

PAPER DETAILS

TITLE: Derginin Tümü; İçin Tiklayınız

AUTHORS: Editörden

PAGES: 0-0

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153789>

İsl

Islamic R

Say

R

Editör

Yayı

Abdullah AYDINLI (*Sakarya Ü.*) / Sabri

Ü.) / Hayati YILMAZ (*Sakarya Ü.*) / İbra

Atilla ARKAN (*Sakarya Ü.*) / Fuat A

AHATLI (*Sakarya Ü.*) / İsmail ALBAYR

Ü.) / Muhammet ABAY (*Marmara Ü.*)

KAMADAN (*Sakarya Ü.*)

Danış

Ahmet DAVUTOĞLU (*Be*

Ahmet GÜÇ (*Ul*

Ali ERBAŞ (*Sak*

Alparslan AÇIKGENÇ (*S*

Bilal GÖKKIR (*S.De*

Cağfer KARADAŞ (*Ul*

E. Sait KAYA

Ejder OKUMUŞ (*Dokuz*

Ferhat KOCA (*Mar*

Hasan HACAK (*Mar*

İ. Kafi DÖNMEZ (*Mar*

İbrahim HATİBOĞLU (*Ul*

M. Ali BÜYÜKKARA (*Mar*

M. Erol KILIÇ (*Mar*

Sayı Hake

Süleyman AKKUŞ / Kamil GÜN

Tevhit AYENGİN / Yunus EKİN / İsmail

Ali ÇOŞKUN / Halim ÖZNURHA

Hayati

Usûl İslam A

Yılda iki sayı olarak yayın

İle

Ahmet BOSTANCI

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİ

Web: <http://www.usuldergisi.com>, I

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 9, Ocak-Haziran 2008

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)
Resurrection (I'âdah) in Mutazilite Thought
Orhan Ş. KOLOĞLU

7 – 40

الاعتماد على النقل المتوارث في مدرسة الكوفة الفقهية
The Role of Tradition in Hanafite Usul al-Fiqh
صلاح محمد سالم أبو الحاج
41 – 86

Fıkıh – Ahlâk İlişkisi
İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş
*Fiqh-Moral Relation An Introduction Within the Concept of the Principles
of Practical Islamic Moral and the Applications*
Ahmet YAMAN
87 – 118

Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci:
Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ
*Ebu Ubaydah Ma'mar Ibn Al-Muthanna; A Philologist Who Managed to Be Independent In
An Strongly Political, Ethnic And Ideological Surroundings*
Adem YERİNDE
119 – 152

Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri
The Influence of The Miracle on The Witnesses
Halil İbrahim BULUT
153 – 172

EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

Beşinci yılını doldurmaya ramak kalan yayın hayatımızın önemli kilometre taşlarından birini teşkil eden 9. sayımızla huzurlarınızdayız. Dergimize olan yoğun teveccüh sayesinde yazıları hemen hemen hazır durumda olan 10. sayımız da inşaallah kısa bir zaman sonra elinizde olacaktır.

9. sayımız yedi telif, bir çeviri makale, bir araştırma notu ve kitap tanıtım yazılarından oluşmaktadır.

Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU'nun "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İâde)" başlıklı makalesinde, İslâm akaidinin Allah ve peygamber inancıyla birlikte üç ana ilkesini teşkil eden ahiret inancının en temel unsurlarından birisi olan "yeniden yaratma" olgusunun Mutezile kelâmında ne şekilde ele alındığı üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede makalede yeniden yaratmanın şekli/mahiyeti, yeniden yaratmanın şartları, yeniden yaratılması gerekenler ve yeniden yaratmada temel alınacak unsurlar üzerinde durulmuştur.

Ürdünlü akademisyen Yrd. Doç. Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, "el-İ'timâd ala'n-nakl el-mütevâres fi medreseti'l-Kûfe el-Fıkhıyye" (Kufe Ekolünde Naklin Yeri) adlı makalesinde Hanefî mezhebinin, tâbiîn ve sahabeden gelen fıkıh mirasını dikkate alarak ve geliştirerek sistemleştirmiş bir mezhep olduğu hususu vurgulanmakta ve bunun delilleri ortaya konulmaktadır. Bu makale Hanefî mezhebi konusunda oldukça az çalışmanın yapıldığı Arap âleminden bir akademisyenin kaleminden çıkması yönüyle dikkate değer bulunmuştur.

Prof. Dr. Ahmet YAMAN "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi" adlı yazısında hukukun arka planını ve esas zeminini oluşturan ahlâkın, fakihler tarafından hangi duyarlılık düzeyinde algılandığı hususu üzerinde durmaktadır. Fıkıhın ahlakî arka planına dikkat çekmeyi amaçlayan yazıda, önce İslâm'ın ana kaynaklarından hareketle konunun teorik çerçevesi çizilmekte sonra da temel erdemler ile fakihlerin bazı açıklamaları göz önüne alınarak somut belirlemeler yapılmaktadır.

Dr. Adem YERİNDE'nin "Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ" adlı makalesinde İslam ilim ve kültür tarihine önemli katkılar yapmış çok yönlü bir bilgin olan Ebû Ubeyde'nin etnik kökeni, kişiliği, yetişmesi, dinî, ahlakî ve ideolojik eğilimleri hakkında eski ve yeni kaynaklarda yazılanlar, onun günümüze ulaşma şansını yakalayan

eserlerinin en önemlisi sayılan *İslâmî İlahîyat* kitabıdır.

Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT adlı yazısında mucizeler ile imanın ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Çalışmada mucizelerden önce dinî ve kültürel değerleri koruma ve geliştirme, sonra da inanan mümin olmadığı halde hak ve hakikatı mücizeye ihtiyaç duymadan inanması gerektiği vurgulanmaktadır.

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKÖZTÜRKÜMÜZ Türkiye'sinde Laiklik ve laiklikten sonra Türkiye'nin geleceği konusunda yapılan tartışmaların ardından gündeme gelen konuların ve taraflarınca ortaya konan argümanların değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Dr. Yusuf KARATAŞ'ın "Mezhep ve Olgusu" adlı çalışmasında tüm mezheplerin sahip olan söylemin/metnin bu söylemin/olgunun çerçevesinde olduğu ve bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu telif makalelerin ardından Prof. Dr. Haddad'tan yaptığı bir çeviri, Prof. Dr. Haddad'ın "Sultan" Kelimesine Dair" başlıklı makalesi yer almaktadır.

Bu vesile ile *Usûl'e* olan katkılarını ve emeklerini, lam, saygı ve sevgilerimizi sunarız.

Faruk Beşer

yeniden yaratma, varlığın yokluğa karışmasından sonra yokluktan alınarak tekrar varlık alanına döndürülmesi şeklinde gerçekleşmekteyken, ikinci görüşe göre ise varlığın zaten varlık alanında bulunmakta olan cüzlerinin bir araya getirilmesi şeklinde olmaktadır. Mutezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenen ilk görüş mezhebin son döneminde özellikle Behşemiyye (Ebû Hâşim el-Cübbâi'yi takip edenler) fırkasınca temsil edilmiştir.⁴ İkinci görüş ise Mutezilîler arasında ilk dönemlerde fazla taraftar bulamasa da,⁵ özellikle son dönemde Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin önderliğini kabul eden Hüseyinîlerce savunulmuştur. Bu farklılığın temel nedeni Behşemîler'in yoktan yeniden yaratmayı mümkün görmesine karşın, Hüseyinîler'in bunu mümkün görmemesidir. Dolayısıyla bu husus, Mutezile içerisinde köklü tartışma konularından biri olmaktadır. Taraflarını bu iki ekolün oluşturduğu tartışmanın konusu da esas itibarıyla “yoktan yeniden yaratmanın mümkün olup olmadığıdır”.

Behşemîler'in konuya bakışının temelinde Allah'ın kudreti ve cevherlerin yapısı hakkındaki görüşlerinin yattığını söyleyebiliriz. Temel ilke şudur: Kâdirin bir şeye kâdir oluşu her hangi bir vakitle sınırlı değilse ve makdûrun (bu bağlamda; “cevher”) var oluşu her an mümkünse; diğer bir deyişle cevherin varlığı da belli bir vakitle sınırlı değilse, bu makdûrun söz konusu kâdir tarafından yeniden yaratılması mümkündür.⁶

⁴ Muhakkık el-Hillî yoktan yeniden yaratmayı kabul edenleri iki gruba ayırır: i) Madûma yokluk halinde de zât ve şey olduğunu söyleyenler, ii) Madûmun mutlak yokluk (*nefy-i mahz*) olduğunu söyleyenler. İlk gruba göre *fenâ* zâtın vücûd vasfından çıkarılması olduğundan, *i'âde* de ademden sonra yaratılması (*icâd*), yani tekrar vücûd kazandırılmasıdır. Buna göre *i'âde* zâtın daha önce sahip olduğu sifata tekrar kavuşturulmasıdır. İkinci gruba göre *fenâ* zâtın, zât olmaktan çıkarılması olduğundan, *i'âde* de tekrar zât haline getirilmesidir. Bk. Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fî Usûli'd-Dîn* (nşr. R. Üstâdi), Meşhed; Mecma'ül-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1424 h., 135: 2–6. Bu tasnifte zikredilen ilk grup doğal olarak madûmun zâtiyyetini kabul eden Mutezilîler ve özellikle de Behşemîlerdir. İkinci grubun ise Mutezile içerisinde madûmun zât olduğunu kabul etmeyenler ile Sünnî kelâmcılar olması kuvvetle muhtemeldir.

⁵ Bunun nâdir istisnâlarından birinin Câhız olduğu söylenmelidir. Nitekim Câhız'ın varlığın yok olmadığını, sadece çürüyüp parçalarına ayrıldığını söylediği yönünde rivâyetler bulunmaktadır. Msl. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Usûli'd-Dîn* (nşr. W. Madelung & M. McDermott), Tahrân; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007, 443: 7–8.

⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XI (nşr. M. A. en-Neccâr & A. en-Neccâr), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965, 451: 12–13 (Bundan sonra dipnotlarda sadece “*Muğnî*” olarak zikredilecektir).

Burada üzerinde durulması bir vakitle sınırlı olmadığıdır. olduğudur. Yani, cevher bir cüz hiçbir zaman, sonrasında var yok edecek bir zıt yaratıldığı cevherin varlığının her an mümkün tekrar yaratacak kâdir olan herlere yönelik kudreti belirli cevherin varlığının belli bir zıtlı kılmaktadır– ve buna yönelik olmasının câiz olduğu her durumdur.

Behşemîler'in genel tezi cüz cevherler üzerindeki kudretinin tavra karşı ileri sürülecek itirazıdır. Yani ya cevherlerin bâkî olmayıp belirli vakitle sınırlı Abdülcebbar *Muğnî*'sinde bu cevherlerin bâkî olmadığına y Allah'ın kudretini sınırlandırmaz. Bunlar içerisinde zikredilen nun belirli bir vakte mahsus olu ri ancak belirli bir vakitte yarat bir daha yaratamaz. Kâdî bu i vakitle sınırlı olmasının ancak mukabelede bulunur: i) Ya m lunabilir, ii) ya da kâdirin kâ ve tek bir hayyizde taalluk ed buki, Allah'ın her an sınırsız lama yapılamayacağı sabittir.

⁷ Bk. *Muğnî*, XI, 451: 18–452: 2; İ (nşr. S. N. Lutf & F. B. Avn), Kah

⁸ Bk. *Muğnî*, XI, 451: 15–17. Kezâ el-Hüseynî), Kum; Müessesetü'n

⁹ Böyle bir sınırlandırma ancak bi tek bir anda, tek bir cinsten anca sinde sahip olduğu potansiyel k önünde bulundurulmalıdır). Do

olmayıp pek çok anda mümkün olduğu ortadadır.¹⁰ Dolayısıyla söz konusu iki neden burada geçerli olmadığına göre, Allah'ın cevherler üzerine kâdir oluşu belli bir vakitle sınırlı olmayacaktır.¹¹

Öte yandan şu hususu da belirtmekte fayda vardır ki, Behşemîler nezdinde, cevherlerin bâkî olması yanında, sebepten bağımsız var olabilmesi (=mütevellid olmaması) ve sadece Allah'ın kudreti kapsamında olması da, onlar hakkında “takdîm” ve “te'hîr”in mümkün olması anlamına da gelmektedir.¹² Yani, cevherin varlığının şu andan önce ya da daha sonra olabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla bizler Allah'ın, cevheri ilk yaratmasını (îcâd), tekrar yaratacağı (î'âde) vakte bıraktığını (te'hîr ettiğini) varsaydığımızda, diğer bir deyişle Allah'ın cevheri ilk olarak yaratmasının sonraki anda gerçekleştiğini varsaydığımızda, şüphesiz bunun mümkün olduğunu söylememiz gerekir. O halde benzer şekilde cevher yok edildiğinde tekrar yaratılmasının da mümkün olması gerekir. Çünkü yeniden yaratma (î'âde), yeniden yaratılan şeyin (mu'âd), ilk yaratılmasının (îcâd) bir çeşit tehiridir.¹³ Hatta mahiyet itibarıyla yeniden yaratma, ilk defaki yoktan yaratmadan fazla bir şey değildir.¹⁴ Çünkü cevher yok edildiğinde ilk anda olduğu

duruma (=ma'dûm) döner. Duması nasıl mümkünse, ikinci kündür.¹⁵ Buna göre Behşemî tekrar yaratma (î'âde) arasında l göre tekrar yaratma yokluktan

Tartışmanın diğer tarafını yoktan olmayacağı kanaatindur, böyle bir şeyin Allah'ın it ve ikab) hak edene ulaşması lğın, mevcût haldeyken sahip lardan ayıran unsurlardan (=y Dolayısıyla varlık yokluğa d unsurlar ortadan kalkmış ol göre o varlık ne zaman tekrar olacaktır. Sözelimi itaatkâr akabinde yokluktan tekrar y nısı değil, benzeridir. Buna ba hak eden Zeyd'e değil, onun l

“o fiile yönelik kudreti vardır” şeklinde vasıflandırmaktan çıkarmıştır. Bk. *Muğnî*, XI, 455: 7–9.

¹⁰ Belli bir vakte mahsus olmak ancak bâkî olmayan arazlar hakkında geçerlidir. Çünkü onlar zâtları itibarıyla ancak belli bir vakitte bulunabilir, o vakitten sonra bulunamazlar. Kendi zâtları itibarıyla bu özelliği taşımaları ise bu hususta faillerinden bağımsız olarak değerlendirilmelerini gerektirmektedir. Yani, failin kimliği artık önemli değildir. Bk. *Muğnî*, XI, 455: 12–13.

¹¹ Bk. *Muğnî*, XI, 453: 5–11.

¹² İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 11–12. Nitekim şayet cevher bir sebep vasıtasıyla varlığa gelmiş olsaydı, tekrar yaratılması ancak bu sebebin de tekrar yaratılmasıyla mümkün olurdu. Oysa sebep belirli bir zaman zarfında bulunup sonra yok olur (yani; “bâkî” değildir). Böyle bir şeyin yeniden yaratılması imkânsız olduğu için, doğal olarak cevherin de yeniden yaratılması mümkün olmayacaktır. İşte cevherin sebepten bağımsız olması bu tür bir imkânsızlığın önüne geçmektedir. Öte yandan cevher Allah'tan başka bir kâdirin, sözelimi insanın kudreti altında olsaydı tekrar yaratılması için bu kâdirin kudretinin de onun tekrar yaratılacağı anda bulunması gerekirdi. Oysa insanın kudreti zaman ve mekanla kayıtlıdır. Buna mukabil Allah'ın kudreti her zaman geçerlidir. İşte cevherin sadece Allah'ın kudreti kapsamında bulunması onu tekrar var edecek kudretin her zaman mevcût olduğunu ifade etmektedir.

¹³ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 12–15.

¹⁴ Bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 151: 7–8; “... çünkü cevherin ilk defa yaratılmak sûretiyle (ibtidâ^{en}) var oluşu ve tekrar yaratılmak sûretiyle (î'âde) var oluşu öz itibarıyla farklı değildir.” Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz = An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh* (faksimile nşr. S. Schmidthe & N. Pürcevâdi), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free

University of Berlin, 2006, 75/38.

birlikte varak numarasına da işar

¹⁵ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 8–

¹⁶ İslâm Düşüncesi'nde yoktan yen sefeciler gelir. Onların yoktan i yeniden yaratmanın yoktan olma felsefecilerle yan yana görülen er Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve bazen bk. F. er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in j* 2004, II, 271: 6–7; a.mlf., *Muhas Sa'd*), Ezher; Mektebetü'l-Külliy Basrî”); İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-* (sadece “Ebû'l-Hüseyin el-Basrî 1907, VIII, 289: 15. Bu yönüyle denler olarak Felsefecilerin ve H zı kaynaklar bu iki ögenin yan Bağdâdi, *Usûli'd-Dîn*, Beyrut; I *a.g.e.*, 231: 2–3; İcî, *a.g.e.*, 371: 2– Bk. Necrânî, *el-Kâmil fi'l-İstikâ Şâhid*), Kahire; Vezâretü'l-Evkâf, ¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 10– ¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 11–

da ikabın ya da sevabın hak etmeyene ulaştırılması zulüm olacaktır, halbuki Allah zulümden münezzehtir.²⁰

yokluk nedeniyle artık ortadan kalktığını söyler. Dolayısıyla “daha önce var
olandı” sözü, artık geçip gitmiş bir şeyi ona izafe etmekten başka bir şey
değildir. Oysa ayırım, kendisine izafe edilen bir şeyle değil, bizzat zâtından
dolayı yapılabilir.²⁷

mümkün olmadığına göre insanın bâkî olan fiillerini *i'âde* edemeyeceği ortaya çıkacaktır.

Son aşama insanın bâkî olan makdûrâtına ait hükmün, aynı cinsten olan Allah'ın makdûrâtına da teşmil edilmesidir. Ona göre bu iki tür arasında, cinsleri aynı olduğu halde, ayırım yapmak mümkün olsaydı, diğer bütün fiiller arasında da, bunlara ait bütün hükümler aynı olduğunda bile, ayırım yapmak mümkün olurdu ki, böyle bir şey cehalete götürür.⁴³ O halde Allah'tan başkasının da makdûru olabilen bâkî arazların *i'âdesi*, faili kim olursa olsun mümkün değildir.

Ebû Ali'nin aksine Ebû Hâşim ise bu tür arazların *i'âdesinin* mümkün olduğu kanaatindedir.⁴⁴ Ona göre bizim makdûrâtımızın *i'âdesinin* imkânsız oluşunun nedeni, kudretin sadece tek bir cinsten tek bir makdûra taalluk etmesi olduğundan, söz konusu hüküm de sadece bizim için geçerlidir. Oysa Allah'ın kudreti her anda, sayısız şeye taalluk edebilir. Bu yönüyle insanın makdûrunun *i'âdesini* imkânsız kılan unsur, Allah'ın makdûru hakkında geçerli değildir. Bu açıdan bakıldığında, sadece Allah'ın kudreti kapsamında olan fiille, Allah'tan başkasının da güç yetirebildiği fiil arasında ayırım yapmak mantıklı değildir.⁴⁵

Bu yönüyle Ebû Hâşim, salt anlamda fiili merkeze almayıp, faili temel almaktadır. Failin kudreti şayet sınırsız ise bâkî olan tüm arazları yeniden yaratabilir. Bu açıdan bakıldığında ise sadece Allah'ın güç yetirdiği fiil ile aynı cinsten başkasının da güç yetirebildiği fiilleri ayırıp, Allah'ın bunlardan birini *i'âde* edebilecekken, diğerini *i'âde* edemeyeceğini söylemek mantıklı olmayacaktır. Çünkü Allah'ın her ikisine de kâdir olduğu teslim edilmektedir. Dolayısıyla burada kabul edilmesi gereken en mantıklı durum söz konusu arazların/makdûrların (hem Allah'ın, hem de insanın güç yetirebildiği bâkî arazlar) *i'âde* hususunda Allah ile insan arasında bir ayırım yapmak ve Allah'a ait olanlarının câiz olduğunu söylemektir. Çünkü Allah zâtıyla kâdir olup, O'nun bir şeye kâdir oluşu sadece belli bir vakitle sınır-

landırılmış değildir.⁴⁶ Dolayısıyla faili, fâile râcidir.⁴⁷

Nitekim Ebû Hâşim sadece başkasının da güç yetirebildiği fiiller: Bir şey var olabilmek için kâdir olanın bu kâdir oluşu bizzat *i'âde* etmesi mümkündür.⁴⁸ Ebû Hâşim bunu mümkün koymaktadır: Allah'ın kudretinin kudreti ancak belirli bir Allah'ın, bâkî olan makdûrâtının mümkün olmadığını belirleye-

O halde Ebû Ali'den farklı olarak, *i'âdesini* mümkün gö-

Bu aşamada üzerinde konuşulması sebebiyle *mütevellid* bâkî arazların tekim Kâdî Abdülcebbar'ın bu konuda İbn Metteveyh bâkî olmayacağını mümkün olmadığına Mutezileler için şâhî olarak bunun nedeni, selâmlık olan bir sebepten doğan bâkî kelimelerin kafası da karışık görüşü olduğu aktarılır. Bir edilmeksizin doğrudan *i'âde* edilebilir ister doğrudan isterse dolaylı-

⁴³ Bkz. *Muğnî*, XI, 461: 8–13.

⁴⁴ *Muğnî*, XI, 459: 14–15; *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20.

⁴⁵ *Muğnî*, XI, 461: 14–20.

⁴⁶ Bkz. *Muğnî*, XI, 462: 9–12.

⁴⁷ Bu da, bâkî olanların bâkî olmayışlarında illet, makdûrun zâtı itibarıyla. Bu ise faille alakalı olmayıp, bizzat durumunun değişmemesi (yani failin *i'âde* edemeyeceğini söylemelerinde böyle bir illet geçerli değildir).

⁴⁸ *Muğnî*, XI, 461: 20–462: 2.

⁴⁹ Dolayısıyla bu nokta bâkî olmayarak, “nasıl ki bâkî olmayan makdûrâtın mümkün değildir, o halde bâkî olanların *i'âdeleri* câiz değildir” şeklinde bir hükme varılır. *Muğnî*, XI, 462: 5–7. Çünkü bunlar hakkında

⁵⁰ *Mecmû'*, II, 305: 10–11.

miştir.⁵¹ Benzer iki farklı görüş Kâdî Abdülcebbar'dan da aktarılır. İbn Metteveyh'in aktardığına göre Kâdî *Muğnî*'sinde bu sebebin *i'âdesi*yle fiilin de *i'âde* edilebileceğini söylemiş, ancak daha sonra bu görüşünden dönerek sebebi hangi mahiyette olursa olsun bunun *i'âdesinin* mümkün olmadığını söylemiştir.⁵² Nitekim Necrânî de Kâdî'nın *Muğnî*'sinde *i'âdenin* gerçekleşebilmesi için dördüncü bir şart öne sürdüğünü ve fiilin bâkî olmayan bir sebepten tevellüt etmemesi gerektiğini söylediğini kaydeder.⁵³ Bu yönüyle Necrânî'nin rivâyetiyle İbn Metteveyh'in rivâyetinin ilk kısmı örtüşmektedir. Bunları temel aldığımızda Kâdî'nın bâkî sebepten doğan fiilin *i'âde* edilebileceği kanaatinde olduğunu ve bu kanaatini *Muğnî*'sinde izhar ettiğini söyleyebiliriz.⁵⁴ Ancak Kâdî daha sonra bu görüşünden dönmüş ve muhtemelen bir başka eserinde bunun mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim *Şerhu't-Tezkire* müellifinin, bu tür fiilin *i'âdesinin* mümkün olmadığı şeklindeki görüşü Kâdî Abdülcebbar'ın tercihi olarak nitelendirmesi,⁵⁵ Kâdî'nın nihâî görüşünün bu şekilde olduğu izlenimini kuvvetlendirmektedir. Bu yönüyle özellikle son dönem Mutezilîlerinin bâkî sebepten *mütevellid* bâkî makdûrların *i'âdesini* mümkün görmedikleri sonucuna meylettiklerini söyleyebiliriz.⁵⁶

III. Yeniden Yaratılması Gerekenler

Yeniden yaratma konusunun bir diğer ayağını ise yeniden yaratılacak olanların (*mu'âd*) kimler olduğu hususu teşkil etmektedir. Mutezile kelâmında konuyla alakalı, tartışmalardan en uzak vechenin bu olduğunu söyleyebiliriz. Var olan sınırlı tartışmalar da esas itibarıyla yeniden yaratılması vacip olan varlıklarda, söz konusu vücûbiyetin kaynağının akıl mı yoksa sem' mi olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada genel ilkeyi şu şekilde

özetleyebiliriz: Yeniden yaratılacak şeyin verilmesi olduğuna göre yaratılması vaciptir.⁵⁷ Varlığına sebep ve ivaz. Sevap taatleri hak edilirken, ivaz çektiği acı ve kederle nüyle sevap (ve onun zıttı olan) da geçerli olabilirken, ivaz muhtemeldir (gibi) tüm canlılar hakkında hak edilirken, ivaz hak edene verilir. Sevap sadece ahirette verilebilir. Geçtiğine göre, sevabı hak eden kimsenin *i'âdesinin* mümkün olduğu da akıl olduğu hususunda gerçektir.⁵⁹

Sevabı hak eden kimse hak eden kimsenin yeniden yaratılması nokta, ivaz ile sevap arasında bir şekilde hak edilirken, ivaz hak ettiği ivazın bu dünyada halde ivaz bu dünyada kişiden yaratılması aklen vacip olur.

Pek tabii burada dikkat edilmesi gereken acısız ve kadersiz bir şekilde olmasına acı ve keder verecek bir şekilde olmasında da ivazı hak edecek kimsenin ona acı ve keder vermeksizin yaratılmasıyla bu şekilde ölen kişilerin

⁵¹ Bk. *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20–21. Ancak bunların hangisinin Ebû Hâşim'in nihâî görüşü olduğuna dair bir kayıt yoktur.

⁵² Bk. *Mecmû'*, II, 305: 12–14.

⁵³ Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 417: 11–13.

⁵⁴ *Muğnî*'nin sebepten *mütevellid* bâkî fiillerin *i'âdesi*yle ilgili pasajları eksik olduğundan Kâdî'nın bu konudaki görüşlerini maalesef doğrudan kendisinden elde edememekteyiz.

⁵⁵ Bk. *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 21.

⁵⁶ Doğal olarak bu durum Allah'ın sebep vasıtasıyla fiil işleyebileceğini kabul edenler nezdinde geçerlidir. Ebû Ali gibi, Allah'ın sebep vasıtasıyla fiil işlemesini mümkün görmeyenler nezdinde (Bk. O. Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 215.) zaten bu sorunun bir geçerliliği yoktur.

⁵⁷ *Mecmû'*, II, 310: 2–3. Pek tabii bu görüşün bir başka versiyonu da şöyledir. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, I, 100: 1–2.

⁵⁸ Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 1–4. Bu görüşün bir başka versiyonu da şöyledir. Bk. Koloğlu, *a.g.e.*, 342–343. Özellikle bu görüşün imkân tanımaktadır. Çünkü sonuçta her ne kadar ölümün acısız ve kadersiz bir şekilde olması da ivazı hak edecek kimsenin ona acı ve keder vermeksizin yaratılmasıyla bu şekilde ölen kişilerin

⁵⁹ Msl. bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, I, 100: 1–2.

⁶⁰ Bk. *Muğnî*, XI, 465: 10–13.

⁶¹ Her ne kadar ölümün acısız ve kadersiz bir şekilde olması da ivazı gerektirecek bir durumdur.

i'âdesi vacip değildir. Ancak kişi ölüm anında yahut öncesinde acı çekmişse, bunun karşılığında mutlaka ivaz alması gerekir. Bu ivazı ya Allah verecektir, ya da Allah zalimden alıp verecektir. İşte Behşemîler'e göre bu kişinin öldükten sonra yine bu dünyada (bir bütün olarak teklif müessesesi devam ederken) diriltilerek ivazın kendisine verilmesi, akabinde tekrar öldürülerek yok edilmesi aklen mümkündür. Dolayısıyla bu kişinin de *i'âdesi* aklen vacip değildir.⁶² Mamafih sem'î kişinin kabirde azap çektilmesi veya kabirde cennetteki mekânının kendisine gösterilmesi dışında yaşatılamayacağını ortaya koymuştur. Yani sem'î açıdan kişinin bu dünyada diriltilerek ivazının kendisine verilmesi, akabinde tekrar öldürülerek yok edilmesi mümkün değildir. O halde ivazı hak eden kişinin tekrar yaratılması ancak sem'an vaciptir.⁶³

Ancak tüm bunlar ivazın kişiye bu dünyada verilmesi ihtimali bulunduğu geçerlidir. Şayet kişiye hak ettiği ivaz bu dünyada verilmemişse artık bu kişinin yeniden yaratılması aklen vacip hükmündedir.⁶⁴

İkâbı hak eden kimsenin de, ister kâfir isterse fâsık olsun, tekrar yaratılması aklen vacip değildir. Çünkü ikab kişinin lehine değil, aleyhine olan bir haktır. Allah'ın bu ikabı düşürmesi ve affetmesinin hasen olduğu delille sabittir. Dolayısıyla Allah'ın bunları *i'âde* etmemesi ve affetmek sûretiyle tafaddülde bulunması mümkündür.⁶⁵ Fakat Allah ikabı hak edeni diriltece-

tın bizzat kendisi bir nimettir. Ölüm ise bu nimetin kişiden alınmasıdır. Hayatın varlığı nasıl ki kişinin bir takım faydalara ulaşmasını mümkün kılmaktadır, hayatın alınması da bu faydalara ulaşmasına engel olmaktadır. Ölüm, buna sebep olduğu için her hâlükârda ivazı gerektirir.

Kâdî Abdülcebbar bu iddiaya nimetin ancak belirli bir zaman müddeti içerisinde geçerli olduğu teziyle cevap verir. Allah kişiye hayat ile nimette bulunduğu anda, bunu belirli bir müddete tahsis etmesi imkânsız değildir. Nitekim emanetler konusunda bu durum aklen ve şer'an sabittir. Dolayısıyla bu nimet belirli bir vakitle sınırlı olduğunda, bu vaktin sonunda nimeti geri alması Allah üzerine bir yükümlülük gerektirmez. Tıpkı emanet verdiği şeyi geri isteyen kimsenin bunun karşılığında bir yükümlülük altına girmemesi gibi. Bk. *Muğnî*, XI, 465: 16-466: 1.

⁶² *Muğnî*, XI, 466: 3-6.

⁶³ Bk. *Muğnî*, XI, 466: 6-8; *Hulâsatü'n-Nazar = An Anonymous Imâmî-Mu'tazilî Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century)* (nşr. S. Schmidtke & H. Ensârî), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2006, 123: 17-18.

⁶⁴ Bk. *Muğnî*, XI, 466: 10-11. Kezâ bk. *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: 9-12. Burada Allah'tan başkası üzerinde hakkı olan kimseden bahsedilmekte ve Allah'ın adaleti temin etmek amacıyla (*intisâf*) bu kimseyi *i'âde* etmesi gerektiği kaydedilmektedir.

⁶⁵ *Muğnî*, XI, 466: 14-16.

ğini haber vermiştir.⁶⁶ O halde sem'an vacip olmaktadır.⁶⁷

Sistematikte tartışılan bir canlılardır. Bunların ne lehte ne aleyhine hak ettiği hiçbir şey yoktur. Kâdî Abdülcebbar *i'âdesi* vacip olmadığını söyler. Ona göre Allah'ın yaratması ve öldürmesi bir tutumdur. İlahî iradeyle bunların *i'âdesi*, ilk yaratma gibi bir hak değildir. Bu dünyaya ulaşmaları sebebiyle ilk yaratılma ve öldürme ile yeniden yaratması da hasen olur. O halde bu dünyada bulunmasında olmayıp Allah'ın iradesiyle

Ancak burada bir başka problem var. Eğer bir şey olmayan varlık kimdir? Ya da bir şey olmayanın teklife muhatap olması mümkün olmayıp, böyle bir şeyin de bir hak edene ya da ikabı hak edecektir.⁷⁰ Bir hak eden ve ikabların birbirine eşit olması, bir hak edeni rini düşürerek ortada hiçbir hak edeni itibariyle böyle bir şeyin de aleyhine olur. O halde bu kapsamdaki varlıkların da Abdülcebbar hak ettiği hiçbir hak edeni tercihinde olduğunu belirttiği gibi, cennette cennet ehlinin lezzet du-

⁶⁶ *Muğnî*, XI, 466: 20.

⁶⁷ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 1; Kâdî Abdülcebbar, *İ'âde* kelâmında, halis Mutezilîler'in düşüncelerinde ikabı hak edenler ve hak ettiği ikabı hak edenler. Ona göre daimi olarak sem'an vaciptir. Buna mukabil ilâhî iradeyle len vaciptir. Çünkü kendisine hak edenlerin sevabı hak edenler hakkındaki hak edeni kendisine hak ettiği ikab verilir ve aleyhine doğrudan sevaba nakledilir. Bk. *Muğnî*, XI, 466: 18-19.

⁶⁸ *Muğnî*, XI, 466: 18-19.

⁶⁹ *Mecmû'*, II, 311: 3-5.

⁷⁰ Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Muğnî*, Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. *Muğnî*, XI, 466: 16.

⁷¹ Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *a.g.e.*, 623: 16.

nemde cehennem ehlinin cezası olarak yaratacağı yönünde haber varit olduğunu söyler ve bu bağlamda “Koyunlar cennet hayvanlarıdır/binekleridir” hadisini delil getirir.⁷² Buna göre o, bunların *i'âdesi* hakkındaki kararı sem'a havale etmesi yanında, bunların hayvanlar olduğuna da açıkça işaret etmektedir.

Öte yandan İbn Metteveyh ise bu kapsamdaki varlıkların yeniden yaratılması hakkında Kâdî ile aynı düşünse de bunların kimliği hakkında, belki de gerek duymadığından, bir işaretle bulunmaz. Ancak problem şurada doğmaktadır: İbn Metteveyh hayvanların *i'âdesini* ayrıca ele alır. Ona göre bütün hayvanların *i'âde* olunacağını sem' vacip kıldığı gibi, bu konuda icmâ da vardır.⁷³ Dolayısıyla onun nezdinde hayvanların *i'âdesi*, hak edecek hiçbir şeyi olmayan varlıkların *i'âdesinden* farklıdır. Diğer bir deyişle Kâdî Abdülcebbar'ın nezdinde hak ettiği hiçbir şey olmayan varlıklar hayvanlar iken, İbn Metteveyh'in nezdinde bunlar ayrı varlıklardır. Dolayısıyla İbn Metteveyh ya mükellef olan insanın sevap ve ikablarının eşit olması⁷⁴ yahut başka bir nedenden dolayı hak edecek hiçbir şeyi olmayacağını kabul etmekte ya da açıkça belirtmese de bunların çocuklar olduğunu düşünmektedir.

Çocukların ve delilerin *i'âdesini* sem' vacip kılmaktadır. Aklen bunların *i'âdesi* vacip değildir.⁷⁵

⁷² Bk. *Muğnî*, XI, 467: 1–3.

⁷³ *Mecmû'*, II, 311: 18–21. İbn Metteveyh sem'i delil olarak “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler” (En'âm 6/38) ve “Vahşi hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde” (Tekvîr 81/5) ayetlerini zikreder. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 35–36. Benzer bir bakış açısı burada da yansıtılmaktadır.

⁷⁴ Nitekim Mutezile içerisinde nâdir de olsa Zemahşerî gibi mükellefin sevap ve ikabının eşit olacağını söyleyenler vardır. Bk. Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, (A *Mu'tazilite Creed of az-Zamahşari* (d. 538/1144); *al-Minhâğ fî Usûl ad-Dîn* başlığıyla nşr. ve İng. trc. S. Schmidtke), Stuttgart; Franz Steiner, 1997, 74: 8–9.

⁷⁵ Şerîf el-Murtazâ, a.g.e., 13–14. Kezâ bk. *Muğnî*, XI, 467: 4; “Çocuklara gelince, bunların cennette *i'âde* olunacakları sem' ile sabit olmuştur”. Çocukların *i'âdesi* konusunda en fazla bilgi veren müelliflerden biri de *Hulâsatü'n-Nazar* müellifidir. O çocuklarla ilgili düşünülebilecek her türlü kategoriye göz önünde bulundurarak yargılarda bulunur. Burada esas nokta çocukların mümin ya da kafir çocukları olup olmadığıdır. Pek tabii çocuğun, ister mümin isterse kafir çocuğu olsun, ivaz alacağı varsa ve bu ivaz kendisine dünyada verilmemişse onun *i'âdesi* aklen vaciptir. Hak ettiği bir ivaz olmayan çocukların tamamının *i'âdesinde* karar sem'e aittir. Bunlar şayet mümin çocukları ise kendilerine yönelik bir tafaddül, ebeveynlerine de ikram ol-

O halde genel Mutezilî kararların *i'âdesinin* vacip olduğu canlılar içinde lehine hak ettiği şeylerin kendilerine dünyada akıldır. Bunun dışındakilerin yısıyla her hangi bir istisna yaratılması için mükelleflerin (istisnâ) aklen vacip olduğu şekli özellikle son dönem Mutezile

IV. Yeniden Yaratmadaki

Yeniden yaratılan canlıların alınacaktır? Yani, canlıyı tekrar unsur temel alındığında biz o biliriz? Dolayısıyla konu yeniden sistematüğinde de yeniden yarandığı husus budur. İslâm Dini konu etrafında üç temel anlayışa parçaya bağlı diriliş, iii) Benzer tematiğinde ortaya atılan gör-

mak üzere cennette yaratılırlar. kendilerine tâbi olanlar (var ya) 52/21) ayeti ve bir takım hadisler ise, bunların babalarıyla birlikte hak etmemişlerdir. Ancak sem'de yaratılacaklarına dair bir veri de bu kategoridekiler *i'âdelerinin* canlılardan farklı bir gruptur. T kendisinin ölümünden sonraki *Hulâsatü'n-Nazar* müellifi bunlar babalarının mümin oldukları. Bk. *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: Bu yönüyle Mutezilîler, bütün sem'e atfeden özellikle Eşarîler'd 205. Ayrıca bu eserde “Gölge V. 212), ancak Kelâm sistematüğün E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından* Yayınları, 2000, 176–184.

tüşmektedir. Biz bu görüşleri üç temel kavram etrafında toplayabiliriz: i) Cüzler; Canlıyı oluşturan cüzler *i'âde* edilmelidir, ii) Telif; Canlının dış görünümünü esas alınmalıdır,⁷⁹ iii) Hayat; Canlının taşıdığı hayat temel alınmalıdır.⁸⁰ Atomcu düşüncenin anahtar kavramlarını (cevher ve araz) temel alırsak bu üç temel görüşü aslında iki ana mecraya dökebiliriz. Yeniden yaratmada cevherleri temel alan görüş ve arazları temel alan görüş. “Cüz” kavramı cevherleri merkeze alırken, “telif” ve “hayat” kavramları, araz olmaları hasebiyle, arazları merkeze almaktadır.

Mutezile içerisinde baskın görüşün, özellikle son dönem temel alındığında, canlıyı oluşturan cüzlerin temel alınması yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu cüzler, kişinin canlı olmasını sağlayacak kadar olanlarıdır. Özellikle Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh gibi son dönem Mutezilileri tarafından benimsenen bu görüşe göre kişinin canlı olmasına yetecek miktardaki cüzleri yeniden yaratılmalıdır.⁸¹ Bu yönüyle yeniden yaratma, kişinin yaşamaya devam etmesine (*tebkîye*) benzer. Kişinin yaşamaya devam etmesinde, sözgelimi bir takım uzuvlarının bulunmamasının nasıl bir etkisi yoksa, benzer şekilde yeniden yaratılmasında da bunların bir

geçerliliği yoktur. Dolayısıyla değil, onun canlı kalmasını sağlamak bizler, itaatkâr bir kimsenin bizzat da zayıflığının yahut bir takım olmadığını biliriz. O kişi hayatı neminde ise şişman olsa da yine bir dönemden sonra bulunmaz biliriz.⁸² Bu yönüyle hâlihazırda olduğunu bilmemize imkân sağlayanı sağlayan cüzlerdir. İşte sağlayan bu cüzler temel alınarak yaratma açısından bir önemi vardır.

Cüzleri temel alan bu görüş telif⁸⁴ temel alan görüştür. Ayrıca yaratılmaktadır: i) Yeniden yaratmada kişinin yaşarken canlı olduğu telif de dikkate alınır. Yaratmada iki unsura eşit derecede

Konuyu özellikle Behşemî ile içerisinde gerçekten de şüpheden şüpheye düşülebilir. Nitekim fi yahut hayatı temel alanların

⁷⁹ İbn Metteveyh'in isim vermeksizin zikrettiği bir takım görüşleri de bu kapsamda kabul edebiliriz. Onun verdiği bilgilere göre bazıları kişinin itaatkâr yahut isyankâr olduğu şekli (*hey'et*) üzere *i'âde* edilmesi gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla kişi, akıbetine göre itaatkâr ya da isyankâr olarak haşrolunacaksa, onun yaşarken itaatkâr ya da isyankâr olduğu durumdaki şekli temel alınmalıdır. Bazıları ise kişinin ölüm anını temel almış ve ölüm anındaki şekli neyse *i'âdenin* de o şekilde olması gerektiğini söylemiştir. Bk. *Mecmû'*, II, 312: 12–15. Kâdî Abdülcebbâr bu son görüşü Ebû Ali el-Cübbâî'ye atfeder. Onun aktarımına göre Ebû Ali bu görüşünü *Kitâbü'l-İnsân* adlı eserinde zikretmiştir. Fakat Kâdî, Ebû Ali'nin bunu söylemekle birlikte *i'âde* konusunda bunu vacip kılmadığını, muhtemelen hikmet açısından bunun zorunlu olduğunu söylediğini kaydeder. Yine de “son derece hatalı” olarak vasıflandırdığı bu görüşün Ebû Ali'ye nispet edilmesinin zorlama olacağı imasında bulunur. Çünkü bunun akabinde Ebû Hâşim'in bu görüş hakkındaki “Muhtemelen bu görüş kâtibin hatasıdır” ifadesini ekler. Bk. *Muğnî*, XI, 478: 5–10.

⁸⁰ Mutezile satırlarda da görüleceği üzere özellikle ikinci ve üçüncü görüşü ileri sürenlerin, yeniden yaratmada sadece bu unsurları mı temel aldığı, yoksa cüzlerin yanına bunları da mı eklediği tartışma konusudur ve zaman zaman her iki ihtimali de gündeme getiren rivâyetler bulunmaktadır. İbn Metteveyh'in bir yerdeki değerlendirmesi sadece telifi ya da sadece hayatı kabul edenlerin olmadığı yönündedir. Ona göre telifi ya da hayatı kabul edenler, cüzlerin yaratılması gerektiğini kabul ettikten sonra, bunun ötesindeki bir unsurun belirlenip belirlenmemesinde, belirlenecekse bunun ne olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bk. *Mecmû'*, II, 316: 8–10.

⁸¹ Bk. *Muğnî*, XI, 467: 11–14; *Mecmû'*, II, 312: 3–4. Kezâ bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 15–16.

⁸² Bk. *Mecmû'*, II, 312: 7–9.

⁸³ *Mecmû'*, II, 312: 10–11. İbn Metteveyh'in yaratılması cevâz hükmündedir, isterse tekrar yaratmaz. Bununla ilgili bir seye nimet ihsan etmiş olabilir. Nitekim “Cennet ehli sakalsız” hadisi buna işaret etmektedir. Zaten Cennet ehlinin en kâmil olanlarıdır. Berler vârit olmuştur. Kezâ cehele bir şekilde *i'âde* edileceği yönünde. Tüm bunlar kişiyi daha güzel ve cüzlerin ötesindeki cüzlerin *i'âde*

⁸⁴ Kaynaklarda bu husus zaman zaman telifle da ifade edilmektedir. Bununla ilgili olarak “telif”e işaret etmektedir.

⁸⁵ Zaten yukarıda İbn Metteveyh'te tematikte sadece bu görüş bulun-

tiğini kabul etmelerinden sonraya matuf olduğunu söyler. Yani ona göre Mutezile içerisinde aslında herkes cüzlerin tekrar yaratılması gerektiğini kabul etmektedir. İhtilaf, bu cüzlere ilâveten başka unsurların da gerekip gerekmediği, şayet gerekiyorsa hangi unsur olduğu yönündedir.⁸⁶ Sadece telifin dikkate alındığına işaret eden bir rivâyet İbnü'l-Melâhimî'de görülmektedir. Onun verdiği bilgilere göre Ebû Hâşim, cüzlerin *i'âdesini* gerekli görmeyip sadece bünye ve şeklin *i'âdesinin* vacip olduğunu söylemiştir.⁸⁷ Böylelikle İbnü'l-Melâhimî sadece telifin temel alındığı görüşü Ebû Hâşim'e atfetmektedir. Mamafih son derece şüpheli olan bu rivâyetin dışında Mutezile içerisinde sadece telifi temel alan öne çıkan bir şahsiyetin olmadığı da söylenmelidir.⁸⁸

Öte yandan Behşemî kaynakların hiçbiri Ebû Hâşim'e İbnü'l-Melâhimî'nin atfettiği görüşü atfetmez. Bununla birlikte Behşemî kaynaklarda Ebû Hâşim'in görüşü hakkında değişik rivâyetler bulunduğu da belirtilmelidir. Buna göre Ebû Hâşim bazen yeniden yaratmada sadece kişinin canlı olmasına yetecek unsurun gerektiğini söylerken,⁸⁹ bazen bunun yanında telifin de *i'âde* edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁹⁰ Kezâ İbn Metteveyh bir diğer eserinde ise kişinin canlı olmasına yetecek unsurları (=cüzleri) ye-

terli görenlerin kendi aralarında unsur yanında kişiyi bir *ba* (tahtît) de yeniden yaratılması rüşün Ebû Hâşim'den aktarı farklı görüş atfedilmektedir. i) hıdır, ii) Sadece cüzler temel amalıdır.⁹² Fakat yine de Behş temel alınması gerektiği ş rivâyetlerin genelinin cüzlerle duğu not edilmelidir.

Ebû Hâşim hakkındaki bu larle birlikte telifin de tekrar edenlerin Hüseyinler olduğu "Bize göre (=Hüseyniyye) vac diyerek ekolünün görüşünü b sadece kişiyi diğerlerinden ay kendisidir. O halde kişiyi oluşturan unsurlar da cüzler meli olmaktadır. O halde kiş edilmesi gerekir.⁹⁴

Bu yönüyle sadece telifi t *i'âdesini* şart koşanlar, canlıla mü sayesinde yapılabileceği y rünümün de gerekli olduğu fi

⁸⁶ Bk. *Mecmû'*, II, 316: 8–10. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 40-77/39a: 1. Müellif burada Kâdî Abdülcebbar'ın da *el-Hilâf beyne's-Şeyhayn* adlı eserinde benzer bir yargıyı dile getirdiğini kaydeder.

⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 3–4. Hatta İbnü'l-Melâhimî bu rivâyetini Kâdî Abdülcebbar'a dayandırır.

⁸⁸ Bu bağlamda akla gelen ilk ismin Ebû Ali el-Cübbâi olduğu söylenmelidir. Nitekim kaynaklarda Ebû Ali'ye, kesilen elin de yeniden yaratılması gerektiği gibi, telife şiddetle vurgu yaptığını gösteren rivâyetler bulunmaktadır. Ancak Ebû Ali'nin telife son derece vurgu yapması cüzleri göz ardı ettiği anlamına gelmez. Aksine cüzlerin yanında telifin de bulunması gerektiği şeklinde anlaşılması daha makuldür. Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 3–6; *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 36–37. Bu yönüyle Ebû Ali'yi ikinci görüşün temsilcilerinden biri olarak düşünebiliriz.

Öte yandan yukarıda Ebû Ali'nin hem Allah'ın hem de insanın güç yetirebileceği bâkî arazların *i'âdesini* mümkün görmediğini, hatta Necrânî'nin buna örnek olarak telif arazını getirdiğini söylemiştik. Dolayısıyla akla Ebû Ali'nin telif arazının *i'âdesini* mümkün görmezken, bu aşamada yeniden yaratmada telifi öne çıkarmasının bir çelişki olduğu gelebilir. Öyle görünüyör ki Ebû Ali, canlının yaşarken taşıdığı daha önce var olan telif arazının aynısının *i'âdesini* kabul etmemektedir. Canlı yeniden yaratıldığında ilk telifine benzer yeni bir telif arazi yaratılması gerekmektedir.

⁸⁹ Yukarıda da aktardığımız üzere "kişinin canlı olmasına yetecek unsur" Behşemî terminolojide onun cüzlerini ifade etmektedir.

⁹⁰ İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 6–8; *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 38. Ancak burada Ebû Hâşim'in telifin de *i'âde* edilmesi gerektiği fikrinden daha sonra döndüğü de kaydedilir.

⁹¹ *Mecmû'*, II, 312: 19–20.

⁹² Hatta bir dördüncü görüş bile a nağı Ebû Abdullah el-Basrî olan düşüncesinden dönmüş ve haya göre kişinin yaşarken taşıdığı say yaratılmalıdır. Ancak bu hayat olur. Dolayısıyla telifinde değişik İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 8–9.

⁹³ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453:

⁹⁴ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453:

⁹⁵ Zaten İbnü'l-Melâhimî'nin Ebû dır: "Vacip olan itaatkâr Zeyd'e ve şekliyle ayrılır. Dolayısıyla *i'â* 453: 8–9. Kezâ bk. Muhakkık el-

Sistematikte tartışılan üçüncü görüş ise hayatı temel alan görüştür. Buna göre kişinin tekrar yaratılmasında daha önce taşıdığı hayat dikkate alınmalı ve bizzat bu hayatın aynısı *i'âde* edilmelidir. Nitekim yukarıda İbn Metteveyh'e dayanarak Ebû Abdullah el-Basrî'nin böyle bir görüşü Ebû Hâşim'e attettiğini belirtmiştik. İşte bu görüş aynı zamanda Ebû Abdullah el-Basrî'nin de ilk görüşüdür.⁹⁶ Yani bizzat canlıyken taşıdığı hayat *i'âde* edilmelidir. Fakat İbn Metteveyh, Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu görüşünden döndüğünü bizzat aynı hayatın tekrar yaratılmasının gerekmediğini, sadece o kişiye ait olacak bir hayatın yaratılması gerektiğini söylediğini kaydeder.⁹⁷ Yani Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşü şu veya bu şekilde hayat kavramı etrafında şekillenmiştir.⁹⁸ Yeniden yaratmada "hayat" kavramını temel alanların bu düşünceye ulaşmalarında, aşağıda da görüleceği üzere,

cevher ne de cisim olmakla ayrılır, çünkü başkaları da bunda müşterektir. Bilakis ona özgü arazlarıyla ayrılır. . ."

⁹⁶ *Mecmû'*, II, 313: 2.

⁹⁷ Bk. *Mecmû'*, II, 313: 2-3. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 39-40. Ebû Abdullah'ın kişinin taşıdığı hayatın yaratılması gerektiği düşüncesini bırakıp, sadece ona ait olacak bir hayatın yaratılması gerektiği görüşünü kabul etmesinin nedeni merak konusudur. Zira yeniden yaratılan kişinin, daha önce yaşayan aynı kişi olması, yeniden yaratmada daha önce ona ait bir özelliğin dikkate alınmasını gerektirir. Bu bağlamda kişinin taşıdığı hayatın temel alınması teorik olarak buna yeterlidir. Zaten hayat arazının bâkî olması, diğer bâkî arazlarda olduğu gibi *i'âdesini* mümkün kılmaktadır. Dahası, "sadece o kişiye ait olan hayat" kavramıyla tam olarak neyi kastettiği de kapalıdır. Maalesef kaynaklar Ebû Abdullah'ın bu görüşünden yeteri kadar bahsetmediği için bu nokta kapalı kalmaktadır. Muhtemelen Ebû Abdullah burada hayat arazının taşıdığı özellikten hareket etmektedir. Buna göre hayat arazi bütün bir bünyeyi kuşatır. Yani mahalli bütün bedendir (*cümle*). Bk. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden; E. J. Brill, 1976, 172. İmdi bünye cüzlerden oluştuğuna göre, hayat arazının *i'âdesi* bu cüzlerin *i'âdesiyle* mümkün olacaktır. Çünkü hayat arazi bu mahalle mahsustur ve araz ancak mahallinin *i'âdesiyle* *i'âde* edilebilir. Oysa Ebû Abdullah'a göre canlının taşıdığı cüzlerde değişiklik olabilir ve bu sebeple yeniden yaratmada bunlar temel alınmamalıdır. Cüzler yeniden yaratılamayacağına göre doğal olarak bu cüzleri mahal tutan araz olan hayat da yeniden yaratılamayacaktır. O halde kişinin bizzat taşıdığı hayat değil, ona ait olan yeni bir hayat yaratılacaktır. Pek tabii yaratılan bu hayat başka bir kişinin taşıdığı hayat da olmayacaktır. Çünkü bu durumda söz gelimi Zeyd, Amr'a ait bir hayatla yaratıldığında artık Zeyd Amr olacaktır.

⁹⁸ Mamafih Ebû Abdullah'ın hayatın yanında kişinin taşıdığı asıl cüzlerin de yeniden yaratılması gerektiğini söylediğini gösteren açık bir rivâyet yoktur. Muhtemelen İbn Metteveyh'in yukarıda söylediğine benzer şekilde (Bk. bk. dp. 80) cüzlerin yanında hayatın da *i'âde* edilmesi gerektiğini söyleyenler vardır. Fakat Ebû Abdullah'tan aktarılan rivâyetler onun bu kapsamda olmadığını göstermektedir.

telifte ve kişiyi oluşturan cüzlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Mutezili kaynaklarda konunun dışında cereyan etmiştir. Üçüncü görüşün dışında kayda değer bir kabulün çekilmemiştir.

Behşemiler telifi esasa alanlar, zorluklar nedeniyle kabul etmemişlerdir. sürekli değişmesi gelmektedir. değişmektedir. Dolayısıyla yeni bir çağı belirsiz kalmaktadır. Nitekim rivâyet,¹⁰⁰ telif taraftarları arasında koymaktadır. Hatta sistematikte bu şekilde ortaya koyar: Elin kesilmesi ha sonra itaatkâr olarak öldürülmesi tekrar yaratılacak mıdır?

Ayrıca onların değişmeyen bir şey söylemeliyiz. Nitekim bir insanın hayatına karşın hâlâ aynı insan olduğunu söyleriz.¹⁰¹ O halde bir kişiyi hâlâ aynı kişi olarak ötesinde bir şeydir. Telif değeri farklı olarak değişmeyen bir şeydir. hayatın bâkî olmadığını bilabaki, le,¹⁰² bu durum onu ilk canlı olarak düşünürüz. İşte bu durum ancak her

⁹⁹ Şerif el-Murtazâ onların bu düşüncesinde "hayat"ı kabul eden görüşü yanlıştır". Bk. Şerif el-Murtazâ, *İ'âde*, 79.

¹⁰⁰ Bk. bk. dp. 79.

¹⁰¹ Bk. *Mecmû'*, II, 313: 4-5.

¹⁰² Burada kurgusal bir iddia ileri sürülen bir arazdır. Bir mahalde yaratılan doğal olarak anbean o mahalde olmayacağı varsayılmakta ve bunda doğal olarak değiştiği tasavvur edilir.

¹⁰³ Bk. *Mecmû'*, II, 313: 6-7. Kezâ bk.

mektedir. Canlının aynı canlı olduğunu kabul etmek, ancak cüzleri temel almakla mümkün olacaktır.¹⁰⁴ İbn Metteveyh'in deyimiyle "Canlı her hâlû-kârda [kendisinde var olan] bu cüzlerden oluşan bütündür (*el-hay*^{vi} 'alâ küllî hâlⁱⁿ hüve'l-cümletü'l-mebniyye^ü min tilke'l-eczâ), kendisini mahal tutan arazlar değildir".¹⁰⁵ Dolayısıyla onların nezdinde arazların değişkenliği ve geçiciliği, yeniden yaratmada esas unsurlar olarak kabul edilmesine engel olmaktadır. O halde en makul çözüm, cüzleri kabul etmektir.¹⁰⁶

Peki, kişinin canlı olmasını sağlayan bu cüzler nelerdir? İbn Metteveyh insanın bu cüzlerin neler olduğunu detaylı olarak bilmesinin mümkün olmadığını ve bu hususta yapılacak olan bir konuşmanın ancak genel ('alâ'l-cümle) olabileceğini söyler.¹⁰⁷ Mamafih bu genel yargıya rağmen konu hakkında yine de bir şeyler söylenebilir. Nitekim yukarıda aktarılan canlı (*hayy*) tanımı bir nebze de olsa bu konuda imkân tanımaktadır. Tanımda canlının cüzlerden oluşan (*mebnî*) bir varlık olduğu ifade edilmekteydi. Bu da karşımıza "bünye" kavramını çıkartır. Buna göre kişinin canlı olmasını sağlayan cüzler aynı zamanda onun bünyesini oluşturmaktadır. O halde bünye canlı olmanın şartıdır. Bünye ortadan kalktığında canlılık da yok olacaktır. Sözelimi kişi, başının yahut gövdesinin yarısı vb. şeyin ortadan kalkmasıyla canlı olmaktan çıkar.¹⁰⁸ Çünkü başın yahut gövdenin yarısının yok olması bünyenin ortadan kalkması demektir. Öyleyse bünneyi oluşturan cüzler, canlılığı oluşturan cüzlerdir. Kısaca yokluğu halinde cansız hale geleceğimiz şey bünyedendir. Yokluğu canlılığımızı etkilemeyen şey ise bünyeden değildir. Böylelikle Behşemîler nezdinde cüzler ile bünye arasında ayrılmaz bir ilişki kurulmuş olmaktadır.

Öte yandan Behşemîler'in bünye kavramını ileri sürmelerinin ve bu bağlamda verdikleri örneklerin, onları "telif" in de yaratmada dikkate alınması düşüncesine yaklaştırdığı düşünülebilir. Ancak bünye ile telif

Behşemîler'in düşüncesinde bünye sadece dış görünümünü ifade eder. Yani dış görünüş (telif), taşıdığı bünye dir. Sadece söylemde cüzler öne sürülmektedir. Bu yönüyle telif bünye karşılıklı direnci ifade ederken, bünye dir. Zaten verilen örnekler de bünye büyüdükünde de aynı varlıktır. Aynı insanın bebeklik halinde bünye telif arasında büyük fark vardır. lıda bir takım değişikliklerin olması bünye olmaktan çıkarmamasının yansımasıdır.

Ancak yeniden yaratmada bünye lemlere yol açmaktadır. Sözgelimi başka canlının cüzlerine karışması bünye rın başındadır. Şöyle ki; bir canlının cüzleri yiyenin cüzlerine bünye tada yenilen canlıya ait bir cüz bünye mümkün olmayacaktır. Hatta bünye tiği için yiyene ait cüz de kalması bünye ratılması mümkün olmayacaktır.

Muhtemelen bu zorluk yeniden yaratmada hayatın temel olması bünye canlı olmasını sağlayan cüzler bünye bir süreçte değişerek başka cüzler bünye kabil değişiklikler mümkün olacaktır. zaman bulunamayacak ve dolayısıyla bünye tir.

¹⁰⁴ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 469: 19-470: 1.

¹⁰⁵ *Mecmû'*, II, 313: 13-14. Zaten bu tanım niçin Behşemîler'in hayatı temel almadıklarını da ortaya koyar. Hayat onların anlayışına göre olsa olsa canlının sadece bir yönünü ifade eder. Oysa canlı olmak bütünü ifade eder. Nitekim Şerif el-Murtazâ'nın hayatın temel alındığı görüşü reddederken kullandığı delil de bu kanaati ortaya koyar: "... Çünkü se-vap ya da ikaba müstahak olan hayat değil, canlıdır (*hayy*), canlının canlı oluşu ise hayatına değil, cüzlerine râcîdir". Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 153: 9-10.

¹⁰⁶ Bk. *Muğnî*, XI, 471: 7-9.

¹⁰⁷ *Mecmû'*, II, 314: 7-8.

¹⁰⁸ *Mecmû'*, II, 315: 13.

¹⁰⁹ Dolayısıyla bir takım kaynaklarda bünye minin, Behşemî gelenek açısından bünye

¹¹⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebbar "bünye kavramını kullanır. Msl. bk. *Muğnî*

¹¹¹ Bk. *Mecmû'*, II, 314: 4-6.

¹¹² Bk. *Mecmû'*, II, 315: 3-6.

