildendir.⁶⁵

Kazvîni'nin bu değerlendirmesiyle Sekkâkî'nin bahsettiği doğrudan akılla bilinmeyen vaz'ın dışındaki "başka bir şey"le bilinen akli mecaz karinesini "âdet"le bilinen şeklinde açıkladığı görülür. Diğer taraftan Kazvîni'nin üçlü taksiminde birinci ve üçüncü tür karineler Cürcânî'nin taksiminden,

64 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 209-210.

65 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 34.

ikinci karine ise Sekkâkî'nin taksiminden alınmış görünmektedir. [9] "Bahar otları bitirdi" türünden sözler Sekkâkî'de olduğu gibi doğrudan akılla bilinen değil, Cürcânî'de olduğu gibi konuşanın itikadının bilinmesiyle bilinen aklî mecaz olarak verilmiştir. Böylece Kazvî'nin, Cürcânî ve Sekkâkî'nin taksimlerinden istifadeyle onlardan farklı olarak ikili değil üçlü bir taksim yaptığı söylenebilir.

Teftâzânî karinenin, kelâmın görünürdeki anlamının kastedilmediğinin anlaşılması için gerekli olduğunu ve bulunmaması durumunda sözün hakikat olarak anlaşılacağını belirtir.⁶⁶ [11] "Emir orduyu mağlûp etti" örneği üzerinde durarak, ordunun kendi başına bir emir tarafından mağlûp edilmesinin aklen mümkün olmakla birlikte, âdeten imkânsız olduğuna işaret eder.⁶⁷ Ayrıca o, [2] "Gencin saçına ak düşürdü..." örneğine [9] "Bahar otları bitirdi" örneğini de ilâve eder ve bunların tevhit inancına sahip bir kimse tarafından söylenmesi durumunda mecaz olacağını; zira böyle bir inancı bulunan kimsenin bu ifadelerde isnadın ait olduğu şeylere yapıldığına inanmayacağını belirtir. Teftâzânî bu tür ifadeleri aklın imkânsız görmeyebileceğini, nitekim pek çok akıl sahibi insanın da imkânsız görmediğini ve onların bu görüşünün iptali için delile ihtiyaç bulunduğunu söyler.⁶⁸

Desûkî ise aklî imkânsızlıktan maksadın, bedihî imkânsızlık olduğunu belirtir. Bu ise düşünme ve istidlâle başvurmaksızın her akıl sahibi kimsenin hükmettiği şeydir. [2] ve [9] gibi ifadeler ise imkânsız olmakla birlikte, her akıl sahibine göre değil, doğru nazara sahip olana göredir.⁶⁹

Aklî Mecaz Hakikat Gerektirir mi?

Abdülkahir el-Cürcânî aklî mecazda, fiilin kendisine nakledilmesiyle ifadenin hakikate dönüşeceği bir fail takdir edilmesinin zorunlu olmadığı görüşündedir. Böylece Cürcânî, lügavî mecaz bulunan ifadelerden farklı olarak, aklî mecaz türü ifadelerin hepsinin kendisine nakledilebileceği bir hakikatinin bulunmasının zorunlu olmadığını söylemiş olmaktadır. Örneğin: [46a] رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ "Ticaretleri kâr etti" (el-Bakara 2/16) ifadesinde fail takdir edilerek [46b] رِبِحُوا فِي تِجَارَتِهِمْ "Ticaretlerinde kâr ettiler" şeklinde

66 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 49.

67 Teftâzânî, *Muhtasar-u'l-me'âni*, s. 51.

68 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 49.

69 Desûkî, *Hâşiye*, I, 269. Desûkî nazar terimini, bilinen şeyleri, bilinmeyene götürmesi için düzenlemektir, şeklinde açıklar. bk. Desûkî, *Hâşiye*, I, 270.

hakikate dönülebilmektedir. Cürcânî, bu durumun bütün akli mecaz türü ifadeler için zorunlu olmadığı kanaatindedir. Örneğin ona göre: [47] *أفدمني بلدك حق لي على إنسان* “Bir insan üzerindeki hakkım beni senin şehrine getirdi” ifadesinde hak kelimesinden başka fail takdirine imkân yoktur. “Gelme” anlamının zikredilen örnekte hakikat olarak mevcut olduğunu belirten Cürcânî, lâfzın anlamı hakikat olarak mevcut olunca, mecaz o lâfzın kendisinde söz konusu olmaz, mecaz lâfzın kendisinde olmayınca, şüphesiz hükümde olacaktır demektedir.⁷⁰

Fahredden er-Râzî, Abdülkahir el-Cürcânî'nin bu görüşüne itiraz eder. O, fiilin failsiz bulunamayacağını, bir şeye isnad edilen fiilin ise ya “biz-zat” (fi zâtihî) ona dayandığını, bu durumda isnadın hakikat olduğunu, eğer o şeye isnad edilmemişse bu durumda “zâtı için” (li zâtihî)⁷¹ ona dayandığı başka bir şeyin gerekli olduğunu söyler. Aksi hâlde fiilin failsiz ortaya çıkması gerekeceğine ve bunun da imkânsız olduğuna dikkat çeker. [47] örneğinde “getirmek”, gelme fiilini gerçekleştirmeye gücü yetenin fiilini de içerir. Bir fiile gücü yeten ise sadece sebebe ihtiyaç duyar. O da, fiilin bir maslahat olduğu bilgisi veya inancıdır. Bu ise zikredilen örnekte gerçekleşmiştir. İfadeyi dile getirenin bu şehirde bir hakkının olduğunu bilmesi, onu bu fiile sevketmiştir. Bu sabit olunca, bu sözde aslında mecaz olmadığı ortaya çıkar. Zira getirme fiili gerçekleşmiştir. Bu ise ancak garazı gerektirir. Garaz ise o haktır. Şu hâlde bu sözde mecaz yoktur, demek durumunda kalınacaktır. Ancak şöyle söylenebilir: Sebep o hakkı bilmektir, hakkın kendisi değildir. Bu yönden mecaz olur. Bu söyledikleri sabit olunca, Abdülkahir el-Cürcânî'nin iddiasının batıl olduğunu söyleyen Râzî, zira burada mecaz değerlendirmesinde bulunmanın hakikat değerlendirilmesinde bulunmaktan, görünüşte daha fazla muhtemel olduğunu belirtir.⁷²

Sekkâkî de mecazın bir aslın fer'i olduğunu ve kendisinden geçeceği bir hakikat bulunmaksızın herhangi bir mecazın gerçekleşemeyeceğini söyleyerek Abdülkahir el-Cürcânî'ye muhalefette Râzî'ye iştirak eder. Sekkâkî bir asıl bulunmaksızın fer'in gerçekleşmesinin söz konusu olmadığını, bu durumda: [48a] *سررتني رؤيتك* “Seni görmek beni sevindirdi” vs. örneklerde fiilerin kendilerine isnadı durumunda aklen hükmün aslı

70 Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâ'il*, s. 296-297.

71 Râzî'nin “fi zâtihî dayanan (istinad eden)” ifadesiyle, fiilin fiile isnadının hakikat, “li zâtihî dayanan” ifadesiyle de fiilin fiile isnadının mecaz olduğu ifadeleri kastettiği anlaşılmaktadır.

72 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-i-câz fi dirâyeti'l-i-câz* (nşr. Bekri Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 178-179.

yerinde gerçekleştiğinin görüleceği bir failinin bulunmadığını iddia etmenin yanlış olduğunu söyler. İlgili örnekler üzerinde düşünüldüğünde, bütün fiiller için kendisine isnad edildiğinde aklın hükmün aslı yerinde gerçekleştiğinin söylenebileceği bir failin takdir edilebileceğini belirtir. Sekkâkî burada aklın hükmüyle kastettiği şeyin, aklın isnadının sağlıklı olduğunu kabul ettiği her şey olabileceğini belirtir. [48a] “Seni görmek beni sevindirdi” örneğinde, sevindirme fiilinin görme fiiline imkân veren Allah’a isnad edilmesini akıl kabul ediyorsa sözün aslının: [48b] *سَرَّنيَ اللهُ وقتَ رؤيتِكَ* “Seni gördüğümde Allah beni sevindirdi.” şeklinde ortaya konması mümkündür. [48a] örneğinde fiilin sebebe isnad edildiğinin görüldüğünü söyleyen Sekkâkî, aklın sebebi fail olarak kabul etmeyeceğini, onu ancak kudret sıfatına sahip faili harekete geçirici olarak kabul edeceğini belirtir.⁷³

Kazvîni, Abdülkahir el-Cürçânî’ye muhalefette Râzî ve Sekkâkî’ye katılır. Fiil kendisine isnad edildiğinde aklî mecazın hakikate döneceği takdirî failin açık olabileceği gibi, ancak derin düşünmeyle ortaya çıkacak şekilde de olabileceğini belirtir.⁷⁴ Kazvîni bu konuda Sekkâkî’ye tâbi olmakla birlikte, gerek Sekkâkî’nin gerek Kazvîni’nin ifadeleri karşılaştırıldığında görüşlerinin biraz farklı olduğu anlaşılmaktadır. Sekkâkî aklın kabul edebileceği bir fail bulunmasının yeterli olduğu kanaatini serdederek bu konuda daha esnek bir tavır sergilerken, Kazvîni’nin zaten mevcut olanın tespit edilmesi gerektiği gibi bir görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Sekkâkî daha yorumcu bir tavır benimserken, Kazvîni daha tespitçi bir tavır benimsemiş görünür.

Teftâzânî, bu konuda Abdülkahir el-Cürçânî karşıtlarının değerlendirmelerini zorlama olarak görür ve Cürçânî’nin görüşüne katılır.⁷⁵ Seyyid Şerîf de Abdülkahir el-Cürçânî’yi destekler ve onun görüşünü şöyle tahlil eder: Konuşan, muhatabının şehrine onun üzerindeki bir hakkı için geldiğinde ve ona “Senin şehrine beni senin üzerindeki bir hakkım getirdi.” dediğinde, konuşandan bir hak sebebiyle bir fiil sudur eder ki bu da gelmektir. Fakat konuşan gelmek fiilini if’âl babında⁷⁶ getirerek onu hakka isnad eder. Bu cümlede lügavî mecaz veya kinayeli istiare ya da aklî mecaz yapıldığı gibi farklı yorumlar söz konusu olabilir. Aklî mecaz olarak değerlendirilmesi durumunda bu, kendisine isnad edildiğinde, sözün

73 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 210-211.

74 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 38.

75 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me’ânî*, s. 53.

76 if’âl babı, zikredilen örnekte (أُنْذِمَ) geçişlilik ifade etmektedir.

hakikat olacağı hakikî bir fail bulunmaksızın olur. Akli mecaz şeklinde ortaya çıkan isnadın naklinden maksat fiilin ilişkisinde mübalâğadır. Gelme eylemi bir sebep dolayısıyla kendi başına bulununca ve bu sebebin gelme eylemiyle ilişkisinde mübalâğa kastedilince, bu durumda getirmenin ve getirenin bulunduğu vehmedilecek ve getirmenin isnadı, o vehmedilmiş olandan bu sebebe nakledilecektir. Vehmedilen şeyden isnadın nakli ise, fiille ilişkide mübalâğa maksadının gerçekleşmesi için hakikatte olandan nakli gibidir. Getirme lâfzının lügat bakımından hakikat manasında kullanıldığı açıktır; ancak bu mana vehmî ve farazîdir. Bunun farzedilmesi, doğru bir maksat ve önemli bir fayda içindir. Fiilin kendisine isnad edildiğinde sözün hakikate döneceği bir hakikî faili yoktur. Ancak bu noktada onun hakikî failinin, o mevhum fail olduğu ve ona isnad edilince sözün hakikate döneceğinin söylenmesi durumunda, cevaben onun mevhum faile isnadının, bir manası yoktur. Mevhum failden sebebe naklinde ise bunun aksi söz konusudur denir. Zira bu, hakikî failden sudur eden hakikî fiilin isnadının nakline, maksadın gerçekleşmesi bakımından denktir. Bu durumda bu örneklerin Abdülkahir el-Cür-cânî'nin iddia ettiği gibi hakikati olmayan mecazî isnad olduğu kesinlik kazanacak, böylece Sekkâkî'nin zorlama yorumları da geçersiz olacaktır.⁷⁷ İsmüddin de Seyyid Şerîf'in sözlerine benzer açıklamalarla Abdülkahir el-Cür-cânî'nin görüşünü benimsediğini ortaya koyar.⁷⁸

Desûkî bu tartışma konusunu, akli mecazın gerçekleşmesinde, mecazdaki fiilin, mecazdan önce örfte ve kullanımda bu fiilin o faile isnadının kastedildiği kabul edilen hakikî bir isnad olarak ona isnad edildiği, hariçte gerçek bir failin bulunmasının şart olup olmaması şeklinde özetler. Kazvîni'nin ve Sekkâkî'nin görüşü bunun şart olduğudur. Çünkü isnad böylece hakikî failden mecazî faile taşınır. Abdülkahir el-Cür-cânî'nin görüşü ise bunun ancak fiil mevcut olduğu zaman gerektiğidir. Fiil mevcut olmayıp itibarî bir şey ise onun hakikî bir failinin olması doğru olmaz. Belki ona isnad edilen bir fail vehm ve farz edilebilir. İsnadın ondan mecazî faile nakli ise dış dünyada (hariçte) gerçekleşen bir şey değildir. Aksine vehmedilmiş, var sayılmış bir şeydir. Desûkî vehmedilmiş ve var sayılmış bir şeyin isnadının ise kabul edilemez olduğunu söyler.⁷⁹

77 Seyyid Şerif, *Hâşiye*, s. 35-36.

78 İsmüddin, *el-Atval*, s. 79.

79 Desûkî, *Hâşiye*, I, 271-272.

Mecazın Hakikatten Daha Belîğ Olması

Aklî mecazdan gayenin ne olabileceği sorusu, mecazdan gayenin ne olabileceği şeklindeki daha genel bir soruyla birlikte değerlendirilebilir. Bu soru belâgat geleneğinde, mecazın hakikatten daha belîğ olduğu şeklinde cevabını bulur. Nitekim mecaz ifadelerin, hakikatten daha belîğ olduğu ve dinleyenler üzerinde hakikat türü ifadelerden daha güçlü bir etki bıraktığı görüşü belâgatçılar tarafından tekrar edilen bir prensip olmuştur.⁸⁰ Daha önce genel olarak belâgat bilginleri tarafından mecaz ifadelerin hakikat türü bir ifade olarak karşılığı olduğunun kabul edildiğine temas edilmişti. Abdülkahir el-Cürçânî bu hakikat türünden karşılığı, ifadeyle kastedilen garaz, yani genel anlam olarak değerlendirmiştir. Aynı garaz, hakikat olarak ifade edilebileceği gibi, mecaz olarak da ifade edilir. İşte bu noktada Cürçânî, mecazın hakikate üstünlük yönünü ortaya koymaktadır. Madem ki aynı garaz her iki türlü de ifade edilebilmektedir, o halde mecazın üstünlüğü haber verilmek istenen manada yani garazda değil, ancak o mananın isbat tarzında olmaktadır. Bu durum bütün mecaz ve kinaye türlerini içine almaktadır.⁸¹ Aklî mecaz ise isbattaki veya daha genel olarak isnattaki mecaz olduğuna göre, bu tür mecazdaki üstünlüğün isbat ve isnat tarzında olduğu daha açıktır. Şu halde aklî mecazdaki üstünlük ve meziyet nasıl gerçekleşmektedir? Abdülkahir el-Cürçânî bu konuyu muzafın hazfedilmesiyle, aklî mecaz arasındaki farkı ortaya koyarken izah etmektedir.

Abdülkahir el-Cürçânî, muzafın hazfedilip muzafun ileyhin onun yerine getirilmesinin mecaz-ı hükmî kapsamına girmediğini belirtir. Buna misal olarak: [49] *واسأل القرية* “Şehre (ahalisine) sor” (Yûsuf 12/82) ayeti verilebilir. el-Cürçânî bazılanın buna benzer örnekler arasında Hansâ'nın: [14] *فإنما هي إقبال وإدبار* “O (dişi devenin işi) ancak, anında hamle yapmak ve geri dönmektir” mısramını da saymalarını, onu: [50] *فإنما هي ذات إقبال وإدبار* “O ancak, ikbâl ve idbâr sahibidir (hamle yapıp geri döner)” şeklinde taktir etmelerini ve Hansâ'nın bu sözünün de muzafın hazfi konusuna örnek teşkil ettiğini söylemelerini yanlış bulduğunu ifade eder. Yukarıdaki

80 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire 1952, s. 268 vd.; İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-ş'ri ve âdâbih*, I, 456.

81 Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâ'il*, s.71. Abdülkahir el-Cürçânî'ye göre lügavî mecaz ve kinayedeki üstünlüğün mananın isbat tarzında olduğu hususundaki görüşü, makalenin konusunun dışına çıkmamak amacıyla, burada incelenmeyecektir.

ayette muzaf hazfedilmiştir ve lâfız olarak hazfedilip mana olarak kastedilmiş hükmündedir. Tıpkı bir delil bulunduğu mübtedanın haberinin veya mübtedanın hazfedilmesi gibi. Ancak Hansâ'nın beytinde durum farklıdır. Bu beyitte muzaf takdiri, sözün zahiri anlamında kullanılması ve kendisiyle mübalâğa ve anlamın genişlemesinin (ittisa') kastedilmesi durumunda söz konusu olabilir. Hâlbuki bu beyitte mübalâğa vardır ve âdeti deve bütünüyle hamle yapma (ikbâl) ve geri dönme (idbâr) eylemlerinin bizzat kendisi ve sanki bu iki eylemin cisimleşmiş hâli olmuştur.⁸²

İsâmüddin de aklî mecazda mübalâğa yönlerini bazı örnekler üzerinde açıklamıştır. Bunlardan biri [47] "Bir insan üzerindeki hakkım beni senin şehrine getirdi" cümlesidir. Bu cümlede bir getirenin vehmedilmesi ve hayal edilmesi söz konusudur. Hâlbuki aslında bir getiren söz konusu değildir. Burada söz konusu edilebilecek şey hak için gelmektir. Ancak cümlede hak, sebebiyetinde mübalâğa için hayalî bir getiren olarak tasavvur edilmiştir.⁸³

Kur'an'da Aklî Mecaz

Kur'an'da aklî mecazın bulunup bulunmadığı hususu, daha genel bir konu olan, Kur'an'da mecazın olup olmadığı probleminin kapsamına girer. Muhtelif itikadî fırkalar bu konuda farklı görüşler benimsemişlerdir. Abdülkahir el-Cürcânî Kur'an'da mecaz ve Kur'an'ın tevili konularında bir kesimin tefrite ve bir kesimin de ifrata düştüğünü belirtir. O, mecazı kötümek ve onu doğru söz olmamakla vasıflandırmak isteyen kimsenin büyük bir hataya düşeceğini belirtir. Cürcânî bu gibi hatalardan ve şüphelerden kurtulabilmek için türleri ve kısımları tespit edilene kadar mecaz konusunun araştırılması ve üzerinde durulması gerektiğini söyler. Ona göre mecaz konusunun araştırılma nedeni bundan ibaret de değildir. Akıl sahibi ve dinini öğrenmek isteyen kimsenin de mecaz konusunu bilmeye sayılamayacak kadar ihtiyacı vardır. Bu konudaki bilgisizlik şeytana gizli kapılar açmak ve farkına varmadan dini çalmasına fırsat vermektir. Bu konuda tefrite düşenler mecazı hemen reddedenler ve ondan tamamen uzak duranlardır. Bu kesime göre sözlerin zahirine yapışmak farzdır ve bunların tevilden mutlak surette sakınılmalıdır. İfrata gidenler

82 Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâ'il*, s. 301-302.

83 İsâmüddin, *el-Atval*, s. 74-75.

ise sınırı aşanlar ve böylece hataya düşenlerdir. Bunlar kastolunan sözün zahirî olduğu yerde bile ondan yüz çevirir ve hiçbir sebep olmadan tevile dalarlar.⁸⁴

Abdülkahir el-Cürçânî'nin tefrite düşenlerden Zahirîleri kastettiği anlaşılmaktadır. Zira onlara göre Kur'an'da ne aklî ne de lügavî mecaz söz konusudur; çünkü mecaz yalan hissi uyandırmaktadır. Allah'ın kelâmı ise bundan münezzehtir. Desûkî bu görüşün, karine bulunması durumunda böyle bir yalan hissi uyandırmanın söz konusu olmayacağı cevabıyla reddedildiğini belirtir.⁸⁵ İfrata düşenler ise Mutezile'dir. Mutezile mecazı, fikrî prensipleriyle çatışan ayetleri tevil için sıkça başvurulan bir araç haline getirmiştir.⁸⁶

Eş'arîler ve daha genel olarak Ehl-i sünnet bu konuda orta bir yol benimsemeyi tercih etmiştir. Bir Eş'arî olan Abdülkahir el-Cürçânî de Kur'an'da hem lügavî hem aklî mecazın çok bulunduğunu söyler ve aklî mecazla ilgili muhtelif ayetleri örnek olarak gösterir: [51] نُوتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّيَا “Rabbinin izniyle her mevsim meyvesini verip durur” (İbrâhîm 14/25), [52] وَإِذَا نُلَيْتُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا “Ve ne zaman kendilerine Onun ayetleri okunsa, bu onların inançlarını artırır” (el-Enfâl 8/2), [53] فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَكْرَمْتُمْ هَذِهِ إِيمَانًا “Aralarında 'Bu hanginizin imanını artırdı' diyenler var” (et-Tevbe 9/124), [1] وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا [1] “Ve yeryüzü ağırlıklarını çıkardığında” (ez-Zilzâl 99/2).

Abdülkahir el-Cürçânî bu ayetlerde sebebin anlamı konusunda akla müracaat edildiğinde, kendisine fiil isbat edilmeyen şeylere fiil isbat edildiğinin görüldüğünü, yoksa hurma ağacının meyve ortaya çıkarmadığının, ayetlerin dinleyenin kalbinde ilim yaratmadığının, yerin içindeki ağırlıkları dışarı fırlatmadığının bilinen hususlar olduğunu söyler. Bunlar Cürçânî'nin ifadesiyle, ancak Allah'ın kudretiyle kendilerinde bir hareket meydana gelip içlerindeki ortaya çıkmasıyla mümkündür.⁸⁷

Sekkâkî ve Kazvîni de aklî mecazın Kur'an'da çok bulunduğunu belirtirler ve Abdülkahir el-Cürçânî'nin zikrettiği ve benzeri örnekleri serdediler.⁸⁸ Ancak Sekkâkî'nin bu konudaki sözü, aklî mecaz olarak değerlendirilir.

84 Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrâr*, s. 361.

85 Desûkî, *Hâşiye*, I, 262.

86 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "el-Esâsü'l-kelâmî li-mebhasi'l-mecâz fi'l-belâgati'l-'Arabiyye", *Dirâsât fi'l-fenni ve'l-felsefe ve'l-fikri'l-kavmi*, Kahire 1983, s. 260.

87 Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrâr*, s. 356-357.

88 Sekkâkî, *Miftâh*, s.210; Kazvîni, *el-İzâh*, s. 33-34.

dirilen örneklerin Kur'an'da çokça bulunduğu veya bu örnekleri akılî mecaz olarak değerlendirenlere göre Kur'an'da akılî mecazın çok bulunduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira o, akılî mecaza örnek olarak zikredilen ifadeleri, kinayeli istiare olarak değerlendirmektedir.

Sekkâkî'nin Akılî Mecazı Kinayeli İstiare Olarak Değerlendirmesi

Sekkâkî akılî mecaz konusunu teferruatlı bir şekilde ele aldıktan sonra, bu konuyla ilgili söylediklerinin önceki belâgat bilginlerinin (ashab) düşünceleri olduğunu belirtir ve kendi görüşüne göre bu konuda ele alınan örneklerin "kinayeli istiare" (istiare bi'l-kinaye) olduğunu söyler. Bu durumda [9] "Bahar otları bitirdi" örneğinde bahar, istiarenin üzerine inşa edildiği teşbihte mübalâğa vasıtasıyla hakikî failden kinayeli istiare yapılmıştır. (Otları) bitirmek ise istiarenin karinesi kılınmıştır. Yine [11] "Emir orduyu bozguna uğrattı" örneğinde, düşmanın hezimetinin sebeplerini organize eden emir, hezimete uğratan ordudan kinayeli istiare yapılmış ve hezimete uğratmanın ona nispeti de istiarenin karinesi kılınmıştır. Sekkâkî böylece mecazın tamamını lügavî olarak değerlendirdiğini ifade eder.⁸⁹

Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) de Sekkâkî gibi akılî mecaza verilen örnekleri lügavî mecaz kabul eder ve bunu, fiillerin kudret sahibinden sudur ettiği anlamına da delâlet etmek üzere vaz edildiği, dolayısıyla "bitkileri bitirmek" gibi fiillerin kudret sahibi olmayanlara nispet edilmesinin vaz edildiği şeyin dışında kullanılması demek olduğu şeklinde açıklar.⁹⁰

Kazvînî, Sekkâkî'nin kelâmda akılî mecazın varlığını inkâr ettiğini belirtir ve bu konuyla ilgili düşüncesini aktardıktan sonra örnekler üzerinde bu görüşün yanlışlığını göstermeye çalışır. Sekkâkî'nin değerlendirmesine göre: [54] *فهو في عيشة راضية* "O mutlu bir hayat içindedir" (el-Hâkka 69/21) ayetindeki hayat ile kastedilenin hayatın kendisi değil, hayatın sahibi olması gerekir, diyen Kazvînî, yine: [55] *فلان هارهُ صائمٌ وليله قائمٌ*

89 Sekkâkî, *Miftâh*, s.212. Sekkâkî'nin bütün mecazları lügavî olarak değerlendirmesi, onun Mutezilî olmasına bağlanabilir. Zira Mutezile'ye göre kelâm, mana değil, lâfızdır. Akılî mecaz, akılla, dolayısıyla mana ile ilgili bir mecazdır. Lügavî mecaz ise lügatla, dolayısıyla lâfızla ilgilidir.

90 Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tırâz el-mütedammin li-esrâri'l-belâgati ve ulûmi hakâ'iki'l-i'câz*, Beyrut 1402/1982, I, 75-76; Matlûb, *Mu'cemû'l-mustalahât*, III, 203.

“Filan gündüzü oruç tutan, gecesi namaz kılandır” ifadelerindeki izafetlerin onun görüşüne göre doğru olmaması gerektiğini, zira bu takdirde “gündüz” kelimesiyle “filan”ın kendisinin kastedilmiş olacağını ve bir şeyin kendisine izafesinin ise doğru olmadığını söyler. Yine: [56] يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا “Ey Hâmân, bana yüksek bir kule inşa et!” (el-Mü’min 40/36) ayetinde Hâmân’a bina emrinin söz konusu olmaması gerekeceğini, hâlbuki ona nidada bulunulduğunu belirtir. Yine [9] “Bahar otları bitirdi” ve [48a] “Seni görmek beni sevindirdi” gibi sözlerin terkiбинin, onun görüşüne göre Allah’ın isimleri tevkifi olduğundan şer’î izne bağlı olması gerektiğini söyler. Zira Kazvîni, Sekkâkî’nin bu örneklerdeki “bahar” ve “seni görmek” şeklinde ifade edilen faillerin aslında Allah’a delâlet ettiği görüşünde olduğunu düşünmektedir. Kazvîni’ye göre bütün bunlar tamamen geçersizdir ve dolayısıyla Sekkâkî’nin görüşü de temelsizdir. Kazvîni, Sekkâkî’yi eleştirmeye devam ederek, onun görüşünün [55] “Filan gündüzü oruç tutan, gecesi namaz kılandır” örneğiyle başka bir açıdan da geçersiz kılınabileceğini öne sürer. Çünkü bu ifadedeki isnad mecazdır. Gündüzün filandan kinayeli istiare olması ise caiz değildir. Zira Sekkâkî’ye göre teşbihin her iki tarafının zikri sözün istiare olarak değerlendirilmesine manidir. Bu durumda ifade istiare değil, teşbih olarak değerlendirilecektir. Kazvîni bunu Sekkâkî’nin de kitabında açıkladığını hatırlatır.⁹¹

Bâbertî ise Sekkâkî’nin akli mecazı inkâr ettiğini kabul etmez. Ancak akli mecazda ele alınan örneklerin başka bir beyan nev’ine dahil edildiğini belirtir. Zira Sekkâkî, [9] “Bahar otları bitirdi” örneğini ele alırken baharın, istiarenin üzerine bina edildiği teşbihin mübalâğası aracılığıyla, iddia yoluyla hakikî failden kinayeli istiare yapıldığını söylemiştir. Bâbertî, Sekkâkî’nin kastının tevilsiz olarak hakikî fail olmadığını belirtir. Yine: [57] أَظْفَارُ الْمَيْمَةِ نَشِبَتْ بِفِلَانٍ “Ölümün tırnakları filana takıldı” ifadesinde de yırtıcı hayvana benzetilen ölümle yırtıcı hayvanın kastedilmesi, yırtıcı hayvanın lâzımı olan tırnakların isbatıyla iddia edilmiştir. Hakikat üzere özel şekil (bizzat yırtıcı hayvan) kastedilmemiştir.

Bu durumda [54] “O hoşnut olan bir hayat içindedir” (el-Hâkka 69/21) misalinde hayat ile, hakikatte sahibinin kastedilmesi gerekmeyeceğini belirten Bâbertî, aksine mübalâğa yoluyla sahibine benzerliğinin kastedilmiş olması gerektiğine dikkat çeker. Böylece hayatın, sahibi için

91 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 36-37.

zarf olabileceğini söyler. Çünkü ayette kastedilen, hayatın bilinen sahibinin kim olduğudur. “bir hayat” sözünden ise sahibinin bilinmediği kastedilir. Şeyin kendisi için zarf olması ise ancak ikincisi de bilinen olması durumunda gerekir.⁹²

Teftâzânî de Kazvîni'nin Sekkâkî'ye yönelttiği itirazların temelini, Sekkâkî'nin kinayeli istiare görüşünü, müşebbehi zikredip, müşebbehün bihi hakikat olarak kastetmek şeklinde anlaması olduğunu belirtir. Hâl-buki bu bir yanlış anlamadır. Zira [57] örneğinde “ölüm” ile kastedilen hakikat olarak “yırtıcı hayvan” değildir. Aksine kastedilen, ölümdür. Ancak onun yırtıcı hayvan olduğu iddiasıyla ve المية “ölüm” lâfzının السبع “yırtıcı hayvan” lâfzına iddia yoluyla eş anlamlı kılınmasıyla.⁹³

Yine Bâbertî, Kazvîni'nin [55] örneğiyle ilgili olarak “Bu durumda gündüzle filanın kendisinin kastedilmiş olması gerekir ki, bir şeyin kendisine izafesi sahih değildir” görüşüne itirazın bunun imkânsız olmadığını belirtir. Örneğin: [58] جاء زيدٌ بنفسه “Zeyd kendisi geldi” ifadesinde muzaf olan نفس muzafun ileyhin aynıdır. Bunun ise imkânsız olmadığını da görüş birliği vardır. Yine Hâmân'a bina ile emredilmemiş olmasının gerekmediğini söyleyen Bâbertî, çünkü Hâmân'da kinayeli istiare ile, sadece binayı yapana benzetmede mübalâğa yapıldığını belirtir. Bu da tevilsiz yapılmamıştır. Bâbertî, Kazvîni'nin belirttiği gibi ayette Hâmân'a nida edilmiş olmasının kinayeli istiareye engel teşkil etmeyeceğini belirtir. Çünkü nida da kinayeli istiare yoluyla olabilir.

Bâbertî, [9] “Bahar otları bitirdi” gibi bir ifadenin terkip edilmesinin işitmeye/şer'î izne bağlı olması gerekmediğine de dikkat çeker. Çünkü Sekkâkî'nin bahar kelimesiyle tevil etmeksizin hakikî faili kastetmediğini belirtir. Zira hakikî failden maksat belirlenmiş kesin bir fail değildir. Aksine, kendisinden bu fiilin sudur edebileceği herhangi bir faildir. Belirli bir faile, ancak bu fiilin ondan sudur ettiği düşünülürken ihtiyaç duyulur. Mutlak olarak itibar edildiğinde ise ancak herhangi bir faile ihtiyaç duyulur. Burada ele alınan da böyle bir husustur.

Bâbertî ayrıca, [55] “Filan gündüzü oruç tutan gecesini namaz kılar” ifadesindeki müşebbehün bihin oruç tutması tasavvur edilebilen bir şahıs olduğunu, muzafun ileyh olmadığını belirtir. Kelâmın anlamı ise “Oruç tutan insana benzetilen filana nispet edilen gündüz, oruç tutandır”

92 Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 190.

93 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 51.

şeklindedir. Böylece teşbihin iki tarafını birden içermiş olmadığını ileri sürer.⁹⁴

Teftâzânî ise, Kazvîni'nin istiare ile ilgili değerlendirmesine karşı çıkarak teşbihin her iki tarafının zikredilmesinin her zaman istiareye mani olacağı kanaatine katılmadığını belirtir. Her iki tarafın zikrinin istiareye mani olması için teşbihi açığa çıkarmış olmasını şart koşar. [9] “Bahar otları bitirdi” örneğini değerlendirirken Kazvîni'nin zikrettiği işitmeye bağlı olma hususunun, bazılarının görüşü olduğunu, Sekkâkî'ye göre ise Allah için isim kullanmanın işitmeye belirlenmesinin şart olmadığını (tevkifsiz olduğunu) belirtir. Ayrıca, Kazvîni'nin söylediği doğru olsa, tevkif görüşünü benimseyenlere göre bu tür terkiplerin sıhhatinin işitmeye bağlı olması gerekirdi; hâlbuki böyle değildir, zira bu tür terkipler insanların konuşmasında işitmeye bağlı olmaksızın (tevkifsiz olarak) yaygındır, demektedir.⁹⁵

Kinayeli İstiare ve İstiare-i Tahyîliyye

Kinayeli istiare ve istiare-i tahyîliyye, her ne kadar akli mecaz konusunun dışında aynı bir konu olarak değerlendirilse bile, Sekkâkî'nin akli mecazı kinayeli istiare olarak değerlendirmesi ve hem Selef'e hem de Kazvîni'ye göre istiare-i tahyîliyyenin akli mecaz olması, bu istiare türlerinin özet mahiyetinde de olsa burada ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Teftâzânî, [57] أَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ نَشِبَتْ بِفِلَانٍ “Ölümün turnakları filana takıldı.” gibi bir sözün kinayeli istiare ve istiare-i tahyîliyye olduğunda görüş birliği olduğunu, ancak kavramların kendisi hakkında farklı görüşlerin ortaya çıktığını belirtir. Bu konudaki görüşlerin üç farklı yön gösterdiğini söyleyen Teftâzânî, bunlardan ilkinin eski bilginlerin ve Selef'in, ikincisinin Sekkâkî'nin ve üçüncüsünün ise Kazvîni'nin görüşü olduğuna dikkat çeker.⁹⁶

Teftâzânî, Selef'in görüşünü şöyle açıklar: Kinayeli istiare, müstearın zikredilmesiyle açıkça ifade edilmemesi, aksine ona delâlet eden redifinin ve lâzımının zikredilmesidir. “Ölümün turnakları” sözünden maksat, aslanın cesur adam için istiareli kullanılmasında olduğu gibi, yırtıcı hayvanın ölüm için istiareli kullanılmasıdır. Ancak müstear, yani “yırtıcı

94 Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 190-191.

95 Teftâzânî, *el-Mutauvel*, s. 51-52.

96 Teftâzânî, *el-Mutauvel*, s. 299.

hayvan” zikredilerek açıkça ifade edilmemiştir. Kinayedede olduğu gibi sadece kendisinden, kastedilene geçmek için lâzımı yani “tırnaklar” zikredilmiştir. Müstear, açıkça ifade edilmemiş olan السبع “yırtıcı hayvan” lâfzıdır. Müstearun minh “yırtıcı hayvan”ın kendisi, müstearun leh ise “ölüm”dür.⁹⁷ Önceki bilginlerin görüşlerinin bir özetini yapmış olan Mahmûd el-Antâkî ise, “tırnaklar” kelimesinin Selef’e göre mecaz değil lügavî hakikat olduğunu, onlara göre mecazın bu kelimenin müşebbehe, yani “ölüme” isbatı olduğunu ve bu isbatın da istiare-i tahyîliyye diye isimlendirildiğini belirtir. Selef’e göre istiare-i tahyîliyyenin, kinayeli istiarenin lâzımı olduğunu belirten Antâkî, bunun ise vaz olunduğu şeyden başkasında kullanılan lâfız demek olan lügavî mecaz değil, bir şeyin ait olmadığı şeye isbatı demek olan akli mecaz olduğuna dikkat çeker.⁹⁸ Yine o, Selef’e göre kinayeli istiarenin zikredilmemiş السبع “yırtıcı hayvan” lâfzı olduğunun altını çizer.⁹⁹ Kinayeli istiarenin lâzımının istiare-i tahyîliyye olması, kinayeli istiarenin karinesinin istiare-i tahyîliyye olması demektir. Ancak Teftâzânî, Selef arasında sayılan Zemahşerî’ye göre kinayeli istiarenin karinesinin sadece istiare-i tahyîliyye değil, istiare-i tahkîkiyye de olabileceğine dikkat çeker.¹⁰⁰ Bu ise Antâkî’nin belirttiği gibi, kinayeli istiarenin lâzımının Zemahşerî’ye göre lügavî mecaz olmasının da mümkün olmasındandır.¹⁰¹

Sekkâkî’ye göre ise, kinayeli istiare müşebbehin zikredilip, müşebbehün bihin kastedilmesidir ki, buna delâlet etmek üzere bir karine getirilir. Bu karine ise müşebbehe müşebbehün bihin müsavi/denk lâzımlarından¹⁰² birini nispet etmektir. Bahsi geçen örnekte, ölüm yırtıcı hayvana benzetilir. Sonra müşebbehün bihin ancak kendisi hakkında söz konusu olan lâzımlardan istiare-i tahyîliyye yoluyla maksada delâlet

97 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 300.

98 Mahmûd el-Antâkî, *el-‘Alâka* (nşr.Nureddin Ceviz v.dğr.), Erzurum 1998, s. 22-23.

99 Antâkî, *el-‘Alâka*, s. 21.

100 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 301.

101 Antâkî, *el-‘Alâka*, s. 23.

102 Desûkî “müşebbehün bihin müsavi/denk lâzımları” ifadesini müşebbehün bihin doğru olduğu yerde lâzımının da doğrulandığı, yanlış olduğu yerde yanlış kabul edildiği şeklinde izah eder. “Bitki bitirmek” fiili buna örnek verilebilir. Bu fiil, hakikî failin doğrulanmasıyla doğrulanır, onun olumsuz olmasıyla olumsuz kabul edilir. Desûkî denk lâzımın müşebbehün bih bulununca bulunan, o bulunmayınca da bulunmayan şekilde değerlendirilmesini doğru bulmaz. Ona göre denk lâzımın, o lâzımın müşebbehün bihe has olması sebebiyle ancak ondan vücut bulması şeklinde değerlendirilmesi gerekir. “Bitki bitirmek” fiili ise şüphesiz Allah’tan vücut bulur. Bu ise Allah’ın, bitirme fiilinin gerçekleşmesinden önce hakikî varlık olmasına (tahakkukuna) mani değildir. Bk. Desûkî, *Hâşiye*, I, 276.

eden bir karine olmak üzere, müşebbehe izafe edilir. Böylece “yırtıcı hayvana benzeyen” şeklindeki müşebbehün bih gizlenerek “Ölümün tırnakları filancaya takıldı” denir.¹⁰³ Antâkî neticede müşebbehün bihin yerine kullanılan müşebbehin lâfzının Sekkâkî’ye göre kinayeli istiare olduğunu belirtir. Zikredilen örnekte bu lâfız “ölüm”dür.¹⁰⁴

İstiare-i tahyîliyye ise zihindeki vehmî bir suretin hissen veya aklen gerçek olan (mütehakkık) bir surete benzetilmesi ve bu vehmî surete, gerçek suretin isminin verilmesi ve sadece bunun zikredilmesiyle yapılan istiareidir. Ancak ismin zikredilmesiyle hemen akla gelen, hissen veya aklen gerçek olan müsemmasının anlaşılmasına mani olacak bir karinenin bulunması gereklidir. Meselâ, ölüm nefisleri öldürmesi ve faydalı-zararlı ayırt etmeksizin ruhları zorla çekip çıkarması hususunda yırtıcı hayvana, teşbih-i belîğ yapılarak benzetilir. Sanki o bir yırtıcı hayvandır. Böylece vehim onu yırtıcı hayvan şeklinde tasvire ve bu şekli tamamlayan bilhassa öldürmenin kendisiyle gerçekleştirildiği tırnaklar ve pençeler gibi organlar vs. lâzımı olan şeyleri icat etmeye başlar. Sonra vehmin icat ettiği şeylere hissen veya aklen gerçek olan şeylerin isimleri verilir ve sadece bunlar zikredilir ve bunlar ölüme izafe edilir. Böylece ifade: [59] مَخَالِبُ الْمَيْتَةِ الشَّبِيهَةِ بِالسُّعْيِ “yırtıcı hayvana benzeyen ölümün pençeleri” şekline girer. Bu izafe ise ismin ilk anlaşılan gerçek müsemması için kullanılmadığına dair bir karinedir.¹⁰⁵

Teftâzânî, Sekkâkî’ye göre istiare-i tahyîliyyenin kinayeli istiareye tâbi olmasının gerekmediğini belirtir. Bu sebeple örnek verirken “yırtıcı hayvana benzeyen ölümün tırnakları” diyerek teşbihi açıkça dile getirdiğini söyler. Böylece istiare, kinayeli istiare olmaksızın sadece “tırnaklar” da söz konusu olacaktır.¹⁰⁶

Desûkî, Sekkâkî’ye göre [57] “Ölümün tırnakları filana takıldı” örneğinde olduğu gibi kinayeli istiare’nin karinesinin istiare-i tahyîliyye diye isimlendirilen vehmî suret olabileceği gibi [9] “Bahar otları bitirdi” örneğinde olduğu gibi, hakikî bir şey de olabileceğini belirtir. Nitekim Sekkâkî bunu aklî mecaz konusunu incelerken açıklamıştır. Ancak Desûkî’nin dikkat çektiği husus, sadece aklî mecaz olarak değerlendirilebilecek

103 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 201.

104 Antâkî, *el-'Alâka*, s. 30.

105 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 200.

106 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 307.

örneklerde bu durumun söz konusu olduğu, diğer örneklerde karinenin istiare-i tahyîliyyeden ibaret olduğudur.¹⁰⁷

Kazvîni'nin ise kinayeli istiare konusunda hem Selef'ten hem de Sekkâkî'den farklı düşündüğü görülür. O, bu konuda şöyle der: Teşbih nefiste gizlenebilir ve müşebbeh dışında teşbihin rükünlerinden hiçbiri açıklanmaz. Bu teşbihe müşebbehün bihe has bir şeyin müşebbehe isbatıyla delâlet edilir. Müşebbehün bihe has olan bu şeyin isminin kendisi için kullanıldığı müşebbehe ait ne hisle ne akılla sabit olan herhangi bir şey söz konusudur. Bu teşbih, kinayeli istiare, bu şeyin müşebbeh için isbatı ise istiare-i tahyîliyye diye isimlendirilir.¹⁰⁸ Bu değerlendirmesiyle Kazvîni'nin kinayeli istiare tanımında Selef'ten ve Sekkâkî'den ayrıldığı; ancak istiare-i tahyîliyye tanımında Selef'le aynı görüşte olduğu anlaşılır.

Teftâzânî, Kazvîni'ye göre hem "tırnaklar", hem de "ölüm" kelimelelerinin vaz olundukları anlamda kullanıldıklarını, yani hakikat olduklarını ve bu durumda kelâmda lügavî mecaz, bulunmadığını belirtir. Kelâmdaki mecaz, ancak bir şeyin kendisine ait olmadığı şeye isbatıdır ki bu da akli mecazdır. Ona göre, kinayeli istiare ve istiare-i tahyîliyye iki manevî hadisedir (emirdir) ve her ikisi de konuşanın fiilleridir. Bunlar birbirlerini gerektirirler ve kelâmda birinin olmaması durumunda diğeri gerçekleşmez. Çünkü istiare-i tahyîliyyenin, mutlaka kinayeli istiarenin karinesi ve kinayeli istiarenin karinesinin de istiare-i tahyîliyye olması gerekir.¹⁰⁹

Bu üç farklı görüşü şöyle bir tabloda özetlemek mümkün görünmektedir.

Kinayeli istiare:

Selef'e göre → Zikredilmeyen müstear lâfız → yırtıcı hayvan.

Sekkâkî'ye göre → Müşebbeh bihte kullanılan müşebbeh lâfız → ölüm.

Kazvîni'ye göre → manevî bir şey olan, nefiste gizli teşbih → ölümün yırtıcı hayvana teşbihi.

İstiare-i tahyîliyye:

Selef'e ve Kazvîni'ye göre → müşebbehün bihin lâzımının müşebbehe isbatı → tırnakların ölüme isbatı (akli mecaz).

Sekkâkî'ye göre → vehmî suret için istiare edilmiş müşebbeh bihin lâzımının ismi → tırnaklar (lügavî mecaz).

107 Desûkî, *Hâşiye*, I, 276.

108 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 317.

109 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 300.

Sonuç

Aklî mecaz, belâgat ilminin temel konularından biridir. Daha önce dilbilimciler bu konuyla ilgilenmiş olmakla birlikte, onu sistematik ve ayrıntılı bir şekilde tahlil eden kişi Abdülkahir el-Cürcânî olmuştur. Cürcânî onu lügavî mecazdan ayırmış ve aklî mecazın lügavî mecazdan farkının isnadı teşkil eden müfret unsurlarda değil, isnadın kendisinde ortaya çıkan bir mecaz olduğu tespitinde bulunmuştur. Zemahşerî, Cürcânî'nin açtığı yolu takip etmiş ve aklî mecaz konusunda onun ayrıntıya girmediği, fiilin hakikî failinin dışındaki unsurlara isnadı konusunu yeniden ele alarak kapsamlı bir şekilde incelemiştir.

Fahreddîn er-Râzî de Abdülkahir el-Cürcânî'nin açtığı yolda ilerlemiş olmakla birlikte, Cürcânî'nin aklî mecazda, diğer mecaz türlerinden farklı olarak, fiil için hakikî bir fail takdir edilerek aklî mecazın hakikate dönüştürülmesinin her zaman gerekli olmadığı düşüncesine itiraz etmiş ve onun bu itirazına Sekkâkî ve Kazvîni de destek vermiştir. Tefâtânî ve Seyyid Şerif ise Abdülkahir el-Cürcânî'nin bu değerlendirmesiyle neyi kastettiğini yorumlamış ve onun safında yer almışlardır.

