

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT: 2 • SAYI: 1 • 2015



SIİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT 2 • SAYI: 1 • 2015

SAHİBİ/ OWNER: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ (Dekan)

EDİTÖR/ EDITOR: Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER

EDİTÖR YARDIMCILARI: Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Ar. Gör. Cengiz KANIK
Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma
Prof. Dr. Gassan MORTADA
Yrd. Doç. Dr. Fadil AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Öğr. Gör. Khalid Khalid
Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

ISSN 2148-385X

GRAFİK TASARIM: TAVOOS

BASKI: Hermes Ofset Ltd. Şti. İskitler Ankara

BASKI TARİHİ: Kasım 2015

ADRES: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kezer Yerleşkesi SIİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

DANIŞMA KURULU/ ADVISORY BOARD: Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
Prof. Dr. Adnan DEM İRCAN
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ
Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN
Prof. Dr. Kasım TURHAN
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ
Prof. Dr. Musa BAĞCI
Prof. Dr. Gassan MORTADA
Prof. Dr. Seyit AVCI
Doç. Dr. Hakan OLGUN
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN
Doç. Dr. Hüseyin HANSU

HAKEM KURULU/ ADVISORY BOARD: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. Abdullah KARAMAN
Prof. Dr. Metin BOZAN
Prof. Dr. Sahip BEROJE
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Caner TAŞLAMAN
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN
Doç. Dr. Mehmet BİLEN
Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KESKİN
Yrd. Doç. Dr. Azize UYGUN
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜL

3. SAYI HAKEMLERİ: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Doç. Dr. Yasin YILMAZ
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Yrd. Doç. Dr. Ali HATALMIŞ
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER
Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Yrd. Doç. Dr. Yasemin BARLAK
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Dr. Mustafa İLBOĞA

İÇİNDEKİLER

- 7-9** EDITÖRDEN
- 11-31** Muhammed İkbâl'in Nefs Anlayışı
Ali Ulvi MEHMEDOĞLU
Büşra HAZİNOĞLU
- 33-65** Klasik İslâm Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış
İbrahim BARCA
- 67-85** Etkin Bir İletişim Aracı Olarak Vaaz
Bahattin TURGUT
- 87-117** İmamü'l- Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri
Mustafa SANCAR
- 119-149** Şîî-İmâmîyye'nin Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Dinî Referansları
Abdulcabbar ADIGÜZEL
- 151-180** İbn Meserre'nin Eserlerinin Otantikliği Üzerine
Ahmet BOZYİĞİT
- 181-184** KİTAP TANITIMI
"Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar"
Cengiz KANIK



EDITÖRDEN

Yeniden Merhaba,
Yayın hayatına üçüncü sayıyla karşınıza çıkarken aslında uzun soluklu bir yolculuğun önemli bir eşiğini geçmiş olacağız. Türkiye’de başta akademik olmak üzere her nevi derginin temel sorunu uzun bir zaman diliminde ayakta kalamamak olmuştur. Biz genç ve dinamik bir fakülte olarak bu sorunun bilincindeyiz. Dergi geleneğini diri tutmak heyecanını ukdemizde tutarak yeniden ve yine farklı bir sayıyla karşınızdayız.

Dergimiz bu sayıda birbirinden farklı makalelerle sizlerin okuma serüveninize otantik ve yeni okumalar katmayı amaçlamıştır. Bu çerçevede ilk makale, Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu ve yüksek lisans öğrencisi Büşra Hazinoğlu’nun ortaklaşa hazırladığı “Muhammed İkbâl’in Nefs Anlayışı” adlı çalışmadır. Bu makalede İslam dünyasının ve İslam düşünce ve sanat geleneğinin

önemli şair ve düşünürlerinden olan Muhammed İkbâl'in nefse dair görüşleri ele alınmıştır. Makalede Muhammed İkbâl'in nefes anlayışı ve bu anlayış ışığında ortaya koyduğu düşünce ve yorumlar, din psikolojisi açısından kritik edilmiştir.

İkinci makale Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim görevlilerinden İbrahim Barca'ya aittir. "Klasik İslam Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış" adlı makalesinde Barca, tarih boyunca farklı coğrafyalarda hüküm süren Müslümanların ortak geleneğinden söz etmiştir. Bu geleneğin önemli bir parçasını temsil eden siyaset kurumundan bahseden yazar, Müslümanların yönetim konusunda Kuran ve Hadisi ölçüt aldığına vurgu yapmıştır. Makalesinde klasik İslam siyaset kurumu ve onun bileşenleri olan hilafet ve vezarete değinen Barca, ayrıca bunlarla ilgili özellik, kavram ve eserlere de temas etmiştir.

"Etkin bir İletişim Aracı Olarak Vaaz" makalesiyle Dr. Bahattin Turgut, topluma dini mesajları iletmenin önemli bir aracı olan vaazı detaylı olarak irdelemiştir. Yazara göre vaaz, Hz. Peygamber ile birlikte önemsenen ve gelenekten günümüze değin sürdürüle gelen bir iletişim yoludur. Turgut, makalesinde vaizlerin camide cemaate, cezaevinde mahkûmlara, huzurevinde yaşlılara, yetiştirme yurtlarında çocuklara ve medya aracılığıyla toplumun tüm kesimlerine vaaz ederek dinin gerçeklerini anlatmaya çalıştığını vurgulamıştır. Bu çalışmada yazar, ayrıca iyi bir vaazın nasıl ve hangi yöntemle olabileceğini de tüm yönleriyle ele almıştır.

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arş. Gör. Mustafa Sancar, "İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri" adlı makalesiyle Cüveynî'nin kelami görüşlerini sistematik olarak ele almıştır. Sancar, Cüveynî'nin Kalam ilmine büyük katkılar sunduğunu belirtmiş; onun ilmi kişiliğinin, olaylara çok yönlü bakma metodunun ve özgün düşünce yapısının kelami görüşlerine de yansıdığını ifade etmiştir. Bu çalışmada Sancar, Cüveynî'nin fikrîsel dönüşüm yaşamasına neden olan etmenleri de ayrıntılı olarak ortaya koymuştur.

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arş. Gör. Abdullcabbar Adıgüzel, "Şîî-İmâmîyye'nin Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Dinî Referansları" isimli makalesinde Ehl-i Beyt terkinin Şîî-İmâmîyye için ne anlam ifade ettiğini açıklamıştır. Adıgüzel, bu çalışmada Şîa'nın Ehl-i Beyt

kavramının yanında, Hz. Peygamber, kızı Fâtıma ve diğer on iki imama tahsis etmesi meselesini de ele almıştır. Şia'nın Ehl-i Beyt düşüncesinin dinî temellerini oluşturan tathîr ayetini yorumlama tarzı ve kisâ rivâyetinin bu ayet ile ilişkilendirilme biçiminden kısaca bahseden yazar, son olarak Şia'nın meveddet ve mübâhele ayetleri ile Ehl-i Beyt telakkisi arasında kurmaya çalıştığı ilgi ve bunu “sakaleyn rivâyeti” gibi hadislerle temellendirme çabasını detaylı olarak irdelemiştir.

Ahmet Bozyiğit, “İbn Meserre'nin Eserlerinin Otantikliği Üzerine” isimli çalışmasında İbn Meserre'nin kaynaklarda geçen bütün eserlerini, isimleri ve özellikleri ile tanıtmayı, kendisine ait olmadığını halde kendisine nispet edilen yazma eserin kendisine ait olmadığını ispatlamayı amaç edinmiştir.

Son olarak Cengiz Kanık, Nilüfer Göle'nin “Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar” isimli kitabını siz okuyucular için tanıtmıştır. Kanık, tanıtımında Göle'nin bu eserde yedi makalesiyle seküler ve dinsel olanın sınırlarını ortaya koyduğunu ve ayrıca sosyal olguların incelikli bir analizini yaptığını ifade etmiştir.

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Necati Sümer

MUHAMMED İKBAL'İN NEFS ANLAYIŞI

ALİ ULVİ MEHMEDOĞLU

PROF. DR., MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ

BÜŞRA HAZİNOĞLU

MEB MESLEK ÖĞRETMENİ

Özet

Bu makalede, İslam dünyasının ve İslam düşünce ve sanat geleneğinin seçkin şair ve düşünürlerinden Muhammed *İkbal'in nefis anlayışı* ele alınmıştır. İkbal'in nefse dair görüşlerinin, İslam düşünce geleneği içerisindeki seyri ve bu süreçte ortaya çıkan temel benzerlikler ve bazı farklılıklar çalışmanın en temel amacını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, İkbal'in nefis anlayışının ve bu anlayış ışığında ortaya koyduğu düşünce ve yorumların, din psikolojisi açısından önemi, etki ve katkıları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler:

Nefs, Benlik, İnsan-ı Kamil

Abstract

In this artical, self understanding of Muhammad İkbal, who is distinguished poet thinker in terms of traditional Islamic thought and art in Islamic World, is handled. Basic propose of this work is revealing concept of Muhammad İkbal about self in traditional Islamic thoughts and some similarities and differences that arise in this process. Furthermore, importance, effect and contribution of thoughts and comments that emerge because of self understanding of İkbal, in terms of religion phsycology has been tried to eveluate.

Keywords:

Nafs, The Self, İnsan-ı Kamil

GİRİŞ

Muhammed İkbal, bugünkü Pakistan'da, Pencab bölgesinin kuzeybatısında bulunan Siyalkût şehrinde, İslam'ı 17.yüzyılda kabul etmiş Keşmir asıllı ve orta halli bir Brehmen ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi.¹ İkbal'in babası Nur Muhammed, küçük çapta ticaretle uğraşan bir esnaf olmasına rağmen etrafına topladığı aydın kişilerle ilmi ve felsefi meseleler üzerinde konuşup tartışmayı sevdiği için çevrede "okumamış filozof" diye tanınan zeki bir insan ve dindar bir Müslüman'dı; en büyük isteği, oğlunun Kuran-ı Kerim'i okumayı en iyi şekilde öğrenmesiydi.² İkbal, babasının arzusuna uyarak başladığı Kuran kursunu, ardından ilkokulu bitirdi. Daha sonra İngilizce öğretim yapan Scotch Mission School'dan (İskoçya Misyon Lisesi) mezun oldu, yükseköğretime de aynı lisenin devamı niteliğindeki yüksekokulda yaptı. Klasik eğitimi de terk etmeyerek, Mevlana Mir Hasan'dan Arapça ve Farsça dersleri aldı.³

İkbal, okulunu bitirip yükseköğrenimini sürdürmek üzere Gazneliler'den beri kültür merkezlerinden biri olan tarihi Lahor'a geldiğinde henüz yirmisinde bile değildi. Lahor'da Devlet Yüksekokulu'na girdi ve iki yıl sonra bü-

¹ Annemarie Schimmel, Muhammed İkbal: Çev. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Yay., 2012), s.20.

² Muhammed İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası: Çev. Rahim Acar, (İstanbul: Timaş Yay., 2013), s.22-23.

³ Şeyma Benli, "İkbal: Kişiliği, Felsefesi ve Eserleri Hakkında Düşünceler", A.Ü.D.T.C.F. Derg., c. 33, sy: 1-2 (1990), s.18.

yük bir başarıyla lisans imtihanını vererek önemli bir burs kazandı. Arapça ve İngilizceyi birincilikle bitirdiği için de madalyalarla ödüllendirildi. ⁴

İkbal'in şair olarak şöhreti Lahor'da bulunduğu sırada yayılmaya başladı. *Mabzen* adlı edebi dergide yayımladığı ve şiir gecelerinde okuduğu şiirlerle büyük bir heyecan uyandırıyor. Ancak ona şöhretin asıl kapısını açan İslam'ı Koruma Derneği ve Keşmirli Müslümanlar Derneği'nin yıllık toplantılarında okuduğu şiirler oldu. Bu toplantılardan birinde *Nale-i Yetim* adlı şiiriyle bütün dinleyicileri ağılatmış, *Hindistan Marşı*, *Himalaya* ve *Yeni Mabet* adlı şiirleri ise Hint Müslümanları arasında ciddi bir uyanışın başlamasını sağlamıştı. ⁵

1910'da yazdığı "*Gülistân-ı Şâhi*" (Şah'ın Kabristanı) ve "*Bang-ı Dara*" (Kervan'ın Çağrısı) ismiyle yayımlanan toplu şiirlerinde Müslümanlar arasında belli bir bilinç düzeyi oluşturmaya çalışmıştır. ⁶

1915 yılının başlangıcında, Urduca kaleme aldığı fakat sonra daha etkili olacağını düşünerek Farsça tekrar yazdığı, benlik felsefesini anlatan "*Esrar-ı Hodi*" (Benliğin Sırları) adlı eserini yayımlanmıştır. ⁷1923'de *Peyam-ı Maşrikî*'yi yayımlamıştır. Bu eser meşhur Alman şairi Goethe'nin (d.1749-ö.1832) *Doğu-Batı Divanı* adlı eserine doğulu bir şairin cevabı olarak yazılmıştır. İkbal, bu eserini derinden saygı duyduğu Afgan Kralı Emanullah'a ithaf etmiştir. ⁸

Esrar-ı Hodi'nin 1920'de Nicholson tarafından İngilizceye tercüme edilmesi, İkbal'in hem Avrupa'da şöhret kazanmasını hem de ülkesindeki itibarının son derece yükselmesini sağlamıştı. ⁹

İkbal, Batı Medeniyeti'nin zirveye tırmanırken İslam Medeniyeti'nin yerinde saydığı belki de gerilemeye başladığı bir dönemde kaleme aldığı *Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eseriyle Müslümanların karanlığa gömülmek üzere olan bilincini uyandırma çabasına girmişti. Müslümanların sancılarını, travmalarını ve aldığı darbeleri ortaya koyarak yeniden di-

4 İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, s.7.

5 İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, s.7-8.

6 Annemarie Schimmel, Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbal: Çev. Senail Özkan, (İstanbul:Ötüken Yay., 2007), s.32.

7 Schimmel, Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbal, s.33.

8 Schimmel, Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbal, s.38.

9 İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, s.11.

nin inşasına koyulmuştur. Nitekim İkbâl bu yorucu ve yoğun yolculuğunu başarıyla tamamlayarak döneminin hatırı sayılır şair ve düşünürleri arasında yer almıştır.

Makalemizin ana temasını teşkil eden İkbâl'in nefis anlayışından bahsetmeden önce, onun psikolojisinden de kısaca bahsetmekte fayda vardır. İkbâl'in psikolojisinin ağırlık merkezinde 'ben' kavramı vardır:

*"Varlığın her şekli benlikten eser,
Gördüğün şey, benliğin sırrıdır meğer."*¹⁰

Görüldüğü üzere 'benlik felsefesi' İkbâl'in evren, insan ve Tanrı hakkındaki düşüncelerini oldukça iyi yansıtan bir kavramdır. Çünkü o, bütün personalist felsefelerin her türlü faaliyetin merkezi durumunda gördükleri *beni* hem evren, hem insan, hem de Tanrı hakkında kullanmaktadır. Ona göre, her insan ayrı bir kimliğe sahip özgür bir 'ben' olduğu gibi evren de bir 'ben'dir. Tanrı ise 'Mutlak Ben'dir. Varlık dereceleri arasındaki yeri ne kadar aşağı seviyeden olursa olsun, her atom bir 'ben'dir.¹¹

*İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gayeleri olan, alternatifleri değerlendiren bir varlığız. Başka bir deyişle, biz bir takım zihin veya ruh halleri içinde bulunan varlıklarız. "Ben tecrübesi", hâlden hâle geçen ve durup dinlenme bilmeden değişen, sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir. İşte ben veya benlik, zihin halleri (mental states) diye adlandırdığımız olayların bir birliği olarak kendisini ortaya koyar.*¹²

İkbâl'in benlik felsefesinde *ben*, iki farklı açıdan yorumlanabilmektedir: Birincisi felsefi bir mana yüklediği benlik ki buna göre, kâinata bulunan bütün varlıklar, insandan Allah'a, atomdan dünyaya her varlık bir "ben"dir. Bu düşüncede "her insan müstakil bir hüviyete sahip hür bir "ben"dir. Dünyaya da bir "ben"dir. Allah ise "Mutlak Ben"dir. İkincisi ise psikolojik ve tasavvufî manada bir benlik anlayışıdır. "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözünden hareketle insandan ve insanî tecrübeden yola çıkarak insanın kendi varlığını tanıması, kendine güvenmesi, kendi kendisine saygı duyması, kendi

¹⁰ Muhammed İkbâl, *Benliğin Sırları*: (İstanbul: Araf Yay., 2013), s.24.

¹¹ Veli Urhan, "M. İkbâl'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi," *İslamiyât Derg.*, c.2, sy. 3 (Temmuz-Eylül/1999), s.141.

¹² Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan," *A.Ü.İ.F. Derg.*, c.29, sy.1 (1987), s.84.

imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasına çabasına girmesidir. İktbal bu durum için 'benliğin geliştirilmesi' tabirini kullanmıştır.¹³ Bu durumda varlıkların mahiyetini anlayabilmek için, benlik kavramından yola çıkmak gerekmektedir.

İktbal'in "benlik", İslâm âlimlerinin ise "nefs" dediği kavram, asırlar boyunca tartışıla gelmiştir. Hal böyle olunca da nefse dair farklı teoriler öne sürülmüştür. İslâm düşüncesi tarihinde ve günümüzde bu kavram, "nefs", "ene", "can", "hayat", "kendilik", "şahıs", "öz benlik", "ruh" vb. gibi manalara gelen şekillerde kullanılmıştır.

Nefs Kavramı

İktbal, "ben" kelimesine karşılık olarak Farsça yazılarında *hōdi*, İngilizce yazılarında ise, *self* veya *ego* kelimelerini kullanır. *Hōdi* kelimesinin bir takım yanlış anlamalara sebep olabileceğini İktbal tahmin etmektedir. "Bu kelime istenerek seçilmiş değildir" diyen Şair-Filozofumuz şöyle devam eder: Kelimenin edebî açıdan birçok zayıf yanı bulunmaktadır. Ahlâki açıdan ise, Farsça ve Urduçada genellikle menfi anlamda kullanıla gelmiştir. Ama onun bu kelimeyle anlatmak istediği insanın kendi varlığını bilmesi, kendisinde var olan potansiyel ve imkanları gerçekleştirilmesi, kâinatın bir parçası ve seçilmiş olduğu şuuruna varmasıdır. Aydın, bunu şöyle açıklamıştır:

"Bildiğim kadarıyla bu iki dilde *hōdi* kelimesinin çağrışımlarını ortadan kaldıran eş anlamlı bir kelime yoktur. Ben, diyor İktbal, söz konusu kelimeyle insanın kendi varlığını tanımamasını, kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendisine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak istiyorum. Benim kullandığım anlamda *hōdi* kelimesiyle tezahürü bencillik, gurur, öfke, v.s. olan enâniyet duygusunun hiçbir ilgisi yoktur."¹⁴

İktbal'in ben dediği, İslâm filozoflarının aslında nefis dediği varlıktır. Hal böyle olunca Fârâbî ve İbni Sina gibi tanınmış filozoflarımız, "nefs" in mahiyetinden, mutluluğundan, ölümsüzlüğünden söz ederler. Örneğin nefsi, "canlılara has fiilleri yapabilen tabii organik cismin ilk kemali" şeklinde ta-

¹³ Ahmet Albayrak, "İktbal'de Dinamik İnsan Anlayışı," *Divan* Derg., sy. 5 (1998), s.245.

¹⁴ Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan," s.83.

nımlayan İbni Sina böylece ruhu “ente-lekhia” olarak ifade eden Aristo’yu takip etmiştir. Dolayısıyla nefis canlıyı canlı kılan ilke olarak kavranmış olmaktadır.¹⁵ Onlar, “*ruh*” kelimesini pek kullanmazlar. Bilindiği gibi, *nefs*, *Kuran’da çok kere “kişi” anlamında kullanılmıştır. Kutsi Hadis olarak rivayet edilen ve tasavvufî yazılarda çok önemli bir yer tutan meşhur bir söz vardır: “Nefsini bilen Rabbini bilir.” Bu görüş, İkbâl’in felsefenin çıkış noktasına tam anlamıyla uymaktadır.*¹⁶

İkbâl’in *benlik (ego)* dediği varlığa daha farklı mana ve fonksiyonlar yüklemiş olduğunu da görmekteyiz. *Kuran-ı Kerim’de* bu kelime pek çok manaya gelmektedir.¹⁷ İkbâl, nefis kavramının teknik bir boyutla ele alınıp sadece kötülük merkezine veya ruha indirgenmesine ise karşı çıkmaktadır.

Mutasavvıflar nefsi, insan bedenine Allah tarafından üflenen *latif bir cevher olup*, insana fenalığı¹⁸ ve fesadı emreden veya kötü vasıfları ile yerilen huy ve filler olarak anlamışlardır. Bu sebeple de devamlı bir şekilde tasavvuf ve ahlâk kitaplarında nefse muhalefet etmeyi telkin etmişlerdir. İslâm filozoflarının da nefsin mahiyeti hakkında aşağı yukarı birbirine benzer mahiyette tanımlar yaptıklarını ve özelliklerinden söz ettiklerini görmekteyiz:

Kindî, nefsin, fani olmayan basit bir cevher olduğunu söylemektedir. İhvân-ı Safâ’ya göre nefis, bedenden ayrı bir cevher olup metafizik âlemden bedene gelmiştir. Bedenden ayrıldıktan sonra ahlâkî arınmasını gerçekleştirmişse küllî nefse katılır, değilse cismani âlem içinde kalır. Fârâbî’ye göre, faal akılla ittisal edebilen, nebatî, hayvanî ve insanî diye üç çeşit olan,

¹⁵ İlhan Kutluer, “İlmün Nefs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 1988, XXII, s.148.

¹⁶ Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, s.84.

¹⁷ “Nefs” kelimesi *Kuran-ı Kerim’de* sekiz manada kullanılmıştır:

1- Zâtullah; Taha, 20/41, Âl-i İmran, 3/28, En’am, 89 /12,54.

2- İnsan Ruhü; Fecr, 89/27, En’am, 6/93, Zümer, 39/142.

3-Kâlp, sadır vb. manalar; Âl-i İmran, 3/154, Araf, 7/205, Yusuf, 12/77.

4-İnsan Bedeni; Âl-i İmran, 3/146, Enbiya, 21/35, Ankebut, 29/57.

5-Bedenle beraber Ruh; Bakara, 2/286, En’am, 6/152, Yunus, 10/23.

6- İnsana kötülüğü emreden kuvvet manasında; Yusuf, 12/18,53, Taha, 20/96, Maide, 5/30.

7- Zât Manasında; Bakara,2/48, Lokman, 31/28, Müddessir, 74/3.8.

8- Cins Manasında; Tevbe, 9/128, Rum, 30/28, Araf, 7/188.

¹⁸ “Nefsimi temize çıkaramam, Rabbimin acıyıp koruduğu hariç, nefis, aşırı şekilde kötülüğü emredicidir.” (Yusuf, 12/53.)

aynı zamandakiler birinin çeşitli güçleri bulunan kâmil nefislerin yok olmayacağı, kâmil olamayan nefislerin ise, ölümlerle birlikte yok olacağı bir varlıktır.” İbni Sina, nefsin fizikle metafizik arasında bir köprü durumunda bulunduğunu ve bedeninin muharrik kuvveti olduğu şeklinde anlar. İbni Sina ayrıca, mutasavvıfların düşündüğü noktaya da yaklaşarak nefse tasavvufî bir mana yükler. Nefsi natıkanın özelliklerinin başında kendini bilme şuurunun yanında Tanrı'nın varlığının bilgisini de koyar. Bu nedenle Tanrının varlığının bilenebilmesi için bil kuvve aklın bilfiil akıl haline gelmesi gerekir. Bilfiil akıl haline gelen nefis, cisimden farklı metafizik varlıkları kavrama melekesini kazanacaktır. Böylece nefiste benlik şuuru oluşacaktır. Benlik şuuru metafizik âleme açılan ilk kapıdır. “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” ilkesinden hareketle nefis, kendini bilmekle birlikte benliğine erer ve Rabbini de bilir. Dolayısıyla, bir anlamda İkbâl'in benlik fikrine yüklemiş olduğu mananın ontolojik yönüyle, İbni Sina'nın nefis fikri arasında bir benzerlik var olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁹

Ben'in doğasından bahsettiğimizde, *ben* dediğimiz şeyin insan aklı ve vücudundan ayrı bir şey olup olmadığı konusunda da psikoloji sahasında farklı teoriler öne sürülmüştür. S. Aatur Rahim'e göre bu teorilerden başlıca üç tanesi şöyledir:

A. Basit tecrübelerimizin tamamıyla nötr olduğunu söyleyen “Sahipsiz Ben Teorisi” (The no-ownership theory of the self).

B. *Benin* insan vücudundan farklı olduğunu, ruhani, tarifi zor bir öz olduğunu söyleyen “Tanımsız Ruhani Ben Teorisi” (The inner-elusive self).

C. Tüm hareketi yapanın biyolojik ve zihinsel bir algılamadan ziyade bir şahıs olduğuna vurgu yapan “Kişi Olarak Ben Teorisi” (The Self as a person).²⁰

Psikoloji alanında görülen bu farklı teorilerden de anlaşıldığına göre *benin* fizikî ve metafizikî boyutlarla ilişkileri, hangi mahiyette olduğu meselesi ve ontolojisi sorgulanmaktadır. İslâm kültür dünyasına baktığımızda ise

¹⁹ Cevdet Kılıç, “Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi,” *Tasavvuf Derg.*, c.1, sy.2, s.50-51.

²⁰ S.Aatur Rahim, *The Self*, Dedeler'den naklen.

genel anlamda İslâm felsefesinde bu öz, nefis olarak tanımlanmıştır.²¹ İslâm filozoflarınca bununla ifade edilmek istenilen şey, bedenın yani fiziksel olanın ötesinde bağımsız bir varlığa sahip olan, bedenle geçici beraberliğinin ardından da varlığını sürdüreceğ olan tinsel bir varlıktır.²²

İkbal'in felsefesinde ağırlıklı ifade *benlik* olduğundan çalışmamızın bundan sonraki kısmında benlik ifadesine yer vermeye çalışacağız.

Benliğin Mahiyeti

Doğru ve Batı dünyasının düşünce ve entelektüel birikimine vakıf olan düşünür, bütün fikirlerinde olduğu gibi *benlik* hususunda da bir sentez yapmış, kavramı kendi İslamî düşünce sistemine uygun bir hale getirmiştir. Onun *benlik* felsefesi İslâm tefekküründe büyük bir aşama olarak kabul edilmektedir.²³

Benliğin ezeli olduğu görüşünü İkbal şöyle dile getirmiştir:

*“Benlik, ne zaman başlamıştır, kimse bilmez. Benlik akşam sabah halkası içinde değildir. Hızır'dan şu emsalsiz nükteyi işittim: Deniz, kendi dalgasından daha eski değildir.”*²⁴

*İkbal, kendine has şartları içinde bir bütünlük arz eden zihin halleri sisteminin, yani benin mahiyetini incelerken bu konuda daha önce ileri sürülmüş görüşleri de kısaca gözden geçirir. Burada onun ilk ele aldığı görüş, içinde Gazali'nin de yer aldığı “ilâhiyatçıların görüşü”dür. Bu görüşe göre ben veya bu anlamda kullanılmak şartıyla nefis, basit, bölünmez, ruhanî bir cevherdir. Bu ruh-cevheri (soul-substance), zihin hallerinin oluşturduğu gruptan farklı olarak zamanın geçişinden asla etkilenmez. Ruh hayatımızın bir birlik ve bütünlük oluşturması, zihin hallerimizin, kendilerinden bağımsız olarak var olan bu basit cevhere bağlı olmasından ileri gelir.”*²⁵

İkbal'in göre, söz konusu görüş, meselenin psikolojik yanından çok metafizi-

²¹ Aydın, “İkbal'in Felsefesinde İnsan,” s.83.

²² Sinan Dedeler, “Muhammed İkbal Düşüncesinde Merkezi Temaların Analizi (Ego-Aşk-Tanrı)”, (Yüksek Lisans Tezi) Danışman: Doç. Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu, Süleyman Demirel Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s.17.

²³ Aydın, “İkbal'in Felsefesinde İnsan,” s.83.

²⁴ Muhammed İkbal, Şarktan Haber (Zebur-i Acem-Peyam-ı Maşruk):Haz. Ali Nihat Tarlan, (İstanbul: Sufi Kitap, 2006), s.54.

²⁵ Aydın, “İkbal'in Felsefesinde İnsan,” s.84-85.

zik yanıyla ilgilidir. Zihin halleri birliğinden ayrı ve onların üstünde bir ruh-cevheri kabul etmenin, beraberinde getirdiği birçok güçlükler vardır. Her şeyden önce, bir varlığın basit ve bölünmez olması, o varlığın ölümsüz olduğunun bir teminatı değildir. Oysa İslâm filozoflarının çoğu, basitlik ve bölünmezliği, ölümsüzlüğün temel şartı olarak görmüştür. Kant'ın da işaret ettiği gibi, bölünmez bir cevher, tıpkı çok yoğun bir keyfiyet gibi, yavaş yavaş yokluğa karışabilir yahut birden bire yok olabilir. İkinci olarak, statik bir cevher anlayışı, psikolojik açıdan da pek tatmin edici görünmemektedir. Acaba meşhur tecrübemizin hallerini ruh-cevherinin sıfatları olarak mı göreceğiz? Bu soruya 'evet' demek, diyor İkbal, kolay değildir. Bir cismin ağırlığını onun bir niteliği olarak görürüz. Fakat ruh söz konusu olduğu zaman farklı bir durum ortaya çıkar. Gözlemlerimiz gösteriyor ki tecrübe, kendine has özellikleri olan bir takım zihin halleri, bağ kurma, hatırlama v.s. fulleridir. Şimdi bu fillerin kendilerine özgü varlıkları vardır. Tecrübelerimizi sıfatlar olarak mütalaa etsek bile, onların ruh-cevherinde nasıl yer aldıklarını bulup ortaya çıkarmak kolay değildir. Öyle görünüyor ki, ruh-cevheri kavramından yola çıkarak tanımlanan insan benliği, şuurlu tecrübemizi açıklamak için kuvvetli ipuçları vermiyor. Oysa benlik fikrine gitmek için bu tecrübeyi tahtil ederek yola çıkmak zorundayız.²⁶

İkbal daha sonra William James'in şuur anlayışına kısaca temas eder. Bilindiği gibi, James, şuur hâlini bir "düşünce ırmağı"na (stream of consciousness) benzetiyordu. Bu ünlü psikolog, tecrübeye faaliyet gösteren bir prensibin varlığına işaret etmiştir. Söz konusu prensibin üzerinde âdeta bir takım çengeller vardır. Bu çengeller zihin hayatının akışında birbirine takılarak bir zincir oluşturur. Bu görüşe göre benlik, şahsî hayatın hissedilmesi olup o haliyle düşünce sisteminin bir kısmını meydana getirir.²⁷

James'in görüşü İkbal'e "modern ve dikkat çekici" gelir. Fakat yine de nazariyenin şuur hayatımızı tam olarak açıklayacak güçte olmadığına dikkat çeker. Şuur hali, birbirine raporlar sunan şuur parçalarından ibaret olmayıp her türlü zihin hayatının ön-şartı olan bölünme kabul etmez bir haldir. İkbal'e göre, James'in görüşü benin hayatında nispi bir sürekliliğin bulunduğu gerçeğini görmezlikten geliyor.²⁸

²⁶ Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan," s.85.

²⁷ Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan," s.85.

²⁸ Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan," s.86.

İkbal, benin tecrübe adını verdiğimiz birbirine nüfuz ve tesir eden çokluğun üstünde ve ötesinde olduğunu öne süren görüşe katılmaz. Benin faaliyet halindeki seyri iç tecrübeyi oluşturur. Biz, benliği anlama, düşünme ve isteme fiillerinde idrak etmekteyiz. Benliğin hayatı, kendisinin çevreyi, çevrenin de kendisini istila etmesinden doğan bir gerginlik içinde geçer. Benlik, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizama konan yön verici bir enerjidir. Nitekim Kuran'da şöyle buyrulur: "De ki; ruh Rabbimin emrindedir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir." (İsrâ, 17/85). Burada ben'in yön verici özelliğine işaret edilmektedir. İkbal, bu ayeti yorumlarken Kuran'da geçen halk ve emr kelimelerinin anlamlarının farklılığına işaret eder. Her ikisi de Yaratıcı Kudret'in âlemlerle olan münasebetini dile getirir. Halk, yaratmadır, ortaya çıkarmadır. Emr ise yön vermedir. Kuran, "halk'ın da emr'in de Allah'a mahsus olduğunu" (Arâf, 7/54) buyurur. Yaratıcı Kudret'in emr'inden olan ruhun asli mahiyeti, yön verici olmasıdır. Böyle bir özelliğe sahip olması onun tek ve muayyen bir varlık olmasını gerekli kılar. Yüce Allah, şöyle buyurur: "De ki, herkes yaratılışına - kendi asli tabiatına-göre davranır. Rabbimiz kimin daha çok hidayet üzere olduğunu en iyi bilir". (İsrâ, 7/84) Ayette geçen "ya'melu" (davranır) kelimesine dikkat çeken İkbal, hakiki şahsiyetimizin bir "şey" değil, bir "ful" olduğunu söyler. Ben'in tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir **gaye** tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici davranışında saklıdır. Bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, iradeli davranışlarımda, gaye ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundasınız.²⁹

İkbal, benlik felsefesini şöyle betimlemiştir: "İnsanî hayal, istek ve arzularının aydınlığa kavuştuğu vicdanî birlik veya parlak noktadır. Bu, insan fitratının dağınık ve sayısız gücünü bir araya getiren gizemli şeydir. Bu, çabayla ortaya çıkan şuur veya egodur. Ancak bütün müşâhedâtın yaratıcısı olmakla birlikte hakikati itibarıyla saklı kalmıştır."³⁰ İkbal'in derin anlamlar yüklediği ben kavramı, Hint mistisizmindeki -her varlığın içindeki ona karakterini veren öz olarak tanımlanan "Atman" kavramına benzemektedir.

²⁹ Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan," s.86.

³⁰ İkbal, *Şu Masmavi Gökyüzümü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben (Seçme Şiirler)*: Çev. Halil Tokker, (İstanbul: Şule Yay., 1999), s.27.

Atman, her şeyin iç kuvveti ve esas varlığıdır. Hintli bir düşünür olan İkbâl, ben felsefesini geliştirirken tüm farklılıklarına rağmen bu düşünceden de bazı açılardan faydalanmış olabilir.³¹

İkbâl'e göre *ben* dediğimiz şey, “sezgisel olarak algıladığımız her türlü faaliyetimizin kaynağıdır.”³² Bu noktada akla modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes’ın ünlü (d.1591-ö.1650) “cogito” argümanı gelmektedir. Meşhur kuşkuculuğuyla filozof, doğruluğundan emin olunamayan hiçbir şeyi bilgi olarak kabul etmezken her şeyden kuşku duyan özne, ona göre bir tek kendi varlığından kuşku duyamaz. Zira kuşku duyduğu müddetçe kuşku duyan bir şey de var demektir. Bunun bir neticesi olarak “düşünüyorum, öyleyse varım” (cogito, ergo sum) sonucu çıkar. Sezgisel olarak algılanan, açık seçik olarak düşünen bir özdür (res cogitans).³³

İkbâl’in benlik felsefesi, özellikle Mutlak Hakikatin, Mutlak Ben olarak varlıklara egolarını kazandıran ve gelişim süreçleriyle birlikte bir benlik hiyerarşisi ortaya koyan düşüncesi, XVII. yüzyıl filozoflarından Spinoza’nın *Töz* fikrine, Leibniz (1646-1716) ‘in *Monad* fikrine bir gönderme yapıldığını düşündürmektedir. Ancak bundan önce, İbni Sina’nın *İnsanî Nefsin Benliği* ile Sühreverdî’nin *Nurlar Teorisinin* etkisini de unutmamak lâzımdır. Sühreverdî’ye göre gerçeklik, ışık ve karanlık arasında sıralanmıştır. Eğer varlığı için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı varsa arızî nur, eğer nur kendisiyle kaimse bu da soyut nur olarak adlandırılır. Eğer karanlık kendisiyle kaimse belirsizlik, eğer var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı varsa form olarak adlandırılır. Sühreverdî, kendi varlığının farkında olan varlıklar ve olmayan varlıklar diye de ayırım yaparak Nurların Nur’u hâlinde varlıkların en yüksek mertebesine *Yüce Nur’u* yerleştirir. Bundan sonra, o Yüce Nur’dan nur alan varlıkları sıralar. Varlıkların dereceleri bu mutlak Nur’dan aldıkları ışık derecesine göre sıralanırlar. İkbâl’in *ben* dediği varlıkta, Sühreverdî’de *Nuru’l-Envâr’ı* görmekteyiz. Ancak İkbâl’de Sühreverdî’den farklı biçimde tüm varlıkların bir benlik sahibi olduğunu vurgulaması veya Mutlak Nur’dan ışık almaları aralarında bir benzerlik arz

³¹ İkbâl, Cavidname:Çev Annemarie Schimmel, (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), s.31.

³² Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan,” s.83.

³³ Dedeler, “Muhammed İkbâl Düşüncesinde Merkezi Temaların Analizi,” s.22.

etmiş olmasıyla birlikte, İktbal'in insan egosuna dikkatleri yöneltmesi bu iki benzerliği birbirinden farklılaştırmaktadır.³⁴

Leipniz'in Monadına gelince, etkin ve maddi olmayan bir kuvvet olup, yer kaplama gibi bir niteliğe sahip değildir. Monad, varlığını varlıkların özü ve varlığı kendi kendisinin nedeni olan "töz" sayesinde gerçekleştirir. Monadlar, en karmaşık ve en pasifinden yukarıya en mükemmeline doğru sıralanırlar. Monadların tepesinde de Tanrı adı verilen Mutlak Monad bulunur. Monadlar sayısız ve sınırsızdır, Monadlar arasında önceden kurulmuş bir uyum vardır. Yani monadlar varlık sahnesinde kendilerini gerçekleştirirken önceden olmuş bitmiş bir plânın uygulamasından başka bir şey yapamazlar. Yani kesin bir determinizme bağlıdırlar. İktbal'in benlik fikri ile Leipniz'in monad fikri arasında bir benzerlik olması söz konusudur ve etkileşimini de söylemek mümkündür. Ancak, İktbal batı felsefesinden almış olduğu fikirleri kendi Öz kültürü içerisinde eritip değerlendirerek, yeni, dinamik ve canlı bir anlam kazandırmışın. Bu nedenle de batılı filozofların fikirlerinden ayrıldığı noktalar olmuştur. Leipniz'in felsefesinde önceden plânlanıp uygulanan hiçbir yaratıcı faaliyeti söz konusu olmayan determinist bir monad fikri hakimken, İktbal'in Benlik fikrinde ise, Mutlak Ego, önceden olmuş bitmiş bir planın uygulayıcısı değildir, her şeyde yeni bir doğuş rüyasının yattığı, yaratıcı yeteneğin her zaman faaliyette bulunduğu yaratıcı, canlı, dinamik bir benlik fikri hakimdir."³⁵

Benlik ve İnsan

İktbal'in psikolojisi, ağırlık merkezini büyük ölçüde 'ben' kavramında bulan bir psikolojidir:

"Varlığın her şekli benlikten eser,
Gördüğün şey, benliğin sırrıdır meğer."³⁶

İktbal insan hakkındaki değerlendirmelerinde özden hareketle ruhu ele almıştır ki buda bütün bir insan problemidir. İktbal der ki: "Cismin kıymeti ruh iledir; ruhun kıymeti ise sevgiliden aldığı ışık ve aydınlıktır."³⁷

³⁴ Kılıç, "Muhammed İktbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi," s.54.

³⁵ İktbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, s.27.

³⁶ İktbal, Benliğin Sırları, s.24.

³⁷ Albayrak, "İktbal'de Dinamik İnsan Anlayışı," s.241.

Carlyle'nın da ifade ettiği gibi, “insan kuvvetle hissettiği şeyi kendi dışında bir varlık olarak anlatmaya, onu görülür bir şekil ile tasarlamaya ve tabir doğru ise bir çeşit hayat ve tarihî gerçeklik halinde karşısında dikilmiş olarak görmeye yatkındır.” İktbal, kendi ilhamlı ruhunu yansıttığı bütün mısralarında müstakbel insan tipinin ruhu vardır. Ve bu ruhun mücessem halini daima tahayyül etmiştir. İktbal'in ideali İslâm Medeniyeti'nin yeniden ihyâsıdır. Konferanslarından oluşan ve fikirlerini özetlediği kitabının ismi “*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*”³⁸ bize bu konuda bir temel sunar. Düşünecek olan insandır. İnsanın düşünme aktivitesi ile yol alınacaktır. İktbal'e göre düşünce, temel karakteri bakımından sabit veya statik değildir, aksine dinamiktir ve bir tohum gibi zamanı gelince içinde varolan sınırsızlığını ortaya koyar.³⁹

Dolayısıyla insanı, kâinattaki her hangi bir yaratık gibi ele alıp incelemek yanlış olacaktır. İnsan, ister materyalist ekollerin yaptığı gibi, ister bütün hayat fenomenleri otomatik bir âlete benzetilerek incelenen veya organik bir yapı olarak fiziki ve biyolojik yapısı incelenen, mutlaka insanın bir yönü eksik kalacaktır. Çünkü insanın hayat devresinde, benliğin önemli rolü vardır. Bu önemli rollerin başında, Kuran-ı Kerim'in ifadesiyle Allah'ın insanı yaratacağına dair haber vermesi, (Bakara, 2/30) meleklere insana secdeyi emretmesi, (Bakara, 2/30) gökleri ve yeri onun emrine amade kılmış bulunması (Casiye, 45/13) ve Allah'ın iradesini İnsanın iradesi ile gerçekleştiren plânına sokmuş olmasıdır.⁴⁰ İnsan, bir takım istidatlarla donatılmış bir varlıktır. Bu istidatların en belirgin olanı, bilgi ve koruyucu güce sahip olan irade kabiliyetidir. İnsanın, aynı zamanda zaaf noktaları da mevcuttur. Meselâ şehvet ve arzuları vardır, hatta bu arzular insanı bazen, Allah'a verdiği ahdi unutturup, Sırât-ı Müstakîm'den uzaklaştıracak derecede şiddetli de olabilir. Yani insan, manevî açıdan hem en üst mertebeye çıkabilecek bir kabiliyette, hem de en aşağı seviyeye düşebilecek bir durumdadır.⁴¹

İktbal'in çizdiği insan modelinde ana kavramlar olan *kendini gerçekleştirme, benliğini geliştirme, şahsiyetini ortaya koyma, ideal sahibi olma, aksi-*

³⁸ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi, (1984).

³⁹ Albayrak, “İktbal'de Dinamik İnsan Anlayışı,” s.242.

⁴⁰ “Şüphesiz ki bir kavim kendini değiştirmedikçe Allah da onları değiştirmez.” (R'ad, 13/11).

⁴¹ Kılıç, “Muhammed İktbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi,” s.56.

yonda bulunma hedefleri Müslümanların tarihsel sorumluluk çizgisine eklenecek olan halkanın, öncekilerini lâıykıyla temsil edebilmeleri içindir. Zincire eklenen yeni halka, İnsan-ı Kâmil yani ideal insan, aynı zamanda model insan olmalı ki sahip olacağı temsil yeteneğiyle geleceğe bir şeyler aktarabilsin. İktbal'e göre ancak ideal insan tarihî dönüşümü yapabilir. Çünkü o, kendisini kendi ötesinde bir ideale adayarak gerçekleştirmiş insandır. Modern bir ortamda yaşayan insanın anlam arayışındaki kriz ortamını aşmasının yolu ideal insan tipinin kendisine mevzi bulması ile mümkündür. İktbal de bütün entelektüel faaliyetini bu "kritik" dönemin sorunlarıyla ilişkilendirmiştir. İktbal fikirlerini bugünkü dünyada etkin olabilecek ve bugünkü dünyayı dönüştürebilecek bir Müslüman kişilik modelini esas alarak geliştirmiştir.⁴²

İktbal'e göre insan, Yüce Yaratıcıya benzemeye, O'nun kemalâtından hisse almaya bakmalı ve ferdiyetini de asla kaybetmemelidir. Bunu şöyle ifade etmiştir:

"Benlik Hak varlığından bir varlıktır.

Benlik, Hak tecellilerinden bir tecellidir.

*Bilmiyorum, eğer deniz olmasa idi bu parlak inci nerede bulunurdu."*⁴³

Ben ve Allah tecrübesi dua ve münacatta kendisini gösterir. Allah'ın kendisine dua edenlere icabet etmesi, Onun bir ben oluşunun göstergesidir. Dua ile kader ve takdir değişir, insan ve yaratıcı arasında faal, etkileşimli bir münasebet kurulur.⁴⁴

İktbal'in Kuran âlemindeki keşif ve buluşu, kaybolmuş insanlığın keşfedilişi ve yitmiş insani değerlerin izinin bulunuşudur. Zira ister dün olsun isterse bugün olsun insanı kaybolmuş ve insanlık değeri yitmiş bir dünyada hayır yoktur. Oysa dünyanın insana olan ihtiyacı yeni kıtalar ve meçhul okyanuslara olan ihtiyacından çok daha şiddetlidir. İktbal'e göre aranan ve özlenen insan Müslüman'dır. Zira Müslüman ya da İnsan-ı Kâmil âlemin değişmeyen sabit hakikatidir. Onun imanı, hak dairenin sabit noktasıdır. Onun dışındaki her şey; kaybolan, solan köpük, aldatan serap gibidir. Başka

⁴² Albayrak, "İktbal'de Dinamik İnsan Anlayışı," s.244.

⁴³ İktbal, Kulluk Kitabı (Hicaz Armağanı, Yeni Gülşen-i Râz, Kulluk Kitabı, Musa Vuruşu): Haz. Ali Nihat Tarlan, (İstanbul:Sufi Kitap, 2006), s.70.

⁴⁴ İktbal, Cavidname, s.33.

bir ifadeyle maddi âlemden onun dışında her şey bir vehim, bir tılsım ve bir mecazdır. Doğrusu Kuran âleminde Müslüman, hakkın sırlarından bir sır, dünyanın temel direklerinden bir direk ve insanlığın muhtaç olduğu bir ihtiyaçtır. O yaşamaya, zafere ve yücelmeye müstahaktır; hatta onun yaşaması ve büyümesi bu âlem durdukça şarttır; farzdır. Bu yüzden Müslüman'ın dünyadan kopması ve helak olması mümkün değildir. Çünkü o enbiyanın risaletlerinin işaretidir ve onun ezam İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed (s.a.s.) getirdikleri hakikatin ilanıdır. Nasıl hayatın şekil kazanması su, hava, ışığa ve hararete bağlıysa, hayatın mana ve gerçeklik kazanması Müslüman'ın haykırarak, yerine getirmek ve uğruna çaba sarf etmekle görevlendirildiği gayeler, özler, iman ve seciyelere bağlıdır. Bu unsurlara sahip Müslüman ışık saçan güneş ve yıldızlar gibidir. Zira o, ölümsüz bir görev, ölümsüz bir emanet üstlenmiş ve ölümsüz bir gaye için yaşamaktadır.⁴⁵

*İkbal'e göre, İslâm, birçok idealist felsefe anlayışlarından farklı olarak, bu dünyayı ve orada olup bitenleri gerçeğin bir parçası olarak görür. Bu durumda hiçbir Müslüman, Kuran'da "Sünnetullah" olarak vasıflandırılan ve ilâhî kudretin işaretleri mesabesinde olan hadiseleri hayal ürünü sayamaz. Dünya gerçek olduğu kadar beden de gerçektir. Kuran kötülüğün varlığını da görmezlikten gelmez. İnsan hayatında görülen günah, acı çekme, endişe korku v.s. yaşanan tecrübenin ayrılmaz parçası durumundadır. Yüce Allah'ın Kuran'da bunlardan sık sık söz etmesi bunun en açık delilidir. Ne var ki, Kuran kötülüğün her çeşidi ile mücadele etmek için benliği yıkmayı, ondan kurtulmaya çalışmayı değil, tam tersine onu olabildiğince güçlendirmeyi emreder. Allah'ın yeryüzündeki "halifesi" olan ve kendisine "emânet" verilmiş bulunan insanın, günah ve kötülük karşısında eli kolu bağı kalamaz. Onun faaliyeti birçok şeyi değiştirecek güçtedir. Allah'ın **halik** sıfatı daha çok insanın faaliyetleri kanalıyla tecelli etmektedir. İkbal bir konferansında şöyle der: "Kendisinde benliğin nisbi bir mükemmeliyete eriştiği insan, ilâhî yaratıcı kudretin kalbinde gerçek bir yer tutar. O, çevresinde bulunan öteki varlıklardan daha fazla bir hakikat derecesine sahiptir. Bütün yaratılmışlar arasında Hâlik'in yaratıcı hayatına şuurulu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan yegâne varlık insandır."⁴⁶*

⁴⁵ Celal Türer, "Muhammed İkbal'in Kur'an Tasavvuru," Diyanet İlmî Derg., c.46, sy.3, (2010), s.65.

⁴⁶ Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan," s.88-89.

Kuran-ı Kerim, insanın ferdiyeti ve eşsizliği üzerinde vurgu yapar. Ayrıca, bir kişinin diğerinin yükünü taşımayacağını ve sorumlu olmayacağını, kendi çaba ve gayreti neticesinde elde ettiklerini hak ettiğini söylemektedir (İsra, 17/164, Zümer, 39/7). Dolayısıyla Kuran-ı Kerim, kefaret fikrini reddetmektedir. Kuran-ı Kerim’de insanın üç önemli özelliği zikredilmektedir:

1-İnsan, Allah’ın seçtiği en iyi ve en şerefli yaratıktır. (Tin, 95/4; Taha, 20/122)

2-İnsan, bütün kusurlarına rağmen Allah’ın yeryüzündeki halifesi ve temsilcisi kılınmıştır. (Bakara, 2/30; En’am, 6/165)

3-İnsan, kendisini tehlikeye atarak kabul etmiş olduğu hür şahsiyetin emanetçisidir.” (Ahzab, 33/72)

Genel olarak İkbâl’in anlayışında, İslâm’a göre insan yeryüzünde Allah (c.c.)’in halifesidir ve Allah (c.c.) onu kendine ait bazı sıfatlarla donatmıştır. Bir insan ne kadar tekâmül ederse, Allah (c.c.)’in sıfatlarına o kadar yaklaşır. Peygamberler en mükemmel insanlardır ve müminler için örneklerdir. İnsanların, onların yolunu takip ederek İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşmaları mümkündür. Müslüman mütefekkir ve mutasavvıflarından bilhassa Muhiyuddin İbni Arabi ve Abdülkerim Cili “İnsan-ı Kâmil” konusu üzerinde durdular. Abdülkerim Cili, İbn-i Arabi gibi vahdetu-l vücud yanılığına düşmeden İslâm ve Kuran-ı Kerim’e uygun olarak “İnsan-ı Kâmil” felsefesini ortaya koymaya çalıştı. Onun yaklaşımı şöyledir: İnsan kendi başına bir kâinattır. İnsan hem Allah (c.c.)’ı hem de tabiatı temsil eder. İnsan yeryüzünde Allah (c.c.)’in görünen gölgesidir. Allah (c.c.) kendinin yarattığı tabiat arasında insanı nokta-ı ittisal kılmıştır Kâinatı insan için yaratmıştır. Çünkü Allah (c.c.) İnsan-ı Kâmilinde kendini müşahade eder. Çünkü insanın dışında hiçbir mahlûku, Allah (c.c.) bu sıfatlar ile donatmamıştır. Abdülkerim Cili’ye göre insan, Allah (c.c.)’in yeryüzündeki halifesi olduğu halde Bari Teala’nın zatına dâhil değildir. İbn-i Arabi ve diğerlerinin vahdetu-l vücud fikirlerine karşıdır. Ona göre İnsan-ı Kâmil, fevk-al-beşer değildir. Allah (c.c.)’in koyduğu kanunlara göre yaşayan tam bir merd-ı mûmindir. Allah (c.c.)’in rızasına tam uyduğu zaman insan öyle bir dereceye ulaşır ki bazı ilahi sırlar ona açılabilir. İnsan bu noktaya ulaştığı zaman normal tabiat sınırlarının üzerine yükselir ve enerjisi dairesine dâhil

olur. Bu noktaya ulaşan müminin gözü Allah (c.c.)'ın gözü, sözü Allah'ın sözüdür. O an onun hayatı tamamen ilahi renge boyanmıştır. Bu zirveye ulaşan bir mümin İnsan-ı kâmilidir. İkbal'in de İnsan-ı Kâmil düşünceleri bu minval üzerine oturtulmuştur. Bunun kökünde ise Kuran ve Sünnet öğretileri vardır.⁴⁷

Kuran-ı Kerim, insanın ferdiyeti ve eşsizliği üzerinde vurgu yapar. Ayrıca, bir kişinin diğerinin yükünü taşımayacağını ve sorumlu olmayacağını, kendi çaba ve gayreti neticesinde elde ettiklerini hak ettiğini söylemektedir (İsra, 17/164, Zümer, 39/7). Dolayısıyla Kuran-ı Kerim, kefareti reddetmektedir. Kuran-ı Kerim'de insanın üç önemli özelliği zikredilmektedir:

1-İnsan, Allah'ın seçtiği en iyi ve en şerefli yaratıktır. (Tin, 95/4, Taha, 20/122)

2-İnsan, bütün kusurlarına rağmen Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve temsilcisi kılınmıştır. (Bakara, 2/30, En'am. 6/165)

3-İnsan, kendisini tehlikeye atarak kabul etmiş olduğu hür şahsiyetin emanetçisidir." (Ahzab, 33/72)

İkbal'e göre önce insan kendi öz nefsinin sezip ilgisini irdeleyerek, yaratılanın en üstünü olduğunu, kendisini, benliğini ve Allah'ı tanımayı bilmelidir. Bu aşamaların geçilmesi benlik şuurunun gelişmesi ile alakalıdır. İkbal, benlik şuurunun en yüce noktaya çıkma halini Hz. Muhammed'de görür. Fazlurrahman, İkbal'in Hz. Muhammed'in aktivitesi ile Kuran'ın gerçek mesajını ve kişiliğin öz tabiatı arasındaki ilişkiyi yeniden keşfetmesini O'nun vizyonu olduğunu söyler. Çünkü Hz. Peygamber Miraç'ta Allah'ın yüce katına çok yaklaştığı halde Kuran'ın deyimleriyle gözü kaymadan ve sarsılmadan ayakta durabilmesiyle⁴⁸ varlığına şehâdet eden en güçlü modeldir.⁴⁹

Bütün bunlardan sonra İkbal, *ben* hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. İkbal'e göre, benin faaliyet hakkındaki seyri iç tecrübeyi oluşturmaktadır. İç tecrübe benliğin iş başında olması halidir. Biz bir şeyi

⁴⁷ Muhammed Han Kayani, "İkbal'in İnsan-ı Kamil Düşüncesi ve Onun Kaynakları", İzlenim Derg., sy.19, (Mart/1995), s.17-18.

⁴⁸ "Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı." (Necm, 53/17)

⁴⁹ Albayrak, "İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı," s.247-248.

idrak ettiğimizde, bununla ilgili düşünceyi açıkladığımızda veya irademizi kullandığımızda egomuz ile baş başa oluruz. İkbâl'e göre *ben*, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizama konan yön verici bir enerjidir⁵⁰. Ona göre, benliğin bu sevk ve idare görevi Kuran'da şu şekilde dile getirilmektedir; “*Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emindedir. Size az bir bilgidен başka bir şey verilmemiştir.*” (İsra, 17/85)

İkbâl'e göre insan, Yüce Yaratıcıya benzemeye, Onun kemalâtından hisse almaya bakmalı ve ferdiyetini de asla kaybetmemelidir. Bunu şöyle ifade etmiştir:

“Benlik Hak varlığından bir varlıktır.

Benlik, Hak tecellilerinden bir tecellidir.

Bilmiyorum, eğer deniz olmasa idi bu parlak inci nerede bulunurdu.”⁵¹

Ben ve Allah tecrübesi dua ve münacatta kendisini gösterir. Allah'ın kendisine dua edenlere icabet etmesi, Onun bir *ben* oluşunun göstergesidir. Dua ile kader ve takdir değişir, insan ve yaratıcı arasında faal, etkileşimli bir münasebet kurulur.⁵²

İkbâl'in dinamik felsefesi ve insan anlayışı bir arayıştır, bir buluştur, hakiki insanı arar ve keşfeder. Hacı Bayram-ı Velî'nin “sen seni bil sen sem” ve Yunus Emre'nin “bir ben vardır bende benden içeru” mısralarında ifade ettikleri düşünceyi İkbâl, felsefi bir sistem halinde geliştirmiştir Tevekkül ve rıza makamları bu felsefi sistem içinde dinamik ve yapıcı bir sığfata bürünür. Demek oluyor ki, nefisini bilip kemale eren kişi her an kâinat zuhura gelen “kûn” yani “ol” emrine karşı koymaya teşebbüs etmediği gibi, bilakis bu emrin icraatında faal bir rol oynar, ona iştirak eder, çünkü o her an Allah'la beraberdir; Allah'ın her an başka bir tecellide, başka bir şanda olduğunu bilir.⁵³

İkbâl, insanın uçsuz bucaksız vuslatı olan zaman ve mekâna kat'ı surette hâkim olabileceğini belirtir⁵⁴; insanın vazifesi, Allah'ın nişanelerini tefekkür etmek ve bu suretle tabiatı fethetmenin yollarını keşfetmektir.⁵⁵

⁵⁰ İbrahim Kaplan, “M. İkbâl'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnanıcının Dinamik Yapısı,” Fırat Üni. İlahiyat Fak. Derg., sy.83-101, (2007), s.80.

⁵¹ İkbâl, Kulluk Kitabı, s.70

⁵² İkbâl, Cavidname, s.33

⁵³ Albayrak, “İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı,” s.249.

⁵⁴ Albayrak, “İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı,” s.250.

⁵⁵ “Allah'ın, göklerde ve yerdeki (nice varlık ve imkânları) sizin emrinize verdiği, nimetlerini

İkbal'in kanaatince insan, etrafındaki kuvvetler tarafından cezp edildiği zaman onları muayyen bir şekle sokup idare edebilir; muhitinde muhalefetle karşılaştığı takdirde kendi iç dünyasında çok daha geniş âlem yaratma kudretindedir, zira sonsuz sevinç ve ilham kaynaklarının mevcudiyetini derununda keşfeder. Bir gül yaprağı kadar narin olan insanın kaderi çetindir, lâkin insan ruhu en kudretli ve en güzel hakikattir; binaenaleyh Kuran'da tasavvur edilen insan kendi öz varlığında yaratıcı bir faaliyet halindedir, urûc eden bir ruhtur ve yükselirken halden hale geçer⁵⁶:

“Ey insanlar! Şüphesiz siz bir durumdan diğerine uğratılacaksınız.” (İnşikak, 84/19)

Diyebiliriz ki İkbal felsefesini insanın dinamik yapısını ortaya koyma temeli üzerine inşa etmiş, insanı bütün yönleriyle ele alarak İnsan-ı Kâmil'ine ulaşmasının Nihaî hedef olduğunu vurgulamıştır.

SONUÇ

Dönemine ve dönemimize ışık tutmuş şair-filozof Muhammed İkbal, felsefesini *benin* tabiatının keşfi üzerine bina etmiştir.

Âlemdeki her atom, Mutlak Ben olan Allah'a varıncaya kadar her şey, birer benliktir. Varlık âlemi içerisinde Mutlak Ben'e en yakın olan ise insandır. Bu sebeple insan ve onun psikolojisi İkbal'in inceleme konusu olmuştur.

İkbal felsefesinin merkezine yerleştirdiği benliğin, her türlü faaliyetin odak noktası olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda İkbal, İnsanın benlik şuuruna sahip bir varlık olduğunun altını çizmiştir. Benlik şuuruna sahip her insan bir takım güç ve potansiyellere sahip olan, acı çeken, mutlu olan, düşünen bir varlıktır.

İkbal, insanın, nefsinin farkına varması, onu geliştirmeye çalışarak en üst noktada bulunan Mutlak Ben'i tanımaya çalışması gerektiğini vurgular. Ona göre her ben, yaradılışı gereği Mutlak Ben'i tanımalı ve benlik şuurunun hakkını vermelidir.

açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi? Yine de, insanlar içinde, -bilgisi, rehberi ve aydınlatıcı bir kitabı yokken- Allah hakkında tartışan kimseler vardır.” (Lokmân, 31/20)

⁵⁶ Albayrak, “İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı,” s.250.

İkbal'in *ben* diye adlandırdığı kavram, İslâm düşünce tarihinde *nefs* olarak kullanılmıştır. Ne var ki İkbal'e göre benlik kavramı, filozofların kullandıkları *nefs* kavramından birazcık daha geniş bir mana ihtiva etmektedir. İkbal, filozofların nefsi kötülük merkezli olarak ifade etmelerine karşı çıkararak Kuran'ın bu kavramı sadece bu manaya indirgediğini iddia eder. Şöyle diyebiliriz ki İkbal *nefs* kavramının yanlış anlaşıldığını düşündüğünden, felsefesini en iyi şekilde yansıtacak, daha kapsamlı kelime olarak "benliği" tercih etmiştir.

İkbal'e göre her ben özünde kendi benliğinin farkına varmak ister, bununla bağlantılı olarak farkına vardığı potansiyelini ortaya çıkarmak ister ve akabinde Mutlak Ben'in huzurunda, onun aşkında yok olur.

İkbal, kendini gerçekleştirme, insanın benliğinin farkına varıp benliğini geliştirmesi olarak ifade eder. Buradan yola çıkarak İkbal, İnsan-ı Kâmil felsefesini ortaya koymaya çalışmıştır. İnsanın tek başına bir kâinat olduğunu, Allah'ı ve âlemi temsil ettiğini ifade etmiştir. İnsan-ı Kâmil Allah'ın koyduğu kurallara göre yaşayan tam bir merdi mümindir, ona göre.