İşte bu zorluğu aşmak için “asıl cüzler”¹¹³ fikri geliştirilmiştir. Gerek Kâdî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh gibi sadece cüzleri temel alan, gerekse Hüseyinler gibi telif yanında cüzleri de kabul eden kelâmcılar tarafından sisteme eklenen bu fikre göre, canlıyı oluşturan cüzlerin içerisinde hepsinin aslını oluşturan cüzler bulunmaktadır. İşte yeniden yaratmada esas alınacak olan şey, bu asıl cüzlerdir.¹¹⁴ Bunların temel vasfı asla değişmemeleri olup,¹¹⁵ artmaz ve eksilmezler.¹¹⁶ Dolayısıyla bir canlı başka bir canlıyı yediğinde yenilenin “asıl cüzleri” asla yiyen canlının “asıl cüzü” haline gelmez, sadece onun cüzlerinin ve semizliğinin artmasına neden olur. “Asıl cüzler”in ötesindeki “fazladan (*zâ'id*) cüzler” belki bir başka canlının bünyesini oluşturabilir.¹¹⁷ Buna göre hem yiyen hem de yenilen canlı açısından “asıl cüzler” hususunda hiçbir problem yoktur. Bu cüzler yiyenin bünyesine karışıp onun asıl cüzleri haline gelemeyeceği için yiyen canlı her zaman olduğu canlı olarak kalacak, aynı zamanda bunlar yiyenin bünyesine karışıp yok olmadığı için yenilen canlıyı tekrar bunlardan yaratmak mümkün olacaktır. Bunların ötesindeki fazladan unsurların ise canlının ayırt edilmesinde bir etkisi olmadığı için yiyenin bünyesine karışması mümkündür. Çünkü bunların yeniden yaratmada bir fonksiyonu yoktur.¹¹⁸ Dolayısıyla canlının sûretinde birtakım değişiklikler olduğu halde hâla onun ilk canlı olarak kalmaya devam ettiğini söylediğimizde, burada onun “asıl cüzler”ine işaret etmiş olmaktadır. “Asıl cüzler” değişmediği için o hâla aynı canlıdır. Söz konusu bu cüzler değiştiğinde, canlı artık her yönüyle değişmiş (*‘alâ*

cemî'i'l-vücûh) olacağı için ar haline gelmiş olmaktadır.¹¹⁹ Fazla mümkün değildir. Hatta sağlayan şey bu cüzler olduğu tirmeye kâdirdir” demek bile lar üzerinden olacağı için, bu gildir.¹²⁰ Kezâ Ebû Abdullah e sa bir zaman sürecinde değiş deti içerisinde değişmesi mü cüzlerin birbirine yakın, kısa sinde değişmesini engelleyen *mutâvele*) de değişmesini eng içerisinde bunların değişmeye de değişmeyeceği söylenmeli yoktur.

Pek tabii bu aşamada söz k sağlayan cüzler mi, yoksa can ayrı bir takım cüzler mi oldu larda bunun açık bir cevabı ol cüzler”in değişmeme vasfına düşüncesini kuvvetlendirmek da bunların eşitlendiği yönün Melâhimî'nin düşünceleri bur

Bu konuda denilmesi gere cüzleri vardır, ki canlı bun “asıl”dır (*usûl*). Canlı, şeklini sayesinde itaatkâr Zeyd olur.

¹¹³ Kavram, özellikle bazı hadislerde geçen ve insanın bedeninin asla çürümeyecek bir parçasını ifade eden “*acbü'z-zeneb*” kavramıyla neredeyse örtüşmektedir. Bk. Y. Ş. Yavuz, “*Acbü'z-Zeneb*”, *DİA*, I, 319–320.

¹¹⁴ Msl. bk. Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut; Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuât, 1988, 381: 3–5.

¹¹⁵ Msl. bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 20–21 (“Canlının canlı olmasını sağlayan en az cüzler” şeklinde).

¹¹⁶ Bk. Allâme el-Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Y. el-Caferî el-Merağî), Kum; Dârü'l-Üsve, 1415 h., 493: 20.

¹¹⁷ Bk. *Mecmû'*, II, 314: 17–22. Kezâ bk. *Muğnî*, XI, 479: 14–18.

¹¹⁸ Bu esası zedelemeyen farklı bir açıklamayı ise Allâme el-Hillî verir. “... Bunlardan (yiyen ve yenilen) birinin asıl cüzleri diğerine kıyasla fazladan (cüzler)dir”. Bk. Allâme el-Hillî, *a.g.e.*, 493: 21–494: 1. Yani yenilenin asıl cüzü yiyen de olsa olsa fazladan cüz olur. Fazladan cüzün canlının gerçek hüviyetini oluşturmada ve buna bağlı olarak yeniden yaratmada bir etkisi olmadığı için yiyenin fazladan cüzlerine karışması bir tehlike taşımamaktadır. Çünkü bu asıl cüzler, fazladan cüzler içerisinde kendi hüviyetlerini devam ettirebilir ve tekrar onların içinden alınarak yaratmaya temel olabilirler. Esas önemli olan yiyenin asıl cüzü haline gelmemeleridir.

¹¹⁹ *Muğnî*, XI, 472: 9–14. Ayrıca bk.

¹²⁰ *Mecmû'*, II, 314: 14–16.

¹²¹ *Mecmû'*, II, 315: 9–10.

¹²² Zaten İbn Metteveyh'in “Bu konuda biz bu konuda ancak genel olarak 316: 1–2) onun nezdinde konunun olduğuna işaret etmektedir

¹²³ Gerçi sistematikte hem “canlılığı” tılması gereken unsurlar olarak baimi kuvvetlendiren bir işaret

Bunlar o kişiden eksiltile bile, o kişi bizzat Zeyd'in aynısı (kendisi) olmaktan çıkmaz. Bunlar kişinin el ve ayak gibi bazı uzuvları, şişmanlık vb. şeyler gibi cüzlerdir. Bundan dolayı o kişi bir başkasına kötülük yaptığında, sonra bu uzuvları kesilse ve zayıflasa bile, akli başında kimseler onun yerilmesini, tıpkı daha önce hoş gördükleri gibi hoş görürler. Yine bundan dolayı, o kişi daha önce borçlandığında, zayıflaması ya da elinin kesilmesiyle değişmesi nedeniyle borcun kendisinden talep edilmesinden vazgeçilmez. Dolayısıyla bundan sonra da onun Zeyd'in aynısı olarak kaldığı ortadadır. İşte bu "asıl" cüzler değişmez. Allah bu cüzleri bizzat bilir ve o kişiyi ikinci defa bu cüzlerden şekli üzere terkip eder.¹²⁴

İşte bu pasajda ortaya konulan "asıl" cüzler- "detay" cüzler ayrımı, yukarıda İbn Metteveyh'in zikrettiği canlılığı sağlayan cüzler ile bunun ötesindeki cüzler ayrımıyla örtüşmektedir. İbn Metteveyh'in aktarımında kişinin el ve ayak gibi uzuvları yahut aldığı kiloların, canlılığı sağlayan cüzlerinin ötesindeki zâit cüzler olmasına benzer şekilde, İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımında da el ve ayak gibi uzuvlar ile şişmanlığın sebebi olan cüzler "detay" (*fusûl*) cüzlerdir. O halde "asıl" cüzler, canlının canlı olmasını sağlayan cüzler olmaktadır.¹²⁵

İşte bu canlının canlı olmasını sağlayan asıl cüzlerin yeniden yaratmanın temeli olarak ileri sürülmesi ortaya atılabilecek pek çok problemi çözmeye yarayacaktır. Sözelimi isyankâr haldeyken eli kesilen, daha sonra itaatkâr hale gelen ve bu şekilde ölen ya da bunun tam tersi durumda olan bir kimsenin *i'âdesinde* elinin tekrar yaratılıp yaratılmaması önemli değildir. Çünkü bu el asıl cüzlerin ötesindeki zâit unsurdur ve yeniden yaratma-

da itibara alınmaz.¹²⁶ Kişinin aklını bu işi isterse yaratır istersin diye lan kimse aynı kimse olacaktır. Bu durum tam tersi bir durumda olanı da zayıf halinin mi dikkate alınmaz. Şişmanlık ya da zayıflık, canlılıkla alakalı bir durumdur.¹²⁷ İbn Metteveyh gibi asıl cüzlerdir.¹²⁸

Sonuç olarak bu kapsamda temel alanların esas dayanağı sağlanacağı düşüncesidir. Zaten bu şekilde olmaktadır. Zira şâhit âlemde bu şekilde bilmekteyiz. Ancak karşıt görüşler bit bir görünümünün olmaması ile -ki gözlemlerimiz bunu göstermektedir- çağı fikrine ulaşmışlardır. Onlar bu unsur bulmak amacıyla farklı ve İbn Metteveyh gibi Behşemî karar kılarken, Ebû Abdullah bu tür. Onlar nezdinde bu unsurun temelidir. İşin ilginç yanı, müsait bir unsura dayanır olmaları. Metteveyh gibi şahsiyetler, her bir unsur olduğunu öne sürer. cüzler hakkında geçerli olduğunu yaratmada asıl cüzleri temel alan teki "aslî parçaya bağlı" dirilir.

¹²⁴ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 454: 5-13. Ayrıca bu intibâyı kuvvetlendiren ifadeler için bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 20-153: 3.

¹²⁵ Söylem bu şekilde olmasına karşın yine de çelişkilere açık görünmektedir. Şöyle ki, asıl cüz kavramı teorik olarak cesedi yakılan bir kişinin yeniden yaratılmasına imkân tanır. Çünkü bedeni yakılsa da ondan geriye kalanlar içerisinde asıl cüzlerin olduğu söylenebilir. Fakat bu geriye kalan şey bir avuçtan fazla bir şey değildir. Öte yandan canlılığı sağlayan cüzlerin aynı zamanda bünyeyi oluşturan cüzler olduğu göz önüne alınırsa, bu cüzlerin bir avuç miktarından hayli fazla olduğu da görülecektir. Dolayısıyla ortada birbirini karşılamayan kemiyetler bulunmaktadır. Ancak metinlerde böyle bir probleme işaret edilmemektedir. Muhtemelen kelâmcılar bünyeyi oluşturan cüzlerin kendilerine ilişkin telif arazı nedeniyle daha çok görüldüğü şeklinde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla telif ortadan kalktığında (beden yakıldığında) cüzlerin gerçek miktarı ortaya çıkmış olmaktadır.

¹²⁶ Msl. bk. *Muğni*, XI, 478: 10-17; Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 20-153: 3.

¹²⁷ Msl. bk. *Muğni*, XI, 477: 9-478: 4.

¹²⁸ Zaten Behşemîler'in "bünye" kavramı aynı zamanda onun bünyesini oluşturan cüzlerin çözümünü kolaylaştırmak yahut zayıflayıp şişmanlaması onları etkilememektedir. Bizler bu tür cüz olduğunu söylemekteyiz.

alanları “aynı bedenle diriliş” taraftarlarıyla özdeşleştirebiliriz. Kişinin bedenini oluşturan cüzleri dışlaması hasebiyle başını Ebû Abdullah’ın çektiği hayat kavramını temel alanları ise, kişinin daha önce sahip olduğu beden değişmesini câiz görmeleri hasebiyle “benzer bedenle diriliş” görüşünün yansıması olarak kabul edebiliriz. Mutezile içerisinde hakim kanat Behşemîler olduğuna göre, bu görüşleri içerisinde aslî unsura bağlı diriliş görüşünü baskın görüş olarak kabul edebiliriz.

Öte yandan şu husus da belirtilmelidir ki, buraya kadar olan tartışmalardan da görüldüğü üzere, Mutezilîlerin yeniden yaratma konusunda “ruh” kavramına neredeyse hiç atıfta bulunmamaları dikkat çekicidir.¹²⁹ Bunda kelâmcıların felsefecilere karşı cismanî haşri savunmalarının etkisi olduğu düşünülebilir. Felsefecilerin ruhanî diriliş anlayışına bir tepki olarak onlar dirilişteki maddî unsura ağırlık vermişlerdir. Nitekim yeniden yaratma kişiliğin bekâsı olduğuna göre, bu bekâ ancak bir beden vasıtasıyla mümkün olacaktır. Beden canlılığın varlık şartının olmasının yanında, bedensiz ruhun yapabileceği hiçbir şey yoktur.¹³⁰ Zaten Mutezile kelâmında ruh kavramına pek vurgu yapılmadığı gibi, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren Mutezile kelâmında ruhun bedene bağlı bir unsur olarak düşünüldüğü, özellikle felsefede görülen bedenden bağımsız, soyut bir ruh anlayışının bulunmadığı kaydedilmelidir.¹³¹ Yani beden hakkında söylenecek her şey,

ruhu da kuşatacaktır. Ayrıca ancak maddî unsurlar üzerinden mamına yakınına beden üzerinde edilmemelidir.

¹²⁹ Zaten Müslümanlar nezdinde ruhun ölümsüzlüğü konusunun, bedenlerin dirilişinin tasdiki kadar önemli olmadığı ve ilgi çekmediği belirtilmelidir. Bk. J. I. Smith & Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 17.

¹³⁰ Bk. T. Koç, *a.g.e.*, 163–165.

¹³¹ Mutezilîler'in ruhun mahiyeti hakkındaki görüşleri için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1980, II, 333: 15–337: 12. Burada farklı düşünce ekolleri ve şahısların yanında Nazzâm, Cafer b. Harb, Ebû Bekr el-Esamm, Cafer b. Mübeşşir, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi Mutezilîler'in de görüşleri aktarılır. Bunlardan Nazzâm'ı istisnâ yaparsak genel eğilimin ruhu somut bir unsur olarak görme şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ruhun mahiyetinin bilinemezliği (Cafer b. Harb'e atfedilen iki görüşten biri) ve hatta ruhu neredeyse reddeden (el-Esamm) görüşleri dışarıda bırakırsak, ruh ya araz ya da cevher olarak düşünülmüştür. Kezâ bk. M. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul; İz Yayıncılık, 2004, 186–207. Burada aktarılanlardan Mutezile içerisinde konu hakkında iki temel anlayışın ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz: Ruh bedenden ayrı soyut bir cevher olarak düşünmeyen Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile buna mukabil ruhu “latif bir cisim” kabul edip soyuta yönelen Nazzâm. Tüm bunlardan, Basra Mutezilesi'nin temelini Ebû'l-Hüzeyl olduğu göz önüne alınırsa, Mutezile'nin genel eğiliminin, ruhu bedenin bir parçası gören bir anlayış yönünde şekillendiğini söyleyebiliriz. Kezâ bk. J. I. Smith & Y. Y. Haddad, *a.g.e.*, 20. Burada ruh/nefs kavramlarının genel itibarıyla maddî

bir unsur olarak telakki edilmesi etmelerine sevk ettiği kaydedilir.

الاعتماد على النقل المتوارث في مدرسة الكوفة الفقهية

صلاح محمد سالم أبو الحاج*

The Role of Tradition in Hanafite Usul al-Fiqh

The study discussed the important issue which is the reasoning of the Hanafi school. It is the doctrine on the issue of building a legacy of the Principles of the school and their companions may Allah be pleased with them. It is clear from the study and exploration that the Hanafi school and the Maliki school agreed to adopt Almathhab and to consider the work of the people of Al-Madina to be submitted to a certain extent. They are both based on the inherited fiqh from the elders and the elderly sheikh's hospitality to the Prophet peace be upon him. And because most Sahaba may Allah be pleased with their two And the emergence and development of the science The research demonstrated the strong communication layer to layer so that the doctrine of Abu Hanifa And then get together, origin, and the rank Doctrine has become so obvious features of Evidence

Began emerging from the time of Ibn Masood may Allah be pleased with him and have continued to develop to the time of Abu Hanifa may Allah be pleased with him If this fact, we made clear that we have solved the most complicated problem in the reasoning of the doctrine of the Hanafi It inheritance: the school, Al-Madina and school in Kufa, adopted on the transfer Al-fiqh inherited generation after generation of the Messenger of Allah may Allah bless him and disagreed with it All of them provide the transfer Mojta hdi companions may Allah be pleased with them, who lived in the country, followed by scholars from the Messenger of Allah and peace be upon him and invoked.

Key Words: Hanafi school, Kufa school, İbn Masood, Abu Hanifa.

Anahtar Kelimeler: Hanefi Mezhebi, Kufe Ekolü, İbn Mesud, Ebu Hanife.

İktibas / Citation: "الاعتماد على النقل المتوارث في مدرسة الكوفة الفقهية"، صلاح محمد سالم أبو الحاج، *Usûl*, 9 (2008/1), 41 - 86.

وعلى آله وصحابه، ومن اهتدى

بكل وضوح وجلاء أنهم بنوا جلّ
توطنوا وعاشوا في الكوفة، فكثيراً
كام أنهم قالوا به للتوارث، أي لما
رخهم من التابعين والصحابة إلى

والتفريع هو ما تلقوه عن الصحابة
السلف في تلك البقعة التي كانت
تكوين المذهب ونشأته.

من اجتهادات والصحابة والتابعين
التفريع لمسائله والتفريع والتأصيل
والتهذيب إلى يومنا هذا.

واضح عند علماء المذاهب عبر
حيث الاستدلال إلا لخفاء هذه

على الفقه المتوارث عن الصحابة
اجتهاداتهم، وهذه الحقيقة مشهورة
جماع أهل المدينة، وقد ألفت فيه
سات، دبي، والأمر لا يختلف في
ث في كتب السادة الحنفية، وليس

* الأستاذ المساعد الدكتور، جامعة العلوم الإسلامية العالمية كلية الشريعة والقانون الأردن، عمان
(salahhaj74@yahoo.com)

ويدلّ على ذلك العديد من عبارات علماء المذهب الحنفي، ومنهم مثلاً الإمام القدوري (ت ٤٢٨هـ) عند احتجاجه في مسألة خلافة بين الحنفية والمالكية، إذ قال^(١): ((وقولهم: إن أهل المدينة يفعلون وينقلون لا يصحّ؛ لأن أهل الكوفة يفعلون وينقلون، ومن انتقل إلى الكوفة من الأئمة أكثر ممن بقي بالمدينة)).

ورغم كل هذه الأهمية لهذا الموضوع فإنني لم أقف على دراسة فيه، لذلك سأفصل الكلام في إثبات هذه الحقيقة بالتركيز على المكانة العلمية الرفيعة للكوفة.

وسعيّاً في تحقيق ذلك فسيكون الكلام في حال الصحابة الذين نزلوا في الكوفة وما قاموا به من نشر للعلم، ثم في كيفية نقل فعلهم وأقوالهم وتواترها جيلاً بعد جيل إلى أن وصلت إلى إمام الأئمة أبي حنيفة الذي نقل فقه إلينا بطرق متواترة أو مشهورة.

فمن يدقّ النظر يجد أن فعل رسول الله وقوله المنقول من خلال مدرسة الكوفة ظفر بعناية فائقة في كل طبقة من الطبقات حتى وصل إلينا، بلا شكّ في رجل من السند، أو وهم راوٍ، أو تدليس شيخ، أو اضطراب لفظ وسند، أو انقطاع، أو نقل حديث بالمعنى، أو غيرها مما يقع في الحديث النبوي الشريف؛ لأنه نقل من طريق الفقهاء الكبار الضابطين في كل طبقة البالغ عددهم حدّ التواتر، بخلاف ما يكون مروياً بطرق بعض الرواة، وبطرق آحاد.

بسبب ذلك وجدنا الإمام مالك لا يعير بالاً لحديث مخالف لعمل أهل المدينة، ليس لأن فعل أهل المدينة مقدّم على كلام رسول الله، فلا عاقل يقول بذلك، بل لأنه يسعى الثبوت فيما نقل عن رسول الله، فالكل راجع له، ومسترشد بقوله، فما نقل بطرق متواترة من فعل وقول النبي من الصحابة المقيمين بالمدينة، ومن التابعين ومن بعدهم

ن أن الراوي نسي أو أخطأ أو غير

لإسلام بعد المدينة المنورة، وفيها
ن ومن بعدهم وعلى رأسهم الإمام
ول من فعل وقول النبي بالطرق
لفظ راويه أو نسي، كما كان يفعل
سيم التّحعيّ يحتجّ بذلك العمل
الكوفة في مسألة، فيقول: ((هبط
فل بدر، لا نعلم أحداً منهم قصر،

حنفي والاستدلال له، فكل مسألة
وجدنا أنه قد قال بها ابن مسعود أو
حلّوا في الكوفة، وكان عمل فقهاء
حنيفة، فاعتماده على هذا النقل
بها.

وفة اعتمدتا في فقههما على النقل
لف فيه، فكل منهما يقدم ما نقل
من الفقهاء عن رسول الله ويحتج
بها ((الموطأ))، إلا أننا نلاحظ الأمر

ك مثل: عمل أهل المدينة، وخبر الواحد إذا
على عمل أهل المدينة، وغيرها من مطبوعات

(١) التجريد ١: ٤١١.

نفسه متبع في كتب الأحناف ضمناً لمن يراجع كتب الاستدلال لهم ككتاب ((إعلاء السنن))، وغيره، بخلاف ما عند الشافعية من الاعتماد على نقل الثقة عن غيره إلى رسول الله، فهذا هو سبيل الإمام الشافعي للظفر بقول النبي ؛ لتأخره زماناً عن الإمام أبي حنيفة والإمام مالك، وتنقله بين البلاد، فلمّا لم يحصل له ما حصل لهما من النقل المدرسي المتوارث، ولا ضير عليه في ذلك؛ لأنّ كلاهما أصل الأصول المعتمدة في استخراج الفروع ونقل فعل رسول الله، حتى غدا كلّ واحد منها لإحكام قواعده راجح في ذاته إذا نظرنا لمسائله من خلال أصوله، مرجوح لمقلّد غيره إذا نظر له من خلال أصول غيره.

وتوضيحاً لما أجمل نبسط الكلام في مدرسة الكوفة واهتمامها بنقل فعل رسول الله بالطرق المعتمدة المعتمدة ببيان حال صحابته في الكوفة وأصحابهم وأصحاب أصحابهم، لكن هذا البحث اختصر من آخر مطول لاشتراط المجلة أن لا يزيد البحث عن صفحات معينة، فمن أراد الاستفاضة فليراجع الأصل، وهذا أوان البدء، فنقول وبالله التوفيق:

بناء الكوفة:

إن بعد افتتاح العراق في خلافة الفاروق بنيت الكوفة سنة سبع عشرة للهجرة، بناها عمر بن الخطاب على يد سعد بن أبي وقاص^(٤)، وأسكن حولها الفصح من قبائل العرب^(٥)، فعمر أول من مَصَّر الأمصار: الكوفة، والبصرة، والجزيرة، والشام، ومصر، والموصل، وأنزلها العرب، وخط الكوفة والبصرة خططاً للقبائل، وهو أول من استقضى القضاة في الأمصار، وهو أول من دوّن الديوان، وكتب الناس على قبائلهم،

لناس، وفرض لأهل بدر وفضلهم لهم في الإسلام^(٦).

وخمسمئة بينهم كبار المجتهدين وغيرهم، فعن قتادة قال: ((دخل ثلاثون بدريون))^(٧)، قال الإمام السيوطي لا يستطيعان أن يذكرنا عابري، تجد العجلي يذكر أنه توطن أصحابي، بينهم نحو سبعين بدرياً، إلى بلد آخر، فضلاً عن باقي بلاد

في الكوفة لا سيما من الكبار منهم وهذا محسوس لكل دارس متتبع لهم، فعن قتادة عن خيثمة ابن أبي ليلى أن ييسر لي جليساً صالحاً، وقال لي أبا هريرة فجلست إليه، فقلت: فقال: ممن أنت؟ فقلت: من أهل ل: تسألني وفيكم علماء أصحاب

^(٤) ينظر: وفيات الأعيان ١: ٢٠٧، قال ابن جرير: في سنة ١٥ هـ مَصَّر سعد الكوفة، فليحرر. ينظر: تاريخ الخلفاء

١: ١٣١.

^(٥) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣٠١، والمدخل إلى الفقه الإسلامي ص ٨٦، وغيرها.

فة:

محمد وابن عمه علي بن أبي طالب، وفيكم سعد بن مالك مجاب الدعوة، وفيكم عبدالله بن مسعود صاحب وسائد رسول الله ونعليه، وفيكم حذيفة بن اليمان صاحب رسول الله، وعمار بن ياسر الذي أجاره الله من الشيطان على لسان نبيه، وسلمان صاحب الكتابين، قال قتادة: الكتابان الإنجيل والفرقان^(٩).

فإن الصحابة هم الذين نقلوا لنا هذا الدين عن صاحب الرسالة، وهم أعرف الناس بالإسلام، وأكثرهم فهماً لها؛ لأنهم عايشوا نزول القرآن، وتعلموا أحكامه من النبي، وفقهوا مسأله، قال الإمام الشافعي عنهم: ((أدوا إلينا سنن رسول الله، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله عاماً وخاصاً، وعزماً وإرشاداً، وعرفوا من سننه ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا))^(١٠).

ففقاه مدرسة الكوفة مبني على ما نقله وقال به صحابة رسول الله وفي مقدمتهم ابن مسعود، وهذه ميزة له لا تعدوها ميزة؛ لأنه لا يشك عالم عاقل في أن الصحابة كانوا من أكثر الخلق تتبعاً لآثار النبي في قولهم وسلوكهم، وأشد الناس أمانة على دين الله تعالى، فمن يتمسك بهديهم، فهو على هدى؛ لأنه سائر على شرع الله ﷺ.

وقد بينت كتب التراجم الخاصة بالصحابة كـ((الإصابة)) لابن حجر وغيره الصحابة الذين نزلوا في الكوفة، ولا يمكننا في هذا المقام ذكرهم وحصرهم، وإنما نكتفي بالإشارة في ذكر مشاهيرهم وعرض بعض أسماء غيرهم:

بها من قبل عمر بن الخطاب، ثم
لعشرة المبشرين بالجنة، وآخرهم
في سبيل الله، وأحد الستة أهل
فليستعن به الوالي))، وكان مجاب

الكوفة: ((أما بعد: فإنني قد بعثت
من نجباء أصحاب رسول الله ﷺ
هما على نفسي))^(١٢)، وكان بعثهما
إلى عن أسئلتهم فيما يقع لهم، قال
بعد؟ قالوا: لا. قال: فدعونا حتى

(^(١٣))، وعن عمر بن الحكم: ((كان
، وفيهم نزلت: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا
سَنَةً وَلَا جُزْءَ الْأَجْرِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا

(٩) ينظر: حلية الأولياء ٤: ١٢٠، وغيرها.

(١٠) ينظر: عبد الله بن مسعود ص ٢٤٧، وغيره.

مذي ٥: ٦٦٨، وغيرها.

وكان سلوكه في اقتفاء حال النبي منارة يقتدي بها أهل الكوفة في التواضع وغيره، فعن عبد الله بن أبي الهذيل: ((رأيت عماراً اشترى قتاً^(١٥) بدرهم، وحمله على ظهره، وهو أمير الكوفة))، توفي سنة (٣٧هـ)^(١٦).

٣. عبد الله بن مسعود:

فقيه الكوفة^(١٧)، وأحد أذكى العالم^(١٨)، وهو من أوائل من أسلم قال ابن مسعود: ((لقد رأيتني سادس ستة، وما على ظهر الأرض مسلم غيرنا))^(١٩)، وهو أول من جهر بالقرآن بمكة بعد رسول الله^(٢٠)، وكان من أشد الناس ملازمة للنبي، فعن أبي موسى، قال: ((قدمت أنا وأخي من اليمن، فمكثنا حيناً، وما نحسب ابن مسعود وأمه إلا من أهل بيت النبي؛ لكثرة دخولهم وخروجهم عليه))^(٢١)، ورخص له النبي بما لم يرخص لغيره، فعن ابن مسعود: قال لي رسول الله: (إذنك علي أن ترفع الحجاب، وأن تستمع سواي - أي سري - حتى أنهالك)^(٢٢).

وكان من أكثر الصحابة ملازمة للنبي فعن القاسم بن عبد الرحمن قال: ((كان عبد الله يلبس رسول الله نعليه، ثم يمشي أمامه بالعصا، حتى إذا أتى مجلسه نزع نعليه

بجزة أمامه بالعصا))^(٢٣)، هذا الأمر لعله من حذيفة: ((كان أقرب الناس إلى يتوارى منّا في بيته، ولقد علم هو أقربهم إلى الله زلفى))^(٢٤).

الإسلام، ولم يكن يحتجب عنه، بذلك، لهو أخرى بالقبول والتلقي في العلم والفقه، بحيث لا يستغني عنه: ((كُنَيْفَ ملئ فقهاً))^(٢٥). وفي ((وقال الشعبي: ((ما كان من وما ورد في فضل ابن مسعود في ستقصاؤه وإنما التنبيه على علمية

م القرآن من سنة بناء الكوفة إلى امتلأت الكوفة بالقراء، والفقهاء

لمجتهدون.

^(١٥) القت: وهو الرطبة من علف الدواب. ينظر: هامش السير ١: ٤٢٣، وغيرها.

^(١٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ١: ٤٠٦-٤٢٨، وغيرها.

^(١٧) ينظر: طبقات المحدثين ١: ٢٤، وغيرها.

^(١٨) ينظر: سير أعلام النبلاء ١: ٤٦٢، وغيرها.

^(١٩) في حلية الأولياء ١: ١٢٦، والمستدرک ٣: ٣١٣، وصححه، ووافقه الذهبي، قال الشيخ شعيب: وهو كما

قالا. ينظر: هامش السير ١: ٤٦٤.

^(٢٠) في سيرة ابن هشام ١: ٣١٤، والإصابة ٦: ٢١٥، قال الشيخ شعيب: رجاله ثقات. ينظر: هامش السير ١:

٤٦٦.

^(٢١) سنن النسائي الكبرى ٥: ١٠٣، وصحيح البخاري ٣: ١٣٧٣، وغيرها.

^(٢٢) في صحيح مسلم ٤: ١٧٠٨، وصحيح ابن حبان ١٥: ٥٤٥، وغيرها.

وفي مجمع الزوائد ٩: ٢٩١: رجاله رجال

معجم الكبير ٩: ٣٤٩، في مجمع الزوائد ٦:

ك عمر ولا ابن مسعود.

المحدثين، بحيث أبلغ بعض ثقات أهل العلم^(٣٢) عدد من تفقه عليه، وعلى أصحابه، نحو أربعة آلاف عالم^(٣٣)، قال الإمام السرخسي^(٣٤): ((كان بالكوفة وله أربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روي أنه لما قدم علي الكوفة وخرج إليه ابن مسعود مع أصحابه حتى سدوا الأفق، فلما رآهم علي قال: ملأت هذه القرية علماً وفقهاً)).

فتلاميذه كانوا علماء الكوفة، الذي يرشدون الناس إلى خيرهم في دينهم وآخرتهم، ومنارة للمستترين بهدي النبي، قال سعيد بن جبيرة: ((كان أصحاب عبد الله سُجج هذه القرية))^(٣٥).

ومعلوم أن علم العالم يظهر بتلاميذه الذين يقومون بنقل مسائله ونشرها بين الناس، فلولا التلاميذ يضيع فقه الإمام كائناً من كان، فهم حلقة نقله إلى الآخرين^(٣٦)، يوضح ذلك قول الإمام الشافعي: ((الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به))^(٣٧)، وقد كان ابن مسعود من النفر القلائل من الصحابة الذين تيسر لهم التلاميذ الكثر، فقاموا بنقل علمهم وفقهم الذي ورثوه عن رسول الله، قال علي بن المديني: ((لم يكن من أصحاب النبي أحد له أصحاب يقولون بقوله في الفقه إلا ثلاثة: عبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وابن عباس))^(٣٨). وقال محمد بن جبر: ((لم يكن أحد له أصحاب معروفون، حرّروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود وكان يترك مذهبه

من مذاهبه، ويرجع من قوله إلى

)): (شامت أصحاب رسول الله ﷺ إلى عمر، وعلي، وعبد الله، الستة فوجدت علمهم انتهى إلى شيخ الكوفة ابن مسعود كان يتابعه لفتاوى عمر مصدراً أساسياً في مسائل أهل الكوفة، فإنها تكون

علم عمر قد غذيت به الكوفة اجتمع لهم علم أصحاب الرسول الشامخ الذي بهروا به الأبصار.

تحتاج إلى ابن مسعود، إقراراً منهم صاحبه عمرو بن ميمون الأودي لم فقهاء الصحابة أجمعين، توفي ذكر تلاميذ هذا الصحابي الجليل

ص ٨٩، وابن مسعود ﷺ ص ٢٧٩، وغيرها.

م النبلاء ١: ٤٩٣، وصفوة الصفوة ١: ٤٠٣ الزوائد ٩: ١٦٠، وينظر: ابن مسعود ﷺ

(٣٢) هو الإمام السرخسي في المبسوط ١٦: ٦٨.

(٣٣) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣٠٢.

(٣٤) في المبسوط ١٦: ٦٨.

(٣٥) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٨١، وطبقات ابن سعد ٦: ١٠، وغيرها.

(٣٦) ينظر: المدخل إلى الفقه الإسلامي ص ١٨١.

(٣٧) ينظر: وفيات ٤: ١٢٧-١٢٨، وطبقات الشيرازي ص ٧٥-٧٦، والأعلام ٦: ١١٥، وغيرهم.

(٣٨) ينظر: ابن مسعود ﷺ ص ٢٧٩، وغيره.

٤. علي بن أبي طالب:

وهو رابع الخلفاء الراشدين الذي قال فيهم رسول الله: (إنه من يعش منكم فسيروا اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، فتمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)^(٤٤). وقد تربى في بيت النبوة، وتزوج قرة عين المصطفى، لذلك قال فيه: (علي مني، وأنا من علي)^(٤٥)، وقال: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)^(٤٦). وكان من كبار علماء ومجتهدي الصحابة، حتى بعثه النبي إلى اليمن ليعلم ويفتي أهلها، وقال فيه: (أنا مدينة العلم وعلي بابها)^(٤٧)، وقال عمر: ((علي أقضانا))^(٤٨). وعن سعيد بن المسيب: ((كان عمر يتعوذ من مَغْضلة ليس فيها أبو الحسن))^(٤٩). وعن عائشة - رضي الله عنها - أن علياً ذكر عندها فقالت: (أما إنه أعلم من بقي بالسنة)^(٥٠).

وقال مسروق: ((انتهى العلم إلى ثلاثة: عالم بالمدينة، وعالم بالشام، وعالم بالعراق. فعالم المدينة علي بن أبي طالب، وعالم العراق عبد الله بن مسعود، وعالم

وعالم الشام عالم المدينة، ولم

وعلم ابن مسعود لأهلها؛ إذ أن مسعود، فوالى تفتيهم، إلى أن، في كثرة فقهاءها، ومحدثيها، يد أن اتخذها علي بن أبي طالب، وفقهاؤهم، توفي سنة (٤٠ هـ)^(٥٢).

ض من فيض، إذ لا يتسع المقام؛ لأن على علمهما المنقول عن لكوفة، فما من مسألة يطول فيها إلا وتجد أنهم يحتجون بما يروى ضلها، قال الإمام السرخسي^(٥٣) النخعي: ((وما ذكر هذا على سبيل تقليد التابعين، وكان يقول هم كان يفتي به يعتمد قول علي وابن بهم أعرف الناس بقولهما، فما صح يل إبراهيم)).

^(٤٤) في صحيح ابن حبان ١: ١٧٩، والمستدرک ١: ١٧٤، والمسنند المستخرج ١: ٣٥، وسنن الدارمي ١: ٥٧، وغيرها.

^(٤٥) في جامع الترمذي ٥: ٦٣٦، وحسنه، وسنن ابن ماجه ١: ٤٤، ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ٣٧١، ومسنند أحمد ٤: ١٦٥، ومسنند أبي يعلى ١: ٢٩٣، والمعجم الكبير ٤: ١٦، وغيرها.

^(٤٦) في صحيح مسلم ٤: ١٨٧٠، وصحيح البخاري ٣: ١٣٥٩، وغيرها.

^(٤٧) في المستدرک ٣: ١٣٧، وصححه، والمعجم الكبير ١١: ٦٥، قال السيوطي في تاريخ الخلفاء ص ١٧٠: هذا حديث حسن على الصواب. لا صحيح كما قال الحاكم، ولا موضوع كما قاله جماعة منهم ابن الجوزي والنووي، وقد بينت حاله في التعقبات على الموضوعات.

^(٤٨) في المستدرک ٣: ٣٤٥، ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ١٣٨، ومسنند أحمد ٥: ١١٣، وغيرها.

^(٤٩) ينظر: فتح الباري ١٣: ٣٤٣، وتهذيب الكمال ٢٠: ٤٨٥، وتهذيب التهذيب ٧: ٢٩٦، وصفوة الصفوة ١: ٣١٤، والاستيعاب ٣: ١١٠٣، والطبقات الكبرى ٢: ٣٣٩، والإصابة ٤: ٥٦٨، وتاريخ الخلفاء ص ١٧١، وغيرها.

^(٥٠) ينظر: تاريخ الخلفاء ص ١٧١، وغيرها.

٥. أبو موسى الأشعري:

وهو ممن ولي إمرة الكوفة والبصرة لعمر، وجاهد عن النبي، وحمل عنه علماً كثيراً، واستعمله رسول الله ومعاذاً على زبيد، وعدن، واستعمله عثمان على الكوفة، وكان عمر إذا رآه قال: ((ذَكِّرْنَا رَبَّنَا يَا أَبَا مُوسَى)). فيقرأ عنده. وكان أبو موسى هو الذي فقه أهل البصرة وأقرأهم، سكن الكوفة وتفقّه به أهلها حتى استعمله عثمان عليهم بعد عزل سعيد بن العاص^(٥٤).

وقال الشعبي: ((يؤخذ العلم عن ستة: عمر، وعبد الله، وزيد، يشبه علمهم بعضه بعضاً، وكان عليّ، وأبيّ، وأبو موسى يشبه علمهم بعضه بعضاً، يقتبس بعضهم من بعض))^(٥٥).

٦. حذيفة بن اليمان:

وهو من نجباء أصحاب النبي، وهو صاحب السرّ، بعثه عمر على المدائن، فقرأ عهده عليهم، فقالوا: سل ما شئت، قال: طعاماً أكله، وعلف حماري هذا ما دمت فيكم من تبّن. فأقام فيهم ما شاء الله، ثم كتب إليه عمر: اقدم. فلما بلغ عمر قدومه، كمن له على الطريق؛ فلما رآه على الحال التي خرج عليها، أتاه فالتزمه، وقال: أنت أخي، وأنا أخوك. قال أبو إسحاق: ((كان حذيفة يجيء كل جمعة إلى الكوفة))^(٥٦).

والكلام في فضله ومكانته طويل، أكتفي منه بقول علي: ((عِلْمُ الْمَنَافِقِينَ، وَسَأَلُ عَنِ الْمَعْضَلَاتِ، فَإِنْ تَسَأَلُوهُ تَجِدُوهُ بِهَا عَالِماً))^(٥٧)، توفي بالمدائن سنة (٣٦هـ).

وفضله آثار عديدة يضيق المكان ((أُوخِي بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ، نَبَأُ أَبُو الدَّرْدَاءِ إِلَيْهِ: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ. رَضِ الْمَقْدِسَةُ. فَكُتِبَ إِلَيْهِ سَلْمَانُ: فَخِيرَ أَنْ يَعْظُمَ حِلْمُكَ، وَأَنْ يَنْفَعَكَ نَرَى، وَاعْدُدْ نَفْسَكَ مِنَ الْمَوْتِ)).

غزوة، وما قدم النبي المدينة حتى من مع علي، ثم رجع معه، فأدركوا كعبير أبو عمارة الأنصاري الحارثي (٧٢هـ).

الخمسمئة صحابي، ولا يمكننا في سهم:

^(٥٤) ينظر: الإصابة ٤: ٢١١-٢١٣، وسير أعلام النبلاء ٢: ٣٨٠-٣٨١، وغيرها.

^(٥٥) ينظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٣٨٩، وغيرها.

^(٥٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٣٦٦، وغيرها.

^(٥٧) قال الشيخ شعيب في هامش السير ٢: ٣٦٣: رجاله ثقات.

١. الأغلب بن جثم بن عمرو العجلي الراجز المشهور. قال ابن قتيبة: ((أدرك الإسلام فأسلم، وهاجر ثم كان ممن سار إلى العراق مع سعد فنزل الكوفة واستشهد في وقعة نهاوند))^(٦١).
٢. أنس بن الحارث بن نبيه، وقال ابن منده: ((عداده في أهل الكوفة)). وقال البخاري: ((قتل مع الحسين ابن علي))^(٦٢).
٣. أهبان بن أوس الأسلمي، قديم الإسلام صلى القبلتين، ونزل الكوفة، ومات بها في ولاية المغيرة، قال البخاري: ((له صحبة يعد في أهل الكوفة))^(٦٣).
٤. بشير بن معبد أبو معبد الأسلمي، قال ابن حبان: ((له صحبة، عداده في أهل الكوفة)). وقال البخاري: ((له صحبة، حديثه في الكوفيين))^(٦٤).
٥. بُليل بن بلال بن أحيحة الأنصاري، ذكره خليفة فيمن نزل الكوفة من الصحابة. وقال العدوي: ((شهد أحداً وما بعدها))^(٦٥).
٦. ثابت بن قيس بن الخطيم الأنصاري الظفري، وقال أبو عمر: ((هو مذكور في الصحابة، استعمله سعيد ابن العاصي على الكوفة لما طلبه عثمان لشكوى أهل الكوفة منه))^(٦٦).
٧. جابر بن سمرة بن جنادة العامري السوائي، أخرج له أصحاب الصحيح، وعن جابر قال: ((جالست النبي أكثر من مائة مرة)). قال ابن السكن: ((نزل الكوفة، وابتنى بها داراً، وتوفي فيها سنة ٧٤هـ))^(٦٧).

بي، وكان من أهل القادسية، سكن
الشهير، وكان جرير جميلاً، قال
ب العراق على جميع بجيلة، مات
السكن: ((إنه نزل الكوفة))^(٧٠).
مقي، أبو عبد الله، سكن الكوفة، ثم
المصريين^(٧١).
أدرك الجاهلية، ونزل الكوفة^(٧٢).
^(٧٣).
بابي، شهد حجة الوداع، ثم نزل
وقال العسكري: ((شهد مع علي
فيمن نزل البصرة، ثم الكوفة من

^(٦١) ينظر: الإصابة ١: ٩٨، وغيرها.

^(٦٢) ينظر: المصدر السابق ١: ١٢١، وغيرها.

^(٦٣) ينظر: المصدر نفسه ١: ١٤١، وغيرها.

^(٦٤) ينظر: نفس المصدر ١: ٣١٤، وغيرها.

^(٦٥) ينظر: الإصابة ١: ٣٢٩، وغيرها.

^(٦٦) ينظر: المصدر السابق ١: ٣٩٣، وغيرها.

١٦. حذيفة بن أسيد الغفاري، أبو سريحة، شهد الحديبية، وذكر فيمن بايع تحت الشجرة، ثم نزل الكوفة، روى عنه الشعبي وغيره، توفي سنة (٤٢هـ)^(٧٦).
١٧. حصين بن سبرة، له إدراك، وسمع من عمر، نزل الكوفة، روى عنه إبراهيم التيمي، ذكره البخاري أيضاً^(٧٧).
١٨. حنظلة بن الربيع بن صيفي، روى عن النبي، وكتب له وأرسله إلى أهل الطائف فيما ذكر ابن إسحاق، وشهد القادسية، ونزل الكوفة^(٧٨).
١٩. خباب بن الأرت بن جندلة التميمي، أبو عبد الله، أول من أظهر إسلامه، وشهد خباب بدرًا، وما بعدها، ونزل الكوفة ومات بها سنة (٣٧هـ)^(٧٩).
٢٠. ذُكِّن بن سعيد الخثعمي، وهو معدود فيمن نزل الكوفة من الصحابة^(٨٠)، وتماهم في الأصل.

الطبقة الثانية: أصحاب ابن مسعود وعلي:

تمهيد:

إن مؤسس مدرسة الكوفة هم صحابة رسول الله الذين رووا فعله وقوله إلى أهل الكوفة، وعلى رأسهما ابن مسعود وعلي بن أبي طالب، وبانيها هم التابعون من تلاميذ الصحابة الذي حلّوا فيها وفي مقدمتهم علقمة والأسود ومسروق وشريح، فإنهم حافظوا على ما ورثوه من فقه الصحابة، وما نقلوه عن رسول الله، وأضافوا إليه ما جدّ من فروع بنوها على ما عرفوه، وهكذا الحال فيمن بعدهم كما سيأتي، وهذه كلمة

^(٨١): ((أفقه أهل الكوفة علي وابن سيم، وأفقه أصحاب إبراهيم حماد، بسف، وانتشر أصحاب أبي يوسف ر عبد الله الشافعي)).

فقهاء الكوفة إلا أصحاب عبد الله يسمون قناديل المسجد أو سرج

من أصحاب عبد الله^(٨٢). وليس وأعلامهم مكانة من المشهورين تي.

من مسعود يقول الحافظ الشعبي: أكف عن الدماء من أصحاب عبد إابة في ذلك؛ لأنهم تعلموا وتأدبوا الكريم، وفي طليعتهم علي الذي مذيفة كما مرّ: ((إنه أقرب الناس

^(٧٦) ينظر: المصدر السابق ٢: ٤٣، وغيرها.

^(٧٧) ينظر: نفس المصدر ٢: ١٧٤، وغيرها.

^(٧٨) ينظر: المصدر نفسه ٢: ١٣٤، وغيرها.

^(٧٩) ينظر: الإصابة ٢: ٢٨٥، وغيرها.

^(٨٠) ينظر: الإصابة ٢: ٣٩٠، وغيرها.

فلم يكن علمهم الذي ورثوه عن الصحابة مقتصرًا على ألفاظ مجردة جافة، بل شمل الخلق والسلوك مع القول والفعل، فكانوا أعظم من حمل الإسلام عن رسول الله، بكل ما فيه من قول وعمل وعقيدة وسلوك، وكانوا أحرص الناس على ذلك في حياتهم، حتى كتب الله لهم القبول، ونشر علم هذه المدرسة الممثلة للإسلام الحق بمعنى الكلمة إلى أرجاء الأرض، فأصبح عامة المسلمين في بقاع الأرض يتبعون الله على ما ورثوه عن مدرسة الكوفة، وشمل ذلك الدول المتعاقبة في الإسلام في الحكم والتطبيق في القضاء وغيره لفقه هذه المدرسة الأمانة العظيمة العريقة.

ثانيًا: ذكر أسماء بعض أصحابهما:

إن من أراد الاستفاضة في معرفة أصحاب ابن مسعود وعلي فليراجع ((الطبقات الكبرى)) لابن سعد، فإنه أورد أسماء الذين روى عن ابن مسعود، وترجم لهم، وأحاط بشيء من أخبارهم، وقد قسمهم إلى عدة طبقات، أذكرهم هاهنا كما فعل العلامة عبد الستار الشيخ^(٨٥) على سبيل الإجمال والإيجاز ليتبين لنا كم كان العلم الذي نشره عبد الله والصحابة عامة، ثم مدى إقبال أولئك العظماء على الصحابة ليأخذوا عنهم ما حفظوه عن رسول الله:

(١) طارق بن شهاب. (٢) قيس بن أبي حازم. (٣) رافع بن أبي رافع. (٤) سويد بن غفلة. (٥) الأسود بن يزيد. (٦) مسروق بن الأجدع. (٧) سعيد بن نمران. (٨) النزال بن سبرة. (٩) زهرة بن حمضة. (١٠) معدي يكرب. (١١) علقمة بن قيس. (١٢) عبيدة بن قيس. (١٣) أبو وائل. (١٤) زيد بن وهب. (١٥) عبد الله بن سَخْبَرَة. (١٦) يزيد بن شريك. (١٧) أبو عمرو الشيباني. (١٨) زر بن حبیش. (١٩) عمرو بن شرحبيل. (٢٠) عبد الرحمن ابن أبي ليلى. (٢١) عبد الله بن عكيم. (٢٢) عبد الله بن أبي الهذيل. (٢٣) حارثة بن مُضَرَّب. (٢٤) عبد الله ابن مسلمة. (٢٥) مرة بن شراحيل، وتماه في الأصل.

نُسلط الضوء على أبرز هؤلاء
التصور لهذا الحلقة من حلقات

هو أبرز من نقل علم ابن مسعود،
إلا وعلقمة يعلمه)). وقال عثمان:
م الناس بعبد الله علقمة والأسود
ملشعبي: أخبرني عن أصحاب عبد
، وكان مسروق قد خلط منه ومن
ان عبيدة يوازي شريحاً في العلم

والصحابة الذين حلوا في الكوفة
بلاد الأخرى، فإن له رحلة إلى أبي
وعائشة بالمدينة، وهو ممن جمع

، أدرك الجاهلية، روى عن عمر،
بن عمرو، وعائشة، وله رحلات
ت أحداً أطلب للعلم في أفق من
بعضهم من أن الرحلة في طلب
أوصلهم إلى تضعيف رد كثير من

٣٠٥-٣٠٠، والتقريب ص ٣٣٧، وطبقات الشيرازي
٣٠٥-٣٠٠، وغيرها.

(٨٥) في كتابه النافع الماتع: ابن مسعود عميد حملة القرآن، وكبير فقهاء الإسلام ص ٢٨٢-٢٨٤.

مسائل من سبقهما بحجة أن الحديث لم يصلهما؛ لتقصير في طلبه، وهذه فرية بلا مرية، سيأتي تفصيل ردها.

ونختم الكلام في ترجمته بكلمة لطيفة منه تبين أن ديننا دين اتباع لا ابتداء، وأن مدرسة الكوفة ما نالت ما عليه من المجد والرفعة إلا بهذا الاتباع لسنن من قبلهم، فهذا مسروق، وهو أحد أعلامها يقول عند موته: ((اللهم لا أموت على أمر لم يسته رسول الله، ولا أبو بكر ولا عمر، والله ما تركت صفراء ولا بيضاء عند أحد من الناس غير سيفي هذا، فكفوني به)). توفي سنة (٦٣هـ)^(٨٧).

٣. الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني، ويسمى راوية علي، كما كان يسمى سعيد ابن المسيب راوية عمر، وما ذلك إلا لحرصهما على تتبع لكل ما كان يصدر عن هذين الصحابين من قول وفعل.

وكان يعد من أكابر علماء الكوفة، قال ابن سيرين: ((أدركت الكوفة وهم يقدمون خمسة من بدأ بالحارث ثني بعبدة ومن بدأ بعبدة ثني بالحارث ثم علقمة الثالث ثم مسروق ثم شريح)). توفي سنة (٦٥هـ)^(٨٨).

٤. عبدة بن عمرو^(٨٩) المرادي السلماني، أبو مسلم، وهو من كبار فقهاء التابعين من أهل الكوفة من أصحاب ابن مسعود سمع عمر وعلياً والزبير ابن العوام، قال ابن سيرين: ((قدمت الكوفة وبها خمسة من العلماء: عبدة وعلقمة ومسروق والحارث والضحاك)).

^(٨٧) ينظر: الإرشاد ٢: ٥٣٤، والطبقات الكبرى ٦: ٧٦-٧٨، وتقريب التهذيب ص ٤٦٠، وتسمية فقهاء الأمصار ١: ١٢٨، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٥، وابن مسعود ص ٢٩٠-٢٩٢، وكشف الظنون ١: ٤٣٠، وأبجد العلوم ٢: ١٨٠.

^(٨٨) ينظر: النجوم الزاهرة ١: ١٨٥، وتهذيب الكمال ٥: ٢٤٤-٢٥٢، وطبقات الشيرازي ص ٨١، والتقريب ص ٨٦، وغيرهم.

^(٨٩) وقال ابن قتيبة: هو عبدة بن قيس، والأشهر الأول، كما في التدوين في تاريخ قزوين ١: ١١٨-١١٩.

أن مثل القاضي شريح المعروف به في الفرائض، قال أبو إسحاق: علة والحارث الأعور، وكان عبدة بها حد رفعها إلى عبدة، ففرض).

ب معاذ بن جبل، معبر مخضرم، معاذ باليمن في حياة رسول الله، و، وسلمان بن ربيعة، والربيع بن

كوفة الإمام العلم، عرض القرآن نفسه لتعليم القرآن لأهل الكوفة، القراءة بأمر أبيهما، وعاصم تلقى ن عاصم، وقراءة عاصم بالطريقين س السلمي أيضاً على عثمان وزيد

ن عثمان وعلي وزيد وأبي وابن حي بن وثاب، وعطاء بن السائب، وإسماعيل ابن أبي خالد، وعرض إسحاق: ((كان أبو عبد الرحمن (ق)). فهذه النصوص تفيدنا أن علم

ين في تاريخ قزوين ١: ١١٨-١١٩، ومقدمة

غيرها.

أهل الكوفة الذي ورثوه عن صحابة رسول الله لم يكن مقتصرًا على الفقه والحديث والسلوك فحسب، بل شمل كيفية قراءة النبي للقرآن، فمن أهل الكوفة أبرز من عرف بالتلقي للقرآن، ومن إليه المنتهى في قراءته، توفي سنة (٧٤هـ)^(٩٢).

٧. الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، مُعَمَّر مخضرم، روى عن أبي بكر، وعمر، وعلي، وابن مسعود، ومعاذ بن جبل، وسلمان، وأبي موسى، وعائشة، حج ثمانين، ما بين حجة وعمرة وهو ابن أخ علقمة، وكان خال إمام أهل العراق، إبراهيم النخعي، وهو من قالت فيه عائشة رضي الله عنها: ((ما مات رجل بالعراق أكرم علي من الأسود)).

وكان مع علمه الوفير عابداً زاهداً، قال الذهبي: ((ورد أنه كان يصلي في اليوم واللييلة سبعمئة ركعة)). عن علي بن مدرك: ((إن علقمة كان يقول للأسود: لم تعذب هذا الجسد؟! فيقول: إنما أريد له الراحة)). توفي سنة (٧٤هـ)^(٩٣).

٨. شريح بن الحارث الكندي الكوفي، أبو أمية، مُعَمَّر مخضرم، ولي قضاء الكوفة في عهد عمر وعثمان وعلي ومعاوية ستين سنة إلى أيام الحجاج فاستعفى، وله مئة وعشرون سنة، فمات بعد سنة، وهو الذي يقول فيه علي بن أبي طالب: ((قم يا شريح! فأنت أفضى العرب)). فناهيك بقاض يكون مَرْضِيَّ القضاء في عهد الراشدين، وفي الدولة الأموية طول هذه المدة، وقد غَدَى بأقضيته الدقيقة، فقه أهل الكوفة، ودربهم على الفقه العلمي.

فهذا أشهر قضاة الإسلام، المشهود لهم بالمكانة السامية الرفيعة، من أهل الكوفة، ومن ناشري الفقه في ربوعها؛ إذ أن من كان بهذه المنزلة تكون أقضيته مشهورة متداولة

من أهل الكوفة أربعة: عبيدة السلماني، (حسنهم)). توفي سنة (٨٠هـ)^(٩٤).

م، معَمَّر مخضرم، أدرك الجاهلية كان يؤم الناس في التراويح، وهو ومنه أخذها عاصم. وكان زُرَّ من ية، توفي سنة (٨٣هـ) بوقعة دير

م، مخضرم، من كبار التابعين، ولد لملأ في حياته، ثم نزل الكوفة،

رين من الصحابة كما مرّ، وولي . توفي سنة (٨٣هـ)^(٩٨).

ي، أبو وائل، أدرك النبي ولم يره، وابن مسعود، وأبي الدرداء، وأبي والأشعث بن قيس، وسلمان بن الحارث المصطلق، وقيس بن سواهم. وقال أبو عبيدة: ((أعلم قال لي إبراهيم النخعي: عليك

ومرأة الجنان ١: ١٥٨-١٥٩، والعبر ١: ٨٩

ب الراية ص ٣٠٥، وغيرهم.

والأعلام ٣: ٧٥، وغيرها.

غيره.

غيرها.

^(٩٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤: ٢٦٧-٢٦٨، ومعرفة القراء الكبار ١: ٥٢-٥٣، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٤، وابن مسعود ص ٢٩٤-٢٩٥، وغيرها.

^(٩٣) ينظر: العبر ١: ٨٦. والتقريب ص ٥٠، وطبقات الشيرازي ص ٧٩، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٥، وابن مسعود ص ٢٨٩-٢٩٠، وغيرها.

بشقيق فإني أدركت الناس وهم متوافرون وإنهم ليعدون من خيارهم)). ووصفه الذهبي: ((بالإمام الكبير شيخ الكوفة، وكان من أئمة الدين)). توفي سنة (٨٢هـ)^(٩٩).

١٣. عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الهذلي، كان من الطبقة الأولى من التابعين من أهل الكوفة روى عن علي وابن مسعود^(١٠٠).

١٤. قيس بن أبي حازم الأحمسي البجلي الكوفي، وقد جاوز المئة، سمع أبا بكر وطائفة من البدرين، وكان من علماء الكوفة. توفي سنة (٩٧هـ)^(١٠١).

فحاصل الكلام مما سبق أن هؤلاء التابعين الذين صحبوا رسول الله في الكوفة وغيرها كانوا شديدي الملازمة لهم، وحريصين على اقتفاء أثرهم وهدْيهم في كل أمرهم، فلم يفوتهم شيء من قولهم ولا فعلهم ولا سلوكهم إلا وحملوه ونقلوه إلى مَنْ بعدهم، وفي مقدمة هؤلاء الصحابة علي وابن مسعود؛ لأنهم أشهر من توطّن الكوفة وعلم أهلها، ولم يقتصر علم هؤلاء التابعين على من حلّ من الصحابة بالكوفة، بل رحلوا إلى البلاد وجمعوا علم أصحاب رسول الله فيها، وفي مقدمتها مكة والمدينة، فدين الله حفظ بهؤلاء الثقات الأثبات من الفقهاء فيما نقلوا، وفيما أفتوا، قال الإمام الكوثري^(١٠٢): ((وأكثر هؤلاء لقوا عمر وعائشة أيضاً، وأخذوا عنهما، وهؤلاء كانوا يفتون بالكوفة، بمحضر الصحابة، فجمعوا فقه أصحاب رسول الله ﷺ وحديثهم)).

الطبقة الثالثة: أصحاب أصحابهما:

فهذا الدين محفوظ بنص كتاب الله ﷻ، وحفظته أئمة عدول في كلّ جيل من العلماء العاملين المنصفين، فقد تتلمذ على أصحاب علي وابن مسعود خيرة القوم من

هذا المقام إلا الإشارة إليهم وذكر

ب تلك الحقبة أن الذين خرجوا مع تقني في دير الجماجم سنة (٨٣هـ) قال الإمام الجصاص^(١٠٣): ر التابعين، وفقهائهم، فقاتلوه مع

مخلصين والمجاهدين في الكوفة الكوثري^(١٠٤): ((فإذا نظرت إلى جر أباه، ومن يقبل جوائز الحكام، على بال مقاومة الظلم، وبذل كل نوال الكوفة في أمر الدين والخلق إمام الباحث المنصف، فيحكم بما

إلى القرون، ولولا ذلك لما كانت أيام الجور في عهد الأموية)).

^(٩٩) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٢٨، وسير أعلام النبلاء ٤: ١٦١-١٦٣، وغيرها.

^(١٠٠) ينظر: النجوم الزاهرة ١: ١٩٩، وغيرها.

^(١٠١) ينظر: العبر ١: ١١٥، وغيرها.

^(١٠٢) في مقدمة نصب الراية ص ٣٠٥-٣٠٦.

ومن مشاهير هذه الطبقة:

١. سعيد بن فيروز الطائي، أبو البخترى، وكان من كبار فقهاء الكوفة، روى عن ابن عباس وطبقته. قال سلمة بن كهيل: ((كان أبو البخترى كثير الحديث يرسل حديثه)). وقتل مع مَنْ قتل مع ابن الأشعث سنة (٨٣هـ)^(١٠٥).

٢. إبراهيم بن يزيد التيمي (أبو أسماء)، الإمام القدوة الفقيه عابد الكوفة، حدث عن أبيه يزيد بن شريك التيمي، وكان أبوه يزيد من أئمة الكوفة أيضاً يروي عن عمر وأبي ذر والكبار، أخذ عنه أيضاً الحكم وإبراهيم النخعي، وحديثه في الدواوين الستة، توفي سنة (٩٢هـ)^(١٠٦).

٣. سعيد بن جبير بن هشام، جمع علم ابن عباس إلى علمه حتى أن ابن عباس كان يقول حينما رأى أهل الكوفة يأتونه ليستفتوه: أليس فيكم ابن أم الدهماء؟ يعني ابن جبير. يذكروهم ما خصه الله من العلم الواسع، بحيث يغني علمه أهل الكوفة، عن علم ابن عباس. فعن مؤذن بني وداعة قال: ((دخلت على ابن عباس وهو متكئ على مرفقة من حرير وسعيد بن جبير عند رجله وهو يقول له انظر كيف تحدث عني، فإنك قد حفظت عني حديثاً كثيراً)).

ولم يقتصر علمه على أهل مكة، وعلى رأسهم ابن عباس، بل شمل علم أهل المدينة، وفي مقدمتهم ابن عمر، فعن سعيد بن جبير قال: ((كنا إذا اختلفنا بالكوفة في شيء كتبته عندي حتى ألقى ابن عمر فأسأله عنه)). وكثرة دروسه وطلابه لم تشغله عن الانهماك في العبادة، حتى أنه كان يختم القرآن في كل ليلتين. توفي سنة (٩٥هـ)^(١٠٧).

^(١٠٥) ينظر: شذرات الذهب ١: ٩٢، والطبقات الكبرى ٦: ٢٩٣، وغيرها.

^(١٠٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٦٠، والتقريب ص ٣٥، وغيرها.

^(١٠٧) ينظر: الطبقات الكبرى ٦: ٢٥٧-٢٥٩، والعبر ١: ١١٢، وطبقات الشيرازي ص ٨٢، والأعلام ٣: ١٤٥، وغيرها.

ما، قيل: إنه لم يكذب قط وشهد يعلم أفي الجنة هو أم في النار.

((وكان ثقة كثير الحديث)). وقال

ن إبراهيم إذا حدث جزم، فقلت في خلافة عمر بن عبد العزيز سنة

أهل الكوفة وقاضيتها، قضى في سنة (١٠٣هـ)^(١١٠).

عابد أحد الأعلام، روى عن ابن وزر، وأبي عبد الرحمن السلمي، بعضهم. قال الطبري: ((كان مقرئ

هذه الأمة حتى أنه درس بمحضر وللشعبي حلقة عظيمة وأصحاب لعلم الوافر، فعن ابن عمر لما رآه قد شهدتها مع رسول الله ﷺ)).