Kazvîni, Zemahşerî'nin el-Bakara 2/16 ayetinin tefsirinde dile getirdiği tanımdan etkilenerek aklî mecazı fiilin isnadına hasretmiş ve buna bağlı olarak Sekkâkî'nin tanımını isim cümlesini de kapsamı sebebiyle eleştirmiştir. Ancak Zemahşerî'nin bu tanımının onun aklî mecazla ilgili genel görüşünü yansıtmaması sebebiyle Kazvîni bu konuda gerek Abdülkahir el-Cürcânî ve gerekse Zemahşerî'den farklı bir görüş benimsemiştir. Ayrıca Kazvîni, aklî mecaz konusunu meânî ilminde ele alarak bu konuya beyan ilminde yer veren Sekkâkî'den ayrılmış ve bu tutumu Tefâtânî gibi daha sonraki bilginler tarafından eleştirilmiştir.

Kur'an'da diğer mecaz türleri gibi aklî mecazın da çokça bulunduğu görüşünde olan Abdülkahir el-Cürcânî'ye, kendisinden sonra gelen Zemahşerî, Sekkâkî ve Kazvîni gibi belâgat bilginleri de iştirak etmiş ve yalan hissi uyandırdığı iddiasıyla Kur'an'da mecazın hiçbir türünün bulunmadığı görüşündeki Zahirîlere muhalefet etmişlerdir. Zira mecaz, yalan veya yanlış bir söz değil, maksadın hakikat türü ifadelerden daha belîğ ve etkili bir surette anlatılmasından ibarettir.

Sekkâkî, aklî mecaz konusunda kendisinden önceki bilginlerin görüşlerinin kapsamlı bir özetini verdikten sonra, bu mevzuda farklı düşündüğünü ve aklî mecaz alanında ele alınan örnekleri kinayeli istiare olarak değerlendirdiğini belirtmiş, böylece bütün mecaz çeşitlerini lügavî

mecaz kabul etmiştir. Onun görüşlerini örnekler üzerindeki izahlarıyla çürütmeye çalışan Kazvîni, Sekkâkî'nin maksadını anlamaması dolayısıyla, yanlış eleştirilerde bulunmuş, Bâbertî ve Teftâzânî tarafından konu yeniden incelenerek vuzuha kavuşturulmuştur.

Sekkâkî'nin aklî mecazı irca ettiği kinayeli istiare meselesinde Selef âlimleri, Sekkâkî ve Kazvîni birbirinden farklı görüşler benimsemişlerdir. Kinayeli istiarenin karinesi konumundaki istiare-i tahyîliyye hususunda ise Kazvîni, Selef'in görüşüne iştirak ederken Sekkâkî bu hususta da onlardan ayrılmıştır.

***Âdamiyyah* and *'İsmah*: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law**

Recep Şentürk*

In this article it is argued that the cleavage in modern legal discourse between the advocates of universal human rights and domestic civil rights has also been observed in Islamic law since its formative period in the first century of Islam, which corresponds to the seventh century AD. A survey of the works of Muslim jurists from the classical era demonstrates that the relationship between the *'ismah* (inviolability or legal and political protection of basic human rights) and *âdamiyyah* (humanity, personhood) has been contested for centuries, thereby giving rise to a latent cleavage between universalistic and communalistic jurists. This cleavage has yet to be explored, although it is crucial to determine whether there are universal human rights in Islam. This article is a brief presentation of the preliminary findings of an ongoing research.

The relationship between humanity and human rights has long been contested in the world, particularly by the scholars of Islamic and West-

* Associate professor of sociology. Ph. D. from Columbia University, Department of Sociology. Affiliated with the Center for Islamic Research (ISAM), Istanbul. Please direct all correspondence to the author at ras13@tnn.net. I express my gratitude to Prof. Abdullahi A. An-Na'im, the director of the Islam and Human Rights Program, for his invaluable support. My thanks to Prof. Herald Berman, Prof. J.D. van der Vyver, Prof. S. Tipton, Prof. F. Rechner and Prof. Şerif Mardin for their comments and contributions. I also thank Jamilah Bargach, Ekatterina Yahyaoui, Asma Abdel Halim and Vallerie Harden for their friendship and stimulating discussions. My special thanks go to Shelly Brownsberger, the coordinator of the fellowship, for her support. In addition, I am grateful to the support provided by Middle East Research Competition (MERC), Cairo. I also thank my colleagues at ISAM, Istanbul, who attended a workshop where this paper was presented for their comments. An earlier version of this paper was presented at "Contemporary Islamic Synthesis," a symposium organized by American University Center for Global Peace, October 4-5, 2003, Library of Alexandria, Egypt. Another version was presented at a seminar in the Faculty of Economic and Political Sciences, Cairo University, on December 11, 2003. I would like to express my thanks to Ola Abou Zeid and Mustapha Kamel el Sayyed for their comments and contributions.

ern law, because the establishment of this relationship determines who is entitled to human rights. The answers have been diverse and have evolved variably in different parts of the world. This question is still subject to bloody political and legal conflicts, as the problem has yet to be completely solved. Below I will focus on the long debated relationship between humanity and human rights in classical Islamic law, which has wide-sweeping consequences on the relations among Muslims and between Muslims and non-Muslims.

William H. McNeill wrote in his well-known book, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, that “between about A.D. 500 and 1000 an intensified ecumenical world system began to nibble away at cultural autonomy—a process registered more sensibly than in any other fashion by the spread of Islam into the newly opened marginal regions of the old world”.¹ McNeill attributes this development to the fact that “Persistent cultural pluralism within the realm of Islam was matched by the special restraints on political authority that Islamic law imposed”.² As McNeill also points out, Islamic law played a significant role in shaping the relations not only within the Islamic society but also between Muslim and non-Muslim communities in a wide geography for an extended period of time.

Religious and cultural pluralism was in fact institutionalized by the prescriptions of the Koran requiring Moslems to tolerate Christians and Jews. The civilization of Islamic heartland therefore became a mosaic in which separate religious communities managed their own affairs within remarkably broad limits. Conquest and conversions after A.D. 1000, that carried Islam into India, southeast Asia, and across most of the Eurasian steppes, as well as into southeast Europe and a large part of sub-Saharan Africa, added a great variety to this mosaic.³

In this paper, I will explore *why* and *how* the classical Islamic law ensured the inviolability of all human beings regardless of their religion, color, language and race against any authority, be it religious or political. Without unearthing the classical doctrines of Islamic law it would be impossible to understand the social structure of the mosaic-like Islamic society which housed many non-Muslim groups during its most powerful times.

1 William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago: University of Chicago Press 1991, xxv-xxvi.

2 Ibid.

3 Ibid.

Using the original terms of Islamic law, the contested relationship between *ādamiyyah* (humanity or personhood) and *'ismah* (the inviolability of basic human rights or their legal and political protection)⁴ is the key to the different positions classical Muslim jurists took concerning the universality of human rights. Muslim jurists in the classical era agreed more or less on what rights should be protected under the coverage of *'ismah*, but there was a question which severely divided them: Who has the right to *'ismah* and why? Is it humanity in its entirety or Muslims and those who make treaties with them? Can Islamic law legislate for non-citizens in order to grant them human rights? Would it be possible to enforce such legislation outside the *dār al-Islām* (the House of Islam), which is beyond the jurisdiction of Islamic authority? Does all of humanity or the citizenry of the Islamic state alone, composed of Muslims and non-Muslims, fall under the jurisdiction of Islamic law? To what extent are Muslims allowed to interact and intervene with other legal traditions under their rule and on what grounds? These questions center on how we define the relationship between humanity and human rights.

Some Muslim jurists from the seventh and eighth centuries AD answered the question of who is entitled to human rights as being humanity in its entirety. Their position is summarized in the following postulate: "Human rights are due for humanity" (*al-'ismah bi al-ādamiyyah*).⁵ Below I will call this approach the *universalistic perspective*. From this perspective human rights are born with the person, they are innate, unearned and inalienable. The children of Adam are entitled to these rights everywhere in the world, regardless of their race, gender, language and religion.

4 In the lexicon, the verb *'asama* means "he protected" which is considered synonymous to *waqā* and *mana'a*. For instance, *'asamahu al-ta'ām* as a sentence means "the food protected him from hunger." The infinitive *al-'ismah* means protection. See, al-Fayruzabadi, *al-Qamus al-Muhit*, Beirut: Muessese al-Risala 1419/1998, 1198; Ibn al-Manzur, *Lisan al-'Arabi*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-'Arabi 1419/1999, 244-247. In Islamic theology, the term *'ismah* corresponds to "infallibility" which we are not interested here in this article. For the legal concept *al-'ismah*, see Muhammad Rawwas Qal'aji, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyya al-Muyassara*, Beirut: Dar al-Nafais, 2000/1421, I, 1401; for the equivalent term *hurmah*, see *ibid*, I, 745-747; For the usage of *'ismah* in Islamic law, see Recep Şentürk, "İsmet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIII, 137-138; "ismah," in *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyye*, XXX, 137-140.

5 See for instance, al-Marghinani, Burhanaddin 'Ali ibn Abi Bakr (d. 593 H), *al-Hidāyah Sharh Bidāyah al-Mubtadi*, (eds. Muhammad Muhammad Tamir, Hafiz 'Ashur Hafiz), Cairo: Dar al-Salam, 1420/2000, II, 852. The author states that "*al-'ismah al-muaththimah bi al-ādamiyyah*." This will be discussed below in greater detail.

In contrast, other Muslim jurists from the same period stated that the citizenry of the Islamic state alone, consisting of Muslims and non-Muslims, are entitled to human rights. They argued that Muslims gain human rights because of their faith in the religion of Islam, while non-Muslims do so by virtue of the compact they sign with the Muslim political authority. Their stand is summarized in the following postulate: "Human rights are due for faith or treaty" (*al-'ismah bi al-imân aw bi al-amân*). In this article, this approach will be called the *communalistic perspective*.

This disagreement has broad consequences. If the answer is humanity, every Muslim individual, the Muslim community and the state would be required to stand for the rights of each and every human being in the world. Otherwise, if the answer is the citizenry alone, the state and the Muslim community would be obliged to protect the rights of its citizenry and no one else. Furthermore, the *de facto* state of relations between Muslims and non-Muslims is peace from the universalistic perspective, while it is war from the communalistic perspective.

Here we observe a parallelism in the basic tension characterizing the discourse on rights in Islamic and modern Western law. The universalistic approach is generally known in modern legal discourse as the *universal human rights* perspective, which advocates equal rights for all human beings everywhere, while the communalistic approach is termed the *civil rights* perspective, which advocates equal rights for the citizens of a particular state alone.⁶

Accordingly, there emerged two positions in Islamic law as to the relationship between *âdamiyyah* and *'ismah* or, put more plainly, as to who possesses the basic rights covered under the title of *'ismah*. Abu Hanifa and his followers from the Hanafite and other schools argued that the *'ismah* exists with *âdamiyyah*. In contrast, Malik, al-Shâfiî and Ibn

6 For the contrast between "human rights" and "civil rights" see Rex Martin, *A System of Rights*, Oxford: Oxford University Press 1997, 73-126. John Dickinson summarized this dichotomy as follows: "The term "civil rights" is sometimes used by the courts in the broad sense of rights enjoyed and protected under positive municipal law in contrast with so-called "inherent rights" vesting in the individual by virtue of a supposed "natural law"; more frequently it is used in the United States in a narrower technical sense acquired in constitutional discussion concerning the legal rights of free Negroes in the years before and immediately following the Civil War. It was often coupled by way of contrast with the term "political rights"..." John Dickinson, "Civil Rights" in *Encyclopedia of Social Sciences*, New York: Macmillan Company [1930] 1935, II, 513.

Hanbal advocated that only those who have *imān* (declaration of Islamic faith) or *amān* (making a compact of security with Islamic state) are entitled to *'ismah*. There have nevertheless been scholars from these three schools who adopted the universalistic perspective. Consequently, the representatives of the universalistic perspective to human rights constituted an "invisible college" in Islamic law drawing members from all Schools of Law over centuries. The cleavage between the Hanafites and the other schools of law over the universality of human rights has remained as a latent cleavage in Islamic law. However, this long standing legal conflict has become highly relevant today as globalization has brought Muslims and non-Muslims closer than ever and has refigured the structure of social and international relations.

In this article, the divergence between the universalistic and communitist positions and the rationale behind each one will be analyzed. The article will conclude by emphasizing the need to revive the universalistic approach to human rights in Islamic law in the age of globalization, which is characterized by an increased volume of communication and a density of connections between Muslims and non-Muslims throughout the world. The universalistic approach to human rights is curiously, not represented in the current literature on Islamic law. This article will serve as a step towards reviving the universalistic view on human rights in classical Islamic law. However, it should not be expected that this brief paper will do complete justice to the subject by offering a full treatment; such an attempt requires a monograph, which is a future project of the author.

Two Key Concepts: *Ādamiyyah* and *'Ismah*

Prior to exploring the relationship between the concepts of *ādamiyyah* and *'ismah*, a brief introduction would be useful for those who are not familiar with these terms. Unfortunately, these two concepts have not received the attention they deserve in the scholarly community. I do not know of any study exclusively focused on the concept of *ādamiyyah*⁷

7 The name *Ādam* and the term *Banī Ādam* (children of Adam) occur in the Qur'an several times. On some occasions the universal divine call is expressed as "O children of Adam!" For a complete list, see Muhammed Fuād 'Abdulbaqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Istanbul: al-Mektebetu'l-Islami 1982, 24-25. The Qur'an emphatically expresses the superiority of human beings over angels. The Qur'an states that all human beings are created

as used in Islamic law and theology. The same is true for the concept of *'ismah*. An exception is presented by Baber Johannsen, who complained years ago in an article devoted to the concept of *'ismah* that it has not been subjected for an independent study in the form of an article or a book.⁸ The purpose of this article is not to analyze the concepts of *âdamiyyah* and *'ismah*, but rather the relationship between them. Therefore, the exploration of the concepts will be brief.

The term *âdamiyyah* is an abstraction, which was used by the jurists to indicate "humanity" on the universal level, including both men and women, Muslims and non-Muslims. In Arabic a man is called "*âdami*" while a woman is called "*âdamiyya*" The infinitive-adjective *âdamiyyah* denotes to be a human being or a child of Adam; literally translated it means "Adam-hood." The term "*âdamiyyah*" as a universal category on which human rights are based is initially a characteristic of Hanafite thought. Abdulaziz al-Bukhari defines a human being with reference to the purpose for which an *âdami* (person, human being) is created, as follows: "The purpose (meaning) of a human being (*âdami*) is what he is created for which is worship of God and His representativeness on earth to establish His laws (rights) and to carry the burden of divine trust".⁹

perfectly. They are born with perfect souls. All human beings are created in the image of God, not physically, but spiritually, in the sense that their attributes resemble those of God regarding mercy, knowledge, love and justice. The human soul is a divine breath. Physically human beings are not different from animals, but spiritually they are higher than the angels. Every human being is ordained by creation to serve as a vicegerent (*khaliifah*) of God on earth, to represent God's will and implement His justice. God's love and providence for humanity are universal, for believers and infidels, for the pious and the sinful. A believer is also required to love God and His entire creation and treat them with compassion accordingly. The following Qur'anic verse illustrates by way of example how the Qur'an approaches the Sons of Adam: "We have honored the sons of Adam; provided them with transport on land and sea; given them for sustenance things good and pure; and conferred on them special favors, above a great part of our creation" (Isra 17/70).

8 For the concept of *'ismah* in the Hanafî tradition, see "Der 'isma-Begriff im hanafitischen Recht" in Johansen, Baber, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden: Brill 1999, 238-262.

9 (*Wa ma'na al-adami huwa ma khuliqa lahu min 'ibadati rabbih wa al-khilafati fi ardihi li iqamat huquqih wa tahammul-i amânâti*). 'Abdulaziz al-Bukhari (d. 730), *Kashf al-Asrâr 'an Usul Fakhr al-Islam al-Bazdawi* (ed. Muhammad al-Mu'tasim billah al-Baghdadi), Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi 1418/1997, I, 378. See also Kasâni, *Bedâ'iyi*, Beirut: Dar al-Fikr 1996, VII, 352.

For Hanafite jurists, humanity (*ādamiyyah*) constitutes the grounds for the right to own property¹⁰ and to establish a family.¹¹ It is also the attribute by which one gains the right to perform acts with others. Humanity allows one to make proposals to others and to accept or refuse the proposals of others.¹²

The Arabic legal terms, '*ismah, man'* and *hurmah* have been used interchangeably in Fiqh terminology since the first century of Islam. The term, '*ismah*, is known best as a theological concept that indicates the infallibility¹³ of the Prophets, according to Sunnites, and also of the imams, according to the Shiites. It occurs on many occasions in the Qur'an.¹⁴ Prophet Muhammad also used it in his sayings.¹⁵

Muslim jurists have unanimously agreed that a person who is entitled to '*ismah* enjoys what is called in modern human rights law "basic rights" or "irreducible rights".¹⁶ They consist of (1) the right to life ('*ismah al-nafs* or '*ismah al-dam*), (2) the right to property ('*ismah al-māl*), (3) the right to religion ('*ismah al-dīn*), (4) the right to reason and thought ('*ismah al-'aql*), (5) the right to family and progeny ('*ismah al-nasl*), and (6) the right to honor ('*ismah al-'ird*). In the classical sources, the right to honor and family are considered as being one, but for our purposes here they are listed separately.¹⁷ These rights have a distinct status as compared to other rights in Islamic law. They are known as *al-darūrāt* or *al-darūriyyāt*, which literally means "axiomatic rights",

10 It is commonly stated in the *Fiqh* literature that "the quality of property ownership is an honor which is required by humanity" (*sifat al-mālikiyye karāmah wa al-ādamiyya mustad'iyah lahā*) Marghinani, *al-Hidāya*, II, 537.

11 It is commonly stated that the legal ground on which marriage is founded is humanity (*mahall al-nikah al-ādamiyyah*). Ibn al-Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, V, 16; Kasani, *Bedayi' al-Sanayi'*, VII, 35; Sarakhsi, *al-Mabsut*, XXX, 288. al-Marghinani states that "marriage is a characteristic of humanity" (*al-Nikah min khasais al-Adamiyyah*), *al-Hidaya*, II, 510.

12 It is commonly stated that the power for approval and disapproval of a contract is derived from humanity (*al-'Ijab wa al-istijab bi al-ādamiyyah*).

13 See W. Madelung, *Encyclopedia of Islam*, '*ismah*, IV, 182. It defines the term as follows: "as a theological term meaning immunity from error and sin is attributed by Sunnis to the Prophet and by Shi'is also to the imams." For the meaning of the term '*ismah* in Islamic mysticism, see Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Sufi*, Beirut: Dar Nadra 1401/1981, 806-810.

14 For the usage of '*ismah* and its derivatives in the Qur'an, see, Muhammad Fuād 'Abdulbaqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, 462.

15 See A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, "'*ismah*", IV, 250.

16 On these two concepts, see Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell Univ. Press 1989, 37-45.

17 Ibrahim b. Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqāt*, Beirut: Müessese al-Kutub al-Thaqafiyya, 1420/1999, I, 19, II, 12-16.

indicating that they are the most basic and inalienable rights in the sense that without them human life with dignity is impossible.¹⁸

Classical Muslim jurists agree that the protection of these rights has been the purpose of all legal systems. Therefore, these rights are also called “objectives of law” (*maqâsid al-sharî'ah*).¹⁹ Consequently, none of the Muslim jurists of the classical era claimed that Islam is the first religion to grant these rights to human beings. Instead, they claimed that granting these rights equally to all human beings has always been the common feature of all religions and legal systems.²⁰

The concept of right existed in Islamic law and philosophy from the very beginning, that is, since the seventh century AD. The Arabic term *haqq* denotes right. Yet there are other meanings attributed to it as well, such as truth, true news, true path, true knowledge, true faith, actual evidence, the fact of the matter, justice and duty.²¹ It is also used as one of the names of God. It occurs 247 times in the Qur'an.²² It is also frequently used in the sayings of the Prophet Muhammad. The plural of the term, *huqûq*, is presently used to indicate law and the science of law in Arabic, Turkish and most of the other languages Muslims use.

The *human rights* in classical Islamic law are termed *huqûq al-âdamiyyîn* and *huqûq al-nâs*. In the modern Islamic legal discourse the standard term is *huqûq al-insân*. The *rights of persons* are divided into two

18 See Abu Hamid al-Ghazzali, *al-Mustasfâ fi 'Ilm al-'Usûl*, Beirut: Dar al-Arqam 1414/1994, I, 633-637.

19 In addition to *ibid*, see Sheikulislam 'Izz al-Din 'Abdilaziz ibn Abdisselam (d. 660), *al-Qawa'id al-Kubrâ* (eds. Nezih Kamal Hammad, 'Uthman Jum'ah Damriyyah), Dimash: Dar al-Qalam, I, 8.

20 Yet, the former claim emerged in the modern era to demonstrate the superiority of Islam over other religions and legal systems. This was perhaps in reaction to the exclusivist claim advocated by some Western scholars that human rights are a Western innovation. This claim has no historical ground because, as it is demonstrated by the present work, both the “concept” and the “term” human rights (*huqûq al-âdamiyyîn* and *huqûq al-nâs*) have existed in Islamic law since its formative period. However, to claim that only Islamic law grants universal human rights or Islamic law is the first to introduce universal human rights is, as explained above, against the inclusive approach which is traditionally advocated by Islamic jurisprudence. Ironically such a claim is not rare in the Islamic discourse in the era of colonization.

21 For different usages of the term *haqq* in the Qur'an and in various traditional Islamic disciplines, see “Hak” in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İSAM: İstanbul 1997, XV, 137-152. For the term “human rights” in Islamic literature, see Recep Senturk, “İnsan Hakları – İslam Dünyasında” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM 2000, XXII, 327-330.

22 See, Muhammad Fuâd 'Abdulbaqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, 208-212.

different categories: earned (*muktasab*) and unearned (*ghair muktasab*) rights. The unearned rights, which we call today “natural rights,” are what we are interested here in this article. These terms (*huqûq al-âdamiyyîn* and *huqûq al-nâs*) are used in contradistinction with *huqûqullah*, literally “the rights of God”, which indicates the communal rights the violation of which cannot be forgiven by the victim, the judge or the political authority.

The terms *huqûq al-âdamiyyîn* and *huqûq al-nâs* appear in the *magnum opus* of al-Shafii, *al-Umm*.²³ The respected Shafite jurist Abu al-Hasan al-Mawardi (d. 450) is among the political theorists who gave a key role to the term *huqûq al-âdamiyyîn* in his respected book *al-Ahkâm al-Sultâniyya*.²⁴ Likewise, Ibn Nujaym, a prominent Hanafite jurist, also frequently used the same term in his well-known book *al-Ashbah wa al-Nazâir*.²⁵

The unearned rights, as mentioned above, are covered under the title *'ismah*, as these rights are considered to have been born with each and every individual person. The earned rights include the rights that are gained due to contracts between legal actors, such as particular privileges enjoyed by a certain person or group. The earned rights can be lost, because they are contingent upon contracts, but the unearned rights, which are due to humanity by virtue of being a human, are never lost, as a person can never lose his or her humanity.

The unearned rights are not listed in a particular verse in the Qur'an or in a *hadith*. Instead, they reflect the spirit of Islamic law as derived through a comprehensive survey of the scriptural sources. They have been determined by jurists who used rational arguments (*dalil ma'qûl*) along with arguments from the Qur'an and the *Sunnah* (*dalil manqûl*).²⁶ Inviolability of a person or an object can be determined by a *ra'y*, an informed juristic opinion, or by a *khavar al-wâhid*, a saying of Prophet Muhammad. Consequently, it is possible for their range to change. The

23 Muhammad b. Idris Al-Shafii (150-204 AH), *al-Umm*, “*Kitab al-Aqdiya*,” “*Bâb ma yaridu min al-qasam bi 'iddia' ba'd al-maqsûm*,” (ed. Rif'at Fawzi 'Abd al-Muttalib), Cairo: Dar al-Wafa 1422/2001, VII, 534-535; see also *al-Umm*, “*Siyar al-Awza'i*,” “*al-Musta'man yazni aw yasriq fi dar al-Islam*,” IX, 247.

24 See *al-Ahkâm al-Sultaniyya* (ed. Ahmad Mubarak al-Baghdadi) al-Kuwait: Dâr ibn al-Qutayba 1409/1989), 43.

25 Ibn Nujaym, *al-Ashah wa al-Nazair*, Dimashq 1403/1983, 388.

26 al-Mawsili discusses in *al-Ikhtiyâr li Ta'lîl al-Mukhtâr*, “*Kitâb al-Jinâyât*”, the rational and scriptural evidences for the protected rights, following the Hanafi tradition. See al-Mawsili, *al-Ikhtiyâr li Ta'lîl al-Mukhtâr*, “*Kitâb al-Jinâyât*”, Dimashq: Dar al-Khair 1419/1998, II, 499.

source or cause of *'ismah* is called *'âsim*, while the protected right, object or person is called *ma'sûm*, *muhtaram* or *maḥûn*. The *'asim* for Hanafites is humanity (*âdamiyyah*) while for rest of the Schools of Law, the *'âsim* is faith (*imân*) or treaty (*amân*). In the literature, it is stated that life, property, mind, family and honor are *ma'sûm*, *muhtaram* or *maḥûn*. All these terms mean "protected by law as a right of the person who enjoys them."

There are pre-determined remedies for the fulfillment of rights and punishments for their violators. In classical Islamic law the *'ismah* doctrine provides the foundation for the criminal law. These punishments are called *al-hudûd*, literally the borders or protections, which are rather different from the punishments applied today from the perspective of modern criminal law.

Violation of *'ismah* is a key term in Islamic criminal law. The punishment for the violation of the right to life (*'ismah al-dam* or *'ismah al-nafs*) was retaliation (*qisâs*) or reparation, which was also called blood money (*diyah*). Mutilation of the right hand was the penalty for a major and open violation of the right to property. *Jalda* (whipping) or *rajm* (stoning to death) were punishments for the violation of the right to family, *'ismah al-nasl*, for rape or adultery in a public place. Eighty lashes were the punishment for defaming a woman by accusing her of sexual immorality; this was seen to be a violation of the right to the protection of honor (*'ismah al-'ird*). Drinking alcohol in public was punishable by eighty lashes, as it was seen as a violation of the protection of mind (*'ismah al-'aql*)²⁷, which was not applied to non-Muslims who were permitted by their religions to use alcohol.

In Islamic history, an official court issued these punishments after due process; moreover, according to Islamic law, these punishments cannot be implemented in the absence of an Islamic state. Quite strikingly, the Ottomans rarely applied these punishments; instead the Ottoman *'ulama* chose to implement customary law (*'urf*) in deciding what form of punishment should be applied to a given crime. This approach is in conformity with the letter and spirit of Islamic law and should not be seen as departing from it. Presently, these forms of punishment have been replaced in most Muslim countries by modern punishments.

27 Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Bukhari (d. 546/1151), *Mahasin al-Islâm wa Sharâi' al-Islâm*, Beirut 1985, 65.

The claimant can drop some of these punishments, such as retaliation and blood money in the case of a physical assault or killing. For this reason, such punishments are termed the *rights of persons*, or *huqûq al-'ibâd*. In contrast, the claimant cannot drop the punishment if the court has charged the criminal for rape, theft or defaming a chaste woman. This category is termed *huqûq allâh*, literally "the rights of God", that is, communal rights.²⁸ It is also termed *huqûq al-shar'*, "the rights of law."

The existence of these punishments in relation to each protected right and the requirement of an official court to implement them demonstrate that the rights covered by the doctrine of *'ismah* are not merely moral or religious injunctions, which is the case in most other religious cultures in the world. The existence of an Islamic state and the due process are prerequisites for the enforcement and protection of these rights through official court and police system. In fact, the legitimacy of political authority in an Islamic society is derived from its protection of the *'ismah* of its citizens and humanity in general.

However, Muslim jurists have been aware of the limits of the state power in protecting universal human rights and the fact that rights cannot always be enforced by the political system. For instance, the violations outside *dâr al-Islâm* cannot be prevented and punished by the Islamic state as they take place outside its dominion. Likewise, minor infringements such as gossip-mongering cannot be prevented by the state. In such cases, where legal enforcement is not feasible, the criminal is considered as having committed a sin, even if he/she evades legal punishment.

The term *taqawwum* is used to indicate the feasibility of punishment. Consequently, the punishment of a crime is contingent upon the coexistence of *'ismah* and *taqawwum* at the same time. In any case the crime will not go unpunished; God will punish the crime unless the criminal voluntarily repairs for his/her mistake out of moral and religious consciousness. These types of violations are termed *ithm*, which indicates a sinful action but not a legally punishable crime.

Hence, there are two different types of *'ismah* in classical literature: *al-'ismah al-muaththimah* and *al-'ismah al-muqawwimah*. The first one, *al-'ismah al-muaththimah*, can be defined as a right that is morally and

28 For the concept of right (*haqq* pl. *huqûq*) in Islamic law, see 'Abd al-Razzaq al-Sanhûrî, *Masâdir al-Haqq fi al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: al-Majma' al-'ilmi al-'Arabi al-Islami, 1953-1954, I, 13-99.

religiously enforced, and the violation of which is a sin. The second one, *al-'ismah al-muqawwimah*, can be defined as a right that is legally and politically enforced, and the violation of which is a punishable crime. As we will see below, Charles Hamilton, the translator of *al-Hidaya* on Hanafi law, rendered *al-'ismah al-muaththimah* as "sin creating protection", a literal translation which draws attention to the consequence. In parallel with this, I have also rendered *al-'ismah al-muqawwimah* as the "value creating protection." For the lack of a better translation, I use them in this paper.

For Hanafites, *al-'ismah al-muaththimah* is contingent upon residence in the territory of an Islamic state. From the Hanafi perspective, *taqawwum* does not exist in the *dâr al-harb* although *al-'ismah al-muaththimah* exists everywhere. As a result, the violation of *'ismah* in the *dâr al-harb* is considered to be beyond the jurisdiction of an Islamic state. Therefore the criminal is required expiation alone. The Shafiites disagree with this doctrine and argue that *al-'ismah al-muqawwimah* is not limited to a particular territory. The violation of the rights of a Muslim must be punished, even if such an event takes place in the *dâr al-harb*.

The Universalistic View: Basic Rights are due by Virtue of Being a Human

Abu Hanifa and his followers advanced the cause of universal human rights –universally and unconditionally granted to all by birth, on a permanent and equal basis, and due by virtue of being a human– rights which cannot be taken away by any authority. Abu Hanifa coupled the concept of *âdamiyyah* with the concept of *'ismah* and argued that being a child of Adam, or a human being, whether Muslim or not, serves as the legal ground for possessing basic rights (*al-'ismah bi al-âdamiyyah*).²⁹ Although the concepts of *'ismah* and *âdamiyyah* require a more thorough explanation, we can phrase this principle in plain English as follows: Basic human rights are due to all human beings by virtue of their humanity.

The students of Abu Hanifa recorded his views on the legal issues, as he himself did not put them into writing personally. He wrote only on

29 See for instance, al-Marghinani, *al-Hidaya*, II, 852; Abu Muhammed Badraddin Mahmud ibn Ahmad ibn Musa al-Hanafi al-'Ayni (855/1451) *al-Binaya fi Sharh al-Hidaya*; (ed. Muhammad 'Umar). n.p. : Dar al-Fikr, 1980/1400, V, 830-831, al-Kâsânî, Alâ' al-Din Abi Bakr ibn Mustafa, *Bedâi' al-Sanâi' fi Tartib al-Sharâi'*, Beirut 1406/1986, VII, 233-241.

theology,³⁰ not on law. Abu Yusuf (182/798) and Muhammad al-Shaibani (189/805), two of Abu Hanifa's leading students, transmitted the views of their teacher in writing to subsequent generations. Tahâwî (321/933), Qudûrî (428/1037), Dabûsî (430/1039), Sarakhsî (483 or 490/1090), Kâsânî (587/1191), and Marghinânî (593/1197), among many others, systemized these views in encyclopedic works. Sarakhsî's *magnum opus*, *al-Mabsût* has played a significant role in the development of the early Hanafî literature. Later generations of Hanafî jurists expanded, modified and reinterpreted the legacy of Abu Hanifa and his prominent students. Among the prominent Hanafites from subsequent generations are Zaylai (762/1360), Fanârî (834/1431), Molla Khusraw (885/1481), Ibn Humâm (861/1457), Ibn 'Ābidîn (1252/1836) and Ibn Nujaym (970/1563).³¹ Babartî (786/1384) Tîmurtashi (1004/1596) Haskafî (1088/1677) and Khâdimî (1176/1762) are also among prominent Hanafite jurists.³²

The work of the late Ottoman reformist jurists, led by Ahmed Cevdet Paşa (1312/1895), *Majalla-i Ahkâm al-'Adliyya*, represents the first attempt to codify and enact the Ottoman civil law. It also reflects the same universalistic Hanafî approach.³³ The production of *al-Majalla* (in Turkish spelling *Mecelle*) raised the hopes of observers who saw it as the revival of Islamic law. Unfortunately, with the collapse of the Ottoman Empire, this reform movement was arrested. The majority of the scholars of Islamic law, even those who belong to the Hanafî tradition, have since then neglected the universalistic view. Consequently, the communalistic view prevailed in the Muslim world during the 20th century.

30 For the works of Abu Hanifa on theology see, İmam-i A'zam Numan b. Sabit el-Bagdadi Ebu Hanife (150/767), *İmam Azamın Beş Eseri*, (tr. Mustafa Öz), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.

31 See al-Marghinani, Burhanaddin 'Alî ibn Abi Bakr (d. 593 H), *al-Hidâyah Sharh Bidâyah al-Mubtadî*, (eds. Muhammad Muhammad Tamir, Hafîz 'Ashur Hafîz), Cairo: Dar al-Salam, 1420/2000.); al-Kâsânî, Alâ' al-Dîn Abi Bakr ibn Mustafâ, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tartîb al-Sharâi'*, Beirut 1406/1986; Ibn 'Abidin, *Hashiyet Redd al-Mukhtâr*, İstanbul: Kahraman Yay. 1984, vol. IV, p. 160-161; V, 58. Ibn 'Abidin states that "a human being is inviolable legally even if he is a non-Muslim" (*Al-Adami mukarram shar'an wa law kafiran*), *Hashiya*, V, 58.

32 On the history of the Hanafî School of Law, see "Hanefî Mezhebi" in *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, 1-12.

33 Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)* (ed. Ali Himmet Berki), İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982. There are voluminous commentaries on the *Mejelle* by Hoca Reşid Paşa, Atif Mehmed, and Ali Haydar Efendi. For the re-print of the English translation of the *Mejelle* see, *The Mejelle* (tr. C. R. Tyser, D. G. Demetriades and İsmail Hakkı Efendi) Kuala Lumpur: The Other Press 2001 [Originally printed by the Ottomans in Cyprus 1901].

The universalistic jurists used rational and scriptural arguments to defend their doctrine. These arguments have been derived from scattered sources in Islamic theology (*kalâm*), Jurisprudence (*usûl al-fiqh*) and Law (*furû' al-fiqh*). Below, first the rational arguments (*dalil ma'qûl*) will be introduced, prior to the scriptural arguments (*dalil manqûl*).

The most commonly used argument to defend the universality of human rights derives from the universality of God's call in the Qur'an and the universality of Prophet Muhammad's message. The divine call is termed *al-khitâb*. Allah's universal call, as expressed in the Qur'an and the Prophet Muhammad's universal message, as expressed in his sayings (*ahâdith*), remind humanity in its entirety, without discrimination, of their responsibilities towards God, their fellow humans and other creatures. The term *al-taklif* is used to indicate these responsibilities given to human beings by God. Since God's call in the Qur'an is universal, human rights must also be universal if humanity in its entirety is to be allowed to respond freely to His message. God's purpose in creating humanity is trial (*ibtîlâ*) and holding them responsible (*taklif*) for their actions which cannot be achieved unless all human beings are granted sanctity and enjoy freedom.³⁴

Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl al-Sarakhsi is among the first scholars who systematically discussed the philosophy and methodology of Hanafi jurisprudence concerning human rights. He is the author of the well-respected *Usûl al-Sarakhsi* and *al-Mabsût*. Al-Sarakhsi is known as the one who systemized the works of scholars from the previous generations such as the work of Muhammad Hasan al-Shaibani, Dabusi and Bazdawi.

34 It is stated in one of the best-known Hanafi handbooks on Islamic Jurisprudence, *al-Manar* by al-Nasafi, that "*al-Kuffar Mukhâtabûn*" (Non-Muslims are addressed and held responsible by God.) See for a commentary on *al-Manar*, Ibn Qutlubugha (802-879 AH) *Sharh Mukhtasar al-Manar*, (ed. Zuhair ibn Nasir al-Nasir), Dimashq: Dar Ibn al-Kathir 1413/1993, 66-67. The author explains that the jurists disagreed on whether God required non-Muslims to fulfill all His commands or to accept the Islamic faith first as a prerequisite for the rest of the requirements. The Hanafi jurists from Iraq advocated the first view, while scholars from Central Asia defended the second. See also 'Ala al-Din Abu Bakr Muhammad b. Ahmad al-Samarqandi (d. 539/1144), *Mizân al-Usûl fi Nataij al-'Uqûl* (ed. Muhammad Zaki 'Abd al-Barr), Qatar 1404/1984, 194; Abu al-Barakat Hafizuddin Abdullah ibn Ahmad ibn Mahmud al-Nasafi (710/1310), *Kashf al-Asrâr Sharh al-Musannif 'ala al-Manâr*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyye 1986. This is a commentary by the author on his own book.

According to al-Sarakhsi, as he explains in great detail in his *Usûl*, all people are addressed by God including non-Muslims because Prophet Muhammad was sent to humanity as a whole. Everyone is called by God to faith (*al-imân*) and to carry the burden of the responsibility of being a human and enjoy the rights stemming from it. That means God considers every one equal before Islamic law. In the Qur'an, God orders Prophet Muhammad the following: "O Muhammad say: O people verily I am God's Messenger to you all." This call beyond doubt includes all human beings even if they are non-Muslims at the moment.³⁵

Sarakhsi argues that the divine call has important implications on human rights. Being addressed by God bestows a special status on human beings. It gives them the right to legal person-hood (*al-ahliyyah*) at the universal level. Since God calls upon them all, each human being is qualified for equal rights and duties by birth.

For Sarakhsi, the divine call addresses the issues in three fields: creed, criminal law, transactions and rituals. Refusing the creed which comes with the divine message, although it is the most important part of the divine call, does not disqualify one from having rights and responsibilities. As a result of receiving the divine call (*hukm al-khitâb*), even if they do not acknowledge that it is a divine message, criminal law of Islam is applicable to non-Muslims who live under Islamic rule. Likewise, the laws concerning transactions are also applicable to them. As to the other rules, the scholars of Islamic law unanimously accept that the non-Muslims will be questioned in the Hereafter for not complying with them. It is reported from Hasan al-Shaibani that he said in his *Siyar al-Kabîr*: "whoever denies a rule from the rules of Islamic law has refused the meaning of *There is no god but God*."³⁶

The purpose of God in calling humanity is to try them (*ibtîlâ*). Trial can be actualized only if those who are called upon have free will (*ikhtiyâr*) and freedom (*hurriyyah*) to exercise it. Sarakhsi writes: "The prohibition requires abstention from the prohibited through an action which is attributed to the earning (*kasb*) of the human being and his free will because the prohibition is a trial similar to the command. The trial can only be achieved if the human being has a choice in the matter."³⁷ He

35 Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl al-Sarakhsi (d. 490 AH), *Usûl al-Sarakhsi*, (ed. Abu al-Wafâ al-Afghani), Istanbul: Kahraman yay. 1984, I, 83.

36 Sarakhsi, *Ibid*.

37 Sarakhsi, *Usûl*, 86-88.

emphasizes the issue of freedom by saying that even if people perform what they are commanded and refrain from what they are prohibited, without having the right to chose otherwise, this would not be what God has intended because it would not be a true trial (*ibtılâ*). Freedom to choose the opposite is what makes compliance with the divine commands virtuous. The action must be the earning of the person out of his free will.

Related with this issue is the damages caused by animals to human beings. Since animals are not addressed by the divine call and are not free actors, they are not responsible for the consequences of their actions. The condition for being qualified for legal jurisdiction is to be a free actor (*li enne ma i'terada 'illetun sâlihatun li al-hukm wa huwa fi'lun hasala 'an mukhtâr 'ala wajh al-qasd ilaih*). Therefore a legal judgment cannot be attributed to the actions of animals. Muhammad al-Shaibani said that the action of an animal does not cause a legal punishment (*heder*); its action is not qualified for a jurisdiction to be attributed to it (*wa huwa ghair sâlih li idâfat al-hukm ilaihi*) because of the absence of the prerequisite which is considered the cause for receiving a normative judgement. This is unlike a slave who is legally qualified for attribution of a legal judgment to his actions.³⁸ Consequently, if a camel harms someone, the owner is not punishable for it. The fact that he has the right to property and the right to the inviolability of his property does not him punishable for the actions of his animal.³⁹

Sarakhsi dedicated a special chapter to the legal person-hood of a human being which makes him qualified to acquire rights, duties⁴⁰ and other responsibilities (*Bab ahliyyat al-adâmi li wujûb al-huqûq lahû wa 'alayhi wa fi al-amânât allati hamalaha al-insân*). It is a discussion about why every human being (*al-âdami*) is qualified to legal person-hood (*al-ahliyyah*) for legally acquiring rights and duties. These rights and duties are related to the divine purpose for which human beings are created. Human beings consented to bear the burden of the divine mission which they took as a trust from God (*al-amânah*).

38 Sarakhsi, *Usul*, 326.

39 Sarakhsi, *Usul*, 327.

40 The term Sarakhsi uses is "*wujub al-huqûq lahû wa alaihi*" which literally means "the necessary imposition of the rights for him and the rights upon him". He is following the terminology used earlier by the founder of the Hanafi School, Abu Hanifa, who defined *al-Fiqh*, the Science of Law, as "the knowledge of the self about the rights for him and upon him" (*al-Fiqh ma'rifat al-nafs ma lahâ wa mâ 'alayhâ*). Al-Sarakshi, *Usul*, 332.

There are two types of qualification: qualification for prescription of laws (*ahliyyat al-wujūb*) and the qualification for performing the laws (*ahliyyat al-adā*). The source of this qualification is responsibility (*dhimmah*) to which legal and moral judgments are attributed. Human beings alone have responsibility, unlike the other animals, who have no responsibility (*wa li hadha ikhtassa bihi al-adāmi dūne sâir al-hayawânât allatî laysat lahâ dhimmah sâlihah*). The Arabic word *dhimmah* which stands for responsibility means covenant (*al-'ahd*). The term *ahl al-dhimmah* which is used for the non-Muslims who sign a compact with the Islamic state is derived from the same origin; it means those who made a covenant with Muslims. The *dimmah* in this context is used for the covenant of human beings with God before coming to this world. Yet the embryo has only rights but no duties. Therefore he can inherit; he has right to lineage and family, and he receives what is given to him in a will. Birth makes him qualified for all rights and duties at the level of prescription.⁴¹ He is gradually asked to perform them as he grows until he reaches puberty which is the time he becomes fully required for performing all his duties. God says "We attached the responsibility of every one to his neck".⁴² By birth the place of rights and duties (*mahall*) and their cause (*sabab*) come to existence. Since the child is not able to perform his duties for a while he is not required to apply them until he can do so. For this reason his qualification is deficient (*al-ahliyyah al-qâsirah*).

Upon creating human beings, God graciously bestowed upon them intelligence and the capability to carry responsibilities and rights (person-hood). This was to make them ready for duties and rights determined by God. Then He granted them the right to inviolability, freedom and property to let them continue their lives so that they can perform the duties they have shouldered. Then these rights to carry responsibility and enjoy rights, freedom and property exist with a human being when he is born. The insane/child and the sane/adult are the same concerning these rights. This is how the proper person-hood is given to him when he is born for God to charge him with the rights and duties when he is born. In this regard, the insane/child and sane/adult are equal.⁴³

41 Sarakhshi writes: "Za'ama ba'd mashayikhuna [he is al-Qadi Abu Zayd] enne bi'tibar sala-hiyyat al-dhimmah yathbut wujūb huqūqullah ta'ala fi haqqih min hinin yuledu wa in-nema ma yasqut ma yasqut ba'd dhalik bi 'udhr al-sabâ li daf' al-haraj." *Ibid*.

42 An'am 17/13. "Wa kull insânin alzamnâhu tâirahu fi 'unuqih."

43 Sarakhshi, *Usul*, 333-334. "Li anna Allah ta'ala lemna khalaqa al-insan li haml amanatih akramahu bi al-'aql wa al-dhimmah li yakuna biha ahlan li wujūb huqūqillah ta'alâ alaihi. Thumma athbata lahû al-'ismah wa al-hurriyyah wa al-mâlikiiyyah li yabqâ fa yatamak-kana min adâ'i ma hummila min al-amânât. Thumma hazihi al-amanah wa al-hurriyyah

In brief, according to al-Sarakhsi, the plausibility of the universal divine call requires universal human rights along with free will (*ikhtiyâr*) and freedom (*hurriyyah*) as prerequisites because the purpose of God in creating the human family on this earth is a "trial"; this cannot be achieved unless human beings are free, inviolable and protected. Otherwise, if human beings were not granted basic freedoms and protection, God's purpose in creating humanity on earth would be unrealizable. The religious choices of human beings must be honored, even if they are in contradiction with Islamic teachings; they are a reflection of free will and thought. Human life must be protected because this is the only way they can respond to the divine call. Human reason must also be honored since reason is the mechanism by which moral choices of right and wrong are made. Reason is also the only way through which human beings can understand the divine message and implement it. From this perspective, the mind of everyone must be honored and protected, even if they oppose the way Muslims think.

The jurists who do not ground the protection of human rights on humanity claim that the tax collected from non-Muslim citizens of the Islamic state, which is known as *al-jizya*, is the fee of the security these citizens enjoy under Islamic rule. Al-Sarakhsi argued otherwise:

The *jizya* is not the fee of protection of life. This is because the life of a person is originally inviolable. The permissibility [of war] is due to an assault. When the assault disappears with the treaty of citizenship, the original inviolability returns. Also, permissibility of killing a non-Muslim [in a war] is a punishment he deserves as a Communal Right. Therefore, it is impossible to repeal inviolability for money/tax.⁴⁴

Since al-Sarakhsi follows the universalistic Hanafi view, he grounds human rights on humanity. For him, human rights are due to non-Muslims because they are human beings, not because they pay tax. Paying *jizya* is not a prerequisite of human rights, according to the Hanafi doctrine. From this perspective, non-Muslims enjoy human rights even if they do not pay *jizya*. Furthermore, as a general principle in Islamic law,

wa al-mâlikiyyah thabîhah li al-mar'i min hinin yûladu, al-mumayyiz wa ghayr al-mumayyiz fîhi sawâun. Fakazâlika al-dhimmah al-sâliha li wujûb al-huqûq fîha thâbit lâhu min hinin yûlad yastawî fîhi al-mumayyiz wa ghayr al-mumayyiz."

44 "Wa la huwa [al-jizya] badal 'an haqn al-dam li enne al-adami fi al-asl mahqûn al-dam wa al-ibâha bi 'arîd al-qitâl fa idhâ zâle dhâlik bi 'aqd al-dhimmah 'âda al-haqn al-aslî wa li anna qatl al-kâfir jazâ mustahaqq li haqqillâhi te'âlâ fa lâ yajûzu isqâtuh bi mâl aslâ" (Sarakhsi, *al-Mabsût*, X, 81-82).

rights and duties are treated separately. Consequently, enjoying rights is not contingent upon fulfilling duties. One still has rights even if he or she fails to do his or her duties.