İkbal, insanın, nefsinin farkına varmasını, onu geliştirmeye çalışarak en üst noktada bulunan Mutlak Ben'i tanımaya çalışması gerektiğini vurgular. Ona göre her *ben*, yaradılışı gereği Mutlak Ben'i tanımalı ve benlik şuuru- nun hakkını vermelidir. Bunun neticesinde İnsan-ı Kâmil seviyesine ulaşılır ki İkbal'e göre ancak ideal insan tarihî dönüşümü gerçekleştirebilir. Ancak bunun neticesinde İslam Medeniyeti yeniden ihyâ olacaktır.

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet S., "İkbal'in Felsefesinde İnsan", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Derg., c.29, sy.1(1987).

Albayrak, Ahmet, "İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı", Divan Derg., sy.5(1998).

Dedeler, Sinan, "Muhammed İkbal Düşüncesinde Merkezi Temaların Analizi (Ego-Aşk-Tanrı)", (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu, Süleyman Demirel Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

İkbal, Muhammed, Benliğin Sırları, (İstanbul: Araf Yay., 2013).

_____, Muhammed, Cavidname, çev. Annemarie Schimmel, (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999).

- _____, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Timaş Yay., 2013).
- _____, Muhammed, Kulluk Kitabı (Hicaz Armağanı, Yeni Gülşen-i Râz, Kulluk Kitabı, Musa vuruşu), haz. Ali Nihat Tarlan, (İstanbul: Sufi Kitap, 2006).
- _____, Muhammed, Şarktan Haber (Zebur-i Acem-Peyam-ı Maşrık): Haz. Ali Nihat Tarlan, (İstanbul: Sufi Kitap, 2006).
- Kaplan, İbrahim, "M. İkbâl'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı", Fırat Üni. İlahiyat Fak. Dergisi(2007) sy.83-101.
- Kayani, Muhammed Han, "İkbâl'in İnsan-ı Kâmil Düşüncesi ve Onun Kaynakları", İzlenim Dergisi(1995) sy.19.
- Kılıç, Cevdet, "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", Tasavvuf Dergisi, c.1, sy.2.
- Kutluer, İlhan, "İlmünNefs", D.İ.A., İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., c.22 (1988).
- Schimmel, Annemarie, Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbâl, çev. Senâil Özkan, (İstanbul: Ötüken Yay., 2007).
- Türer, Celal, "Muhammed İkbâl'in Kur'an Tasavvuru", Diyanet İlmi Derg., c.4, sy.3 (2010).
- Urhan, Veli, "M. İkbâl'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi", İslamiyât Derg., c.2, sy.3(1999).
- Yurttaş, Tahsin, "Muhammed İkbâl Felsefesinde Benlik Kavramı (Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil)", (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, Gazi Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

KLASİK İSLÂM SİYASET KURUMU VE LİTERATÜRÜNE GENEL BİR BAKIŞ

İBRAHİM BARCA
ÖĞRETİM GÖREVLİSİ, SIIRT ÜN. İLAHİYAT FAK.

ÖZET

Tarihi boyunca farklı coğrafyalarda bazen yöneten bazen de yönetilen olarak varlığını bugüne kadar sürdürmüş olan Müslümanlar, bir ortak yaşam geleneğine sahiptir, denilebilir. Bunda İslâm medeniyetinin siyaset/idare anlayışı ve bu doğrultuda tesis etmiş olduğu siyaset kurumları ve siyasete ait literatürün etkisi inkâr edilemez. Kur'an ve sünneti temel referans noktası kabul eden Müslüman siyasetçi/idareci ve teorisyenleri zaman içinde güncel gelişme, yenilik ve sorunlara kayıtsız kalmamış, siyaset/idare bağlamında teorik ve pratik birçok değişim ve gelişmeler kaydetmişlerdir. Klasik İslâm siyasetine yönelik sözü edilen özelliklerin bilinmesi bugün birçok sorunla boğuşan Müslümanlar için önem arz edebilir. Bu yüzden bu makalede klasik İslâm siyaset kurumu ve onu meydana getiren önemli alt kurumlardan hilafet ve vezaret kurumları ile klasik İslâm siyasetine ait bazı özellik, kavram ve eserler önemli özellikleri ile kısaca ele alınmıştır.

Anahtar Kavramlar:

İslâm, siyaset, hilafet, vezaret

ABSTRACT

Muslims who sometimes manages and are managed as society different geographies until today has a tradition of common life. The main reason is politics of the Islamic civilization / administration approach and the influence of the literature of political institutions. Muslim politicians, administrators and theorists who accepted Quran and Sunnah of the basic reference point not be unconcerned recent developments, innovations and problems in the context of politics / administration theory and practice have made many changes and improvements. To know the mentioned features for the classical Islamic politics may be crucial for Muslims struggling with questions today. Therefore, this article has addressed briefly the following: Classical Islamic political institutions and belonging to him such as caliphate and vizierate also classical Islamic politics with some features, concept and works.

Keywords:

Islam, diplomacy, caliphate, vizierate

1. SİYASET/İDARE

En az iki insanın bir araya gelerek çatışmadan yaşamlarını sürdürebilmelerinin ön koşulu; ortak kararlar alıp ortak yaşantı alanları oluşturmak ve ortak yaşantılar gerçekleştirmektir. Tarihte görüleceği üzere ortak bir veya birkaç yön ve özelliği paylaşan insanların sayısı artıkça bu insanlar, birlikteliklerinin devamlılığı, ortak yaşantılar ve yaşantı alanlarının sürekliliği için birlikte bir yönetim sistemi oluşturmuşlardır. Böyle bir niteliğe sahip her topluluk, zamanla kendisini diğer topluluklardan farklı görmeye ve topluluğunu korumaya yönelik teorik ve pratik adımlar atmış ve ilkeler vaz etmiştir. Nihayetinde insanın toplumsal yapısının gelişiminin bu şekilde bir sürece tabi olarak ilerlemesi beraberinde bugün devlet denilen siyasi örgütlenmeyi doğurmuştur.

Tarihleri boyunca Müslümanlar bazen kendi devletlerinde bazen de başka devletlerin vatandaşı olarak yaşamışlardır. Diğer devletlerde olduğu gibi Müslüman devletlerde de beraberce yaşamın devamlılığı için gerçek-

leştirilen ortak yaşantılar ve maddi/manevi birliktelikler (kurumları) mevcut olmuştur.

İslâm kurumları incelenirse, köken bakımından iki tür kurumun varlığı kendini gösterir. Biri İslâm'a has olan olduğu fetva, medrese, halifelik, hisbe ve muâhât gibi kurumlar, diğeri ise önceden var olduğu halde İslâm'ın onu kendi ilke ve anlayışına göre şekillendirdiği/dönüştürdüğü ve/veya geliştirdiği siyaset, siyasetin önemli bir kurumu olan vezirlik, divan, berid, sikke ve vakıf gibi kurumlardır.¹

Siyaset kelimesi sözlükte, “ağaç ve habbelerine kurt düşmesi, koyun yününün, elbiselerin ve yiyeceklerin kurtlanması, hayvanları terbiye etmek, insanların önderliğini yapmak ve işleri düzeltmeye çalışmak, idare etmek” anlamlarında kullanılır.² Nazari anlamda siyaset, kadim anlamıyla devleti ve/veya toplumsal birlikteliği olduğu gibi veya olması gereken şekliyle kendisine konu yapıp ele alan sistem ve düşünce olarak tanımlanabilir. Bu tanım aynı zamanda siyaset ilmi ve felsefesini de kapsar. Ameli anlamda siyaset ise; insanların bir toprak parçası üzerinde huzur içinde yaşamasına yönelik eylem ve uygulamaların bütünüdür.

İslâmi kurumların birinci derecede ortak kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Sünnet olmuştur. Çünkü İslâm ümmeti idarecileriyle, fakihleriyle ve sıradan vatandaşlarıyla beraber yaşama şartlarının neler ve ortak yaşantılarının nasıl olduğu ve olacağını öncelikle Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'ten almayı çalışmışlardır.

İslâmiyet'in temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in söz ve fillerinde sadece öte dünyaya dair buyruk ve düzenlemeler yoktur.³ Bu yüzden klasik İslâm siyaseti, Allah'ın ve onun elçisi Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu temel ilkeler ve uygulamalar doğrultusunda şekillenmiştir.⁴ Yüce Allah, şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülüme (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız

¹ Bu kurumlar dini, siyasi, toplumsal, ekonomik vb. diye de sınıflandırılabilir.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır), VI, 107.

³ Bu kaziye için bkz. el-Mü'minûn, 23/16; el-İnfîtâr, 82/19.

⁴ Hamed Muhammed es-Samed, *Nizâmü'l-bukm fi 'abdi'l-hulefâ'ir-râşidin*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1994), s. 23.

onu Allah'a ve Rasûle götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir."⁵ Kur'ân Kerîm ve Sünnet hem teori hem de pratikte İslâm siyasetçilerini, siyaset kuramcılarını ve fakihlerini bağlamıştır. Zira Kur'ân'da siyasetin iki unsuru olan yönetici ve yönetilenlerle ilgili onlarca ayet vardır. Hz. Peygamber'in bu konudaki söz ve uygulamaları ise genellikle hadis kitaplarının imâre, cihâd, fiten, ahkâm, siyer ve meğâzi gibi başlıkları altında yer alır.

İslâm siyaset kurumunun Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet dışındaki diğer dolaylı kaynakları İslâm âlimlerinin usûlü'l-fıkıh, kelam, tarih, felsefe vb. ilimlere dair telif etmiş oldukları kitaplar ve hadis şerhleri, biyografik ve ansiklopedik eserler ile sözlüklerdir.⁶ Bu konudaki asıl kaynaklar ise bu makalenin son kısmında detaylıca verilmiş olan fıkıh, siyaset ve siyasetname türündeki eserlerdir.

İslâm âlimleri, bir yönetimin olması gerekip gerekmediği ve bu gerekliliğin kaynağının akıl mı şeriat mı olduğu hususlarını ele almış; yönetimin nasıl ve yönetim için hangi esasların yürürlükte olması gerektiğigibi siyaset ile ilgili birçok konuya siyaset, kelam, tarih (siyaset tarihi), tefsir, fıkıh, felsefe, hitât ve tasavvuf konulu eserlerinde yer vermişlerdir.⁷ Klasik İslâm siyaset anlayışının ve kurumunun net olarak anlaşılması için İslâm âlimlerinin siyaset tanımlamalarının, siyaset kavramına yükledikleri anlamların ve siyaset ve onun ile ilgili kavramları kullanma şekillerinin ve nu konulardaki açıklamalarının bilinmesi önem arz eder.

İslâm âlimleri farklı bakış açılarından yola çıkarak siyaseti, değişik çeşitlerde ele almışlardır. Bazen idare ve çekip çevirme manası verdikleri siyaset kavramını, siyâset-i nefis (insanın kendi nefisini yönetmesi), siyâset-i

⁵ Nisâ, 4/59; Şeyhülislâm Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe), s. 12-16.

⁶ Nasır Muhammed Arif, İslâm siyasetinin kaynaklarını asıl ve dolaylı olarak ikiye ayırır. Dolaylı kaynaklar şunlardır: Kur'ân ve hadis şerhleri, fıkıh kitapları, kelâm ilmindeki imamet başlıklı yazılar, Raşid halifelerin hutbeleri ve valilere/emirlere gönderdikleri ahitnameler, ansiklopedik eserler, tarih kitapları, halk folklorunu veya âlim ve salih kimselerin hayatını konu edinen eserler, sözlükler ve tarifat türü eserler. Bkz. Nasır Muhammed Arif, *fi Mesâdirî't-türâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmi*, (ABD Virginia: el-Ma'hadü'l-Âlemi, 1994), s. 99-103.

⁷ İslâmi yönetimde, idare ve toplumun yönetimine dair altı genel esas mevcuttur: İslâm şeriatına uymak, Müslümanlar arasında şura, malların ortaklığı, toplumsal dayanışma, eşitlik ve genel özgürlüklerin garanti altına alınması. Bkz. Abdüssemi Sâlim el-Hırravî, *Lügatü'l-idâreti'l-âmme fi sadri'l-İslâm*, (Kahire: el- Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1986), s. 206.

hâssa (insanın yakınlarını yönetmesi), siyâset-i âmme (reyayı yönetmek), siyâset-i emvâl (gelir giderleri yönetmek) ve siyâsetü's-silm ve'l-harb (savaş ve barış siyaseti) diye beşe ayırıp incelemişlerdir. Bazen ise yönetenin kim olduğuna bakarak siyaseti, siyâset-i nebevî ve siyâset-i mülûkî (nebevi ve saltanatvari yönetim) diye iki kısma ayırarak ele almışlardır.⁸

Siyaset kavramı birçok siyaset eserinde tedbîr kavramıyla ifade edilmiştir. Bu kullanıma, “siyâsetü'd-düvel”, “tedbîrü'd-düvel” (ülkeleri idare etmek), “tedbîrü'l-ceyş” ve “siyâsetü'l-ceyş” (ordu yönetmek) tamlamaları birer örnek olarak gösterilebilir. İdare etmek, çekip çevirmek, yürütmek ve yönetmek anlamlarına gelen ve birbirlerinin yerine kullanılabilen siyaset ve tedbir kavramları, İslâm uleması arasında sadece devlet yönetimi için değil, bunun yanında her türlü ve seviyedeki yönetim için kullanılmıştır.

Siyaset, sözlükte çobanlık etmek anlamında kullanılan; fakat genişleyerek her kademedeki devlet yöneticiliği için kullanılan ri'ayet kelimesi ile da yakın anlamdadır. Bu anlam yakınlığı, “er-ri'âyetü's-şer'iyye ve siyâsetü'r-ra'î ve'r-ra'iyye” gibi başlıklar altında telif edilmiş siyaset kitaplarındaki kullanımlarda açıkça görülmektedir.

Kendi gözlem ve tecrübelerinden de yola çıkarak siyaseti inceleyen İbn Haldûn: “İnsanın insan ve sosyal bir varlık olmasından dolayı bir yönetim ve-ya yöneticinin bulunması gerekir” der.⁹ Yönetim çeşitlerini mülküt-tabîi, mülküs-siyâsî ve halifelik diye üçe ayırır¹⁰ İbn Haldûn, siyaseti, memleketin hikmet ve ahlaka uygun olarak yönetilmesi ve cumhurun nesli koruyacak ve bekasını sağlayacak bir sisteme göre hareket ettirilmesi, diye tanımlamıştır.¹¹ O, bir başka açıdan siyaseti, ilkelerini, devlet büyükleri ve ileri gelenleri ile akil adamların tesis ettiği siyâset-i akliye ve Allah'ın naslarla belirlediği ilkelere bağlı siyâset-i dîniyye diye ikiye ayırmıştır.¹² Ona

⁸ Örnek için bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 326.

⁹ Abdurrahmân b. Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdi, (ed-Dârü'l-Beyzâ, 2005), s. 226.

¹⁰ Birincisi insanları şehvet ve arzularına göre yönetirken; ikincisi dünyevi maslahatları celp etmek ve zararlardan korumak için uygulanan akla dayalı yönetim biçimidir. Üçüncü yönetim biçimi olan halifelik ise insanların uhrevî ve ona racî olan dünyevî maslahatlarını temin eden Şeriat ilkelerine göre yönetmektir. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 328.

¹¹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 56.

¹² İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 326.

göre, Allah'ın nuruyla bakmamak anlamına geldiği için şeriatı dikkate almayan siyaset mezmumdur.¹³ Alâuddin Ebü'l-Hasen et-Trablusî siyaseti: “*Hâkimin insiyatıfıne bırakılmış ağırlaştırılmış şeriat uygulamaları*” diye tanımlayıp onu adil ve zalim siyaset diye ikiye ayırmıştır.¹⁴ İbn Akil ise siyaseti “*Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet’te olmasa da insanları fenalıktan kurtarıp en iyiye götüren şeyleri yapmaktır*” diye tanımlamıştır.¹⁵ *Miftâhu’s-se’âde* müellifi Taşköprüzâde, siyaseti “*Yöneticilik, toplumsal birliklilikler ve bunların özelliklerinin bilgisini içeren uygulamalı ve hikmete dayalı bir ilim*” diye tanıtip Aristo’nun İskender’e yazmış olduğu Siyaset ve Fârâbî’nin *Arâu ehlil-medînetil-fâzıla* kitaplarının bu ilmin önemli konularını içerdiğini, belirtmiştir.¹⁶ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ve talebesi İmam Gazâlî; İbn Teymiyye ve talebesi İbnü’l-Kayyim el-Cevzîyye gibi İslâm siyasetine dair eserler telif etmiş bazı ulema ise İslâm siyaset fihhına tercüme ve nakiller yoluyla karışan Yunan ve İran siyaset fikirlerinin etkisini yok etmeye çabalamayı yeğlemişlerdir.¹⁷

İslâm tarihinde nebevi, halifelik ve saltanat diye üç çeşit idare deneyimi yaşanmıştır. Medine, Emevî, Abbasî, Fatımî vb. yönetim deneyimleri buna örnek gösterilebilir. Bu farklılığın en önemli sebeplerinden biri, klasik İslâm siyaset anlayışında yönetim biçiminin ve isminin öncelikli bir mesele olmasıdır. Çünkü siyasetin amacı -İslâm âlimlerinin tanım ve açıklamalarından da anlaşıldığı üzere- belirli bir toprak parçası üzerinde yaşamlarını sürdüren insanların adalet ve huzur içinde beraberce yaşamalarını gerçekleştirmektir. Buna paralel siyasetin temel görevi ise, şeriatın da amaçları olan akıl, can, mal, din ve şeref korumaktır.¹⁸ Sözü edilen bu amaç ve görev de İslâm siyaset ve

¹³ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 327.

¹⁴ İbrahim b. Yahyâ Halife Dede Efendi, *es-Siyâsetü’s-ser’iyye*, nşr. Fuad Abdülmün’im, (İskenderiye: Müessesetü Şebâbî’l-Câmi’iyye, 1991), s. 74.

¹⁵ Dede Efendi, *es-Siyâsetü’s-ser’iyye*, s. 67 (İbn Akil’den naklen).

¹⁶ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-se’âde*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), I- 386.

¹⁷ Ebü’l-Me’âlî İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Ğıyâsü’l-ümem fi iltiyâsî’z-zülem*, nşr. Mustafa Hilmi ve Fuad Abdülmün’im, (Beyrut: Dârü’d-Da’ve), s. 7.

¹⁸ Bu konuda İbn Haldûn şöyle der: Siyâset ve mülkün görevleri; halkı korumak ve Allah’ın kulları arasında onun hükümlerini icra etmektir. *el-Mukaddime*, s. 326; ayrıca konu ile ilgili bkz. Mehmet Akif Aydın, *Hız. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu Kitabı, 1998)

siyasetçileri bağlayan şu ilkelere riayet edilmesini zorunlu kılmaktadır: adalet, eşitlik, özgürlük, şeriate uyma, şura, muhalefet, maslahatlara riayet, merhamet ve tevazu, “iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak” ve görevlendirmelerde ehliyet. Bu amaç, görev ve ilkeler doğrultusunda hareket edildikten sonra yönetim biçiminin ve isminin ne olduğunun birincil derecede önemli olmadığı ortaya çıkmaktadır.¹⁹ İbn Haldûn şöyle der: “İslâmiyet; bizzat mülkü (saltanatı) yermemiştir, bunun yerine bundan neşet eden zulüm, zorbalık yapılmasını ve şehvet, arzulara göre hareket edilmesini yermiştir.”²⁰ Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinden, Hz. Peygamber’in yirmi üç yıllık yaşamından ve yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak Müslüman bireylerden belirli bir siyasi örgütlenme içinde olmaları veya belirli bir yönetim rejimi kurmak için çalışmalarının istenmediği görülecektir.²¹ Ancak tarihte, bazı Müslümanlar durumlarının gereği bunu gerekli görmüşler veyahut şartlar onları buna zorlamıştır. Onlardan bazı idareciler; yukarıda zikredilen amaç, görev ve ilkelere riayet etmiş, bazıları ise yönetiminde zulme meyletmiş, her türlü zulüm ve cürmü işlemişlerdir. Doğal olarak zulmeden halife veya sultanlar ise kendilerini azledecek sistemin çalışmasının önüne geçmişlerdir. Dönemin ulemasının büyük çoğunluğu ise bu türden halife veya sultanların bazı şeâirî İslâmiyeyi uygulamalarını gerekçe göstererek ve fitne çıkmasını engellemek adına onlara ilişmemiş ve/veya onlara destek olmaya devam etmişlerdir.

Hz. Peygamber, gidip düşman safına katılırlar diye savaşta hırsızlık yapanların elini kesme cezasını ertelemiş, Hz. Ömer Müslüman kadınlar et-

s. 23; Muhammed Tâvit Tânci, “İslâm’da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1994), s. 31.

¹⁹ es-Samed, *Nizâmü’l-hukm fi ‘abdi’l-hulefâir-râşidin*, s. 18; Müslümanlar tarafından belli bir otoritenin ve devlet yapısının kurulması gerektiği görüşü için bkz. Ahmet Yaman, “Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine”, *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji*, 4 (2002), s. 47.

²⁰ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 331; İslâm tarihi Sıffin, Cemal ve Nehrevan savaşlarına, Kərbela, Harre ve Fah vakalarına, İbn Zübeyr ve Muhtar es-Sekafi’nin Emevî devleti ile olan mücadelelerine, es-Seffâh’ın Emevî ailesine yönelik katliamlarına, Fatımî-Abbâsî savaşlarına, Eyyübî-Fatımî savaşları, Endülü’s’te vali ve emir, Murâbitlar ve Muvahhitler ile bağımsız beyliklerin aralarındaki savaşlara, Memlük-Osmanlı Savaşlarına ve Osmanlı-Safevî savaşlarına sahne olmuştur. Bütün bu olaylar, siyasi bağlamda olması gereken ile olanın birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

²¹ Bu değerlendirme ile ilgili olarak bkz. Mehmet Atalan, “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2004), s. 66-67.

kileneceği düşüncesiyle Hüzeyfe'nin Yahudi bir kadınla evlenmesini engellemiş, etin azaldığı ve neredeyse tükeneceği bir zaman diliminde haftada iki gün et yemeyi Medine ahalisine yasaklamış ve tek seferde yapılan üç talak zecr olsun diye üç talak olarak kabul etmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Ömer, Müslümanlar güçlendiği için Müellefetü'l-Kulûb olan kimselere zekât verdirtmemiştir. Yine Hz. Ömer, ordu divanı kurmuş, eyaletlere kadılar atamış, ordugâh şehirleri, vakıf sistemini ve posta teşkilatını kurmuştur. Hz. Osman -Müslümanlar ihtilafa düşmesin diye- önceden diğer mushafardan okumak caizken "İmam Mushaf" dışındaki diğer nüshalardan Kur'an okumayı yasaklamış ve insanların, "daha dün babası öldürüldü, bugün de oğlunu öldürdüler" dememesi için Hürmüzan'ı öldüren Ubeydullâh b. Ömer'e kısas uygulamamıştır. Benzer şekilde Hz. Ali, Hz. Osman'ın katillerine kısas uygulamayı ertelemiştir.²² Klasik döneme ait bu tür siyasi uygulamalar, "zarar verecek şeylerin önüne geçme", "yöneticinin reyayı yönetmesi, maslahatlara göre olmalıdır" ve "mazarrayı/zararı defetmek, menfaati/faydayı celbetmekten evladır" gibi külli fıkıh kaideleri doğrultusunda yapıldığı söylenebilir. Bu türden uygulamalar, aynı zamanda klasik İslâm siyaset anlayışında toplumun öncelendiğinin de göstergelerindedir. Zira içinde bulunulan dönem ve önceki tarihî tecrübelerin etkisiyle, günün toplumsal, siyasi ve ekonomik şartlarının da bir neticesi olarak klasik İslâm siyaset anlayışında toplumun korunması bireyin korunmasına öncelenmişti.²³ İslâmiyet'te Batıdaki gibi bir ortaçağ deneyiminin yaşanmamış olması toplumun aleyhine de olsa bireyi önceleyen bir düşüncenin ortaya çıkmasının önünü almıştır, denilebilir. Bazı halife-sultanlar, bireye karşı toplumu önceleme durumunu bazı dönemlerde bireyi yok saymaya ve olur olmaz şartlarda bireyi topluma veya kendi saltanatları uğruna feda etmeye kadar götürmüştür. Ulemasının bazıları, onların bu yanlışlarını görseler de ilk dönemdeki bazı idari ve şer'î uygulamaların zahirî devam ediyor olmasından dolayı buna rıza göstermişler, rıza göstermeyen ulema ise gerekli cezaları çarptırılmış veya değişik hile ve entrikalarla susturulmuşlardır. Aslında toplumu bireye önceleyen klasik İslâm siyasetinde, bi-

²² Dede Efendi, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 61-70.

²³ Kölelik-cariyelik ve kadının toplumdaki konumu konusunda İslâmiyet'e karşı eleştiride bulunmadan önce bu hususu gözden ırak tutmamak gerekebilir.

reyin zikri geçen zalim halife/sultanların insafına bırakılmaması için hak kavramı devreye sokulmuştur.

İslâmi metin ve vesikalarda hak kavramı, modern manadaki hak kavramına karşılık geldiği gibi görev veya sorumluluk anlamlarını da içerir. Bununla ilgili olarak İslâm hukuk ve siyaset eserlerinde Allah'ın kullanı üzerindeki hakları, yöneticinin yönettikleri ve yönetilenlerin yöneticileri üzerindeki haklar bölümlerine bakılabilir. Klasik İslâm siyasetinde insanın özgür bırakıldığı alanların çeşitliliğinden ve birey topluma öncelenmediğinden olsa gerek, özgürlükler tek bir başlık altında toplanmamıştır. Bununla beraber, özgürlüklerin teorik çerçevesi şöyle çizilebilir. Kanun koyucu tarafından yasaklanmamış; emredilmiş, yapılmasında bir mahzur yoktur, yapabilirsiniz denilmiş ve hakkında hiçbir hüküm verilmeyip sükût edilmiş hususlar insanların özgürlük alanını meydana getirir.²⁴

2. HİLAFET KURUMU

Ha-le-fe- kökünden türemiş olan hilafet kelimesi, “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi anlamlara gelir. Hilafet, terim olarak Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Halife ise (ç. hulefâ, halâif), “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse” demektir ve devlet başkanı için kullanılırdı. Devlet başkanlığının diğer bir adı da imamettir. Devlet başkanına, Hz. Peygamber'in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için halife, önder ve lider olması sebebiyle de imam denildiği anlaşılmaktadır.²⁵ Halife, devlet başkanlığının yanında dinî işlerin en büyük sorumlusu ve onların birinci derecede

²⁴ Bunun için usûlü'l-fıkıh eserlerine müracaat edilebilir.

²⁵ Mehmet Azimli, “Halifeliliğin Kurumsallaşması”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi*, Konya 1999, s. 8; Erdoğan Pazarbaşı, “Kur'an'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik”, *Bilimname I*, 1 (2003), 16-47; İsmet Kayaoğlu, “Halifelik”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5 (1980), s. 133; Hâkim (yönetici) eğer Şeriat'a uygun hareket etmezse o müteğallibtir; Şeriat'a uygun hareket eder ve beraberinde ilim sahibi ve idareciliğe ehilse o imamdır; Şeriat'a uygun hareket eder ancak ilim sahibi ve idareciliğe ehil değilse, o sultandır. Bkz. Şemsüddin İbn Tolun, *Nakdüt-tâlib li-zeğeli'l-menâsib*, thk. Muhammed Ahmed ve Hâlid Muhammed, (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'asır, 1992), s. 23 (Nâsırüddin el-Beyzâvî'den naklen).

uygulayıcısıydı.²⁶ Hz. Ömer devrinden itibaren “emîrül-müminîn” tabirinin “halife” yerine kullanıldığı ve ileri dönem kaynaklarında cemaatle kılınan namazlardaki imamlıktan ayırmak için devlet başkanlığına “imâmet-i kübrâ” (imâmet-i uzmâ) denildiği görülmektedir. Hz. Ebû Bekir, kendisine “Ey Allah’ın Halifesi” denmesine itiraz etmiş ve bana “Allah’ın Resûlü’nün Halifesi” diye hitap edin buyurmuştur.²⁷ Sonraki bazı dönemlerde “zillüllâh fi’l-arz”, “sultân-ı a’zam”, “nâib-i Rasûlillâh”, “sultan” ve “melik” gibi sıfatlar da halifeyi nitelendirmede kullanılmıştır. Bunların yerine Şii literatürde imamet terimi daha yaygın olarak kullanılmıştır.²⁸

Hz. Ebû Bekir’in halife seçildikten sonra yaptığı ilk konuşma İslâm halifelığının esaslarının neler olduğuna dair bazı ipuçları vermektedir: “Ey insanlar ben de sizin gibiyim, aramızda bir fark yoktur. Ey İnsanlar! Sanırım ancak Rasûlüllâh’ın taşıyabileceği bir vazife, bana sizler tarafından verilmiş bulunmaktadır. Hâlbuki Allah, Rasûlünü âlemlere üstün kılmış ve onu bütün afetlerden korumuştur.

Bu görevde ben tabi olacağım ve bid’atler çıkarmayacağım.

Ey Allah’ın kulları! Şayet dosdoğru olursam olursam bana yardım ediniz, şaşırırsam beni düzeltiniz.

Allah’ın yanında kabul görececek olan işler, onun rızası gözetilerek yapılan işlerdir. Öyleyse siz de amellerinizde onun rızasını gözetiniz.”²⁹

Sünnîlere göre bir halifenin gerekliliği şer’an vacipken, Mutezile’ye göre aklen vaciptir.³⁰ Şiâ imametinin, ilahî nasla Ehl-i beyt’e³¹ ait olduğunu sa-

²⁶ Halifenin dinî işlerden sorumlu olduğu hususu için bkz. es-Samed, *Nizâmül-hukm fi ‘ahdi’l-hulefâi’r-râşidin*, s. 43.

²⁷ Hüseyin Fevzi Neccâr, *el-İslâm ve’s-siyâse*, (Kahire: Matbû’atü’ş-Şa’b), s. 171.

²⁸ Casım Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, XVII, 539; Kayaoğlu, “Halifelik”, s. 142; Şaban Öz, “Hilafette Nass Teorisi”, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2009), s. 67; Galip Türcan, “İslâm’da Dini Otorite”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2005), s. 106.

²⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihü’r-rusûl ve’l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl, (Mısır: Dârü’l-Me’arif, 1969), III, 224.

³⁰ Muhammed Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, (Kahire: ez-Zehrâ li’l-İ’lâmi’l-Arabi, 1922), s. 18.

³¹ Ehl-i beyt tamlaması, “ehl” ve “beyt” kelimelerinden meydana gelmektedir. Ehl, “aşireti, akrabaları, eşi, ailesi...” anlamlarında olup “ehl” kelimesi, başka kelimelerle tamlama şeklinde kullanılmaktadır. Ehl-i kitâb, ehl-i sünnet, ehl-i hadîs gibi... Beyt kelimesi ise “ev, mesken, çadır, aile, kabir” gibi anlamlara gelmekte olup, Kâbe’ye “Allah’ın Evi” denmektedir. Ehlü’l-beyt tamlaması, yalın haliyle “evin sâkinleri” anlamındadır. “Âl” kelimesi de “ehl” kelimesiyle

vunur. Haricîler ise halife tayininin tahkimle değil, şura ve seçimle olması gerektiğini savunur. Sünnîlerin büyük çoğunluğuna göre halife, Kureyş'ten olmalıdır.³²İslâm usul mezhepleri arasındaki bu fikir ayrılığının ortak noktası, bir yöneticinin mutlaka olması gerektiğidir.

Râşid Halifeler döneminde halife seçimi, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde olduğu gibi bey'at, Hz. Ömer'in halifeliğinde olduğu gibi istihlâf, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifeliğinde olduğu gibi "Ehlü'l-hal ve'l-a'kd" tarafından yapılan şura ile olmuştur.

Maverdî'ye göre halifenin göreceği önemli olan âmme işlerinden bazıları şunlardır: "[Halife]; toplumu himaye, koruma, mal, can ve her türlü yol emniyetini sağlamak suretiyle insanların yeryüzünde geçimlerini ve kazançlar sağlamalarını temin eder. Yasak olan sahalardan ve başkasına ait haklara zarar vermekten uzaklaştırır. İhtilafları çözmeye, çekişmelerin, nizalı kimselerin nizalarına son vermede, merhametin temininde dinî hükümleri tatbik eder. Böylece zalim taşkınlık edemez, mazlum da zayıf düşürülemez. Müslümanların, zimmîlerin ve Müslümanlarla anlaşmalı olanların kanlarına, hayatlarına, mallarına kastetmek isteyen, dini ortadan kaldırmaya teşebbüs eden düşmana karşı harp hazırlığı yapmak, toplumun savunması için kaleler ve engeller inşa ettirmek. İsrâf ve cimrilik yapmaksızın, hazineden layık olanlara tam vaktinde yardım ve ihsanda bulunmak. Vergilerin toplanması, halka nasihatini sağlanması için emniyet memurları, nasihatçiler tâyin etmek ve görevlendirmektir. Bundan maksat herkes için işler eşit ve sağlam bir şekilde yürütülsün, mallar emniyet içinde korunsun. Top-

aynı anlamda olup "evl" ya da "ehl" kökünden geldiği söylenir. Kurân-ı Kerîm'de, bazı isimlerle birlikte (Âl-i Fir'avn, Âl-i Hârûn, Âl-i İbrahim, Âl-i 'İmrân, Âl-i Lût), onların aileleri, akrabaları, kavimleri ve taraftarları anlamında kullanılmıştır. Bkz. Adnan Demircan, "Arap Siyâsi Geleneğinin, Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi", *Marife Dergisi*, yıl. 4, sayı. 3, kış 2004 (Ehl-i beyt özel sayısı), s. 3.

³² İbn Haldûn, bu şartın ihtilaflı olduğunu ve buna muhalefet edenlerden birisinin Ebû Bekir el-Bâkîllani olduğunu söyledikten sonra, kendisinin ise bu şartın olması gerektiğini savunduğunu belirtir. (bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 335). Abdülmüte'al es-Sa'dî, halifenin Kureyş'ten olma şartını geçici ve vacip olmayan bir şart olarak nitelendirip bu fikrini sahabenin davranış ve tutumlarından yola çıkarak temellendirmeye çalışmıştır (bkz. Abdülmüte'al es-Sa'dî, *es-Siyâsetü'l-İslâmiyye fi 'abdî'l-hulefâi'r-râşidîn*, (Beyrut: Dârü's-Sekâfe), s. 25. Haricîlerden bir grup; halifenin tayin edilmesinin vacip olmadığına inandıkları gibi Kureyş'ten olmasını, hür olmasını ve Arap olmasını da şart koşmazlardı. Bkz. Neccâr, *el-İslâm ve's-siyâse*, s. 181.

lumun işleri ve durumları ile bizzat meşgul olmak ve yakînen takip etmek. Böylece halkın idaresi, milletin himayesi daha iyi sağlanır ve o hilafet görevini sadece eğlencelerle veya sadece ibadetlerle ihmal etmemiş olur.”³³

Emevîlerin ilk sultanı Muâviye b. Ebî Süfyan ile saltanata dönüşen halifelik, Büveyhî ve Selçuklu dönemine kadar halife ve sultanın aynı kişi olması ile devam etmiştir. Ancak daha sonraları Büveyhî komutanları -bunlar daha sonra emir, melik ve sultan olarak nitelendirilecekler- ile saltanat ve hilafet birbirlerinden ayrılmış ve halifelik dinî formaliteden ibaret sembolik bir müessesese olarak yaşamıştır. Memluklarda da bu durum devam etmiştir. Yavuz Sultan Selim ile beraber Osmanlıda halifelik ve saltanat, Emevîlerde olduğu gibi yeniden bir kişinin şahsında birleştirilmiştir. İbnü'l-Ezrâk; İslâm devletlerinde halifelik ve saltanat ile ilgili üç türlü tecrübenin yaşandığını söyler. Birincisi içinde saltanat olmayan halifelik; ikincisi içinde saltanat olan halifelik ve üçüncü şekil ise halifeliğin tamamen yok olup sadece isminin var olduğu mutlak saltanat tecrübesidir.³⁴

3. VEZÂRET KURUMU

Vezir kelimesi, “feil” (فعل) vezninde olup “yardım etmek” manasındaki “muâzere” (المؤازرة) veya “yük” anlamındaki “vizr” (الوزر) kelimesi ile ilişkilidir. İkincisine göre vezîr, sanki veziri olduğu kişinin yüklerini taşıyan kişidir. Bunların dışında vezir kelimesinin “sığınak” anlamındaki (و-ز-ر) kökünden³⁵ türetilmiş olabileceği dile getirilmiştir. Şu ayet-i kerime buna örnektir: “Hayır, hayır! (Kaçır) sığınacak yer yoktur.” (كلا لا وزر)³⁶ Buna göre vezir, meliki için adeta sığınılacak bir yerdir. “Vezere” (وزر) kökünden türetilmiş kelimeler, Kur’an-ı Kerîm’de de geçmektedir: “Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.” (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)³⁷ “Bana ailemden bir de vezir

³³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Habîb el-Basrî el-Mâverdi (450/1058), *el-Abkâmü's-sultâniyye*, trc. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yay.), I, 51-55.

³⁴ Şemsüddin Ebü Abdullâh Muhammed b. Ali İbnü'l-Ezrâk, *Bedâi'us-silk fi tebâi'i'l-milk*, nşr. Ali Sâmîr en-Neşşâr, (Irak: Vizâretü'l-İ'lâm), I, 95.

³⁵ İbn İshâk ez-Zeccâc da bu görüştedir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), II, 197; (و-ز-ر) ve türevleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 282; Kasım Şulul, *İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti*, (İstanbul: İnsan Yay., 2011), s. 115

³⁶ el-Kıyâme 75/11.

³⁷ el-Enâm 6/164; el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

(yardımcı) ver, kardeşim Hârûn'u" (وَاجْعَلِيوزَيْرًا مِّنْهُ لِي).³⁸ Mâverdi: "Eğer Musa, Hârûn'un kendisine sadece bir vezir olmasını isteseydi bunun için dua etmesine gerek kalmazdı, hâlbuki o peygamberlikte de ona ortak olmasını istemiştir." der.³⁹ Taşköprüzâde: "Eğer sultanın vezire ihtiyacı olmaması diye bir durum söz konusu olsaydı öncelikle Musa'nın Hârûn'a ihtiyacı olmazdı." der.⁴⁰

Vezir ile ilgili olarak Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: "Allah, bir emire hayır dilediği zaman ona sadık bir vezir verir. Unuttuğunda ona hatırlatır, hatırladığında ona yardım eder; onun için bundan başkasını murad ederse, ona kötü bir vezir verir. Unuttuğunda ona hatırlatmaz ve hatırladığında ona yardımcı olmaz."⁴¹

Selâhuddîn Bisvîni Reslân, vezir kelimesinin Arapça olduğunu ve buna dair birçok örneğin Arapça yazılmış olan Taberî'nin *Tarihü'l-ümem ve'l-mülük*, İbn Kuteybe'nin *Kitâbü's-Ş-Şi'ri ve's-Şü'arâ* ve İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtül-kübrâ* adlı eserlerinde bulunduğunu nakleder.⁴²

İslâm tarihinde vezir kelimesi yerine muhtelif kelimeler de kullanılmıştır. Emevî halifeleri "müşir" ve "kâtib" adı verdikleri bazı görevlilerle istişare ederlerdi. Endülüs Emevîleri, vezire "hâcib" ve "zü'l-vizâreteyn" derlerdi. Veziri ifade etmek için Eyyübîler "kâtib" ve "sâhib", Gazneliler "hâce-i bü-zürg" ve Selçuklular "hâce", "lala", "sâhib" ve "sâhib-i azam" gibi nitelendirmelerde bulunmuşlardır.⁴³ Fatımîler ise vezire "sefir" (elçi) ve "vasît" (aracı) derlerdi.⁴⁴

Sadeliği esas alan hilafet sisteminde, ondan önce var olan saltanat sistemlerinde mevcut olan vezirlik bilinmiyordu. Ancak Hz. Peygamber, Allah'ın "İşlerde onlarla istişare et"⁴⁵ emri gereği ashabıyla özellikle de Hz. Ebû Bekir ile devamlı surette istişare ederdi. Öyle ki Kısra, Kayser ve Ne-caşi yönetimlerine vakıf olan Araplar, onu Hz. Peygamber'in veziri diye ni-

³⁸ Tâ Hâ 20/29, 30; eş-Şu'arâ 26/13.

³⁹ el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), III, 401.

⁴⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I-393.

⁴¹ Ebû Dâvûd, *Sünen Ebî Dâvûd*, Harâc, h. no: 2932.

⁴² Selâhuddîn Bisvîni Reslân, *el-Vizâre fi fikri's-siyâsi*, (Kahire: Dâru Kubâ, 2000), s. 38; Ahmed Emîn de bu fikirdedir. Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Ustre, 2003), s. 183.

⁴³ Şulul, s. 412.

⁴⁴ Eymenüddîn Ebû'l-Kâsım Ali İbnü's-Sayrafi, *el-Kânûn fi divâni'r-resâil*, nşr. Eymen Fuâd, (Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1990), s. 15.

⁴⁵ Al-i İmrân 3/159.

telerdi. Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'in veziri, Hz. Ali ile Hz. Osman'da Hz. Ömer'in veziri olarak görülmüştür.⁴⁶ Hz. Peygamber Hz. Ali'ye, “*Nübüvvet bâriç, Harun Musa için neyse, sen de benim için öylesin*”⁴⁷ diyerek adeta onu kendisi için vezir konumunda gördüğünü ifade etmiştir.

Hz. Peygamber ve ashabı, devletin idaresi ile ilgili çalışmalarda birbirlerine danışmış ve bu konuda siyasi elçi, kâtip vb. görevlendirmelerde bulunmuşlardır. Hz. Ebû Bekir, Beni Sa'ide gölgeliğinde Ensar'a: “*Siz bizim vezirlerimizsiniz*” diye hitap etmiştir.⁴⁸ Muâviye b. Ebî Süfyan döneminde Ziyâd b. Ebîhi, Muâviye'nin veziri diye anılırdı. Abdülhamîd b. Yahyâ el-Kâtib ise Emevî sultanlarından Mervân b. Muhammed'in veziriydi.⁴⁹ Sözü geçen bu örnekler uygulamada çok erken dönemden itibaren vezirliğin var olduğunu göstermektedir.

Vezirlik kurumu, İslâm devlet kurumları arasında halifelikten sonra en üstün kurumdu. Halifenin yardımcılığı görevini üstlenmiş olan vezîr, devlet yönetimiyle ilgili her işte sürekli ve doğrudan hükümdarla temas halindeydi. Sınır bölgelerindeki birliklerin komutanlığı, özel bazı vergilerin toplanması, gıda maddelerinin ve piyasadaki paraların kontrolü gibi bazı kişi ve bölgelere özgü işler vezirin genel görevleri içinde yer alırdı.

Abbasîler döneminde vezirlik kurumu, tefvîz ve tenfiz vezirliği diye ikiye ayrılmıştır. İlk defa Abbasîlerde rastlanan tefvîz vezirliği, sorumluluğu olan ve yürütme görevini icra eden bir vezirlik çeşidi iken tenfiz vezirliği ise sadece elçilik yapma, görüş bildirme ve istişarede bulunma görevini yerine getirirdi. Tefvîz vezirliği bugünün başbakanlığına benzetilebilirken, tenfiz vezirliği ise müsteşarlara, danışmanlara kısmen de bakanlara benzetilebilir.⁵⁰ Abbasîler döneminde vezirlik kurumu bağlamında yaşanan gelişmeler, vezirliğin bir kurum halini almasının Abbasîler döneminde gerçekleşmesini sağlamıştır.⁵¹

⁴⁶ Şulul, s. 116-117.

⁴⁷ Müslim, *Sahîbu'l-Müslim*, Fezâilü's-Sahâbe, h. no: 2404.

⁴⁸ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl*, Hilâfet ve İmâre, h. no: 2074.

⁴⁹ Reslân, el-Vizâre fi fikri's-siyâsi, s. 43; Emin, Duha'l-İslâm, s. 182.

⁵⁰ Vezirlik kurumu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Fatih Yahyâ Ayaz, “Vezir”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), XXXXIII/79-80; el-Mâverdi, *Bilge Yöneticinin Elkitabı Edebül-vezîr*, trc. İbrahim Barca, (İstanbul: Klasik Yay., 2014), s. 23-33.

⁵¹ Vezirlik ve türleri ile ilgili Geniş bilgi için bkz. Fatih Yahyâ Ayaz, “Abbâsîler'den Mısır'da

İbnü'l-Arabî, devleti insana ve halifeyi ruha benzetmiştir. Veziri ise akla benzeten İbnü'l-Arabî, vezirin ahlâk ve sıfatlarını bedeninin uzuvlarına benzeterek şunları zikretmiştir: “*Adalet, vezirin (aklı) şabsıdır. Himmet, onun başıdır. Güzellik onun yüzü, hayâ gözleri, güler yüzlülük alnı, izzet burnu, doğruluk ağzı, hikmet lisanı, teyh (hayran olmak) boynu, bolluk, eza ve cefaya katlanma onun göğsüdür. Cesaret vezirin pazusu, tevekkül dirseği, ismet bileği, kerem avucunun içidir. İkrâm ve başkasını kendine tercih etmek (isar) parmakları, cömertlik eli, sağî bereket, solu rahatlıktır. Verâ onun karnı, iffet ferci, istikamet bacağı, korku ve ümit ayakları, süratli kavrayış vezirin kalbidir. İlim rûbu, emanet hayatı, zühd elbisesi, tevâzu tâcı, hilm mübrü, üns evi, hidayet yolu, Şeriat meşalesi, anlayış kaftanı, nasihat şîârı, fırsat ilmi, fakirlik kazancı, akıl ismi ve doğruluk işittiğidir (bâtıl olana kulak asmaz). Halife, kendisinde bu vasıflara sahip birini vezir olarak kabul etmelidir.*”⁵²

Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Rabi (ö. 272/885), eserini sunduğu Abbâsî Halifesi Mutasım'a (hilâfeti: 217-228/832-842) vezirde bulunması gereken özelliklerle ilgili şöyle seslenmiştir: “*Vezir, dinî ilimlere hâkim, akıllı ve zeki, halim, tatlı dilli, güzel ahlaklı, güler yüzlü, iyi niyetli ve samimi olmalıdır. Vezir ayrıca, kolay kızmayan, sır saklayabilen, malayani şeylerle iştiğal etmeyen, beden ve ruhen sağlıklı biri olmalıdır.*”⁵³

4. SİYASETE/İDAREYE DAİR KLASİK ESERLER

Bu başlık altında teorik ve pratik anlamda sadece siyaset ve idare kurumunu, siyaset/idare kurumuna ait görülen alt kurumları ve onların tamamlayıcılarını konu edinen asıl kaynaklar ele alınmıştır.

Nasır Muhammed Arif, araştırmaları sonucunda sadece siyaset/idare ile ilgili yazılmış 307 esere rastladığını, bunların 105'inin basılmış, 127

Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), s. 117; İbrahim Barca, “İslâm Kurumları Tarihi Açısından Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Habîb el-Mâveridî el-Basrî'nin (364-450/974-1058) “Kavâninü'l-Vizâre ve Siyasetü'l-Mülk” Adlı Eseri”, *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Şanlıurfa, 2012, s. 33-41.

⁵² İbnü'l-Arabî, Mühyiddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fî islâhî'l-memleketi'l-insâniyye* (Mu'cemü'l-Matbû'ât, no:175:1, 2841), s. 72.

⁵³ Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Rabi, *Sülûkü'l-mâlik fî tedbiri'l-memâlik*, nşr. Arif Ahmed Abdülğani, (Dimaşk: Dâru'l-Kenân, 1996), s. 109.

adedinin yazma olduğunu ve 75'inin ise nerede olduğunu bilemediğini kaydetmiştir.⁵⁴

Sözü edilen siyaset eserleri arasında, siyasetnameler de bulunmaktadır. İslâm dünyasında devlet yönetimi ve hükümdarlara yol göstermek, öğüt vermek amacıyla yazılan eserlere Arapça “siyaset”, Farsça mektup anlamına gelen “name” kelimelerinden oluşan “siyasetname” adı verilmiştir. Hükümdarlara ve devlet yöneticilerine idare sanatı hakkında nasihatlerde bulunmayı amaçlayan bu türden eserlere “nasihatname” de denmiştir. Bu eserlerde Eski Yemen, İran, Yunan ve Hint siyasetçi ve bilgelerinin yönetim ve idareye dair sözlerinden ve uygulamalarından istifade edilmiştir. Bu eserlerde isimleri sıklıkla geçen bazı idareci ve bilginlere şöyle örnekler verilebilir: Câmâsp, Platon (Eflatun), Aristoteles, İskender, Beydaba, Büzürgmihir, Mobezi Mobezan, Lokman Hekim ve Behramgur.⁵⁵

Müellifler incelendiğinde içlerinde Eş'arî, Maturidî, Mu'tezile, Zeydiye, İmamiye, Hariciye, Kaderiye, Mürcie vb. değişik İslâm mezheb ve meşreplerine mensup olan kimseler oldukları görülecektir. Bu durum siyasetin hangi fikir ve mezhepte olursa olsun İslâm âlimlerinin bir bütün olarak zihinlerini ve kalemlerini meşgul ettiğini göstermektedir.

Eserlerin adlarına bakıldığında en çok tekrarlanan kavramların imamet, ahlak, hisbe, ihtisâb, mülk, melik, memleket (ç. memâlik), hilafet, halife (ç. hulefâ), tedbîr, siyâset, siyâset-i diniyye ve şer'iyye, siyâset-i mülûkiyye ve nebeviyye, siyâset-i âmme ve siyâset-i hâsse, ahkâmûs-siyâsiyye, edeb (ç. âdâb), kadâ, kâdî (ç. kudât), vilayet, vâli (ç. vulât), hicâbet, hâcib (ç. huccâb), vezâret, vezîr (ç. vüzerâ), şûrâ, istişâre, ehlûş-şûrâ, şeri'at, saltanat, sultan (ç. selâtîn), hüküm (ç. ahkâm), hâkim, (ç. hükkâm), dîvân (ç. devâvîn), kânûn (ç. kavânîn), riyâset, kitâbet, kâtib (ç. küttâb), ri'ayet, ra'i, ra'iyye (ç. reâyâ), devlet (ç. düvel), cünd (ç. ecnâd), nasîhat (ç. nesâyih), hakk (ç. hukûk),

⁵⁴ Bu bölümde geçen eserler için bkz. Arif, *fi Mesâdiri't-türâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmi*, s. 59, 99-103; Muhammed Abdülkâdir Ebû Fâris, *el-Kadî Ebû Ya'lâ ve Kitâbuhu Ahkâmûs-sultâniyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle), s. 14-20; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedim, *el-Fibrîst*, nşr. Rızâ Teceddüdi b. Ali, (Tahran: 1971), s. 129-155; Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), II, 1398 ve I, 42; el-Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zülem*, s. 8-10; Şihâbüddîn, *Sülûkû'l-mâlik fi tedbirî'l-memâlik*, 15-30.

⁵⁵ el-Mâverdi, *Bilge Yöneticinin Elkitabı Edebül-vezir*, s. 141-144.

harâc, mâl (ç. emvâl), tedbîr, tenfiz, tefvîz, ehlü'l-hal ve'l-'akd (seçici heyet), siyâsetnâme, takvîm, ihtiyâr, siyâsetü's-sağîre, es-siyâsetü'l-kebîre, 'akd, hall, taklîd, 'azl, tenfiz, ikdâm, difa', hazer ve ûlû'l-emr ve hadd (ç. hudûd) gibi kavramlar olduğu tesbit edilebilir. Bu kavramların ve burada geçmeyip İslâm siyasetinin doğrudan ve dolaylı kaynaklarında yer alan diğer kavramların manalarının tam olarak bilinmesi ve kavramsal çerçevelerinin belirlenmesi İslâm siyasetini/idaresini hem teorik hem uygulama açısından olduğu gibi anlamada önem arz edebilir. Aşağıda İslâm siyaset ilim mirasını meydana getiren Arapça⁵⁶ yazılmış belli başlı bazı eserler müellifleri ile beraber kaydedilmiştir. Bunun yanında şu an kütüphanelerde bazı teknik sebeplerden gün yüzüne çıkartılamamış siyaset eserleri olduğu gibi savaşlarda yakılan, nehirlere atılan, çalınan ve gömülen eserlerin olduğu da bilinmektedir. Ayrıca başka Müslüman milletlerin kendi dilleri ile yazmış oldukları kaynak sayılabilecek siyaset eserleri ise bu listeye dâhil edilmemiştir.⁵⁷

H. II. yy ile XIV. yy'lar arasında telif edilen klasik İslâm siyasetinin asıl kaynak eserlerinden bazıları aşağıda sıralanmıştır.

1. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî (182/798), *el-Harâc*.
2. Şeyhülislâm Ebû İshâk el-Fezârî (186/802), *Kitâbüs-Siyer*.
3. Hişâm b. Hakem (190/805 هـشام بن الحكم), *İhtilâfü'n-Nâs fi'l-İmâme; et-Tedbîr fi'l-İmâme*.
4. Yahyâ b. Âdem el-Kureşî (204/819 القرشي آدم بن يحيى), *el-Harâc*.
5. Tâhir el-Huza'î (207/822 طاهر الخزازي), *el-Vâsiye fi'l-âdâbi'd-diniyye ve's-siyâseti's-şer'iyye*.
6. Sehl b. Hârûn (215/830 هارون بن سهل), *Tedbîrül-mülk ve's-siyâse*.
7. Abdülmelik el-Asme'î (216/831 عبد الملك الاصمعي), *Takvîmüs-siyâseti'l-mülûkiyye ve'l-ablâki'l-ibtiyâriyye; Kitâbü'l-Harâc*.
8. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Selâm (224/838), *Kitâbü'l-Emvâl*.
9. Mevlâ Ebû'l-Alâ Sâlim, *Kitâbü'n fi's-siyâseti'l-'ammiyye*.
10. el-Kâsım el-Aclî (226/840 القاسم العجلي), *Siyâsetü'l-mülûk*.

⁵⁶ Listede zikredilmiş olan Nizâmülmülk'ün telif ettiği Siyâsetnâme, İmâm Gazâlî'nin telif ettiği *et-Tibrül-meslûk fi nasihatil-mülûk* ve Râvendî'nin telif ettiği *Râhatüs-sudûr ve ayetüs-sürûr* aslı Farsça olan eserlerdendir. Listede bu eserlerin Arapça tercümeleri yer almıştır.

⁵⁷ Farsça yazılmış klasik siyaset eserleri ve siyâsetnameleri için bkz. Şeyh Ağa Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şi'a*, (Beyrut: Darü'l-Edvâ, 1983), XII, 270-274.

11. Şihâbüddîn b. Ebî Rabi' (227/841), *Sülûkü'l-mâlik fi tedbiri'l-memâlik*.
12. Muhammed el-İskâfî (240/854 الإسكاف محمد), *İstihkâkûl-imâme; Kitâbü'l-Huccâb; Tenbihûl-mülûk ve'l-mekâyid; Ablâkûl-mülûk; es-Sultân ve ahlâku ehlibi; Edebûl-mülûk; el-Kudât ve'l-vulât; Lütfü't-tedbîr fi siyâseti'l-mülk; Medhû't-ticâre ve zemmu ameli's-sultân*.
13. Hüseyin el-Kerâbisî (245/859 الكرابيسى الحسين), *el-İmâme*.
14. Ali b. Mehziyâr Ahvâzî (250/864 على بن مهزيار اهوازی), *Edebûş-şeri'a ve edebûs-siyâse*.
15. Ya'kûb el-Kindî (252/866 يعقوب الكندي), *er-Risâletü'l-kübrâ fi's-siyâse; Risâletün fi's-siyâseti'l-amme*.
16. Amr el-Câhız (255/868 عمرو الجاحظ), *et-Tâc fi ahlâki'l-mülûk*.
17. Muhammed ez-Zeyyât (262/875), *Kitâbü'l-İmâme*.
18. Ali et-Tâtârî (على الطاطرى), *el-İmâme*.
19. el-Ahvel el-Kâtib (270/883 احمد بن سهل الاحول الكاتب), *Kitâbu'l-Harâc*.
20. İbrahim es-Sekafî (276/889 ابراهيم الثقفى), *Kitâbü'l-İmâme; Kitâbü's-Şurâ*.
21. Ahmed Tayfûr (280/893 احمد طيفور), *el-Melikûs-sâlih ve'l-vezîrûs-sâlih; Haberül-melikî'l-âdil fi tedbiri'l-memleke ve's-siyâse*.
22. Ahmed b. et-Tayyîb es-Serahsî (286/899 احمد بن الطيب السرخسى), *Kitâbüs-Siyâse; el-Hisbetül-kübrâ; el-Hisbetüs-süğrâ*.
23. Ebû Zekeriyâ Yahyâ el-Kenânî el-Endelüsî (289/901), *Abkâmüs-sûk*.
24. Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh (296/908), *Kitâbü'l-Vüzerâ*
25. Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî ile'l-Hak (298/910 يحيى بن الحسين الهادى الى الحق), *Mes'elletün fi'l-imâme; fi tesbiti'l-imâme*.
26. Ubeydullâh el-Huza'î (300/912 عبيدالله الخزازى), *Risâletün fi's-siyâseti'l-mülûkiye*.
27. Abdullâh b. Şirşîr (303/915 عبدالله بن شرشير): *Mesâilül-imâme*.
28. el-Hasen et-Tartuşî (الحسن الطرطوشى), *el-İmâme; el-İhtisâb*.
29. Muhammed el-Vâsitî (306/918 محمد الواسطى), *el-İmâme*.
30. Hüseyin el-Hallâc (309/921 الحسين الحلاج), *es-Siyâse ve'l-hulefâ ve'l-umerâ*.
31. Ali b. el-Mâşite (على بن الماشطة), *Kitâbü'l-Harâc*.
32. Ahmed b. Süleyman b. Beşşâr el-Kâtib (312/924 احمد بن سليمان بن بشار الكاتب), *Kitâbü'l-Harâc*.
33. Kudâme b. Ca'fer (320/932 قدامة بن جعفر), *el-Harâc ve sina'etül-kitâbe*.
34. Ali b. Fetih el-Kâtib (320/932), *Kitâbü'l-Vüzerâ*.
35. İbn Ammâr es-Sekafî (314-19/926-31), *Kitâbü'z-Ziyâdât fi abbâri'l-vüzerâ*
36. eş-Şülmeğânî (322/933 الشلمغانى), *Kitâbü'l-İmâme*.

37. Ahmed el-Belhî (322/933 (احمد البلخي), *es-Siyâsetüs-sağîre; es-Siyâsetül-kebire*.
38. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (330/941 (ابوالحسن الاشعري), *Kitâbü'l-İmâme*.
39. İbn Abdüs Cehşeyârî (331/942), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb*.
40. Ahmed b.Ukde el-Kûfî (332/943 (احمد بن عقدة الكوفي), *Kitâbüş-Şûrâ*.
41. Ali b. Cerrâh (334/945 (على بن الجراح), *el-Küttâb ve siyâsetül-memleke vesîretül-hulefâ*.
42. Ahmed b. Dâye (334/945 (احمد بن الداية), *Siyâsetül-umerâ ve vulâtül-cünûd*.
43. Ebû Bekir Muhammed es-Sulî (335/946), *Kitâbü'l-Vüzerâ*.
44. Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib el-Bağdâdî (337/948 (قدامة بن جعفر), *el-Harâc ve sina'etül-kitâbe*.
45. Muhammed b. Abdullâh Ebû Bekir el-Berze'î (340/951 (محمد بن عبدالله ابوبكر البرذعي), *Kitâbü'l-İmâme; Nakdû Kitâbi'r-Rävendi*.
46. Muhammed Ğûlâmü Sa'leb (345/956 (محمد غلام ثعلب), *Kitâbüş-Şûrâ*.
47. İhvânü's-Sefâ (345/956 (اخوان الصفا و خلان الوفاء), *Sırrül-esrâr li-teşîsi's-siyâse ve tertibi'r-riyâse*.
48. Ebü'l-Kâsım el-Bağdâdî (345/956 (ابوالقاسم البغدادي), *el-Harâc*.
49. Muhammed el-Kindî (350/961 (محمد الكندي), *Kitâbü'l-Vülât ve'l-kudât*.
50. Abdülazîz b. Hâcib (351/962 (عبدالعزیز بن حاجب النعمان), *Ünsü zevîl-fazl*.
51. Ali el-Ferrâ (352/963 (على الفراء), *Mehâsinül-mülûk*.
52. İbrahim el-Kalânîsî (359/969 (ابراهيم القلانسی), *el-İmâme*.
53. Muhammed el-Kummî (359/969 (محمد القمي), *er-Risâletün fi 'ameli's-sultân*.
54. Râmehürmüzî (360/970), *el-Mubâsetetül-vüzerâ*.
55. Hüseyin el-Mağribî (370/980 (الحسين المغربي), *es-Siyâse*.
56. İshâk b. Şüreyh (370/980 (اسحق بن شريح), *Kitâbü'l-Harâc*.
57. İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991 (ابن بابويه القمي), *el-İmâme ve't-tebsire fi'l-hiyere; Kitâbüs-Sultân; Kitâbüş-Şûrâ*.
58. es-Sâhib İsmâil b. İmâd (385/995 (الصاحب بن عماد), *Kitâbü'l-Vizâre; Abbârül-vüzerâ (أخبار الوزراء); Kitâbü'l-İmâme*.
59. el-Hasen el-Hadremî (385/995 (الحسن الحضرمي), *Kitâbüs-Siyâse*.
60. Muhammed el-Kazzâz (412/1021 (محمد القزاز), *Edebüs-sultân*.
61. Ebû Hayyân et-Tevhidî (414/1023), *Mesâlibül-vezîreyn (مثالب الوزيرين)*.
62. Ahmed b. Miskeveyh (421/1030 (احمد بن مسكويه), *Risâletün fi mâbiyeti'l-'adl*.
63. Yahyâ en-Nâtik bi'l-hak (424/1032 (يحيى الناطق بالحق), *ed-Di'ame fi tesbiti'l-imâme*.
64. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (428/1036 (امام الحرمين الجويني), *Ğiyâsül-ümem fi iltiyâsi'z-zülem*.