ها.

ها.

ت الأعيان ٣: ١٦-١٢، وطبقات الشيرازي

فلو لم يحل بالكوفة إلا مثل الشعبي لكفاها علماً وحديثاً وفقهاً، فلا يعقل مدينة يوجد فيها أعلم أهل الأرض بالحديث، ثم يقول المستغريون: إن الحديث لم يكن منتشرًا فيها. وما هذا الكلام منهم إلا لأن الله ﷻ طمس على قلوبهم ﴿وُطِبَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^(١١٣). وإلا فإن من ينظر إلى حال هؤلاء الأئمة وما قاموا به من واجب في التعلم والتعليم وحفظ دين الله ﷻ لا يشك لحظة في نشرهم لحديث رسول الله في حلهم وإقامتهم.

٨. سعد بن عبيدة السلمي الكوفي (أبو حمزة)، الإمام الثقة، من علماء الكوفة، وكان زوج ابنة أبي عبد الرحمن السلمي، حدث عن ابن عمر والبراء بن عازب والمستورد بن الأحنف، وحدث عنه: زيد اليامي وإسماعيل السدي ومنصور والأعمش وفطر بن خليفة وحسين، وثقه النسائي وغيره، مات في الكهولة في حدود سنة بضع ومئة^(١١٤).

٩. طلحة بن مصرف اليامي الهمداني الكوفي، كان يسمى سيد القراء، قال أبو معشر: ((ما ترك بعده مثله)). توفي سنة (١١٢هـ)^(١١٥).

١٠. الحكم بن عتيبة الكندي الكوفي، الإمام الكبير عالم أهل الكوفة، حدث عن أبي جحيفة السوائي، وشريح القاضي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وأبي وائل شقيق بن سلمة، وإبراهيم النخعي، وسعيد ابن جبير وغيرهم، وحدث عنه منصور والأعمش ومسرور بن كدام ومالك بن مغول والأوزاعي وحمزة الزيات وشعبة وآخرون. قال أحمد بن حنبل: هو من أقران إبراهيم النخعي ولدا في عام واحد، توفي سنة (١١٣هـ)^(١١٦).

^(١١٣) التوبة: من الآية ٨٧.

^(١١٤) ينظر: الطبقات الكبرى ٦: ٢٩٨، وسير أعلام النبلاء ٥: ٩، والتقريب ص ١٧٢، وغيرها.

^(١١٥) ينظر: شذرات الذهب ١: ١٤٥، وغيرها.

^(١١٦) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٥١، وسير أعلام النبلاء ٥: ٢٠٨، والتقريب ص ١١٥، وغيرها.

قاضي الكوفة، وكان ثقة حجة، ن يزيد الخطمي والأسود بن يزيد بن نوري وقيس بن الربيع وعدد كثير. لمي محارب بن دثار)). وثقه أحمد بن حنبل وحمام بن أبي سليمان في والآخر عن شماله)). توفي سنة

الله بن مسعود الهذلي (أبو عبد حدث عن أبيه وعبد الله بن عمر بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي بن معين وغيره، وقال محارب للصلاة وطول الصمت والسخاء)). نياً للحديث؟ قال: القاسم بن عبد

ل الكوفة ومفتيها هو والشعبي في ن تفقه على علقمة، قال أبو نعيم: بعدهما، من الصحابة)). وقال ه مثله، فإنه نشأ في أهل بيت فقه أهل بيته فمن كان مثله)).

ففضلون مراسيله على مسانيد نفسه يقول الأعمش: ((ما عرضت على

إبراهيم حديثاً قط إلا وجدت عنده منه شيئاً))، وقال الأعمش أيضاً: ((كان إبراهيم صيرفي الحديث، فكنت إذا سمعت الحديث من بعض أصحابنا عرضته عليه)). وقال إسماعيل بن أبي خالد: ((كان الشعبي، وأبو الضحى، وإبراهيم، وأصحابنا يجتمعون في المسجد، فيتذاكرون الحديث، فإذا جاءتهم فتيًا، ليس عندهم منها شيء، رموا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي)). وقال ابن جبیر: ((تستفتوني، وفيكم إبراهيم النخعي)).

وقال الأعمش: ((ما رأيت إبراهيم يقول برأيه في شيء قط)). فعلى هذا يكون كل ما يروى عنه من الأقوال في أبواب الفقه في ((آثار أبي يوسف))، و((آثار محمد بن الحسن))، و((المصنف)) لابن أبي شيبة، وغيرها أثراً من الآثار.

والحق أنه كان يروي ويرى، فإذا روى فهو الحجة، وإذا رأى واجتهد، فهو البحر الذي لا تعكره الدلاء؛ لتوفر أسباب الاجتهاد عنده بأكملها، بل هو القائل: ((لا يستقيم رأي إلا برواية، ولا رواية إلا برأي)). وهي الطريقة المثلى في الأخذ بالحديث والرأي. وعن الحسن بن عبيد الله النخعي، قال: قلت لإبراهيم: ((أكل ما أسمعك تفتي به سمعته؟ فقال لي: لا. قلت: تفتي بما لم تسمع؟! فقال: سمعت الذي سمعت، وجاءني ما لم أسمع، فقصته بالذي سمعت)). وهذا هو الفقه حقاً.

وهو مع حفظه الواسع في الحديث فإنه كان يعدُّ من كبار الفقهاء على الإطلاق، وهو فقيه طبقة في الكوفة، فقد تفقه كما سبق على علقمة، وتخرج من بين يديه حماد بن أبي سليمان، وهؤلاء هم سلسلة التفقيه الذهبية في مدرسة الكوفة الفقهية. توفي سنة (٩٥هـ)^(١١٩).

وهاهو إبراهيم النخعي من كبار محدثي هذه الأمة، وهو أحد أعلام مدرسة الكوفة الفقهية، بل هو سند هذه المدرسة في كثير من مسائلهم وفروعهم، وهذا برهان آخر

ففة على الرأي؛ لقلة الحديث فيها،
حديث؟ وها هم أعلام فقهاء هذه

من التقسيم أن الطبقة السابقة لم
لأنه تتلمذ على شيوخها كما هو
لبين وتسهلاً للقارئ في الوقوف
وا هذا الدين جيلاً عن جيل بحدِّ

، ففيها شيوخ لازمهم الإمام أبو
وسنعرض فيها أيضاً لكبار علماء

((لا أحد أفقه منه)). توفي سنة

قرشي (أبو يحيى الكوفي)، الإمام
. قال ابن المديني: ((له نحو مئتي
وفة، قبل حماد ابن أبي سليمان)).

رث)، الإمام الفقيه الحجة، حدث
عبد الرحمن بن أبي ليلى، وسعد

^(١١٩) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٣٦، وحلية الأولياء ٤: ٢٢٢-٢٢٥، وطبقات الفقهاء ١: ٤٠، ٨٣، شذرات الذهب ١: ١٠٣، والوفيات ١: ٢٥، والتقريب ص ٣٥، والأعلام ١: ٧٦، ومقدمة نصب الراية ص ٣٠٧-٣٠٨.

بر ١: ١٥٠، وشذرات الذهب ١: ١٥٦.

بن عبدة، وأمثالهم، حدث عنه: غيلان بن جامع، وأبو حنيفة، والأوزاعي، وشعبة، وسفيان الثوري، ومسعر بن كدام، والمسعودي، وآخرون. قال الإمام أحمد: ((هو ثبت في الحديث)). توفي سنة (١٢٠هـ)^(١٢٢).

٤. عمرو بن عبد الله السبيعي الكوفي، أبو إسحاق، شيخ الكوفة وعالمها ومحدثها، رأى علياً، قال ابن ناصر الدين: ((كان أحد أئمة الإسلام، والحفاظ المكثرين)). وقال الذهبي: ((وكان من العلماء العاملين ومن أجلة التابعين)). توفي سنة (١٢٧هـ)^(١٢٣).

٥. سليمان بن مهران الأعمش الأسدي الكاهلي الكوفي (أبو محمد)، رأى أنس بن مالك وكلمه وأبا بكرة، أحد الأعلام، وهو من كبار علماء الكوفة يقارن بالزهري في الحجاز. وكان من أبرز علماء أمة سيدنا محمد الذين حفظ الله ﷺ بهم دينه، قال ابن المديني: ((حفظ العلم على أمة محمد بالكوفة أبو إسحاق السبيعي، والأعمش)). وكان من العدول الأثبات المحدثين الحفاظ، وعلمه الواسع، وملازمته للكبار زادته ورعاً وتقوى وعبادة، قال الخريبي: ((ما خلف أعبد منه)). وقال وكيع: ((كان الأعمش قريباً من سبعين سنة لم تفته التكبيرة الأولى)). ولد سنة (٦١هـ)، وتوفي سنة (١٤٨هـ)^(١٢٤).

فهذه البقعة الطيبة المباركة تعاهدها الله ﷻ بأمثال هذا النبراس، من حفظة دينه، وحفاظ أمة نبيه محمد، فهي هو الزهري عالم الحجاز يوازيه عالم من أهل الكوفة في الحديث وحفظه، وبذلك يتبين ضعف النظرية العصرية التي تقول: انتشر الحديث في الحجاز بخلاف الكوفة؛ لأن من الثابت تاريخياً - كما بين أيدينا - أن الكوفة جمعت من الحفاظ والمحدثين كما في بلاد الحجاز إن لم تزد عليها، وهل يكون انتشار

أن أمثال هذه النظرية مجرد خيال

ة وصاحب إبراهيم النخعي، سمع الذهبي: ((فقيه الكوفة، كان سرياً

نخعي، وقال العجلي: ((كان أفقه ما فيها، قال شعبة: سمعت الحكم فبلغ من الفقه والنبوغ ما فاق به : ((حماد بن أبي سليمان أفقه من في الفقه لحما بعد إبراهيم قال تتمتع خمسة من أهل الكوفة، فيهم لف درهم، وجاءوا إلى الحكم بن ك بها، وتكون رئيسنا، فأبى عليهم (١٢٥)، توفي سنة (١٢٠هـ)^(١٢٦).

من أقران الإمام أبي حنيفة ممن ظهر أن الفقه في عصر الإمام كان متنافسون فيه، وهذا يؤدي إلى لأن المفتي سيتكلم في بلاد علم

^(١٢٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٢٠٥، وغيرها.

^(١٢٣) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥: ٣٩٣، وشذرات الذهب ١: ١٧٤، وغيرها.

^(١٢٤) ينظر: العبر ١: ٢٠٩، وطبقات الحفاظ ١: ٧٤، والإرشاد ٢: ٥٦١، وغيرها.

٢٧٩-، والعبر ١: ١٥١، وطبقات الشيرازي لولا ذكر ابن عدي له في كامله لما أوردته،

وفقه، فعليه أن يتفحص فتاواه مرات ومرات قبل إصدارها، وإلا ردت عليه من علماء منطقته، وهذا من أسباب نزوح الفقه الكوفي على غيره؛ لكثرة الأئمة في الكوفة.

ومن مشاهير فقهاء الكوفة في هذه الطبقة:

١. عبد الله بن شبرمة (أبو شبرمة)، الإمام العلامة، فقيه العراق، قاضي الكوفة، وقال حماد بن زيد: ((ما رأيت كوفياً أفقه من ابن شبرمة)). ولد سنة (٩٢هـ)، وتوفي سنة (١٤٤هـ)^(١٢٧).

٢. حجاج بن أرطاة النخعي الكوفي القاضي، كان من بحور العلم، الإمام العلامة مفتي الكوفة مع الإمام أبي حنيفة والقاضي ابن أبي ليلى، وقال الخطيب: ((كان أحد العلماء بالحديث والحفاظ))، توفي سنة (١٤٥هـ)^(١٢٨).

٣. محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي (أبو عبد الرحمن)، الفقيه، مفتي الكوفة، وقاضيه، وقال محمد بن يونس: ((كان أفقه أهل الدنيا، تولى القضاء بالكوفة وأقام حاكماً ثلاثاً وثلاثين سنة، وكان فقيهاً مفتياً)). ولد سنة (٧٤هـ)، وتوفي سنة (١٤٨هـ)^(١٢٩).

٤. ليث بن أبي سليم بن زُثَيْم، محدث الكوفة، وأحد علمائها الأعيان، قال فضيل بن عياض: ((كان ليث بن أبي سليم أعلم أهل الكوفة بالمناسك))، توفي سنة (١٤٨هـ)^(١٣٠).

^(١٢٧) ينظر: تهذيب الأسماء ١: ٢٧٢، ومرآة الجنان ١: ٢٩٧، وطبقات الشيرازي ص ٨٥، والتقريب ص ٢٤٩، والعبر ١: ١٩٧، وسير أعلام النبلاء ٦: ٣٤٧-٣٤٨. ومشاهير علماء الأمصار ١: ١٦٨، وغيرهم.

^(١٢٨) ينظر: طبقات الحفاظ ١: ٨٧-٨٨، وسير أعلام النبلاء ٧: ٦٩، وغيرها.

^(١٢٩) ينظر: شذرات الذهب ١: ٢٢٤، والكاشف ٢: ١٩٣، و مقدمة الهداية ٢: ٧، وطبقات الشيرازي ص ٨٥، والعبر ١: ٢١١، وسير أعلام النبلاء ٦: ٣١٠-٣١١، ومرآة الجنان ١: ٣٠٦، ووفيات الأعيان ٤: ١٧٩-١٨١، وغيرهم.

^(١٣٠) ينظر: سير أعلام النبلاء ٦: ١٧٩-١٨١، والتقريب ص ٤٠٠، وغيرها.

الكوفي)، قال الثوري: ((كنا إذا ما نسمي مسعراً المصحف)). توفي

زيات (أبو عمارة)، الإمام القدوة، ابن أبي ليلى وطائفة. قال الثوري: ((...)).

الإمام المقرئ العابد، كان مقرئاً في الكوفة أقرأ منه)). توفي سنة

أيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام علم من سفيان. ولد سنة (٩٦هـ)،

حيح الرواية متفقه صائن لنفسه في

حاجبي عبد الله بن مسعود الهذلي ما في زمانه، حدث عن منصور بن

المعتمر، وحصين بن عبد الرحمن، وعبد الملك بن عمير، وهشام بن عروة والأعمش، وطائفة، توفي سنة (١٧٥هـ)^(١٣٦).

١١. شريك بن عبد الله بن أبي شريك النخعي، ولي القضاء بالكوفة والأهواز، قال سفيان بن عيينة: ((ما أدركت بالكوفة أحضر جواباً من شريك))، ولد سنة (٩٥هـ)، وتوفي سنة (١٧٧هـ)^(١٣٧).

ومن هذا التسلسل التاريخي لمدرسة الكوفة يتبين لنا بكل جلاء حفظهم لحديث وفقه النبي بطرق متواترة نقلها جيل عن جيل من العدول الأثبات، وأن هذه المدرسة استندت في فقهها إلى العمل المتوارث والحديث المنقول.

ويتلخص الكلام في العمل المتوارث بعد التفصيل السابق بأنه ما تتابع العمل به بين فقهاء الكوفة وحفاظها من كل طبقة إلى صحابة رسول الله سواء رفعوا في ذلك أثراً، أو وقفوه عليهم، ففي كثير من المسائل يظهر احتجاج فقهاء الكوفة وفي مقدمتهم الإمام أبي حنيفة بعمل أو قول صحابة رسول الله لا سيما علي بن أبي طالب وابن مسعود؛ لأن فقه الكوفة يدور عليهما كما سبق، وهذا الاحتجاج منهم؛ لما تبين من شدة ملازمة عليّ وابن مسعود للنبي فما قالاه وعملا به صادرٌ عن مشكاة النبوة عموماً.

وأما الحديث المنقول فقد اتضح لنا أن الكوفة حظيت بمحدثين وحفاظ لم تحظ بهم غيرهما من البلاد، مما أشاع الحديث في ربوعها بعد تمحيصه ومعرفة صحيحه من سقيم، حتى تمكن أئمة الفقه كالإمام أبي حنيفة من بناء المسائل عليه، قال الحسن ابن صالح: ((كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي وعن أصحابه، وكان عارفاً بحديث أهل الكوفة، وفقه أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده، وقال:

فظاً لفعل رسول الله الأخير الذي

في الحديث، وهذا أمر لا نزع فيه شراً بالكوفة مما صحّ عن حفاظها فيها المتداول فيها.

أً وحديثاً متداولاً شائعاً تميّزت به، فقهاءهم وحديثهم، مع معرفته بغيره شهد بذلك تلميذه الإمام الفقيه المسائل مخالفاً للإمام أبي حنيفة تبعاً لمشايعه لما ثبت لهم في فقال: ((ما خالفت أبا حنيفة في في الآخرة، وكنت ربّما ملت إلى^(١).

لمعرفته بعلّة ما يقابلها من الآثار من الرطب بالتمر، قال: لا بأس به، برواية زيد أبي عياش، فمن تكلم

قيل لأبي حنيفة: المحرم لا يجد قيل له: ليس له إزار. قال: يبيع

١، وغيرها.

^(١٣٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٨: ١٩٠، وغيرها.

^(١٣٧) ينظر: طبقات الشيرازي ص ٨٧، وغيرها.

قيل له: فإن النبي خطب وقال: (المحرم يلبس السراويل إذا لم يجد الإزار)؟ فقال أبو حنيفة: لم يصح في هذا عندي عن رسول الله شيء فأفتي به، وينتهي كل امرئ على ما سمع، وقد صحَّ عندنا أن رسول الله قال: (لا يلبس المحرمُ السراويل)، فنتهي إلى ما سمعنا.

قيل له: أتخالف النبي ؟ فقال: لعن الله من يخالف رسول الله . به أكرمنا، وبه استنقذنا^(١٤١).

ومن أراد التوسع في التطبيق فليراجع المطولات من كتب الفقه وأدلة الأحكام والتخارج، فإن فيها كفاية لكل طالب تبين استقلال هذه المدرسة في فقهها واستدلالها.

فمدرسة الكوفة الممثلة بالمذهب الحنفي لها طريقها ومسلكتها القويم الذي يوصلها إلى الحضرة النبوية وفقهها من خلال هؤلاء الصحابة الذي حلوا في الكوفة، ونقلوا ما رأوه وما سمعوه إليها مع التطبيق العملي له بين أهلها، وعلى رأسهم علي وابن مسعود، ثم تضافرت الجهود من الحفاظ والفقهاء بالحفاظ على هذا الإرث العلمي والفقهية والحديث حتى تبلورت منه أقوى مدارس الإسلام في أصولها وفروعها واستدلالها.

وهذا الاستناد والاعتماد في هذه المدرسة هو سرُّ ثقة كبار العلماء والحفاظ والفقهاء بها وقبولهم لفقهها دون نزاع عبر كل هذه القرون المتطاولة، فمن أدرك هذا أراح نفسه وأراح غيره ومشى على بصيرة في دينه، ومن غفل عنه وأراد أن يعيد بناء الفقه من جديد وينقح مسأله على مدَّعاه أتعب نفسه وظلم غيره ممن يصغي إليه.

والطريق التي يحكم بها العاقل هي طريق أئمتنا، والمتمثلة عند أهل السنة بالتزام كل قوم بمذهبهم واعتمادهم لمسائله؛ لتتنظم أمور حياتهم وعباداتهم، دون تشويش

وع كل مذهب بمقابل غيره من قوم بمذهبهم، لا تضعيف لمسائل بغير الأخرى لرأيت قوة استدلالهم المعتمدة ومعتبرة، وأن ردَّ غيرهم وإنما هي سنة الله ﷻ ليبقى هذا منهم يَبْغِضُ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ

في الكوفة، وفيها نما وترعرع، وهو الإمام أبو حنيفة، بمعنى بن واسع قال: ((إن الفقه صناعة

كالفقه كالشعبي والأعمش والنخعي

غير القراء منها، فالأئمة الثلاثة من وزد خلفاً العاشر من بين العشرة، التراجم السابقة يتبين ذلك.

^(١٤١) ينظر: هامش مكانة الإمام أبي حنيفة ص ٧٥، وغيره.

بل شمل علمهم اللغة العربية فيها هو الكسائي، الإمام اللغوي المشهور من أئمة الكوفة، ومن تلامذته الفراء وبعده أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب وبعده القاسم بن محمد الأنباري^(١٤٤).

فعلماء الكوفة كانوا بعيدين عن ((الحن الذي اكتظت به بلاد الحجاز، والشام، ومصر في ذلك العهد، وقد توسع المبرد في ((اللحنة)) في أنباء اللاحنين من أهل الأمصار))، سوى بلاد العراق.

وقد نقل مسعود بن شيبه جملة من ذلك في ((التعليم))، على أن مصر كانت تعاشر القبط، والشام يسكن الروم، وكان الحجاز يطرقه كل طارق من الأعاجم، ولا سيما بعد عهد كبار التابعين، مع عدم وجود أئمة بها للغة، يحفظونها من الدخيل، واللحن.

وأما الكوفة والبصرة، ففيهما دونت العربية، فأهل الكوفة راعوا تدوين جميع اللهجات العربية، في عهد نزول الوحي، ليستعينوا بذلك على فهم أسرار الكتاب والسنة، ووجوه القراءة، وأهل البصرة انتهجوا مسلك التخير من اللهجات، ما يحق أن يتخذ لغة المستقبل، فأحد المسلكين لا يغني عن الآخر^(١٤٥).

مراجع البحث:

ابن عبد البر - يوسف (ت ٤٦٣هـ). جامع بيان العلم، دار الكتب العلمية. بيروت. ١٣٩٨هـ.
البخاري محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ). - صحيح البخاري ت: د. مصطفى البغا. دار ابن كثير واليامة. بيروت. ط ٣. ١٤٠٧هـ.
البخاري - عبد العزيز بن أحمد (ت ٧٣٠هـ). كشف الأسرار شرح أصول البزدوي دار الكتاب الإسلامي
بقاعي - الدكتور علي نايف، الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. دار البشائر الإسلامية. ط ١. ١٤١٩هـ.

دار الفكر المعاصر، بيروت. دار الفكر،

على التوضيح مطبعة صبيح بمصر.
رآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط ١،

ت: أحمد شاكرو وآخرون، دار إحياء

واهب الجليل شرح مختصر خليل، دار

مطبعة السنة المحمدية.

مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة،

دار الفكر. بيروت. ط ١. ١٩٩٦م.

ي داود. ت: محمد محيي الدين عبد

التنقيح، المطبعة الخيرية. مصر. ط ١.

بحامي فهمي الحسيني، دار عالم الكتب

مذهب مالك، (ت ١٢٩٩هـ)، دار المعرفة.

من مسند الإمام أحمد، مكتبة ابن تيمية.

الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٣،

سائل الإمام أبي حنيفة ت: محمد زاهد

إحياء الكتب العربية. القاهرة.

ع الفروق، عالم الكتب.

^(١٤٤) ينظر: أبجد العلوم ٣: ٤٩، وغيره.

^(١٤٥) ينظر: مقدمة نصب الراية ص ٣١١-٣١٢، وغيرها.

الكوثري- العلامة محمد زاهد بن الحسن (١٢٩٦-١٣٧١هـ). مقالات الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث. ١٩٩٤م.

الكوثري- محمد زاهد بن الحسن (ت ١٣٧١هـ)، مقدمة نصب الراية دار الثريا. دمشق. ط ١. ١٩٩٧م، ضمن مقدمات الكوثري.

اللكنوي- عبد الحي، إبراز الغي الواقع في شفاء العي' ت: صلاح أبو الحاج. دار الرازي. ٢٠٠١م.
اللكنوي- عبد الحي، تنبيه أرباب الخيرة . مطبع أنوار محمد. لكنو. ١٣٠١هـ ضمن كتاب تذكرة الراشد للمؤلف.

عوامة-محمد، أثر الحديث الشريف في اختلاف الفقهاء. دار البشائر الإسلامية بيروت. ط ٤. ١٤١٨هـ.

المناوي- عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير. المكتبة التجارية الكبرى. مصر. ط ١. ١٣٥٦هـ.

المرداوي- علي بن سليمان (٨١٧-٨٨٥هـ). الانصاف، دار إحياء التراث العربي. بيروت.
ملاخسرو- الأحكام محمد بن فرائوز بن علي الحنفي، (ت ٨٨٥هـ)، درر الحكام شرح غرر الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ.

النسفي- أبو البركات (ت ٧١٠هـ)، كشف الأسرار شرح الصنف على المنار. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١. ١٩٨٦م.

النووي- يحيى بن شرف (٦٣١-٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب' ت: محمود مطرحي، بيروت، دار الفكر، ط ١٤١٧هـ.

الهيتمي- أحمد بن علي بن حجر المكي (ت ٩٧٤هـ). الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الفكر.

البافعي- عبد الفتاح بن صالح، التمهيد، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ٢٠٠٦م.

وهي قضية بناء المذهب على الفقه المدرسي
أن المذهب الحنفي يوافق المذهب المالكي
على حد ما؛ إذ هذان المذهبان بنيا على الفقه
الصحابة فيهما، ونشأة العلم وترعرعه بهما،
الفقه إلى أبي حنيفة، ومن ثم قعده وأصله
ت من زمن ابن مسعود واستمرت في التطور
نكون قد حللنا أعقد مشكلة في الاستدلال
رقة اعتمدتا في فقههما على النقل المتوارث
مجتهد الصحابة الذي حلوا في بلده، ومن

تيفه

İ.D'nin, 2007 yılında vergi dairesine 8 bin 500 YTL kazanç bildirdiği ve sadece 1.325 YTL vergi ödediği ortaya çıktı.⁵

ölçütü aşkın yani insanüstü olmalıdır ki, bu da dindir.¹² Ahlâkın oluşumunda idenin, duygunun, aklın, sezginin, vicdanın ve tecrübenin kuşkusuz rolü vardır, ama bu gerçek, onların ahlâkın kaynağını oluşturduğu anlamına gelmez. Bu unsurlar da esasen Tanrı'nın ihsan ve formatlamasıyla işlevsel olurlar.¹³

Köken itibariyle ilahî olmayan kimi dinlerin mensuplarıyla, hiçbir dine inanmayan tanrıtanımazların da belli ahlâkî standartlara sahip oldukları gerekçesinden hareketle, ahlâkın dinden bağımsız olduğu ileri sürülebilir. Bu yaklaşım, şu sorulara cevap verilebilirse bir anlam taşıyacaktır: Bu kimselerin ahlâk standartlarının nicelik yönü nedir? Bu standartları neye göre benimsemişlerdir? Kaynak salt akıl ise, onu şekillendiren kimdir/nedir? Bi-reyin toplumdan, kültürden, vicdandan ve duygudan bağımsız olduğu söylenebilir mi? Söylenemezse toplumun, kültürün, vicdanın ve duygunun yapacağı iyi-kötü nitelemesinin kaynağı nedir?

Dahası ilave edilebilecek bu sorular da bizi, yine kaçınılmaz olarak ahlâkın son tahlilde fitrat, daha genel söylemiyle din kaynaklı bir gerçeklik alanı olduğu sonucuna götürecektir. Nitekim belli bir inanç ve kültürle ilişkilendirilmeksizin “küresel ahlâk” adıyla bazı soyut değerleri savunanlar da bir biçimde dünya dinleriyle irtibat kurmak zorunda kalmışlardır. Öyle ki, “küresel ahlâk” söyleminin kurucu ismi olan katolik papaz Hans Küng, dinlerin göz ardı edildiği ahlâk anlayışlarının ahlâk bunalımını aşmaya yetmeyeceğinden bahisle kendi *küresel ahlâk* teorisini şöyle tanımlamıştır: “Doğmatik farklılıklarına rağmen bütün dinler tarafından kabul edilen, aynı zamanda herhangi bir dine inanmayanlarca da desteklenebilecek bağlayıcı değerler, ölçütler ve temel davranışlar üzerinde mutabakat sağlamaktır.”¹⁴

¹² bkz. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, İstanbul 1340-1342, s. 5-6; bkz., Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, New York 1990, s. 70 vd.; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1996, s. 85 vd.

¹³ krş. Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* (thk. S. Halifât), Ammân 1987, s. 190-193; Burhaneddin Tatar, “Ahlâkın Kaynağı”, *İslama Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ankara 2006, s. 208; bkz. Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı* (çev. M. Karasan), İstanbul 1967, türlü yerler.

¹⁴ Küresel ahlâkçıların değişmez dört temel ilkesi vardır: *Öldürme! Hırsızlık yapma! Yalan söyleme! Cinsel ahlâksızlık yapma!* Geniş bilgi için bkz. Declaration Toward a Global Ethic, Chicago 1993; Hümeýra Karagözoğlu, *Hans Küng'ün Küresel Ahlak Düşüncesi*,

Ahlâkın bu aşkın kaynağını tını çizebiliriz:

Semavî dinlerin ortak bildi saygını ve özünde ilahî nefes sanın doğasında “birbirinin d iki zıt özellikle donanmış olar ruyu sadece vicdanî yetenekle mak zorunda bırakılmamıştır nen ilahî mesajla mutlak iyi bu değerlerin karşıtları da a yapılmıştır.¹⁷

Birçokları yanında özellikle tahlilde dinî bir temele dayan

“Biz onların kalplerinde kin na akar. “Hamd, bizi buna eriştin olmasaydı, biz kendiliğimizde gamberleri gerçekten bize hakl sayesinde kendisine varis kılın

“Allah’a karşı gelmekten sakun gunda, onlar: “Hayır/Katıksız bu dünyada iyilik bulacaklardı hayırlı olacaktır. Allah’a karşı g

“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik lığı, fenalık ve azgınlığı da yasa

“Hakka yönelen bir kimse olan ettiği fitrata uygun davran. Al dosdoğru dindir. Fakat insanla

(yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal “The Answer of the Project ‘Glo Effective Solutions”, *Çağımızın A pozyumu*’nda (İstanbul 2009) sur

¹⁵ İsrâ 17/70; Tîn 95/4; Hicr 15/28-16

¹⁶ Bakara 2/36; A'râf 4/24.

¹⁷ Mesela bkz. Bakara 2/213; İbrahi

¹⁸ A'râf 7/43.

¹⁹ Nahl 16/30.

²⁰ Nahl 16/90.

“Gerçek şu ki, Biz ona yolu-yöntemi gösterdik; şükredici, ya da nankör olması artık kendisine kalmıştır.”²²

“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve kötülükten sakınma yeteneğini ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırıcı kurtuluşu ermiştir.”²³

Bütün bu irşad ve uyarılar, esasen insanın daha çok, toplumsal bir varlık olmasıyla anlamlandırılabilir. Öyle ki, inanç esaslarını bile bu anlam daire-sine almak mümkündür. Zira tek başına yaşayan bir insana imanının kazandıracağı şeyler olmakla birlikte, onun asıl değeri toplum içinde ortaya çıkar. İnancı sağlam, dini bütün bir mü'minin arınmış-durulmuş hali, yanında hemcinsi yoksa, sırf teolojik bir tatmin aracı olmanın ötesinde pratikte bir yansımaya sahip olamaz. Onun içindir ki iman, sonuçlarını büyük ölçüde toplum içinde doğuran bir değerdir. “Hangi iman daha değerlidir?” sorusuna “İyi ahlâk” cevabını verip²⁴ “İman açısından müminlerin en kâmil-i, ahlâkı en iyi olanıdır” buyururken²⁵ Hz.Peygamber (s.a.), herhalde bu gerçeğe işaret ediyor olsa gerektir.

Geldiğimiz bu noktada ahlâkla itikadın yani imanın çok yakın bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân’ın pek çok ayeti hem bu ilişkiye hem de bunun bir adım ötesinde, ahlâkın maddî yaptırımını norm halini almış biçimi olan hukukun iman ile olan ilişkisine işaret etmektedir:

“Artık “Rabbimiz Allah'tır” diyen ve sonra da dosdoğru olanlar ne bir korkuya kapılırlar, ne de üzüntüye.”²⁶

“Ancak, namaz kılanlar başka. Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir. Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir. Onlar, ceza gününü tasdik eden kimselerdir. Onlar, Rablerinin azabından korkan kimselerdir. Zira Rablerinin azabından emin olunamaz. Onlar, mahrem yerlerini koruyan kimselerdir. Ancak eşleri, yahut sahip oldukları cariye-leri başka. Çünkü onlar (eşleri ve cariyeleri ile olan ilişkileri konusunda) kınanmazlar. Kim bunun ötesini isterse, işte onlar sınırı aşan kimselerdir. Onlar, emanetlerini ve verdikleri sözü gözetan kimselerdir. Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir.

²¹ Rûm 30/30.

²² İnsan 76/3.

²³ Şems 91/8.

²⁴ Müsned 4/385.

²⁵ Ebu Dâvûd, “Sünnet” 14; Tirmizî, “İman” 6; Müsned, 2/250, 5/89.

²⁶ Ahkâf 46/13.

Onlar, namazlarını titizlikle kılacaklardır.”²⁷

“Onun için kim (elinde bulunan) güzel sözü (kelime-i tevhîd) tam olarak kolayca iletiriz. Fakat, kim cimriyse ve en güzel sözü (kelime-i tevhîd)den yola kolayca iletiriz.”²⁸

“Ama hayır, Rabbine andolsun ki, nuda seni hakem yapmadıkça, hukuk duymaksızın tam bir teslimiyetle...”

Hz.Peygamber’in (s.a.) “Aman ol!”³⁰ buyruğu ile “İman açısıdır”³¹, “Ben güzel ahlâkı tam olarak sırada mümin olarak zina etmez, çalmaz, içki içen o sırada müminin gözleri önünde yağmalaymaz, hatta daha açık bir üslûpla “İman der”³⁴ gibi sözlerinde de aynı duanın duası, imanla bu yakın ilişkiyi göstermesi bakımından ilmini nasip et; zira sende başkasının kötü ahlâktan da korusun; zira sende başkasının kötü ahlâktan da korusun.”³⁵

Ebû Hanîfe’nin “İmanın kâmil-i, ahlâkı en iyi olanıdır”³⁶ sözü, bu gerçeğin müslümanlar için bir hatırlatmasıdır.

²⁷ Meâric 70/22-35.

²⁸ Leyl 92/5-10.

²⁹ Nisâ 4/65. Bunların yanında yetmiş beş adet daha ayet vardır.

³⁰ Müslim, “İman” 62; Müsned, 3/4.

³¹ Ebû Dâvûd, “Sünnet” 14; Tirmizî, “İman” 6.

³² Muvatta, “Husnü'l-Huluk” 8.

³³ Buhârî, “Mezâlim” 30; “Hudûd” 2/317, 386.

³⁴ Ebû Dâvûd, “Sünnet” 15; “Hudûd” 2/317, 386.

³⁵ Nesâî, “İftitâh” 16, 17.

³⁶ Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ebsat, İrşad içinde s. 63 (Ma'dinüh ve müstela).

Ahlâkın kaynağını Allah'ın yaratma, belirleme ve bildiriminde gören İslâm bilginleri, genel olarak amel kelimesiyle ifade ettikleri ahlâkî bütünlüğün korunmasının aynı zamanda bir *Allah hakkı* olduğunu belirtmişlerdir. Elest Bezmi'nde Allah'ı Rab olarak tanıdığını ikrar eden³⁷ ve bunun sonucunda yeryüzünü o Rabb'in bildirimleri doğrultusunda imar edip yönetme emanetini yüklenen³⁸ insanoğlu, verdiği söze sadık kalıp düşünce, söz ve davranışlarında ahlâkî bütünlüğü sağladığı ölçüde Rabb'in hakkını yerine getirebilecektir. Aksi halde onu bekleyen şey, hüsrân olacaktır. Ünlü Hanefî bilgini Debûsî (ö. 430/1039) bu silsileyi şöyle formüle eder:

Allah'ın insanlar üzerindeki hakları dört kademelidir. Önce onun varlığına delalet eden ayetleri/işaretleri inceleme kademesi gelir ki, buna “nazar” denir. Sonra bu ayet ve işaretlerin zorunlu sonucu olan “itikad” safhasına geçilir. Onu da yaratıcıya verilen sözün ve ona tam teslimiyetin gereği olan “ibadet/amel” derecesi izler. Kademe, yasak fiillerin işlenmesi halinde hemen cezasının verileceğini ifade eden “ecziye” ile tamamlanır.³⁹

B. Amelî Ahlâkın Özellikleri

Teorik çerçevesi bağlamında kaynağını ele aldıktan sonra bu noktada, İslâm amelî ahlâkının bazı özelliklerine ve ilkelerine işaret edeceğiz. Bu cümleden olarak:

1. Özde iyilik ve samimiyet esastır; şekil ikinci plandadır. “İnsanın kıymet-i ahlâkıyyesi, a'mâl-i zâhiresinden ziyade niyeti iledir. Hüsn-i niyete iktirân etmeyen ef'âl, kıymet-i ahlâkıyyeyi hâiz değildir.”⁴⁰ Böyle olduğu içindir ki, etik anlayışlarında samimiyete yer vermeyen ahlâk felsefeleri, müslüman bakış açısına göre eksiktir.

“Gerçek erdemlilik (birr), yüzünüzü doğuya veya batıya çevirmeniz ile ilgili değildir. Ama gerçek erdem sahibi, Allah'a, âhiret gününe, vahye ve peygamberlere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da- akrabasına, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine, yolculara, yardım isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harca-

yan; namazında devamlı ve dil ve söz verdiklerinde sözlerini tutar. İşte onlardır sadâkatlerini yapanlar.”⁴¹

“Bunlar, mallarını insanlara gıdanın ve inanmayan kimselerdir. Şeytanın

“Münafıklar, Allah'ı aldatmayı sever. Onlar, namaza kalktıkları zaman yalvarırlar ve Allah'ı pek az anarlar.”

“Yazıklar olsun o namaz kılma- lar. Onlar gösteriş yaparlar, ve- leri yanında şu Peygamber sö- züdür:

“Eylemler niyetlere göre değeri- durur...”⁴⁵

“Bilin ki Allah sizin görünüş- kalplerinize ve amellerinize bak-

2. Yukarıdaki özellikle bağ- eyleme dönüşmeyen düşünce- mutlaka bir karşılığı olacaktır:

“Göklerdeki her şey, yerdeki h- leseniz de Allah sizi, onunla s- eder. Allah'ın gücü her şeye ha-

“Hakkında kesin bilgi sahibi o- kalp, bunların hepsi bundan so-

“Andolsun, insanı biz yarattık- kü biz, ona şah damarından da-

“Bir kimse iyilik yapmaya niy-

³⁷ A'râf 7/172.

³⁸ Ahzâb 33/72.

³⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, Beyrut 2001, s. 421-422. Serahsî de (ö. 483/1090) salt bilginin bir anlam taşımayacağını, olgunlaşmayı ancak onun en güzel şekliyle (itkân) eyleme dö- külmesinin sağlayacağını belirtir. Bkz. *Usûlû's-Serahsî*, Beyrut 1993, 1/10.

⁴⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, İstanbul 1968, s. 92.

⁴¹ Bakara 2/177.

⁴² Nisâ 4/38.

⁴³ Nisâ 4/142.

⁴⁴ Mâûn 107/4-5 .

⁴⁵ Buhârî, “*Bed'ü'l-vahy*” 1; “*İman*”

⁴⁶ Müslim, “*Bir*” 32-33; İbn Mâce, “

⁴⁷ Bakara 2/284.

⁴⁸ İsrâ 17/36.

⁴⁹ Kâf 50/16.

yediyüze kadar çıkabilir. Eğer kötü bir işe niyet eder de bunu yaparsa bir günah alır. Kötülüğü yapmaktan kendi gönlüyle vazgeçerse bir sevap alır.”⁵⁰

Bu bakımdan bireyin sürekli olarak kendisini kontrol etmesi ve uyanık olması istenmiştir. Bu husus ahlâk bilginlerince, mücâhede ve riyâzatla iradenin eğitilmesi biçiminde ele alınmıştır.⁵¹

3. İster ruhu ilgilendirsin ister beden ya da mal ile yapılısın bütün eylemlerde dengeli olmak esastır. Şu dîni metinler bu gerçeği dile getirir:

“Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol! Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar! Hak ve adalet ölçülerini aşmayın! Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görür.”⁵²

“Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.”⁵³

“Allah’ın sana verdiği şeylerle âhiret yurdunu kazanmaya bak! Dünyadan da nasibini unutma!”⁵⁴

“Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁵⁵

“...Bana bakın! Allah’a andolsun ki, ben sizin ondan en çok korkanınız ve en çok sakınanınızım. Bununla beraber ben bazı günlerde oruç tutar bazılarında tutmam. Geceleri namaz da kılarım uyurum da. Kadınlarla da evlenirim. Her kim benim bu (dengeli) uygulama biçimimden yüz çevirirse benden değildir.”⁵⁶

Dengeli olmak, Aristo’dan itibaren en temel ahlâk ilkesi olarak kabul edilmiştir. Müslüman düşünürlerin de benimseyip ondan naklettikleri üzere ahlâk, nefsin üç temel gücü olan *akıl*, *şehvet* ve *gazabın* sırasıyla hikmet,

iffet ve şecaat halindeki dengeli gösterir.⁵⁷

4. Güzel ahlâkın bireysel ve toplumsal karakter haline gelmesi hedeflenen ahlâk tanımlamalarında görüldüğü gibi, bireyin ve kendiliğinden eyleme dönüştürülen kanalları sürekli açık olmalıdır.

“Sizden, hayra çağıran ve iyiliği emredenler olun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”

“Ey iman edenler! Sabredin! Allah’a karşı gelmekten ümitsiz olun ve Allah’a karşı gelmekten ümitsiz olun.”

“Erdemi ve takvayı geliştirmeye çalışın. Allah’tan korkun. Arttırmada değil!”⁶¹

“Erkek ve kadın müminlere gâhibi olarak doğru olanın yapılmasını öğütürler...”⁶²

5. Örnek alınmaması ve duşmanla siyle, dava konusu haline gelme

“Allah, bir kötülüğün, (ondan) zikredilmesini sevmez. Allah gizli tan ya da gizli, iyilik yapıp yapıp dolaylı affediciliğinizi gösterip bağışlayandır, kudret ve egemenlik sahibidir.”

“Hakkında kesin bilgi sahibi olan kalp, bunların hepsi bundan so-

⁵⁰ Buhârî, “*Rikâk*” 31; Müslim, “*İman*” 203-207.

⁵¹ Gazzâlî, *Mizânü’l-Amel* (thk. S.Dünya), Kahire 1964, s. 255 vd.; a.mlf., *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, İstanbul 1985, 3/40-41; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982, s. 88-105.

⁵² Hûd 11/112.

⁵³ Furkân 25/67.

⁵⁴ Kasas 28/77.

⁵⁵ Bakara 2/173.

⁵⁶ Buhârî, “*Nikâh*” 1; Müslim, “*Nikâh*” 5; Nesâî, “*Nikâh*” 4.

⁵⁷ Aristo, *İlmü’l-Ahlâk ilâ Nikomachos* 239, 246, 250 vd; Fârâbî, *Risâletü’l-Tehzibü’l-Ahlâk*, Mısır 1329, s. 13.

⁵⁸ bkz. İbn Miskeveyh, age., s. 2, 54 (haz. M. Koç), İstanbul 1997, s. 9. suhûletle sâdır olur ve fikr ü *Fünûn*, İstanbul 1984, 1/336.

⁵⁹ Âlû İmrân 3/104.

⁶⁰ Âlû İmrân 3/200.

⁶¹ Mâide 5/2.

⁶² Tevbe 9/71.

⁶³ Nisâ 4/148, 149.

⁶⁴ İsrâ 17/36.

“Birbirinizin gizli yönlerini araştırmayın ve arkanızdan birbirinizi çekiştirmeye kalkışmayın! Aranızdan, hiç ölmüş kardeşinin etini yemek isteyen kimse çıkar mı? Hayır, siz ondan öğrenirsiniz. Öyleyse Allah’tan sakının!..”⁶⁵

“Dünyada bir kulun hatasını örten kimsenin, Allah da kıyamet gününde günahlarını örtbas eder.”⁶⁶

Bu ilke dolayısıyladır ki, fakihler, doğrudan kul haklarını ilgilendirmeyen suçlarda, şahitliğin değil susup örtmenin daha uygun olacağı hükmünü benimsemişlerdir.⁶⁷ Nitekim zina yapan Mâiz isimli sahâbîyi itiraf etmesi için sıkıştıran kişiye Hz. Peygamber (s.a.) “*Onu elbisenle örtseydin senin için daha hayırlı olurdu*” buyurmuştur.⁶⁸ Hz. Ömer de (r.a.) bir kıza talip olan kimseye o kızın daha önce kötü bir fiil (muhtemelen zina) işlemiş olduğunu hatırlatan kişiyi şiddetle azarlamış ve “sana ne oluyor ki, unutulmuş bir olayı hatırlatıyorsun!” demiştir.⁶⁹

Söz konusu yaklaşım, kötülerin ya da suçluların cezalandırılmayıp aksine görmezden gelineceği biçiminde anlaşılmalıdır. Zira üzeri örtülecek fiiller, başkalarının ve kamunun haklarını ihlal etmeyen, zulüm olarak telakki edilmeyen ve bireysel boyutta kalan hatalı fiillerdir.

6. Ahlâkî davranışın hem dünyevî hem de uhrevî sonucu vardır. *Hayır, bir* (kapsamlı ve katıksız iyilik), *takva* ve *ma’ruf* (dine, akla ve ma’şerî vicdana uygun) kavramlarının⁷⁰ temelini attığı insana yaraşır onurda bir hayat, onun kısa vadeli sonucudur. Bu sonuç, hazcı ve vazifeci ahlâk söylemleri dışarıda tutulursa, neredeyse bütün ahlâk düşünürleri tarafından “saadet/mutluluk” kelimesiyle özetlenmiştir.⁷¹ Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) yorumuyla bu saadetin üç unsuru vardır: Lezzet, fayda ve güzellik. Ameller bu

üç niteliği taşıdığında kişi dü de ebedî mutluluğa erecektir.⁷²

Erdemli davranışın uhrevî bulacak somut bir ödülünden ib olarak ortaya koyamayacağı bu, Allah’ın rızasını yani hoşgamber tarafından “gözlerin g edemeyeceği kadar harikulâde bu soyut haz (rıdvân, vechulla

Söz konusu ilkeyi temellerim:

“O, inanan erkeklere ve kadın ırmakların çağıldadığı hasbahç güzel ve ferah evler. Ve hepsin bulü. İşte budur, en büyük/en y

“Onların tek söyledikleri suyd rılıkları bağışla! Adımlarımızı s dım et! Bunun üzerine Allah, o güzel nimetlerini bağışladı: Zir

7. Ahlâkî alt yapının önce için iki vazgeçilmez araç öngö

Birincisi, toplumsal açılım itibariyle olgunlaştırıp benliğ amelî hükümlerini gönülden Formel hukuk ise faziletlerin ve uhrevî yaptırımlarla önlem destek sağlar.

⁶⁵ Hucurât 49/12.

⁶⁶ Müslim, “Bir” 72, *müslüman kul* kaydı taşıyan rivayet için bkz. Buhârî, “*Mezâlim*” 3; Müslim, “Bir” 58, 72; Ebû Dâvûd, “*Edeb*” 38; Tirmizî, “*Hudûd*” 3.

⁶⁷ Kudûrî, *el-Kitâb (el-Lübâb ile birlikte)*, Beyrut ty. (Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî) 4/54; Şîrâzî, *et-Tenbîh fi’l-Fıkhi’ş-Şâfiî*, Beyrut 1983, s. 271.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “*Hudûd*” 7; Muvatta, “*Hudûd*” 3; Müsned, 5/217.

⁶⁹ Muvatta, “*Nikâh*” 53.

⁷⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlâki Kavramlar* (çev. S. Ayaz), İstanbul 1991; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* (çev. M.İskenderoğlu-A.Arkan), İstanbul 2004, s. 30 vd.

⁷¹ Aristo, *İlmü’l-Ahlâk ilâ Nikomakos*, 1/175, 192, 218 ve türlü yerler; Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh alâ Sebîli’s-Saâde*, s. 177 vd.; İbn Miskeveyh, age., s. 65 vd.

⁷² Gazzâlî, *Mizânü’l-Amel*, 136; Z Mektebetü’t-Ticâriyye) s. 123-12

⁷³ Buhârî, “*Bed’ü’l-vahy*” 8; Müslim

⁷⁴ Tevbe 9/72.

⁷⁵ Âlû İmrân 3/147-148.

İslâm'ın temel ibadetleri olan namazın her türlü çirkin (fahşâ) ve ahlâka aykırı (münker) fiillerden alıkoyacağı⁷⁶, zekâtın arındırıp (tezkiye) temizleyeceği (tathîr)⁷⁷, orucun kötülüklerden uzak durma iradesini (takva) kazandıracığı⁷⁸, haccın başta ümmet bilincini pekiştirmek olmak üzere birçok faydasının (menâfi) olacağı⁷⁹ yönündeki ilahî beyanlar ahlâk-ibadet ilişkisinin boyutları hakkında dikkat çekici bilgiler vermektedir.⁸⁰

Ahlâkın işlevsel bir biçimde korunmasını sağlayan ikinci araca yani hukuka ve onunla ilişkisine gelince, ayrıntıları aşağıya bırakarak burada şu kadarını söyleyelim: Hukuk esasen ahlâktan türemiştir. Hukukun temin etmeye çalıştığı adalet, hakkaniyet, özgürlük, düzen, emniyet, vicdan bütünlüğü, iyiliği gerçekleştirme, kötülüğü giderme, erdem, mutluluk, insan haysiyeti, eşyayı ve mülkiyeti koruma vb. değerler hep ahlâkî içerik taşıyan değerlerdir. Söz konusu parça-bütün ilişkisi dolayısıyladır ki İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) şer'î hukûkî hükümlerin salt hayır olduğunu⁸¹ ve erdemli bir hayat için son nefese kadar onlara riayet edilmesi gerektiğini söyler.⁸²

8. Yukarıdaki özellik bize şu sonucu vermektedir: Güzel ahlâka sahip olmak, popüler anlamdaki dindarlığı aşan bir boyuttur. Dinin gereklerini şekil, sayı ve zaman itibarıyla özenli bir biçimde yerine getirmek diye tanımlayabileceğimiz bu popüler dindarlık algısı, ahlâkî faziletlerle donanıp reziletlerden uzak kalınmadığı ölçüde eksiktir. Dolayısıyla şekli intizam ve devamlılık, erdemli olmaya yetmemektedir.

“Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab'leri katında mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de. Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır. Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, halîmdir (mühlet verir).”⁸³

⁷⁶ Ankebût 29/45.

⁷⁷ Tevbe 9/103.

⁷⁸ Bakara 2/183.

⁷⁹ Hac 22/28.

⁸⁰ Söz konusu ilişki için ayrıca bkz. Hac 22/37, 77; Fâtır 35/10.

⁸¹ *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 67, 97.

⁸² age., s. 85

⁸³ Bakara 2/262-263.

“Ey insanlar! Şüphesiz ki, bilginiz için sizi boylara ve tanınmanız için sizi boylara ve O'na karşı gelmekten en çok sâkıyla haberdar olmanızdır.”⁸⁴ ayetleri çarpıcıdır:

“Nice oruç tutanlar vardır ki, oruç tutmaz.”⁸⁵

“Müflis kimdir bilir misiniz? Erişmiş oruç ve zekât ibadetlerini yerini almamış, buna zina iftirası atmış, fâş ve dövmüş olarak gelecek kimsedir. Şayet ödeşmeden ömründen alınarak buna yüklenecidir.”

“Gündüzleri oruç tutup geceleri zevceyle eziyet eden bir kimsede hayır yoktur.”

“Tartılmak üzere âhirette terafile sahip güzel ahlâk sahibi, bu özelliğiyle mutlaka ulaşır.”⁸⁸

“Kıyamet gününde bana en sevimli olanıdır.”⁸⁹

9. Ahlâk, hukuku da öncelikle ahlâkın kamu otoritesinin maddeleştirdiği ifadeyle ahlâk ve hukuk, insanı tamamlayan iki değer alanıdır.

Her ne kadar teoride, süblî ve iyi-hayır düzeni olarak hukuk

⁸⁴ Hucurât 49/13.

⁸⁵ İbn Mâce, “*Sıyâm*” 21.

⁸⁶ Müslim, “*Bir*” 59.

⁸⁷ Müsned, 2/440.

⁸⁸ bkz. Ebû Dâvûd, “*Edeb*” 7; Tirmizî, 6/442.

⁸⁹ Buhârî, “*Menâkıb*” 23; Tirmizî, 6/442. çok hadisin kaynağı için bkz. A.J. 134-138.

⁹¹ Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk ve Ahlâk*, Münir Çağır, *Hukuk Başlangıcı ve Ahlâk İlişkisi*, İstanbul 1988, s. 3.

rinden ayrılıyor görünse de⁹², kesin hatlarıyla ahlâk-hukuk ayırımından bahsetmemiz pek mümkün değildir. Zira menfaatler çatışmasını devlet yaptırımıyla cebren çözen hukukun, asgarî ahlâk olduğu ve ahlâka dayandığı bilinen bir gerçektir. Hz. Ali'nin (r.a.) “İyi ahlâk üç özellikte somutlaşır: Haramlardan kaçınmak, helali aramak ve aileye cömert olmak” sözüyle⁹³, Abdullah b. Zübeyr'in (r.a.) “Allah, ancak insanların ahlâkı hakkında vahiy indirmiştir” tespitinde⁹⁴ bu gerçekliğin ipuçlarını bulmak mümkündür. Hukuk felsefesi biliminde de dile getirildiği üzere “ahlâk toplumsal düzenin biricik temeli ve dayanağıdır. Çünkü ahlâkî değerler ve onlara inanç olmaksızın ne bireysel yaşam, ne de onun uzantısı olan toplumsal yaşam, insanî bir kimliğe kavuşturulabilir; sadece amaçsız, idealsiz bir hayvansal yaşam olarak kalır”.⁹⁵

Hukukun ahlâka bağlı olduğu, daha açıkçası onun bir türevi olduğu ya da olması gerektiği hususunu, vahyin kronolojik önceliklerinde görmek de mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân'a baktığımızda hukukun hedef gayelerinin, pratik ve somut hukuk kurallarının bildirilmesinden önce, vahyin ilk geliş aşamasından itibaren belirlendiğini görüyoruz. Adalet, ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, ahde vefa, kötülüğü en güzel biçimde giderme gibi emirler ile haksızlık, fuhuş, kötülük, taşkınlık, ahde vefasızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, bilgisizce hüküm verme, yeryüzünde fitne çıkarma, haksız yere cana kıyma gibi yasaklar Mekke döneminin, iman vurgusu yanında sık dile getirilen mesajlardır. Böylece ahlâk altyapısına bağlı, meşrûiyetini ve kuvvetini oradan alan bir hukuk düzeninin de temelleri atılmış oluyordu.

10. Ödev haktan önce gelir. Modern zamanların “insan hakları” vurgulu paradigmasının aksine İslâm, öncelikle ödevlerini bilen ve yerine getiren bir insan-toplum modeli öngörür. Kur'ân'da neredeyse bütün geçtiği yerlerde imana bitişik olarak takdim edilen “amel-i sâlih” gerçeği, hakları talepten önce ödevleri yerine getirme borcuna işaret etmektedir. Ödevlerini

yapan birey, aslında başkasını kışla, insanın hakkı, aslında bi

Herkesin böylece ödevini dolayısıyla hak talebinde bulur, Kur'ân'ın bu içeriğinden süjesi olan kişiyi “mükellef” ymişlerdir.

“Siz kendinizi unutarak diğer i ilahî kelâmı okuyup durduğunuz

“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında

Hz. Peygamber'in (s.a.) he sonra muhatabından beklenti Sapmaktan ve saptırılmaktan, yapmaktan ve haksızlığa uğramak ile edilmesinden sana sığınırım

11. İslâm amelî ahlâkının ilkesi, haksızlığa uğranıldığında leti sağlama duygusuna yeğlenir

Bir kimse tarafından yapıla ka aykırı davranışlara aynı şe etkili bir haksızlığı düzeltme (“Kısasta sizin için hayat vardır kadar siz de ona saldırın!”¹⁰¹; nıyla karşılık verin!”¹⁰² ayetleri edip affı tercih, daha büyük b kün olamayabilen intikam du

⁹² Kılıçoğlu, age., s. 336, 339.

⁹³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/52.

⁹⁴ Buhârî, “*Tefsîru Sûrati'l-A'râf*” 5.

⁹⁵ Hartmann, N., *Ethik*, s. 65 ve Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, s. 306-307'den naklen, Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1992, s. 93.

⁹⁶ Yusuf Karadâvî, *İslâm Hukuku* (C. 1), s. 100.

⁹⁷ Bakara 2/44.

⁹⁸ Sâf 61/2-3.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, “*Edeb*” 103; Tirmizî, *Daavât*, s. 18.

¹⁰⁰ Bakara 2/179.

¹⁰¹ Bakara 2/194.

¹⁰² Nahl 16/126.

ğa bırakacaktır. Babanzâde Ahmed Naîm'in (ö. 1934) ifadesiyle "âhara karşı ihsan, nefse karşı azîmet" ile davranılmış¹⁰³ olacaktır.

"Kötülüğün cezası ona denk bir karşılıktır. Fakat kim affeder barışırsa onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez. Kim haksızlığa uğradıktan sonra kendisini savunursa böyle hareket edenler kınanmaz ve cezalandırılmazlar. Böyle olmakla birlikte kim sıkıntıya göğüs gerer ve affederse işte bu, gerçekten takdir edilecek büyük bir erdemdir."¹⁰⁴;

"...Hoşgörülü davranmanız takvaya daha uygundur. Aranızda lütûfkâr davranmayı unutmayın!..."¹⁰⁵; "Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever."¹⁰⁶; "Bir hayrı açıklar veya gizlerseniz, yahut bir kötülüğü affederseniz (bilin ki), Allah da çok affedicidir, her şeye hakkıyla gücü yetendir."¹⁰⁷ ayetleri bu özelliğe dikkat çekmektedir.

12. Diğer ahlâk felsefelerinde söz konusu edilen vicdanî ve sosyal yaptırımlar yanında İslâm, etkili bir uhrevî yaptırım ile ahlâkı koruma altına almıştır. Bu cümle ile ilk iki yaptırım türünün gücünü göz ardı etmiş olmuyoruz. Zira "İyilik, nefsin ve kalbinin kendisiyle mutlu olduğu, kötülük/günah ise vicdanı yaralayan ve içine sıkıntı veren davranıştır"¹⁰⁸; "Müftüler sana fetva verseler de sen kalbine danış!"¹⁰⁹; "Sana aksine fetva verseler de, tekrar söylüyorum aksine fetva verseler de bil ki iyilik, kalbin tatmin olduğu tutumdur."¹¹⁰ ve benzeri birçok hadis, vicdanın bu önemli rolüne vurgu yapmaktadır.

Kınama, ayıplama ve nihayet cezalandırma şeklindeki sosyal yaptırımlar da belki önemli ölçüde kişiyi ahlâkîlik çerçevesinin içinde tutmaktadır.¹¹¹

¹⁰³ Ahmed Naîm, *age.*, s. 61.

¹⁰⁴ Şûrâ 42/40-41, 43.

¹⁰⁵ Bakara 2/237.

¹⁰⁶ Âlû İmrân 3/134.

¹⁰⁷ Nisâ 4/149. Ayrıca bkz. Mâide 5/13; Nûr 24/22; Teğâbün 64/ 14.

¹⁰⁸ Müslim, "Bir" 14-15; Tirmizî, "Zühd" 52; Müsned, 4/182; 5/251.

¹⁰⁹ Müsned, 4/194.

¹¹⁰ Müsned, 4/228.

¹¹¹ Ahlâkın yaptırımları konusunda bkz. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 6; Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 103-112; Çağrıci, *age.*, s. 132-135. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 97-103.

Fakat uhrevî yaptırım, ahlâk şahsiyetinin ayrılmaz bir parçası. İslâm'ın âhiret hayatına ve bu dünyadaki eylemlerin niteliği, ceğine dair inanç esası, muhakeme ni hem kendisiyle hem de çevresiyle ilişkilidir.

"Artık kim zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse..."

Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse..."

"...Zulmedenler azaba uğrayacaklardır. Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu biliniz."

"Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü Allah bilir. İyilikle kendi arasında uzak bir mesafeye kadar dikkatli olmanız hakkında uyarıyorum."

"Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne bir ateş düşer, ne bir kalacaklardır. Kötü işler yapanlara ve onları bir zillet kaplayacaktır. Allah se de yoktur. Utanç, sanki yüzüne bir gölge gelecek. İşte onları bu şekilde cezalandırır."¹¹⁵

"Ve kıyamet günü öyle doğru tartılacaktır ki bir hardal tanesi kadar bir hak kimse Bizden ileri geçemez."

"İşte o vakit, kimin tartıları ağırlıktır. Ama kimin de tartıları hafiftir. Sen o uçuşumun ne olduğunu bilmezsin."

ayetleri, söz konusu bilinci ve

¹¹² Zilzâl 99/7-8.

¹¹³ Bakara 2/165.

¹¹⁴ Âlû İmrân 3/30.

¹¹⁵ Yûnus 10/26-27.

¹¹⁶ Enbiyâ 21/47.

¹¹⁷ Kâri'a 101/6-11.