On a more philosophical level, the prominent Hanafi scholar Marghinani (d. 1197) criticized the Shāfi'ite view as follows:

With respect to the arguments of al-Shāfi, we reply that his assertion, that the "sin-creating protection (*al-'ismah al-mu'thimah*) is attached to Islam" is not admitted; for, the sin-creating protection is attached, not to Islam, but to the person; because man is created with an intent that he should bear the burdens imposed by the LAW, which men would be unable to do unless the molestation or slaying of them were prohibited, since if the slaying of a person were not illegal, he would be incapable of performing the duties required of him. The person therefore is the original subject of protection, and property follows as the dependant thereof, since property is, in its original state, neutral, and created for the use of mankind, and is protected only on account of the right of the proprietor, to the end that each may be enabled to enjoy that which is his own...⁴⁵

Marghinani claims that the *sin creating protection*⁴⁶ (*al-'ismah al-muaththimah*) is granted to the person as part of being a human. This is because God creates human beings to carry the burden of moral and legal responsibilities, and this can only be possible if human beings enjoy the prohibition of the violation of their human rights (*hurmah al-ta'arrud*). The right to the protection of property follows the right to the protection of life as it is necessary (*darūr*) for the survival of the human family.

Al-Marghinani argues that the *value creating protection* (*al-'ismah al-muqawwimah*) is best suited to property rights. This is because appraisal allows for the return of the loss, something which is possible for the loss of property but not for the loss of life. Appraisal (*al-taqawwum*) requires correspondence (*al-tamāthul*), which is possible for property but

45 Ebū'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Abi Bekr Marghinani, *The Hedaya or Guide: a Commentary on the Mussulman Laws*, (tr. Charles Hamilton), Karachi: Daru'l-Ishaat, 1989, II, 201-2.

46 The translator of *al-Hidāya*, Charles Hamilton, rendered the term *al-'ismah al-muaththimah* as "sin creating protection." This is a literal translation, which does not completely reflect the meaning of the concept. Above I have defined it as "religiously and morally enforced right to protection", the violation of which is a sin. This is in contrast with *al-'ismah al-muqawwimah*, which is "legally and politically enforced right to protection", the violation of which is a legally punishable crime. In parallel to Hamilton's translation of *al-'ismah al-muaththimah* as "the sin creating protection", I rendered *al-'ismah al-muqawwimah* as "the value creating protection". One should be aware that these translations are imprecise.

not for life.⁴⁷ Consequently, the inviolability of property is philosophically based on the inviolability of life. Furthermore, the *value creating protection* on the property is valid when the property is in the *dar al-Islâm (al-ihrâz bi al-dâr)*. This is required as a condition because it is argued that the legal authority can only be exercised by a political power which can protect its subjects. In other words, political authority cannot be maintained if there is not sufficient power to protect the rights of subjects from violation. This principle applies to the right to life and property. Furthermore, the religious law does not accept the authority of non-Muslims on Muslims.⁴⁸ It seems that in the absence of inter-governmental cooperation against crimes and violations of human rights during the Middle Ages, the power of religion and morality was called on to provide a practical solution for the protection of human rights outside areas controlled by the Muslim state.

Kamaluddin Ibn Humam (d. 593) states in his commentary on the work of al-Marghinani, *Fath al-Qadîr*, that the idea concerning the existence of *'ismah* with personhood is a rational argument (*dalil ma'qûl*). He also explains that the two types of *'ismah* represent two separate principles. Therefore, it would be wrong to conceive the *value creating protection* as the perfect form of the *sin creating protection*. Nor is the *sin creating protection* the less developed form of *'ismah*. *'ismah al-muqawwimah* makes punishment by law possible in the form of blood money or other types of penalties. However, violation of the *'ismah al-mu'aththimah* causes punishment in the Hereafter. Yet one can be pardoned by God by atonement or expiation (*kaffârah*) unless there is a right due to other human beings. Religious law has determined the expiation for each sin which are paid on a voluntary basis.⁴⁹

There is also another fundamental difference between the right to life (*'ismah al-nafs*) and the right to property (*'ismah al-mâl*): the original state of life is characterized by sanctity, in contrast, the original state of property is characterized by the permissibility of usage for all. However, the *'ismah* of non-Muslims is temporarily canceled if they declare war against Muslims. As the state of war ends, their original state is restored; they regain their *'ismah* because they are human beings. The *value*

47 See 'Abdulaziz al-Bukhari (d. 730), *Kashf al-Asrar 'an Usul Fakhr al-Islam al-Bazdawi* (ed. Muhammad al-Mu'tasim billah al-Baghdadi), Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi 1418/1997, I, 378-379.

48 al-Marghinani, *al-Hidâya*, II, 852.

49 Al-Marghinani, *al-Hidâya*, II, 852.

creating protection of the property derives its legitimacy from the *sin creating protection*. More plainly put, the right to life requires for its realization the right to property. Therefore, right to property is subordinate to right to life.⁵⁰

According to Marghinani, the only people who live in the abode of Islam, *dār al-Islām*, can enjoy the *'ismah al-muqawwimah*. He defends his view on the grounds that the power to implement this requires political authority, which Muslims do not have in an abode of war, a *dar al-harb*. This applies to both the right to life and the right to property. Marghinani does not accept cooperation with the non-Muslim authority in *dar al-harb* for punishing criminals because, for him, Islamic law does not accept the authority of the non-Muslims.⁵¹

According to al-Shafii, Muslims enjoy *al-'ismah al-muqawwimah* everywhere, whether in *dar al-islam* or not; because the ground for *'ismah* is that one is a Muslim. However, Hanafi scholars argue that only the Muslims who live in *dār al-islām* enjoy *al-'ismah al-muqawwimah*, not those who live in *dar al-harb*. For Shafiites, the protection of Muslims who live in *dār al-harb*, which is outside the control of Muslim authority and the punishment of those who violate their sanctity, remains in question. Due to this concern, the Hanafites ruled out *al-ismah al-muqawwimah* for those in *dār al-harb*.⁵² Kasani wrote that "*al-taqawwum* for us [the Hanafites] is dependent on residence in *dar al-Islam* while for him [al-Shafi'i] it is dependent on being a Muslim".⁵³

Although Hanafites believe in the universality of human rights, the lack of institutional arrangements to enforce it legally and politically prompted them to characterize the protection of human rights outside the *dār al-islām* as a moral and religious responsibility. From this perspective, the Islamic state is not responsible for protecting its citizens outside its borders. Given the nature of international relations at that

50 Al-Marghinani, *al-Hidāya*, II, 852.

51 Al-Marghinani, *al-Hidāya*, II, 852.

52 However today, cooperation against crimes and criminals is subject to many international treaties, which have been signed by Muslims as well. Therefore, it is possible to enforce *al-'ismah al-muqawwimah* even in countries which are ruled by non-Muslims.

53 On the issue of *taqawwum*, correspondence between life and money, see Kasani, *Bedayi' al-Sanayi'*, VII, 252. See also "Kitab al-Siyar" in the same book. 'Abdulaziz al-Bukhari states that money does not correspond to life neither in form nor in content (*al-Mal laysa bi mithl li al-nafs la sūratān wa lā ma'nan li anna al-ādami mālikun wa al-māl mamlūkun.*), *Kashf, al-Asrar*, I, 378.

time, there existed no way other than appealing to the authority of morality and religion, but today international instruments exist to enforce the human rights law worldwide.

The position of the two types of *'ismah vis-à-vis* each other is long debated. Above, I have mentioned that for Marghinani the *'ismah al-muqawwimah* is the superior or perfect form of the *'ismah al-mu'aththimah*. However, the commentator of Marghinani's work, Ibn Humam disagrees with the author and argues that the two forms of *'ismah* are independent principles. Therefore, one cannot be seen as being a more developed or superior form of the other.⁵⁴

Ibn Humam states that the *'ismah al-muaththimah* is applicable primarily to the right to life, as life cannot be assessed monetarily. In contrast, the primary implementation of the *'ismah al-muqawwimah* is for crimes against property, as property loss can be assessed and compensated monetarily. Although their primary usages take place in different fields, both are used concerning the right to life and the right to property.⁵⁵

Kasani states repeatedly that the sanctity of a human being is due by virtue of his or her own intrinsic value (*hurmah li 'aynihi*) which never falls.⁵⁶ In contrast, the sanctity of property is due for exterior reasons (*hurmat li ghayrih*). Ibn 'Abidin states that the inviolability of property rights (*'ismah al-mâl*) is justified by necessity (*darûrah*), this is because God created property initially for the benefit of the human family in its entirety, without personal ownership.⁵⁷

Human rights, for Ibn 'Abidin, are the prerequisites for human beings to lead a prosperous and peaceful life on earth. Social and economic life requires that basic rights are granted to all human beings; without meeting this necessary (*darûri*) condition, social and economic life becomes impossible.⁵⁸

54 Ibn Humâm, *Fath al-Qadîr*, IV, 356.

55 Ibn Humâm, *Fath al-Qadîr*, IV, 356.

56 Kasâni, *Bedâyi al-Sanayi'*, "Kitab al-Jinayat, Vujub al-Diyah," Beirut: Dar al-Fikr 1417/1996, VII, 349.

57 Ibn 'Abidin, *Hâshiyat*, IV, 159-165.

58 Ibn 'Abidin states that property was permissible for all as God declares that he created everything on earth for the entire human family. Yet, the right to property emerged out of necessity (*darûrah*) to give the owners exclusive benefit of what they own. See Ibn 'Abidin, *Hâshiyat*, IV, 159-165.

From the Hanafite perspective, disbelief (*kufr*) is not normally harmful to Muslims unless the disbelievers engage in a war against them. It must therefore be tolerated. It is not the responsibility of human beings to punish sins against God -this punishment will come in the Hereafter on the condition that such sins do not cause harm to others. Law can punish only the sins that violate the rights of other people while the punishment for the rest of the sins is deferred to God.

From the Hanafi perspective, *jihād* is a defensive war, and an offensive war is not permitted.⁵⁹ Therefore, as long as non-Muslims are not attacking other people they should enjoy sanctity.⁶⁰ A war is legitimate only if it is waged against those who make war against the *dār al-Islām*, because they do not show respect to the 'ismah of the others, which results in the loss of their own 'ismah. Violating the 'ismah of others makes it legitimate for others to violate one's own 'ismah. For the Shafite jurists, however, the legitimacy for war is derived from the fact that such people do not have a true religion and have denied the message of Islam (*kufr*).⁶¹

To illustrate the universalistic approach to human rights further, the Hanafite view on war may be examined briefly. From the Hanafite perspective, a denial of Islam (*kufr*) does not justify war nor the deprivation of the six basic rights ('ismah). For Abu Hanifa, making war against Muslims, but not disbelief, is the reason to wage war against non-Muslims. In other words, non-Muslims are protected during peaceful times since they are human beings (*âdamî*), and divergence of faith is not a cause for war. Even in the case of war, the opposing side must be granted certain rights, as *âdamiyyah* never ceases to exist; however, certain constraints that emerge from the conflict situation apply.

The limits of one's 'ismah are demarcated by the 'ismah of others. As a general rule the violation of the 'ismah of others will result in the termination of one's own 'ismah, but never completely or irrevocably. An official court, not individuals, will determine the consequential punishment based on objective rules. Yet, if the public authorities fail to protect the 'ismah of the citizenry, or if they violate the 'ismah of their own

59 Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ütle Kavramı: Darulislam, Darulharb*, İstanbul: İz Yayıncılık 1998, 54-56.

60 Hanafites generally state that "the cause of war is war" (*'illat al-harb al-harb*).

61 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, nd, III, 356.

citizens, then the individual is entitled and obliged to protect his or her own *'ismah*. If people die during the struggle to protect their own *'ismah*, they are to be revered as martyrs.⁶² In other words, the struggle to protect basic human rights, such as religion, reason, life, family and property, which are necessary for a free and just society, is considered to be equally important to the struggle in battle to protect the abode of Islam against outside enemies.

As Kâsâni states *'ismah* is indivisible and cannot be suspended for all human beings under any condition; all human beings are in principle granted the same basic rights on an equal and permanent basis. However, according to the Hanafites, as far as criminals, who deserve to be punished, are concerned, the *'ismah* becomes divisible and thus during the punishment the *'ismah* is partially and temporarily suspended. The Hanafites claim that only the relevant part (*mahall al-jazâ*) of the *'ismah* for criminals, which is legally determined, is suspended during the punishment, while the remainder stays intact. For instance, the property of a burglar should still be protected even when he is being punished for burglary.

The justifying reason for war is the protection of sanctity from those who are attacking it. The fact that the enemies are not believers is not a valid reason to make war against them. Therefore when peace prevails, everyone must enjoy sanctity. The objective of war is not to exterminate the enemies, but to force them to make peace with Muslims and to protect Muslims from their assault⁶³.

From the Hanafite perspective, an apostate is not punished for abandoning Islam, but rather for being a warrior against the Islamic religion and Muslims, *al-harbî*. This is because the quality of *âdamiyyah* never ceases to exist with a person, even if he changes his religion. An apostate is considered a potential ally of the enemies of Islam, with no loyalty

62 Prophet Muhammad repeatedly stated that the one who is killed while protecting his life, property, or family or while trying to get a loan back, or defending himself against any kind of aggression is a martyr (*Man qutila dune malihi/ahlihi/damihi/daynihi/mazlamatin fa huwa shahid*). For numerous narrations on this issue, see Bukhari, Mazalim 33; Muslim, Iman 226; Abu Dawud, Sunnah 29; Tirmidhi, Diyat 21; Nasai, Tahrim 22-24; Ibn Majah, Hudud 21; Ahmad b. Hanbal, I, 79, 187, 188, 189, 190, 305 and II, 163, 193, 194, 205, 206, 210, 215, 217, 221, 324.

63 Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Bukhari (d. 546/1151), *Mahasin al-Islam wa Sharai' al-Islam*, Beirut 1985, 72. The author also discusses social benefits of *'ismah* in 99-102.

to the Islamic government in *dār al-Islām*. He is seen as someone who is ready to join the ranks of the enemies of Islam, *al-harbiyyūn*, and to work to undermine the Islamic political and religious authority.

The protection of six basic rights is also considered the common ground of all religions and legal systems, one which provides a juridical ground for religious and legal pluralism. For this reason these rights are called "objectives of law" (*maqāsīd al-sharīah*). It is apparent that Islamic law assumes that people will always belong to some religion, but this is not the case today. According to Islamic theology and jurisprudence, these six principles constitute the unchangeable core of all religions and the legal systems in the world. It is agreed by all Muslims that the creed (*'aqīdah*) does not accept alteration, but rather that the law (*shariah*) accepts it because societies evolve and undergo change. Therefore, the faiths taught by all the Prophets have been the same, but the laws issued by them have changed over time. Yet the main purpose of all religious legal systems throughout history, formulated as the protection of six basic rights, has remained unchanged.⁶⁴

Another reason why Hanafī jurists adopt a universalistic view can be found in their approach towards other religions. Zamahshari, the well-known Mutazilite scholar who followed the Hanafī school in legal matters, represented this universalistic approach when he stated that the religion of our forefathers is our religion (*Anna shar'u man qablanā shar'un lanā*).⁶⁵ Islamic jurisprudence gives a very high status to the laws of previous religions; it considers them as legitimate sources to derive laws to be adopted and practiced by Muslims.

One consequence of this approach is that Muslims allowed the non-Muslim populations they ruled to practice their laws unless such harmed one of the protected basic rights. For instance, in India, the Hindus were allowed to practice their laws, all except the custom of burning the widow

64 For the views of Muslims jurists on other legal systems, see Fakhr al-Islam Bazdawi (d. 482/1089), *Kanz al-Wusūl ila Ma'rīfat al-Uṣūl*, Karachi: Mir Muhammad Kutuphana Markaz 'Ilm wa Adab n.d. For a commentary on it, see 'Alauddīn 'Abdulaziz ibn Ahmad al-Bukhari (d. 730), *Kashf al-Asrār 'an Uṣūl Fakhr al-Islam al-Bazdawi* (ed. Muhammad al-Mu'tasim Billah al-Baghdadi), Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi 1418/1997, 397-405.

65 Zamahshari, *Ruūs al-Masā'il: al-Masā'il al-Khilafiyya bayn al-Hanafiyya wa al-Shafi'iyya*, (Abdullah Nazir Ahmad, ed.) Diyarbakir: Islami Kitaplar Naşiri, n.d. 454. Retaliation in Islamic law was inherited from previous religions. See the Qur'an, al-Mâidah, 5/45.

with the body of her late husband, known as *sati*.⁶⁶ Among the social reforms Akbar made was to permit the remarriage of widows among Hindus. These customs in India were outlawed by the Muslim rulers of the time because they contradicted the right to life. It was argued that these customs could not originate from the practice of the founders of these religions, as these founders would have respected the six basic rights.

These arguments are all based on the notion of a universal human being and his/her place in the network of social relations with other people worldwide. The underlying purpose is to establish peaceful relations not only between Muslims and non-Muslims, but also among non-Muslims from different religions. Many non-Muslim communities with different religions lived under Muslim rule for many centuries in Andalusia, the Ottoman Empire and in India. Islamic law was expected to regulate the relations, not only among Muslims and non-Muslims, but also among the non-Muslim communities.

In addition to the above-cited rational arguments, Hanafi jurists also used scriptural arguments derived from the Qur'an and the *Hadith*, teachings of the Prophet Muhammad, to justify universal human rights. The scriptures of Islam declare universal providence for all the creatures of God because He is the Lord of the Worlds. The Qur'an makes it clear that "let there be no animosity except against the oppressors!" (*fa la 'udwâna 'illa 'ala al-zâlimîn*).⁶⁷ Compulsion in religion is forbidden in the Qur'an.⁶⁸ God commands the protection of His creation in numerous verses. The human must be protected because God does not want His creation to be destroyed; this is only possible by granting sanctity to each human being.⁶⁹ God in the Qur'an and the Prophet Muhammad in

66 The Mughal rulers of India outlawed the *sati* practice although they could not completely exterminate it. See Sri Ram Sharma, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Bombay: Asia Publishing House 1972, 42-44; Zulfaqar Mubed (d. approx. 1670 AD), *Hinduism During the Mughal India of the 17th Century*, (tr. David Shea and Antony Troyer), Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library [1843] 1993, 77.

67 "And fight them on until there is no more Tumult or oppression, and there prevail justice and faith in God. But if they cease, let there be no hostility except to those who practise oppression" (al-Baqara 193).

68 "Let there be no compulsion in religion: Truth stands out clear from Error: whoever rejects evil and believes in Allah hath grasped the most trustworthy hand-hold that never breaks. And Allah heareth and knoweth all things" (al-Baqara 2/256).

69 Hence comes the principle that "a human being is honored, even if he is a non-Muslim." (*al-Adamiyy mukarram wa law kafiran*.) Ibn 'Abidin, *Hashiya*, V, 58. Ibn 'Abidin also notes that slavery contradicts with this principle.

his sayings strictly prohibited assaulting and slaying any human being.⁷⁰ They even ordered protecting non-Muslim women, children and clergy during war. The Qur'an declares the purpose of creation to be as follows: "Blessed is He in Whose hand is the Sovereignty, and, He is Able to do all things. He Who created Death and Life, that He may try which of you is best in deed: and He is the Exalted in Might, Oft-Forgiving."⁷¹

The Abbasids, the Ottomans and the Mughals gave precedence to Hanafite Law in their practice, although they allowed the practice of other Schools of Law as well.⁷² Consequently, the Hanafite School was strongly influential in the Indian Subcontinent, Central Asia, Asia Minor and the Balkans. The discourse of the Ottoman scholars of law also followed and built upon the Hanafite perspective. Yet, at the present time, research is lacking to determine the extent to which the Ottoman State actually followed the Hanafite principles in their seven-century reign. At this moment, the only observation that can be made for sure here is that the Ottomans gave primacy, at least in the official discourse of the *Millet* System, to the Hanafite law in their effort to rule a multi-national and multi-religious state over a vast area for an exceptionally long period of

70 "Nor take life - which Allah has made sacred - except for just cause. And if anyone is slain wrongfully, we have given his heir authority (to demand retaliation or to forgive): but let him not exceed bounds in the matter of taking life; for he is helped (by the Law) (al-Isrāa 17/33) "O believers, be you securers of justice, witness for God. Let not detestation for a people move you not to be equitable; be equitable - that is nearer to God-fearing" ([al-Mâidah 5/8). "...Whoso slays a soul not to retaliate for a soul slain, nor for corruption done in the land, should be as if he had slain humankind altogether" (al-Mâidah 5/32). In the address which the Prophet delivered on the occasion of the Farewell Hajj, he said: "*Your lives and properties are forbidden to one another till you meet your Lord on the Day of Resurrection.*" The Prophet has also said about the *dhimmi* (the non-Muslim citizens of the Muslim state): "*One who kills a man under covenant (i.e., dhimmi) will not even smell the fragrance of Paradise.*"

71 Al-Mulk 67/1-2.

72 Although Abu Hanifa refused to accept the office of chief judge under the Abbasid rule, his two prominent students Abu Yusuf and Muhammad al-Shaibani served under the Abbasids. Abu Yusuf authored *Kitab al-Haraj* to help regulate the government expenses and finances. Muhammad al-Shaibani authored two important books on the international law, which are termed *al-Siyar*, to help regulate international and inter-communal relations between Muslims and non-Muslims. Al-Shaibani's book on international relations, *al-Siyar al-Kabir*, was among the first books translated into Turkish and published after the Ottomans opened a printing house in Istanbul. This evidence demonstrates the significant role of al-Shaibani's legacy in shaping the Ottoman practice. For English translation of al-Shaibani's work, see Muhammad Hasan al-Shaibani, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, (tr. Majid Khadduri) Baltimore: John Hopkins University Press 1966.

time. The evolution of the Ottoman legal discourse on the *Millet System* and the rights of non-Muslims under the Ottoman rule can be followed in the writings of the Ottoman *Shaikhulislams* and *Ulama on Fiqh*. The Ottoman example is one among many parallel examples that range from Andalusia to India. Therefore, although it may not be seen as the only or the authentic practice of Islam, the Ottoman experience provides a significant and relatively recent Islamic example for a noticeably pluralist society under Islamic rule.

Abu Hanifa's influence continued until the beginning of the 20th century. For instance, Al-Miydânî (d. 1881), a Syrian scholar from Damascus, wrote at the end of the 19th century that the person has sanctity by virtue of his existence (*al-Hurr ma'sûm bi nafsihi*).⁷³ At the time of the fall of the Ottoman State the Hanafite view had been eclipsed, which continued until today. The so-called contemporary "Islamic" states dis-inherited the Ottoman legacy and disowned the universalistic view in Islamic law in favor of the exclusivist or communalistic doctrine on human rights, which will be outlined below, in reaction against western colonialism.

The modern concepts of citizenship and rights are based on philosophical grounds which differ in how they were viewed by classical scholars of Islamic law. Yet despite the manifest differences between the pre-modern universalistic approach in Islamic law and the modern secular legal systems, which do not need to be outlined individually here, there is a striking similarity concerning the concept of the universal human being, which serves in both legal cultures as the philosophical foundation of universal human rights and the subject to which human rights are accorded.

The Communal View: Basic Rights are due by Virtue of Islamic Faith or a Peace Treaty

The competing discourse network, emanating from al-Shâfiî and crossing the conventional school borders, also gained followers from other schools of thought. This discourse lacks the abstract concept of human *qua* human as a possessor of rights. Instead, it relies on the religiously defined categories, such as disbeliever (*kâfir*) and believer (*mu'min*).

73 Al-Miydani, *al-Lubab fi al-Sharh al-Kitab*, (ed. Muhammad Muhyiddin Abdulhamid), Cairo 1383/1963, IV, 128.

The non-Shâfi'ite scholars, such as Imam Mâlik (712-795), Ahmad ibn Hanbal (780-855), and the majority of their followers (e.g. Dâwûd al-Zâhirî, Ibn Hajar al-Haytamî, Shirbinî, Qurtûbî, Qarâfî, Bujayrimî, Ibn Arabî, Khallaf) also defend the same perspective. Although its first renowned advocate was al-Shâfi'i, an inter-school network of scholars defends this perspective. The majority of the classical Shiite scholars, such as Tûsî and Hillî, also adopted the same approach.

These scholars generally use the following arguments: (1) the injunction on fighting against infidels in the Qur'an (Tawba 9/5, 12; Anfal 8/39) is a general commandment. (2) The Prophet said: "I am ordered to fight against people until they say: there is no deity but Allah." (3) Disbelief (*kufir*), they argue, is the worst sin and cannot be allowed.⁷⁴

In the communal line of legal thought, the category of universal human being is not central. Instead, the communalist legal thought relies on the religiously defined categories of "Muslims" and "non-Muslims". Muslims are qualified for the '*ismah* by virtue of their faith (*iman*). However, non-Muslims are not qualified for the '*ismah* unless they make a treaty with the Muslim state and secure their protection in exchange for the taxes they pay. This treaty is called *dhimmah* and the tax paid for it is called *jizya* or *kharaj*. According to Hanafites, the treaty of *dhimmah* is not the reason for '*ismah* (which is already universally present), rather it is an alliance against third parties. Likewise, according to the Shâfi'ites, being a non-Muslim, with the exception of *dhimmis*, is a cause for war. From the communal perspective, since non-Muslims do not have '*ismah*, the relationship between Muslims and non-Muslims is considered to be a continuous state of war unless there is a treaty of peace. Yet, according to the Hanafites, non-Muslims who are not the citizens of the Islamic state are also protected, because they have '*ismah* as humans. Likewise, the apostate (*murtadd*) is punishable because of his apostasy (*kufir*), according to the Shâfi'ites. For Hanafites, apostasy is punishable, not because it is a denial of Islam as a true religion, but because it may pose a political danger to the state and cause confusion of faith—which is not always the case. These points can be seen as just some implications of the lack of a concept of the universal human being and his or her rights in the Shâfi'ite doctrine.

74 Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ütke Kavramı: Darulislam, Darulharb*, İstanbul : İz Yayıncılık, 1998, 57. See also the classical sources cited in this work.

The Shâfi'ite view, which is also shared by a significant number of scholars from the Mâlikite, the Hanbalite and the Shiite schools, was influential in Hijaz, Egypt, North Africa, Spain and Iran in varying degrees until the Ottoman rule took over. The Jews and Christians residing in these regions maintained their life as *dhimmi*s who possessed *'ismah* due to their treaty with the Islamic rulers who were following the communalistic doctrine.

The communalistic arguments, summarized above, are criticized as follows: Regarding the first and second arguments, it is claimed that the various orders in the Qur'an and the *Hadith* to fight against non-Muslims apply to times of war or to a particular group of Arab polytheists living in the Hijaz. Therefore, these orders cannot be generalized. Against the third communal argument mentioned above, it is argued that the non-Muslims must be given a chance to learn about Islam. Besides, Islamic law does not punish sins against God unless they harm other members of the society. Furthermore, the compulsion to accept Islam is forbidden by God in the Qur'an.⁷⁵

Conclusion

The universalistic approach to human rights crossed the boundaries of the Hanafite School and gained followers from other schools of thought (*madhhab*) in Islam, which gave rise to an inter-school discourse network. A brief survey of other like-minded scholars and their intellectual affiliation will demonstrate this structure. Non-Hanafite scholars, such as Ghazzali from the Shâfi'ite school, Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim al-Jawziyya from the Hanbali school, Ibn Rushd, Shâtibî and Ibn al-'Âshûr from the Mâlikite school, and Maghniyya from the Jafari Shiite School also share the Hanafite opinion. Therefore, it would be misleading to take the universal view on human rights as an exclusively Hanafite perspective—despite the fact that it originates from Abu Hanifa.

75 The idol-worshippers and polytheists, who lived outside Arabia, had been allowed to practice their religions freely under Islamic rule. This is because, in practice, Islamic law extended the status of the "People of the Book" (*ahl al-kitab*) to all religions, including such religions as Zoroastrianism, Buddhism and Hinduism. Therefore these religious communities survived for centuries under Islamic rule until today. They had also been conceived as *âdamîs* and therefore given basic human rights.

Today, the Islamic universalistic approach to human rights is almost completely neglected by specialists in Islamic law.⁷⁶ Nor is it implemented by an Islamic state. Therefore, there is a need to explore and introduce the historical foundations of this perspective and revive it in the light of new developments in international, inter-communal and inter-religious relations.

Globalization, which has put all religious communities into close contact with one another, requires Muslims to re-derive from this universalistic tradition their legal and moral norms while reconfiguring their relations with fellow humans from other faiths. The legal legacy of Muslims provides a solid universalistic approach, which the Muslims of today can use to contribute to the development of human rights around the globe.

Özet

“Evrensel insan hakları” ve “dahili vatandaş hakları” yaklaşımlarını savunanlar arasında bir kamplaşma vardır. Bu makale söz konusu kamplaşmayı hem modern hukuk söyleminde hem de daha baştan beri klasik İslam hukuku söyleminde gözlemlemenin mümkün olduğunu savunmaktadır. Müslüman hukukçuların klasik dönemdeki eserlerinin taranması, “ismet” (dokunulmazlık veya siyasi ve hukuki korunmuşluk) ve “âdemiyyet” (insan olma özelliği) kavramları arasındaki ilişkinin asırlar boyunca tartışmalı olduğunu göstermektedir. “İsmet âdemiyyettedir” prensibinden hareketle evrensel insan haklarını savunan Hanefi hukukçulara karşılık, Maliki, Şafii ve Hanbeli hukukçuların çoğunluğu “İsmet iman veya emânlardır” prensibinden hareketle sadece vatandaşlık haklarını savunmuşlardır. İslam’da insan haklarının konumunu anlamak için son derece gerekli olduğu halde, bu ihtilaf günümüzde henüz ortaya çıkarılmamıştır. Bu makale halen devam etmekte olan bir araştırmanın ilk bulgularını tartışmaya açmaktadır. Bundan dolayı amaç konunun kapsamlı bir şekilde ele alınmasından ziyade insan hakları literatüründeki önemli bir boşluğu doldurmaya yönelik bir adım atmaktır.

76 For a survey of the Islamic discourse on human rights discourse in Arabic see, Silmi al-Khadra al-Jayusi (ed.) *Huquq al-Insan fi al-Fikr al-'Arabi*, Beirut: Markaz al-Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyya 2002. The universalistic view of Hanafites is strikingly absent in this book.

طبيعة الثقافة فى الرؤية المعرفية الإسلامية

محمود الذوادى^١ / Mahmoud Dhaouadi

Islamic View of Culture

A thorough analysis of what we call Cultural Symbols (CS), culture being composed of language, thought, religion, knowledge and science, myths, law, cultural values, norms etc., has led us to conclude that CS have transcendental/metaphysical dimensions. On the one hand, CS have neither weight nor volume. On the other, they endure for longer periods of time; they have what can be termed semi-eternal life-spans. CS can also galvanize humans with fantastic metaphysical-like energies and motivations. Finally, the movement of CS through space and time is potentially very fast, it can even be instantaneous, as with metaphysical beings. Our paradigm of CS is strongly compatible with the epistemological Quranic view of culture, which stresses the divine (transcendental/metaphysical) origin of human CS. As such, our analysis of culture and the theories that we create concerning it can hardly be considered to be inspired by the perspective of modern social sciences. With this conceptualization of CS, the explanations of many phenomena that are of interest to social sciences and other disciplines become much clearer and more credible. For instance, why are cultural conquests considered to be the most dangerous? Why do cultural alliances last longer than military or economic alliances? Why are linguistic-cultural independences slower (Ogburn's Cultural Lag) and why are they more difficult than other types of struggles for liberty? These questions are all addressed in this analysis of Cultural Symbols.

مقدمة

هناك اليوم أكثر من سبب يحفز الباحث فى العلوم الاجتماعية على دراسة الثقافة (Culture) محاولة التعمق فى فهم طبيعتها وتجلياتها فى سلوك الأفراد والمجتمعات. فالحديث عن العولمة عند الخاصة والعامة أصبح موضوع الساعة فى بداية القرن الحادى والعشرين.^١

^١ هو الأستاذ الدكتور / محمود الذوادى، أستاذ بقسم علم الاجتماع - جامعة تونس.

^٢ العرب والعولمة لاسامة أمين الخولى، بيروت ٢٠٠٠، ٣/٥١٥.

فهناك بالطبع حضور بارز في عالمنا اليوم للعولمة الاقتصادية . ولكن ليس من المبالغة القول بأن أغلبية الناس في القارات الخمس يشعرون بحضور أكبر للعولمة الثقافية . فثورتا المعلومات والاتصالات تلعبان بالتأكيد دوراً حاسماً في الأزدیاد المتواصل لانتشار معالم العولمة الثقافية شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً .

أما على مستوى التخصصات المعرفية في العلوم الاجتماعية، فإن الاهتمام بدراسة الثقافة يتصدر اليوم العديد منها . فقد ظهر حديثاً في هاته العلوم ميدان خاص يسمى بالدراسات الثقافية (Cultural Studies) يركز اهتماماته على دراسة التجليات الثقافية للمجموعات البشرية.^٢

وعند التساؤل اليوم عن فرع التخصص الطلائعي في علمي النفس والاجتماع فإننا نجد، من ناحية، علم النفس المعرفي (Cognitive Psychology) ذا العلاقة الوثيقة بالانسان ككائن ثقافي في المقام الأول يحظى بمكانة الريادة بين الفروع المتخصصة في علم النفس.^٤ ونجد، من ناحية ثانية، فرع علم الاجتماع الثقافي يأخذ اليوم صدارة متزايدة بين علماء الاجتماع.^٥

تعطى هذه العوامل وحدها مشروعية للاهتمام بتكثيف دراسة الثقافة والمساهمة للكشف خاصة عن بعض جوانبها التي أغفلتها بحوث العلوم الاجتماعية المعاصرة . وهي جوانب، كما سوف نرى، ذات أهمية كبرى للقيام بالبحث المتعمق في جوهر الثقافة : كبرى ميزات الجنس البشري التي منحته السيادة في هذا الكون .

أولاً: موضوع هذه الدراسة وهدفها

تطمح هذه الدراسة إلى القيام بما يسمى بالبحث الأساسي (Basic Research) المتعمق في جوهر الأشياء وأسسها حول الثقافة من خلال منظور الرؤية المعرفية (الأبيستمولوجيا) الإسلامية، وربما تكون الأولى من نوعها في أيامنا هذه التي تطرح مفهوم الثقافة من خلال منظور معرفي إسلامي يختلف في إبيستمولوجيته عن نظرائه في العلوم الاجتماعية المعاصرة . ولا يكتمل القيام بذلك على أسس متينة ذات مصداقية علمية دون التعرض إلى مفهوم الثقافة في أدبيات العلوم الاجتماعية الانسانية الغربية المعاصرة،

^٢ During, S., (ed) *The Cultural Studies Reader*, London 1999. pp. 610; LLong, E., *From Sociology to Cultural Studies*, London 1997, pp. 529.

^٤ Martin, B., Rumelhart, D., (eds), *Cognitive Science*, San Diago 1999, pp. p., 391.

^٥ Bonnel, V., Hunt, L. (eds), *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley 1999, pp. 350.

إذ اهتمت هذه الأخيرة بالبحث فى الثقافة وتجلياتها منذ القرن التاسع عشر خاصة من طرف علمي الأنتروبولوجيا والاجتماع.

وكما أشرنا، فإن البحث فى ميدان الثقافة يزداد الاعتناء به أكثر على أيدي علماء الاجتماع.

وبالطبع ستقودنا مثل هذه المنهجية إلى المقارنة بين مفهوم الثقافة فى المنظور المعرفى الإسلامى ونظيره الغربى. والدراسات المقارنة طالما تلقى أضواء جديدة على الظاهرة قيد الدرس تعزز الفهم والتفسير عند الباحثين فى العلوم الاجتماعية، وبالتالي تدفع بمسيرة المعرفة العلمية إلى الامام. ويمثل هذا الهدف الأكبر الذى يسعى البحث إلى بلوغه أو القرب منه. فطموحنا هنا يتطلع فى المقام الأول إلى المساهمة فى بناء أرضية متينة لما سماه أصحاب الاختصاص بعلم الثقافة (Culturology) الذى يحتاج فى نظرنا إلى رؤية نقدية فاحصة تشمل أبستيمولوجيا ونظريات ومفاهيم هذا العلم حتى يمكن أن يتحسن حظه فى كسب وتعزيز رهان المصادقية العلمية الناتجة عن مثل هذا الطرح الفكرى الذى يمكن أن يساهم فى إصلاح فكر دراسة الثقافة.

ثانياً: تعريف الثقافة فى العلوم الاجتماعية

تعددت تعاريف علماء الأنتروبولوجيا والاجتماع لمفهوم الثقافة. ويشير ذلك إلى أمرين على الأقل:

١- إما أن الثقافة ذات طبيعة يصعب تعريفها بمقاييس العلوم الاجتماعية الوضعية على الخصوص؛

٢- وإما لأن الثقافة ظاهرة معقدة فى حد ذاتها.

نقتصر هنا على ذكر ثلاثة تعاريف من علمي الأنتروبولوجيا والاجتماع. فاشهر تعريف لمفهوم الثقافة أتى به عالم الأنتروبولوجيا البريطانى إدوار تيلور (Edward B. Tylor) فى نهاية القرن التاسع عشر. فقد جاء فى كتابه *الثقافة البدائية* (Primitive Culture 1871) تعريف للثقافة / الحضارة يعتبر التعريف المرجع للعلوم الاجتماعية المعاصرة. فالثقافة عند تيلور هي « ذلك الكل المعقد الذى يشمل المعرفة والعقيدة والفن والتقاليد وأى قدرات وعادات أخرى يتعلمها الإنسان كعضو فى المجتمع »^٦.

^٦ White, L., A., Dillingham, *The Concept of Culture*, Edina Alpha Editions: A Division of Burgess International Group, 1973, pp. 32-39.

^٧ *Encyclopedia of Sociology*, Guilford, Conn. The Dushkin Publishing Group, 1974, p. 69.

أما عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي لسلي وايت (Leslie White) فإنه يربط مفهوم الثقافة عند الإنسان بقدرته هذا الأخير على إعطاء معانٍ للأشياء. ويسمى ذلك بالقدرة الرمزية (ability to symbol) التي تسمح للإنسان بفهم معاني الأشياء وكذلك خلقها واستعمالها.⁸ ومن ثم يعرف وايت الثقافة باعتبارها تلك القدرة الرمزية عند الإنسان⁹ ويخلص إلى القول بأنه لا يوجد إنسان بدون ثقافة ولا توجد ثقافة بدون إنسان.¹⁰

فحسب عالم الأنثروبولوجيا الشهير ألفرد كروبر (Alfred Kroeber) فإن زملاءه الأمريكيين الذين درسوا الثقافة وعلاقتها بالشخصية (Culture and Personality) قد فشلوا في إعطاء تعريف نهائي وواضح لطبيعة الثقافة. ومن ثم فالنقاش يبقى في رأيه مفتوحاً حول هذا الأمر¹¹ رغم الدراسات والمؤلفات التي قام بها رواد علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون أمثال مارجريت مييد (Margaret Mead) وروث بندكت (Ruth Benedict) وادوارد صيبير (Edward Sapir) ووالف لنتن (Ralph Linton) وإبرام كاردنر (Abram Kardiner) وفرنز بواس (Franz Boas). ولم تقتصر المسألة على غياب تعريف أنثروبولوجي ذي مصداقية للثقافة بل تجاوز الأمر عند البعض إلى تساؤل خطير حول صعوبة دراسة الثقافة بروح ومنهجية العلم الحديث. فعالم الأنثروبولوجيا راد كليف براون (Radcliffe Brown) يرى أن ليس للثقافة حضور مادي بل لها حضور مجرد جداً. ومن ثم يتساءل آخرون مثله كيف يمكن أن يوجد علم حول شيء لا يمكن رؤيته؟ إذ لا وجود لعلم يبنى على واقع غير محسوس وغير مرئي.¹²

تتجاوز صعوبة دراسة الثقافة عند علماء الأنثروبولوجيا تعريفها إلى جوانب أخرى مهمة فيتساءلون مثلاً هل للثقافة من وجود؟ وأين توجد الثقافة؟ وقد تنوعت إجاباتهم على تلك التساؤلات. فقال البعض بأنها توجد في العقل، وذهب فريق آخر إلى أن الثقافة هي سلوك، وأكد البعض الآخر بأن الثقافة هي ملمح مجرد عن السلوك ويوجد حتى من أنكر وجود الثقافة نفسها. ويتبين من كل ذلك أن الباحثين يجدون صعوبة في تحديد موضع انبثاق وجود الثقافة. ويرى عالم الأنثروبولوجيا وايت (White) أن

⁸ White, L., A., Dillingham, *The Concept of Culture*, p. 29.

⁹ مصدر سابق: p. 9: *The Concept of Culture*.

¹⁰ مصدر سابق: pp. 15-16: *The Concept of Culture*.

¹¹ Cuche, D., *La Notion de Culture dans les Sciences Sociales*, Paris 1996, p. 117.

¹² مصدر سابق: p. 26: *The Concept of Culture*.

الثقافة توجد على ثلاثة مستويات: توجد الثقافة فى الأعضاء البشرية كالأفكار والمشاعر وغيرها وفى السلوكيات بين الأفراد وفى الأشياء وذلك وفقاً لمفهومه للثقافة باعتبارها تتكون من أشياء وأحداث حقيقية قابلة للملاحظة.^{١٣}

أما علماء الاجتماع فقد ضيقوا من معنى مصطلح الثقافة فأصبحت تعنى عندهم ما أطلقوا عليه بالأفكار الرئيسية للمجتمع والتي تشمل عقائد ورموز وقيم وأعراف المجتمع. وهذا التعريف السوسيولوجى النموذجى للثقافة نجده متداولاً مثلاً فى معظم كتب علم الاجتماع الأمريكى الموجهة إلى طلبة الجامعات .

يشير العرض السابق الموجز لمفهوم الثقافة خاصة فى علم الأنثروبولوجيا المعاصر بأن تعريف هذا المفهوم يبقى غير شفاف المعالم من جهة، وصامتاً صمتاً شبه كامل من جهة أخرى، عما نريد أن نسميه هنا بالجوانب الميتافيزيقية^{١٤} للعناصر الثقافية أو ما نطلق عليه نحن بالرموز الثقافية، وهى اللغة والفكر والعقيدة والمعرفة / العلم والقيم والأعراف الثقافية والأساطير... ففى بقية صفحات هذه الدراسة نستعمل مفهوم الرموز الثقافية كمرادف لمفهوم الثقافة الواسع الاستعمال فى العلوم الاجتماعية المعاصرة. فالرموز الثقافية تمثل عندنا وعند أغلبية الباحثين فى العلوم الاجتماعية العناصر الرئيسية المميزة للجنس البشرى عن بقية الأجناس الحية الأخرى.

هناك بالفعل - مثلاً - غياب شبه كامل للتطرق إلى الطبيعة الميتافيزيقية للرموز الثقافية لدى علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرين. فلا نجد عند القلة القليلة من هؤلاء إلا بعض المفردات النادرة والغامضة توحى بأن الثقافة هى عنصر بشرى فوق العضوى (Superorganic)، أو أسمى منه كما ذهب إلى ذلك كل من عالم الاجتماع هربرت سبنسر (Herbert Spencer) وعالم الأنثروبولوجيا ألفريد كروبر

^{١٣} وردت مفردات supraorganic و suprabiological superorganic عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع

الغربيين لوصف الجانب الثقافى للانسان دون أن يشير هؤلاء فى تحليلاتهم للثقافة بوضوح بان هذه الأخيرة لها لمسات ميتافيزيقية كما سنبين فى هذا البحث .

^{١٤} انظر مقالتنا المؤسسة فى هذا الميدان: «فى الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية»، عالم الفكر، المجلد ٢٥، العدد ٣، يناير/مارس ١٩٩٧، ص ٤٣-٤٩.

(Alfred Kroeber)^{١٥} أو هي تلك الأشياء غير البيولوجية (nonbiological things) كما ورد على لسان عالم الأنثروبولوجيا إدوارد تيلور (Edward B. Tylor)^{١٦}، أو هي أشياء غير جسدية (extrasomatic things) كما سماها عالم الأنثروبولوجيا لسلي وايت (Leslie White)^{١٧}، أو هي أخيراً تلك الأشياء الخارجية المتجاوزة (external suprabiological things) لبيولوجيا الإنسان كما تبنى هذا المصطلح البعض من علماء الاجتماع.^{١٨}

إن هذه الإشارات القليلة والمحتشمة إلى أن الثقافة عنصر بشري يتخطى عضوية وبيولوجيا جسد الإنسان تبقى إشارات مبهممة بخصوص دلالات تلك المفردات حول طبيعة جوهر الرموز الثقافية التي يتميز بها الجنس البشري ولا يتحسن الأمر أيضاً عندما ينظر بعض عماء الأنثروبولوجيا والاجتماع إلى الثقافة بصفتها شيئاً مجرداً (abstraction)^{١٩}، أو شيئاً ليس له علاقة بالوجود (culture has no ontological reality)^{٢٠}، وبالقصور العام عن إيضاح معاني تلك المصطلحات جاءت أدبيات العلوم الاجتماعية المعاصرة خالية من أطروحات إبستمولوجية تحاول التعمق في كنه منظومة الرموز الثقافية. فكان الرصيد الفكري الهائل الذي جمعه العلوم الاجتماعية المعاصرة حول الثقافة رصيماً يكتفى بوصف العناصر الثقافية دون الحرص على التعمق في طبيعة الثقافة بطرح الأسئلة الإبستمولوجية عن ذات الثقافة نفسها التي أقر جل علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع بأن عالم الثقافة عالم يختلف عن عالم بيولوجيا الإنسان كما ورد في تلك المفردات السابقة. وبناء على ذلك فإن الثقافة كمفهوم غربي معاصر كثير الاستعمال في العلوم الاجتماعية على الخصوص لم يتعامل معها بالتصور الميتافيزيقي الذي سنجده في المنظور الإسلامي كما هو مبين في الجزء الكبير لبقية صفحات هذه المقالة.

وبذلك الإغفال، الغياب لحضور اللمسات الميتافيزيكية في منظومة الرموز الثقافية تكون العلوم الاجتماعية المعاصرة - رغم ادعائها - بعيدة عن الموضوعية (objectivity)، إذ تعرف هذه الأخيرة على

^{١٥} مصدر سابق: The Concept of Culture, p. 47

^{١٦} المصدر نفسه، ص ٢٢.

^{١٧} المصدر نفسه، ص ٢٨.

^{١٨} المصدر نفسه، ص ١٠.

^{١٩} المصدر نفسه، ص ٢٤.

^{٢٠} المصدر نفسه، ص ٢٦.

انها تلك الحالة المعرفية التى تسمح بالتعرف على الحقيقة فى حد ذاتها باستقلالية كاملة عن عقل الباحث . ومن ثم فالموضوعية هى تلك الحالة المعرفية لدى العالم التى لا تشوبها عواطف وقيم ومفاهيم ورغبات مسبقة وما يشبه ذلك بحيث تضل السبيل فلا تهتدى إلى الحقيقة الموضوعية؛^{٢١} أى أن الموضوعية هى صفة للفكر تجعله متفقاً مع الواقع . ومن هنا فالموضوعية سمة لأفكارنا الحققة . وهكذا نتخلص إلى القول بأن الموضوعية هى فى واقع الأمر مرادفة للحقيقة .