65. İbn Sînâ (428/1036 ابن سینا), *Risâletün fi's-siyâse*.
66. Ebû Mansûr Abdülmelik es-Se'âlebî (429/1037 الثعالبي), *Âdâbü'l-mülûk/Tühfetü'l-vüzerâ*.
67. Ebû Nu'aym el-İsfehânî (430/1038 ابونعيم الاصفهاني), *Kitâbü'l-İmâme ve'r-red 'ale'r-Râfize*.
68. Abdülmecîd el-İhşidî (435/1043 عبدالمجيد الاحشيدى), *el-Mebbûk bi't-tariki'l-meslûk*.
69. Ali el-Mürtazâ (436/1044 علي المرتضى), *Mes'ebetün fi'l-'amel me'a's-sultân*.
70. Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî (436/1044 محمد بن علي بن طيب البصري), *Kitâbü'l-İmâme*.
71. İbn Abdurraûf (ابن عبد الرؤوف), *Risâletün fi âdâbi'l-bisbe ve'l-mühtesib*.
72. İbn Abdûn (ابن عبدون), *Risâletün fi'l-kazâ ve'l-bisbe*.
73. es-Sekatî (السقطي), *Âdâbü'l-bisbe*.
74. Ebû'l-Hasen el-Ahvazî (446/1054 الأهوازي), *et-Tibrûl-münsebk fi tedbiri'l-mülk; el-Fevâid ve'l-kalâid*.
75. Ebû'l-Hasen Hilâl b. Muhsin es-Sâbi el-Harrânî (448/1056), *Kitâbü'l-Vüzerâ* (الوزراء).
76. Ebû'l-Alâ el-Mu'arrâ (449/1057 ابوالعلاء المعري), *es-Sec'e'ûs-sultâni fi muhâtabeti'l-mülûk*.
77. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Habîb el-Basrî el-Mâverdî (450/1058) (450/1058 ابوالحسن الماوردي), *el-Abkâmûs-sultâniyye*.
78. İbn Hazm el-Endelüsî (456/1063 ابن حزم الاندلسي), *Kitâbü's-Siyâse*.
79. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1065 ابويعلی الفراء), *el-Abkâmûs-sultâniyye; el-İmâme*.
80. Nizamülmülk et-Tûsî (485/1092 نظام الملك الطوسي), *Siyâsetnâme*.
81. el-Hasen el-Murâdî (487/1094 الحسن المرادي), *Kitâbü's-Siyâse*.
82. İbn Mâkûlâ (485/1092), *el-Vüzerâ* (الوزراء).
83. Muhammed el-Hümeydi (488/1095 محمد الحميدي), *ez-Zehebül-mesbûk fi va'zi'l-mülûk*.
84. EbûYüsuf Ya'kûb b. Süleyman el-İsferâyînî (488/1095), *Şerâitül-hilâfe*.
85. İmâm Gazâlî Ebû Hamîd et-Tusî (505/1111 الغزالي), *et-Tibrûl-mesbûk fi nasihati'l-mülûk*.
86. Ahmed b. Safî (505/1111 احمد بن الصفي الميموني), *et-Tibrûl-mesbûk fi sıfâti'l-mülûk*.
87. Muhammed b. Libâne (507/1113 محمد بن اللبانة), *Nazmûs-sülûk fi âdâbi'l-mülûk*.
88. Ebû Bekir et-Tartûşî (520/1126 الطرطوشي), *Sirâcül-mülûk*.

89. İbn Kuteybe (ابن قتيبة), *el-İmâme ve's-siyâse*.
90. İbnü's-Sayrafi el-Misrî (542/1147), *el-Kânûn fi divâni'r-resâil, el-İşâre ilâ men nâle el-vizâre*.
91. İbn Hamdûn (562/1166 ابن حمدون), *et-Tezkiretül-Hamdüniyye*.
92. İbnü'z-Zafer es-Sakillî (567/1171 ابن الظفر الصقلي), *Selvânül-muta' fi 'udvâni't-tiba'*.
93. Abdullâh el-Mâlakî (567/1171 عبدالله المالقي), *Encümüs-siyâse*.
94. Abdurrahman Nasr b. Abdillâh Ebü'n-Necîb eş-Şeyzerî (عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله أبو النجيب, جلال الدين العدوي الشيزري الشافعي 589/1193), *el-Menbecül-meslûk fi siyâseti'l-mülûk*.
95. İbnü'l-Cevzî (597/1200 ابن الجوزي), *eş-Şifâ fi mevâ'izi'l-mülûk ve'l-hulefâ*.
96. Şîs b. el-Hac (598/1201 شيث بن الحاج), *Tehzibu zihni'd-dâ'i fi islâbi'r-râ'i ve'r-ra'iyye; Letâifüs-siyâse*.
97. Ahmed ez-Zehabî (601/1204 احمد الذهبي الاندلسي), *Husnül-'ibâre fi fazli'l-bilâfe ve'l-imâre*.
98. Es'ad b. Memâtî (606/1209 اسعد بن ممتي), *Kavâninü'd-devâvin*.
99. Ali b. Zâfer (613/1216 علي بن ظافر بن الحسين الأزدي), *Esâsüs-siyâse*.
100. Ya'kûb el-Mancikî (626/1228 يعقوب المنجقي), *Umdetüs-sâlik fi siyâseti'l-memâlik*.
101. Ali b. el-Esîr (630/1232 علي بن الاثير), *Âdâbüs-siyâse*.
102. Muhammed b. Ali el-Kale'î (630/1232), *Tehzibür-riyâse ve tertibüs-siyâse*.
103. Muhammed b. Talha el-Kureşî (652/1254 محمد بن طلحة القرشي), *el-İkdül-ferid li'l-meliki's-se'id*.
104. Sibtu İbni'l-Cevzî (654/1256 سبط ابن الجوزي), *el-Celüsüs-sâlih ve'l-enüsün-nâsih*.
105. İbnü'l-Hac el-İşbilî (656/1258 ابن الحاج الاشبيلى), *el-İmâme*.
106. Abdullâh b. Ebi'n-Necm (عبدالله بن ابي النجم 1258 /656), *el-Hisbe*.
107. Osman b. İbrahim en-Nablüsî (660/1261 عثمان بن ابراهيم النابلسي), *Lume'ül-kavânini'l-müdiyye*.
108. Muhammed b. Mansür el-Haddâd el-Mevsilî (محمد بن منصور الحداد الموصلی), *el-Cevâbirün-nefis fi siyâseti'r-reis*.
109. el-Hoca Nasîrüddin et-Tüsî (672/1273 الحواجة نصيرالدين الطوسي), *el-İmâme*.
110. el-Mübârek b. Halîl el-Hâzindâr el-Mevsilî (المبارك بن خليل الخازندار الموصلی 682/1283), *Âdâbüs-siyâse bi'l-'adl ve tebyinüs-sıdkil-kerim*.

111. el-Muzaffer el-Ömür (688/1289 المظفر العمر), *Tebşiratü'l-mülük ve tezkîretü's-selâtin fi't-tabzîr min a'vâni's-şeyâtin*.
112. İbrahim b. Musa (692/1292), *Abbârül-vüzerâ* (أخبار الوزراء).
113. İbnü't-Tiktakâ Muhammed b. Alib. Tabâtabâ (709/1309 ابن الطقطقي), *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye*.
114. İbn Rifâ el-Mısırî (710/1310 ابن الرفعة المصري), *Behcetül-vüzerâ; er-Rûtbe fi'l-hisbe*.
115. İbn Teymiyye (728/1327 تيمية ابن), *es-Siyâsetü's-şeriyye fi islâbi'r-ra'î ve'r-ra'îye; el-Hisbe; el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu âni'l-münker*.
116. Ahmed b. Mahmûd el-Cebelî el-Esfedî (729/1328 احمد بن محمود الجبلى الأصفيدى), *Minhâcül-vüzerâ fi'n-nasîha* (منهاج الوزراء في النصيحة).
117. el-Hasen b. Abdullâh el-Abbâs (الحسن بن عبدالله العباس), *Asârül-üvel fi tertibi'd-düvel*.
118. İbnü'l-Ühuvve el-Kureşî (ابن الأخوة القرشي), *Me'alimül-kurbe fi abkâmi'l-hisbe*.
119. Ebû Bekir Necmüddîn Ravendî, *Râbatüs-sudûr ve ayetüs-sürûr*.
120. Bedel b. İsmail et-Tebrîzî (بدل بن اسماعيل تبريزي), *en-Nasîha li'r-ra'î ve'r-ra'îyye*.
121. Cemâlüddin b. Ebî Hücce (جمال الدين بن ابي حجة), *Ri'ayetür-ra'îyye*.
122. Abdullâh b. Hamdeyh (عبدالله بن حمديه), *es-Siyâsetül-mülûkiyye*.
123. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hatîb (محمد بن محمد بن محمد الخطيب), *Fustâtül-'adâle fi kavâidüs-saltana*.
124. Ömer b. Muhammed b. İvaz es-Sinâmî (عمر بن محمد بن عوض السنامي), *Nisâbü'l-ibtisâb* (نصاب الاحتساب).
125. Bedrüddin b. Cema'a (بدرالدين بن جماعة), *Tabrirül-abkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm* (تحرير الاحكام في تدبير أهل الاسلام).
126. İbn Seyyidinnâs (ابن سيد الناس), *es-Sebilül-mübin fi hukmi silati'l-ümerâ ve's-selâtin* (السييل المبين في حكم صلة الأمراء والسلطين).
127. Yüsufel-Mağribî el-Medenî (يوسف المغربي المدني), *Risâletün fi fazli'l-ulemâ ve hukûki'l-mülûk* (رسالة في فضل العلماء وحقوق الملوك).
128. Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî (ابو عبدالله شمس الدين محمد الذهبي), *Risâletün fi imâmeti'l-uzmâ* (رسالة في الامامة العظمى); *Ta'etüs-sultân ve iğâsetül-lehfân* (طاعة السلطان واغاثة اللهفان).
129. İbn Hüzeyl el-Endelüsî (ابن هذيل الاندلسي), *Aynül-edeb ve's-siyâse ve zeynü'l-haseb ve'r-riyâse* (عين الادب والسياسة و زين الحسب والرياسة).

130. İbn Kayyim el-Cevzîyye (751/1350 ابن قيم الجوزية), *et-Turukül-bikemiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية).
131. et-Tartûsî (758/1356 الطرطوسى), *Tühfetü't-Türk fimâ yecibu 'an mâyu'mel fi'l-mülk* (تحفة الترك فيما يجب ان يعمل به في الملك).
132. Muhammed b. Nebâte (768/1366 محمد بن نباتة), *Sülûkü düvेलil-mülûk; Kitâbu Tedbirü'd-düvel*.
133. Abdülvehhâb es-Sübkî (771/1369 عبدالوهاب السبكي), *Mu'idü'n-ni'am ve mubidü'n-nikam* (معيد النعم ومبيد النقم).
134. el-Ba'lebekî (774/1372 محمد بن محمد بن عبدالكريم بن رضوان بن عبدالعزيز البعلبي), *Husnüs-sülûk fi siyâseti'l-mülûk* (حسن السلوك في سياسة الملوك).
135. Lisanüddin Muhammed b. Hatîb el-Ğirnâti (776/1374 لسان الدين بن الخطيب), *el-İşâre ilâ edebi'l-vizâre; Risâletün fi's-siyâse; Bustânü'd-düvel; Tabsisü'r-riyâse bi tabsisî's-siyâse*.
136. İbn Rıdvân el-Mâlikî (ابن رضوان المالقي), *eş-Şühübül-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a*.
137. Muhammed b. Menkelî (784/1382 محمد بن منكلي), *el-İkdül-meslûk fimâ yelze-mü celise'l-mülûk*.
138. Ebû Hammu es-Sânî Musa b. Yûsuf (791/1389 موسى بن يوسف), *Vâsitetüs-sülûk fi siyâseti'l-mülûk; Mehâsinül-mülûk ve mâ yecibu 'an yuttaba' fi hidmetihim mine'l-âdâb*.
139. Muhammed b. Ahmed b. Bessâm el-Mühtesib (محمد بن احمد بن بسام المختسب), *Nihâyetür-rütbe fi talebi'l-hisbe*.
140. Abdurrahmân b. Haldûn (808/1405 عبدالرحمن بن خلدون), *el-Mukaddime*.
141. Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağriberdi el-Atâbekî ez-Zâhiri (815/1412), *Kitabül-Vüzerâ*.
142. el-Kalkaşendî (821/1418 القلقشندي), *Meâsirül-inâfe fi me'âlimi'l-bilâfe*.
143. Muhammed en-Nâşiri (821/1418 محمد الناشرى), *en-Nesâihu'l-imâniyye li-zevi'l-vilâyâti's-sultâniyye*.
144. Ebû Bekir el-Hısnî (829/1425 ابوبكر الحصني), *Risâletül-imâme*.
145. Ahmed el-Mehdî (840/1436 احمد المهدي), *Kitâbü'l-İmâme*.
146. Muhammed b. İsmail (محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن ميكائيل الخيزميتي), *ed-Dürretül-ğarrâ fi nasihâti's-selâtin ve'l-kudât ve'l-vüzerâ*.
147. Muhammed b. Halil el-Esedî, *et-Teyisir ve'l-i'tibâr fimâ yecibu min husni't-tasarruf ve'l-ihtiyâr fi şüûni'l-memâlikil-islâmiyye; Levâmi'ul-envâr ve*

metâli'ül-esrâr fi'n-nasîhâtî't-tâmme li mesâlibi'l-hâsse ve'l-âmmе; en-Nasîhâtü'l-küllîyye fi külli mâ yete'alleku bi mesâlibi'r-ra'î ve'r-ra'iyye; el-İşârâtü'l-'aliyye.

148. Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Abdullah b. Ahmed es-Semhûdî el-Hasenî eş-Şafî (911/1506, (السمهودى), *el-Lü'lüül-mensûre fi nasîhâti vülâti'l-umûr* (اللؤلؤ) (المنثور فى نصيحة ولاة الأمور).
149. Ebü'l-Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir b. Muhammed el-Makrizî (845/1442), *Telkibu'l-ukûl ve'l-âra fi tenkibi'l-cülle ve'l-vüzerâ.*
150. İbn Arabşâh (854/1450 (ابن عربشاه), *Fâkîhetül-hulefâ ve mufâkebetü'z-zürefâ* (فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء).
151. Alib. Muhammed Şirâzî (861/1456 (على بن احمد بن محمد شيرازى), *Tühfetül-mülûk ve's-selâtin fi'l-ablâk ve's-saltana ve'l-vizâre.*
152. Sâlih el-Bulkînî (861/1456 (صالح البلقيني), *İzâhu'l-burbân fi's-senâ ale's-sultân.*
153. Ömer b. Musa (868/1463 (عمر بن موسى بن محمد الرجراجى), *Risâletün fi's-saltane ve mâ li's-selâtin ve mâ 'aleyhim.*
154. Hâlib b. Şâhîn (873/1468 (خليل بن شاهين), *Zübdetü keşfi'l-memâlik ve beyânî't-turuk ve's-sâlik.*
1. Ahmed Muhammedî el-Eşrefî (875/1470 (احمد المحمدى الاشرقى), *el-Burbân fi fazli's-sultân; Menbecüs-sülûk fi sîretül-mülûk.*
2. Doğan Şeyh el-Muhammedî (طوغان شيخ المحمدى), *el-Mukaddimetüs-sultâniyye fi's-siyâseti's-şer'iyye.*
3. Muhammed el-Kafiyecî (879/1474 (محمد الكافيجى), *Seyfü'l-mülûk ve'l-hükkâmî'l-mürşid lebum ilâ sebîli'l-hak ve'l-ihkâm.*
4. Aliel-Kalsâdî (891/1486 (على القلصادى), *en-Nasîhatü fi's-siyâseti'l-âmmе ve'l-hâsse* (النصيحة فى السياسة العامة والخاصة).
5. Muhammed el-Misrî (891/1486 (محمد المصرى), *Bezlü'n-nesâibi's-şer'iyye fi mâ 'ale's-sultân ve vülâti'l-umûr ve sâiri'r-ra'iyye.*
6. Muhammed b. Alib. el-Ezrak (896/1491), *Bedâi'us-silk fi tebâi'l-milk.*
7. İzzüddin el-Hâdî ile'l-Hak (900/1494 (عزالدين الهادى الى الحق), *Risâletün ğarrâ fi beyânî abkâmi müsbiti'l-imâme.*
8. Yûsuf el-Müberred (909/1503 (يوسف المبرد), *İzâhu turuki'l-istikâme fi beyânî abkâmi'l-vulât ve'l-imâme; el-Kiyâse fi's-siyâse.*

9. Muhammed el-Moğolî (909/1503 (محمد المغيلي), *Tâcüddîn fimâ yecibu 'ale'l-mülûk ve's-selâtin* (تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين).
10. Celâlüddîn es-Süyûtî (911/1505 (جلال الدين سيوطي), *er-Risâletü'n-nâsiriyye fi itâ'eti's-sultân; Mâ revâhu esâtin fi 'ademi'l-meci ile's-selâtin; Kadbu'd-dirâse fi minbâci's-siyâse; er-Rütbetül-münife fi fazli's-saltanatî's-şer'iyye; er-Risâletüs-sultâniyye; Risâletün ilâ mülûki't-Tekrür; Âdâbü'l-mülûk.*
11. Ebü'l-Fazl Muhammed b. A'rac (925/1519 (ابوالفضل محمد بن اعرج), *Tabrîrüs-sülûk fi tedbirül-mülûk* (تحرير السلوك في تدبير الملوك).
12. Ebül-Abbâs eş-Şemmâhî el-İbâzî (928/1522), *Kitâbüs-Siyer.*
13. Ahmed el-Cî'an (930/1523 (احمد الجيعان), *Kavâninü'd-devvânin.*
14. Ali Alvan el-Hâmevî (925/1519 (على علوان الحموى), *en-Nesâihu's-şer'iyye ve'l-mevâ'izü'z-zarife fi mev'izeti's-sultân ve'l-halife.*
15. Ahmed Kemal Paşa (940/1533 (احمد بن كمال پاشا), *es-Siyâsetü's-şer'iyye; Halâsül-ümme fi ma'rifeti'l-eimme.*
16. Ali Şîrâzî (945/1538 (على الشيرازي), *Düstürül-vüzerâ.*
17. Muhammed el-Yesînî (959/1551 (محمد اليسىنى), *Hukûku's-sultân 'ale'r-ra'iyye ve hukûkubum'aleyhi.*
18. İbrahim b. el-Hanbelî (ابراهيم بن الحنبلى), *Mesâbihu erbâbi's-siyâse ve mefâtihu erbâbi'l-kiyâse.*
19. Alîb. İrakî el-Kenânî (962/1554 (على بن عراق الكنانى), *Nehcü's-sülûk ilâ ma'rifeti sîreti'l-hulefâ ve'l-mülûk.*
20. Zeynüddîn b. Nüceym el-Hanefî (962/1554 (زين الدين بن نجيم الحنفى), *es-Siyâsetü's-şer'iyye.*
21. Ahmed b. Hacer (973/1565 (احمد بن ححر), *Tabrîrül-mevâ'iz ve'n-nesâih li-erbâbi'l-vilâyât ve'l-mesâlih.*
22. Sâlih el-Hazrecî (975/1567 (صالح الخزرجى), *Cevâhirül-'ikdi'l-ferid ve büğyetül-meliki's-sa'id.*
23. Ali el-Müttakî (975/1567 (على المنقى), *er-Rütbetül-fâhire fi nesâihil-mülûk.*
24. Dede Cöngî (975/1567 (ددة جونكى), *es-Siyâsetü's-şer'iyye.*
25. Veliyüllâh el-Hâirî (ولى الله الحائرى), *Tühfetül-mülûk fi'z-zühd ve avvâli'l-mülûki'l-mâdin ve husnül-'adl ve'l-hukm ve kubhu'z-zulm.*
26. Muhammed b. Bâlâ et-Türkî (محمد بن بالى التركى), *Tühfetül-vülât ve'l-ümerâ ve'l-ekâbir fi esâsi's-siyâsâti'd-diniyye ve'd-dünyeviyye ve'l-edebi'l-fâhir.*

27. MustafâAliel-Gelîbolî (1009/1600 مصطفیٰ علی الکلیبولی), *Nasihatüs-selâtin*.
28. Muhammed el-Münâvî (محمد المناوی), *el-Cevâbirül-mudie fi'l-abkâmi's-sultâniyye* (الجواهر المضیفة فی الاحکام السلطانیة).
29. Mer'â el-Keremî (1033/1623 مرعی الکرمی), *el-Meserre ve'l-bişâre fi fazli's-saltane ve'l-vizâre* (المسرة والبشارة فی فضل السلطنة والوزارة).
30. Ali el-Âydinî (علی الایدینی), *Mesleküs-selâtin ve'l-mülûk ve tühfetül-mülûk fi's-sülûk* (مسلك السلاطين والملوك وتحفة الملوك فی السلوك).
31. Ebül-Hasen Ali el-Gazâlî (ابوالحسن علی الغزالی القادری الشاذلی المحدثی), *Tabrirüs-sülûk fi tedbîrül-mülûk* (تحریر السلوك فی تدبیر الملوك).
32. Hasen eş-Şürünbilâli (حسن الشّر نبلائی), *el-Abâdisi'l-münife fi fazli's-saltanati's-şerife* (الاحادیث المنفیة فی فضل السلطنة الشریفية).
33. Ahmed es-San'anî (احمد الصنعائی), *el-Güsünül-meyyâseti'l-yani'a bi edilleti abkâmi's-sultâniyye* (الغصون المیاسة یانعه بأدلة احکام السياسة).
34. el-Hasen el-Yemenî (الحسن الیمنی), *Berâetü'z-zimme fi nasihati'l-eimme* (برائة الذمه فی نصیحة الائمة).
35. Ebül-Yüsr Ali b. Abdirrahîm (ابوالیسر علی بن عبدالرحیم), *et-Tibrül-mesbûk fi nasihati'l-ahyâr ve'l-mülûk* (التبر المسبوك فی نصیحة الاحیار والملوك).
36. Muhammed es-Yüsî (es-Sûsî) (محمد السوسی), *el-İşâretü'n-nâsihe limen talebe'l-vilâye*.
37. Abdülkâdir el-Fâsî (1091/1680 عبدالقادر الفاسی), *el-İmâmetül-'uzmâ*.
38. Ahmed el-Mucildî (1094/1683 احمد المجلدی), *et-Teyşir fi abkâmi't-tes'ir* (التیسیر فی احکام التسعیر).
39. Ahmed el-Farkâvî (1101/1689 احمد الفرقاوی), *Husnüs-sülûk fi ma'rifeti âdâbi'l-mülk ve'l-mülûk* (حسن السلوك فی معرفة آداب الملک والملوك).
40. Câdüllâh el-Güneymî el-Feyyûmî (جادالله الغنیمی الفيومی), *ed-Dürri'n-nadîr fi âdâbi'l-vezîr* (الدر النضیر فی آداب الوزير).
41. el-Hasen el-Yüsî (1102/1690 الحسن الیوسی), *er-Risâletüs-süğrâ*.
42. Süleyman el-Behrânî (1121/1709 سليمان البحرانی), *el-İmâme*.
43. Ahmed el-Kevâkibî (1124/1712 احمد الكواکبي), *Kitâbün fi mâ yete'alleku bi'l-mülk ve'l-vezîr ve'l-ulemâ mine'l-umûri's-ser'ıyye*.
44. Ahmed el-Vilâli (1128/1716 احمد الولاى), *Nasihatüs-sefâ fi kavâidi'l-hulefâ* (نصیحة الصفاء فی قواعد الخلفاء).

45. Ahmed Osmanzâde (1136/1723 احمد عثمان زاده), *Simârül-esmâ fi nesâyibi'l-mülük* (تمار الاسماء في نصايح الملوك).
46. Muhammed Dede Efendî (1146/1733), *es-Siyâsetü's-şer'yye*.
47. Muhammed b. Kenân (1153/1740 محمد بن كنان), *Hedâiku'l-yasemin fi mustalahi kavânini'l-hulefâ ve's-selâtin*.
48. Dâvûd b. el-Cerrâh, *Abbârül-küttâb*.
49. Şah Veliiyüllâh ed-Dihlevî (1180/1766), *el-Hüccetüllâhi'l-bâliġe*.
50. el-Emîru's-San'ânî (1182/1766 الاميرالصنعاني), *el-Hirâse min muhâlefeti'l-meşru' mine's-siyâse* (الحراسة من مخالفة المشروع من السياسة).
51. Ahmed ed-Dimenhurî (1192/1778), *en-Nef'u'l-gâzîr fi salâhi's-sultân ve'l-vezîr; Nebcüs-sülûk ilâ nasîhati'l-mülûk*.
52. Muhammed Es'adzâde (1204/1789), *Füsûlül-ârâ fi şe'ni'l-mülûk ve'l-vüzerâ* (فصول الآراء في شأن الملوك والوزراء).
53. el-Mazhar es-San'ânî (1207/1792 المظهر الصنعاني), *el-Yesîrül-mü'accel ve'l-'ikdül-mükellel fi nesâihi'l-hulefâ* (اليسير المعجل والعقد المكمل في نصايح الخلفاء والملوك ثم الامثل فالامثل).
54. Ömer b. Osman b. Abbâs el-Kersîfi (1214/1799 (عمر بن عثمان بن العباس الكرسيفي), *Risâletün fi'l-hisbe* (رسالة في الحسبة).
55. Muhammed Bayram (1214/1799), *Risâletün fi's-siyâseti's-şer'yye*.
56. Ebü'l-Kâsım ez-Zeyyânî (1247/1831 ابوالقاسم الزيانى), *Risâletüs-sülûk fimâ yecibu 'ale'l-mülûk* (رسالة السلوك فيما يجب على الملوك).
57. Abdülvehhâb Yasîni (عبدالوهاب ياسيني), *Hülâsatül-burbân fi itâ'eti's-sultân*
58. eş-Şevkânî (1250/1834), *ed-Devâu'l-'acil li-daf'i'l-'aduvvi's-sâil; Risâletül-ittisâl bi's-selâtin; el-Kavlüs-sâdik fi hukmi'l-imâmi'l-fâsik; el-İkdüs-semîn fi isbâti vesâyeti emiri'l-mü'minin*.
59. Hasen el-Attâr (1250/1834 حسن العطار), *Risâletün fi tahkiki'l-hilâfeti'l-İslâmiyye*.
60. Muhammed el-Kerdûdî (1268/1851 محمد الكردودى), *Keşfü'l-gümme bi-beyâni harbi'n-nizâm hakkun 'ale hâzibi'l-ümme*.
61. Muhammed el-Âlûsî (1270/1853 محمد آلوسى), *et-Tibyân şerhu'l-burbân fi itâ'eti's-sultân* (التبيان شرح البرهان في اطاعة السلطان).
62. Ahmed el-İstânbülî (1281/1864), *Tühfetü ehli'z-zemen min ebâdise fi beyâni fazli's-sultân*.

63. Rifa'e et-Tahtâvî (1290/1873), (رفاعة الطهطاوى), *ed-Devletül-İslâmiyye nizâmuba ve 'umâlâtübâ* (الدولة الإسلامية, نظامها وعمالاتها).
64. Ahmed b. Ebû Dayyâf (1291/1874), *İthâfû ehlî'z-zemen bi-abbâri mülûki Tûnus ve 'abdi'l-emân* (تحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان).
65. Beşinci Muhammed Bayram, *Mülâhaza siyâsiyye 'ani't-tanzimâtî'l-lâzime li'd-devleti'l-âliyye* (ملاحظات سياسية عن التنظيمات اللازمة للدولة العلية).
66. Sâdık Hasen Hân (1307/1889), *el-Kerâme fi tibyanî'l-mekâsidi'l-imâme*.
67. Hayrüddîn et-Tûnusî (1308/1890), *Akve'mül-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli ehlî'l-memâlik* (اقوم المسالك في معرفة احوال اهل الممالك).
68. İbrahim Rahmî (1312/1894), *Vâsitetüs-sülûk fi siyâseti'l-mülûk*.
69. Hasen et-Tüveyrânî (1315/1897), *İsmetül-İslâm fi vücûbî'l-imâm*.
70. Muhammed Hayyâmî el-Haccâcî el-Hüseynî, *Risâletü'r-râ'î ve'r-râ'iyye*.
71. Bereketzâde (1318/1900), *es-Siyâsetüs-şer'iyye ve hukûkür-râ'î ve sa'âdetür-ra'iyye* (السياسة الشرعية وحقوق الراعى وسعادة الرعية).
72. Abdurrahmân Kevâkibî (1320/1902), *Ümmül-kurâ* (ام القرى); *Tebâi'ül-istibdâd ve mesâri'ül-isti'bâd* (طبايع الاستبداد ومصارع الاستعباد).
73. Mustafa el-Misrî el-İbâzî, *el-Hediyetül-ula'l-İslâmiyye li'l-mülûk ve'l-ümerâ fi'd-dâi ve'd-devâ* (الهدية الاولى الإسلامية للملوك والامراء في الداء والدواء).
74. Muhammed el-Ayyâşî (1324/1906), *Evzahül-mesâlik fi siyâseti'l-memâlik* (اوضح المسالك في سياسة الممالك).
75. Ali b. Muhammed (1328/1910), (على بن محمد ابوالحسن السوسى السملالى), *Metâli'us-se'âde fi feleki siyâseti'r-riyâse* (مطالع السعاده في فلك سياسة الرياسة).
76. Ahmed el-Berzencî (1332/1914), *en-Nasihâtül-amme li mülûki'l-İslâm ve'l-âmmeh* (لنصيحة العامة للملوك الاسلام والعامة).
77. Ebû Abdullâh Muhammed (ابوعبدالله محمد بن ابى بكر المبارك بن الرضوان), *en-Nushu fi'd-dîn ve meâribül-kâsidiñ fi mevâ'izi's-selâtin*.
78. Ebû Cafer el-Bağdâdî eş-Şii, *Kitâbü'l-İmâme*.
79. Muhammed el-Makdisî, *es-Siyâsetül-lâzimetül-marziyye*.
80. Muhammed b. Ebî Ali, *Ravneku't-tebbir fi hukmi's-siyâse ve't-tebbir*.
81. Muhammed b. Mansûr Ebî'l-Abbâs es-Sebâhîrî, *Risâletün fi'l-imâme*.
82. Muhammed b. Ebû Bekir es-Sühûlî (محمد بن ابى بكر السحولى), *el-Ascedül-münazzem fi fazli'l-imâmi'l-a'zam* (العسجد المنظم في فضل الامام المعظم).
83. Ahmed b. Musa ed-Dimaşkî eş-Şafî, *el-Âli'r-rütbe fi abkâmi'l-hisbe*.

84. Cemâlüddin Muhammed (جمال الدين محمد بن عبدالقادر بن ابى القاسم الجنيدي ابن عجيل), *Kitâbü'l-atiyye fi fazli's-sultân ve hukmî'r-ra'iyye*.
85. Sa'îd b. İsmâil b. Ömer el-Aksârâyî, *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-din*.
86. Yûsuf b. Ebi'l-Haccâc, *en-Necmü'l-münîr fi's-siyâse ve't-tedbir*.

SONUÇ

Amacı insanların adalet ve huzur içinde beraberce yaşamalarını gerçekleştirmek olan klasik İslâm siyaset kurumunun temel görevi; akıl, can, mal, din ve şerefin korunması; ilkeleri ise Allah'a iman, canlı ve cansız herkes için adalet ve özgürlük, şeriaate uyma, şura, muhâlefet, maslahatlara riayet, merhamet ve tevazu, “iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak” ve görevlendirmelerde ehliyet gibi hususlardır. Bu amaç, ilke ve görevlerin yerine getirildiği siyaset ve idare adil; getirilmediği siyaset ve idare ise zalim diye nitelendirilmelidir.

Bütün temel kaynaklarıyla beraber İslâm siyaset kuramı incelendiğinde bir devlet veya yönetim biçiminin vazgeçilmez olmadığı görülmektedir. Tarihte görülen devletleşme olgusu ve belirli bir yönetim talebi ise ya şartların veya Müslüman ahalinin dinlerini yaşama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde gerçekleştirilen bazı siyasi ve idari uygulamalar, toplumun öncelendiğini göstermektedir. Buna karşılık klasik İslâm siyaseti, bireyi de hak ve özgürlükler ile korumaya çalışmıştır. Ancak İslâm siyaset tarihinde görülebileceği üzere siyaset ve idareyi kendileri için bir araç görüp heva ve heveslerine uyan bazı halife ve sultanlar, bireye ve dolayısıyla yine topluma zulmetmişlerdir. Bunun önünün alınamamasının bir önemli sebebi halife veya sultanın azlini gerçekleştirecek mekanizmanın netleştirilememesi ve bu mekanizmanın çoğunlukla işletilememesidir.

İslâm'da özde din ve dünya yönetimi konusunda Hz. Peygamber'e vekâlet ifade eden halifelik ve onun yardımcılığını ifade eden vezirlik kurumları; klasik İslâm siyaset kurumlarının en önemlilerindendir. Zira sadeliği esas alan hilafet kurumu, din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'in vekilliğini ifade ediyordu. Vezirlik ise böylesi bir kurumun her konuda yardımcılığı makamıydı. Sonraki dönemlerde halife sadece din işlerinden, sul-

tan ise dünya işlerinden sorumlu görülmeye başlanmıştır. Kurumsallaşmasını Abbâsîler döneminde tamamlayan vezirlik kurumu ise hem din hem de dünya işleri hususunda yöneticiye yardımcı bir kurum olarak varlığını devam ettirmiştir.

İslâm medeniyetinde devlet idaresi ile ilgili birçok nazari ve ameli tecrübe, değişim ve gelişmeler yaşanmış ve siyaset sadece siyaset ile ilgilenenlerin değil, onlara ek olarak birçok fakih, müfessir, kelamcı ve felsefecinin ilgi duyduğu bir alan olmuştur. Her mezheb ve meşrepten İslâm siyaset nazariyatçıları ve siyasetçileri siyaset kurumu, kavramları ve alt kurumları konusunda sayısı binlere varan ilmî, felsefi ve ahlaki eserler telif etmişlerdir. Klasik İslâm siyaseti; teorik ve pratik uygulamalarında Kur’ân-ı Kerim ve Sünnetin yanında Arap toplumunun önceki siyasi kültüründen, komşu devletlerin siyaset geleneğinden, siyasetçi ve bilginlerinden istifade etmiştir. Bu durum, İslâm siyasetine dair yazılmış özellikle siyasetname türü eserlerde bariz bir şekilde görülmektedir.

Böylesi teorik ve pratik bir siyaset mirasına sahip Müslümanlar; bugün birey, toplum ve devlet bazında yaşadıkları olumsuzlukların giderilmesi için yeniden ve farklı bir gözle kendi klasik siyaset kurum, kültür ve tecrübelerine bakıp oralardan ders, ibret ve örnekler çıkartabilirler. Böylesi bir tutum, hem birbirleriyle hem de başkalarıyla yaşama noktasında Müslümanlara yeni yol ve ufuklar açabilir; içinde buldukları kriz ve sorunsalları çözmeye noktasında yardımcı olabilir.

KAYNAKLAR

Arif, Nasır Muhammed, *fi Mesâdiri't-türâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmî*, (ABD Virginia: el-Ma'hedü'l-Âlemî, 1994).

Atalan, Mehmet, “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2004).

Avcı, Casim, “Hilâfet”, *DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

Ayaz, Fatih Yahya, “Vezir”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995).

_____, “Abbâsîler’den Mısır’da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012).

Aydın, Mehmet Akif, *Hiz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet*

- Yönetimi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu Kitabı, 1998).
- Azimli, Mehmet, “Halifeliğin Kurumsallaşması”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi*, Konya, 1999.
- Barca, İbrahim, “İslâm Kurumları Tarihi Açısından Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Habîb el-Mâverdi el-Basrî'nin (364-450/974-1058) “Kavânînü'l-Vizâre ve Siyasetü'l-Mülk” Adlı Eseri”, *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Şanlıurfa, 2012.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî, *Ğıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zülem*, nşr. Mustafa Hilmi ve Fuâd Abdülmün'im, (Beyrut: Dârü'd-Da've).
- Dede Efendi, İbrahim b. Yahyâ Halife, *es-Siyâsetü's-ser'iyye*, nşr. Fuâd Abdülmün'im, (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmî'iyye, 1991).
- Demircan, Adnan, “Arap Siyasi Geleneginin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi”, *Marife Dergisi*, yıl. 4, sayı. 3, kış 2004 (Ehl-i beyt özel sayısı).
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), I-IV.
- Ebü Fâris, Muhammed Abdülkâdir, *el-Kâdi Ebû Ya'lâ ve Kitâbuhu Abkâmü's-sultâniyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle).
- el-Hirravî, Abdüssemi Sâlim, *Lügatü'l-idâreti'l-âmmе fi sadri'l-İslâm*, (Kahire: el- Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986).
- Emîn, Ahmed, *Duba'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Usre, 2003).
- es-Sa'dî, Abdülmüte'al, *es-Siyâsetü'l-İslâmiyye fi abdi'l-hulefâi'r-râşidin*, (Beyrut: Dârü's-Sekâfe).
- et-Tahrânî, Şeyh Ağa Büzürg, *ez-Zer'â ilâ tesânifi's-Şi'a*, (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983).
- el-Fârâbî, Ebû Nasır, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mihterî Neccâr, (Beyrut: Tab'etü'l-Katulikiyye, 1964).
- el-Gazâlî, Ebû Hamîd et-Tûsî, *et-Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988).

- İbn Haldûn, Abdurrahmân, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî, (ed-Dârü'l-Beyzâ, 2005).
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994).
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır), I-XV.
- İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Ahmed b. Abdülhalîm, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife).
- İbn Tolun, Şemsüddîn Muhammed, *Nakdüt-tâlib li zeğeli'l-menâsib*, nşr. Muhammed Ahmed ve Hâlid Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'asır, 1992).
- İbnü'l-Arabî, Mühyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *et-Tedbîrâtü'l-ilâbiyye fi islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*, müstensih. Abdülkâdir b. eş-Şeyh Mahmûd, (Mu'cemü'l-Matbû'ât 175:1, 2841).
- İbnü'l-Ezrâk, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Bedâi'us-silk fi tebâi'l-milk*, nşr. Ali Sâmir en-Neşşâr, (Irak: Vizâretü'l-İ'lâm), I, 95.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l- Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed, *el-Fibrîst*, nşr. Rızâ Teceddüdi b. Ali, (Tahran: 1971), I-II.
- İbnü's-Sayrafi, Eymenüddîn Ebü'l-Kâsım Ali, *el-Kânûn fi divâni'r-resâil*, nşr. Eymen Fuâd, (Kahire: Dârü'l-Mısıriyyeti'l-Lübânîyye, 1990).
- Kâtip Çelebi, Mustafa, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî).
- Kayaoğlu, İsmet, "Halifelik", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5 (1980).
- el-Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Habîb el-Basrî (364-450/974-1058), *en-Nüketü ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye).
- _____, *el-Abkâmüs-sultâniyye*, trc. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yay.).
- _____, *Bilge Yöneticinin Elkitabı Edebü'l-vezîr*, trc. İbrahim Barca, (İstanbul: Klasik Yay., 2014).
- Neccâr, Hüseyin Fevzî, *el-İslâm ve's-siyâse*, (Kahire: Matbû'âtü's-Şa'b).
- Öz, Şaban, "Hilafette Nass Teorisi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Dergisi, 14 (2009).

- Pazarbaşı, Erdoğan, “Kur’an’a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik”, *Bilimname I*, 1(2003).
- Reslân, Selâhuddîn Bisvûnî, *el-Vizâre fî fikri’s-siyâsi*, (Kahire: Dâru Kubâ, 2000).
- Rıza, Muhammed Reşîd, *el-Hilâfe*, (Kahire: ez-Zehrâ li’l-İlâmi’l-Arabî, 1922).
- es-Samed, Hamed Muhammed, *Nizâmü’l-hukm fî abdi’l-bulefâi’r-râşidin*, (Beirut: el-Müessesetü’l-Câmi’iyye, 1994).
- Şihâbüddîn, Ahmed b. Ebî Rabi, *Sülûkü’l-mâlik fî tedbiri’l-memâlik*, nşr. Arif Ahmed Abdulğani, (Dımaşk: Dârü’l-Kenân, 1996).
- Şulul, Kasım, *İbn Haldûn’a Göre İslâm Medeniyeti*, (İstanbul: İnsan Yay., 2011).
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu’r-rusûl ve’l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl, (Mısır: Dârü’l-Me’arif, 1969), I-XI.
- Tâncî, Muhammed Tâvit, “İslâm’da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1994).
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-se’âde*, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), I-III.
- Türcan, Galip, “İslâm’da Dini Otorite”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2005), s. 106.
- Yaman, Ahmet, “Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine”, *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji*, 4 (2002).

ETKİN BİR İLETİŞİM ARACI OLARAK VAAZ

BAHATTİN TURGUT

DR., VAAZ, İSTANBUL

Özet

Topluma dinin mesajlarını iletmenin en etkin yollarından biri şüphesiz ki vaazdır. Hz. Muhammed (s.a.v) peygamberlik görevinin henüz başlarında iken çevresini vaaz ederek uyarmakla emrolunmuştur. O, ömrü boyunca gönüllere hitap eden vaaz ve nasihatleriyle insanlarla iletişim kurup dinini yaymıştır. Hz. Peygamberden sonra onun varisleri konumunda olan âlimler, vaizler ve hatipler de onu örnek alarak yaşamaya ve yaşadıklarını başkalarına vaaz aracılığıyla aktarmaya çalışmışlardır.

Diyanet İşleri Başkanlığının taşradaki sesi olan Vaizler, camide cemaate, cezaevinde mahkûmlara, huzurevlerinde yaşlılara, yetiştirme yurtlarında çocuklara, Aile İrşad ve Dinî Rehberlik bürolarında ve fetva heyetlerinde ihtiyaç duyan herkese, medya aracılığıyla toplumun tüm kesimlerine vaaz ederek, ibadethanelerde ders halkaları oluşturarak dinin gerçeklerini anlatmaya çalışırlar. Vaizlerin böylesine toplumun tüm kesimlerini kuşatan vaazları ve dersleri, dinin gerçeklerini ihtiva etmeli, cemaatin problemlerine çözüm üretmelidir. Toplumunu birbiriyle kaynaştırmalı, insanları birbiriyle kardeş yapmalıdır. Vaazlar, toplumun güncel problemlerine ışık tutabilmelidir. Vaazların verimli olması için, belli bir plan ve üslup çerçevesinde sunulması gerekir.

Anahtar Kelimeler:

Vaaz, vaiz, nasihat, iletişim

Abstract

Undoubtedly, one of the most effective ways to transmit the messages of the religion to the society is through preaching. In the beginning of his prophethood, Muhammed (Peace Be Upon Him) was ordered to warn the society by preaching. Throughout his lifetime, he communicated with people to spread the religion through teachings and advice that appealed to people's hearts. After the passing of Prophet Muhammad (pbuh), scholars, preachers and orators became his inheritors and tried to live like the prophet and spread how they lived their lives through preaching.

Preachers communicate with mosque congregations by preaching. Also with activities such as conferences and seminars, they transmit the message of religion to society outside the mosque. Preachers with these qualifications are the leaders of society in the field of religion. Preachers' preachings and lessons, encompassing all segments of the society, should contain the facts of the religion, find solutions to community problems, integrate the society and make them brethren with each other. Preachings must be able to shed light on society's current problems. For the preachings to be effective, they must be presented coherently and with style.

Key Words:

Preach, preacher, counsel, communication.

Giriş

Vaaz kavramı sözlükte; “el-va’z”, “el-‘izah” ve “el-mev’izah” kökünden, “nasihat etmek, öğüt vermek, itaat etmesini emir ve tavsiye etmek, kişinin kalbini yumuşatacak sevap veya cezaya dair söz söylemek, haramlara dalmaktan sakındırmak, korkutmak ve uyarmak” anlamlarına gelir.¹ “İrşad”, “tebliğ”, “davet”, “ınzar”, “tezkir” ve “tebşir” terimleri “vaaz”ın müteradifi kavramlardır.²

Terim olarak vaaz, “camilerde veya dinî öğüt dinlemek amacıyla toplanılan yerlerde yetkin din adamları tarafından yapılan dinî konuşmalardır”.

¹ ez-Zebidi, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arus min Cevabihî'l-Kamus*, I, 5084; İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, XV, 345; Mehmet Soysaldı, *Dini Hitabet*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2005, s. 104.

² Mehmet Ünal, “Kur'an'ın öğrettiği Vaiz Profili” *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (17-18 Aralık 2011 Ankara), Ankara: DİB yay. 2011, I, 51.

Bir başka ifadeyle “dinin temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet esas alınarak cemaati aydınlatmak, insanların kalplerini yumuşatarak iyiliğe özendirmek, kalpten kalbe manevî iletişimi sağlamak, dünya ve ahiretle ilgili görevlerini bildirmek, dinî bilgi ve bilincini geliştirmek için belirli bir süre ile yapılan dinî konuşmalardır”. Bu konuşmayı yapan kişilere ise “vaiz” denir.³

Yüce Allah, Kur’an-i Kerim’de: “*İnsanları Rabbinin yoluna hikmet ve mev’iza-i hasene (güzel öğüt) ile davet et.*”⁴ buyurarak insanların güzel bir üslupla, tatlı bir dille Allah’ın yoluna davet edilmesini emretmektedir. Bir diğer ayette; “*Öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin*”⁵ buyurularak insanların Allah’ın yoluna zorla değil, gönül diliyle kurulan bir iletişimle davet edilmesi gerektiği hatırlatılmıştır. Bir başka ayette ise; “*Bu Kur’an, insanlara bir açıklama, Allah’tan korkanlara bir yol gösterme ve öğüttür*”⁶ ifadesiyle Kur’an’ın bir vaaz kaynağı olduğu vurgulanmıştır.

İnsanlara dünya ve ahiret mutluluğu sunan yüce dinimizin mesajlarını toplumlara ulaştırmanın adı olan vaaz, tüm peygamberlerin mesajlarını ümmetlerine ulaştıran bir iletişim aracı olmuştur. Nice topluluklar peygamberlerin bu vaazlarıyla hidayete ermişlerdir.

Peygamberlerin ümmetleriyle iletişimini sağlamada etkin bir araç olan vaaz, son Peygamber Hz. Muhammed’in de (s.a.v.) tebliğ ve davetinde başvurduğu bir metot olmuştur.⁷ Peygamberlikle görevlendirilişinin daha başlangıcında yakınlarını uyararak vaaz etmekle emrolunan⁸ Hz. Muhammed (s.a.v), ömrü boyunca vaaz etmiştir. O, gönül dilini kullanarak, insanlara toplu olarak veya tek tek, kadın–erkek, genç–yaşlı, zengin fakir hiçbir ayırım yapmaksızın vaaz ve nasihatte bulunmuştur.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun sahabileri vaaz ve irşatlarında Kur’an ve Sünnette gösterilen davet metoduna bağlı kalmışlardır. On-

³ İsmail Lütfi Çakan, *Dini Hitabet*, İstanbul: MÜİFAV. Yay., 1998., s. 59; Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve İrşad, Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma*, İstanbul: Emin Yay., 2008, s. 242; Süleyman Doğdu, *Dini Hitabet*, Ankara: MEB Yay., 1981, s. 82; Soysaldı, *Dini Hitabet*, s. 104.

⁴ en-Nahl, 16/125.

⁵ el-Ğaşiye, 88/21-22.

⁶ Âl-i İmrân, 3/138.

⁷ Soysaldı, *Dini Hitabet*, s. 105.

⁸ eş-Şuara, 26/214.

lar, usul bakımından sünnete, konu ve muhteva bakımından da zaman ve zemine uyarak vaaz etmişler, her zaman yerinde ve yeter sürede konuşmuşlar, gereksiz uzatmalardan kaçınmışlardır. Onlar, yaşamadıklarını aktarmışlar, söylediklerini mutlaka hayatlarında tatbik etmişlerdir. Bu tutumları dolayısıyla insanlık için en güzel örnek olmuşlardır.⁹ Vaazlarda dile getirdiklerini hayatlarına uygulayarak cemaate örnek olma durumunda olan vaizler için de gerek vaaz ve nasihatte bulunma yönüyle, gerekse yaşantı yönüyle ashab-ı kiram çok güzel örnektir.

Dinin anlaşılması, öğrenilmesi, öğretilmesi, gönüllerin fethedilmesi, kötülüklerin defedilmesi için dinde önemli bir yeri bulunan vaazın toplum üzerinde etkin bir iletişim aracı olabilmesi için bazı özellikleri taşıması sunumu gerçekleştiren vaizin de bazı özelliklere sahip olması bir gerekliliktir.

Konunun daha iyi anlaşılması için biz bu makalemizde önce vaizin özelliklerinden, ardından da vaazda bulunması gereken hususiyetlerden bahsetmek istiyoruz.

I. Vaizin Özellikleri

1. Bilgi ve Donanımı

Vaizde alan yeterliliği öncelikli hususlardandır. Vaiz dinî ilimlerde uzman denecek derecede bilgili; toplumu sosyal ve kültürel yönleriyle aydınlatacak seviyede donanımlı olmalıdır. Mesleğini ilmi ile icra etmek durumunda olan vaiz, bu bakımdan iyi bir dinî eğitimden geçmiş ve bunun sonucunda dinî bilgiyle donanmış olmalıdır. Dinî kaynakları kullanabilecek derecede Arapça bilmelidir. Dinimizin temel kaynakları olan Kur'an ve Hadis kültürüne sahip olmalıdır. Özellikle mesaj içerikli ayet ve hadislerden ezberlemeli, vaazlarında yeri geldikçe onları kullanabilmelidir. Sunduğu ayet ve hadislerin metinlerini doğru okuyabilmeli, ayetlerin esbab-ı nuzulünü, hadislerin esbab-ı vürudunu kavramış olmalıdır. Ayrıca Fıkıh, Kalam ve Siyer gibi temel dinî ilimleri yeter seviyede bilmelidir. Konuşmasında dinî terimleri anlaşılır şekilde kullanmaya özen göstermelidir. Bunlardan başka, İslâm Tarihi, Mezhepler Tarihi, Dinler Tarihi, İslâm Felsefesi, Din

⁹ Soysaldı, *Dini Hitabet*, s. 197.

Sosyolojisi, Dinî Edebiyat, özellikle de Din Psikolojisi ile Kitle Psikolojisi alanlarında gerekli bilgiye sahip olmalıdır.¹⁰ Ceza ve tutuk evlerindeki insanlara vaaz etmekle, dışarıda hür ve özgür olarak yaşayanlara vaaz etmenin değişik hassasiyetler gerektirdiğini bilerek hedef kitleye ve onun özelliklerine göre hitap etmelidir.¹¹ Bu bağlamda annesi veya babası tarafından yetiştirme yurduna terkedilmiş bir çocuğa veya güven duygusundan yoksun, ebeveynleri tarafından ihmal edilmiş gençlere nasihat eden bir vaiz, çocuk ve ergen psikolojisini bilerek nasihat etmelidir.¹²

Hizmetinde verimli olmak isteyen bir vaiz, hitap ettiği kitlelerin ihtiyaçlarını, hassasiyetlerini, sevdiklerini, nefret ettiklerini, yönelimlerini, hayatî önem taşıyan meselelerini, sosyal, kültürel ve dinî ihtiyaçlarını bilmeli ve ona göre hitap etmelidir. Yani vaiz, çevresini ve cemaatini iyi tanımalıdır. Bu nedenle cemaatin yaşadığı yörenin tarihçesini, iktisadî, sosyal, kültürel, dinî yapısını ve problemlerini araştırıp öğrenmelidir. Bunu yaparken çevresindeki kütüphane, müze, okul vb. sosyal ve kültürel çevrelerden destek almalıdır.

Vaiz, itikadî ve amelî mezhepleri de iyi bilmeli, özellikle hitap ettiği cemaat arasında farklı mezheplere mensup kişiler var ise o mezheplerin görüşlerini yeri geldikçe dile getirmelidir.

Vaiz, işleyeceği konuya ilişkin bütün meseleleri bilen, özellikle kendi alanında olmak üzere toplumun bilgili, görgülü, zeki ve güçlü hatibi olmalıdır. Etkilemek ve daha faydalı olabilmek için vaiz, cemaati alan bilgisi bakımından aşmış olmalıdır.¹³

Vaiz, mesleğini ilgilendiren alanlarda yeterli bilgi ve birikime sahip olmak için devamlı okuyup bilgi düzeyini arttırmalı ve sürekli bir gelişim sürecinde olmalıdır. Çünkü insanların arzuları, problemleri gün geçtikçe ço-

¹⁰ Günay Tümer, "Vaazda Takip Edilecek Metod", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara: DİB Yay., 1978, XVII, sy. 1, s. 14.

¹¹ Kamil Coştu, "Hayat Boyu Eğitim Bakımından Ceza ve İnfaz Kurumlarındaki Tutuklu ve Yükümlülere Yönelik Vaaz ve Dini Danışmanlık Hizmetleri", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (17-18 Aralık 2011 DİB Ankara), Ankara: DİB Yay., 2013, II, 30-39.

¹² Asude Coşkunsever, "Sosyal Hizmet Kurumlarında Vaaz / Dinî Danışmanlık", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (17-18 Aralık 2011 DİB Ankara), Ankara: DİB Yay., 2013, II, 42-53.

¹³ Mehmet Faruk Bayraktar, *Türkiye'de Vaizlik, Tarihçesi ve Problemleri*, İstanbul: MÜİ-FAV Yay., 2009, s. 84.

ğalmaktadır. Bu kadar çok problemi sağlıklı bir şekilde çözmek için insanlara çözüm önerileri sunma konumunda bulunan vaiz, dinî ve sosyal hayatın her alanında araştırmacı ilmî bir şahsiyete, meselelerin hikmet ve ilim yönünü tetkik eden bir vafsa sahip olmalıdır.¹⁴

Ayrıca vaiz, nerede, kime ne konuştuğunu ve niçin konuştuğunu bilmeli, cemaatini ikna edici bir konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır. Vaiz, anlattıklarını abartmamalı, ölçülü olma konusuna dikkat etmelidir. İnsanların içinde buldukları şartları ve almış oldukları telkinleri göz önünde tutarak onlara hitap etmelidir. Kitaplardaki bilgileri birer malzeme kabul ederek, onları işlemlerini, geliştirmesini çok iyi bilmelidir.

2. İhlas ve Samimiyeti

Vaiz, özünde, sözünde ve yaşayışında, özellikle de dinî hayatında samimi olmalıdır. Cemaat, samimiyetine inanmadığı bir vaizi can kulağı ile dinleyemez. Samimiyetle söylenen tek bir cümle, samimiysiz bir vaizin saatlerce söyleyeceği sözlerden daha etkilidir. Vaiz, öncelikle söylediklerine kendisi inanmalı, söylediklerinin gereğini bizatihi yaşayarak herkese örnek olmalıdır. Samimi duygularla iyilikleri emretmeli, fenalıklardan sakındırmalıdır. Öğüt verme makamında olan vaiz, toplumda kötülükler işlenirken ve iyilikler ihmal edilirken olanlara duyarsız davranmayıp, telkin ve uyarılarını samimi duygularla ve sabırla devam ettirmelidir.

Vaiz, Kur'an-ı Kerim'de yer alan: "*Kitabı okuyup durduğunuz halde kendinizi unuttur da başkalarına mı iyilikle emredersiniz?*"¹⁵, "*Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz. Yapmayacağınız şeyleri söylemek, Allah'ın en çok nefret ettiği şeylerdendir*",¹⁶ ilahi uyarılara dikkat ederek samimiyetle ve takva ölçülerine riayetle insanlara örnek bir kişilik ortaya koyabilmelidir. Bunu başarabilmek için hayat yolunda karşılaştığı engellere karşı koymada ve nimetlere sahip olmada sabırlı olmaya çalışmalı, şımarmamalı, kibirlenmemeli ve şöhret olma duygusuna kapılmamalıdır.¹⁷

¹⁴ Mehmet Soysaldı, "İslâmî Tebliğde Hz. Peygamber Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara. DİB Yay., 2006, XLII, sy. 2, s. 75; Bayraktar, s. 83.

¹⁵ el-Bakara, 2/ 44.

¹⁶ es-Saf, 61/2, 3.

¹⁷ Çetin, s. 252.

3. Cemaatle İletişimi

Vaaz etme makamında olan vaizin, nasihatlerinde etkili olması için öncelikle cemaat ile iletişiminin iyi seviyede olması gerekir. Vaiz, cami içindeki ve cami dışındaki cemaatini iyi tanımalıdır. Dini tebliğ görevini üstlenmiş bir davetçi olarak vaiz, çevresindeki insanlarla sağlıklı bir iletişim kurabilmek için, görev yaptığı bölgedeki dinleri, mezhepleri, tarikatları, dinî ceyryanları, batıl inanışları, hurafeleri ve halk inanışlarını çok iyi bir araştırma ile tetkik etmelidir. Bu hususta sadece kitabî bilgilerle yetinmeyip çevre araştırması da yapmalıdır. Çünkü vaiz, görev yaptığı bölgeyi ve problemlerini bilmeden, cami dışı temaslarla cemaatin seviyesini tespit etmeden onların ilgisini çekemez. O, bu tarz faaliyetleriyle hem vaazlarında temas edeceği konuları tespit etmiş, hem de bölgesinin meselelerine eğilerek halkı eğitmiş olur. Tespit ettiği İslâm'a aykırı durumları vaazlarında dile getirip tenkidini yaparak İslâm'a aykırı durumlardan sakındırıp, cemaatin küfre ve dalâlete düşmesini önlemiş olur.

Vaiz, cemaatine değer vermeli, güler yüzlü, tatlı dilli ve hoşgörülü olmalıdır. İrşad görevini büyük bir titizlikle yürütmeli, kürsüden nasihati, cami dışında sohbeti eksik etmemelidir. Cemaat arasında ayırım yapmadan fakir-zengin, eğitim almış-almamış, köylü- şehirli, siyasi görüşü olan-olmayan her seviyeden insanla görüşmelidir. Cemaatin meselelerini, dertlerini, isteklerini dinlemeli, derdiyle dertlenerek problemlerinden münferit olanları yerinde çözmeye çalışmalıdır. Bütün cemaati ilgilendiren meseleleri ise kürsüde, kimseyi hedef almadan ve kimsenin gururunu incitmeden ilmî usuller çerçevesinde dile getirerek çözüm önerileri ortaya koymalıdır.

İnsanların zor zamanlarında problemlerine çözüm üreten bir peygamberi rehber edinmek durumunda olan vaiz, bireyleri hayatın badirelerinden kurtarmaya çalışarak onların hidayetine vesile olmalıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz, bir hadis-i şeriflerinde: "*Alah'a yemin ederim ki, Allah'ın senin vasıtanla bir insanı hidayete erdirmesi, senin için, en değerli kırmızı deve sürüsüne sahip olmaktan daha hayırlıdır*"¹⁸ buyurarak vaaz ve irşad yoluyla bir tek insanın bile hidayetine vesile olmanın büyük sevaplar kazandıracığını müjdelemiştir. Vaiz, öğüt veren bir kimse olduğuna göre, yerine göre

¹⁸ Buharî, "Cihad", 143; Müslim, "Fedailü's-Sahabe", 4.

tek bir kişi de olsa vaaz etmeye devam etmelidir. Çünkü burada önemli olan çok kişiye ulaşmaktan öte hayat yolunda sıkıntı yaşayanlara dinin sunduğu önerilerle yol göstermektedir. Nitekim Lokman suresinde Hz. Lokman'ın oğluna nasihati tek kişiye yapılan bir vaazdır. Bu vaaz, Kur'an-ı Kerim'de bir model olarak sunulmuştur: *“Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.”*¹⁹, *“Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeye değer işlerdir. Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmes. Yürüyüşünde tabii ol, sesini alçalt. Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir.”*²⁰

Vaiz, cemaatine değer vermeli, samimi ve seviyeli bir iletişim kurarak onlarla kaynaşmalıdır. Cemaat arasında ayırım yapmamalıdır. Vaaz edeceği camiye veya mekâna vaktinden önce gitmeli, cemaat ile hasbihal etmeli, onların hal-hatırını sormalı, mümkünse onların gündemindeki meseleleri ikili diyaloglarla tespit etmeli, vaazlarında onlara açıklık getirmeye çalışmalıdır.

Kur'an-ı Kerim, muhataplarına hitap ederken, önce onların benimstedikleri inanç ve gelenekleri tespit edip ortaya koymuş; sonra bunların tenkidini yapmıştır. Meselâ müşriklerin, münafıkların, Yahudilerin ve Hıristiyanların fikir, inanç ve davranışlarını, onların itiraz edemeyeceği dürüstlikle tespit etmiş, daha sonra da gerekli uyarılarda bulunmuştur. Nitekim toplumu vaaz ve nasihat ederek uyarmak durumunda olan vaiz de tıpkı Kur'an-i Kerim'in ortaya koyduğu bu metodu tatbik ederek muhatabını tanımalı ve onun anlayacağı dilden konuşmalıdır. Vaaz esnasında muhatabın yetişme tarzı, kültür seviyesi, mesleği, yaşadığı çevre vb. hususları göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca vaaza toplumun âşına olduğu, ilgilendiği ve hoşlandığı konulardan başlamalı, bu şekilde cemaatin güvenini ve dostluğunu kazanmalıdır.

Bilindiği gibi insan her türlü telkine açık bir varlıktır. Müslüman da böyledir. Dolayısıyla sağlıklı din inancına sahip bireylerin yetiştirilmesi yo-

¹⁹ Lokman, 31/13.

²⁰ Lokman, 31/17-19.

lunda onun da öğütsüz bırakılmaması gerekir. Yüce Allah: “Öğüt ver; çünkü öğüt müminlere fayda verir”²¹ buyurmuştur.