II. MÜSLÜMAN AMELÎ AHLÂKININ EYLEM BOYUTU

Bireyin hem kendisi, hem çevresi, hem eşya ve tabiat, hem de tanrısıyla kurduğu ilişkiler ağının karmaşıklığı, belki yüzlerce hatta binlerce ahlâk kuralını, dolayısıyla bunların zıddı olan bir o kadar gayrı ahlâkî tutumu konuşmayı gerektirmektedir. Hayatın bütün yönleri ve ilişkileri göz önüne alındığında bunlara ilişkin erdemlerin sunumu, takdir edilir ki, bu tebliğin sınırlarını aşacaktır. Hal böyle olunca ahlâkın eylem boyutu ekseninde burada, müslüman ahlâkçıların kullandığı fazîletler/erdemler ve rezîletler/kötü huylar sınıflandırması üzerinden genel bir sunum yapmayı tercih edeceğiz. Bir adım sonra, asgarî ahlâk olarak nitelediğimiz hukuk kurallarıyla korunması hedeflenen beş temel değer (makâsıd-ı hamse) çerçevesinde daha somut örnekler vermeye çalışacağız.

Eflatun'un (ö. m.ö. yaklaşık 347) müslüman ahlâkçılar tarafından da benimsenmiş olan gözlemine göre nefsin üç temel gücü bulunmaktadır: *Akıl, gazap ve şehvet*. Bunlar uyumlu ve dengeli bir biçimde işlev görürlerse bileşke fazîlet olarak adalet gerçekleşmiş olur.¹¹⁸ Söz konusu güçlerin uyum ve itidali sonuçta bize sırasıyla dört temel fazîlet verir: Hikmet, şecaat, iffet ve adalet.¹¹⁹

İnsan hayatının erdem haritası işte bu dört fazîlet sütunundan hareketle çizilebilir. İslâm tarihinde ilk sistematik ahlâk düşünürü olarak bilinen İbn Miskeveyh'ten itibaren müslüman ahlâkçılar Kur'ân ve Sünnet'in *edeb, bir, ihsan, salâh* ve *fazîlet* odaklı mesajlarından istifadeyle erdem haritaları hazırlamışlardır.¹²⁰ Biz burada Gazzâlî'de berraklaşmış olan listeye göz atacağız. O, dört temel fazîletten ilk üçü ile bunların ürünleri olan alt fazîletlere ilişkin olarak şöyle bir tablo sunar¹²¹:

Adalet	
İffet	Hayâ
	Hacel : Erkek
	yet
	Müsamaha : Hakk
	Sabr
	Sehâ : Cöme
	Hüsn-i takdir : Ölçül
	İnbisat : Geniş
	Demâset : Nazik
	lık
	İntizam : Tutar
	Hüsn-i hey'et : Kılık
	Kanaat
	Hudû : Nefsin
Şecaat	Vera' : Nefsi
	Talâkat : Deng
	Müsâade : Yardı
	Tesahhut : Hayır
	Zarf : ortam
	Kerem : Değer
	Necdet : Kendi
	Kiber-i nefs : Yüce
Hikmet	İhtimal : Dayan
	Hilm : Kendi
	Sebat : Azme
	Nebl : Âlicen
	Şehâme : Güzel
	Vakar : Konu
	Hüsn-i tedbir : Önem
	karm
	Cevdet-i zihin : Karış
	lup ç
	Nikâyet-i rey : Olum
	mak
	Savâb-ı zan : Delill
	doğru

¹¹⁸ “Adalet hulku, hikmet ü iffet ü şecâ'atin ictimâ'ından hâsıl olur.” Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 101; bkz. s. 135.

¹¹⁹ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 13, 15, 33, 72, 108; Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 64, 264; a.mlf., *İhyâ*, 3/53; Kınalızâde, *age.*, s. 101.

¹²⁰ bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 101 vd.

¹²¹ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 264-287.

Bütün bu faziletlerin bileşkesi olan adalet için Gazzâlî'nin burada yer vermediği alt faziletlerden bazılarını İbn Miskeveyh şöyle sıralar: Sadâkat (doğruluk ve dostluk), ülfet, sıla-i rahim, mükâfee (ödüllendirmek), hüsn-i şerike (güzellikle bir araya gelme), hüsn-i kaza (âdil yargılama ve/veya işi itinalı yapmak), teveddüd (sevgi ve şefkat göstermek), ibadet, terk-i hıkd (kin beslememek), şerri hayır ile karşılama, her durumda şahsiyeti korumak, düşmanlığı terk etmek, fayda sağlamayan söz ve anlatıları terk etmek.¹²²

Kolayca anlaşılacağı üzere burada sıralanan faziletlerin zıtları rezîlettir. Erdemli bir hayat sürüp dünya ve âhiret mutluluğunu hedefleyenler, söz konusu faziletlere sıkıca sarılıp buna karşılık kötü huy, tutum ve davranışları terk etmek zorundadırlar. Sadece kendisi için yaşayan, kendi isteklerini önceleyen, heveslerini gerçekleştirmek için meşruiyet sınırını alabildiğine genişleten, sadece bu dünyadaki âcil hazlar peşinde koşan, bunun için de “özgür ve mutlu” olmayı yegâne amaç edinen, sabırsız, sorumsuz ve tevekkülsüz hale gelen günümüzün atomize bireyleri için bu faziletlerin ne kadar hayatî olduğunu söylemek durumundayız.

Atomizelik öyle bir felakete doğru seyretmektedir ki, insanlığın adeta son kalesi haline gelen çekirdek aile bile darbe almakta, tek ebeveynli aileler (familles monoparentales) çoğalmaktadır.¹²³ Tıp teknolojisinin imkânlarıyla artık bir eşle beraberliğe gerek olmaksızın çocuk sahibi olunabilmekte, peşin ama geçici dünya hazlarından daha çok nasip almak ve daha çok tüketmek adına veya çeşitli ekonomik ve toplumsal gerekçelerle karı-kocanın her ikisi de çalışma hayatında yer almakta, sonuçta çocuklar ve yaşlıların bakımları profesyonel kurumlara havale edilmekte, akraba ve komşuluk bağları zayıflamakta, hırs ve bencillik artmaktadır. Her biri ayrı bir rezîlet olan bu kısa sorunlar sıralaması bile amelî ahlâkın, eğer “insan” olarak kalmak istiyorsak gündemimizin en önemli maddesi haline gelmesi gerektiğini gösterecektir.

Geldiğimiz bu noktada amirî faziletlerin ne kadar önemli olduğunu belirlemeler yapabiliriz.

Allah'ın buyrukları ve bunların toplumsal düzeyde örneklenmesi sadece nasihat ve eğitimle değil, aynı zamanda yapıyı korumayı öngörmüş türden denetimcisi olarak devreye alınıp bertaraf edecek davranışlar, yasaklar ne getirilmiştir. Bu bağlamda faziletin tümel değerini (makâsıd-ı haşimiyet) söylemişlerdir.¹²⁴ Hayatın meta/üst değerlerin ahlâkın cihetleriyle bakışla hemen fark edilecektir.

Söz gelimi *dini korumak* tümel değer ka vesileyle yukarıda dile getirilen ve doğasındaki erdemleri hatırlatmak olursak mesela namaz, inşaatı şeyden alıkoyarken¹²⁵ oruç, komşu iyilik (hayr) yapmasını sağlar. Birlikte biriktirme güdüsünü terbiye eder. Zamanda iç huzuru yakalaması.

Toplumların temelini oluşturmak için hukuk dışı cinsel hayatı hedefleyen bu tümel maddelerin dört şahidin aranmasında¹²⁹ bir tırmama erdemini kazandırır.

¹²² Tehzîbü'l-Ahlâk, s. 18.

¹²³ bkz. <http://www.aile.gov.tr/images/icerik/20071842788/doc/> (02.10.2008); Bengi Semerci, “Yeni Aile Modeli”, [www.torpil.com/kafe/ustalar.asp?ustalar_makale=ustalar_ayrinti&no=2784-42k-\(06.10.2008\)](http://www.torpil.com/kafe/ustalar.asp?ustalar_makale=ustalar_ayrinti&no=2784-42k-(06.10.2008))

¹²⁴ bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, Beyrut Şâtibi, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şer'iyyat*, Ankebût 29/45.

¹²⁵ Bakara 2/183-184.

¹²⁶ Fecr 89/19-20.

¹²⁷ Tevbe 9/103.

¹²⁸ Nisâ 4/15; Nûr 24/4.

¹²⁹ Hucurât 49/12.

düşüklüğünden kurtarma¹³¹ hedefi de bulunmaktadır.¹³² Namusa iftira yoluyla kastetme ahlâksızlığının¹³³, kazf (iffete iftira) cezasıyla karşılanması da bunun bir başka örneğidir.

Başta alkollü içecekler olmak üzere insan aklının sağlıklı karar verme yeteneğini etkileyen her tür maddenin haram kılınması ve içenin cezalandırılmasıyla *aklı korumak* hedeflenmiştir. Aynı şekilde her bireyin belli düzeyde bir eğitim alması farz kılınarak¹³⁴, aklın terbiyesi ve işlevsel hale gelmesi öngörülmüştür. Bu hedefler, hikmet fazîleti ve altındaki dört akıl fonksiyonuyla doğrudan ilgilidir.

Malı korumak için ağır bir cezaya bağlanan hırsızlık suçu ile mülkiyete saygı göstermek, kanaatkâr olup başkalarının mallarına göz dikmemek erdemi arasında yakın ilişki vardır.

Fakihlerin bu düzlemde getirdikleri başka bir açılım daha vardır. Onlar sadece aslî ve zorunlu kurallar koymakla yetinmemiş, dahası insanî münasebetlerin güzelleştirilmesi, kolaylaştırılması ve yaygın ahlâkî telakkilerin gözetilmesi (celb-i mekrume) amacıyla da birçok hüküm çıkarmışlardır. Fıkıh edebiyatında *tahsîniyyât* terimiyle ifade edilen ve Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) deyimiyle “mekârim-i ahlâk” ilkeleri olan bu düzenlemeler ile müslüman toplumların mükemmel bir duruma gelmesini ve böylece güven içinde yaşayıp, diğer milletlerin nazarında çekici bir görüntü kazanmasını hedeflemişlerdir.¹³⁵ Dinin tam ve kapsamlı fazileti emrettiğini, bunun eksiksiz gerçekleştirilebilmesi için de ayrıntıların *mendûb* türü hükümlerle sunulduğunu söyleyen İbn Miskeveyh de¹³⁶ esasen benzer bir içeriğe işaret etmektedir. Genel ahlâkın korunmasını, beden ve çevre temizliğini sağlayan birçok ayrıntılı hüküm ile müstehcenliği, kadın ve çocuk istismarını engelleyen tedbirler, yeme içme adabı, bu cümleden olarak hatırlanabilir.

Kamu velayetini üstlenmek suslar başta olmak üzere fıkıh *adalet*in tefsirinde de aynı du lardan kesinlikle kaçınmak v yanında adalet niteliğini kaza olmaktadır. Mürüvveti zedeleyen arasında sayılan özellikler, b olduğunu göstermektedir. M kuşamına dikkat etmemek, a tutmak, kazancına dikkat etm özensiz ve gereksiz lakırdı etm çerçevede sayılan gayrı ahlâkî

Bütün bunlar bir yana İsl mükemmel haliyle eyleme dö türlü erdemin en mükemmel için çağrıda bulunmuştur. Be hususu ne kadar önemsedğin

Söz gelimi O, sadece iyiliğ güzeli değil din açısından da adalete en uygun olanı (*akse*) (*ekber*)¹⁴¹; asgari müslümanlı *müttetîn*)¹⁴² ve gönül yüceliğin

Mesela borcunu ödeme gü bir yükümlülüktür; fakat böy çok övgüye layık bir davranı

¹³¹ Nûr 24/ 4, 23.

¹³² Abdullah Dırâz, *Düstûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân* (Arapçaya çev. A. Şahin), Kuveyt-Beyrut 1973, s. 271. Eserin Türkçe çevirisi için bkz., *Kur'ân Ahlakı* (çev. E. Yüksel –Ü. Günay) İstanbul 2002.

¹³³ Nisâ 4/24-25; Mâide 5/5; İsrâ 17/32; Nûr 24/33; Furkân 25/68.

¹³⁴ İbn Mâce, “*Mukaddime*” 17.

¹³⁵ Cüveynî, *age.*, 2/79-80; Şâtîbî, *age.*, 2/9-10; Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1985, s.82.

¹³⁶ *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 110.

¹³⁷ bkz. Kudûrî, *el-Kitâb*, 4/61-63; Ş 1313, 4/220-223.

¹³⁸ Bakara 2/177, 189, 269; Âlü İmrâ

¹³⁹ Nisâ 4/125; Mâide 5/50; Fussilet

¹⁴⁰ Bakara 2/282; Ahzâb 33/5.

¹⁴¹ Ankebût 29/45.

¹⁴² Bakara 2/180, 241.

¹⁴³ Âlü İmrân 3/186; Şûrâ 42/43; Ah

¹⁴⁴ bkz. Dırâz, *Düstûru'l-Ahlâk fi'l-K*

¹⁴⁵ Bakara 2/280.

savunmak bir haktır; fakat sabretmek ve bağışlamak büyüklüktür.¹⁴⁶ Farz olan ödevleri yerine getirmek iyidir; fakat gönülden yapılan ilaveler Allah'ın hoşnutluğunu artıran davranışlardır.¹⁴⁷ Bazı gerekçeler, Allah'a yönelik vazifelerin ertelenmesine sebep olabilir; fakat güç yetirilebiliyorsa ertelemek daha iyidir.¹⁴⁸

Kur'an'ın bu duyarlılığının müctehid fakihlerin zihnine yansımaması ve onları yönlendirmemesi düşünülemezdi. İşte müslümanların amelî hayatını düzenleyen fıkıh anlayış ve geleneğinin nasıl bir erdem kaygısına sahip olduğunu, iki ilginç hüküm üzerinden arz edeyim:

* Sadece kefen satan bir kişinin şahitliği kabul edilmez. Çünkü bu kişi, “aman ölümler çok olsun, salgın hastalıklar baş göstere de benim işlerim açılsın” diye düşünebilir. Bu düşünce ile o “hiss-i insanî”den uzaklaşır, dolayısıyla şahitlik ehliyeti zedelenir.¹⁴⁹

* Doğruluğu ispatlansa bile, karşıdaki kişiyi rencide eden her söz ve isnat, bunların sahibini cezalandırmaya sebeptir. Mesela zinadan olan birisine “veled-i zina”, zenci birisine “kara derili” demek; eskiden işlediği bir suç yüzüne vurmak, isnat ve mahiyet açısından iftira olmasa da kişiyi düşük düşürücü özelliğinden dolayı mahkemede ceza davasına konu olabilmektedir.¹⁵⁰

Amelî hayatın ahlâk alt yapısı üzerinde şekillenmesini elden geldiğince temin edebilmek için fakihlerin göz önüne aldığı bazı yaklaşımlara da burada değinmek anlamlı olacaktır:

* Fıkıh dilinde aynı zamanda irşad amaçlı ahlâkî bir incelik tercih edilmiştir. Mesela namazın vaktinde eda edilmemesi “namazı kılmamak” veya “namazı geçirmek” fiilleriyle değil, “namaz geçerse” fiiliyle ifade edilmiştir. Böyle yapmakla, bir müslümanın bilinçli olarak namazlarını ihmal etmeyeceği, olsa olsa iradesi dışında kaçırabileceği dersi verilmek istenmiştir. Aynı

şekilde insana yakışmayan, akıllar, yaraşık olmaz anlamında “yenbağ” fiilleriyle terk edilmesi daha uygun “mekrûh”; bağlayıcı olmamak için teşvik edilen ahlâkî fiiller “mendûb” terimleriyle hükmedilir. “lâ be'se bih”dir. Tam tercümeye göre “be'se bih” demektir. Çeğimiz bu kullanımdaki “be'se bih” kım pürüzler dolayısıyla cevazla “lâ be'se bih”li cevazlarıdır.¹⁵¹ Söz gelimi eti daha bol ve si, mescidlerin altın sulu boyanması, bah olmakla beraber terkleri e

* Yararları temin etmeye çalışılır. Biline gelen formül ifade edilir. Zira zarar, sadece maddî değildir. Bu sebeple behemahal gi

* Hem şekil hem öz, hem niyetle hem hukukî geçerliliği için kazâî-diyânî hüküm ayrımı için mükellefin beyanı ve mahkeme adaleti sağlayamayabilir. Böylece yandığı için verilen hüküm kâğıdını bağlayıcı olarak doğuracak hedefleri ve uhrevî sonuçları Niyetlere ve işlerin iç yüzüne

¹⁴⁶ Şûrâ 42/41-43.

¹⁴⁷ Bakara 2/158.

¹⁴⁸ Bakara 2/184.

¹⁴⁹ Zeyla'î, *Tebyinü'l-Hakâik*, 4/227; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ty. (Bilmen Yayınevi), 8/168.

¹⁵⁰ Başka örnekler için bkz. İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, Beyrut ty. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 3/182 vd.

¹⁵¹ Bkz. İbn Âbidîn, age., 1/81, 446,

¹⁵² Kudûrî, age., 4/160-161; başka ö.

¹⁵³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâ*

¹⁵⁴ Bu kavramlarla ilgili olarak bkz. Talip Türkan, “İslâm Hukukunda Niyet Ayrımı”, *1.İslâmî İlimlerde Term* 295.

(tetafful) türünden olur.” şeklindeki sözleri¹⁶³ gerçeği yansıtmamaktadır. Birçokları arasından yukarıdaki metinde ancak arzedilen birkaç yaklaşım ve örnek bile, hukukun arka planını ve esas zeminini oluşturan ahlâkın, fakihler tarafından hangi duyarlılık düzeyinde algılandığına dair yeterince fikir verecektir. Zaten Şâtıbî’nin de (ö. 790/1388) dediği gibi fıkıh, kalbin fiilleri ile zâhirî fiilleri uzlaştıran bir yapıdır. Samimi mümine düşen, işte bu çerçeveyi gönülden benimsemek ve gereğini yapmaktır.¹⁶⁴

Hal böyle olunca, şu iki somut öneriyi de cesaretle dillendirebiliriz:

* Geniş cemaatleri yönlendirme gücüne sahip kanaat önderleri, irşat faaliyetlerinde ritüel kadar hatta ondan daha çok, ahlâka vurgu yapmalı ve mensuplarını ahlâk öncelikli bir dinî hayat yönünde eğitmelidir.¹⁶⁵

* Fetva verme sorumluluğunu taşıyanlar, kararlarını sadece şekli tutarlılığa göre değil, dinin hedeflediği ahlâkî kişiliği geliştirme duyarlılığı ile bütünleşmiş küllî bir tutarlılığa göre vermelidirler.¹⁶⁶ Bir başka ifadeyle müctehit, görevinin sadece şer’î hükmü vermekle sınırlı olduğunu zannet-

¹⁶³ bkz. *İhyâ*, 1/24-26. Gazzâlî’yi rahmetle anarken, ilimlerin tasnif ve değerini ele aldığı yerdeki bu sözleri karşısında şu deyimleri hatırlıyoruz: “*Li külli cevâdin kebve, ve li külli âlimin hefve*”; “*Lâ ta’demu’l-hasnâu zâmmen*”.

¹⁶⁴ Nûr 24/51-52; Nisâ 4/65

¹⁶⁵ Bu öneri vesilesiyle şu gerçekler hatırlanmalıdır: Kur’ân’daki anlatımlara göre, bütün peygamberlerin toplumlarına yaptıkları çağrının iskeletini inanç ve ahlâk ilkeleri oluşturmaktadır; ahkâm onları takip etmektedir. Son Peygamber’in çağrısında da aynı durum hâkimdir. Hz. Peygamber’in yeni bir toplum ve devlet inşa edeceği Medine’ye hicretinden önce Akabe Bey’atleri’nde Medineli muhataplarından istediği hususlar ağırlıklı olarak ahlâkî faziletleri yerine getirmeleri ve kötü davranışlardan uzak kalmalarıdır. Yine onun insanlığa yaptığı son veda uyarısı da her cümlesinde yine erdemli bir hayat vurgusu taşımaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe de salt hukuk (ahkâm) ile ilgili bilginin ikinci planda geldiğini belirtmiştir. bkz. *el-Fıkhü’l-Ebsat*, s. 43 (*el-fıkh fi’l-dîn efdal mine’l-fıkh fi’l-ahkâm*).

¹⁶⁶ Ceninin cinsiyetini belirleyebilmenin caiz olduğu (Ezher ve Mısır Müftülüğü’nün verdiği cevaz fetvası için bkz. *el-Alemü’l-İslâmî*, sy. 2023, Mekke 14 Nisan 2008, s. 6) ve taşıyıcı anneliğin belli şartlarla caiz olduğu (Prof. Dr. Orhan Çeker’in fetvası için bkz., <http://e-ilahiyat.com/content/view/697/260/>; 05.10.2008) fetvası ile 1429/2008 Ramazanı’nda verilen “tokluk bantları”nın oruca zarar vermediği fetvası (Prof. Dr. Hayreddin Karaman’ın fetvası için bkz., <http://cumaertesi.zaman.com.tr/?bl=9&hn=5868>; 30.08.2008) burada hatırlanabilir.

meyip hükmünün ve fetvasının ahlâkî olduğunu hesaba katma-

¹⁶⁷ bkz. Şâtıbî, age., 4/140-141. Diğerlerinden kaldıracak, fetvaların takva-

Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ

Adem YERİNDE*

Ebu Ubaydah Ma'mar Ibn Al-Muthanna; A Philologist Who Managed to Be Independent In An Strongly Political, Ethnic And Ideological Surroundings

Abu Ubaydah Ma'mar Ibn al-Muthanna is one of the most important and the authoritative early Arabic philologists and scholars of the culture and history of the early Islamic and pre-Islamic Arabs. He has left of a legacy of around 200 books written in all branches of human knowledge. His writings on various religious denominations and sects, such as Kharijites and Shias, and on various ethnic groups such as Persians and Arabs shed significant lights on religious, ethnic and cultural multiplicity and richness of his surroundings.

The biographical sources about Abu Ubaydah described him, in spite of general recognition of his vast learning, as a Kharijite and a strong supporter of the Shu'ubiyah movement, which protested against the idea of the superiority of the Arab race over all others.

In this article we will study and examine within the context of Abu Ubaydah's only philological commentary of *Majaz al-Qur'an*, the accusations and descriptions made in classical and modern biographical sources about his ideological and religious tendencies and biases.

Anahtar Kelimeler: Mecazü'l-Kur'an, Ebu Ubeyde, Filolojik, Haricî, Şuûbîlik

Key Words: Majaz al-Qur'an, Abu Ubaydah, Philological, Kharijite, Shu'ubiyah

İktibas / Citation: Adem Yerinde, "Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ", *Usûl*, 9 (2008/1), 119 - 152.

Giriş

Dilciliğiyle öne çıkan Ebû Ubaydah, sayılabilecek bir dönemde İslam'da yapmış çok yönlü bir bilgin, birikimi, muhtelif sahalarda yansıtarabilmıştır.

Muhtelif alanlarda yazdığı eserler, nemine gerekse İslam'ın ilk iki yüzyılı mirasın sonraki asırlara taşınması dönemin ve bölgenin dinî, etnik ve

Gerek muasırları gerekse sonraki nesillerinin içeriğini göz önüne alarak, dinî, siyasi ve fikrî eğilimler, hareketler ve genellemeler yapmış ve yaşadığı dönemin ve bölgenin özelliklerini yansıtmaları sağladıkları eserler olarak da görülebilmektedir.

Bu çalışmada Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın dilî ve ideolojik eğilimleri hakkında onun günümüze ulaşma şansını sağlayan *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı çerçevesinde temelinde Kur'ân-ı Kerim'de geçen kavramlar bir çalışma olan *Mecâzü'l-Kur'ân*'ın siyasi ve ideolojik yaklaşımlarını incelemektedir.

Makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde hayatı; ailesi, yetişmesi, eğitimi, yaşadığı devrin ilmî ve kültürel ortamı, ikinci bölümde ise Ebû Ubeyde'nin dilî ve ideolojik sürülen iddia ve görüşler ele alınmıştır.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap dili ve Belagati Ana Bilim Dalı (Dr.)

Ebû Ubeyde; Hayatı ve Kişiliği¹**A. Doğumu, Nesebi, Kişiliği ve Vefatı**

Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, 110/728 yılında Basra'da doğdu. Babası veya dedesinin İran halkından Yahudi asıllı bir aileye mensup olduğu belirtilir.² Kendisi Kureyş kabilesinin Teym kolunun mevlasıdır (azatlı).³ Bu sebeple etnik kökeni hakkında Yahûdi ya da Farisi olduğu söylene de onun, Basra gibi Arap-İslam kültürünün egemen olduğu sosyo-kültürel bir çevrede yetiştiği kuşkusuzdur.⁴

Basra dışına pek çıkmadığı anlaşılan Ebû Ubeyde'nin birkaç defa Bağdat'ı ziyaret ettiği, Harun Reşid'in özel ilgi ve iltifatlarına mazhar olduğu, saraydaki ilmî ve edebî sohbetlere katıldığı belirtilir.⁵ Bazı kaynaklarda onun Fars ve Dimeşk bölgelerini ziyaret ettiği de kaydedilir.⁶

Kişilik olarak nüktedanlığı ve hazır cevaplılığıyla dikkati çeken Ebû Ubeyde'nin sosyal ilişkilerinde pek empati kuramayan biri olduğu anlaşılmaktadır. Biyografi kaynaklarında onun son derece incitici ve iğneleyici bir

dile sahip olduğu; adeta karak ve eleştirileri sebebiyle kimsenin rıca genellikle pis ve perişan rencisi bulunmasına rağmen nazesine kimsenin katılmadığı itham eden Ebû Nuvâs gibi yönden de töhmet altında Ebû Ubeyde'nin sonraki dönem eleştirilenlerinin olumlu değeri

Ebû Ubeyde, Halife Me'mun vefat etmiştir (ö. 207-213/822).

B. Hocaları ve İlmî Kişiliği

Muhtelif alanlara dair 200 edebiyatı, Arap-İslam kültürü rafa, biyografi, zooloji, jener alanına giren birbirinden bağ ken bir şahsiyettir.

Ebû Ubeyde, Basra dil ek olan ünlü kırâat bilgini Ebû Ahmet (ö. 175/792) ve Yunus tedrisinde yetişmiş¹⁰, zaman ma'înin (ö. 216/830) yanı üç otoritesinden biri olmuştur.

¹ Ebû Ubeyde'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire, ts. s. 543; Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1389/1998, s. 79-81; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, Beyrut ts. XIII, 253; Kemaleddin Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâtü'l-üdebâ*, (thk. İbrahim es-Sâmürâî) Ürdün 3. bsk. 1405/1985, s. 84-90; Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân* (thk. İhsan Abbas) Beyrut 1977, V, 235-243; Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Beyrut 1411/1991, V, 509-514; Abdülbaki b. Abdülmecid el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn ve terâcimü'n-nühât ve'l-lügaviyyîn* (thk. Abdülmecid Diyâb), Riyad 1986, s. 350 vd.; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb Arnavût v.dğr.), Beyrut 1413, IX, 447; Ahmed b. Muhammed ed-Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 30; Abbas el-Kimmî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1983, I, 118-120; Carl Brokelman, GAL Sup. Leiden-E.J. Brill 1997, I, 162. Fikri Zeki el-Cezzâr, *Medahilü'l-müellifin ve'l-A'lâm el-Arab hattâ Âm 1215h./1800m.*, III, 1572-1574, Riyad 1994; H. A. R. Gibb, "Ebû 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannâ" EI, 1970, I, 158; Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 551.

² Geniş bilgi için bkz. Tahâ el-, "Ebû Ubeyde" *el-Kitâbü'l-Mısırî*, yıl. 1/6, Kahire 1994, s. 277-278. Ayrıca bkz. Tülücü, a.g.m., s. 551.

³ Bkz. Hind Şelebî, "et-Teymî Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâi'l-Arabî'l-Müslimîn*, IV, 771, Beyrut 1425/2005.

⁴ Tahâ el-Hâcîrî, a.g.e., s. 281.

⁵ Krş. Ebû'l-Kasım ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulema* (nşr. Abdüsselam M. Harun), Kahire 1403/1983, s. 42, 108, 147, 255.

⁶ Muhammed b. Halid el-Fazıl, "Mecâzü'l-Kur'ân li Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ: arzan ve dirâseten" *ed-Dır'ıyye*, yıl 1, sayı, 1 Muharrem 1419-Mayıs 1998, Riyad, s. 240.

⁷ Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ *Türâsü'l-Arabî*, sayı.18, 1405/1983.

⁸ Tülücü, a.g.m., s. 551; krş. Şelebî.

⁹ Zehebî, her ne kadar Ebû Ubeyde yapılan bazı araştırmalar onun Zehebî'nin bu değerlendirmesi, olmadığı şeklinde yorumlanabili.

¹⁰ Ebû Ubeyde'nin kıraat, şiir ve g bulunduğunu söylediği Yunus Teceddüd), Tahran ts. s. 37.

¹¹ Şelebî, a.g.m., IV, 765.

Sünnet gibi bazı dinî ilimlerde yetersiz olduğu belirtirse de, Arap dili ve edebiyatında tartışmasız yetkin bir filolog ve saygı duyulan bir edebiyatçı olduğunda kuşku yoktur.¹²

Kendisi de Ebû Ubeyd Kasım b. Selam (ö.224/838), Ebû Ömer el-Cermî (ö.225/839), Ali b. Muğire el-Esrem (ö. 230/845), Ebû Hatim es-Sicistânî (ö. 248/862), İbn Hişam (ö. 218/833, ünlü *Siret* müellifi), Ebû Nüvas (ö. 198/813), Cahiz (ö. 255/869), Ömer b. Şebbe (ö. 262/876) gibi dönemin Arap dili ve edebiyatına yön veren meşhur dilci ve ediplerin yetişmesini sağlamıştır.¹³

Eyyâmü'l-Arab, ensab ve ahbar alanlarıyla da ilgilenen Ebû Ubeyde, aynı zamanda güvenilir bir ravi ve birikimli bir tarihçidir.¹⁴ Bu yönüyle bir-

¹² Çağdaşları, Ebû Ubeyde'nin nahiv (gramer) bilgisinin eksik olduğunu söylese de eserleri üzerine yapılan mukayeseli çalışmalar bu yöndeki eleştirilerin pek haklı olmadığını ortaya koymuştur. Geniş bilgi için bkz. Musa b. Mustafa, "Nahvü Ebî Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ" *Mecelletü'd-dirâsâtü'l-lügaviyye*, cilt 6, sayı 3 (1425/2004), s. 29-71.

¹³ Bkz. Taha el-el-, a.g.m., s. 276.

¹⁴ Ebû Ubeyde'nin hadisçiliğine yönelik bazı eleştiriler bulunsa da onun rivayette güvenilirliği konusunda hadis münekkithlerinin müttelik olduğu söylenebilir. Zira hadis münekkithleri Ebû Ubeyde'nin güvenilirliğine gölge düşürecek bir tenkitte bulunmamışlardır. Bkz. Abdurrahman b. Ebî Hatim Muhammed b. İdris et-Temîmî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1271/1952, VIII, 159; Ebû Hatim Muhammed b. Hibban et-Temîmî, *es-Sikât* (thk. Seyyid Şerefüddin Ahmed), Darü'l-fıkr, 1375/1975, IX, 196; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Beyrut Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, I, 371; a.mlf., *el-Muğni fi'z-zuafâ* (thk. Nureddin İttr), ts. II, 671.; a.mlf., *Mizanü'l-İ'tidal fi nakdi'r-ricâl* (Ali Muhammed Muavvid vd.), Beyrut 1995, VI, 483. Ayrıca ayrıntılı değerlendirmeye için bkz. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1404/1984, X, 221; Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, Delhi 2009, s. 82.

Birçok kaynakta zikredildiğine göre Ebû Ubeyde hakkında söylenen en iğrenç iddia, onun lûtî olduğudur. Bu söylentiye, aynı zamanda öğrencisi olan ünlü şair Ebû Nüvas'ın şu şiirinin sebep olduğu anlaşılmaktadır:

Tanrı rahmet eylesin Lût'a ve kavmine

Allah için "âmin" de ey Ebû Ubeyde!

Bence sen de onların kalıntısının, kuşkusuz

Ergen olduğundan beri, şimdi yetmişini aşmış olsan da (bkz. Zehebî, *Siyer*, IX, 4)

Bazı kaynaklarda bu tür eğilimleri sebebiyle hiçbir hâkimin Ebû Ubeyde'nin şahitliğini kabul etmediği bilgisine de yer verilir (Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 241 vd.)

Kuşkusuz bu itham, Ebû Ubeyde hakkında güvenilir hadis münekkithleri, müfessirler ve ünlü dilcilerin hüsnü şahadetleriyle bağdaşmadığı gibi bizzat Ebû Nüvas'ın değişik münasebetlerle Ebû Ubeyde hakkında söylediği övücü sözleriyle de uyuşmamaktadır. Zira, böyle bir töhmet onun güvenilirliğini kaybetmesi için yeter sebepti. Oysaki yukarıda işaret edilen kaynaklarda nakledildiğine göre, öğrencisi ve aynı zamanda muteber bir hadis

çok kültür alanı ve sosyal grup taplaştırarak sonraki nesilleri selefleri Hammad b. Zeyd (ö. 180/796) terselamîyet'in ilk iki asrına ait dilbilimsel konularında kimse kuşku duymayan sebebiyledir ki zikredilen bir kısmı onun çalışmaları sayılır.

Ünlü Mutezile bilgini ve A'rab Ma'mer'den daha iyi bilen ne Ebû Ubeyde'nin ulûm-i A'rab'ta Ebû'l-Abbâs el-Müberrid'le kelimeler, ahbar ve ensab sahalarında edasının mükemmelliğine ulaşmış olmasının genişliğine işaretlerle Ebû Ubeyde'nin edebî yönüyle bir müstakimdir.²⁰

Özellikle dil, kültür ve tarih kaynaklarında, Ebû Ubeyde'nin okuyamadığı ve meramını dil-

münekkidi olan Ali b. Medînî, a'rabîleri, onu, güvenilir bir ravi olarak tanımlar. Öyle anlaşıyor ki Ebû Ubeyde'nin pek bağdaşmayan; içki ve süflî zevkleri, samayan ve her türlü sapık ilişkileri sebebiyle şiddetle eleştirilen ve belki defalarca hapsedilen hicivci şairi, isnat Ebû Ubeyde'nin tefsir, hadis ve diğer konularda itibar edilmemesi için yeter sebebiyle zikredilmediği.

¹⁵ Faruqi, a.g.e., s. 80.

¹⁶ Mârûn Abbûd, *Edebü'l-Arab*, Beyrut 1995, s. 10.

¹⁷ Bkz. Tülücü, a.g.m., XXVII, 551; Muthanna As A Historian" *Journ. of Salim, et-Tarih ve'l-Müerrihûne'l-İslâmî*, Salim, ed-Dûrî, *The Rise of Islam* (Conrad), Princeton: Princeton University Press, 1983, s. 183.

¹⁸ Cahiz, Ebû Osman Amr b. Bahrî, *et-Tahzib*, ts. I, 183.

¹⁹ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 183.

²⁰ İbn Hallikan, a.g.e., s. 237.

işaret edildiği gibi, Kur'ân, Sünnet ve fıkıh bilgisinin zayıf olduğu, hatta Kur'ân'ı ezberden düzgün okuyamadığı kaydedilir.²¹

C. Dönemin Dinî ve Siyasî Akımları

Ebû Ubeyde Emevîlerin son dönemleri (110-132) ile Abbasilerin ilk devirlerine; yani hicri ikinci asrın ikinci çeyreğinden üçüncü asrın başlarına kadarki döneme tanıklık etmiştir.

İslam'da ilk dinî ve siyasî ayrılıkların, imamet (devlet başkanlığı) meselesi üzerindeki tartışmalarla başladığı bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir'in halifelik (imâmet) makamına seçilmesiyle neticelen hilafet müzakereleri, Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci döneminden sonra başlayan ve halifenin öldürülmesine kadar varan sosyal ve siyasal karışıklıklar, Hz. Osman'ın öldürülmesinin yol açtığı Cemel Vakası (36/656), Sıffin Savaşı (37/657) ve Tahkim olayı, İslam toplumunun, birlik ve bütünlüğünü tehlikeye atmıştır. Müteakip dönemlerde, yaşanan bu olayların dindeki yerini tespit çabaları; iman, küfür, şirk, günah kavramları, Allah'ın birliği ve sıfatlarının mahiyeti, kaza-kader, insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu vb. gibi meseleler etrafında yoğun kelamî tartışmalar yaşanmış, Müslümanlar arasında keskin yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar, zamanla fikrî ve itikadî ayrılıklara dönüşerek ana gövdeyi temsil eden Ehl-i Sünnet dışında, Şia, Havaric, Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie, Mücessime ve hicri II. asrın başlarından itibaren de Mutezile adıyla bir takım dinî ve siyasî gruplaşmaların teşekkülüne yol açmıştır.²²

Ayrıca, Ömer b. Abdülaziz dönemi istisna edilirse, Emevîlerin genellikle Arap asabiyetini ön plana çıkararak bazı uygulamalarında “mevalî” denilen Arap olmayan unsurlara karşı ayrımcılık yapmaları²³, özellikle mevâlî eliyle yürütülen ilmî ve kültürel faaliyetlere kayıtsız kalmaları, bu gurubun içinden pek çok kimsenin halklar arasında eşitliliği ve sosyal adaleti savunan

Hariciler'e katılmasına, yine hareketinin ortaya çıkıp yayılması.

Özellikle Horasanlı unsurların ortaya çıkarken dile getirdikleri “geçirme gayreti içine girmişler” ayrımcılık uygulamalarına son vermişler, yabancı kültürlerle alay etmemişler, zandırılması için yoğun bir teşebbüs başlangıçta halklar arasında eylemler ortaya çıkan Şuûbiyye eğilimlerini menfi tavır ve söylemlerle eleştirmişler, Şuûbiyye eğilimine dönüşmesine engel olmuşlardır.

Bu dönemde yabancı kültürlerin de etkisiyle Mu'tezile mezhebinin faaliyetleri yoğunlaşmış; zihinsel çabalar göstermiştir. mezhep taassubu ve fırkacılıkların ilmî çevrelerde iyice yerleştiği, ilmî alış verişlerini sürdürmelerini savunmak için eserler yazmışlardır.

Hint/Sind, İran, Asya ve Afrika kültür ve medeniyetlerin buluştuğu yerlerinden itibaren ilmî, fikrî ve edebî münazaalandığı; ilmî ve edebî münazara felsefî ve tabii ilimlerin de hızla geliştiğinden biri haline gelmişti.²⁶

²¹ Zehebî, *Siyer*, IX, 372.

²² Dinî ve siyasî amillerin mezheplerin çıkışındaki rolü için bkz. Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 11. bsk. İstanbul 2001, s. 7 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi/İstanbul, 5. bsk. ts. s. 20 vd.; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir; dirâse fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1983, ss. 11-42.

²³ İsmail Yiğit, “Mevâlî” *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 424-426; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler” *DİA*, İstanbul 1988, I, 31.

²⁴ Yiğit, a.g.m., s. 426.

²⁵ Hicri II. asrın başlarında Basra'da ilmî faaliyetler hızla geliştiği, ilmî ve edebî münazara felsefî ve tabii ilimlerin de hızla geliştiğinden biri haline gelmişti.²⁶

²⁶ Geniş bilgi için bkz. *Mevsûatü'l-Basra el-Merkezü's-sekâfi* I, 1-42 vd.

İslam dünyasında sosyal çalkantıların yaşandığı ilk dönemlerdeki siyasî, fikrî ve dinî ayrılıkların firkalaşmaya dönüşerek sistemleştiği Emevîlerin son dönemleri ile (h. 110-132) Abbasîlerin ilim ve kültür bakımından en parlak dönemlerine (h. 132-210) tanıklık eden Ebû Ubeyde, o geniş bilgi ve kültür birikimiyle elbette ki Basra ve civarında faaliyet gösteren dinî ve siyasî hareketleri görmezlikten gelemez, ilmî ve edebî çevrelerinde yapılan fikrî ve edebî münazaraların dışında kalamazdı. Her bilgin gibi Ebû Ubeyde'nin de etrafında yaşanan ilmî ve fikrî tartışmalara fiilen ya da fikren iştirak etmesi, gündemdeki konulara ilişkin tercihlerde bulunması, görüş ve düşüncelerini yansıtan bir takım söylem ve eğilimler edinmesi son derece tabiidir.

Kaynaklarda başta dil, tarih ve edebiyat olmak üzere pek çok kültür alanıyla ilgilenen, bunu doğal bir sonucu olarak muhtelif kültür ve düşünce çevreleriyle temas kurmak zorunda kalan Ebû Ubeyde'nin, dönemin etkin olan dinî ve siyasî akımların tesirinde kalıp ana çizgiyi temsil eden Sünnî anlayışın dışında bir takım eğilimleri benimsediği yönünde iddialar kaydedilmiştir. Bu iddiaların geçerlilik payı nedir? Ebû Ubeyde'nin dönemin dinî ve siyasî eğilimlerinden etkilenmesi, herhangi bir eğilimi körü körüne taklit ve müdafaa etmek anlamına mı gelmektedir? Yoksa bu, bilgi, akıl ve hür iradenin rehberliğinde yapılan bir tercih midir? Bundan sonraki bölümde bu soruların cevabını vermeye çalışacağız.

II. Ebû Ubeyde'nin Dinî ve Siyasî Eğilimlerine İlişkin İddialar ve Değerlendirmesi

Ebû Ubeyde'nin dinî, fikrî ve siyasî düşünceleriyle ilgili olarak muhtelif kaynaklarda, ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, onun Haricî, Mutezilî ve/veya Şuûbî (Arap karşıtı ırkçı) eğilimlere sahip olduğu ileri sürülmüştür.

Emevîlerin son dönemlerinden itibaren idarecilerin aldığı sert tedbirler sonucunda Haricîlerin siyasî faaliyetlerinde ciddi bir gerilemenin olduğunu söylemek mümkün görünse de genel olarak zikri geçen bu üç akımın, Ebû Ubeyde'nin yaşadığı hicrî II. asırda faaliyetlerini bir şekilde sürdürdüğü; mensuplarının ilmî, siyasî ve içtimâî çevrelerde etkin faaliyetler yürüttükleri bir gerçektir. Ancak Ebû Ubeyde'nin bu akımlarla ilişkisinin mahiyeti

konusunda biyografi kaynakları yeterli bilgiler bulunmamaktadır. Bu yüzden, onun fikrî eğilimlerini belirlemek için onun yazdığı eserlerinde yer alan görüşleri incelenmelidir. Bu sebeple biyografilerde geçen Ebû Ubeyde'nin dinî ve fikrî eğilimleri hakkında yetinde en ufak bir kuşku bırakmayan görüşleri, *Kur'ân*'ına yansıttığı görüş ve düşünceleri çalışacağız.

A. Haricî Olduğu İddiası

Ebû Ubeyde hakkında en çok tartışılan konular Haricîlerin de Sufriyye²⁷ veya Sıdıkî²⁸ olmasıdır. Bu konuda öğrencisi Ebû Ubeyde'nin Haricîlerinden olduğunu sanır, Haricîler arasında ismi geçen Ebû Ubeyde'nin Sufriyye²⁹ sup olduğunu söyler.³⁰ Ebû Ubeyde'nin Haricîliği raki müelliflerce de aynen sürdürülmüştür. Haricîleri ile ilgili eserleri³² de Ebû Ubeyde'nin Haricîliği olarak gösterilir.

Biyografi kaynaklarında Ebû Ubeyde'nin Haricîliği görüşleri savunduğu ifade edilmiştir. Haricîlerin Sufriyye²⁷ larda onun Haricîlerin Sufriyye²⁸ leri. Bunun dışında tarihi kaynaklar Ebû Ubeyde'nin Haricîliği hakkında açıklayıcı bilgiler vermez. Ebû Ubeyde'nin Haricîliğinin mahiyetini belirlemek için mezhepler tarihinin

²⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhizî, *Haricîler*, Beyrut 1416/1996, III, 402.

²⁸ Yakut, *Mucemü'l-üdebâ*, V, 510. ²⁹ Zehebî, *Siyer*, IX, 447.

³⁰ Bk. *el-Hayevân*, III, 402.

³¹ Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 543; İbn Kâzım, *Haricîler* (Hellmut Ritter), Beyrut ts. s. 120.

³² Sabri Türkmen, *Ebû Ubeyde ve Haricîliği* (doktora tezi), Selçuk Ün.Sos.Bil.

ların ortak görüşleri ve temel yöntemleri ile bunlardan özellikle Sufriyye ve İbaziyye'nin mümeyyiz vasıflarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Hakem olayıyla birlikte meşru otoriteye başkaldıran, isyancı bir hareket olarak ortaya çıkan Haricîler, iman tanımları (tasdik, ikrar ve amel), imamet anlayışları, büyük günah işleyeninin durumu (tekfir) ve tahkimi onaylayanlara bakışlarında (tekfir) ortak görüşleri savunurlar. Ayrıca Kur'an'ın mahlûkiyetini savunurlar.³³ Bu ortak görüşleriyle Ehl-i Sünnet'ten ayrılan Haricîlerin en büyük fırkasını teşkil eden Ezarika, uygulamayla ilgili emirleri yerine getirmeyen, yasaklardan kaçınmayan herkesi kâfir ve müşrik kabul eder, hatta daha da ileri giderek Haricî olmayan herkesi kâfir ve düşman ilan edip kendilerinden olmayan Müslümanların kadınlarını ve çocuklarını esir almayı veya öldürmeyi caiz görür.³⁴

Yine, Kur'an'ı yüceltme ve dinde sadece onu esas alma düşüncelerinin bir uzantısı olarak recm ve mestler üzerine meshi reddetme, her türlü hırsızlık için el kesme haddini omuzdan tatbik etme, hayız gören kadınlara namaz ve orucu farz görme gibi bazı uygulamalarıyla da Ehl-i sünnet'ten ayrılırlar.³⁵

Haricîlerin en önemli siyasi görüşleri ise adalet ilkesi ile bu ilkeyi uygulayacak olan Halifelik makamına dairdir. Onlara göre Halifelik makamına seçilecek kişide Arap olma gibi şartlar ileri sürmek geçerli değildir. Âdil, âlim ve zahid olması şartıyla köle ya da hür her Müslüman bu makama seçilebilir. Doğrudan ayrıldığı zaman azledilir ya da öldürülür. Bu anlayışlarına göre Haricîler, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in halifeliklerinin tamamını, Hz. Osman'ın Halifeliğinin ilk altı yılını ve Hz. Ali'nin tahkime kadarki halifelik dönemini meşru görürler.³⁶

Haricîlerin en ılımlı kollarından Sufriyye, muhaliflerinin kadınlarının ve çocuklarının öldürülmesini³⁷, İbaziyye ise gizlice öldürülmelerini caiz gör-

mez.³⁸ İbaziyye ve Sufriyye ke-
ru olmayan idareye karşı sav-
evli zaniler için recm cezasını

Emevîlerin ilk dönemlerin
varlıklarını güçlü biçimde his-
ile Abbasîlerin ilk dönemlerin
de yöneticiler tarafından alına
İbâziyye dışında hiçbir Haricî
en ılımlı fırkasını teşkil eden
(imamet anlayışı) benimseme
siyasî otoritelerle ılımlı ilişki
mahakâr davranması, ilme ön-
halı davranması sebebiyle gün-

Haricîlerin tefsir yöntemle-
dar gidildiğinde şunlar söyler
teşekkül etmeleri sebebiyle H-
rinin bir yansıması olarak Ku-
rumlarlar. Dini nasları yorum-
böylece sert ve hoşgörüsüz fit-
sirde Sünnet'i dikkate almazlar
terk ederek sığ bir şekilde âye-
sedikleri kuralların tatbikinde

Haricîlerin din yorumları
ha ziyade ilk dönemlerdeki is-
aşırı kollarıyla ilgili olduğunu
karşı ılımlı ve hoşgörülü yakla-
istisna etmek gerektiğini belir-

³³ Ahmed Muayta, *el-İslâmü'l-Havâricî*, Dimeşk 2006, s. 22-25.

³⁴ Bkz. Ethem Ruhî Fığlalı, "Hariciler" *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 173.

³⁵ bkz. Adem Yerinde, *Ahkam Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, MÜSBE, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1997, s. 113-116.

³⁶ Bkz. Fığlalı, a.g.m., s. 172.

³⁷ Bkz. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 2001, s. 65.

³⁸ Bağdâdî, a.g.e., s. 74.)

³⁹ Bkz. Muayta, *el-İslâmü'l-Havâricî*, Dimeşk 2006, s. 22-25.
Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair

⁴⁰ Fığlalı, "Hariciler" s. 172.

⁴¹ İbaziyyenin dinî ve siyasî görüşle-

1999, XIX, 256-261.

⁴² Haricîlerin din yorumlarındaki u-
Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tari-
Sayı: 4(2001), 15-36.

ğında, İbâzîlerin hem tefsir yöntemleri hem de temel fikhî görüşleri bakımından Ehl-i Sünnet'ten pek farklı düşünmediği söylenebilir.⁴³

Biz burada önce Haricîliğin temel dinî ve siyasî görüşleri ve yorum yöntemlerini dikkate alarak Ebû Ubeyde'nin Haricîliğini tartışacağız. Ardından onun Haricîlerin Sufriyye veya İbaziyye koluna mensubiyeti ile ilgili bir değerlendirme yapacağız.

Herşeyden önce şunu belirtelim ki, Ebû Ubeyde'nin, şaheseri niteliğindeki *Mecazü'l-Kur'ân*'ına yansıttığı görüş ve düşüncelerinin, yukarıda çizilen Haricî portresiyle uyuşması mümkün gözükmemektedir. Bu konuyla ilgili tespitlerimiz kısaca şöyledir:

1. Ebû Ubeyde'nin Mecaz Kavramını Kullanımı Bağlamında Haricîlerle Mukayesesi

Herşeyden önce şunu ifade edlim ki, edebî bir incelik ve zarıflığa işaret eden mecaz tabirinin, kaba ve sert tabiatlı Haricîlik zihniyetinde yeri olmaz.

Ebû Ubeyde, Kur'ân çalışmalarında mecaz tabirini ilk defa kullanan alim olması⁴⁴ ve filolojik yorumlarında mecazî vurgularıyla dikkati çekmektedir. O, her ne kadar mecazî Câhiz'le kavramsal bir çerçeveye oturan, İbn Kuteybe'yle billürleşen⁴⁵ “Sözün bir karine veya alaka dolayısıyla haki-ki/sözlük anlamı dışında bir manada kullanılması” anlamını ifade eden teknik manasıyla kullanmasa da⁴⁶ ona göre mecaz, hem kelimenin etimolojik, morfolojik ve sentaks özelliklerini hem de ihtisar, izmar, hazif, tekrar, te'kit, istiâre, teşbih, temsil, teşhis ve teşhis/intâk, kinâye, takdim ve te'hîr vb. gibi edebî sanatları, kısaca Arap dilinin her türlü kullanım özellikleri,

üslup ve ifade çeşitlerini içine kapsayacak şekilde tefsir ve te'vil anlamını

İleride Mu'tezilî olduğu yarıncı biçimde ele alınacağı gibi, Ebû Ubeyde'nin mecazî ifade ederek müteşabih âyetleri mecaz-ı akli, mecaz-ı mürsel, istiare, takdim ve te'hîr gibi pek çok şekilde izah eder. Hatta onun *Mecâz* adlı Arap belagatinin sistemleşmesi için çalıştığı görülebilir. ⁴⁸ Kur'ân'ın filolojik yorumunu ismini veren Ebû Ubeyde gibi bir şahsiyet için, ciddi gerekçeyle anlamlarının esas alınıp tefsir için pek doğru olmasa gerektir.

2. Yorum Yöntemi Bakımından

Çoğunluğu, derin ilmî ve yoksun bedevî Arap kabileleri sertlik temayülü içinde nasları zâhirî yorum yöntemlerinin ağırlıklı üslup çeşitleri ve henüz te'vilci yorumlarında ustaca kullanılmayan zengin lügat bilgisi sayesinde aşamasında bulunan Basra ve maksızın daha serbest bir anlayış birikimi, dil zevki ve özgü-

⁴³ Müfessirlerin Haricîlik algılamasının değerlendirmesi için bk. Albayrak, a.g.m.

⁴⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim el-Harranî, *Dekaikü't-tefsir* (thk. Muhammed Seyyid) Dımeşk 1404, II, 189.

⁴⁵ Türkmen, a.g.t., s.74. Ayrıca bkz. Mahmoud M. Ayoub, “Literary Exegesis of the Qur'an: The Case of al-Sharif al-Radi”, *Literary Structure of Religious Meaning in the Qur'an*, Curzon 2000, s. 296.

⁴⁶ Ebû Ubeyde terim anlamına uygun düşen mecazî yorumlar da yapar. Mesela “ölüden diriye çıkarırız” (Al-i İmran 3/27) âyetinde geçen ölü ile diri lafzından maksadı “temiz ile pis, Müslüman ile kafir” olarak yorumlar. Bkz. *Mecâz*, I, 90. ayrıca bkz. *Mecâz*, I, 336.

⁴⁷ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 116; krş. Al-Radi'nin mecazî teknik anlamda mecazî ilk kullanımı er-Radi olmuştur. Bkz. Mahmoud M. Ayoub, “The Concept of Metaphor in Arabic Literature”, *Journal of Arabic Literature*, 1973, s. 263-265; Kamal Abu-Deeb, a.g.m.

⁴⁸ Muhammed el-Hacevî, “Mecâz al-Basra”, *Journal of Arabic Literature*, VIII (1415/1995) s. 87; Hasan Ali Nadwi, *Arabî*, XLVII (1987) s. 139; krş. *Mevsûatü'l-Basra'l-hadâriyye*, Basra 1987, s. 139.

⁴⁹ Sezgin, *Mukaddime*, s. 19; Muva

la⁵⁰ dili en geniş biçimde kullanmaya çalışır.⁵¹ Bununla beraber manayı anlamaya yardımcı olacağı düşüncesiyle çok kere sarf (morfoloji), nahiv (sentaks) ve iştikak (etimoloji) kurallarını da dikkate alır.

Ebû Ubeyde'nin filolojik yorumlarındaki kendine mahsus özgün yöntemine ışık tutması bakımından şu olay dikkate değerdir: Öğrencisi Ebû Amr el-Cirmî, ısrarla Ebû Ubeyde'ye, fakihlerin görüşlerine ters düşen izahlarını nereden aldığını sorar. O da bir gün dayanamayıp "Bu, topuklarına bevleden bedevîlerin tefsiridir. İster kabul et, ister reddet" diye tepki gösterir.⁵²

Ebû Ubeyde Kur'an'ın Arap diliyle indiği ve ondaki her kelimenin Arapça bir kökeni bulunduğu görüşünü şiddetle savunur.⁵³ Bu yüzden filolojik izahlarında sıklıkla Arap dili ve edebiyatı için paha biçilmez bir divan oluşturan şiir ve nesre başvurur.⁵⁴ Ayrıca Abdülkahir el-Cürcanî (ö. 471/1079) eliyle tebellür eden belagat ilminin beyan ve meanî dallarının ilk nüvelerini oluşturan mecaz, hakikat, mesel, teşbih, temsil, kinaye, hazif vb. edebi türlere de metnin müsaade ettiği ölçüde işaret eder.⁵⁵

Ebû Ubeyde, filolojik izahlarında öncelikle Kur'an'ın bütünlüğünü gözetir.⁵⁶ Özellikle uygulamaya dönük ahkâm âyetlerinin tefsirinde, Kur'an'la belirlenen şerî anlamlara riayet eder, şerî içerik kazanmış lafızları literal bir yaklaşımla yorumlama cihetine gitmez. Aynı yaklaşımla gerektiğinde, özellikle de kıraat farklılıkları ve çok anlamlılıktan (müşterek) kaynaklanan birden fazla yorum ihtimali ve ayrıca lafızların şerî anlamları söz konusu olduğunda Sünnetle de istişhat eder, bu gibi durumlarda daima Sünnet'in belirleyici rolünü dikkate alır.⁵⁷ Mesela liân âyetinde⁵⁸ geçen "azâb" kelime-

sini, "recm" olarak izah etmesidir.⁵⁹

Ebû Ubeyde'nin filolojik i kuşkusuz eski Arap şiiridir. V ait özlü sözler, deyimler ve a Yine, anlamı doğru tespit ede ve coğrafya bilgisini kullanara

Sonuç olarak Ebû Ubeyde net, Arap dili ve edebiyatı ve bunlar hiçbir müfessirin müst

Buraya kadar özetlemeye c nek bir yaklaşım sergileyen E gilerden anlaşıldığına göre n bütünlüğünü dikkate almaya davranan, kelimelerin bağlam den tek bir yorumda ısrar ed zihniyetiyle bir ilgisi olamaz.

3. Hz. Ali'nin Fazilet ve D

Haricîlerin tahkimden so esasen dönemin meşru halife olarak ortaya çıktığı, Hz. Ali d Hz. Ali'nin bundan sonraki h rak Haricîlerle mücadele etm Mülcem) eliyle şehit edildiği Ali'yi övücü ve yüceltici sözle vermeleri mantıklı gözükmen

⁵⁰ Ebû Ubeyde, *Kitabü'l-Hayl* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed), nâşirin mukaddimesi, s. 27.

⁵¹ Musa b. Mustafa el-Abidân, a.g.m., s. 47.

⁵² Savî el-Cüveynî, a.g.e., s. 83-84.

⁵³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 17 vd.

⁵⁴ Atasözleri için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 168, II, 252.

⁵⁵ Bu konuda verilebilecek örneklerin değerlendirmesi için bkz. Abdüssettar Hamid, "Devrü'l-Basra fi tatavvuri't-tefsir fi'l-karneyi's-sânî ve's-sâlisi'l-hicriyyeyn" *Mevsûatü'l-Basra el-Hadâriyye*, Basra 1989, s. 36-38.

⁵⁶ Örnekler için bkz. Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 108, 146, 155, 213, 215, 240-241, 244, 272, 273, 279, II, 26, 41, 57, 58, 77, 95, 103, 231, 233, 345, 247, 284.

⁵⁷ Örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 57, 64, 77, 100, 124, 130, 150, 259, 379, 369; II, 65, 77, 91, 122 ilh.

⁵⁸ en-Nûr, 24/8.

⁵⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 63. Ayrıca

⁶⁰ Örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, 120, 276.

⁶¹ *Mecâz*'ında bir yerde Kufe bölge olaylardaki genel usulünün aksı Bkz. *Mecâz*, I, 306.

⁶² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 259,

⁶³ en-Nisâ 4/33.

limesinin şer'i anlamını belirttikten sonra "mevlânın" ayrıca "dost" anlamına da geldiğini ifade eder ve şahit olarak da "Allahım! Ben kimin dostuy-sam (mevlâ), Ali de onun dostudur. ..." hadisini zikreder.⁶⁴ Bu hadis, Şii çevrelerce Hz. Ali'nin imametine delil olarak kullanıldığı dikkate alınırsa⁶⁵, Ebû Ubeyde'nin, yaygın tanımıyla Haricî olamayacağı anlaşılır.⁶⁶

4. Haricîlerin Genel Yaklaşımlarının Tersine Ebû Ubeyde'nin Lafızların Şer'i Anlamlarını İzah Ederken Sünnet'i Dikkate Aması

Ebû Ubeyde'nin filolojik izahlarında dini muhteva kazanmış sözcüklerin şer'i anlamlarına titizlikle riayet ettiği görülür. Mesela "muhsan"⁶⁷ sözcü-ğünü, sözlükte esasen "iffetli" anlamına gelmesine rağmen⁶⁸ şer'i anlamı gözeterek bir yerde "evli kadınlar" diye açıklar.⁶⁹ Yine, kıraat farklılıkları veya lafzın müşterek oluşundan kaynaklanan çok anlamlılık durumunda da Ebû Ubeyde, Sünnet'te belirlenen anlamları tercih eder.⁷⁰ Mesela, Abdestte çıplak ayakların yıkanması bütün Sünnî mezheplere göre farzdır. Ebû Ubeyde'ye göre de öyledir. İmâmiyye-Şiâsî ise abdest âyetinde⁷¹ "وأرجلكم (ayaklar)" lafzını, mecrûr okunuşu esas alarak en yakın olan "başlarınızı mesh edin" cümlesine atfederek ayakların da baş gibi mesh edilmesi gerektiğini söyler.⁷² Ebû Ubeyde bu meseleyle ilgili farklı yorumlara vakıf olmalı ki söz konusu lafzın hem mensûb hem de mücâveret kuralına uygun olan mecrûr okunuşuna göre ayakların yıkanması gerektiğini belirtir. Sonra "Çünkü ayakları yıkama emri esasen Sünnet'le sabittir" diyerek⁷³, şerî ko-nularda Kur'ân gibi sahih Sünnet'in de belirleyici olduğuna dikkati çeker.

Yine, Kur'ân'da yer almadığı için recmi reddeden Hâricîlerin genel gö-rüşlerinin aksine Ebû Ubeyde, liân âyetlerinde⁷⁴ geçen ve evli eşlerin işledi-

ği zina suçunun cezasını ifade eden recim (taşlanarak öldürme) o-larına, mutlak olarak "cezalandırmı-

5. Kur'ân Bilgisi Bakımından

Haricîler ibadete düşkünlü-ğün bilinmektedir.⁷⁷ Kur'ân'la bu-lunmuş hıfz ve kıraatında da mahir ol-duğundan de işaret edildiği gibi, kaynak-ları zayıf olduğu ifade edilir.