إن صمت العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة عن اللمسات الميتافيزيقية للرموز الثقافية ينسف زعم هذه العلوم تبنيها الموضوعية فى دراستها للثقافة . فحضور المعالم الميتافيزيقية كما سيأتى بيانه، حقيقة ذاتية فى صلب الرموز الثقافية . إن العوامل المختلفة المؤثرة فى عقول الباحثين الغربيين فى العلوم الاجتماعية حالت دون قيامهم بتحليلاتهم ودراساتهم للثقافة برؤية أبيستيمولوجية تعطى مشروعية كاملة لحضور اللمسات الميتافيزيقية؛ أى أن الرصيد الفكرى الهائل حول الثقافة الذى جمعتة تلك العلوم منذ القرن التاسع عشر لا يمكن أن يتمتع بمصدقية علمية، لا كما تنادى بذلك تلك العلوم نفسها، لأنه يغيب، وفى أحسن الأحوال يهمل حقيقة المعالم الميتافيزيقية للرموز الثقافية . وهو بهذا الاعتبار يقدم لنا واقعاً منقوصاً للمواصفات الحقيقية للرموز الثقافية . وبالتالي، فهذا الرصيد الفكرى يعكس بقوة دور آثار العوامل الشخصية والاجتماعية للباحثين الغربيين فى العلوم الاجتماعية فى تشكيل مفهوم الثقافة والتنظير حولها أكثر من اعتمادهم على الواقع الذاتى للثقافة، الأمر الذى جعل الرؤية الموضوعية للثقافة هى الضحية .

ثالثاً : طبيعة الثقافة فى الرؤية المعرفية الإسلامية

وعند التساؤل عن الرؤية المعرفية الإسلامية للرموز الثقافية / الثقافة، فإن أفضل طريق لتحديد معالمها والفوز بكسب رهان جوهر طبيعتها هو الرجوع إلى القرآن الكريم، المصدر الأول للإسلام فى شتى المستويات .

ومن ثم فنحن نقدم هنا الرؤية المعرفية القرآنية لطبيعة الثقافة؛ أى الرموز الثقافية . وإذا نجحت قراءتنا فى فهم مضمون الآيات القرآنية التى لها علاقة بالرموز الثقافية فإننا نكون قد كسبنا الرؤية المعرفية الإسلامية الأصح عن طبيعة الثقافة . بذلك نكون قد سلحنا أنفسنا بأقوم مفهوم إسلامى للثقافة يشجع

^{٢١} Fay, B., *Contemporary Philosophy of Social Sciences*, Oxford, 2001; pp. 202-220.

الباحث على ترشيحه للمقارنة وربما المنافسة مع مفهوم الثقافة كما وقع ويقع استعماله فى العلوم الاجتماعية المعاصرة. و يجوز أن تساعد هذه العملية المعرفية على بناء مفهوم للثقافة ذى مصداقية أكبر بالنسبة للباحثين المهتمين بالشأن الثقافى من وجهة الرؤية المعرفية الإسلامية على الخصوص.

إن منهجيتنا فى استكشاف الرموز الثقافية وطبيعتها فى النص القرآنى تتكون من ثلاث خطوات:

١- هل هناك إشارات واضحة فى القرآن تميز الإنسان عن غيره فى خلافة الله؟

٢- العثور على آيات قرآنية تتحدث بصراحة مطلقة عن تمييز الجنس البشرى عن بقية الأجناس الحية الأخرى.

٣- إلى أى شئ ترجع الآيات القرآنية تميز وتفوقه الجنس البشرى؟

١- يحفل النص القرآنى بالآيات التى تعطى مكانة خاصة ومتميزة للإنسان من بين كل المخلوقات الأخرى، سواء كانت كائنات روحية كالملائكة أو حيوانات ودواب أخرى تعيش على هذه الأرض مثل الإنسان. وبعبارة أخرى فصورة الإنسان فى القرآن هى صورة الكائن الفريد الذى يحتل المرتبة الأولى من حيث الأهمية بعد الله فى هذا الكون. ومن ثم فلا منازع له على الإطلاق فى تأهله لإدارة شؤون هذا العالم وأخذ مقاليد السيادة (الخلافة) فيه. ولندع آيات القرآن تشخص لنا بقوة تلك المكانة الفريدة التى يتمتع بها الجنس البشرى وحده بين كل الكائنات الأخرى. ونقتصر هنا على إبراز ذلك عبر خمس حالات تحدث فيها القرآن بكل وضوح عن تمييز الإنسان عن غيره من المخلوقات الأخرى. ففى الآية ٣٠ من سورة البقرة يصف القرآن آدم الإنسان بأنه خليفة الله فى الأرض: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة...﴾، ولا يحتاج المرء هنا إلى شرح مدى أهمية هذا المنصب: خلافة الله فى الأرض الذى وليه الإنسان دون سواه من الملائكة والمخلوقات الأخرى على الأرض.

٢- أما ميزات الإنسان المطلقة التى تتحدث عنها الآيات القرآنية الثلاث (٣١، ٣٢، ٣٣) من نفس سورة البقرة فهى تتمثل فى اصطفاء الله لآدم بالمعرفة والعلم أكثر من غيره بما فيهم الملائكة: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما تكتمون﴾.

ونتيجة للميزتين السابقتين اللتين حرمت منهما الملائكة وبقية الكائنات وحصل عليهما الانسان وحده جاء أمر الله للملائكة بالسجود لآدم دون غيره كعلامة تكريم وتمييز ثالثة لآدم: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ (٣٤).

أما الآية (٧٠) من سورة الإسراء فهى تستعمل فعلي «كرم» و«فضل» لإبراز سمتى تميز بنى آدم عن غيرهم من مخلوقات الأرض: ﴿ ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾.

فهذه الآيات القرآنية توضح بما لا يدع مجالاً للشك بأن الانسان كائن خاص متميز ومتوفق على غيره من مخلوقات الأرض والملائكة. ومن ثم فالرؤية القرآنية للجنس البشرى تمثل قطعة معرفية (إبيستيمولوجية) كاملة مع نظرية التطور عند داروين وأصحابه، إذ أن خلق آدم فى الرؤية القرآنية يمثل حالة خاصة فى الخلق هى فى طبيعة مع كل من الملائكة وعوالم المخلوقات هنا على الأرض. إن خلق آدم تميز عن غيره بواسطة هبة المعرفة، أى العلم التى أعطاه إياه الله دون سواه. فهذه المقدره المعرفية العالية جاءت مشروعية خلافة آدم لله بتكريمه وتفضيله فى الأرض وسجود الملائكة له.

٣- تربط آيتان من القرآن سجود الملائكة لآدم بنفخ روح الله فيه؛ فأية ﴿ فَإِذَا سُوِّتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾، نجدها مكررة مرتين فى سورتي الحجر (١٥) و (٣٨).

إن التساؤل عن معنى كلمة «روحي» الواردة فى السورتين تساؤل مشروع جداً لأن الصيغة التركيبية لكلمات الآية تفيد بأن طلب سجود الملائكة لآدم تلى نفخ روح الله فيه، أى أن هناك علاقة قوية، إن لم تكن سببية بين عملية نفخ الروح الإلهية فى آدم ودعوة الله للملائكة إلى السجود له. وكما هو معروف فإن كلمة الروح فى القرآن أتت بمعان مختلفة وفى طليعتها بث الحياة فى الكائنات. إن اطلاع على عدد من كتب المفسرين لكلمة «روحي» فى هذه الآية تشير أن معظمهم رأى أن لفظ «روحي» هنا يعنى القدرة على بث الحياة فى الكائنات. فتفسير الجلالين يقول: « وإضافة الروح إليه تشير لآدم. والروح جسم لطيف يحيا به الانسان بنفوده فيه»^{٢٢}. أما المفسر السورى عفيف عبد الفتاح طبارة فيقدم لنا هذا الشرح التفسيري لمعنى كلمة «روحي» فى الآية: «ونفخت فيه من قدرتي»، أو بعبارة أخرى «فإذا أنفخت عليه

مايحيا به من الروح التى هى من أمرى... فخرؤا له ساجدين»^{٢٣}.

ونختم بتفسير الشيخ متولى الشعراوى أشهر المفسرين المصريين فى العصر الحديث، فيصوغ معنى روح الله ونفخها فى آدم كالتالى: «والنفخ من روح الله لا يعنى أن النفخ قد تم بدفع الحياة عن طريق الهواء فى فم آدم. ولكن الأمر تمثيل لانتشار الروح فى جميع أجزاء الجسد. وقد اختلف العلماء فى تعريف الروح، وأرى أنه من الأسلم عدم الخوض فى ذلك الأمر لأن الحق سبحانه هو القائل: ﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾^{٢٤}.

فواضح من مضمون هذه التفاسير أن معنى لفظ «روحي» اقتصر على مجرد معنى قدرة الله على بث الحياة فى آدم التى لا يعرف البشر أسرارها. ومن ثم دعى الشيخ الشعراوى إلى تحاشى الخوض فيها.

إن الأقتصار على هذا التفسير لعنى كلمة «روحي» لا يسمح لآدم الانسان بتبؤا منصب خلافة الله فى الأرض وسجود الملائكة له تكريماً لخصوصية وتميز خلقه. فالله لم يبتث الحياة فى الانسان فقط بل بثها أيضاً فى كل الكائنات الحية. وبالتالي فمجرد بث الحياة فى الانسان لا تؤهله وحده إلى خلافة الله هنا على الأرض. فلا بد إذن من البحث عن معنى آخر للفظ «روحي» يفسر بقوة مكانة تميز الانسان وتفوقه على بقية المخلوقات فى إدارة شؤون الأرض كخليفة لله.

وهنا يأتى، فى رأينا، دور العلوم الاجتماعية فى مساعدة مفسرى القرآن وهديهم إلى المعنى المناسب الذى ينبغى أن يعطى إلى كلمة «روحي» فى آية ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾. فالكثير من المفسرين المحدثين يستعينون باكتشافات العلوم الحديثة فى التفسير للعديد من الآيات القرآنية التى لها علاقة بخلق الانسان وفهم عمل مخ وجسم الانسان أولها علاقة بالظواهر الطبيعية فى الكون مثل الشمس والقمر والنجوم والحبال والبحار والبراكين والزلازل، مما عزز من فكرة إعجاز القرآن. فازدادت المؤلفات وكثر انعقاد الندوات والمؤتمرات فى هذا الميدان فى العالم الإسلامى الحديث.

وإننا نتفق مع المفكر الإسلامى وعالم الجيولوجيا الكبير الدكتور زغلول النجار الذى يؤكد على أن فهم الكثير من الآيات القرآنية لا يمكن أن يتم بدون الاعتماد على الاكتشافات العلمية ذات المصدقية العالية حول الانسان و الظواهر الطبيعية للكون.

^{٢٣} طبارة عفيف عبدالفتاح، تفسير جزء يس (ج ٢٣)، بيروت (بدون تاريخ)، ص ١٤٥.

^{٢٤} تفسير الشيخ متولى للشعراوى، المجلد ١٢، ص ٧٦٩٤.

والمفسرون المحدثون مطالبون هم أيضاً، وبنفس الدرجة، بالإفادة من الرصيد المعرفى العلمى للعلوم الاجتماعية المعاصرة فى ما له علاقة بفهم سلوك الأفراد والجماعات وحركية المجتمعات والمعاليم الثقافية البشرية. فهذه العلوم تساعد بالتأكيد على القرب من معنى كلمة «روحى» فى الآية المشار إليها أعلاه. فعلم الأنتروبولوجيا والاجتماع والنفس تجمع على أن الإنسان يتميز ويتفوق على غيره من الكائنات الأخرى بما تسميه تلك العلوم بالثقافة (Culture)، أو ما أطلقنا عليه نحن بالرموز الثقافية: اللغة، الفكر، المعرفة / العلم، الدين، القيم والأعراف الثقافية... وذلك يعنى أن الجنس البشرى ينفرد بتلك المنظومة من الرموز الثقافية وهى التى أهله وحده فى الماضى وتؤهله اليوم وفى المستقبل إلى لعب دور خليفة الله فى الأرض. وبعبارة أخرى، فمعنى «نفخت فيه من روحى» تصحح تدل على أن النفخة الإلهية فى آدم هى فى المقام الأول نفخة ثقافية بالمعنى المعاصر الذى تعطيه العلوم الاجتماعية لمصطلح الثقافة؛ إذ بهذه الأخيرة يفسر علماء العلوم الاجتماعية تميز الإنسان وسيادته فى هذا العالم على بقية المخلوقات. ومن ثم، «ونفخت فيه من روحى»، فلا بد أن يعنى أولاً وبالذات نفخة الرموز الثقافية فى آدم وحده التى أعطته، دون سواه، مقاليد الخلافة فى الأرض وما تبعها من سجود الملائكة له. بهذه القراءة الثقافية لمعنى كلمة «روحى» فى الآية يتضح مدى تحسن مصداقية تفسير معانى آيات القرآن لو إستعان المفسرون بالرصيد العلمى الحديث لكل من العلوم الطبيعية وعلوم الإنسان والمجتمع على حد السواء.

رابعاً: الرؤية المعرفية القرآنية للثقافة

يتجلى مما سبق أن للقرآن رؤية معرفية (إبيستمولوجية) بخصوص الرموز الثقافية كمعلم مميز للجنس البشرى. فالنفخة الثقافية الإلهية فى آدم دون غيره هى إذن نفخة ذات جذور وطبيعة ميتافيزيقية حسب الرؤية القرآنية. فمصدرها ليس عالم الأرض وإنما عالم السماء الذى حرم منها كائنات الأرض ووهبها فقط للإنسان. فالقرآن يتحدث بصراحة كاملة عن الطبيعة الميتافيزيقية للنفخة الثقافية التى اختص بها الإنسان وحده فيقول: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين﴾، أى أن النفخة الثقافية فى صميم آدم صادرة من الذات الإلهية نفسها. فلا مجال إذن للشك فى الرؤية القرآنية فى جوهر الطبيعة الماورائية (الميتافيزيقية) للرموز الثقافية التى يتميز بها الجنس البشرى عن سواه من الأجناس الحية.

وفى المقابل، فإن جل أدبيات العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة حول مفهوم الثقافة تصمت صمتاً شبه كامل عن الجوانب الميتافيزيقية للثقافة. فهى تدرس وتحلل ثقافات المجتمعات بطريقة وصفية أو

وضعية (Positivist) دون أن تهتم بإثارة الأسئلة المعرفية (الإبيستيمولوجية) عن طبيعة الثقافة كعلم ينفرد به أفراد الجنس البشرى ومجتمعاته. لقد نجحت تلك العلوم فى إرساء رصيد علمى ضخم حول الثقافة من الدراسات المتعددة لعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع على الخصوص فى القرن العشرين، وهو رصيد فكرى يغلب عليه الوصف الوضعى للثقافة وعناصرها. فلا يكاد المرء يجد أى إشارة واضحة، كما هو الأمر فى الرؤية المعرفية الإسلامية، إلى الطبيعة الميتافيزيقية للرموز الثقافية. أى أن هذه الأخيرة وقعت دراستها فى علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع الغربيين بالمنظور الوضعى أو غيره الذى ينفر من النظر فى ملامح الأشياء التى لا تخضع إلى عالم الحس والكم. فلا مناص، من وجهة المنظور العلمى الموضوعى، أن يكون لهذا الموقف المنكر حضور للمسات الميتافيزيقية - رغم وجودها القوى - فى صلب الرموز الثقافية انعكاسات جد سلبية على مصداقية المفاهيم والنظريات الكثيرة التى تستعملها العلوم الاجتماعية المعاصرة فى دراسة الثقافة وتجليات آثارها فى سلوك الأفراد وحركية المجتمعات والحضارات. فالماخذ الأبيستيمولوجى على هذه العلوم ماخذ خطير، إذ أنه يتجاهل معلماً جوهرياً للرموز الثقافية. فكيف ينتظر كسب رهان الثقة فى ما تتوصل إليه بحوث العلوم الاجتماعية التى تدرس الثقافة عارية - بسبب أبيستيمولوجيتها - من معالمها الجوهرية والمتمثلة فى مساتها الميتافيزيقية ؟. ومن هنا نرى أن لا تقتصر عودة العلوم الاجتماعية الغربية اليوم على الاهتمام بدراسة العوامل الدينية لفهم سلوكيات الأفراد وحركية المجتمعات،^{٢٥} بل ينبغى أيضاً أن تصيح، مثلاً، الرؤية المعرفية (الأبيستيمولوجيا) للديانات مصدراً لفهم طبيعة الأشياء والتنظير حولها فى هذه العلوم،^{٢٦} كما تحاول هذه الدراسة إبراز ذلك حول طبيعة الثقافة.

خامساً : مؤشرات الملامح الميتافيزيقية للرموز الثقافية

إن ما ذكرناه من قبل بأن الرموز الثقافية البشرية ذات جذور ميتافيزيقية فى المنظور القرآنى تحتاج إلى تجسيم أكبر فى دنيا واقع الانسان والمجتمع بحيث يمكن استعمال المعالم الميتافيزيقية للرموز الثقافية فى ميدان البحث الميدانى للعلوم الاجتماعية اليوم. إن دراستنا لطبيعة الرموز الثقافية منذ بداية التسعينات (١٩٩٠) من القرن الماضى سمحت لنا بتحديد مؤشرات نرى أنها صالحة لقياس ما نسميه بالجوانب الميتافيزيقية (الجوانب التى تتصف بها الكائنات الماورائية) للرموز الثقافية، وهى: طول أو سرمدية أمد

^{٢٥} Religion and New Immigration, Los Angeles, M. Heath, Center for Religion and Civic Culture, University of Southern California, Los Angeles, 2000.

^{٢٦} H. R. Ebaugh, Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 41, no: 3, Sept. 2002, pp. 385-395.

حياتها وسرعة تنقلها وقوتها الجبارة فى تحريك سلوك الفرد والمجتمع وفقدانها للحجم والوزن .

إن تحويل المعنى المجرى لميتافيزيقا الرموز الثقافية إلى صياغة ميدانية لتجليات ملامحها الميتافيزيقية يعطيها تصوراً إجرائياً يؤهل الباحث فى العلوم الاجتماعية من استعماله فى صلب بحوثه الميدانية والنظرية . ويساهم هذا التصور الإجرائى فى بداية المصالحة مع كل العوامل غير الموضوعية والمؤثرة فى سلوك الفرد والمجتمع التى يتحاشى المنظور الوضعى على الخصوص أخذها بعين الاعتبار فى فهم وتفسير الظواهر الجماعية والفردية . نحلل ونناقش بطريقة متداخلة أو منفصلة هذه السمات الأربع للرموز الثقافية فى ما تبقى من صفحات هذا البحث .

سادساً : تجليات بعض الجوانب الميتافيزيقية فى الرموز الثقافية

إن التأكيد على أن الرموز الثقافية هى جزء مركزى من نفخة الروح الإلهية الثقافية فى الانسان ليس بالأمر الكافى فى هذا الصدد . فنحن نحتاج إلى بيان كيف أن نفخة الروح الإلهية الثقافية تتجلى فى بعض الرموز الثقافية نفسها . نقدم هنا ثلاثة أمثلة للرموز الثقافية التى تعكس بعض الملامح لجوانب نفخة الروح الإلهية الثقافية . فالتجليات الثلاثة هى :

١ - اللغة ولساتها الميتافيزيقية

يؤكد القرآن الكريم خلود الذات الإلهية : ﴿ هو الأول والأخر ﴾^{٢٧} ، ﴿ كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام ﴾^{٢٨} . إن بعض الرموز الثقافية تتصف هى الأخرى بالبقاء الطويل أو حتى الخلود . فدعنا نلقى نظرة قصيرة على اللغة كأهم الرموز الثقافية جميعاً لنرى كيف أنها قادرة على إطالة أو تخليد حياة الأفراد والجماعات البشرية .

إن ملامح اللمسات الميتافيزيقية فى الانساق اللغوية لا تحتاج إلى عناء لإثباتها . فاللغة هى أم الرموز الثقافية جميعاً . ومن ثم فهى مهيأة أكثر من غيرها لحمل ومضات عالم اللامحسوس وفقاً للرؤية المعرفية الإسلامية لعالم الرموز الثقافية للانسان . ويمكن الاقتصار على ذكر وتحديد أربعة ملامح فى تشخيص الملامح الميتافيزيقية للغة كرمز ثقافى يتميز به الجنس البشرى :

^{٢٧} سورة الحديد، ٣ .

^{٢٨} سورة الرحمن، ٥٥ .

أ- لانخفى بالتأکید المنزلة التي تتبوأها اللغة فى ثورة المعلومات التي تحدث عنها توفلر (Toffler) وغيره من المختصين فى هذا الميدان. فسرعة التواصل الآنى وفى لمح البصر بين الأفراد والمجتمعات اليوم تتم أساساً بواسطة الوحدة الرئيسية التي تكون النسق اللغوى والمتمثلة فى الكلمة (الإسم، النعت والفعل والحرف والرقم والرمز...)؛ فإن سرعة تنقل الكلمة المكتوبة والمنطوقة فى عالم اليوم لا ترجع إلى تقنيات الاتصال العصرية فحسب، وإنما تتأثر هذه السرعة فى العمق بطبيعة اللغة نفسها كأهم رمز ثقافى يملكه بنو البشر. فالتواصل باللغة فى شكلها المنطوق والمكتوب حول عالمنا هذا تحولاً جذرياً وأضفى عليه مع تحسن تقنيات الاتصال (عن طريق الهاتف والفاكس والإنترنت) صفات العجائب والغرائب. فأصبح تخاطب الناس والتقاط الخبر فى حينه رغم المسافات الشاسعة يوحى بما يمكن أن نسميه بالبعد الميتافيزيقى لوجود الكائنات البشرية فى هذا العالم، ومنه تتجسم بطرح جديد ثنائية كينونة الانسان. فالصياغة التقليدية لطبيعة الانسان تتمثل فى كونه جسماً وروحاً. أما التصور الجديد لكينونة الانسان والذى بلورته ثورة المعلومات فهو يتمثل فى أن الانسان جسم قابع هنا على سطح الأرض أو سابح فى الفضاء... لكنه متصل ومتواجد عن طريق اللغة هناك على بعد خيالى على هذه الأرض وفى ذلك الفضاء الرحب. فهذه الثنائية الجديدة الملامح تطرح الجانب الميتافيزيقى القديم (الروح) لهوية الانسان فى ثوب جديد يظل مع جدته ذا وشائج صلبة مع عالم الماورائيات واللامحسوسات التي لم يقدر الانسان بصفة عامة عبر تاريخه الطويل أن يبلغها تماماً من إحساسه ومن حدسه ومن تفكيره العقلى والعلمى فى القديم والحديث على حد سواء.^{٢٩}

ب- أما على مستوى قدرة اللغة على تخليد الافراد والجماعات رمزياً عبر الزمان والمكان فالمعطيات الميدانية تؤكد ذلك. فعلى المستوى الجماعى تمكن اللغة المكتوبة على الخصوص المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها وتخليدها وذلك رغم اندثار وجودها العضوى والبيولوجى كمجموعات ورغم امكانية تغييرها للمكان وعيش أجيالها المتلاحقة فى عصور غير عصورها. فمحافظة لغة الضاد محافظة كاملة على النص القرآنى خير مثال على مقدرة اللغة التخليدية بخصوص حماية الذاكرة والتراث الجماعى من واقع الفناء المتأثر بالتأکید بعوامل الزمن والبيئة والوجود العضوى المادى لذات تلك المجموعات البشرية. وكذلك الأمر بالنسبة للأفراد. فالكُتَاب العباقره فى كل الحضارات الانسانية وعبر العصور المتلاحقة ما كانوا ليستطيعوا تخليد أفكارهم ونظرياتهم بالكامل لولا توفر اللغة

المكتوبة المتطورة على الخصوص فى ثقافتهم^{٣٠} فافلاطون وأرسطو وأخنتون والمعري وابن خلدون وابن رشد وروسو وماركس... ما كان لأفكارهم أن تصمد أمام عوادى الزمن لقرون طويلة وربما لأجل غير مسمى لو أنها لم تحفظ فى لغات مكتوبة. وباختصار فالأنساق اللغوية تسمح لرصيد ذكارات الشعوب وأفكار الشخصيات اللامعة بالتمتع بالقليل أو بالكثير من سمات الخلود والأزلية.

ج- لقد تحسنت مقدرة الرموز الثقافية على السماح للانسان بالتمتع بنوع من الخلود بسبب استمرار توالى الاكتشافات التقنية الحديثة فى ميدان الألكترونيات المتقدمة. فتسجيل الصوت والصورة الملونة عبر عملية الترميز (codification) يعد مثلاً حياً على مقدرة الرموز الثقافية على تخليد الكلمة والصوت والصورة الحية الطبيعية للكائنات الحية والظواهر الجامدة. فصناعة الفيديو هى اكمل طريقة إلى حد الآن فى تخليد الانسان عبر الرموز الثقافية؛ فبه يتم اليوم تسجيل الكلمة ونبرات الصوت وحركة جسم الفرد أو الجماعة فى اكمل صورة عفوية طبيعية.

د - فعلى المستوى الثقافى يقترن استعمال اللغة أيضاً بدلالات ماورائية. أفلا يلجأ البشر من كل العقائد والديانات إلى استعمال الكلمة المنطوقة فى تأملاتهم الكونية وتضرعاتهم وابتهالاتهم إلى إلههم أو أى شئ آخر يعتقدون بأزليته أو قدسيته؟ بتميزه باللغة عن بقية الكائنات يستطيع الانسان أن يحرر نفسه من العراقيل المادية لهذا العالم ويقىم علاقات وروابط مع العالم الميتافيزيقى. فبالقدرة اللغوية ينجح بنو البشر فى فك حصار المشاغل الدنيوية والآنية. وهكذا يصبح لقاؤهم بالبعد الميتافيزيقى فى شتى مظاهره أمراً لا مفر منه. فهم يرونه فى أحلامهم ويحفل به خيالهم ويلتقون به عن قرب فى تجاربهم الدينية على الخصوص.

٢- اللمسات الميتافيزيقية لقيم الحرية والعدالة والمساواة

وكمثال ثان لتشخيص ما سميناه باللمسات الميتافيزيقية التى ينطوى عليها عالم الرموز الثقافية نعرض لقيم العدالة والمساواة والحرية... أى كيف أنها تحول سلوكيات البشر خاصة فى بعض الحالات إلى سلوكيات وكأنها متأثرة بقوى ماورائية. ولتبيان ذلك بأكثر ما يمكن من الوضوح يتحتم القيام ببعض الملاحظات الأولية الأساسية:

Parsons, T., *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ
Prentice-Hall, 1996

إن الملاحظة الميدانية لكل من عالم الأجناس البشرية وعوالم بقية الدواب الأخرى تفيد، من ناحية، بأن سلوكيات هذه الأخيرة تتأثر في العمق بالمؤثرات الغريزية وأن سلوكيات بنى الانسان تتأثر في المقام الأول، من ناحية أخرى، بعامل الرموز الثقافية. وهذا ما يفسر استمرارية التطابق الكامل أو شبه الكامل في سلوك كل نوع من أنواع الحيوانات والحشرات والطيور والزواحف عبر الأجيال المتلاحقة عبر الزمان والمكان. وأما بالنسبة لنوع الجنس البشرى، فهناك تنوع كبير في نمط السلوكيات الرئيسية والهامشية على حد سواء من حضارة إلى حضارة ومن مجتمع إلى مجتمع ومن جيل إلى جيل. إن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين متفقون على أن هذه الاختلافات في أنماط السلوك بين هذه التجمعات البشرية وداخلها تعود أساساً إلى تأثيرات عالم الرموز الثقافية (الثقافة) عندها من ديانات وتقاليد وأعراف وقيم ومنظومات معرفية؛^{٣١} وبعبارة أخرى، فالكائن الانساني يستمد من عالم الرموز الثقافية حرية العمل والاختيار والاختلاف عن الآخر. ومن ثم فالسلوك البشرى يتمتع بإمكانيات ضخمة من المرونة؛ أى أنه تحكمه حتمية مرنة لا حتمية قاهرة كما هو الأمر في عالم سلوك الحيوانات والدواب. إن تميز أفراد الجنس البشرى بتلك السمات يجد تفسيراً سهلاً له في منظومة الرموز الثقافية، إذ أن هذه الأخيرة، كما أوضحنا، هى الفاصل الحاسم بين عالمي الانسان وأنواع الأجناس الحية الأخرى. فظلال الجانب الأبيستيمولوجى الميتافيزيقى الإسلامى حاضرة بقوة فى هذا التفسير. فالذات الإلهية، فى الرؤية المعرفية الإسلامية، لها مطلق الحرية والإرادة والاختيار: ﴿فعال لما يريد﴾؛ ومن ثم فجملة ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ فى الآية لا بد أن تشمل سمات الاختيار والحرية والإرادة فى حدودها النسبية بالطبع عند بنى البشر مثلما هو الأمر عندهم - وفقاً للرؤية الإسلامية - فى ميدان العلم: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾. وليس من العجيب إذن أن تفشل تنبؤات متخصصى دراسات السلوك البشرى فى الكثير من الحالات فى تقييمها للتوقعات الحقيقية لسلوك الناس؛ إذ أن علماء النفس أو علماء الاجتماع طالما يبنون تلك التنبؤات المنتظرة حول السلوك الانساني على أرضية حتمية صلبة ذات قوانين لا تعترف بمبادئ الحرية والإرادة والاختيار فى معادلة المؤثرات على السلوك البشرى.^{٣٢} ويأتى ذلك من رؤيتهم الأبيستيمولوجية المخاطئة التى تجعلهم لا يميزون بين طبيعة تأثيرات الرموز الثقافية والعوامل الغريزية

^{٣١} Smelser, N., Smelser, W., *Personality and Social Systems*, New York, John Willey and Sons, Inc., 1967, pp. 80-87.

^{٣٢} عالم النفس الأمريكى B. F. Skinner من المدرسة السلوكية وعالم الاجتماع الفرنسى Emile Durkheim رائد الحتمية الاجتماعية مثالان على ذلك.

والمادية على سلوكيات أفراد الجنس البشرى. وبالتحديد فإنهم لا يعترفون -أصلاً- بوجود المعطى الميتافيزيقى، كما هو وارد فى صفحات هذا البحث، فى صلب الرموز الثقافية. ومن ثم فمنطق المؤثرات على السلوك البشرى عندهم منطوق واحد تتساوى فيه الرموز الثقافية مع بقية المؤثرات الأخرى بالرغم من أن الرموز الثقافية تتمتع بمركز الثقل الأقوى فى تشكيل هوية الأفراد والجماعات وتوجيه سلوكياتهم فى مجتمعاتهم. ومما يلفت النظر بهذا الصدد أن قيم الحرية والعدالة وغيرها من القيم التى نادى بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل لم تلق أى اعتناء علمى يذكر من طرف علماء السلوك الفردى والجماعى المحدثين. ورغم ما لتلك القيم من دور رئيسى فى تحريك سلوك الفرد والجماعة فى القديم والحديث، فإن أهل الاختصاص فى العلوم الاجتماعية قد استنكفوا ويستنكفون عموماً من فهم جذورها ومدلولاتها العميقة فى التأثير على السلوك الإنسانى. فخيّل إليهم أنها عبارة عن أشياء ميتافيزيقية يختص بدراستها الفلاسفة لا العلماء. وهذا مثال آخر من بين العديد من الأمثلة يعكس القطيعة الأبستمولوجية التى يشكو منها العلم الوضعى المعاصر فى استنفاره من إحداث مصالحة بين العالم المحسوس والعالم الماورائى مهما كانت طبيعة هذا الأخير.^{٣٣} إن تمتع الإنسان دون سواه بالحرية والقدرة على الاختيار ميزة تربط الكائن البشرى بعالم الميتافيزيقا. فالإله فى معظم الديانات والعقائد يختص بتلك الخصال. فالإنسان هو الوحيد الذى يشترك بصورة نسبية مع الإله فى تلك الخصال. فالنص القرآنى يشير بالبيان إلى الرباط الماورائى الذى هو مصدر الحرية والإرادة والمقدرة على الإختيار عند الإنسان، فكل ذلك يرجع إلى ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾^{٣٤}، فاجتمعت بذلك الظروف فى نظر القرآن - بإعطاء الإنسان نصيباً من الحرية والإرادة والاختيار- عند هذا الكائن العاقل لكى يكون المترشح الوحيد للخلافة بواسطة رصيد الرموز الثقافية على الخصوص، ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾^{٣٥}.

٣- شحن الرموز الثقافية للإنسان بطاقات ماردة

وهكذا فلا عالم الحيوانات ولا عالم الدواب ولا عالم الآلات والأجهزة ذات الذكاء الاصطناعية

^{٣٣} Philips. D. C., *Philosophy, Science and Social Inquiry*, New York Press, 1985.

^{٣٤} سورة الحجر، ١٥.

^{٣٥} سورة الاحزاب، ٣٣.

الحديثة يتمتع بكم ونوعية طبيعة عالم الرموز الثقافية التي يملكها الانسان . ومن ثم فضرِب من الخيال التحدث عن معانى الحرية والمساواة والعدل بين تلك الكائنات والآلات الاصطناعية بنفس المستوى الذى طرحت به من طرف الجنس البشرى على مر العصور . فالعامل الحاسم هنا بين عالم الانسان وعالمي الدواب والآلات الذكية هو عالم الرموز الثقافية . ومن هذه الاخيرة تأتي شرعية ربط كينونة الانسان بالعالم الميتافيزيقى، إذ بدون عالم الرموز الثقافية ودلالاته يظل تشخيصنا للانسان وعلاقاته بما حوله هنا على الارض وبما فوق السماء تشخيصاً منقوصاً على مستوى العلمى والعملى .

ولعل من الامثلة المشخصة للمسات الميتافيزيقية لعالم القيم كرموز ثقافية هي إنتفاضة الأقصى التي شنها / يشنها الشعب الفلسطينى ضد إسرائيل منذ ٢٨ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٠ من أجل تحرير الارض وتحقيق المساواة والعدل بينه وبين الشعب الإسرائيلى، والتي تسمى بثورة الحجارة . إن الكائن البشرى عندنا هو كائن رموزى ثقافى بالطبع، أى أن دور ما سميناه بعالم الرموز الثقافية من حيث فهم الانسان والمؤثرات على سلوكه دور رئيسى يتمتع بثقل لا يكاد يضاهيه فى نهاية الأمر أى عنصر آخر مؤثر على السلوك البشرى . وهذا ما يفسر فى رأينا منطوق السلوكات الفردية والأحداث الجماعية التي أثبتت قدرتها على تحدى المعطيات المادية القاهرة .

إن مقارومات حركات التحرير فى العالم الثالث فى القرن الماضى عينة أخرى شاهدة على مدى مصداقية ثقل الرموز الثقافية فى خلق ودفع وتوجيه السلوك البشرى الفردى والجماعى نحو أهداف قد يبدو تحقيقها - مادياً - صعباً جداً أو مستحيلاً .

فإلقاء العديد من قادة العالم الثالث فى السجون فى العصر الحديث لم يمنعهم من الكفاح والصمود أمام القوى المادية العاتية والضخمة للمستعمر . وليس هناك من تفسير ذى مصداقية لانتصارهم فى النهاية على المحتل أفضل من عامل تدرعهم بالسلح المعنوى أو بسلح عالم الرموز الثقافية وفقاً لمفهومنا للرموز الثقافية فى هذا البحث . وما الانتفاضات الشعبية ضد الطغاة فى القديم والحديث إلا تصديق لمدى أهمية الذخيرة التي يمكن أن يمد بها عالم الرموز الثقافية الجنس البشرى بحيث تصبح طاقات هذا الأخير تحدياً لأضخم قوة عسكرية يمكن أن يملكها المستعمر . ففوة الرموز الثقافية قوة هادرة وهائلة لا يكاد يقف أمام جبروتها أى شئ مهما كانت طبيعته القاهرة . فعنفوان هذه الطاقة التي يستلهمها الانسان من عالم الرموز الثقافية تستمد قوتها من عالم السماء لا من عالم المحسوسات كما ترى أبيتيمولوجيا الثقافة الإسلامية المشار إليها سابقاً . ومن هنا يأتى المدلول الميتافيزيقى لقيم الحرية والعدالة والمساواة كرموز ثقافية

قادرة على شحن الأفراد والجماعات بطاقات ماردة جبارة تشبه إلى حد ما القوى الماورائية الضاربة التى لا يستطيع اعتراض سبيلها معترض. وهذا ما يوحى به بيت الشاعر العربى التونسى المعروف أبى القاسم الشابى :

إذا الشعب يوماً أراد الحياة
فلا بد أن يستجيب القدر

فمصدر قوة إرادة الشعب، كما بينا، هو عالم الرموز الثقافية. فالتناس عندما يجمعون أمرهم على الدفاع عن الحرية و المساواة والعدل و الاستقلال واحترام الذات، يصبح فعلهم كرد فعل القدر الذى لا مرد له. وهذا ما يفسر لجوء الناس إلى الحديث عن المعجزات فى بعض الأحداث الفردية أو الجماعية التى تدخل سجل تاريخ الأفراد والمجتمعات رغم عدم توفر المعطيات المادية لذلك.

٤- فقدان الرموز الثقافية للوزن والحجم

تعود سهولة نقل ونشر الرموز الثقافية على بساط الأرض إلى فقدانها بعض المعطيات المادية المحسوسة، فالوزن والحجم الماديان للأشياء يمثلان المعطيات الأساسية المحسوسة لعالم المادة ويتطلبان فى نهاية الأمر جهداً بشرياً فى عملية نقل الأشياء المادية من مكان إلى آخر.

أما بالنسبة للرموز الثقافية ذاتها فإنها بطبيعتها فاقدة للوزن والحجم الماديين. إن حركتها ونشرها السريعين من مكان إلى آخر يمكن تفسيرهما بمعطيات فقدان الحجم والوزن، ومن ثم يكون نقل ونشر الرموز الثقافية أسهل وأسرع. وعلى سبيل المثال، يصبح للرموز الثقافية حجم ووزن عند طباعتها على الورق الذى له وزن وحجم. فحمل عدد هائل من الموسوعات والكتب والوثائق والمجلات والجرائد عبر فضاء معين سوف يحتاج إلى وقت طويل وجهد كبير إذا كانت المسافة شاسعة ووسائل النقل بدائية. لقد سهلت وسائل النقل الحديثة نقل وحمل أثقل الأشياء من مكان إلى آخر؛ ولكن يبقى عاملا الوزن والحجم عاملين حاسمين بالنسبة للحركة السريعة للأشياء وللجهد الجسيم الذى يحتاج إليه نقلها. ويصبح هذا الأمر واضح المعالم عند التخلص من عاملي الوزن والحجم فى عملية بث الرموز الثقافية: أى عندما تسترجع الرموز الثقافية حالتها الطبيعية الأولى الفاقدة للحجم والوزن. فاختراع آلة الفاكس قد ألغى معطيات الوزن والحجم. ومن ثم فإرسال نص الوثائق المكتوبة فى لمح البصر وبدون جهد يذكر إلى أقصى مكان فى العالم أصبح أمراً فى غاية السهولة اليوم وذلك عن طريق آلة الفاكس. إن فقدان الرموز الثقافية للحجم والوزن يجعلها لا تتبع نفس مجريات الإرسال التى تتحكم فى عالم الأشياء الطبيعية المادية التى

لها وزن وحجم، ويضعها بدلاً من ذلك في فلك الكائنات غير المحسوسة التي ليس لها وزن ولا حجم. ويبدو أن حالة فقدان الحجم والوزن لا تترك مجالاً للعراقل التي يمكن أن تقف أمام حرية الحركة الحينية للرموز الثقافية. فالتواصل الصامت عبر التخاطر (Telepathy) والتخاطب الشفوي بالهاتف والتواصل الكتابي بالفاكس بين بنى البشر كلها أمثلة للتواصل الحيني. ويحدث هذا بكل سهولة حتى عندما تفصل الصحارى والجبال والمحيطات بين الأطراف المعنية، ويجمع بين هذه الأنواع الثلاثة من الاتصالات عامل مشترك يتمثل في فقدان الكامل لتلك الوسائل التواصلية لعراقل الحجم والوزن.

إن تحليلنا لهذه المظاهر الأربعة للرموز الثقافية يشير أن لهذه الأخيرة ملامح تجعلها تشبه إلى حد كبير الكائنات الميتافيزيقية. ويتفق هذا كثيراً مع رؤية القرآن لطبيعة الرموز الثقافية البشرية. وباختصار، فالرموز الثقافية هي جزء من النفخة الروحية الإلهية الثقافية الخاصة التي نفخها الله في آدم؛ إن مزج الطين بالنفخة الروحية الإلهية الثقافية في خلق آدم جعل آدم مزدوج الطبيعة: مادة وروح. إن البيان الوارد أعلاه للمظاهر الأربعة للرموز الثقافية يشير بقوة إلى أن الرموز الثقافية حبلت بالعنصر الميتافيزيقي المتعالى (Transcendental) في التركيبة الأزواجية لطبيعة الإنسان. وتمثل هذه الرؤية للرموز الثقافية صلب المنظور الإسلامي لظاهرة الثقافة، وهو الإطار الفكري (paradigm) الرئيسى والشرعى الذى ينبغى تأصيل علم اجتماع الثقافة فيه فى الوطن العربى والعالم الإسلامى بصفة عامة.

سابعاً: نحو علم اجتماع ميتافيزيقا الرموز الثقافية

يتجلى مما سبق فى صفحات هذا البحث أننا بصدد التأسيس لما يمكن أن نسميه بعلم اجتماع ميتافيزيقا الرموز الثقافية ذى الأرضية الأبيستيمولوجية الإسلامية. وقد استنتجنا ميتافيزيقا الرموز الثقافية من التحليل المنهجي السابق لطبيعة الرموز الثقافية نفسها، من جهة، ومن الاستعانة بالأبيستيمولوجيا الإسلامية للرموز الثقافية، من جهة ثانية. ومن ثم كانت رؤيتنا فى هذه الدراسة تشكل إطاراً نظرياً ذا أسس ثقافية وأبيستيمولوجيا إسلامية، وهو بذلك منظور يختلف كل الاختلاف عن المنظور الوضعى (positivist) على الخصوص. إن هذه الرؤية الجديدة للرموز الثقافية تستجيب بقوة إلى المناداة أكثر فأكثر من طرف مفكرى العلوم الاجتماعية بدمج الدين والاستعانة به فى فهم وتفسير الظواهر المدروسة والقيام بالفكر التنظيرى فى صلب هذه العلوم.^{٣٦}

أولاً: إن الاعتناء بدراسة كنه الرموز الثقافية يندرج في صنف البحوث الأساسية (Basic Research) العلمية. فالرموز الثقافية - كما رأينا - هي ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. وبعبارة أخرى، إنها تمثل جوهر الانسان. فالكشف عن طبيعتها وخفاياها هو، إذن، أمر ذو أولوية، ما في ذلك شك، إذ أن عمق فهمنا لها يقربنا أكثر من كسب رهان فهم سلوك الفرد وحركية المجتمع البشرى. ولذلك فهي جديرة بالبحث المتعمق الذي يحاول إماطة اللثام عن أعمق جوانبها.

ثانياً: إن اختيارنا للمنظور الثقافي الإسلامي (دراسة الثقافة برؤية إسلامية معرفية) لدراسة الملامح الميتافيزيقية لمنظومة الرموز الثقافية يرجع، من جهة، إلى عدم اهتمام وعجز المنظور الوضعي وغيره على دراسة موضوع هذا البحث، كما بينا ذلك في صفحات هذا العمل، ومن جهة ثانية، فإن منظورنا سباق (١٩٩٠) في تجسيم إدماج الفكر الديني في صلب العلوم الاجتماعية والذي تتزايد الدعوة إليه اليوم في تلك العلوم، كما رأينا، إذ أن المهم، في نظرنا في تقدم مسيرة العلوم ليس الإصرار والتشبث برؤية ما ومنهجية ما، وإنما الأهم في استعمال الرؤية والمنهجية المناسبين لفهم وتفسير الظاهرة قيد الدرس. ومن ثم فهناك مشروعية قوية لتبني المنظور الثقافي الإسلامي كبديل عن المنظور الوضعي التقليدي الذي أسست مبادئه في القرن التاسع عشر ولم يعد في نظر العديد من علماء الاجتماع اليوم المنظور الذي يجب التقييد برؤيته وأبيستيمولوجيته. ويرى هؤلاء العلماء أن الوقت قد حان لإحداث تغيير في صلب علم الاجتماع المتأثر في العمق بالأبيستيمولوجيا الوضعية، فيدعون إلى تغيير ثلاثة أمور أساسية في صلب علم الاجتماع كعلم:

(١) يجب إقناع علماء الاجتماع بأنه ليس هناك منهجية علمية واحدة للقيام بالبحوث في العلوم الاجتماعية؛ أي هناك دعوة اليوم إلى مشروعية التنوع في المناهج العلمية التي يمكن أن يستعملها علماء الاجتماع في دراسة الظواهر التي يهتمون بها.^{٣٧}

(٢) يعتقد هذا التوجه الجديد بين صفوف علماء الاجتماع بأن علم الاجتماع قادر على تبني واستعمال مجموعة من الأطر الفكرية النظرية دون أن تتضرر من ذلك الرؤية المركزية لهذا العلم.^{٣٨} فمنظورنا الثقافي الإسلامي في هذه الدراسة يتماشى أيضاً مع مبدأ الدعوة إلى تعددية الأطر الفكرية

النظرية داخل صلب علم الاجتماع،^{٣١} وأن منظورنا يبقى وفيًا في موضوع بحثه إلى صميم علم الاجتماع. فهذا الجزء من الدراسة يركز تحليله على منظومة الرموز الثقافية التي كانت دائماً ذات أولوية في دراسات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على الخصوص. وبما يزيد في ولاء هذه الدراسة إلى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا هي محاليتها القيام بإضافة علمية جديدة في فهم منظومة الرموز الثقافية وذلك بتركيزها على دراسة الجانب الآخر للرموز الثقافية والمتمثل في ميتافيزيقا الرموز الثقافية المستوحاة من الرؤية المعرفية الإسلامية ومن الملاحظة المنهجية للرموز الثقافية. إن الكشف عن التجليات الميتافيزيقية في منظومة الرموز الثقافية يبرر ما كان مفقوداً في صلب الرصيد المعرفي السوسولوجي والأنثروبولوجي الحديث، وبذلك يكتمل فهمنا لأهم ما يميز أفراد الجنس البشري عن غيرهم من أفراد الأجناس الأخرى.