Vaiz, çevredeki sosyal ve kültürel faaliyetlere de duyarsız kalmamalı, konuşmacı veya dinleyici olarak katılmalıdır. Şartlar el veriyorsa çevredeki vakıfları, dernekleri, huzur evlerini, çocuk yuvalarını, okulları ve kütüphaneleri ziyaret etmeli, onların sosyal ve kültürel faaliyetlerini takip etmeli, bunlarda görev almalıdır. Seminer, konferans ve panel gibi etkinliklerde etkin görevler üstlenerek camiye gelemeyen cemaate de ulaşmalı, mahalli gazete ve dergilerde yazılar yazmalı, radyo ve televizyon kanallarında sohbetler yapmaya çalışmalıdır.

4. Kılık-Kıyafeti, Jest ve Mimikleri

Her hatibin cemaat üzerinde etkili olmasında dış görünüşün; giyim-kuşamın, saç ve sakalın, jest ve mimiklerin önemi büyüktür. Cemaate nasihat etme ve önderlik yapma konumunda olan vaiz, giyim kuşamına dikkat etmeli, temiz giyinmeye özen göstermelidir. Düzenli, tertipli ve ütülü kıyafetlerle cemaatin karşısına çıkmalı, hoş kokular sürünmeli, vücudunda rahatsız edici kokulara meydan vermemelidir. Çünkü rahatsız edici görüntü ve kokular öğretilen konu ve kişi hakkında olumsuz düşüncelere neden olabilir.

İbn Sa'd'dan bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), hırkası yemen işi, izarı Amman işi olan iki parçadan ibaret bir elbiseyi Cuma ve bayramlarda giymiştir.²² Başka bir rivayette ise Allah'ın Resulü (s.a.v.), “*Bulabilen bir kimse, Cuma günü için iş elbisesinden başka bir elbise tahsis etse ne zararı olur*”²³ buyurarak Cuma gününe özel bir elbise giyilmesinin takdire şayan olacağını vurgulamıştır.

Konuşmalarıyla cemaat üzerinde etkili olması beklenen vaizin, giyim ve kuşamıyla da etkisini devam ettirmesi gerekir. Bundan dolayı vaiz, her zaman ve ortamda kılık kıyafetine dikkat etmeli, alay konusu olabilecek, dinin izzet ve şerefine ters düşecek bir görüntüyü asla sergilememelidir. “İnsan kıyafetiyle karşılaşır, konuşması ve davranışıyla uğurlanır” sözü bu açı-

²¹ Zâriyat, 51/ 55.

²² İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakatü'l- Kübra*, I, 250.

²³ Ebu Davud, el-İmam el-Hafız Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistanî, *Sünen-i Ebi Davud*, “el-Cumu'a”, 13/1078.

dan çok anlamlıdır. Cemaat, vaiz hakkındaki ilk hükmünü, onun kıyafetine göre verir. Vaiz, ilk etapta kılık- kıyafeti dolayısıyla saygı görür, ancak bu saygının devamı için vaizin bilgi ve maneviyat yüklü konuşması önem taşır. Ancak bir hatibin gerektirdiği etkin hitap etme yetkinliğine sahip olmayan bir vaize kıyafetin kazandıracığı saygınlık kısa zamanda kaybolur.²⁴

Cemaat üzerinde etkili olmanın bir yolu da yeri geldiğinde hatibin, jest ve mimikler kullanarak karşıdaki kişilerin dikkatini çekmesi ve sözlerini tamamlamasıdır. Bunun için jest ve mimikler, vaaz esnasında söylenen sözlerle uyum içinde ve mutedil olmalıdır. Konuya ve duruma uygun el-kol hareketleri (jestler) ile yüz ifadeleri (mimikler) vaaza renk katar. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in jest ve mimiklere önem verdiğini, bununla birlikte vakar ve sekînetini bozacak jestler yapmadığını, inzar ederken yüzünün kızardığını, müjdelerken gözlerinin içinin güldüğünü biliyoruz.²⁵

II. Etkili Bir Vaazın Özellikleri

1. Konu Seçimi

Vaaz için yapılacak ilk iş, isabetli bir konunun seçilmesidir. Konu seçiminde cemaatin ihtiyacı ve kültür seviyesi göz önünde bulundurulmalıdır. Halkın inanç, ibadet ve ahlakî açıdan dine bağlılığını arttırıcı konular seçilmeli, insanımızın millî-manevî değerlere yönelmesine, mutlu, huzurlu ve başarılı bir hayat sürmesine yardımcı olacak konular üzerinde durulmalıdır.²⁶

Vaaz kürsüsü, toplumun problemlerine pratik çözümler sunmalıdır. Cemaat, en yeni bilgileri ve gündemdeki problemlerine çareleri vaaz kürsüsünden duymak ister. Günlük hayatı ilgilendirmeyen ve kendi problemlerine çözüm getirmeyen konuları, cemaat dikkatle dinlemez. Bu nedenle vaiz, cemaati birinci derecede ilgilendiren konuları tespit etmeli ve o konular üzerinde durmalıdır. Cemaati birinci derecede ilgilendiren hususlardan kastımız, dinî ve sosyal hayat alanındaki konulardır. Bunun dışında bazı toplulukların siyasi konulara ilgi duyduğu da bir gerçektir. Böyle durumlarda din görevlisi has-

²⁴ Kazancı, *Peygamberimizin Hitabeti*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 43.

²⁵ Bayraktar, s. 92.

²⁶ Bayraktar, s. 65.

sas davranmalı, cemaat içerisinde ayrışmaya neden olacak ve birlik beraberliği zedeleyecek konulardan, özellikle de siyasî mevzulardan uzak durmalıdır.

Cami dışında, üniversite, okul, cezaevi, darülaceze, hastane ve fabrika gibi özel eğitim ve formasyon gerektiren yerlerde yapılacak vaazlar için bulunulan yerin özelliğine göre konu seçilmeli veya konuların bu kişilerle ilgilendiren ve onların bilişsel ve duyuşsal problemlerine çözüm olacak yönlerine ağırlık verilmeli, sunum yöntem ve teknikleri de bu doğrultuda seçilmelidir.²⁷

Konu tespitinde inanç, ibadet konuları, İslâm ahlâkı, siyer gibi konular öncelikli olmalıdır. Bunlarla birlikte toplumumuzu ilgilendiren her önemli konuya vaazda açıklık getirilmesi de önem taşımaktadır. Yani cemaat yaşadığı alanda tezahür eden konulara İslâm'ın bakışını vaizden öğrenmek ister. Bundan dolayı vaiz, konu seçerken toplumdaki yanlışlara da parmak basıp toplumu kötülükten sakındıracak, huzur ve mutluluğun tesisine katkı sağlayacak hususlara da sürekli vurgu yaparak bireyleri bu yönde teşvik etmelidir.

Konu seçiminde vaaz yapılacak gün ve mekân da dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda bayram vaazları, diğer günlerden ve Cuma vaazlarından farklı olmalıdır. Bayramlarda genel konulara değinilmeli; camiye bayram dışında gelmeyen bireyleri de göz önünde bulundurarak, onları düşündürüp bilinçlendirecek hususlara; ikna edici, ancak yumuşak ve sevdirci bir üslupla temas edilmelidir. “Müslümanın sorumluluğu”, “Bir Müslüman nasıl olmalıdır?”, “Allah ve Resulü'nün bizlerden beklentileri” ve “Mü'minlerin özellikleri” gibi konular üzerinde durulmalıdır.

Cuma günleri yapılacak vaaz için, o bölgede veya ülke çapında, o haftaki en önemli konu veya olaylar göz önüne alınarak konu seçimi yapılmalıdır.

Cuma haricinde haftanın belli günlerinde yapılan vaazlarda, vaazın birini ilmihal konularına, birini ahlakî konulara, birini de Kur'an ve Hadis kültürüne ayırmanın cemaatin değişik alanlarda bilgilenmesine vesile olacağından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Vaiz, İslâm'ın itikat, ibadet, muamelât ve ahlâk konularını belli bir plan dâhilinde cemaate anlatmalı, Peygamber Efendimizin hayatını, günümüz yaşamına uygun olarak ders çıkaracak ve ibret alacak şekilde takdim etmelidir.

²⁷ Çakan, s. 62.

2. Vaazın Planı ve Sunumu

Vaaz, sürekli bir dinî eğitim, dinî telkin ve irşat görevidir. Cemaatin istifade edebileceği bir vaaz sunabilmek için vaizin cemaatin faydalanabileceği uygun bir plan yapması gerekir. Vaazın etkili bir şekilde sunulabilmesi için, planının iyi hazırlanması önemlidir. Başka bir ifadeyle geniş bir bilgi platformundan cemaatin ihtiyaç duyduğu bilgileri süzerek sunma becerisini göstermek için vaazın mutlaka bir plan çerçevesinde hazırlanıp, bu plana uygun sunulması gerekir.

Ayet ve hadis metinlerinin daha önceden yazılmış ve birkaç kez okunmuş olması, sunum esnasında rahatlık sağlayacaktır. Ayet ve hadislerin hatasız okunmasına son derece dikkat edilmelidir. Sunumda ayetin hangi surenin kaçınıcı ayeti olduğu, hadisin hangi güvenilir hadis kitabından alındığı da söylenmelidir. Bu, cemaatin güvenini kazanmaya yardımcı olurken dinî kaynaklar hakkında cemaatin bilgi sahibi olmasını da sağlar.

Planlamada vaazın temel niteliğinin teşvik ve uyarı olduğu dikkate alınmalıdır. Konunun yapılması durumunda kazandıracığı dünyevî ve uhrevî faydaların, ihmal edilmesi halinde doğabilecek zararların neler olabileceğinin açıkça belirtilmesi, cemaati etkilemesi açısından önemlidir.²⁸

Vaiz, anlatacağı konuya çok iyi hazırlanmalı, konu bütünlüğünü koruyarak sunum yapılmalıdır. Konu bitmediyse bir sonraki vaazına kaldığı yerden devam edeceğini cemaate açıklamalı ve bir sonraki vaazda eksik hususları tamamlamaya çalışmalıdır.

Vaiz haftada bir vaazını çok kişiye hitap imkanı olan camilerden birinde yapılmalı, bu vaaz mümkün olduğunca aksatılmayan, müdavimlerinin de aksatmadığı, muhtevalı bir vaaz niteliği taşınmalıdır. Böyle bir vaazı namazdan sonra cemaatin bir arada olduğu bir anda, baştan sona dinleyenlerin konuyu dinleyip anlayacağı tarzda sunmak verimliliği arttıracaktır.

Genel anlamda bir vaaz planı şöyle yapılabilir:

Giriş: Vaiz, vaaza başlarken besmele, hamdele, salvele ve kısa bir dua ile giriş yapılmalıdır. Konu ile ilgili bir ayet ve bir hadis okuyarak vaazın konusunu cemaate açıklamalıdır. Niçin bu konuyu seçtiğini ve bu konunun cemaatle ilişkisini dile getirmelidir. Konunun ana fikrini belirtmelidir.

²⁸ Çakan, s. 63.

Gelişme: Konu ile ilgili ayetler ve hadisler ortaya konmalı, onlar üzerinde âlimlerin tefsirleri ve yorumları dile getirilmelidir. Konu, günlük yaşanan hayatla bağlantılar kurularak etraflıca ve belîğ bir şekilde açıklanmalı, sade ve özlü bir şekilde, kısa cümlelerle ve somut örneklerle anlatılmalıdır. Yerinde anlatılacak uygun hatıra ve gözlemler konuyu canlı hale getireceği, vaazı zenginleştirip anlamayı kolaylaştıracağı için bunlara da zaman zaman yer verilmelidir ²⁹

Sonuç: Cemaate sonradan katılanların konuyu ana hatlarıyla bilmelerini sağlamak ve anlatılanlar arasında bütünlük oluşturmak amacıyla, vaazın sonunda bir özet sunum yapmak gereklidir. Dua cümleleriyle vaazı tamamlamak hem cemaat hem de anlatılanların etkinliği açısından önemlidir. Vaiz, ezanın başlamasıyla vaazını bitirmelidir.

3. Vaazda Zaman-Mekân ve Cemaat

Vaazın bütün safhalarında hesaba katılması gerekli üç ana unsur: zaman, mekân ve cemaattir.

Vaiz, vaaza zamanında başlamalı, zamanı kullanma hususunda dikkatli olmalıdır. Vaazını planladığı süre zarfında bitirmeye çalışmalı, ele alınacak konuları sıkışıklığa mahal bırakmayacak şekilde rahat sunmalıdır. Namazdan önce yapılan vaazlar, ezan başlamadan mutlaka bitirilmelidir. Ezanla beraber vaaz devam etmemelidir. Vaazı ezanla beraber devam ettirmek, hele hele ezandan sonraya bırakmak cemaat için sıkıntı ve rahatsızlık verici olabilir. Bu nedenle vaiz zamanı iyi değerlendirmeli; söylenecekleri vaaz süresi içerisinde dile getirmelidir. Cemaat arasında yaşlılar, hastalar ve farklı problemleri olan ihtiyaç sahipleri bulunabilir. Bu nedenle vaiz, cemaatin dinleme ve öğrenme süreleri noktasında sabrını taşırmamalı, ezandan sonra yapılan vaazın etkili ve faydalı olmadığını bilmelidir. Cemaatin camiye geliş önceliği namaz kılmak olduğu için ezanla birlikte cemaat namaza hazırlanmakta, bu nedenle de ezandan sonra yapılan ve uzatılan vaazı can kulağı ile dinlememekte, hatta bir an önce tamamlanmasını beklemektedir.³⁰

Vaazların zaman ve mekânının önceden ilanında büyük fayda vardır. Ki-

²⁹ Bayraktar, s. 69.

³⁰ Bayraktar, s. 71

min vaaz edeceği, tarihi ve vakti bir ilan şeklinde caminin veya müftülüğün panosuna asılarak cemaate duyurulmalıdır. Böyle bir ilan cemaate, o camide, hangi gün, kimin vaaz edeceğini önce öğrenme ve vaaza katılmak isteyenlerin programlarını ona göre ayarlama imkânı tanır. Vaazın önceden ilanı, ayrıca konuya verilen değer ve ciddiyetin de bir ifadesidir.

Köyde yapılacak vaaz ile şehirde ve hatta şehrin muhtelif semtlerinde yapılacak vaaz aynı olmamalıdır. Özellikle vaazın daha iyi anlaşılabilmesi için sosyal hayattan bazı örneklemeler yapılırken şehir ve köydeki cemaate yaşadıkları çevreden örnekler verilmelidir. Konu seçiminde de cemaatin kültür ve sosyal seviyesi ile eğitim durumu dikkate alınmalıdır.

Üniversite camileri, sanayi sitelerinde yer alan camiler, merkezi yerlerdeki camiler, mahalle camileri ile köy camileri cemaatin bilgi ve yaşam koşulları bakımından çok farklı olduklarından sunulacak vaaz ve hutbenin seviyeye uygunluğuna dikkat edilmelidir. Vaiz, hazırlığını; vaaz edeceği cemaatin seviyesine göre önceden yapmalı, sunumunu da bu çerçevede icra etmelidir. Çünkü nerede, ne kadar süre ile ve kimlere konuştuğunun farkında olmak hatip ve vaizin başarısını doğrudan etkileyecektir.

Cami için hazırlanmış bir konu, bir salonda veya farklı kesimden bireylerin katılımına açık bir ortamda sunulacaksa ona uygun bir hitap ve anlatım tarzı benimsenmelidir. Vaazla ilgili tüm unsurlarda camideki sunumla bütünüyle aynı olmamalıdır.

Öğüt verme faaliyeti olarak vaaz cami dışındaki cemaate de hitap etmeli, vaiz de bir tebliğci olarak cami dışındaki kitlelerle ilgilenmelidir. Bir başka ifade ile vaiz, resmi din hizmetlerinin dışındaki faaliyetlerine de büyük önem vermelidir.

Vaazlar, bıktırıcı olmamalı, cemaatin rağbeti ölçüsünde uygun aralıklarla yapılmalıdır. Her Perşembe vaaz eden Abdullah b. Mes'ud'dan her gün vaaz etmesi istenince, "Sizi bıktırmaktan endişe ederim. Ben vaaz ve nasihat konusunda sizin için en uygun zamanı gözetiyorum. Rasulullah da bize aynı şekilde davranır, bizi usandırmamak için uygun zamanları kollardı",³¹ diye cevap vermiştir.

Vaizler, bazı vaazlarını cami dersi tarzında yapabilirler. İlim halkaları

³¹ Buharî, "İlim", 12.

oluşturarak, camilerde hadis, tefsir, fıkıh, ilmihal ve siyer şeklinde mihraptan dersler yapılabilir. Mihraptan derslerin daha verimli olabileceği düşünülmektedir. Peygamber Efendimiz, namazdan sonra cemaate vaaz ederdi. Bu sünneti yeniden tatbik yolunda çalışmalara ağırlık verilmesinin vaazların etkinliği açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

4. Vaazın Üslubu

A. Cemaatin Seviyesine Uygun Dil

Vaaz hazırlanırken toplumun seviyesine uygun bir dil kullanılmalıdır. Vaazda cümleler kısa, kesin, kolay anlaşılır, tesirli, mantıklı, güçlü ve heyecan verici şekilde kurulmalıdır. Verilmek istenen mesaj teferruata boğulmamalı, anlaşılmayan kelime ve tabirler kullanılmamalıdır. Aksi halde iyi anlaşılmayan bir vaazdan istenen faydanın temin edilmesi mümkün değildir.³² İyi kullanılan bir dil, etkin konuşma özellikleri, vaazda önemli olduğundan vaizin hitap ettiği toplumun dilini çok iyi bilmesi ve güzel kullanması önem arz etmektedir. Çünkü bu durum vaazın daha etkili ve anlaşılır olmasını sağlayacaktır.³³

Yüce Allah Kur'an-i Kerim'de: *"Onlara, içlerine işleyecek, ruhlarına tesir edecek şekilde beliğ söz söyle"*³⁴ buyuruyor. Vaazın insanların gönüllerine tesir edecek üslupta sunulmasını vurgulayan bu ayetin bir gereği olarak; Rasulallah (s.a.v.) muhataplarına tesir eden, gönüllerini kazanan bir ifade tarzı ile konuşmuş, nitekim pek çok insan onun etkin vaaz ve irşadiyle hidayete ermiştir. O, nübüvvet ve risalet görevinin bir gereği olarak *"Hikmetle ve mev'iza-i hasene ile Rabbinin yoluna davet..."*³⁵ maksadıyla; ciddi, samimi ve gösterişten uzak bir hitabet örneği vermiştir. O, iddiasız, fakat mükemmel bir hatiptir. Gayesi hitabet olmamakla beraber, modern hitabette faydalı ve başarılı olan her usul ve tekniği vaazlarında kullanmıştır. O, kendinden sonra gelen ve samimi dileklerle İslâm'a davet görevini yüklenecek olanlara; tatbiki mümkün, faydalı ve başarılı bir hitabet üslubu bırakmıştır.³⁶

³² Bayraktar, s. 76.

³³ Bayraktar, s. 79.

³⁴ en-Nisa, 4/ 63.

³⁵ en-Nahl, 16/ 125.

³⁶ Ahmet Lütfi Kazancı, s. 11.

H. Peygamber (s.a.v.), “*Ben nebilerin imamıyım, hatibiyim ve şefaat sahibiyim*”³⁷ buyurarak bu konudaki üstünlüğünü, dolayısıyla iyi bir hatip olduğunu ifade etmiştir. Kur’an’ın ifadesiyle “*O, konuşmasında yapmacığa kaçan biri değildi.*”³⁸

Yüce Rabbimiz: “*Kullarıma, sözün en güzel olanını söylemelerini söyle. Çünkü şeytan aralarını açıp bozmaktadır. Şüphesiz şeytan insanın açıkça bir düşmanıdır.*”³⁹ diyerek tatlı sözün şeytanın oyununu bile bozduğuna işaret etmektedir. Buna göre vaaz etme makamında olan din adamlarının hitabetle ilgili ilke ve yöntemlere dikkat etmeleri, kırıcı konuşmaktan sakınmaları, gönüllere nüfuz edecek tarzda konuşmaları önem taşımaktadır.

H. Musa’nın “*Rabbim, göğsümü genişlet, işimi kolaylaştır, dilimin düğümünü çöz ki sözümü iyi anlansınlar*”⁴⁰ şeklinde yaptığı dua vaizler için de bir örnek dua olmuş ve vaizler bu dua ile vaaza başlamışlardır. Cemaate faydalı olmak için Allah’a sığınarak ve onun yardımını dileyerek vaaza başlamak güzel bir haslettir. İnsanlara hitap etmek, onların ihtiyaç duyduğu konulara parmak basmak, toplumu rahatlatmak bir maharet gerektirdiği gibi, sosyal ve psikolojik olarak da uygun bir zaman ve ortamı gerektirmektedir.

Vaaz, muhataba yapılıdır. Camide, cemaat arasında bulunmayanlara hitap etmek, onları eleştiren ifadeler kullanmak, bir kişi veya grubu hedef alarak konuşmak doğru bir üslup değildir. Vaazda yanlışlar ve doğrular söz konusu edilmelidir. Ancak tenkitler düşünceler üzerinden yapılmalı, şahıslar söz konusu edilmemelidir.

B. Ayet ve Hadislerden Yararlanma

Vaazlarda konu edilecek ayet ve hadislerle ilgili olarak önce tespit yapılmalı, onların yorumları ve tefsirleri tetkik edilmeli sonra da cemaatin anlayacağı bir üslupla sunulmalıdır. Cemaatin anlamakta zorlanacağı müteşabih ayetler ve benzeri konular, vaaz kürsüsünde dile getirilmemelidir.

Vaaz kürsüsünden dillendirilen her konu, mutlaka ayet ve hadis refe-

³⁷ Tirmizi, “Menakıb”, 1; İbn Mâce, Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mace el- Kazvini, *Sünen-i İbn Mace*, “Zühd”, 37.

³⁸ es-Sâd, 38/20.

³⁹ el-İsra, 17/ 53

⁴⁰ Tâhâ, 20/ 25-28.

ranslı olmalıdır. İslâm'ın ana kaynakları referans alınmadan konuların doğru bir şekilde yorumlanması mümkün değildir. Kur'an'ın en iyi müfessiri ve uygulayıcısı Hz. Peygamber olduğundan vaazda, Hz. Peygamber'in konuya ilişkin uygulamalarından örnekler verilmelidir.

c. Kıssa ve Örneklerden yararlanma

Vaazda Kur'an'da ve Sünnet'te yer alan kıssalar, örnek olarak takdim edilmelidir. Kıssaların anlatılması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ayrıca İslâm tarihinden konuya dair ibretlik kıssalar anlatılarak kıssalarla hayatlarımız arasında paralellik kurarak geçmiş bir hikayeyi aktarmanın ötesinde Müslümanların manevî hayatına anlam katacak derslere işaret edilmelidir. Anlatılanlar sonrasında cemaatin ümitsizliğe kapılması engellenmeli, kıssalarda yer alan örneklerdeki gibi olmanın Allah'ın (c.c) izni ve yardımıyla kolay olduğu ifade edilmelidir.⁴¹ Ayrıca örneklemeler yapılırken şairlerden, atasözlerinden, fıkralardan istifade etmek, vaazın sunumunun canlılığı ve anlatılanların etkinliği açısından önem arz etmektedir.

Sonuç

Geçmişten günümüze genellikle camilerde uygulanan en etkili ve yaygın iletişim araçlarından biri olan vaaz, erdemli ve huzurlu bir toplumun oluşmasına büyük katkılar sağlamıştır. Gerçekleştirilen vaazlarla camilere devam eden cemaat dinî bilgi ve bilincini geliştirme fırsatı bulmaktadır. Cemaat vaizi dinleyerek dinî hayatına yön verirken, cami dışında vaizi kendisini etkileyen örnek bir kişi olarak görmek istemektedir. Toplumun her kesiminden cemaate vaaz etme makamında olan vaizin, cami içinde ve dışında cemaati ile iletişimini devam ettirmesi, gönül dilini kullanarak toplumun iyiyi ve güzeli bulmasına vesile olması yapmış olduğu görev bakımından oldukça önemlidir.

Vaaz programlarından normal cami cemaatinin yanı sıra toplumun değişik katmanlarının da istifade etmesi sağlanmalıdır. Kadınlar, çocuklar, engelliler, yaşlılar, sokak çocukları, huzur evi sakinleri, cezaevi mahkûmları

⁴¹ Fatma Abide Keskin, "Batı Dünyasından Örnek Vaaz İçerik Analizleri", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (17-18 Aralık 2011), Ankara: DİB yay., 2013, II, 137.

hâsılı toplumun her kesimi vaazlardan istifade edebilmeli, gönül dilinden faydalanabilmelidir. Bunun sağlanması için toplumun değişik kesimlerine yönelik cami dışı ortamlarda da vaaz programlarının tertip edilmesi önem arz etmektedir.

Toplumunu sahih dinî bilgi ile buluşturmada, İslam ahlak ve ilkelerini yaşanabilir bir şekilde sunmada önemli fonksiyon icra eden vaizlere olan ihtiyaç günümüzde de artan bir hızla devam etmektedir. Bu bağlamda ilahiyat fakültelerinde vaiz yetiştirmeye yönelik programların geliştirilmesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu anlamda hizmet içi eğitimlere ağırlık vermesi ortaya çıkan ihtiyaçların giderilmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ahmadov, Shahi, “Hz. Ali'nin Vaaz Açısından Yeri ve Konumu”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, (17-18 Aralık 2011 DİB Ankara), Ankara: DİB Yay., 2013, II, 535-544.
- Bayraktar, Mehmet Faruk, *Türkiye'de Vaizlik Tarihçesi ve Problemleri*, İstanbul: MÜ? İFAV Yay., 2009.
- Buharî, İmam Muhammed ibn İsmail, *el-Camiu's-Sahib (Sahib-i Buhari)*, Kitabu'l-Cihad, 143; Kitabu'l-İlim, 12.
- Büyükkörükçü, Abdurrahman, “Tahir Büyükkörükçü” *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, (17-18 Aralık 2011 DİB Ankara), Ankara: DİB Yay., 2013, II, 545-559.
- Coşkunsever, Asude, “Sosyal Hizmet Kurumlarında Vaaz / Dinî Danışmanlık”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (17-18 Aralık 2011 DİB Ankara), Ankara: DİB Yay., 2013, II, 42-53.
- Coştu, Kamil, “Hayat Boyu Eğitim Bakımından Ceza ve İnfaz Kurumlarındaki Tutuklu ve Yükümlülere Yönelik Vaaz ve Dinî Danışmanlık Hizmetleri”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, (17-18 Aralık 2011 Ankara), Ankara: DİB Yay., 2013, II, 30-39.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Dinî Hitabet Çeşitleri- İlkeleri - Örnekleri*, İstanbul: MÜ? İFAV. Yay., 1998.
- Çetin, Abdurrahman, *Hitabet ve İrşad-Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma*, İstanbul: Emin Yay., 2008.
- Doğdu, Süleyman, *Dinî Hitabet*, Ankara: MEB Yay., 1981.

- Ebu Davud, el-İmam el-Hafız Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî, *Sünen-i Ebi Davud*, el-Cumu'a, 1078.
- İbn Manzur, (Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari ibn Manzur) *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, XV, 345.
- İbn Sa'd (Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Kâtib el-Hâşimî), *et-Tabakatü'l-Kübra*, I.
- Kazancı, Ahmet Lütfi, *Peygamberimizin Hitabeti*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Keskin, Fatma Abide, "Batı Dünyasından Örnek Vaaz İçerik Analizleri", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*. (17-18 Aralık 2011 DİB Ankara), Ankara: DİB Yay., 2013, II, 130- 138.
- Müslim, Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyri en-Nişaburî, *Sahib-i Müslim*, Fedailü's-Sahabe, 4; İman 95.
- Soysaldı, Mehmet, *Dini Hitabet*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2005
- Soysaldı, Mehmet, "İslâmî Tebliğde Hz. Peygamber Örneği", *Diyanet İlmî Dergisi*, Ankara: DİB Yay., 2006, XXXXII, sy. 2, s. 69-98
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, Birr 17; Menakıb, 1.
- Tümer, Günay, "Vaazda Takip Edilecek Metod", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara: DİB Yay., 1978, XVII, sy. 1, s. 5-22.
- Ünal Mehmet, "Kur'an'ın öğrettiği Vaiz Profili" *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (17-18 Aralık 2011 Ankara), Ankara: DİB yay. 2011.

ÎMAMU'L- HAREMEYN CÜVEYNİ'NİN DEĞİŞİM GEÇİRDİĞİ KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ¹

MUSTAFA SANCAR
ARŞ. GÖR., SIIRT ÜNV. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZET

Îmamu'l Haremeyn Cüveynî, Müslüman zihninin inşasında önemli bir yere sahip olan kelâm ilmine, ortaya koyduğu değerli eserlerle çok büyük katkılar sağlamıştır. İmam Cüveynî, ilmi kişiliği, özgün düşünce yapısı ve meselelere farklı perspektiflerden bakabilme yeteneğiyle adından sıkça söz ettirmiştir.

İmam Cüveynî, muhakkik bir âlim olması hasebiyle hür düşünce sahiplerinde olması gereken, tabii bir sonuç olarak söylemiş olduğu bazı fikirlerden vazgeçmiştir. Cüveynî; akli istidlal yöntemleri, haberî sıfatların te'vili, Ahval teorisi, insan fiilleri, teklifi ma la yutâk, akıl, Kur'an'ın icazı ve istirsal meselelerinde fikri dönüşüm yaşamıştır.² Cüveynî ilk görüş-

¹ Bu çalışma 2014 yılı Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında hazırlanmış olan yüksek lisans tezinin makaleye çevrilmiş halidir.

² Çalışmamızda Cüveynî'nin değişim geçirdiği kelâmî görüşlerinden, haberî sıfatların te'vili, ahval teorisi, insan fiilleri ve Kur'anın İcazı meseleleri ele

lerini “eş-Şamil”, “el-İrşad” ve “Luma” adlı eserlerinde serdetmiş daha sonra kelâm sahasında yazdığı son eseri “Akıdetun-Nizamiyye” ve fıkıh alanında yazmış olduğu ancak kelâmî meseleleri de barındırdığı için; -kelâmî meselelerde son sözlerini söylediği- “Burhan” adlı eserlerinde önceki görüşlerinden vazgeçerek fikirsel dönüşüm yaşamıştır. Çalışmada ilmi otoritesini kabul ettirmiş ve İmam’ül Haremeyn ünvanına layık görülmüş, büyük İslam âlimi İmam’ül Haremeyn Ebu’l Me’ali Cüveynî’nin değişim geçirdiği kelâmî görüşleri ve fikirsel dönüşüm yaşamasına sebep olan faktörler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar:

İmam’ül Haremeyn Cüveynî, Kelam İlmi, Alim, Burhan

ABSTRACT

Al Haremeyn Juwayni, has made a major contribution to “İlm al Kalam” which is very important in building of Muslim mind, with valuable works. He was mentioned name of Juwayni most often with his scientific personality, original ideas and talent of the different perspectives. Juwayni’s changing concepts of Kalam utterance are as follows; interpreting attributes of predicate, state theory (Ahval), rational inference methods, mind, acts of servitors, unbearable obligation, miracle of Korân, surface points and factors of changing minds. Juwayni has asserted his first opinions in books; Shamel, Ershad, Luma’. He defended necessary of interpreting attributes of Allah in those books. Therefore he has written Akeedat-un Nizamiyye and he adopted Selef’s method. Juwayni has worked to solve some problems in Shamel and Ershad with theory Ahval, but he gave up the idea about that of theory Ahval in his book which is name called Burhan. In this study, his scientific authority had accepted and he was considered worthy as title of Imamu Al Haremeyn –the great islamic scholar-. We try to present Imamu Al Haremeyn Ebu Al Meali Juwayni’s changing concepts of Kalam utterance.

Keywords:

Al Haremeyn Juwayni, İlm al Kalam, Alim, Scholar, Burhan

alınmıştır. Konularının çok geniş olmasından ötürü akli istidlal yöntemleri, akıl, teklif ma la yutak, istirsal meselelerine yer verilememiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Mustafa Sancar, *İmam’ül Haremeyn Cüveynî’nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2014.

1. Giriş

Kelâm ilmi, Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarına; peygamberleri göndermesinin imkânına dair deliller ortaya koyarak İslam inanç esaslarını temellendiren ve İslam inancına dışarıdan yöneltilen eleştirileri ve duyulan şüpheleri ortadan kaldıran bir ilimdir. Doğru yolu arayanlara yol gösterir, inatçıları delille susturur. Bu kutsal görev için yenilenebilir dinamik bir sistemin her zaman bu ilmin içerisinde mevcut olması gerekir. Zira kelâm ilminin arkaik bir ilim olmaması buna bağlıdır. Dolayısıyla kelâm ilminin belli evrelerinde bu ilme dinamizm kazandıracak entelektüel âlimlerin ortaya çıkması mutlak öneme sahiptir. İmam'ul Haremeyn Cüveyni de mutekaddimûn ve muteahhirûn âlimleri arasında köprü vazifesi görmüş, görüşleri ve yetiştirdiği talebeler sayesinde bu ilmin gelişmesinde ve dinamizmini devam ettirmesinde önemli bir paya sahip olmuştur. İmam Cüveyni, muteahhirun âlimlerinin kelam ilmine getirecekleri yeniliklerde ciddi bir paya sahip olduğundan görüşlerinin ortaya konulması kelam ilminin düşünsel süreci hakkında önemli bilgiler verecektir.

Bu çalışmada temel amaç, böylesine şerefli bir amaca hizmet eden ve kitleleri etkileyen İmam'ul-Haremeyn Cüveynî gibi büyük İslam âliminin kelâmî görüşlerini ortaya koymak ve kelâmî görüşlerindeki değişimleri tespit etmektir. Çalışmada Cüveynî'nin değişim geçirdiği kelâmî görüşleri ve daha sonra da Cüveynî'nin fikirsel dönüşüm yaşamasına sebep olan faktörler irdelenmeye çalışılacaktır.

İmamu'l Haremeyn Cüveynî'nin eserlerinin kronolojik sıralaması, değişim geçirdiği kelâmî görüşlerini ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir. Zira eserlerinin kronolojik sıralamasını ortaya koymadan fikirlerinin önceliği ve sonralığı temellendirilemeyecektir. Dolayısıyla ilk olarak eserlerinin kronolojik sıralaması yapılacak daha sonra değişim geçirdiği kelâmî görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. İmamu'l Haremeyn Cüveynî'nin Eserlerinin Kronolojik Sıralaması

İmam Cüveynî'nin kelâm ilmindeki ilk eserlerinin “eş-Şâmil”, “el-İrşâd” ve “Luma” adlı eserlerinin olduğu hususunda fikir birliği vardır. Ancak Cüveynî'nin değişim geçirdiği kelâmî görüşlerini ihtiva eden *Akidetu'n-Nizamiyye* ve *Burbân* adlı eserlerinin kronolojik sıralamasında ihtilaf var-

dır. Zahid el-Kevseri, Cüveynî'nin kelâm ilmi sahasındaki son eserinin *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserinin olduğunu söylemiştir. Ancak bu söylemiyle kelâmî konuların tamamında son görüşlerini serdettiği son eseri mi yoksa sadece bir bütün olarak kelâm kitabı mahiyetindeki son eseri olduğunu mu kastetmiş tam olarak anlaşılamamıştır.

Çalışmada İmam Cüveynî'nin eserlerinin tahlili yapılarak şu sonuç ortaya çıkmıştır; İmam Cüveynî'nin *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserinin Kur'an'ın i'cazı bölümünde; "460 kûsür senedir Kur'an'a muarada yapılamamıştır."³ ifadesini kullanması, *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserini H. 460 senesinde yazdığını göstermiştir. Cüveynî bu eserde İmamet meselesinin akaid konularından olmadığını, meseleye sadece kısa bir şekilde değinmenin yeterli olacağını zikretmiştir. Ancak Cüveynî, "kısa bir şekilde değineceğiz"⁴ ifadesine rağmen *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde bu meseleyi zikretmemiştir. İmam Cüveynî'nin değineceğiz dediği İmamet meselesini, daha sonra *Ğıyasî* adlı eserinde mustakil bir konu olarak ele aldığı görülmüştür.⁵ Zira İmam Cüveynî, *Ğıyasî* adlı eserinde *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserinin daha önce yazdığını ifade ederek atıfta bulunmuştur.⁶ Bu sıralama gösteriyor ki; Cüveynî, *Ğıyasî* adlı eserini *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserinden sonra kaleme almıştır. İmam Cüveynî, *Burhân* adlı eserinin 916. fıkrasında ise *Ğıyasî* adlı eserinden bahsetmektedir.⁷ Dolayısıyla eserlerindeki bağlantılar, atıflar, Cüveynî'nin belli dilimlerde yaşadığı olaylar ve buna bağlı olarak olayların etkisiyle yazmış olduğu fikirlerini eserlerine yansıtması gösteriyor ki; İmam Cüveynî, *Burhân* adlı eserini *Ğıyasî* adlı eserinden ve doğal olarak da *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserlerinden sonra yazmıştır. Cüveynî'nin kelâm ilmindeki eserlerinin kronolojik sıralaması -*Luma'* adlı eserinin yerinde ihtilaf olmakla beraber- şu şekilde olduğu öngörülmüştür:⁸ *eş-Şâmil, el-İrşâd, el-Luma', el-Akîdetu'n-Nizâmiyye* ve *el-Burhân*.

³ Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, (Tah.: Muhammed Zahid Kevseri), Mektebetü'l-Ezheriyye *lîr*-Turas, yyy., 1992, 72.

⁴ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 19.

⁵ Cüveynî, *Ğıyasu'l-Umem Fi'l-Tiyâsî'z-Zulem*, (Tah.: Mustafa Hilmi, Fuad Abdulmun'im), Daru'l-Da'veti, İskenderiyye, 15 vd.

⁶ Cüveynî, *Ğıyasî*, 3, 13.

⁷ Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, (Tah.: Abdülzâim ed-Dîb), Camiatu Katar, 1. Baskı, Katar, 1979, II, 937.

⁸ İmam Cüveynî'nin, *Ğıyasu'l-Umem Fi'l-Tiyâsî'z-Zulem* adlı eseri kelâm sahasında yazılmış bir eser olmadığından sıralamada zikredilmemiştir.

2. Cüveynî'de Haberi Sıfatlar'ın Te'vili

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde çokça zikredilen ve Allah'ın muhdes yani yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran sıfatlara Haberi sıfatlar denir. Kaynağı nakil ve haberdir. Bu yüzden bunlara haberi sıfatlar denilmiştir. Kur'an'da geçen yed (el), vech (yüz), ayn (göz) vs. gibi zahiri manaları itibariyle Zat-ı Hakka nispet edilmeleri uygun olmayan bu sıfatlar hakkında farklı yorumlar yapılmış ve ulûhiyeti ilgilendiren bir problem olmasından dolayı da klasik kelâmında önemli bir yer işgal etmiştir. Müteşabihat türünden sayılan ve ilk dönemden itibaren pek çok kelâmî tartışma ve fikri ceyrana⁹ sebep olan bu sıfatların kelime anlamlarını bazı kesimler ifrat bazı kesimlerde tefrit derecesinde yorumlamışlardır.

2.1.A. Cüveynî'nin İlk Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, “eş-Şamil”, “el-İrşad” ve “Luma” adlı eserlerinde haberi sıfatları hudûs alametleri taşımalarından dolayı te'vil etmiş, dolayısıyla mezhep imamının yolundan ayrılmıştır. O, müşebbihe ve mücessime firkaları gibi teccime ve teşbihe düşmemek için haberi sıfatların zahiri anlamlarını te'vil metodunu benimsemiştir. Cüveynî, “Luma” adlı eserinde Allah'ın noksanlıktan ve her türlü hudûs alametlerinden münezzeh olduğunu zikrederek teşbih ve teccime düşmemek için te'vil metodunu savunmuştur. O, Rab Teâlâ'nın yönler ile nitelenmekten, bir şeyin hizasında bulunmaktan, sınır ve miktarı kabulden yüce olduğunu ve bölgelerin onu kuşatamayacağını, kenarların onu saramayacağını belirtmiştir. Delili ise şudur: “Bir ciheti meşgul eden her şey mutehayyiz (yer kaplayıcı) dir. Her mutehayyiz de cevherlerle birleşmeye ve ayrışmaya kabiliyetlidir. Birleşmeyi ve ayrışmayı kabul eden her bir şey ictima' (birleşme) ve iftiraktan (ayrışmadan) hali (yoksun) olamaz. İctima' ve iftiraktan yoksun olmayan da hâdistir. Mademki Allah yer kaplamaktan ve yönlerle nitelenmekten yucedir o zaman Allah bir mekâna has değildir”.¹⁰

Cüveynî, (“Rahmân Arş'a istivâ etmiş (kurulmuş) tir.”)¹¹ Ayetinde ge-

⁹ Bkz. H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi Hicri İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, 218-219.

¹⁰ Cüveynî, *Luma'ül-Edille fi Kavâ'id-i Akâidi Ehl-i Sünne ve'l Cemaat*, (Tah.: *Abdulaziz İzzeddin Es-Seyrean*), Dar'u Lubnan, 1.Baskı, 1987, 186.

¹¹ Taha, 20/5. Doç. Dr Murat Memiş hocamız Kelâm Araştırmaları Dergisinde Yayınlanan,

çen “istiva” kelimesinden muradın hâkim olmak, galip gelmek, yücelik olduğunu söylemiştir. Cüveynî, Arapların da “istivayı” bu şekilde kullandıklarını, zira onların “Fılan şahıs memlekete istiva etti.” sözündeki “istiva”dan maksatlarının hâkim olmak, hükmetmek olduğunu zikretmiştir. Ayrıca, Cüveynî delil olarak bir şiir de getirmektedir: “Kılıç ve dökülen kan olmaksızın Bısr Irak’a istiva etti.” O, şiirde geçen “istiva”nın çok açık bir şekilde ‘hâkim oldu’ manasında kullanıldığını ifade etmiştir.¹²

Şimdi Cüveynî’nin “eş-Şâmil” ve “el-İrşâd” adlı eserlerinde Kur’an’da ve hadislerde geçen haberi sıfatları nasıl yorumladığını, ardından hangi yöntemleri kullanarak bu te’villeri yaptığını ortaya koymaya çalışalım.

İmam Cüveynî “el-İrşâd” adlı eserinde mensubu olduğu mezhebinin içinde yedeyn (eller), ayneyn (gözler), vech (yüz) gibi sıfatların zahirine bağlı olanların bulunduğunu belirttikten sonra bu sıfatların te’vil edilmesi görüşünde olduğunu ifade eder.¹³ O, bu tür sıfatların hakiki anlam ifade eden subuti sıfatlar olmadığı görüşündedir. Yedeyn (eller) haberi sıfatının kudrete, ayneyn (gözler) haberi sıfatının görmeye, vech (yüz) haberi sıfatının vucud (var olmak)’a te’vil edilmesi gerektiğini zikreden Cüveynî, bu sıfatların akılla değil de ancak nakille bilinebileceğini belirtir.¹⁴ Kur’an’da geçen (“Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoymdu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?”)¹⁵ ayetini te’vile delil olarak getiren Cüveynî, ayette geçen ellerimle sıfatının zahiri anlamıyla değil de kudret anlamıyla anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Te’vile karşı çıkanlar, ayette geçen yed (el) sıfatının kudrete te’vil edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Zira onlar, Allah’ın zaten her şeyi kendi kudretiyle yarattığını, yed sıfatını da özellikle kullanarak tahsislik kazandırdığını, şayet te’vil yöntemine başvurulursa ihtisaslığının bir anlamı olmayacağını, hâlbuki Allah’ın Kur’an’da faydasız bir ayetinin olma-

“Eş’ariliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu’l Meali Cüveynî” adlı makalesinde, “Hatta İstiva’yı Allah’ın fiillerinden biri olarak gören İmam Eş’ari’nin bu görüşünü akıldan uzak bulunduğunu belirtir.” Şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Cüveynî’nin eserini incelediğimizde böyle bir ifadeye rastlamadık. Bkz. Cüveynî, *Şâmil*, I, 160;krş. Murat Memiş, “Eş’ariliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu’l Meali Cüveynî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 7, 2009, 107.

¹² Cüveynî, *Luma*, 186-187.

¹³ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fi Usûli’l-İ’tikâd*, (Tah.: Muhammed Yusuf Musa- Abdu’l Mun’im Abdu’l Hamid), Mektebetü’l-Hanci, Kahire, 1950, 155.

¹⁴ Cüveynî, *İrşad*, 155.

¹⁵ Sad, 38/75

diğini söylemişlerdir.¹⁶ Cüveynî onlara karşı şu cevabı vermiştir: “Yaratmanın ancak kudretle olacağı konusunda hemfikiriz. Hususiyet meselesine gelince kendi eliyle yarattığından dolayı Âdem (as.) secdeye müstahak olmamıştır. Öyle olsaydı bu hususiyet sadece Hz. Âdem’de olduğu için emredilmiş olurdu. Hâlbuki secde etmek Allah’ın emri olduğu için vaciptir. Ayetin zahirine bakılırsa sizin dediğiniz gibi hususiyetin sadece Hz. Âdem’e has kılındığı anlaşılır ancak ayet bunu ifade etmek istememektedir. Akıl da yaratmanın elle değil kudretle yapıldığına hükmeder. Ayrıca Allah bazı kullarını özellikle zikrederek onları tekrim edebilir bu onların diğerlerinden farklı olduğu anlamına gelmez. Zira benzerleri Allah’ın kitabında çokça geçmektedir.”

Cüveynî bu konuda birkaç örnek de vermiştir. İlk örneği Allah’ın Kâbe’yi kendi zatına izafe etmesini göstermiştir. Zira sadece Kâbe Allah’ın değildir, tüm âlem Allah’ındır. Sadece tekrim için Kâbe zikredilmiştir. Dolayısıyla burada bir ihtisas söz konusu değildir. İkinci olarak ubudiyet sıfatıyla -yani mümin kullarım diyerek- müminleri kendi zatına izafe etmesini örnek göstermiştir. Burada da ihtisas yoktur çünkü kâfirler de Allah’ın kullarıdır. Üçüncü olarak Hz. İsa (as.)’nin ruhunu kendi zatına izafe etmesini örnek göstermiştir. Burada da ihtisas yoktur çünkü bütün ruhlar Allah’ındır. Cüveynî’ye göre Allah, bu isimleri tahsis etmek için değil de teşrif-tekrim amacıyla zikretmiştir. İmam Cüveynî; Sıfat izafesi, mülk izafesi ve teşrif-tekrim İzafesi olmak üzere İzafeyi üç kısma ayırmıştır.¹⁷

Cüveynî, Kamer suresinin 14. ayetinin ittifakla zahiri manasıyla anlaşmadığını söylemiştir. Zahiri manasıyla (“Gözler ile yürüyor.”)¹⁸ şeklinde anlaşılan ayetin ittifakla gözetimi ve himayesiyle yürüyor şeklinde anlaşıldığını söyleyen Cüveynî, kimsenin a’yun (gözler)’dan maksadının Allah’ın gözü olduğunu tasavvur etmediğini ifade etmiştir. O, Arapların “Filan şahıs melikin gördüğü ve duyduğu yerededir.” şeklindeki sözden melikin o şahıstan haberdar olduğu, onu gözlediği bir yerde olduğu manasında kullandıklarını ifade etmiştir. Bu ayetin de bu manada kullanılabileceğini, bunda herhangi bir sorun olmadığını söyleyerek te’vilin gerekli olduğunu savunmuştur.¹⁹

¹⁶ Cüveynî, *İrşad*, 155-156.

¹⁷ Cüveynî, *İrşad*, 156.

¹⁸ Kamer, 54/14.

¹⁹ Cüveynî, *İrşad*, 157.

Cüveynî, yukarda zikredildiği üzere Kamer suresinin 14. ayetinde geçen (“Gözlerle yürüyor.”) ayetini tüm kesimlerin himaye ve gözetimle yürüyor şeklinde te’vil ettiklerini söylemiştir. Dolayısıyla burada te’vile cevaz veriliyorsa diğerlerine de cevaz verilmesi gerekir şeklinde bir görüş öne sürmüştür. Yani te’vil, üzerinde ittifak edilenlerde caizse bu tür sıfatların hepsinde de caiz olabilmelidir görüşündedir.²⁰

İmam-ul Haremeyn Cüveynî haberi sıfatlar konusunda genellikle mücessime fırkalarından Haşeviyye ve Kerramiyye ile tartışmıştır. O, Haşeviyye gibi fırkaların bazı ayetleri mecburen kendileri gibi te’vil ettiklerini dolayısıyla te’vil metodunun diğer ayetlere de uygulanabileceğini söyleyerek karşıt delil oluşturmuştur. Cüveynî, (“Nerede olursanız, O (c.c.) sizinle beraberdir.”)²¹ ayetini, Haşeviyye’nin zahiri manasıyla anlaması durumunda (“Rahmân Arş’a istivâ etmiş(kurulmuş)tir.”)²² Ayetindeki zahiri mana ısrarlarının kırılmış olacağını söyler. Çünkü şayet Allah bizimle beraberse o zaman arşın üzerinde kurulu olamaz, dolayısıyla böyle düşünmeleri durumunda çelişkiye düşerek akıllı bir insanın söylemeyeceği rezil bir duruma düşeceklerini söylemiştir. Şayet Haşeviyyeler; (“Nerede olursanız, O sizinle beraberdir.”)²³ ve (“Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın.”)²⁴ Ayetlerini, “gizlilikleri kuşatma” şeklinde te’vil etmeleri durumunda ise Haşeviyyenin de te’vile cevaz vermiş olacağını ifade etmiştir.²⁵

İmam Cüveynî, tevilden uzak duranların delillerinden biri olan (“Sana kitabı indiren O’dur. Ondan, kitabın anası (temeli) olan bir kısım ayetler muhkem’dir; diğerleri de benzeşen (müteşabih)’lerdir. Kalplerinde bir kayma olanlar, fitne (ve karışıklık) çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için ondan müteşabih olanına uyarlar. Oysa onun yorumunu Allah’tan başkası bilmez. İlimde derinleşenler ise: “Biz ona inandık, onun tümü Rabbimizin katındandır.” derler. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp düşünmez.”)²⁶ Aye-

²⁰ Cüveynî, *İrşad*, 158.

²¹ Hadid, 57/4.

²² Taha, 20/5.

²³ Hadid, 57/4.

²⁴ Mucadele, 58/7.

²⁵ Cüveynî, *İrşad*, 160-161.

²⁶ Al-i İmran, 3/7.

tini değerlendirerek birkaç açıdan cevaplar. Öncelikle ayetin vakıf problemine vurgu yapan Cüveynî, ayetin farklı kıraatlerle okunabileceğini belirtir. Farklı kıraate göre okunduğunda tevilin, Allah ve ilimde derinleşenlerden başkasının bilemeyeceği şeklinde de olabileceğini belirtir. Ayrıca Cüveynî, Zeccac'dan bilgi aktarıp onun şöyle söylediğini ifade etmiştir: "Ayetteki müteşabihattan maksad, haşır-neşir, kıyamet gibi neticesi insanlar tarafından bilinmeyen, Allah'ın olmasını vaad ettiği şeylerdir." Zeccac, bu ayetle Allah'ın muhkem (açık) ayetlerine itiraz ederek, kendilerine vaad edilen azabın acil bir şekilde gelmesini talep eden inkârcıları azarladığını söylemektedir. Ayrıca İmam Cüveynî, bu ayette zikredilen "te'vil kelimesinin A'raf suresi 53. ayetinde kıyamet olarak kullanılmasının ilk ayetten ne anlaşılması gerektiğini güzel bir şekilde ortaya koyduğunu, dolayısıyla te'vilin kullanılmasının dini anlamda bir sorun olmadığını ifade ediyor.²⁷

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî, "eş-Şâmil", "el-İrşâd" ve "Luma" adlı eserlerinde bir usul ortaya koyarak haberi sıfatların te'vil edilmesini akli ve dini zorunluluk olarak görmektedir. O, bu tür sıfatların hudûs anlamı içerdiğini, Allah'ın da hudûs alametlerinden münezzeh olduğunu dolayısıyla bu tür sıfatların zahiri manalarıyla anlaşılamayacağını aksi takdirde tecsim ve teşbihe düşüleceğini ifade ederek haberi sıfatları te'vil etmiştir.

2.1.B. Cüveynînin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, kelâm sahasında yazdığı son eseri *'Akâdetu'n-Nizâmiyye'*sinde ise daha önce ateşli savunucusu olduğu te'vil metodundan vazgeçerek selef'in yolunu benimsemiş ve bu konuda şunları serdetmiştir: "Âlimler Kur'an ve sünnette geçen zahiri anlamlar hakkında çeşitli yollar benimsediler. Bir kısmı (halef) te'vil metodunu benimseyerek bu metodu Kur'an ayetlerinde ve sahih sünnetlerde kullandılar. Selef imamları ise, te'vilden kaçınarak zahire göre anlam verme ve bunların anlamlarını Allah'a bırakma yolunu benimsediler. Razi olduğumuz görüş ümmetin selefine itbâdır. Bu hususta kesin nakli deliller var ve şeriatın çoğu da buna dayanır. Ayrıca Allah'ın re-

²⁷ Cüveynî, eş-Şâmil Fî Usulu'd-Din, (Nşr.: Ali Sami en-Neşşar- Faysal Bedir Avn-Suheyr Muhammed Muhtar), Dâru'l-Maarif, İskenderiyye, 1969, I, 552; Bkz. Memiş, "Eş'ariliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meali Cüveynî", 112.

sulünün sahabeleri bu tür ayetlerin anlamlarıyla uğraşmamışlardır. Onlar ki İslam'ın seçkin, saf ve temiz olanlarıdır. Şeriatın yükünü onlar taşırlar. Din kaidelerini zabt u rabt altına almakta, öğütte bulunmakta ve insanlara ihtiyacı olanı öğretmekte var güçleriyle çalışmaktan geri durmamışlar. Eğer bu tür ayetlerin zahirinin te'vili caiz ve vacip olsaydı, onlar buna şeriatın furu'undan çok daha fazla ihtimam gösterirlerdi. Sahabe ve tabiinlerin te'vili terk etme asrı geçince, doğru olan kesin görüş bu oldu. Din sahibi kişinin, Allah'ın noksan sıfatlardan münezzeh olduğuna inanması ve Müşkilatların anlamlarına dalmayıp bu anlamları Yüce Allah'a havale etmesi gerekir.”²⁸

İmam Cüveynî, “*Şamil*” adlı eserinde, te'vili savunarak müteşabih ayetleri (“Allah'tan ve ilimde derinleşenlerden başkasının bilemeyeceği”)²⁹ şeklinde yorumladığı ayeti “*Akîdetu'n-Nizamiyye*”sinde “müteşabih ayetleri Allah'tan başkası bilemez.”³⁰ şeklinde yorumlayarak tevil'den kaçınmak gerektiğini vurgulamıştır. İmam Cüveynî, İmam Malik b. Enes'ten “Allah'ın arş üzerine istivâsı malum, keyfiyeti meçhuldür. Buna inanmak vacip, bundan sormak ise bid'attir.” sözünü naklederek selefın metodunu benimsediğini göstermektedir.³¹ Ancak şunu da belirtelim ki Cüveynî, bu eserinde her ne kadar sefefe itba' edilmesini gerekli görse de te'vil metodunu benimseyenleri de ehl-i hak içerisinde değerlendirmiştir.³²

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî, daha önce belli metotlar uygulayarak ateşli bir şekilde savunduğu te'vili, kelâm sahasındaki son eseri “*Akîdetu'n-Nizamiyye*”sinde terk etmiştir. Akıllara şöyle bir soru gelmektedir: belli bir usul ortaya koyarak te'vili şiddetle savunan bir zat nasıl olurda böylesine ciddi bir fikirsel dönüşüm yaşayabilir?

Kanaatimizce İmam Cüveyni bazı siyasi baskılar neticesinde fikirsel dönüşüm yaşamıştır. Zira İmam Cüveynî'nin yaşadığı dönemde İmam Ahmed b. Hanbel'in taraftarlarının belli bir etkinliğe sahip oldukları ve zaman zaman Eş'ârilerle gerginlik yaşadıkları bir gerçektir.³³ Böyle bir ortamda

²⁸ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 33.

²⁹ Bkz. Al-i İmran, 3/7; Cüveynî, *Şamil*, I, 552.

³⁰ Bkz. Al-i İmran, 3/7; Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 33.

³¹ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 32-34.

³² Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 32.

³³ Seyfullah Kara, İmam Cüveynî döneminde Eş'ariler ile Hanbelilerin en kavgalı iki ekol olduğunu söyler. Bkz. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaıarı*, İz Yayıncılık, İstan-

İmam Cüveynî'nin baskı altında kalıp fikirsel dönüşüm yaşamış olabileceği ihtimaller dâhilindedir.³⁴

3. Ahval Teorisi

Hal kelimesinin çoğulu olan Ahval; durum, sıfat, özellik, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddî ve manevî özellikleri anlamına gelir.³⁵ Ahval, kelâm ilminin ana konularından olan sıfatullah (Allah'ın sıfatları) meselesinde bu ilmin temel problemlerinden olan zât – sıfat ilişkisini çözüme kavuşturmak amacıyla ilk defa Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö 321/933) tarafından ortaya atılan,³⁶ genel anlamda küllilerin varlıklarla ilişkisini, özel anlamda ise Allah'ın sıfatlarının zât ile olan ilişkisini açıklamaya yönelik bir teoriyi ifade eden bir terimdir. Ahval teorisine göre, sıfatullah (Allah'ın sıfatları) varlık ve yoklukla nitelenemeyen hallerden ibarettir.³⁷ Yani 'Allah'ın âlim oluşu' zatının ezeli bir halidir. Bu teorisinin amacı sıfatların zat ile özdeşleştirilmesi probleminden ve tevhid prensibine aykırı olan Allah'tan başka kadim varlıkların kabulü (teaddüdü kudema) anlayışından uzak durmaktır. Bu görüşün Mu'tezile ekolünün nominalist anlayışından uzaklaşıp sünni görüşe yaklaşma eğilimi taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Ahval (haller)'in varlık ve yoklukla nitelenmemesi, Kelâm düşüncesinin varlık ve yokluk kategorisindeki genel anlayışın dışına çıkmasına neden olmuştur. Bu bakımdan Ahval teorisi sıfatullah meselesine farklı ve yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu mesele İmamü'l Haremeyn Cüveynî öncesinde Mu'tezile ve Eş'ârî kelâmcılar arasında en çok tartışılan konular arasında kendine yer edinmiştir.

3.1. Cüveynî'de Ahval Teorisi

İmam Cüveynî'nin fikirsel dönüşüm yaşadığı kelâmî görüşlerinden biri de Ahval teorisidir. O, ilk olarak yazdığı "eş-Şamil" ve "el-İrşad" adlı eser-

bul, 2009, 286 vd.

³⁴ Memiş, *Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meali Cüveynî*, 113.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 190.

³⁶ Altıntaş, *Kelâm*, 82; Bkz. Şehristanî, *Nihâyetü'l-İkdam*, (Tah.: Alpherd Guillaume), Yyy. tsz., 131.

³⁷ Altıntaş, *Kelâm*, 82; Şehristanî, *el- Mülâ ve'n-Nihal*, (Tah.: Ahmed Fehmi Muhammed) Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2.Baskı, Beyrut, 1992., 69.

lerinde Ahval teorisinin kabulünün zorunlu olduğunu söylemiştir. Ancak daha sonra yazdığı bir usul kitabı olan “*Burhân*” adlı eserinde Ahval teorisini kabul etmesine sebep olan akli istidlal yöntemi olan el-istidlal bi’ş-el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemini reddederek daha önce savunduğu Ahval hakkındaki görüşlerinden vazgeçmiştir.

3.1.A. Cüveynî’nin İlk Görüşleri

İmam Cüveynî’nin, “*eş-Şamil*” ve “*el-İrşad*” adlı eserlerinde Ebû Hâşim Cübbaî’nin zat-sıfat ilişkisinde ortaya çıkan birtakım problemleri çözüme kavuşturmak amacıyla ortaya attığı Ahval teorisini benimsediği hatta şiddetle savunduğu görülmektedir. “*el-İrşad*” adlı eserinde hallerin tanımı ve akli istidlal metodu olan el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemine değinmiş, “*eş-Şamil*” adlı eserinde ise daha çok hallerin ispatı ve teknik kısmından bahsetmiştir.³⁸

İmam Cüveynî “*el-İrşad*” adlı eserinde ‘fi isbatı’l Ahval’i ver-reddi ale munkiriyhe’ başlığı altında ‘hal’i, “varlık ve yoklukla nitelenemeyen mevcud (varlık) un sıfatı”³⁹ olarak tanımlar. Cüveynî, bilinenleri (malumât) varlık, yokluk ve varlık ve yoklukla nitelenemeyecek olanlar şeklinde üç kısma ayırmaktadır. O, sıfatları üçüncü kategoriye koyarak onların hallerden ibaret olduklarını, dolayısıyla; onların var olmadıklarını söyleyerek kadim varlıkların çokluğu, yok olmadıklarını söyleyerek de sıfatların nefyi probleminde kurtulmaya çalışmıştır.⁴⁰

Cüveynî, ‘halleri’, sebebi olan haller (el-ahvâlü’l-muallele) ve sebebi olmayan haller (el-ahvâl el-gayrû’l-muallele) şeklinde iki gruba ayırır. Ona göre, sebebi olan haller (el-ahvâlü’l-muallele), zatla kâim olup illetle muallel olan sabit hükümlerdir. Yani belli bir illetle ilişkili sıfatlardır. Âlim’in âlim olması (âlimde âlimlik halinin bulunması) kadir’in kadir olması vs. bu gruba örnektir. İmam Cüveynî, Bakıllanî’yi izleyerek cevhere eklenen her illet (neden)’in bir hali gerektirdiğini, hal’in sadece varlığı canlılığa bağlı olan nedenlere has olmadığını belirtir.⁴¹ Ayrıca Cüveynî, Ebû Hâşim Cübbaî’nin oluşları (hare-

³⁸ Bkz. Cüveynî, *İrşad*, 80-84; a.mlf., *Şamil*, II, 629-645.

³⁹ Cüveynî, *İrşad*, 80.