Bunlardan başka, ileride Mâlikî ve Şâfiî ile karşılaştırmaya değer olan teşbih, cebr ve kader tartışmalarıyla da Ebû Ubeyde, Haricîler ile Şii görüşleri arasında bir köprü gö-rülmektedir. Dahası, Ebû Ubeyde'nin aşırılıklarını bir şiirle kınar:

"Sapkın Hariciler, Rabbinin emriyle
Sizin kanlarınız bize helaldir"

Buraya kadar zikredilenler, Ebû Ubeyde'nin niyetle, Haricî din yorumu ve görüşlerini ortaya koymak için bizce yetkin bir yaklaşımlarında Haricîlerden farklılaşarak sil eden Sufriyye ve günümüze mensubiyeti söylenebilir mi? Şiîlerle İbaziyye ile Ehl-i Sünnet arasında ceğimiz görüş ayrılıklarından varlığını devam ettiren Haricîlerin bir parçası olarak görmeyen bazı hocalarından Halil b. Ahmed'den birine intisap ettiği, fakat daha-

⁶⁴ I, 124. Başka örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 259, 379; II, 77, 91, 122, 179, 224.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1421/2000, XXIX, 199.

⁶⁶ Ebû Ubeyde'nin bundan başka ayrıca Şia literatürüne ait bazı belgeleri de naklettiğine dair bk. Madelung, a.g.m., s. 50-51.

⁶⁷ en-Nisa 4/23.

⁶⁸ Bkz. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hsn" md. Beyrut: Dâru Sâdır ts.

⁶⁹ Bkz. *Mecâz*, I, 122, 154. ayrıca bkz. *Mecâz*, (şer'i tezkiye) I, 151, (mehir) I, 154

⁷⁰ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 155.

⁷¹ el-Mâide 5/6.

⁷² Bkz. Râzî, *et-Tefsirü'l-kebîr*, XI, 127.

⁷³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 155.

⁷⁴ en-Nûr 24/8-9.

⁷⁵ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 63.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* "azb"

⁷⁷ Azmi M.S. Esâlihî-Mustafa Öz, "Haricîler", s. 175.

⁷⁸ Bkz. *Mecâz*, II, 74.

döndüğü belirtilir.⁷⁹ Bununla beraber *Mecâz*'ında yansıttığı görüş ve düşünceleri, Şiâ hareketine yaklaşımı, tefsir yöntemi, ayrıca sonraki dönem dilciler ve müfessirler üzerindeki olumlu etkileri karşısında Ebû Ubeyde'yi, daha sonra Ehl-i Sünnet adını alacak olan ana gövdeyi temsil eden Sünnî akımın dışında herhangi bir grupta özdeşleştirilmeyi gerektirecek güçlü karinelerin bulunmadığını söylemeliyiz.

Peki, bu durumda Ebû Ubeyde'nin çağdaşları tarafından Haricî eğilimlere sahip olmakla itham edilmesinin sebepleri ne olabilir? Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda şu muhtemel sebeplerden bahsedilebilir:

1. Ebû Ubeyde, dil selikaları ve fesahat kabiliyetlerinin bozulmadığına inandığı Kuzey Arabistan bedevîlerinden Arap dili ve gramerine dair malzeme toplayabilmek için onlarla temas halinde olmuştur.⁸⁰ Bu bazen onun, çoğunlukla Arap bedevîlerinden oluştuğu belirtilen Haricî unsurlarla da ilişki kurmasını gerektirmiştir. Haricîlerin kendilerinden olmayan Müslümanlara karşı sert ve acımasız olduklarını bildiğinden, "takiyye" ilkesini kullanarak güven içinde istediğini elde edebilmek için onlarla birlikte olduğu zaman kendisini gizleme ihtiyacı duymuş olabilir. Nitekim Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vasil b. Ata'nın da bir keresinde bu yöntemi kullanarak Haricîlerden canını zor kurtardığı söylenir.⁸¹

Muhtemeldir ki Ebû Ubeyde'nin, kendisiyle ilgili olarak bazı çevrelerde dolaşan Haricîlik söylentilerinden haberi vardı ve biraz da mizahsen karakteriyle bunlara gülüp geçiyor, cevap verme gereği dahi duymuyordu.

2. Siyasî iktidarın Haricî fırkalara karşı aldığı sert önlemler ve uyguladığı siyasî baskılar sebebiyle bir tür mağduriyet yaşayan bu gruplardan özellikle Basra ve civarında etkin olan ve otoriteye karşı başkaldırıyı imanının şartı görmeyip kendilerinden olmayan Müslümanlara karşı daha ılımlı tavır benimseyen İbaziyye (veya Sufriyye) taraftarlarına karşı sempati duymuş olabilir. Zira, Abbasîlerin özellikle ilk dönemindeki baskılar sebebiyle devrin yüksek bilim ve düşünce düzeyine, zarif kültürüne ters düşmesine rağmen, yukarıda işaret ettiğimiz gibi hocalarından Ahmed b. Halil'in de ara-

larında bulunduğu birçok edisyon söylenir.⁸²

3. Ebû Ubeyde, Haricîliği meksizin özellikle İslam'ın ruhu değil, meksizin meksizliği olarak görmüş olabilir. Aristokratik Kureyşîliği ve Arap ırkının ahlâkî düzenin temel esası gibi gördüğü Haricîlerin görüşlerini paylaşmış ve onları kinmemiş olabilir.⁸³ Eşitlikçi söyleminde açıkça ifade edilen bir söylemin Kureyşîliği ve otoriteye karşı mevâlî karşısında Arap ırkının temel ilkeyi yüksek sesle dile getiren propagandalarının temel argümanı özdeşleşmesiyle dikkati çekiyordu. Haksız muameleye maruz kalanların eşitliği ve sosyal adaleti savunuyordu.⁸⁴ Dolayısıyla, yöneticilere platformlarda eşitlik ve sosyal adalet dile getiren Ebû Ubeyde ile Haricî çalışılmış olabilir.⁸⁶

4. Entelektüel rekabetin Emevîlerin son dönemleri ile

⁷⁹ Bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 309.

⁸⁰ Ebû Ubeyde'nin bedevî kaynakları için bk. Tahâ el-Hâcirî, a.g.m., s. 280-281. Ayrıca Ebû Ubeyde'nin bazı Haricî bilgi kaynakları için bk. Madelung, a.g.m., s. 49.

⁸¹ Bkz. Azmi M.S. Esâlihî-Mustafa Öz, a.g.m., s. 176

⁸² Azmi M.S. Esâlihî-Mustafa Öz, a.g.m., s. 176.

⁸³ Nitekim Ebû Ubeyde'nin hocası Nitekim Ebû Ubeyde'nin hocası sebebiyle devlet adamlarına karşı *DİA*, İstanbul 1994, X, 95.

⁸⁴ Bk. El-Hucurât 49/13; İbn Hanbelî, *El-Musned*, s. 100.

⁸⁵ Muayta, a.g.e., s. 57. Ebû Ubeyde'nin Tahâ el-Hâcirî, onun Şuûbî olduğunu paydasını oluşturan "halklar arasında Tahâ el-Hâcirî, a.g.m., s. 286.

⁸⁶ Nitekim Ebû Hanife de Emevîler tarafından b. Ali'nin (ö. 122/739) başlattığı Emevîler tarafından Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın oğlu olarak silere karşı ayaklanmaları üzerine açıkça tavır almıştı. Bkz. Mustafa Öz, a.g.m., s. 133. Bu tutumları sebebiyle Ebû

devlet baskılarının artması sonucu siyasî arenadan tamamen silinme tehlikesiyle karşı karşıya kalan ve ilmî çevrelerde de dini görüşleri sebebiyle şiddetli tenkitlerin hedefi haline gelen isyancı grup Haricîlerle bazı görüşleri ve ilişkileri nedeniyle Ebû Ubeyde arasında organik bir bağ kurarak onu bu rekabette saf dışı bırakmayı amaçlamış olabilirler.

5. Bir kültür tarihçisi olarak Ebû Ubeyde'nin (mesela, Bahreyn ve Yemâme haricileri gibi) sosyo-siyasal bir grup olarak dikkati çeken bazı isyancı Haricî grupların düşünce ve davranış normlarını tespit ve takyit için muhtelif kaynaklardan bilgi toplamaya çalışması, bazı zihinlerde onun Haricîlik düşüncesine sempati duyduğu şeklinde bir intiba uyandırmış olabilir. Nitekim Ebû Hatim es-Sicistânî'nin "Beni Sicistan haricîlerinden sanır, saygı gösterirdi" sözleri, böyle bir ihtimali ima etmektedir. Ancak bu noktada genellikle Ebû Ubeyde'nin Arap, İran, Türk kültürleri yanında özel olarak Haricîliğin aksülameli olan Şîî kültürüyle de ilgilendiği, hatta bu konuda "Kitabü Muhammed ve İbrahim ibney Abdillâh b. Hasan b. Hüseyin" adıyla bir de kitap yazdığı dikkate alınmaz.⁸⁷

Buraya kadar anlatılanlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Çok yönlü bir bilgin olan Ebû Ubeyde, Haricî hareketiyle ilgilenmiş, özellikle Arap dili alanında veri toplayabilmek için gerektiğinde Haricî unsurlarla da temas kurmuş, onların düşünce ve davranış sistemleri hakkında bilgi edinmiş, dinî ve siyasî görüşlerinden onayladıkları ve onaylamadıkları olmuştur. Bunu yaparken de kendine mahsus içtihat yöntemiyle o dönemdeki şekliyle Ehl-i Sünnet'in fikhî ve itikâdî görüşlerinden keskin biçimde saptığını gösteren herhangi bir söylem ya da davranış içine girmemiştir. Donuç olarak Ebû Ubeyde'nin düşünce sistemi olarak Haricîliği benimseyip savunduğunu gösteren kayda değer karineler bulunmamasına karşın, onun gerek amelde gerekse itikatta Ehl-i Sünnet çizgisini muhafaza ettiğini gösteren pek çok delil ve karine mevcuttur.

B. Şuubî Olduğu İddiası

Ebû Ubeyde'nin siyasî eğilimleri ile ilgili olarak dile getirilen iddialardan biri de, onun Şuubî olduğu iddiasıdır. Bu iddianın temelinde, esasen, Ebû

Ubeyde'nin etnik kökeni ve k

Yukarıda, Ebû Ubeyde'nin edilmişti. Bu konuda yapılan nun egemen olduğu Hazar b ortaya koymuştur. Nitekim T gilerden hareketle Ebû Ubeyd olması gerektiğini söylemekte

Ailesinin ne zaman Basra baycan-Ermenistan ya da Ho esir edilip Basra'ya getirildik kavuşturuldukları söylenebilir onun Kureyş kabilesinin Teyr sından ileri gelmektedir. Bu d le Farisî ya da Hazarî, sosyal eden "mevâlî"den olduğu söy

Arap asabiyetinin ön plan yönelik ayrımcılık politikaları leri, bedevîlerce "Mevalî'nin"

Hicri II. asır Şuûbîlerinin (ö. 218/833), Ebû Ubeyde' Şuûbîye taraftarı olduğunu Arapların kusurlarını anlatan Arab) kaleme alması⁹¹, onun Arap olmayan unsurlarca baş dönüşen Şuûbiyye hareketi ya tur. Fakat Farisî ya da Hazar sinde bazı Arap kabilelerinin latan kitaplar kaleme alması,

⁸⁷ Bu konuda geniş tetkik için bkz. Madelung, a.g.m. s. 50.

⁸⁸ Bkz. Tahâ el-Hâcîrî, a.g.m., s. 28.

⁸⁹ Bk. Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, I.

⁹⁰ Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 79.

⁹¹ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-rüvât*, III, 2.

olması Ebû Ubeyde'nin özellikle Araplara karşı aşırı ırkçı söylemlere sahip olan Şuûbiyye hareketi yanlısı olduğunu gösterir mi?

Her şeyden önce etnik kökeninde tam bir netlik bulunmadığından Ebû Ubeyde'nin özellikle Farisî unsurlar tarafından sürdürülen ve ilk dönemlerdeki eşitlik ve sosyal adalet gibi masum taleplerinden uzaklaşarak tam bir Arap karşıtlığına dönüşen aşırı Şuûbiyye hareketi yanlısı olduğu söylenemez. Ayrıca ilmî muhiti; hocaları ve öğrencileri, çağdaşları ve sonraki dönem bilginler üzerinde bıraktığı olumlu etkiler dikkate alındığında da Ebû Ubeyde'nin böyle bir hareketin gönüllü destekçisi olduğu söylenemez.

Kaldı ki Ebû Ubeyde hakkında en çok dile getirilen iddia onun Haricî olduğu yönündedir. Haricîlikle Farisîliğin bir arada bulunması imkânsız olmasa bile güç görünmektedir. Çünkü bir Farisî için Ehl-i Sünnet dışında tercih edilebilecek ilk akım Şiîlik olabilirdi.⁹²

Diğer yandan, Horasanlı mevalinin büyük desteğiyle iktidara gelen Abbâsiler döneminde "Mevâlî"nin ikinci sınıf insan muamelesi gördüğü de söylenemez. Aksine bu dönemde mevali, Araplarla eşit haklara sahip olmuşlar, hatta vezirlik gibi idari görevler dahi alarak siyasi ve sosyal statülerini güçlendirmişlerdir.⁹³ Ayrıca Emevîler döneminde de Abbâsiler döneminde de ilmî ve dinî çevrelerde herhangi bir ırk ayırımı ya da ırk esaslı bir taassup söz konusu değildi.⁹⁴ Nitekim ilk dönemlerde ırk ayırımı yapılmayan ilim alanlarında mevali büyük başarılar elde etmiştir. Mesela Kadı Şüreyh, Hasan el-Basrî, Ebû Hanife, Evzâî, Tâvus, Vasıl b. Atâ gibi mevâliden olan âlimlerin dini ilimlerin kuruluş ve gelişmesinde etkin rol oynadıkları bilinmektedir.⁹⁵ Ebû Ubeyde de, ilmî ve edebî canlılığın yaşandığı, ayrıca entelektüel rekabetin sürdüğü Basra'da merak içgüdüsü, güçlü hafızası ve pratik zekâsıyla bulunduğu ortamın sunduğu fırsatları iyi değerlendirmiş, birçok ilim ve kültür alanıyla ilgilenmiş, zamanla ulema sınıfı içinde saygın bir yer edinen "Mevlâ" seviyesine gelebilmiştir. Nitekim biyografi kaynaklarında verilen bilgilere göre belirtildiği kadarıyla Ebû Ubeyde'nin ilim çevreleri ve idarecilerle olan yakın ilişkisi, mevla olmasının

kendisinde herhangi bir aşağılık duygusu olmadığını göstermektedir.

Ebû Ubeyde'nin Arap olmaması, *Kitabü'l-Mevâlî* ve *Fezâilü'l-Fâris* adlı eserleri anlattığı kitaplar yazması, eskiden beri Araplar ile diğer halklar arasındaki eşitlik ve barışın sağlanması için çabasıyla halklar arasındaki eşitlik için mücadele etmesi, itiham edilmesine neden olmuştur. Şuûbiyye'nin adeta can damarı olan Arap karşıtlığı, kültür tarihçisi olduğu; kalemiyat ve edebîyatı Arap kabile ve boylarının şairleri tarafından bu şekilde Şiî ve Haricî isyancı olarak değerlendirilir.⁹⁷

Şuûbiyye'nin etkilerini artıran bir diğer unsur da onun rın yoğunluk kazandığı Abbâsiler döneminde şartların tesiriyle Ebû Ubeyde'nin bu hareketiyle ilgili patı duyduğu söylenebilir.⁹⁸ Arap karşıtlığı, Araplar ve diğer halkların Şuûbiyye hareketi ile ilgili gerçeği.⁹⁹ Ancak Farisî asıllı olan Ebû Ubeyde'nin (meâsirü'l-Arab) anlattığı mevalîlerin Ebû Ubeyde'nin, samimi bir Şuûbiyye hareketi olmadığını zükmemektedir.¹⁰⁰

⁹² Bk. Tahâ el-, a.g.m., s. 286.

⁹³ Bkz. Yiğit, a.g.m., s. 426.

⁹⁴ Bkz. Ahmet Emin, a.g.e., a.y.

⁹⁵ Bkz. Yiğit, a.g.m., s. 426.

⁹⁶ Bkz. Faruqi, a.g.e., s. 82.

⁹⁷ Kitaplarının isimleri için bkz. Tahâ el-, a.g.m., s. 286. Arapların kusurlarına dair yazdığı eserleri Araplar tarafından değerlendirilemeyeceğine dair bk. Tahâ el-, a.g.m., s. 286.

⁹⁸ Nitekim Ahmet Emin, ilk defa Ebû Ubeyde'nin Şuûbiyye hareketini aristokrasiye karşıt bir hareket olarak tanımlar. Ahmet Emin, a.g.e., I, 58.

⁹⁹ Bkz. Gibb, a.g.m., I, 158; Tülücü, a.g.m., s. 27.

¹⁰⁰ Ebû Ubeyde'nin ilgi alanı açısından bkz. Tahâ el-Hâcîrî, a.g.m., s. 27. "Al-Muthanna", EI, Leiden-E.J. "Nakdû Kitâb fi'ş-şî'ri'l-Câhili (th. 256-257; Abdülkerim Muhammed Mevsûatü'l-Arabiyye, Dimeşk 2000). Madelung, Ebû Ubeyde'yi bir taraftan da söylenen her türlü ideolojik yansıma ile şahıslarla olan yakınlığını filolojik olarak eleştirir. Ona göre Arap tarihi ve kültürü

Her şeyden önce eserleri sonraki dönemlerde yapılan dil, din, tarih ve kültür araştırmalarının temel müracaat kaynakları olan Ebû Ubeyde, birden fazla ilim ve kültürle ilgilenmiş, bu durum doğal olarak onun muhtelif ilim ve kültür çevreleriyle sürekli bir temas halinde olmasını gerektirmiştir. Bu, onun, temas kurduğu her çevrenin düşünce sistemi ve kültürel değerlerini yücelttiği anlamına yorulamaz. Kaldı ki bilim çevrelerinde saygın bir yer edinmiş olan Ebû Ubeyde'nin sırf milliyet içgüdüsüyle, doğumuyla birlikte kendini içinde bulduğu ve ölümüne kadar da hiç kopmadığı Arap-İslam kültürüne karşı, pagan değerleri temsil eden Fars kültürünü yücelttiğini söylemek, aklın kabul sınırlarını fazlaca zorlamak anlamına gelir.

Ayrıca, hem Ebû Ubeyde'nin geniş ilmî ve edebî birikimiyle Arap kültürüne olan büyük katkılarını itiraf etmek hem de Yahûdî geçmişi veya Farisî asıllı mevla oluşuna bakarak onu fanatik bir Arap karşıtı (şuubî) gibi göstermek bir paradokstur. Bazı yazarların yaptığı gibi, bu konuda daha da ileri giderek çağdaşı olan Sünnî dilci Asmaî ile arasındaki rekabeti ve bu rekabette yöneticilerin Asmaî'yi tercih etmelerini ırkçılık temeline dayandırmak¹⁰¹ asla kabul edilemez. Zira ailesinin Yahûdî ya da Farisî olmasının Ebû Ubeyde'nin yetişmesi, dinî ve fikrî düşüncesi üzerinde nasıl ve hangi ölçüde bir etki yaptığı konusunda kaynaklarda onun *Fezâilü'l-Furs*¹⁰² adıyla Farisilerin faziletlerine dair bir eser ve Ehvaz, Sevad ve Ermenistan'ın fetihlerine dair bazı eserler yazdığı bilgisi dışında kayda değer bir açıklama yoktur. Buna karşın onun Kureyş kabilesinin Teym boyunun azatlısı (mevla) olduğu ve dönemin en canlı İslam kültür merkezini temsil eden Basra'da doğup büyüdüğü, en önde gelen hocalarının Arap oldukları bilinmektedir.

Diğer yandan *Mecazü'l-Kur'ân*'ında da Ebû Ubeyde'nin, onun Fars kültürünü yücelttiği ya da ateşli bir Şuûbiyye taraftarı olduğunu hissettirecek tek bir beyanı ya da yorumu dahi bulunmamaktadır. Fakat bunun tersini, yani Arap kültür ve medeniyetine olan muhabbet ve aşinalığını gösteren,

ulaşmayı hedefleyen Ebû Ubeyde ideolojik bir amaç taşııyordu. Geniş bilgi için bkz. Madelung, a.g.m.

¹⁰¹ bkz. Savî Cüveynî, Mustafa Savî el-Cüveynî, *Medarisü't-tefsiri'l-Kur'ânî*, İskenderiye/Mısır 1992, ss. 58-66. krş. Ahmet Emin, a.g.e., I, 72. Müsteşriklerden İ. Goldziher de Ebû Ubeyde'nin Şuûbiliği ile ilgili iddiaları ciddiye almıştır. Ancak Gibb ve Madelung gibi bu konuda daha objektif kriterleri esas alan müsteşrikler, Goldziher'in bu değerlendirmesini reddetmişlerdir. Bkz. Madelung, a.g.m., s. 53.

¹⁰² Türkmen, a.g.t., s. 34, 37.

müstakil olarak bu konuya a malzeme vardır. Zira o, *Mecazü'l-Kur'ân* lamî döneme ait bin kadar eslinin zinesine yer verir. Buna karşın, karışan İsrâiliyatı (Yahûdî, H. nak olarak kullanmaz. Mesela, bir yabancı kelime barındırmada müfessirlerin Farsça kökenli kelimelerinin Arapça kökenli olmasına pek de hayranlık duyma-

Hulasa, Ebû Ubeyde'nin Şuûbiyye ile ilgili yapılabilecek en yanlış vada en fazla şu söylenebilir: "Tahakkukun eşitliği ve sosyal adalet" ilk dönemlerinde yüksek sesle söylenenler olarak Havaric ve Şuûbiyyeler parak ayrıcalıklı siyaset ve sosyoloji olan kesimleri alenen ya da gizli olarak kişiler, zamanla Haricî ya da Şuûbiyye Ebû Ubeyde de bunlardan biri olarak saygın bir yer edinmiş ve anlatan kitaplara ilave olarak konu alan kitaplar da yazmış ve teorik temellerini güçlendirmiş olarak istimrar edilmiş olabilir.

C. Mu'tezilî Olduğu İddiası

Ebû Ubeyde hakkında en sık Kaderî olduğu iddiasıdır. Ancak etkilenerek Ebû Ubeyde'nin öğrencisi Ebû Hatim es-Sicistî

¹⁰³ Abdülhamid, a.g.e., s. 132.

¹⁰⁴ Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, 1401/1981, I, 17-18.

dille reddetmiştir.¹⁰⁵ Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden Câhiz de Ebû Ubeyde'nin Haricîlerin Sufriyye koluna mensup olduğunu söyler¹⁰⁶ ki bu, Ebû Ubeyde'nin esasen din yorumunda Mutezile'nin beş esasını temel alan bir Mutezilî olmadığını gösterir.

Ancak Nasr Ebû Zeyd gibi bazı çağdaş araştırmacılar, Ebû Ubeyde'nin Haricîliğiyle ilgili iddialardan hareketle onun müteşâbih âyetlere getirdiği yorumları ile bir çok meselede Haricîlerle müşterek esasları paylaşan Mu'tezile'lin¹⁰⁷ tevilleri arasında benzerlik kurmaya çalışır.

Nasr Ebû Zeyd bu konuda isabet etmiş midir? ya da onun, Ebû Ubeyde'nin müteşâbihleri yorumundan hareketle onunla Mutezile düşüncesi arasında sıkı bir bağ kurmaya çalışması ne kadar doğrudur? Bunu biraz daha yakından inceleyelim.

Mecâzü'l-Kur'ân'ındaki izahlarına çerçevesinde Ebû Ubeyde'nin bazı müteşâbih âyetlere getirdiği yorumlar ve tartışılan kelâm konularına yaklaşımı dikkate alındığında onu Sünnî gelenek dışında değerlendirip dönemin hızla gelişerek kısa sürede düşünce sistemini yerleştiren kelimâ ekolü Mu'tezile'nin tamamen tesirinde göstermek ya da Mu'tezile ile arasında aidiyet bağı kurmak zor görünmektedir. Zira yaptığımız tespitlere göre Ebû Ubeyde, gerek müteşâbihleri yorumunda gerekse dönemin tartışılan kelimâ konularına yaklaşımında tek bir yöntem benimsememiştir. Bilakis bu konuda, kendine özgün yorum ve yaklaşımlarıyla bağımsız bir tutum sergilemiştir. Bu yüzden hem kaderî hem cembrî, hem tenzihî hem de teşbihî eğilimler taşıdığı şeklinde anlaşılabilecek yorum ve izahlarda bulunmuştur.

Aşağıdaki meselelerdeki görüş ve yaklaşımı, Ebû Ubeyde'nin düşünce sistemi olarak Mutezilîliği benimsemiş olamayacağını göstermesi bakımından önemlidir:

1. Ebû Ubeyde'nin İsim-müsemma tanımı ve yorumu, Mutezileninkinden farklıdır. Mutezile'ye göre isim, müsemmadan farklıdır. Bu yüzden Mu'tezile Allah'ın bazı sıfatlarını, O'nun zatından ayrı düşünür. Hâdis kabul ettiği sıfatların, Zatı gibi kadim kabul edilmesini tevhit esasına ters bu-

lur. Ebû Ubeyde'ye göre ise i-
dır. İsim müsemmanın aynıdır.

Halku'l-Kur'ân tartışmalarını tartışmasına Ebû Ubeyde, Allah kavramını tarif ederken giren selef bilginlerinin, birden fazla müsemmayı farklı hakikatlerle cevapla aynıdır.¹⁰⁹

2. Müteşâbih âyetleri tevillendirmektedir.

Görünürde Allah'a beşerî âyetlerini yorumunda selefi a (ö. 150/767) mütereddit yaklaşım keskin bir ifadeyle Mu'tezile'nin eden, Ehl-i Sünnet'in de Halku'l-Kur'ân getirir. Ona göre Allah'ın *yed vech* (yüz)¹¹² ve *cenb* (yan)¹¹³ gibi manalara gelir.¹¹⁵

Bununla beraber Ebû Ubeyde'nin Mutezile esaslarıyla para-

¹⁰⁵ Bkz. Sezgin, *Mukaddime (Mecâz)*, s. 11; Hind Şelebî, a.g.m., IV, 764.

¹⁰⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, III, 402.

¹⁰⁷ Bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticahü'l-akliyye*, 154.

¹⁰⁸ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 16. İsimle dâimî kelimâ ile dâimî kelimâ arasında dâimîlikte dâimîliklerdir. Nitekim Ebû Ubeyde'nin müsemma arasındaki irtibat konusunda yaptığı yorumları, bunların zatıyla alakası, Kur'an tartışmalarında ortaya çıktığı anlaşılır. Bkz. Abbas Ahmed Abdurrahman b. Muhammed el-Âsımî, *Mektebe'l-Müsemma* "DîA, İstanbul 2000, s. 10.

¹⁰⁹ Bir önceki dipnota bkz.

¹¹⁰ Bkz. Ebû Zeyd, a.g.e., s. 153.

¹¹¹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 46, 1.

¹¹² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 112.

¹¹³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 190.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 19.

¹¹⁵ Ebû Ubeyde'nin, tevhit ve tenzihîyi unutmamak, birlikte olmak, hileli p... daha başka âyetlere getirdiği yorumları 266, 290, 276, II, 20, 73, 132

nemez. Meselâ, tecsim düşüncesine esas teşkil eden Kur'ân tabirlerinden "istiva" ve "sâk"¹¹⁶ yorumlamaz. Hükümdarın tahta çıkmasını çağrıştıran "Allah arşa istiva etti" ifadesinin her geçtiği yerde "istiva" sözcüğünün müteradifini vermekle yetinip detaya girmez.¹¹⁷ Burada Ebû Ubeyde'nin, Mutezilî anlayıştan uzaklaşarak¹¹⁸ kısmen selefi bir tutum sergilediği görülmektedir. Her ne kadar İmam Malik (ö. 179/795) gibi tam bir Selefi yaklaşımla "istiva"nın keyfiyetini Allah'a bırakmamış olsa da dönemin önemli tartışma konularından biri olan istiva meselesinde onun kelimenin sözlük anlamını vermekle yetinerek kısmen selefi bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.¹¹⁹ Burada Ebû Ubeyde'nin ana prensibe (filolojik izah) bağlı kalarak bu iki sözcüğün metaforik (mecâzî) manaları yerine sözlük anlamlarını vermekle yetindiği,¹²⁰ bu yüzden "istiva" ve "sâk" kelimelerinin çağrıştırdığı fikrî tartışmalara girmediği de söylenebilir.

Görüldüğü gibi Ebû Ubeyde, müteşâbihleri izah ederken belli bir dinî/fikrî ekole mensubiyetini teyit edecek tek bir yöntem benimsememiştir. Özellikle "istiva" kelimesine, her geçtiği yerde sözlük anlamını vermekle yetinmesi, onun objektiflik ilkesini göz ardı edip mezhep taassubuyla ısrarlı bir biçimde Mutezilî görüşleri teyide çalışan ateşli bir Mutezilî olmadığını gösterir. Diğer yandan, "istivâ" kelimesine yaklaşımı sebebiyle onun tecsim ya da teşbih düşüncesine sahip olduğu da söylenemez. Bununla beraber fîsk¹²¹, zulüm¹²² ve küfür¹²³ gibi dönemin tartışma konularıyla yakından ilgili olan bazı lafızları bağlama göre anlamlandırırken aynı şeyi, din yorumuna dayalı gruplaşmalarda mihverî rol oynayan "istiva" kelimesinde

yapmaması, bazı zihinlerde o rabilir.¹²⁴

3. Ebû Ubeyde Arap dili ve çeşitlerinden hareketle görünümünde sorumluluk esprisizlik çekilen (cebir) âyetleri yorumlar.

Ebû ubeyde'nin irade hür müteşâbih âyetleri yorumları Mu'tezile'nin akıl öncelikli düşünce yapısını yansıtmakla söylenebilir.¹²⁵ Ebû Ubeyde'ye göre "Allah'ın iradesiyle yaratmış" âyetinde Allah'ın (okunması) zaffer kılmasıdır".¹²⁷ "Bir ülkeyi zafere kılmak" anlamına gelir.¹²⁹ İlk bakışta Mu'tezile'nin beşerî iradeyle paralellik arz ettiği görülse de aslında semediği; cebir ima eden âyetlerin mihverinde yer alan bazı âyetler olduğu görülmektedir. Meselâ, "Allah'ın cehennem için yaratmış" âyetinde "Allah'ın iradesiyle" kelimesini izahlamakla ya da irab durumunu izahlamakla

¹¹⁶ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 266.

¹¹⁷ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 273; II, 15, 57.

¹¹⁸ Mutezile'ye göre ise "istiva", dildeki istiare, teşbih, tasvir, temsil/tahyil ve kinâye gibi edebi sanatların sağladığı kolaylıkla yerine göre "Allah'ın iradesi ve meşietiyile yönelmesi", yerine göre "Allah'ın ibadet edilmeye layık celal ve azametine işaret eden bir delil", yerine göre de "hükümrânlığı" anlamını ifade eden mecâzi bir kullanımdır. bkz. Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (thk. Abdürrezzâk el-Mehdî), Beyrut ts., I, 152, II, 313-314, III, 54, IV, 193,

¹¹⁹ Bkz. İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, V, 520.

¹²⁰ Ayrıca bkz. Kamal Abu-Deeb, a.g.m., s. 315.

¹²¹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 84, 153, 223, 406.

¹²² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 95, 167, 223, 300, 384, 96.

¹²³ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz* I, 164, 166.

¹²⁴ Örnek olarak bkz. Ali Bulut, a.g.m.

¹²⁵ Nasr Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, el-Enfâl, 8/17.

¹²⁷ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 244. el-İsrâ, 17/16.

¹²⁸ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 373.

¹³⁰ bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, âyetlere insan hürriyetini yok sayarak Ferrâ da itizali fikirlere sahip olduğunu iddia eder. a.g.e., s. 56.

¹³¹ el-A'raf, 7/179.

¹³² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 23. (kalplerin mühürlenmesi) I, 22. hurûf-u mukattaanın (sûre başları) irabdan mahalli olmayan ve başlıklar olarak değerlendirilir. Bkz. Ebû Ubeyde,

4. Ebû Ubeyde'nin kaza ve kader izahları da, kaderi insan hürriyetini ortadan kaldırmayacak şekilde izah ettikleri için Kaderiye diye de isimlendirilen Mu'tezile'den farklılık arz eder. Mesela “*Bizim başımıza ancak, Allah'ın bizim için yazdığı şeyler gelir*” âyetini “kaza”¹³³, yine “*Her şey onun katında bir miktara göredir*”¹³⁴ âyetini de “mukadder (takdir edilmiş)” sözcüğüyle açıklar.¹³⁵ Yine “ecel” kavramına getirdiği tanımların¹³⁶ yanı sıra cebir iması veren bazı lafızların filolojik açıklamalarını yapmakla iktifa etmesi¹³⁷ onun kaza-kader yorumunda da Mu'tezile'den ayrı düşündüğünü gösterir.

5. Tefsir yöntemi bakımından da Mutezile'den ayrılır.

Ebû Ubeyde'nin tefsir yönteminde akla önemli bir yer verdiği görülse de, Mutezilede olduğu gibi onun din yorumunda akla öncelikli rol verdiği söylenemez. Zira Ebû Ubeyde, Kur'an'daki bir kelime ya da terkihi/cümleyi açıklarken âyet, hadis gibi dinî kaynaklara öncelik verir, ayrıca emsal, ata-sözleri, nesir ve şiir gibi Arap dili ve edebiyatından da şahitler/örnekler getirir. Israrlı bir biçimde Kur'an'ın hitap şekilleri ve üslûp türleri ile Arap dilinin sonradan ortaya konan dil kurallarına bağlı kalmayan zengin üslup çeşitleri arasında benzerlik kurmaya çalışır.¹³⁸

Kısaca, Ebû Ubeyde dilin kurallarla sınırlandırılması mümkün olmayan bazı kullanım özellikleri ve edebî inceliklerini dikkate alarak izahlarında genellikle tevil yöntemini benimsemiş olsa da zaman zaman tevilden kaçındığı da olmuştur. Müteşâbihleri tevilinde akıl öncelikli düşünce sistemini temsil eden Mu'tezile'nin yorumlarıyla benzerlik arz eden bazı izahlar yapmış olsa da bu kesinlikle, onun yorumlarında Mu'tezile'nin beş esasına bağlı kaldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Belki, Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektubuyla¹³⁹ ortaya koyduğu ve zamanla

gelişerek Ebû'l-Hasan el-Eşarî'nin Ehl-i Sünnet'in Halefiyye ekolü olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Fars ya da Hazar bölgesinden gelen Ebû Ubeyde, Kureyş'in Teym koluna mensup bir dinî liderdir. Afrika gibi birçok din, düşünce ve kültürün birleştiği Arap-İslam kültürünün hakimi ve temsilcisi olarak görülür. Bu düşünce ve kültürü temsil görüp yetiştirmiş ve yine oradan yaygınlaştırmıştır.

Dinî, fikrî ve siyasî görüşleri, bu görüşlere sahip olduğu yönünde, *Mecâzü'l-Kur'an*'ında ortaya koyduğu iddiaları teyit edecek beyanlar içerir.

Müteşâbih âyetleri yorumlamada, bu iddiaları destekleyen olan Mu'tezile'nin akıl öncelikli yaklaşımına bile, bu onun sistem olarak Mutezile'nin bir süreklilik ve yoğunlukta olduğunu gösterir.

Aynı şekilde Ebû Ubeyde'nin söylemek de mümkün gözüküyor. Bu iddiaları temsil eden bazı konulara, bu iddiaları da bulunması, eserinde sapkınlık ve sapkınlık da bulunması, Ali'yi övücü bilgilere yer vermesi, bu iddiaları dışında kalan aşırı söylem ve söylemler, hocası Ebû Amr'dan naklettiği söylemler, bu iddiaları emiri olarak kabul edip aldığı söylemler, bu iddiaları cümlesiyle anması da¹⁴⁰ bu iddiaları

Diğer taraftan Şii düşüncesi, Hz. Ömer'i yeren söylemlerinin, Hz. Ömer'in fenin üstünlüklerini, hatta Ebû

¹³³ Bkz. *Mecâz*, I, 262.

¹³⁴ *er-Ra'd* 13/8.

¹³⁵ *Mecâz*, I, 323.

¹³⁶ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 109, 346,

¹³⁷ Örnek olarak bkz. *Mecâz*, I, 31,

¹³⁸ Örnekler için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 38, 40, 42, 44, 47, 54, 60...ilh.

¹³⁹ Hasan el-Basrî'nin söz konusu mektubu için bkz. *Resâilü'l-adl ve't-tevhid*, (nşr. Muhammed Ammâre), I-II, Daru'l-Hilal, 1971, I, 81-93 (noksan). Mektubun Türkçe tercümesi için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, ek.4. “Hasan el-Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu” (trc. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay), ss. 351-369, İstanbul 2001. (Noksan olduğu anlaşılan mektubun neşredil-

len kısmında daha ziyade Cebriyye ile ilgili olarak durulmaktadır).

¹⁴⁰ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, I, 305.

olsa kabul eder¹⁴¹ ki bu, onun Şîilik gibi bir şuur altına da sahip olmadığını gösterir.

Bu durumda Ebû Ubeyde hakkında ileri sürülen iddiaların kaynağı ile ilgili iki şey söylenebilir:

1. Ebû Ubeyde, diğer eserlerinde daha net biçimde dışa vurduğu ideolojik eğilimlerini temel karakteristiği bakımından filolojik bir tefsir niteliği taşıyan *Mecazü'l-Kur'ân*'ına yansıtmamaya çalışmıştır.

2. Ebû Ubeyde'nin siyâsî ve ideolojik eğilimlerine dair söylenenler, hasımları ya da söz konusu siyâsî ve dinî akım taraftarları tarafından ileri sürülmüş bazı abartılı nitelemelerden ibarettir. Esasında onun Haricî, Şîî ya da Mürcîî bilginlerle yakınlığı, Batılı tarihçi Wilferd Madelung'un da belirttiği gibi, daha çok tarih, dil ve edebiyat amaçlıydı.¹⁴² Bu yüzden siyâsî ve dinî eğilimlerini en net biçimde yansıtabileceği filolojik çalışmasında objektif kriterlere bağlı kalmış, kendisinin Sahabe yolunu takip eden ana topluluğun (Sünnî çizgi) dışında kaldığını gösterecek bir beyanda bulunmamıştır.

Sonuç olarak Ebû Ubeyde kendi çapında objektif davranarak dinî ve siyâsî görüşlerini nazara almaksızın devrin ünlü dilcileri, şairleri, ravileri ve âlimlerinden, hatta gerektiğinde çöldeki bedevî kabilelerden dahi istifade etmeye çalışmıştır. Bu sayede pek az kimseye nasip olabilecek bir bilgi ve kültür birikimine sahip olmuş, bir Mevla (azatlı) olarak bilgisinden istifade etmek amacıyla Bağdat'a Harun Reşit'in sarayına davet edilecek kadar toplumda saygın bir yer edinebilmiştir. Böyle ünlü bir şahsiyetin bir sosyal veya siyasal grup içerisinde yer alması, kuşkusuz o guruba güç katacaktır. Bu sebeple çok kültürlü bir ortamda onun farklı gruplar ve temsilcileriyle olan yakın temasları her grup tarafından kendi dinî ve siyâsî çıkarları için kullanılmak istenmiş olabilir.

Dolayısıyla Basra gibi dinî, siyâsî ve etnik grupların faaliyetlerinin toplumsal baskı oluşturacak bir yoğunlukta hissedildiği önemli bir ilim ve kültür merkezinde Ebû Ubeyde, aldığı terbiye gereği Müslüman kimliğinden taviz vermeden şahsına münhasır kişiliğiyle dönemin hiçbir dinî ekolü ya

da ideolojik eğilimini körü körüne hür iradesiyle bilimselliğin ve alanına göre bilgi ve birikimle edebilmıştır. Bu özelliğiyle sünnî sîrâsından dahi istifade etmekte ısrar etmesinde en büyük katkıyı sünnî görüşler benimseyebilmiştir. Sünnîliğin pılmaksızın gerektiğinde, kendi görüşlerinden dahi katkı sağlayacak

¹⁴¹ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, II, 173.

¹⁴² Madelung, a.g.m., s. 52.

Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri*

Halil İbrahim BULUT**

The Influence of The Miracle on The Witnesses

One of the important proofs in favour of the Prophethood is the miracle. That is why the subject took an important place in the religious literature. But the influence of the miracle on the witnesses remains to be researched. People showed different reactions to the miracles, which can be explained in terms of different psycho-social factors. In this essay we examine these different reactions to the miracles shown by their witnesses. We divided the people in relation to their reactions to the miracles in three parts: those who insist in their unbelief, those on whom the miracles have a positive effect, and those who believe without any need for a miracle.

Key Words: The Proof of Prophethood, The Miracle of Quran, Miracle, Miracle and belief,

Anahtar Kelimeler: Nübüvvet Delili, Mucize, Kur'an Mucizesi, Mucize ile İman arasındaki ilişki

İktibas / Citation: Halil İbrahim Bulut, "Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri", *Usûl*, 9 (2008/1), 153 - 172.

İmanın oluşumunda genel anlamda mûcizenin rolünün olup olmadığı, varsa bunun nasıl ve ne ölçüde söz konusu olduğu meselesi dinî literatürde mûcizeye atfedilen yer ve önem açısından dikkate alınması gereken bir husustur. Peygamberlerin nübüvvet iddialarının kabul edilmesinde özellikle hissî mûcizelerin rolünün bulunup bulunmadığı meselesi de buna dahildir. Bu bağlamda, mûcize ile inanma olgusu arasında nasıl bir ilişki ve etkileşimin olduğu merak edilmiştir. Peygamberlerin ilk muhatapları arasında mûcizelerle ve özellikle hissî mûcizeler vasıtasıyla inananların olup olmadığı, inkârcıların iknâ edilmesinde hissî mûcizelerin bir metot olarak kullanı-

lıp kullanılmadığı, eğer kullanı-
selesi izaha muhtaçtır. Konu
edilmesine yönelik olarak his-
berlerle Hz. Muhammed aras-
Bu ve benzeri sorulara verilece-
ilişkinin olduğunu, diğer bir
lünü ortaya koyacaktır.

Mûcizeler karşısında bütün
söyleyebilmek tarihî veriler iş-
gördükleri normal ya da olağan-
rı da söz konusu hâdiseleri h-
aykırı bir şekilde yorumlayab-
sındaki tutum ve kanaati; ma-
gibi kesin değildir. Bu tutum
ve diğer psikolojik değerlendi-
dana geldiği anda kişinin psik-
dir. Nasıl bir olay her ferte ay-
şüphe gibi psikolojik etkiler m-
insanda aynı kuvvette yakın m-
karşısındaki durumu da böyle-
riyetlerini ellerinden alacak ve
tarzda deliller olmadıkları gib-
gibi insanın inanma hürriyeti

İslâm âlimlerinin önemli b-
ğini belirterek nübüvvet ile m-
söylerler¹. İnsanların psiko-so-
yapıları farklı olduğundan bel-
ve kanaate ulaştıklarını söyley-
fikri faaliyetlerini, ilgi alanları
toplumun ahlâkî, kültürel, sos-
Bütün bu arka planı dikkate
mûcizeleri karşısındaki tavır
tarlı olmamaktadır. Kur'an'da,

* Bu makale, doktora çalışmamızın basılamayan kısmından faydalanarak oluşturulmuştur.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Doç. Dr.), hibulut@gmail.com.

¹ Nübüvvet ile mûcize arasındaki
Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber

tırmaya çalışan peygamberlere, kavimleri tarafından iftira atıldığı, en ağır hakaretler yapıldığı bildirilmektedir. Aslında bu durum, peygamberlerin hidâyet mûcizelerinin etkisiz oluşu ya da söz konusu peygamberin başarısızlığıyla açıklanamaz. Şüphesiz her peygambere muhataplarını ikna edebilecek bir hidâyet mûcizesi verilmiştir². Bununla birlikte söz konusu mûcizelere muhatap olan insanların iman edip etmemeleri, onların bakış açısı, psikolojik ve entellektüel durumu, gerçekleri kabule meyilli olup olmamasıyla yakından ilgilidir.

Mûcizeler ile imanın teşekkülü arasındaki ilişkiyi konu edindiğimiz bu makalede mûcizelerden etkilenmeleri açısından insanları; sahip oldukları dînî ve kültürel değerleri koruma noktasında taassup içinde olanlar, henüz mümin olmadığı halde hak ve hakikati kabule meyilli olanlar ve her hangi bir mûcizeye ihtiyaç duymadan inananlar şeklinde üç grupta ele almayı uygun gördük.

A- Mûcizeleri Kabul Etmeyen ve İnkârda Israr Edenler

Bunlar, yaşadıkları toplumun ahlâkî, kültürel, sosyal ve ekonomik değerlerini ısrarla savunurlar, sahip oldukları dînî ve entellektüel değerleri koruma ve savunma hususunda taassup ve bağnazlık içindedirler. Toplumdaki konumları, maddî imkanları, kültürel yapıları ve benzeri nitelikler onları yeniliklere karşı acımasız davranmaya sevk ettiğinden, peygambere ve onun getirdiklerine hep kuşkuyla bakmış, hatta düşmanlıkla karşı koymuşlardır. Çünkü onlar, toplumun dînî, ahlâkî, sosyal ve ekonomik değerlerinin değişmesini kendi menfaatlerine yönelik bir saldırı kabul etmişler³ ve bu sebeple peygamberin en büyük düşmanı olmuşlardır. Dolayısıyla peygamberin doğruluğunu gösteren mûcizelere de aynı zihniyetle yaklaşmışlardır. Kur'an'da, inkârda ısrar eden bu zümre üzerinde daha fazla durulur ve bunların asla inanmayacakları çeşitli vesilelerle açıklanır. Bunun sebebi olarak da, onların haksız yere büyüklenmeleri, inatçı ve muhafazakar tavırları gösterilir.⁴ Çünkü büyüklenme, hakikati düşünüp idrak etmek-

ten alıkoyan bir ruh hastalığı gösteren delilleri göremezler⁵. geniş zaman kipiyle ifade edilmişlerdir. Bu delillerin kabulü için değil, söz konusu ruh hastalığı çağrı belirtilir⁶.

Akıllı ve insafı bir insan, yaratıcının olduğunu kavrayarak yüce bir irâde ve kudretin varlığını işaretler, Allah'ın varlığı hakkında şüpheye düşmez ve dolayısıyla inkârcı olmaz. Aslında inkârcıların küfürde ısrar etmeleri ve belgelerin yokluğu veya aklî durum, onların inanç ve fikrî tutumlarının açıklık ya da kapalılığı için işaretler yeterince ve hatta delillerle temin edilmiş/köreltmemiş olanları görmeyen bir kimse olarak değerlendirilir. İnkâr edenlerin psikolojik halini anlamak için insan Allah'ın varlığını ve kudretini düşünmüşse, peygamberin ortaya koyduğu hemer hemer imkansızdır⁸. İnkârı minimalist bir anlayışla izah dışıdır. İnkâr konusu hârikaların delil olması değil, sadece düşünen insaf sahibi insan-

² bk. el-Mâide 5/32; Yûnus 10/74; İbrahim 14/9; en-Nahl 16/43-44; er-Rûm 30/47; Fâtır 35/24-25.

³ Taberî, Ali b. Rabben; *ed-Dîn ve'd- devle fî isbâti nübüvveti'n-Nebî*, (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 36.

⁴ bk. el-A'râf 7/146.

⁵ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, (nşr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakim: Tefsîrü'l-Kur'ân*, Lâri, Müctebâ el-Müsevi, *Usûlü'l-Fıkıh*, IV, Kum 1408/1988, el-Lâri, *Usûlü'l-Fıkıh*, IX, 196.

⁶ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 196.

⁷ Mustafa Sabrî, *Mevkıfu'l-'akl ve'selîn*, I-IV, Beyrut 1401/1981, *Hamidiyye*, (trc. Manastırlı İsmail Hâmidî, Ebû Mansûr Muhammed Huleyf), İstanbul 1979, s.176; Şâhî, *beyânî 'akâidi'l-ekâbir*, Kahire 1313/1995, s. 13.

⁸ Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-Mûsâ* Kahire 1950, s.329; Taberî, *ed-Dîn ve'd- devle fî isbâti nübüvveti'n-Nebî*, I-XXII, Beyrut 1417/1997, VII, 27.

olarak Kâdî Abdülcebbar, peygamberin doğruluğunu göstermesi bakımından mûcizelerin bir fikir sunduğunu ve delil ortaya koyduğunu söylerken¹⁰, Cüveynî de mûcizenin Allah'ın dilediğini yaratabileceğine inanan insanlar için delil olacağını açıklar¹¹. Aslında peygamberlerin sahip oldukları temel vasıflar, onların samimiyetlerini gösteren en önemli işaretlerdir. Ayrıca onlar, aklî delillerin yanı sıra tehaddî özelliği bulunan hidâyet mûcizeleri de göstermişlerdir. Buna rağmen hiçbir kimse inanmaya veya inkâr etmeye zorlanmamıştır. Çünkü bu dünya, irâde ve tercihler dünyasıdır. Allah insanı yaratmış ve ona akıl vermiştir. O, akılla iyi ve güzeli tercih edebilecek durumdadır. İnsanın kendi iradesiyle bu yola girmedikçe gerçek saadete ulaşması mümkün değildir.

Peygamberler, ilâhî mesajı ortaya koyarlar ve insanları davet ederler. Bu davetin kabul edilmesinde Allah'ın onları semavî bir âyetle zorlaması imtihan anlayışına ters düşer. Şâyet Allah inkârcıların iman etmesini istemiş olsaydı elbette bütün kâfirler O'na boyun eğerd¹². Fakat Allah, insanın zorluluktan dolayı değil kendi hür iradesiyle inanmasını istemektedir. İnanan da inkâr eden de kendi hür iradesiyle bunu yapmalıdır. Yoksa maddî-manevî zorlamalarla oluşan bir itaatin Allah katında bir değeri yoktur¹³. Şu halde mûcizelerin insanlara fikir veren birer delil olduğu ve bunlara ancak inanmaya temayülü olan akıllı, basîret sahibi kimselerin iman edeceği, inkârda ısrar eden kâfirlerin bütün mûcizelere şahit olmalarına rağmen yine de inanmayacakları söylenebilir¹⁴.

Kur'an, bütün peygamberlerin âyetlerle gönderildiğini, her bir nebinin kendi kavmini iknâ edebilecek kadar delil ve mûcizelere sahip olduğunu bildirir.¹⁵ Buna rağmen küfürde ısrar eden inkârcılar, söz konusu mûcizeleri sırf inat ve aşırılıkları sebebiyle kabul etmemiş ve peygamberlere yalancılık, sahtekârlık, sihirbazlık, kahinlik, delilik gibi çeşitli iftiralar yöneltmişlerdir. Şüphesiz kâfirlerin bu inkârcı tavırlarının dinî, ahlâkî, sosyal, ekonomik,

psikolojik ve entelektüel sebeplerle işaret etmekte ve inanmayacağını bildirmektedir. saplantı ve benzeri özellikler mûcizelerin müspet bir katkıdan kesitler verilerek açıklanır. deve mûcizesi¹⁷ karşısında rağmen söz konusu deveyi ke reyan eden mücadele konunu

Hız. Mûsâ'nın hayatında h *Kitab-ı Mukaddes* hem de Ku Hz. Mûsâ, önce aklî delillerle Firavun'un kendisinden doğru ce hidâyet mûcizesi olmak ü mişti. Bunun üzerine Firavun sırlıları kendi yurtlarından çı sihirbazlarla Mûsâ'yı mağlup mişti. Müsabaka sonunda sihi etmelerine rağmen²³ Firavun, şünmek yerine onu sihirbazla sihirbazları işbirlikçi olmakla

Firavun ve taraftarlarının ranmaları beklenirdi. Halbuki Mûsâ'ya inanmayacaklarını a lardı²⁴. Bunun akabinde Allah kana dönüşmesi şeklinde bir

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (XV. cilt: *en-nübüvvât ve'l-mu'cizât*) (nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr v.dğr.), I-XX, Kahire 1382-85/1962-65, XV, 148-149.

¹¹ Cüveynî, *a.g.e.*, 329.

¹² eş-Şu'arâ 26/4.

¹³ bk. el-Lâri, *a.g.e.*, 45-47.

¹⁴ Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 128-130.

¹⁵ bk. el-Mâide 5/32; Yûnus 10/74; İbrahim 14/9; en-Nahl 16/43-44; er-Rûm 30/47; Fâtır 35/24-25.

¹⁶ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 196-197.

¹⁷ el-A'râf 7/73; Hûd 11/64; eş-Şu'arâ 26/4.

¹⁸ el-A'râf 7/77; Hûd 11/65; eş-Şu'arâ 26/4.

¹⁹ el-A'râf 7/107; 117-118; Tâ hâ 20/22; Kâsâs 28/31;

²⁰ el-A'râf 7/108; Tâ hâ 20/22; eş-Şu'arâ 26/4.

²¹ el-A'râf 7/109.

²² eş-Şu'arâ 26/34-35.

²³ el-A'râf 7/120-122; Tâ-hâ 20/70.

²⁴ el-A'râf 7/132; Ayrıca bk. Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 196-197.

tutumlarını devam ettirmişlerdi²⁵. Halbuki onlara gönderilen her bir musibet sonuçları bakımından diğerinden daha büyüktü²⁶. Firavun ve adamları, azap üzerlerine çökünce “Ey Mûsâ! sana verdiği söz hürmetine, bizim için Rabbine dua et; eğer bizden azabı kaldırırsa mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrailoğullarını seninle göndereceğiz” demişlerdi. Bunun üzerine Allah, belli bir müddete kadar onlardan azabı kaldırmış fakat onlar hemen sözlerinden dönuvermişlerdi²⁷.

Kitab-ı Mukaddes'te, Hz. Mûsâ'nın her mucizesinden sonra Firavun'un daha da katılaştığı ve zerre kadar imana temayül göstermediği anlatılır. Mûsâ'ya verilen mucizeler nakledildikten sonra bu husus şöyle ifade edilir: "Fakat Firavun'un kalbi, katılığını muhafaza etti ve Firavun hiçbir şey dinlemedi."²⁸ Firavun ve kavmine gönderilen belâ ve musibetler, onların haki-kate yönelmelerini sağlayamamıştı. Bu kadar hissî mucizeye rağmen inkâr-da ısrar etmişlerdi. Aslında onlar, musibetlerin Mûsâ'nın Rabbinden geldiğini çok iyi biliyorlardı. Çünkü belâlar karşısında Mûsâ'dan yardımcı olma-sını istemekteydiler. Bununla ilgili olarak Kur'an'da, Firavun ve adamlarının Mûsâ'nın gerçek peygamber olduğunu ve doğru söylediğini içten içe bildik-leri, sırf inat ve büyükenmelerinden dolayı iman etmedikleri bildirilir²⁹. Sonuçta inkârcıların cezalandırıldığı ve böylece Allah'ın azgın kâfirlere yö-nelik sünnetinin gerçekleştiği haber verilir.³⁰

sonra mükemmel bir imana sahip olmaları gerekirdi. Allah bu olaydan sonra onları “fasık bir kavim” olarak anmıştır³⁸.

Hissî mûcizelerin imanın oluşumunda müspet bir etkisinin olmadığını, inkârda ısrar edenlerin yine de inanmayacağını açıklayan bir diğer örnek ise Hz. İsa'nın mûcizeleridir. Hz. İsa, bir çok mûcizeyle İsrail oğullarına gönderilmişti.³⁹ Fakat Ferîsiler, her defasında ondan başka mûcizeler getirmesini istemişlerdi. *Ahd-i Cedid*, bunların detaylarını açıklamaktadır⁴⁰.

Kur'an'da, önceki peygamberlerin kavimleriyle aralarında geçen hâdiseler aktarılırken, onların bir takım aklî veya hissî delillerle muhataplarını iknâ etmeye çalıştıkları, fakat bazı inkârcıların bu delillerle yetinmediği, peygamberlerinden kendi istekleri doğrultusunda başka mûcizeler istedikleri belirtilir. Bunların aktarılmasındaki asıl hedef, sahip oldukları değerleri koruma noktasında taassup ve bağnazlıkla hareket eden, sabit fikirli ve art niyetli inkârcıların mûcizeler vasıtasıyla hidâyete ulaşmadığını izah etmektir⁴¹.

Mekkeli müşriklerin Kur'an mûcizesi karşısındaki tutumu, önceki peygamberlere isyan eden inkârcıların tutumundan pek farklı değildir. Hz. Peygamber'in sahip olduğu ahlâkî nitelikleri, toplumda sevilip sayılması, güvenilir bir kimse (el-Emîn) olmasının yanında nübüvvetiyle birlikte ortaya koyduğu öğretisinin mükemmelliği ve tehdidiyle birlikte izhar ettiği Kur'an mûcizesine rağmen Mekkeli müşrikler ondan başka hissî mûcizeler getirmesini istemişlerdi⁴². Halbuki o, gerek nübüvvet öncesi davranışlarıyla gerekse nübüvvet sonrası ortaya koyduğu üstün ahlâkî nitelikleriyle olsun, dost düşman bütün Mekkelilerin güvenini kazanmış, asla yalan konuşmayan, dürüst ve âdil bir insan olduğunu göstermişti. Bununla birlikte Hz. Muhammed, hayatı boyunca ilim, edebiyat ve şiirle meşgul olmadığı halde en büyük Arap hatip ve şairlerine meydan okumuş ve en iyi bildikleri bir konuda onları susturmuştu⁴³. Kur'an'ın i'câzı karşısında şaşkına dönen müş-

rik Arapların ümmî nebinin normal ve mantıklı bir tutumla peygamber'i itham etme yoluna girmesi için Kur'an'ın haricinde hissî mûcizelerini bunların gerçekleşmesini istemek için meleklerin, Allah'ın emriyle onlara inanmak için meleklerin, Allah'ın emriyle onlara inanmamış ya da imanında bîhikmetlik olduğunu iddia etmesiyle fayda vermeyecektir⁴⁴. İslâm'ın geleceğinin gelmesi; Allah'ın emriyle âyetlerinin gelmesini ise başlatarak üzerlerine düşmesi ya da kıyamet mûcizelerinin vuku bulması o zamanın söz konusu isteklerinin gerçeğe lamına gelir.

Kur'an-ı Kerim'de, inkâr mûcize teklifleri ve bunlara inanmayanlar olarak, imanın oluşumunda nübüvveti gösteren delillerdir. İsterse Hz. Peygamber'den istenilen cevaplar aynı zamanda inancın yeni önemli kriterlerdir. Müşriklerin bir kitap indirilmesini istemeleri bir kitap indirilse ve onu ellerinde tutanlar çık bir büyüdür⁴⁵ diyeceklerdir. Katı bir inkar anlayışı içinde olanlar görmesiyle yetinmeyip bir delil haline getirdikleri inkârcıların narak tecrübe ettikleri bu halde buki dokunma duyusuyla dest-

³⁸ Tabbâra, *a.g.e.*, s.249.

³⁹ Âl-i İmrân 3/46-49; el-Mâide 5/110-115; Meryem 19/27-33.

⁴⁰ bk. Markos 8/11-13; Luka 12/54-56; Matta 12/38; 16/1-12.

⁴¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, VII, 386-387.

⁴² Geniş bilgi için bk. Bulut, *a.g.e.*, ss. 145- 156.

⁴³ Câhız, Amr b. Bahr, *Hucecû'n-nübüvve*, (nşr. Abdüsselam M. Hârûn), III, 221-281, (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Mısır 1399/1979, III; 273-274; ayrıca bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “İ'câzü'l-Kur'an”, *DİA*, XXI, 403-406.

⁴⁴ bk. el-Bakara 2/210.

⁴⁵ bk. el-En'âm 6/157-158.

⁴⁶ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câhız*, II, 445-450; krş. Elmalılı, *Hak Dîvânı*, II, 445-450; krş. Elmalılı, *Hak Dîvânı*, II, 445-450.

⁴⁷ bk. el-En'âm 6/7.

li yoktur⁴⁸. Başka bir âyetle ise “Onlara gökten bir kapı açsak da oradan çıkmaya koyulsalar, “Gözlerimiz döndü, biz her halde büyülendik” diyecekleri” bildirilir⁴⁹. Kur’an’da kâfirlerin önyargılı, peşin hükümlü olduklarına işaret eden şu âyetler hayli dikkat çekicidir:

“Kendilerine bir mûcize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair tekitli bir şekilde Allah’a yemin ettiler. De ki: Mûcizeler ancak Allah’ın katındandır. Ama mûcize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız? Yine ona iman etmedikleri ilk durumdaki gibi onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz. Ve onları şaşkın olarak azgınlıkları içerisinde bırakırız. Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılırlarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çocukları bunu bilmezler.”⁵⁰

Rivâyete göre bazı müminler onların bu yeminlerine aldanarak, istedikleri mûcizenin gelmesiyle inanacaklarını ümit etmişlerdi. Allah, mûcizelerin ancak kendi kudretinde olduğunu belirttiikten sonra, onlara istedikleri mûcize gelse de yine inanmayacaklarını, ilk defa nasıl inanmamışlarsa yine mûcizelerle değişen bir şey olmadığı için inkâr edeceklerini açıklamıştır. Zira inanacak olsalardı başka mûcize istemeye gerek duymadan peygamberin hidâyet mûcizesini kabul ederlerdi. Halbuki onlar inat ve büyülenme içindedirler. Öyle ki sadece bir mûcize değil, bütün melekler karşılırlarına dikilse, ölümler de onlarla konuşsa ya da Allah ve melekleri kefil olarak onlara getirilse yine de iman etmezler⁵¹.

Konuyla ilgili bir diğer âyetle ise, gökten düşen bir kütle görseler, bunu üst üste yığılmış bulutlar⁵² olarak yorumlayacakları belirtilir. Diğer bir âyetle ise “Ehl-i Kitaba bütün mûcizeleri getirsen onlar yine de senin kiblene tabi olmazlar”⁵³ denir. Bu âyet, Hz. Muhammed’i kendi oğullarını tanıdıkları gibi iyi tanıyan Ehl-i Kitabın⁵⁴, bu bilgilerinin yanı sıra mümkün olan bütün delil ve mûcizeleri görseler yine de İslâm’a girmeyeceklerini ifade eder⁵⁵. Kur’an’ın bu yaklaşımına ilaveten, hadis kaynaklarında rivâyet edilen bazı hissî mûcize örnekleri vardır ki, bunlara muhatap olan kâfirle-

rin, mesela Rûkâne olayında gamber’i sihirbazlıkla itham e-

H. Peygamber, insanların etmede olağanüstü hâdiselere kullanmamıştır. Bilakis o, akıl vermiştir⁵⁶. Önceki dinlerde bir vasıta olarak kullanılırken Bu itibarla Kur’an’da, Hz. Pe mûcizelere önem verilmemi mûcize talebinde bulunan Kur’an’a göre bu tür mûcizeler olmadığı gibi bunlar kâfirleri biridir. Bunun sebebi olarak, azgınlık içine düştükleri göster mûcizeler verilse bile bunlar raftan hidâyet mûcizeleriyle mûcize isteyen inkârcıların y edilmeleri söz konusudur. Hz ki⁶², Firavun ve ordusunun c

⁴⁸ Taberî, *a.g.e.*, XI, 265-266; Elmalılı, *a.g.e.*, III, 1880; Tabatabâî, *a.g.e.*, VII, 18-19.

⁴⁹ el-Hicr 15/14-15.

⁵⁰ el-En’âm 6/109-111.

⁵¹ Elmalılı, *a.g.e.*, III, 2024-2027.

⁵² et-Tûr 52/44.

⁵³ el-Bakara 2/145.

⁵⁴ el-Bakara 2/146

⁵⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 530.

⁵⁶ Rûkâne, Mekke’nin şöhretli bir g ve âdeti olduğu üzere onu İslâm’ nu gösteren bir delil olarak ağa yerine getirir. Fakat o, gördüğün mesini istemişti. Şâyet kendisini defa üst üste yere gelmesine ve memişt. İnkârla yetinmeyen Rû hirbaz olduğunu haber vermişti. Muhammed Hamîdullah), Kon Sîretü’n-nebeviyye, (nşr. Mustafa Bidâye ve’n-nihâye, Beyrut 1966 (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 14

⁵⁷ İbn İshak, *a.g.e.*, 256-257; İbn H 1406/1986, s.113-114.

⁵⁸ Ömerî, Ekrem Ziya, *er-Risâle ve’*

⁵⁹ Tabbâra, *a.g.e.*, 259.

⁶⁰ bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’* XX, 235-236.

⁶¹ bk. el-A’râf 7/59-64; Yûnus 10/71

⁶² el-A’râf 7/73; Hûd 11/64; eş-Şuar

⁶³ el-Bakara 2/50; Yûnus 10/90; Tâ-l

geldiği andan itibaren kâfirlerin dönüş ihtimalinin ortadan kalktığını gösteren örneklerdir⁶⁴. Aslında söz konusu helâk mûcizelerinin hedefi inkârcıların iman etmesi değildir, aksine bu tür mûcizelerden maksat, kâfirlerin cezalandırılmasıdır.

Mûcize vasıtasıyla iman olgusu işlenirken olayın hidâyet boyutu göz ardı edilmemelidir. Çünkü Kur'an, Allah'ın dilediğini hidâyetle ulaştıracağını, dilediğini de dalâlette bırakacağını açık bir şekilde ifâde etmektedir⁶⁵. Bu itibarla âfâkî bazı delillerden hareketle inananların aksine, inkârda ısrar eden kâfirlerin en büyük mûcizeleri görmelerine rağmen yine de inanmalarında hidâyetin rolü büyüktür. Allah, yeryüzünde haksız yere böbürlenmeleri âyetlerinden uzaklaştıracığını, bütün mûcizeleri görseler yine de inanmayacaklarını bildirerek, imanın hidâyet boyutuna dikkat çeker⁶⁶. Ancak Allah'ın hidâyeti, şüphesiz insanların inanç, irade ve fiilleriyle yakından ilgilidir. İnkârcıların sapıklığa düşmesi ve inkârcı düşüncedeki devamlılıklarının sebebi, kibir, inat ve hasetleridir. Söz konusu inanç ve tutumlarının neticesi olarak Allah, kendi irade ve arzularıyla hakka yönelmeyenlerin kalplerinin üstünün örtüldüğünü, kulaklarının içine de ağırlık konulduğunu haber verir.⁶⁷ Elmalılı, bu tür davranış içerisinde olanların kalplerinin mühürleneceğini, böylece gerek kainatta gerekse Kitap'ta tekvinî veya teşriî âyetlerin ifade ettiği hakikatleri göremeyeceklerini, görseler de inanmayacaklarını söyler⁶⁸. Aslında Allah, mûcize türü harikulade olaylarla insanların dikkatini her zaman dilediği bir noktaya çevirebilir ve cibrî bir şekilde boyun eğdirebilir. Örneğin cansız varlıkları, bitkileri ve hayvanları konuşturabilir. Bu ve benzeri hârikalarla dininin hakikatini insanlara kabul ettirebilir. Fakat bu metot, insanın tabiatı, hürriyeti ve sorumluluğu ile mütenasip değildir. Şüphesiz Allah, insanların düşüncelerini akamete uğratacak, irade ve kudretlerini geçersiz kılacak bir şekilde onları hidâyetle erdirmeyi murat etmemiştir⁶⁹. Kâfirler, kendi istekleriyle doğru yola yönelmedikleri için Allah da onların hidâyetle ermelerini dilememiştir⁷⁰. Ancak peygamberler, ki-

min hidâyetle ulaşacağını kimse doğru olmadığını gösteren delillerle suz bir şekilde yerine getirmelidir.

B- Mûcizeleri Kabul Edenler

Doğruları kabule meyilli, akıllı, makûl ve makûl olanlara gelince bunlar, akıllı, makûl ve makûl olanlara yapıya sahiptirler. Haksızlıklarla toplumun geleneklerini, sosyal hayatı bozamazlar. Hem kendilerini hem de Peygamberlerin ortaya koyduklarını selim ile düşünüp doğru kararlar verirler. Şüphesiz hakikati tercih etmedikleri için kimse de Hz. Sâlih'in oğlu İsmâ'il'in hastaları iyileştirmesi Kur'an mûcizesi karşısında inananların ilmi olarak Hz. Peygamber Kur'an mûcizesi karşısında muvaffak olmasında Necâşî'nin teenniyle tasdik etmesi⁷⁴ bu konuda ve peygamberlerin doğruluk delilleri

⁶⁴ el-En'âm 6/158; el-Mümin 40/85.

⁶⁵ İlgili âyetler için bk. el-En'âm 6/125; el-A'râf 7/30; 186; er-Ra'd 13/27; İbrahim 14/4; en-Nahl 16/36-37; el-İsrâ 17/97; el-Kehf 18/17.

⁶⁶ el-A'râf 7/146.

⁶⁷ bk.el-En'âm 6/25; el-İsrâ 17/45.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2280.

⁶⁹ el-Lâri, *Usûlu'l-'akâ'id fî-l-İslâm*, 46.

⁷⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, IX, 196-197

⁷¹ Meselâ bk. er-Rûm 30/52-53.

⁷² Hidâyet mûcizelerinden maksat, ispat eden asıl delillerdir. Hz. Sâlih'in elinin beyaz bir ışık vermesi, Hz. Sâlih'in doğma körlerle alacalı hastaları iyileştirmesi Kur'an mûcizesi bunlardandır. Hz. Sâlih'in söz konusu olmayıp onları iyileştiren (Bulut, "Mûcize" md. *DİA*, XXXI, 105-108). Hz. Ömer, fitrat itibarıyla makûl olanların hükümler İslâm'ın ne olduğunu Kur'an sûrelerinden birini (Tâ-hâ) doğru yolu bulmuştu.(bk. İbn İsmâ'il Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-İslâmiyye*, I, 105-108; Hamîdullah, *a.g.e.*, I, 105-108; *nebeviyye fî dav'i'l-Kur'an ve's-sünnet*, I, 105-108).

⁷⁴ İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 341; Miras, *Kur'an ve Şerhi*, I-XII, Ankara 1985, X, 379-380.

haset gibi huylardan uzak, saplantıları olmayan basiret sahibi insanlar daha kolay anlayabilmektedir. Bunlar, Allah'ın kelâmını düşünerek dinlerler ve Peygamber'in mûcizesini kavramaya çalışırlar. Bu özelliklere sahip insanların iman etmesinde hidâyet mûcizelerinin etkili olduğu kabul edilir⁷⁵. Ayrıca bunlar, Peygamber'den hidâyet mûcizesinin dışında başka bir mûcize getirmesini de istemezler⁷⁶. Zira bu insanlar, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt edebilecek fikri olgunluğa sahiptirler. Nübüvvet iddiasıyla birlikte ortaya konulan hidâyet mûcizesi karşısında hayranlık ve takdirlerini gizlemez ve doğruları kabul etmekte tereddüt göstermezler. İnkarda ısrar edenlere gelince Kur'an onları ölümlere benzetir⁷⁷.

Diğer taraftan Kur'an'da, hidâyet mûcizelerinden en fazla etkilenip ibret alanların gurur ve haset hastalığına düşmemiş ilim sahipleri olduğu, Hz. Mûsâ ile sihirbazlar arasında cereyan eden hâdiseye açıklanır⁷⁸. Nitekim Hz. Mûsâ'nın âsâ mûcizesi karşısında sihirbazların imana gelmesi hâdisesi, imanın oluşumunda olayın mahiyetine yönelik bilgi sahibi olmanın önemini göstermektedir. Sihir olduğu iddiasıyla şüpheye düşürülen sıradan insanların aksine, sihrin mahiyetini ve sınırlarını çok iyi bilen sihirbazlar, âsâ mûcizesi karşısında hayranlık ve takdirlerini gizleyememiş, söz konusu hâdisenin illizyon cinsinden olmayıp, sihrin haricinde bir durum olduğunu ve ancak ilâhî bir kudretin yardımıyla gerçekleşeceğini beyan etmişlerdir⁷⁹. Burada sihirbazlar sihirle mûcize arasındaki farkı anladıkları için iman etmişlerdir, Firavun ve yandaşları ise bu farkı anlamadıklarından dolayı iman etmemişlerdir, denilemez. Zira sihirbazların bilirkşi olarak Hz. Mûsâ'nın peygamber olduğunu tasdik etmesinden sonra artık Firavun ve adamlarının geçerli bir mazereti kalmamıştır⁸⁰. Buna ilaveten, Kur'an mûcizesi karşısında en fazla şair ve hatipler gibi bedî' zevke sahip kimselerin etkilenmiş olması da, imanın oluşumunda peygamberin mûcizesinin keyfiyetini bilmenin etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Burada meşhur

Arap şairi Lebîd b. Rebî'a'nın, nek olarak verilebilir⁸¹.

C- Mûcizelere İhtiyaç His

Bu guruba giren ve mûcizedenler, iddia sahibinin fizyoni- içindeki konumuna ve benze için seçilmiş özel bir insan ol- yakın çevresinde bulunan, on- taşıdığı güzel vasıfları takdir- yaşadığı topluma nazaran üst- yalan konuşmaması gibi teme- sında samimi olduğunu anlay- berin yakın çevresinin ona in- lik ve benzeri şeylerle itham e- gerçek yüzü, en iyi kendi yak- ihtiyaç hissetmeden inananlar- ve gidişâtından hareketle onu- ren kimselerdir. Bunlar, peyg- yanına binaen iman etmişler- dir⁸². Nitekim Hz. Muhamme- ledir. Hz. Hatice⁸³, Hz. Ebû Be-

⁷⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, VIII, 42; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 122.

⁷⁶ ez-Zâriyât, 51/20; Ayrıca bk. M.Sabrî, *Mevkîful-âkl*, IV, 128-129; Cisrî, *Risâle-i Hamidiye*, Zeyl, 510.

⁷⁷ bk. el-En'âm 6/36-37; Ayrıca bk. el-Furkân 25/44; er-Rûm 30/52-53; en-Neml 27/80-81.

⁷⁸ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934, s.440; Tabatabaî, *el-Mizân*, IX, 220-221.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2234-2235.

⁸⁰ Mustafa Sabrî, *a.g.e.*, IV, 129-130.

⁸¹ Lebîd, muhadramundan olup uz- vefat etmiştir. Cahiliye devrinin- rinden biridir. Ancak o, Kur'an'ın- ve Kur'an'a hayranlığından onu- kalan kısmında bir daha şiir söyl-

⁸² Câhız, *a.g.e.*, III, 280; Sâbûnî, *e-* 1399/1979, s. 48-49; Şa'rânî, *Ab-* 'akâidi'l-ekâbir, Kahire 1307/195- 'Umeyre), I-III, Beyrut 1417/195- Mevlânâ, *Asr-ı Saadet*, (trc. Öme- *İslâm Peygamberi*, I, 122; Mey- *ususuha*, Dimaşk 1415/1994, s.28-

⁸³ bk. Buhârî, "Bed'ul-vahiy", 3; "Tef- İbn İshak, *es-Sîre*, 112-114; İbn H-

⁸⁴ Hz. Ebû Bekir, nübüvvetten önce- emânete riâyetkârlığının, güzel l- mani teşkil ettiğini çok iyi biliy-

Hız. Muhammed'in her hangi bir mûcizesini görmeden ve mûcize talebinde bulunmadan iman etmişlerdi⁸⁶. Özellikle Hız. Hatic'e'nin iman edişı, bu konuda güzel bir örnek teşkil eder. Buna göre Hız. Peygamber, ilk vahyi aldığı anda korku ve titreme içerisinde evine dönüp başından geçenleri hanımına anlattığı zaman, Hız. Hatic'e'nin onu "Sen daima eli açık ve cömert idin, iyilik yapardın; fakir ve muhtaçlara daima yardıma koşardın. Muhakkak ki Allah seni şeytanın aldatmalarına uğratmayacaktır!" şeklinde teselli etmiş⁸⁷ ve ne bir tereddüt ne de bir münakaşa hali olmaksızın İslâm'a girmişti⁸⁸. Diğer taraftan, Yahudi âlim Abdullah b. Selâm'ın (ö.43/633) Hız. Peygamber'le ilk karşılaştığında; "Bu, asla yalancı bir yüz olamaz!"⁸⁹ diyerek iman etmesi yanında, ashâbın meşhur şairlerinden Abdullah b. Revâhân'ın (ö.8/628) "Olmasaydı mu'cizâtının hiç biri/ Masum yüzü bildirirdi haberi"⁹⁰ diyerek onun yaratılışına ve ahlâkî vasıflarına işaret etmesi örnek olarak verilebilir.

Hız. Peygamber'e inananların hepsinin iman bakımından aynı olgunluk ve mükemmellikte olduğunu iddia etmek isabetli gözükmemektedir. İslâm, her ne kadar inanılması gereken hususları açık bir şekilde ortaya koymuş ise de, söz konusu esaslara inanmanın keyfiyeti açısından bir derece farklılığı olduğu âşikârdır. Örneğin hayatının büyük bir kısmını Hız. Peygamber'le birlikte geçiren, onu yakinen tanıyan, nübüvvet parıltılarını müşâhede eden bir müminin imanıyla, daha sonraki bir dönemde müslüman olmuş bir kimsenin imanının aynı kuvvette olduğu iddia edilemez. Bu itibarla Hız. Peygamber'den zuhur ettiği rivâyet edilen hissî hârikaların bu açıdan değerlendirilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Zira hadis kaynakların-

uydurabilirdi? Bu sebepledir ki Resulullah, ona Allah'ın elçisi olduğunu söyler söylemez hiç duraksamadan iman etmişti.(bk. İbn İshak, *a.g.e.*, 120; İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 249-250; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 26-29.)

⁸⁵ bk. İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 245-247.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 361; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 87-96, 121.

⁸⁷ bk. Buhârî, "Bed'ul-vahiy", 3; "Tefsir" (96), 1; "Menâkibu'l-ensâr", 45; Müslim, "İman", 252.

⁸⁸ bk. İbn İshak, *a.g.e.*, 112-114; İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 237-238.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 451; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, (nşr. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Kahire 1972, 4728 (IV, 118-120); Ayrıca bk. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, (nşr. Abdülmu'tî Kal'acı), I-VII, Beyrut 1405/1985, VI, 260-262; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966, III, 210.

⁹⁰ Şiirin orijinali şöyledir: "Lev lem tekün âyâtün mübeyyinâtün/ Kânet bedihetühu tünbi'ke bil-haber" bk.İbn Hacer, *a.g.e.*, 4679 (IV, 82-86); krş. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 50.

da rivâyet edilen nusrat ve ilahî yardımların ihtiyaçlarını gidermek, iman etmek ve böylece Peygamberin emirlerini yerine getirmek amacıyla gösterilen hârikaların hemen hemen tümü müslümanlara yönelik ortaya konmuş ve ifade edilen hedeflerin gerçekleşmesi için söz konusu hadiselerin etki-

Nusret ve ikram türü mûcizelerin lenmesiyle ilgili olarak Hız. İslâm'da örnek verilebilir. Havârilere Hız. İslâm, "İman etmişseniz Allah'ın üzerine havârilere; böyle bir işte kuvvetlenmesini, kalplerini

Konuyla ilgili olarak üzülmeleri mûcizelerin müminlerin imanını bizzat mûcizeyi gösteren peygamberler Kur'an'da bizzat peygamberlerin imanın mutmain kılınmasıyla ilgili him, ölen bir canlının yeniden dirilti sine göstermesini Allah'tan istemesi him, aklî istidlâlini şuhûdî bir şekilde derecesine ulaşmak ve kalbinin mutmain olması için ona hissî mûcizesidir ve muhatabı da bu ilerlemiş yaşına rağmen bir e "Rabbim! Karım kısır olduğu halde benim nasıl oğlum olabilir" etmiş ve akabinde çocuğun o

⁹¹ el-Mâide 5/112-115.

⁹² "Rabbî ona: Yoksa inanmadın mı? main olması için (görmek istedin) onları kendine alıştır, sonra (ke) Sonra da onları kendine çağır; u-

istemiştir. Bunun üzerine yüce Allah “Sana işaret, sapasağlam olduğun halde üç gün insanlarla konuşmamandır” (Meryem 19/10; ayrıca bk. Ali İmran 5/41) buyurmuştur. Burada Hz. Zekeriya’nın kalbinin mutmain olabilmesi için mucize istediği görülmektedir. Benzer bir olayın Hz. Peygamber’le ilgili olarak hadis kaynaklarında nakledildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber, nübüvvetinin ilk yıllarında müşriklerin maddî ve mânevî baskıları sebebiyle bunalmıştı. Bir gün hüznünlü bir şekilde otururken Cebrail (a.s) kendisine gelmiş ve “Ey Allah’ın Elçisi! Sana bir âyet (mucize) göstermemi ister misin? diye sormuştu. Hz. Peygamber: Evet, göster demişti. Bunun üzerine Cebrail (a.s.), vadinin uzak tarafında bulunan bir ağacı göstererek onu kendisine çağırmasını istemişti. Peygamber, söylenildiği şekilde onu kendisine çağır-
mış ve ağaç, kökleriyle birlikte yürüyerek önüne kadar gelip durmuştu. Cebrail: “Ağaca dönmesini söyle” demesi üzerine Hz. Peygamber, ağaca dönmesini emretmiş ve ağaç geldiği gibi yerine dönmüştü. Hadiseyi nakle-
den kaynaklar, olayın akabinde Hz. Peygamber’in “Bu, bana yeter (hasbî)”
diyerek Cebrail’e memnuniyetini bildirdiğini nakletmektedirler.⁹³

Sonuç olarak, nebinin fizyonomisinden, ahlâkî yapısından, sîret ve gidişâtından hareketle onun doğruluğunu kabul eden kimseler ister aklî, isterse hissî olsun imanın oluşumunda mûcizelere ihtiyaç duymamışlardır. Bununla birlikte peygamberlerin elinde zuhur eden nusrat veya ikram türü hârikalar, hem peygamberlerin kendilerine olan güveni artırması, zuhur edebilecek bir takım psikolojik ve zihinsel şüpheleri gidermesi, ayrıca marifetullah noktasında itminana ulaşmaları, hem de müminlerin peygamberlere olan güven, bağlılık ve teslimiyetlerinin artması noktasında etkili olmuştur, denilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

İmanın oluşumu ile mucizeler arasındaki ilişkiyi konu aldığımız bu çalışmamızda, peygamberlerin kendi doğruluklarını ispat etmek üzere ortaya koydukları mucizelerin muhataplarının dinî ve sosyo-psikolojik durumlarına göre farklı sonuçlar doğurduğu anlaşılmaktadır. İlk grup, yaşadıkları

⁹³ bk. İbn Mâce, “Fiten”, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 113; Dârimî, “Mukaddime”, 4; Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ*, (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şemnî), I-II, Beyrut, ts., I, 303; Benzer bir rivâyet için bk. İbn İshak, *es-Sîre*, 259.

toplumun ahlâkî, kültürel, sosyâl ve mânevî hayatına sahip oldukları dînî ve kültürel değerleri koruyup taassup ve bağınazlık içinde yaşatmak için pek çok kemmel şahsiyeti, ikna edici ahlakî ve mânevî hayatının kanıtı olan hidâyet meclisleri, inatçı, peşin hükümlü ve sabırsız, bağlılık gösterirler. Peygamberler, maddî menfaat gözetirler. İnanıncıyı getirmesini isterler. Aslında bu bir hakirliktir. Yoksa her peygamberin bir delil ve mûcize verilmiştir. Kur'an, insanların en büyük mûcizelerinin örneklerle izah eder. Şu halde mûcizelerin hiçbir etkisi olmayan mûcizeler, aklını kullanan, maddî hayat için bir delil teşkil etmemektedir. İhsan-ı insaf yolundan sapmış, önyarıya kapılmış görsün yine de inanmayacakları bir konulabilir: Hissî mûcizeler ve maddî hayatın onun peygamberler gönderebileceği bir anlam ifade etmez. Zira maddî hayat başka sebeplerle izah etme gayesine nispeten niteliklere sahip olan inkârcıların tasvîsî olmadığı gibi aksine onların

İkinci grup ise fitratı tem
meyilli kimselerdir. Bunlar, pe
temel mûcizeyi iyi düşünüp
kimselerdir. Bu özelliklere
mûcizelerinin etkili olduğu k
gamberden hidâyet mûcizesin
mezler. Son olarak, peygambe
hareketle doğru sözlü oldu
mûcizeye gerek duymadan i
nitelikler, bunların iman etme

İlmlî İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

Meanings and Boundaries of Modern Turkish Secularism around the Current Discussions on Moderate Islam

This study, before all else, establishes that moderate Islam is entirely a secular project which proposes to subject Islam to a reform towards secularism. Designers of the project showed Turkey as the perfect model of moderate Muslim state. This decision disturbed important secularist groups in Turkey. The main reason of this discontent is that the moderate Islam wanted a moderate secularism and refused to corporate with radical secularism. From this point and by using written and oral expressions shaped around current discussions on moderate Islam, this article aims to present once again the sides of Turkish secularism, moderates and radicals, with their arguments, and tries especially to find out the characteristic of radical Kemalist interpretation of secularism.

Key Words: moderate Islam, laïcité, laicism, secularism, radical secularism, moderate secularism, mainstream secularism, Kemalism, relationship between religion and state in Turkey.

Anahtar Kelimeler: İlmlî İslam, laiklik, laikçilik, radikal laiklik, ılımlı laiklik, sekülerizm, Kemalizm, Türkiye'de din-devlet ilişkileri.

İktibas / Citation: Mehmet Ali Büyükkara, "İlmlî İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları", *Usûl*, 9 (2008/1), 173 - 200.

1 – İlmlî İslam Kavramı

11 Eylül saldırılarının ardından müslüman oluşumlardan gelmesi beklenen terör tehdidini ve bunu besleyen radikal dinî düşüncüyü zayıflatmak ve bu düşünceye alternatif oluşturmak için ABD dışişleri, savunma ve istihbarat çevrelerince dizayn edilen "sivil demokratik İslam" projesi, halkı müslüman ülkelerde "ılımlı (*moderate*) İslam" adı altında, aşırı ve totaliter olmayan, hoşgörülü, insan haklarına saygılı, yer yer modern, dini siyasal-

laştırmaya hayli mesafeli bir b
mış sivil ya da siyasi yapıları d

"İlmlî İslam" tasarımının
düşünce kuruluşu tarafından
Islam: Partners, Resources and
(köktencililer, gelenekçiler, mo
nin hedefine ulaşması için A
izlemesi gerektiği hususunda
çağdaş ve demokratik Batılı c
akımın dinî radikalizmi besley
lar arası çıkarlarına zarar vere

a - Öncelikle, İslamiyet'i r
öngören "modernist" akım de

b - Muhafazakar bir dinî z
kapalı olan, ancak köktenci r
"gelenekçi" akım/akımlar, kök
ği verirken gelenekçiliğin fark
liğe daha yatkın Hanefi gelen
köktencililiğe meyilli Selefî gele

c - Köktencililiğe bütün yön

d - Laikler desteklenmeli. İ
dini tahrip etmediği, bilakis
pılmalı. Fakat laiklere bu de
güçlerle solculuk ve ulusalcılı
önüne geçilmeli.

İzlenecek bu stratejiyle "ra
modern ve demokratik bir İ
"teokratik hareketlerin ya da
faaliyetlerini dengeleyeceği" ö
da ılımlı müslüman kuruluşla
tek verilmesi istenmektedir.²

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Prof. Dr.), buyukkara@excite.com.

¹ Cheryl Benard, *Civil Democratic*
Rand Corporation, 2003, s. ix-xii

² Angel Rabasa ve diğerleri, *T*

İşbirliği için temas kurulacak kişi ve kuruluşların samimi olup olmadıkları ABD yetkililerince önemli bir husus olarak görülmekte, fırsatçı ya da hakiki çehresini saklayan takiyeci yapılar ile hakiki ilmlilerin mutlaka ayırt edilmesi gereği üzerinde durulmaktadır.³ Bu bağlamda “ılımlı İslam”ın ayırt edici kriterleri de belirlenmektedir.⁴ Buna göre, şiddet ve terörün geçmişte ve günümüzde desteklenmemesi, göz yumulmaması, demokratik ilkelere bağlı olunması, en başta kadın-erkek eşitliği ve ibadet özgürlüğü olmak üzere uluslararası standartlardaki tüm insani hakların istisnasız tanınması, din değiştirmenin insani bir hak olarak kabulü, ceza hukuku ve medeni hukuk alanlarında şeriat kurallarının uygulanması doğrultusunda bir niyet ve gayret içinde bulunulmaması, inançlar ve mezhepler üstü bir hukuk sisteminden yana olunması, gayrimüslimlerin müslümanlarla eşitliğine inanılması, onların yüksek devlet görevleri üstlenmelerine, kendi ibadethanelerini kurup idare etmelerine karşı çıkılmaması “ılımlı” müslümanlığın temel özellikleri olarak sıralanmaktadır.

İlmli İslam’ın tanınmış savunucularından akademisyen ve yazar Daniel Pipes’in eklediği kriterler ise çok daha reforme edilmiş bir İslam tasavvurunu çağrıştırmaktadır. Diğer dinlerin de doğru ve geçerli olabileceğinin kabul edilmesi, İslam’ın kökeni üzerine yapılan serbest bilimsel değerlendirmelerin meşru sayılması, cihadın bir savaş formu olarak algılanmaması, serbestçe din değiştirmeye ve gayrimüslim erkeklerle evlenmeye cevaz verilmesi, oruç ayında yemek servislerinin yasaklanması türünden gündelik hayata yapılan dinî müdahalelerin önlenmesi gibi ölçütler, Pipes’in önerileri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Atatürk’ü bu bağlamda yaptıklarıyla anan Pipes, onun, demokrasiyi Türkiye’de tüm yönleriyle yerleştirmek maksadıyla şeriatın devlete ve hayata olan müdahalesinin önünü kestiğinden övgüyle bahsetmektedir. Bu deneyim, Pipes’a göre, aslında evrilmeye ve modernize edilmeye uygun bir din olan İslam’ı “asla-değişmez/değiştirilemez” kabul etmenin vahim bir hata olduğunu müslümanlara göstermiştir.⁶

Corporation, 2004, s.64.

³ A. Rabasa, C. Benard, L.H. Schwartz, P. Sickel, *Building Moderate Muslim Networks*, Santa Monica: Rand Corporation, 2007, s.141.

⁴ Rabasa, a.g.e., s.69.

⁵ Daniel Pipes, “Finding Moderate Muslims: Do You Believe in Modernity?”, *Jerusalem Post*: 26 November 2003.

⁶ Pipes, “A Democratic Islam?”, *Jerusalem Post*: 16 April 2008.

2 – İlmli İslam Projesinin

1970’li yıllarda Sovyetler Birliği’nin önüne geçmek için hazırlanan min karşısına İslam’ı koyan ABD’nin resmi ya da gayri resmi niteliği Bilhassa 1979’daki Afganistan işgalı örgütlerle dahi işbirliği yapması da gerçekleşen İran İslam Devrimi olduğu heyecanı kırmak ve de “Şii tehlikesi” karşısında Sünni 1980’li yılların sonunda Sovyet yılmacılığın artık ABD’nin kümesi, bunun yerini ise anti-Amerikanın alması ve akabindeki bilimsel kalkan olabilecek” bir ilmlı İslam

11 Eylül hadisesinin ardından aldığı kararları alan ABD yönetimine karşı fifletmek ve direniş odaklarının böyle bir projeye ihtiyaç vardı. lerı Bakanı C. Rice’a göre, “terör kirler arası savaşı kazanmak İslam şüncenin karşısına ilmlı dinin bu nedenle elzemdi.

İlmli İslam’ın sadece terör eksik bir değerlendirme olarak (BOP) yanyana/içiçe yürütülmesi Orta Doğu’daki siyasal ve ekonomik için ilmlı İslam’ın yakın ve uzağını ayrıca işaretlemekteydi. bir bütçe hazırlandı ve belli müslüman ülkede çok çeşitli

⁷ David E. Kaplan, “Hearts, Minds, Terrorism, America is Spending”, *NewseWorld*, <http://www.usnews.com/usnews/news>

okullar açıldı. Ortak ya da müttefik olarak seçilen düşünce kuruluşlarına fonlar aktarıldı. Bunlarla sempozyumlar, paneller tertip edildi. Bazı ülkelerde cami imamı eğitildi. Radyo ve TV kanalları hizmete sokuldu. Çok sayıda cami ve türbe restore edildi.⁸

Gelinen son durum ise ılımlı İslam'ın amaçları açısından hiç olumlu değildir. ABD, işgal altında tuttuğu iki ülkedeki radikal dirinişi kıramamış, geri çekilmenin hesabını yapmaktadır. ABD'nin müslüman kamuoylarındaki sempati ve itibarının da eskisine göre arttığı söylenemez. İşgal ettiği ülkelerdeki özellikle sivil halka karşı gayri insani icraatları, haksız ve adaletsiz uygulamaları, Filistin'deki insanlık dramı karşısında koşulsuz İsrail yanlısı tavrı ABD'nin güvenilirlik imajını müslüman halklar nezdinde bir hayli yıpratmıştır. ABD'nin bölgedeki otoriter ve totaliter rejimleri sırf müttefikleri olduğu için desteklemeyi sürdürmesi ılımlı İslam'ın demokrasi kartını göstermelik hale getirmiştir. Bir biçimde işbirliği niyeti içinde olan İslami yapılar, töhmet altında kalmamak için ilişkilerde mesafeli davranmışlardır. İşler daha çok liberal ve seküler kuruluşlarla birlikte yürütülmüş, bu da amaçlanan etkinin hayli dar bir alana sıkışmasına neden olmuştur. Müslümanların aşırılık ve teröre dönük tepkisel değerlendirmelerinde ve bu yöndeki bilinç yükselmesinde, ılımlı İslam faaliyetlerinin sonuçlarından daha çok özeleştirel yaklaşımların daha etkili olduğunu kabul etmek gerekir.

ABD'li yeni-muhafazakarların bir projesi olan ılımlı İslam'ın, Demokrat Obama'yı iktidara taşıyan seçimler sonrasında zaten doğal olarak devlet desteğini yitireceği öngörülebilir. Ancak hem ABD'nin hem de Avrupalı devletlerin İslam'ı ve müslümanları dıştan dönüştürme faaliyetleri ılımlı İslam'la başlamamıştır. Bu projenin başarısızlığıyla da sona ermesi beklenmemektedir.

3 – İlmli İslam Projesinin Türkiye'deki Yansımaları

Nato üyesi, ABD'nin stratejik ortağı ve Avrupa Birliği'ne aday bir ülke olan, ayrıca demokratik ve laik kimliğini anayasasıyla güvence altına alan Türkiye, bu özellikleriyle ılımlı İslam projesinin doğrudan kapsam alanı içerisine alınmamıştır. Türkiye böylece "hedef ülke" olarak değerlendiril-

memiş;⁹ fakat kanaatimizce yinel olarak İslamiyet'i anlam niteliğinden dolayı "model ül sunum, aşağıda açıklayacağımız yüksek çevrelerde hoşnutsuzl lendirilmesi neticesinde özelli rilmeye başlanmıştır. Örneği demokrasisi" şeklindeki nite yapmış; ancak bu ifadede ke manası çıkmayacağı, bu sözd olmandan öte anlaşılmayacağı Obama yönetimi ise "dinî aid rini" söyleyerek ılımlı İslam t mak istemediğini belirtmek d

İlmli İslam tartışmalarında lışmamızın ana tem'ası olan alanı" konusuna girmek için dönük yerli tepkileri irdelen meselesinde birbirleri karşısı Atatürkçü/Kemalist laik çevre

3.1 – İslamcı Çevrelerin İl

İslamcı çevrelere göre ılı özünü değiştirme amacıyla ta me çabasıdır. Oysa "hakla bât değildir". "Rakı ile suyun bir nusunda haram ile helal sente mak istenen uzlaşısı ile küfrün

⁸ Geniş bilgi için bkz. Kaplan, a.g.e., s.1-11.

⁹ Altuğ Günel, "Büyük Ortadoğu s.159.

¹⁰ İpek Yezdani'nin Noah Feldman resim istiyor", *Miliyet Pazar*: 1. runda, onca çekiciliğine rağmen nişli olmadığının altı çizilmekte durulmaktadır, bkz. Rabasa, *The*

¹¹ Bkz. Mehmet Ali Birand'ın ABD 07 Mart 2009.

akideyle bağdaşmaz. Devlet İslâm'ı, Atatürk ilkelerine uygun İslâm türünden tuhaf sentezlerin yahut hristiyanlığın tarihi tecrübesinde yaşandığı gibi uzlaşarak tahrif olan din anlayışlarının (protestanlaşmış İslâm'ın) gerçek İslâm'la bir alakası olamaz. Bu, hevâ ve heveslerden sulandırılmış bir din çıkarmaktan başka bir şey değildir.¹²

İslamcılar, emperyalist işgale, küresel kapitalizme ve yabancı kültürel müdahalelere karşı direnişleri kırılmak istenen müslümanların "ılımlılaştırılarak" kullanılmaya hazır hale getirildiklerini düşünmektedirler. H. Hatemi'nin deyişiyle ılımlı müslüman, "zulmün safında ve mazluma silahını çevirerek konuşlanan ancak namaz vakti geldiği zaman yine aynı safta riya namazı kılan müslümandır".¹³ Amaç İslâm'ı tümünden silip yok etmek değildir. Zaten bu imkansızdır. O halde İslâm, bir sekülerleştirme aracı olan ulus devlet ideolojisine boyun eğerek vaziyette bir alt kimlik olarak varlığını sürdürmelidir. Laik bir temelde kurulan Türkiye Cumhuriyeti zaten ilk dönemlerinden itibaren Diyanet teşkilatıyla, resmi dinî eğitimi veren okullarıyla, siyasi partilerce kontrol edilen tarikatlarıyla sağcı ve devletçi bir din anlayışını yerleştirmiş, dini bir hayli esnek ve eklektik hale getirmiştir. Söz konusu proje bu sürecin son halkasıdır.¹⁴

İslamcılara göre, egemen küresel sistem ve bu sistemin ülkemizdeki uzantıları, İslâm'la birlikte yaşamaktan başka çare bulamayınca; İslâm'ın demokratikleştirilmesini, bir başka deyişle "birlikte yaşamaya elverişli hale getirilmesi"ni çözüm olarak gördüler. Şartları icabı Türkiye'de uygulanışı kolay olan bu "panzehir" yöntem, Türkiye'nin ne şeriat devleti olmasını ne de laikliği reddetmesini gerektiriyordu. İslâm'ın laiklikle bağdaştırılmasıyla yöntem işlevini görecek. İslâm'ın laiklikle çelişmediğini, Kur'an'ın laikliğe onay verdiğini savunan bir entelijansiya, dinî katılık ve aşırılıkla mücadele edecekti. İlmî İslamcıların kasdettiği katılık ve aşırılık, "İslamiyet'in dünya hayatını düzenlemek için inzal edildiği ve İslâm'ın tamamen Allah'ın otoritesine teslimiyet düzeni olduğu inancından taviz vermeyen ve hiçbir ideolojiyle, hiçbir siyasi güçle İslâm'ın bu temel vasıfları üzerinde pazarlık ma-

sasına oturmayı kabul etmeyen İslamcıların "radikal İslâm" adını

Yukarıdaki değerlendirme ılımlı İslâm eleştirisi, bu projeye İslâm'ı ve müslüman toplumla gelecek yapısına dönük olarak yının bu hedefi gerçekleştirmek için içinde olduklarını, zaten bu iddia etmektedirler.

3.2 – Laik Çevrelerin İlmî

Türkiyeli İslamcılar, devleti yıyı yaratmayı hedeflediği ve bazda İslâm'ın lehine olacak engelleyeceği için ılımlı İslâmı raside müesses laik nizamı terârî zemini paylaşan akademik v bakışta ilginç bir biçimde, ay radikal İslâm'a götüren bir ara

Onuncu Cumhurbaşkanı Türkiye Cumhuriyeti'ne yeni bir geriye gidiş, yani irtica ol din devletiyle demokrasinin lirtmektedir.¹⁶ Orgeneral İlker liğinin imkansızlığını vurgula ratik, sosyal bir hukuk devlet İslâm için bir model olma i Cumhuriyet Başsavcılığı'nın mesinde, partinin ve yönetici

¹² *Vuslat Dergisi*, 59 (Mayıs 2006) İlmî İslâm Dosyası içerisinde şu yazılara bakılabilir: Ahmet Kalkan, "İlman İslâm İfâdesi, Allah'ın Dini Olan İslâm'a Bir İftiradır", Hamza Türkmen, "Saflarımızı Yeniden Belirlemeliyiz".

¹³ Celal Sancar, "İlmî Müslümanlar ve Kullanılabilir", *Genç Birikim*, 96/5 (2007), s.10-2.

¹⁴ Türkmen, a.g.m..

¹⁵ "Aydın Kavramı: İlmî İslâm", *İktisat*.

¹⁶ Ahmet Necdet Sezer'in 14 Nisan yaptığı konuşma.

¹⁷ O sırada Genelkurmay İkinci Başkanı sonra yaptığı basın açıklaması, *R*

bahisle, bu modelin “bir şeriat devletine dönüşmesi ve gerekirse bu yolda İslamî terörün de kullanılması uzak bir olasılık değildir” denilmektedir.¹⁸

2007 yılındaki Cumhuriyet Mitingleri'nde konuşmacılar ve katılımcılar tarafından protesto edilen konulardan birisi de ılımlı İslam'dı. Bu mitinglerin arka planını değerlendirmeye alan Murat Somer, “aşırı ulusalcı” ya da “aşırı laik” olarak nitelediği ve içlerinde din olgusundan bütünüyle kuşku duyanların da bulunduğunu bildirdiği protestocuların, ılımlı İslam'ı radikal İslam'dan daha tehlikeli gördükleri tespitinde bulunmaktadır. Zira onlara göre demokratik bir ortamda radikal İslam'ın imkanlarının kısıtlanarak mahkum edilmesi kolaydır. Fakat ılımlı İslam'ın modern hayat tarzını benimsemesi ve devrimci yöntemlere olan açık karşıtlığı, bu akımın demokratik sistem içinde durdurulmasını oldukça güçleştirmektedir.¹⁹

Emre Kongar, tıpkı Cumhurbaşkanı Sezer gibi, ılımlı İslam'ı “laik düzenden geriye gidiş” olarak değerlendirmektedir. Bu tespiti, bu ılımlı dinî eğilimin Türkiye'deki İslamcı (şeriatçı) eğilimlerle buluşarak ittifaka gireceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Neticede Kongar, ılımlı İslam'ı “laiklikten şeriata giden yol” olarak nitelemekte bir sakınca görmemektedir.²⁰ Coşkun San'ın vardığı netice de büyük ölçüde aynıdır. O, muhtemelen İslam'ın siyasal ve hayata müdahil olan çehresini dikkate alarak, ılımlı nas- yonal-sosyalizm ya da ılımlı faşizm ne denli mümkün ise, ılımlı İslam'ın da ancak o ölçüde mümkün olacağını söyler ve onu demokratik-laik sistemi tehdit eden bir unsur olarak zikreder.²¹

İslamcı ve laik çevrelerin ılımlı İslam üzerindeki değerlendirmelerini ana hatlarıyla bu şekilde verdikten sonra, akla ilk gelen hipotez tabii ki şu olacaktır: Eğer herhangi bir çarpıtma niyeti yoksa, taraflardan birisi ılımlı

İslam'ı yanlış anlamakta ve y denetlemek için yeniden ılım söz konusu kavramın kısa bir etmek lazımdır. Ancak, “her karşı olmakta haklıdır” şeklin rekecektir.

4 – Laik Çevrelerin İlimli

Çalışmamızın ilk bölümün *Democratic Islam* başlıklı rapor din-devlet ayrımını öngördüğü çıktığı ve evrensel demokrasi Bu temel özellikleriyle ılımlı Her ne kadar kavramın iki p karakterini gölgeler gibi görün sını değiştirmemektedir. İsla “ılımlılık” katmaktan öteye bir

Vardığımız netice, projen yönündedir. Bu nedenle, din- nı etrafında dinin kuşatıcılığı denleri bir tarafa, sırf söz ko çıkmaları doğal ve kendi içeri projenin asıl maksadını gizle karşı oluşan halk tepkisini h karşı duran İslamcı muhalefet

Laik çevrenin ılımlı İslam' rekçeden başkası değildir. Ya görmesi, Türkiye'de sesi hayli türkçü) olarak tanımlayan laik lanmıştır. Söz konusu çevren laik çevre olmadığı burada v nun, liberallerin ılımlı ve özg katı, yahut kendi ifadeleriyle “

¹⁸ Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya'nın, “laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği” iddiasıyla ve Ak Parti'nin kapatılması talebiyle 14 Mart 2008'de Anayasa Mahkemesi'nde açtığı davanın iddianamesi.

¹⁹ Murat Somer, “Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey”, *Third World Quarterly*, 28/7 (2007), s.1275-7.

²⁰ Emre Kongar, “ABD, İlimli İslam ve Türkiye” (*Cumhuriyet*: 13 Temmuz 2004) ve “İlimli İslam: Laiklikten Şeriata Giden Yol” (*Cumhuriyet*: 07 Mart 2006) makaleleri için ayrıca yazarın kendi web sitesine (www.kongar.org) bakılabilir (Aydınlanma yazıları: no 425 ve 511).

²¹ Bkz. Coşkun San, “Türkiye’de Demokrasi ve İnsan Hakları Sorunları Avrupa Birliği ile Bütünleşme Önünde Tek Engel mi?”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 53 (1998), s.273.

İlimli İslam'ın kaynak metinlerine bakıldığında, dört ana akımdan biri olarak zikredilen laik akımın kendi içerisinde proje sahipleri tarafından iki kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Bunlardan ilki, “ana-eğilim” (*mainstream*) ya da “ılımlı” (*moderate*) laikler diye adlandırılan kesimdir ki “müminlerin özel hayatlarında inançlarını uygulamaya dökmelerini bir insan hakkı olarak gören” bu kesimin İslam aleminde ABD’nin “en doğal müttefikleri” olması gerektiğinin altı çizilmektedir.²² İkincisi ise, raporda “radikal”, “otoriter” veya “antidemokratik” laikler olarak nitelenen kesimdir ki Arap dünyasındaki Nâsırcı, Baasçı sol Marksist eğilimlerden ya da Fransız Devrimi’nin laiklik geleneğini izleyen ulusalcı (*nationalist*) Kemalist çevrelerden oluşan bu kesimin ABD ve diğer Batı ülkelerinin demokratik değerleriyle ciddi uyum sorunu yaşadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu laik çevreyle ilimli İslam projesinde ortaklık etmek neredeyse imkansızdır.²³

Bu değerlendirmeden de anlaşıldığı gibi ılımlı İslam projesi içerisinde laikliğin radikal yorumuna doğru olumlu bir açılım gözükmemektedir. Dolayısıyla Türkiye’deki söz konusu laik çevrenin projenin karşısında durmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu karşıtlığın sadece muhatap alınmaktan kaynaklanan öfkenin bir ürünü olduğunu söylemek de sanırız haklılık olur. Türkiye’deki Kemalist çevrenin ulusalcı sol ideolojiye olan yakınlığı ve yer yer birlikteliği ve bunun sonucu olarak anti-Amerikancı ve anti-emperyalist söylemi iyi bilinen bir olgudur. Projenin ABD patentli oluşunun, bu laik çevrenin ılımlı İslam karşıtlığında diğer bir nedeni oluşturduğu söylenebilir.²⁴

²² Benard, *Civil Democratic Islam*, s. 6, 25.

²³ Bkz. Benard, a.g.e., s. 5-6, 25-6, 64; Rabasa, *The Muslim World*, s. 25; Rabasa, *Building Moderate Muslim Networks*, s. 70-1, 121-2, 126.

24 Mesela Kongar, İslamcılarla sözbirliği etmişçesine ılımlı İslam'ı Amerikancı İslam olarak nitelemektedir, bkz. Kongar, "ABD, ılımlı İslam ve Türkiye", *Cumhuriyet*: 13 Temmuz 2004. Çelik ise, ılımlı İslam'la amaçlananın emperyalizm ile uyumlu dinî bir rejim olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Padişah Vahdettin ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası, ülkemizde ılımlı İslam'ın ilk temsilcileri olarak ulusal direnişi yok etmek için seferber olmuşlardı. Günümüz ılımlı İslamı'nın hedefi de bundan başkası değildir, bkz. Bilgin Çelik, "Emperyalizmin ılımlı İslam ve Sevr Projesi", *Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk*, 85 (2005), s.47-9. Aynı kesimle aynı platformlarda görüşlerini seslendiren ilahiyat orijinli bazı akademisyenlerin ılımlı İslam eleştirileri de benzer temalar taşımaktadır. Bu yazarlardan birisi olan Macit, ılımlı İslam'ı "post-modern sömürgeciliği meşrulaştırmak için üretilen din projesi" olarak tanıtmaktadır, bkz. Nadim Macit, *Küresel Güç Politikaları, Türkiye ve İslam*, Ankara, 2006, s.653. Yine Macit, Türkiye Cumhuriyeti'nin

Bu faktörlere ilaveten, ABİ'nin duyduğu ve hatta -radikal laikliği yaptığı Türkiye'li bazı oluşumların rahatsız etmiş görünmektedir. Ak Parti ile, daha çok üstü kapalı Fethullah Gülen hareketidir. Yine yapının yararlandığı ve bununla tutarlıdır.²⁵

Ak Parti lideri Başbakan Erdoğan'ın bir sözcük olduğunu, "ılımlı İslam" değil, "ılımsız İslam" olduğunu söylemesi gibi yanlış bir çağırışım yaptığını iddia eden, mutedil insanlar oldukları söylenirken olduğu bir ülke olmadığını söyleyen ramdaki İslam sözcüğünü laiklik ve laikleştirme'deki laik çevrelere hem de laik kesimlere bir itiraz mesajı gönderdiği yıllarda, ılımlı bir laiklik anlayışıyla işbirliğine razı olması, her ne kadar da Ak Parti'ye önemli avantajlar sağlasa da onayı almış, bu da onun hem laikliği korumasıyla rahatlatmıştır.

Gülen cemaati ise kendisini
söylem olarak lanse ederek il

kuruluş felsefesinin emperyalizme karşı olan direnişinin kırılma kapalı kapitalist ve liberal temalara uyumunun hizmetkarı yapılmak istemesidir. Politikalarında GOP ve İslamcı İslamiyetçi'ye deki başörtüsü sorununu bu anlamda ele alan İslamcı İslam'ın emperyalist ve kapitalist yapıldığını ve halkı yığılması için kullandığını, bkz. Şahin Filiz, *Başörtüsü Sorunu: Acısından Eleştirisi*, Antalya, 2007.

25 Ak Parti'yi ve Gülen cemaatini mülkî ve manevî olarak Türkiye'ye örnek olarak bkz. Macit, *Kıbrıs Projesi ve Türkiye*", s.158-9.

²⁶ Başbakan Erdoğan'ın Chicago'da Haziran 2004.

ğunu zaten belirtmektedir. Bu *post Islamism*, dindarlığı özgürlükler ve insan haklarıyla kaynaştıran; vazife yerine haklara, tek tipçilik yerine çoğulculuğa odaklanan; dinî metinlerin katı tefsirine bağlı kalmaktan ziyade onların tarihselliğine bakan; kozmopolit bir dünyaya katılıma istekli, küresel işbirliğine hazır bir İslami anlayış olarak takdim edilmektedir. Bu anlayış dinin ideolojileştirilmesine, politik bir araç haline getirilmesine, en önemlisi devletleşmesine karşıdır. Gülen'in "İslamcılık sonrası" bu yorumunun bir Türk tecrübesi olarak İslam aleminde heyecanla izlendiği vurgulanmaktadır.²⁷ Bu söylemin cemaatin küresel çaptaki faaliyetlerinin önünü açtığı herkesin malumu olan bir vakıadır.

Gerek Ak Parti'nin gerekse Gülen cemaatinin ılımlı laiklik anlayışı Türkiye'deki liberal laik çevrelerin geniş sempati ve desteğini çekerken, dar kapsamlı, ödünsüz bir laikliği savunan çevrelerde büyük kuşkuyla karşılanmıştır. Kendilerine bir türlü güven vermeyen bu yapıların laiklik ilkesini aşındıran çok ciddi tehdit odakları oldukları zaten Kemalist çevrelerde her platformda öteden beri dile getirilmekteydi. Somer'in tespiti burada tekrarlırsak,²⁸ bu ılımlı dindar yapıların modern hayat tarzını benimsemeleri ve devrimci yöntemlere olan açık karşıtlıkları, onların yasal yollardan engellenmesini güçleştirmektedir. Dolayısıyla toplumu dindarlaştırmaya bile en azından muhafazakarlaştıran, dindarlığı toplumda daha görünür kılan bu oluşumlar, laikliği içten içe kemiren gizli tehlike odakları olarak algılanmaktadır.²⁹

5 – İlmlî Laiklik ile Radikal Laikliğin Mukayesesi

Civil Democratic Islam başlıklı raporun bir bölümünde, ılımlı ve radikal

²⁷ İhsan Yılmaz, "Beyond Post-Islamism", *Today's Zaman*: 18 May 2008. Yılmaz'ın aynı konudaki geniş bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. "Beyond post-Islamism: A Critical Comparison of Turkish Islamism and Fethullah Gülen's Stateless Cosmopolitan Islam", [*Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gülen Movement*, Washington DC, 2008] içinde s. 859-925.

²⁸ Somer, "Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey", s.1277.

²⁹ Kongar'ın, "laik ve demokratik Türkiye'nin totaliter bir İslam devletine doğru hızla gittiği" iddiasını temellendirirken dile getirdiği argümanlar söz konusu laiklik tipinin hasasiyetlerini gösteren ilginç örnekler olarak burada zikredilebilir: "Okullarda ve kurslarda din eğitimi; medyada din tartışmaları; ailede din baskısı; gecekonduda siyasal İslam örgütlenmesi; arkadaş gruplarında tarikat bağlantıları; işyerlerinde türban birlikteliği; dünyada yükselen dincilik ve iktidarda AKP". Bkz. Kongar, "İlmlî İslam: Laiklikten Şeriata Giden Yol", *Cumhuriyet*: 07 Mart 2006.

laikliğin belli konulara yaklaşımlarıyla farklılıklar belirginleştirilmektir. "Laiklik, dinin varlığını kabul etmez" bir ilke görmek değil, dinin varlığını kabul etmektedirler. Oysa laiklik, dinin varlığını kabul etmez, belki bir gereği olarak özel hayatı düzenler. Ancak sosyal ve siyasal hayatta dinin etkileri, rullar bu alana müdahale eder. Laiklik, dinin varlığına göre ise sosyal adalet, demokrasi, özgürlüklerden daha önceliklidir. İlmlî laiklik, temel insan haklarını ve çağdaş değerleri korur. Radikal laiklere göre laiklik, insanların uygulanabilirliği zaıdır. Kadının tesettürünü bir hak olarak görmelerinde- başkalarının bireysel hayatlarına müdahale etmesini olumsuz etkiliyor. Radikal laiklerin aynı konuya farklı yaklaşımına geriliğin, gelişmemişliğin bir göstergesidir. Laiklere bu kötülüğü yapmasın diye tedbirler alınır. İlmlî laiklik, dinin devlet, dinini yaşama hakkını korur. Laiklik ise din geriye gitme ve yozlaşmaya sebep olmalıdır.³⁰

Fransızca *laïcité* sözcüğünün laiklik anlamına gelmekle birlikte laiklik kavramının yerine kullanılan sekülerizm kavramı, meşhur anlamıyla din ile devletin ayrışmasını ifade eder. Genel olarak laikliğin iki farklı türü vardır. Devrim Fransası'nın ürünü olan radikal laiklik ve derecesini devletin belirlediği sekülerizm dırılmasının öngörüldüğü bir türdür. Laikliğin tıstığının tecrübe edilmiş bir gerçektir. Laiklik, dinden uzaklaştığı, böylece beslenen ve böyle bir gelişme sürecini savunan Aydınlanmacı

³⁰ Benard, *Civil Democratic Islam*, s. 10.

yanlılarının mutlakçı, tekelci ve dogmatik bir anlayış sergilemeleri, onları ilimli laiklik yanlılarından farklı kılmaktadır. Peter Berger, dogmatik bir seküleristin sosyopsikolojik karakter portresinin muhafazakar müminle bir hayli benzeştiğini, böyle bir sekülerizmin de mezhep görüntüsü verdiğini ileri sürmektedir.³¹

Söz konusu tip laiklik bir devrimin ürünü olduğundan ve ruhban sınıfının hayattaki tüm izlerini silmek için tasarlandığından, tepkici ve çatışmacı bir karakter arzeder. Dinî değerlerin yerine pozitivist değerleri koymak suretiyle halkın dinini yeniden inşa etme gibi bir hedef güder. Bu nedenle bir yönetim ilkesi olmaktan genellikle çıkarak bir doktrin ya da ideoloji olarak kendi gösterir ve bu yüzden laisizm (*laïcisme*: laikçilik) olarak ifade edilir.³² Bu ideolojinin Marksist sol yorumlarında, dinin toplumsal alandan özel alana indirgenmesi yeterli görülmemiş, insanların “din illüzyonundan kurtarılması” hedeflenmiştir. Bunun sonucu olarak, dini doğrudan yasaklayan ya da en azından dini cemaat mensuplarını kontrol altında tutan politikalar geliştirilmiş, ateist eğitim sürekli desteklenmiştir.³³ Yukarıda radikal laiklik şeklinde adlandırılan laiklik anlayışı, bu tip laiklik anlayışıdır.

Tarihi gelişimi itibariyle German-Anglo-Sakson medeniyet havzasında şekillenmiş olan ikinci tip laiklikte ise din ve devletin karşılıklı olarak bağımsız kalmasına dikkat edilir. Devlet bütün inançlara karşı ilgisiz ve eşit uzaklıktadır. Din, devlet kurallarını, devlet de din kurallarını belirleyemez. Bir devrimin değil de doğal bir evrimin sonucu teşekkül ettiğinden dolayı ideolojik bir yapısı yoktur.³⁴ Din ile modernitenin çatıştığı tezinin aksine, din ile seküler kültürün bir arada bulunabileceğini, modernitenin dinle buluşabileceğini, inançlarla modernleşme ve rasyonelleşme arasında bir uz-

laşmanın sağlanabileceğini savunur.³⁵ Bugün başta ABD ve İngiltere olmak üzere bu tip bir laiklik yürürlükte olan pek çok ülkede laiklik anlayışı, *Civil Democracy* şeklinde adlandırılan laiklik şeklinde adlandırılan laiklik anlayışıdır.

Her iki laik modelde de dinin toplumla ilişkilerinden bağımsızlaşması, diğer bir deyişle laiklik birinci unsura ağırlık verir.

6 – İlimli Laiklik ile Radikal Laiklik

Türkiye'nin 19. yüzyılda başlayan modernleşme sürecinde kurumsal zirvesine ulaşan laiklik, bu tip bir zemin üzerinde şekillenmiştir. Sekülerliğin pozitivism ile olan ilişkisi, laiklik alanı ve alanını tayin eden esaslar, laiklik medeniyetler yarışında geri kalmamak için belirleyen dönemin Batı dünyasıyla ilişkisi, genelinde din, özelde İslam ile ilişkisi, Müslümanlığın Aydınlanma çağına yaklaşımı, akıldışılığı peşin hükmüyle ilişkisi, Nur Vergin'in ifadesiyle, belki de laiklikte en önemli rolü oynayan faktör, laiklikte teşebbüsünde cesaretsizlik, gerçekliğine ve Türk ruhuna yabancılaşma, “ren” bir İslamiyet'in, hedeflerdir.³⁹

³¹ Peter Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, [Ali Köse (haz.), *Sekülerizm Soruşturuluyor*, İstanbul, 2002] içinde, s.75-6, 84, 90. Ayrıca bkz. Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, [Ali Köse (haz.), *Laik Ama Kutsal*, İstanbul, 2006] içinde, s.11-2; Conrad Ostwalt, “Seküler Çan Kuleleri”, [Köse (haz.), a.g.e.] içinde, s.49.

³² Geniş bilgi için bkz. Durmuş Hocaoglu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Ankara, 1995, s.115-132; Erdoğan Göger, “Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54/4 (2005), s.26-30; Sami Selçuk, 1999-2000 Adli Yılı Açılış Konuşması, (Din ve Devlet İlişkisi bölümü), <www.yargitay.gov.tr/tarihce_aak/99-20.html#d104> (20.03.2009).

³³ Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, [Ali Köse (haz.), *Laik Ama Kutsal*] içinde, s.123-4.

³⁴ Detaylı bilgi için bkz. Hocaoglu, a.g.e., s.133-147; Göger, a.g.e., s.30-1; Selçuk, a.g.e..

³⁵ Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”. Ayrıca bkz. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”.

³⁶ Murat Somer, “Değişen Türkiye’de Laiklik Sorunu”, *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2003), s.1-10. <http://www.obarsiv.com/pdf/MuratSomer.pdf>

³⁷ Nilüfer Göle, “Secularism and the Islamic Elites”, *The Middle East Journal*, 51/1 (1997), s.42.

³⁸ Metin Heper, “Islam and Democracy in Turkey”, *The Middle East Journal*, 51/1 (1997), s.42.

³⁹ Nur Vergin, “Din ile Devlet İlişkisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 72 (2003), s.39-40.

Cumhuriyet inkılaplarının büyük bölümü laiklik adına atılan çok sert ve radikal adımlardı. Ancak bu gidiş dinin tümünden tasfiyesi şekline hiçbir zaman bürünmedi. Aslı itibarıyla laikliğin “dinin devletten bağımsızlığı” prensibine aykırı olmakla birlikte bir devlet kurumu olarak var edilen Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla dinî hayat kontrol altına alındı.⁴⁰ 1928 Dini Islah Beyannamesi türünden kararlarla,⁴¹ sosyal bir gerçek olarak kabul edilen din, modernliğe ve devletin menfaatlerine uygun hizmet edecek bir evsafa getirilmeye çalışıldı.

Politika, dini yok etmek değil onu dönüştürmek olarak tespit edilmişti. Kemalizmin İslam’a yaklaşımı genellikle böyle olmuştur.⁴² Dini Islah Beyannamesi’nde geçen şekliyle “sırrîlerin lâ-aklı ve fevrî” tesirlerinden kurtarılacak suretiyle din özgürleştirilmeli, aydınlanmaya doğru ilerleyişinde halkımıza yeni çağdaş haliyle eşlik etmelidir. İbadetin ve ezanın Türkçeleştirilmesi girişimi bu gayeyle atılmış bir adımdı. Bu türden üstten inmecî müdahaleler tabii olarak çoğunluğu mütedeyyin halkımızın tepkisini çekti. Ağırlıklı olarak yeni rejimin kurucu partisi CHP etrafında kümelenmiş cumhuriyetçi, milliyetçi yeni elitler,⁴³ yürütücüsü oldukları laik projenin

⁴⁰ Diyanet teşkilatının Türkiye Cumhuriyeti devleti içerisinde ve laiklik ilkesi bağlamındaki pozisyonu, yetkileri, faaliyet alanları hakkında bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, 2008, s.61-92. Diyanet’in bir devlet kurumu olmaktan çıkarılması gerektiğini parti programında ifade eden Demokratik Barış Hareketi Partisi’ne 1996 yılında açılan kapatma davasının iddianamesinde Başsavcı Vural Savaş, partinin bu talebinin laikliğe aykırı olduğunu şu cümleleriyle açıklamıştır: “Devletin din işlerine karışmaması, dinin cemaatlere bırakılması halinde, devletin kamu düzenini sağlama amacıyla ve inzibatî düşüncelerle dinî işlerin bir kesimine karışmasına olanak veren ve hatta bunu gerekli kılan laiklik ilkesi çiğnenmiş olacak, Cumhuriyet, onun nitelikleri arasında sayılan ve değiştirilmeyeceği kabul edilen laiklik niteliğinden soyutlanmış olacaktır”. Bkz. Fazıl Hüsnü Erdem, “TCK’nun 312. Maddesinin Koruduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2003), s.56-7.

⁴¹ Beyanname için bkz. İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1986, II, s.497-9.

⁴² Murat Belge bu durumu şöyle betimler: “.. (Kemalizmin) 'Müslümanlık yanlıştır' diye bir iddiası yoktur. 'Dindar olmayın' demez ve genel bir (sekülerist) din eleştirisine hiç girmez, bu konuda söylenmiş tek sözü yoktur. Ama 'İslam sizin bildiğiniz gibi değildir. Şimdi oturun, kollarınızı göğsünüzde kavuşturup dinleyin, İslam'ın ne olduğunu ben size anlatacağım' der. Başlar anlatmaya: 'İslam'da örtünme yoktur. Bursa'da Türk kadınları çok güzelmiş. Erkekler arasında kavga çıkıyormuş. Onun için 'Şunlar örtünsün' denmiş" diye 'aydınlatır', 'hurafe' ile yaşamaya alışmış kitleleri, devlet televizyonundan”. Bkz. Belge, “Kemalizm ve Din”, *Radikal*: 02 Haziran 2007.

⁴³ Yeni cumhuriyetin kendi elitlerini oluşturması hakkında bkz. Göle, “Secularism and Islamism in Turkey”, s.49.

selameti açısından kontrolleri yel suçlu ilan eden bir söylem.

Türkiye’ye özgü radikal laiklik sal hakimiyeti altına alma yönünde pek görünür olmayan asıl nedendir. Bu kesimler devlet kontrolünü Gayeleri ise Kemalist laik mo-rine göre içerisinde yaşayacak olan karakteriyle belirginleşen karanlık çağlara geri dönüş olarak bir tehdit olarak algılanan dönüşen ve ilk bakışta laik-ara-‘irtica’ söyleminin, İsmail Kar-nem siyasi tarihimizde “muha-olmadığı” rahatlıkla söylene-bir 1938-1948 yılları arasında yap-kesimin, laikliği bir din karşıt-lik olarak damgalayarak sayıc-ılanmadığı açıktır.

İlk Kemalist kadro içinde Behçet Kemal, Samsun mebus-ılamındaki tanrısızlık veya din-Atatürk döneminde ama daha-İslam karşıtlığı olarak algılan-yönde bir miras bırakmıştır. Atatürk’ün sağlığında yapılan-kiki laikliği “ayrı bir sınıf eli-olunması” olarak anlayan Ker-Hamdi Başar, 1930’ların başın-

⁴⁴ John L. Esposito, “Islam and Sec- Temimi (eds.), *Islam and Secul-* Ocak daha iddialı bir değerlendir- lizm’in gayri meşru çocuğu” sa- İslam (Yahut Şeriat) Kavgası”, *T-*

⁴⁵ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde I-*

⁴⁶ Bkz. Alparslan Işıklı, *Sosyalizm K-*

tamamen soyutlanmasını öngören bir laiklik uygulamasının dinsizlikten başka bir şey olmadığını özeleştirel biçimde ifade etmektedir. A. Hamdi Tanpınar ise cari uygulamanın laiklik ile alakasının bulunmadığını belirterek, ortaya çıkanın “gizli ate’lik” olduğunu ve Türkiye’nin müslüman bir ülke olduğunun unutulduğunu söylemekte, bu konuda CHP’yi tenkit etmektedir.⁴⁷

Çok partili demokrasiye geçiş ile birlikte 1950’de iktidara gelen Demokrat Parti (DP)’nin, diğer alanlarda olduğu gibi din ve laiklik meselesinde de liberal bir politika izlediğini biliyoruz. Arapça ezanın üzerindeki yasağın kaldırılması bu yeni ılımlı çizginin en sembolik işaretiydi. Dönemin İslamcı yaygın organlarının dahi laikliğin bu yorumunun arkasında durdukları görülmektedir. Örneğin Eşref Edib’in *Sebilürreşâd*’ında laikliğin ne dinsizlik ne de dinin devletten tamamen tecridi demek olmadığı, bilakis büyük ölçüde devletin desteğiyle temin edilecek vicdan hürriyeti manasına geldiği sık sık vurgulandı. Necip Fazıl’ın *Büyük Doğu*’unda ise, DP’den öncelikle beklenenin laikliği hakiki manasıyla yerine getirmesi olduğu belirtilmekte, din ve vicdan hürriyetinin acilen müslümanlara bağışlanması talep edilmekteydi.⁴⁸ Radikal ya da kendi deyişleriyle ‘ödünsüz’ bir laiklikten yana olan günümüz akademisyen ve yazarlarının, ödünlerin başlamasını aslında son CHP hükümetinin kurulduğu 1949 yılıyla işaretledikleri görülmektedir.⁴⁹ Aynı yıl başbakanlığa getirilen medrese kökenli ilahiyat profesörü Şemseddin Günaltay’ın icraatları arasında, din derslerinin ilkökul müfredatına sokulması, İmam-Hatip kurslarının ve Ankara’da ilk ilahiyat fakültesinin açılması yer almaktaydı. Bu gelişmeler DP döneminde daha kararlı şekilde devam edecektir. DP’yi deviren 27 Mayıs 1960 ihtilali şüphesiz ki diğer gerekçelerin yanında radikal laiklikten verilen tavizlerin yol açtığı rahatsızlığı da dışarıya yansıtıyordu. Ancak 1960’lardan 1990’lara uzanan süreçte halkın oylarıyla işbaşına gelmiş olan ve aralarında Milliyetçi Cephe, Turgut Özal ve Necmeddin Erbakan hükümetlerinin de bulunduğu iktidarlara sert engellemelerle karşılaşmış olsalar da genellikle ılımlı bir laikliği yansıtan politikaları uygulamak istemişlerdir.

⁴⁷ Bu önemli anekdotlar için bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslam*, s.33-4.

⁴⁸ Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*, Ankara, 1995, s.170, 178.

⁴⁹ Mesela bkz. Göğer, s.36-7.

İşbaşındaki hükümeti istikrarlı ve köklü tasfiyeleri öngörmesi nedeniyle 28 Şubat 1997 tarihli Millî Güvenlik Konseyi Kararı ile Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel’in radikal laikliğe doğru bir dönüşün 2002 genel seçimlerinden zafiyetli bir doğrultusunda din-devlet ilişkilerinin iyileştirilmesine ve laiklik politikasına dönüş iradesi sergilemesi, vicdan hürriyetinin teminatı olarak dinin “her türlü din ve inanç manevresini, dinî kanaatlerini açıklayarak kabul eder. Aynı zamanda laiklik ilkesiyle üreten bir mekanizmadır. Laiklik, laikliği “tekelci ve dayatmacı” bir sistemden hayli farklıdır.⁵⁰ Bazı yorumcular, Görüş’ün siyasal İslamcı ideolojisiyle liberal ekonomiyle buluşturarak laiklik ve laikliyet’in ve müslümanların laiklikten çekinişi dünyaya kanıtlayan pozitif ve bunun pratik sonuçlarının

⁵⁰ Ülkü Doğanay, “AKP’nin Demokrasie Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara* (2007), s.71-2. Doğanay, laikliğin yorumunun Ahmet İnsel tarafından yapılmaktadır.

Sözü edilen türden yaklaşımın y
nın demeçlerine de yansıdığı
“Anayasamızın değiştirilemez m
günün şartlarına, toplum yapım
rekir” sözleriyle girmiş olduğu k
örneği olan laiklik uygulamasın
vardır. Orada bile, laiklikten yok
muştır. (...) Devlet, dini inançla
tersine, kamusal alanda bazı inan
Bunun laiklik adına yapılması, si
ye *Büyük Millet Meclisi Tutanak*
2006 Pazar.

TBMM'nin açılışının 86. yıldönü
savcısı Abdurrahman Yalçınkaya
sıyla ve Ak Parti'nin kapatılması
tığı davanın iddianamesine delil

⁵¹ Somer, "Moderate Islam and Sec

patentli ilimli İslam projesiyle nasıl ilişkilendirildiğine çalışmamızın önceki bölümlerinde değinmiştik.

Laikliğin radikal ve ilimli versiyonlarının mücadelesini sadece içinden geçilmiş siyasal süreçleri esas alarak açıklamak pek tabii ki yeterli olmaz. Bu mücadele sivil toplum temelinde de olanca şiddetiyle yaşanmıştır. Dernekler, vakıflar, örgütler ve cemaatler, tarafı oldukları laiklik anlayışının gereklerini teorik ve pratik düzeylerde yansıtmaya çalışmışlardır. Ak Parti gibi ilimli İslam projesiyle irtibatlandırıldığını yukarıda zikrettiğimiz Gülen cemaatini, bu mücadelede en son gelinen noktaya ışık tutmak için tekrar anmak gerekir. Siyaset ve devletle kavga etmemeye özen gösteren ve laiklikle prensipte sorunu olmadığını her fırsatta açıklayan bu dinî yapıyı değerlendiren Graham Fuller, “devlet kontrollü laikliği uzun dönemde etkileyebilecek şekilde Türk vatandaşlarının kalplerine İslam’ı geri getirme potansiyelinden ötürü korku duyan” Kemalistler için bu cemaatin büyük bir ihtilaf kaynağı olmayı sürdürdüğünü ileri sürmektedir.⁵² Cemaatin, dindar entelektüeller yanında sağ ve sol ideolojilere mensubiyetleri olan seküler aydınlarla oluşturduğu düşünce platformlarında laiklik üzerinden dile getirdiği fikir ve talepleri,⁵³ baştan sona bir ilimli laiklik manifestosu hüviyetindedir.

7 – Radikal Laikliğin Teori ve Pratiğine Kısa Bir Bakış

“Laikliğin kalesi” olarak nitelediği Tunus’taki durumu *Küresel Tuzak İlimli İslam* başlıklı kitabında değerlendirmeye alan Bahadır S. Dilek, icratlarında Atatürk’ün devrimlerini örnek aldığını iddia ettiği Tunus’un eski devlet başkanı Burgiba’dan ve onunla başlayıp bugün hâlâ yürürlükte olan katı laiklik uygulamalarından övgüyle bahsetmektedir. Türkiye’nin de uyguladığı Fransız tipi laikliği benimsediğini belirttiği Tunus’ta kadınların kamusal alanlarda başörtüsü takması, 1981 yılından bu yana “yurttaşların din ve mezheplere göre ayrımcılığa sevk edilmesinin önlenmesine ilişkin yasa” kapsamında yasaklanmıştır. ABD’nin Büyük Ortadoğu Projesi ile birlikte İslamcı akımların bölgedeki etkinliğinin arttığını ileri süren Dilek, bu-

na bir önlem olarak Tunus yönetimini ve kamuya açık mekanları kapattığını ifade etmektedir.⁵⁴ “İlimli İslam”ın alternatifi olarak bu tespitleri yanında, akademisyenler tarafından irdeleyen ve bu bağlamda ilimli İslam Göğeri’nin tespit ve düşünceleri de dikkate alınmalıdır.

“Fransız devrimine ve Atatürk’ün ilk koşulunun dinden arındırılması” koşullar olarak, dinden arındırılması devleti dinlere eşit uzaklığı, “ulusal egemenliğini öne sürme” anlaşılan “usçal çözüm”, “tinsu” landırılması” olarak açıklanmış dine müdahale ederek onu sınırlamaktadır.

Dinî önermelerin (hükümlerin) ve mantikî güçten yoksun olduğu uyum içinde olmadığını ileri sürdüğü dinî hükümlere verdiği örnekler yarattığı doğada milyonlarca kadın ve erkek kadını ve erkeği ayıran ve düzeni oluşturmuştur”. Laiklik “usçal” sonucunun tesettür olmasının amacı olan iffeti veya ırzı korumak amacıyla icat edilmiştir. Ülkelerinde kadınlar, müslümanlar kapamak için başlarını örtme zorunluluğu kımı yapacak kuaför olmayan

⁵² Graham E. Fuller, *Siyasal İslamın Geleceği*, çev. M. Acar, İstanbul, 2004, s.222.

⁵³ I. Abant Toplantısı (Temmuz 1998) Sonuç Bildirisi’nin özellikle 6, 7 ve 8. maddeleri için bkz. Mehmet Gündem (ed.), *İslam ve Laiklik (Abant Toplantıları I)*, İstanbul, 1998, s.271.

⁵⁴ Bu değerlendirmeler için bkz. B. Göğeri, *İlimli İslam*, İstanbul, 2008, s.125-136.

⁵⁵ Erdoğan Göğeri, “Günümüz Türkiye’sinde İslam”

yan ve ekonomik gücü bulunmayan kırsal kesim kadını çıkar yolu örtünmekte bulmuştur.⁵⁶

Dinî hükümlerin laiklik adına aklî revizyona tabi tutulmasına Göğer'in verdiği diğer örnek namaz ibadetiyle alakalıdır. Laikliğin namazın kılınışı biçimiyle değil içeriğiyle ilgilendiğini belirten yazar, Kur'an surelerinin namazda ezberden kıraat edilişi üzerinde durarak, bu ritüelin insan aklını körelttiğini ve bu yüzden onun psikolojisine uygun düşmediğini öne sürmektedir. Böyle bir namaz katılımcılığa yer bırakmamaktadır. Birey Allah'tan acımasını ve bağışlamasını dilerken, ana diliyle ve bizzat kendi sözleriyle O'na dileklerini ifade etme olanağına kavuşmalıdır. Ayrıca küreselleşen ve ileri bilimsel teknolojiye kavuşan dünyada günde beş vakit namaz, şeriatın buyruklarına rağmen büyük çoğunluk tarafından fiilen uygulanmamaktadır. Göğer, namaz vakitlerinin de eninde sonunda daha aklî bir düzenlemeye tâbi tutulacağını umut etmektedir.⁵⁷

Laikliğin "olmazsa olmaz" şartlarından kabul ettiği hümanist akılcılığın dinî haramlar konusunda da belirleyici olduğunu savunan Göğer'e göre, insan sağlığına zararlı olmayan her şeyin helal sayılması gerekir. Halbuki haramlar listesine içki ve kumar da girmektedir. Bir tür kumar olan Spor Toto, Sayısal Loto gibi oyunlar, yani haramlar devlet tarafından düzenlenmektedir. Haz duyguları uyandıran her şeyden insan yararlanmalıdır. Yaşamın hedefi insanın mutluluğudur. Öyleyse çağdaş yaşama uygun yeni bir haram listesi düzenlenmelidir. Neticede Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu inancı, çağdaş yaşama uymayan gereksiz yasaklar yüzünden zarar görmeyecek, bundan kazançlı çıkan yine din olacaktır.⁵⁸ Varlığını sürdürmek isteyen hiçbir din, aklın üstünlüğünü ve dünyadaki gelişmeleri görmezlikten gelemeyiz. Çağın gerçeklerinin getirdiği sorunlardan ve değişikliklerden doğan ihtiyaçlara din cevap bulmak, yöntem geliştirmek ve gerekirse yeni ibadet kuralları, yeni tanrıya ulaşma usulleri oluşturmakla yükümlüdür. Zira "Allah kelâmı" ilkesine dayanarak din, kitap, kural, kurum ve yöntemlerin sonsuza dek değişmezliğini kabul etmek günümüzün somut bilimsel gerçekleriyle bağdaşmaz.⁵⁹

⁵⁶ Göğer, a.g.e., s. 4, 20.

⁵⁷ Göğer, a.g.e., s.17-8.

⁵⁸ Göğer, a.g.e., s.21.

⁵⁹ Göğer, a.g.e., s.33-4.

Göğer'den yaptığımız yukarıda değinildiği düşünülmemelidir. Dinin bağımsızlaşması, devletin dinî işlerinin dışına çıkması, dinî işlerin yanısıra "aklın ve hümanist kriterlerin laikliğin koşullarını belirlemesi" cür'etkâr tekliflerin yapılması laikliğin yol açtığı rahatsızlıkların giderilmesi için akademisyen yazar, "aklın, sözün, aklın ifade ettiği laikliğin üçüncü aşamasıdır" verilen ekonomik, siyasi ve sosyal alanlarda akıl oluşturur" demektedir. Bu şekilde sorunlu görünmese bile, bununla birlikte ışığında din de yeniden yorumlanabilir. Laiklik laikler için yine dine ve dine bağlılığa bağlıdır.

Laiklikle ilintilenen hümanist düşünce, dinî düşünceyi, daha önemlisi, doğaüstü düşünceyi rehberliğini reddedişi, gerçeğin dinî düşünceye devredilişi, radikal laikliğe geçişle birlikte ilaveten laiklikle irtibatlandırılmasıyla neyle sağlanamayan her bilgiyi, her düşünceyi kabul etmeyişi, radikal laikliğin bir sonucu. Sonuçta devletin inançlar konusunda bir anlamını yitirmekte; devlet kaotik bir duruma zayıflamaktadır. Oysa laikliğin dinî baskısından kurtararak ona özgü bir alan yaratmasından söz edilmektedir. Bu durumda defa dinî devletin yerine oturma, dinî düşünceyi geçmekte, bir dogma yerini başka bir dogmaya bırakmakta, bağnazlığı, fanatizmi, eleştirel ve çoğulcu düşünceyi, dinî düşünce ve eylemlerinde arzu

⁶⁰ Somer, "Değişen Türkiye'de Kimin Dini Var?", s. 10.

⁶¹ Bkz. Doğu Ergil, "Laiklik Üzerine Bir Eleştiri", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, s. 10.

Tekrar Türkiye’deki laikliğe dönersek, Türkiye Cumhuriyeti’nde 1949 yılına kadar “salt laiklik” adını verdiği radikal laikliğin uygulandığını bildirilen Göğer’e göre, bu uygulamanın salt laikliğin esasına uymayan dört istisnası olmuştur. Bunlar, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın devlet dairesi yapılması, din adamlarının maaşlarının bütçeden ödenmesi, dinde dil devriminin yapılmaması ve dinî tatillerin resmi tatiller arasına alınmasıdır. 16 Ocak 1949’da kurulan yeni hükümetle birlikte Türkiye salt laiklikten ayrılmış, “göreceli lâikliğı” uygulamaya başlamıştır. İlkokullara seçmeli din dersi konmuş, din adamı ihtiyacını karşılamak üzere İmam Hatip kursları ve İlahiyat Fakültesi kurulmuş, kapalı tutulan türbeler açılmıştır. Yani o zamana kadar “dinin önünde olan us”, din karşısında mevzi kaybetmeye başlamıştır. Geline son nokta, “önsel (apriori) şariat ile usçal metotların uzlaşma arayışındır”. Günümüze kadar dine verdiği tavizler artarak süren bu çeşit “göreceli” laiklikten dolayı uluslararası arenada Türkiye’nin “ılımlı İslam devleti” olarak nitelendiğı belirtilmektedir.⁶²

Sonuç

Emperyal amaçları çok bariz harici bir dönüştürme projesi olan ılımlı İslam'ın kaynak metinlerine bakıldığında, bu projenin açık ifadelerle din-siyaset, din-devlet, din-hukuk ayrımını öngördüğü, dinin modernize edilmesini savunduğu görülmektedir. Bu nedenle, ılımlı İslam'ı bazı yazarların dile getirdiği gibi “ne olduğu belirsiz muğlak bir kavram” olarak ele almak doğru olmaz. Kaynak metinlerden ve buna bağlı yürütülen faaliyetlerden yola çıkan araştırmamız, ılımlı İslam'ın baştan aşağı seküler bir proje olduğunu ve ılımlı laikliği hedeflediğini ortaya koymaktadır. İlimli İslam terki-bindeki İslam sözcüğü, tasarlanan laikliğe ılımlılık ekleme işlevi görmektedir.

Müslümanlığını yüzyıllardan beri çoğulcu ve şiddete mesafeli bir çizgide anlayıp yaşayan bir topluma sahip olması,⁶³ ayrıca demokratik ve laik kimliğini anayasasıyla güvenceye alması nedeniyle Türkiye, ılımlı İslam projesinin doğrudan kapsamı içerisinde yer almamış ancak diğer müslüman ülkelere model olarak sunulmaktan kurtulamamıştır. Dolayısıyla ılımlı İslam,

⁶² Bkz. Göğçer, s.13-4, 36-7, 51.

⁶³ Türk müslümanlığına ılımlı bir karakter kazandıran faktörler hakkında bkz. Ömer Çaha, *Modern Dünyada Din ve Devlet*, İstanbul, 2008, s.212-5.

Türkiye'nin son yıllarının siyasi ve ekonomik haline gelmiştir.

Yukarıda açıklanan karaktar eleştirilerine hedef olmuştur. İslam temle bütünleşmeye müsait, hür, müslümanların lehine rasyonel unsurlardan arındırılmış bir İslam zaten ılımlı İslam'ın İslamcı hâli beklenemez. Diğer taraftan, bu İslam bir biçimde, bir kesim laik çevrelerde mevcuttur. Bu çevrenin liberalizm zamanın temsilcisi yüksek bürokrasi olan medya ve akademya tarafından bir baskın çevre olarak görülür. Bu kesimin karşıtlığı, söz konusu laik kesim tarafından da görülmektedir. Zira bu baskın çevre İslam, Kemalizm/Atatürkçülük adı altında "laikliğe özgü" sert ve katı bir İslam tahrif ettiği için ılımlı İslam'ın ilahî ilojik laikliği tahrif ettiği için ılımlı

İslamcılarının adı geçen projesi, demokratik ve tutarlıysa; radikal laiklerin de kabulüne razı olmalı. İslam projesi, müslümanların dönüşüme tabi tutma işleminin bir parçasıdır ve totaliter kimlikli radikallerin de kabulüne razı olmalıdır. Çünkü bu, demokratik değerlendirmemektedir. Örneğin, Türkiye'de yan yana bulunan Türkiye'de laiklik ve laiklıkları bir projeye sempozyum düzenlenmelidir. İslam vasıtasıyla Türkiye'de bu kesimin dile getirdiği söylemler, bu söylemler ve yahut sistematik bir karşıt söylem değildir. Bilakis ilımlı İslam, bu söylemlerin desteğinin ABD'den geldiğini iddia etmektedir. Laiklerle işbirliği yapmayı önlemek için bu söyleme özgü koşullarla ilgili ras

halkının dindarlığı arasında müzmin bir doku uyumsuzluğunun olduğunu görmemek, deneyimli strateji uzmanlarının düşeceği bir hata değildir.

Türkiye'deki radikal laik ideolojinin en bariz özelliği dine müdahale etme hakkını kendisinde görerek devlet eliyle İslam'ı bir biçime sokma çabası içinde olmasıdır. Bu biçimin çağdaşlık, akılcılık, hümanizm, cumhuriyetçilik kalıplarında dökülmeye çalışılması, laik devleti bir nevi şariat koyucu makamına yükseltmekte, tek tipçi ve dayatmacı bir hüviyete büründürmektedir. Batılı laiklik uygulamalarının olmazsa olmazı olan din ve vicdan özgürlüğü radikal laiklikte gerektiğinde vazgeçilecek bir özellik olarak bulunmakta, demokrasi ve çoğulculuk devletin menfaati için feda edilebilecek değerler konumunda kalmaktadır. Bahsettiğimiz doku uyumsuzluğunun ana nedenleri bunlardır. Bu yüzden cumhuriyetin ilk yıllarından bugüne kadar, Türk devletinin sahibi olarak kendini gören ama hiçbir zaman halk desteği göremeyen radikal laiklik yanlısı sivil ve siyasi çevrelerle ılımlı laiklik yanlısı sivil ve siyasi çevreler arasında açık veya gizli sürekli bir mücadele olagelmıştır. İlmli İslam tartışmalarının yaşandığı 2000'li yıllarda radikal laik kesimden çıkan söz ve yazılar incelendiğinde, söylenenlerin 1930'lu, 1940'lı yılların yaklaşımından farklı bir tonda olmadığı tespit edilmiştir. Argümanlar aşağı yukarı aynıdır. Yine bu kesimin, İslam'la ve dindar vatandaşla görece barışık ılımlı laiklik uygulamalarını ılımlı İslam projesiyle irtibatlandırarak mahkum ettikleri gözlenmiştir.

Hem Türklük hem de Türkiyelilik hamurunu mayalandıran birkaç ana unsurdan birisi olan İslamiyet'in toplumsal ve siyasal alanda görünür olması öteden beri radikal laik kesim için bir rahatsızlık sebebi olmuştur. Bu kesimin ılımlı İslam karşıtlığına bir de bu açıdan bakmak gerekir. Zira ılımlı İslam'ın projelendirdiği ılımlı laiklik, dindarların toplumsal, kamusal ve siyasal alanlara daha zahmetsiz ve emniyetli erişimini sağlayacak açılımlara sahiptir. 2000'li yıllarda Ak Parti'nin siyasal alanda, Gülen hareketinin de sivil alanda hayli güçlenmesi, radikal laikler tarafından ılımlı İslam'ın bir başarısı olarak değerlendirilmiştir. Bu iki hareketin ılımlı İslam rüzgârından istifade etmediklerini söylemek doğru bir tespit olmaz. Ancak ortada bir başarı varsa bunun daha çok iç dinamiklerle ilgili olduğunu, diğer nedenler yanında 28 Şubat'ın radikalizmine bir tepki olarak oluştuğunu belirtmek gerekir. Bu gelişmenin radikal laiklerce büyük bir tehlike olarak algılanması ise, demokratik çerçevede kalmayı ilke edinen bu oluşumların

inzibatî tedbirlerle tasfiye edilebilir. Onlara karşı -şimdilik de olsa- başka bir deyişle dış konjonktürle ilgili diğer bir nedendir.

2000'li yılların siyasal gündeminden, günümüz Türkiye'si'ne ilişkin tartışmaların taraflarını ve argümanlarını turnusol işlevi görmektedir.

Metin Bağdaşıklık Açısından Arapçada Gönderim Olgusu

Yusuf KARATAŞ*

Reference in Arabic Language with Perspective of Textual Cohesion

This article is centered upon the textual cohesion, one of the important subjects that have been emphasized in the linguistic studies. In this frame, the issue of reference, which ensures the textual cohesion, is examined. First, types of references are introduced. Then, referential functions of Pronouns, Demonstrative Nouns, Conjunctive Nouns and Definite Article are explained by several examples. Thus, how phenomenon of references works in Arabic language is noted.

Key Words: Arabic Language, Linguistic Discourse, Cohesion, Reference

Anahtar Kelimeler: Arapça, Söylembilim, Bağdaşıklık, Gönderim

İktibas / Citation: Yusuf Karataş, "Metin Bağdaşıklık Açısından Arapçada Gönderim Olgusu", *Usûl*, 9 (2008/1), 201 - 212.

Giriş

Tümce üstü dil çalışmalarında söylemin/metnin bütünlüğünün nasıl gerçekleştiğinin belirlenmesi oldukça önemlidir. **Bağdaşıklık (cohesion/الاتساق)** ise metnin bütünlüğünü sağlayan önde gelen ölçütlerden birisidir. Günümüzde bağdaşıklık konusunda en dikkat çeken çalışma Halliday & Hasan'a aittir. Halliday & Hasan (1976) bağdaşıklık konusunu, gönderim (reference/الإحالة), değiştirim (substitution/الاستبدال), eksilteli anlatım (ellipsis/الحذف), bağlantı öğeleri (conjunction/أدوات الربط) ve sözlüksel bağdaşıklık (lexical cohesion/الاتساق المعجمي) başlıkları altında incelemiştir. Halliday & Hasan'a göre bağdaşıklık metindeki anlamsal ilişkileri gösterip metni metin kılan ve metindeki bir unsurun ancak başka bir unsurla açıklanabildiği di-

zisel ilişkilerdir¹. İngilizcede y
dukça ilgi görmesinin yanı sıra
lanmak istendiğinde kimi far
kalabilmektedir. Aslında aynı
bakışların ya da tamamlayıcı
Beaugrande & Dressler, tonla
metinlerde bağdaşıklık sağlad
kendine has özellikleri üzerine

Bu çalışmada Arapçanın ö
çerçevesinde gönderim olgusu

Bağdaşıklık (Cohesion/الاتساق)

Bağdaşıklığın, araştırmacı
ayırarak temel özellikler içere
bulunması gereken zorunlu şa

Bağdaşıklık olgusunda me
plana çıkarılmaktadır. Bu aç
lamsal unsurların oluşumuna
bul edilir⁴.

Bağdaşıklık metin üreticisi
rülmemektedir. Metin üreticisi,
nuya olan yakınlığına bağlı ol
ve bir anlamda üretici, metnin
tedir.

Halliday&Hasan'a göre ise
dur, başka bir deyişle bağdaşı
bulunmamaktadır⁵. Ancak bu

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı (Arş. Gör. Dr.), (ysfkratas@hotmail.com).

¹ Halliday, M.A.K., Ruqaiya Hasan & Geoffrey Leech, *Cohesion in English*, London: Longman, 1976, s.4.

² de Beaugrande, R. A. & Dressler, W. U., *Text Linguistics*, London: Longman, 1981, s. 49.

³ Hattâbî, Muhammed, *Lisâniyyâtü'l-İslâm* (Sâniye). ed-Dâru'l-Beyzâ: el-Mektebâtu'l-İslâmiyya, 1400, s. 12.

⁴ Hattâbî, a.g.e., s. 12.

⁵ Hattâbî, a.g.e., s. 25.

maruz kalmıştır. Biçimsel olarak bağdaşıklık özellikleri taşımayan ama alıcıların/okuyucuların bağdaşık ve tutarlı bulduğu ve okuyup anladığı metinlerle hep karşılaşılması olağan bir durumdur⁶:

Necip Mahfuzla Söyleşi “Arap Romanında Dini ve Folklorik Mirasın İşlevselleştirilmesi” Perşembe: Akşam Saat Yedi, İbn-i Haldun Salonu Herkese Açık Davet	حوار مع نجيب محفوظ "توظيف الموروثات الدينية والشعبية في الرواية العربية" الخميس: الساعة مساءً، قاعة ابن خلدون الدعوة عامة
--	---

Görüldüğü gibi örnek metinde şekli herhangi bir bağdaşıklık aracı bulunmamaktadır. Ancak davetin üniversitede bir panoda asılmış olduğu düşünülüp ve bir konusunun, yerinin ve zamanın olduğu göz önünde bulundurulursa ve hitap ettiği belli bir kitle açısından metin bağdaşık ve tutarlı olarak algılanmış ve gereğine uygun davranılmış olmalıdır. Eğer metin dilsel bağdaşıklık araçlarından yoksun ise o zaman metnin dil dışı bağlamı oldukça önemli olmaktadır⁷. Dolayısıyla bağdaşıklık alıcıdan ayrı sadece metin üreticisinin gerçekleştirdiği bir olgu değildir.

Diğer yandan “metin grameri tümce gramerine muhalif mi yoksa onu geliştirici bir olgu mu olduğu” değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Sa’d Maslûh, bağdaşıklığın metinde devamlılık ve sıralılık özelliklerini sağladığını vurgulamakta ve bağdaşıklık oluşumunda dilbilgisel bağımlılıkların (grammatical dependency) önemine işaret etmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili aşağıda belirtilen unsurlarda bulunan dilbilgisel bağımlılıklar öne çıkmaktadır⁸:

- a) Bir tümcedeki,
- b) Peşpeşe gelen tümceler arasındaki,
- c) Bir paragraf veya metnin bir kesitindeki,
- Paragraflar veya metin kesitleri arasındaki,
- Bütüncül bir yapı olarak metin tümcesindeki bağımlılıklar.

Her büyük metin birimini zen bu asıl tümce ilk cümle c yük metin birimlerinin çoklu tabilmektedir. Temel tümce, tümcedir. Bu tümce, diğer t noktasını oluşturmakta ve di olarak ortaya çıkmaktadır⁹.

Söylem çözümlemesi, bir Bu da bir dizi işlem sonucu l çözümlemesinde hem de me temel metinsellik ölçütlerinde rından biri ise bu çalışmanın a

Gönderim (Reference /إحالة)

Gönderim konusu, genel c duğu konular arasındadır. G olaylar ve durumlar arasındal sında başka bir unsura bağlı o

Gönderim metin oluşturul yan önemli unsurlar arasındal surları hakkında zihninde bir çemez ve metni anlayamaz. O lirleyebiliyor olması gerektiği ler hakkında bilgi sahibi olma

Gönderim unsuru, metin gger unsurların başında gelmek

Diğer yandan gönderim ko altında ayrıntılı olarak ele ald lışmaları çerçevesinde özellikl ce içi unsurları birbirine bağla zamanda bu çalışmalarda adıl

⁶ Ebu delv, Ahmed Muhammed Zib.. *Tahlilu’l-Hitâbi’l-Cedelî fi’l-Kur’ân. Dirâsetun fi Lisâniyyâti’n-Nass. Utrûhatu’d-Doktûra*. İrbid: Câmi’atu’l-Yermûk, 2002, s. 47.

⁷ Bkz. Brown, G.&Yule, Geogerge, *Discourse Analysis*. New York: Cambridge University Press, 1983, s. 223.

⁸ el-Fakî, Subhî İbrahim, ‘İlmu’l-Luğati’n-Nassî Beyne’n-Nazariyye ve’t-Tatbîk, Dirâsatun Tatbikiyye ‘ala’s-Suverî’l-Mekkiyye. el-Kâhire: Dâr Kibâ’, 2000, C. 1, s. 96.

⁹ el-Vedâ’î, ‘İsa Cevâd Fadl Muh *Nehci’l-Belâğa. Utrûhatu’d-Dokt*

¹⁰ de Beaugrande, Robert, *en-Nas Temmâm HASSÂN*). (et-Tab’atu

başına karar verip gerçekleştirdiği bir süreç değil dinleyicinin /okuyucunun da konuya dahil olduğu ortak bir süreç olarak görüldüğü dikkat çeker. Adılın metinde ya da konuşmada önceden bilinen belirli bir isme işaret ettiği belirtilmiştir. Sibeveyh [ö. 180/ 796], yazarın / konuşmacının, muhatabın kendisinin neden ve kimden bahsettiğini bildiği sonucuna bağlı olarak adıl kullandığını ifade etmektedir¹¹. Başka bir deyişle gönderim tarafların bildiği ve üzerinde uzlaşmanın olduğu düşünülen isme, nesneye ve olaya yönelik gerçekleşmektedir. Ancak gramercilerin zamir ve onun işlevlerine yönelik yaptıkları çalışmalar tümce düzeyinde sınırlı kalmış ve zamirlerin metin oluşumundaki rolleri ele alınmamıştır.

Gönderim Türleri

Gönderim konusunun, metin dışı gönderim ve metin içi gönderim olmak üzere iki temel alt başlık altında incelenmesi isabetli görülmektedir¹²:

• Metin Dışı Gönderim (Exophoric Reference/الإحالة المقامية-الخارجية)

Metin dışı gönderim, metin içi gönderim gibi etkin bir bağdaşıklık işlevi görmüyor olsa da dilin durum bağlamıyla ilgisini kurarak metnin oluşumuna katkı sağlamakta ve metin bağdaşıklığı araçları arasında yer almaktadır¹³.

• Metin İçi Gönderim (Endophoric Reference/الإحالة الداخلية)

Metinsel gönderim ya da metin içi gönderim, doğrudan metindeki çeşitli kesitlerin ve ifadelerin birbiriyle bağlantısını kuran gönderimdir. Metin içi gönderim, okuyucuyu/dinleyiciyi gönderilen ögeyi bulması için bizatihi metin içine yönlendirmektedir¹⁴.

i. Ön Gönderim (Anaphora)

Metinde daha önce geçen bir ifadeyle bir ifadenin kullanımınıdır¹⁵:

(Muhammed bisiklete bindi ama)

ii. Art Gönderim (Cataphora)

Bir metinde bir sözcük ya da ifadeyle başka bir sözcük ya da ifadeye

Art gönderimin Arapçada “*Art Gönderim (Cataphora)*” (pronoun of fact or story/نحوه) tım biçimlerinde görülmekte olacaktır¹⁷:

(Tunustan size öğle haberleri sun)

(Devrim komutanlığı konseyi sö)

(O gün ne insana ne de görünme [sormaya ihtiyaç olmayacaktır].)

“Durum adılı”nın işlevini olacaktır¹⁸:

عن عشيرته ودفاعهم عنه بأيديهم

(Ey insanlar, bir adam zengin bir masından müstağni olmaz.)

Görüldüğü üzere örnekte, dikkat çekmekte ve önemini v

¹¹ Sibeveyh, ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*. (Tah. Abdu’s-Selam Muhammed Harun). Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 2004, C. 2, s. 6.

¹² Halliday&Hasan, *a.g.e.*, s. 31.

¹³ Halliday&Hasan, *a.g.e.*, 33.

¹⁴ Brown&Yule, *a.g.e.*, s. 199.

¹⁵ el-Fakî, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁶ el-Fakî, *a.g.e.*, s. 41.

¹⁷ ez-Zinâd, *a.g.e.* s. 119.

¹⁸ el-Vedâ’î, *a.g.e.*, s. 169.

Araştırmacılar gönderimin bu her iki türüyle metinde sağladıkları şekli bir bağlantıdan ziyade metnin anlam ve tutarlılık boyutuna katkıları üzerinde durmaktadırlar¹⁹.

Öte taraftan ön gönderim ve art gönderim türleri, kendilerinin dışında bir dil varlığına ve bir nesneye gönderimde bulunmaları açısından benzerlik gösterirken art gönderimde gönderilen unsurun kendisinden sonra gelmesi söylemde bir kapalılığa neden olduğundan bu ögenin zayıf olduğu ileri sürülmüştür. Konuşmada açıklık ilkesinin esas olduğu kapalılığın bu ilkeye ters düşüşüne dikkat çekilmiştir²⁰.

Gönderim yapısında esas olan, zamirin işaret ettiği ismin (gönderilen açıklayıcı unsurun), zamirden (gönderenden) önce gelmesi gerektiğidir²¹. Bu görüş tartışmaya açık görünmektedir. Söylemin amacı açıklık olduğu gibi bazen söylem üreticisi kapalılığı da kendisine amaç edinmiş olabilmektedir.

Diğer yandan konuyla ilgili göz ardı edilen nokta ise metinde zamirin işaret edilen isimden önce zıkr edilmesinin metin bağdaşıklığı tekniklerinden biri olmasıdır. Metinde gönderimde bulunulan unsurlara önceden dikkat çekme amacı güdülmüş olduğu söylenebilmektedir.

Gönderim Ögeleri

Araştırmacılar zamirleri, işaret isimlerini ve karşılaştırma edat ve sözcüklerini gönderim öğelerinin başta gelen unsurları olarak değerlendirmektedir²². Arapçada başta zamirler ve işaret isimleri olmak üzere “bağlayıcı isimler” ve “belirlilik takısı” gönderim işlevi gören unsurlardır.

• Zamirler (Pronouns/الضمائر)

Adıllarla/zamirlerle gerçekleştirilen gönderimin metinsel bağdaşıklık ve tutarlılık olgusunun gerçekleşmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. Adıllar özellikle metin içi gönderimde en yaygın kullanılan öğelerdir. Diğer

yandan zamirlerin Amerikan gönderim işlevi de görülmüştür

(Kes şunu!)

(Unut gitsin onu!)

Zamirler, varlık (الوجودية) ve değerlendirilebilmektedir²⁴. A zamirler, “ayrı ve bitişik zamirler” olarak ikiye ayrılır. İyelik zamirleri kategorisi de kişi kategorisinde değerlendirilir.

a) Varlık zamirleri: ben (أنا)

b) İyelik Zamirleri: mektubun (كتابك)

Söylem çalışmalarında konunun aşamalarının belirlenmesi

Yine fiillerde kullanılan zamirler, fiilleri belirli öznelere yöneltilmesi ve anlamlandırılması için kullanılır.

İyelik zamirlerinin yerine isim kullanılması metnin devamlılığını güçlendirir. Bu hatap ve zamanla sınırlandırılır.

Zamirlerin gönderimsel işlevi, metnin devamlılığını sağlar.

عنا في السن وله زوجة وثلاثة أولاد
مرات لا غير ثم أنه خرج يوماً من

(Şehrazad: Duydum ki ey mesut fakir bir balıkçı varmış. Ağını her gün, öğle vakti deniz kenarına gidiyordu.)

Binbir Gece Masallarının “Bu kesitte görüldüğü gibi, art

¹⁹ el-Vedâ’î, a.g.e., s. 149.

²⁰ eş-Şâviş, Muhammed, *Usûl Tahlili'l-Hitâb fi'n-Nazariyyeti'n-Nahviyyeti'l-'Arabiyye*. Tûnus: el-Mu'essetu'l-'Arabiyye li't-Tevzi', 2001, C. 2, s. 1213.

²¹ eş-Şâviş, a.g.e., C. 2, s. 1223.

²² el-Fakî, a.g.e., s. 116; Hattâbî, a.g.e., s. 17.

²³ de Beaugrande, a.g.e., s. 321.

²⁴ el-Vedâ’î, a.g.e., s. 151.

²⁵ el-Vedâ’î, a.g.e., s. 160.

²⁶ el-İskenderânî, Muhammed, (2006), C. 1, s. 16.

Bâkıllânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi*

Wadi Z. Haddad** / çev. Süleyman AKKUŞ***

İslâm'ın ilk gelişimi çoğunlukla Politeizm tarafından karakterize edilmiş bir çevrede yer almasına rağmen, teşekkül dönemi, içinde Yahudiler ve hatta bazı Hıristiyanlarla da irtibatın olduğu bir dönemdi. Medine dönemine girilmesiyle birlikte İslâm'ın ayırt edici özelliği Yahudilik ve Hıristiyanlık inanç esaslarına zıt olarak temellendirildi. Böylece Kur'an bu inançlar hakkında onlar arasında ilişkilerin temeli olacak bazı temel öğretileri sağlamıştır.

İslâm Arabistan sınırlarının ötesinde yayılmaya başlayınca ilk olarak Hıristiyanların hâkim olduğu topraklarda ilerleme kaydetti. Bunun sonucu olarak İslâm hukuku ve Kur'an'ın tefsiriyle ilgili edebiyata paralel olarak, özellikle Hıristiyan doktrinlerine hitap eden bir polemik edebiyatı külliyatı ortaya çıktı. Bu edebiyat Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki münasebetlerle şekillendi ve etkilendi. Her iki taraf hakikati ve kendi doktrinlerinin üstünlüğünü göstermeye çalıştı. İlk karşılaşmada her grup nihai otorite olarak kendi kutsal kitabına başvurdu. Diyalog kısa süre sonra başarısızlıkla sonuçlandı. Çünkü bir taraftan Müslüman tebliğciler Hıristiyan kutsal kitabının tahrif edilmiş, sonuç olarak sona erdiğini ve geçersiz olduğuna

inandılar, diğer taraftan, Hıristiyanlık ilahi vahiy olarak kabul etmediler.

Müslümanlar daima tartışma hakkında kendine güvenen bir tutumla çoğu Musevi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına kani idiler. Müslümanlar için genel prensipler konusunda beyan edilen bu prensipler şu şekilde: İslâm'dan başka din ararsa (hıristiyanlık ve "Kitap ehliyle ancak en güzel diyalog ve tartışma için temel Kur'an'ın daha önceki kutsal kitapları) şimdiki şekillerine daha üstün âyetlerin ifade ettiği gibi sahipleridir.

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında, her iki taraf, kendi kutsal kitaplarından iktibas yaparak teslis konusunda -iki din arasında Mesih hakkında söylediklerini Meryem'e ait bir kelime ve âyetlere başvurdular. "(Allah) buna son verin. Çünkü Allah Tanrı'dan yücedir." (Nisa, 4/171) Meryem oğlu İsa olduğunu ifade edenler gibi k

* Bu makale, Yvanne Yazbeck Haddad ve Wadi Zaidan Haddad, tarafından editörlüğü yapılan *Christian-Muslim Encounters*'ın "A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: Al-Bâkıllânî (d. A:D.1013)" adlı bölümünün (University of Florida, 1995, s. 82-94.) çevirisidir.

** Yazar hakkında metinde herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir.

*** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Al-i imran, 3/19. Bütün alıntılar yapılan ingilizce tercümesi *The League*, 1977.

² Al-i imran, 3/85.

³ Ankebut, 29/46. Âyet şöyle dev ancak en güzel tarzda mücadele inandık. Tanrımız ve Tanrınız b

tek bir Tanrı vardır ve kim Tanrının üç olmasında ısrar ederse acı veren bir akıbete ulaşacaktır.⁴

Polemiksel tartışmaların ikinci adımı, Müslümanların kendi görüşlerini Arabistan yarımadası, Suriye, Mezopotamya, İran, Kuzey Afrika ve İber yarımadası boyunca emniyet altına almalarından sonra başladığı görülür. Müslüman imparatorluğun halkı yavaş yavaş fethedilen ülkelerin dili olan Arapçayı öğrenmeye başladılar. Yeni linguistik ortamı elde etmede çabuk davrananlar esasen yeni imparatorluğun şehir merkezlerinde yaşayan, Müslüman olmayan bilim adamları ve dini liderlerdi. Arapçayı iyice öğrenir öğrenmez, Kur'an'ı okuyabildiler ve daha önceden sadece tartışmalarda tartışmaya katılan ortakları vasıtasıyla öğrendiklerini birinci elden öğrenebildiler. Üstelik Hristiyanlar şimdi İncil'i, Müslüman ilim adamlarına kabul ettirebilmek için Arapçaya da tercüme ettiler.⁵ Polemiksel tartışma böylece ilaveli boyutlar alabilmişti. Kendi kutsal kitaplarını iktibas etmeye ilave olarak, her iki taraf kendi delilini desteklemek ve muhaliflerinin sözlerini çürütmek için diğer kutsal yazıları iktibas etme ve yorumlamaya başladılar. Bununla beraber, bu zor da olsa, tartışmaları daha ileri götürmeye hizmet etti, çünkü her iki taraf diğeri tarafından bu anlayışa ve onun kutsal kitabının yorumuna karşı koydu.⁶

Polemiksel tartışmalardaki üçüncü adım 830 yılında Bağdat'ta Abbasi halifesi Me'mun tarafından inşa edilen felsefe enstitüsü *Daru'l-hikme*'nin (hikmet evi) kurulmasında sonra başladı. Bu enstitünün temel amacı felsefe, tıp, simya, astronomi ve matematik alanındaki Yunanca ve Süryanice olan metinleri Arapçaya tercüme etmektir. Bu materyaller tercümeyle hazır hale geldiğinde Müslümanlar bu disiplinleri birinci elden çalışabilme imkânına kavuştular. Bu Yunanca ve Süryanice materyallerle alakalanan

⁴ “Andolsun, Allah, ancak Meryem oğlu Mesih'tir” diyenler elbette kâfir olmuşlardır.” Maide, 5/72. “Allâh, üçün üçüncüsüdür” diyenler elbette kâfir olmuşlardır. Oysa yalnız bir tek tanrı vardır, başka tanrı yoktur. Bu dediklerinden vazgeçmezlerse elbette onlardan inkâr edenlere acı bir azâb dokunacaktır.” Maide, 5/73.

⁵ Bunun m. 639 yılından kısa bir süre sonra, bir Müslüman topluluğun ricasında yapılmış olabileceğine dair bazı göstergeler vardır. Örnek olarak bk. F. Nau, “Un Colloge du Patriarche Jean avec L'Emir des Agareens,” *Journal Asiatique* 11, no. 5, 1915, s. 225-279.

⁶ İlk döneme ait polemiklerle ilgili kısa bir değerlendirme için bk. Harry Garland Dorman, *Toward Understanding Islam*, New York: Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, 1948.

Müslüman felsefeciler çok geriden sayıca daha fazla bir Müslüman diyalogu için bu önemliydi. İlk kez gerçekten, ve mantığının otoritesi temel mantıkçılarla kendi doktrinlerini vardı.

Devam eden tartışmalarda polemiklerin metodunu sona erdiren eğitim faaliyet alanlarına göre çalışmalarını üretmeyi sürdürdüler. tecrübeli olan birçok müellif Müslüman kelâmcılar ve fıkıhçılar olarak böyle bir yöntemi red ettiler. tartışmaların amacının daha güvenini tazeleme ve tartışma makul tartışmayla birini susturuyordu. Biraz sonra tartışmanın karakteristik inancının tartışma tır. Bilakis her farklılıkları ortadan lüman ilim adamları ve kelâmcılarla başlamış olarak yüzleşmenin olarak, böyle tartışmalar, bir şekilde halâ devam eden bir tartışma

Bununla beraber, geleneksel tocu mantığını kullanarak tartışmıştır. Bu mantığı “Hristiyanlar na meydan okumada ilk kullanan el-Kindîydi (ö. 252/866-70?).” tartışmış olmasına rağmen, klasik Ya'kûbî (Monofizit) Hristiyan

nan polemiklerden onun görüşü tespit edilebilmektedir.⁷ Bir mantıkçı olarak bilinen Yahya onun delillerini çürütmek ve ispat etmek, en azından Yahya'nın kendi memnuniyetini ispatlamada, teslis kavramının değerini göstermede Kindî tarafından kullanıldığı gibi aynı mantık tarzını kullanır.

Kindî'yle Yahya arasındaki tartışmalarda rol oynayan saha, kendilerine aynı amaçları belirleyen iki toplum içindeki felsefeciler ve mantıkçılar tarafından anlaşılmıştır. Diğer Müslüman kelâm okullarının temsilcileriyle tartışmalarda kendi doktrinlerini desteklemede belirli Müslüman spekülâtif kelâmcılar bu çeşit bir akıl yürütmeyi zaten yapmışlardı. Onlar şimdi, tanrı ve enkarnasyonla ilgili olarak, Hristiyan teologlar ve felsefecilerle mücadelede bu felsefi delilleri kaynak olarak kullanmaya başladılar. Bu kelâmcılardan birisi Ebû Bekir Muhammed İbn et-Tayyib İbn el-Bâkılânî'ydi (ö. 403/1013). O, hem Yahyâ b. Adî ve hem de diğer Hristiyan polemikçilere cevap vermede, sadece onlara münhasır olmamakla birlikte, el-Kindî'nin argümanlarını kullanır. Bâkılânî, Bağdat'ta X. Asırda bir Maliki kadısıydı ve Eş'ari kelâm mezhebine mensuptu. Tanınmış bir kelâmcı, felsefeci olan Bâkılânî IV. Asrın müceddidi (asrın reformcusu) olarak anılmıştır.⁸ O, özellikle Hristiyanlara vermiş olduğu cevaplarda düşüncelerini açıkça söylemesi, etkili cevaplarla onları susturması ve keskin eleştirisiyle ünlüdür. Bâkılânî'nin yöneticileri namına özel görevlerde bulunmasına ilave olarak, hayatını ders vermeye, yazmaya ve sık sık halka vaaz etmeğe adanmıştı. Velüd bir yazar olarak, akşam namazından sonra oturup, otuz kırk sayfaya varan bir miktar yazı yazdığı kaydedilir. Sabah namazından sonra yazdıklarını tekrar okur, uygun gördüğü ilaveleri yapardı.⁹

Bâkılânî, Ehl-i sünnetin savunulmasında ortaya koyduğu kesin, tartışma götürmez görüşleri nedeniyle sonraki Müslüman ilim adamları tarafından saygıyla karşılanır. O, hem Müslümanlar ve hem de gayr-i Müslim

muhaliflerini dile dolamakla sünne ve lisanu'l-ümme" (Eh kazandırmıştır.¹⁰ Bir hikâyeye ki İsnâaşeriyye Mezhebine me tan geliyor" diye fısıldamış, b sizler 'küffar'sınız (inanmayan vermiştir.¹¹ Bir başka hikâye d bir ziyaretle ilgilidir. Bizans dumdaki kapıdan huzuruna arkası dönük bir şekilde hu onun sarığını ve ayakkabılar âlimlerin temsilcisiyim ve siz bizi İslâm'la şerefleştirmiş ve tir' diyerek reddetti."¹³

Bâkılânî'nin yazma konus dece bir kaçının ulaştığı, bilf kayıtlı desteklenmiştir. O, en yalanlama gerçeğiyle görüldü "red" onun ciddi bir şekilde k göstermektedir. O, bu karşı İçinde teslisle ilgili kısmı kap aldığı cild, bununla beraber, l

⁷ Bk. "Un Traite de Yahya Ben 'Adi", *Revue de l'orient Chretien*, 22 (Tome 2, no, 22, 1920), 4-14. Yahya'nın cevabının müzakeresi için bz. Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, New York ve London: Colombbia University bsk, 1970, s. 221-25 ve Robert Henry De Value, "The apologetic Writings of Yahya İbn 'Adi", (Doktora tezi, Hartford seminary), 1973), s.132 vd.

⁸ Ebu Bekr Muhammed İbn et-Tayyib el-Bâkılânî, olarak zikredilmiştir. *İ'cazu'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Sakr, Daru'l-maarif, Kahire, 1954, s.56.

⁹ Sakr, *a.g.e.*, s38-42.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed İbn et-T Kevserî, Kahire, 1950, s.7. Bâkıl yazılı olduğu kaydedilmiştir: "B kılıcı, dinin direği, İslâmın vekili rıdır. Rahmetullahialeh.", el-Kâ hakkında pek çok hikâye onun anlatılır. Bu anlatılanlar, Bâkılân çevirip susturduğunu ihtiva etme

¹¹ "Görmedin mi biz kâfirlere şey lar.", Meryem, 19/83; Bâkılânî, *e*

¹² Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 8.

¹³ el-Bâkılânî, *İ'cazu'l-Kur'an*, s.31 ği ihtimalinden dolayı yemeğe o güvencesi verildi. Ziyafet masası randı. Bâkılânî ve kral arasında nin birçok örneğini anlatma fırsat

lendirilmiştir.¹⁴ Bilinen önemli soru “Babu’l-kelâm ala’n-nasara” başlığıyla bir bölümde veya “Hristiyanlara reddiye hakkında bölüm” de sunulmaktadır.¹⁵ Bâkıllânî’nin tartışmayı ve Hristiyanların reddini, İslâm kelâmı hakkındaki temel çalışmasında ve özellikle bir Müslüman tanrı doktrinin tartışma şartları içinde ele aldığı açıktır. Öyle ki O, bu Tanrı anlayışını, Tanrının tabiatını anlamak için uygun olduğu şeklinde anlar.¹⁶

Yazarının kuşatıcılığı, doktrinler arasını ayırt etmede, mantıki deliller ve akli deliller sunmadaki açıklığı nedeniyle *Kitâbü’t-Tevhid* sünni kelâm kitaplarının en meşhurlarından biri olarak kabul edilir. Yunan felsefesi ve mantığıyla bağlantılı olma seviyesi bakımından diğer reddiyelerden farklıdır. Çünkü bu terminolojiyi kullanan Hristiyanlara karşı cevap vermek amacıyla Arapça düzenlenmiştir. Felsefi-kelâmi bir inceleme (tez) formundadır. Bunun için modern okuyucuya oldukça ağır ve okumak için zor görünebilir.

Bir Eş’ari olarak tek ve ebedi, eşsiz olan Allah’ın objektif hakiki sıfatlarının olduğunu ispatlamak için akli düşüncenin önemini kabul etmiştir. O bu sıfatları “ne O’nun aynı (Allah’ın zatı) ve ne de zatının gayrı” olarak biraz paradoksal bir şekilde tanımlamış olmasına rağmen, Allah’ın zatıyla ezeli ve ebedi olduğunu savunmuştur. Eş’ariler genellikle sayı itibariyle Allah’ın sıfatlarının: Hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, basar ve işitme

¹⁴ Richard J. Me Carthy, S.J. tarafından yayınlanmıştır. El-mektebetüş-şarkıyye, Beyrut, 1957. Schfer’sin yazması Bâkıllânî’nin kitabının tam başlığının isminde açık bir şekilde gösterir ki bu çalışma gerçekten bir reddiyedir: *et-Temhid fi’r-reddi ale’l-Mulhide el-Muattıla ve’r-Rafida ve’l-Havariç ve’l-Mu’tezile*. C.H. derenbourg, Les manuscrits arabes de la collection Schefer a la Biblioteque Nationale (Ektract du Journal des Savants, Mars-Juin, 1901), Paris, 1901, s.10.

¹⁵ Bir kişi monografilere referanslar bulurken ilk dönemlerde merkezi Hristiyan doktrinlerine tahsis edilmiş, sadece bir kaç baki kalmıştır. Örneğin Kindî’nin felsefi reddiyesi kısmen sadece Yahya b. Adî’nin cevabından tekrar düzeltilebilir. (Yukarıdaki 7 nolu nota bk.) Eş’arî’nin Hristiyanlarla ilgili üç risalesi elde mevcut değildir. (Bk. Richard J. Mc. Carthy, *The theology of al-Ash’arî*, Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953, s. 211-12, 227 (sayılar; 1, 8, 86.) Bunun bir istisnası Ebû Mansur Mâtürîdî’nin (ö. 333/994) *Kitâbü’t-Tevhid*’deki kısa bir reddiye kısmıdır. Nşr. Fethullah Huleyf, Daru’l-meşrik, Beyrut, 1970, s.210-15. Bu bölüm “Hristiyanların Hz.İsâ hakkında görüşleri ve bu görüşlerin reddi” olarak adlandırılmıştır. Bunu “Peygamberlerin peygamberliğinin delili ve özellikle Hz.Muhammed’in (s.a.v.) misyonu”nun takdimi takip eder.

¹⁶ Bunu Mâtürîdî’nin, nübüvvet başlığı altında “Hristiyanların Hz. İsâ’yla ilgili görüşleri” şeklinde konu edindiği *Kitâbü’t-Tevhid*’le karşılaştırınız. (S. 210-15)

olarak yedi olduğunu kabul etmiştir. İkinci sıfat, beka’yı; ezeli veya ezelî olarak kabul etmiştir.

Kendinden önce ve sonrakı her şeyin, hangi bir enkarnasyon düşüncesiyle bir ilahi sıfatın insan bedenine bürünmesi anlayışını reddetmiştir. O, dünya ilahi birliğin ilahi maddeye bürünmesi yüzünden değişikliğe maruz kalması atfının imkânsız olduğu ve bu nedenle Müslümanlar, bununla beraber melekeler ve ruhlar ile –ki Allah insanları seçmiştir–insanlarla irtibat kurması Allah’ın Muhammed’e olan kudsî “kelâmulah” olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen herkes tarafından Kur’an’ın ezeli olması veya ezeli olmaması etmiştir. Sonuç olarak bu konuyu tartıştığını.

Aralarında Bâkıllânî’nin de olduğu ilk mahlûk kelâmı olduğu fikriyle Mu’tezile mezhebi mensupları mahlûk olduğuna inandılar. İlk bir hakiki veya nesnel sıfatın inandılar. Mu’tezililer, gelecekte dayandırdılar. Mu’tezililer, gelecekte lerini tartışmayı kaybedenlerdir. Kelâmcılar, bununla birlikte aklî kâğıt, mürekkep, insan sesiyle geçicilik ve yaratılmışlığa delil mahlûk kelâmıyla nasıl bağlar. Bu doks bu sorunun ne genelde çözüldüğüdür.

Allah’ın kelâmının, sıfatları ile olması problemi, bu yüzden

karşı ortaya koyduğu eleştirinin arka planında kalır. Aynı esnada Hristiyan savunmacılar, teslis ve İsa'nın ilahlığı konusunda Hristiyan inancını amansız Müslüman eleştirisinin aydınlığında, kendi görüşlerini sadece manevi değil aynı zamanda kıyasa dayalı (analojik) akıl yürütmeyi kullanarak açıklama ve doğrulamaya çalışırken, kıyas ehli (analogistler) insan tecrübesi ve gözlemlemesinden ilham almışlardır. Bu kıyas ehli, bununla beraber, mantıki bir şekilde görülebilir canlılar dünyasından hareketle meydana getirilen hiçbir kıyasın görünmez, ezeli ve ebedi Allah'a uygulanabilir olmasına dayanarak onları kabul etmeyen Müslümanları ikna edemez durumda kaldılar.

Dokuzuncu asırda İslâm felsefesinin ve onuncu asırda Eş'ari kelâmının gelişmesiyle, o zaman, Hristiyan savunmacılar, kendi savunma kalıpları içinde felsefi tartışmaya ve kelâmi kavramları kullanmaya başladılar. Bazı durumlarda, Yahya b. 'Adî'yle, her ikisi kullanıldı. *Kitâbü't-Temhîd*'in pasajlarında göreceğimiz gibi Bâkıllânî'nin onuncu asrın sonunda yazdıkları, aynı felsefi, rasyonel mantıki delillerle, onun Hristiyan karşıtlarına meydan okur.

Bâkıllânî'nin çalışması hakkında üç şeye dikkat etmek önemlidir. İlk olarak o reddiyesini sadece Hristiyanlara değil aynı zamanda, ona Allah'ın vahyini inkâr eden ya da sıkı monoteizmi reddettiği gözüken diğerlerinin düşüncelerine yöneltir. Nitekim bütünüyle o, 4. bölümde “natüralistler”e, 5. bölümde “müneccimler”e, 6. bölümde “düalistler”e, 7. bölümde “sihirbazlar”a, 8. bölümde “Hristiyanlar”a, 9. bölümde “Brahmanlar”a ve 12-15. bölümlerde Yahudilere hitap eder.¹⁷ İkinci olarak, Yahudilerle ilgili bölümler hariç, bu reddetmeler Bâkıllânî'nin epistemoloji tartışması (birinci bölüm) çerçevesinde, bilinebilirler ve varlıklar (ikinci bölüm) ve çok önemli bir şekilde, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını tartışmasından sonra (üçüncü

¹⁷ Bâkıllânî, *Kitâbü't-temhîd*, nşr. Richard J. Mc. Carthy, Beyrut, Librarie orientale, 1957, s. 34-131, 160-190. Çünkü Yahudileri reddiye onların tanrı konseptinde hitap edilmemiştir, bu Bâkıllânî'nin Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'ın tartışmasından (sonra) olan kısımda gelmiştir. Bâkıllânî'nin *Kitâbü't-temhîd*'de gayr-i Müslim dinler ve ideolojiler ele alış tertibi, Richard J. McCarthy'nin önerdiği gibi, Eş'ari'nin tertibini takip ettiğini göstermektedir. (“The Works of al-Ash'ari,” İbn Asakir'in *Tebyînü'l-kezîbi'l-müfterî*'sinden notlar ilavesiyle tercüme eden McCarthy. R. J. McCarthy'nin *The theology of al- al-Ash'ari*'nin içinde [Imprimerie Catholique, 1953], s. 211-212.

bölüm) yer alır.¹⁸ Üçüncü husus ise, Bâkıllânî'nin Hristiyanların genelini değil, sadece özel doktrinlerini reddetmesi. Monofizistleri çok iyi tanır ve onların ismen değinmez veya işaret eder. Bu şekilde onların görüşlerini sunar.

Öyleyse *Kitâbü't-Temhîd*'de Bâkıllânî, İsa'nın tanrının vasfı ve enkası ile ilgili esaslarıyla ilgili Hristiyan delillerini

Bâkıllânî Hristiyanları reddetmek için kıymetini ve uygunluğunu soğukkanlılıkla feciler ve kelâmcılar arasında tartışma nımına bir referans olduğu. Bu tartışma ilkelerinden biri, bütün var olanın bu şekilde meydana geldiğidir ve bu yüzden doğrudur.²⁰ Bâkıllânî bu tartışma, varlıkların nesnelerin varlığını uygun bir şekilde görülebilir objelerle, kıyaslanabilirliğiyle sürer.²¹

Bâkıllânî'nin tartışması Aristoteles'in kategoride: Saf cevher veya acağına dayanır. Cevherler ve yaratıcı hiçbir durumda yaratıcı

¹⁸ Bk. Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 131-132.

¹⁹ Bâkıllânî'nin bir çağdaşı olan İbn al-Mütercimler Süryanice eserlerinin kelimesini karşılayacak bir ifade kullanır. *Cevher* kelimesini kullandılar. Çev. *Das Metropolitene Elias von Colmar*, E. Barth, 1886, s. 2. Mütercimler *la Trinité, Traite sur l'Intellect*, J. Allard et G. Troupeau, Beyrut, 1953, s. 10.

²⁰ Augustine, Perier, *Petits Traités de Philosophie*, Paris, 1920, s. 53.

²¹ Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 77.

Bâkıllânî, enkarnasyon hakkında Hristiyan kabulü “İsâ’nın bedenine nüfuz, kelâmı (yani oğul)” iktibas eder.²⁹ Daha sonra bu hulul veya vahdetin çeşitli Hristiyan yorumlarıyla ilgili kendi anlayışını sunar. O, birçok Hristiyan’ın İsâ’nın birliğini, “suya şarap veya süt döküp karıştırıldığında ortaya çıkan su gibi ilahi ve insan tabiatlarının “karışma ve karıştırılması” olarak ifade ettiklerini söyler.³⁰ O, yanlış bir şekilde bu durumu –ki bu gerçekten Ya’kûbî bir durumdur– Nestûrilere nispet eder. Daha sonra doğru bir şekilde bir Ya’kûbî düşüncesini takdim eder. O diğerleri birliği sadece içinde kelime kalıpları ve fonksiyonlarının bulunduğu form (heykel) olarak anlamışlarken, Ya’kûbîlerin “Tanrı kelimesinin bir birlik içinde ete ve kana dönüştürüldüğü”³¹ görüşünü iddia ettiklerini belirtir. Ancak son kavram taraftarlarının insan formunda kelimenin (lafzın) gözükmesi şekliyle ilgili olarak aynı kanaatte olmadıklarını söyler. Bu monofizist Ya’kûbîlerin birçoğu insan ve ilahi olan bir karışım düşüncesini benimsediler. Ancak, bazıları bu karışım kavramını reddetti ve tıpkı bir aynada³² bir kimsenin yansıması veya bal mumu ya da toprak üzerine kazınmış bir yüzüğün bıraktığı damga gibi belirli bir bedende kelimenin varlığı için çeşitli kıyaslamalar teklif ettiler. Kaynağını vermeksizin Bâkıllânî bir Hristiyan yazarı iktibas eder: “Ben söylüyorum ki kelime bir anlamda İsâ’nın bedeniyle birleşti, öyle ki, dokunmak, karışmak veya birbirine karıştırmaksızın, kelime onu içinde eritti. Nitekim aynı şekilde ben Tanrı’nın gökyüzünde olduğunu ancak ona dokunmadığımı veya onunla karışmadığımı söylüyorum ve tıpkı bunun gibi ruhla karışma veya bir teması olmaksızın aklın ruha hulul eden bir cevher olduğunu söylüyorum.”³³

Bâkıllânî Bizansların veya er-Rum olarak işaret ettiği Melkitlerin durumunu pek anlamaz. O, doğru bir şekilde onların olumlu yönünü “Kelimenin cisimle birliğinin anlamının ikinin bir olmasıdır” şeklinde tanımlarken, yanlış bir şekilde onlara ve Nesturilere birbirine karışmış ve karıştırılmış Ya’kûbî kavramını nispet eder.³⁴ Öyleyse o, Melkitlere karşı onların beşeri

İsâ kavramını belirlemek için Ya’kûbîler arasındaki farka “kişi”yle (örneğin Nazarethli b... tutarak birleştirildiğine inanır... insan”la, yani “bütün insan... birleştiğini kabul ettiler. Bâkıllânî insanlığıyla ilgili olarak küll... doğuran kusur olarak görür. “külli insan”ın mantıki imk... güçlendirerek bunun hem ma... varır.³⁵

İsâ’nın hem ilahi, ezeli ve... yeni bir tartışma çizgisi o... “Mesîh”teki bu birliğin, bir o... olarak gerçekleştiği fiillerden... Eğer fiil böyleyse, bu fiilin... Bâkıllânî Hristiyanların bu f... inkâr etmediklerini gösterir v... karşı tartışmaya devam eder... birlik oluşturan failin yaptığı... fiilin faili kimdir? Yalnızca u... numlar mıdır, yoksa her iki... Mantıki bir şekilde, sonuç çık... ve o netice olarak, farklı açı... metot takip eder.

Kur’anın nisa sûresinde Mesîh’in çarmıha gerilmesini

²⁹ Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 78.

³⁰ Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 78.

³¹ Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 78.

³² Bu, Yahya b. ‘Adî tarafından yapılan bir kıyaslamadır. Bk. *etier, Petits Traités*, s. 12-18.

³³ Bâkıllânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, s. 88.

³⁴ Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 91..

³⁵ Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 94-95.

³⁶ Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 96.

³⁷ Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 94-95.

³⁸ “Ve ‘Biz Allah’ın elçisi, Meryem (belâlara uğradılar). Oysa onu öldürdüklerini keskin biçimde gösterildi. Onun hakkında ayetler O hususta kesin bilgileri yoktu (onu öldürdüklerini keskin biçimde

Bâkıllânî kendi delili hatırına Hristiyan iddiasını terk etmeye arzudur. Açıkça kendi amaçları uğruna o, çarmıha gerilme inancını ilahi birliğin Hristiyan anlayışına karşı oluşunu İsa'daki insan tabiatını ve tamamıyla kefareti fikrine karşı oluşunu daha da ilerletmek için çarmıha gerilme inancını kullanıyor. Çarmıha gerilme ve ölüm anına yoğunlaşarak tam o vakitte bedenle "oğul"un birliğinin hala devam edip etmeyeceğini sorar. Eğer bir tarafta cevap olumluysa, o takdirde imaj ruhul-kudüsün gerçekte çarmıha gerildiği ve öldürüldüğüdür. Ancak eğer bu doğruysa, o, baba ve ruhul-kudüsün de öldüğü anlamına geldiğini savunur. Öyle ki, Hristiyanlarla birlikte bir imtiyaz anlamsızlığını düşünür. Diğer taraftan soruya cevap olumsuzsa ve iki İsa'nın iki tabiatı çarmıha gerilme anında birliği kabul edilmemiştir. O, birlik doktrinini terk etme ve en azından bu anda İsa'nın sadece bir beşer olduğunu kabul anlamına gelir.³⁹ Bu, pek tabii, sadece Hz. İsa olduğunu ve tek bir tabiatının olduğunu oluşturmak için Bâkıllânî'nin delilinin temel amacıdır.

Bâkıllânî, Hz. İsa'da olduğu kadar İbrahim ve Musa'nın da aynı anda Allah'ın kelâmıyla birleştiğini göstermeye çalışarak iddiasını sürdürür. O, bu peygamberlerle Hz. İsa arasındaki bu benzerliğin Hristiyanlara göre kabul edilemez, olduğunu bilir. Mesih'in işlerinin onun eşsizliğini ispatlayacağı Hristiyan cevabını öngörerek, İbrahim'i kutsal metinlerde Musa'nın da görünür mucizeler ortaya koyduğunu teyit ettiğine işaret eder ve bu yüzden Hristiyanlar kadar İsa'yı da tanırlar. Musa'nın işlerinin Tanrı tarafından onun yakarışına cevap olarak verildiği Hristiyan iddiasına karşılık Bâkıllânî, aynı şeyin İsa'nın mucizeleri için de söylenebileceğini sert bir şekilde cevap olarak verir.⁴⁰

Bu deliller dizisinin sonucundan Bâkıllânî'nin çıkardığı İncil metninin temelinde, İsa'nın bütünüyle ve sadece insan olduğu sonucunu, çıkardığı açıktır. O, aynı durumda onun diğer peygamberlerin yaptığı gibi Tanrısına hitap eden bir insan olduğunu göstermek için İsa'nın bazı sözlerini iktibas eder. İşte burada Lazarus'un dirilmesinden önce İsa dua etmektedir: "Baba, beni işittiğin için sana şükrediyorum. Beni her zaman işittiğini biliyordum.

Ama bunu çevrede duran hal diye söyledim."⁴¹ İsa Getsem mümkünse bu kâse benden istediğin olsun."⁴² İsa'nın çarmıha gerilme anında "Baba, beni niçin terk ettin?" olmuştur.

Karmaşık felsefi delil temelinde Hristiyan muhaliflerinin, İsa Mesih'in çarmıha gerilme anında başarıyla oluru. Bâkıllânî'nin insan olacağı sonucunu çıkararak çarmıha gerilme anından itibaren sonucun kaçınılmaz olarak temelen retorik sanatın, daha çok ölüme başarılı olduğu açıktır.

³⁹ Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 97-98.

⁴⁰ Bâkıllânî *a.g.e.*, s. 98-99.

⁴¹ Yuhanna, 11: 41. Bütün alıntılar New York: American Bible Society, 1973.

⁴² Matta, 26:39. Krş. Markos, 14: 36.

⁴³ Matta, 27:46. Krş. Markos, 15: 34.

2. Burhan ve delil

“Süleyman kuşları araştırarak şöyle dedi: Hüdhd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Bana apaçık bir *sultan* (delil) getirmelidir. Yoksa onu, ya şiddetli bir azaba uğrattırım, yahut keserim”. (Neml, 20-21)

“And olsun ki Musa'yı Firavun ve erkânına mucizelerimizle ve apaçık bir *sultan* (delil, kanıt) ile gönderdi”. (Hud, 96-97)

“Allah'a koştuğunuz ortaklardan nasıl korkarım? Oysa siz, Allah'ın hakkında size bir *sultan* (delil) indirmedığı bir şeyi ona ortak koştuktan korkmuyorsunuz”. (En'am, 81)

“Yoksa onlara ortak koşmalarını söyleyen bir *sultan* (delil) mı indirdik?” (Rum, 35)

Görüldüğü gibi âyetlerde *sultan* siyasî bir unvan veya muhtevayı ifade edecek şekilde kullanılmamıştır. *Sultan* soyut olarak güç ve otoriteyi ifade etmektedir. Sonradan kazandığı anlam itibarıyla *sultan* kelimesi güç ve otoritenin temsil edildiği siyasî bir kişiyi, siyasî bir yapıyı işaret etmektedir.

Tarihte “sultan”

Hiz. Peygamber ve ardından ashab dönemine baktığımızda siyasî anlamda şu unvanların bilindiğini ve kullanıldığını görüyoruz:

Yemen meliki için	: Tubba'
İran meliki için	: Kısra
Bizans kralı için	: Kayser
Sebe yöneticisi için	: Melike (melik)
Müslüman yöneticiler için	: Emîr
	Emîru'l-mü'minin
	Halife
	İmam

Konuyla ilgili olarak Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ında sunduğu bilgiler oldukça aydınlatıcıdır: “Müslümanların yöneticisine Halifetullah demek uygun değildir; ona Halife, Halifetu Resûlillah ve Emiru'l-mü'minin denir. Beğavî'nin, *Şerhu's-sünne*'de ifade ettiğine göre müslümanların başındakine Emiru'l-mü'minin ve Halife demekte bir sakınca yoktur. Her ne kadar bu adil imamların geleneğine muhalif ise de zararı yoktur. Çünkü Müslümanlara emir verme yetkisi var, Müslümanların da ona itaat mecburiyetleri var. Beğavî şöyle demiştir: Ona Halife denir, çünkü o, kendisinden öncekinin

halefidir, onun yerine geçmiştir. Halifetullah denmez... Kendi Ömer'dir. Bunda ilim adamları Ebu Bekir'e Halifetu Resûlillah

İbn Hacer el-Heytemî'nin tarihine -bir açıdan da olsa Resulillah; Hz. Ömer ise Halife bunun uzun olduğunu düşünür başımıza emir tayin ettik'. mü'minlersiniz. Ben de sizin diye anılmaya başlandı”. (*es-S* dan ashabın siyasî durumu ift laşılıyor. Bunlar içinde *sultan* yor.

Şimdi *sultan* kelimesinin si edelim: “*Sultan* Arapça'da ot bir isimdir. Başlangıçta sade böyle bir unvan verilmemişti rak kullanıldığında bile baze etapta daha çok gayr-i resmi l hıslar için kullanılmıştır. Tesa ifade eden kelimeleri egemenl eğilimine bir örnek teşkil et Harun Reşid tarafından veziri kânsız da değildir. Ara sıra A muştur. 10. yy'a kadar gayr nüfuzlu kimseler için onları olanlardan ayırmak amacıyla mektuplarda ve tarihî hikâyeler tir, fakat *sultan*ın kişisel bir manlar yoktur. Bundan da aç halâ resmi bir nitelik kazan bilinen Türk hanedanı tarafır mileşmiştir”. (*İslam'ın Siyasal*

Ahmet Güner’in şu ifadeleri Abbasî döneminde *sultan*, emiru’l-mü’minin, imam kelimelerinin birlikte kullanıldığını ortaya koyuyor. Bu durum kelimelerin siyasî bir unvana dönüşmesi ve kalıcılık kazanması noktasında o dönemin geçiş süreci yaşadığını gösteriyor: “Büveyhîler zamanında Abbasî halifesinin hukuken devlet başkanı ve İslam ümmetinin reisi olduğu kabul edilmiştir. Dönemin resmi belgelerinde açıkça ortaya koyduğu gibi o, “*sultan*”, “emiru’l-mü’minin” ve “imam” olarak her türlü dinî ve dünyevî yetkiyi elinde bulundurmaktadır. Tüm Büveyhî topraklarındaki camilerde okunan Cuma hutbelerinde ve Buveyhî sikkelerinde halifenin adına yer verilmiştir”. (“Maverdî’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış I”, *DEÜİFD*. (2002) XVI, s. 11)

Fuad Salih es-Seyyid İslam tarihinde ilkleri kaleme aldığı eserinde şu bilgilere yer vermiştir: “Muaviye ‘Ben (Müslüman) meliklerin ilkiyim’ demiştir. (s. 26) Halifetu Resûlillah olarak ilk isimlenen Hz. Ebu Bekir’dir. (s. 282) Emiru’l-mü’minin olarak ilk isimlenen Hz. Ömer’dir. (s. 288) İslam’da *sultan* lakabıyla lakaplanan ilk kimse Mahmud b. Sebuktekin et-Türkî el-Ğaznevî (ö. 421)’dir. (s. 301) Mısır meliklerinden *sultan* lakabıyla lakaplanan ilk kimse Selahaddin Eyyubî’dir. (s. 301)”. (*Mu’cemu’l-evâil*, Beyrut, 1992)

Vecdi Akyüz hilafetin saltanata dönüşümünü incelediği eserinde Emevîler devri siyasî terminolojisini ortaya koymuştur. Buna göre yaygın olarak kullanılan terim emiru’l-mü’minindir. Çok fazla olmasa da halife, halîfetullah, halîfetu rabbi’l-alemin, raî, imam, imamu’l-müslimin, emînullah ve melik terimleri de siyasî unvan olarak kullanılmıştır. (*Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul, 1991, s. 116-118)

Görüldüğü gibi *sultan* sözcüğü, Peygamberimiz döneminde, ilk dört halife devrinde ve hatta Emevîler döneminde siyasî unvan olarak kullanılmamıştır. *Sultan* kelimesinin siyasi anlam kazanarak kullanılmaya başlaması, çok sonraları özellikle Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir. (Vecdi Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, s. 140)

Bununla birlikte Suyutî’nin *Tarihu hulefa*’sında (Mısır, 1952) dikkat çekici rivayetlerin olduğunu görüyoruz. Mesela Abbasî yöneticilerinden Mansur şöyle der: “Halifeler dörttür: Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali. Melikler de dört kişidir: Muaviye, Abdulmelik, Hişam ve ben”. (s. 263) Yine Mansur Arafat’ta bir hutbesinde insanlara şöyle seslenmiştir: “Ey insanlar!

Ben ancak yeryüzünde Allah göstermesiyle idare ediyorum. Çilme, halktan güç alma dönemi kurulduğunu, iktidara nasıl geçileceğini yönetici nasıl seçilirse seçilsin ediyor. Bu durum, ona mutlak sefer *sultan* ile halife arasında bir farka ancak takva yaraşır; *sultan* yaraşır (yani bunlar onlar içindir). (s. 264) Buradan hilafet ile mutlak şeyler olduğu anlaşılıyor. Bu durum ve otoriteye dayandığını gösteren dönemde siyasî bir unvan olarak yöneticilerine “emiru’l-mü’minin” Şu rivayet ise *sultan* kelimesi Mansur, yönetimin başına geçmesiyle daşı Abdurrahman b. Ziyad’a “Benim *sultanım* nasıl?”. Abdurrahman hiçbir zulüm görmedim, fakat *sultan* saltanat, güç, otorite anlamına. Abbasîlerin ilk döneminde bilimsel olarak kullanılmamıştır. Sadece devlet başkanıdır. Ancak bu yöne doğru bir adım ziyade emiru’l-mü’minin olarak ta “Mü’minlerin emiri Harun” kullanmıştır. Daha sonraları kullanılmaya başlanacaktır. Mesela Mervan’ın *saltanatı* dönemimdir. (1963, IV, 108) Şüphesiz Abdurrahman’i hiç kullanılmıyordu. Ancak bu oluyor. Bir anlamda hilafet ye-

Hadîslerde “sultan”

Şimdi bu tarihi bilgileri gözden geçirelim. Hadîslerde *sultan* kelimesi ol-

İbn Ebi Asım (ö. 287) *Kitabu's-sünne* (Elbani tahkiki, Beyrut, 1980) adlı eserinde “sultana sövmekten sakındırmak”, “sultana ikramda bulunmak, ona ihanetten sakınmak”, “Emiri desteklemek” ve “itaatle ilgili hadîsler” başlıkları altında ilgili rivayetlere yer vermiştir. Suyutî'nin de konuyla ilgili bir eseri vardır. (*Mâ revahu'l-esatîn fi ademi'l-mecîi ile's-selââtîn*, Beyrut, 1992) Aslında bu hadîsler çok daha detaylı araştırmaları gerektirmektedir. Ravilerin kimlikleri, yaşadıkları dönem, rivayetlerin kronolojisi vs. ama biz bu çalışma ile sadece meseleye dikkat çekmek ve ayrıntılı araştırmaları teşvik etmek istiyoruz. Bunları kaydederken bazı noktalara dikkat çekeceğiz.

1. “*Sultan* yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Ona nasihat eden (bağlı olan) hidayet bulur, onu aldatan sapıtır”. “Elbanî, bunu Ebu Nuaym'ın naklettiğini söyler, ona göre mevzudur. (*Silsiletu'l-ahâdîsi'z-zaîfe*, I, 687) “*Sultana* sövmeyiniz, zira o Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir”. (Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, VI, 17; Ali Yardım, *Şihabu'l-ahbar Tercümesi*, s. 180) Elbanî'ye göre oldukça zayıf. (*Kitabu's-sünne*'nin tahkikinde, hd. no. 1013) Benzer bir şekilde Ebu Bekre'den nakledilen üç farklı rivayet vardır: “*Sultan* Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Ona ikram edene Allah da ikram eder; ona ihanet edene Allah da yüz üstü bırakır”. (Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, VI, 17); “Kim Allah'ın sultanına ihanet ederse Allah da ona yüz üstü bırakır” ve “Kim Allah'ın sultanının şerefini ta'zim ederse Allah da kıyamet günü onun şerefini ta'zim eder” (İbn Ebi Asım, *Kitabu's-sünne*, hd. no. 1018; 1025) Elbanî'ye göre bu üç rivayet birbirini destekledikleri için hasendir. (Bkz. *Kitabu's-sünne*'nin tahkikinde, hd. no. 1018; 1025)

2. “*Sultan* her mazlumun kendine sığındığı, Allah'ın gölgesidir”. (Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, II, 125; IV, 153) Bu iki rivayette *sultan* birer siyasî unvandır.

3. “Allah Kur'an'la engellemediğini (yasaklamadığını) *sultan* ile engeller”. Hz. Ömer ve Osman'dan mevkuf olarak nakledilmiştir. (Ahmed b. Abdülkerim el-Amirî, *el-Ciddu'l-hasîs fi beyan ima leyse bi-hadîs*, Beyrut, 1997, s. 60)

4. “Yeryüzündeki Allah'ın *sultanı* Kur'an ve Nebi'nin sünnetidir”. (Taberânî nakletmiştir. Ebu Muhammed el-Cezerî, dışında kalan raviler sahih ricalidir. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, V, 211) Burada *sultan* açıkça siyasî bir unvan değildir. Onun kullanımı da Kur'an'a uygundur.

5. “Bu iş, içlerinden on iki İmare, 5; Ebu Davud, Mehdî, İbn Hanbel, Müsned, V, 99) B ları kaydetmemim sebebi emi labileceğini göstermektir. Do yaygın olarak kullanılmaya ba şılamakta bir beis görülmemiş

6. “Dilenmeler, tırmalama yüzünü korur dileyen de koru sahibinden) veya kaçınılmaz l Davud, Zekât, 26) Burada s edilmelidir. Siyasî bir unvan d

7. “Muhakkak ki ihtiyar saklarını çiğnemeyen Kur'an etmek, Allah'a saygıdandır”. (

8. “Peygamber (s.a.v) on ş sahibi (idareciler) dışındaki l Libas, 8; Nesaî, Zinet, 30)

9. “Hz. Peygamber'e *sulta* onlarla övünmedikçe Allah'ın (İbn Hanbel, *Müsned*, V, 195;

10. “Ey muhacirler cemaat zaman (hiç bir hayır kalmaz). rım (O şeyler şunlardır) : ... Allah'ın indirdiği hükümlerde leri uygulamadıkça) Allah on kılar”. (İbn Mace, Fiten, 22)

11. “... Eğer velîler, (kadın işinde) ihtilâfa düşerlerse art (Tirmizî, Nikâh, 14 (hadîs has

12. “Doğudan bir takım in caklar”. Ravi der ki: Mehdî'n (İbn Mace, Fiten, 34) Hadîs : *sultan* kelimesinin siyasî içeril

13. “Kimi hac yapmaktan; ortaya çıkan galib gelen bir ihtiyaç veya zalim bir *sultan*, yahut engelleyici bir hastalık menetmez de o, hac yapmamış olarak ölürse, ister yahudi olarak, isterse hıristiyan olarak ölsün!”. (Darimî, Menâsik, 2) Hadîs zayıftır.

14. Bir adam gelip Allah'ın Nebisi (a.s) 'den bir alacak veya bir hak talep etti de (yüce huzura münâsib olmayan kaba) bâzı sözler söyledi. Resûlullah (a.s)'in sahâbîleri o adamın haddini (fiil veya sözle) bildirmek istediler. Bunun üzerine Resûlullah (a.s) (sahâbîlerine hitaben): “Susunuz, bırakınız. Çünkü kişi borcunu ödeyinceye kadar alacak sahibinin onun üzerinde bir *sultanı* (nüfuzu, yâni edep çerçevesinde alacağını talep etme hakkı) vardır, buyurdu”. (İbn Mace, Sadakât, 17) Hadîs zayıftır. Ancak *sultan* kelimesinin kullanılması Kur'an ile uyum içindedir.

15. “En efdal cihad, zalim *sultanın* veya zalim emirin yanında adaleti söylemektir”. (Ebu Davud, Melahim, 17; Tirmizî, Fiten, 13) Bu hadîs konumuz açısından oldukça önemlidir. Raviler *sultan* ve emiri aynı manada kullanıyorlar.

16. “Bir kimse emîrinin bir şeyinden hoşlanmazsa buna sabretsin! Zira insanlardan hiç bir kimse yoktur ki, *sultana* bir karış karşı çıksın ve bu halde ölsün de câhiliye ölümü ile ölmüş olmasın!”. (Buharî, Fiten, 2; Müslim, İmaret, 56) Emîr ve *sultan* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığını gösteren dikkat çekici bir örnektir. Buradan *sultan* ile emîr kastedildiği anlaşıyor.

17. “Badiyede oturan sıkıntı içinde olur; Allah'ın zikrini bırakıp av peşinde koşan gafil olur; *sultana* yakınlığı artan hiçbir kul yoktur ki; Allah'tan uzaklığı artmasın”. (İbn Hanbel, Müsned, II, 371) Ebu Davud'da şöyle: “... *Sultanın* (kapısına) gelen kimse fitneye düşer”. (Edahî, 24; ayrıca bkz. Tirmizî, Fiten, 69) Burada *sultan* kelimesi olumsuz bir imaja sahiptir. İlk dönem için söylemek gerekirse, hilafet ve emirlik için bu olumsuz içerik yoktur. Hatta bazı hadîslerde “ileride bir takım emirlerin çıkacağı” (Tirmizî, Cum'a, 79) ifade edilerek bu olumsuz niteliklere asr-ı saadet sonrası yöneticilerin sahip olacağı hatırlatılmaktadır. Zayıf da olsa “Hilafet otuz senedir, ardından meliklik gelecektir” (Tirmizî, Fiten, 48) hadîsi de ilk döneme hilafet havasının yansıdığını, bunun *sultanlığa* veya melikliğe benzemediğini çağrıştırmaktadır. Bu durumda yukarıdaki hadîste sanki şu kastedilmektedir: “İleride bir takım emirler (halife vs.) çıkacaktır. İktidar olma

zihniyeti de değişecektir. Yöneticilerin kapısını dikkatli olun!”. Burada söz kâğıtının ramsal yapısına uygun olarak kullanılmıştır.

18. “Kim yeryüzünde Allah'ın *sultanı* (halifesi) olursa, Allah da o kimseyi küçük çaplı bir *sultan* (halife) olarak kullanır. Tirmizî, Fiten, 47 -hasen-garîb. “Allah'ın Halifesi” tabirinin *sultan* kelimesiyle Allah'ın *sultanı* tabiri uygun bir şekilde kullanılmadığına göre Allah'ın *sultanı* unvanı bile kullanılmadığına işaret eder. Bize göre bu durum oldukça zayıftır. *Sultan* ve dahi Allah'ın *sultanı* kavramı daha önce aktardığımız hadîslerde de ifade hatırlanmalıdır. Çünkü “Allah'ın *sultanı*” deyişinin hadîslere yansımış olabileceği düşünülmelidir.

19. “Kim *sultanını* Allah'a karşı koyarsa, Allah o kimsenin *sultanı* olur”. (Hanbel, Müsned, VI, 6) Hadîs zayıftır.

20. Hz. Âişe şöyle demiştir: “Bir kadın bulup, lık etmiş bulunan bir kadının *sultanı* olur”. (Buharî, Fiten, 2) Bu kadını cezadan afv hususunda kelâm etmeye Rasûlullah'ın cesaret edebilir ki?” dediler. Nitekim Âişe, “Bu kadını cezadan afv hususunda şefaati mi edebilirsiniz?” dedi...”. (Buharî, Hudud, 1) Buharî'nin bab başlığı sebebiyle ilgili bir mesele *sultana* getirilmediği için *sultan* kelimesinin *sultan* kelimesinin kullanılması Buna uygun olarak Peygamberin *sultanı* olarak kullanılıyor. Ancak yine de bu unvanın önemli kademelerindeki

21. Buharî’de yine *sultan* kelimesinin geçmediği ama Hz. Peygamber’in uygulamasından yola çıkılarak yapılan bir bab vardır. Bab şöyledir: “*Sultan* bir velidir”. (Nikâh, 40) Bir başka bab daha: “Ehlini, yakınlarını yâhud başkalarını *sultanın* o hususta izni olmaksızın te’deb eden kimse”. (Muharibîn, 25) Bir diğer bab: “Buluntu eşyayı ilân eden, fakat onu *sultana* teslim etmeyen kimse”. (Lukata, 11) *Sultan* kelimesinin Buharî dönemimde yaygınlık kazandığı anlaşılıyor. Ancak ilk babtın *sultanın* siyasî bir unvan olduğu anlaşılıyorsa da diğerlerinden sadece o anlaşılmaz. Herhangi bir yetkili veya otorite kastedilmiş olabilir. Bununla birlikte kavram yine de siyasî içeriklidir.

22. Mevkuf bir hadîs: “Hz. Ömer *sultan* huzurunda olmaksızın yapılan hul'u geçerli kılmıştır”. (Buharî, Talak, 11) Hayseme b. Abdurrahman şöyle naklediyor: “Bışr b. Mervan’a böyle mesele getirildi. Ona cevaz vermedi. Bunun üzerine Abdullah b. Şihab ona ‘Hz. Ömer’e böyle bir mesele getirildi, ona cevaz verdi’ dedi”. (İbn Hacer, *Fethu'l-barî*, X, 498) Burada kullanılan *sultan* kelimesi hâkimi de içine alacak şekilde geniş bir manaya sahip. Dolayısıyla yetki, otorite anlamını ima ediyor. Hz. Ömer söz konusu olunca devlet başkanı kastedildiği açık. Ancak Hz. Ömer devrinde *sultan* kelimesi siyasî içerikli olarak kullanılmamıştır.

23. “Fukaha -dünyaya dalmadıkları müddetçe- resullerden (sonra) emin kimselerdir. ‘Dünyaya dalmaları nasıl olur, ey Allah’ın Resûlü?’ denildi. Buyurdular ki: Sultana itaat etmekle. (Bu durumda) dininizi onlardan koruyun”. Elbanî’ye göre zayıftır. (*Silsiletu'l-ahadîsi'z-zaîfe*, V, 52) Burada *fukaha* teriminin kullanılması da dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber döneminde henüz sırf fıkıh ilmiyle uğraşan bir topluluk oluşmamıştır. *Sultan* kelimesi de tamamen siyasî içeriklidir. Başta bulunan, tek olan yöneticiyi çağrıştırması ağırlıkta olsa bile tüm kademeleriyle birlikte yönetimi ima etmesi de muhtemeldir. Rivayet sanki sonradan ortaya çıkacak ilişkilere dikkat çekiyor gibidir. Bu durumda ravilerin kelimeler konusunda tasarrufta bulunması muhtemel gözüküyor.

Değerlendirme ve sonuç

1. Kur'an'da *sultan* kelimesi soyut manalı kullanılmış olup siyasî bir içerik taşımıyor.

2. Tarihte *sultan* kelimesi Ancak Abbasîlerin ilk dönemi dönüşmemiştir. *Sultan*, halife nunla birlikte *sultan* kelimesi da bu döneme geçiş dönemi d

3. Abbasî döneminin ortala olarak kullanılıyor.

4. *Sultan* kelimesi ile ilgili i içerikli olarak kullanılması; d Özellikle Abbasîlerin ilk dön dikkat çekiyor. Bu dönemde s ve kuvvetine, otoritesine atıfla fe kavramının taşıdığı içerikte

5. Kur'an'da ve Hz. Peygar lar ön plana çıkar: Şura, bey'a vurgulamak istiyorum: İtaat v gamber bir taraftan emire ita olduğu yerlerde itaatın olmad de bu hususlar dengeli bir şe çıktığı dönemlerde ise itaat l vurgu yapıyor, halktan mutlak

6. Otorite ve itaat anlayışın ruiyetini halktan değil, doğru yım” vs. demeye başlıyor. Oy lemiyor. Gerek de duymuyorl ğu gibi bunu hiç de hoş karşı

7. Hadîslere baktığımızda görüyoruz:

a. Siyasî bir unvan olarak mesi bir unvanı dahası devlet rıştırıyor. Burada “*sultan* bir yani siyasî otoriteye işaret ed nını işaret ettiği daha bir ağ gölgesidir”, “Ve *sultanları* All ği hükümlerden işlerine geler

velîsidir”, “Kim yeryüzünde Allah’ın *sultanını* küçük görerek hakaret ederse Allah da o kimseyi küçük düşürecek”tir”, “*Sultanın* (kapısına) gelen kimse fitneye düşer” gibi hadîslerde *sultan* başka hangi manada olabilir! Burada siyasî pek çok otoriteden ziyade siyasî tek bir kişinin kastedildiği açık gözüküyor.

b. Siyasî içerikli bir kelime olarak *sultan*: Bazı hadîslerde kullanılan *sultan* kelimesi ise böyle bir manayı ifade eder gibidir. Özellikle *zî-sultan*, yani *sultan* sahibi ifadesinin geçtiği yerler böyledir. Bu kullanım bir açıdan oldukça önemlidir. Çünkü *sultan* kelimesinin siyasî bir unvan olarak görülmediğini ortaya koyar. Belki de bu kullanıma bakarak *sultan* kelimesinin de *zi-sultan* anlamında olduğunu söylemek mümkündür.

c. Emir ve *sultan* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülüyor. Bazen bu şek ifade eden “ev” ile nakledilirken bazen doğrudan rivayet ediliyor. Bu önemlidir, çünkü bir anlamda *sultan* derken aslında emir, emirü’l-mü’minin kastediliyor. Bu da *sultan* kelimesinin siyasî bir içeriğe sahip olmakla birlikte henüz bir unvana dönüşmediğini gösterir.

d. Bir hadîste “*sultanın* kapısına gelmek” ifadesi geçiyor. Ancak Suyutî’nin bahsi geçen eserinde bu konuda pek çok hadîs zikrediliyor. *Sultanın* kapısına gitmek hiç hoş karşılanmıyor olacak ki, sonraki dönemlerde -özellikle Gazalî tarafından- bunun fıkıhı bile ortaya konuluyor. Şimdi düşünelim: ilk halifeler döneminde böyle bir ifadenin varlığı söz konusu olabilir mi? Dolayısıyla Peygamberimizin bu lafızlarla, yani “*sultanın* kapısına giden” şeklinde bir ifadesinin olduğu düşünülebilir mi? Belki de bu husus üzerinde daha çok düşünmeye ihtiyacımız vardır.

e. Bir de *sultan* kelimesinin Kur’an ile uyumlu olduğu örnekler vardır. “Yeryüzündeki Allah’ın *sultanı* Kur’an ve Nebî’nin sünnetidir” ve “Çünkü kişi borcunu ödeyinceye kadar alacak sahibinin onun üzerinde bir *sultanı* (nüfuzu, yâni edep çerçevesinde alacağını talep etme hakkı) vardır” şeklindeki iki hadîste *sultan* kelimesinin kullanılması böyledir. Hatta ilk hadîsin, *sultanı* “yeryüzünde Allah’ın gölgesi” şeklinde gösteren rivayetlerle uyum içinde olmadığını da belirtmemiz gerekir.

8. Hadîslerde geçen *sultan* kelimesiyle ilgili olarak sonuç itibariyle şunları söylemek mümkündür:

Bu kadar çok hadîsin varlığını göz önünde bulundurarak ya *sultan* kelimesini her geçtiği yerde Kur’an’la uyumlu bir şekilde tercüme edeceğiz ya

da özellikle bazı hadîslerde r...
giz. İlk durumu dikkate alırsa...
sini, hakimiyet, yetki, otorite...
nu her hadîse uygulayabilir n...
değerlendirdiğimiz hadîslere...
netimin Kur’an’a dayalı güç v...
“Siyasî otorite hiçbir velisi ol...
sultanını, yani Kur’an’a dayalı...
ederse..” diyebilecek miyiz? B...
nı, dolayısıyla sonraki döner...
tasarrufla bulunulmadığını ka...
limesinin siyasî unvan olarak...
aşıkârdır. Bu durumda ise iki

Ya Peygamberimizin Kur’...
yine soyut anlamda siyasî bir...
da ravilerin zaten dönemlerin...
emir veya halife yerine eş an...
rinci ihtimal bize göre zayıf o...
timal ise daha güçlüdür. Bur...
nan, tamamen de siyasî bir un...
emir ve halife yerine kullanm...
düşünürsek büyük ihtimalle...
daha iyi ifade edebilmek açı...
mıslardır. Bunun en önemli o...
ve emir kelimelerinin kullanı...
emir ve *sultan* kelimelerinin...
masıdır. Şüphesiz bu durum...
ravilerin hadîste tasarrufla bu...
mesinin geçtiği hadîslerden s...
lel olarak hükümler çıkarmak...
hadîsler uydurulmuş da değıl...
sika olanları vardır. O zaman...
duklarını değil, rivayette hata...
hata eder. Bu hatalar ise birer

Kelâm'a Giriş

Prof. Dr. Hasan Mahmud eş-Şafii, çev. Süleyman Akkuş,
Değişim Yayınları, İstanbul 2009, 365 s.

Reshat BILBILOSKI *

Prof. Dr. Hasan Mahmud eş-Şafii'nin Süleyman Akkuş tarafından *Kelâm'a Giriş* ismiyle Türkçeye kazandırılan kitabını kısaca tanıtmaya çalışacağız. Eserin adından da anlaşıldığı üzere Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanında yazılmış bir giriş niteliğinde olan söz konusu eserin klasik mezhepler tarihi ve kelam kitaplarıyla ortak yönler taşımakla birlikte yeni anlayış ve üslubuyla bu alanda yeni katkı sağlayabilecek giriş mahiyetinde yazılmış bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Tanıtımını yapacağımız eser, yazarın hayatı ve ilmî çalışmaları, mütercim ön-sözü, yazarın önsözü ve beş temel bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk kısmında Hasan Mahmud eş-Şafii'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Mütercimin *önsözünde* Kelam tarihi ve kelâma giriş tarzında yazılan eserler hakkında bilgi verildikten sonra tercümesi yapılan eser kısaca tanıtılmaya çalışılmıştır. Kitabın tercümesinde metne bağlı kalmaya çalışıldığına, yazarın düşüncelerine müdahale etmeme metodunun tercih edildiğine işaret edilmiştir.

"Kelam İlmi'nde Araştırma Yapmanın Meşrutiyesi" adını taşıyan ilk bölümünde konu, üç alt başlıkta ele alınmakta ve her bir başlık müstakil olarak işlenmektedir. Bu bölümde genel olarak kelam ilminin tanımı, isimlendirme problemi ve kelam ile ilgilenmenin hükmü gibi konular ele alınmış ve doyurucu bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda müellifin kelam ilmi tanımıyla birlikte diğer kelam âlimlerinin tanımları ve konuyla ilgili görüşleri ele alınarak karşılaştırmalarda bulunulmuştur. Yine bu bölümde kelam ilminin metoduna da temas edilmiş, bu çerçevede kelam ilminin salt felsefî bir metot takip etmediğine, kendine has bir metodolojisi olmakla birlikte diğer dinî ilimlerle de ilişki içinde olduğuna; dolayısıyla söz konusu ilimlerden tamamen ayrı hareket etmediğine işaret edilmiştir. Ayrıca Kelam ilminin

tarihte birçok farklı isimlerle anılması, mezheplerde kullanıldığı hakkında bilgi verilir. Her ne kadar yazar, eserine "Usûl" başlığıyla yaygın kullanılması nedeniyle "Usûl" bölümünde son olarak kelam ilmi ile ilgili farklı görüşleri zikreder.

"Kelâm Tarihine Toplu Bakış" bölümünde, Eş'ariyye, Şafiiyye, Hanefiyye, Mâturîdiyye, Eş'ariyye, Zeydiyye gibi bazı önemli itikadî mezheplerdeki görüş farklılıkları hakkında bilgi verilir. Yazar, kelam ilminin gelişme, değişim ve dönüşümüne ilişkin bir çerçevede günümüzde kelam ilminin çalışmış, kelam ilminin meşgul olduğu konuları vermiştir.

"Araştırma ve İstidlâl Metodları" bölümünde beş alt başlık halinde ele alınmış ve her bir başlık müstakil olarak işlenmiştir. Bu bölümde genel olarak kelam ilminin bilgileri verilmeye çalışılmıştır. İlk alt başlıkta konuyu, aklî düşüncenin çerçevesinde incelemeye çalışılmıştır. İkinci alt başlıkta konuya da değinilmiştir. Üçüncü alt başlıkta konuya da değinilmiştir. Dördüncü alt başlıkta konuya da değinilmiştir. Beşinci alt başlıkta konuya da değinilmiştir. Akla güvenmenin İslamî açıdan güvenmenine işaret eden yazara göre Mâturîdî daha çok güvenmektedir. İkinci alt başlıkta kelam âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri, önceki âlimlerin görüşleriyle yetiniyor ve aralarında İstidlâl Metodları" alt başlığında *İn'ikâsü'l-edille* gibi istidlâl metodları ve istidlâl yöntemleri hakkındaki görüşlerin *Kıyasü'l-ğayb ale's-şâhid'e* şeklinde tı olarak işlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümdeki görüşlerine yer verilmiştir.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

me ve ayırma metodu, muhalefet etme, karşı koyma metodu bağlamında ele alınarak incelenmiştir.

“Tamamlayıcı Vasıllar” adını taşıyan dördüncü temel bölümde konu, üç alt başlık halinde ele alınmış ve her bir başlık müstakil maddeler halinde incelenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde genel olarak dinî ilimlerin diğer ilimlerle olan ilişkisi ele alınmıştır. Diğer taraftan bazı kelâmî ıstılahlara yer verilerek açıklanmaya çalışılmış; Kelam ve Felsefe ıstılahları ile ilgili yazılmış olan eserler ile âlimlerin görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Son olarak kelam ilminin özellikle Yahudi ve Hristiyan teolojileri olmak üzere diğer semavî dinler ile ilişkisi dönemsel olarak ele alınmış, Yahudi ve Hristiyan teolojileri ayrıntılı sayılabilecek şekilde tanıtılmaya çalışılmıştır.

“Kelâm Metinleri ” başlığını taşıyan beşinci ana bölümde yazar, konuyu on altı başlık halinde ele alarak her bir başlığı ilgili yan başlıklara ayırarak müstakil maddeler halinde incelemeye çalışmıştır. Bu bölümde genel olarak kelam kitaplarından seçilmiş metinler ele alınarak on kelam mezhebinin genel özellikleri ve görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda yazar, çeşitli dönemlerde tartışılmış itikadî meseleleri ele alarak, konuyla ilgili itikadî mezheplerin yaklaşımlarını sunmuştur. Geçmiş dönemlerde kelam tartışmalarının nasıl yapıldığı hakkında bilgi vermesi açısından da yaklaşık on adet kelam metni yine bu bölümde okuyucunun dikkatine sunulmuş, kelam ilminin daha iyi anlaşılması için bu metinlerin okunmasının çok önemli olduklarına vurgu yapılmıştır.

Sonuç olarak eserde, kelam konularının yanı sıra kelam tarihi, kelamın geçirdiği evreler, kelam metotları ve mezheplerin temel düşünceleri hakkında çok değerli bilgilerin verildiği; ayrıca kelam ilminin önemi ve geleceğe yönelik güven veren yönünün vurgulandığı, yazarın da genel yaklaşımı açısından kelam âlimlerinin görüşlerini ele alırken genellikle Âmidî’yi ön planda tuttuğu ve onun görüşlerine geniş yer verdiği söylenebilir. Yoğun bir emek ve ilmî gayretin ürünü olan bu eser başta lisans ve yüksek lisans öğrencileri olmak üzere hem kelam tarihi hem de sistematik kelam hakkında genel bir malumat sahibi olmak isteyenlerin istifade edebileceği başvuru kitabı tanımlanmasını hak eden bir niteliktedir.

el-Hudûd; el-Mu‘cemu’l-ma

Kutbuddin Ebû Ca’fer Muhan-
thk. Mahmûd Yezidi Mutlak,
Kum-İran 1414 h./1993, 148+

Süleyman AKKUŞ*

İslam düşüncesinin yapısını ve ilim-
linleri kültür mirasımızın zengin-
tirler. Bu çerçevede bu düşünceye
olmak üzere insan ve hayata bü-
dirmede farklı kültürlerden bes-
esnasında tüm ihtiyaçlarda oldu-
mut çalışmalara imza atılmış, bu
ramlarını açıklamayı hedefleyen
ilim dallarıyla ilgili, belirli bir ilim
temel kaynakları Kur’an ve hadîs
birkaçıdır. Şüphesiz herhangi bir
lahlarını bilmek gerekir. Mantık-
tasavvurudur”. Belirli bir kavran-
mıştır. Terimlerin ifade ettiği an-
raşanların ortak bir noktada, bir

Fetih hareketleriyle farklı mi-
şimler, bunun sonucu gelişen t-
dünyasını öğrenerek fikrini anla-
önemli kılmıştır. Bir terimin kü-
bu terimlerle muhatap olanların
mini doğurmuştur. Bu problem-
oluşturma ihtiyacını hızlandırm-
baları da bu ihtiyaca cevap vern-
sonuçları olarak kelâm ilmiyle ba-
la müstakil; çalışmalar halini alm-

Başlangıçta belirli ilim dalları
metot bakımından kelâm ilmiyle
terimlerle ilgili çalışmalarda rek-
sefeyle olan bağlantısı da mütea-

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak-

lahlarının kelâm kavramları arasına girmesini sağlamıştır. Bu yaklaşımlarla birlikte metotlarda değişimler yaşanmış, konulara yaklaşımlarda bu değişimle birlikte, ilim dallarında ortaya konulan ıstılahlarla eserlerin diline yansımıştır. Etkileşimlere rağmen her ilim dalı konuları ve metotları yönünden ayrılmıştır. Bu da ıstılahlarla ilgili genel ve özel çalışmalara yansımıştır. Ancak bu çalışmaların tamamıyla bağımsız olduğu da söylenemez. Bazen bir ilim dalına ait bir kitap farklı ilim dallarının kavramlarını barındırabilmektedir. Bu da doğal olmakla birlikte yine de her ilim dalı öğretim açısından kendi terimlerinin bir araya toplandığı eserleri oluşturmuştur.

Tanıtımını yapacağımız kelâm kavramlarıyla ilgili eserlerden birisi de Kutbuddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan en-Nisâbü'rî'ye (ö. 547/1152) ait Şia'nın önemli kelâm kaynaklarından birisi olan *el-Hudûd; el-Mu'cemu'l-mevdû'î li'l-mustalahâtî'l-kelâmiyye* isimli eserdir. Şimdiye kadar basılmamıştır. Müelliflerce bu kitabın ismi zikredilmektedir. Kitabın müellifi, Ebû Ridâ ve eş-Şeyhu'l-imâm Ebu'l-Hüseyn gibi tanınmış âlimlerin hocası, *et-Ta'lik*, *el-Hudûd* ve nahiv ilmine dair *el-Mu'cez* isimli eserlerinin yanında bir çok eseri bulunan güvenilir bir zattır. (Müntecibüddin er-Râzî'nin, *Fihristu esmâi ulamâi'ş-şîa ve musannifhim* adlı eserinden naklen, s. 11.)

Eser Mahmûd Yezdî Mutlak tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Muhakkikin ifadesine göre eser Meşhed kütüphanesinde yapılan araştırmalar esnasında bulunan yazma nüshaya dayanarak yapılmıştır. Yayımlaşması öncesi edisyon kritiği için farklı nüshalarının bulunmasına yönelik, uzun yıllar araştırmaların yapıldığı, uzmanlara ve ilgililere müracaat edildiği, yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerin tarandığı, mevcut fihristlerin taranmasına rağmen başka bir nüshasının bulunmadığı ifade edilmiştir. Neticede mevcut nadir nüsha olduğuna karar verilerek yayımlanmasına karar verildiği kaydedilmiştir.

Yine müellif tarafından “tamamına ulaşılamayanın, tamamının terk edilemeyeceği” prensibini esas alınarak, imlası, hattı, yıpranmışlığı, bazı kelimelerinin silinmesi ve diğer problemlerle birlikte dikkatle tahkikin gerçekleştirildiği belirtilmiştir. Olumsuzluklara rağmen mevcut nüshanın musannifinin dönemine yakın bir zamanda Ahmed b. Mücteba b. Ahmed el-Hüseynî tarafından 655 yılının safer ayında yazılması, sevindirici bir husus olarak dile getirilmiştir.

İsminden de anlaşılacağı üzere kitap kelâm ilmiyle ilgili söz ve ıstılahları tanımlamaktadır. Nitekim müellif mukaddimede yazma gerekçesi olarak, dostlarının kelâm ilmi ve akaidin asıllarını öğrenmeye olan azimlerini ve rağbetlerini görünce, bu ilim dalına yeni başlayanlara yardımcı olacak, eşyanın tanımlarını kapsayan,

veciz ve muhtasar bir risale yazmak ve bu niyetini gerçekleştirememesi için hammed b. Hasan b. Babeveyh'in

Muhakkikin kanaatine göre kitap konumunda bu sahanın müntesipleriyle ilgili yazılan kitaplarla muhtasar çerçevede yazılan kitaplardan Şaîd'in bu isimle yazılmış eseridir. Muhakkike göre kitap konuyla ilgilidir.

Kitap her ne kadar kelâmî ise de fıkıh terimleriyle ilgili birçok arttıran bir yönüdür. Baş tarafında dik eserler, müellif, yayımlanma yer almaktadır. (1-14) Kitap bir kelâm olmak üzere mantık ve felsefe Her fasılda da birçok konular yer Kur'an-ı Kerim âyetleri, özel ismi Müellif tarafından terimlerin ad numaraları, ilgili rivayetlerin tah sözlerinin kaynakları dipnotlarda

Giriş kısmında kelâm ilminin fat, madum, mevcud, kadim, mu kutr, cirm, cemâd (s. 21 26) terim

Birinci fasılda, hükümler ve c ze batan hususlar olarak birbir bâki, daim, cihet, mekân, cevher vakit gibi temel kavramlar bulun

İkinci fasıl arazların kısımla elem, savt, telif, i'tikâd,, nazar, levn, rutûbet, yebûset, hararet, b terimleridir. Bu faslın ana terim tedir.

Üçüncü fasılda, muhatabın ş kavramlar da; hitâb, nutk, nâtık, sus, cem, mücmel, müfesser, zâh

ca elem, lezzet ve bunlara dair hükümler de “mesele” başlığı altında değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Dördüncü fasıl, elem ve lezzet kapsamına dâhil olan tanımlarla ilgilidir. Burada hayır, salah, nef, telezzüz, teellüm, zarar, hızlan, nimet, en’âm, rahmet, hüsn, isâat, zulm, adl, bahîl, iktisâd, katl, şehîd vb. terimler açıklanmaktadır.

Beşinci fasıl, cümlelerin vasıfları ve anlamları hakkındadır. Bu fasılın terimleri de dört “mes’ele”de incelenmektedir. Birinci “mes’ele”de zorunlu sıfatların anlamları ve türlerinden söz edilmektedir. İkinci “mes’ele”de “hay” ve “hayat” tanımı üzerinde durulmakta, hayvan insan, ruh, ölüm, ölü, belâ (el-beliyye), zenginlik (el-gânî), muhtâç, terimleri ele alınmaktadır. Üçüncü “mes’ele”de şehvet, nefret, terimleri incelenmekte, şehvetle irade arasındaki on farka değinilmektedir. Şehvet terimine dâhil edilmesi gereken, açlık, tokluk, susuzluk, aşk, sabırsızlık, sabır, sıhhat vd. terimler tanımlanmaktadır. Dördüncü “mesele”de, kâdir, kudret, temkîn, maûnet, men’, temânu’, fiil, meâd, mütevellid, ihdâs vd. terimler incelenmektedir.

Altıncı fasıl, fiillerle ilgili tanımlar hakkındadır. Mutlak fiil, fiil, husun kubuh, fayda, zarar, kabîh, mendûb, vâcib ve kısımları, farz, sünnet, bid’at, ibdâ’, mahzûr, zenb, hak, bâtil, ma’rûf, münker, sefeh, sefih, abes hikmet, terimleri bu fasılın terimleridir.

Yedinci fasıl, fiilleri hak kazanma (istihkak) hakkındadır. Filleri hak kazanmanın şükür, ivaz, medh, zem, sevâb, ikâb olmak üzere altı kısımdan ibaret olduğu belirtilir. Bunların da kendi için de belirli şartlarla gerçekleştiğine dair ifadeler yer verilerek bu fasılda ta’zîm, iclâl, idlâl, ihbât, tekfîr, kebîre, sagîre, iman, mümin, Müslim, küfür, ibadet, mâlik, melik, azîz, azîm, mütekebbir, kerîm vd. terimler ele alınır. Konuyla ilgili Kur’an-ı Kerîm’den örnekler verilir. Bu fasılda “mes’ele” başlığı altında âlim, muhkem fiil, ilim, i’tikâd, taklid, cehl, câhil, vd. kavramların açıklamaları yapılır.

Sekizinci fasıl, bir takım ilim ve itikâtlarla ilgili terimlerin açıklanmasına dairdir. Burada da, bedîhat, ilham, his, ihsâs, hıfz, fehm, fitnat, fikh, havf, hased, feza’, gam, zan, vehim, tevehhüm, hads, tahayyül, sehv, nisyân, şek, vd. terimler açıklanır. Bu fasılda yedi “mes’ele” başlığı altında, sırasıyla, nazar ve nazarla ilgili terimlerin irade ve iradeyle irtibatlı terimler, taallukun anlamı ve taalluk türleri (fiil-fail, kâdir-makdûr, kudret-makdûr, ilim-ma’lûm, şehvet-nefret, nazar-manzûr, müdrîk-müdreğ, delalet-medlûl, sebep-müsebbeb, illet,-m’alûl, hâl-mahal), muktazâ-illet, illet-şart, muktazâ-sebep arasındaki fark, fenânın açıklanma ve ispatı yapılır.

Dokuzuncu fasılda, tanımların tanımının tarifi, ibareyle olan bağlamalar, bu fasılda yer alan hususlar.

Bu fasılda tanım konusunda Tanımı, bir şeyi, daha açık bir tanım olması için “olması gereken”; “efradını câmi ağıyarını denle tanımın tard ve aks olunması mesinden maksadın, bir lafzın tanımlanının muğlâk olması durumu rektiğini dile getirir. Ancak bütünü bulmaz. Bu çerçevede muhakke mevcûd terimi, tanımlanan her olarak tanımlanması bir kusur hepsinden daha açıktır. Bu nede maz.

Kitap ilim dünyasında fazla içinde sistematik, anlaşılır oluşu, irtibatlı olduğu diğer terimlerle k benzerlerinden farklıdır. Diğer müellif olması yönüyle müellif görüşlerini tercih ettiği görülmez. Bu yönüyle fazla ön plana çıkarımları ele alışı örnek olarak zil

Varlıkla ilgili temel kavramlar terim en genel isimlerdendir. Çöz söz söyleme ve o konuya dalmada bina yapılmaz. Malumun “şey” lif, buna dair ibarelerin farklı ol. Çünkü madum, mevcûd, kadimından bu isimlerle adlandırılma

Konuyla ilgili açıklama sadece olup olmaması konusundaki ihtilalarınca madûmun şey ve zat olarak gini belirtir. Bu konudaki ihtilaf olarak isimlendirmekten kaçınm

lebileceğinin zannedilmesinden kaynaklandığını dile getirir. Hâlbuki ona göre mesele zannedildiği gibi değildir. Çünkü zat veya şeyden maksat, bilinmesi ve haber verilmesi doğru olandır. Bu anlamda zat, terim anlamındadır. Çünkü bu lafız Arapçada bir muzaf olarak kullanılmaktadır. Mevcut olması bakımından bir şey için sıfat değildir, bilinmesi gerekenle ilgili bir isimdir. Zatla kastedilen, bir şeyin en özel vasfına dâhil olandır. Çünkü bir şeye dair bir bilgi, o şeyi diğerlerinden ayırtırmaktadır. Bir şeyin diğerlerinden ayırt edilmesi ancak bir sıfatla gerçekleşir.

İman sözlük itibariyle örf itibariyle tasdikten ibarettir. Mu'tezileye göre ise vacipleri yerine getirme ve çirkin görülen hususlardan kaçınmaktır.

Mümin, tasdik edilmesi vacip olanların hepsinde Allah ve resulünü tasdik edendir. Hakiki veçhiyle Müslim olan hakiki müslimdir. Zahiri itibariyle Müslim olan zahiri olarak mü'mindir.

Küfür, ikrar edilmesi vacip olanları inkâr edendir. Kâfir büyük, ona özgü bir cezaya hak kazanandır, denilmiştir.

Kebîre (büyük günah), failinin zemmedilmeye ve cezaya hak kazandığı her çirkin şeydir. Sagîre (küçük günah) ise, kendisinden daha büyüğünün bulunduğu çirkin olandır. Bu lafzın bu şekilde kullanılması ancak bir başka günaha izafetle olduğu da söylenmiştir. Günahların küçük olması daha büyüğüne nispetledir. Bir başka tanımlama olarak da kebîre, failinin ikâbının cezasının, sevabının cezasından daha fazla olması, sagîre ise failin ikâbının cezasının, sevabının cezasından daha az olandır da denilmiştir. Mutezileye göre bu, muvazeneye kastedilen husustur. (s. 83)

Nebî, hiçbir beşeri vasıta olmaksızın Allah'tan aldığını insanlara ulaştırandır. Kelime bu haliyle türemiş olması bakımından iki ihtimali barındırır. Ya haber anlamında "nebee"den, ya da "en-nebâvet"den türemiştir. Bu şekliyle de rütbe bakımından yücelik, konum bakımından yüksekliktir.

Resûl, sadece tahammülle birlikte risalet görevini yerine getirmek amacıyla gönderilendir. Risalet ise, bizden birinin, gönderilenleri yerine getirmek maksadıyla yüklendiğidir.

Mu'cize, asıl itibariyle başkasını aciz bırakanıdır. Örfte ise risalet veya imamların görüşlerini benimseyenlerce imamet iddiasında bulunduğu doğruğunun bilinmesidir. Bunun da; Allah'ın fiili, hârikulâde, gerek cins ve gerekse sıfat bakımından insanların bir benzerini getirmelerinin imkânsız ve davasıyla muvafık olması, olmak üzere dört şartı bulunmaktadır. (s. 86-87) Burada müellif tarafından

imamet iddiasında bulunanın m
Şîa'nın nübüvvet anlayışını yansı

Sonuç olarak müellifin bu es
ların anlaşılmasının, dönemin
hinde kavramların tarihi seyrini
yebiliriz.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercümeler ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

Mustafa
Çukurova Ü. İlahiyat Fak.
ozturkm@

Ahmed
Ankara Ü. İlahiyat Fak.
unsal@divinity.ank

M. Salih
Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Fethiye
(224)
msalihkumas@ho

ÇAN
Tevhid A
Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Fak. ÇAN
tayengin@ho

Kâşif Ham
Gazi Ü. İlahiyat Fak.
(364) 234 63 58 hamdi@

DİYAR
Mehmet
Dicle Ü. İlahiyat Fak. DİYAR
(412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@ho

Cevdet
Fırat Ü. İlahiyat Fak.
ckilic@

ES
Abdülvahab
Atatürk Ü. İlahiyat Fak. ES
abdulvahabozsoy@ho

F. Betül
Osmangazi Ü. İlahiyat Fak./ES
(222)

Bilal
Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak.
bgokkir@ilahiyat.

İS
Muhammed
Marmara Ü. İlahiyat Fak. İS
(216) 651 43 75 / 512 m_abay@ho

İS
Necmettin
İstanbul Ü. İlahiyat Fak. İS
(212) 551 88 28 ngokkir@ho