٣١) يعتقد هذا الجيل الجديد من علماء الاجتماع بأن علم الاجتماع هو علم يتصف أبيضيمولوجيا بالخلق والابتكار، الأمر الذي يجعله متاهلاً ليكون ثلاثياً في طرح طرق جديدة للقيام بالعمل العلمي. إن المهم بهذا الصدد ليس تبني منهجية معينة في البحث العلمي، وإنما الأهم يتمثل في استعمال منهجية قادرة فعلاً على بناء صرح متين للعلوم. إن المنهجية الكفأة في تشييد علم اجتماع ذي مصداقية علمية يجب أن تكون أولاً قادرة على كسب رهان التعرف على العوامل الاجتماعية والثقافية التي تقف وراء ميلاد الظاهرة قيد الدرس. إذ أن تفسير الظواهر من خلال المؤثرات الاجتماعية والثقافية يندرج في صلب المنظور السوسولوجي الذي يعتمد أساساً في تفسيراته للظواهر على مفهومي البنية الاجتماعية (Social Structure) والثقافة (Culture). وهذا ما يميز المنظور السوسولوجي عن كل من المنظور النفسي والبيولوجي في تفسيرهما للسلوك البشري. فالمنظور النفسي يفسر السلوكيات الفردية والجماعية انطلاقاً من عوامل نفسية في شخصيات الأفراد. أما المنظور البيولوجي فيرجع بعض السلوكيات البشرية إلى مؤثرات بيولوجية وموراثية (Genetic) في تركيبة شخصيات الأفراد. إن ما يسمى اليوم بعلم الاجتماع البيولوجي (Sociobiology) يفسر السلوكيات الاجتماعية لبنى البشر استناداً على عوامل بيولوجية، أي أن اختيارنا لأي منهجية بحث يجب أن يبقى هدفه النهائي هو الكشف عن السبب أو الأسباب التي عملت وتعمل على بلورة وميلاد الظاهرة. وبعبارة أخرى، فالمنهجية التي يستعملها عالم الاجتماع ينبغي أن تكون متبينة لمبدأ السببية في تفسير الظواهر الاجتماعية، وهو مبدأ ثابت لكل العلوم الحديثة، ولكن البحث عن العوامل المسببة للظواهر الاجتماعية لا ينبغي أن يقتصر على تلك العوامل الكمية التي شدد

عليها العلم الوضعى (Positivism) منذ القرن التاسع عشر، بل يجب أن يطمح البحث عن علل الظواهر الاجتماعية إلى التعرف أيضاً على الأسباب الكيفية التى لم يهتم العلم الوضعى باستعمالها. وهذا قصور واضح المعالم فى أبيستيمولوجيا ومنهجية العلوم الاجتماعية الوضعية، إذ كيف يمكن أن يكون لمفاهيم ونظريات واستنتاجات هذه العلوم مصداقية إذا هى تركت جانباً عوامل رئيسية يتأثر بها السلوك البشرى ..؟

ومقارنة بمنظور علم الاجتماع الغربى، فإن منظورنا فى هذه الدراسة حول طبيعة الثقافة يمكن أن يندرج فى ما سماه عالم الاجتماع الأمريكى رندل (Randal C.) بعلم الاجتماع غير الجلى^{٤٠} الذى يكشف عن العمليات الخفية وراء ما هو جلى، إنه علم يبرهن أن المسائل الجلية ليست هى بالضرورة أهم المسائل.

إن استعمالنا للمنظور الثقافى الإسلامى ذى الأبيستيمولوجيا الميتافيزيقية للرموز الثقافية هو ضرب جديد من الأطر الفكرية (paradigms) للقيام بالبحث العلمى والكشف عما وراء ما هو واضح وجلى فى ميدان العلوم الاجتماعية. فمجهودنا فى هذه الدراسة يحدد طريقة جديدة فى بلورة العمل العلمى فى ما خفى عن أنظار معظم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين فى دراستهم للثقافة (Culture). وهو ما يضيف على علم الاجتماع لمسة الابتكار التى تسمح له كعلم أن يكون طلائعياً فى قدرته على تحديد طرق جديدة للقيام بالبحث العلمى.

ثامناً: انسجام منظورنا مع علم الاجتماع المتأمل فى ذاته

مما لاشك فى أن منظورنا الثقافى الإسلامى المطروح هنا لدراسة الثقافة هو منظور يجمع بين عدة رؤى معرفية تتمثل أساساً فى علم الاجتماع والفلسفة والدين، وهى صياغة يرفضها العلم الوضعى التقليدى ولكن يقبلها ويرحب بها التوجه الجديد فى صلب علم الاجتماع^{٤١}. ولعل علم الاجتماع الذى يدعو إليه بيار بورديو (Pierre Bourdieu) يدعم كثيراً رؤية منظورنا فى هذا البحث. فمشروع بورديو الفكرى المعرفى يتمثل فى ما أطلق عليه بعلم الاجتماع المتأمل والناقد لنفسه (Sociologie Réflexive)^{٤٢}

^{٤٠} Randal, C., *Sociological Insight: An Introduction to Non Obvious Sociology*, Oxford, 1982.

^{٤١} Bunge, M., *The Sociology Phisophy Connection*, New Bronswick (USA), 1999.

^{٤٢} Bourdieu, P., Et Wacquant, L., J., D., Paris, Le Seuil, 1992, pp. 43-70.

فهذا الأخير لا يحترم كثيراً الحدود التي وقعت إقامتها بين التخصصات المعرفية،^{٤٣} ومن ثم فعلم الاجتماع هذا يدعو إلى ابتكار واستنباط طرق جديدة تفي بفهم وتفسير الظاهرة الاجتماعية بكثير من المصادقية. فهو يمثل، إذن، تمهيداً للتقسيمات الحالية ولأنماط التفكير السائدة في العلوم الاجتماعية، كما أن بورديو يدعو بقوة إلى تبنى واستعمال مناهج متعددة في دراسة الظواهر الاجتماعية والبحوث التي يقوم بها علماء الاجتماع. ويرى بورديو أن علم الاجتماع، كروية معرفية، يجب أن يتصف بالشمولية: (La sociologie doit être une science totale). ويتعبير مارسال موس، يجب على علم الاجتماع أن يمدنا بوقائع اجتماعية شاملة (faits sociaux totaux) قادرة على إعادة الوحدة الأساسية للبحث العلمي الذي طالما مرقتة الحدود المتواجدة بين التخصصات المعرفية والميادين الأمبيريقية وتقنيات الملاحظة والتحليل. وعلى هذا الأساس عارض بورديو بشدة الفصل بين الجانب المنهجي الميداني والجانب النظرى في العمل السوسولوجي. ويعرف بورديو المنهجية السلبية (Le méthodologisme) بأنها ذلك التوجه لدى الباحث بفصل الجهد الفكرى الذى يتطلبه استنباط المناهج عن استعمالها المفيد فى العمل العلمى ذاته، الأمر الذى يجعل إنشاء المنهجية يقتصر على مجرد المنهجية فقط. يعتقد بورديو أن التفنن فى التقنيات البحثية طالما يؤدى إلى فقر فى الجانب النظرى السوسولوجى حول الظاهرة قيد الدرس. فالعمل السوسولوجى الحق هو، إذن، ذلك الذى يحافظ دائماً على الرباط الوثيق بين المنهج والفكر.^{٤٤}

ويخلص بورديو من طرحه لمفهوم علم الاجتماع المتأمل والناقد لنفسه إلى أن هذا الأخير ليس بالعدو للرؤية العلمية الحديثة، ولكنه يقف ضد العديد من التصورات (conceptions) الوضعية للعلوم الاجتماعية وضد أيضاً الفصل المطلق الذى تقوم به العلوم الاجتماعية الوضعية بين الجوانب الكمية والكيفية للظواهر المدروسة.^{٤٥} وهكذا يتبين أن نموذج علم الاجتماع هذا يدعو بقوة إلى الربط والحوار بين جانبي الإزدواجية فى الظاهرة المدروسة وفى العمل العلمى السوسولوجى؛ أى أن هذا الأخير يجب، من ناحية، أن يعطى أولوية لدراسة كل من الجانب الكيفى والكمى للظاهرة الاجتماعية وأن يفتح الحوار، من ناحية أخرى، بين العمل الميدانى والعمل التنظيرى فى مسيرة كسب رهان الفهم والتفسير للظواهر والعمليات (processus) الاجتماعية.

^{٤٣} المصدر السابق، ص ١٣.

^{٤٤} المصدر السابق، ص ٣٠-٣٢.

^{٤٥} المصدر السابق، ص ٣٩.

ومما تقدم يمكن القول بأن منظورنا الثقافى الإسلامى فى دراسة الثقافة يندرج فى فلسفة رؤية علم الاجتماع الذى يدعو اليه بورديو وغيره.^{٤٦} فنحن ننتقد بشدة علم الاجتماع الغربى المعاصر الذى يكاد يهمل بالكامل المعالم الميتافيزيقية للرموز الثقافية التى أشرنا إلى البعض منها فى هذا البحث. وفى المقابل، فنحن ندعو اليوم علماء الاجتماع المسلمين على الخصوص إلى عدم الاستمرار فى التقليد شبه الكامل على المستويات الأبيستيمولوجية والمنهجية والنظرية لنظرائهم الغربيين القدماء والجدد. فعلم الاجتماع الغربى يشكو اليوم من أزمة وحدة الأبيستيمولوجيا التى طالب والريستين بقوة كل علماء الاجتماع بتجاوزها.^{٤٧} إن علماء الاجتماع فى العالم الإسلامى هم بحق مؤهلون كثيراً للاستجابة إلى هذه الدعوة الملحة ووضعها موضع التنفيذ فى الفكر السوسولوجى الإسلامى للقرن الحادى والعشرين. إذ رؤية الثقافة الإسلامية سبابة فى هذا المضمار : توحيد كل المعارف والعلوم. وبالتالى فلا مكان فى هذه الثقافة لظاهرة « الثقافتين » (Two Cultures) والجفاء والعداء بين التخصصات المعرفية والعلمية. وبعبارة أخرى، فعلم الاجتماع الإسلامى القائم على قوة الأبيستيمولوجيا التوحيدية المطلقة للمعرفة البشرية مؤهل بحق أن يكون منبعاً كل المناعة من الأزمة الأبيستيمولوجية التى يعيشها علم الاجتماع الغربى ويقية أصناف المعارف والعلوم اليوم.

أما على مستوى دراسة الثقافة أو الرموز الثقافية بالرؤية المعرفية الإسلامية فالأمر مشروع جداً بالنسبة لعلم الاجتماع الإسلامى كما يتجلى ذلك فى صفحات هذا البحث. فمن جهة، يساهم ذلك فى توطين هذا العلم فى رؤية وأبيستيمولوجيا الثقافة الأم للمجتمعات الإسلامية. ومن جهة ثانية، تساعد المعالم الميتافيزيقية للرموز الثقافية على فتح آفاق معرفية جديدة كانت غير جلية فى تراث الفكر السوسولوجى المعاصر حول الثقافة: ذلك الكل الضخم والمعقد كما وصفه عالم الأنثروبولوجيا البريطانى تيلور (E.B.Tylor).

تاسعاً: الأمة العربية وعصبيتها الثقافية

فمفهومنا للرموز الثقافية (الثقافة) بلمساتها الميتافيزيقية يسمح لعالم الاجتماع العربى أن يتحدث

^{٤٦} المصدر السابق، ص ٤٣-٧٠؛ انظر أيضاً المؤلفين الهامين حول فكر بورديو فى مجلتى: *Magazine Littéraire*.

No. 369, 1988, pp. 18-70; *Sciences Humaines*, Numéro Spécial, 2002.

^{٤٧} Wallerstein, I., *The Heritage of Sociology and the Promise of Social Sciences*, Current Sociology, Vol. 47, No: 1, Jan. 1999, pp. 1-16.

– مثلاً – عن مجتمعات الوطن العربي بصفتها منطقة توحد بين أجزائها المتباعدة والمتقاربة الرموز الثقافية الإسلامية العربية الرئيسية: الإسلام واللغة العربية وثقافتهما. إذن، فالأمة العربية هي في المقام الأول حصيلة لتلك الرموز الثقافية التي تتجاوز عوامل القرب الجغرافي والتبادل الاقتصادي والتحالف العسكري بين الأقطار العربية. فالشعور والتضامن العربيان والإسلاميان العفويان عند العامة والخاصة في مجتمعات الوطن العربي يعودان، في نظرنا، إلى ما يمكن أن نطلق عليه بالتعبير الخلدوني بالعصبية الثقافية. فصاحب المقدمة يرى أن صلة الرحم بين الناس هي أهم أسس التضامن والوحدة (العصبية) بينهم « وذلك أن صلة الرحم طبيعى في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريب أو العداة عليه، ويوذ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»^{٤٨} فالعصبية كسلوك تضامنى مع أهل صلة الرحم هي في التصور الخلدوني، ظاهرة ذات جذور بيولوجية مورثاتية (bio-génétique).

إن ما نعنيه بـ «العصبية الثقافية» هو أن اشتراك الأفراد والجماعات والمجتمعات في رموز ثقافية (لغة، عقائد، فكر، قيم ومعايير وأعراف ثقافية، معرفة/علم) متجانسة ومتشابهة يدفعهم إلى التقارب والتضامن مع بعضهم البعض بطريقة تلقائية يغلب عليها التحمس العاطفى في المساندة والدفاع عن الذين يشتركون معهم في تلك الرموز الثقافية. ومما يميز «العصبية الثقافية» عن عصبية صلة الرحم هي أن الأولى أرحب صدرًا وإنسانيةً بكثير من الثانية من حيث قدرتها على إستيعاب عدد هائل من ملايين البشر قد يصل إلى ضم البشرية جمعاء من كل الأجناس والأمم والمجموعات العرقية والعشائر والقبائل. إن اشتراك الأجناس البشرية في رموز ثقافية واحدة يخلق بينهم بواسطة ما يشبه عصا سحرية أو بما سميته بالروح الثقافية الرموزية^{٤٩} عرى الأخوة والتضامن بين الأفراد والجماعات والأمم التي لا تعرف بعضها البعض وتفصلها عن بعضها البعض مئات وآلاف الأميال. إن الشعور التضامنى العفوى الإسلامى العربى الكاسح بين أبناء وبنات مجتمعات الوطن العربى الكبير لا يستطيع تفسيره مفهوم عصبية صلة الرحم الضيقة عند ابن خلدون، ومن ثم يتصف مفهوم «العصبية الثقافية» بكثير من السداد والمصادقية في تفسير اختلاف درجة التضامن والتوحد وطول أمد حياتهما بين الجماعات والشعوب والأمم.

^{٤٨} المقدمة لابن خلدون، بيروت ١٩٩٣، ص ١٠٢.

^{٤٩} Dhaouadi, M., "The Culturel Symbolic Soul: An Islamically Inspired Research Concept for the Behavioral and Social Sciences", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 9, No: 2, 1992, pp. 153-172.

ومن ثم يمكن القول بان الشعور بالتضامن بين المجتمعات العربية التى تشترك فى رموز ثقافية رئيسية هو حقيقة واقعية ثابتة طالما حافظت الشعوب العربية على انتمائها إلى رموز متجانسة والتى يأتى فى طبيعتها الدين الإسلامى واللغة العربية وثقافتهما. وقد يضعف هذا الشعور كثيراً أحياناً ويقوى كثيراً أحياناً أخرى تحت ضغط عوامل مختلفة، ولكنه لا يلفظ أنفاسه أبداً. فهو ذو طبيعة خالدة ما خلدت الرموز الثقافية الإسلامية العربية بين شعوب الوطن العربى. وفى حالة أقصى ضعفه، يكون الشعور التضامنى على الأقل قوة كامنة وصامتة فى أعماق اللاشعور الجماعى الإسلامى العربى. وفى حالة عز قوته وعنفوانه يصبح الشعور التضامنى بين تلك الشعوب قوة عاتية وصاحبة تشبه القوى الماورائية الماردة فى دنيا الشعور الجماعى الإسلامى العربى ضد أعداء الأمة العربية والإسلامية. ومما لاشك فيه أن تلك التحليلات فى الروابط الوثيقة وشبه الأزلية بين الشعوب العربية تجد تفسيراً متيناً فى رؤيتنا المعرفية الإسلامية لطبيعة الرموز الثقافية.

إن الحديث عن قضية الوحدة العربية فى الماضى والحاضر يأخذ مشروعيته بقوة من الوحدة الثقافية الصلبة التى تربط مجتمعات المنطقة العربية. فتحدث الغالبية الساحقة لهذه الشعوب باللغة العربية وتدينها بالعقيدة الإسلامية يقيم أساساً للتضامن والوحدة لا يضاهاه فى القوة والمتانة والتواصل عبر الزمن، لا وحدة الشعوب الاقتصادية أو العسكرية أو السياسية؛ إذ أن اللغة والدين هما عنصران رئيسيان مما سميها بالرموز الثقافية: اللغة، الفكر، المعرفة / العلم، العقائد، القيم والأعراف الثقافية والأساطير. وهى كلها عناصر قادرة، من ناحية، على التمتع بامد حياة طويل عبر الزمان والمكان قد يصل إلى درجة الخلود. ومن ناحية ثانية، فقد أثبتت ملاحظات أصحاب الرأى فى العلوم الاجتماعية بأن اشتراك الأفراد والجماعات والشعوب فى لغة وعقيدة وثقافة واحدة يقوى بينها عرى التواصل والتقارب والتضامن أكثر من غيره من العوامل الأخرى. ومن ثم يمكن القول بأن تاهل المجتمعات الأوروبية للوحدة الطويلة المدى هو أضعف مما تتمتع به المجتمعات العربية فى هذا الصدد. فدول الاتحاد الأوروبى، على سبيل المثال، تتحدث لغات مختلفة: الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية، الأسبانية، الإيطالية إلخ... أما اللغة العربية، فهى اللغة المشتركة التى تتحدثها المجتمعات العربية.

فنحن هنا أمام صنفين مختلفين للوحدة بين الشعوب :

١- يمثل الاتحاد الأوروبى محاولة لتوحيد أعضائه على المستوى الاقتصادى والسياسى والقانونى على الخصوص. وهى وحدة تسعى لتحقيق مصالح آنية ملحة تؤمن مسيرة التقدم فى تلك المجتمعات. أما

على مستوى توحيد اللغة والدين بين تلك البلدان، فذلك أمر غير وارد فى خطة توحيد أوروبا فى الوقت الراهن. بل هناك احترام للتنوع اللغوى والدينى فى دستور الاتحاد الأوروبى. ونظراً لغياب التوحد فى اللغة وضعفه فى العقيدة الدينية المسيحية (بسبب تعدد مذاهبها وكنائسها) فإن الاتحاد الأوروبى الناشئ ليس إلا توحداً ظرفياً ومؤقتاً لا يسمح بالأطمئنان على استمرار قيامه على المدى البعيد، إذ التوحد الكامل فى الرموز الثقافية الرئيسية (اللغة والدين) هو وحده الذى يؤهل الشعوب للتوحد الطويل المدى الذى قد يصل إلى الخلود على مستوى الوحدة الثقافية.

٢- أما بلدان المنطقة العربية بين الخليج والمحيط فإنها تفتقد، من جهة، إلى الكثير من عناصر الوحدة الاقتصادية والسياسية والقانونية. ولكنها تتفوق، من جهة أخرى، على مجتمعات الاتحاد الأوروبى على مستوى الوحدة الثقافية، إذ أن أغلبية سكان الوطن العربى يتحدثون اللغة العربية ويدينون بالإسلام. ومن ثم، فمشروع الوحدة العربية يجد قوة مشروعيتها فى الشعور بالتقارب والتضامن والوحدة بين الشعوب العربية وذلك بسبب الأرضية الثقافية المشتركة بينها منذ قرون عديدة. فمعطى الوحدة العربية الثقافية بين الشعوب العربية هو إذن أمر سابق ومستقل عن عوامل الوحدة الجغرافية والاقتصادية والعسكرية والسياسية ومتغيرات الزمان والمكان.

وكما رأينا فى حالة قوة تواصل الوحدة الثقافية بين الشعوب العربية (العصبية الثقافية)، فإننى لا أظن أن قارئ هذا البحث سيفاجئ فى نهايته بتأكيدنا أن تفوق الرموز الثقافية عن سواها من عوامل توحيد المجتمعات والشعوب على مستوى طول زمن ذلك التوحد وقوته بينها ليجد مشروعية كبيرة فى طرحنا هنا للرموز الثقافية برؤية معرفية إسلامية تعطى مكانة بارزة للمساتها الميتافيزيقية. وهكذا يتجلى أن استعمالنا لمفهومنا للرموز الثقافية لفهم وتفسير أسس صمود تضامن الأمة العربية عبر العصور، من جهة، وتحليلنا المعتمد لطبيعة الثقافة فى بقية صفحات هذا البحث، من جهة أخرى، قادران ليس فقط على المساهمة فى تجديد آفاق الفكر السوسولوجى الأنثروبولوجى العربى الإسلامى^{٥٥} بل يتجاوزان ذلك فيؤثران أيضاً فى رؤى الفكر السوسولوجى الأنثروبولوجى العربى الحديث المهتم بدراسة الثقافة والتنظير حولها.

^{٥٥} انظر "مسؤولية من... تجديد الفكر العربى... " ل محمد جابر الأنصارى، بمجلة البحرين الثقافية، العدد ٣٠،

İslamî Perspektiften Kültür

Dil, düşünce, din, bilgi, bilim, mitoloji, kanun, değer ve normlardan oluşan kültürü kültürel sembollerin analizi yoluyla bu sembollerin aşkın, metafizik bir boyutu olduğu noktasına ulaşmaktayız. Kültürel sembollerin kendi başına bir ağırlığı ve bir büyüklüğü olmamasına rağmen, uzun süre dayandıklarını ve ebedî olduklarını söylemek dahi mümkündür. Diğer taraftan kültürel semboller, insana bir nevi metafiziksel enerji ve motivasyon sağlarlar. Kültürel sembollerin hareketi, hem zamana hem de mekana bağlı olarak çabuk ve hızlıdır. Bu makalede ortaya koyduğum kültürel sembol paradigması Kur'an'la uyum içindedir ve dolayısıyla insanî kültürel sembollerin ilahî boyutuna işaret etmektedir. Doğrusu burada sunduğumuz kültür analizi ve teorileri tam olarak modern sosyal bilimler perspektifiyle de uyum içinde değildir. Kültürel sembollerin bu tür kavramlaştırılması neticesinde sosyal bilimler ve diğer disiplinlerle ilgili olan bir çok fenomen daha iyi izah edilmiş ve daha değerli hale getirilmiş olmaktadır. Meselâ, kültürel yayılmacılık neden en tehlikeli şey olarak telakki edilmektedir? Kültürel ortaklıklar, ekonomik ve askerî ortaklıklardan neden daha fazla sürebilmektedir? Lisanî ve kültürel bağımsızlıkları elde etmek diğer bağımsızlıklardan neden daha zor olabilmektedir? Bütün bu sorulara kültürel semboller analizinde cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Cemâat-i Teblîğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler

Fikret Efe*

The Jama'ah al-Tabligh: Emergence and Critical Responses

This study introduces the *Jama'ah al-Tabligh* (Organization of the Call), which was founded at the beginning of the twentieth century in India, conducting activities in over a hundred countries, along with its founder Muhammad Ilyas; it also examines the criticisms directed at both the founder and the organization. The criticisms directed at the *Jama'ah al-Tabligh* are criticisms that have been directed at all Islamic movements in the modern age. Such criticisms tend to be in areas of the organization's understanding of the religion, their method of invitation to the religion, and their politics. Criticisms directed at the *Jama'ah al-Tabligh* in the areas of understanding and practicing the religion are made, for the most part, by Biralwis and Salafis/Wahhabis, while criticisms concerning the method invitation and education are made, for the most part, by religious scholars. Although the group has many followers in the Indian subcontinent, it is difficult to obtain accurate information about it. The organization has become the focus of conflict, being born in an arena of religious conflict. It is rather different from its contemporaries in the way methods of education it employs with members of the public educating each other and interacting with one another.

Giriş

Bu çalışmanın konusu, Hindistan'da doğup gelişen, günümüzde dünyanın bir çok bölgesinde faaliyetlerini sürdürdüğü halde, hakkında çok az araştırma yapılan Cemâat-i Teblîğ'i tanıtmak ve bu harekete yöneltilen eleştirileri değerlendirmektir. İslâm dünyasının büyük dinî hareketlerinden biri olmasına rağmen, henüz Türkçe'de hakkında kapsamlı bir

* Dr. Fikret Efe.

araştırma bulunmayan Cemâat-i Tebliğ, yüzden fazla ülkede faaliyet göstermektedir.¹ Hindistan, Pakistan ve Bangladeş gibi Güney Asya ülkelerinde bu hareket yetkilileri tarafından düzenlenen yıllık toplantılarına milyonlarca insan katılmaktadır.²

Çalışmamızın Cemâat-i Tebliğ'in doğuşuna dair bölümünde hem bu hareketin mensupları tarafından kaleme alınan metinlerden hem de hareketi sosyolojik ve tarihî açıdan inceleyen akademik araştırmalardan istifade edilmiştir. Cemâat-i Tebliğ'in faaliyet tarzı ve diğer grupların kendisine yönelttiği eleştiriler hakkındaki en önemli kaynağı ise Pakistan (1988-92), Hindistan (1990), Dağıstan (1999), Türkiye (1992, 2002) ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde (2003) yaptığımız gözlem ve mülakatlarımız oluşturmaktadır.

A. Tarihî Arka Plan

Hind alt kıtasının Britanya İmparatorluğu tarafından işgali, Hind Müslümanları tarafından yalnız bağımsızlıklarını değil, aynı zamanda dinî ve kültürel kimliklerinin de tehdit altında olduğu şeklinde algılanmıştı.³ Hindistanın sömürgeleştirilmesinin 1858'de Kraliçe Viktorya'nın Hindistan İmparatoriçesi ilan edilmesi ile başlayan yeni safhasında müslümanların dinî yaşamlarını yok etmeye yönelik birtakım yeni politikaları devreye soktuğu anlaşılmaktadır.⁴ Nitekim bu yeni dönemde İngilizler Müslümanlarla Hindular arasındaki düşmanlığı daha fazla körüklemiş, miras hukukunda çeşitli değişiklikler yaparak yeni kanunlarla herkese istedikleri dini seçme hürriyeti vermenin ötesinde, bir Müslümanın irtidat etmesi ve Hıristiyanlığa geçmesi durumunda miras hakkının baki kalacağı maddesini içeren bir kanun çıkarmıştır. Batılı düşünce ve hayat tarzının giderek artan ve derinleşen etkisine, Arya Sımaç, Şedhi, Senkhten gibi fanatik Hindu gruplarının baskıları da eklenince, Müslümanlar arasında

1 Cemaatin yıllık genel toplantılarına 90'dan fazla ülkeden insan katılmaktadır. *Asiaweek*, 31 Ağustos 1999; M. Manazir Ahsan, "Cemâat-i Tebliğ", *D/İA*, VII, 293-294.

2 *www.CNN.com Home Page*, 20.01.2002; *BBC News South Asia*, 29 Ocak 2000. Cemaatin yalnızca Bangladeş'teki yıllık toplantısına iki milyon insan iştirak etmektedir. Ancak Auwal'ın da ifade ettiği gibi, bu toplantılara katılanların hepsi cemaatin üyesi değildir. bkz. Mohammad Auwal, <http://www.iviews.com/scripts/articles/stories/default.cfm?ID, 21. 01. 2002>.

3 bkz. Azmi Özcan, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 22.

4 Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, IX, Çağ Yayınları, İstanbul 1988, s. 520; XIII, s. 610.

İslâmî kimlikten uzaklaşma ve hatta irtidat hadiseleri görülmeye başlandı.⁵ XX. yüzyılın başlarında en yüksek seviyesine ulaşan bu sürecin neticesi olarak Bîrzâde'ye göre dört-beş yüz bin kişi irtidat etmiş ve bir daha İslâm'a geri dönmemiştir.⁶ İrtidat hareketleri özellikle dinî eğitimin, davet çalışmalarının ihmal edildiği ve Hindu örf ve adetlerinin yaygın olarak uygulandığı yörelerde görülmekteydi.⁷ Bu yerlerden biri de Muhammed İlyas'ın davet hareketini başlatacağı Mevat'tı.

Hind müslümanlarını aynı dönemde derinden etkileyen ikinci büyük gelişme ise Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı ile birlikte hızla yıkılma sürecine girmesi ve nihayetinde hilafetin kaldırılması olmuştur. Osmanlı Devleti'ni İslâm'ın hamisi gören Hint Müslümanları, Osmanlı topraklarının Batılı güçler tarafından işgal edilmesine büyük tepki göstermiş ve Aralık 1918'de ünlü hilafet hareketini başlatmışlardır.⁸ Hilafetin ilga edilmesi Hindistan'da büyük tepkilere ve çalkantılara yol açmış,⁹ Hindistan'daki çeşitli dinî cemiyetler, siyasi partiler, eğitim kurumları yardım toplamak ve sömürge güçleriyle her türlü alâkayı kesip pasif direniş suretiyle Osmanlı'ya desteklerini sürdürmüşlerdir. Hint uleması arasında Diyobendî medresesi âlimleri¹⁰ ve bu arada Cemâat-i Tebliğ'in kurucusu Muhammed İlyas Kandehlevî bu protesto hareketlerine ilk müspet cevap verenler arasındadır. Muhammed İlyas kendisini takip edenlere sömürgeci İngilizler ile tamamen ilişkilerini kesip boykot yapmalarını tavsiye etmiştir.¹¹ Müslümanların Batı'ya karşı gerek İslâm dünyası çapında gerekse Hindistan'da mağlubiyetleri, diğer coğrafyalarda olduğu gibi, Hind müslümanları arasında da yeni arayışları gündeme getirmiştir. Bu arayışlar eğitim yoluyla müslüman toplulukları islah etmeyi hedefleyen kurum

5 Abdülhâlık Bîrzâde, *eş-Şeyh Muhammed İlyâs ed-Dihlevî: Hayâtuhu ve menhecuhu fi'd-daveti ve't-tebliğ*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 1990, s. 141.

6 A.g.y.

7 M. Eyyûb Kadiri, *Cemâat-i Tebliğ or Os ka Tarihi Caize*, Lahor, t.y., s. 78-9; Abdülhâlık Bîrzâde, a.g.e., s. 153.

8 Hareketin gayesi Osmanlı toprak bütünlüğünü korumak ve mukaddes yerlerin Osmanlı himayesinde kalmasını temin etmeye yönelikti. Hindistan hükümetinin resmi tarihçisi Sir Theodore Morison bu konuda şunları yazmaktadır: "Türkiye lehine çok ciddi bir kamuoyu oluştu. Peşaver'den Argot'a kadar bütün müslümanlar bu konu üzerine yoğunlaşmışlar. Evlerine kapanmış kadınlar bunun için gözyaşı döküyorlar (...) Daha önce bu tür meselelere hiç ilgi duymayanlar bile şimdi dilekçeler, toplantılar ve gösterilerle duygularını dile getiriyorlar. Artık bu konu burada her şeyin önüne geçti, başka hiçbir şey konuşulmuyor ve düşünülüyor." Azmi Özcan, a.g.e., s. 238, (NC, LXXXVI, 1919, 116'ye atfen).

9 A.g.e., s. 248.

10 Azmi Özcan, a.g.e., s. 100, 138.

11 Abdülhâlık Bîrzâde, a.g.e., s. 141.

ve hareketlerin doğmasına yol açmış ve söz konusu gelişmenin bir parçası olarak XX. asrın ilk çeyreğinde İslâm dünyasının birçok yerinde davet ve tebliğ amaçlı müesseseler kurulmuştur. O tarihlerde sadece Hindistan'da bu müesseselerin sayısı yirmi dokuzu buluyordu.¹² Ecmir'de Encümen-i Hâmiyi İslâm, Haydarabad'da Encümen-i Tebliğ-i İslâm, Kanpur'da Medrese-i İlâhiyat, Pencap'ta Encümen-i İşâ'at ve Ta'lim, Delhi'de Encümen-i Tebliğ-i İslâm bu tür müesseselerin önde gelenleri arasında sayılabilir. Bu kabil hareketler İslâm'ı müslümanlara benimsetmeyi ve öğretmeyi programlarının bir parçası olarak benimsemekle birlikte,¹³ Muhammed İlyas'ın önderlik ettiği Cemâat-i Tebliğ, kitlesel bir İslâmî irşad ve tebliğ anlayışını faaliyetlerinin yegâne hedefi yapmakla, Hindistan'daki diğer hareketlerden ayrılmaktadır.

B. Kandehevî ve Tebliğ Hareketinin Doğuşu

Muhammed İlyas Kandehevî İslâm dünyasının XX. yüzyıldaki en büyük hareketlerinden birisinin temellerini atmasına rağmen, aynı dönemde ortaya çıkan diğer hareketlerin önderlerine nisbetle hakkında çok az çalışma yapılmış bir şahsiyettir. Muhammed İlyas 1885 yılında bugünkü Utar Pradeş eyaletinin Kandehe şehrinde tanınmış bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Mevlânâ İsmail (ö. 1917) ve büyük abisi Muhammed, Delhi Nizamuddin Medresesi'nde müderristi. İlk derslerini küçük ağabeyi Yahya'dan aldı ve Kur'an'ı ezberledi. 1896 yılında öğrenim görmek üzere Gangoh'a gitti. Eşref Ali Tehânevî gibi âlimlerin meclislerinde bulundu. Gangoh'ta yaklaşık dokuz yıl süren tahsili sırasında Reşid Ahmed Gangohî ile tanıştı ve onun tasavvufî kişiliğinden etkilendi. Bu etkinin hayatı boyunca devam ettiği ve daha sonra kuracağı davet hareketinin temellerini oluşturduğu kaydedilmektedir.¹⁴ Gangohî'ye intisap eden Muhammed İlyas, onun vefatından (1905) sonra bir süre münzevi hayat yaşadı. Daha sonra Delhi'ye giderek Halil Ahmed Sehârenpûrî'ye intisap etti ve seyr u sülûkunu tamamladı.¹⁵

1904-1908 yılları arasında Sehârenpûr'da bulunan Muhammed İlyas Mezâhirü'l-Ulûm Medresesi'nde eğitimine devam etti. Ardından Şeyhü'l-Hind olarak tanınan Mevlânâ Mahmud Hasan'ın Diyobend'deki

12 Mustafa Çağrıncı, "Davet", *DİA*, IX, s. 18.

13 *A.g.y.*

14 M. Eyyûb Kâdirî, *a.g.e.*, s. 88-89.

15 *A.g.e.*, s. 89.

medresesinde hadis derslerini takip etti. Muhammed İlyas'ın Diyobendi hareketinin¹⁶ bir müessesesinde eğitim görmüş olması, Cemâat-i Tebliğ'in bu hareketin bir alt kolu olduğu yahut ondan neşet ettiği hakkındaki görüşlerin başlıca dayanakları arasındadır.¹⁷ Hocası Mahmud Hasan'a İngilizlere karşı cihad edeceğine dair söz veren Muhammed İlyas¹⁸ 1910'da Mezâhirü'l-Ulûm Medresesi'nde ders vermeye başladı. 1914'te Halil Ahmed Sehârenpûrî ile birlikte hacca gitti ve ertesi yıl medresedeki görevine yeniden başladı. Babası ve ağabeylerinin vefatlarının ardından Delhi ve çevresinin ileri gelen bazı dindar insanların ısrarlı talepleri üzerine, babası ve ağabeyinin Delhi'deki Nizamuddin Türbesi yakınında müderrislik yaptığı medresede ders okutmaya başlayarak, klasik İslâmî ilimlerin birçok dalında eğitim verdi.¹⁹ Bu medresedeki öğrencilerinin bir kısmı aslında halkı müslüman olmasına rağmen, Hint örf ve âdetlerinin yaygın olarak uygulandığı Mevat'tandı. Delhi'nin güneyinde bir yerleşim merkezi olan Mevat, Muhammed İlyas'ın mücadelesinde önemli bir yere sahiptir. O döneme ait kaynaklar Mevatlıların sadece ismen müslüman olduklarını, birçok Hindu geleneğini uyguladıklarını, Hindu bayramlarını kutladıklarını, çocuklarına Hindu isimleri verdiklerini ve pek azının kelime-i şehâdeti bildiğini kaydetmektedir.²⁰ Muhammed İlyas da bir konuşmasında Mevatlıların "putlara tapan eski müşriklerden daha kötü durumda" olduğunu vurgulamıştır.²¹

Mevat'ta babasının başlattığı irşad faaliyetlerinin Muhammed İlyas tarafından geliştirilerek sürdürülmesi, Cemâat-i Tebliğ hareketinin ilk adımları olarak nitelenebilir. Muhammed İlyas'ın bu çalışmaları I. Dünya Savaşı döneminde Hindistan'da Hilafet hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması ve İngilizlerin savaş zamanı verdikleri vaatlerinin boş çıkması neticesinde çok sayıda Müslümanın siyasi ve silahlı eylemlerden vazgeçip,

16 Barbara Metcalf, *Islam and Women the Case of the Tablighi Jamaat*, www.webonthenet.com/Articles/Jamaat.htm.

17 Diyobendi ekolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton UP, Princeton 1982); a.mlf., *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar*, University of California Press, Berkeley 1991. Azmi Özcan, "Dârü'lulûm", *DİA*, VIII, s. 554.

18 Seyyid Ebû'l-Hasen Ali en-Nedvî (Ca'nî) (b), *Mevlânâ Muhammed İlyas or On ki Dini Da'vet*, Mektebet Furkan, Delhi, ts., s. 16.

19 Abdülhâlik Bîrzâde, *a.g.e.*, s. 120.

20 Vahidüddin Han, *Mevlânâ Muhammed İlyas or On ki Dini Tahrîk*, Lahor, ts., s. 11. P. W. Powleft, *Atwar Gazeteer*, 1870'ten naklen.

21 M. Manzûr Nu'mânî, *Melfûzât-ı Hadret-i Mevlânâ Muhammed İlyas*, İdare-i Neşriyât-i İslâm, Lahor, ts., s. 143.

fert ve toplumu eğitmek suretiyle yeniden yapılanmayı canlandıracak gönüllü kuruluşların teşkiline yöneldiği bir dönemde gerçekleşmiştir.

Muhammed İlyas'ın bu dönemdeki hedefinin çok sayıda medrese açarak halka İslâm'ı öğretmek olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Mevatlılar okulun, eğitimin ve hatta dinin önemini anlayamayacak kadar cahildiler. Muhammed İlyas'ın uzun ve yorucu konuşma ve ziyaretlerinden sonra nihayet Mevatlılar köylerinde dinî okullar açmaya razı oldu. Medrese kurma çalışmaları büyük bir hızla başladı ve birkaç yıl sonra sayıları iki yüz elliyi aştı. Bu medreselerde istihdam edilen hocaların birçoğunun maaşını bizzat Muhammed İlyas temin ediyordu.²² Medreselerin faaliyete geçmeleri suretiyle Müslümanların içinde buldukları cehaletten kurtulmaları amaçlanıyordu. Fertlerin eğitimi toplumun dönüşümünü gerçekleştirecekti. Ancak Muhammed İlyas, bir müddet sonra açtığı okulların yeterli sosyal ve dinî değişimi gerçekleştiremeyeceğinin farkına vardı. Zira okullar sadece genç nesillere yönelikti, toplum ise her yaştan ve kesimden erkek ve kadından oluşmaktaydı. Üstelik toplumun yetişkin kesimi öncelikli olarak dinin emir ve yasaklarından sorumluydu. Halbuki büyük çoğunluğu eğitimden ve dinî bir hayattan uzak olan bu kesim yerine, çok genç yaştakiler medreselerde eğitiliyordu. Muhammed İlyas'ın bu dönemde dinin sıradan halk tarafından öğrenilmedikçe dinî ve sosyal alanlarda istenilen ıslahatı yapmanın imkânsız olduğu düşüncesini geliştirmeye başladığı anlaşılmaktadır.

1925 yılında ikinci hac yolculuğuna çıkan Muhammed İlyas, memleketine döndükten sonra kapsamlı bir irşad faaliyetine başladı. Bu hac yolculuğu Cemâat-i Tebliğ'in tarihindeki en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Hac esnasında gördüğü bir rüyayı ömür boyu tebliğle emrolunduğunun işareti olarak kabul eden²³ Muhammed İlyas hac seferinden dönünce ilk kez geşt (tebliğ gezileri) yapmaya başladı. Bu gezilerinde karşılaştığı ve kendilerine İslâm'ı anlattığı müslümanlardan başkalarına dinin temel kural ve öğretilerini anlatmalarını istiyordu. Bu çağrıya sadece birkaç kişinin uyduğu ve bu kişilerin de büyük bir çekingenlik içinde kendilerinden istenen bu vazifeyi yaptıkları kaydedilmektedir. Zira dini anlatmak, yalnızca İslâm âlimi olarak kabul edilen kişilerin vazifesi olarak kabul ediliyordu.

22 Seyyid Ebû'l-Hasen Ali Nedvî, *a.g.e.*, s. 78.

23 *A.g.e.*, s. 82.

Cemâat-i Tebliğ'in kuruluş safhası 1926'daki yukarıda zikredilen hac yolculuğu sonrası geçitlerle başlayıp 1934'te Nûh şehrindeki toplantıya kadar süren sekiz yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. 1932 yılına kadar irşad ve vaaz faaliyetlerini sürdüren Muhammed İlyas, Hindistan'ın, özellikle de Utar Pradeş'in muhtelif bölgelerine tebliğ grupları gönderdi. Onun davet usulünü benimseyen 107 kişi ile 2 Ağustos 1934 tarihinde Nûh şehrinde toplandı. Bu toplantıda Muhammed İlyas'ın başkanlığında bir araya gelen beş kişilik bir komisyon hareketin esaslarını belirleyen kararlar aldı. Toplantıda alınan kararlar Cemâat-i Tebliğ'in ortaya çıkma sebebini, amaç ve öğretisini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu kararlar çerçevesinde harekete mensup kişilerin uyması gereken kurallar da tespit edilmiştir. Bu kuralların içinde namaz kılmak ve temizliğe riayet etmek gibi her müslümanın mükellef olduğu emirlerin yanı sıra, Müslümanlara ait bir kılık ve kıyafet içinde olmak, gayrimüslimlerin bayramlarını kutlamayı reddetmek ve çocuklara dinî eğitim ve terbiyeden önce dünyevî bilgilerin öğretilmemesi gibi Hind müslümanlarının o dönemde yaşadıkları problemlere karşı geliştirilmiş ilkeler de vardı. Dine davet ve tebliğin yalnızca İslâm âlimlerinin görevi olmadığı, bilakis her müslümanın görevi olduğu kararı bu toplantıda alınan kararların arasında en dikkat çekicilerinden biridir. Kararların komisyon üyelerince imzalanmasıyla birlikte Cemâat-i Tebliğ kurulmuş oldu²⁴ ve Muhammed İlyas'ın Nizamüddin Evliya'daki medresesi cemaatin ana merkezi haline geldi.²⁵

Nûh'taki toplantıda alınan bu kararlar hareketin öğretisinin genel çerçevesini çizmekle birlikte, Muhammed İlyas'ın 1938 yılındaki son hac yolculuğunun akabinde mezkur kararlar yeniden değerlendirilerek bunların arasında Cemâat-i Tebliğ'in çalışmalarını belirleyen altı prensip benimsendi. Cemaat adına faaliyet gösteren davetçiler halen bu prensipler çerçevesinde faaliyetlerini sürdürmektedir. Altı sıfat ya da nokta diye isimlendirilen bu esaslar kelime-i tevhid, namaz, ilim ve zikrullah, ikram-ı müslümîn ve ihtirâm-ı müslimîn, ihlâs-ı niyyet ve tefrîğ-i vakt olarak sıralanır. Bu altı esasın ilk ikisi aynı zamanda İslâm'ın beş şartından ilk ikisidir. İlim ve zikrullah, ilim ve zikir faaliyetlerinin birbirini tamamladığı ve her ikisine mutlaka günün bir kısmının tahsis edilmesi gerektiği düşüncesini ifade eder. İkrâm-ı müslümîn ve ihtirâm-ı müslimîn hem bir

24 M. Eyyûb Kâdirî, *a.g.e.*, s. 93.

25 Khurshid Ahmad, "The Nature of Islamic Da'wah", *International Seminar on Islamic Thought*, Bahrain, 22-25 February 1985, s. 7.

müslüman hem de bir davetçi olarak müslümanlara karşı saygılı ve yumuşak olma prensibidir. İhlâs-ı niyyet, bütün davranışların Allah rızası için olması gerektiğini anlatır. Tefrîğ-i vakt ise tebliğ çalışmaları için karşılık beklemeden kişinin hayatından bir bölümünü ayırması ilkesini ifade etmektedir. Ahsan'a göre bu altı esasa bir yedincisi eklenmektedir.²⁶ Yedinci esas gereksiz veya yasaklanmış konuşma ve davranışları terketmektir (terk-i mâlâya'nî). Bu madde manevî temizlenmeye ve hedefe çabuk ve güvenli ulaşabilmek için tedbir mahiyetinde görülmektedir.²⁷

Gerek söz konusu kararlar alındığı sırada gerekse halihazırda Cemâat-i Tebliğ mensupları bu altı prensibin ilk ikisi haricinde kalan unsurlarının İslâm'ın temel esası olduğu iddiasında bulunmamışlardır. Onlara göre ilk iki unsur diğer dört unsurun desteğiyle uygulanınca bir müslümanın hayatında daha çabuk ve mükemmel bir değişim meydana getirdiği gibi, dinî görevlerin yerine getirilmesinde de yardımcı olmaktadır.

Cemâat-i Tebliğ'in kuruluşunun ve geliştirdiği ilkelerin İslâm dünyası ve özellikle Hindistan'daki İslâmî hareketlere paralel bir gelişme neticesi olduğu söylenebilir. Nitekim Metcalf'a göre teşkilatlanmasını 1934 yılında tamamlaması, Cemâat-i Tebliğ'in hilafet hareketinin bir parçası olarak ortaya çıktığını göstermektedir.²⁸

Ortaya çıktığı dönemden itibaren Cemâat-i Tebliğ, Hindistan'ın bir çok yöresinde hızla taraftar bulmaya başlamıştır. 1941'de Nûh'ta düzenlenen ve Muhammed İlyas'ın konuşmacı olarak iştirak ettiği mitinge yirmi beş bin kişinin katılmış olması, bu hızlı yayılışın en önemli göstergelerindendir. Nûh'taki bu tarihî toplantıda ilk kez oradaki halk arasında Muhammed İlyas tarafından seçilen bir grup insan tebliğ çalışması için Kandehe'ye gönderildi. Bu grup Tebliğ Cemâatinin ilk dâi grubuydu.

Hindistan müslümanlarının kurduğu en önemli müesseselerden biri olan Nedvetü'l-Ulemâ ile aynı dönemde başlayan diyalog, her iki hareket arasında yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu yakınlaşmanın bir neticesi olarak Muhammed İlyas 1943'te Nedvetü'l-Ulemâ'nın merkezi Lucknow'a gitmiş ve orada konuşmalar yapmıştır. Nedvetü'l-Ulemâ'nın lideri Nedvî, Muhammed İlyas'ın iyi bir konuşmacı olmadığını hatta bazen kekeleydiğini ve akıcı konuşmadığını kaydetmektedir. Nedvî'ye göre

26 M. Manazir Ahsan, *a.g.m.*, VII, 294.

21 Muhammed İlyas, *a.g.e.*, s. 51.

28 Barbara Metcalf, *a.g.y.*

kitlelere hitabındaki bütün bu olumsuzluklara rağmen, Muhammed İlyas'ın etkileyiciliği onun dinamizmi ve yakîn iman sahibi oluşundan kaynaklanmaktadır: "Onda gördüğüm en hayret verici husus, onun iman-ı yakîninini görünce sahâbenin imanını anlayabilmiş olmamdı. Peygamberlerin getirdiklerine bizlerin inandığından çok farklı inanıyordu (...) İslâm'ın hakikatlerine bizim maddi şeylere inancımızdan daha köklü bir şekilde inanıyordu".²⁹

Muhammed İlyas ömrünün son yıllarında Mevat'taki tebliğ çalışmalarını yoğunlaştırarak Sehârenpûr'a, Muzaffer Negar'a, Kandehele'ye ve Delhi'ye tebliğci grupları gönderdi. Vefat tarihi olan 12 Temmuz 1944'ten kısa bir süre önce oğlu Muhammed Yusuf, Şah Veliyyullah Dehlevî'nin *el-Kavlü'l-Cemîl* adlı eserindeki halifelik şartlarına en uygun kişi olarak ilan edildi³⁰ ve hareketin lideri seçildi.