⁴⁰ Bkz. Cüveynî, *İrşad*, 80-84; a.mlf., *Şamil*, II, 629-645.

⁴¹ Cüveynî, *İrşad*, 80; a.mlf., *Şamil*, II, 630.

ket, sükûn, birleşme, ayrışma) canlılığın gerekli olduğu arazlar sınıfından sayarak onların halleri gerektirdiğini söylediğini ifade etmiştir.⁴² Cüveynî, mahalle var olan her mananın bir hale muhtaç olduğunu söylemiştir. Mesela irade, kudret, ilim gibi sıfatların varlığı için hayat sıfatının mevcut olması şarttır. Ancak 'hal'in' belli sıfatlara has değil de tüm sıfatları kapsadığını belirtmiştir.⁴³ Cüveynî, sebebi olmayan (el-ahvâl el-gayrû'1-muallele) halleri de, "zat üzerine zait olan (eklenen) herhangi bir illetten dolayı olmaksızın (min ğayri illetin) zatla sabit olan her sıfat"⁴⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Yani, "yokluğa (adem) iletmeyen ve niteliğin kendisi bilinmediği halde nitelenen şeyin varlığını bilmek herhangi bir çelişkiye yol açmayan her nitelik "hal"dir. Sözcülemi, cevher (töz)'in yer kaplaması bir yokluğa iletmez; öte yandan cevherin yer kapladığını bilmediğimiz halde, onun varlığını bilmemiz imkânsız değildir."⁴⁵ Cüveynî bu gruba örnek olarak da 'cevherin tehayyüzünü' göstermektedir. Çünkü 'tehayyüz (yerleşme)' cevherin varlığına zaid (ekli) dir. Varlığın bir sıfatı, hali olup, varlıktan bağımsız ve varlığın illeti (neden) değildir. Arazlar, renkler, tatlar, oluşlar vs. onlar da bu gruba dâhildir.⁴⁶

Cüveynî, "Cevherin varlığı bilindiği halde hudûsu (başlangıcı olma) bilinemeyebilir. O halde hudûs (başlangıcı olma) niteliğine 'hal' denilebilir mi?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Hudûs (başlangıcı olma), bir olumsuzluğa (nefy) ve yokluğa (adem) delalet ettiği için 'hal' olamaz. Zira hudûs(başlangıcı olma) daha önceki yokluğa bağlıdır."⁴⁷ Dolayısıyla bu durum yukarıda zikredildiği üzere renkler, tatlar vs. arazlar gibi olup nedeni olmayan hallerdendir.

İmam Cüveynî, hal'leri bu şekilde tanımlayıp bölümlerini izah ettikten sonra hallerin varlığını kanıtlamaya çalışıyor. O, yukarıda değindiğimiz üzere, süregelen ma'lum kategori tasnifinde yenilikler yaparak varlık ve yokluğun yanında varlık ve yoklukla nitelenemeyen üçüncü bir halin varlığını da ekleyerek hal'lerin malum olduğunu ısrarla vurgular. Cüveynî, ha-

⁴² Cüveynî, *Şamil*, II, 630.

⁴³ Cüveynî, *Şamil*, II, 630.

⁴⁴ Cüveynî, *İrşad*, 80.

⁴⁵ Mehmet Dağ, *İmamul-Haremeyn Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, OMÜİF Dergisi, Samsun, Sayı:2, 1987, 47.

⁴⁶ Cüveynî, *İrşad*, 80; a.mlf., *Şamil*, II, 630.

⁴⁷ Cüveynî, *Şamil*, II, 630-631.

li inkâr edenlerin cevher ve tehayyüzü aynı olarak gördüklerini söylemektedir. Ancak cevherin onların iddia ettikleri gibi tehayyüzle aynı olmadığını, tehayyüz'ün cevhere eklendiğini iddia eden Cüveynî, varlık ve yoklukla nitelenemeyen 'hal'i' ispatlamak için cevher-tehayyüz ilişkisini örnek olarak göstermektedir.

İmam Cüveynî, hal'leri ispat etmek için 'el-istidlal bi'ş-şahid' yani görünür (fizik) âlemde kendisinden bahsedilen ve daha sonra buradan kıyasla görünmeyen (metafizik) âlemde ispat edilmeye çalışılan bir yöntem kullanmıştır. Bundan dolayı Cüveynî'nin hal'leri ispatı müşahede ettiğimiz âlemden olmuştur. İspatı şu şekildedir:

“Bir kişi tasavvur edelim cevherin varlığını bilen ancak ilminin (bilgisinin) onun yer kapladığını (tehayyuzunu) içermeyen. Bu kişi daha sonra cevherin varlığını da bildiğinde, daha önceki bilgisi yenilenmiş oluyor.” Bu iki bilme arasında farklılığın olduğunu söyleyen Cüveynî, ikinci bilme neticesindeki bilgisinin iki şık ortaya çıkardığını söylemektedir. Birinci şık: ikinci bilginin ilk bilmeyele olduğu; ikinci şık ise: birinci bilgiye eklendiği şeklinde olduğudur. Birinci şıkkın batıl olduğunu söyleyen Cüveynîye göre, akıl cevherin tehayyuzunu (mekân tuttuğunu) bilmeden önce cevherin varlığını bilme imkânına sahip olduğuna göre, ikinci bilgiyi öğrendiğinde daha önce bilmediği bir şeyi ihata ettiği noktasında şüpheye düşmez. Şayet bir cevherin mekân tutması (tehayyuzu) onun varlığı olsaydı, aynı anda, aynı zaman diliminde cevherin varlığını bilmeyenin onun yer kaplamasını (tehayyuzunu) bilmesinin imkânsız olması gibi, imkânsız olurdu. Ahval görüşünü inkar edenlere göre malum denilen şey ya varlıkla ya da yoklukla ilgilidir. Tehayyuzun yokluk olmadığı da herkesin kabul ettiği bir durumdur. O halde buradaki tehayyuz cevherin varlığına zaid olan (eklenmiş) bir haldir. Cüveynî, böylelikle varlık ya da yoklukla nitelenemeyen hal'lerin varlığının ispat edilmiş olduğunu belirtmektedir. Cüveynî, bir şey bir yönden bilinip diğer yönden bilinmediği durumların olduğu sürece hal'lerin inkârı mümkün olmayacaktır görüşündedir.⁴⁸ Ayrıca Cüveynî, hal'i ispat etmek için sebr ve taksim yöntemini kullanarak, Cevherin yer kaplaması, bilgilerin bilgin olması, kudretlinin kudretli olması, iradelinin iradeli olması gibi

⁴⁸ Cüveynî, *İrşad*, 81-82; a.mlf., *Şamil*, II, 635.

niteliklerin ya bir hal, ya zatın kendisi ya da sadece bir isim (tesmiye) olması gerektiğini söyleyerek bu olasılıkları teker teker ele alıyor:

İlim (bilgi) âlimin (bilgilerin) bilgili olmasıdır. Bu nitelik yani sonucun bilginin içinde bulunduğu nesne olamaz. Çünkü cevherin nedeni ilim (bilgi) değildir. Şayet onun nedeni ilim (bilgi) olsaydı, cevher bilgiye takaddum (önce) etmezdi. Çünkü sonuç nedeninden önce gelemez. Yani hal cevheri niteleyen bir sıfattır dolayısıyla zatın kendisi olamaz. Çünkü varlık ve yoklukla nitelenemeyen hal cevherde bulunur ve onu niteler. Öte yandan Cevheri niteleyen hal araz da değildir. Zira arazlar (ilim, kudret vs.) hal'in nedenidir. Şayet hal araz'ın kendisi olsaydı, nedenle sonuç arasında bir fark kalmaz, dolayısıyla neden kendi kendisinin nedeni olmak durumunda kalırdı. Cüveynî, cevherin niteliğinin isimlendirme (tesmiye)den ibaret olduğunu hususunu ise şöyle izah etmektedir: “Cevherin niteliğinin bir isimlendirme (tesmiye)den ibaret görmek yanlıştır. Çünkü isimlendirme (tesmiye) nin yolu, dil ve kullanımdır. Dil ve kullanımın ortadan kalkması (intifa), değişmesi, ortadan kalktıktan sonra yerine yenilerinin konulması mümkün (caiz) dır. Akli nedenler (illetler) ise hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin ortadan kalkması halinde var (sabit) olmaları mümkün (caiz) değildir. İsimlendirme (tesmiye) bir söz (kavl) dır. Zatlardan bir zat olup dışta bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla ta'lil edilemez. Ayrıca, ma'lûl (sonuç)'un illet (neden)'in mevcut olduğu bir mahalde bulunması zaruridir. Oysaki bir söz olan isimlendirme (tesmiye) ilim (bilgi) ile nitelenen bir kişide bulunmayabilir. Dolayısıyla, bir mahalde mevcut olan ilm (bilgi)'in başkasında mevcut olan bir sözün illeti (neden) olması mümkün değildir.”⁴⁹ Böylece Cüveynî geriye bir tek şıkkın kaldığını onunda cevherde meydana gelen niteliğin varlık ve yoklukla nitelenemeyen hal olduğunu ifade ediyor.

Cüveynî, hal'in varlık ve yoklukla nitelenemeyeceğini, çünkü halleri var olarak nitelenenin başka bir hal'in varlığını gerektireceğinden teselsüle neden olacağını, onu cevher ve araz olarak nitelenenin de aynı soruna yol açacağını, dolayısıyla bu problemten kurtulmanın cevherde bulunan bir niteliğin halinden ibaret olan 'halleri' kabul etmekle mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

⁴⁹ Cüveynî, *Şamil*, II, 631-632.

⁵⁰ Cüveynî, *Şamil*, II, 630.

Ayrıca Ebu Haşim, kimi Eş'âriîler ve Cüveynî, Mu'tezilî âlim Muammer'in ortaya attığı Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlayan ve her mânanın teselsüle varacak şekilde başka bir mânaya bağlı olması neticesini doğuran ma'na kuramının doğurduğu teselsül (sonsuzca gidiş)'den kurtulmak için, onu hal kuramına çevirmişlerdir. Böylelikle hal kuramının konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi inceleyen bir kuram şekline büründüğünü söyleyebiliriz. Buna göre, bir kavram konuya yükleneceği zaman, konunun bir yönden öteki şeylere benzediğini ve bir başka yönden de öteki şeylerden farklı olduğunu bildirir bize. Yüklem olan bu kavrama karşılık konunun niteliği olan bir hal oluşur. İşte bu hal konunun başka şeylere benzerliğini ve başka şeylerden farklı olduğunu ortaya koyar.⁵¹

Cüveynî, hallerin aklen idrak edilebilir mahiyette olmasını şöyle temellendirir:⁵² Varlık ve yokluk arasında bir kategorinin olması anlaşılır bir durumdur. Bu husus, mevcuda bir sıfat vermek sonra da bu sıfattan varlık ve yokluk niteliklerini almak şeklindedir.⁵³ Şüphesiz bu durum hal'in bir mefhumudur. Böylelikle Cüveynî, hal'in bir mefhum olduğunu söyleyerek, varlığın yokluğa mahal teşkil etmesi gibi aklen muhal görünen bir problemden uzak durmayı amaçlamıştır.⁵⁴

İmam Cüveynî, hal'ler konusunun üzerinde yapılan tartışmalar ve önemine binaen zor bir mesele olduğunu, bu zorluğun illetler (nedenler) 'in ahkâmları ve hakikatlerin kaynağının ona dayanmasından dolayı olduğunu zikretmiştir.⁵⁵ İmam Cüveynî, hali nefyetmenin akli illetlerin de nefyini gerektireceğinden Ahval teorisinin kabul edilmesini gerekli görmektedir. O, nesnelere arasındaki akli bir ilişkinin hükmü olarak gördüğü hallerin ispatı için akli bir istidlal türü olan istidlal bi's-şahid alel gaib yönteminin kullanımını zorunlu görür. Cüveynî, bu âlemde görülen (şahid)

51 Dağ, *İmamul-Harameyn Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, 50.

52 "Sehrîstânî hâli kabul edenlerin onların mutlak sabit ya da mevcut olduğu konusunda ısrar etmediklerini, çünkü hâllerin mevcut kategorilerinden ne cevher ne de araz olduğunu ve onlara göre bu konudaki en doğru tavrın, hâlleri "mevcudun akledilebilen bir sıfatı olarak görmek" olduğunu aktarır. Osman Demir, Cüveynî'de Ahval Teorisi, *İSAM*, Sayı: 20, 2008, 65, d.n., 25; Bkz. Şehristânî, *Nihâyetül-ikdâm*, 139.

53 Cüveynî, *Şamil*, II, 641.

54 Demir, *Cüveynî'de Ahval Teorisi*, 65.

55 Cüveynî, *Şamil*, II, 631.

her şeyin öteki âlemdeki (gaib) her şeye kanıt olduğunu kabul etmektedir. Cüveynî, fiziki (görülen) âlemle görülmeyen (metafizik) âlem arasında yakın bir ilişkinin olduğunu, bu ilişkiyi yadsımanın maddenin öncesizliği görüşüne, küfre ve aklın reddettiği her türlü cehalete götürüleceğini savunmaktadır. Ayrıca ona göre, bir bağlantı bulunmadan bilinen âlemin niteliğini bilinmeyen âleme atfetmek, ilahî, sonlu bir cisim olarak nitelemememize ve başlangıçları olan (hudûs-havadis) şeylerin bir başlangıçcı olmadan birbirini izlediğini kabule neden olacaktır. Bu nedenle bilinen âlemle bilinmeyen âlemi ortak bir hükümde birleştirecek vasıf zorunludur.

Cüveynîye göre görülen âlemle görülmeyen âlem arasında dört çeşit ortak vasıf (bağ) vardır.⁵⁶ Bunlar:

1. İlet (neden): Bilinen âlemde bir hükmün bir illet (neden) - ma'lûl (sonuç)'un ortaya çıktığı, kanıtın bu esasa dayandığı belli olunca, her iki âlemde de aynı illet-ma'lûl (neden-sonuç) ilişkisi olduğuna, illet ve ma'lûl'un birbirini gerektirdiğine, birinin yokluğuyla diğerrinin de yok olacağına hükmetmek gerekir. İmam Cüveynî, bu çeşide örnek olarak, bilinen âlemde bilginin bilgili olmasınının 2. Şart: Bir hükmün bilinen âlemde, bir şarta bağlı olduğu ve bu hükmün benzeri (misli)'nin bilinmeyen âlemde de geçerli olduğu sabit olunca, bilinmeyen âlemin, bilinen âlemdeki şarttan hareketle, böyle bir şartla şartlanmış olduğuna hükmederiz. Cüveynî örnek olarak, bilinen âlemde bilgili (âlim) olmanın şartının canlı (hayy) olmak olduğunu, dolayısıyla bilinmeyen âlemde de bunun böyle olduğuna hükmedilmesi gerektiğini söylemektedir.

3. Hakikat: Bilinen âlemde belli bir şey için kanıtlanan hakikat, bilinmeyen âlem içinde sabit, geçerlidir. Cüveynî, örnek olarak, bilinen âlemde bilginin hakikatının, bilgi sahibi olmak olduğunu; dolayısıyla aynı durumun bilinmeyen âlem için de geçerli olduğunu söylemektedir.

4. Delil (kanıt): Şayet bir delil belli bir nesnenin delili ise bu delil bilinen âleme de bilinmeyen âleme de delalet (işaret) eder. Cüveynî, örnek olarak, yaratmanın yaratmanın varlığına delalet ettiğini getirmektedir.⁵⁷

Böylece Cüveynî bilinenle bilinmeyen arasındaki –farklı zatlar olmal-

⁵⁶ Cüveynî, *İrşad*, 82-83.

⁵⁷ Cüveynî, *İrşad*, 83-84; Krş., a.mlf., Şamil, II, 633.

rı itibariyle- yakın ilişki sorununu Ahval teorisiyle çözmeye çalışmaktadır. Zira “Mutekaddimûn kelâmcıları sıfatların ispatını bilinen (şahid) ve bilinmeyen (gaib) arasında illet birliğine bağlı kıyas yöntemine göre yapmaktadırlar. Buna göre yukarıda değindiğimiz üzere bilinen (şahid) âlemde bir illet (neden) ile mevcut olanın bu illet (neden) ile hakeza bilinmeyen (gaip) âlemde de mevcut (sabit) olması zorunludur.⁵⁸ Yani bu istidlal yöntemine göre, Allah'ta ilim, kudret vs. sıfatların mevcudiyetini ispatlamak için öncelikle bilinen (şahid) âlemde bu sıfatların varlıklarını, daha sonra da ortak vasıf olan illet birliğinden dolayı bu vasıfların bilinmeyen âlemle yani Allah hakkında da geçerli olduğunu kanıtlanır. Ancak bu noktada bir soru karşımıza çıkıyor. Farklı olan bu iki varlık (Allah-insan) nasıl olurda ortak bir vasıfta birleşebilir? İşte bu sorunun cevabını verebilmek için hal teorisinin varlığını kabul etmek gerekir. Zira bu ortak vasıfların (cem'), her iki varlığın (Allah zatları üzerine zaid nitelikler olması gerekir ki bu iki varlık ortak bir paydada buluşabilsinler. Haller kabul edilmediği takdirde mahiyeti farklı bu iki varlığın bir hakikat üzerinde birleşmelerinin izahı yapılamaz. Dolayısıyla bu iki varlığın ortak bir vasıfta birleşebilmeleri, varlık ve yoklukla nitelenemeyen zat üzerine zaid; ama varlığa ait bir sıfat olan halleri kabul etmekle mümkündür. Hallerin mevcudiyeti kabul edildikten sonra da bu benzerliğin zatın kendisinde değil onun halinde olduğu anlaşılır. Bu duruma göre, ezeli (kadim) ve hadis (başlangıcı olan) ilimlerin ortak noktaları zatları da sıfatları da değildir: sadece zat üzerine zaid olan ilmiyyet halidir. Yapılan izahla ezeli (kadim) ilimle hadis (başlangıcı olan) ilim arasındaki farklı varlık olma münasebetiyle ortaya çıkan sorun çözülmüş olur. Zira Allah bilgi sahibi (alim) olmakla vasıflandırılınca bilinen alemdeki insanın da bilgi sahibi (alim) olmakla vasıflandırılması sorun olmaz. Zira İmam Cüveynî kadim ilmin hadis ilimden başkılığını; siyahlığın beyazlığa olan başkılığı gibi olarak görür. O, renklilik vasfında ortak olan iki nesnenin birbirinden başkalaşmasını da siyahlık ve beyazlık halinde olmalarında görür. Bundan dolayı ona göre hal'leri inkâr etmek, bir yönden bilinen (şahid) âlemle bilinmeyen (gaip) âlem arasındaki irtibatı sağlayan kavramları bir yönden de illetleri- inkâr etmektir.

⁵⁸ Bkz Cüveynî, *Şamil*, II, 682.

Ayrıca Cüveynî, ezeli (kadim) ve hadis (başlangıcı olan) bilgilerin ortak noktalarının (cem') sadece isimlendirme (tesmiye)'den ibaret olmadığını da şöyle izah eder: "Cevherin niteliğinin bir isimlendirme (tesmiye)den ibaret görmek yanlıştır. Çünkü isimlendirme (tesmiye) nin yolu, dil ve kullanımdır. Dil ve kullanımın ortadan kalkması (intifa), değişmesi, ortadan kalktıktan sonra yerine yenilerinin konulması mümkün (caiz) dır. Akli nedenler (illetler) ise hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin ortadan kalkması halinde var (sabit) olmaları mümkün (caiz) değildir. İsimlendirme (tesmiye) bir söz (kavl) dır. Zatlardan bir zat olup dışta bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla ta'lil edilemez. Ayrıca, ma'lûl (sonuç)'un illet (neden)'in mevcut olduğu bir mahalde bulunması zaruridir. Oysaki bir söz olan isimlendirme (tesmiye) ilim (bilgi) ile nitelenen bir kişide bulunmayabilir. Dolayısıyla, bir mahalde mevcut olan ilm (bilgi)'in başkasında mevcut olan bir sözün illeti (neden) olması mümkün değildir."⁵⁹ Yani Cüveynî, bir varlıkta mevcut olan ilim sıfatı'nın mahallinin âlim olarak isimlenmesini değil, mahallinin âlim (bilgili) olmasını zorunlu kılar.⁶⁰

İmam Cüveynî, Ahval teorisini nedensellik ilkesine dayandırarak kabul edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Zira ona göre, "Allah bir cevher yaratırsa ve cevherle birlikte onun ilk halinde onunla kaim (mevcud) olan ilm (bilgi)'i yaratırsa, ilim (bilgi) onun neden (illet)'i olmuş olur."⁶¹ Cüveynî, neden (illet), mevcut olduğunun ilk anında sonucundan yani âlim (bilgili) olmasından yoksun olabilir mi? sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Şayet neden (illet)⁶² mevcut olduğunun ilk anında âlim (bilgili) olmasından yoksun olsaydı; takibin faydası batıl (iptal) olmuş olurdu". Yani ilk andan sonra gelen anlarda da yoksun olması gerekirdi. Ona göre, neden (illet)'in ikinci anındaki mevcudiyeti ilk halindeki mevcudiyetinden farklı değildir. Neden (illet)'in hükmü, zorunluluk bakımından, zamanların peş peşe birbirini izlemesiyle değişmez. Cüveynî, bu görüşüyle Mu'tezili âlim Ka'bi'nin " neden (illet) hemen ardından sonucunu gerektirir" sözüne karşı

⁵⁹ Cüveynî, *Şamil*, II, 634.

⁶⁰ Daha geniş bilgi için Bkz. Cüveynî, *Şamil*, II, 634 vd., 682 vd.; ayrıca Bkz. Demir, *Cüveynî'de Ahval Teorisi*, 68-69.

⁶¹ Cüveynî, *Şamil*, II, 648.

⁶² İlim sıfatı mesela.

bir tenkidte bulunmuştur.⁶³ İmam Cüveynî'ye göre, “neden (illet)’in mevcut olması sonucun (ma’lûl) mevcudiyeti olmadan var olması mümkün değildir. Bunun gibi neden (illet)’in yokluğu durumunda sonucun (ma’lûl) nedensiz (illetsiz) mevcut olması da mümkün değildir. Anlaşıldığı üzere Cüveynî'ye göre, neden (illet) aynı anda sonucu (ma’lûl); tıpkı sonucun (ma’lûl) neden(illet)’i gerektirdiği gibi gerektirir.⁶⁴

Görüldüğü üzere İmam Cüveynî, zat-sıfat ilişkisinde, illetle ma’lûlun (neden-sonuç) birbirini zorunlu olarak gerektirdiğini, dolayısıyla bu ilişkinin nominalist ve realist sıfat anlayışlarındaki kadim sıfatların varlığı ve sıfatların ontolojik nefyi gibi problemlere düşmemek için varlık ve yoklukla nitelenemeyen orta bir kavram/kategori olan hal anlayışının tesis edilmesinin gerekli olduğunu şiddetle savunmuştur.

İmam Cüveynî Eş’ârîlerin kabul ettiği anlamlardaki nedenselliğin, ancak haller teorisi kabul edilmesi durumunda savunulabileceğini şiddetle vurgulamış, hatta bunun kelâmdaki en açık mesele olduğunu iddia etmiştir.⁶⁵ Cüveynî'nin Ahval teorisini kabul etmesini sağlayan şey, bir anlamın illet (neden) olduğunu söylediğimizde bunun sonucunun (ma’lûl) ne olacağı sorundur.⁶⁶

İmam Cüveynî, ilk görüşlerini ortaya koyduğu “eş-Şamil” ve “el-İrşad” adlı eserlerinde şiddetle savunduğu Ahval teorisinden ömrünün sonlarına doğru yazdığı bir usul kitabı olan “Burhan” adlı eserinde vazgeçmiştir. Zira İmam Cüveynî, “eş-Şamil” ve “el-İrşad” adlı eserlerinde savunduğu anlamlardaki nedensellik fikrinin bir gereği olarak kabul edilmesini zorunlu olarak gördüğü Hal kuramını, el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemini kullanarak delillendirmeye çalışmıştır. Yani İmam Cüveynî hal kuramını el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemi üzerine bina etmiştir. Ancak Cüveynî, ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu “Burhan” adlı eserinde ise akli istidlal yöntemlerine -bununla birlikte- el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yön-

⁶³ Cüveynî, *Şamil*, II, 647.

⁶⁴ Cüveynî, *Şamil*, II, 647 vd.; Ayrıca Bkz. Dağ, *İmamul-Harameyn Cüveynî’de Nedensellik Kuramı*, 45.

⁶⁵ Cüveynî, *Şamil*, II, 631, 649; Bkz. Ömer Türker, Eş’ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:19, 2008,13.

⁶⁶ Türker, *Eş’ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri*, 13.

temine de tenkitlerde bulunmuş ve anlamlardaki nedensellik görüşünden vazgeçmiştir. Bunun sonucunda zaten nedensellik ve el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yöntemi üzerine bina etmiş olduğu Ahval teorisinden de doğal olarak vazgeçmek durumunda kalmıştır.

3.1.B. Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam Cüveynî, "Burhan" adlı eserinde önceki eserlerinde savunduğu şahid ale'l ğaib yöntemini şu sözlerle reddetmiştir: "şahid ale'l ğaib'in hiçbir asl (temel)'i yoktur. Onunla hükümde bulunmak ittifakla batıldır. İletle birleştirmenin (cem') asl (temeli)'i yoktur. Çünkü bizim yanımızda illet (neden) ma'lûl (sonuç) yoktur. Hakikatle birleştirme (cem') uygun değildir. Çünkü hadis (başlangıcı olan) ilimle kadim (başlangıcı olmayan) ilim birbirinden farklıdır. Hakikatte farklı olmalarına rağmen nasıl birleşebilirler?! Şayet bilmeyi istediğimiz gaybi (metafizik) konuda bir delil mevcutsa bilgi edinilebilir. Dolayısıyla Şahid'in zikredilmesinin buna etkisi olamaz. Şayet bilmeyi istediğimiz gaybi (metafizik) konuda bir delil mevcut değilse şahidi zikretmenin bir anlamı olamaz. Şart ve delil için de durum böyledir."⁶⁷

İmam Cüveynî, el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yöntemini sıfatların hakikatinde veya tanımında bir ortaklık düşüncesine dayandığı için reddetmektedir. Çünkü, "dış âlemde sübut anlamına gelen varlık yüklemesinde Allah ile âlem ortak olsalar bile Allahın kadim, âlemin ise hadis oluşu, ortak isimlerin hakikatini zorunlu olarak farklılaştıracaktır. Yani gerçekte yoktan yaratma düşüncesi ile gaibin şahide kıyasının hakikat, illet, şart ve istidlalde ortaklık kısmında birbiriyle çelişmektedir. Bu çelişki Eş'arîleri anlamların nedenselliği iddiasında başka bir çelişkiye düşürmüştür. Bu nedenle Cüveynî hem teori ile yöntem teorisi arasındaki çelişkiyi gidermek hem de Eş'arî kelâmının nedensellik meselesinde iç tutarlılığını temin etmek için hâller görüşünü terk ederek şâhidle gâibin bütün şıklarını reddetmiştir. Çünkü şâhid ile gâib arasında hakikat farklılığı varsa gâibtekine dair müstakil bir delil bulmadan şâhidle varlığı bilinen şeyin hakikat, illet ve şartının aynıyla gâibde olduğunu ve şâhidteki bilgiye ulaşılan yolla gâibdekine de ulaşılabileceğini söylemek imkânsızlaşacaktır. Müstakil bir delil bulunması durumunda ise bu, gâibin şâhide kıyası olmay-

⁶⁷ Cüveynî, *Burhan*, I, 129-130.

caktır. Yine zat ve anlam ayrımı yapılmadan nedensellik görüşü reddedilmiş olmaktadır. Hakikat birliği ve nedensellik reddedilince de hâlleri savunmanın herhangi bir temeli kalmamıştır.”⁶⁸

Görüldüğü üzere İmam Cüveynî mutlak kudret düşüncesiyle nedensellik ilkesinin reddi ve el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yönteminin yanlışlığı üzerinde durmuş, hakikat birliğinin olmamasından ötürü Allah - âlem ilişkisinde ortaklığın söz konusu olmadığını ve kadir-i mutlak Allah anlayışıyla da nedensellik ilkesinin yanlışlığını savunmuş, doğal olarak da nedensellik ilkesini ve el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yöntemini reddetmesiyle de Ahval teorisi görüşünden vazgeçmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; İmam Cüveynî, “eş-Şamil” ve “el-İrşad” adlı eserlerinde savunduğu; anlamlardaki nedensellik fikrinin bir gereği olarak kabul edilmesini zorunlu olarak gördüğü Hal kuramını, el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yöntemini kullanarak delillendirmeye çalışmıştır. Yani İmam Cüveynî hal kuramını el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yöntemi üzerine bina etmiştir. Ancak Cüveynî, ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu *Burhan* adlı eserinde ise el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yönteminin de aralarında bulunduğu akli istidlal yöntemlerine tenkitlerde bulunmuş, el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yönteminin tüm kısımlarını reddetmiş ve nedensellik görüşünden vazgeçmiştir. Bunun sonucunda Zaten nedensellik ve el-istidlal biş-şahid ale'l ğaib yöntemi üzerine bina etmiş olduğu Ahval teorisinden de doğal olarak vazgeçmek durumunda kalmıştır.⁶⁹

⁶⁸ Türker, *Eş'ari Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri*, 14.

⁶⁹ Bazı kaynaklarda İmam Cüveynî'nin ahval teorisi hakkındaki fikirlerinden vazgeçmediği dile getirilmektedir. Bu fikri savunanlar İmam Cüveynî'nin *eş-Şamil* ve *el-İrşad* adlı eserlerinde açıkça Ahval teorisini benimsemesini ve şiddetle savunmasını delil olarak göstermektedirler. Ancak yapılan incelemeler ve tahliller sonucunda İmam Cüveynî'nin *eş-Şamil* ve *el-İrşad* adlı eserlerinden sonra yazdığı *Burhan* adlı eserinde Ahval teorisini üzerine bina ettiği; nedensellik fikri ve akli istidlal yöntemlerinden biri olan şahid ale'l ğaib yöntemini açıkça reddettiği görülmüştür. Zira bunların reddi Ahval teorisinin reddini de gerekli kılmıştır. Ayrıca *Şamil* ve *İrşad* eserlerinden sonra yazdığı *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde de sıfatları Ahval teorisinden bahsetmeden Eş'arî mezhebine göre yorumlaması da onun Ahval teorisinden vazgeçtiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Şehristanî'nin Nihayetu'l İkdâm adlı eserinde de dile getirdiği, İmam Cüveynî'nin Ahval fikrini önceleri benimsemiş sonra vazgeçmiş olduğu fikrini isabetli buluyoruz. Bkz. Şehristanî, *Nihayetu'l İkdâm*, 168 vd. İmam Cüveynî'nin Ahval fikrinden vazgeçmediğini savunanların, Ahval teorisinin bağlı olduğu nedenleri ve *Burhan* adlı eserini dikkatli bir şekilde incelememelerinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

4. İnsan Fiilleri (Ef'al-ul İ'bad)

Arapça “fa'l” vezninden türemiş olan fiil, lügatte: iş, oluş, eylem, bir şey üzerinde etkide bulunma, hareket gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁰

Kader meselesi, cebir ve ihtiyar ya da başka bir ifadeyle kul fiilleri, muhtelif asırlarda çeşitli toplumların düşünürleri tarafından tartışma konusu yapılmıştır. “İnsan, fiillerinde hür müdür? Hür ise sınırları nelerdir? Hür değilse nasıl sorumlu tutulabilir?” gibi sorular insan aklını daima meşgul etmiş, her birini uzun uzadıya düşündürmüş, polemiklere, anlaşmazlıklara, şiddetli mücadelelere sebep olmuş, çözümlenmesi en zor itikadi meseleler arasında kendine yer bulmuştur. Problem, bugüne kadar birtakım baskı ve sınırlamalara uğramış olmasına karşın her zaman aktüalitesini korumuştur.

4.1. Cüveynî’de Kudret-Fiil İlişkisi

4.1.A. Cüveynî’nin İlk Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, hadis olan insan kudretinin bir araz olduğunu ve arazların da devamlılıklarını koruyamadığı için her an Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla böyle bir kudretin makdur (eser) una takaddüm etmesinin mümkün olmadığını, kudretin fiille beraber olduğunu⁷¹ söylemiştir. Ona göre, şayet fiil makduruna takaddüm ederse makdurun kudret olmadan meydana gelme durumu ortaya çıkar ki bu mümkün değildir.

Cüveynî’ye göre insan kudretinin fiile direk tesiri yoktur. O, İnsan fiilinin hadis kudrete muteallik olmasına rağmen Allah’ın makduru olduğu görüşündedir.⁷² Yani insanın kudreti vardır ama fiilini meydana getirmede bir tesiri yoktur.⁷³

Cüveynî, “el-İrşad” adlı eserinde mezhebinin imamı Eş’ârî⁷⁴ ve Bakıllanî⁷⁵ gibi kudretin fiille birlikteliğine vurgu yaparak insan kudretinin iki zıt fi-

⁷⁰ El- Fırüzâbâdî, *Kâmûs el-Mubit*, Al- Risale, 7. Baskı, Beyrut, 2003, 1043; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2003, IX, 629.

⁷¹ Cüveynî, *İrşad*, 218.

⁷² Cüveynî, *İrşad*, 219.

⁷³ Cüveynî, *Luma'*, 194.

⁷⁴ Ebu'l Hasan el- Eş'ârî, *el- Luma' fi'r- Reddi ala Ehli'z- Zeyği ve'l Bida'*, (Tah.: Hamud Zeki Ğarabe), Dar Lubnan, Lübnan, 1987, 133-134.

⁷⁵ Ebû Bekir Muhammed İbn et-Tayyib İbn el-Bâküllânî, *Kitabu't-Temhid*, (Nşr.: Richard J. McCarthy S.J.), Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut, 1957, 288.

le aynı anda taalluk edemeyeceğini, onu, sadece tek bir yönde sarf edebileceğini⁷⁶ söylemektedir. O, kudretin fiilden önce var olduğu ve her iki zıddı da şamil olduğu⁷⁷ görüşünü savunan Mu'tezile mezhebine karşı, kudretin iki zıt fiile aynı anda taalluk edemeyeceğini, çünkü kudretin aynı anda iki zıt fiile taalluk etmesi durumunda "ictimai zıddeyn" yani iki zıddın bir arada bulunması gibi bir durumun ortaya çıkacağını bunun da muhal olduğunu⁷⁸ savunmuştur.

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî "el-İrşad" ve "Luma" adlı eserlerinde kudretin varlığını kabul etmiştir. Ancak, kudretinin fiiline tesir etmediğini, sürekli olmadığını, çeşitli seçeneklerden birini değil de sadece tahsis edilen fiili seçmeye gücü olduğunu söyleyerek bir belirsizlik içerisine girmiştir.

4.1.B. Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, kelâm ilmindeki son eseri *Akîdetu'n-Nizamiyye*'sinde kudreti de irade bağlamında değerlendirip *el-İrşad*'taki görüşlerinin aksine insanın hür irade ve kudret sahibi olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹ Cüveynî, teknik ayrıntılara girmeden insanın hür iradesine delalet eden delilleri kudret için de kullanmıştır. İrade konusunda olduğu gibi ona göre insan Allah'ın emrettiği şeyleri yapmak ve yasakladığı şeylerden kaçınmakla mükellef bir varlıktır. O, Bu emir ve yasaklar neticesinde ceza ya da mükâfat olarak ahirette karşılığını alacaktır. Dolayısıyla İnsanın mükellef bir varlık olması, mükellefiyeti yerine getirecek güce sahip olmayı gerektirir. Şeriat kitaplarına bakıldığında görülecektir ki Allah kullarını iyi işler yapmaları için teşvik etmiş ve kötü işler yapmalarından da sakındırmıştır. Şayet insanın iyi veya kötü şeyleri yapmayı tercihte bulunabileceği bir iradesi ve kudreti olmasaydı bunların bir anlamı kalmazdı. Cüveynî'ye göre bütün bu delilleri anlayan kimse insanın kendi hür iradesi ve kudretiyle fiillerinin mey-

⁷⁶ Cüveynî, *İrşad*, 223.

⁷⁷ Ebu'l-Hasan el- Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, (Ta'lik: Naim Zerzur), Mektebetü'l-Asriyye, 2009, I, 184; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 3. Baskı, 1996, 390.

⁷⁸ Cüveynî, *İrşad*, 223 v.d.

⁷⁹ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 42 v.d.

dana geldiğini anlar. Ayrıca o, insanın fiillerinde tesiri olmadığını savunmak şeriatı yalanlamak ve iptal etmek olduğunu söylemektedir.⁸⁰

Cüveynî, insan fiillerine iki kudretin etki ettiği görüşünü kabul etmez. Çünkü ona göre bir fiile iki kadir etki edemez. O, kulun kudretinin Allah tarafından yaratıldığını kabul edip fiilin bu hadis kudret tarafından meydana geldiğini söylemiştir. Ancak kuldaki bu kudreti yaratanın Allah olduğunu, dolayısıyla kudretin kulun eseri olmayıp onun sadece sıfatı Allah'ın da mülkü olduğunu, Ona bu kudreti verenin ve bu sığata sahip kılanın Allah olmasından ötürü meydana gelen fiilin yaratma ve takdir yönünden Allah'a nispet edilmesi gerektiğini⁸¹ önemle vurgulamıştır.

Allah'ın kudretiyle insanın kudreti arasında güzel bir denge kuran Cüveynî, kendileri ile insana hiçbir hürriyet tanımayan cebriyye ekolü ve fiillerinde insana mutlak özgürlük tanıyan Mu'tezile ekolü arasındaki ihtilafı onların bu dengeyi anlayamamalarına bağlamaktadır.⁸²

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî, *“el-İrşad ve “Luma”* adlı eserlerinde insanın kudretinin fiillerine tesir etmediği görüşünden kelâm sahasında yazdığı son eseri *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde vazgeçmiştir. O, son eserinde insanın fiillerini kendi kudretiyle oluşturduğunu, ancak fiillerini oluşturması için gerekli olan kudreti Allah'ın ona verdiğini, insanın kudretinin esere değil de sığata taalluk ettiğini, dolayısıyla ona bu kudreti verenin ve bu sığata sahip kılanın Allah olmasından ötürü, meydana gelen fiilin yaratma ve takdir yönünden Allah'a nispet edildiğini söyleyerek önceki görüşlerindeki belirsizlikleri ortadan kaldırmıştır.

5. Mûcize

Sözlükte “‘Acz” kökünden gelen “gücü yetmemek, yapamamak” anlamındaki i'câz kelimesi “âciz bırakmak” anlamına gelmektedir.⁸³ Terim (ıstılah) manası ise; “Kur'ân'ın sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhte-

⁸⁰ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 42-43.

⁸¹ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 44 v.d.

⁸² Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 48; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti – Cüveynî Eksenli Bir Tetkik-*, Nun Yayınları, İstanbul, 1997, 126.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 430 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 403.

va zenginliği yönüyle insanların benzerini getirmekten âciz bırakılması”⁸⁴ şeklinde tarif edilmektedir.

5.1. Cüveynî'ye Göre Kur'anın İcazı

İmamı'l Haremeyn Cüveynî'nin değişim geçirdiği kelâmi görüşlerinden birisi de Kur'an'ın icazı meselesidir. “*el-İrşad*” adlı eserinde, Kur'an'ın üstün belagati ve Arap kelâmına muhalif nazmı bir arada bulundurması yönüyle mu'cize olduğu kanaatine sahip olan Cüveynî, kelâm sahasındaki son eseri “*Akîdetu'n-Nizmiyyesi*”nde bu kanaatinden vazgeçerek sarfe (men etme) görüşünü benimsemiştir.

5.1.A. Cüveynî'nin İlk Görüşleri

Cüveynî, “*el-İrşad*” adlı eserinde Hz. Peygamberin mucizelerini anlattıktan sonra Kur'an'ın icazı meselesini ele almıştır. O, bu eserinde kabul ettiği görüşün; Kur'an'ın üstün belagati ve Arap kelâmına muhalif nazmı bir arada bulundurması yönüyle mu'cize olduğu yönünde olduğunu ifade etmiş ve Kur'an'ın, sadece nazım ve fesahat yönüyle mu'ciz olmadığını savunmuştur. Cüveynî'ye göre, Kur'an'ın sadece bu yönler itibarıyla mu'ciz olmadığına delili ise şudur: “ Sadece fesahati mu'cize olarak kabul edersek, hayali bir sualden kendimizi koruyamayız. Şayet biri sorarsa; Kur'an-ı Kerim, Arapların kelâmıyla (şiiirleri, yazıları ve konuşmalarıyla) karşılaştırıldığında belagatta güçlü, lisanı fesih kişilerin kelâmının, Kur'an'ın fesahatinden eksik olmadığı görülecektir. Şayet icazın sadece usluup ve nazımdan kaynaklandığını kabul edersek de Kur'an-ı Kerimin nazmına benzeyecek rekik (derme çatma, zayıf, bozuk) bir nazım da düzenlenebildiği görülecektir. Nitekim Museylemetü'l Kezzab, Kur'an nazmına benzer⁸⁵ bir nazım ortaya koymuştur. Zikrettiklerimizden anlaşılıyor ki Kur'an, usluup ve fesahat'ın bir arada olmasıyla mu'ciz olur. Aksi takdirde değindiğimiz gibi problemler ortaya çıkar.”⁸⁶

⁸⁴ Yavuz, “İcâzü'l-Kur'an”, *DİA*, XXI, 403.

⁸⁵ Museylemetü'l kezzab Kur'an'ın benzerini getiremezsiniz tehdidine meydan okuyarak “el fiyly me'l fiyl ve ma edrake ma'l fiyl, lehu zenebun vesiyyl ve hurtuvmun taviyl” nazmını yazmıştır. Bknkz. Cüveynî, *İrşad*, 350.

⁸⁶ Cüveynî, *İrşad*, 350.

Cüveynî, “Ku’andaki belagat’in vechi ne, diğer kelâmlardan nasıl ayrılıyor?” gibi sorulara şöyle cevap vermiştir: “Belagat, maksadın münasip ve değerli sözlerle ahenkli bir şekilde fazlalık olmadan yerli yerinde anlatılmasıdır.”⁸⁷ Belig olan kelâmın kısımlarının muhtelif olduğunu söyleyen Cüveynî, bunları iki madde halinde izah eder.

1. Veciz anlatım: Cüveynî belagatin kısımlarından biri olan çok manaları az kelimelerle ifade etme şekli olan veciz anlatımın, Kur’an-ı Kerim’de sayılamayacak kadar çok olduğunu söylemiştir. Cüveynî, Allah’ın haddi aşanların varacakları yerleri, helaka uğrayanların akıbetlerini anlattığı kısımların kısa ayetlerle zikredildiğini örnek olarak getirmiştir. Zira Allah şöyle buyurmuştur: “Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaladık. Onlardan taş yağmuruna tuttuklarımız var. Onlardan o korkunç sesin yakaladığı kimseler var. Onlardan yerin dibine geçirdiklerimiz var. Onlardan suda boğduklarımız var. Allah, onlara zulmediyor değildi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı.”⁸⁸ Görüldüğü üzere kısacık dört ayette dört kısma anlatılmıştır.⁸⁹

2. Fesahat: Cüveynî, Kur’an’da fesahatin hiç eksilmediğini, Arapların kelâmında ise fesahatin her zaman aynı şekilde olmadığını ifade etmiştir. Misal olarak Arapların magazi türünü ifade ettiklerinde kullandıkları ileri derecedeki fesahati, yine aynı kişilerin başka konularda aynı fesahat düzeyine ulaşamadığını zikretmiştir.⁹⁰

Cüveynî belagat ve fesahatin dışında Kur’an’ın muciz olduğunu bildiren bir başka delilin Kur’an’ın gelecekte ve gaib konulardan bahsetmesini gösterir.⁹¹ Zira yüce Allah kitabında şöyle buyurmuştur: (“De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’an’ın bir benzerini getirmek üzere toplan-salar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”),⁹² (“Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız.”).⁹³

⁸⁷ Cüveynî, *İrşad*, 350.

⁸⁸ Ankebut, 29/40.

⁸⁹ Cüveynî’nin Kur’andaki veciz anlatıma getirdiği deliller için Bkz. Cüveynî, *İrşad*, 350-351.

⁹⁰ Cüveynî, *İrşad*, 351-352.

⁹¹ Cüveynî, *İrşad*, 353.

⁹² İsrâ, 17/88.

⁹³ Bakara, 2/24.

5.1.B. Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam'ul Haremeyn Cüveynî, kelâm sahasındaki son eseri *"Akîdetu'n-Nizamiyye"*sinde ise daha önce benimsemiş olduğu Kuran'ın belagat ve fesahat yönüyle mu'ciz olduğu görüşünden vazgeçip sarfe (men etme) görüşünü benimsemiştir. O, bu eserinde bazılarının iddia ettiği gibi Kur'an'ın belagat ve fesahat yönüyle muciz olmadığını, o devirdeki edip ve şairlerin Kur'an'ın nazmına benzer bir nazım getirebilecek potansiyele sahip olduklarını, fakat Allah'ın onları bunu yapmaktan men ettiği görüşünü savunmaktadır. İmam Cüveynî son görüşünü şöyle izah etmektedir: "Kur'an'ın i'cazını belagat ve fesahat şeklinde görenler hak yolundan sapmışlardır. Arapların nazmını, şiirlerini araştıran biri görecektir ki Kur'an'ın belagat ve fesahatta ziyadeliği var ancak olağanüstülüğü yani Arapların kelâmını aşan yönü yoktur. Bunun tersini iddia edenler haddi aşmış ve yanlışlığa düşmüşlerdir. Kim insafli olup inatçılık yapmazsa İmru'l kays, Zubyânî, Ca'dî, Zuheyri, Muallakâtı seb'a ve iyi şairlerin şiirlerinin Kur'an'ın nazmından geri kalmadığını görecektir. Cüveynî'ye göre mu'ciz olan şey ilimle, güzel zihinle, tabiatın temiz olmasıyla, görüşün keskin olmasıyla, fikrin doğruluğuyla, derin manalara inebilme meziyetine sahip olmakla ulaşılabilecek bir seviyede olması gerekir. Bunlara sahip olan birinin Kur'an'ın üslubu gibi bir üslup kullanabileceği zannedilebilir. -Yani misal olarak belli bir devrin en iyi dil âlimi kendi devrinde dil konusunda ileri seviyede olup yazdığı nazmın Kur'an nazmına benzediği zannedilebilir. Hâlbuki Cüveynî'ye göre mucizenin zanların ötesinde, olağanüstü olması gerekir. Mademki belli meziyetlere sahip olan biri üstün kelâm ortaya koyma zannı yaratabilir düşüncelerde ve mucizenin de zanlarla ilişkisi olamayacağından anlaşılıyor ki Kur'an, üslup bakımından olağanüstü bir kelâm değildir. Resul (s.a.v) Arap fusahalarına: "De ki; ("Eğer tüm insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak amacı ile bir araya gelseler, ne kadar birbirlerine yardım etseler de onun bir benzerini ortaya koyamazlar.")⁹⁴ ayetiyle meydan okumuştur. Bu tehdidi (meydan okuma) yirmi küsur sene devam etmiştir. Arap fusahaları Kur'an nazmı gibi bir nazım yapmaktan uzak değillerdi ancak mislini getirmeye güç yetiremediler. Nitekim İslam'a leke gelmesini isteyen zeki

⁹⁴ İsra, 17/88.

gayri müslimler ve Arap diliyle meşgul olan dilciler 460 senedir⁹⁵ Kur'an'ın benzerini getiremediler. Dolayısıyla anlaşıldı ki insanlar makdurları yani kudretleri dâhilinde olan bir şeyden -Kur'an'ın benzerini getirmekten- men edilmişlerdir.”⁹⁶ İmam Cüveynî doğru olan görüşün bu olduğunu ve bu görüşü benimseyenlerin apaçık bir aydınlığa kavuştuklarını söylemiştir.

İmam Cüveynî Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceğine karşı çıkanları susturmanın en etkili yolunun sarfe teorisi olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Zira o; kelâmda fesahat derecesinin yüksek olduğu durumlarda ona karşılık vermenin zor olduğunu, insanların böyle bir şeye teşebbüs etmeye kalkışmayacağı, ancak kelâmda fesahatin daha kolay bir seviyede olması durumunda insanların karşılıklı bulunacağını, dolayısıyla Kur'an'a muaradayı gerektiren çok sebep varken-Allah'ın insanlara Kur'an'ın insanlara benzerini getiremeyeceği tehdidinde bulunması gibi- yani Kur'an muarada yapılacak bir seviyedeysen insanların muarada yapmamaları ancak sarfe teorisiyle açıklanabilir.⁹⁸

Görüldüğü üzere İmam Cüveynî “*Akîdetu'n-Nizamiyye*” adlı eserinde daha önce “*el-İrşad*” adlı eserinde savunmuş olduğu Kur'an'ın üstün belagati yönüyle mu'ciz olduğu kanaatinden vazgeçmiştir. Bu eserinde Kur'an'ın Arap edip ve şairleri tarafından muarada yapılacak seviyede olduğunu ancak güçleri yetmesine rağmen benzerini getiremediklerini bunun nedeninin Kur'an'ın üstün belagat ve nazmı değil de Allah'ın insanları Kur'an'ın benzerini getirmeden men etmesi (sarfe) olduğunu zikretmiştir. Cüveynî, sarfe görüşünü şiddetle müdafaa ederek Kur'an'ın 'icazı'nın ancak bu yolla ispatlanabileceğini kuvvetle vurgular.⁹⁹

Sonuç ve Değerlendirme

İmam'ı Haremeyn Cüveynî'nin, kelâmî eserleri incelendiğinde yer yer birbirlerinden farklı, tezat teşkil eden görüşler serdettiği görülür. Bu durum Cüveynî'nin görüşlerinde değişim ve dönüşümün olduğunu göstermektedir.

Cüveynî ilk görüşlerini serdettiği, *eş-Şâmil*, *el-İrşad* ve *Luma'* adlı eser-

⁹⁵ İmam Cüveynî kendi dönemine kadarki zamanı anlatıyor.

⁹⁶ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 71-73.

⁹⁷ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 73.

⁹⁸ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 73.

⁹⁹ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 71-74.

lerinde haberi sıfatların te'vilinin gerekliliğini savunurken daha sonra kaleme aldığı *Akîdetu'n-Nizâmiyye* adlı eserinde ateşli savunucusu olduğu haberi sıfatların te'vilinin gerekliliği görüşünden vazgeçerek selef'in metodu- nu benimsemiştir. Cüveynî, eş-Şâmil ve *el-İrşâd* adlı eserlerinde zat-sıfat ilişkisinden doğan birtakım problemleri Ahval teorisiyle çözmeye çalışmış, ancak daha sonra kaleme aldığı *Burbân* adlı eserinde Ahval teorisini üzerine bina ettiği nedensellik ilkesi ve el-istidlal bi'ş-şâhid ale'l ğâib yöntemi- ni reddederek Ahval teorisi görüşünden vazgeçmiştir. İmam Cüveynî, in- san fiilleri meselesinde ilk görüşlerinde geleneksel Eş'ârî çizgisinden ayrıl- mayarak insan iradesinin fiillerine etkide bulunmadığını, insanın etkin bir kudretinin olmadığını savunmuştur. Ancak daha sonra kaleme aldığı eser- lerinde İnsan iradesinin fiillerine etkide bulunduğunu ve etkin kudret an- layışını savunarak önceki görüşlerinden vazgeçmiş ve geleneksel Eş'ârî çiz- gisinden ayrılmıştır.

Kur'an'ın belagat, nazım ve üslup bakımından mu'ciz olduğunu savunan Cüveynî, daha sonra kaleme aldığı *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde bu görüşünden vazgeçerek sarfe görüşüne meyletmiştir..

Çalışma neticesinde İmam Cüveynî'nin fikirsel dönüşüm yaşamasının iki temel sebebi olduğu kanaatine varılmıştır. Bunlardan birincisi onun bel- li bir dönem siyasi ve psikolojik baskı altında kalması sebebiyle muhalifleri- nin görüşlerine tepki olarak cebri bir tutum sergilemesi ve daha sonra fikir- lerini etkileyen siyasi ve psikolojik baskıların azalması neticesinde fikirleri- ni rahat bir ortamda tekrar ele almasıdır. İkincisi ise eserlerinde de görül- düğü üzere uzun bir süre Bakıllanî'nin etkisinde kalarak geleneksel Eş'ârî çizgisine bağlı kalması ve daha sonra Bakıllanî'nin etkisinden kurtularak farklı perspektiften meseleleri ele almasıdır.

Kaynakça

- ABDULCEBBAR, Kadı, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 3.Baskı, 1996.
- BAĞCI, H. Musa, *Hadis Tarihi Hicri İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Anka- ra, 2009.
- BAKILLANÎ, Ebû Bekir Muhammed İbn et-Tayyib, *Kitabu't-Temhid*, (Nşr.: Ric- hard J. McCarthy S.J.), Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut, 1957

- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, (Tab.: Muhammed Zahid Kevseri), *Mektebetül-Ezberiyye lî't-Turas*, yyy., 1992.
- _____, *el-Burhân fi usûli'l fikh*, (Tah.: Abdülazîm ed-Dîb), Camiatu Katar, 1. Baskı, Katar, 1979.
- _____, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, (Tah.: Muhammed Yusuf Musa- Abdu'l Mun'im Abdu'l Hamid), *Mektebetül-Hanci*, Kahire, 1950.
- _____, *Luma'ül-Edille fi Kavâ'id-i Akâidi Ehl-i Sünne ve'l Cemaat*, (Tah.: Abdula-ziz İzzeddin Es-Seyrean), Dar'u Lubnan, 1.Baskı, 1987.
- _____, *eş-Şamil Fi Usulu'd-Din*, (Nşr.: Ali Sami en-Neşşar- Faysal Bedir Avn-Suheyr Muhammed Muhtar), Dâru'l-Maarif, İskenderiyye, 1969.
- DAĞ, Mehmet, *İmamu'l-Haremeyn Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, OMÜİF Dergisi, Samsun, Sayı: 2, 1987.
- DEMİR, Osman, *Cüveynî'de Ahval Teorisi*, İSAM, Sayı: 20, 2008
- el- FİRÛZÂBÂDÎ, *Kâmûs el-Muhit, al- Risale*, 7.Baskı, Beyrut, 2003.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, (Ta'lik: Naim Zerzur), *Mektebetül-Asriyye*, I, 2009.
- _____, *el- Luma'fir- Reddi ala Ehli'z- Zeyği ve'l Bida'*, (Tah.: Hamud Zeki Ğarabe), Dar Lubnan, Lübnan, 1987.
- İBN MANZÛR, *Lisânül-Arab*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, IX, 2003.
- KARA, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- MEMİŞ, Murat, “Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meali Cüveynî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, 2009.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti – Cüveynî Eksenli Bir Tetkik-*, Nun Yayınları, İstanbul, 1997.
- ŞEHRİSTANÎ, *el- Milel Ve'n-Nihal*, (Tah.: Ahmed Fehmi Muhammed) Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2.Baskı, Beyrut, 1992.
- _____, *Nihâyetül-ikdâm*, (Tab.: Alpherd Guillaume), Yyy., “Tarihsiz”.
- TÜRKER, Ömer, Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:19, 2008.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ahval”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 190.
- _____, “İcâzü'l-Kur'ân”, *DİA*, XXI, 403.

ŞİÎ-İMÂMİYYE'NİN EHL-İ BEYT TASAVVURU VE DİNÎ REFERANSLARI

ABDULCABBAR ADIGÜZEL
ARŞ. GÖR., OKÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

Genel anlamda “Hz. Peygamber’in hane halkı” anlamına gelen Ehl-i Beyt terkibi, İslam literatüründe kavram ve fonksiyon olarak son derece önemli bir yere sahip olmuştur. Buna bağlı olarak söz konusu kavram, Şii ve Sünnî fırkalar arasında ihtilaf meselesi hâline gelmiştir. Şia’nın teşekkülüne zemin hazırlayan siyasî hâdiselerde bu kavramın sıklıkla kullanılması, Ehl-i Beyt kavramının politize olmasıyla sonuçlanmış ve Şia’nın “İmâmet Nazariyesi” bu çerçevede oluşturulmuştur. Bu çalışmada Ehl-i Beyt terkinin Şii-İmâmiyye için ne anlam ifade ettiği açıklanmaya çalışılmıştır. Öncelikle Şia’nın bu kavramı, Hz. Peygamber, kızı Fâtıma ve diğer on iki imama tahsis etmesi ele

alınmıştır. Ardından Şia'nın Ehl-i Beyt düşüncesinin dinî temellerinin oluşturan “tathîr âyeti”ni yorumlama tarzı ve “kisâ rivâyeti”nin bu âyet ile ilişkilendirilme biçiminden kısaca bahsedilmiştir. Daha sonra Şia'nın “meveddet” ve “mübâhele” âyetleri ile Ehl-i Beyt telakkisi arasında kurmaya çalıştığı ilgi ve bunu “sakaleyn rivâyeti” gibi hadislerle temellendirme çabası gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Şii-İmâmiyye, Ehl-i Beyt, Tathîr, Meveddet, Mübâhele, Kisâ, Sakaleyn.

Abstract

The phrase of Ahl al-Bayt, which means “The Prophet’s household” in general, has been of great importance in Islamic literature as a concept and function. In this regard, the term has been subject to debate and controversy between the Shiite and Sunni groups. The term of Ahl al-Bayt has been politicised due to the fact that it has been widely used in political events that resulted in Shia, and Shiite “imamate theory” has been developed on this ground. The study tries to explain what the phrase of Ahl al-Bayt means for Shiite-Imami. First, that Shia has allocated this term to the Prophet, his daughter Fatima and other Twelve Imams was discussed and detailed. Then, Shia’s interpretation of “Ayah al-Tathîr”, which forms their religious foundation of Ahl al-Bayt, and their association of “kisâ account” with this ayah were dealt with concisely. And finally Shia’s effort to create some relationship between Ahl al-Bayt concept and ayahs of “mawaddah” and “mubahalalah” and their endeavor to justify these by using some hadiths, such as “thaqalayn account.”

Keywords:

Shiite-Imamiyya, Ahl al-Bayt, Tathîr, Mawaddah, Mubahalalah, Kisâ, Thaqalayn

Giriş

Ehl-i Beyt, “ehl” [halk] ve “beyt” [ev, hâne] kelimelerinden müteşekkil bir tamlamadır. Kelime düzeyinde eş, çocuk, torun ve yakın akrabayı kapsayacak biçimde “aile, ev halkı” manasını ifade eden “ehl-i beyt” terkihi, İslâmî literatürde Kur’ânî bir kavram olarak Hz. Peygamber’in ailesi

ve soyunu karşılayan bir kullanıma sahiptir. Söz konusu tamlama, Kur'an-ı Kerim'de üç yerde geçmektedir. Hûd sûresi 73. âyetinde Hz. İbrahim'in karısına meleklerin dilinden "Ne o yoksa sen Allah'ın dilediği işi gerçekleştirmesini mi yadırgıyorsun?! Allah'ın rahmet ve bereketi üzerinize olsun ey hâne halkı!" denilmiştir. Kasas sûresi 12. âyette ise Ehl-i Beyt ifadesi, Hz. Musa'nın ev halkını karşılar bir içerikte kullanılmıştır. Konumuzu yakından ilgilendirilen ve "*tathîr âyeti*" olarak da anılan Ahzâb sûresi 33. âyette ise "Ey hâne halkı, Allah sizden her türlü manevî keri gidermek ve böylece sizi tertemiz kılmak istiyor." mealinde gelmektedir. Âyette yer alan söz konusu terkip zamanla birtakım mezhebi/siyasî saik ve kaygılar neticesinde Ali b. Ebi Talib'in (ö. 40/661) Hz. Peygamber'den sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun Hz. Fâtıma'dan (ö. 11/632) olan soyunda kalacağını ileri süren Şii'ler tarafından sadece Ali-Fâtıma soyunu kapsayan bir içeriğe dönüştürülmüştür.¹

Ehl-i Beyt terkininin cahiliyedeki kullanımında kastedilen muhatap kitlenin Mekke'de yaşayan Kureyş kabilesi olduğu bilgisi de kavramın hususiyetle daraltıldığını göstermesi bakımından önemli bir noktadır. Bu açıdan hem Kur'an'da hem de hadislerde geçen Ehl-i Beyt terkininin daha geniş bir çerçevede değerlendirilme keyfiyetinden bahsedilebilir. Bununla birlikte Ehl-i Beyt terkininin Arap muhayyilesinde soylu, hâkim, nüfuz sahibi aileleri karşılar bir uygulama alanı olduğu da bilinmektedir. Bu açıdan Şia'nın Hz. Peygamber'den sonra yönetim işinde müdahale yetkisi edinmek amacıyla Hz. Ali ve soyu çerçevesinde Ehl-i Beyt tasavvuru oluşturduğunu ve zamanla bu algıyı karizmatik bir hâle getirdiğini söylemek mümkündür.²

Şia'nın kabul ettiği hâliyle Ehl-i Beyt terkininin tarih sahnesine çıkışının tamamen politik sebeplerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.³ Ni-

¹ Bkz. Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 1994, X, 498-501; Moshe Sharon, "Ehl-i Beyt -Ev Halkı-", ter. Cem Zorlu, Marife, IV/4, (2004), s. 341-353.

² Bkz. Faruk Ömer Fevzi, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine", ter. M. Bahaüddin Varol, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX, (2000), s. 397-404.