1947'de Hindistan ve Pakistan'ın bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra, tebliğ çalışmaları ağırlıklı olarak Pakistan'a kaydırıldı. Dinî hürriyetin sağladığı imkânlar cemaatin bu ülkede kısa zamanda gelişmesini kolaylaştırdı. 1953'te cemaatin Raiwind'daki genel merkezi kuruldu. Burada yapılan toplantıya çok sayıda İslâm ülkesinden ilim adamları katıldı. Bu toplantılardan 1958'dekine katılan Muhammed Ebû Zehra, cemaati şöyle tasvir etmektedir: "Biz Hindistan ve Pakistan'da İslâm'ın mesajını tebliğ eden bir cemaat bulduk. Onlar zamanlarının ve mallarının onda birlerini bu işe tahsis ediyorlar; sanki bu ölçü zekâtlarının ölçüsüyümüş gibi (...) Bu kimseler Allah'ın emirlerini ve yasaklarını yerine getiren kimseler. Onlar Allah'ın mesajını tebliğ etmede hiçbir ihmalkârlık göstermiyorlardı."³¹

Muhammed İlyas'ın ilk kez 1938'de hac görevini ifa ederken davet hareketini uluslararası boyuta getirebilmek için diğer ülkelerden gelen hacılara yapmış olduğu tebliğ, semeresini vermiş, tebliğ faaliyetleri bugün 100'den fazla ülkeye yayılmıştır. Yıllık toplantılara 90'dan fazla ülkeden insan katılmaktadır.³²

29 M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Mawlana Ilyas*, George Allen and Unwin Ltd., London 1972, s. 197.

30 Muhammed Ebû Zehra, *ed-Da'vetû'l-İslâm, Dârü'l-Fikri'l-Arabî*, Kuveyt, ts., s. 99.

31 *Asiaweek*, 31 Ağustos 1999.

32 Ebû'l-Hasen en-Nedvî, *Şahsiyât ve Kütüb Esseret fi Hayâtî*, Darü's-Sahve, Kahire 1985, s. 15.

C. Cemâat-i Tebliğ Hareketine Yöneltilen Eleştiriler

Cemâat-i Tebliğ hareketine kuruluş safhasından itibaren, Hind alt kıtasında modernleşme süreci boyunca ortaya çıkan diğer büyük İslâmî hareketler tarafından dinî tasavvur, yaşayış ve teklif ettiği çalışma tarzı açısından çeşitli tenkitler yöneltilmiştir. Bazı İslâmî hareket ve müesseselerin Cemâat-i Tebliğ'e karşı sert eleştirileri genellikle cemaatin çalışma usulüne ters düştüğü gerekçesiyle liderleri ve mensupları tarafından cevapsız bırakılmıştır.³³ Cemâati temsil makamındaki bozorgların (ulema ve tecrübeli tebliğciler) bu anlamlı sessizliği zaman zaman cemaate sempati duyan kişilerin eleştirilere cevap verme gayretleri ile bozulmaktadır.³⁴ Cemâat-i Tebliğ'e yöneltilen eleştiriler modern çağda ortaya çıkan hemen bütün kitlesel İslâmî hareketlerin tartıştığı konulardadır. Söz konusu eleştirileri dinî tasavvur, davet metodu ve siyaset başlıkları altında toplayabiliriz. Öte yandan, hareketin yapısı ve etkilerinin mensuplarına ve içinde buldukları topluma yansımaları açısından yöneltilen birtakım eleştirileri de ayrı bir başlık olarak ele almak gerekmektedir.

1. Dinî tasavvuruna yönelik eleştiriler

Cemâat-i Tebliğ'e karşı dini tasavvur ve yaşayış yönünden eleştiriler daha ziyade Birelvîler ve Selefî/Vehhabîler tarafından yapılmaktadır.³⁵ Aslında aralarında büyük farklılıklar olan bu iki grup, Cemâat-i Tebliğ hareketini şirk içinde görmektedir. Birelviyye hareketi, kendisini Ehl-i Sünnet ekolünün yegâne temsilcisi olarak görmektedir.³⁶ Birelvî ekolünün kurucusu Ahmed Rıza Han'ın³⁷ Diyobendî medresesi çevreleriyle

33 Jassim Taqui, *Politicizing the Tablighi Jamaat*, www.webonthenet.com/Articles/2.htm, 15.11.2001.

34 Bu şekilde tartışmalar için bkz. iviews.com. Syed Mohamed Al-Bukhary, *The Work and Position of Tablighi Jamaat: A Response*, www.leb.net/pipermail/lexington-net/htm, 21.2.2000.

35 Bu eleştirileri Birelvî ve Selefî/Vehhabî hareketlerine atfederek bir genelleme yapmamızın sebebi, Pakistan toplumunda yaşadığımız dört yıl zarfında söz konusu grupların mensuplarının genelde Cemâat-i Tebliğ'e yönelik eleştirilerinde hemfikir olmalarından dolayıdır. Ayrıca, www.raza.co.za/ internet sitesi Birelvî cemaatinin görüşlerini anlatan ve propagandasını yapan bir sitedir. Diğer taraftan Vehhabîler dediğimiz kimselere gelince, onlar Muhammed b. Abdülvehhâb'ın "*Kitabü't-Tevhîd*" ve "*Kurretü 'Uyûnî'l-Muvahhidîn fi Tahkik ve Da'veti'l-Muvahhidîn*" adlı eserine istinaden Cemâat-i Tebliğ'i eleştirirler.

36 Birelvîler kendilerini Ehl-i Sünnet'in gerçek savunucuları ve fırka-i dâlle olarak nitelerler. Kendilerinin dışında kalan İslami grupları ve hareketleri fırka-i dâlle olarak nitelerler. Bkz. Sawad al-A'zam - Fırqat an-Najıyya the Majority Group - The Group of Salvation Courtesy: Ahle Sunnat Wal Jamaat (South London) <http://www.raza.co.za/21.18.htm>.

37 Ahmed Rıza Han ve hareketiyle ilgili birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların başlıcaları arasında özellikle Usha Saanpaal tarafından kaleme alınan *Ahmed Raza and the*

çatışmasının temelinde de bu hareketin Ehl-i Sünnet kavramını sahiplenmesi yatmaktadır. Bu ihtilaf neticesinde Hint alt kıtasındaki Sünni müslümanların XIX. yüzyıldan beri Birelvîler ve Diyobendîler şeklinde iki büyük gruba ayrıldığı söylenebilir. Bununla birlikte Pakistan Devlet Başkanı General Pervez Müşerref'in de bir konuşmasında belirttiği gibi, Birelvî-Diyobendî çekişmesi uzun yıllardan beri devam etmekteyse de, Şif-Sünnî çatışmaları gibi kanlı terör eylemlerine dönüşmemiştir.³⁸

Birelvî ve Diyobendî tartışmasının XIX. yüzyılın ortalarındaki başlıca mevzuları "Peygamber (s.a.v.) gâibi bilir mi, kabir ziyareti caiz mi, evliyanın kerametleri öldükten sonra sona erer mi, Allah'ın yalan söylemesi caiz midir?" gibi konulardır.³⁹ Söz konusu tartışma noktaları aslında İslâm tarihinde daha erken dönemlerde de ele alınmış ve özellikle modern dönem öncesi ortaya çıkan ihya hareketleri tarafından da tartışılmıştır. Nitekim farklı bir coğrafya ve toplum içinde ortaya çıkan Vehhâbî hareketinin iddiaları bir ölçüde bu konularla ilgiliydi.⁴⁰

Birelvîler'in Cemâat-i Tebliğ'e karşı sert eleştirileri aslında bu hareketin kendi görüşlerini ve özellikle hassas olduğu tartışma noktalarını paylaşmayan bütün gruplara ve özellikle de Diyobendîler'e karşı geliştirdiği muhalefetin bir parçasıdır. Nitekim Muhammed İlyas'ın şahsından ziyade Diyobendî geleneği içinde aldığı eğitimin ve Diyobendîler'le arasındaki hoca-talebe ilişkisinin Birelvî eleştirilerine konu olması bunu göstermektedir. Muhammed İlyas'ın babası İsmail'in Diyobendî ekolüne yakınlığının ötesinde, kendisinin de Diyobendî geleneğine bağlı bir medreseye devam etmiş olması, bu geleneğin önde gelen âlimlerinden⁴¹ Ahmed Reşid Gangoî ile Şeyhü'l-Hind Mahmud Hasan'dan ders alması ve hatta onlar tarafından desteklenmesi, Birelvîler'in Diyobendîler'e karşı sürdürdüğü mücadelenin Muhammed İlyas ve cemaatine de yansımaya sebep olmuştur.

Ahle-Sunnat Wa Jamaat Movement (1921-1947), (Oxford University Press, New Delhi) adlı eseri burada zikredilmelidir.

38 *Pakistan Associate Press of News Summary* 10- 03-2001.

39 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ahmed Abdülkadir el-Mevlevî, *el-Cemaatü't-Tebliğiyeh, el-Câmiatü'l-Arabiyeh, Kelânad el Hind*, ss. 5-16; "The Tableeghi jamaat In Relation To World Islamic Movements" *In Defence of the Ahle Sunnat Wal Jamaat*, www.raza.co.za/, 02 01 2002.

40 Muhammed b. Abdülvehhab, *Kurretü 'Ujuni'l-Muvahhidin, Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Lahor, s. 15.

41 Bu dönemde Diyobendî hareketinin önde gelenleri hakkında bkz. M. Ashraf Ali Thanawi, *Deed and Retribution An Islamic Approach to the Question*, (Cezâul A'mâl), (trans. Yusuf Talal Ali), Ashraf Academy, Jamia Ashrafia, Lahore, ts., s. 120.

Birelvî hareketi, aralarında Eşref Ali Tehânevî gibi İslâm dünyasında tanınmış alimlerin de bulunduğu birçok Diyobendî önderini tekfir etmektedir. Söz konusu kişiler arasında Muhammed İlyas'ın müşşidi Gangohî de bulunmaktadır.⁴² Aslında Ahmed Rıza Han Birelvî, Diyobendî âlimlerinden birçok kişiyi⁴³ tekfir ettiği halde, Muhammed İlyas'ı ve babasını tekfir etmemiştir.⁴⁴ Fakat sonraki Birelvîler arasında, Muhammed İlyas'ı ve cemaatini kâfir ilan edenlerin sayısı hiç de az değildir. Hatta bazı Birelvîler Cemâat-i Tebliğ'in İngiliz yönetimi altında kurulmuş bir hareket ve İslâm'ın inkişafının engellenmesi için kullanılan bir alet olduğunu iddia etmekte ve bu yargılarına dayanarak bu hareketin mensularına selam verilmemesi ve arkalarında namaz kılınmaması gerektiğini öne sürmektedir.⁴⁵ Bu nedenle Birelvîler uzun bir süredir Cemâat-i Tebliğ mensuplarının kendi gruplarına bağlı camilerde faaliyetlerine izin vermemekte; cemaatin "teşkil" organizatörleri de Birelvî mescitlerine tebliğçi göndermemektedir.

Birelvî hareketine mensup bazı kişiler tarafından Muhammed İlyas'a bazı görüş ve eserler atfedilmekte ve bunlar eleştirilerin odağı haline getirilmekle beraber, söz konusu görüş ve eserlerin Cemâat-i Tebliğ'in kurucusuyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Meselâ: "Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" mealindeki âyeti Muhammed İlyas'ın, kendi rüyasına dayanarak, "Ben insanlara Peygamber olarak gönderildim." şeklinde yorumladığı iddiası, bu yorumun kaynağı olarak gösterilen yerlerde

42 Birelvîler'in Muhammed İlyas'ın müşşidi olan Gangohî'yi tekfir etmelerinin sebebi, onun *Fetevâ Râside*'deki (I, 12) şu görüşüdür: "Rahmeten li'l-âlemîn" lafzının sadece Rasûlullah'a (s.a.v.) özel bir kullanımı yoktur. Diğer Peygamberler, veliler ve büyük alimler de alemlere rahmet olmaya sebep oldukları için onlar hakkında da kullanılması câizdir. Ancak Rasûlullah onların hepsinin en yükseğidir." Birelvîler'e göre "Rahmeten li'l-âlemîn" lafzı sadece Rasûlullah içindir. M. F. Khan, *Imam Ahmed Raza Khan Al-Qaderi*, www.sunnah.org/articles/Imam_raza_ahmed_khan.htm

43 Ahmed Rıza Han'ın tekfir fetvası çıkardığı kimseler arasında Diyobend ulemasından A. Raşid Gangohî, Eşref Ali Tehânevî, Halil Ahmed Ambetvî, Kasım Nanovî gibi isimler vardır. Rıza Han onları eserlerinde Peygamber'e (s.a.v.) hakaret ettikleri gerekçesiyle tekfir etmiştir. Oysa ki, Tehânevî onun hakkında "Kalbimde Ahmed Rıza Han'a büyük saygı var. O bize kâfirler diyor, fakat bunu ancak Peygamber (s.a.v.)'e sevgisinden dolayı söylüyor, başka bir sebepten dolayı değil." demekte ve Diyobendî ekolünün hoşgörüsünü yansıtmaktadır. Khan, *a.g.m.*

44 Ahmed Rıza, Muhammed İsmail hakkında şöyle demektedir: "Ulema bu kişiyi kâfir olarak damgalamadı, bundan dolayı bir kimse dikkatli olmak zorundadır. Mevlânâ İsmail Dehlevî'nin küfrü hakkında hiçbir açıklama yapmayız. Sadece Peygamber Efendimiz Ehli Kibleyi tekfirnden bizi sakındırdığı için." *Tamheed-e-Imaan*, s. 42-43.

45 "The Tableeghi Jamaat In Relation To World Islamic Movements" *In Defence of the Ahle Sunnat Wal Jamaat*, www.raza.co.za/.

bulunmamaktadır.⁴⁶ Keza Birelvîler'in internet sitesinde yeralan Cemâat-i Tebliğ mensuplarının kendilerinden olmayan bütün müslümanları günah ve cürüm içinde bulunmakla itham ettiklerine dair iddiayı⁴⁷ bu cemaatin çalışmalarını gözleyen bir araştırmacının tasdik etmesi mümkün olmadığı gibi, iddiaya kaynak olarak gösterilen Muhammed Zekeriyâ Kandehevî'ye ait eserde de bu veya benzeri bir görüşe rastlanmamıştır.⁴⁸

Birelvîler'in Cemâat-i Tebliğ'in Vehhâbilîğin bir kolu olduğuna yönelik eleştirilerinin ise başlıca iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, Birelvîler kendi görüşlerini taşımayan hemen her Sünnî hareketi Vehhâbilîlikle itham etmektedir. Diğeri ise Cemâat-i Tebliğ'in Arap dünyasında taraftar bulması ve bu kişilerin Hind insanından farklı tavır ve davranışlarının neredeyse bütün Araplar'ı Vehhâbî olarak kabul eden Birelvîler tarafından Vehhâbilîk olarak yorumlanmasıdır.

Birelvîler'in zıt kutbunu oluşturan selefî hareketin gerek Ortadoğu kökenli Vehhâbî kolunun gerekse Hindistan'da ortaya çıkan Ehl-i Hadis grubunun Cemâat-i Tebliğ'e yönelttikleri eleştiriler, Birelvîler'in yönelttiği eleştirilerle hemen aynı konular hakkında; fakat Birelvîlerin görüşlerine tamamen zıttır. Vehhâbî ve Ehl-i Hadis hareketlerine mensup bir çok kişi Cemâat-i Tebliğ'in hadis, tasavvuf ve bidatler konularındaki tavırlarını, daha doğrusu tavırsızlığını eleştirmekte, hatta bazıları bu hareket mensuplarını şirke dalmış olarak kabul etmektedir.⁴⁹ Selefî hareket mensuplarından el-Hasîn'in ifade ettiği üzere, dâiler arasından duygu ve heyecana kapılıp abartılı ifadelere başvuran ve bu arada insanlara hurafeler anlatan kişiler çıkabilmektedir. Bununla birlikte onun cemaat mensuplarının temel referanslarından olan *Hayâtü's-Sahâbe ve Tebliği Nisâb*⁵⁰ adlı eserlerin yazarı Muhammed Zekeriyâ Kandehevî modern dönemde ilmi kişiliği ve eserleri ile İslâm dünyası çapında kabul görmüş az sayıdaki

46 Bkz. Nu'mânî, *Melfûzât-ı Hadretî Muhammed İlyas*, s. 51.

47 Question: Who are These Deobandi/ Wahabi People and What is the Tablighi Jamaat? www.Raza.Co.Za/802.htm

48 bkz. Mohammad Zakariyya Kandahlawi, "Six Fundamentals," *Teachings of Islam*, Ishaat-i Islam, New Delhi, ts.

49 Abu Abdurr-Rahmaan Muqbil Bin Haadi Al-Waadi'ee, *Jamaa'at ut-Tableegh Al-Makhraj Min-al-Fitnah*, Univerisity of Essex Islamic Society, London; Sa'd el-Hasîn, "Re'yun Âhar fî Cemâati't-Teblîğ", a.g.e., Bahreyn 1985, s. 12-14. el-Hasîn eleştirilerinde biraz daha itidallidir. Aslında onun eleştirilerini Cemâat-i Tebliğ'den çok genelde mezheplere yönelik eleştiriler olarak kabul etmek gerekir.

50 Tebliğcilerin en fazla okudukları bu eser, Hayri Demirci ve Arif Dad (Gülistan Neşriyat) tarafından *Amellerin Faziletleri* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

hadis aliminden birisidir.⁵¹ *Hayâtü's-Sahâbe* ve Tebliği Nisâb'ın fikhî ya da itikadî eserler olmayıp, müslümanları salih amel işlemeye teşvik eden konular içermelerinin yanısıra, bir çok cemâat mensubunun asırlarca İslâm dünyasında en çok kabul görmüş hadis eserlerinden biri olan Nevevî'nin *Riyâzü's-Sâlihîn*'ini okumaları Hasîn'in ve selefî hareketin tenkitlerini haksız çıkarmaktadır. Bununla beraber, harekete bağlı olarak faaliyet gösteren tebliğcilerin büyük çoğunluğunun hadisin sıhhat durumunu temyiz edecek durumda olmadığı da bir gerçektir.

Gerek Birelvîler'in gerekse Selefî hareketin çeşitli kollarının Cemâat-i Tebliğ'in dinî tasavvur ve görüşleri hakkındaki eleştirilerinin bu hareketin gelişimine ciddi anlamda olumsuz bir etki yaptığı söylenemez. Zira Hindistan alt kıtasında modernleşme sürecinden önce başlayan ve bu süreçle hızlanan hadis, tasavvuf ve bidatlere dair artık sembolik anlamlar kazanmış tartışmalar ve gruplaşmalar arasında Cemâat-i Tebliğ bir taraf olmama yolunu tercih etmiş ve bu ilkesini günümüze kadar büyük ölçüde sürdürmeyi başarmıştır. Hareketin liderleri İslâmî ilimlerde mütehassıs ve söz konusu tartışma konularında şahsî tercihlere sahip olmalarına rağmen, hareket mensuplarına yönelik yazdıkları eserlerde bu tartışmalara girmeme yolunu benimsemişlerdir. Nitekim hareket mensuplarının en önemli başvuru eserlerinden olan Muhammed İlyas'ın *Çeh Bat'ai*⁵² ve Muhammed Zekeriyyâ'nın *Fezâil-i A'mâl* adlı eserlerinde hareketin temelini teşkil eden altı prensip dışında fikhî tartışmalara yer verilmemektedir.

Cemâat-i Tebliğ kendisine yöneltilen bu tartışma ve çekişmelerden uzak durup bağımsız olduğunu⁵³ ispatlayabilmek için, hareketlerine “müslüman” sıfatı⁵⁴ dışında Tebliğî Cemâat, Tebliğî Tahrîk, Tahrîk-i İmân, Davet Cemâati, Dinî Davet, Çantalılar Cemâati gibi isimlerin konulmasını tasvip etmemiş, yaptıkları çalışmaya mutlaka bir isim verilecekse bunun “İman Sıkneh Cemâat” (İman Öğrenme Cemâati) olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵

51 Bkz. Mehmet Özşenel, “Kandehlevî Muhammed Zekeriyya”, *DİA*, XXIV, 298-299.

52 Bazı araştırmacılar Muhammed İlyas'ın hiç yazılı eser vermediğini ileri sürmüşler ve bu eseri Muhammed Zekeriyyâ'ya atfetmişlerdir. Mumtaz Ahmad, *a.g.m.* Kanaatimizce bu kitapçık Muhammed İlyas tarafından yazılmıştır, ancak M. Zekeriyyâ'dan da bazı ilaveler alınarak genişletilmiştir.

53 Barbara Metcalf, *a.g.m.*

54 Cemaat tebliğcileri sık sık “(İnsanları) Allah'a çağıran, iyi iş yapan ve ‘Ben Müslümanlar-danım’ diyenden kimin sözü daha güzeldir?” (Fussilet, 41:33) âyetini okurlar.

55 Auwal, *a.g.m.*. Cemâat'in ileri gelenlerinden Arif Dad, 1991'de bir sohbet esnasında, yaptıkları dini davet çalışmasına o güne kadar 12 isim verildiğini, ancak kendilerinin İslâm isminden başka hiçbir ismi tasvip etmediklerini söylemişti.

2. Eğitim ve Davet Metoduna Yönelik Eleştiriler

Cemâat-i Tebliğ'in davet metodu çağdaşı olan diğer hareketlerden hayli farklıdır. Cemaat insanlar arasındaki etkileşimin esas olduğunu kabul eder. Tebliğ, iki ruh arasındaki iletişim vasıtasıyla olmalıdır⁵⁶, bu sebeple hareket mensupları yazılı, sözlü ve görsel iletişim vasıtalarını kullanmaz. Tebliğde bulunmak isteyen kişiler önce cemaatin bir merkezine getirilir ve farklı konumlardaki kişilerden oluşan 10-12 kişilik gruplar halinde önceden planlanan mescitlere altı tebliğ esasını anlatmaları için gönderilirler. Gidilen mekânda üç gün ikamet edilerek, çeşitli davet ve tebliğ faaliyetlerinde bulunulur. Tebliğ çalışmaları süresince herkes farzları, sünnetleri ve birçok nafîle ibadeti yerine getirir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mütevazı olma, insanlara saygılı olma, yeme-içme, konuşma, yatma-kalkma gibi manevi hayata dair sünnetlerine sıkıca riayet edilerek söz-amel ve ilim-amel mutabakatının tam olarak sağlanmasına çalışılır. Katılımcı ne kadar uzun süre başkalarına tebliğde bulunursa, kendi nefsinde ilim-söz-amel mutabakatını sağlamayı ve dindarlaşmayı o kadar büyük ihtimalle sağlar.⁵⁷ Tebliğciler cemaat "bozorg"larıncı hazırlanan tebliğ programlarını uygularlar. Buna göre, belli namazlardan sonra konuşma yaparlar ve belli namazlardan sonra talim, geşt gibi faaliyetlerini gerçekleştirirler. Katılımcıların bütün masraflarının kendilerine ait olması esastır.

Cemâat-i Tebliğ, eğitim ve davet metodu açısından daha ilk ortaya çıktığı günlerde eleştirilmiştir. Ancak bu eleştiriler Birelvî ya da Selefi gruplardan değil, Muhammed İlyas'ın yakın çevresi ve cemaatin ilk öncü simalarından gelmiştir. Söz konusu eleştirilerin nirengi noktasını tebliğ vazifesini üstlenecek kişilerin avam tabakasından olmaları teşkil etmekteydi. Zira Hindistan müslümanlarının geleneklerinde dinin eğitim ve öğretimi ile dine davet faaliyeti yalnız medreselerden mezun olmuş ve mevlânâ sıfatını almış din âlimlerinin görevi olarak kabul ediliyordu. Cemâat-i Tebliğ hareketinin en önemli özelliğini teşkil eden, her müslümanın gönüllü olarak tebliğ faaliyetinde bulunması, titizlikle birbirlerinden ayrılmış sınıflar ve toplumsal mevkilerin hakimiyetindeki toplum yapısını bir anlamda altüst etmeye sebep olacaktı. Her müslümanın tebliğ faaliyetinde bulunması müslüman toplumun en imtiyazlı sınıfını oluşturan

56 Jassim Taqui, a.g.m.

57 Fikret Efe, *Impact of Preaching on the Religiosity of Preachers* (Yüksek Lisans Tezi), University of the Punjab, Lahore 1991, s. 124.

mevlânâların görevine bir açıdan talip olmak demektir. Cemâat-i Tebliğ'e bugün de İslâmî tebliğ gibi hassas bir sorumluluğu eğitimsiz ve sıradan insanlara yüklemesinden dolayı eleştiriler yöneltilmektedir. Ancak cemaate bu açıdan yöneltilen eleştiriler tebliğ faaliyetinin bir diğer boyutunu görememektedir. Zira bu faaliyetlerde eğitilmek istenen başlıca kişi tebliğe muhatab olan değil, tebliğ yapan şahıstır. Nitekim bütün gönüllü olarak rol üstlenmelerde, propagandalarda ve davet faaliyetlerinde tebliğci (propagandist) dinleyicilerinden daha fazla etkilenir.⁵⁸ Yazılı, sözlü ve görsel medyayı hiç kullanmamak esas olup hareketin ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar uygulanan metotlarının hiç değişmemesi⁵⁹ ve teknolojik yeniliklerden oldukça az yararlanması⁶⁰ gibi eleştirilerin isabetli olduklarını inkâr etmek mümkün değildir. Fakat asıl bilgilendirmek ve eğitilmek istenen kişilerin tebliğcilerin kendileri olması gerçeği karşısında, söz konusu eleştiriler etkilerini yitirmektedir. Zira davet metodundaki mezkur eksiklikler tebliğ yapan ve bu suretle kendisini eğiten kişi üzerinde olumsuz bir etki bırakmamakta, tam tersine tebliğin sadece yüz yüze yapılmasındaki ısrar, tebliğcinin kişisel gelişimine katkıda bulunmaktadır.

Cemaat bozorgları hevesle ve heyecanla tebliğ görevini üstlenmiş kimselerin gerçek ve geleneksel anlamda dâiler olmadıklarını bilmekle birlikte, onları onurlandırmak için dâiler olarak adlandırmaktadır. Hatta bu yüzden "arkadaşlarına her fırsatta onların hâlâ öğrenci olduklarını kavratmaya çalışmak"⁶¹ grup emirinin temel sorumluluklarından biri halini almıştır. Katıldığımız tebliğ turları esnasında, özellikle yeni iştirak eden tebliğciler arasında kendilerini dinletme hırsına kapılarak bozorgların çizdiği planın dışına çıkan kişilerin bulunduğunu gözlemledik. 1958 yılındaki içtimalarına katılan Muhammed Ebû Zehra'nın da aynı bu problemi teşhis ettiği anlaşılmaktadır. Cemâat-i Tebliğ'in mensupları arasında Kur'an ve Sünnet'i çok iyi bilen kişiler olduğu gibi, sadece İslâm'ın temel bilgilerine sahip olanların da bulunduğunu belirten Zehra, bu kimselerin bazen uzmanlık gerektiren konularda doğru olmayan şeyleri de anlattıklarını ve bu problemi aşmak için İslâmî ilimlerde gerekli eğitime sahip kimselerin

58 Fikret Efe, *a.g.e.*, s. 124. A. C., Elms, "Influence of Fantasy Ability on Attitude Change Through Role Playing", *Journal of Personal Social Psychology*, n.4, 1966, s. 33-43.

59 M. Manazir Ahsan, *a.g.m.*

60 Biz burada cemaat mensupları modern teknik araç-gereçlere karşıdır, demek istemiyoruz. Bizim vurgulamak istediğimiz, cemaatin modern kitle iletişim aletlerinden dinin tebliği hususunda oldukça az yararlandığıdır. Örneğin, ezan hoparlörle okunmaz, ama hoparlör teşkilatı vaazlarda kullanılır.

61 Muhammed İlyas, *a.g.e.*, s. 68.

bu faaliyetlerde onlarla beraber olması ve onların yanlışlarını düzeltmesi gerektiğini söylemiştir.⁶² Muhammed İlyas daha tebliğ hareketinin başında bu tür eksikliklerin ortaya çıkacağını öngördüğünden, başlatmış olduğu harekete zamanının ulemasının destek vermesini istemişti.⁶³ Yapılan bu tür tenkitler dikkate alınarak bir müddet sonra teşküller (gruplar halinde tebliğ turları) düzenlenirken grup üyeleri farklı bilgi, görgü, kültür ve eğitim seviyesinden insanlardan oluşturulmaya başlanmıştır. Böylece grup içi etkileşimin en üst düzeyde gerçekleştirilmesine gayret gösterilmiştir. Ayrıca, dâilerin “ilm-i fezâil” diye adlandırılan ve daha iyi bir İslâmî hayata teşvik eden söylem ve literatürün dışına çıkararak “ilm-i mesâil” dedikleri ihtilafî fikhî konulara girmeleri yasaklanmıştır⁶⁴ ve bu suretle söz konusu eleştiriler hayli azalmıştır.

3. Siyasî Tavırlarına Yönelik Eleştiriler

Tebliğ hareketinin siyasî tutumu ortaya çıktığı ilk yıllarından itibaren eleştiri konusu olmuştur. Ancak o yıllarda bölgedeki İngiliz yönetimi siyasetle dini ıslah hareketinin birlikte yürütülmesine elverişli değildi. Ayrıca, Birzâde'nin belirttiği üzere, Muhammed İlyas diğer müslüman grupların siyasetle uğraşmalarına karşı olmadığı gibi, bu boşluğu doldurarak İngiliz sömürgecilerine karşı siyasî mücadele vermeleri sebebiyle sömürgecilerin dikkatlerini kendi faaliyetlerinden uzak tutmalarına vesile oldukları için kendilerine minnetlerini arz etmişti.⁶⁵

Tebliğ hareketi günümüzde halk iradesinin temsil edildiği siyasete, müslümanların siyasetle uğraşmasına ya da seçim zamanlarında üyelerinin bir partiye oy vermelerine karşı değildir. Nitekim gerek Pakistan'da ve gerekse Türkiye'de bazı cemaat üyeleriyle yapmış olduğumuz söyleşilerde oy kullandıklarını ifade etmişlerdir. Cemaat, Afganistan'daki Taliban yönetimini tasvip etmediği gibi, siyasî bir parti haline dönüşen ve siyaset sahasındaki başarılarla İslâm'a hizmet etmeyi hedefleyen⁶⁶ Cemâat-i İslâmî'ye karşı en azından onların faaliyetlerinden uzak durmak suretiyle tavır koymuştur.

62 Muhammed Ebû Zehra, *ed-Da'ue ile'l-İslâm*, Darü'l-Fikri'l-'Arabî, Kuveyt, ts., s. 130-31.

63 M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Mawlana Ilyas*, George Allen and Unwin Ltd., London 1972, s. 197-198.

64 Sa'd el-Hasîn, *a.g.e.*, s. 9.

65 Abdülhâlik Birzâde, *a.g.e.*, s. 129; Nu'mânî, *a.g.e.*, s. 140-141.

66 Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâkî Yapısı* (çev. Hakan Bayrak), İnkılab Yayınları, İstanbul 1986, s. 9.

Geçmişte ve günümüzde Cemâat-i Tebliğ'in apolitik bir hareket olduğu genel kabul görmekle birlikte, son zamanlarda geleneksel çizgisinden ayrılarak siyasete meylettğini ileri süren yazarlar da çıkmıştır. Pakistan'daki son siyasi entrikalarda rol alan bazı şahsiyetlerin bu harekete yakın kimseler olarak adları zikredilmektedir.⁶⁷

Her sınıftan insana açık bir hareket olduğu için hemen her kesimden, bu arada siyasilere Pakistan eski devletbaşkanı Ziyâülhak ve birçok emekli general dahil, Hind alt kıtası müslümanlarının önemli simaları Raiwind'deki yıllık genel içtimalarına katılmıştır. Cemaat aralarına katılmak isteyen kişileri fazla incelemeyen hemen kabul eden bir politikaya sahiptir. Müntesiplerinin kimlik kayıtları sadece tebliğ faaliyetleri esnasında başlarına bir şey gelmesi durumunda yetkililere bilgi vermek için yapılır. Bürokratik formalite az olduğu için adları bu hareket içinde zikredilen kimselerin hangi konumda olduklarını bilmek zordur. Tebliğ faaliyetlerinde sıradan halk öylesine merkezî bir konumdadır ki, bu hareketi bireysel olarak kişi veya kişilerin temsil etmesi muhtemel değildir. Bununla birlikte, siyasi çevrelerin cemaatin gücünden istifade etmeye çalıştıkları artık aşikârdır. Cemaatin bu gibi istismlara karşı yakın dönemde geliştirdiği ciddi bir yeni önlem bulunmamaktadır. Fakat cemaatin geleneksel olarak siyasetten uzak durma tavrı ile meşhur olmaları, bazı mensuplarının bu tavra muhalif kimi davranış ve uygulamaları muhtemel zararları büyük ölçüde önlemektedir.

4. Toplum-İnsan İlişkileri Yönünden Eleştiriler

Hindistan gibi kast sisteminin hâlâ uygulandığı bir toplumda⁶⁸ sıradan insanları İslâmî bir harekete hem de dini öğreten bir konuma yükselterek çağırmak sosyal hayatın da kökten değiştirilmesi anlamına geliyordu. Toplumun her kesim ve sınıfından insanları sosyo-dinî bir harekete katılmaya ve tebliğ görevine çağırmak geçmişte olduğu gibi günümüzde de mevcut sınıf yapısına bir meydan okuma olarak anlaşılmaktadır. Hinduizm ile sıkı ilişkisi olan kast sistemi, Pakistanlı ve Bangladeşli müslümanlara onların Hindular'la uzun süreli etkileşimleri sonucunda geçmiştir.⁶⁹ Bu ülkelerde kast'a bağlı ayrımcılıklar hukuken hiç bir zaman müslümanlar için kabul edilmemiş olsa da, kastın pratikteki varlığı

67 Muntaz Ahmad, a.g.m.; B. Raman, a.g.m.

68 Paul B. Horton, Chester L. Hunt, *Sociology*, McGraw-Hill Com., 1984, s. 369.

69 M. Iqbal Chaudhry, a.g.e., s. 292-294.

hâlâ devam etmekte⁷⁰ ve birçok bölgede Seyyidler, Racputlar, Patanlar, Mogollar vb. gibi sınıflar hâlâ toplumun en yüksek tabakasını teşkil etmektedir.

Tebliğ hareketi ilk ortaya çıktığında en büyük tepkinin kast sisteminin müslümanlar arasındaki en yüksek tabakasını oluşturan ulema sınıfından gelmesi, onların toplumdaki kast işbölümünü devam ettirmeyi istemeleri şeklinde yorumlanır.⁷¹ Cemâat-i Tebliğ'in uyguladığı, halkın halkı eğitmesi anlamına gelen bir davet ve eğitim anlayışı, bu işbölümünü tehlikeye sokarak ulemanın güç ve prestijlerinin sarsılmasına sebep olabilirdi.

Tebliğ hareketinin eskiden en büyük tenkitçileri mevlânâlar iken günümüzde onların yerini yeni üst kast sınıfı olan siyasilere ve burjuva almıştır. Nitekim Cemâat-i Tebliğ'i fundamentalizmle suçlayan çevrelerin⁷² mevcut sınıf yapısını devam ettirmek isteyen gruplardan oluşması, bu karşı çıkışlarının altında yatan gerçek sebeplere işaret etmektedir. Cemaatin toplumda oynadığı rol ve fonksiyon bu çevrelerce sürekli küçümsemiştir.

Tebliğ katılımcılarına yöneltilen belki en ciddi eleştiri erkeklerin, özellikle davet turları sırasında ailelerini ihmal etmeleri suretiyle onlara kötü muamelede bulunmaları ve kendi işlerine ilgisiz kalmaları yönündedir.⁷³ Benzer problemler henüz Muhammed İlyas hayattayken ortaya çıkmış olmalı ki, Nûh'taki ilk toplantıda alınan "kadınların tecrid edilmesi" kararından vazgeçilmiş ve onların da tebliğde erkeklere benzer davranış modellerini takip etmeleri teşvik edilmişti.⁷⁴ Haliyle tebliğ hareketinin kadınlar arasında faaliyet göstermediği iddiası⁷⁵ gerçeği yansıtmamaktadır. Ancak kadınlar arasındaki tebliğ faaliyetlerinin erkekler kadar yaygın olmadığı da bir diğer gerçektir. Cemaatin önde gelenleri kadınların tebliğ faaliyetlerinde bulunabilmeleri için erkeklerin çocukların bakımını sağlamlarının gereği üzerinde durmakta ve konuşmalarında kadınların görevlerinin çocuk doğurmakla sınırlı olmayıp tebliğ görevinin çocuk bakımı kadar önemli olduğunu sürekli gündeme getirmektedirler. Eşleriyle

70 A.g.e., s. 293.

71 A.g.y.

72 Bkz. Barbara Metcalf, a.g.m.

73 A.g.y.

74 S. Abdus Shakur Tirmizi, *Davet-o-Tebliğ ki Şeri'a Haysiyet*, İdare-i İslâmiyyât, Lahor 1981, s. 105.

75 M. Manazir Ahsan, a.g.m.

tebliğ turlarına çıkan bazı tebliğcilerin anlattıklarına göre, kadınlar bu konuda erkeklerden daha isteklidirler. Bu durum yukarıdaki eleştirinin tam tersi bir başka eleştiriyi gündeme getirmiştir. Günümüzde bazı gruplar Cemâat-i Tebliğ'i kadın-erkek ilişkileriyle ilgili geleneksel rol ve statü kalıplarını yıktıkları gerekçesiyle suçlamaktadırlar.⁷⁶

Sonuç

Hind alt kıtasının İngilizler tarafından işgali XX. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, ardından hilâfetin ilgası ve Hind müslümanları arasında Hindu ve Batılı düşünce ve yaşam tarzını benimseme eğilimlerinin başgöstermesi Cemâat-i Tebliğ ve diğer birçok dinî hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Döneminin sosyal, kültürel ve siyasi konjonktürü Muhammed İlyas'ı ve cemaatini apolitik, kısmen de tasavvufî bir öğretiyeye yöneltmiştir.

Müslümanların giriştikleri siyasi ve silahlı mücadelelerin sürekli aleyhlerine gelişmesi, Muhammed İlyas'ın 1920'li yıllarda başlattığı tebliğ hareketine verilen desteği artırarak, 1930'lu yıllarda bugün "Cemâat-i Tebliğ" diye bilinen sivil toplum kuruluşunda etkili olmuştur. Hareketin davet ve eğitim metodu önce çok sayıda medrese kurarak genç nesilleri buralarda eğitmek iken, daha sonraki yıllarda dinin öğretilmesinde hedef kitle olarak ergin yaştakiler belirlenmiş ve bu doğrultuda planlı sosyodinî bir halk hareketi tercih edilmiştir.

Cemâat-i Tebliğ'e ve özellikle kurucusunun ilk tebliğ hareketine ilk ortaya çıktığı günden itibaren muhtelif konularda çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerin çok büyük bir kısmı, cemaatin mesajında yer almayan ve mensuplarının taraftar olmadığı, fakat çağdaşı olan dinî hareketler tarafından hararetle tartışılan mevzular hakkındaydı. Başlattığı hareketi her türlü spekülasyondan uzak tutmak ve yeni bölünmelere sebep olmamak isteyen Muhammed İlyas ve taraftarları, kendilerine yöneltilen eleştirilere o zaman cevap vermedikleri gibi, bugün de aynı geleneği sürdürmektedirler. Onların bu tavrı haklarındaki spekülasyonların belli oranda yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Hint alt kıtasında geniş bir katılımcı yelpazesine sahip olan bu hareket hakkında bilgi elde etme yollarının çok sınırlı olması bunların tebliğ politikaları gereği yazılı ve görsel iletişim vasıtalarına iltifat etmemeleri cemaat hakkındaki iddiaların üçüncü şahıslar tarafından tahkik edilmesini engellemektedir.

76 Barbara Metcalf, *a.g.m.*

Hareketin İslâm'ın tebliğinde uyguladığı davet metoduyla ilgili eleştiriler ise gün geçtikçe daha fazla seslendirilmektedir. Hızla büyüyerek çeşitli uluslardan ve farklı kültürlerden çok sayıda üyeye sahip olan bu hareketin ilk ortaya çıktığı günlerdeki Hint alt kıtası kültürünün dinî, tarihî ve felsefî izlerini taşıyan söylem ve davet metodu ciddi bir eleştiri konusudur. Cemaat, gittiği yerlere Hint alt kıtası müslüman kültür ve değerlerini taşıdığı halde, sanki oralara İslâm'ın özünü taşıyormuşçasına bir tutum sergilemektedir. Pakistan toplumunda da Amerikan toplumunda da hemen hemen aynı davet yöntem ve tekniklerini uygulamaktadır ki, bunun ne derece işlevsel olduğu tartışmalıdır.

KİTÂBİYAT

Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı

Şinasi Gündüz

Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 272 sayfa.

Pavlus, tarihî İsa ve Hıristiyanlığın menşei arasındaki bağlantıyı irdeleyen bu eser, Aytunç Altındal'ın *Üç İsa'sını* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 1993) saymazsak, İsa araştırmaları alanında şimdiye kadar Türkçe yazılmış en kapsamlı çalışma olmanın yanı sıra, özellikle Müslüman dinler tarihçileri arasında rağbet gören bir tez olarak, Pavlus'un bugün anladığımız manada Hıristiyan dininin ve bu dinin en önemli doktrini olan İsa Mesih anlayışının oluşumundaki baskın rolü üzerine kaleme alınmış ilk ve tek Türkçe çalışmayı oluşturmaktadır.

Beş ana bölümden meydana gelen ve sırasıyla Pavlus araştırmaları, Pavlus'un Hayatı, Yetiştigi Çevre ve Kültürel Ortam, Tarihsel İsa ve Pavlus'un İsa anlayışı konularını ele alan eser, gerek konuyla ilgili ilk elden kaynaklara gerekse günümüzde Pavlus üzerine yapılmış zengin İngilizce literatüre nüfuzu açısından da dikkat çekici özelliğe sahiptir. Şüphesiz bu eser, Batı'da hakkında çok şey söylenmiş ve yazılmış olan Pavlus-İsa Mesih ilişkisine son noktayı koyma gibi bir iddia taşımamakta, bilakis, yazarın da belirttiği gibi, Pavlus araştırmaları konusunda Türkiye'de yapılacak diğer çalışmalara örnek oluşturma gibi önemli bir misyonu yüklenmekte ve bunda da oldukça başarılı görünmektedir. Buradan hareketle, Pavlus'u yorumlamanın farklı biçimleri ve muhtemel çağrışımları üzerine birkaç şey söylemenin yerinde olacağı kanaatindeyim.

Gündüz'ün de işaret ettiği gibi, Pavlus'un hayatı, kişiliği ve öğretisi etrafındaki, deyim yerindeyse, sis bulutu, bu şahsiyet üzerine konuşmayı zorlaştıran ve farklı, çoğu zaman da birbirine zıt, görüşlere zemin hazırlayan bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Bu manada, söz konusu eser içerisinde de geniş biçimde tartışıldığı üzere, Pavlus'u ve ortaya koyduğu

İsa yorumunu büyük ölçüde Helenistik ve Gnostik kültürün bir ürünü olarak görenlerin yanında, Pavlus'u radikal bir Yahudi olarak kabul eden ve oluşturduğu teolojii de dönemin zengin Yahudi mirasının uzantısı olarak yorumlayanlar da yer almaktadır. Aynı zamanda Pavlus üzerine yapılmış en son çalışmalardan biri olan, ve Gündüz'ün eserinde yer vermediğini fark ettiğimiz, Daniel Boyarin'in *Paul: A Radical Jew* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997) adlı kitabı, bu ikinci görüşün ilginç örneklerinden biridir.

Belki de Pavlus-Hıristiyanlık ilişkisini yorumlama çabası, temelde Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki çok yönlü bağlantının mahiyetini ortaya koyma ihtiyacına da cevap teşkil edecek bir uğraşa denk gelmektedir. Gündüz tarafından da haklı olarak vurgulandığı gibi, mesih-Tanrı inancı üzerine şekillenmiş olan Hıristiyan geleneği, tarihsel İsa'dan çok Pavlus'un ve o dönemin Helenistik Hıristiyan cemaatinin öğretilerine dayanmaktadır. Bu manada tarihsel İsa ile Pavlus'un öğretileri arasında bariz bir asimetri söz konusudur. Fakat acaba konu Pavlus ve Yahudi geleneği arasındaki münasebet olduğunda karşımıza yine benzer bir asimetri mi çıkmaktadır? Yoksa aslında Pavlus'un yaptığı şey pek çok noktada, ne tarihsel İsa'nın ne de ondan önce Musa peygamberin Yahudilik öğretisi ile bağdaşmadığı halde, halihazırdaki Yahudi geleneğini biçimlendiren bir takım inanışları alıp onları Helenistik-Gnostik yorumlarla harmanlamak suretiyle bir adım daha ileri (ya da uzağa) götürmekten mi ibarettir? Bu noktada İşıya kitabının ve büyük ölçüde bu kitaba ve başka –kanonik veya apokrif– Yahudi kutsal metinlerine dayanan bir takım sembol ve kavramların Pavlus'un teolojisindeki yeri ortadadır. Dolayısıyla şu sorunun cevaplanması, Yahudilik'ten Hıristiyanlığa geçiş sürecini ve Pavlus'un bu süreç içerisindeki yerini anlamada büyük önem taşımaktadır: Yahudi seçilmişlik inancı ve sözlü gelenekte formüle edildiği üzere yeryüzünün yaratılmasından önce var olduğu kabul edilen ve fiziki İsrail milletine denk gelen semavî “İsrail” kavramı (Yeremya 2:3), başkalarının günahı için acı çeken ve yine İsrail milletine izâfe edilen “Tanrı'nın hizmetçisi” figürü (İşıya 53) ve Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı-İsrail ilişkisine atıfla sıkça kullanılan “Baba-Çocuk/Oğul” (Tesniye 32:4-6; 2 Samuel 7:14-16; Mezmurlar 2:7; Hoşea 1:10, vs) nitelendirmesi ile Pavlus'un insanların günahları için çarmıha gerilen kurtarıcı mesih-Tanrı formülasyonu arasında, sanıldığı gibi, ciddi bir mahiyet farkı mı yoksa önemli olmakla birlikte sadece bir derece farkı mı var? Umulur ki bu soru, Pavlus araştırmaları alanında yapılacak bir sonraki çalışmaya çıkış noktası oluştursun.

Salime Leylâ Gürkan

Türkistan Ateşi

Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi

Abdulvahap Kara

DA Yayınları, İstanbul 2002, 383 sayfa.

Tarih bilgimize göre Çarlık Rusyası orduları 1881 yılında şimdiki Türkmenistan'daki Göktepe istihkamını kanlı savaşlardan sonra işgal ettiler. Böylece 18. yüzyıldan beri süre gelen çarpışmalar ve istilaların ardından bütün Türkistan bölgesi sömürge haline getirildi. Genelde Rusların Orta Asya'daki hakimiyeti Çarlık ve Sovyet dönemlerinden oluşan 110 yıllık bir süreç zarfından devam etmiştir. Burada yaşayan Müslüman Türk-Tacik halkları kesintisiz denebilecek kadar sık sık kendi egemenliklerine yeniden kavuşmak gayesiyle başkaldırdılar. Ancak Çarlık Rusya'sına karşı patlak veren ayaklanmaların hemen hepsi organize hareket olmadığından devamlı yenilgiyle sonuçlandı. Komünist Rusya döneminde Türkistan halkı istiklal Mücadelesine devam ederken daha da teşkilatlı, kapsamlı siyasi güç olarak hareket etmeye başlamıştır. Her ne kadar dış dünyadan tecrit edilmiş durumda, ve bunun sonucu olarak cehalet, mutaassıplık, siyasi kültürün düşüklüğünün yarattığı sosyal pasiflik ortamının etkisi altında olsa bile Türk aleminin bu parçasında, toplum kendi bağrından çağını yakalayabilen, ufku geniş fitraten siyasi liderlik faziletlerini taşıyan, cesur ve dinamik önderler çıkarabilmiştir. Bunların önderliğinde son dönem tarihinde silinmez izler bırakılmıştır. Bir tür objektif sebeplerden dolayı, Sovyet dönemine ait Orta Asya halkının mücadele tarihi ve önemli tarihi şahısları hakkında doğru bilgiler yetersiz, yada yanlış ve "beyaz leke" ile kaplıdır. Çoğu tarihçilerin "nedense böyle olmuş" diye geçip gittikleri gözlemlenmektedir. Oysa ki, Karl Marx'ın "Beşeriyet Tarihi sınıflar mücadelesinden başka bir şey değildir" şeklindeki tezi akideleştirerek Sovyetlerin hakim ideolojisinin temellerinden biri haline dönüştürülünce sosyal bilimlere, hususen tarih ilmine ağır darbe indirilmişti. Bırakın bizim merak ettiğimiz dönem tarihini, belki bütün tarih ilmiliğini kayıp etmeye mahkum olmuştu. Demir perde dışında olan çoğu batılı uzmanların, bana göre iki problemi vardır. Biri konuyu yerinde inceleme imkanının olmayışı ve dolayısıyla Sovyet menşeli kaynakların eksikliği, aşırı ideolojileşmesine mahkum olmaları. Bir diğeri ise, kendi tarihi araştırma metotlarındaki kalıplaşmış ölçülerin dışına çıkamamış olmaları ve bunun sonucunda Türk İslâm kültürünü kavramada yanlış yorumlara varmalarındır. Mesela, Orta Asya halklarının Milli İstiklal hareketlerinin dini sembol ve sloganlar altında gerçekleşmesini anlamada zorlanıyorlar. "Müslüman milleti", "Müslüman hükümeti" vb.

kavramlar karşısında taaccüp ediyorlar, İslâmi tahsil görmüş aydınlarımızı ve ulemayı Hıristiyan ruhban sınıfı ile kıyaslayarak değerlendiriyorlar. Bundan dolayı tarihi olayları ve onun iştirakçilerini de “kadimci” (yani konservator), ceditçi (yenilikçi, jöntürk gibi) vs. stereotip gruplara ayırtmaktadırlar. Bütün bu söylenenlerin ışığında “Türkistan Ateşi” gibi Orta Asya halklarının son dönem tarihinin ve önde gelen şahsiyetlerinden Mustafa Çokay’ın örnek verici hayatını konu edinen kapsamlı bir eserin çıkması çok önemli vakıa olarak nitelendirilmelidir.

Kitap taşıdığı başlığa mukabil bir tarzda Mustafa Çokay’ın vatanda ve muhaceretteki mücadelesini ve onun yayın faaliyetlerini ele alan üç bölümden ve bu ana konulara açıklık getiren 21 paragraftan, giriş ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Ona sistemli bir kaynaklar listesi ve resimler eklenmiştir. İlk bölüm söz konusu şahsın doğup büyüdüğü aile, çocukluk ve tahsil yılları hakkında bilgi vermekle başlayıp ve buna müteakiben Rusya ve Türkistan’da 20. yüzyıl başlarından 20 yüzyılın ortalarına kadar içtimai-siyasi olayların dinamiğini yansıtmakta, onun bu gelişmeler karşısında giriştiği mücadelesinin içeriğini açıklamaktadır. Kitabın ikinci bölümü Çokay’ın muhaceratının ilk günlerinden ta vefatına kadar hayatından ve ülkesinin istiklâli uğrunda yaptığı hizmetlerinden ve halkı tarafından tanınmasını anlatmaktadır. Bunun yanı sıra hala gizemliliği kaldırılamamış konular ki, Çokay’ın ölümünün sebebi, ikinci dünya savaşında Almanların lehine saf değiştirmiş gibi gözüken Türkistan lejyonerleri vb. üzerinde durulmuştur. Sonuncu bölüm matbuat alanındaki faaliyetleri yazdığı kitaplar söz konusu döneme ait yerel milli ve muhaceretteki Sovyet karşıtı yayın organları hususunda teferruatlı bilgi verilmiştir. Eserin sonuç kısmı yazarın araştırmalarından aldığı hulasaların özetini içermektedir. Kaynaklar listesi iki kısma ayrılmış, birinde Çokay’ın bizzat kendi kalemine ait eser ve makaleleri, diğerinde hakkında çeşitli dillerde mevcut olan materyalleri muhtevidir. Bu da araştırmacının kendi incelemelerini kompleks ve aynı zamanda çok titiz yaklaştığını göstermektedir.

Eser tahlil gözüyle bakıldığında aşağıdaki hususları müellifin başansı ve kitabın fazileti olarak görülmelidir:

1. Çokay’ın lider olarak yetişmesinde doğup büyüdüğü aile ortamı, aldığı eğitim ve çağının sosyal muhitinin rolü zengin *faktolojik* verilerle inandırıcı bir tarzda ifade edilmiştir.
2. Çokay’ın hem “sahibi kılıç”, “sahibi kalem” seviyesinde bir siyasi önder, görüşleri uzak perspektiflere kadar ışık saçan, fetanetli mütefekkir olduğu ispat edilmiştir.

3. Mevcut ilmi materyallerin az olmasına rağmen 20. yüzyıl Orta Asya'sının önde gelen bu liderinin kişisel hayatı özel durumlarda davranış tarzları, tutumu, hissiyat alemi okuyucuyu tatmin edecek derecede açıklığa kavuşturulmuştur.
4. Türkistan halklarının 1916 yılında ayaklanması tarihi açıdan net bir şekilde gün ışığına çıkarılmıştır.
5. Şubat 1917 yılındaki İhtilal ile Hokand Muhtariyetinin uzvi bağlılığı somut olarak tespit edilmiştir.
6. Hokand muhtariyeti ve Alaş Orda ilişkileri ilk defa ilmi tahlille incelenmiştir. Tatminkar hulasalara varılmıştır.
7. Türkistan Milli Birliği ve Promete Harekatı Polonya ve Türkistan ilişkilerinin bilinmeyen sahifesini açmıştır.
8. Türkistan milli birliğinin Doğu Türkistan istiklal hareketına destek vermesinin Türkistan birliği davasının amacı olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Eserde saydığımız önemli noktaların yanı sıra belgesel nitelikte olan bir çok tarihi olayların teferruatı ile yansıtılması da dikkat çekicidir. Türkiye Cumhuriyeti Hükümetinin o dönemde Türkistan'a yönelik nazik bir dış politika izlemesi, yani bir taraftan SSCB ile müttefiklik ve başka taraftan bu devletin işgali altında olan Türkistan halkı ile tarihi, doğal dost ve kardeşlik ilişkisini sürdürme gibi zor durumda oluşu; Rusya demokratlarının iki ateş arasında kalmış duruma düşmeleri, yani bir yandan Rus Bolşevikleri, öbür yandan Ak Rus monarşist güçlerinin acımasız baskılarına uğramaları gibi paradoksal tarihi vakıalar okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Hususen, ikinci dünya savaşının başlangıcından Almanların esir düşen Sovyet askerlerinin milli mensubiyetinin tespitinde Yahudileri Türk asıllılardan ayırt edememeleri ve bunun sonucunda onbinlerce Müslüman menşeli harp esirlerinin helak olması, Bolşevizmin'in ana kaynağı Moğollar ve Tatarlar (yani Asyalılar) diye bilmeleri o dönemde dünyaya meydan okuyan bir Avrupa devletinin ne kadar cahilane bir dış siyaset izlediğini göz önüne sermektedir. Bu aynı zamanda koyu batılılaşma gayesinde olanlara gönderilen açıkça bir mesaj niteliğini de taşımaktadır.

Kitapta "tarih sadece geçmişten haber veren bir ilim değil, belki geleceği yönlendirmeye de yarayan araçtır" fikrine istinaden tarihi paralelizm konusuna değinerek, dipnotlarda olsa bile, bazı örnekler verilmiştir. Bu cümleden 20. yüzyıl başlarında Türkistan İstiklalcileri arasında gözlemlenen Rusya ile beraber veya ayrı hareket etme konusundaki tereddütler, 20. yüzyıl sonunda da tezahür ettiği Kazakistan'ın diğer Sovyet Cumhuriyetlerine

kiyasen en son olarak bağımsızlığını ilan etmesi misalinde gösterilmiştir. Aslında bu mevzu Hokand Muhtariyeti- Alaş Orda hareketi sonuçlarından alınacak dersler veya buna benzer bir başlık altında daha derin işlenerek yansıtılsaydı, eserin öğretici kıymeti ve tarihi değerini daha çok artırmış olacaktı. Çünkü Orta Asya'nın en yakın tarihini yaşayan ve ona yerinde şahit olan bendeniz de söz konusu dönemden hala yeterince ders alınamadığı kanaatindeyim. Mesela Hokand Muhtariyetinin ilanından sonra Türkistan hükümetinin elindeki orduda görev alan askerler için yeterli silah ve cephane yoktu. Hükümet bunları satın alacak mali kudrete de malik değildi. Ancak, cepheden dönmekte olan askerlerden 25 bin kadar tüfek teslim almak ve en zaruri masrafları karşılamak için devlet bankalarına el koyma imkanı vardı. Çok yavaş ve tedirgin davranma sonucu bu hayati imkan elden çıkmıştır. Bolşevikler ise bunun aksine daha aktif tedbirler alarak sonuçta galip gelmişlerdir. Maalesef, bu asır sonunda aynı manzara tekrarlanıyordu. Mesela, Moskova Türk Cumhuriyetlerini silahsızlandırmaya kalkışı ve Kırgızistan misalinde bunu kısmen başarmış da oldu. Bankaları da mesela Özbekistan da epeyce boşalttı. Ve kabul edilemez şartları öne sürerek bu Cumhuriyetlerin bağımsızlığının önüne geçmeye çalıştı. Bence istiklal döneminin ilk yıllarında Türk Cumhuriyetlerinde meydana gelen çoğu sıkıntının esas sebeplerinden biri işte bu tarihi okur yazarsızlıktır.

Yeteri kadar ders alınmamışlığın başka bir görünüşü Çokay'a sadece Kazakistan tarafınca sahip çıkılmasıdır. Oysa ki o tüm Orta Asya halklarının ortak mili kahramanıdır. Bunu o bütün hayatı ve sürdürdüğü mücadelesi ile ispat etmiştir. Zira okuyucu bu eser ile tanıştıktan sonra Çokay gibi parlak bir şahsın kim olduğunu tartışmaktansa onun mirasını vatani olan Türkistan'da tarih kitaplarında layıkıyla yer almasının zamanı geldiğini anlayacaktır.

Kitaptan müellifin kendi araştırmasında birkaç ilginç konuları ele aldığı anlaşılmaktadır ki her biri ileride özel incelemelere mevzu olabilir. Türkistan halklarının birleşme davası Türkistan lejyonu gerçeği, Rus olmayan milletlerin Sovyetlere karşı ortak mücadelesi v.b. bu cümledendir.

Bu kıymetli kitapta bazı eksiklikler gözlemediğimizi de söylemeden geçemeyeceğim. Şöyle ki, Türkistan Halk Meclisi üyeleri arasında ismi yer alan Alihantöre Şakirhantörayev (s.126) aslında Alimhantöredir, yani adı geçen şahsın büyük kardeşidir. Bu Doğu Türkistan Cumhuriyeti'nin (1944-1949) kurucusu ve bendenizin pederi olan Alihantöre Şakirhantöreoğlu'nun hala basılmamış hatıralarında teyid edilmektedir. Türkistan istiklalinin fedailerinden ve Türkistan Birliği davasının sembolü

olarak bilinen Bolşeviklerin elinden feci tarzda öldürülen, Polonya asıllı Müslüman Türk lider Yuralı Ağayev'in ismine şartlı olsa da açıklık getirilmemiştir. Bu zatın ismi şerifi mesela kitabın bazı sahifelerinde Yuralı Ağayev, Hidayet Yurghul-Ağa (s. 128) başkalarında Hidayet Yurgul (s.132), Hidayet bey Yorgulu (s. 139) olarak geçiyor. Rusça kısaltılmış kelimelerin bazıları da doğru deşifre edilememiştir: "Sovnarkom" (yani Sovyet narodnih komisarov) Sovyet halk komitesi değil (s. 124), belki halk komiserleri sovyeti veya halk bakanları şurası olarak tercüme edilmelidir. "NKVD" de KGB'nin eski adı değil, belki İçişler Halk Komiserliği "Narodni Komissariat Vnutrennih del" olup, Yosif Stalin döneminde bu bakanlığın cezalandırma işlevleri sınırsız şekilde genişletilmiştir.

Tabi ki, araştırmanın geniş çapından dolayı bu ve benzer eksiklerin olması doğaldır ve kitabın kıymetini olumsuz etkileyecek nitelik taşımamaktadır. Hulasa olarak denebilir ki bahs ettiğimiz eser kapsamlı araştırma sonucudur. Beyan üslubu mükemmel, zengin tarihi verilerin başarılı bir sentezidir. Sadece uzmanlara değil, Atayurt Türkistan'ın yeni tarihine ilgisiz olmayan herkese tavsiye ederim.

Kutlukhan Şakirov

Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (*el-Meârifu't-Akliyye*)

İmam-ı Gazzali (haz. ve çev. Ahmet Kamil Cihan)
İnsan Yayınları, İstanbul 2002, 95 sayfa.

Bir toplum içinde yaşamak için mutlaka başkalarıyla kurulması gereken sağlıklı bir iletişime ihtiyaç vardır. İnsanlarla iletişimi sağlayan en önemli vasıta "konuşma"dır. Konuşulan şeylerin anlamlı olması için konuşmanın arka planında yer alan "düşünme" safhasına ihtiyaç vardır. Konuşma ve düşünme arasında bulunan bu yakın irtibat, konuşmanın en basit tanımında bile kendini göstermektedir. Buna göre konuşma, düşünülen şeyleri başkalarına aktarma anlamına gelir. Konuşma sayesinde ferdin zihin dünyasından koparak insanlığa malolan düşünceler "yazma" yoluyla kalıcı hale gelmekte ve nesilden nesile intikal etmesi sağlanmaktadır. Düşünme, konuşma ve yazma yoluyla bir anlamda insan olmanın gerekleri de yerine getirilmiş olur. Zira sayılan bütün bu yetenekler insanlara yaratıcı tarafından bahşedilmiş, onlardan varoluş gayelerine uygun bir şekilde bu yetenekleri kullanmaları istenmiştir. İşte tam da bu noktada karşımıza düşünmenin, konuşmanın ve hatta yazmanın ayrı ayrı amaçları olduğu/olması gerektiği ve bu itibarla insanda varolan bütün

bu özelliklerin sıradan ve amaçsız bir şekilde kullanılamayacağı gerçeği çıkar. Konuşma ve yazma düşünceye dayalıdır, düşünce ise zihinsel bir faaliyettir. İnsanın zihin dünyasını tamamen kontrol altında tutması zor olsa da, düşüncelerin sınırlandırılması ve yönlendirilmesi bir yere kadar insanın elindedir. Bununla birlikte, burada asıl söz konusu olan düşünme şekli, bilfiil düşünme, yani zihin dünyasından çıkarak konuşma ve yazma haline dönüşmek suretiyle aktif hale geçen ve bu nedenle de aklın nüfuzunu gerektiren düşünmedir. Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye ait olan bu eserin *el-Meârifü'l-akliyye* şeklinde başlıklandırılması da düşünme, konuşma ve yazma safhalarında aklın rolüne ve işlevine işaret ediyor olması sebebiyledir.

Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine başlığını taşıyan elimizdeki bu eser, İslâm düşüncesinde çok müstesna bir yere sahip olan Gazzâlî'nin *el-Me'ârifü'l-akliyye* adlı eserinin Dr. Ali İdris tarafından hazırlanan tahkikli neşrine dayanarak yapılan tercümesidir. Mütercim Ahmet Kamil Cihan yaklaşık doksan sayfadan oluşan bu küçük esere giriş mahiyetinde yazdığı takdim yazısında kısaca eseri tanıttıktan sonra, ana konulardan olan düşünme, konuşma ve söz hakkında Gazzâlî'nin genel yaklaşımlarını vermiş ve bunlarla ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur.

Eser düşünme, konuşma, söz, yazma ve eserin kaleme alınmasındaki hedefle ilgili bilgilerin yer aldığı beş bölümden oluşmaktadır. Düşünme, konuşma ve yazmanın amacı, yöntemi ve gayesi hakkında temel bilgiler veren Gazzâlî'nin bu eserinde Birinci Bölüm "Düşünme" konusuna ayrılmıştır. Bölüm ne?, niçin?, hangi?, sorularından oluşan varlık, mâhiyet, neden ve bir şeyi o şey kılan vasıfla ilgili felsefenin temel sorularını sormakla işe başlar. Bu durum hem düşünmenin hakikati ve mahiyetine, hem yöntemi ve amacına, hem de buradaki irtibat noktaları esas alındığında "bir düşünme biçimi" olarak tanımlanabilecek olan felsefe ile düşünme arasındaki irtibata dikkat çekmektedir. Bu bölümde düşünmenin asıl gayesi "yaratıcının rubûbiyyetini düşünmek" şeklinde özetlenmiş, düşünmenin yetkinlik belirtisinin iman olduğu vurgulanmıştır. Düşünme ibare, lafız, harf ve seslerin sıralanışından ibaret somut bir biçim olarak değil, insan aklının şekilsiz, cisimsiz, hakikate götüren soyut bir zihinsel işlevi olarak kabul edilmiştir. İnsan aklının bir niteliği olan düşünme hali konuşma ve söze temel teşkil eden değerli bir vasıf olarak da ifade edilmiş ve adeta insanın amacı ile düşünmenin amacı özdeş hale getirilmiştir.

İkinci bölüm anlamın düşünceden çıkıp söze yaklaşmış hali olarak tanımlanan konuşmaya ayrılmıştır. Düşünme ameliyesinin ardından gelen bu safha, aynı zamanda düzenli, tam ve bilfiil düşünmenin adı olarak da

ifade edilmiştir. Bu bölümde düşünme ve konuşma konuşanın özüne ait vasıflar olarak belirtilir.

Üçüncü bölüm “konuşmanın anlamını ve ifade edilenin faydasını gösterir bir şekilde başkasına aktarma hadisesi” olarak tanımlanan söz konusuyla ilgilidir. Bu tanımlama hem konuşmanın vasıfları, hem de gayesine ilişkin ipuçlarını taşır. Söz bir başka açıdan “harflerle bitişerek düşünme haline gelen anlamların dil kanalıyla dışarıya aktarılması” olarak da ifade edilmiştir. Bu tanımda ise anlam, düşünme, konuşma ve söz arasındaki irtibat noktaları veciz bir şekilde gözler önüne serilmiştir.

Dördüncü bölüm insanların zihinlerinden doğan melekeleri kaydedip koruması anlamına gelen yazmaya ayrılmıştır. Yazma sayesinde insanlığın ortak mirasının nesilden nesile intikali sağlanmış olur.

Gazzâlî’ye göre bütün bu özellikler kişiden kişiye değişiklik arzeder. Çünkü insanların düşüncesi, basîreti ve zihinleri arasında fark vardır. Ve bu farklılık onların din konusunda ayrılmalarına sebep olduğu gibi bir çok konuda aralarında çıkan ihtilafların kaynağını oluşturur. Her insan aklı oranında tasavvur eder, tasavvur ettiği oranda anlar ve anladığı oranda ifade eder. Kalplerini, gözlerini ve kulaklarını kullanmadıkları için Allah katında sağır ve dilsizler olarak nitelendirilen insanların yerilmesi bu yüzdendir.

Gazzâlî, bu eseri yazma amacını insanların Kur’ân ayetlerinin mahluk olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmeleriyle irtibatlandırır. Görülen odur ki burada ön plana çıkan asıl sorun, tarih boyunca müslümanların zihnini meşgul eden meselelerden biri olan ilahî vahyin beşer âlemine intikali ve yaratıcıya ait olan bir kelâmın insan tarafından nasıl anlaşılacağı noktasında söz konusu olan ihtilaflardır. Bu nedenle de, düşünme, konuşma, söz ve yazma şekillerinde insan için geçerli olan bu temel yapının yaratıcı sözkonusu olduğunda benzer ve farklılaşan yönleri üzerinde ayrıca durulmaktadır. Buna göre, yaratıcı söz konusu olduğunda düşünmeden bahsetmek hiç mümkün olmadığı gibi O’nun ilahî kelâmı ile beşere ait konuşma arasında büyük farklılıklar olduğu ve bu itibarla her birinin kendi varlık düzlemlerinde ele alınarak incelenmesi gerektiğine dikkat çekilir.

Çalışmayı çeviren ve yayına hazırlayan Ahmet Kamil Cihan metin içinde çeşitli kelimelerin Türkçe karşılıklarını kullanmayı tercih etmiş ve bu seçiminin de kavramları Türkçeleştirme gayretinin bir sonucu olduğunu ifade etmiştir. Yazı dilinde Türkçe kelimelerin seçilmesi oldukça önemli bir hassasiyettir ve her zaman için takdire şayandır. Ancak sık sık rastladığımız bu tür Türkçeleştirme gayretlerinin kabul görmesi ve asıllarının yerine geçmek üzere tercih edilen yeni sözcüklerin kavram

haline gelerek yaygınlık kazanması için, Türkçe dil kurallarına ve kullanıma uygunluk yanında, asıl kavramın anlamını bütünüyle yansıtmayı yansıtmadığına özen gösterilmelidir. Aksi halde tercih edilen yeni kavram hem aslını karşılayamaması nedeniyle taraftar bulmayacak, hem de metin içinde istenmeyen anlam kargaşalarına sebep olacaktır. Mesela “ma’kulât” lafzının “düşünülürler” şeklinde Türkçe’ye aktarılması akli bütünüyle düşünceye indirgeme anlamına gelir. “Nutm”un “düşünce” şeklindeki tercümesi bile yetersiz iken böyle bir indirgeme Gazzâlî tarafından aklın fonksiyonlarından biri olarak görülen “nutk” kavramını akıl ile özdeş halde sunma şeklindeki açık bir hatayı beraberinde getirecektir. Üstelik mantık literatüründe kavram olarak yerleşen ma’kulât lafzı ism-i mef’ul sığasının çoğul şeklidir. Bunun karşılığı olarak ortaya atılan “düşünülürler” sözcüğünde bulunan çoğul takısı atıldığında geriye kalan ifade (düşünülür) nâdir rastlanan bir dil tasarrufudur ve tek başına kullanıldığında okuyucuda aslından farklı anlamlar çağrıştıracaktır.

Emine Yanımbaş

İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi

Fazlur Rahman (trc. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu)
Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1994, 240 sayfa.

İslâm dünyası son birkaç asırdan bu yana modern durum karşısındaki tavrını belirleme konusunda zihin karışıklığı yaşamaktadır. Çağdaş müslüman mütefekkirler yaşanan duruma modern olandan daha insani, daha ahlakî, daha adil, daha etkin İslâmî bir çözüm bulma hedefinde hem fikir olmalarına rağmen, bunun yöntemi konusunda oldukça farklı yaklaşımlara sahiptirler. Bu bağlamda fikir yürüten yüzyılımızın önemli şahsiyetlerinden biri de Fazlur Rahman’dır. Özgün adı, *Islam and Modernity: Transformation of and Intellectual Tradition* olan Alpaslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaşoğlu tarafından Türkçe’ye *İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi* adıyla tercüme edilip yayımlanan Fazlur Rahman’ın bu eseri de sözü edilen fikri çabanın bir ürünüdür.

Kitapta Türkçe tercümeden önce A. Açıkgenç Fazlur Rahman’ın hayatı, genel görüşleri ve eserleri hakkında sistematik bilgi sunmaktadır. ‘Giriş’ bölümünde Rahman genel olarak İslâm geleneğinde Kur’an’ı anlamaya yönelik usullerin tenkidini yapar, çağdaş dünyanın sorunlarına cevap verebilecek yeni bir yorum bilim metodunun gerekliliğine işaret eder ve önerdiği metodun ana unsurlarına temas eder. ‘Kültür Mirasımız’

başlığını taşıyan I. Bölümde yazar, Kur'an'ın indiriliş sürecini, toplumu eğitime ve dönüştürme yönteminin tabiatını, İslâmî ilimlerin oluşum ve gelişim sürecini, bu süreçteki aksamaları ve bunun İslâm eğitim geleneğine etkilerini ele alınır. II. Bölümde yazar "Klasik İslâm çağdaşlığı" olarak adlandırdığı 19. yy.'ın ikinci yarısı ile 20. yy. ikinci yarısı arasındaki Hindistan, Mısır ve Osmanlı merkezindeki yenilik arayışlarını ve bunun eğitime yansımalarını değerlendirir. 'Günümüz Çağdaşlığı' başlığını taşıyan III. Bölümde ise yazar yirminci yy.'ın ikinci yarısından itibaren Türkiye, Mısır, İran, Pakistan ve Endonezya'da İslâm eğitimdeki uygulamaları değerlendirir. IV. Bölümde ise çözüme yönelik önerilerini, beklenti ve umutlarını ortaya koyar.

Fazlur Rahman çalışmasının Chicago Üniversitesi'nde İslâm eğitimi üzerine yapılan bir araştırmanın parçası olduğunu, amacının temel özellikleri ve eksiklikleri ile tarihten bugüne İslâm eğitimi ve günümüzde İslâm dünyasında görülen eğitimi çağdaştırma gayretlerini incelemek olduğunu ifade eder.

Fazlur Rahman'a göre İslâm eğitiminin başarısı, Kur'an temelli özgün ve tatminkar bir İslâm düşüncesinin geliştirilmesine bağlıdır; zira İslâm eğitiminin temeli İslâm düşüncesidir. Ona göre İslâm eğitiminden bahsetmek adeta İslâm düşüncesinden bahsetmektir. Bunun için o bir yandan İslâm kültür mirasını bu zaviyeden değerlendirirken diğer yandan da kurulacak çağdaş İslâm düşüncesine temel teşkil edebilecek Kur'an'ı anlama ve yorumlama metodu geliştirmeye gayret eder.

Rahman'a göre Kur'an tarihi zeminde, bizzat hayatın içinde oluşan, hayatın kendisi kadar gerçekçi olan ilahi bir doküman ve Mekke toplumunun sorunlarına peygamberin zihni aracılığıyla gönderilen ilahi bir cevaptır. Bu nedenle Kur'an'ı yorumlama süreci ikili bir hareketi içermelidir. Önce Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan kendi zamanımıza dönmeliyiz. Birinci harekette amaç, bir bütün olarak Kur'an'ın ne demek istediğini anlamak, özel durumlara cevap teşkil eden somut çözümlerden hareketle ilkeleri kavramak yani onun belirli, özel cevaplarını genelleştirerek, genel ahlaki, toplumsal hedeflerini ortaya koymaktır. İkinci harekette ise çıkarılan bu genel ilkeler şu andaki toplumsal-tarihsel ortamla bütünleştirilmelidir.

Kur'an'ın öğretisi mevcut duruma bu metotla iki şekilde uygulanabilir: Ya bu öğretiyi bizzat yaşamış, hazmetmiş ve içselleştirmiş kişi karşılaştığı meseleyi benliğine işlemiş bu tecrübeleri ışığında çözecektir ya da Kur'an ve sünnetin arka planını dikkate alarak ulaştığı ilkeyi usûlüne

göre mevcut soruna uygulayacaktır. Görüldüğü gibi birinci yol tamamen tecrübî iken ikinci yol fikri bir özellik taşımaktadır. Rahman'a göre bu metot aynı zamanda ilk nesil müslümanlarının metodudur. Onlar mevcut sorunla doğrudan ilişkisi olmadıkça Kur'an'dan tek tek ayetleri iktibas etmezlerdi; ya Kur'an'ın bütününden hareketle ulaştıkları bir çözüme ya da varsa Hz. Peygamberin uygulamalarından bir örnek vermeyi tercih ederlerdi.

Fazlur Rahman'a göre İslâmî ilimlerin sistematik olarak oluşum safhasında bu metod terkedilmiş, meselâ fikhî açıdan meselelere çözüm getirmek için tek tek Kur'an ve Hadis metinlerine başvurma bu dönemde başlamıştır. Eğer bir konuyla doğrudan ilgili bir nas var ise mesele tamamen çözülmüş kabul ediliyor, yoksa kıyas yoluyla ilgili olduğu düşünülen bir nass ile irtibatlandırılıyordu. Şafilî'nin "sadece bir senetle bize ulaşan garib/ferd tek hadis bile olsa nas bağlayıcıdır ve böyle bir nassa karşı akıl ile kıyas yapılamaz" görüşünde ifadesini bulan bu lafızcı, parçacı hukuk düşüncesi dini düşüncenin "düzenli gelişmesini" engellemiştir. Rahman'a göre, "Bir öğreti veya kurum Kur'an ve sünnetin bütününden kaynaklandığı ölçüde gerçek anlamda İslâmîdir." Özetle İslâm düşüncesindeki durgunluk, İslâm hukukunun dayandırıldığı esaslarla yakından ilgilidir. Rahman'a göre XI. ve XII. yy'larda teşekkül eden kelamın gelişmesi de benzer niteliktedir; kelam da adeta "İslâm hukukunun temellerini savunma" görevini üstlenmiş gibidir. Ona göre Kelamcıların dünya görüşlerini sistemleştirememeleri İslâm için büyük bir kayıp olmuştur. Akli kelam (felsefe) ile vahyi kelam bir çatışma içerisine düşmüş, nihayet her ikisinin ortasını bulmak üzere ortaya çıkan en etkin ve kalıcı şekli Eş'arilik olan Ehli sünnet kelamı ilk dönemlerinde çok yönlü bir canlılığa sebep olmuşsa da süreç içinde Ehli sünnetin görüşleri Kur'an ve sünnet gibi sabit ilkeler olarak anlaşılmaya başlamış ve donuklaşmaya yüz tutmuştur.

Fazlur Rahman'a göre Medreseler kurulduğunda, eğitimin temelini sözü edilen fıkıh anlayışı ile Eş'arî ve onun yolunda gidenlerin geliştirdiği sünnî kelam oluşturuyordu. Bunun yanında Maturidi'nin kelami tezleri ise tarihi önem kazanamamıştır.

Rahman'a göre İslâm dünyasında ilim ve felsefenin gerilemesini sağlayan diğer bazı hususlar da şunlardır: İlimler akli ve nakli ilimler olarak ikiye ayrılmış ve engin ilim deryasında insanın kısa olan hayatını, manevî yönü inkişaf ettiren, ebedi hayatın saadetini temin edecek olan dinî ilimlerle uğraşarak geçirmesi daha cazip görülmüştür. Diğer yandan dini ilimlerden icazet alanların kadı veya müftü olarak kolayca istihdam edilmeleri

mümkün olduğu halde, akli ilimlerle meşgul olanların istihdam alanı oldukça sınırlı idi. Ayrıca Gazalî gibi bazı önemli şahsiyetlerin felsefeye karşı olumsuz tutumları da bu süreci hızlandırmıştır. Bunun sonucunda en üretken kafalar sufi çevrelere kaymış, manevi inkişafı sağlamak gayesiyle ortaya çıkan ve güç kazanan tasavvuf, sadece akli ilimlere değil her türlü fikri çabaya karşı olmuştur. Böylece İslami ilimler başarılı bir sonuca ulaşmadan donuklaşmaya başlamış, bunun üzerine İslâm toplumunda ahlaki yozlaşma, ve her alanda gerileme baş göstermiştir.

Yazar'a göre Ortaçağda İslâm dünyasında Fatih Sultan Mehmed'in kurduğu üniversite dışarıda tutulursa Arap dünyasında felsefe ve bilimin dinî olmadığı gerekçesiyle tedrisattan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Dini eğitimde de durum iç açıcı değildi; insanı sarsan ve inkılapçı bir özelliği olan Kur'an'ın bizzat kendisi ders olarak okutulmamış ayrıntılı gramer tahlillerinin konusu yapılmıştır. Özgün kelim, fıkıh, felsefe kitaplarının yerine şerh ve haşiyelerinin okutulmuş, asıl meselelerin çözümü yerine ayrıntılarla uğraşmıştır. Kainatın sırlarını çözmüş olduğuna inandıkları mevcut bilginin eksikliklerini tamamlamak amacıyla ihtiyaç duyulan şerh yazma alışkanlığı bilinmeyenin peşinden koşma, özgün fikir üretme çabalarını yavaşlatmıştır.

Rahman'a göre XIX. yüzyıla gelindiğinde durgunluk ve verimsizlik sebebiyle İslâm düşüncesinin toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek durumda olmaması nedeniyle bir tür laiklik ortaya çıkmıştır. Ona göre klasik İslâm hukuk literatürü sistemsiz ve düzensiz de olsa Kur'an ve sünnete dayandırılmış fakat toplumsal ahlaki değerleri hayatın günlük ihtiyaçlarıyla uyum içinde gelişmemiştir. Çoğu zaman hayattan kopuk, kitabî, ahlaki nitelikte olan klasik hukuk vicdanın dışında hiçbir mahkemede uygulanmazdı. Bundan dolayı tarih boyunca Müslüman idareciler idari kolaylığı sağlamak için yine fukahanın tesis ettiği "zaruret" ve "kamu yararı" ilkelerine dayanarak kendi kanunlarını kendileri yapmışlar ne İslâmî ne de laik diyebileceğimiz bu yapı, İslâm hukukunun yeni şartlara göre sürekli olarak yeniden formüle edip gelişmesini engellemiş ve adeta yıkımına vesile olmuştur.

Rahman XIX. yy.'da ortaya çıkan kökenciliğin ve klasik İslâm çağdaşçılığının en hayırlı faaliyetinin müslümanları bin yıllık uykularından uyandırıp onları tekrar Kur'an'ın hayat verici pınarına ve ictihada davet etmeye çalışmalarıdır. O, kökencilerin ve klasik İslâm çağdaşçılarının hem Kur'an hem de İslam geleneği hakkındaki yetersiz birikimleriyle ortaya koydukları yaklaşımları, dualistik, kolaycı, parçacı, pragmatik, sloganik

olarak nitelenir, yaklaşımlarını gerçekçi bulmaz. O, İslâm dünyasında o dönemde başlayan halen uygulanmakta olan çağdaş eğitim modellerini de geleneksel eğitim modellerini de başarısız ve yetersiz bulur.

Rahman önerdiği çağdaşlaşma projesinde Kur'an'ı temel almakla birlikte ikinci derecede geleneksel İslâmi birikimin oluşturduğu malzemeye de yer vermektedir; o İslâmî ilimlerin saf dışı edilmesine karşıdır. Zira toplumun manevi ve fikri varlığına devamlılık kazandıran tarihi İslâm'dır. Hiçbir toplum kendi geçmişini yok farz edip kendi benliğini koruyamaz, kendine ait bir gelecek umut edemez. Bundan dolayı İslâmî disiplinlerin gelişimi ve birikimi müslümanlarca tarihi bakımdan sistemli olarak araştırılması tenkitli bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Fakat o müslümanların bu konudaki hem ilmi anlayışlarının hem de gayretlerinin oldukça yetersiz oldukları bu alanlarda en ciddi çalışmaların müsteşrikler tarafından yapıldığı kanaatindeyiz. Ona göre ne bilgi ne de bilim ithal edilemez ancak kendi içinde yeşerebilir. Metafizik bilginin bütünlüğü ve bu bütünlüğün hayata verdiği anlam ve yön demektir. Bu durumda öncelikle yapılması gereken Kur'an temel alınarak İslâmî metafiziğin kurulmasıdır. Bilginin yüksek alanlarının seküler olduğu bir eğitim sisteminde genç öğrencilere kalıcı bir İslâmî şuur aşılama mümkün görünmemektedir. Eğitim kamu vicdanını ve özellikle tahsilli tabakayı İslâmî değerler ışığında aydınlatmalıdır. Zira bu şuurun gelişmediği bir toplumda arzulanan İslâm düşüncesinin yeşermesi oldukça zordur. Görüldüğü gibi Fazlur Rahman'ın projesinde İslâm eğitimi ile İslâm düşüncesi iç içedir.

Kanaatimizce Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı yeniden ahlaki, hukuki, sosyal ve fikri hayatın dinamizm kaynağı haline getirmek istemesi, Müslümanların zihninde İslâmî şuurunun canlılığını sağlamak için eğitime büyük önem vermesi, Kur'an'ın anlaşılmasında bağlamın önemine vurgu yapması, Kur'an'ın ve hayatın iç bütünlüğüne dikkat çekmesi çağımızdaki metodolojik arayışlara önemli açılımlar kazandıracak niteliktedir.

Fazlur Rahman'ın ortaya koyduğu metodoloji ve ulaştığı sonuçlar, kısa vadede modernizmin saldırılarına karşı eğitilmiş genç müslümanlara makul bir çözüm seçeneği sunarak onlardaki İslâmî şuurun canlı kalmasında, modernitenin çok yönlü kuşatmasına rağmen hala gerçekçi bir İslâmî çözümün mümkün olabileceğine dair umudu yaşatmasında etkin bir rol oynamıştır. Ayrıca o, çağdaş dünyada müslümanların derinden hissettiği ve tüm boyutlarıyla yaşadığı temel sorunları dert edinerek, cesaret ve gayretle ortaya koyduğu orijinal fikri çaba ile takdire şayan bir örneklik oluşturmuştur. Fakat bütün bunlardan öte Rahman'ın önerdiği

projenin kendisinin de hedeflediği ve arzuladığı, uzun vadeli, kalıcı ve özgün bir İslâm düşüncesinin kurulması için sağlıklı bir zemin teşkil edip etmediği tartışılmalıdır.

Kanaatimizce Rahman'ın projesinin en yakıcı zaafı, projesinde çağın koşullarını asli bir unsur olarak görmesine rağmen, daha çok modern dünya görüşünün kavram penceresinden okuyup yorumladığı İslâm kültür mirasına ikincil planda yer vermesi ve onu sadece bir malzeme yığını olarak değerlendirmesidir. Her nedense o ilahi kelamı okurken önerdiği tarihselci metodu, insan tecrübesinin ürünü olan geleneği okurken ihmal etmekte ve onu acımasızca yargılamakta ve eleştirmektedir. Rahman'ın hem İslâm ilimler tarihinin henüz müslümanlarca ortaya konmadığını bu yöndeki çalışmaların oldukça yetersiz olduğunu, halihazırdaki birikimin de önemli bir kısmının müsteşriklerce oluşturulduğunu iddia etmesi hem de çoğu zaman "herhalde", "anlaşıldığı kadarıyla", "öyle görünüyor ki" gibi hesabı verilmemiş genellemelerle İslâm kültür mirasını yargılaması ve önerdiği metodolojiyi bu yargılar üzerine inşa etmesi tutarlı görünmemektedir. Kanaatimizce ondört asırlık engin İslâm kültür mirası ortaya konup tahlil ve tenkid edilmedikçe bu konuda kat'i yargılarda bulunmak ilmi bir tavır olmadığı gibi bu yapılmadan gerçekçi bir İslâmi metodoloji ve çözüm ortaya konması mümkün görünmemektedir. Diğer yandan Fazlur Rahman'ın bu yargıları genç müslüman araştırmacıların İslâm kültür mirasına ilgilerini azaltacak niteliktedir ki, bu Rahman'ın da arzu etmediği bir durumdur.

Modern dönemde emperyalist siyasetin emrinde ve tümüyle başka bir dünya görüşü temelinde şekillenen entelektüel güç olan oryantalizm, İslâm medeniyetinin en temel kavramlarını, tarihini, bilimini, geri kalmışlığını modern dünyanın verilerinden hareketle tanımlamaya ve şekillendirmeye başladı. Böylece müslümanlık geriye dönüşü olmayan bir biçimde modernite ve oryantalizm olgusuyla bütünleştirilmiş oluyordu. Fazlur Rahman'ın öncülük ettiği çağdaşçı İslâmcıların yöntemi bütün iyi niyetlerine rağmen özde oryantalist söylemle önemli benzerlikler göstermektedir. Tarihselci-tenkitçi yöntemin ahkama uygulanması sonucu sürekli çağdaş zamana uygun bir sonuca ulaşılması, geleneğe ilişkin yargılarının büyük ölçüde oryantalizmin yargılarıyla benzeşmesi de bunu göstermektedir. Bizce bu metodolojiyle Rahman'ın da ısrarla vurguladığı özgün ve Kur'anî bir dünya görüşünün oluşturulması olanaksız görünmektedir. Zira özgün bir islâm düşüncesinin Kur'an temel alınarak ama aynı zamanda İslâm kültür mirasından hareketle, modern dünyanın

düşünsel birikimi yanında, asırlar boyunca müslümanların oluşturduğu kavramsal çerçeveyi içselleştirebilmiş bir zihniyetle kurulabileceği kanaatindeyiz. Böyle bakıldığında bugün müslümanların içinde bulunduğu durum sebebi ve hedeflenen İslâmî çözümün önündeki en önemli engelleyici unsur –Rahman'ın ima ettiği gibi– düşünce geleneğimiz değil, bizi köklerimizden koparan modernite ve müslümanların şahsi tutumlarıdır.

Muhammet Altaytaş

Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi

Nahide Bozkurt

Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, 142 sayfa.

Me'mûn hakimiyetinin, "Abbasi dönemi" içerisinde kendine özgü bir yeri vardır. İslâm medeniyeti, bu dönemde "altın çağı"nı yaşamıştır. Bunun temel sebebi de Me'mûn'un ilme ve düşünceye vermiş olduğu değerdir. Zira, onun döneminde ilim adamları devletten o devre kadar görmedikleri himaye ve teşviki görmüşlerdir. Bunun sonucunda, gerek İslâmî ilimler, gerekse de, Eski Grek filozoflarının eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesi dolayısıyla felsefe alanında büyük ilerlemeler kaydedilmiş ve bununla da İslâm düşüncesinin sistematik hale getirilmesinde büyük mesafe kat edilmiştir. Bütün bunlarda hicri ikinci yüzyılda oluşan ve İslâm'ın inanç esaslarını akli temeller üzerine oturtmaya çalışan Mu'tezile'nin rolü inkar edilemez. Bu bakımdan mezkur dönemin araştırılması, gerek İslâm düşüncesinin zirveye ulaşmasına neden olan temel dinamiklerin tespit edilmesinde, gerekse de bir düşüncenin oluşmasında ve ilerlemesinde devletin üzerine düşen rolü konusunda bilgi edinmek bakımından büyük önemi haizdir.

Nahide Bozkurt'un Ankara Okulu Yayınları'ndan çıkmış *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi* adlı eseri müellifin de ifade ettiği gibi Türkiye'de Me'mûn dönemine münhasır kılınmış ilk müstakil araştırmadır. Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan eserde, önce kısaca Abbasi devrinden bahsedilmekte, ardından Me'mûn dönemi ve bu dönemdeki siyasi olaylar, ayrıca ilmi ve fikri faaliyetler ele alınmaktadır.

Câhiliyye devrinden var olan gelen Emevî-Hâşimî husumeti Emevîler'in hakimiyete geçmesiyle, özellikle de Kerbelâ vakasından ve Zeyd b. Ali'nin başarısız isyanından sonra daha da şiddetlenmişti. Emevî iktidarının sonlarına doğru Ali oğullarının siyasete meraklı olmamalarının da

avantajıyla Hâşimîler'in liderliğini Abbâsiler üstlendiler ve iktidarı ele geçirmek için yoğun propagandaya başladılar. Abbâsiler bu propagandaları sayesinde sadece Hâşim oğullarının değil, Emevîler'in ırkçı siyaseti nedeniyle bir çok haktan mahrum olan Mevâlî'nin de desteğini kazandılar ve sonuçta Emevîler'e karşı başarılı olarak iktidarı ele geçirdiler. Müellifin de vurguladığı gibi onlar bu başarılarını Ali oğulları ve Mevâlî'ye borçluydular. Fakat müellifin Abbâsiler'in başarı sebepleri üzerinde dururken, onların, o devirde mevcut olan ve Emevî idaresine husumet duyan mezhebi hareketlerle, özellikle de bu dönemde ortaya çıkan, Mezhepler tarihi müelliflerince de er-Râvendîyye ve eş-Şî'atu'l-'Abbâsiyye" diye isimlendirilen ve hilafetin Abbâs oğullarının hakkı olduğunu savunduğu iddia edilen akımla, eğer varsa, ilişkilerinin üzerinde durması, mezkur sülâlenin devleti ele geçirmesindeki dinamiklerin tespiti, ayrıca Abbâsiler'in sosyal tabanının belirlenmesi bakımından yararlı olurdu. Zira, Abbâsiler en yoğun propaganda faaliyetlerini Emevîler'e husumet duyan bir çok heterodoks grubun bulunduğu Horasan'da yürütmekteydiler. Fakat, herhalde yazar, bu dönem hakkında, Me'mûn dönemine giriş mahiyetinde kronolojik bilgi verme niyetini güttüğü için yukarıda zikrettiğimiz konularda bilgi vermek ihtiyacını duymamıştır.

Abbasi hakimiyetiyle birlikte, hilafette Mevâlî, özellikle de İran unsurunun etkinliği artıyor ve bu da Arapları rahatsız ediyordu. Bu iki ana unsurun rekabetinin Me'mûn'la kardeşi Emin'in aralarında baş veren kanlı hilafet mücadelesinde doruğa ulaştığı görülmektedir ve aslında iki kardeş arasında vuku bulan kanlı kavga unsurlarının, yani Araplar ve Mevâlî, özellikle de Farslar arasındaki çekişmenin su yüzüne çıkmasıydı. Zira, Me'mûn taraftarlarının çoğu, İranlılardan oluşmaktaydı. Ayrıca onun veziri ve akıl vereni durumunda olan Fazl b. Sehl de İranlıydı. Emin taraftarları ise Araplardan oluşmaktaydı ki onların da başını onun veziri olan Fazl b. Rebi çekmekteydi. Bundan dolayı, müellif, haklı olarak Emin-Me'mûn kavgasının, onlar üzerinde etki kurmuş olan iki Fazl'ın temsil ettikleri Arap ve İranlı unsurların iktidar kavgası olduğu (s. 38) fikrine varır. Ayrıca, ona göre, Me'mûn hakimiyetini zora sokan ve devleti uzun süre meşgul etmiş olan Nasr b. Şe'bes isyanı da Arapların İranlılara karşı tepkisinin sonucunda ortaya çıkmıştır (s. 47). Zira, Ümeyye oğullarından olan Nasr b. Şe'bes, açıkça, Abbâsiler'e karşı mücadelesinin, onların İranlıları Araplara üstün tutmalarından kaynaklandığını söylemekteydi.