³ İslam'ın ilk dönemlerinde Şii ayrılığın zeminini hazırlayan tarihî ve siyasî etkenler ile Şii-İmâmî ekolün bu etkenleri okuma biçimi hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulcabbar Adıgüzel, "Erken Dönem Politik İhtilafların Şii-İmâmî Ekoldeki Teolojik İzdüşümleri", e-Makâlât

tekim Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) Yezid'e (ö. 64/683) biat etmeyip hilafetin kendi hakkı olduğu iddiasıyla hurûcu ve Emevîler (40/661-132/750) tarafından hunharca katledilişi, bu terkinin siyasî bir hüviyet kazandığının en erken örneklerindedir. Öte yandan kimi araştırmacılar, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle hilafet konusunda kendisini hak sahibi gördüğünü belirterek Ehl-i Beyt terkinin kavramsallaşmasını Hz. Ali dönemiyle başlatmaktadır. Kimi araştırmacılar ise Ehl-i Beyt kavramının siyasî bir hüviyete bürünmesinin daha geç bir dönemde oluştuğunu kaydetmekte, Hulefâ-yı Râşidîn döneminde (11/632 - 40/661) terkinin bilindik anlamda siyasî bir kullanımının olmadığını da bu iddiasına delil olarak öne sürmektedir. Bu bağlamda 'Ehl-i Beyt' terkinin Emevîlerin baskı ve şiddete dayalı politikasına paralel olarak gelişmiş/geliştirilmiş bir kavram olduğu söylenebilir. Özellikle Emevîler'in Hz. Ali ve soyuna yönelik baskıcı muamelelerinin etkisi yadsınamaz bir hakikattir. Hucr b. Adî'nin (ö. 51/671) öldürülmesi, Tevvâbûn Hareketi (61/680 - 65/685) ve Muhtâr es-Sekafi isyanı (64/683 - 67/687) gibi olaylar Ehl-i Beyt argümanının yoğun şekilde kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Ancak bu olaylara Hz. Ali-Fâtıma neslinin fiilen katılmamasına rağmen Ehl-i Beyt'in kanının ve haklarının talep edilmesi, söz konusu kavramın politik/teolojik bir slogan olarak sıklıkla kullanılması sonucunu da beraberinde getirmiştir.⁴

A) ŞİÎ-İMÂMİYYE'NİN EHL-İ BEYT TASAVVURU

Kimi Sünnî tanımlar Ehl-i Beyt'i sadece Hz. Peygamber'in hane halkına yani hanımları veya hanımlarıyla birlikte bütün çocuklarına hasrederken kimisi de Hz. Ali ile çocukları Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hüseyin'i (ö. 61/680) de bu kapsama dâhil etmişlerdir. Bunun dışında rivayetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme (ö. 62/681) ile Vâsile b. Eska (ö. 85/704 [?]) ve Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656 [?]) de bu kavrama dâhil edildiğini söyleyenler olmuştur. Kelimenin anlam ve kapsamın-

Mezhep Araştırmaları Dergisi, IV/ 2, (2011), ss. 63-122.

⁴ Bkz. Adnan Demircan, "Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi", Marife, 4 (2004), s. 93-110; Mehmet Bahaüddin Varol, "İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", Marife, IV, (2004), s. 73-92; Sharon, "Ehl-i Beyt -Ev Halkı-", s. 341-353.

dan yola çıkıp Hz. Peygamber'in hanımı ve çocuklarının yanı sıra Ali, Akil, Ca'fer ve Abbâs oğulları gibi bütün yakınları ve akrabalarına teşmil edenler de olmuştur. Hatta bu kavram, "ehl" ve "âl" kelimelerinin anlam ve kapsamı sebebiyle Hz. Peygamber'e inanan takvâ sahibi bütün mü'minleri ve dolayısıyla tüm ümmeti kapsayacak biçimde de kullanılmıştır.

Şia'da ise Ehl-i Beyt; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin [hamse-i tâhire/âl-i abâ/ehl-i kisâ] ile sınırlandırılmış, Hz. Hüseyin'in soyundan gelen imamlar da kendilerine tâbî olunacak yegâne masum önderler [çârdeh ma'sûm-i pâk/ondört masum] olarak kabul edilmiştir. Esasen söz konusu peşin kabulden sonra geçmişe yönelik tarih kurgusu oluşturma çabası içerisinde olan bazı Şiiler, birtakım âyet ve hadislerden yola çıkarak söz konusu kavramın bu şekilde yerleşmesine zemin hazırlamışlardır.⁵

1- Hz. Peygamber'in Esas Görevi

Şiî-İmâmiyye'ye göre, Hz. Peygamber daha risâletinin başındayken kendinden sonrası için Ehl-i Beyt'ten Ali b. Ebî Tâlib'in velâyetini tayin etmekle görevlendirilmişti. O sebeple risâletini ilk ilanıya birlikte Hz. Ali'nin velâyetini de tebliğ etmenin fırsatını kollamaktaydı. Hatta peygamberliğin ilk yıllarında kendi akrabalarını evinde yemeğe davet ettiğinde onlara hem İslâm'ı tebliğ etmiş hem de kedisinden sonrası için o sıralar çocuk yaşta olan Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetini: "*İşte bu kardeşim Ali, benim velim/dostumdur. Onu dinleyin ve ona itaat edin*" şeklinde ilan etmiştir.⁶

Kummî, bu duruma Kur'an'da İnşirah sûresinden delil göstermeye çalışmış ve sûrenin: "*O halde bir işi bitirince, hemen başka bir işe giriş, onunla uğraş! Hep rabbine yönel, O'nu hoşnut etmeye çalış!*" anlamına gelen *fe-izâ fe-rağte fensab ve ilâ rabbike ferğab*⁷ kısmında *fensab* ifadesini *fensıb* biçiminde algılamıştır. Buna göre âyette kastedilen anlam: "*Nübüvvetini tebliğ görevini tamamladığında Ali'nin imametini nâspet ve bu konuda rabbine yönel!*"

⁵ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bahaüddin Varol, Ehl-i Beyt Kavramsal Boyut, 1. bs. (Konya: Yediveren Yayınları, 2004), s. 65-99; a.mlf., "Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", s. 74-75.

⁶ Furat b. İbrahim el-Kûfî, Tefsîru furat el-kûfî, nşr. Muhammed el-Kâzım, (Tahran: Muessetu Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1410/1990), s. 3010

⁷ İnşirah, 94/7-8.

şeklinde dir.⁸ Benzer şekilde Duhâ suresinin son âyetini de Kummî, Ali b. Ebî Tâlib'in imametine yormuştur. “*Rabbinin sana lütfettiği bunca nimeti her daim minnet ve şükranla an.*” anlamına gelen *ve-emmâ bi-nîmeti rabbike fe-haddis*⁹ âyeti ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in insanlara anlatması gereken nimetlerin/emirlerin Allah'ın indirdiği vahyin yanı sıra İslâm'ın beş emri/esası olarak kabul edilen namaz, zekât, oruç, hac ve *velâyet* olduğunu ifade etmiştir.¹⁰ Bu yorumla Kummî, Hz. Peygamber'in anması gereken en önemli şeyin aslında velâyet olduğunu ve bunu insanlara izah etmesi gerektiğini açıkça vurgulamak istemiştir.

Şia'ya göre Hz. Peygamber, ayrıca hicretin 9. yılında Tebük gazvesine giderken Ali b. Ebî Tâlib için: “[Allahım!] *Ali'ye yardım edene yardım et! Onu mağlup etmeye çalışanı mağlup et; çünkü o bendendir ben de ondanım. Onun benim yanımdaki değeri Musa'nın yanındaki Harun gibidir; ancak aramızdaki fark benden sonra peygamber gelmeyecektir.*” şeklinde *menzile hadisi* diye meşhur olan bu sözlerle onun imâmetini/velâyetini tekrar insanlara hatırlatmıştır.¹¹ Bunun dışında Hz. Peygamber, vefat etmeden önce de Vedâ Haccı'ndan dönerken görevi gereği *Ğadır-i Hum* denen yerde Ali b. Ebî Tâlib'in velâyetini vasiyet etmiş ve hatta Ali b. Ebî Tâlib'in imameti için söz konusu yerde sahabeden biat almıştı.¹²

Şia'ya göre, Hz. Peygamber, İslâm davetine zarar gelir endişesiyle Hz. Ali'nin özel konumunu tebliğ etme hususunda bazen birtakım çekinçler yaşıyordu. Nihâyet Vedâ Haccı'nı ifâ ettikten sonra bu konuda kendisine Allah'tan ikaz anlamında “*tebliğ âyeti*” diye meşhur olan şu âyet nazil oldu: “*Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen buyrukları tebliğ et. Eğer onları tam anlamıyla tebliğ etmezsen elçilik görevini yapmamış olursun. Elçilik görevini yaptığın sürece Allah seni kâfirlere karşı hep koruyacaktır. Bi-*

⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, Tefsîru'l-kummî, nşr. es-Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâîrî, (Kum: Daru'l-Kitâb, 1404), II, 428-429.

⁹ ed-Duhâ, 93/11.

¹⁰ Kummî, Tefsîru'l-kummî, II, 427-428.

¹¹ Tabatabâi, el-Mizân, V, 194.

¹² Kummî, Tefsîru'l-kummî, I, 171-175; II, 124. Gadir-i Hum Olayı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Demircan, Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), s. 9-103; Cemal Sofuoğlu, “Gadir-i Hum Meselesi”, AÜİFD, (1983), XXVI, 461-470.

lesin ki Allah kâfirleri emellerine kavuşturmaz."¹³ Bu âyetteki açık emre göre, Ali b. Ebî Tâlib'in imametini izhar etmesi gerektiğini, aksi takdirde görevi tamamlamamış olacağını ve Allah'ın bu âyetteki koruma vadine göre çekinmesine gerek olmadığını anlayan Hz. Peygamber, Ğadir-i Hum denen yerde Ali b. Ebî Tâlib'in kolundan tuttu ve koltuklarının beyazı görününceye kadar yukarı kaldırdı. Orada bulunanlara: "*Ben kimin mevlası/dostu isem Ali de onun mevlasıdır.*" şeklinde hitap etti.¹⁴ Bazı rivâyetlerde de Hz. Peygamber'in bu davranışıyla Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetini ilan ettiği ve bu sayede görevini tamamladığı için son inen vahiy olarak bilinen: "*Bu gün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim.*"¹⁵ anlamındaki âyet nazil oldu.¹⁶ Bu âyetle ilgili olarak Ayyâşî, Maide Suresi, 5/5. âyette yer alan '*Her kim kâfirlığe dönerse onun bütün emekleri boşa gider ve ahirette hüsrana uğrayanlardan olur*' manasındaki bölümün "*ve-men yekfur bi'l-imân*" kısmını "*her kim Ali'nin velâyetini/imamlığını reddederse*" anlamında tefsir etmiştir.¹⁷

Ebu Ali Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabersî'nin (548/1153) naklettiğine göre, Hz. Peygamber, bu son inen âyetten sonra orada bulunan sahabelele: "*Dini kemale erdiren, nimeti tamamlayan, beni elçi olarak kabul eden, benden sonra da Ali b. Ebî Tâlib'in velâyetini vahyeden Allah ne büyüktür! Dikkat buyurun! Ben kimin mevlâsı/dostu isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol.*" şeklinde küçük bir konuşma yapmıştı.¹⁸ Tabatabâî'nin nalettiği bir rivâyette ise Hz. Peygamber'in bu sözlerine "*Ona yardım edene yardım et! Onu mağlup etmeye çalışanı mağlup et; çünkü o bendendir ben de ondanım. Onun benim yanımdaki değeri Musa'nın yanındaki Harun gibidir; ancak aramızdaki fark benden sonra peygamber gelmeyecektir.*" şeklinde *menzile hadisini* de kapsayan bir ilave bulunmaktadır.¹⁹

¹³ el-Maide 5/67.

¹⁴ eş-Şeyh Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-kur'ân, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986), III, 244-245.

¹⁵ el-Maide 5/3

¹⁶ Kummi, Tefsîru'l-kummi, I, 174; Tabatabâî, el-Mizân, V, 194-195; VI, 42-62.

¹⁷ Ebu'n-Nazr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî el-Ayyâşî, Tefsîru'l-ayyâşî, nşr. el-Hâc es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, (Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyye el-İslâmiyye, t.y.), I, 297.

¹⁸ Tabersî, Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-kur'ân, III, 244; Tabatabâî, el-Mizân, V, 193.

¹⁹ Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed et-Tabatabâî, el-Mizân fi tefsiri'l-kur'ân,

Hatta bu sözün ardından aralarında Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'ın bulunduğu sahabeler gidip Ali b. Ebî Tâlib'i tebrik etmişlerdi.²⁰

Tabatabâî, *el-Mizân* isimli tefsirinde Ebû Hureyre'ye nispet edilen bir rivâyette Ömer b. el-Hattâb'ın: “*Tebrikler Ya Ali b. Ebî Tâlib! Sen benim mevlâm/dostum olduğun gibi kadın-erkek bütün inananların da dostu oldun.*” dediğini nakletmektedir.²¹ Kummî'nin yer verdiği bir rivâyete göre ise, Hz. Peygamber Veda Haccında hitâbesini yaparken Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetini ilan edince Ömer b. el-Hattâb, sahâbiler arasından derhal ayağa kalkarak: “*Ya Rasulallah bu Allah ve Peygamberinin emri mi?*” diye sordu. Hz. Peygamber de: “*Evet [Ya Ömer], Ali b. Ebî Tâlib'in müminlerin efendisi olduğu, takva sahiplerinin imamı olduğu, abdestten dolayı beyaz alâmet taşıyanların da komutanı olduğu Allah ve Peygamberinin emridir. Kıyamet günü Allah ona Sırat köprüsünün üzerinde bir makam verecek ve ona dost olanlar cennete girerken düşman olanlar da cehenneme girecek.*” şeklinde cevap vermiştir.²² Kısacası Şia, Maide suresinin 67. âyetinin nüzul sebebini Ali b. Ebî Tâlib'in velâyetine bağlayarak bu âyetteki açık ifade gereği Hz. Peygamber'in onun imametini açıklamak zorunda kaldığına inanmaktadır. Üstelik bu olaya şahitlik eden sahabelerin de Ali b. Ebî Tâlib'in velâyetini kabul ettiğini; hatta Ömer b. el-Hattâb ve Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin de Ali b. Ebî Tâlib'i tebrik ettiğini; bu olayın üzerine dinin kemâle erdiğini ifade eden Maide suresinin 3. âyetinin nazil olduğunu iddia etmektedir.²³

Allâme Meclisi'nin naklettğine göre; aralarında Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'ın da yer aldığı bazı kimseler Peygamber hayatta iken bir araya gelip bir anlaşma imzaladılar. Bu anlaşmaya göre Peygamber ölür veya öldürülürse, halifelik Ehl-i Beyt'e yani Ali b. Ebî Tâlib ve soyuna asla bırakılmayacaktı.²⁴ Bu sebeple Şia'ya göre, Ali b. Ebî Tâlib'in

2. bs. (Kum: Müessesetu Matbüati İsmâiliyyân, 1390/1981), V, 194.

²⁰ el-Kummî, Tefsiru'l-kummî, I, 171-175; II, 124.

²¹ Tabatabâî, *el-Mizân*, V, 195.

²² Kummî, Tefsiru'l-kummî, I, 174.

²³ Gadîr-i Hum ile ilgili geniş bilgi için bkz. Demircan, Gadîr-i Hum Olayı, 9-103; Ethem Ruhi Fırlalı, “Gadîr-i Hum”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 1996, XIII, 279-280; Sofuoğlu, “Gadîr-i Hum Meselesi”, XXVI, 461-470.

²⁴ Allâme Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el- Meclisi, Bihâru'l-envârî'l-câmia li-dureri'l-eimmeti'l-athâr, nşr. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdi, 2. bs., (Beyrut: Dâru İhyâ, 1403/1983), XXVIII, 85-86.

imam olmamasındaki bütün mesuliyet, daha Hz. Peygamber hayatta iken Ali b. Ebî Tâlib'in velayetini engellemeye çalışan, başından beri planlı hareket eden, "Ğadır münafıkları" şeklinde vasıflananlar arasında yer alan Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'a aittir.²⁵

2- Ehl-i Beyt'in Üyeleri ve Sayısında Tahsis

Ali b. Ebî Tâlib'in çok küçük yaşta iman etmiş olması; bu sebeple hiçbir puta tapmamış olması, asla günaha düşmediğine inanılması ve Hz. Peygamber'in yanında yetişmesi gibi özellikleri onun Ehl-i Beyt imamlarının ilki olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Buna bağlı olarak Ali b. Ebî Tâlib, Şia tarafından insanüstü bir varlık olarak tasavvur edilmiş; ona karşısında olduğu düşünülen kimseler de zemmedilmiştir. Şii kaynaklarda yer alan: "*Ey Ali! Sen dünyada ve ahirette en üstün olansın. Seni seven beni sevmiştir. Beni seven Allah'ı sevmiştir. Sana kin tutup düşman olan bana düşmandır, bana düşman olan Allah'a düşmandır. Sana düşman olanın vay haline.*", "*Ali beşerin en hayırlısıdır demeyen kafir olur*", "*Kim benden sonra, Ali'yi halifelikten uzaklaştırırsa kâfir olur. Üstelik Allah ve Peygamberi ile savaşmış olur.*", "*Ey Ali! Sana karşı kin tutup düşmanlık eden, Yahudi veya Hıristiyan olarak ölür.*"²⁶ gibi pek çok rivayetin hep bu düşüncenin ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an âyetlerinin de, imâmet eksenli olarak ele alınmasına, mana bakımından iyi ve güzel hususları anlatan âyetleri Ali b. Ebî Tâlib ve Ehl-i Beyt neslinin lehine; kötü akıbet ve durumlara işaret eden âyetlerin ise düşman olarak görülen kimseler ve özellikle ilk üç halifenin aleyhine yorumlanmasına kadar aşırılığa gidilmiştir.

Masumların dünyaya gelmesine vesile olan Hz. Peygamber'in kızı ve ilk imamın eşi Hz. Fâtıma da Ehl-i Beyt kategorisine dâhil edilmiştir. Hz. Peygamber'in çocuklarından sadece Hz. Fâtıma'nın Ehl-i Beyt'ten kabul edilmesi peygamberlik ve imamlık arasında bir bağ oluşturmasından ileri gelir. Bu sebeple *meccmeu'n-nûrayn/iki nurun birleştiği yer* olarak adlandırılmıştır. Ayrıca bunların dışında masum olan on bir imam daha vardır. Bu

²⁵ Kummî, Tefsîru'l-kummî, I, 301. Ayrıca bkz. Üstad Ali Asker Rızvanî, Kur'an ve Sünnet Işığında Ehlibeyt Mektebi, ter. Ebulfez Kocadağ, (İstanbul: Kevser Yay., trz.), s. 156.

²⁶ Bkz. Meclisî, Bihâru'l-envâr, XXXVIII, 8-12; Cemaluddin el-Hasan b. Yusuf el-Mutahhar el-Hillî, İmamet, ter. Komisyon, (İstanbul: Alulbeyt Yayıncılık, 2008), 147-149.

durumda masumların sayısı Hz. Peygamber ile birlikte toplam on dördttür. İlahî tayinle atanan, ayrıca nurdan yaratılmış olan bu on dört kişiden başkasının Ehl-i Beyt sayılmasına imkân yoktur.²⁷

Şia, tarihi vasat içerisinde Ehl-i Beyt'i, önce Ali b. Ebû Tâlib'in çocuklarına, sonra da Hüseyin b. Ali'nin soyuna tahsis etmeyi başarmıştır.²⁸ Üstelik bu görüşün zihinlerde ve gönüllerde yer edinebilmesi için Hz. Peygamber'den ve imamlardan birçok nakilde de bulunmayı ihmal etmemişlerdir. Bunun sonucunda Şia'da Ehl-i Beyt terkinin zamanla anlam çerçevesi genişletilmiş ve bu terkip Hz. Hüseyin'den sonra oğlu Ali Zeynûlâbidîn es-Seccâd (ö. 95/713), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/732), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Musa el-Kâzım (ö. 184/799), Ali er-Rıza (ö. 203/818), Muhammed et-Takî (ö. 220/835), Ali en-Nâki (ö. 254/868), Hasan el-Askerî (ö. 260/874) ve babasının ölümüyle küçük yaşta gaybete gittiği düşünülen, günümüze kadar da imameti devam eden Muntazır/tekrar dönmesi beklenen Muhammed el-Mehdî'ye kadar bütün imamları kapsayacak şekilde bir anlam düzeyine ulaşmıştır.²⁹

Hz. Peygamber'in onikinci ve son imam olan Muhammed el-Mehdî hakkında "*Mehdî, Fâtıma'nın soyundan olması bakımından benim ıttretimdendir/ ailemdendir.*"³⁰ dediğine yönelik rivâyetlerle söz konusu tahsis tamamlanmıştır. Kur'an ve hadislerle söz konusu imamların nassla tayinine, önem ve faziletlerine dair bazı teviller yapılarak tahsis pekiştirilmiş ve neticede fırka ile Ehl-i Beyt kavramı özdeşleştirilerek bu ekolün takipçilerine Ehl-i Beyt Mektebi nitelemesi, bizzat müntesipleri tarafından uygun görülmüştür.

²⁷ Muhammed Ali Emir el-Müezzi, "İmâmî Şiiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihın Otoritesine Dair Değerlendirmeler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/2 (2003), s. 313-314; Hamid Algar, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 1993, VIII, 227.

²⁸ İmâmiyye'nin oluşum sürecinde imâmetin Hz. Hüseyin ve soyuna tahsis edilmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Metin Bozan, "Oniki İmamcı Şia'nın Oluşum Süreci", Rıhle Dergisi, 5/18, (2014), ss. 36-48.

²⁹ Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Saduk, el-İ'tikâdât fî dini'l-imâmiyye, nşr. 'İsâm Abdusseyyid, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993), s. 93. Söz konusu on iki imamın hayatı, şahsiyetleri ve menkıbeleri hakkında geniş malumat için bkz. Muhammed Mehdi el-Hâiri el-Mâzenderânî, Nûru'l-ebşâr fî ahvâlî'l-eimmeti't-tis'ati'l-ebrâr min zürriyyeti'l-hüseyin aleyhi ve aleyhimu's-salâtu ve's-selâm, nşr. İbrahim el-Kütübî, (Necef: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1386/1956).

³⁰ Tabersî, Mecmau'l-beyân, VII-VIII, 107.

Sözgelimi Şeyh Sadûk (ö. 381/991), imamlara itaatın önemini ifade bağlamında konuyu Cafer es-Sâdık'ın: “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resulüne ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin!*”³¹ âyetine “*Ulü'l-emr'den kastedilen Ali-Fâtıma [ve Hüseyin] soyundan [Muhammed el-Mehdî'nin gaybeti vesilesiyle] kıyamete kadar kesintisiz devam edecek olan imamlardır.*”³² şeklinde bir açıklama ile desteklemiştir. Aynı şekilde Ali b. Hüseyin'inden Ahzâb 33/6 ve Zuhruf 43/28. âyetlere dair naklettiği bir başka rivâyette onun, bu âyetlerin imamlar hakkında indiğini söyledikten sonra: “*Bu âyetlere göre [miras olarak bahsedilen] imamet kıyamete kadar [Muhammed el-Mehdî'nin gaybete gitmesi vesilesiyle] Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'in çocuklarından devam edecektir.*”³³ dediğini naklederek âyetlerin de bu tahsisi ifade ettiğini belirtmiştir.

Ayrıca Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Cafer es-Sâdık'tan naklettiği rivâyetle “*Allah katında ayların sayısı, O'nun gökleri ve yeri yarattığı zaman belirlediği düzen gereği on ikidir.*”³⁴ anlamındaki âyetin Ehl-i Beyt'in on iki imamını kastettiğini ifade etmiştir. Söz konusu rivâyete göre, sene/yıl Resulullah'ı temsil etmektedir. On iki ay ise, Ali b. Ebî Tâlib'den Muhammed el-Mehdî'ye kadar isimleri teker teker sayılan on iki imamı ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın mahlûkatı üzerindeki hücceti, vahyin ve ilmin muhafızı olan kişiler ancak ve ancak mevzu bahis on iki imamdır.³⁵ Nu'mânî (ö. 342/953) de, bu âyette kastedilenin Ehl-i Beyt olduğunu bir rivâyette Muhammed Bâkır'a nispetle nakletmiştir.³⁶ Başka bir rivâyette de, söz konusu on iki imamdan on birinin isimleri sayılmış, sonuncusu ise “Hüccet” olarak tanıtılmıştır. Rivâyetin sonunda, Allah katında on iki imamın isimlerinin tam da bu şekilde Hz. Âdem'in yaratılmasından iki bin yıl önce yazıldığı da özellikle ifade edilmiştir.³⁷

Nu'mânî'nin naklettiğine göre Selmân-ı Fârisî, “*Bugün sizin için dininizi*

³¹ en-Nisâ 4/59.

³² Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, Kemalü'd-din temâmu'n-ni'me, nşr. Ali Ekber el-Çifârî, 2. bs. (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1405), s. 222.

³³ Şeyh Sadûk, Kemâlü'd-din temâmu'n-ni'me, s. 323.

³⁴ et-Tevbe 9/36.

³⁵ Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, el-Gaybe, nşr. Abdullah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsih, (Kum: el-Me'ârifü'l-İslâmî, 1411), 149.

³⁶ İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, Kitâbu'l-gaybe, nşr. Fâris Hasûn Kerîm, (Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1422), s. 89.

³⁷ Nu'mânî, Kitâbu'l-gaybe, s. 90.

kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim."³⁸ anlamındaki âyetin Ali b. Ebî Tâlib hakkında inip inmediğini sorduğunda Allah Resûlü: "*Bilakis hem Ali hem de [Mubammed el-Mehdî'nin gaybete gitmesi vesilesiyle] kıyamete kadar gelecek olan vâsîlerim hakkında inmiştir.*" şeklinde cevap vermiştir. Sonra Selmân-ı Fârisî onları izah etmesini isteyince Allah Resûlü: Ali b. Ebî Tâlib'i kendisinin kardeşi ve vâsîsi olduğunu söyler. Akabinde de kendi soyundan on bir imam daha geleceğini ifade eder.³⁹ Nu'mânî daha da ileri giderek imamların sayısının on iki olduğu hususunda Kur'ân dışında Tevrat ve İncil'de de birtakım deliller olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰

Kummî ise içinde on iki sayısının geçtiği âyetleri [Bakara, 2/60; Maide, 5/12; Araf, 7/160; Tevbe, 9/36; Yusuf, 12/4, 99-100] bu anlama hamletmemiştir. Ancak Kummî'nin naklettiği bazı rivâyetlerde "Hz. Nuh'a gök meleklerinden on iki bin kabile geldiği",⁴¹ "Hz. İsa'nın göğe yükselmeden önce on iki havari ile görüştüğü"⁴² gibi on iki ifadelerini hususen kullanması dikkat çekmektedir. Bu durum Kummî'nin yaşadığı dönemde imamlar için on iki sayısının netleştiğini de ortaya koymaktadır. Çünkü elimizdeki kaynaklara göre on iki imamın toplu olarak her birinin isimlerine yer veren rivâyetin ilk olarak Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (ö. 307/919) *Tefsir*'inde zikredildiği görülmektedir. Kummî'nin yer verdiği meşhur Hızır hadisinde Ali b. Ebî Tâlib ve oğlu Hasan b. Ali, Hızır ile görüşürler. Hızır'ın kelime-i şهادet getirdikten sonra: "*Ben şahitlik ederim ki sen, Mubammed'in vâsîsi ve ümmetin gerçek halifesisin. Senden sonra senin emrinle Hasan, onun emriyle Hüseyin, onun emriyle Ali b. Hüseyin, onun emriyle Mubammed b. Ali, onun emriyle Ca'fer b. Mubammed, onun emriyle Musa b. Ca'fer, onun emriyle Ali b. Musa, onun emriyle Mubammed b. Ali, onun emriyle Ali b. Mubammed, onun emriyle Hasan b. Ali ve son olarak da, zulüm ve zorbalıkla dolan yeryüzünü adalet ve eşitliğe kavuşturacak olan el-Muntazar/beklenen Mehdî geçecek.*" şeklinde on iki imamı isimleriyle zikretmiştir.⁴³

³⁸ el-Mâide 5/3

³⁹ Nu'mânî, Kitâbu'l-gaybe, s. 75-76.

⁴⁰ Nu'mânî, Kitâbu'l-gaybe, s. 38. İmamların sayısının on iki olduğuna Kitab-ı Mukaddes ve Yahudi geleneğinden deliller için bkz. Etan Kohlberg, "İmamiyye'den İsnâaşeriyye'ye", ter. Cemil Hakyemez, Dinbilimleri Akademik Araştırma Merkezi Dergisi, V, 3 (2005), s. 293-301.

⁴¹ Kummî, Tefsiru'l-kummî, I, 103.

⁴² Kummî, Tefsiru'l-kummî, I, 325.

⁴³ Kummî, Tefsiru'l-kummî, II, 45. Söz konusu rivâyetin farklı bir varyantı için bkz. Tûsî, el-

Ayrıca Kummî, “Onlar [Peygamber’e çirkin yakıştırmalarda bulunmakla kalmıyor] kıyamet gerçeğini de yalanlıyorlar. Ama biz kıyameti [sâat] yalanlayanlar için alevler püskürten cehennem ateşini hazırladık.”⁴⁴ anlamındaki âyeti tefsir ederken âyette geçen *saat* kelimesini, bilindik anlamda almış dakikaya tekabül eden zaman dilimi olarak algılamış ve şöyle bir rivâyete yer vermiştir: “Gece ve gündüz on ikişer saattir. Bu on iki saatin en şerefli-si Ali b. Ebî Tâlib’dir.”⁴⁵ Normal şartlarda saat ile bir insan arasında bağlantı kurulamayacağı ortadadır. Ancak on iki sayısı nazar-ı dikkate alındığında rivâyetin meramı kendini göstermeye başlar. Zira Kummî söz konusu âyette yer alan “*sâat*” kelimesine “*on iki imâm*” anlamı hamlederek ayeti, “Onlar on iki imam gerçeğini de yalanlıyorlar. Ama biz imamları yalanlayanlar için alevler püskürten cehennem ateşini hazırladık.” gibi bir anlama hamletmeye çalışmıştır.

Nu’mânî’nin naklettiği rivâyet de bu izahı destekler niteliktedir. Bu rivâyette Cafer es-Sâdık: “Gece on iki saattir. Gündüz de on iki saattir. Aylar da on iki tanedir. Buna mukabil imamlar da on iki tanedir. Nakîbler de on iki tanedir. Şüphesiz Ali, Allah’ın [azze ve celle]: “Onlar *sâat* gerçeğini de yalanlıyorlar. Ama biz saati yalanlayanlar için alevler püskürten cehennem ateşini hazırladık.”⁴⁶ âyetinde bahsettiği bu on iki saatten biridir.”⁴⁷ şeklinde âyeti tefsir etmiş olmaktadır. Normal şartlarda İslâm literatüründe saat kelimesi kıyamet veya ahiret anlamına gelirken, onlara göre bu âyette kastedilen anlam Ali b. Ebî Tâlib ve imamlardır. Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetini kabul etmeyenler ve imamları inkâr edenler de bu âyete göre alev püskürten cehennem ateşi cezasına müstahak olmaktadır.

B) ŞİÎ-İMÂMİYYE’DE EHL-İ BEYT’İN DİNÎ REFERANSLARI

1- Tathîr Âyeti ve Kisâ Rivâyeti

Şîî zihniyetin merkezinde yer alan imâmet anlayışı sosyal, siyasal, kültürel ve düşünsel anlamda etki oluşturduğu gibi, dinî metinleri anlama bi-

Ğaybe, 155.

⁴⁴ el-Furkân 25/11.

⁴⁵ Kummî, Tefsîru’l-kummî, II, 112.

⁴⁶ el-Furkan 25/11.

⁴⁷ Nu’mânî, Kitâbu’l-gaybe, s. 87.

çimini de şekillendirmiştir. Sözelimi Şia, imamın nassla tayin edilmesi ve masum olması gerektiği iddiasını müdellel kılmak için Kur'an'da yer alan bazı kavramların anlamlarında birtakım daraltma ve genişletme yoluna başvurmuştur. Söz konusu kavramlardan biri Ahzâb Sûresi 33. âyette geçen Ehl-i Beyt terkididir. İlgili âyette “*Ey hâne halkı [ehl-i beyt], Allah sizden her türlü manevî kiri gidermek ve böylece sizi tertemiz kılmak istiyor.*” buyurulmaktadır. Bu âyette *tubr/temizlik* kelimesinin geçmesiyle âyete “*tathîr*” ismi uygun görülmüş ve âyet, özellikle Şîi çevrelerde söz konusu isimle meşhur olmuştur. Şiilerce bu âyet beraberinde “Kisâ Hadisi” de zikredilerek Ehl-i Beyt telakkisine ve onların ismet/masumiyet nazariyesine en önemli delil olarak anılmaktadır.

“Kisâ Hadisi” olarak bilinen rivâyette ise, Hz. Peygamber'in kisâsını/ cübbesini damadı, kızı ve iki torunun üstüne örttüğü ve “Ey Allah'ım bunlar benim ehl-i beytimdir. Ben onları seçtim, onlardan pisliği gider ve onları tamamen temizle!” dediği ve bu sebeple Ehl-i Beyt'in âl-i abâdan yani Fâtıma – Ali – Hasan – Hüseyin'den ibaret olduğu belirtilmiştir. Bu âyetin tefsirinde de Hz. Peygamber'in dilinden âl-i abâyâ yönelik birçok nakilde bulunulmuş ve bu rivâyetlerde bir taraftan Ehl-i Beyt'ten kastedilenin Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin olduğu ifade edilmiş, diğer taraftan da Ehl-i Beyt kategorisine dâhil olan bu on dört kişinin masum olduğu vurgulanmıştır.⁴⁸

Kummî'nin naklettiğine göre Ahzâb sûresi 33. âyet, Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin evindeyken inmiştir. Hz. Peygamber, Ümmü Seleme'yi dâhil etmeden Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i çağırarak üzerlerini Hayber malı bir kisâ/abâ/hırka ile örtmüş ve “*Allahım! Bunlar, haklarında bana vaatte bulunduğun hâne halkıdır [ehl-i beytimdir]. Allahım! Onlardan her türlü manevî kiri gider ve böylece onları tertemiz kıl!*” şeklinde dua etmiştir.⁴⁹ Meclisî'nin *Bihâru'l-envâr*'ındaki bazı nakillerde Hz. Peygamber'in, “*Allah'ım, bunlar Âl-i Muhammed'dir! Muhammed'e ve Âl-i*

⁴⁸ Bkz. Cemaluddin el-Hasan b. Yusuf el-Mutahhar el-Hilli, *Minhâcu'l-kerâme fi marifeti'l-imâme*, nşr. Abdurrahim Mubârek, 1. bs. (Kum: Müessesetu Âşûrâ, 1379), s. 121; a.mlf., *İmâmet*, 41-43; Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed et-Tabatabâi, *el-Mizân fi tefsiri'l-kur'ân*, 2. bs. (Kum: Müessesetu Matbûâti İsmâiliyyân, 1390/1981), XVI, 312.

⁴⁹ Kummî, *Tefsîru'l-kummî*, II, 193.

Muhammed'e salât et ve bereketini ihsan eyle! Sen Hamid ve Mecid olansın.” şeklinde “salavât hadisi” olarak meşhur olan duayı da burada yaptığı anlatılmaktadır,⁵⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber’in dilinden Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin’e yönelik: “Sizinle savaşılanla savaşır, dost olanla dost olurum.”, “Onlara acı veren bana acı vermiştir, onları üzen beni üzümüştür”⁵¹ gibi rivâyetlerle de desteklenerek ilgili dört kişinin konumu pekiştirilmiştir. Hatta tathîr âyetinin nüzul sebebi olarak anlatılan Kisâ hadisinin varyantlarında olayın Hz. Peygamber’in hanımı Ümmü Seleme’nin evinde geçtiği ve Ümmü Seleme hariç evde Hz. Peygamber, Cebrail, Mikail, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin olmak üzere yedi kişinin bulunduğu anlatılmaktadır. Rivâyetlerde âyet indikten sonra Ümmü Seleme’nin, “Ben de onlarla beraber miyim Ya Resulallah?” şeklinde veya “Ben de senin Ehl-i Beyt’inden miyim Ya Resulallah?” diye sorduğu ve Hz. Peygamber’in de, “Seni müjdeleirim ki sen hayırdasın!”, “Sen, hayır üzeresin.”, “Sen, yerinde kall!”, “Sen, yerindedin.”, “Sen, benim salıha hanımlarındansın.”, “Allah’ın nebisinin hanımlarındansın.”, “Sen hayırdasın; ancak onlar benim emanetim ve eblimdir.” şeklinde farklı ama hepsi de Ümmü Seleme’yi bu özel konumun dışında tutan cevaplar verdiği görülmektedir.⁵² Hatta rivayetlerin birinde “Sen Allah’ın nebisinin hanımlarındansın” dedi, “Sen de Ehl-i Beyt’ensin” demedi.”⁵³ şeklinde konu hakkındaki tartışmalara cevap niteliği taşıyan bir üslup dikkat çekmektedir. Bu rivayetlerden farklı olarak evde bulunan kişinin Ümmü Seleme değil de, Hz. Peygamber’in diğer hanımı Zeyneb bt. Cahş’ın (ö. 20/641) olduğunu anlatan bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayete göre, “Ben de size dâhil değil miyim Ya Resulallah?” diye soran Zeyneb’e Hz. Peygamber, “Sen yerindedin. Allah dilerse hayırdasın.”⁵⁴ şeklinde cevap vermiştir.

Şiî ulemâ, tathîr âyetinin tefsiri sadedinde ismet nazariyesine dair bir-

⁵⁰ Meclisî, Bihâru’l-envâr, XXXV, 220-221, 228.

⁵¹ Bkz. Meclisî, Bihâru’l-envâr, XXXVIII, 8-12; Hillî, İmamet, 147-149.

⁵² Bkz. Meclisî, Bihâru’l-envâr, XXXV, 207-221.

⁵³ Meclisî, Bihâru’l-envâr, XXXV, 209. Rivâyetlerdeki bu üslubun Ehl-i Sünnet’e karşı kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü konu hakkında Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber’in hanımlarının da Ehl-i Beyt kategorisine dâhil olduğunu kabul etmektedir. Ehl-i Sünnet’in Ehl-i Beyt hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Varol, Ehl-i Beyt Kavramsal Boyut, 65-96. Bu ve diğer rivâyetlerle Ehl-i Beyt kavramının anlam ve kapsamında yapılan tahsise aykırı olan bütün tasavvurlar Şia tarafından toptan reddedilmiş olmaktadır.

⁵⁴ Meclisî, Bihâru’l-envâr, XXXV, 223.

çok izahta bulunmuştur. Sözelimi Şeyh Müfid (ö. 413/1022) âyetle ilgili şu ifadelerle yer vermiştir: *“Âyette Allah’ın iradesi olarak belirtilen husustan maksat, günahın [rics] Ehl-i Beyt’ten giderilmiş olduğunu ve onların tertemiz/masum olduğunu haber vermektir... O halde âyete şöyle bir anlam takdir edilebilir: “Ey Ehl-i Beyt! Masum olmanızdan ötürü Allah, başkalarının işlediği günahları işlemekten sizi koruyacak ve o günahlara bulaşmanızı engellemek sûretiyle sizi tertemiz kılacaktır.”*⁵⁵ Çağdaş Şii müfessir ve filozof Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi (1904-1981) de âyetin Ehl-i Beyt’e, Allah tarafından bahsedilen günahsızlığı/masumiyeti ifade ettiğini beyan etmiştir. et-Tabatabâi’nin, *“İzhâbu-r-rics/günahattan arınmak terkibi, itikat ve amelî hak-kını verme hususunda kişinin yanılıp da kötü duruma düşmesini engellemek/izale etmek ve hatta bu sayede bozuk itikada ve günah fillere karşı insanı ilmi ve nefsi açıdan koruyan ilahî ismet altında olması demektir.”*⁵⁶ şeklindeki ifadeleri bu düşüncesini yansıtmaktadır. Bu yönüyle âyet, hem Ehl-i Beyt’in önemine hem Ehl-i Beyt’in masum olduğuna ve hem de Ehl-i Beyt’ten başka hiç kimse için günahsızlığın söz konusu olmadığına vurgu yapmaktadır. Günümüz Şii meâl yazarlarından Murtaza Turabi de âyete: *“Kuşkusuz Allah, yalnızca siz Ehl-i Beyt’ten her türlü pisliği gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”*⁵⁷ şeklinde bir anlam takdirinde bulunarak *“yalnızca siz”* ifadesiyle her türlü pislikten arınan ve tertemiz olanın sadece Ehl-i Beyt olduğuna işaret etmiş ve bu sayede aynı düşünceye katkıda bulunmuştur.⁵⁸

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu’mân el-Ukberî Şeyh Müfid, el-Mesâilü’l-ukberîyye, nşr. Ali Ekber el-İlâhî el-Horosânî, 2. bs. (Beyrut: Dâru’l-Müfid, 1414/1993), s. 26-27.

⁵⁶ Tabatabâi, el-Mizân, XVI, 312.

⁵⁷ Murtaza Turabi, Kur’an-ı Kerim ve Meâlî, nşr. Seyyid Seccad Hüseyni, (İstanbul: Kevser Yayıncılık, t.y.), s. 421. Şia’nın Ehl-i Beyt âyet, “Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz. O alemlerin rabbi Allah tarafından indirilmiştir.” âyetidir [el-Vâkıa, 56/79-80]. Şia’ya göre bu âyette geçen mutahherün/temiz olan kelimesi, hem Ehl-i Beyt’in önemini hem de Kur’an’ın gerçek müfessirinin yine Ehl-i Beyt olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Meclisî, Bihârü’l-Envâr, LXXVII, 256; Molla Muhammed Muhsin b. Raziyyuddin Şah Murtaza Feyz-i Kâşânî, Tefsîru’s-sâfi, (Dâru’l-Murtaza, t.y.), V, 129.

⁵⁸ Esasen tathîr âyetinde ve tuhr/temizlik kelimelerinin geçtiği âyetlerde Ehl-i Beyt’in masum olduğunu ifade eden herhangi bir hüküm yoktur. Kisâ rivâyetleri de bu âyete sonradan yakıştırılmış gözükmektedir. Zira âyetin siyak ve sibakına bakıldığında âyette Hz. Peygamber’in hanımlarından bahsedilmekte ve namaz kılıp zekat vermeleri, cahiliye devri yürüyüşü ile yürümeleri emredilerek onlara günahlardan arınma yolları gösterilmektedir. Bu sayede âyette Peygamber hanımlarının ilahî buyruklara uymaları tavsiye edilmekte ve bunlara uyulduğu takdirde her müminin günahları temizlendiği gibi onların da günahlarının temizleneceği anlatılmaktadır. Bu

2- Mübâhele Âyeti

Şia'nın Ehl-i Beyt telakkisine delil sadedinde Kur'an'dan dayanak olarak gösterdiği bir diğer delil “*mübâhele âyeti*” olarak bilinen: “*Sana gelen bu vahiyyden sonra her kim İsa'nın konumu hakkında seninle tartışmaya kalkarsa de ki: ‘Gelin, bir araya toplanalım. Ayrıca biz kendi çocuklarımızı ve kadınlarımızı çağıralım. Siz de kendi çocuklarınızı ve kadınlarınızı çağırın. Sonra hep birlikte Allah'ın laneti yalancılara üzerine olsun’ diye yakarıştaki bulunalım.*”⁵⁹ anlamındaki âyettir. Söz konusu âyet, Necran'dan gelen Hıristiyanlarla Hz. Peygamber arasında geçen bir tartışmadan bahsetmektedir. Şii anlatıya göre, Hıristiyanlar Hz. İsa'ya ulûhiyet isnat ederken; Hz. Peygamber onun sadece bir peygamber olduğunu, ilahlığın yalnızca Allah'a has olduğunu savunmaktaydı. Tartışmanın sonu lanetleşmeye varmış ve bir gün sonra aile efradıyla lanetleşmek üzere her iki taraf bir araya gelmişti. Bundan önce Hıristiyanlar kendi aralarında: “*Eğer kendi çocukları ve ailesi [Ehl-i Beyt] ile gelirse mübâheleden/karşılıklı lanetleşmeden sakınırsınız; fakat ashabıyla gelirse mübâhele ederiz*” şeklinde karar almışlardı. Hz. Peygamber Ehl-i Beyt'yle –yani Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile- oraya gidince Hıristiyanlar mübâheleden vazgeçti. Hatta: “*Bunlar Allah'tan bir dağ yeriinden koparmasını isteseler, Allah dağ yeriinden koparır. Bunlarla mübâhele etmeyin yoksa helak olursunuz*” dedikleri nakledilmektedir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber mübâhelede bulunmamış fakat İslâm devletine belirli miktarda mal ödemek şartıyla onlarla uzlaşmıştır.⁶⁰

Şii yoruma göre âyette [*teâlev ned'u ebnâenâ ve ebnâekum ve nisâenâ ve nisâekum ve enfusenâ ve enfusekum*] geçen *ebnâenâ* kelimesinden maksat Hasan ve Hüseyin'dir; *nisâenâ* ifadesinden maksat Fâtıma iken *enfusenâ*'dan

manada âyetin muhatabı direkt Hz. Peygamber'in hanımlarıdır. Kaldı ki Ehl-i Beyt terkiibine Ali b. Ebî Tâlib ve soyu dâhil olsa da bu âyete dayanarak onların masum olduğunu söyleme imkânı yoktur. İlahî emirlere itaat edilmediği takdirde Ehl-i Beyt'e mensup oluşun Allah katında sahibine kazandıracığı bir üstünlük yoktur. Öyle görünüyor ki Şia bu hususta mezhebi saik ve kaygıların etkisiyle âyete ideolojik anlam takdirlerinde bulunmuştur. Konu hakkında geniş değerlendirme için bkz. Varol, Ehl-i Beyt Kavramsal Boyut, s. 47-55, 137-140; Yusuf Şevki Yavuz, “İmamîyye'nin Usûl'ü-dinî İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şii Sempozyumu, (İstanbul: 1993), s. 677-678; Mustafa Öztürk, Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), s. 60-69.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/61.

⁶⁰ Kummî, Tefsîru'l-kummî, I, 104-105; Tabersî, Mecmau'l-beyân, I-II, 762; Feyz-i Kâşânî, Tefsîru's-sâfi, I, 318-319.

maksat her ne kadar Hz. Peygamber gibi görünse de asıl kastedilen kişi Ali'dir; çünkü insan kendini bir yere davet edemez. Hem *enfusenâ* deyip hem de peygamberin zatı kastedilmediğine ve saydıklarımız dışında oraya giden kişi Ali olduğuna göre Hz. Peygamber Ali'yi kendisi ile bir tutmuştur. Bu durum, Ali'nin değerini/makamını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla âyet, Ali b. Ebî Tâlib hakkında indiği gibi, onun imametinin de delillerinden biridir. Ayrıca burada Hz. Peygamber'in mübâheleye sadece bahsi geçen dört kişi ile birlikte gitmesi ve eşlerinden hiç kimseyi götürmemesi onun gerçek ailesinin kimler olduğunu, dolayısıyla Ehl-i Beyt terkinde kimlerin yer aldığını göstermektedir.⁶¹ Ayrıca Şia, bu hadiseyi özellikle Hz. Ali'nin diğer ashaptan daha faziletli olduğu ve herkesten önce hilâfete hak kazandığı konusunda önemli bir delil saymışlar ve Necranlılar'ın mübâheleye davet edildiği günü (21 Zilhicce) bayram ilân etmişlerdir.⁶²

3- Meveddet Âyeti

Şia'nın Ehl-i Beyt anlayışına delil olarak sunduğu âyetlerden bir diğeri de meveddet âyeti olarak bilinen [*lâ es'elukum 'aleyhi ecran ille'l-meveddete fi'l-kurbâ*] âyetin “*Ben bunca öğüt ve nasihatim için sizden hiçbir ücret ve mükâfat istemiyorum, [ama madem beni peygamber olarak kabul etmiyorsunuz] bari aramızdaki akrabalık bağı hatırına bir yakınlık gösterin.*”⁶³ manasını ifade eden kısmıdır.

Şia'ya göre âyetin manası, bu çeviriden çok daha farklıdır. Çünkü Şii ulemâya göre âyette geçen meveddet/sevgi kelimesinden maksat Ehl-i Beyt'i sevmek, Ehl-i Beyt'ten kastedilen de Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'dir. Bu meyanda Hz. Peygamber'den, Müslüman olduğunu söyleyen bir kimseden asıl beklenen performansın Ehl-i Beyt'i sevmek olduğu ve Ehl-i Beyt'i kabul etmeyenin yıllarca ibadet etse dahi amellerinin boşa gideceği, sonunda da cehenneme atılacağı türünden birçok rivayet nakledilmiştir.⁶⁴ Mur-taza Turabi'nin *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli* isimli Kur'ân çevirisinde âyetin

⁶¹ Kummi, Tefsiru'l-kummi, I, 104-105; Tabersî, Mecmau'l-beyân, I-II, 763-764; Feyz-i Kâşânî, Tefsiru's-sâfi, I, 318; Tabatabâi, el-Mizân, III, 223-224.

⁶² Mustafa Fayda, “Mübâhele”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 2006, XXXI, 425. eş-Şûrâ 42/23.

⁶⁴ Bkz. Meclisî, Bihârü'l-envâr, XXIII, 231-253.

ilgili bölümüne: “*Buna karşılık sizden o yakınlarımı [Ehl-i Beyt’imi] sevmekten başka bir mükâfat istemem.*” şeklinde bir anlam takdir etmesi de bu görüşe dayanmaktadır.⁶⁵ Bu durumda âyette işaret edilen bu kişileri sevmek farz hükmündedir ve insanların Ehl-i Beyt’i sevmesini sağlamak Hz. Peygamber’in aslî ve en önemli görevidir. Söz konusu Ehl-i Beyt silsilesinin başında olan Ali’yi sevmek farz olduğuna göre ona itaat etmek de gereklidir. İtaati farz olan, imamlığa da en layık olandır. Bu durumda ilgili âyette hem Ali b. Ebî Tâlib’in imameti nasla tespit/tayin edilmiş hem de Ehl-i Beyt vurgusu önplana çıkarılmıştır. Çünkü Ehl-i Beyt insanların en hayırlısıdır.⁶⁶ Zira Allah, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarından daha faziletli hiçbir kimse yaratmamıştır. Zira onlar mahlûkatın en sevimli ve en şerefli olanıdır. Allah bütün mevcudatı Hz. Peygamber ve onun Ehl-i Beyt’i için yaratmıştır. Onlar olmasaydı yer-gök, cennet-cehennem, Adem-Havva, melekler ve diğer bütün mahlukatin hiçbirisi olmayacaktı.⁶⁷

Şia’da Ehl-i Beyt’i sevmek (tevellâ) ve düşmanlardan uzaklaşmak (teberrâ) mezhebî bir prensip olarak kabul edilmiş ve bu durumun âhirette de birtakım karşılıklarından bahsedilmiştir. Kabir suallerine “imamın kim?” sorusunun eklenmesi, Kevser havuzundan sadece Ehl-i Beyt’in dostlarına ikram edileceği gibi hususlar bunun örneği olarak görülebilir. Aynı şekilde kıyamette Allah Teâlâ’nın Cebrail’e cennetin önünde oturmasını ve Ali’den izin kâğıdı almayı cennete bırakmamasını söylemesi, Hz. Ali’den izni olmayanın sırat köprüsünden geçirilmeyeceği⁶⁸ gibi bazı rivayetlere bakılırsa sıratı geçmek, şefaate nail olmak, cehennemden kurtulmak ve cenneti hak etmek de tamamen tevellâ ve teberrâyı hakıyla yerine getirmeye bağlıdır.

4- Sakaleyn Hadisi

Şii kaynakların Ehl-i Beyt kavramına dair önemle üzerinde durduğu konulardan biri sakaleyn rivâyetidir. Rivâyete göre Hz. Peygamber vefatı yaklaşıncaya, “*Size, sımsıkı sarıldığımız müddetçe sapmayacağımız iki ağır emanet bira-*

⁶⁵ Turabi, Kur’ân-ı Kerim ve Meâli, s. 485.

⁶⁶ Konuyla ilgili yorumlar için bkz. Kummî, Tefsîru’l-kummî, II, 276; Tabersî, Mecmau’l-beyân, IX, 43-44; Feyz-i Kâşânî, Tefsîru’s-sâfi, V, 372-374; Tabatabâi, el-Mizân, XVIII, 44-48.

⁶⁷ Şeyh Sadûk, el-İtikâdât, s. 93-95.

⁶⁸ Bkz. Meclisi, Bihârü’l-envâr, XXXVIII, 8-12; Hilli, İmamet, 147-149.

kıyorum: Allah'ın kitabı [Kur'an] ve itretim olan Ehl-i Beytim. Bu ikisi havuza varıncaya kadar ayrılmazlar." diyerek insanların dikkatini özellikle iki hususa çekmiş ve miras olarak insanlığa mevzu bahis iki emanet bırakmıştır. Kur'an bunun ilki olurken ikincisi de Ehl-i Beyt'tir. Çünkü Şia'ya göre imamlar Allah'ın vahyinin tercümanıdır. Kur'an'ın batin anlamını kavramak için kesinlikle imama ihtiyaç vardır. Hatta bu anlamda Kur'an'ı Hz. Peygamber'den sonra en iyi bilen Ehl-i Beyt olduğu kabul edilmiş, buna bağlı olarak diğer sahabilerden nakilde bulunmak caiz görülmemiştir.⁶⁹ Bu rivâyetin mütevatir derecesinde olduğunu ve bu sebeple hiç kimsenin bunu reddedemeyeceğini söyleyen Şii ulemâ, Kur'an'ın kıyamete kadar insanlığa rehber olma özelliğinden yola çıkarak vahyin tercümanı kabul edilen imamların da kıyamete kadar var olacağını/olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Hatta bunu insanlardaki bu mükellefiyetin bir gereği olarak telakki etmişlerdir. Çünkü Kur'an anlaşılacak ve insanlara yol göstermek için gönderilmiştir. İnsanların ondan sorumlu tutulmaları da ancak anlamaya imkân sunulmasından sonra mümkün olur. İşte tam da bu sebeple Kur'an'ın kıyamete kadar var olması gibi imamın da [gaybet vesilesiyle] kıyamete kadar aramızda bulunması gereklidir.⁷⁰

Esasen iki ağır emanetin her asırda var olması meselesinde Kur'an'ın günümüze kadar ulaşması ve kıyamete kadar da devam etmesine dair mezhepler arasında ittifak bulunmaktadır. Ancak iki ağır emanetten ikincisi olan Ehl-i Beyt, Muhammed el-Mehdî'nin son imam olması sebebiyle Şii zihniyette bu husus gaybet ve mehdilik telakkisine tekabül etmektedir. Zira İmâmiyye'ye göre on ikinci İmam kabul edilen Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî, babasının 260/874 yılında vefat etmesinin ardından gaybet dönemi başlamış ve Muntazar Mehdî/Kâim/Hüccet kıyamete kadar insanlardan gizlenmeyi tercih etmiştir. İmamların sayısını on iki ile sınırlayan⁷¹ ve dikey bir şekilde babadan oğula geçtiğini⁷² kabul eden Şii-İmâmî anlayışa göre Hasan el-Askerî'den sonra insanlara rehberlik eden, onları sevk ve idare eden bir ima-

⁶⁹ Bkz. Kummi, Tefsîru'l-kummi, I, 3-5; Şeyh Saduk, el-İtikâdât fi dini'l-imâmiyye, s. 93; Feyz-i Kâşânî, Tefsîru's-sâfi, I, 3-32.

⁷⁰ Bkz. Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsi, et-Tibyân fi tefsîri'l-kur'an, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmîlî, (y.y.: Dâru İhyâ, 1409), I, 3-4.

⁷¹ Nu'mânî, Kitâbu'l-gaybe, s. 65.

⁷² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, el-Kâfi, nşr. Ali Ekber el-Ğifârî, 5. bs. (Tahran: Dâru'l-Kutubu'l-İslâmî, 1363), I, 286.

mın varlığı gerekmektedir.⁷³ Yeryüzünün ilk insandan bu yana hüccetsiz/imamsız kalmasının hiçbir şekilde imkân dâhilinde olmadığı ve iki kişi dahi kalsa birisinin mutlaka hüccet/imam [Mehdî] olması gerektiği⁷⁴ inancından hareketle Hasan el-Askerî'den sonra da bir imamın varlığının zorunlu olduğu kabul edilmiştir. Bu düşünceyi desteklemek için Cafer es-Sâdık'a nispetle, "Eğer yeryüzü bir an imamsız kalsa yok olurdu", Muhammed Bâkır'a nispetle de, "İmam yeryüzünden bir an ayrılacak olsa denizin dalgaları gibi yeryüzü sallanırdı"⁷⁵ gibi rivâyetler nakledilmiştir. Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib'in, Kûfe minberindeyken: "[Allahım!] hüccetin zabir olmasına rağmen kabul edilmiş olsa da, hayatına kastedilmesinden dolayı korku duyan ve bu sebeple gizli kalan/bilinmeyen bir durumda olsa da Sen, yeryüzünü kullarına yol gösterecek bir hüccetten yoksun bırakmazsın."⁷⁶ demesi; "Torunlarımın on birinci sırada geleninin çocuğunu düşündüm ki o, yeryüzünün baskı ve zulüm dolu olduğu gibi adaletle dolduracak olan Mehdî'dir."⁷⁷ gibi sözleri aktarıla gelmiştir. Aynı zamanda bu sözler Mehdî'nin kimliğini izah etmekte ve Şia'nın genel kanaatinin de bu yönde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da, onun daha babası hayatayken hiç görülmemiş olmasına, babasının ona yaptığı vasiyete ve doğrudan kendisine dair hiçbir işaret bulunmamasına yönelik rivâyetlere rağmen Şia'nın geneli tarafından on ikinci imam olarak kabul edilen Muhammed b. Hasan el-Askerî el-Mehdî'nin doğduğuna ve hâlâ yaşadığına inanılmasına sebebiyet vermiştir.⁷⁸

5- Ehl-i Beyt İle İlgili Diğer Bazı Dinî Argümanlar

Nakledilen rivâyetlere bakıldığında Ehl-i Beyt'ten özellikle ilk beş ismin [hamse-i tâhire: Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in]

⁷³ Küleynî, el-Kâfi, I, 178.

⁷⁴ Nu'mânî, Kitâbu'l-gaybe, s. 141.

⁷⁵ Bkz. Şeyh Sadûk, Kemalü'd-dîn temâmu'n-ni'me, s. 201-240.

⁷⁶ Küleynî, el-Kâfi, I, 339.

⁷⁷ Şeyh Sadûk, Kemalü'd-dîn temâmu'n-ni'me, s. 289.

⁷⁸ Bkz. Ahmed el-Kâtib, Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi –Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe-, ter. Mehmet Yolcu, 1. bs. (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005), s. 166. Şia'nın imâmet, gaybet, rec'at anlayışı ve bunların Kur'ânî temelleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Öztürk, Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri, s. 15-147; Abdulcabbar Adıgüzel, Kur'an'ı Mezhebi Saik ve Kaygılarla Okumanın Şii Formu, Yüksek Lisans Tezi, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2012), s. 45-199; a.mlf., "Şiilikte İnanç Esasları", Rihle Dergisi, 5/18, (2014), s. 19-34.

daha farklı bir yeri olduğu anlaşılır. Bu hususu Şia, sadece rivâyetlerle değil aynı zamanda Kur'an âyetlerini de tevil ederek, hatta birçok delil ihdas etmekle desteklemiştir. Mesela, Rahmân sûresinde yer alan: “O, [biri tatlı, diğeri tuzlu] iki büyük su kütlesini birbirine kavuşturmak üzere salıverdi. Fakat aralarında engel bulunduğu için birbirine karışmazlar. Böyleyken, rabbinizin onca nimetinden hangisini inkâr edebilirsiniz?! O iki büyük su kütlesinin birinden inci mercan çıkar.”⁷⁹ anlamındaki âyetlerle ilgili rivâyetler nakleden Furat el-Kûfi, iki büyük su kütlesi veya iki deniz anlamına gelen *babreyn* kelimesinin işaret ettiği şeyin Ali ve Fâtıma olduğunu, aralarında bulunan engel anlamındaki *berzah* kelimesinin de Hz. Peygamber'e; inci ve mercan anlamındaki *lu'luu ve'l-mercan* kelimelerinin ise Hasan ve Hüseyin'e işaret ettiğini belirtmiştir. Hatta Furat el-Kûfi, bu âyete binaen Ebû Zer el-Gifârî'nin: “Bu dört kişiyi [Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin] görüp de seven mümindir; fakat sevmeyen de kâfirdir. Ehl-i Beyt sevgisiyle mümin olunuz! Onları sevmeyerek kâfir olmayınız yoksa ateşe atılırsınız!” dediğini de nakletmiştir.⁸⁰

Yine rivâyete göre, Hz. Peygamber Miraç gecesi bir münadinin şu çağrısını duymuştu: “Muhammed enbiyaların hayırlısı, Emiri'l-müminin Ali evliyaların ve evsiyaların/imamların hayırlısı, Ehl-i Beyti ise bütün insanların hayırlısıdır. “Bunların Allah nezdindenki mükâfatları, içinde ırmakların çağıldadığı ve temelli kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan -Ali ve Şia'sından- hoşnut olmuştur.” [Beyyine, 98/8] Onlar ki, Allah'ın rahmetine mazhar olmuş, nuruyla kuşanmış, Allah'a yakın olmuş kişilerdir. Ne mutlu onlara! Ne mutlu onlara ki, kıyamet günü Rableri katındaki makamları sebebiyle bütün mahlûkat onlara imrenecek!”⁸¹

Benzer durum şu âyetleri tefsir biçiminde de görülür: “Bu arada Âdem [rabbinin ilhamıyla] kelimâtı/tevbe dualarını öğrendi ve bu dualarla af diledi. Allah da onun tevbesini kabul buyurdu. Çünkü Allah samimi tevbeleri daima kabul buyuran, rahmet ve merhameti sınırsız olandır.”⁸² “Bir zamanlar rabbi İbrahim'i kelimelerle/bazı emir ve yasaklarla sınımış; o da bu sınavdan yüzünün akıyla çıkmıştı. Bunun üzerine Allah, “Seni insanlara [mane'vi] önder ya-

⁷⁹ er-Rahman 55/19-22.

⁸⁰ Furat el-Kûfi, Tefsîru furat el-kûfi, s. 459-461.

⁸¹ Furat el-Kûfi, Tefsîru furat el-kûfi, s. 587.

⁸² el-Bakara 2/37.