Me'mûn döneminin en önemli olaylarından biri de onun, Ali oğullarından İsnâaşeriyye Şia'sı'nın sekizinci imam olarak kabul ettiği imam Ali b. Musa er-Rıza'yı kendi veliahdı tayin etmesidir. Yazar, Me'mûn'un

Abbas oğullarının tepkisine yol açacağını ve dolayısıyla kendisini zor durumda bırakacağını bile bile, neden bu kararı aldığıının üzerinde durmakta, sonuç olarak da bunu Me'mûn'un Zeydi Şiisi olmasına bağlamaktadır. Fakat bize göre müellif, Me'mûn'un Zeydi olmasını yeterince delillendirmemektedir. Zira, o, Me'mûn'un mezkur mezhebe bağlı olmasına dair bir çok rivayetin olduğunu belirtse de (s. 51), bu konuda kaynak göstermemektedir. Ayrıca onun, Me'mûn'un, Hz. Ali'nin "efdaliyyet" görüşünü Abbasi devletinin resmi politikası haline getirmesinden hareketle mezkur halifenin Zeydî olduğunu belirtmesi de problemlidir. Çünkü Hz. Ali'nin diğer halifelerden üstünlüğü (efdaliyyet) sadece Zeydiyye'nin benimsediği bir görüş değildir. Mu'tezile'nin Bağdat kolu da aynı görüşleri taşımaktadır. Me'mûn'un Mu'tezilî olması ise bir çok kaynaklarda geçmektedir. Dolayısıyla onun Zeydî değil, Mu'tezilî olması ihtimali daha büyüktür. Gerçi, Zeydiyye ile Bağdat Mu'tezilesi görüşleri bakımdan bir birlerine çok yakın olduğu ve müellifin de belirttiği gibi bazılarının bu yakınlıktan dolayı onları aynı mezhep sayması bilinmektedir. Ayrıca, bazı Mu'tezilî alimlerinin "biz Zeydiyyedeniz" dediği de bilinmektedir. Fakat, bu onların her konuda aynı görüşleri paylaşması anlamına gelmez. Zira böyle olması durumunda mezkur iki fırka ayrı akımlar şeklinde teşekkül etmezdi. Ayrıca onların her konuda aynı şeyler düşünmedikleri de malumdur. Örneğin, Mu'tezile'nin temel görüşlerinden olan "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" görüşü Zeydiyye'ce kabul görmemektedir. Ayrıca müellif tarafından aktarılan ve er-Rıza'nın Hz. Peygamber'e olan yakınlığına göre imamet iddiasına Me'mûn'un karşı çıkmasına dair rivayet (s. 50) de bunu tekzip etmektedir. Zira, Zeydiyye, Fatıma evlatlarının imam olması gerektiğini savunmaktadır. Me'mûn'un "halku'l-Kur'an" meselesine çok önem vermesi de Mu'tezilî olmasına delil olabilir. Zira, Zeydiyye, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mu'tezileyle aynı görüşü paylaşırsa da bunun üzerinde fazla durmaz. Fikrimizce yazarın Me'mûn'un Zeydî olduğunu savunması Zeydilik'le Bağdat Mu'tezilesi'ni tamamen özdeşleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Kitabın bir diğer bölümünde onun Me'mûn'un Mu'tezilî olduğunu belirtmesi (s. 88) fikrimizi destekler mahiyettedir.

Me'mûn döneminin diğer önemli siyasi olayları, bu dönemde devlete karşı Muhammed en-Nefsuz-Zekiyye, Muhammed b. İbrahim, Muhammed b. Ca'fer, Zut, Mısır ve Bâbek gibi bir çok isyanın patlak vermesiydi. Bu isyanların ortaya çıkmasına başta siyasi, dini-siyasi ve kabilevi olmak üzere çeşitli sebepler neden olmuştu. Özellikle Bâbek isyanı Abbasi devletini çok meşgul ediyordu. Ayrıca, Bizans İmparatorunun ona yardım

etmesi Abbasi-Bizans ilişkilerinde gerginlik yaratıyordu. Bunun sonucunda Me'mûn bu devlete karşı üç aylık bir sefer yaptı. Daha sonra yeniden Bizans'a karşı sefer yapma fikrine düştüyse de ölümü buna engel oldu (s. 77-8).

Me'mûn dönemi İslâm Tarihinde ilme ve kültüre en çok değer verilen dönemlerin başında gelmektedir. Müellife bu, Me'mûn'un, özellikle felsefi eserlerin tercümesine verdiği önem, onun, ilme olan ilgisi, dini metinlerin akıl ve muhakemenin icaplarına uygunluk içinde olmasını savunan Mu'tezile'nin doktrinini benimsemesi ve Merv'de iken Helinistik atmosferde eğitim görmesi gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.

Bu dönemde Emevî devrinde başlatılan tercüme faaliyetleri daha da hızlanmış ve Yunanca, Farsca, Hintçe, Süryanice, Nebatice ve Koptçadan Arapça'ya bir çok önemli eser çevrilmiştir. Bütün bu faaliyetlerde dönemin ilmi merkezi olan "Beytu'l-Hikme"nin rolü inkar edilemez. Harun er-Reşid döneminde Bağdat'ta kurulan ve hakkında çok az tarihi bilgilere sahip olduğumuz bu müessese, hem bir tercüme merkezi, hem halka açık kütüphane, hem de çeşitli ilmi faaliyetlerin gerçekleştirildiği bir kurum ve akademi idi. Bu dönemde Sümame b. Eşras, Bişr b. Mu'temir, Ebu'l-Huzeyl b. Allaf, Ahmed b. Ebi Duad, Bişr el-Merisi, Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi ve Muhammed b. Musa el-Harezmi gibi büyük alimler yetişmiştir. Dönemin alimleri bizzat halifenin başkanlığında tertip edilen ilmi toplantılara katılır ve fikirlerini açıkça söylerlerdi. Genellikle bu toplantılarda fikhî ve kelâmî konular tartışılmaktaydı. Müellife göre bu dönemde en çok tartışılan konular, "teşbihin nefyi", "büyük günah işleyen ahiretteki durumu", "Hz. Ali'nin efdaliyeti", "İmamet" ve "Halku'l-Kur'an" gibi kelâmî meselelerdi. Halife bu tartışmalarda alimlere hürce fikirlerini söyleme hakkı tanıyordu. Fakat Me'mûn "Halku'l-Kur'an" meselesinde, diğer konularda gösterdiği müsamahayı esirgemiş ve Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyen alimlere çeşitli baskılar uygulamıştır ki bu İslâm tarihinde "Mihne olayları" olarak bilinmektedir.

Sonuç olarak, bu kitabın Türkiye'de, Me'mûn döneminin araştırılmasında atılmış ilk adım olduğunu belirtiyor ve ileride özellikle bu dönemdeki ilmi ve kültürel faaliyetleri daha detaylı inceleyen araştırmaların yapılacağını ümit ediyoruz.

Akil Şirinov

Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam

Metin Yasa

Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 191 sayfa.

Yazar bu eserde, din felsefesinin konularından biri olan ölüm sonrası yaşam hakkında toplu bir bilgi vermeye çalışmıştır. Eserin amacını da, “sadece, ölüm sonrası bireysel ruhun kimliğini yitirmeden, varlığını sürdürdüğünü öngören bir ölümden sonra hayat anlayışının felsefi ve deneysel dayanaklarını ortaya koymak” (s. 25) olarak belirtmiştir. Kısa bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşan eserin giriş kısmında ölümden sonra hayat inancı genel olarak ele alınmakta ve farklı bedenlerle yeniden dirilişi bir inanç ilkesi olarak kabul eden dinleri, Hint kökenli ya da karma kuralını kabul eden yani kişisel kimliğin ortadan kalktığı inançlar ile İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi kişisel kimliği koruyan, insanlar arası mutlak adaleti ontolojik bir tabakalaşmanın varolduğu ebedi bir hayatı, kabul edenler diye iki kategoriye ayırmaktadır (s. 12-13).

Yazar, birinci bölümde *ölümden sonra yokluk* alt başlığında materialist görüşe itiraz olarak epifenomonolojik iddialara karşı çıkmakta ve devamında bilim adamlarının insanları bileşenlerine ayırarak bir açıklama getirmeye çalıştıklarını fakat bunda başarılı olamadıklarını ve dolayısıyla bedenden bağımsız bir ruha inanan birinin elinde olan dayanakların olaya bilimsel açıdan yaklaşan birinin elindeki dayanaklardan daha az olmadığını (s. 40) belirtmektedir. *Ölümden sonra hayat* alt başlığında ise yazar insana bu dünyada tek hayat vaat eden ilahi dinlerin, beden yeniden dirilişi inancına bu denli önem vermelerinin gerisinde yatan tek gerçeğin bu yol ile, kişisel kimliğin ve bunun yanında bilme durumlarının olduğu gibi korunmasının garantilenmesi olduğunu söyler (s. 57).

İkinci bölüm olan *ölümden sonra hayat inancının felsefi dayanaklarında* konu *metafizik ve ahlaki* dayanak olmak üzere iki alt başlıkta incelenmiştir. *Metafizik dayanak* alt başlığında, ölümden sonra hayat inancının beraberinde bazı güçlükleri de getirdiği bunlardan birinin ölüm deneyiminin son derece gizemli olması bir diğerinin ise Tanrının özellikle ruh, ölüm ve ötesine ilişkin konularda ayrıntılı veya aydınlatıcı bilgi vermemesi ve dolayısıyla insanların bu konuda tatmin olmayışları (s. 57) olarak belirtilmiştir. Devamında da ölümden sonra hayatın metafizik ya da ontolojik kanıtının biri ruhun basit ve spiritüel bir tez olduğu diğeri ise ruhun bozulmayı bütünüyle birbirine bağımlı iki ayrı basamağının olduğuna değinilmiş (s. 73) dolayısıyla bu da ruhun maddesel veya beynin bir fonksiyonu ya da sinirsel süreçlerin bir yönü olmadığını

gösterdiğini belirtmiştir. *Ahlaki dayanak* alt başlığında ise yazar, ahlak ile ölümden sonra hayat arasında bir ilişkinin olup olmadığını araştırır ve ahlakın soyut versiyonuna ilişkin önermelerle ölümden sonra hayatın varlığı arasında var olduğu iddia edilen zorunlu/analitik bir bağın değil, bilakis sentetik bir bağın olduğunu ileri sürer. Bütünüyle yaşanan gerçeklerden hareket eden ahlaki dayanağın somut versiyonunda ise vicdan eğitimiyle doğru olan yapılırken, yanlış olandan kaçınılır yani herkesin kendi vicdanını, Tanrıya karşı sorumluluk duygusuyla hareket edecek şekilde eğitmenin mümkün olduğunu ve bunun aynı zamanda pek çok iyiliğin kaynağı ve kötülüğün de engeli olacağını (s. 121) belirtmiştir.

Yazar kitabın üçüncü ve son bölümünde konuya *parapsikolojik fenomenler ve yakın -ölüm- deneyimi* olmak üzere iki alt bölümde ele alır. Yazara göre ruhun ya da bilincin mutlak anlamda bedene bağımlı olmadığı konusunda, üzerinde durulması gereken en önemli parapsikolojik fenomen, telepati, prekognisyon ve rüya gibi fenomenleri kapsamına alan duyu-dışı idrak ya da kısa ifadesiyle DDİ'dir (s.118). DDİ bir kimsenin felaketin eşğinde ya da içinde olan yakınının düşünce ve heyecanlarını eş zamanlı olarak aynı ya da benzer bir yoğunlukta hissetmesi demektir (s. 123). Yazar, ayrıca bizi ruhun bedenden ayrılabilirdiği sonucuna ileten paranormal bir fenomen olan yakın ölüm-deneyimi yani kısaca YÖD'lerin, ruhun ölümsüz olduğu ve ölümden sonra bir hayatın var olması gerektiği görüşünün temel bir dayanağı olabileceğini belirtir. Fakat, böyle deneyimden ölümden sonra hayat olduğu görüşüne varılabilir mi? Zira, YÖD gerek teist gerekse ateistler tarafından kabul edilmektedir ama olaya farklı yaklaşmaktadırlar. Mesela ateist S. Blackmore YÖD'ü yaşadığını ama teistlerden farklı bir sonuca ulaştığını belirtmektedir. Her şeyden önce YÖD sübjektif bir karakterdedir. Fakat yazarı-
mız olayın pek çok kişinin yaşadığını ve bu insanların anlattıklarının birbirine çok yakın ifadeler olduğuna değinerek bu itirazın geçersiz olduğunu belirtmektedir (s. 144). YÖD'lere yapılan bir diğer itirazda bunların bağlayıcı değer taşımayan, dinsel ya da zihinsel mitler olduğu ve varolma anlamında bir gerçeklikleri olmadığı ve bunların hayal ürünü olup yalnızca zihinde var oldukları şeklindedir. Yazar bu itiraza da, herkesin aynı hayali göremeyeceği ve bu deneyimi geçirenlerin hepsinin aynı noktada birleştiklerini söyleyerek karşı çıkmaktadır.

YÖD'lere karşı ileri sürülen güçlü bir itirazda bu deneyimlerin şizofrenik bir rahatsızlık olduğudur. Yazar buna karşı YÖD geçirenlerin de şizofrenler gibi sesler duydukları ama bu seslerin şizofrenlerin duydukları seslerden farklı olarak tutarlı sözlerden oluştuğunu, yine şizofrenler gibi YÖD

yaşayanlarda ışıklı varlıklar vs. gördüklerini ama kendilerinin Napolyon veya Tanrı olduklarını düşünmediklerini, dolayısıyla şizofrenlerle YÖD geçirenler arasındaki benzerliğin yüzeysel olduğunu ve bireysel olaylar ele alındığında bunun hemen ortadan kalkacağını belirtmektedir (s. 155).

Yazar son olarak bu fenomenleri ölümden sonra hayat inancını aydınlatan, ölümden sonra yokluk imajını değiştiren bir güç olarak görülmesi, paranormal fenomenleri ölümden sonra hayat konusunu bir dereceye kadar a posteriori olarak aydınlatığı görüşündedir.

Başta da belirttiğimiz gibi eser, din felsefesinin konularında biri olan ölüm sonrası yaşam konusunu ele almakta ve felsefi ve deneysel dayanaklarıyla inceleyerek Türkiye'deki bu konuda yazılan en geniş çalışma olma özelliğini taşımaktadır. Fakat, buna rağmen eser bazı yönlerden eksiktir. Öncelikle, eser, üslup açısından akıcı olmaktan ziyade sıkıcı bir niteliğe sahiptir. Bunda konunun mahiyeti yanında kullanılan bazı kavramların Türkçe karşılığının yeterince aranmadan kullanılması, yapılan alıntuların yerleştirilirken ifadelerin bozulması, bir konu anlatılırken farklı farklı meselelere geçilmesi, ara cümlelerin bolca kullanılması etkili olmuştur. Değinilmesi gereken bir diğer husus da yazarın ifadelerinin açık olmayışıdır: şöyle ki, yazar alıntı yaptığı görüşleri/düşünceleri, kabul mü yoksa ret mi ediyor? bu açık değildir. Bu da okuyucuyu tereddütte bırakmaktadır.

Eserde ayrıca konular oldukça kısa geçildiğinden, doyurucu olmamıştır. Mesela *felsefi dayanaklarda*, ölüm sonrası hayat konusunda söz söyleyen İbn-i Sina, René Descartes, Martin Heidegger gibi filozoflarla, ölüm sonrası hayat hakkında felsefenin söz söyleyemeyeceğini belirten Gazzali, David Hume, Jacques Maritain gibi filozofların görüşlerine yer verilmemiş bu da konunun bütünlüğünün ortaya çıkmasını engellemiştir. Din felsefesi açısından tartışmalı olan bu konudaki görüşler özet olarak da olsa ortaya konulmalıydı. Aynı şeyleri eserin son bölümü olan *ölüm sonrası yaşamın deneysel dayanaklarının* incelendiği bölüm için de söyleyebiliriz. Bu bölüm adeta Raymond A. Moody'nin *The Light Beyond* adlı kitabının özeti gibidir. Oysa bu alanda batıda yapılan bolca çalışma vardır, bunlardan yeterince faydalanılmamıştır.

Sonuç olarak ölüm sonrası yaşam da Tanrının varlığı gibi bilimin konusu olmaktan ziyade bir iman meselesidir fakat böyle bir durum, bu inancın bilim dışı olduğunu değil, bilim ötesi bir mahiyet taşıdığını gösterir. Konuyu deneysel dayanaklara dayandırmak için yapılan çalışmalar, ölüm sonrası yaşamın varlığına da yokluğuna da çekilebilir. Nitekim bu deneyimi yaşayan bazı ateistler ölümden sonra bir yaşam olduğunu kabul

etmekten ziyade olayı farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar. Fakat bu YÖD'ün teistler tarafından bir dayanak olarak kullanılmasına engel değildir. Nihayetinde yapılan çalışma Türkiye'de yapılacak aynı konudaki çalışmalar için iyi bir giriş kitabıdır. Konuyu daha ayrıntılı olarak çalışmak isteyenlere yardımcı olacağına inanıyoruz.

Tamer Yıldırım

Valilikten İmparatorluğa Gazneliler, Devlet ve Saray Teşkilatı

Hanefî Palabıyık

Araştırma Yayınları, Ankara 2002, 263 sayfa.

963-1186 yılları arasında İran, Afganistan ve Hindistan topraklarında hüküm süren Gazneliler, ilk müslüman Türk devletlerinden olması hasebiyle tarihimiz açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle daha sonra kurulan Türk devletlerinin teşkilâtını etkilemesi sebebiyle Türk devletlerinin müesseselerinin ve idârî yapılarının anlaşılması açısından incelenmeye değerdir. Ancak bütün önemine rağmen Gaznelilerin tarihi ülkemizde çok ayrıntılı olarak çalışılmamıştır. Bunun en önemli sebebi Gazneli tarihiyle ilgili kaynakların azlığı ve özellikle teşkilât tarihinden ziyâde siyâsî tarihi kaydetmeleridir. Bu alandaki en önemli çalışmalar C.E. Bosworth'un *The Ghaznavids* (Edinburgh 1963) ve *The Later Ghaznavids* (Edinburgh 1977) adlı eserleri ve konuyla ilgili makaleleri ile E. Merçil'in *Gazneliler Devleti Tarihi*'dir (Ankara 1989). Bunların dışında İlk Müslüman Türk Devletleri adıyla daha çok üniversite öğrencileri için yayınlanmış eserlerde Gazneliler, Karahanlılarla birlikte önemli bir yer tutar.

Hanefî Palabıyık'ın 1996 yılında tamamladığı doktora tezinin gözden geçirilerek yayınlanan *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler –Devlet ve Saray Teşkilatı–* adlı eser Güller Nuhoğlu'nun *Beyhaki Tarihi'ne Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilatı ve Kültür* adlı doktora tezinden sonra bu alandaki ilk çalışmalardan olması sebebiyle önem arzetmektedir.

Eser, bir giriş, üç bölüm, sonuç, bibliyografya ve indeks'ten oluşmaktadır. Girişte konuyla ilgili kaynaklar ve araştırmalar ile Gaznelilerin menşei ve siyâsî tarihi ile Gazneliler döneminde İslâm Dünyası kısaca anlatılmaktadır. Birinci bölümde Gazneli Devleti'nin yapısı, ikinci bölümde hükümdar ve hükümdarlık ile son bölümde saray görevlileri incelenmektedir.

Kitabın alt başlığı “*Devlet ve Saray Teşkilatı*” adını taşımakla birlikte bu alt başlığın eserin içeriğini yansıtmadığı görülmektedir. Kitabın içeriğinden bu alt başlığın “*Hükümdarlık ve Saray Teşkilatı*” olmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Zira eserde vezir ve divanlar gibi merkez teşkilatının önemli unsurları ile şahne, âmil, muhtesib, canbaş ve halife-i şehîr gibi taşra teşkilatına bağlı görevliler, taşradaki divanlar ile askerî teşkilat konuları anlatılmadığından alt başlıkta daha genel ve kapsayıcı bir tâbir olan devlet teşkilâtının kullanılması yanlıtıcı olmuştur. Esasında müellifin pek çok defa referans gösterdiği Beyhakî'nin *Târih-i Beyhakî* adlı eserinde merkez ve taşra teşkilatı ile askerî teşkilat hakkında ayrıntılı bilgi mevcuttur. Şayet bu bilgiler değerlendirilmiş olsaydı ‘Abbâsî Halifesiyle Münâsebetler’ kısmı hariç tutulursa sadece 27 sayfa olan bu bölümle yüz ve ellişer sayfalık diğer iki bölüm arasındaki dengesizlik giderilmiş olurdu.

Kitabın giriş kısmında konuyla ilgili kaynak ve araştırmalar incelenirken eserlerin sadece adları ve bibliyografik künyeleri kaydedilmiş, kaynak tenkidine hiç yer verilmemiştir. Yine bu kısımdaki alt başlıklarda “*Çağdaş Olmayan En Eski Kaynaklar*” ile “*Muahhar Kaynaklar*” adlı iki alt başlığın aralarında ne fark olduğu anlaşılammamaktadır. Çağdaş olmayan en eski kaynaklar kısmında zikredilen ve 1086-1092 yılları arasında telif edilmiş olan Nizamülmülk’ün *Siyâsetnâme*si ile diğer kaynakların pek çoğu 963-1186 yıllarında hüküm süren Gazneliler döneminde telif edildiğinden, bunların hangi sebeple “*Çağdaş Olmayan En Eski Kaynaklar*” kısmında zikredildiğinin müellif tarafından açıklanması gerekirdi. Yine “*Kaynaklar*” bölümünde pek çok eser için herhangi bir hususiyeti yoktur denilmektedir. Şayet bu eserlerin herhangi bir hususiyetleri yoksa neden kullanıldıkları ve bu bölüme alındıkları anlaşılammamaktadır.

“*Gazneli Devleti Zamanında İslâm Dünyası*” başlığını taşıyan kısımda sadece Gazneliler’in çağdaşı olan devletlerin isimleri ve hüküm sürdükleri tarihler verilmiştir. Bu üç sayfalık bölüm için on beş dipnot ve on beş ayrı eser kullanmak yerine Bosworth’un *İslâm Devletleri Tarihi* (E.Merçil-M.İpşirli, İstanbul 1980) ya da *The New Islamic Dynasties*’inin (Edinburgh 1996) kullanılması veya dipnotlarda doğrudan adıgeçen devleti konu alan çalışmaların zikredilmesi yeterli olabilirdi. “*Gazneli Devleti’nin Menşei ve Kısa Siyasi Tarihi*” adlı bölümde önce C.Cahen, J.P.Roux ve F.Köprülü’den geniş alıntılar yapıldıktan sonra Gazneli siyâsî tarihi paragraflar arasında hiç bir bağlantı olmaksızın sıralanmıştır. Bu nedenle bölüm bir kompozisyondan ziyade kronoloji cetvelini andırmaktadır.

“Gazneli Devleti'nin Yapısı” başlığını taşıyan birinci bölümde devletin özellikleri hakkında genel bilgi verildikten sonra Gaznelilere tâbi devletler (araştırmacının deyimiyle vassalleri), Sâmânîler ve Abbâsî Halifeleriyle ilişkileri üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde çoğu zaman alıntı olunduğu belirtilmeksizin sadece dipnot gösterilerek pek çok paragraf araştırma eserlerden aynen alınmıştır. Bu alıntılarının çok geniş olması dikkat çekmektedir (örneğin, s. 45-47 Kafesoğlu'ndan, sonraki bir buçuk sayfa Köprülü'den s. 47-48). Bu durum metinde yazara dair bir üslubun oluşmasına imkan vermediği gibi “*Bu şartlardan biri İslâmiyet'in bir takım dünyevi faaliyetleri de kadrolayan kitâbi bir din olması*” (s. 42) şeklinde anlaşılabilir cümlelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Yazar, bir paragrafta, “*Bunu şöyle ifade edebiliriz*” dedikten sonra tırnak açmaksızın Köprülü'den bir paragrafı aynen aktarmaktadır (s. 49 dipnot 11; F. Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 32). Aynı şekilde 49. sayfada O. Turan'ın, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefcûresi Tarihi*'nden (c. I, s. 173) aynen iktibasda bulunmaktadır. Bu durum eserde ciddi bir metodoloji sorunu yaratmaktadır. Zira dipnot göstererek yapılan alıntılarda müelliften, kaynaklarından aynen almak yerine kendi cümlesini kurması beklenir. Palabıyık ise tırnak açarak yaptığı sayfalarca alıntının yanısıra referans göstererek yaptığı iktibaslarda da “*Bunu şöyle ifade edebiliriz*” gibi bağlantı cümleleri kurduktan sonra kaynağının (araştırma eser) cümlesini aynen aktararak bilgisayar deyimiyle bir kes-yapıştır yöntemi uyguladığı izlenimini vermektedir. Müellif, F. Köprülü (s. 51-52) ve C. Cahen'den (s. 52-54) yaptığı beş sayfalık bir alıntıyla bu bölümü devam ettirmektedir.

Bu bölümün alt başlıklarından olan “Gazneliler ve Vassaller” başlığının altında müellif yine C. H. Becker, F. Köprülü ve M. A. Köymen'den yaptığı uzun alıntılara kaynaklardan tercüme ettiği bu konuyla ilgili örnekleri paragraflar halinde eklemiştir. Bundan sonraki iki alt başlıkta “Gazneliler'in Sâmânîler'e tebâiyyeti” ve “Abbâsî Halifeleriyle münasebetleri” ele alınmaktadır. Müellifin Türkçe'de çok yaygın olarak kullanılan tâbilik veya tâbiyyet tabirleri yerine neden “tebâiyyeti” tercih ettiği anlaşılabilir. Bu bölümde Uzunçarşılı'dan (*Medhal*, s. 14-16) tırnak açılmaksızın sadece dipnot verilerek yapılan, bir buçuk sayfalık alıntının en azından dili günümüze uyarlanmış olsaydı konu daha iyi anlaşılırdı.

“*Gerek istikfa emaretleri gerek aynı neviden olan diğerleri hutbede Halifeden sonra kendi isimlerini zikrettirirler ve bir tarafında Halifenin ismi olarak kendi namlarına dahi para kestirirlerdi* (s. 71). *İstikfa*

emirlerinin hükümetleri Halife tarafından tasdik edilir ve kendilerine saltanat menşuru, hil'at vs. gönderilirdi. Bu tarz daha sonraları Abbasiler'in zayıf zamanlarında dahi cari olmuş ve hatta Memlûklerin'nüfuzu altında bulunan Mısır Abbasileri'nde bile dini bir şekil alarak fakat mahdud yerlerde devam etmiştir. Geniş olan Abbasi Hilafeti'nin vilayetleri, selahiyetlerle valilere tevdi şeklinde başlayan bu adem-i merkezîyet usulü, merkezin zaafı neticesinde muhtelif hükümetler halinde tecelli edivermiştir" (s. 71). Bu paragraftaki dilbilgisi hatalarını bir kenara bıraksak dahi, 'Mısır Abbâsileri' gibi tâbirlerin mâzur görülmesi mümkün değildir. Zira Mısır'da Abbâsiler adında ayrı bir devlet kurulmamış, Sadece 1258'de Bağdat'taki Abbâsi hilâfeti Moğollar ortadan kaldırıldıktan sonra Memlûk sultanı Baybars siyâsi endişelerle ve göstermelik olarak Mısır'da hilâfeti ihyâ etmiştir.

Müellifin yabancı dillerdeki araştırma eserlerden yaptığı alıntılarda da pek çok tercüme hatasına rastlanmaktadır. Mesela Abbâsilerde hilafet alametleri ve saltanat menşurları anlatılırken "*Sultan Mahmud'un Abbâsi Hilafetine yaslanması hususunu Aziz Ahmed...*" şeklinde değerlendirmektedir.' (s. 75) denilmektedir. Herhalde müellif 'yaslanmak' derken istinâd etmeyi kastetmektedir. Araştırmacı, Keykavus, İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Esîr'den yaptığı uzunca alıntılarla bu bölümü bitirmektedir (s. 76-78).

"Gazneli Devleti'nde Hükümdar ve Hükümdarlık" başlığını taşıyan ve saltanat telakkisi, sultanın vasıfları ile vazifelerinin ve hâkimiyet alâmetlerinin incelendiği ikinci bölümde M. A. Köymen'den yapılan bir ıktibasdan sonra sultan teriminin kökeni, çeşitli İslâm devletlerinde sultanlık anlatılmaktadır ki burada da İA'daki "Sultan" maddesinden geniş alıntılar yapılmıştır. Bu bölümde de anlaşılması oldukça güç ve tarihi hatalarla dolu cümlelere rastlanmaktadır. Mesela "*Bununla birlikte, gerek Gazneli sultanları gerekse bu dönemin diğer sultanları karma bir karakter taşırlar, yani İslâmî, Hindu ve İrânî özellikte değillerdir ve Gazneli Mahmud, İltutmuş ve Tuğrul'da ilk Müslümanların demokratik yapıları görülmez. İslâm halifesi ilk zamanlarda müminler tarafından seçilirdi, iktidarın menşei halktı, idari güç Allah'tan alınmazdı. Diğer yandan Müslüman kralları sembolik olarak 'yeryüzünde Allah'ın gölgesi (zillullâh)' idiler ve doğuştan bir kudsiyet taşımazlardı. Her şeye rağmen Ortaçağ krallık müesseseleri, esas olarak laik kuruluşlardı. Gazneli sultanları da devrinin diğer sultanları gibi mutlak otorite sahibi, kayıtsız hükümrân, Allâh'ın yeryüzündeki gölgesi, her türlü kazaî, icraî ve askerî işleri elinde bulunduran tek yetkilidir.*" (s. 83) Bu paragraftan 'Gazneli sultanlarının karma bir karakter taşıdığını'!

ilk Müslümanların 'demokrat'! ve 'laik'! olduklarını, halifeleri 'halkın seçtiğini'! ve Ortaçağ müslümanlarının 'laik krallarının'! olduğunu öğreniyoruz. Böylece araştırmacı demokrasi, seçim ve laiklik gibi modern kavramları Ortaçağ İslâm Dünyasına taşıyarak anakronizme düştüğü gibi, müslümanlar hükümdarların için kullanılan "sultan" yerine Batı'da yaygın olan "kral" tabirini yanlış olarak kullanmaktadır.

Cülus başlığını taşıyan kısımda da *"Bu geleneğe göre Türk hakanı yaratılışındaki tanrı vergisine bağlıydı" (s. 85)... 'Kutluluk Türk düşünce sisteminin ancak bir bölümüdür. Kağan, Tanrı kendisine, buyruk, güç ve izin verdiği için, kut'u var olduğu için, talih ve kısmeti olduğu için, kazandıği için, erdemi olduğu için başarıya ve ululuğa ulaşabiliyordu. Kut'u tutabilmek için, bilge olmalıdır. Türkler buna, bir de Alplik yani bahadırılık ve komutanlık yeteneğini katıyorlardı. Türklerde bir hakan için yalnızca alp ve cihangir olmak yetiştirmiyordu. Alp-erdem olmak gerekliydi. Erdemsiz cihangir neye yarardı? Diyen anlayışlarını Türk devlet geleneklerinde getiren Gazneliler, buna 'zalim hükümdara hakkı söylemenin cihad' olduğu teorisi ile 'zalim hükümdarın anarşiden daha iyi olduğu pratiğini kabul eden İslâmî geleneği de eklemişlerdi.'* (s. 86) gibi hem dilbilgisi hem de mana bakımından anlaşılamayan pek çok cümle ile Arapça kaynaklardan yapılan tercümeleler bulunmaktadır. Aynı üslupla, yani kaynaklardan yapılan tercümelere bazı alıntılar ilavesiyle veliahtlık gibi müesseseleri inceleyen müellif, Ortaçağda Türklerin Moğollara göre daha *"demokratik"!* olduğu sonucuna varmıştır (s. 93). Bunun için Türklerin yazılı ve yazısız törelerini öne çıkarırken Cengiz Yasası'nı gözardı etmiştir.

"Sultanın Vasıfları ve Vazifeleri" başlığını taşıyan bölümün giriş paragrafında *"Biz de, gerek kaynaklarımızda ve gerek edebiyat literatürümüzde 'siyâsetnâme' ismi verilen eserlerde sultanlara verilen öğütleri Gazneli sultanlarında aradık ve bunlarla teşhiz edilmiş olduklarını ortaya koymaya çalıştık"* diyerek amacının Gazneli sultanlarının tarihsel kişiliklerini ve vasıflarını ortaya koymaktan ziyade siyâsetnâmelerde subjektif olarak verilen vasıfları yine indî olarak sultanlarda aradığını ve bunlarla teşhiz edilmiş olduklarını göstermeye çalıştığını ifade etmektedir (s. 98). Böylece Gazneli Sultanlarının *"akıllı ve bilgili, cesur ve kahraman, doğru ve fazilet sahibi, cömert ve eli açık, yumuşak huylu, uyanık, sabırlı ve affedici, siyasette mahir, muttaki, tatlı dilli, haramdan sakınan idareciler"!* olduğunu ortaya koymuştur. Bundan sonraki kısımda da sultanın vazifeleri alıntılar ve tercümeleler yoluyla anlatılmaktadır.

Bilimsel bir doktora tezinin başlığından ziyade bir ahlak kitabı başlığını andıran “Reayanın Sultan Üzerindeki Hakkı” adlı kısımda “Paranın Ayarının Korunması” altbaşlığı şu paragraftan ibarettir. *“Hayatta kalmak ve hayatın gereklerine cevap verebilmek, neticesinde de dünyevî huzur, mutluluk ve rahatlığı yakalamak maddi güçle olmaktadır. Bu yüzden idarecilerin, her zaman paranın alım ve kullanım durumlarına savunma kadar önem vermeleri zaruri olmuştur. Gazneli sultanlarına ait bu hususta bir örnek bulamadıysak da, onların para işine çok titiz bir şekilde eğilmeleri muhtemeldir”* (s. 111). Müellif, dünyevi huzuru! yakalamaya yönelik bu yorumunun muhtemelen Gazneliler için de geçerli olduğunu düşünerek tarihî hükümlerde bulunmaktadır.

“Hükümdarlık (hâkimiyet) Alâmetleri” başlığını taşıyan kısımda daha önce de birkaç yerde referans göstererek alıntı yaptığı Uzunçarşılı'nın *“Abbâsî Hilâfeti cismânî ve ruhânî bütûn idareyi elinde tutmuş olan büyük bir İslâm imparatorluğu idi.”* cümlesiyle başlayan meşhur paragrafını (Medhal, s. 1-2) bu defa referans göstermeksizin iktibas ettikten sonra W. Barthold ve M. A. Köymen'den yaptığı alıntılarla devam etmektedir. Yazarın başlığı Gazneliler olan bir kitapta neden her konuya Abbâsilerle başladığı da anlaşılamamaktadır.

“Ünvan ve lakaplar” başlığını taşıyan kısımda müellif yine kelimenin kökeninden, Câhiliyye, Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular ve İslâm öncesi Türklerdeki lakaplardan uzun uzadıya bahsetmektedir. Bunlar için *İslâm Ansiklopedisi* veya *Encyclopedia of Islam*'ın (New Edition) ilgili maddelerine atıfla yetinilip Gazneliler'deki uygulamasının anlatılması daha faydalı olurdu. Bölüm, bundan sonra *Siyâsetnâme*'den ve diğer kaynaklardan yapılan tafsilatlı alıntılar ve Gaznelilerle ilgili örneklerle devam etmekte; hutbe, hil'at, menşur, tuğ ve çetr gibi hükümdarlık alâmetleri aynı üslupta anlatılmaktadır.

Eserin üçüncü ve son bölümünde, hâcib, âğâçî, emîr-i âhûr gibi saray görevlileri “saray büyükleri”; atabeg, gulam, ferrâş, serheng gibi vazifeliler de “saray küçükleri” başlığı altında -ki bu ayırım da Uzunçarşılı'yı hatırlatmaktadır- incelenmiştir. Hâcib ile âğâçînin sanki farklı vazifelilermiş gibi iki ayrı başlıkta anlatılması karışıklığa sebep olmaktadır. Müellif hâcib'i ayrıntılı olarak anlattıktan sonra, âğâçî başlığının giriş kısmında *‘Türkçe’de âğâçî denilen ve hükümdarla hükümet üyeleri arasında vasıta olan hâciblik veyâ mabeyncilik Abbâsilerden alınmıştır’* cümlesiyle aslında hâcib ile âğâçînin aynı şeyler olduğunu ifâde etmekte fakat neden bu iki kavramı ayrı ayrı başlıklar altında incelediğini belirtmemektedir.

Araştırmacının en azından sonuç kısmında kendi cümlelerini kurması beklenirdi. Ancak müellif bizi bu konuda da hayal kırıklığına uğratmış ve daha önce pek çok defa iktibas ettiği Uzunçarşılı'nın '*Abbâsî Hilafeti, cismânî ve ruhânî bütün idareyi elinde tutmuş olan büyük bir İslâm imparatorluğu idi*'. cümlesiyle başlayan paragrafı (*Medhal*, s. 1-2) tekrar alıntılanmıştır. Yine bu kısımda, "*sultanların asıl vazifeleri, gece gündüz demeden milletine hizmet vermek, adaleti tatbik etmek, ülkeyi iç ve dış düşmanlara karşı muhafaza etmek ve devleti ve halkı kalkındırmaktır. Gazneli sultanları ne zaman bu vazifeleri ihmal ederek istişareyi terk etmiş ve ideal vasıfları kaybetmişlerse o zaman devletleri yıkılmaya başlamıştır*" diyerek bir devletin yıkılmasının pek çok sebebinin sultanların "ideal vasıflarını kaybetmesi" gibi subjektif ve etik tek bir sebebe bağlamıştır. Daha önce pek çok defa Gazneli sultanları için pâdişah lakabını kullanan müellif, sonuç kısmında Gazneli Mahmud'un İslâm aleminde sultan ünvanını kullanan ilk hükümdar olduğunu kaydetmektedir.

Ayrıca eserde, pek çok özel isim farklı imlâlarla yazıldığından indekste de farklı kavram yada şahısların gibi geçmektedir. Mesela Abbâsî, Abbâsî, Abbâsiler; Afgan, Afganlı, Afganlılar; Sultan Mahmud'un veziri, Ahmed b. Hasen ve Ahmed b. Hasen el-Meymendi şeklinde; Ali b. Mesud ve Ali b. Mesud I farklı isimlermiş gibi indekste ayrı ayrı gösterilmişlerdir.

Sonuç olarak müellif daha önce incelenmemiş ve tarihimiz açısından önemli bir konuyu kendisine tez olarak seçmekle isabet etmiş; ve bibliyografyadan anlaşılacağı üzere büyük emek sarfetmiştir. Ancak yapılan uzun alıntılar ve tercümelemler nedeniyle iyi bir telif eser ortaya konulamamıştır. Ayrıca, tezini 1996 yılında bitirdiğinden 1995 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan Güller Nuhoglu'nun *Beyhaki Tarihi'ne göre Gazneliler'de Devlet Teşkilatı ve Kültür* adlı tezini değerlendirmemesi mazur görülebilirdi. Ancak 2002 yılında tezini kitap olarak yayınlarken bu tezden hiç bahsetmemesi önemli bir eksikliklerdir. Müellifin Gazneliler konusunda klasikleşmiş bir eser olan Bosworth'un *The Later Ghaznavids, Splendour and Decay the Dynasty in Afghanistan and Northern India 1040-1186* (Edinburgh 1977) adlı eserine bibliyografyasında yer vermemesi de dikkat çekmektedir.

Cengiz Tomar

GELEN KİTAPLAR

Aydın, Mahmut (2002), *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 239 sayfa, ISBN 975-8190-50-4.

Brown, Daniel (2002), *Çağdaş İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 215 sayfa, ISBN 975-8190-40-7.

Budak, Mustafa (2002), *İdealden Gerçeğe: Misâk-ı Milli'den Lozan'a Dış Politika*, İstanbul, Küre Yayınları, XVII + 588 sayfa, ISBN 975-6614-05-6.

Çakır, Coşkun (2001), *Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi*, İstanbul, Küre Yayınları, XIII + 366 sayfa, ISBN 975-6614-03-X.

Çelik, Hüseyin (2002), *Bir Medeniyet Analizi: Türk Yanlısı İngilizlerin Osmanlı'ya Bakışı*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 245 sayfa, ISBN 975-6571-27-6.

Davutoğlu, Ahmet (2001), *Stratejik Derinlik; Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, İstanbul, Küre Yayınları, XIII + 584 sayfa, ISBN 975-6614-00-5.

Guénon, René (2002), *Vadanta'ya Göre İnsan ve Halleri: Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, çev. Atıla Ataman, İstanbul, Gelenek Yayınları, 157 sayfa, ISBN 975-8719-03-3.

Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım: Malik'in Muvatta'ı Özelinde*, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 149 sayfa, ISBN 975-8190-15-6.

Heidegger, Martin (1998), *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma, 85 sayfa, ISBN 975-7819-07-7.

Hocaoğlu, Durmuş (2002), *Devletçilik Bumerangı*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 371 sayfa, ISBN 975-6571-32-2.

Hocaoğlu, Durmuş (2002), *Bir Entelijansiya Kritiği: Düşük Şiddetli Devrim*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 240 sayfa, ISBN 975-8719-21-1.

Hünler, Hakkı (1998), *Eстетik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 359 sayfa, ISBN 975-7819-04-2.

Kurt, Hasan (2002), *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Ankara, Araştırma Yayınları, 232 sayfa, ISBN 975-6788-05-4.

Magee, Bryan (2000), *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Çevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 369 sayfa, ISBN 975-7819-22-0.

Marshall, Ian & Zohar, Danah (2002), *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden: A'dan Z'ye Yeni Bilimin Kılavuzu*, çev. Orhan Düz, İstanbul, Gelenek Yayınları, 405 sayfa, ISBN 975-8719-19-X.

Merrigan, T., Haers J., ed. (2000), *The Myriad Christ*, Leuven, Leuven University Press, XIII + 605 pp., ISBN 90-429-0900-5.

Nasr, Seyyid Hüseyin (2002), *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul, İnsan Yayınları, 253 sayfa, ISBN 975-574-325-1.

Orman, Sabri (2001), *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul, Küre Yayınları, XVI + 380 sayfa, ISBN 975-6614-04-8.

Özafşar, Mehmet Emin (2000), *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 375 sayfa, ISBN 975-8190-06-7.

Pettazzoni, Rafaella (2002), *Tanrı'ya Dair*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, İz Yayıncılık, 152 sayfa, ISBN 975-355-537-7.

Sahillioğlu, Halil (1999), *Studies on Ottoman Economic and Social History*, İstanbul, Research Centre for Islamic History Art and Culture, IV + 221pp. ISBN 92-9063-083-1.

Schmidt, Manfred G. (2002), *Demokrasi Kuramına Giriş*, çev. M. Emin Köktaş, Ankara, Vadi Yayınları, 400 sayfa, ISBN 975-6768-27-4.

Strauss, Leo (2000), *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma yayınları, 103 sayfa, ISBN 975-96979-4-7.

Yazarlar için not

- İslâm Araştırmaları Dergisi klasik İslâmî ilimlerin yanısıra, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında telif makaleler, kitap tanıtımları, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlar.
- Makaleler gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, İslâm düşünce ve kültürüne bir katkı niteliğinde olmalıdır. Dergide hangi yazıların yayımlanacağına "hakem usulü" prensibiyle yayın kurulu karar verir.
- Makalelerin Türkçe olması tercih edilir. Fakat Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce makaleler de kabul edilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle (dipnotlar dahil) iki aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 30 (7500 kelime), kitap tanıtımları da 4 (800-1000 kelime) sayfayı geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Yazılar (mümkünse) diskiyle birlikte bir nüsha olarak *İslâm Araştırmaları Dergisi, Yayın Kurulu Başkanlığı, Gümüşyolu Cad. No: 40, 81200 Üsküdar-Istanbul* adresine gönderilmelidir.
- Makalelere 200 kelime civarında bir özet eklenmelidir.
- Makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayınından sonra 40 adet ayrıbasım gönderilir.

Notes for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, an annual publication of the Centre for Islamic Studies, publishes articles on Islamic studies, history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also includes reviews of books, symposiums and conferences.
- Articles submitted for publication should make a scholarly contribution to the existing literature in their respective fields. All submissions will be evaluated by referees although the Editorial Board reserves the right to decide on publishing the article.
- Articles in Turkish, English, French, German, Arabic and Persian are accepted for publication in the journal.
- Articles should be typed double spaced on A4 white bond paper with ample margins on all sides. The entire manuscript -including notes, tables and references- should not normally exceed 30 pages (7500 words). Submissions on a diskette with hard copy is preferred. Manuscripts should be sent to the Editor, *Turkish Journal of Islamic Studies*, Gümüşyolu cad. No. 40, 81200-Üsküdar-Istanbul.
- Each manuscript should contain an abstract of about 200 words.
- The lead author of an article (but not book review) will receive 40 free offprints along with a payment for the copyright of the article.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

İlmî araştırmalar yapmak, İslâm Ansiklopedisi'ni yayıma hazırlamak, konferans, seminer vb. ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, bu maksatla gerekli programları hazırlayıp uygulamak, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak, ilmî-dinî konularda kamuoyunu aydınlatacak görüşler hazırlamak... ve bunları yayımlamak üzere kurulmuştur.

Bu gaye ile bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış, değişik alanlar için seçilen adaylardan bir kısmı doktoralarını tamamlayıp araştırmacı olarak çalışmalarına başlamış, bir kısmı İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika, İtalya gibi ölkelerde, diğer bir kısmı da yurt içindeki çeşitli üniversitelerde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sürdürmektedirler

TDV Centre for Islamic Studies

The Center was established in 1988 in order to promote scholarly studies, publish the *TDV Encyclopaedia of Islam*, organise conferences, seminars and other sorts of academic meetings, sponsor skilled researchers and establish a reserch library and a documentation department.

As of this time, quite a lof of work on these aims has been carried out. The monumental *TDV Encyclopaedia of Islam* has reached volume 20. The Centre has a fast growing research library, presently housing around 150 thousand volumes. A vital part of the library is the Documentation Department which collects material on about 15.000 subjects which are at the same time entries to the Encyclopedia of Islam. As for the sponsored researchers, some of the candidates chosen from across the different fields of Islamic studies and social sciences have already completed their doctoral dissertations' and currently work as researchers at the Centre, some are still pursuing their studies in such countries as England, France, Germany, US and Italy while others work towards completing advanced degrees at various universities in Turkey.