*pacağım” buyurmuştu. İbrahim, “Soyumdan da [manevî] önderler çıkar.” diye dua edince Allah, “Benim verdiğim söz, [soyundan gelecek] zalimler/kâfirler için geçerli değil.” buyurmuştu.”⁸³ Tabersî'nin naklettiğine göre, Cafer es-Sâdık bu her iki âyette geçen “kelimât” ifadesini aynı anlama hamletmiştir. Zira ona göre, ikinci âyette geçen *kelimât* sözcüğü de *tevbe duası* anlamına gelmektedir. Bu mana ile Hz. Âdem ve İbrahim'in [a.s.] aynı duayı yaptığını düşün[dür]mektedir. Cafer es-Sâdık'ın bu tutumu, şu şekliyle ciddi bir problem arz etmese de sonrasında zikrettiği mevzu bahis tevbe duasının metni için aynı şeyi söyleme imkânı yoktur. İddiasına göre Hz. Âdem ve Hz. İbrahim'in yaptığı tövbe duası: “*Ya Rabbi! Senden Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkı için istiyorum. Ne olur tevbe kabul eyle!*”⁸⁴ şeklindedir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e ve Hz. İbrahim'e öğrettiği dua bu şekildeydi ve onlar bu dua ile imtihan edildiler. Duayı içtenlikle yapınca da tövbeleri kabul oldu. Ayrıca Bakara Sûresi 124. âyetle ilgili olarak Tabersî, “*Bizim ashabımız/mezhepdeşlerimiz bu âyete göre, imamın kesinlikle günahlardan masum olması gerektiğini söylediler. [Doğrudur,] çünkü tüm eksiklerden münezzehe olan Allah, imamet anlamına gelen abdinin -ister kendi nefisine isterse başkasına olsun- zalim olan kişilere ve masum olmayanlara asla erişmesine imkân tanımamıştır.*”⁸⁵ diyerek âyeti Ehl-i Beyt'in mutlak masumiyetine yönelik izah etmiştir. Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919) de söz konusu telakkiye ithafen âyetin son kısmını direkt “*Abdim ile zalim kimse, imam olmaz*” şeklinde tefsir etmiştir.⁸⁶*

Şîi-İmâmî anlayışa göre on dört masum imam, yeryüzünde devamlı bir varlık olarak zuhur etmezden önce, lâhûtî bir âlemde yaşarlar, yani var olan bütün planların ötesinde, en yüksek noktada, düşüncenin çok ötesinde bulunan Ceberût, Melekût ve Mülk âleminde bulunurlar.⁸⁷ Hz. Fâtıma'nın nurdan yaratıldığı ve hatta varlıkların yaratılmasından 4.000 yıl önce yaratıldığı gibi masumiyetine işaret eden ilginç pek çok rivâyet bu hususu

⁸³ el-Bakara 2/124.

⁸⁴ eş-Şeyh Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-kur'ân, (Beirut: Dâru'l-Marife, 1406/1986), I-II, 378.

⁸⁵ Tabersî, Mecmau'l-beyân, I-II, 380.

⁸⁶ Kummî, Tefsîru'l-kummî, I, 59.

⁸⁷ Henry Corbin, “Şiilikte Velâyet Kavramı”, ter. Sabri Hizmetli, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26 (1983), s. 721.

desteklemektedir. Allâme Meclisi'nin (ö. 1110/1698) naklettiğine göre Hz. Peygamber Selman-ı Fârisî'ye şöyle söylemiştir: *“Ya Selman! Allah beni saf nurdan yarattı. Sonra bana seslendiğinde ben O'na itaat edince benim nurundan Ali'yi yarattı. Kendisine itaat için Ali'ye seslendi. Ali de itaat edince benim ve Ali'nin nurundan Fâtıma'yı yarattı. Fâtıma'ya seslendiğinde o da itaat edince benim, Ali'nin ve Fâtıma'nın nurundan Hasan ve Hüseyin'i yarattı. İkisine seslendiğinde ikisi de itaat edince bize kendi isimlerinden beş isim verdi. Allah, Mahmûd/övgüye layık olduğu için benim adım Muhammed, Ali/yüce olduğu için bunun adı Ali, Fâtır/yaratan olduğu için bunun adı Fâtıma, Zül-ihsan/ihsan sahibi olduğu için bunun adı Hasan ve Muhsin/güzel olduğu için bunun adı da Hüseyin'dir. Sonra Allah göğü yaratmadan, yeryüzüne şeklini vermeden, havayı, suyu, meleği ve insanı yaratmadan önce Hüseyin'in nurundan dokuz imam yarattı ve onlara seslendi. Onlar da itaat ettiler/sese kulak verdiler. Biz Allah'ın ilim sıfatı sayesinde O'nu tespih eden, O'na kulak veren ve itaat eden nurlarız.”*⁸⁸ Benzer bir rivâyete Ebû Ali et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) öğrencisi Şâzân b. Cebrâil el-Kummî'nin (ö. 600/1203) *el-Fedâil* adlı eserinde görmek mümkündür: İlgili rivâyette Hz. Resulullah şöyle buyurmuştur: *“[Miraç'ta] Göğe yükseldiğimde Cennetin kapısına şöyle yazılı olduğunu gördüm: 'Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Resulüdür, Ali Allah'ın velisidir, Hasan ve Hüseyin Resulullah'ın torunlarıdır, Fâtımat'üz Zehrâ Allah'ın seçkin kulusdur. Allah Teâlâ'nın laneti bunları inkâr edene ve onlara buğz edene olsun.”*⁸⁹

Bazı Şii rivâyetlerde âlemin varlığı Ehl-i Beyt'in varlığına bağlanmış, meleklerden üstün oldukları, onların hizmetine mazhar olmakla meleklerin kendilerini müşerref addettikleri ifade edilmiştir. Bu rivâyetlerden birinde Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Tâlib'e şöyle demektedir: *“Ya Ali! Eğer biz olmasaydık Âdem ve Havva, cennet ile cehennem, yer ve gök de yaratılmazdı. O halde meleklerden neden üstün olmayalım ki?! Kuşkusuz Allah'ı tanımak, zikretmek, takdis etmekte onları yönlendiren ve onlara öncelik eden biz değil miyiz?! Oysa Allah'ın ilk yarattığı, tevbid ve tahmid ile konuşturduğu ilk bizim*

⁸⁸ Meclisi, Bihâru'l-envâr, XXV, 6. Ayrıca bkz. a.mlf., XXV, 201; XXVI, 345-346.

⁸⁹ İbn Cebrâil b. İsmâil b. Ebî Tâlib Şâzân el-Kummî, el-Fedâil, (Necf: Matbaatu'l-Haydariyye, 1381/1962), s. 83.

rubumuzdur."⁹⁰ Meleklerin peygamber ve imamların makamına imrenmesine yönelik de Ebû Zer el-Gifârî'den (ö. 32/653) Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadisi nakledilmiştir. Rivâyete göre, İsrâfil ve Cebrail kendi aralarında birbirlerine kendi meziyetlerini sayarak üstünlük tartışmasında bulundular. Onlar birbirleriyle tartışırken Yüce Allah: "*Susun! İzzet ve Celalime and olsun ki, ben sizden daha hayırlı ve üstün olanları yarattım.*" diye vahyetti. Onlar da: "*Ya Rabbi! Sen, bizden daha hayırlısını mı yarattın? Doğrusu sen bizi nurdan yaratmıştın?*" şeklinde sorunca Allah Teâlâ onların mehaklarını gidermek için: "*Evet!*" dedi ve sonra kudret hicaplarına: "*Açılın ey hicaplar!*" şeklinde açılmasını emretti. Bunun üzerine arşın sağında yazılmış olanlar görüldü. Şöyle yazıyordu: "*Allah'tan başka ilah yoktur. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin.*" Cebrail (a.s.) hemen: "*Ya Rabbi! Ehl-i Beyt'in hakkı için beni onların hizmetçisi kıl.*" diye dua etti. Allah Teâlâ da: "*Seni onların hizmetçisi yaptım.*" şeklide duasına karşılık verdi. Sonra Peygamber şöyle buyurdu: "*Cebrail (a.s.) benim Ehl-i Beyt'imdendir; çünkü o bizim hizmetçimizdir.*"⁹¹ Ayrıca Cafer es-Sâdık'ın şöyle dediğini de nakletmektedir: "*Her gün meleklerden bir tanesi, biz Ehl-i Beyt'in velâyeti ile Allah'a yakınlaşır ve bizi sevenler için istiğfar/bağışlama diler. Düşmanlarımız için de lanet okur ve Allah'tan onlara azap göndermesini ister.*"⁹²

Şia'ya göre Ehl-i Beyt sevgisi; insanların Allah'ı ve Hz. Peygamber'i memnun etmeleri, sekerât halinde huzurlu olmaları, ölüm meleğinden şefkat görmeleri, ruhunu rahat teslim etmeleri, Cehennem'den kurtulup Cennet'e girmeleri için son derece gereklidir. Bu konuda İmâmîyye'nin altıncı imamı Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) şöyle dediği nakledilmiştir: "Mümin bir kimse öleceği zaman onun yanına Resulullah [sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem] ve Ehl-i Beyti olan Ali b. Ebî Tâlib, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve

⁹⁰ Meclisî, Bihâru'l-envâr, XXVI, 335.

⁹¹ Meclisî, Bihâru'l-envâr, XXVI, 344-345.

⁹² Meclisî, Bihâru'l-envâr, XXVI, 339. Meclisî'nin naklettiği bu rivâyetlerde Cebrail'in de Ehl-i Beyt'ten sayılması ifade edilmişse de buradaki bağlam, direkt Şia'nın Ehl-i Beyt telakkisinden ziyade meleklerin Ehl-i Beyt'in hizmetkârı olmaları meselesi olduğu için kullanımın da bu terkibin kelime anlamı ile alakalı olduğu düşünülebilir. Yani her ne kadar özellikle Ehl-i Beyt ifadesi kullanılmış olsa da burada terimsel anlamda Şii literatürdeki Ehl-i Beyt değil, hâne halkı anlamında kullanılmış olma ihtimali daha kuvvetlidir. Dolayısıyla istisnâ bir durum arz etmektedir.

diğer imamlar [aleyhimu's-salâtu ve's-selâm] gelir. Aynı zamanda Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail de [aleyhimu's-selâm] gelir. Emiri'l-müminîn [Ali b. Ebî Tâlib]: "Yâ Resulallah! Bu kişi, bizi seven ve velâyetimizi kabul eden kimselerdendi; o sebeple ben onu seviyorum." Resulullâh [sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem] der ki: "Yâ Cebrail! Bu kişi, Ali'yi ve zürriyetini sevenlerdendi, ben de onu seviyorum." Cebrail de, Mikail ve İsrail'e aynı şeyi söyler. Sonra bütün melekler, ölüm meleğine: "O, Muhammed'i ve ailesini seven; Ali'ye ve zürriyetine dost olan bir kimseydi. O sebeple ona karşı yumuşak davran." derler. Ölüm meleği ise: "Sizi seçen ve üstün/şerefli kılana; Muhammed'i [sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem] peygamber olarak belirleyen ve risâleti Muhammed'e [sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem] tahsis edene andolsun ki ona, merhametli bir babadan daha yumuşak ve şefkatli bir kardeşten daha hassas bir şekilde davranacağım/canını alacağım." Sonra ölüm meleği o kimseye yönelir ve der ki: "Ey Allah'ın kulu! Canını kurtaracak fidyeyi aldın mı? Sana kefalet sağlayacak teminatı elde ettin mi?" "Evet!" karşılığını alınca, ölüm meleği: "Nedir onlar?" diye sorar. O kimse: "Benim teminatım Muhammed'e ve ailesine olan sevgim; Ali'nin ve zürriyetinin velâyetine olan inancımdır." şeklinde cevap verir. Ölüm meleği de: "Allah, seni korktuğun şeylerden mutlaka emin kılacaktır ve ümit ettiğin şeyleri de Allah, sana mutlaka nasip edecektir. Gözünü aç ve yanındakine bak!" der. O da gözünü açar ve defalarca bakar ki, [ne görsün] kendisi için Cennet'e bir kapı açılıyor. O, Cennet'e bakarken ölüm meleği: "Bu, Allah'ın sana ve senin dostlarına hazırladığı mükâfatlardır. Oraya girmek mi istersin yoksa dünyaya dönmek mi?" gözlerini dikip kaşlarını çatarak: "Benim dünyaya ve oraya dönmeye ihtiyacım yok." der. Bunun üzerine arşın derinliklerinden bir münadinin sesini işitir. İşittiği şey şudur: [yâ eyyetuhâ'n-nefsu'l-mutmainne/Ey huzura ermiş insan!]⁹³ yani Muhammed'e, ona vasi olan Ali b. Ebî Tâlib'e ve ondan sonraki imamlara iman etmekle huzura ermiş insan! [(İrci'î ilâ rabbiki râdiyeten) bi-velâyeti Ali (merdiyyeten) bi's-sevâb fedhulî fi'ibâdi meâ Muhammed [s.a.] ve ehli beytihi [aleyhimü's-selâm] (vedhulî cenneti) gayra

⁹³ Furat el-Kûfi'nin Cafer es-Sâdık'tan naklettiği bu rivayette konu âyetlerle desteklenmek için 89/ Fecr sûresi 27-30. âyetlere bağlanmış ve ilgili âyetler, tahrif pahasına da olsa, Ehl-i Beyt'i kabul edenin Cehennem'den korunup Cennet'e dahil olacağı iddiasının lehine yorumlanmıştır.

meşûbetin] yani Ali'nin velâyetinden memnun; alacağın mükâfatlardan razı olarak rabbine yönel! Muhammed ve Ehl-i Beyti'nin arasına katıl ve sıkıntısız/korkusuz bir şekilde Cennet'e gir!"⁹⁴

Benzer görüşler çeşitli rivayetler ihdas etme metoduyla, "*Gün gelecek, biz bütün insanları imamlarıyla birlikte huzurumuza çağıracağız.*"⁹⁵ anlamını ifade eden âyet çerçevesinde dile getirilmiştir. Söz konusu âyette yer alan *imâmihim* ifadesi Şia'nın Ehl-i Beyt telakkisi ve Ehl-i Beyt imamlarına yüklediği misyon ile ilişkilendirilmiştir. Muhammed Bakır'ın bu âyeti: "*Rasulullah bir grup, Ali bir grup, Hasan bir grup, Hüseyin de bir grup ile gelecek. Bunun gibi herkes hangi imamın döneminde öldüyse onunla gelecektir.*" dediği nakledilmiştir.⁹⁶ Muhammed b. Mesud el-Ayyâşi (ö. 320/932), burada kastedilen imamların, Ehl-i Beyt imamları olduğunu ifade etmeye yönelik Muhammed Bakır'ın şöyle dediğini nakletmiştir: "*Bu âyet inince Müslümanlar: "Bütün Müslümanların imamı sen değil misin Ya Rasulallah?" diye sordular. O da: "Ben bütün insanların peygamberiyim. Benden sonra Ehl-i Beyt'imden Allah'ın belirlediği imamlar gelecek. [Küfür ve dalâletin önde gidenleri ile onların yandaşları, o imamlara zulmedecek.] Onlar, tekzip edilecekler ve zulme maruz kalacaklar. Dikkat edin her kim, onlara dost olursa o bendendir, benimledir ve Kevser havuzundan su verdiklerimdenidir. Fakat her kim de, onlara zulmeder, zulmedilmesine yardım/müsaade eder ve onları tekzip ederse benden değildir, benimle değildir ve ben o kimseden uzağım."*"⁹⁷

Sonuç

Hız. Peygamber ve Hulefa-yı Râşidîn döneminde siyasî/dinî kisvesi olmaksızın sadece kelime anlamı olarak var olan 'Ehl-i Beyt' terkibi, zamanla bilhassa Emevî-Abbâsî siyaseti ve bu siyasetin muhalifi konumunda olan Şii bazı grupların tutumları sebebiyle çeşitli anlam daralma ve genişlemesine uğramış, siyasî/mezhebi/şahsî çıkarlarda kullanılan bir malzeme haline dönüştürülmüş ve zamanla aşkın bir karizmaya sahip hale getirilmiştir.

⁹⁴ Furat b. İbrahim Furat el-Kûfi, Tefsîru furat el-kûfi, nşr. Muhammed el-Kâzım, (Tahran: Müessesetu Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1410/1990), s. 553-554.

⁹⁵ el-İsrâ 17/71-72.

⁹⁶ Kummî, Tefsîru'l-kummî, II, 23.

⁹⁷ Ayyâşi, Tefsîru'l-ayyâşi, II, 304.

Bu aşamalar esnasında nassların sloganik değerinin farkında olanlar, kavramın meşruiyeti için nasslardan istifade etme yolunu tercih etmişlerdir. Söz konusu gaye uğruna Kur'an ayetleri keyfî yorumlarla tevil edilmiş, bununla yetinilmeyip Hz. Peygamber'e dayandırılan çeşitli rivâyetler de ihdas edilmiş yahut iddia lehine yorumlanmıştır.

Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'den sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun Fâtıma'dan olan soyunda kalacağını ileri süren Şia tarafından 'Ehl-i Beyt' kavramının içeriği imâmet, ismet, gaybet ve mehdilik gibi bazı nazariyeler çerçevesinde şekillenmiştir. Çünkü Şiilerce Ehl-i Beyt kavramı, siyasî bazı kaygılarla önce hamse-i tâhire olarak anılan Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e tahsis edilmiş sonra da bu soydan gelen Ali Zeynulâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Musa el-Kâzım, Ali er-Rıza, Muhammed et-Takî, Ali en-Nâki, Hasan el-Askerî ve babasının ölümüyle küçük yaşta gaybete gittiği düşünülen, günümüze kadar da imameti devam edip Muntazar/tekrar dönmesi beklenen Muhammed el-Mehdî'nin dâhil edilmesiyle liste genişletilmiştir. Ardından 'Ehl-i Beyt' terkininin ifade ettiği hususun Şiî-İmâmiyye'ye asıl rengini verdiğini ve temelini teşkil ettiğini ifade etmek üzere mezhebin mensuplarınca 'Ehl-i Beyt Mektebi' nitelemesi uygun görülerek kullanılmaya başlanmıştır.

Şia'nın bu algısı zamanla Ehl-i Beyt imamlarının insanüstü bir varlık olarak tasavvur edilmesine; ona karşı gelenlerin de zemmedilmesine sebebiyet vermiştir. Hatta Kur'an âyetlerinin, imamet eksenli olarak ele alınmasına; mana bakımından iyi ve güzel şeyler anlatan âyetleri -kimi zaman sebeb-i nüzul üreterek kimi zaman zorlama tevillerle- Ali b. Ebû Tâlib ve Şiî imamların lehine; kötü vasıf ve akıbetlere işaret eden âyetlerin ise düşman olarak görülen kimselere ve özellikle ilk üç halifenin aleyhine yorumlanmasına kadar aşırılığa gidilmiştir. Bu iddiaları ispat edebilmek ve sağlam temellere dayandırabilmek için de Kur'an'dan sonra müracaat mercii olarak Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler esas alınmış; birçok rivâyet ihdas edilmiş ya da yorumlanmıştır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdulcabbar, Kur'an'ı Mezhebi Saik ve Kaygılarla Okumanın Şii Formu, Yüksek Lisans Tezi, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2012).
- _____, "Erken Dönem Politik İhtilafların Şii-İmâmî Ekoldeki Teolojik İzdüşümleri", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, IV/ 2, (2011), s. 63-122.
- _____, "Şiilikte İnanç Esasları", Rihle Dergisi, 5/18, (2014), s. 19-34.
- Algar, Hamid, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 1993, VIII, 227-228.
- Ayyâşi, Ebu'n-Nazr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî, Tefsîru'l-ayyâşi, nşr. el-Hâc es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, (Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyye el-İslâmiyye, t.y.).
- Bozan, Metin, "Oniki İmamcı Şia'nın Oluşum Süreci", Rihle Dergisi, 5/18, (2014), s. 35-48.
- Corbin, Henry, "Şiilikte Velâyet Kavramı", ter. Sabri Hizmetli, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26 (1983), s. 717-726.
- Demircan, Adnan, Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996).
- _____, "Arap Siyasi Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi", Marife, 4 (2004), s. 93-110.
- Emir-Müezzi, Muhammed Ali, "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakih'in Otoritesine Dair Değerlendirmeler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, 2 (2003), s. 313-348.
- Fayda, Mustafa, "Mübâhele", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 2006, XXXI, 425.
- Fevzi, Faruk Ömer, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine", ter. M. Bahaüddin Varol, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (2000), s. 397-404.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhammed Muhsin b. Raziyyuddin Şah Murtaza, Tefsîru's-sâfi, (y.y.: Dâru'l-Murtaza, t.y.).
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Gadîr-i Hum", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 1996, XIII, 279-280.
- Furat el-Kûfî, Furat b. İbrahim, Tefsîru furat el-kûfî, nşr. Muhammed el-Kâzım, (Tahran: Müessesetu Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1410/1990).
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemaluddin el-Hasan b. Yusuf, Minhâcu'l-kerâme fi

- ma'rifeti'l-imâme, nşr. Abdurrahim Mubârek, 1. bs. (Kum: Müessesetu Âşûrâ, 1379).
- _____, İmamet, ter. Komisyon, (İstanbul: Alulbeyt Yayıncılık, 2008).
- el-Kâtib, Ahmed, Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi –Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe-, ter. Mehmet Yolcu, 1. bs. (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005).
- Kohlberg, Etan, "İmamiyye'den İsnâaşeriyye'ye", ter. Cemil Hakyemez, Dinbilimleri Akademik Araştırma Merkezi Dergisi, V, 3 (2005), s. 288-301.
- el-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, Tefsîru'l-kummî, nşr. es-Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, (Kum: Daru'l-Kitâb, 1404).
- el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, el-Kâfî, nşr. Ali Ekber el-Ğifârî, 5. bs. (Tahran: Dâru'l-Kutubu'l-İslâmî, 1363).
- el-Mâzenderânî, Muhammed Mehdî el-Hâirî, Nûru'l-ebşâr fi ahvâli'l-eimmeti't-tis'ati'l-ebâr min zürriyyeti'l-hüseyn aleyhi ve aleyhimu's-salâtu ve's-selâm, nşr. İbrahim el-Kütübî, (Necef: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1386/1956).
- Meclisî, Allâme Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî, Bihâru'l-envâri'l-câmi li-dureri'l-eimmeti'l-athâr, nşr. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî, 2. bs., (Beyrut: Dâru İhyâ, 1403/1983).
- el-Müezzî, Muhammed Ali Emir, "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/2 (2003), s. 313-314.
- en-Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrahim, Kitâbu'l-gaybe, nşr. Fâris Hasûn Kerîm, (Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1422).
- Öz, Mustafa, "Ehl-i Beyt", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 1994, X, 498-501.
- Öztürk, Mustafa, Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).
- Rızvanî, Üstad Ali Asker, Kur'ân ve Sünnet Işığında Ehlibeyt Mektebi, ter. Ebulfez Kocadağ, (İstanbul: Kevser Yay., trz.).
- Sharon, Moshe, "Ehl-i Beyt –Ev Halkı-", ter. Cem Zorlu, Marife, 2004, IV/4, s. 341-353.
- Sofuoğlu, Cemal, "Gadir-i Hum Meselesi", AÜİFD, (1983), XXVI, 461-470.
- Şâzân el-Kummî, İbn Cebraîl b. İsmâil b. Ebî Tâlib, el-Fedâil, (Necef: Matbaatu'l-Haydariyye, 1381/1962).
- Şeyh Mufîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'man el-Ukberî, el-Mesâilu'l-

- ukberiyye, nşr. Ali Ekber el-İlâhî el-Horosânî, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993).
- Şeyh Saduk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, el-İ'tikâdât fî dinî'l-imâmîyye, nşr. 'Îsâm Abdusseyyid, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993).
- _____, Kemalu'd-dîn temâmu'n-ni'me, nşr. Ali Ekber el-Ğifârî, 2. bs. (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1405).
- et-Tabatabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed, el-Mîzân fî tefsîri'l-kur'ân, 2. bs. (Kum: Müessesetu Matbûati İsmâliyyân, 1390/1981).
- et-Tabersî, eş-Şeyh Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986).
- Turabi, Murtaza, Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli, nşr. Seyyid Seccad Hüseyini, (İstanbul: Kevser Yayıncılık, t.y.).
- et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, el-Gaybe, nşr. Abdullah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh, (Kum: el-Me'ârifu'l-İslâmî, 1411).
- _____, et-Tibyân fî tefsîri'l-kur'ân, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, (y.y.: Dâru İhyâ, 1409).
- Varol, Mehmet Bahaüddin, Ehli Beyt Kavramsal Boyut, 1. bs. (Konya: Yediveren Yayınları, 2004).
- _____, "İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", Marife, 4 (2004), s. 73-92.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İmamiyye'nin Usûlü'd-din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, (İstanbul: 1993), s. 667-689.

İBN MESERRE'NİN ESERLERİNİN OTANTİKLİĞİ ÜZERİNE*

AHMET BOZYİĞİT

ANKARA Ü. İLAHİYAT F. DOKTORA ÖĞRENCİSİ

ÖZET

Kaynaklarda, İbn Meserre'nin eserlerinin isimleri ve sayısı hakkında derli toplu bir bilgi olmadığı gibi, eserlerini doğru ve eksiksiz olarak veren bir kaynak da mevcut değildir. Ayrıca İbn Meserre'ye ait olmadığı halde, müstensihî tarafından kendisine hata ile nispet edilen bir yazma eser de söz konusudur. Bu makalenin amacı, İbn Meserre'nin kaynaklarda geçen bütün eserlerini, isimleri ve özellikleri ile tanıtmak, kendisine ait olmadığı halde kendisine nispet edilen yazma eserin kendisine ait olmadığını ispatlamaktır.

Anahtar Kelimeler:

İbn Meserre, İbn Hamis, el-Ğarib el-Münteka, Tasavvuf, İslam Felsefesi, el-Kadı İyaz, Risâletü'l-İ'tibâr, Risaletü'l-Huruf

ABSTRACT

There aren't any resources that gives Ibn Masarra's works in a correct and complete way as there isn't any orderly information about his works and their number in the resources. Furthermore, a manuscript that is attributed to Ibn Masarra by mistake by its copyist although it doesn't belong to him is the

* Bu makale, İbn Meserre ve Felsefesi adlı doktora tezinden türetilmiştir.

case. The aim of this article is to introduce all works of Ibn Masarra by their names and characteristics and to prove that the manuscript, which is attributed to him although it doesn't belong to him, doesn't belong to Ibn Masarra.

Key Words:

Ibn Masarra, Ibn Hamis, al-Gharib al-Muntaqa, Mysticism, İslamic Philosophy, al-Qāddi 'Iyād, Risalat al-İ'tibar, Risalat al-Huruf

GİRİŞ

Asıl adı, Ebu Abdullah Muhammed bin Abdullah bin Meserre bin Necih el-Kurtubi olan İbn Meserre, Şaban'ın yedisi, Hicri 269 (M. 883) yılında Kurtuba'da doğdu. Babasının doğudaki Batını ve Mutezili ilim halkalarına katılmasındaki isteği ve lahuti ilimlerdeki düşkünlüğünden dolayı, şahsının bizzat uğraştığı ruhi ve akli ilimlerle oğlunun da uğraşmasını istediği ifade edilmektedir.¹

Kaynaklarda, Abdullah bin Meserre bin Necih veya Abdullah bin Meserre bin Necih bin Merzuk olarak ismi zikredilen babasının, Fas'lı bir Berberi'nin kölesi olduğu, ticaretle uğraştığı, doğuya iki yolculuk yaptığı, bu yolculukları esnasında Bundar Muhammed bin Beşşar, Ebu Musa Muhammed bin el-Musenna ez-Zemen ve birçok filozofla sohbet ettiği zikredilir. Oğlu Muhammed ve birçok Endülüslü düşünür kendisinden istifade etmiştir. Ömrünün sonunda oğlu Muhammed büyüdüğünde doğuya bir yolculuk daha yapmıştır. Bu yolculuğunu borcu için yaptığı ve bütün kitaplarını istifade etmesi için oğlu Muhammed'e bıraktığı rivayet edilir. Abdullah bin Meserre, Mekke'ye ulaştığında, Mekke'de Hac farizasını ifa ederken, bir hastalıktan dolayı orada 286/899 yılında vefat eder.²

¹ İbn el-Kıftî, *Kitâbu İhbari'l-Ulemâ bi Abbâri'l-Hukemâ, Matbaatu's-Saade*, el-Kahire, 1326, s. 12, 13, ayrıca bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, *Teemmülat fî'l-Fikri'l-İslâmî*, Dârü'l-Ulûm, Kahire, 1980, s. 244

² el-Huşenî, Ebi Abdillâh Muhammed ibn Hâris ibn Esed el-Kayravânî el-Endelûsî, *Abbâru'l-Fukahâ' ve'l-Mubaddisîn*, thk. Maria Luisa Abela-Lois Molina, el-Meclisu'l-A'lâ, Madrid, 1992, s. 218, ayrıca bkz. İbn el-Farazî, *Târibul-Ulemâi ve'r-Ruvati li'l-İlmi bi'l-Endelus*, Matba'atu'l-Hancı, Kahire, 1988, I. c. s. 255, bkz. İbn el-Kıftî, age., s. 12, 13, bkz. Goodman, Lenn E. *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Nasr, Seyyid Hüseyin- Leaman, Oliver, Çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İst. 2011, s. 327, 328

Biyografi yazarları, babası vefat ettiğinde Muhammed bin Meserre'nin henüz onyediyi yaşında olduğunu ifade ederler. Asıl adı, Ebu Abdullah Muhammed bin Abdullah bin Meserre bin Necih el-Kurtubi olan İbn Meserre, Şaban'ın yedisi, Hicri 269 (m. 883) yılında Kurtuba'da doğdu. İbn Meserre de babası gibi Kurtuba'daki baskıdan kaçmak, ilim meclislerine katılmak ve Hac farızasını yerine getirmek için doğu seyatine çıkmıştır.³ İbn Meserre'nin seyahatten önce Kurtuba yakınlarındaki Sierra dağında, çevresinde kendi doktrinini anlattığı bir cemaatinin olduğu, sitemini tam anlamıyla kurduğu,⁴ düşüncelerinin şekillendiği, ancak İbn Meserre'nin tam bir ekol haline gelmesi ve ekolünü insanlara anlatıp ilan etmesinin, Kurtuba'ya dönüşünden sonra olduğu görülmektedir.

İbn Farazî'ye göre İbn Meserre, Babası Abdullah bin Meserre (ö. 299/916), Muhammed bin Veddah (ö.h. 287), Muhammed bin Abdussemel el-Huşeni (ö. h. 286), Halil el-Gafle ve başkalarından ders almıştır. El-Huşeni doğudan dönüşünde, beraberinde getirdiği İbn Kuteybe'nin dini ihtilafı içeren "Kitabu'l-Maarif" isimli eserini diğer öğrencileriyle birlikte İbn Meserre'ye de okutmuştur.⁵ İbn Meserre, hocalarından aldığı feyizle Kurtuba Sierra'da birçok takipçileri ile birlikte kendisine ait bir inziva evinde yaşamış, öğrencilerine mistik-felsefi metodunun sırlarını öğretmeye çalışmıştır.⁶

İbn Farazî'ye (h. 351-403) göre İbn Meserre, dini bir takım meseleler, kader, fiziki cezanın inkarı, Kur'an'ı yanlış yorumlamak gibi konulardan dolayı zındıklıkla itham edilmiştir. Bu ithamlardan dolayı, yukarıda da geçtiği gibi, Emir Abdullah'ın (888-912) hilafetinin son günlerinde doğuya giderek, kelamcılardan özellikle de Mutezililerden çok şey öğrenerek döndü. Dönüşte düşüncelerini saklayan İbn Meserre (d.269/ 883- ö.

³ Palacios, Miguel Asin, *The Mystical Philosophy of İbn Masarra and His Followers*, Transl. by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder, Leiden, E.J. Brill, 1978, s. 32

⁴ el-Beyli, Muhammed Berekat, *ez-Zühhd ve'l-Mütasavvıfa fi Biladil-Mağrib ve'l-Endulus Hatta'l-Karni'l-Hâmis el-Hicri*, Dârü'n-Nehde el-Arabiyye, Matbaatu Câmî'atu'l-Kahire, Kahire, 1993, s. 180-183, bkz.Palencia, Angel Gonzalez, *A Historia de la Literatura Arabigo-Espanola, (Târibu'l-Fikri'l- Endelüst)*, İspanyolca Aslından Arapçaya çev. Huseyn Mu'nis, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Madrid, 1945, s. 327, bkz.Palacios, MiguelAsin, age., s. 32

⁵ İbn el-Farazî, age., II. c. s. 41, 42, bkz.el-Beyli, Muhammed Berekat, age., s. 181

⁶ İbn el-Farazî, age., I. c. s. 255-257, geniş olarak bkz.Palacios, Miguel, age., s. 32

319/931) nüsük ve vera ile hareket ederek, Sierra dağında uzlete çekildi. Burada, Zü'n-Nun el-Mısırî (d. 796 - ö. 860) ve Nehrecurî (ö. 330/941) gibi, insanlara güzel amel etmeyi tavsiye etti. Onları, nefislerini doğru hakikat üzere muhasebe etmeye çağırdı. İbn Meserre'nin manaların gizliliğine, yaldızlı lafızlara ve kelamın en güzeline ulaştıracak bir dili vardı. İbn Meserre hakkında yazılmış birçok reddiye de mevcuttur. Ancak bu reddiyeler günümüze kadar ulaşmamıştır.⁷

Doğuda Kindi örneğinde olduğu gibi Endülü'sün ilk filozofu sayılan İbn Meserre'nin etrafında genç yaştan itibaren bir çok öğrencisinin olduğunu, tam bir felsefi ekol haline geldiğini, ömrünün sonuna kadar savunmuş olduğu düşüncelerinin mücadelesini verdiğini görüyoruz. İbn Meserre, daha genç sayılabilecek bir yaşta, Sierra'daki inziva evinde, 20 Ocak 319/931 yılında elli yaşındayken vefat etti. İbn Meserre'nin ölünceye kadar, düşmanlarına saygısının, takipçilerine olan hürmetinin devam ettiği bildirilmektedir. Bu sene içerisinde vefat eden siyasi şahsiyetler ve bilim adamları Kurtubalıların hafızasında yer ettiği için, Kurtubalıların bu seneye seçkinler yılı ismini verdikleri ifade edilmektedir.⁸

İbn Meserre'nin hayat hikayesi hakkında vermiş olduğumuz bu kısa değerlendirmeden sonra makalemizin asıl konusu olan İbn Meserre'nin eserleri konusuna geçebiliriz. Kaynaklar, İbn Meserre'nin felsefe, matematik, astronomi, kelam, fıkıh, tasavvuf, hadis, şiir, Kur'an ilmi gibi farklı konularla ilgilendiğini, değişik alanlarda birçok eser kaleme aldığını bildirmektedir. Bazı kaynaklarda üç, bazı kaynaklarda dört ve bilinen bazı önemli kaynaklara göre de İbn Meserre'ye atfedilen yedi eser sözkonusu iken, yaptığımız araştırmaya göre kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Meserre'ye ait tam sekiz araştırmadan bahsedilmektedir. Ancak *Risâletul-İ'tibâr'ın Kitâbu't-Tabsıra* olarak isimlendirildiğini biliyoruz. Bir de kaynaklarda sûfi Ebu Abdullah Muhammed bin Hamis'e ait olduğu kesin olan *el-Muntekâ min Kelâmi Ehlî't-Tukâ* adlı eserin, müstensihin talihsiz bir hatası ile kitabın başında İbn

⁷ İbn el-Farazî, age., II. c. s. 41, 42, ayrıca bkz. Brockelmann, Carl, *Tarihül-Edebi'l Arabi*, (GAL), Terc. Abdulhalim en-Neccar, Darü'l-Maarif, 1119, s. 153, 154, bkz. Sezgin, Fuat, *Tarihü't-Turasi'l-Arabi*, Arapça'ya terc. Mahmut Fehmi Hucâii, İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1991, I. c. 3. Cüz, s.172 (481)

⁸ Palacios, Miguel, Asin, age., s. 42, Palencia, Angel Gonzalez, a.g e. s. 328, 329

Meserre'nin ismini zikrederek ona ait olduğunu ifade ettiği yazma eser sözkonusudur. Bu eser, Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, no: 349'da kayıtlıdır. Kaynaklarda, XII. Yüzyılda yaşamış olan Kurtubalı sûfi Ebû Abdullâh Muhammed ibn Sa'id ibn Hamîs el-Yaburî'ye (ö. 503/1109-10) ait olan "el-Muntekâ min Kelâmi Ehli't-Tukâ" adlı yazma eserin müstensihî, eserin mukaddimesinde hata ile veya başka bir sebepten dolayı, bu eserin İbn Meserre'ye ait olduğunu ifade etmektedir. Biz ilerde anlatacağımız gibi bu makalede, İbn Meserre'nin böyle bir eserinin olmadığını, bu eserin Muhammed bin Hamîs'e ait olduğunu ispatlamaya çalışacağız.

Bu bakımdan İbn Meserre'nin isimleri bilinen veya isim verilmeyip de kaynaklarda kendilerinden bahsedilen eserlerinin sayısı bizim tesbitimize göre altı tane olarak belirlenmiştir. Bunlardan iki tanesinin elimizde tahkik edilmiş yazma nüshaları mevcuttur. Bunlar, "Risâletü'l-İ'tibâr" veya diğer ismiyle "Kitâbu't-Tabsıra" ve "Risâletü Havâssı'l-Hurûf ve Hakâikihâ ve Usûlihâ" adlı risalelerdir. Diğer dört eserden ikisinin isimleri ise şöyledir: "Kitâb et-Tebyîn", "Kitabu Tevhîdî'l-Mukinîn". Bir de ismen belirtilmeyen, ancak kaynaklarda bahsedilen iki eserinden daha sözedilir. Bunlar da Maliki Fıkhının tedvini ile ilgili bir eser ile konusu belli olmayan, ancak hadisle alakalı olarak kendisinden bahsedilen ancak ismi zikredilmeyen bir eserdir. Bu dört eserin herhangi bir nüshasına henüz ulaşılmış değildir. Ancak, bazı kaynaklarda bunlardan bazı pasajlar verilmektedir.⁹

İbn Meserre'nin eserleri konusunda İbnü'l-Abbâr (658/1260) "Kitâbu't-Tabsıra"den¹⁰ İbn Arabâ (d. 558/1164-638/1240) "Kitabu'l-Hurûf"tan,¹¹ İbnü'l-Mer'e (ö. 611/1214) "Kitâb't-Tevhîdî'l-Mukinîn,"¹² Şemseddin el-

⁹ Clemente, Pilar Garrido, "Era İbn Masarra De Cordoba Un filosofo," Anaquel De Estudios Arabes, Madrid, 2010, Vol. 21, s. 127, 128, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, "Min Müellefâtı İbn Meserre el-Mefkûde," Mecelletu Külliyyeti't-Terbiyye, Trablus, III. c. 1972, s. 27-64, ayrıca bkz. Stroumsa, Sarah, and Svirî, Sara, *The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on contemplation*, The Institute of Asian and African Studies The Max Schloessinger Memorial Foundation Of print from Jerusalem Studies In Arabic And Islam Jsai 36 (2009), s. 203

¹⁰ İbn el-Abbâr, *et-Tekmile li Kitâb es-Sıla thbk. Abdusselâm el-Merraş, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1995, I. 345, 346 (1226)*, I. c. s. 233

¹¹ İbn Araî, *Futuhât el-Mekkiyye*, Tashih. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Ulûm, Beyrut, 1999, IV. c. s. 316

¹² Massignon, Luis, *Recueil De Textes Inédits Concernant L'Histoire De La Mystique En Pays De'İslam*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929, s. 70

Kurtubi (ö. 671/1173) ise “Kitâb et-Tebyîn”¹³ adlı eserlerinden sözederler. İbn Hayyan (d. 377/987 – ö. 469 /1076), Maliki meselelerinin tedvini ile ilgili bir kitaptan, sözederken, yazarı bilinmeyen anonim bir kitap olan “el- Hulel el-Muveşşeyeh fi Zikri Ahbari’l-Merakeşiyeh”¹⁴ isimli kitapta da ismi belirtilmeyen bir telifinden bahsedilmektedir. İbn Hayyan’a göre, bu kitapta İbn Meserre en açık deliller getirmiştir. Bunlarla daha güzel sonuçlar çıkarmıştır. O dönemde, bu delillerin en iyi, en öz ve en orta deliller olmaları aleyhinde herhangi bir icma sözkonusu olmamıştır.¹⁵ Şemseddin el-Kurtubi de (ö. 671/1173) “et-Tezkira fi Ahvâli’l-Mevtâ ve’l-Âhira” adlı eserinde İbn Meserre’nin “Kitâb et-Tebyîn” adlı bir eserinin varlığından haber vermektedir.¹⁶

İbn Meserre’nin elimizdeki iki eseri, 1972 yılına kadar kayıp olarak bilinen “Risaletu Havassî’l-Hurûf ve Hakaikiha ve Usuli-ha” ve “Risâletu’l-İtibâr” (Kitabu’t-Tebîra) adlı risaleleri, Muhammed Kemâl İbrâhîm Cafer tarafından İrlanda’nın başkenti Dublin’de Chester Beatty Koleksiyonu, 3168 demirbaş numarasıyla bulunup tahkik edilmiştir. Bu iki eser 1978 yılında yayımlandı.¹⁷ Cafer’den sonra, J. Kenny¹⁸, Pilar Garrido Clemente¹⁹ ve Kamil Muhammed Muhammed Uvayda²⁰ da bu iki risalenin tahkikini yaparak yayımlamışlardır.²¹

¹³ Şemsuddin Kurtubi, *et-Tezkira fi Ahvâli’l-Mevtâ ve’l-Âhira*, Dârü’l-Fikr, ty.s. 341

¹⁴ Endülüslü Müellif, Hicri VIII. Asır (Yazarı meçhul), *el-Hulel el-Muvaşşeyeh fi Zikri Ahbâri’l-Merakeşiyeh*, thk. Suheyl Zekkâr-Abdulkâdir Zemmâme, Dârü’r-Reşad el-Hadise, Fas, 1979, s. 80, 81

¹⁵ Eluzad, Muhammed, “*el-Melâmibu’l-Amme li Şahsiyeti İbn Meserre ve Araibi*”, Mecelletu Külliyyeti’l-Âdâb ve’l-Ulûmi’l-İnsaniyye bi Fas, Camiatü Seydi Muhammed ibn Abdullâh, Fas, 6. Sayı, 1982-1983, s. 45, 46, İbn Hayyan, İbn Meserre’nin bu eseriyle, insanlara gizli mezhebini yaymayı planladığını gösteren bir durumun sözkonusu olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda bkz. Eluzad, Muhammed, agm., s. 46

¹⁶ Şemseddin el-Kurtubi, *et-Tezkira fi Ahvâli’l-Mevtâ ve’l-Âhira*, Dârü’l-Fikr, ty.s. 341

¹⁷ Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, “*Min Müellefâtı İbn Meserre el-Mefkûde*,” Mecelletu Külliyyeti’t-Terbiyye, Trablus, III. c. 1972, s. 27-64, ayrıca bkz. Stroumsa, Sarah, and Sviri, Sara, *The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on contemplation*, The Institute of Asian and African Studies The Max Schloessinger Memorial Foundation Of print from Jerusalem Studies In Arabic And Islam Jsaı 36 (2009), s. 203

¹⁸ Kenny, J. *Ibn Masarra: His Risâlat al-İtibâr*, Orita, 34, 2002

¹⁹ Clemente, Pilar, Garrido, *Edicion Critica Del K. Jawâss Al-Hurûf De Ibn Masarra*, Bibliid, 1133-8571, 14, 2007, Clemente, Pilar, Garrido, *Edicion Critica De La Risalat Al-İtibâr De İbn Masarra De Cordoba*, Meah, Sección Árabe-Islam, 56, 2007

²⁰ Uwaida, Kâmil Muhammed Muhammed, *İbn Meserre, Muhammed İbn Abdullâh İbn Meserre İbn Necib el-Kurtubi, el-Feylesûf ez-Zâhid*, Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1993

²¹ Bozdoğan, Ahmet, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 8, 105, 106

Kaynaklarda zikredilen İbn Meserre'nin eserlerinin özelliklerine geçmeden önce, elimizde nüshaları tahkik edilmiş iki eseri olan Risâletü'l-İ'tibâr ve Risaletü'l-Huruf'un ortak bir takım özelliklerinden dolayı birkaç hususu izah etmek istiyoruz.

Risaletü'l-Huruf'ta İbn Meserre "arif muhakkık" olarak, Risâletü'l-İ'tibâr'da ise müellifin adı adeta gizlenmek istenircesine farklı vasıflardan sonra "fakih" olarak niteledirilmektedir.²² Endülüs'te felsefi bilimlere belli dönemlerde iyi bir gözle bakılmamıştır. Bu nedenle, baskı ve eserlerinin yakılması korkusundan dolayı müellifler çoğu zaman isimlerini gizleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Tarih, özellikle Endülüs'te felsefe kitaplarının yakılmasına şahitlik etmiştir. Müellifin fakih olarak nitelendirilmesinin nedeni de bu olsa gerektir.²³ Bu kısa iki eser, düşüncesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Risâletü Havâssı'l-Hurûf ve Hakâikihâ ve Usûlihâ" ve "Risâletü'l-İ'tibâr" (Kitabu't-Tebşıra) adlı eserlerinde İbn Meserre'nin künyesi el-Cebelî olarak geçmektedir.²⁴ El-Cebelî denmesinin sebebi, kendi asrındaki alimlerin kendisi ve arakadaşlarına yapmış oldukları baskı dolayısıyla arkadaşlarıyla Sierra veya El-Serrana diye isimlendirilen dağa kaçıp orada uzlete çekilmelerinden dolayıdır.

Risaletü'l-Huruf'ta "el-ârif el-muhakkık", Risâletü'l-İ'tibâr'da "fakih" olarak nitelendirilmesinin nedeni ne olabilir acaba?

Birinci risale, Kur'an-ı Kerim'in surelerinin başındaki Huruf-u Mukattaa'nın esrarından bahseder. Felsefi konular, harflerin sembolizmi (rumûz) ile anlatılır. Bu nedenle dini bir konu olduğundan bu konuyu anlatana şüphe ile bakılması sözkonusu olamaz. Ancak Risâletü'l-İ'tibâr eseri tamamen fikri, felsefi bir risaledir. Şu bir gerçek ki, bu risalenin konusunun felsefe ol-

²² Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, *Fî'l-felsefeti'l-İslâmiyye Dirâse ve Nusûs*, Mektebetü'l-Fellâh, Kuveyt, 1986, s. 355, bkz. Atiyeh, George N. "İbn Masarra Muhammad İbn Abdallah (883-931)," Routledge Encyclopedia Of Philosophy, Londen, 1998, Vol. IV, s. 627, bkz. Bozyiğit, Ahmet, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 67

²³ Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 355, 356

²⁴ İbn Meserre, *Risaletü Havâss el-Hurûf ve Hakâikihâ ve Usulihâ*, Thk: Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Min Kadayâ el-Fikri'l-İslâmi Dirâse ve Nusûs* içinde, Mektebetü Darü'l-Ulum, Kahire, 1978, s. 311, bkz. İbn Meserre, *Risaletü'l- İ'tibar (Kitabu't-Tebşıra)*, Tahkik: Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Fî'l- Felsefeti'l-İslâmiyye* İçinde, Mektebetü'l- Fellah, Kuveyt 1986, s. 252

ması yazarının isminin gizlenmesi için yeterli sebeptir. Bu nedenle eserin yakılmasını önlemek için müellifin kendi memlektinde sevilen bir isimle isimlendirilmesi gereği duyulmuştur. O da “fakih” ismidir.²⁵

Acaba bu iki eserin İbn Meserre’ye ait olduğunun ispatı nedir? Kaynaklar, İbn Meserre’nin iki kitap telif ettiğini, bunlardan bir tanesinin “Kitabü’l-Huruf” diğeri için “Et-Tebşira” olarak isimlendirildiğini ifade etmektedirler. Brockelmann bunları zikreder fakat varlıklarından bahsetmez. Palacios da bu risalelerin sadece isimlerini vermektedir.²⁶ İbn Arabi ve diğer bazı düşünürler, Havass el-Hurûf adlı risaleyi “el-Hurûf” adı altında zikrettikleri halde asıl adı “Havass el-Hurûf ve Hakaikiha ve Usuliha” olarak bilinmektedir.²⁷

İ’tibar için de tarihçiler “Tebşira” kelimesini kullanmaktadır ki hakikatte aslı “İ’tibar”dır. Bu risalenin isminin “İ’tibar” olduğu bizzat risalenin içeriğinden de anlaşılmaktadır. Müstensih, risalenin başında bu isimle başlanmaktadır. İ’tibar kelimesi veya tefekkür, tedebbür, teemmül ve derin düşünce gibi anlamlara gelebilecek kelimeler, metnin içinde onsekiz kadar yerde kullanılmıştır.²⁸ İbn Meserre’nin vahiy unsuru olan bu İslami lafzı seçmesinin nedeni, bu kelimenin felsefe kelimesinden nefret eden dindar Müminlerin nefislerinde yer etmiş olmasından dolayıdır.²⁹ İ’tibar kelimesi, “Risâletü Havâssı’l-Hurûf ve Hakâikihâ ve Usûlihâ” adlı risalede de tekrarlanmaktadır.³⁰ Böylece “İ’tibar” ve “istibsar” kavramları marifeti elde etmenin özel metodlarının eylemleri anlamına gelmektedir.³¹

Belirtmek gerekir ki İbn Meserre’nin Risaletü’l-İ’tibar adlı eseri, Muhammed Kemâl İbrâhîm Cafer’in bu iki eseri tahkik etmesine kadar bilinen bir isim değildi. Kaynaklar, bu eseri İbnu’l-Abbâr’a dayandırarak Kitâb et-Tabsıra olarak vermekteydi. Nitekim Brockelmann ve Palacios

²⁵ Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 357

²⁶ Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 358, bkz. Brockelmann, Carl, *Tarihü’l-Edebi’l-Arabi*, (GAL), Terc. Abdülhalim en-Neccar, Darü’l-Maarif, 1119, s. 153, 154

²⁷ İbn Arabi, age., IV. c. s. 316, bkz. Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 359

²⁸ Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 359, 360

²⁹ Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 362

³⁰ İbn Meserre, *Risaletü Havass el-Huruf ve Hakaikuba ve Usuluba*, Tahkik: Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca’fer, *Min Kadaya el-Fikri’l-İslami Dirase ve Nusus* içinde, Mektebetü Darü’l-Ulum, Kahire, 1978, s. 311, bkz. Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 362

³¹ Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 364

da Risâletü'l-İ'tibâr ismi yerine “Kitab et-Tebşıra” ismini kullanmışlardır. Risâletü'l-İ'tibâr'ın başında müstensih'in İbn Meserre'nin ismini zikretmesi suretiyle bu eserin ona ait olduğu kesinleştikten sonra bu eserin İbnü'l-Abbar'ın zikrettiği “Kitab et-Tebşıra” olduğu konusunda ortak bir kanaat hasıl olmuştur.³²

Bu açıklamalardan hareketle, İbn el-Abbar'ın İ'tibar yerine Tebsıra kelimesini kullanmış olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bize bu konuda kaynaklık edecek tabakat kitaplarının hiçbirinde, İbn Meserre'nin Risâletü'l-İ'tibâr isminde herhangi bir eserinden sözedilmemektedir. Böyle düşünmediğimiz takdirde, İbn Meserre'nin hiçbir kaynakta sözü edilmeyen Risâletü'l-İ'tibâr adında bir eseri ile Kitab et-Tebşıra adında ayrı bir eserinin varlığını kabul etmemiz gerekecektir.

Ancak şu ana kadar yapılan bütün bu açıklamalar ve bu konudaki işaretler, bu iki kelimenin birbirlerinin yerine kullanıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Meserre'nin “Risâletü'l-İ'tibâr” eserinin tarihçilerin de bildirdiği gibi “tebsıra” değil, “i'tibar” olduğunu ortaya koymaktadır.³³

Felsefi düşünce yolu olarak, bu iki kavramın başka yerlerde de kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin İhvan-ı Safa risalelerinde de “i'tibar” ve “istib-sar” kavramlarına geniş yer verilmektedir.³⁴ İbn Tufeyl'in (d. 1106-ö. 1186) Hayy bin Yakzan adlı eseri, aşağıdan yukarıya doğru tefekkür yoluyla hakikata ulaşmanın yolunu gösteren örnek bir eserdir. İbn Tufeyl, itibar kavramını nadiren kullanmaktadır.³⁵ Zorunlu tefekkür konusunda ayrıca İbn Rüşd'ün (d. 1126 - ö. 1198) Faslü'l-Makal eserinde de itibar konusunda bilgiler mevcut olup, karşılaştırma yapıldığında İbn Meserre'nin düşünceleriyle paralellik arzettiği görülmektedir.³⁶ Bu genel açıklamalardan sonra şimdi İbn Meserre'nin eserlerinin tanıtımına geçebiliriz.

³² Bozyiğit, Ahmet, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 116

³³ Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 364

³⁴ İhvan-ı Safa, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hulâmî'l-Vefâ*, Daru Sadır, Beyrût, 4 cilt, 1377/1957, III. c. s. 336

³⁵ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, Tahkik. Ahmed Emin, Takdim Hasan Hanefi, Vezâretü's-Sekâfe, Katar, 2014, s. 54

³⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fi Takriri Mâ Beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl*, Tahlil. Muhammed Abid el-Cabiri, Dârü'l-Beydâ, Beyrut, 1997, s. 59, Bu konuda geniş bilgi için bkz. Stroumsa, Sarah, and Sviri, Sara, agm., s. 227

İBN MESERRE'NİN ESERLERİ

1. Risaletü Havassı'l-Huruf ve Hakaikiha ve Usuliha

İbn Meserre'nin bu eseri hakkında İbn Arabi, Futuhat'ta bu kitabın ismini zikrederek İbn Meserre'nin düşüncelerinden bahsetmektedir.³⁷ Abdullah bin Sab'ın (ö. h. 668) de, er-Risâle el-Kuşeyriyye adlı eserinde bu kitabın içeriğinden söz etmektedir.³⁸

Bu alanla ilgili araştırmalara baktığımız zaman İbn Meserre'nin, İslam düşünce tarihinde bütün gizemli haruf-u mukattaayı kapsamlı ve birleştirici bir şekilde yorumlayan ilk kişi olduğunu görüyoruz. Filozofumuz, harfleri sınıflandırarak ortak, uyumlu yönlerini belirleyerek kategorilere ve derecelere ayırarak bunları İslam ontolojisi ve kozmolojisinin temel kutsal referansı olarak sunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Havass el-Hurûf'un, kendi alanında Kur'an'dan da bir takım ayetlerin de örnek olarak verildiği, Hurûf-u Mukattaanın Kur'an'daki durumlarına göre açıklandığı, kendi alanında yazılmış olan ilk genel yorum niteliği taşıyan bir eser olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁹

Risaletü Havassı'l-Hurûf'un Risaletü'l-İtibâr'a göre durumuna baktığımız zaman, birincisi mufassal temsil edip Rabbani vahyin yoludur. Mave-radan tabii varlıklara doğru bir iniş sözkonusudur. İkincisinde de aşağıdan yukarıya doğru hakikatı bulma arayışı söz konusudur.⁴⁰

İbn Meserre bu risalesinde, harfleri Batını Kabbalist bir şekilde kullanan seleflerini takip etmemiştir. Harflerin gizli anlamlarını, cifir ve büyü niyetiyle eşyaya hükmetmek amacıyla olmadığı, bu konuda yeni bir şey getirdiğini iddia etmediği gibi, belki amacı, kendi felsefi argümanlarını bu vesileyle anlatmaya çalışmak olmuştur. Risalenin ele aldığı ana düşünce, dış

³⁷ İbn Arabi, age., IV. c. s. 316

³⁸ Medkur, İbrahim, *Fil-Felsefeti'l-İslamiyye Menbec ve Tatbikub*, Darü'l-Mearif, Kahire, 1976, I. Cüz, s. 270

³⁹ İbn Meserre, *Risaletü Havass el-Hurûf ve Hakaikiha ve Usuliha*, Tahkik: Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Min Kadââa el-Fikri'l-İslami Dirâse ve Nusûs* içinde, Mektebetü Darü'l-Ulûm, Kahire, 1978, 311-344, bkz. Clemente, Garrido Pilar, "The Science of Letters In İbn Masarra, *Unified Word, Unified World*," Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society, V, 47, Oxford, 2000, s. 47-62 (52, 53)

⁴⁰ el-İdrisi, Muhammed el-Adluni, *Tasavvufü'l-Garbi'l-İslami el-Merhaletül-İbtidaiyye Fi Tekevuni't-Tasavvufi bi'l-Garbi'l-İslami İbn Meserre ve Medresetubu*, Darü's-Sakâfe, Matbaatü'n-Neccâh el-Cedide-ed-Dârü'l-Beydâ, 2000, s. 53, 54

olayların çeşitli oluşu, çok sayıdaki görünenleri ile alemin, harfler için farklı mahreçler olduğu gibi, basamakları birbiriyle uyum içinde olan bir merdiven gibi düşünülmektedir. Bunun anlamı şudur: Harfler için ses düzeni, yaradılış için varlıkların düzeniyle tamamen uyum içindedir.⁴¹ Bu düşünce çerçevesinde, harflerin yerlerinin konuşma ve önem bakımından farklılık arzettiği gibi, görünen varlıklar da önem ve yücelik bakımından farklılık arzederler.⁴²

İbn Meserre'nin etkilendiği ve bu eserini yazma konusunda ilham aldığı sūfî şahsiyet Sehl bin Abdillâh el-Tusterî (ö. h. 283)'dir. Tusterî'yi örnek almışsa da İbn Meserre, Tusterî'nin çok az organize olmuş düşüncelerinden daha detaylı ve farklı bir yol izleyerek kendi felsefesini anlatmaya çalışmıştır.

Sehl bin Abdillâh et-Tusterî'nin (ö. h. 283), harflerden ve harflerin varlıksal veya üstünlük işareti gibi ruhsal konularından bahseden risalesine bakıldığı zaman, sayısal bir değere işaret eden herhangi bir işaret veya Kindi örneğindeki gibi, gelecekte haber veren herhangi bir girişim bulunmaz. Bu risalede, menfaat sağlamak amacıyla veya bir tesir edici kuvvetin elde edilmesi maksadıyla tılsımsal herhangi bir girişim de bulunmamaktadır.⁴³ İbn Arabî, risalelerinde bu noktada kesin bir şekilde, tılsımla uğraşmayı veya sihire hizmet eden yaratılış özelliklerini tanıma konusunda harflerin araştırılmasına önem vermeyen İbn Meserre'nin hattında yer aldığını açıklıkla ifade etmektedir.⁴⁴

Görüldüğü gibi İbn Meserre'nin Harfler Kitabı, harflerin sırlarını ortaya çıkararak maddeye etki etmek için yazılmış bir kitap değildir. Bu ki-

⁴¹İbn Meserre, age., 311-344, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, *Teemmülat fi'l-Fikri'l-İslâmî, Dârü'l-Ulûm, Kahire, 1980, s. 259*

⁴²Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 259

⁴³Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 261, Tusterî'nin Risaletu'l-Hurûf'u için bkz. Sehl el-Tusterî, *Risaletu'l-Hurûf*, Thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Mine't-Turasi's-Sufi Sehl Bin Abdillâh el-Tusteiî*, İçinde Darü'l-Mearif, Kahire, 1974, Tusterî'nin Risaletu'l-Hurûf'u için ayrıca bkz. Ebstein, Micheal And Sviri, Sara, *The So-Colled Risalat Al-Huruf (Epistle On Letters) Ascribed To Sabl Al-Tusteri And Letter Mysticism In Al-Andalus*, Journal Asiaticque, 2011

⁴⁴İbn Arabî, Resâilü İbn Arabî, *Risâletü'l-mim ve'l-Vav ve'n-Nun*, Thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemri- Muhammed Ali Beydun, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, S. 87, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 261, 262, Bu konuda geniş bilgi için bkz. Clemente, Garrido Pılar, agm., s. 47-62 (57, 58)

tap daha çok, metafizik, mantık, siyaset, toplumbilim gibi konuları ele alan Farabi'nin Harfler Kitabı'na benzemektedir.⁴⁵ İbn Meserre, bu kitapta harflerin delalet ettiği felsefi kavramlar üzerinde durmakta, bütün Huruf-u Mukattaa-yı ele almaktadır. İbn Meserre'nin araştırmasında aynı zamanda, varlıkların problemleri ile Tanrı-alem ilişkisi hakkında ontolojik bilgiler bulunmaktadır. Bu itibarla harfler, özel anlamlarıyla Tanrı'nın fiiline benzemektedir.⁴⁶ Bu anlamda İbn Meserre'nin kitabı, metafizik, ontolojik ve kozmolojik konuları ele alan, varlık mertebelerini ve varlıklar hiyerarşisi arasındaki ilişkiyi gösteren, kendi alanında yazılmış eserlerin ilki sayılmaktadır.

Özetle, Risalenin mefhumu, Kur'an-ı Kerim'in surelerinin başındaki harflerin tevil edilmesi ile ilgilidir. Bu harflerin gizlediği ilim, marifeti tam olarak gerçekleştiren ilimdir. Surelerin başındaki harfler bütün varlıkların aslıdır. Allah onlarda ilmini açığa çıkarmış. Onlardan bazıları nebilerdir. Harfler tertiplerinde varlıklar gibidir. Mertebelerinde de şahıslar ve eşyalar gibidir. Onların ilmini bilen gerçek bir arif olur.⁴⁷ İbn Meserre, bu risaleyle felsefi düşüncelerini sembolik olarak hurûfu mukatta ile anlatmaktadır.

2. Risâletü'l-İ'tibâr (Kitâbu't-Tabsıra)

İbn Meserre bu eserini, bir öğrencisini akıl –vahy veya din- felsefe uzlaşması konusunda bilgilendirmek için yazmıştır. Öğrenci, üstadının düşünce ile dinin uzlaşma durumunu ikna edici bir tarzda arzetmesi, cezbedici bir mukaddime ile uzmanca bir şekilde cevap vermesiyle aydınlanıyor. İbn Meserre'nin bu risaledeki amacı, din ile ulaşılmak istenen hedefe, felsefi düşünce ile de ulaşılabilceğini ispatlamaya çalışmaktır. Bununla birlikte bu çalışmanın, bu erken dönemde din- düşünce arasında dönen çatışmanın hakikatinin açığa kavuşturulması açısından araştırmacılar için önemli vesikalardan bir tanesi olduğu görülmektedir.⁴⁸

Risalede İ'tibar ve istibsar kavramlarına sık sık başvurulduğunu görüyoruz. İbn Meserre'ye göre hakikat için iki yol vardır. Akıl ve nakil (vahiy

⁴⁵ Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008

⁴⁶ Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 263

⁴⁷ el-İdrîsî, Muhammed el-Adlunî, age., s. 52

⁴⁸ Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 252

ve düşünce) yolu. Mutlak hakikate ulaşmada nakil, yukarıdan aşağıya yani Allah'tan alemin en aşağıdaki cüzüne doğru bir yol izlerken, akıl ise aşağıdan yukarıya doğru yani alemin en aşağı cüzünden en yukarıdaki varlığa doğru bir yol izlemektedir. Bu akıl, kalb basireti olan veya vicdanla desteklenmiş akıldır. Risalenin içeriği bu durumda felsefi bir düşünce ile din ve felsefenin uzlaşmasını açıklamaktır. Filozof ve peygamber gidiş yolları ayrı olmasına rağmen aynı hakikatı talep ederler. Peygambere hakikat açık ve canlı olarak gelirken filozof hakikate doğru, samimi ve gerçek bir niyetle ulaşmaktadır. Risaletü'l- İ'tibar, bu anlamda aklın ve tefekkürün yoludur. Tabii varlıklardan tedrici olarak maveraya ve Mutlak Varlığa gidiş sözkonusudur.⁴⁹

Filozofumuza göre Tanrı, yerde ve gökte Rubûbiyetinden dolayı açık olan ve kendisine delalet eden deliller (ayet) yaratmıştır.⁵⁰ Şöyle ki:

“Alem tümüyle bir kitaptır. Harfler onun kelamıdır. Basiretli insanlar, düşünceleri ve görüş açılarının genişliği münasebetiyle alemi doğru bakış açısıyla okurlar. Kalp gözleri, görmek istemeyene kapalı, isteyene açık, gizli bilinip de, şaşılacak derecede açık olan şeyleri görürler.”⁵¹

Filozofumuz, Kur'an'dan bir çok ayet getirerek üzerinde düşünmeyi teşvik etmektedir. Allah'ın şu ayette buyurduğu gibi “Allah'ın yarattığı şeye, yerdeki ve göklerdeki melekuta bakmadılar mı?⁵² İbn Meserre, bu ayet ve benzerlerinden şu sonuca varmaktadır:

“Allah'ın yarattığı her şey, düşünce ve delalet konusudur. Alem ve alemdeki varlıklar ve deliller, Allah'ın varlığının yüce delillerine ulaşmak isteyen bilgi sahibi insanlara merdiven vazifesi görürler. Yükselmek isteyen, ancak aşağıdan yukarıya doğru yükselir. Düşünürler ve bilginler, peygamberlerin ulaşmış oldukları yüce delillere, aşağıdaki makamlarından akıllar sayesinde ulaşırlar. Onlar, düşündüklerinde görürler, gördükleri zaman da peygamberlerin anlattığı gibi hakikatın Allah'tan geldiğine ve bir olduğuna inanırlar.”⁵³

⁴⁹ El-İdrisi, Muhammed el-Adluni, age., s. 53, 54

⁵⁰ Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 252

⁵¹ İbn Meserre, *Risaletü'l- İ'tibar (Kitabü't- Tebsıra)*, Tahkik: Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Fî'l- Felsefeti'l- İslamiyye* İçinde, Mektebetü'l- Fellah, Kuveyt 1986, s. 369

⁵² Araf Suresi: 7/185

⁵³ İbn Meserre, age., s. 371

İbn Meserre, risalede meselenin özetini şöyle vermektedir: “Bu mütefekkirler, düşüncenin vahye şahitlik yapıp onu tasdik ettiğini gördüler. (Yani düşünce vahyi tasdik etmektedir). Vahyin düşünceye uygun ve ona muhalif olmadığını gördüler. Böylece, deliller yardımlaştı, kesin bilgi açığa çıktı ve kalpler imanın hakikatına ulaştı.”⁵⁴ İbn Meserre, imanın hakikatına ulaşabilmenin çeşitli yollarından bahseder. Ona göre bu yollar olmadan hakiki iman gerçekleşemez. İbn Meserre, risalenin son bölümünde, bu yolun Hz. İbrahim’in meleku tü düşündüğü yol olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

İbn Meserre’den sonraki bazı İslam filozoflarının, özellikle İbn Tufeyl’in Hayy bin Yakzan ve İbn Rüşd’ün *Faslu’l-Makal* adlı eserlerinde din- felsefe ilişkisini ele aldıklarını ve bu konuda İbn Meserre’yi takip ettiklerini görüyoruz. Kurtubalı filozof Ebü’l- Velid İbn Rüşd’ün, *Faslu’l-Makal fi ma beyne’l-Hikmeti Ve’ş-Şeriatı mine’l-İttisal* adlı eserinde, felsefe – din uzlaşmasını anlattığı yerde bu konu temellendirilmiştir. İbn Rüşd’e göre felsefeden gaye, varlıkları bilmek, onları yaratanlarına delil göstermek ise, hiç şüphesiz din de felsefenin delalet ettiği şeyin bilinmesini gerekli görmektedir. Kur’an-ı Kerim’de insanlar için sadece varlıkları öğrenmek değil, aynı zamanda onları öğrenmenin zorunlu olduğu da ifade edilmektedir.⁵⁶ İbn Rüşd’ün bu konuda delil olarak getirdiği ayetleri, filozofumuzun kendisinden yıllar önce aynı ayetleri delil olarak gösterdiğini görüyoruz. Bu ayetler şunlardır: “Görecek gözleri olanlar, düşünün de ibret alın,”⁵⁷ “devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı... ilh”⁵⁸ ve “Allah’ın yarattıklarında bir eksiklik göremezsin. Yüzünü çevir de bir bak, bir eksiklik görebiliyor musun?”⁵⁹ Bu ayetler, Allah’ın hükümlerini ve verdiklerini öğrensin diye insanı Allah’ın sanatını düşünmeye yönelten ayetler olup, akletme, anlama, görme ve düşünmeyi telkin etmektedirler.⁶⁰ İbn Rüşd’ün bu örnekleri İbn Meserre’den aldığı ve din felsefe uzlaşması konusunda İbn Meserre’yi takip ettiği açıktır.

⁵⁴ İbn Meserre, age., s. 371

⁵⁵ İbn Meserre, age., s. 377, ayrıca bkz. Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 253

⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi (Arapça Aslyla)*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay. İstanbul, 1992, s. 64, 65

⁵⁷ Haşr (59): 2

⁵⁸ Ğaşıye (88): 7

⁵⁹ Mülk (67): 3

⁶⁰ Ca’fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 254

İbn Meserre'nin risalede vermiş olduğu örneklerden hareketle, insan için maddi alemin cüzlerinden başlayarak, uluhiyyetin yüce hakikatlerine ulaşmanın imkanı ortaya çıkmaktadır. İnsan üç varlık çeşidi olan hayvan, bitki ve cansız (cemadat, madde) varlıklardan birini düşünüp ibret alması için seçebilir.⁶¹ Ancak bunlardan herhangi birini seçmek de kafi değildir. Mesela unsurlar, zıt olduklarından dolayı kendi başlarına bir araya gelemeler. Belki bunları kendi tabiatına muhalif olana yöneltecek birleştirici bir güce ihtiyaç vardır. Nefretten sevgiye doğru.⁶²

İbn Meserre risalede, hedefe ulaşmak için düşüncenin bizi götürmesi gereken aşamaları bir bir anlatmaya devam etmektedir. İbn Meserre'ye göre bu birleştirici kuvvet, yukarıda zikredilen bu dört unsurdan herhangi birinin tabiatına hasredilemez. Bu birleştirici güç tabiattan daha büyük olmalıdır. Araştırmacının merakı, bu kuvveti araştırmak için yukarıya doğru yükselmelidir. Muhtemelen, birinci gökte bulunduğunu düşündüğünde bu dört tabiatın sonu olduğunu düşünür. Ancak araştırma onu hemen orada güneş, ay, birçok yıldız ve gezegenlerin göstermiş olduğu başka göklerin de olduğunu öğrenmeye itecektir. Göksel cisimlerin münazzam ve tertipli hareketleri onların mahkum ve müsahhar olduğuna delalettir. Onların altında, yerdeki bitkiler için gerekli olan bağıllık ve sınırlılık, onlar için de gereklidir.⁶³ Önce onu kavrama, hareket etme, görme ve duyma sahibi olan hayvani nefiste arar ve buradan nefis alemine kadar uzanır.⁶⁴

İbn Meserre, buradan nefsin alemdeki bütün cüzlerde olduğu sonucuna ulaşarak açıklayıcı bir tarzda meseleyi çözmeye çalışır. Mesele, insan aklının hayal edemediği bir kaynak olan akla uzanır. Araştırma ve tahlil bu son kaynağın, mutlak hakim olan akıl olmadığını ortaya koyuyor. Çünkü akıl da kendisinden üstün ve kendisinin de bazılarında üstün olduğu dış etkenlere boyun eğmekten kurtulamamıştır.⁶⁵

Filozofumuzun bu risaledeki amacı, bizi aşkın bir kaynağa doğru götürmektir. Filozofumuz için en önemli nokta, bizi yönlendirerek bulma-

⁶¹ İbn Meserre, age., s. 372, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 255

⁶² İbn Meserre, age., s. 373, geniş olarak bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 257

⁶³ İbn Meserre, age., s. 374, geniş olarak bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 257

⁶⁴ İbn Meserre, age., s. 373, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 256

⁶⁵ İbn Meserre, age., s. 374, geniş olarak bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 257

mızı istediği bu yüce kaynakta, felsefi konuları saf dini bir şekilde sokmaktadır. İbn Meserre'nin bu kaynağa "ilk sebep" veya "ilk muharrik" yerine "ilk" (el-Evvel) ve "son" (el-Ahir) dediğini görüyoruz.⁶⁶ İbn Meserre'nin diğer bir hedefi ise, insanın zorunlu olarak istifade ettiği, İslam-felsefe, akıl-vahiy veya din- düşünce uzlaşmasını ispatlamak, aynı zamanda toplumun bu ikisine ilgi duyması ve meyveleriyle korunmasını sağlamaktır.⁶⁷

Filozofumuz, risalesinin sonunda örnek verip açıkladığı yolun felsefecilerin uğraştıkları yol olduğunu, ancak doğru niyetli olmayıp duygularını gizlediklerinde hata ettiklerini ifade etmektedir.⁶⁸ İbn Meserre, araştırmasını doğru hedefe giden akli araştırmanın zorunluluğuna işaret etmekle bitirir. Aklın bu alanda bir güç olduğunu reddedenlere karşı, Kur'an'ın "duymuyorlar ve gözleri beni görmeye kapalıdır"⁶⁹ ayetini örnek göstererek onları gafil olmakla niteler.⁷⁰

Bu risaleyi en güzel şekilde özetleyecek olan cümle, Cafer'in ifade ettiği gibi, belki de risalede geçen ve İbn Meserre'nin Tanrı için kullandığı özgün cümlesi olan, "örnek ve cins olmamakla beraber, akılda zorunlu olarak vardır"⁷¹ cümlesi, ya da bu araştırmadaki "melekutunun tamamını, kendi bağı ile bağlanmış, kuşatmasıyla sınırlandırılmış, takdiriyle düzenlenmiş, tedbiriyle hükmedilmiş, sonsuzluğu üzerine sana gösterir. O'ndan başka orada hükmeden başkası yoktur"⁷² ifadesidir.

3. *Kitab et-Tebyin*

Şemseddin el-Kurtubi (ö. 671/1173), "et-Tezkira fi Ahvali'l-Mevta ve'l-Ahira" adlı eserinde, "ateşe girmeden önce salih amellerinden dolayı dünyada faziletli sayılanlara şefaet edilmesi" babı altında, İbn Meserre'nin "Kitab et-Tebyin" adlı eserinden bahsetmektedir. İbn Meserre'nin şefaet konusunda babası ve İbn Veddah'tan bir hadis aldığını zikreden Kurtubi, bu bilgiyi

⁶⁶ İbn Meserre, age., s. 37

⁶⁷ Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 258

⁶⁸ İbn Meserre, age., s. 377, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 255

⁶⁹ Ahkaf Suresi: 46/16, bkz. İbn Meserre, age., s. 379

⁷⁰ Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., 258

⁷¹ İbn Meserre, age., s. 376, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, age., s. 257

⁷² İbn Meserre, age., s. 377, bkz. Ca'fer, Muhammed Kemâl İbrâhîm, Teemmülat fi'l-Fikri'l-İslâmi, Dârü'l-Ulum, Kahire, 1980, s. 258

şöyle vermektedir: “Ebu Abdullah Muhammed bin Meserre el-Cebeli el-Kurtubi, “Kitab et-Tebyin” adlı eserinde şöyle zikreder: Babam ve İbn Veddah, Enes’ten merfu olarak bir hadis rivayet ederler. Enes şöyle der: Cehennem ehli olarak bilinenler, cennet ehli bir adama yaklaşıp içlerinden biri o cennet ehline şöyle der: Bir adamın susadığını zaman sana şerbet verdiğini hatırlamaz mısın diye sorar? Cennet ehli olan adam, o sen misin diye sorar? O da evet, benim der. Böylece kendisine şefaahat edilir. Yine içlerinden biri, cennet ehli olan birine, sana abdesti öğreten birini hatırlamaz mısın diye sorar. Evet hatırlıyorum der. Böylece, kendisine şefaahat edilir.” Şemseddin el-Kurtubi, bu hadisin Sünen-i İbn-i Mace’de de geçtiğini ifade etmektedir.⁷³ İbn Meserre’nin zikretmiş olduğu bu hadisin değişik rivayetlerle aynı anlama gelebilecek şekilde farklı rivayetleri de mevcuttur.

İbn Meserre’nin, Peygamberimizin hadislerini de kendi düşüncelerine delil göstermesi açısından örnek teşkil eden bu bilginin bizim için asıl önemli olan tarafı, İbn Meserre’nin “Kitab et-Tebyin” isminde bir eserinin varlığından bizi haberdar etmesi ve İbn Meserre’nin bu eserinde Peygamberimizin hadislerine yer verdiğini bize açıklamış olmasıdır. İbn Meserre’nin bu eserinin şu ana kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Bu nedenle konusunun tam olarak hadis olup olmadığı konusunda kesin bir şey söyleme şansına sahip değiliz. Konusu hadis olabileceği gibi, başka bir konuda yazılmış bir eser olma ihtimali de sözkonusudur.

Es-Sa’alibî de el-Ulûmu’l-Fâhire fi’n-Nazari fi Ulûmi’l-Âhire adlı eserinde, İbn Meserre’nin naklettiği bu hadisi zikreder. Bu hadise göre bu dünya hayatında herhangi bir kişiye yapılan iyilik karşılığında, eğer ameli iyiyse, o kişiye şefaahatçı olunabileceği ifade edilmektedir. Bu hadisin Es-Sa’alibî (ö. 873/1468) tarafından ele alınması, İbn Arabî ve İbnü’l-Abbâr sonrasında da İbn Meserre’nin etkisinin Kuzey Afrika’da geç döneme kadar sürdüğünü gösterdiği gibi, İbn Meserre’nin hadislerden istifade ederek onları düşünceleri için kaynak olarak kullandığını ve hadis ilmiyle de uğraştığını göstermektedir.⁷⁴

⁷³ Şemseddin el-Kurtubi, *et-Tezkira fi Abvâli’l-Mevtâ ve’l-Âhira*, Dârü’l-Fikr, s. 341, bkz. Clemente, Garrido Pılar, “*Era İbn Masarra De Cordoba Un filosofo*,” Anaquel De Estudios Arabes, Madrid, 2010, Vol. 21, s. 123-141(128)

⁷⁴ es-Sa’alibî, *el-Ulûmu’l-Fâhire fi’n-Nazari fi Ulûmi’l-Âhire*, Kahire, 1317, s. 34

Şemseddin el-Kurtubî, kitabında İbn Meserre'nin, şefaata konusundaki şu bilgisini de aktarmaktadır: "Ebu Abdullah Muhammed bin Meserre, (yazar hata ile Meysere demektedir) ismi Zebur olan kitapta şu bilgiyi gördüğünü söyler: (Allah) Kıyamet günü zâhid olan kullarıma seslenerek şöyle der: Ey kullarım! Sizi dünyadan alıkoymam bana karşı utanmanız için değildir. Ancak bugün eksiksiz olarak hakkınızı almanızı istedim. Bugün safların içine giriniz. Dünyada sevdiğinizizi, benim için size bir lokma ekme verenleri, hastalara yardım edenleri ellerinden tutarak cennete koyunuz" der.⁷⁵

Görünen o ki İbn Meserre, bu kitabında şefaata konusunu açıklamıştır. Şemseddin el-Kurtubî, bize bu konuda sadece bu kısa bilgiyi vermekle yetinmekte, ancak İbn Meserre'nin şefaata konusunda neler düşündüğünü açıklamamaktadır. Ne yazık ki kitabın tümü elimizde olmadığı için sadece bu bilgiyi vermekle iktifa ediyoruz. Bu makaledeki asıl amacımız da baştan ifade ettiğimiz gibi, İbn Meserre'nin düşüncelerini aktarmaktan ziyade onun eserlerini ve eserlerinin içermiş olduğu konuları göstermeye çalışmaktır.

4. *Kitabu Tevhid el-Mukinin*

İbn Sab'inin üstadı Ebu İshak bin Dehhâk bin el-Mer'e (ö. H. 611), Cuveynî'nin el-İrşad adlı eserine yapmış olduğu şerhte, İbn Meserre'nin Tevhid el-Mukinin adlı eserinden bahsetmekte ve İbn Meserre'nin Allah'ın sıfatları konusundaki düşüncelerini aktarmaktadır. Massignon bize bu bilgileri, "Recueil De Textes Inédits" adlı eserinde İbn Dehhâk'ın (İbn el-Mer'e) Arapça metniyle birlikte vermektedir. İbn Arabî'nin çağdaşı olan İbn Dehhâk'ın (İbn el-Mer'e), İbn Meserre'nin bu eserini inceleyip istifa ettiği, yapmış olduğu açıklamalarından anlaşılmaktadır. İbn Meserre'nin, Tanrı'nın sıfatlarını ele aldığı bu eserinin kelami, felsefi konuları ihtiva ettiği görülmektedir. Eserin tümü elimizde olmadığı için, sıfatlar konusunda İbn Dehhâk'ın (İbn el-Mer'e) vermiş olduğu bilgilerle yetinmek zorundayız. İlahi sıfatlar konusunda İbn Dehhâk'ın (İbn el-Mer'e) (ö. H. 611) dediğine göre İbn Meserre Tevhidi'l-Mukinin adlı eserinde şöyle düşünür: "Allah'ın sıfatlarının sayısı sonsuzdur. Allah'ın ilmi İbn Meserre'ye göre di-

⁷⁵ Şemseddin el-Kurtubî, age., s. 341, 342, Aynı hadis için bkz. es- es-Sa'âlibî, age., s. 34

ri (hayy), bilgili (alim), güçlü (kadir), işiten (semi), gören (basir) ve konuşan (mütekellim)'dir. Aynı şekilde kudreti, O'nun hayy, alim, kadir, mürid ve semi sıfatlarıyla nitelendiği anlamına gelir. İbn Meserre, sıfatların sıfatları konusunda da sonsuza kadar böyle düşünür.”⁷⁶

Görüldüğü gibi, İbn Meserre'nin Tevhid el-Mukinin kitabı, Allah'ın sıfatlarının birliğinden ve sonsuzluğundan bahseder. Ancak bu eser bize kadar ulaşmadığından İbn Meserre'nin İlahi sıfatlar konusundaki düşüncelerini detaylı olarak temellendirmek zordur. Bu konuda, İbn Meserre'nin elimizdeki iki eserinde bilgiler mevcuttur.⁷⁷

5. *Muhtasaru Mudavvana el-Malikiyye* (*Maliki Fıkhının Özeti ile İlgili Eseri*):

İbn Meserre'nin bu eserinin asıl ismini tam olarak bilmiyoruz. Ancak kaynaklarda, bu eserin Maliki fıkhının bir özeti olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle araştırmacılar, bu eser için “Mudavvana el-Mâlikiyye” (Malikiliğin Tedvini), “Muhtasaru Mudavvana el-Malikiyye” (Maliki Fıkhının Özeti) gibi, kitabın ihtiva ettiği konuları çağrıştıracak isimler kullanmaktadırlar. Biz de bu nedenle, en uygun isim olarak “Muhtasaru Mudavvana el-Malikiyye” ismini kullanmayı uygun bulduk. Bu eserin varlığından İbn Hayyan aracılığıyla haberdar oluyoruz. Elbette bu eserin bu şekilde isimlendirilmesi de İbn Hayyan'ın vermiş olduğu bilgilere binaen yapılmıştır.

İbn Hayyan, Maliki meselelerinin tedvini ile ilgili bu kitaptan bahsederken, bu kitapta İbn Meserre'nin en açık ve net delillerle meseleleri açıklayıp, bunlarla daha güzel sonuçlar çıkardığını, o zamana kadar bu delillerin en iyi, en öz ve en orta deliller olmaları konusunda, İbn Meserre'nin muhaliflerinin dahi bunların üzerinde icma etmeye devam ettiğini ifade etmektedir.⁷⁸

⁷⁶Massignon, Luis, Recueil De Textes Inédits Concernant L'Histoire De La Mystique En Pays De'İslam, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929, s. 70

⁷⁷Ebu Reyhan, Muhammed Ali, *Usulü'l-Felsefeti'l-İşrakîyye, İnde Şibabeddin es-Sübrevverdi, Mektebetü'l-Anglo, Kahire, 1959, s. 39, 40, bkz. Bozyiğit, Ahmet, İbn Meserre ve Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 100*

⁷⁸İbn Hayyan'dan Naklen Eluzad, Muhammed, “*el-Melamihul-Amme li Şabsiyeti İbn Meserre ve Araibi,*” Mecelletü Külliyyeti'l-Adab ve'l-Ulumi'l İnsaniyye bi Fas, Camiatü Seydi Muhammed bin Abdullah, Fas, 6. Sayı, 1982-1983, s. 45-47

İbn Hayyan'a göre, İbn Meserre bu kitapta Maliki fıkhının önemli meselelerini, sünnetin esasını düzenlemiştir. Becerikliliği ve açık delilleriyle bu konuları en güzel şekilde özetlemiştir. Muhalifler bile bu özete şaşırılmışlar ve bu eserin üzerinde icma etmişlerdir. Hukuk alanında büyük Maliki hocalarla olan bağlantısı nedeniyle, Endülüs eğitimi ve Maliki fıkhı için sarfettiği özel çalışmalarından dolayı İbn Meserre, bir Maliki fakih olarak da görülebilir.⁷⁹

İbn Meserre'nin ölüm fermanını hazırlayan Kurtuba fukahasının, İbn Meserre'nin bu eseri üzerinde icma yapması son derece önemlidir. İbn Meserre'nin, bu eseriyle Endülüs fukahasının (muhalifler dahil) övgüsünü kazanması, felsefi alanda olduğu gibi, onun fıkıh alanında da bir otorite olduğunu göstermektedir. Ancak onun bu eseri, ne yazık ki günümüze kadar ulaşmadığı veya henüz bulunamadığı için fıkhi düşünceleri hakkında fikir sahibi olamıyoruz.

6. *İbn Meserre'nin İsmi Belirtilmeyen Te'lif:*

Murabıtlar zamanında, Yusuf bin Taşfin (495/1101)'in dönemini anlatan yazarı bilinmeyen anonim bir kitap olan "el- Hulel el-Muveşşeyeh fi Zikri Ahbari'l-Merakeşiyeh" isimli kitapta, İbn Meserre'nin, ismi belirtilmeyen bir telifinden de söz edilmektedir. Bu kitapta (el-Hulel), İbn Meserre'nin Yahudiler hakkında Peygamberden naklettiği bir hadisin mevcut olduğu müstakil bir kitabından Emir'e bilgi verildiği, Emir'in de bu bilgiye binaen Yahudilerin bulunduğu bölgeye gittiği belirtilmektedir. Bu kitabın genel olarak hangi konuda yazıldığı hakkında bir bilgi mevcut değildir. İsmi zikredilmeyen bu kitabın yukarıda adı geçen "Kitab et-Tebyin" olma ihtimali olduğu gibi, İbn Meserre'nin müstakil bir eseri olma ihtimali de son derece yüksektir. Bu kaynakta bize bu bilgi aktarılırken İbn Meserre'ye fakih ismiyle hitap edilmiştir. Bu pasaj, İbn Meserre'nin Murabıtlar dönemindeki etkisinin hala sürdüğünü ortaya koyduğu gibi aynı zamanda onun muhaddis ve fakih yönünü de ortaya koymaktadır. İbn

⁷⁹Clemente, Garrido Pilar, agm., s. 123-141 (127), ayrıca bkz.el-İdrisi, Muhammed el-Adluni, age., s. 51, Mudavvana el-Malikiyye hakkında bkz.Urvoy, Dominique, "Sur Les Debuts De La Pensee Speculative En Andalus," Melanges De L'Universite Saint-Joseph, Tome L. Vol. II. Beyrut, 1984, s. (705-717), 713

Meserre'nin ismi belirtilmeyen kitabından nakledilen pasaj şöyledir: “Yusuf bin Taşfın surlarla çevrili, sakinleri Yahudi, muazzam bir şehir olan Lucena üzerine sefer yapmıştır. Oraya gitmesinin sebebi, Kurtuba fakihlerinden birisi, İbn Meserre'nin bir telifini bulur. İçinden peygambere ulaşan bir hadis çıkarır. Hadis şöyledir: Yahudiler, peygamberlerinden beşyüz yıl sonra kendilerinden bir peygamber geleceğine inandılar. İnanışları gibi kendilerinden peygamber gelmedi. Bunun için İslam onlar için zorunludur. Çünkü onlar Allah'ın Tevrat'ta Hz. Musa'ya, “manası Muhammed olan nebi ve resulün eliyle Hakkın gerçekleşmesi gerekir ve nuru Kıyamet'e kadar sürecektir” şeklindeki sözünü buldular. Yahudiler onun kendilerinden olduğunu düşündüler. Beşyüz senenin başında böyle biri gelmedi. Ancak Peygamberimiz geldi.” Bu Kurtubalı fakih bu emri Emirü'l-Müslimin'e bildirdi. O da onların şehrine ne yaptıklarını görmeye gitti. Emir, onların mallarının hepsini bu vesileyle aldığı zikredilir. Kadı Eba Abdillâh Muhammed bin Ali bin Hamd bin et-Tağlebi onların meselelerini, Yahudilerin orayı terketmeleri suretiyle çözmüştür.⁸⁰

İbn Meserre'ye nisbet edilen bu eserlerin dışında da elbette bir çok telif ve makalelerinden sözedilebilir. Ancak kaynaklarda tespit edebildiklerimiz bunlardan ibarettir. Bununla birlikte İbn Meserre'ye ait olmadığı halde, müstensihin hatası sonucu mukaddimesinde İbn Meserre'nin ismi zikredilerek kendisine nispet edilen bir yazma eser daha mevcuttur. Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, 349 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunan El-Munteka Min Kelamı Ehli't-Tuka adlı yazma eserin müstensihi, eserin mukaddimesinde bu eserin eş-Şeyh el-imam el-arif el-alim el-amil er-rabbani Ahmed bin Meserre Ebi Abdillâh el-Kurtubi'ye ait olduğunu ifade etmektedir. Müstensih aslında kaynaklarda, XII. Yüzyılda yaşamış olan Kurtuba'lı sûfi Ebu Abdillâh Muhammed bin Hamis'e (ö. 503/1109-10)⁸¹ ait olan bu eseri, ya yanlışlıkla ya da tahmini olarak ve-

⁸⁰Endülüs'lü Müellif, Hicri VIII. Asır (Yazarı meçhul), *el-Hulel el-Muvaşşeyeh fi Zikri Abbari'l-Merakeşiyeh*, Thk. Süheyl Zekkar- Abdülkadir Zemmame, Darü'r-Reşad el-Hadise, Fas, 1979, s. 80, 81

⁸¹ el-Kadı İyaz, *el-Gunye*, thk. Mahir Zuheyr Cerrar, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1982, s. 91, 92, Muhammed bin Hamis Ebu Abdillâh es-Sufi eş-Şeyh es-Salih: Endülüs'ün batısından- dir. İşbiliyye'de çok kalmıştır. Kadı İyaz, onu şeyhleri arasında zikreder. Kanaatkar, iyiliksever, ihlâşlı biri olarak bilinir. Bu konuda kendisine ait “*el-Munteka min Kelamı Ehli't-Tuka*” adlı bir

ya bariz bir hata yaparak, Muhammed ismini de Ahmed olarak değiştirmek suretiyle, Ahmed bin Meserre Ebi Abdillah el-Kurtubi'ye isnad etmiştir.

Ülkemizde İbn Meserre hakkında yapılan çok az sayıdaki çalışmalarda, İbn Meserre'nin düşüncelerinin hata ile bu esere dayandırıldığını görüyoruz. Bu çalışmalardan bir tanesi de, "İbn Meserre'nin Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri ve el-Muntakâ Min Kelâmı Ehli't-Tukâ Adlı Eseri" adında, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 1998'de Mehmet Necmettin Bardakçı tarafından hazırlanmış olan doktora tezidir.⁸² Bu tez daha sonra "el-Münteka" (Müttakilerin Yolu) ismiyle 1999 yılında yayımlanmıştır.⁸³ Ne yazık ki yapılan araştırmalara ve bu konuda mevcut kaynaklara baktığımızda müstensihin hata ile İbn Meserre'nin eseri olarak gösterdiği "El-Munteka Min Kelamı Ehli't-Tuka" adında bir eserin olmadığını görüyoruz. Kaynakların hiçbirinde İbn Meserre'nin böyle bir eserin var olduğuna dair herhangi bir bilgi, delil, ipucu veya işaret mevcut değildir. Ancak bu kitabın Ebu Abdillah Muhammed bin Hamis'e ait olduğunu kanıtlayan bilgiler mevcuttur. İfade etmek gerekir ki akademik çalışmalarda bir eserin bir yazara ait olduğunun ispatı ne kadar önemli ise, herhangi bir eserin bir yazara ait olmadığını kanıtlanması da o derece önemlidir. Biz yaptığımız araştırmada bu eserin İbn Meserre'ye ait olmadığını kanıtlamış bulunmaktayız.

İslam dünyasında ve İspanya'da yapılan araştırmalara baktığımız zaman, bu eserin İbn Meserre'ye ait olduğuna ait ne eski, ne de yeni kaynaklarda hiçbir işaret yokken, aksine, bu eserin Muhammed bin Hamis Ebu Abdullah'a ait olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Kadı İyad el-Gunye adlı eserinde, Ebu Abdillah Muhammed bin Hamis'in "el-Munteka min Kelamı Ehli't-Tuka" isminde bir eserin olduğunu, bu kitabın bir kısmını ken-

kitabı vardır. Kadı İyad, bir kısmını ondan dinlediğini ifade etmiştir. Haris el-Muhasibi'nin kitapları hakkında bilgi sahibi olup onlardan konuştuğu da belirtilmektedir. Bkz. el-Kadı İyad, age., s. 91, 92, Muhammed bin Hamis ve eseri "*el-Münteka min Kelamı Ehli't-Tuka*" için bkz. İbn el-Abbar, *et-Tekmile li Kitab es-Sıla* thk. Abdüsselam el-Merraş, Darü'l-fıkr, Beyrut, 1995, 1. cilt, s. 345, 346 (1226)

⁸² Bardakçı, Mehmet Necmettin, Ebu Abdillah Muhammed İbn Meserre'nin Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri ve El-Münteka Min Kelamı Ehli't-Tuka Adlı Eseri, Yayınlanmış Doktora tezi, İsparta, 1998

⁸³ Bkz. Bardakçı, Mehmet Necmettin, "el-Münteka" (Müttakilerin Yolu), İnsan Yay. İstanbul, 1999

disinden dinlediğini ve onunla oturup çok sohbet ettiğini ifade ederken,⁸⁴ İbn Hayr (ö. 575/1179) da, “Fehrese” adlı eserinde “Kitab el-Munteka min Kelamı Ehli't-Tuka”nın eş-şeyh, ez-zahid Ebu Abdullah Muhammed bin Said bin Hamîs el-Yaburî'nin teliflerinden olduğunu, Kadı İyâz'ın bu kitabın bir bölümünü müellifi Ebi Abdillâh Muhammed bin Hamis'ten dinlediğini ifade etmektedir.⁸⁵

İspanyol araştırmacı Pilar Garrido Clemente, bu konuda yazmış olduğu makalede, İbn Meserre ile ilgili İspanya'da yapılan araştırmalarda kendisine nispet edilen böyle bir eserin olmadığını, bu eserin Muhammed bin Hamîs Ebu Abdullah Endelusi'ye ait olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶

İbn Meserre hakkında yazılan ancak daha sonra Muhammed bin Hamis Ebu Abdullah'a ait olduğu düşünülen bu eserle ilgili araştırma, daha sonra 2010 yılında Pilar Garrido Clemente ve Mehmet Necmettin Bardakçı tarafından İspanya Cáceres Extremadura Üniversitesinde “İbn Jamis de Evora, Kitab al-Garîb al-Muntaqâ min Kalamî Ahl al-Tuqâ” adıyla yayımlanmıştır.⁸⁷

Bu çalışmadan sonra ülkemizde, İbn Meserre hakkında yazılmış olan makalelerde de aynı hatanın devam ettiğini görüyoruz. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Muharrem Akoğlu'nun “Endülüs'lü Sûfî Muhammed

⁸⁴el-Kadı İyaz, el-Gunye, Thk. Mahir Zuheyr Cerrar, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1982, S. 91, 92, Muhammed bin Hamis ve eseri “*el-Münteka min Kelami Ehli't-Tüka*” için bkz.İbn el-Abbar, age., 1. s. 345, 346 (1226), bkz.el-Kadı İyaz, age., s.91, 92, Muhammed bin Hamis Ebu Abdillâh es-Sufi eş-Şeyh es-Salih (ö. 503/1109-10): Endülüs'ün batısındandır. İşbiliyye'de çok kalmıştır. Kadı İyad, onu şeyhleri arasında zikreder. Kanaatkar, iyiliksever, ihlâşlı biri olarak bilinir. Bu konuda kendisine ait “*el-Münteka min Kelami Ehli't-Tüka*” adlı bir kitabı vardır. Kadı İyad, bir kısmını ondan dinlediğini ifade etmiştir. Haris el-Muhasibi'nin kitapları hakkında bilgi sahibi olup onlardan konuştuğu da belirtilmektedir. Bkz.el-Kadı İyaz, age., s. 91, 92, ayrıca bkz.İbn el-Abbar, age., 1. cilt, s. 345, 346 (1226)

⁸⁵İbn Hayr, Ebubekir Muhammed bin Hayr bin Ömer bin Halife el-Emevi el-İşbili, *Febrestu İbn Hayr el-İşbili*, nşr. Muhammed ali Beydun, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 269 (727)

⁸⁶Clemente, Garrido Pilar, Sobre El Kitab Al-Garib Al-Mutaqa Min Kalam Ahk Al-Tuqa De İbn Jamis De Evora, Atribuido A İbn Masarra, Al-Qantara, XXX 2, Julio-Diciembre de 2009, s. 467-490, bkz. Bardakçı, Mehmet Necmettin, Muhammad Ibn Hamis and His Treatise Al-Muntaqâ Min Kalamî Ahl Al-Tuqâ (Muhammed İbn Hamis ve “el-Müntekâ min Kelâmî Ehli't-Tükâ” Adlı Risalesi), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 24, 2010, S. 1-2

⁸⁷Bkz.Clemente, Pilar Garrido- Bardakçı Mehmet Necmettin, *Kitab al-Garib al-Muntaqa min Kalam abl al-Tuqa ('El lenguaje de los sufies')*, Unversidad De Extremadura, 2010

bin Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti meselesi" isimli makalesinde, aynı hatayı tekrar ederek, İbn Meserre'nin düşüncelerini bu esere dayandırmıştır.⁸⁸

Burada önemli bir hususu ifade etmek isteriz ki, İbn Meserre hakkında yapmış olduğumuz kapsamlı araştırma neticesinde, kendisine hata ile nispet edilip, tek nüsha olduğu iddia edilen bu eserin İbn Meserre'ye ait olmadığına en önemli kanıtı, bu yazma eserin tek nüsha değil de ikinci bir yazma nüshasının varlığıdır. Tespit ettiğimiz ve müellifi Muhammed bin Hamis Ebu Abdullah olarak yazılan bu yazma eserin ikinci nüshası, İran'ın Kum kentindeki Ayetullah Marashi Necefi Kütüphanesinde 1424 demirbaş numarasıyla bulunmaktadır. Kitabın yazma tarihi Hicri 29 Receb 709 tarihidir. Kitap isim olarak, "el-Ğarib el-Müntaka min Kelamı Ehli't-Tuka" olarak kaydedilmiştir. Müstensih, Ahmed bin Hüseyin bin Ali el-Nebravi el-Hanefi'dir. Kitabın dili Arapça ve 208 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın tanıtımında verilen başlangıç ve sonuç cümlelerini, İbn Meserre'ye yanlışlıkla nispet edilen Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümündeki eserle karşılaştırma imkanı bulduk. Yaptığımız karşılaştırmada bu iki eserin aynı şahsa, yani Ebu Abdullah Muhammed bin Hamis el-Yaburi el-Kurtubi'ye (ö. 503/1109-10) ait olduğunu tespit ettik. Böylece bu eserin Ebu Abdullah Muhammed bin Hamis'e ait olduğu, İbn Meserre'nin böyle bir eserinin olmadığı kesinlik kazanmaktadır.⁸⁹

Palacios'a göre, İbn Meserre hayatta iken eserlerinin yakıldığı yönünde herhangi bir pozitif delil söz konusu değildir. Bu konudaki emirden bahseden tarihçiler yakılma olayı esnasında İbn Meserre'nin hayatta olduğunu ifade etmemektedirler.⁹⁰ İbn Meserre'nin ölümünden önce eserlerine el konulup yakılması çok net değilse de, ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra, eserlerinin yakılması meselesi, İbn Hayyan'ın bize vermiş olduğu resmi halifelik belgesiyle sabit olmuştur.⁹¹

⁸⁸Akoğlu, Muharrem, "Endülüslü Sufi Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi," Bilimname IX, 2005/3, 55-73

⁸⁹Ebu Abdullah Muhammed bin Hamis el-Yaburi el-Kurtubi ve el-Munteka min Kelami Ehli't-Tuka adlı eseri için bkz. çevrimiçi, <http://www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=162030>

⁹⁰Palacios, Miguel Asin, age., s. 41, bkz. el-Humeydi, *Cezvetül- Muktebes fi Zikri Vulati'l-Endülüslü*, Ed-Darü'l-Mısriyye, 1966, s. 63 (83)

⁹¹İbn Hayyan'dan Naklen el-Feyyumİ, Muhammed İbrahim, a.g.e. s. 160, 161, ayrıca bkz. Ad-

En-Nubahî, felsefi düşünceye verilen cezadan bahsetmektedir. Malaki'ye göre Kadı Muhammed bin Yabka bin Züreb'in (317/929-381/992) yaptığı şeylerden bir tanesi, İbn Meserre el-Cebeli'nin mezhebine tabi olanların çoğunu h. 350 yılında tövbe ettirmesi, yanlarında bulunan kitaplarını ve evraklarını yaktırmasıdır.⁹²

Bu hukuki ve resmi belgelere bakıldığı zaman, felsefi düşüncenin ve filozofların ne tür bir baskı ve cezalandırmayla karşılaştıkları daha iyi anlaşılacaktır. İbn Meserre ve takipçilerinin bu tür emirnamelerle takibat altına alındığını ve ellerindeki bütün kitaplarının toplatılarak yakıldığını görüyoruz. İbn Meserre'nin eserlerinin çoğunun günümüze kadar ulaşmamasının bir nedeni de, bu sindirme ve caydırma politikası ile birlikte, karşılaşılan baskı ve cezalandırılma korkusu olsa gerektir.

SONUÇ

İbn Meserre hakkında yapılmış olan çalışmalarda, düşüncesiyle ilgili olarak düzenli bir bilgi olmadığı gibi, eserleriyle ilgili olarak da düzenli ve doğru bir bilgi mevcut değildir. Bu konuda yapılan araştırmalarda ya eserlerine ulaşılmadığı ya da ulaşıldığı halde eserlerinden yararlanılmadığı veya kendisine ait olmayıp yanlışlıkla nispet edilen kaynaklara dayanarak düşüncesinin temellendirilmeye çalışıldığını görüyoruz. Bunun nedeni İbn Meserre hakkında kapsamlı bir araştırmanın yapılmamış olmasıdır.

İbn Meserre'nin çok az organize olmuş düşünceleri, tabakat kitaplarına yayılmış durumdadır. Bunun dışında onun felsefesini elimizdeki tahkik edilmiş iki eseri olan “Risâletü'l-İtibâr” (Kitab et-Tefsîr) ve “Risâletü Havass el-Huruf ve Hakaikiha ve Usuliha” adlı eserlerinden öğreniyoruz. Bu iki eser, İbn Meserre'nin felsefesi hakkında bize önemli derecede fikir vermektedir. Bu eserlerin dışında Kitab et-Tebyin, “Kitabu Tevhidi'l-Mukinin,” “Muhtasarü Mudavvana el-Malikiyye (Maliki Fıkhının Özeti ile İlgili Eseri)” ile “İbn Meserre'nin İsmi Belirtilmeyen Te'lifi” olmak üzere toplam altı eserinden sözedebiliriz. Bunların dışında da elbette İbn

das, Claude, *Andalusi Mysticism and the Rise of İbn Arabi, The Legacy of Muslim Spain*, Ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden, E.J. Brill, 1992, s. 914, bkz. Dane, Kirstin Sabrina, age., s. 58
⁹² en-Nubahî, *Tarihu Kudati'l-Endülüs*, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, 1983, s. 201

Meserre'nin yazmış olduğu eserlerinden sözedilebilir. Ancak kaynaklarda isim ve sayı olarak tespit edilenler bunlardan ibarettir.

İbn Meserre'nin bu eserlerinden başka Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesinde müstensihin hatası sonucu kendisine nispet edilen “el-Münteka min Kelamı Ehli't-Tuka” isminde bir yazma eser de mevcuttur. Bu eser aslında Ebu Abdullah Muhammed bin Hamis el Yaburi el-Kurtubi adındaki onikinci yüzyılda yaşamış olan sûfi şahsiyete aittir. Bu yazma nüshanın ikinci bir nüshası da İran'ın Kum kentindeki Ayetullah Marashi Necfi Kütüphanesinde 1424 demirbaş numarasıyla bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

İBN MESERRE'NİN ESERLERİ

- İBN MESERRE, *Risaletü Havass el-Huruf ve Hakaikuba ve Usuluba*, Tahkik: Muhammed Kemâl İbrâhîm Cafer, Min Kadaya el-Fikri'l-İslami Dirase ve Nusus içinde, Mektebetü Darü'l-Ulum, Kahire, 1978.
- _____, *Risaletül- İ'tibar (Kitabu't-Tebşıra)*, Tahkik: Muhammed Kemâl İbrâhîm Cafer, Fi'l- Felsefeti'l-İslamiyye İçinde, Mektebetü'l- Fellah, Kuveyt 1986.

DİĞER KAYNAKLAR

- AKOĞLU, Muharrem, “Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi”, *Bilimname IX*, 2005/3.
- ATİYEYEH, George N., “İbn Masarra Muhammad İbn 'Abdallah (883-931)”, *Routledge Encyclopedia Of Philosophy*, London, Vol. IV, 1998 .
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, “Muhammad Ibn Hamis and His Treatise Al-Muntaqâ Min Kalami Ahl Al-Tuqâ (Muhammed İbn Hamis ve “el-Muntekâ min Kelâmi Ehli't-Tukâ” Adlı Risalesi)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 24, 2010.
- EL-BEYLİ, Muhammed, *Berekat ez-Zühbad ve'l-Mütasavvıfa fî Biladî'l-Mağrib ve'l-Endülüslü Hatta'l- Karnî'l- Hamis el-Hicri*, Darü'n-Nehde el-Arabiyye, Matbaatü Camiatü'l-Kahire, Kahire, 1993.
- BOZYİĞİT, Ahmet, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.
- BROCKELMANN, Carl, *Tarihü'l-Edebi'l Arabi*, (GAL), Terc. Abdülhalim en-Neccar, Darü'l-Maarif, 1119.

- CAFER, Muhammed Kemâl İbrâhîm, “Min Müellefatı İbn Meserre el-Mefkude”, *Mecelletu Külliyyeti't-Terbiyye*, Trablus, III. c. 1972.
- CAFER, Muhammed Kemâl İbrâhîm, *Teemmülat fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dârü'l-Ulum, Kahire, 1980.
- CAFER, Muhammed Kemâl İbrâhîm, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye Dirase ve Nusus*, Mektebetü'l-Fellah, Kuveyt, 1986.
- CLEMENTE, Pilar Garrido, “Era İbn Masarra De Cordoba Un filosofo”, *Anaquel De Estudios Arabes*, Madrid, Vol. 21, 2010.
- CLEMENTE, Pilar, Garrido, “Edición Crítica Del K. Jawäss Al-Huruf De Ibn Masarra”, *Biblid*, 1133-8571, 14, 2007, Clemente, Pilar, Garrido, “Edición Crítica De La Risalat Al-İ'tibar De İbn Masarra De Cordoba”, *Meab, Sección Árabe-Islam*, 56, 2007.
- CLEMENTE, Garrido Pilar, “The Science of Letters İn İbn Masarra, Unified Word, Unified World”, *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society*, V, 47, Oxford, 2000.
- CLEMENTE, Garrido Pilar, “Sobre El Kitab Al-Garib Al-Mutaqa Min Kalam Ahk Al-Tuqa De İbn Jamis De Evora, Atribuido A İbn Masarra”, *Al-Qantara*, XXX 2, Julio-Diciembre de 2009.
- CLEMENTE, Pilar Garrido- Bardakçı Mehmet Necmettin, *Kitab al-Garib al-Muntaqa min Kalam abl al-Tuqa ('El lenguaje de los sūfies')*, Universidad De Extremadura, 2010.
- EBSTEİN, Micheal And SVİRİ, Sara, “The So-Colled Risalat Al-Huruf (Epistle On Letters) Ascribed To Sahl Al-Tüsteri And Letter Mysticism İn Al-Andalus”, *Journal Asiatique*, 2011.
- EBU ABDULLAH MUHAMMED BİN HAMİS, *el-Yaburi el-Kurtubi, el-Ġarib el-Münteka min Kelami Ebli't-Tuka*, (Çevrimiçi) <http://www.ghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=162030>.
- EBU REYYAN, Muhammed Ali, *Usulül-Felsefeti'l-İşrakîyye, İnde Şihabeddin es-Sühreverdi*, Mektebetü'l-Anglo, Kahire, 1959.
- ELUZAD, Muhammed, “el-Melamihu'l-Amme li Şahsiyeti İbn Meserre ve Arâhi”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Adab ve'l-Ulumi'l İnsaniyye bi Fas, Camiatü Seydi Muhammed bin Abdullah*, Fas, 6. Sayı, 1982-1983.
- ENDÜLÜSLÜ MÜELLİF, Hicri VIII. Asır (Yazarı meçhul), *el-Hulel el-*

- Muvaşşeyeh fi Zikri Abbari'l-Merakeşiyeh*, thk. Süheyl Zekkar-Abdülkadir Zemmane, Darü'r-Reşad el-Hadise, Fas, 1979.
- FARABİ, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- GOODMAN, Lenn E., *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Nasr, Seyyid Hüseyin- Leaman, Oliver, Çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İst. 2011.
- EL-HUMEYDİ, *Cezvetül-Muktebes fi Zikri Vulati'l-Endülüs*, Ed-Darü'l-Mısıriyye, 1966.
- EL-HUŞENİ, *Ebi Abdillab Muhammed bin Haris bin Esed el-Kayravani el-Endelusi, Abbaru'l-Fukaba ve'l-Muhaddisin*, Thk. Maria Luisa Abela- Louis Molina, El-Mecclisu'l-A'la, Madrid, 1992.
- EL-İDRİSİ, Muhammed el-Adluni, *Tasavvufül-Garbi'l-İslami el-Merbaletül-İbtidaiyye Fi Tekevuni't-Tasavvufi bi'l-Garbi'l-İslami İbn Meserre ve Medresetubu*, Darü's-Sakafe, Matbaatü'n-Neccah el-Cedide-ed-Darü'l-Beyda, 2000.
- İBN ARABİ, *Futubat el-Mekkiyye*, Tashih. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Ulum, Beyrut, 1999.
- _____, *Resailü İbn Arabi, Risaletül-mim ve'l-Vav ve'n-Nun*, Thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemri- Muhammed Ali Beydun, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İBN EL-ABBAR, *Kitab Et-Tekmile Li Kitab Es-Sıla*, Thk. Abdüsselam el-Merraş, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İBN EL-FARAZİ, Tarihu'l-Ulemai Ve'r-Ruvati Li'l-İlmi Bi'l-Endelüs, Matbaatül-Hanç, Kahire, 1988*
- İBN HAKAN, *Matmahu'l-Enfus ve Masrabu't-Teennüs fi Mülahi Ehli'l-Endelus*, Thk. Muhammed Ali Şevabike, Darü Ammar, Beyrut, 1983.
- İBN HAYR, *Fehrestu İbn Hayr el-İşbili, nşr. Muhammed ali Beydun*, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İBN EL-KİFTİ, *Kitabu İhbari'l-Ulema bi Abbari'l-Hukema*, Matbaatü's-Saade, el-Kahire, 1326.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makal fi Takriri Ma Beyne's-Şeriatı ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal Tablil*. Muhammed Abid el-Cabiri, Darü'l-Beyda, Beyrut, 1997.
- _____, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi* (Arapça Ashıyla), Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay. İstanbul, 1992.
- İBN TUFEYL, *Hayy bin Yakzan*, Tahkik. Ahmed Emin, Takdim Hasan Hanefi, Vezaretu's-Sekafe, Katar, 2014.

- İHVAN-I SAFA, *Resailu İhvani's-Safa ve Hulami'l-Vefa*, Daru Sadır, Beyrut, 4 cilt, 1377/1957, III. c. s. 336.
- EL-KADI IYAZ, *el-Gunye*, thk. Mahir Zuheyr Cerrar, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1982.
- KENNY, J., *Ibn Masarra: His Risālat al-I'tibār*, Orita, 34, 2002.
- MASSIGNON, Luis, *Recueil De Textes Inédits Concernant L'Histoire De La Mystique En Pays De'İslam*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929.
- MEDKUR, İbrahim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Menbec ve Tatbikuh*, Darü'l-Mearif, Kahire, 1976.
- EN-NUBAHİ, *Taribu Kudati'l-Endülüs*, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, 1983.
- PALACIOS, Miguel Asin, *The Mystical Philosophy of İbn Masarra and His Followers*, Transl. by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder, Leiden, E.J. Brill, 1978.
- PALENCIA, Angel Gonzalez, *A Historia de la Literatura Arabigo – Espanola*, (*Taribu'l-Fikri'l-Endelusi*), İspanyolca Aslından Arapça'ya çev. Hüseyin Mu'nis, Mektebetüs-Sekafeti'd-Diniyye, Madrid, 1945.
- ES-SAALİBİ, *El-Ulumu'l-Fahire fi'n-Nazari fi Ulumi'l-Ahire*, Kahire, 1317.
- SEHL-EL TÜSTERİ, *Risaletü'l-Huruf*, Thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Cafer, *Mine't-Turasi's-Süfi Sehl Bin Abdillâh el-Tüsteri*, İçinde Darü'l-Mearif, Kahire, 1974.
- SEZGİN, Fuat, *Taribu't-Turasi'l-Arabi*, Arapça'ya terc. Mahmut Fehmi Hucazi, İdaretü's-Sekafeti ve'n-Neşr, 1991.
- STROUMSA, Sarah, and SVİRİ, Sara, "The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on contemplation", *The Institute of Asian and African Studies The Max Schloessinger Memorial Foundation Of print from Jerusalem Studies In Arabic And Islam Jsai 36 (2009)*
- ŞEMSEDDİN EL-KURTUBİ, *et-Tezkira fi Ahvali'l-Mevta ve'l-Ahira*, Darü'l-Fikr, trhsz.
- TORNERO, Emilio, "Noticia Sobre La Publicacion De Obras Inéditas De İbn Masarra", *Al-Qantara*, c. XIV/1, Madrid, 1993.
- URVOY, Dominique, "Sur Les Debuts De La Pensee Speculative En Andalus," *Melanges De L'Universite Saint-Joseph*, Tome L. Vol. II. Beyrut, 1984.
- UWAİDA, Kamil Muhammed Muhammed, *İbn Masarra, Muhammed İbn Abdullâh İbn Masarra İbn Nacih el-Kurtubi, el-Feylesuf ez-Zahid*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

“SEKÜLER VE DİNSEL: AŞINAN SINIRLAR”

Nilüfer Göle, Çev: Erkan Ünal, Metis Yayınevi, ss. 176.

CENGİZ KANIK

ARŞ. GÖR., SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Yaşamının uzun bir süresini Fransa’da geçiren Türkiye’nin uluslararası alanda ismi duyulan önemli bir sosyologlarından biri olan Nilüfer Göle’nin farklı zamanlarda yazmış olduğu makalelerin bir derlemesi olan ‘Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar’ adlı kitap, 2012 yılında Metis Yayınları tarafından yayınlanarak okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

Kitap, yedi farklı makaleden oluşmaktadır. Göle’nin ‘Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan’, adlı makalesinde birkaç noktaya değinmekte yarar var. Göle makalesinde iki türlü sekülerleşme pratiğine değinmektedir. Bunlardan biri Anglosakson liberal mo-

deli ve diğeri ise Fransa'nın siyasal Laicite'sidir. Ona göre bu iki sekülerleşme kuramı çerçevesinde birbirinden farklı dinsel, kültürel ve ulusal bağlamda sekülerizm çeşidinden bahsedilebilir. Ayrıca bunların dışında Türkiye ve Hindistan gibi Batının dışında yeralan ülkelerin de sekülerizm tecrübelerine değinir. Türkiye'de daha çok Fransız laisizmine benzer katı monolitik bir sekülerleşme tecrübesi uygulanmasına karşın Hindistan daha çoğulcu bir tecrübeyi pratiğe geçirmiştir. Türk ulus-devleti kuruluşunda sekülerizm cumhuriyetçi milliyetçiğin kurucu ideolojisi olmuştur. Birçok etnisitenin ve dinsel geleneğin bulunduğu Osmanlı mirasına karşı tektipleştirmeci bir işlev görmüştür. Hindistan'da ise sekülerizm, dinsel çoğulculuğun bir güvencesi olmuştur.

Göle'nin dikkatleri çektiği diğeri bir nokta, modernliğin ideolojisi ve sosyal bilimlerde büyük bir anlatı olan sekülerizmin hegemonyasını kaybetmesi ve dinsel ile olan eski sınırlarının bozulduğuna dair vurgusudur. Dinsel-seküler ayrımı devlet, kamusal alan ve benlik düzlemlerinde birbiriyle rekabet etmektedir. Sekülerizmin yalnızca devlet idaresinde değil bunun ötesinde ikinci boyutu olan kişinin kendisine dönük bir boyutunu da Göle belirtir. Göle'ye göre seküler benlik, giyinme şeklinden, kadın erkeğin birlikte sosyalleşmesine ve kamusal alanda yerine getirilmesi gereken bedensel pratiklere karşılık gelmektedir. Bugün Avrupa kamusal alanında Müslümanlar bağlamında dinsel sembollerden kaynaklı çeşitli tartışmalar gündemi uzun bir süre meşgul etmişti. Küreselleşmeyle birlikte gerçekleşen ulus aşırı göçler sonucunda Avrupa'da yapılan cami inşaatları, minarelerin uzunluğu gibi İslam'ın dinsel göstergeleri Avrupa kamuoyunda rahatsızlıklara yol açmaktadır. Ayrıca okullar, hastaneler, mezarlıklar, yüzme havuzları dinsel-seküler ayrımın problemli olduğu alanlar haline gelmektedir. Dolayısıyla Göle'ye göre, bu diyalektik süreç seküler-dinsel ayrılığını bozulmakla birlikte benlik, devlet ve kamusal alanda hem çatışma hem de yeni birleşimlere yol açmaktadır.

Nilüfer Göle, ikinci makalesi "Seküler Modernliğin Sorgulanışı" adlı çalışmasında, İslam'ın küreselleşme, kamusal alan ve toplumsal cinsiyet ile ilişkilerine değinmektedir. Göle'ye göre, İslam, -uluslaraası bir göç fenomeni - ister kamusal alan tartışmaları ve isterse terör eylemleri ile ilişkili olsun küresel bir konu haline gelmiştir. Avrupa'da İslam kamusal alanda görü-

nürlük talep etmenin yanı sıra İslam’ın Avrupa kamusunun oluşumuna katılması seküler modernliğin normlarına meydan okuyarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ‘Kamusal İslam’ dinsel ile seküler arasındaki karşıtlıkları belirginsizleştirmekte, yeni birleşimleri beraberinde getirmektedir. İslami örtünme, feminizmle aynı zamansallığa sahip olsa da feminizmin normlarına karşıdır ve örtünme, seküler modernliğin aksine bir dişil kişiliği ve cinselliği Avrupa kamusal alanına taşımaktadır.

“Seküler İktidar Alanları: Medeniyet, Mekân ve Cinsellik” makalesinde, “İslam’ın Görünürlüğü” adlı çalışmasında Göle, İslam’ın son yirmi yıl içerisinde hem Müslüman toplumlarda hem de Avrupa toplumlarında kamusal mekânlarda yeni görünürlük biçimlerini edindiğini belirtmektedir. Yeni Müslüman orta sınıfların ortaya çıkışıyla birlikte, yeni mekânlar, piyasalar, yeni İslami dilsel üslûplar, bedensel ritüeller ve mekânsal pratiklerin ortaya çıkması seküler kamusal alanların sınır ve anlamlarını sarstığına dikkatleri çekmektedir. Ayrıca Merve Kavakçı olayını mikro çerçevede yorumlamaktadır. Kavakçı, potresinin diğer Müslüman kadınlar yönüyle temsili ama kendine özgü olduğunu vurgulayan Göle, Kavakçı’nın aldığı eğitimi, boşanması ve ABD’de yaşamasını diğer Müslüman kadınlardan ayırdığını ve seküler seçkinlere yaklaştırdığına değinir.

Bir diğer makalesi “Laiklik İle Avrupa İslamı Arasındaki Müzakere”nde Göle, Müslümanlarla ile Avrupalılar arasında gerçekleşen eş zamanlı yakınlaşmanın düşmanca bir ilişki biçimini doğurduğunu ve istenmemesine karşın kamusal kültürün dönüşümüne yol açtığına değinmektedir.

“Sanat, İslam ve Kamusal Kültür: Viyana’da “Türk Lokumu” makalesinde Göle, Alman Sanatçı Olaf Metzler tarafından yapılmış Turkish Delight (Türk Lokumu) adlı heykelle sergilenen başörtülü çıplak kadın temsiline sanat alanı üzerinden Müslüman göçmenler ve Avrupa kamusal alanı arasında ortaya çıkan farklılık ve karşıtlığı göstermeye çalışır. Göle’ye göre Avrupa kamusal alanının sınırlarını net olarak çizmek mümkün değildir. Kamusal alan belirli normlar, değerleri olan yerleşik bir yapı değil devam eden diyalektik bir süreçtir. Bu kamusal alan, etkileşim, karşılaşma, ihtilaf ile yeni bir örüntü, harita yaratmakta, Walter Benjamin’in deyişiyile bir takımyıldızı oluşturmaktadır. Dolayısıyla, Avrupa ile İslam arasında kamusal alan-

daki çarpışma ve etkileşim, birbirinden belli şeylerin ödünç alınmasıyla birlikte yeni takımyıldızlarını oluşturmaktadır.

Son bölümde Göle, “Avrupa’nın İslam ile İmtihanı: Hangi Gelecek?” makalesinde Türkiye’nin, Avrupa Birliği sürecini, Avrupa perspektifinin Türkiye’deki işleyişine ve Avrupa deneyimine yoğunlaşmaktadır. Göle, Türkiye’nin Avrupa demokrasilerine benzer alana yönelmesini dört somut örnek üzerinden ifade etmektedir. Birincisi, Türkiye siyasi sisteminde AKP gibi bir partinin iktidara gelişiyle gerçekleşen dönüşüm. İkincisi, Avrupa’da yaygın olarak benimsenen idamın kaldırılması, üçüncüsü 1 Mart 2003’te Meclis’te ABD’nin Irak saldırısının Türkiye üzerinden yapılmasının reddedilmesi. Dördüncüsü ise, bir tabu haline gelen Ermeni sorununa dönük olarak atılan olumlu adımlar.

Sonuç olarak, Avrupa’da yaşayan Müslümanlar ve İslam’ın kamusal alandaki görünürlüğüyle ilgili çalışmalarıyla bilinen Nilüfer Göle’nin bütün kitaplarında olduğu gibi bu kitabı da okuyucuya günümüz sosyal olguların incelikli bir analizini sunmaktadır.

SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de çalışmalar yayınlanabilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
5. SİÜİF Dergisi'nde aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanmaz. Diğer bölümlerde yer alabilecek aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergi'ye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayınlanması talebiyle SİÜİF Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayın hakkı SİÜİF Dergisi'ne aittir.
8. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
 - a. Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
 - b. Çalışmanın, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
 - c. Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
 - d. Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
 - e. Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
 - f. Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması