

Sayı/Issue: 41



Yıl/Year: 2019

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 41 • Yıl / Year 2019

Sahibi / Owner	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına Prof. Dr. Raşit Küçük
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor	Erdal Cesar
Yayın Kurulu / Editorial Board	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar, Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Mustakim Arıcı, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör / Editor Kitâbiyat Editörü / Review Editor Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi) Selman Üstündağ (TDV İSAM)
Tashih / Proofreading	İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Okan Kadir Yılmaz, Abdülkadir Muhammed Ali
Tasarım / Graphic Design Baskı / Printed by	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, M. Emin Albayrak TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Serhat Mah. 1256. Sokak No. 11 Yenimahalle / Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 15402

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Haziran ve Aralık) yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
Dergi yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, ATLA Religion Database ve *Index Islamicus* tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2019
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 41 • Yıl/Year 2019

Makaleler /Articles

Yehuda Halevi'nin *el-Kitâbü'l-Hazerî*'de (*Kuzari*) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslâm'a Yönelik Eleştirileri
/ Judah Halevi's Defense of Judaism and Critique of Islam As Put Forth in His *Kuzari* 1

SALİME LEYLA GÜRKAN

Sünnî-Şiî İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları / A New Look at Sunnî-Shī'ite Sectarianism: Reinvented Contexts of Prophetic Traditions 45

MUHAMMED ENES TOPGÜL

Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi
/ The Ontology of Free Will in the Post-Classical Maturidite Kalâm: Analysis, Critical Edition and Translation of Saçaklızâde's Treatise on Free Will 85

HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

تحقيق «رسالة في رقص المتصوفة» لحسام جلبي
/ A Critical Edition of the *Risâla fî raqş al-mutaşawwifa* by Hüsam Çelebi 131

MURAT POLAT / مراد بُولَاط

Değerlendirme Makalesi / Review Article

Tasavvufun Teşekkül Sürecine Yeni Yaklaşımlar: Başer, Karamustafa ve Green Örnekleri / New Approaches to the Formative Period of Sufism: The Cases of Başer, Karamustafa, and Green

ABDULLAH TAHA ORHAN

171

Kitâbiyat / Book Reviews

Latika Gupta, *Education, Poverty and Gender: Schooling Muslim Girls in India*

CEMİL KUTLUTÜRK

183

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (nşr. ve trc. Ercan Alkan), *Şerhu Hal'ın-na'leyn: Hal'ın-na'leyn Şerhi*

ALİ İHSAN KILIÇ

189

Ahmed Cebbar (çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), *İslâm Bilim Tarihi: İslâm Coğrafyasının Bilim Mirası Üzerine Konuşmalar*

CANAN AĞYÜREK

194

Vefeyat / Obituary

İslâm Araştırmalarına Adanan Bir Asırlık Hayat: Fuat Sezgin (1924-2018)

TAHA YASİN ARSLAN

201

Yehuda Halevi'nin *el-Kitâbü'l-Hazerî*'de (*Kuzari*) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslâm'a Yönelik Eleştirileri

Salime Leyla Gürkan*

Ortaçağ Yahudi düşüncesinde akılcı çizgiye karşı gelenekçi çizginin en önemli savunucularından olan Endülüslü Yahudi şair ve düşünür Yehuda Halevi (ö. 1141), Siyon üzerine yazdığı dini-milliyetçi mahiyetteki şiirlerinin yanı sıra *el-Kitâbü'l-Hazerî* ya da *Sefer ha-Kuzari* adlı polemik kitabıyla, hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde Yahudiler üzerinde etkili olmuş bir şahsiyettir. Halevi, Türk akademisinde fazla tanınmasa da, gerek şiirleri gerekse *Kuzari*'de ortaya koyduğu görüşleri üzerine Batı'da önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu makale, konu üzerine oluşturulmuş zengin ikincil literatürü dikkate alacak şekilde, Halevi'yi ve *Kuzari*'sini tanıtmayı ve *Kuzari*'de ortaya konan Yahudilik savunusu ve İslâm eleştirisini temel noktalar üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Yehuda Halevi, *el-Kitâbü'l-Hazerî*, *Kuzari*, Yahudilik, İslâm, İsrâilî-ğulları, Yahudiler, seçilmişlik, reddiye.

Ortaçağın en büyük Yahudi din âlimi ve filozofu kabul edilen Mûsâ b. Meymûn (Maimonides), Türk akademisinde oldukça iyi bilinen bir isimdir. Özellikle meşhur felsefe eseri *Delâletü'l-hâirîn*'de (1200) ortaya koyduğu görüşleri üzerine Türkçe'de de müstakil çalışmalar yapılmıştır. İbn Meymûn'un temsil ettiği akılcı çizgiye karşı gelenekçi çizginin en önemli savunucularından olan ünlü Yahudi şair ve düşünür Yehuda b. Samuel Halevi/Ha-Levi¹ (Ebü'l-Hasan el-Lâvî) ise Ortaçağ Yahudi düşüncesinin bir diğer önemli ve etkili eserinin, meşhur adıyla *el-Kitâbü'l-Hazerî* ya da İbrânîce adıyla *Sefer*

* Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi (ORCID 0000-0003-1975-1894 slgurkan@29mayis.edu.tr). Bu makalede kullanılan kaynaklardan bir kısmının temini düşüncemdeki yardımlarından dolayı Neslihan Kuran'a teşekkürü bir borç bilirim.

1 İsmi doğru imlası Ha-Levi şeklinde olmakla birlikte Halevi yazımı yaygın olarak kullanıldığından, makale boyunca bu imla tercih edilmiştir.

ha-Kuzari'nin² (1140) yazarı olmasına rağmen, Türk akademiasında yeteri kadar tanınmamaktadır. Halevi, Yahudiliği benimseyen tarihî Türk Hazar Krallığı örneğinden hareketle³ Hazar kralı ile bir Yahudi din âlimi (haham) arasında geçen diyalog tarzında kurguladığı *Kuzari*'sinde,⁴ Yahudiliğin hakikatini ve diğer inançlara üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken özellikle Rabbânî Yahudiliğe muhalif gördüğü grupların, yani filozofların, Karâiler'in, Müslümanlar'ın ve Hıristiyanlar'ın temel inançlarını ve görüşlerini doğrudan veya dolaylı yoldan eleştirmektedir. *Kuzari*'de ortaya

2 Kitapın tam Arapça yazmasında yer alan başlığı *er-Red ve'd-delil fîd-dîni'z-zelîl*'dir. Bir Geniza fragmanındaki başlığı ise *el-Hücce ve'd-delil fî nusri'd-dîni'z-zelîl* şeklindedir. Kitabın ilk İbrânce tercümesini yapan Yehuda İbn Tibbon, kitabı -baş karakteri olan Hazar kralına atıfla- *Sefer ha-Kuzari* (1167) şeklinde adlandırmış ve eser Yahudi dünyasında bu tercüme ve bu adla tanınmıştır. Kahire Genizası'nda bulunan bir mektubunda bizzat Halevi'nin de, yakın dostu Ebû Saîd Halfon b. Netanel'e, heretik inanca sahip bir Yahudi'nin iddialarına cevap olarak bir metin yazdığından bahsettiği ve bu metne *el-Kitâbü'l-Hazerî* şeklinde atıf yaptığı bilinmektedir (bk. Lasker, "Translations of Rabbi Judah Halevi's *Kuzari*", dn. 2; Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 182, dn. 4; Goitein, "Autographs of Yehuda Hallevi", s. 402). Söz konusu metin, *er-Red ve'd-delil*'in ilk biçimi kabul edilmektedir. Tercüme ve edisyonları için bk. Silman, *Philosopher and Prophet*, s. 345-46; Oğuz, *Yehuda Halevi ve Kitabı'l-Huzari'si*, s. 32-35.

3 Tarihî Türk Hazar Krallığı'nın -yönetici kesiminin- Yahudiliği benimsediğine yönelik bilgi ilk olarak Ortaçağ İslâm tarihçilerinin eserlerinde yer almıştır. Mes'ûdî (X. yüzyıl) *Mürücû'z-zehb*'inde (I, 178), Halife Hârûnürreşid döneminde (IX. yüzyıl) Hazar kralının Yahudi olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca X. yüzyılda yaşamış Endülüslü Yahudi devlet adamı Hasday (veya Hisday) İbn Şaprut ile dönemin Hazar Kralı Yosef arasında geçen İbrânce yazışma da buna işaret etmektedir. İbn Şaprut Hazar kralına yazdığı mektupta Hazar ülkesi ve halkı hakkında sorular sormakta ve İspanya hakkında bilgi vermektedir. Hazar kralı ise cevap olarak ilk Hazar krallarından olan Bulan'ın, gördüğü bir rüya üzerine, Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi din âlimlerine sarayında yaptırdığı münazaranın ardından Yahudiliği benimseme hikâyesini anlatmakta, ayrıca Hazar Krallığı ve krallığın başşehri hakkında bilgi vermektedir. Fakat söz konusu mektupların otantikliği konusunda erken dönemlerden itibaren ciddi şüpheler ortaya konmuştur. Halevi'nin, *Kuzari*'nin başında, "tarih kitaplarında anlatıldığına göre dört asır önce [takriben 740 yılında] Yahudi dinine giren Hazar kralının huzurunda bulunmuş bir hahamın iddiaları hakkında duyduklarım" ifadesini kullanması, bu kaynakların bir kısmından haberdar olduğunu göstermektedir. Halevi'nin, bahsi geçen İbrânce yazışmada yer aldığı üzere, dönemin Hazar Kralı Bulan'ın davetiyle sarayda farklı inanç mensupları arasında geçen münazara modelini bazı değişikliklerle kendi kitabına uyarladığı anlaşılmaktadır. Hazar Krallığı'nın Yahudiliği benimsemesi ve ilgili kaynaklara yönelik değerlendirme için bk. Brook, *The Jews of Khazaria*, s. 77-108; Türkçesi için bk. *Hazar Yahudileri*, s. 195-49; Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, s. 89-170; Stampfer, "Did the Khazars Convert to Judaism?", s. 1-72; Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 96-112; Taşağıl, "Hazarlar", s. 119. Stampfer, makalesinde, böyle bir din değiştirme hadisesinin vuku bulmadığı tezini savunmaktadır

4 Makale boyunca Halevi'nin eserinden, pratik olması sebebiyle, İbrânce adıyla *Kuzari* şeklinde bahsedilmektedir. Atıflarda ise eserin Arapça neşri esas alındığından, orijinal adı olan *el-Kitâbü'l-Hazerî* adı kullanılmaktadır.

koyduğu görüşlerden hareketle Halevi, "Aristo rasyonalizmi tarafından Yahudiliğe yöneltilen eleştirileri tam olarak değerlendirebilen ve ona felsefî bir dille cevap veren ilk Yahudi ortaçağ filozofu" kabul edilmiştir.⁵ *Kuzari*'nin bir diğer özelliği ise İslâm'a karşı yazılmış ilk Yahudi polemik kitabı (reddiye) olarak görülmesidir.⁶ Yahudi kökenli Müslüman âlim Semev'el (Samuel) b. Yahyâ el-Mağribî'nin de *İfhâmü'l-Yehûd* (1163/1168) adlı reddiyesini kısmen Halevi'nin *Kuzari*'sine cevap mahiyetinde yazdığı kabul edilmektedir.⁷

Kuzari ile ilgili bir diğer önemli husus Halevi'nin, Müslüman Arap kültürünün etkin olduğu bir coğrafyada ve dönemde yaşamış olması sebebiyle, kitabını yazarken önemli ölçüde İslâmî terminolojiden yararlanmış olmasıdır. Halevi'nin felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi farklı İslâmî disiplinlere ait literatürden, hatta doğrudan Kur'an'dan ve hadislerden istifade ettiğine ve söz konusu literatürden ödünç aldığı kavramları (*emir/emrullah, ittisal, safvet, kıyas, ictihat, senet, taklit* vb.) kendi sistemi içerisinde dönüştürerek kullandığına çeşitli Yahudi yazarlar tarafından işaret edilmiş ve bu konu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. İbn Sinâ felsefesinin ve Müslüman Yeni Eflâtunculuğu'nun Halevi'nin ilk dönem düşüncesi üzerindeki etkisine ilâveten Gazzâlî'nin görüşlerinin, bilhassa felsefe eleştirisi ve dinî tecrübe vurgusu noktasında, Halevi'nin sonraki düşüncesine yaptığı etkiye ve yine *Kuzari*'ye yansıyan tasavvufî ve Şîî terminolojiye yönelik olarak Harry Wolfson, Shlomo Pines, Diana Lobel ve Ehud Krinis'in çalışmalarını özellikle zikretmek gerekir.⁸ Daha öncesinde ise David Kaufmann, Ignaz Goldziher, Julius Guttman, David Baneth ve Israel Efros gibi araştırmacılar *Kuzari*'nin arka planında yatan Müslüman etkisine farklı biçimlerde işaret etmişlerdir.⁹ Halevi'nin

5 Kogan, "Judah Halevi", s. 401. Halevi'ye göre vahiy dinine alternatif bir dünya görüşü ortaya koyan Aristo felsefesi, şahsî bir Tanrı fikrini, peygamberliği, vahyedilmiş Tevrat'ı ve Tevrat kurallarının mutlak manada bağlayıcılığını esas alan Yahudi inancına tehdit oluşturmaktadır. Bk. Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 98.

6 Hartwig Hirschfeld tarafından işaret edildiği üzere, Hıristiyanlığa karşı yazılmış ilk Yahudi reddiyesinin ise David ha-Bavli diye de bilinen, IX-X. yüzyıllarda yaşamış Karâî (?) âlim İbn Mervan el-Mukammis'e (veya Mukmmas) ait iki ayrı risâle olduğu kabul edilmektedir (*İşrûn makâlât ve er-Red ale'n-nasârâ min tarîk'l-kıyâs*). Bk. "Introduction", s. 30-31.

7 Bk. Hirschfeld, "Introduction", s. 31.

8 *Kuzari*'de yer alan sûfî kavramlar üzerine yapılmış iki önemli çalışma S. Pines'in, "Shi'ite Terms and Conceptions in Halevi's *Kuzari*" başlıklı makalesi ile D. Lobel'in *Between Mysticism and Philosophy* başlıklı kitabıdır. *Kuzari*'de yer alan Yahudi mistik geleneğine (Kabala) ait kavramlar için ayrıca bk. Wolfson, "Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered", s. 179-242.

9 Bütün bu bilgiler için bk. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 6-9; ayrıca bk. Krinis, "The Arabic Background of the *Kuzari*", s. 1-56; Baneth, "Judah Halevi and al-Ghazali", s. 181-99.

Kuzari'de İslâm eleştirisi yapmasına rağmen ciddi biçimde Müslüman gele-
neğinden beslenmesi ise meselenin ironik tarafını oluşturmaktadır. *Kuzari*'yi
İngilizce'ye çeviren Hartwig Hirschfeld, Halevi'nin bir yandan İslâm'ı tenkit
ederken diğer yandan Gazzâlî'nin etkisine kapıldığını söyleyerek söz konusu
ironiye işaret etmiştir.¹⁰

Bu makale, Halevi'nin *Kuzari*'si üzerine oluşturulmuş zengin içerik-
li ikincil literatürü de dikkate alacak şekilde, Halevi'nin *Kuzari*'deki Yahu-
dililik savunusunu ve buna paralel olarak ortaya koyduğu İslâm eleştirisini
konu edinmektedir. Öncelikle Halevi'nin hayatına dair genel bilgi verildik-
ten sonra *Kuzari*'nin kurgusu ve yazılma amacı hakkında yapılan yorumlar
değerlendirilecek, sonrasında ise Halevi'nin hangi temel noktalar üzerinden
Yahudiliğin üstünlüğünü savunduğu ve İslâm'a eleştiri yönelttiği, birbiriyle
bağlantılı biçimde ele alınacaktır. Bu noktada vurgulanması gereken bir hu-
sus Halevi'nin söz konusu savunusunun ve eleştirisinin Kur'an'ın Yahudiler'e
yönelik tenkitlerine de kısmî ve dolaylı bir cevap niteliği taşıdığıdır.

1. Halevi'nin Yetiştığı Ortam ve Hayatına Dair Bilinenler

İbn Meymûn gibi bir Endülüs Yahudisi olan Halevi, Endülüs için siyasî açı-
dan çalkantılı bir asır olan XI. yüzyılın son çeyreğinde yani İbn Meymûn'dan
yarım asır kadar önce, eğitilmiş ve varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya
gelmiştir. Halevi'nin doğum tarihi konusunda genellikle 1080 ve 1085 yılları
veya daha erken bir tarih olarak 1075 ve hatta 1070 yılları zikredilmektedir.¹¹
Doğduğu yerle ilgili yaygın görüş Endülüs'ün merkezinde yer alan Tuleytu-
la (Toledo) şeklinde olsa da, Endülüs'ün kuzey sınırındaki Tutile (Tudela)
daha isabetli görülmektedir.¹² Kesin olan husus, Halevi'nin, Yahudiler'in ço-
ğunluğunun Müslüman coğrafyada yaşadığı bir dönemde ve Batı diyaspo-
rasına denk gelen İspanya'da doğup büyümüş olduğudur. Fakat yetiştığı asır,
İspanya'da 711 yılından beri devam eden Müslüman Arap hâkimiyetinin, ye-
rini Hıristiyan hâkimiyetine bırakmaya başladığı bir zamana yani "reconqu-
ista" (Endülüs'ü Müslümanlar'dan geri alma ve yeniden Hıristiyanlaştırma)
hareketinin fiilî olarak başlangıcına denk gelmektedir.¹³ Bununla birlikte

10 Hirschfeld, "Introduction", s. 6.

11 Bk. Scheindlin, *The Song of the Distant Dove*, s. 12, 254 (dn. 3); Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 1; Halkin, *Yehuda Halevi*, s. 3; Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 42; Baron, "Yehudah Halevi", s. 244.

12 Bk. Guttman, *Philosophies of Judaism*, s. 136; Cohon, "Jehuda Halevi", s. 450; Lasker, "Judah Halevi", s. 493.

13 711 yılında Târik b. Ziyâd kumandasındaki Emevî ordusu tarafından fethedilen Endülüs'te (Güney İspanya) "valiler dönemi"nin ardından 755 yılında kurulan bağımsız

Müslüman Arap dili ve kültürü, aynı zamanda Müslüman siyasî nüfuzu, XI. yüzyılın sonunda Endülü'se hâkim olan Kuzey Afrika kökenli Murâbitlar ve daha sonra Muvahhidler yoluyla, bölgedeki etkisini sürdürmüştür. Halevi, ana dili durumundaki Arapça'nın yanı sıra İbrânîce ve Kastilce (Ortaçağ İspanyolcası) öğrenmiş, Tanah ve Talmud, Arap şiiri ve İbrânîce grameri, Grek felsefesi ve tıp konularında eğitim almıştır.¹⁴ İbn Meymûn gibi geçimini hekimlikten kazanan ve saray hekimliği de yapan, ayrıca Mısır'daki Yahudi dostları aracılığıyla ticaretle de uğraştığı bilinen Halevi, İspanya'nın farklı şehirlerinde bulunmuştur. Bir süre, Hıristiyan hâkimiyetindeki Kastilya bölgesinde (Kuzey İspanya) yaşayan Halevi "Kastilyalı" lakabıyla da anılmıştır. Hıristiyan kontrolündeki Toledo'nun yanı sıra Müslüman yönetimindeki Kurtuba (Kordoba), Lusina ve Gırnata (Granada) şehirlerinde yaşadığı bilinmektedir.¹⁵ Şiirlerinde Kuzey İspanya'dan, Tevrat'ta geçen ve gelenek içinde pejoratif anlamda Hıristiyanlar'la ilişkilendirilen bölge isimlerinden hareketle "Seir" ve "Edom" şeklinde, Güney ya da Müslüman İspanya'dan yani Endülü's'ten ise Tanah'ta geçen ve gelenek tarafından İspanya bölgesi için kullanılan, nötr çağrışıma sahip "Sefarad" adıyla bahsetmiştir.¹⁶ Fakat gerek

Endülü's Emevi Devleti 1030 yılına kadar varlığını sürdürmüş, Kurtuba'nın (Kordoba) bir din ve ilim merkezi haline geldiği bu dönem Yahudiler'in "altın çağı" (*tor ha-zahav / el-'asrû'z-zehebi*) şeklinde nitelendirilmiştir. Endülü's Emevi Devleti'nin ardından ortaya çıkan ve "tayfa yönetimler" diye adlandırılan Arap ve Berberi emirlikleri döneminde Kurtuba eski önemini kaybetmeye başlasa da Gırnata (Granada), İşbiliye (Sevilla), Lusina, Sarakusta (Zaragosa), Tuleytula (Toledo) ve Tutile (Tudela) gibi şehirler Yahudi cemaatler için din ve ilim merkezi olmaya devam etmiştir. Halevi'nin doğduğu veya yetiştiği tarih kabul edilen 1085'te ise Endülü's'ün ikinci büyük şehri olan Tuleytula, reconquista hareketi doğrultusunda Kastilya Kralı VI. Alfonso tarafından ele geçirilmiştir. İşbiliye yönetiminin Kuzey Afrika'da hüküm süren Murâbitlar'dan yardım istemesi üzerine bölgeye yardım gönderen Murâbitlar, bir süre sonra Endülü's'ün yönetimini ele geçirmiştir (1090). Bu dönemden itibaren eski rahat konumlarını kaybetmeye başlayan Endülü's Yahudileri XII. yüzyılın ikinci yarısında bölgenin yine Kuzey Afrika kökenli bir grup olan Muvahhidler'in yönetimine girmesinin ardından (1146/1147) din değiştirme baskısıyla da karşı karşıya kalmışlardır. XIII. yüzyılda ise güneydeki Gırnata bölgesi hariç Endülü's'ün büyük bölümü Hıristiyan Kastilya yönetimi tarafından ele geçirilmiştir. Bütün bu dönem boyunca, Halevi gibi, daha az baskı gördükleri yerlere göç eden kimi Yahudiler, Müslüman Endülü's ile Hıristiyan yönetimindeki Kuzey İspanya arasında gidip gelmişlerdir. Yahudiler'in Ortaçağ İspanyası'ndaki konumuyla ilgili bilgi için bk. Scheindlin, "The Jews in Muslim Spain", s. 188-200; Hellig, "The Jewish Golden Age of Spain Revisited", s. 23-33; ayrıca bk. Menocal, *The Ornament of the World*; Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, I.

14 Cohon, "Jehuda Halevi", s. 451.

15 Cohon, "Jehuda Halevi", s. 451-55.

16 Kfir, *A New Perspective on Medieval Hebrew Poetry*, s. 52, 60; Cohon, "Jehuda Halevi", s. 451. Tevrat'taki ilgili ifadeler için bk. Tekvin 36:21; Sayılar 24:18; Tesniye 33:2; Obadya 1:20.

her iki bölge gerekse, sırasıyla Arap/İsmâîlî ve Edom diye isimlendirdiği Müslümanlar ve Hıristiyanlar hakkında şiirlerinde genellikle olumsuz ifadeler kullanmıştır.¹⁷ Halevi'nin kendisini İspanya'da sürgünde olarak tanımladığı ve Filistin'e olan özlemini dile getirdiği en meşhur dizelerinden biri, "Kalbim doğuda, bense batının en uzağındayım..." şeklindedir.

Endülüslü çağdaşları arasında, Lusina'daki Yahudi din akademisine (yeşiva) başkanlık eden ve Yahudi hukukunun ilk derleyicilerinden olan Yitshak Alfasi, Alfasi'nin halefi Yosef İbn Migaş, Yahudi müfessiri Abraham İbn Ezra, şair Moşe İbn Ezra ve kardeşi Yitshak İbn Ezra, kendisi gibi Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun hekimliğini yapmış olan Yahudi kökenli Hıristiyan polemikçi Petrus Alfonsi (eski adıyla Moşe Sefardi) yer almaktadır. Alfasi'den ders alıp almadığı tartışmalıdır; fakat her üç İbn Ezra ile yakın dostluk kurduğu bilinmektedir.¹⁸

Kahire Genizası'nda bulunan yazışmalardan ve kendi şiirlerinden edinilen bilgilere göre,¹⁹ *Kuzari*'yi tamamladıktan²⁰ kısa bir süre sonra Filistin'e gitmek üzere yola çıkan ve 8 Eylül 1140 tarihinde Memlük hâkimiyetindeki Mısır'a ulaşan Halevi, İskenderiye ve Kahire şehirlerinde geçirdiği sekiz aylık sürenin ardından, buradaki dostlarının Mısır'da kalması yönündeki ısrarlarına rağmen zorlu Filistin yolculuğuna devam etmeyi tercih etmiş ve 14 Mayıs 1141'de İskenderiye limanından Filistin'e (Akra veya Aşkelon/Askalân Limanı) hareket eden gemiye binmiştir. Bilinen en son şiirini de bu gemide yazan Halevi, dostlarına ait mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla 1141 yazında muhtemelen Temmuz ayında vefat etmiştir.²¹ Filistin'e varıp

17 Bk. Rosenzweig, *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*, s. 204, 210, 234, 246; ayrıca bk. Cohon, "Jehuda Halevi", s. 458-64; Dover, "The Racial Philosophy of Jehuda Halevi", s. 313-14.

18 Cohon, "Jehuda Halevi", s. 451; Lasker, "Judah Halevi", s. 493. Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", 43; ayrıca bk. Malkiel, "Three Perspectives on Judah Halevi's Voyage to Palestine", s. 2-4.

19 Halevi'nin hayatıyla ilgili olarak Geniza yazışmalarından hareketle Goitein'in ve Baneth'in *Tarbiz* dergisinde İbrânîce basılan çalışmaları için bk. Goitein, "Autographs of Yehuda Halleli", s. 393-412; Baneth, "Some Remarks on the Autographs of Yehudah Halleli", s. 297-303. Goitein'in İngilizce makalesi için ayrıca bk. "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 41-56 (aynı yazı Goitein'in kendi telifi olan *A Mediterranean Society*, V, 448-68'de de yayımlanmıştır).

20 *Kuzari*'nin İngilizce tercümesinde (1:46-47) Hazar kralının sorusu üzerine haham, içinde buldukları yıl için Yahudi takvimine göre 4900 rakamını zikretmektedir (bk. Hirschfeld, "Introduction", s. 6; Cohon, "Jehuda Halevi", s. 466). Bu tarih milâdî takvime göre 1140 yılına tekabül etmektedir. Fakat kitabın Arapça neşirlerinde söz konusu tarih 4500 şeklinde geçmektedir (bk. Lâvî, *el-Kitâbü'l-Hazerî*, s. 181; Halevi, *Sefer Ha-Kuzari*, s. 14).

21 Bk. Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 51-52, 55-56; Scheindlin, *The Song of the Distant Dove*, s. 152. Kahire Genizası'nda bulunan, Halevi'nin yakın dostu

varmadığı konusunda kesin bilgi mevcut olmasa da gemiye bindikten en geç iki ay sonra ölmüş olduğu düşünülürken, Filistin'e varmış olması kuvvetle muhtemel görülmektedir.²² Bununla birlikte Halevi'nin Kudüs'te, şehrin kapılarına ulaştığı sırada sergilediği dinî coşkudan rahatsız olan fanatik bir Müslüman atlı tarafından ezilerek öldürüldüğüne yönelik rivayetin bir menkıbeden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Raymond Scheindlin ve diğer araştırmacılar tarafından dikkat çekildiği üzere, o dönem Haçlılar'ın hâkimiyetinde olan Kudüs'te bir Müslüman'ın, bırakın atlı, yaya olarak dahi açık Müslüman kimliğiyle yaşaması mümkün değildi.²³ Ayrıca Halevi'den iki asır sonra yaşamış bir İtalyan Yahudisi olan Gedalya İbn Yahyâ tarafından aktarılan bu rivayetin hiçbir otantik kaynağa dayanmadığına ve Halevi'nin tanıdıklarına ait mektuplarda da böyle bir olaydan bahsedilmediğine dikkat çeken Scheindlin, söz konusu menkıbenin Halevi'yi şehit konumuna yükseltmek adına kurgulanmış olabileceğini ileri sürmüştür, bizzat Halevi'nin şiirlerinde ve *Kuzari*'de ortaya koyduğu Siyon sevgisi ve kutsal topraklara kavuşarak ya da karışarak canını verme arzusunun da²⁴ bunda etkili olmuş olabileceğini belirtmiştir.²⁵ Öte yandan Halevi'nin hayattayken de "dindar" (*tsadik*) ve

Ebü Saïd Halfon b. Netanel'e yazılmış bir mektupta beş ay içinde ölen üç büyük şahsiyetten bahsedilmektedir. Buradan hareketle Goitein, bunlardan adı belirtilmeyen sonuncusunun Halevi olduğu ve 8 Haziran - 5 Ağustos arasındaki bir tarihte öldüğü sonucuna varmıştır (bk. Scheindlin, *The Song of the Distant Dove*, s. 152, 276, dn. 22; Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 45-46). Öte yandan Ortaçağ Yahudi seyyahı Tudelalı Binyamin'in seyahatnâmesinde Filistin'in Taberiye şehrinde mefün iki hahamdan bahsedilmektedir. Bu hahamlardan birinin, seyahatnâmenin bazı nüshalarında Yonatan ben Levi, diğer bazısında ise Yehuda ha-Levi şeklinde geçtiği bilgisi verilmektedir (bk. Tudelalı Benjamin - Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyah*, s. 59, dn. 119). Halevi'nin İngilizce biyografilerinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, böyle bir bilgiden bahsedilmemektedir. Seyahatnâmenin İngilizce tercümesinde yer alan isim de Yonatan ben Levi şeklindedir (bk. Asher, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, s. 81).

22 Bk. Yahalom, "Judah Halevi", s. 132; Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 55-56.

23 Scheindlin, *The Song of the Distant Dove*, s. 249. Ayrıca bk. Cohon, "Jehuda Halevi", s. 470, dn. 80. Samuel David Luzatto, söz konusu rivayetin vâkıya ters düşmesinden hareketle Halevi'nin Filistin'e varamadığı görüşündedir. Ayrıca bu rivayetle ilgili olarak, başlangıçta söz konusu atlıdan Hıristiyan bir süvari şeklinde bahsedildiği, daha sonra bunun Müslüman bir süvari biçimine dönüştüğüne de dikkat çekilmiştir. Bk. Yahalom, "Judah Halevi", s. 131, 134 vd.

24 Bk. Yahalom, "Judah Halevi", s. 130; ayrıca bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 5:27. Halevi burada bir Mezmur pasajına atıf yapmaktadır: "Kulların onun taşlarından hoşlanırlar; tozunu bile severler" (102:14).

25 Scheindlin, *The Song of the Distant Dove*, s. 134; ayrıca bk. Yahalom, "Judah Halevi", s. 134-35. Bu rivayeti bir Yahudi büyüğünden duyduğunu söyleyen Gedalya'nın kaynağı belli değildir.

hatta “aziz” (*kadoş*) şeklinde nitelendirildiğine işaret eden Scheindlin’e göre bu menkıbe, tarihî gerçekliğe sahip olmasa da, Halevi’nin sadece çağdaşları tarafından değil, sonraki Yahudiler tarafından da bir aziz şeklinde görüldüğünün önemli bir göstergesi olmaktadır.²⁶

Halevi, yine bir Endülüslü olan İbn Cebiro’ndan (ö. 1057?) sonra en büyük Ortaçağ Yahudi şairi unvanına sahiptir.²⁷ Şiirlerini, dönemin diğer Yahudi şairleri gibi, Arapça nazım ölçüsüne göre İbrânîce yazmıştır. İbrânîce o dönemde konuşma dili olmamasına rağmen, şiirlerinde bu dili büyük bir ustalıkla kullanmıştır.²⁸ Bilhassa dinî konular ve Kudüs üzerine yazdığı şiirleriyle meşhur olan Halevi “Siyon şairi” diye de nitelenmiştir. Şiirlerinden bir kısmı sonraki dönemlerde sinagoglarda ibadet sırasında okunmuştur. Aynı zamanda Halevi, siyasî açıdan istikrarsız bir dönemde yaşamış olsa da, şiirleri sayesinde dönemin Endülüs Yahudi hayatının en iyi aktarıcılarında biri olarak görülmektedir. Dinî şiirlerinde işlediği temalara, bilhassa İsrâiloğulları’nın seçilmişliği, sürgün ve Filistin topraklarının kutsallığı konularına, filozof yönünü ortaya çıkaran *Kuzari*’de de yer vermiştir. Guttman’a göre Halevi herhangi bir felsefe ekolüne ait değildir. Bununla birlikte Halevi’nin gençliğinde, dönemin hâkim düşünce akımlarından (Yeni Eflâtunculuk, Aristoculuk ve kelâm) etkilendiğine işaret edilmiştir; daha çok da Yeni Eflâtuncu düşünceyle ilişkilendirilmiştir.²⁹ Sonraki çağdaşları tarafından rabbi/haham şeklinde nitelendirilmesine rağmen, Halevi’nin teknik anlamda bir din âlimi olmadığı, hekim ve şair vasıflarının yanı sıra daha çok bir filozof veya kelâmcı şeklinde nitelendirilebileceği ileri sürülmüştür. Ayrıca Geniza’da bulunan yazışmalarda yer alan bilgilerden hareketle Halevi’nin Endülüs’te Yahudi cemaatinin liderliğini de yaptığı sonucuna ulaşılmıştır.³⁰

26 Scheindlin, *The Song of the Distant Dove*, s. 249-52; ayrıca bk. Yahalom, “Judah Halevi”, s. 132-33.

27 Guttman, *Philosophies of Judaism*, s. 136.

28 Cohon, “Jehuda Halevi”, s. 470. Halevi’nin şair kişiliği için ayrıca bk. Brann, “Judah Halevi: The Compunctious Poet”, s. 123-43.

29 Guttman, *Philosophies of Judaism*, s. 136; Spero, “Yehudah Halevi and Philosophical Use of Metaphor”, s. 11; Silman, *Philosopher and Prophet*, s. 9-10; Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 99; Katzew, “Moses Ibn Ezra and Judah Halevi”, s. 179.

30 Bk. Goitein, “The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi”, s. 48, 49; *A Mediterranean Society*, V, 457; ayrıca bk. Malkiel, “Three Perspectives on Judah Halevi’s Voyage to Palestine”, s. 2. Geniza yazışmalarında Halevi’nin, esir düşen bir Yahudi kadın için cemaatten para topladığı bilgisi yer almaktadır. Ayrıca kendisinden “cemaatimizin mümtaz üyesi ve simgesi, sığınağımız ve liderimiz” şeklinde bahsedilmektedir. Mısır’daki Yahudi cemaati tarafından gördüğü itibar da bu hususu desteklemektedir.

2. *Kuzarî*'nin İçeriği ve Yazılma Amacı

Daha çok şair yönüyle bilinen Halevi'nin³¹ felsefe ile alâkalı tek eseri *Kuzarî*'dir. Yaygın biçimde bir polemik kitabı (apoloji) şeklinde görülse de *Kuzarî*'yi aynı zamanda felsefe/teoloji ya da daha ziyade “dinî felsefe” kategorisinde değerlendiren araştırmacılar da vardır.³² Halevi'nin *Kuzarî*'yi diyalog tarzında yazmış olması, şair ve filozof kimliklerinin kesişimi şeklinde görülmektedir.³³ Esasen Halevi'nin felsefe ile olan ilişkisi de farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Halevi'nin, dinî hakikate ulaşmada felsefeyi tamamen işlevsiz gördüğünü yani akılçılık karşıtı olduğunu ileri sürenlerin yanında (Kauffman, Guttman, Wolfson), aynı Halevi'nin, felsefecilerin dinî düşünceye yaptıkları katkıyı takdir ettiğini söyleyenler de vardır (Neumark).³⁴ Dahası, her iki çıkarım için de *Kuzarî*'den dayanak bulmak mümkündür. Yine *Kuzarî*'nin temel hedefinin ne olduğu konusunda da görüş farklılığı mevcuttur: Amaç, Yahudi dinini felsefeye karşı mı savunmak yoksa Yahudi dininin diğer iki monoteist din karşısındaki üstünlüğünü mü ortaya koymak?³⁵ Bütün bu çıkarım ve yorum farklılıklarının, kısmen, *Kuzarî*'nin sistematik ve monolitik bir metin olmamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Aşağıda değinileceği üzere, mevcut şekliyle *Kuzarî*, Halevi'nin düşüncesinin farklı dönemlerini yansıtan bir metin özelliği taşımaktadır.

Yahudi Arapçası'yla (Judeo-Arabic, yani İbrânî harfleriyle Arapça) kaleme alınan ve beş bölümden oluşan *Kuzarî*'nin birinci bölümünde, gördüğü bir rüya üzerine hakikat arayışına giren Hazar kralının (isim belirtilmemektedir), sırasıyla Aristocu bir filozof, bir Hıristiyan, bir Müslüman ve en sonunda bir Yahudi din âlimine (*haver/haham*) danışması ve hahamın yaratılış, İsrâiloğulları'nın kökeni ve Tanrı'nın fizikî âlemlle bağlantı kurması konularına yönelik açıklamalarından etkilenmesinin ardından Yahudi dine geçmeye karar vermesi anlatılmaktadır. Kralın bilhassa filozofla yaptığı ve Halevi'nin önceki görüşlerini yansıttığı kabul edilen açılış konuşması sonraki tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Geri kalan dört bölümde

31 Halevi'ye ait olduğu bilinen 800 şiir mevcuttur. Bk. Lasker, “Judah Halevi”, s. 494.

32 Bk. Hirschfeld, “Introduction”, s. 5; Kreisel, “Judah Halevi's Influence on Maimonides”, s. 102; Halkin, *Yehuda Halevi*, s. 2; Epstein, “Judah Halevi as Philosopher”, s. 201-202; Kaplan, “Judah Halevi as Philosopher, Poet, and Pilgrim”, s. 98.

33 Spero, “Yehudah Halevi and Philosophical Use of Metaphor”, s. 10. Halevi'nin, kendinden önce yaşayan İbn Cebir ve Gazzâlî gibi, kitabını diyalog tarzında kurgulamasının Eflâtun'un *Diyaloglar*'ından mülhem olduğu kabul edilmektedir. Bk. Cohon, “Jehuda Halevi”, s. 474; ayrıca bk. Hughes, “The Use of Dialogue in Halevi's *Kuzarî*”, s. 470.

34 Bk. Epstein, “Judah Halevi as Philosopher”, s. 202.

35 Bk. Epstein, “Judah Halevi as Philosopher”, s. 203.

ise veziriyle birlikte resmî olarak Yahudiliğe geçen ve çevresinde Yahudiliği yaymaya başlayan kralın Yahudi dinini daha iyi öğrenmek için hahamdan eğitim almak istemesi üzerine yine ikili arasında gerçekleşen soru-cevap yoluyla, ağırlıklı olarak teoloji konuları ele alınmaktadır. Bu konuların başında da Tanrı'nın sıfatları ve antropomorfizm (tecsîm ve teşbih), İsrâilîoğulları'nın seçilmişliği ve Filistin topraklarının kutsallığı, dinî emirlerin sebebi, İbrânî dilinin üstünlüğü, gelenek ve sözlü Tevrat, peygamberlik, felsefe ve diğer dinler, yaratılış, kader ve hür irade bahisleri gelmektedir. Kitap, hahamın gerekli bütün açıklamaları yaptıktan sonra, söylediklerinde tutarlı olmak adına Filistin topraklarına yani Kudüs'e gitmeye karar vermesiyle son bulmaktadır.

Genellikle ele alınan konularda tam bir sistematîğin takip edilmemesi, kimi zaman aynı konuya tekrar dönüş yapılması ve bölümler arası üslûp, anlatım ve anlayış farklılıklarından dolayı *Kuzari*'nin mevcut kurgusu ve yazılma amacı konusunda farklı yorumlar ortaya konmuştur.³⁶ Bu yorumların hepsinde, kitabı oluşturan bölümlerin içerik ve üslûbuyla ilgili mülâhazaların yanı sıra Kahire Genizası'nda bulunan, Halevî'ye ait bir mektup çıkış noktasını oluşturmaktadır. Kahireli bir tüccar olan yakın dostu Ebû Saîd Halfon b. Netanel'e hitaben yazdığı söz konusu mektupta Halevi, Hıristiyan İspanya'da (*bilâdü'r-Rûm*) yaşayan, heretik inanca (*minut*) sahip bir Yahudi'nin sorularına cevap olarak küçük bir metin (*sahâfe*) yazdığından bahsetmekte, fakat sonradan bu metni benimsemediğini belirtmektedir.³⁷ Mektupta geçen "heretik inanca sahip" ifadesini yaygın olarak kullanıldığı üzere "Karâî" şeklinde anlayan Goitein'in yanı sıra, bu ifadeyi sıradan bir Karâî'nin ötesinde "Karâî filozof" şeklinde yorumlayan Baneth,³⁸ *Kuzari*'nin ilk biçiminin Karâî iddi-

36 Anlatım farkına örnek olarak Hazar kralının gördüğü rüya bahsini verebiliriz. Aynı rüya birinci ve ikinci bölümlerde farklı şekilde anlatılmaktadır. Birinci bölümün başında Hazar kralına rüyasında bir melek tarafından "niyetinin Allah'ın rızasına uygun, fakat amelinin uygun olmadığı"nın söylendiği ve "kendisine Allah katında makbul amelî talep etmesi"nin emredildiği belirtilmekte; bunun üzerine kralın, sırasıyla bir filozof, bir Hıristiyan, bir Müslüman ve bir Yahudi din âlimine danıştıktan sonra bölümün sonuna doğru (1:98) rüyasının sırrını hahamın açıklamalarında bulduğunu ifade ettiği söylenmektedir. İkinci bölümün başında ise Hazar kralının rüyasını önce vezirine açtığı, daha sonra veziriyle birlikte deniz kıyısındaki dağlara çıktıkları, bir grup Yahudi'nin sebt gününü geçirdikleri bir mağaraya denk geldikleri, onlara kendilerini tanıtıp onların dinine girdikleri, mağarada sünnet oldukları ve Yahudi dini üzere yaşamaya azmetmiş olarak memleketlerine döndükleri ve dinlerini tedricî olarak yaymaya başladıkları söylenmekte; kralın, Tevrat'ı ve peygamber kitaplarını çalışıp öğrendikten sonra hahamı kendisine hoca tayin ettiği ve ona Yahudilik'le ilgili sorular sorduğu belirtilmektedir.

37 Bk. Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 46; *A Mediterranean Society*, V, 465.

38 Bk. Friedman, "Judah Ha-Levi on Writing the Kuzari", s. 162; krş. Lasker, "Judah Halevi and Karaism", s. 111, dn. 2. Friedman'a göre söz konusu kişi esasen Rabbânî geleneğe mensupken sonradan Karâî inancını benimsemiş bir Yahudi'dir (s. 164).

alarına karşı oluşturulan bu küçük reddiye olduğu sonucuna varmışlardır.³⁹ Buna göre Halevi, büyük ölçüde *Kuzari*'nin üçüncü bölümüne karşılık gelen söz konusu reddiyeyi geliştirerek, diyalog tarzında kurguladığı ve o dönem revaçta olan Yeni Eflâtuncu düşüncenin etkisini taşıyan ilk dört bölümü yazmıştır;⁴⁰ aynı dönem özellikle İbn Bâcce (ö. 1139) aracılığıyla Batı İslâm dünyasında yükselişe geçen Aristo felsefesine cevap olarak ve daha ziyade monolog üslûbunda yazdığı beşinci bölümü ise sonradan diğer bölümlere eklemiştir.⁴¹ Nitekim eserin baş kahramanı olan Hazar kralı ilk dört bölümde hahama Yahudiliği anlamaya yönelik sorular yöneltirken, beşinci bölümde ise Aristo felsefesi ve kelâm konusunda hahamdan kendisini bilgilendirmesini istemekte ve bunun üzerine haham, konuyla ilgili olarak monolog tarzı uzun açıklamalarda bulunmaktadır.⁴² Dolayısıyla hem içerik hem de üslûp bakımından ilk dört bölüm ile beşinci bölüm arasında farklılık bulunmaktadır.

Baneth ve Goitein'in bu yorumuna karşılık Eliezer Schweid, Halevi'nin mektubunda bahsi geçen Karâî iddialarına yönelik reddiyenin sadece üçüncü bölümle sınırlı olduğunu belirtmiş, önceki ve sonraki bölümlerin ise bu ilk reddiyenin, Karâîler dışındaki muhalif grupların görüşlerini de içerecek şekilde geliştirilmesiyle oluşturulduğunu ileri sürmüştür.⁴³ Bu görüşe kısmen paralel bir diğer görüş olarak, Halevi'nin düşünce sisteminde bir değişim geçirdiği tespitinde bulunan Yochanan Silman'a göre ise *Kuzari*'nin üçüncü bölümü ile ilk iki bölümünün belli kısımları (1:68-79; 2:1-7) Halevi'nin düşüncesinin Aristo felsefesinin etkisindeki ilk döneminin ürünü olmakta, bu kısımlarda Halevi, Aristo felsefesine ait argümanları kullanarak Yahudiliğin doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Halevi'nin Aristo karşıtlığına evrilmiş olan sonraki düşünce yapısını yansıtan son iki bölüm ile ilk iki bölümün

39 Bk. Silman, *Philosopher and Prophet*, s. 116-17. Goitein, Halevi'nin bu mektubu, Hıristiyanlar'ın hâkimiyetindeki Toledo'dan yazdığını belirtmektedir (bk. "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 48). Toledo'nun, XII. yüzyılda İspanya'da yaşayan Karâîler'in merkezi olduğuna yönelik bilgi bu açıdan önemlidir (bk. Beinart, "Toledo", s. 23).

40 Goitein'in daha sonra bu görüşten vazgeçtiğine işaret edilmiştir. Bk. Kogan, "Judah Halevi", s. 396.

41 Bk. Silman, *Philosopher and Prophet*, s. 116-17; Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", s. 211-12; ayrıca bk. Goitein, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi", s. 46-47. Bu noktayla bağlantılı olarak Lobel, *Kuzari* 1:1'de yer alan filozofun argümanlarının İbn Bâcce'nin görüşlerini çağrıştırdığına, 4:12'nin ise İbn Sinâ'nın ruh konulu risâlesinin neredeyse birebir kopyası olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. *Between Mysticism and Philosophy*, s. 170.

42 Bk. Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", s. 211-12.

43 Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 96; ayrıca bk. Silman, *Philosopher and Prophet*, s. 117; Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", s. 213.

büyük kısmında ise Aristocu rasyonalist anlayışa karşı, en iyi ifadesini Yahudi geleneğinde bulan dinî tecrübe yani vahiy tecrübesi öne çıkarılmaktadır.⁴⁴ Silman'ın bu yorumu, *Kuzari*'de yer alan felsefeye yönelik ifadelerdeki farklılıkları büyük ölçüde açıklamaktadır.

Konu üzerine bir makalesi bulunan Michael S. Berger ise üslup ve kurgunun ötesinde daha geniş bir perspektiften *Kuzari*'ye bakmayı önermektedir. Berger'a göre –Saïd el-Feyyûmî (Saadya Gaon), Abraham İbn Dâvûd ve İbn Meymûn gibi Yahudi âlimlerden farklı olarak– Halevi'nin temel meselesi Yahudilik ile Grek felsefesi arasındaki gerilimi çözüme kavuşturmak değildir. Esasen Halevi gelenekçi çizgiyi temsil etmekle birlikte, ne iman lehine akıllı tamamen reddetmekte ne de Aristocu Yahudi âlimlerin yaptığı gibi bu iki geleneği uzlaştırmaya çalışmaktadır. Dinî hakikate ulaşmada felsefenin yani dinî pratikten bağımsız bir akıl yürütmenin (*kıyas*) işlevsiz ve geçersiz olduğunu öne sürmektedir.⁴⁵ Fakat Berger'a göre, Karâî filozofa yönelik reddiye üzerinden felsefenin işlevsizliğini göstermenin ötesinde Halevi'nin burada yapmaya çalıştığı asıl şey, dinî şiiirlerinde işlediği konuyu yani Filistin topraklarının Yahudiler için merkezî konuma sahip olduğunu teolojik-entelektüel zemine taşımaktır. Buna göre Halevi'nin nihaî amacı, Müslüman-Arap kültürünün ve dolayısıyla Grek felsefesinin etkisi altında bulunan ve İspanya'yı anavatanları olarak gören İspanya Yahudi cemaatinin elit kesimine, benimsemeleri gereken kültürün otantik Yahudi kültürü, asıl vatanlarının da Filistin olduğunu göstermektir.⁴⁶ Diğer bir ifadeyle Halevi, dindaşlarına, "Arapçılık" (*el-'Arabîyye*) yerine "İbrânicilik"i (*el-'İbrâniyye*) benimseme, bunun için de Grek akılcılığını temsil eden Atina'dan –yani dönemin Atina'sı konumundaki Endülüs'ten– Yahudi vahyini temsil eden Kudüs'e dönme çağrısında bulunmaktadır.⁴⁷ Bu çağrı, sadece düşünce biçimi olarak değil aynı zamanda coğrafi olarak da dönüşü içermektedir. Esasen bu hedef, tıpkı kitabın sonunda hahamın yaptığı gibi bizzat Halevi'nin de Filistin

44 Silman, *Philosopher and Prophet*, s. 9-12, 169; ayrıca bk. Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", s. 214; krş. Pines, "Shî'ite Terms and Conceptions in Halevi's *Kuzari*", s. 218-19, dn. 290.

45 Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", s. 219.

46 Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", s. 219 vd.; ayrıca bk. Hughes, "The Use of Dialogue in Halevi's *Kuzari*", s. 477.

47 Cohen, "Rosenzweig's Rebbe Halevi", s. 454. Grek felsefesi ile İbrâni vahiy geleneğinin birbirine taban tabana zıt iki dünya görüşü olduğunu ifade etmek için yapılan Atina-Kudüs karşılaştırması erken Hıristiyanlık dönemine kadar geriye gitmektedir (III. yüzyılda yaşamış Hıristiyan ilâhiyatçısı Tertullian'ın, heretiklere karşı yazdığı, "De praescriptione hereticorum" adlı risâlesinde yer alan "Kudüs'ün Atina ile işi ne?" mealindeki sorusu). Bununla birlikte akıl-vahiy zıtlığını temsil eden "Atina-Kudüs" ifadesi bilhassa Aydınlanma döneminde öne çıkmıştır.

topraklarına gitme kararı almasında bâriz biçimde görülmektedir. Bu noktada *Kuzari*'deki haham karakterinin ve sergilediği görüşlerin Halevi ve fikirleri ile ne derece özdeş kabul edilip edilemeyeceği de tartışmalıdır. Bu özdeşliği neredeyse tamamen reddeden uç görüşler mevcuttur.⁴⁸ Aslında Halevi ile haham arasında birebir özdeşlik kurmak yerine Halevi'nin, farklı dönemlere ait olan kendi görüşlerini kimi zaman hahama, kimi zaman da Hazar kralına (ve hatta Aristocu filozofa) söylettiğini düşünmek daha isabetlidir.⁴⁹

Öte yandan Halevi'nin Filistin'e gitme kararı almasının ardındaki sebebin şahsî dindarlık mı yoksa mesihî kurtuluş beklentisi mi olduğu konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Samuel Cohon, söz konusu sebebin sadece şahsî dindarlıkla açıklanamayacağı, bunda mesihî kurtuluşu sağlamak için Yahudiler'i Filistin'e dönmeye teşvik etme düşüncesinin de etkili olduğu şeklindeki görüşe işaret etmektedir.⁵⁰ Cohon tarafından dikkat çekildiği üzere, Halevi *Kuzari*'de, hahamın ağzından, İkinci Mâbet döneminde kutsal topraklara dönüş vaadinin tam olarak gerçekleşmemesini, sürgün Yahudiler'in çoğunluğunun ve özellikle de elit kesimin Bâbil'deki sürgün hayatını tercih etmesine ve Filistin'e dönmek istemeyişine bağlamaktadır.⁵¹ Yine haham *Kuzari*'nin sonunda "Kudüs ancak, İsrâilîoğulları bu şehrin taşları ve toprağı için hasret çekecek kadar iştiaqla ona arzu duydukları zaman (yeniden) kurulur" demektedir.⁵² Bu mânada Halevi'nin Endülüs Yahudi cemaatinin elit kesimi ile Bâbil sürgün cemaatinin elit kesimi arasında özdeşlik kurduğunu düşünmek isabetlidir. Berger'a göre Halevi, İspanya Yahudi cemaatinin elit kesimini İbrânîce yazdığı şiirler yoluyla duygusal olarak, Arapça yazdığı *Kuzari* yoluyla da felsefî olarak etkilemek istemiştir. Bu şekilde, Siyon üzerine yazdığı şiirleri ile *Kuzari*, hedefleri itibarıyla birbirini tamamlamaktadır.⁵³

48 Micah Goodman, *The Dream of the Kuzari*'sinde bu yönde görüş ileri sürmektedir.

49 Bununla birlikte Halevi, *Kuzari*'nin başında (1:1), "Bu hahamın delillerinden (birçoğu) bana ikna edici ve düşünceme uygun geldiğinden, bu delilleri olduğu gibi kaydetmeye karar verdim ki ârif olanlar anlar" demek suretiyle hahamın bütün görüşlerini benimsemiği imasında bulunmaktadır.

50 Bk. Cohon, "Jehuda Halevi", s. 465. Cohon, Halevi'nin yaşadığı çağda mesihî beklentilerin (bilhassa 1068 ve 1096 yıllarına yönelik olarak) ve hatta mesih iddiasında bulunanların mevcudiyetinden bahsetmekte; özellikle de Halevi'nin ölümünden kısa süre sonra 1147'de David Alroy'un kendisini mesih iddia ettiğine işaret etmektedir. 1147 Muvahhidler'in Endülüs'ün yönetimini ele geçirdiği yıl olmaktadır (bk. "Jehuda Halevi", s. 460-61).

51 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:24; 5:27; ayrıca bk. Cohon, "Jehuda Halevi", s. 465. Makale boyunca *Kuzari*'den yapılan bütün alıntılar, Nebîh Beşîr'in Arapça neşri (*el-Kitâbü'l-Hazerî*) ile Yosef Kafih'in (veya Kafah) Arapça-İbrânîce neşri (*Sefer ha-Kuzari*) esas alınarak tarafımızdan yapılan tercümeyle dayanmaktadır.

52 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 5:27.

53 Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", s. 219.

Halevi'nin *Kuzari*'de sergilediği bu gelenekçi ve aynı zamanda mesihçi tavrın, Endülüs'teki "Yahudi altın çağı"nın (755-1300) son ve çalkantılı döneminde yaşamış olması ve Yahudiler'in İspanya topraklarındaki geleceğinden kaygı duymasıyla bağlantılı olduğu açıktır. Zira Endülüs Yahudileri, 1090 yılında bölgeye hâkim olan Murâbitlar döneminden itibaren eski rahat konumlarını kaybetmeye başlamışlardır. Halevi'nin ölümünden birkaç yıl sonra bölgenin yönetimini ele geçiren Muvahhidler'in döneminde ise din değiştirme baskısıyla karşı karşıya kalmışlardır. Hıristiyan İspanya'da ise başlangıçtaki görece tolerans ortamının ardından baskı ve kıyımla karşılaşmışlardır. Fakat bütün bu gelişmelere rağmen Müslüman kültürün Endülüs Yahudileri üzerindeki etkisi Halevi'den sonra da devam etmiştir. Esasen bu etkinin en önemli tezahürünü İbn Meymûn'un şahsında görmek mümkündür.⁵⁴ Fakat bu noktada Berger, Halevi'yi çok fazla muhatap almadığı anlaşılan İbn Meymûn'a değil,⁵⁵ Halevi ile çağdaş olan bir diğer Endülüslü Yahudi düşünür Abraham b. Dâvûd'a, özellikle de İbn Dâvûd'un, tıpkı Halevi gibi, Karâî iddialarına karşı Rabbânî Yahudiliği savunmak maksadıyla kaleme aldığı *Sefer* (veya *Seder*) *ha-Kabbala* (1160-1161) adlı kitabına dikkat çekmektedir. İlk Aristocu Yahudi filozofu olan ve belli noktalarda İbn Meymûn'u da etkilediği kabul edilen İbn Dâvûd,⁵⁶ Mûsâ peygamberden itibaren kesintisiz biçimde nakledilen Rabbânî ilim geleneğini anlattığı kitabının önemli bir kısmını İspanya Yahudi ilim geleneğine ayırmış, Endülüs Yahudi cemaatinin varlığına Muvahhidler tarafından son verilmesine rağmen Hıristiyan kontrolündeki Toledo'da yeni bir Yahudi ilim merkezinin oluşturulduğuna işaret etmiştir.⁵⁷ *Sefer ha-Kabbala*'nın neşrini yapan Gershon Cohen'in tespitine göre İbn Dâvûd bu kitabını, Halevi'nin, Endülüs'ten Kudüs'e dönmeleri için İspanya Yahudileri'ne yaptığı çağrıya bir cevap olarak ve temsil ettikleri Endülüs geleneğine olan güvenleri Halevi yüzünden sarsılan İspanya Yahudileri'nin özgüvenlerini tazelemek adına yazmıştır.⁵⁸ İbn Dâvûd'un, Aristocu Müslüman filozoflar olarak bilinen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini Yahudi düşüncesiyle entegre etmek adına kaleme aldığı ve Aristo felsefesi ile Yahudiliği

54 İbn Meymûn'un düşünce sisteminin büyük ölçüde Yahudi dışı kaynaklardan, özellikle de İslâm filozoflarının görüşlerinden etkilendiği hususuyla ilgili olarak bk. Pines, "Translator's Introduction", s. lvii-cxxxiv; ayrıca bk. Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", s. 95-96, 102.

55 Halevi'nin İbn Meymûn üzerindeki muhtemel ve fakat zımnî etkisine yönelik değerlendirmeye bk. Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", s. 102-21.

56 Söz konusu etki için bk. Fontaine, "Was Maimonides an Epigone?"

57 Fontaine, "Ibn Daud", s. 662.

58 Bk. Berger, "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'" s. 216-17. İbn Dâvûd'un bu kitabını *Kuzari*'ye bir cevap olarak yazdığına başka araştırmacılar da işaret etmiştir. Bk. Hirschfeld, "Introduction", s. 24; Fontaine, "Ibn Daud", s. 663.

uzlaştırmaya yönelik ilk sistematik çaba şeklinde nitelenen bir diğer kitabı *el-Akîdetü'r-râfi'a* (1168), İbrânîce adıyla *ha-Emuna ha-Rama*'nın da, Halevi'nin *Kuzari*'deki felsefe eleştirisine dolaylı yoldan bir cevap olarak yazıldığı kabul edilmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla İbn Dâvûd'un, her iki kitabı üzerinden Halevi'nin iddialarına cevap verme çabası, Halevi'nin *Kuzari*'sinin kendi döneminin İspanya Yahudileri üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.

Halevi'nin, Yahudiler'i felsefenin etkisi altındaki çevre kültürden (Atina/Endülüs) otantik vahiy geleneğine yani Yahudiliğe (Kudüs) çekme konusunda tam olarak başarılı olduğundan söz etmek güç olsa da hem çağdaşları hem de kendinden sonra yaşamış çeşitli Yahudi âlimler üzerinde bir etki oluşturduğu kesindir.⁶⁰ Belki bundan daha da fazla Halevi'nin, hem şiirleri hem de *Kuzari*'si yoluyla modern Yahudiler, özellikle de dindar siyonistler üzerindeki etkisine işaret etmek gerekmektedir.⁶¹

3. *Kuzari*'de Yahudilik Savunusu ve İslâm Eleştirisi

Yukarıda işaret edildiği üzere Halevi, *Kuzari*'sinde, temelde Yahudilik savunusu yapmakta, bunu yaparken de Rabbânî Yahudiliğe rakip konumda gördüğü düşünce ve inanç sistemlerini eleştirmektedir. Hedef aldığı grupların başında da bilhassa filozoflar (Aristocular), kelâmcılar ve içeriden bir grup olarak Karâîler gelmektedir.⁶² Bu üç grubun ortak özelliği büyük ölçüde Müslüman coğrafyanın ürünü olmaları ve ilk iki grup itibariyle de ağırlıklı olarak Müslüman âlimlerden oluşmalarıdır. Dolayısıyla *Kuzari*'deki

59 Bk. Fontaine, "Ibn Daud", s. 663.

60 *Kuzari*'nin, yazımının üzerinden yarım asır bile geçmeden İbrânîce'ye çevrilmesi ve Halevi sonrası Ortaçağ Yahudi âlimleri üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bk. Hirschfeld, "Introduction", s. 23-28.

61 *Kuzari*'nin İbrânîce'ye tercüme edildiği dönemden modern döneme kadar farklı Yahudi âlimler üzerindeki etkisine yönelik kapsamlı bir çalışma için bk. Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity*; ayrıca bk. Kaplan, "Judah Halevi as Philosopher, Poet, and Pilgrim", s. 97-132; krş. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, s. 12-13 (Mütercimim takdimi). Halevi'nin felsefe eleştirisinin ve dinî tecrübeye yaptığı vurgunun bilhassa Franz Rosenzweig ve Martin Buber gibi Yahudi varoluşçular üzerindeki etkisine sıkça işaret edilmiştir. Bu konuda yapılmış çalışmalara örnek olarak bk. Cohen, "Rosenzweig's Rebbe Halevi", s. 448-66; Birnbaum, "Judah Halevi and Martin Buber on the Radicalization of Judaism", s. 391-400. Öte yandan Halevi'nin görüşlerinin, Yahudi Aydınlanması'nın öncülerinden olan Moses Mendelssohn'un Yahudilik anlayışına etkisine de işaret edilmiştir (bk. Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity*, s. 230-35). Nihai hedefleri farklı olsa da, Mendelssohn'un, akıl yoluyla ulaşılan evrensel "insanlık dini"nden ayrı olarak "vahyedilmiş şeriat" şeklinde tanımladığı ve Yahudi topluluğuyla sınırladığı Yahudilik anlayışı ile Halevi'nin dışlayıcı ya da öznel Yahudilik anlayışı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

62 Hirschfeld, "Introduction", s. 5.

eleştirinin temel hedefi, İslâm filozofları yoluyla yükselişe geçen ve İspanya'daki Yahudi âlimleri de etkisi altına alan Grek felsefesi (bilhassa Aristoculuk), Müslüman kelâm geleneği ve yine Müslüman coğrafyada (Irak) mezhepleşme sürecine girmesine paralel olarak genelde İslâm geleneğinden özelde ise kelâm geleneğinden etkilenen Karâîlik olmaktadır.⁶³ Yine en başta işaret edildiği üzere, Halevi'nin Müslüman Arap kültürünün etkin olduğu bir coğrafyada yetişmiş olması sebebiyle *Kuzari*'de kullandığı terminoloji de büyük ölçüde İslâmî kavramlardan beslenmektedir.

Aslında *Kuzari*'deki Yahudilik savunusu ile İslâm eleştirisini de birbirine paralel görmek gerekmektedir. Halevi çoğu zaman, farklı bahisler üzerinden Yahudilik ile İslâm arasında karşılaştırma yapmakta ve bu karşılaştırmanın temel noktasını seçkincilik-evrensellik ilişkisi ya da daha doğru ifadeyle karşıtlığı oluşturmaktadır. Son derece isabetli görünen bu karşılaştırma Yahudiliğin belli bir soyu ve kavmi esas alan seçkinci-dışlayıcı yapısına karşılık, İslâm'ın, ümmet vurgusu bir yana, daha ziyade fert eksenli ve evrensel-kapsayıcı özelliğe sahip bir din oluşu üzerine temellenmektedir. İslâm açısından Yahudiliğin kavim temeline oturuyor olması, bu dinin mesaj ve misyon olarak, en basit ifadeyle, sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Halevi için ise Yahudiliğin temelinde yatan bu soy unsuru, tam aksine, Yahudi dininin otantikliğinin ve hakikatinin, buna bağlı olarak da üstünlüğünün ölçüsü ya da göstergesi olmaktadır. Dolayısıyla Halevi'nin Yahudilik savunusu bilhassa İslâm'la kurulan söz konusu karşıtlık ve üstünlük iddiası üzerine temellenmektedir.⁶⁴

3.1. Dinî Hakikatin Ölçüsü Olarak Yahudi Vahyi

Epstein'in ifadesiyle *Kuzari*'nin çıkış noktasını oluşturan, "Dinî hakikatin ölçüsü nedir?" sorusuna Halevi'nin verdiği cevap, dinin mantıktan ve nazariyeden, dolayısıyla zihni çabadan bağımsız olarak kendi kaynağına yani vahye sahip olduğu şeklindedir.⁶⁵ Bu noktada Halevi, genel geçer bir ölçü-

63 Hirschfeld, Karâîler'in, reddettikleri Rabbânî gelenek yerine kelâm geleneğini ikame etmeye çalıştıklarına işaret etmektedir. Bk. "Introduction", s. 3. Ayrıca bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 5:15-16.

64 *Kuzari*'de İslâm kadar olmasa da Hıristiyanlığa yönelik de ciddi eleştiriler yer almaktadır. Esasen *Kuzari*'nin, kısmen Petrus Alfonsi'nin hem Yahudiler'i hem de Müslümanlar'ı hedef alan polemik kitabına cevap niteliğinde olduğu kabul edilmektedir (bk. Cohon, "Jehuda Halevi", s. 458). Alfonsi'nin 1110 yılında Latince kaleme aldığı reddiyesi bir Yahudi ile bir Hıristiyan arasında geçen diyaloga dayanmaktadır. Alfonsi ve reddiyesi hakkında bilgi için bk. Meral, "Petrus Alfonsi'nin 'Yahudilere Reddiye'sinde İslam Eleştirisi", s. 173-92.

65 Epstein, "Judah Halevi as Philosopher", s. 205 vd.; ayrıca bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:13-25.

den (akıl) hareketle hakikat tanımı yapan ve bu ölçüye göre Yahudi dinini yorumlayan akılcı Yahudi düşünürlerden temelde ayrılmaktadır. Halevi, hakikat tanımının merkezine akıl yerine diğer monoteist dinler için de geçerli olan vahiy kavramını koymakla birlikte, daha ziyade Yahudi dininin kendi özelliklerinden hareketle ve dolayısıyla öznel bir dinî hakikat tanımına ulaşmaktadır.⁶⁶ Özellikle *Kuzarî*'nin başında yer alan, Hazar kralının diğer grupların temsilcileriyle yaptığı kısa diyalogların ya da gıyabî münazaranın, söz konusu öznel hakikat tanımını oluşturmak üzere kurgulandığı görülmektedir. Esasen *Kuzarî*'nin bütün kurgusu bu amaca hizmet etmektedir. Halevi'nin hedeflediği sonuç doğrultusunda, Hazar kralı sorulması istenen soruları sormakta, muhatapları da verilmesi istenen cevapları vermektedir. Yahudi dininin kendi özelliklerini dikkate alma ve içeriden bir bakış sergileme bakımından Halevi'nin tam anlamıyla gelenekçi çizgiyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Fakat aşağıda temas edileceği üzere, Halevi'nin ortaya koyduğu bilhassa seçilmişlik anlayışının Yahudi geleneğini birebir yansıtmadığı ve gelenek açısından da bir daralma anlamına geldiği de çeşitli Yahudi yazarlar tarafından vurgulanmıştır.

Halevi'ye göre Yahudiliğin gerek felsefeye gerekse diğer dinlere üstünlüğü, sahip olduğu öz(n)el vahiy tecrübesine ve geleneğine dayanmaktadır. Halevi'nin burada özellikle atıfta bulunduğu vahiy, Mûsâ peygamber aracılığında ve topluluk halinde gerçekleşen Sînâ vahyidir. Halevi'ye göre, Yahudi vahyinin temelini oluşturan Sînâ vahyi, diğer dinlerin vahiy biçimlerinden farklı olarak, bütün bir kavmin yani İsrâiloğulları'nın tanıklığında ve hatta iştirakiyle gerçekleşmiş olması (yani Tanrı'nın kendisini ya da iradesini bütün bir topluluğa izhar etmesi) sebebiyle tam bir vahiy özelliği taşımaktadır.⁶⁷ Bu noktada Halevi bilhassa, Tevrat'ta anlatıldığı üzere, Sînâ ahdinin özünü oluşturan On Emir'in verilmiş biçimine atıf yapmaktadır. Tanrı ile ahitleşmek üzere Sînâ dağının eteklerinde toplanan İsrâiloğulları'nın On Emir'i oluşturan ilâhî hitabı, "tek tek kişilerden veya peygamberden değil, bizzat Allah'tan" işittiklerini ve bununla kalmayıp aynı zamanda "ahit levhalarına yazılmış ilâhî yazı"yı gördüklerine dikkat çekmektedir.⁶⁸ Halevi'nin burada

66 Bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:26-27.

67 Halevi'ye benzer şekilde İbn Meymûn, Sînâ vahyini en üst düzey vahiy şeklinde tanımlamaktadır. Fakat Halevi'ye göre bu vahyin üstünlüğü topluluk halinde gerçekleşmesine dayanırken İbn Meymûn'a göre ise daha ziyade Mûsâ peygamberin ayrıcalıklı konumundan, yani Tanrı'dan aracasız olarak vahiy almasından kaynaklanmaktadır (bk. *Delâletü'l-hâirîn*, 2:33-35).

68 "Kavim (Allah'ın) konuşmasını da açık biçimde, hükümlerin aslını ve temelini oluşturan On Emir şeklinde işittiler" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:87). On Emir'in verilmesi noktasında (bilhassa Tanrı tarafından bütün kavmin duyabileceği şekilde vahyedilen ilk iki emirle bağlantılı olarak) İbn Meymûn, İsrâiloğulları'nın sadece güçlü bir ses duyduğunu,

Hıristiyanlar'ın ve Müslümanlar'ın vahiy biçimlerini hedef aldığı açıktır. Her iki gelenekte de vahiy, önce ilgili peygambere/elçiye ulaşmakta, peygamber/elçi tarafından inananlara sözlü olarak aktarıldıktan sonra yakın veya uzak bir zamanda insan eliyle yazıya geçirilmektedir. Gerçi Sînâ vahyinin farklılığı da aslında sadece On Emir'in vahyediliş biçiminde ortaya çıkmaktadır. Tevrat'ın geri kalan kısmının vahyedilişinin, Tanrı'nın Mûsâ ile yüz yüze konuşması hariç, en azından Kur'an vahyinden önemli bir farka sahip olmadığı görülmektedir. Fakat, anlaşıldığı kadarıyla Halevi'ye göre, On Emir'in verilmesi sırasında İsrâilîoğulları'nın bu hadiseye bizzat tanıklık etmeleri, yani On Emir'in sözlerini bizzat Tanrı'dan işitmeleri, Tanrı'nın Mûsâ'ya aracısız biçimde ilettiği Sînâ vahyinin tamamını, inkârı mümkün olmayan bir vahiy konumuna çıkarmaktadır. Zira Halevi'nin ifadesiyle, "Bu hadiseye şahit olan herkes bu işin Yaratıcı tarafından aracısız gerçekleştiğine kanaat getirmişlerdir." Buna göre Halevi'nin vahiy anlayışının merkezinde, doğru bilginin ötesinde dinî tecrübe yer almaktadır.⁶⁹ Halevi ayrıca Sînâ'da vahyin verilmesi ile dünyanın yaratılışı arasında benzerlik kurmaktadır: "Allah, tıpkı gökleri ve yıldızları sırf kendi dilemesiyle yarattığı gibi iki levhayı yarattı ve üzerlerine yazı nakşetti (...) herhangi bir alete veya aracı sebeplere ihtiyaç duymadı (...) Bu şekilde fertlerde (...Allah'ın) iki levhayı (...) ve diğer şeyleri tasarlayıp yarattığı gibi (...) dünyayı da yaratmış olduğuna yönelik iman hâsıl oldu; böylece filozoflara ve materyalistlere (*dehriyye*) ait şüpheler müminin zihninden zâil oldu."⁷⁰

Halevi'nin yaptığı bu karşılaştırmaya göre peygamberlerin sahip olduğu bilgi yani vahiy doğrudan Tanrı'dan geldiği ve tecrübeye ya da müşahedeye dayandığı için kesinlik taşımakta, filozofların sahip olduğu bilgi ise tecrübe yerine akla ya da kıyasa yani spekülasyona dayanması sebebiyle şüphe içermektedir.⁷¹ Bu noktada Halevi, aklî kesinliği tamamen reddetmemekle

Tanrı ile aracısız konuşan Mûsâ peygamberin ise birebir kelimeleri işittiğini söylemektedir (bk. *Delâletü'l-hâirîn*, 2:33). Halevi ise bu noktada Mûsâ ile İsrâil kavmi arasında hiçbir fark görmemekte ve bu hadiseyi toplu vahiy şeklinde değerlendirmektedir. Fakat bu tecrübeye muhatap olmak için gerekli olan kuvvet sadece Mûsâ'da mevcut olduğundan, vahyin geri kalanı için Mûsâ'nın aracılığını talep ettiklerine de işaret etmektedir (bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:87).

69 Bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:25; ayrıca bk. Wiener, "Judah Halevi's Concept of Religion", s. 670.

70 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:89, 91. Makale boyunca *Kuzarî*'den yapılan doğrudan veya dolaylı alıntılarda *Kuzarî*'de kullanılan orijinal ifadeler italik olarak parantez içinde gösterilmiştir.

71 "Haham: (...) bizim hükümlerimiz, Allah'ın Mûsâ'ya (doğrudan) bildirmesi ve Mûsâ'nın (bunu) yazıya geçirip Tih (çölün)de toplandığı sırada bu büyük topluluğa iletmesi suretiyle Tevrat'ta sıralanmıştır. Tevrat'ta tek tek sûrelerin veya âyetlerin isnadını

birlikte bunun matematik alanıyla sınırlı olduğunu, felsefe/ilâhiyat alanı için geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Zira Halevi'ye göre felsefenin cevap aradığı sorular (Tanrı, yaratılış, mebde ve mead konuları) akılla değil vahiyle cevaplanabilecek sorulardır. Bu sebeple vahiy akıldan, vahye muhatap olan peygamber de filozoftan üstün olmaktadır.⁷² Halevi'nin matematik ilmi ile ilâhiyat ilmi arasında ön gördüğü ayırım ve dinî hakikat konusunda tecrübe-ye/müşahedeye yaptığı vurgu, çeşitli araştırmacılar tarafından işaret edildiği üzere, Gazzâlî'nin bilhassa *Tehâfütü'l-felâsife*'de (1095) ortaya koyduğu görüşlerin neredeyse birebir tekrarı olmaktadır.⁷³

Halevi'ye göre Yahudi vahyinin bir diğer hususiyeti ise İsrâiloğulları'nın toplu olarak tecrübe ettiği Sînâ vahyine ait hükümlerin yani Tevrat'ın da, kesintisiz bir gelenek (*isnat*) yoluyla sonraki nesillere aktarılmasıdır. Bu noktada Halevi, Sînâ'daki toplu vahiy tecrübesinin ve aynı şekilde toplu isnada yani bir nevi tevatüre dayanan Rabbânî geleneğin hata ya da yanılığ ihtimalini ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir ki bu görüş de büyük ölçüde Saîd el-Feyyûmî'nin *Kitâbü'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*'ında (933) ortaya koyduğu açıklamaya dayanmaktadır.⁷⁴ Ayrıca burada Halevi'nin ve dolayısıyla Feyyûmî'nin, İslâm'ın isnat anlayışından ve aynı zamanda “sadık haber” kavramından beslendikleri anlaşılmaktadır.⁷⁵ Dolayısıyla Halevi'ye göre, hem Sînâ vahyine bizzat muhatap olan İsrâiloğulları hem de onların ardından gelen Yahudi nesilleri kendilerine ulaşan/aktarılan bu tam vahiy sayesinde kesin bilgiye ve tam bir hakikate sahip olmaktadır. Buna karşılık filozofların ferdî akla ve spekülasyona (*kıyas*) dayanan argümanları ise şüphe içermektedir.⁷⁶ Esasen Halevi'nin Karâîler'e yönelik en büyük eleştirilerinden biri, onların tıpkı filozoflar gibi, hakikate ulaşmada sahih geleneğe dayanmak yerine

belirtmeye ise gerek yoktur (...) Allah'a ibadet konusunda faraziye, akıl yürütme veya hükme varma yoktur. Eğer öyle olmuş olsaydı, filozoflar kendi hükümleri ve akıllarıyla İsrâiloğulları'nın ulaştığının iki katına ulaşırlardı” (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:99).

72 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:13, 63-65, 67; 2:56, 64; 3:53; 4:3, 15, 17; 5:12, 14.

73 Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 76-77, 84-85; ayrıca bk. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 74-75; Hirschfeld, “Introduction”, s. 6. Hirschfeld'e göre Halevi'nin görüşlerini tek bir cümleyle “verili iman lehine felsefeden şüphe duymak” şeklinde özetlemek mümkündür ve bu da “Gazzâlî'nin görüşleriyle neredeyse özdeş olduğu” anlamına gelmektedir.

74 Halevi, hahamın ağzından ortaya koyduğu bu görüşü *Kuzarî*'nin en başında Hıristiyan din âlimine de söyletmektedir. Bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:4; ayrıca bk. Feyyûmî, *el-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, s. 126-27.

75 Özellikle Feyyûmî, doğrudan “sadık haber” veya “sahih haber” ifadelerini kullanmaktadır.

76 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:65, 67, 88; 2:20, 64. Halevi, “kıyas” terimini, sahih geleneğe dayanan bilgi yerine akıl yürütme ve içtihatla bulunma yani felsefi spekülasyon yapma anlamında kullanmakta ve kelimeye negatif bir mana yüklemektedir.

ferdî içtihadı ve kıyası esas almaları ve bunun sonucunda dini konularda fikir birliği sağlamak yerine fikrî anarşi durumuna düşmeleridir.⁷⁷ Bu noktada Halevi vahyin taşıyıcısı ve muhafızı olarak gördüğü Rabbânî geleneğe bağlı kalmayı olumlu anlamda *taklit* şeklinde isimlendirmektedir. Gazzâlî'nin ve diğer kelâmcıların *taklide* yükledikleri pejoratif mâna (körü körüne iman), Halevi'nin bilhassa Karâîler'in gelenek (yani sözlü Tevrat) karşısı tutumuna cevaben ortaya koyduğu savunusunda tersine çevrilmektedir. Buna göre *taklit*, hakikatin önünde bir engel olmak yerine bilakis kalbin huzur ve sükûn bulmasını sağlayan bir durum olmaktadır.⁷⁸

Halevi'ye göre filozofların dinî hakikate yönelik argümanlarında söz konusu olan şüphe ya da eksiklik gerek Hıristiyanlar'ın gerekse Müslümanlar'ın ferdî vahiy gelenekleri için de geçerlidir. Bu noktada Halevi'nin, Mûsâ sonrası İsrâil peygamberlerinin ferdî mahiyetteki vahiy tecrübeleri ile diğer iki dinin vahiy biçimleri arasında da fark gözettiği ve ilkinin, otantikliğini Sînâ vahyinden aldığı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Bu görüş bilhassa İbn Meymûn tarafından açıkça ifade edilmiştir. İbn Meymûn'a göre bir vahyin otantikliğinin ölçüsü, içerik olarak Mûsâ peygamberin vahyini yani Sînâ vahyini tasdik ediyor olmasıdır; bu tasdik de sadece Mûsâ peygamberden sonra gelen İbrânî peygamberlerin vahiyleri için geçerli olmaktadır.⁷⁹

Halevi'ye göre dinî hakikatin akla değil vahye dayanıyor olması, Tanrı ile insan arasındaki dinî münasebeti ifade eden vahiy tecrübesinin ve dolayısıyla peygamberliğin de kişisel çabayla değil ancak Tanrı tarafından

77 Bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî* 3:22-74; ayrıca bk. Lasker, "Judah Halevi", s. 500. Bununla birlikte Lasker, bazı konularda Halevi'nin Karâîler'in görüşlerini benimsediğini ileri sürmektedir. Bunların başında da, muhtemelen Halevi'nin Filistin'e gitme kararında etkili olan, İsrail topraklarına dönmek suretiyle mesihin gelişini hızlandırma şeklindeki Karâî inancı gelmektedir. Lasker'a göre, *Kuzari*'deki Hazar kralının başlangıçta Karâî tarzı bir Yahudiliği benimsemiş olması da muhtemeldir. Esasen bu görüş Lasker'ın, *Kuzari*'de ortaya konduğuna göre, kralın temsil ettiği mühtedi Yahudiliği'nin tediciliği esas aldığı şeklindeki teziyle de uyumaktadır (bk. Lasker, "Judah Halevi and Karaism", s. 115-17; ayrıca bk. "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam", s. 77 vd.).

78 Bk. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 77; ayrıca bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 3:37; 5:14; 4:25. Lobel, *Kuzari*'deki *taklit* kelimesinin, İbn Tibbon'un İbrânîce tercümesinde, "(sahih) gelenek" anlamındaki *mesora* ve *kabala* kelimeleriyle karşılandığına dikkat çekmektedir (bk. *Between Mysticism and Philosophy*, s. 211, dn. 116). Aslında *taklit* kelimesinin "gelenek" mânasındaki bu kullanımı da Gazzâlî'nin, meşru ve gayrimeşru *taklit* şeklindeki ayırımını çağrıştırmaktadır. Buna göre önceki âlimleri taklit etmek geçersiz, vahyi taklit etmek ise meşru kabul edilmektedir (bk. Özervarlı, "Gazzâlî", s. 510) ki buradaki vahiy kavramıyla Halevi'nin gelenek kavramı arasındaki paralellik bârizdir. Gazzâlî'nin *taklit* konusundaki görüşleri için ayrıca bk. Frank, "Al-Ghazâlî on Taqlid", s. 207-52.

79 Moses Maimonides, "The Epistle to Yemen", s. 111-13.

başlatılabileceği anlamına gelmektedir. Tanrı, dilediği kişiyi kendisiyle bağlantı kurabilecek duruma yükseltmekte ya da bunun yolunu o kişiye göstermektedir. Filozofların iddia ettikleri gibi kişinin kendi zihnî gayretiyle ve Tanrı dışındaki aracı bir kuvvet (faal akıl) yoluyla ilâhlık âlemiyle bağlantı kurması söz konusu değildir.⁸⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın inisiyatifine ve yol göstericiliğine dayanmayan bir dinî münasebet (vahiy/peygamberlik veya ibadet) iddiası, Halevi'ye göre bir yanılığın ibarettir.⁸¹ Esasen bu husus *Kuzarî*'nin en başında yer alan Hazar kralının gördüğü rüya bahsinde açıkça ortaya konmaktadır. Rüyasında krala bir melek görünerek ona niyetinin sahil, ama amellerinin yani tuttuğu yolun yanlış olduğunu bildirmektedir. Bunun üzerine kral hakikat arayışına koyulmaktadır.⁸²

Halevi, ayrıca, vahiy için gerekli gördüğü ilâhî inisiyatifi sahil din anlamında Yahudiliğe de uygulamaktadır. Yine Kur'an'dan ödünç aldığı bir ifadeyi kullanarak, Yahudi dininin, tıpkı dünyanın yaratılmasında olduğu gibi Tanrı'nın "ol" emriyle defaten yaratıldığını belirtmektedir.⁸³ Halevi'ye göre Yahudiliğin diğer dinlerden farkı da burada yatmaktadır. Bu durum, Yahudi dininin, beşerî bilgi ve düşünceye dayanan diğer rasyonel dinler gibi zaman içinde gelişerek değil (Halevi'ye göre bu tanım esasen filozofların din tanımıdır),⁸⁴ bilakis Tanrı'nın dilemesiyle ve bir anda ortaya çıktığı; diğer bir

80 Halevi, bilhassa İbrâhim örneğinden hareketle *emr-i ilâhî* ile kurulan bu bağlantının felsefî spekülasyon (*kıyas*) yoluyla değil dinî tecrübe/aşk (*zevk*) yoluyla gerçekleştiğini vurgulamaktadır (bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 4:17).

81 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:46, 48. Esasen Halevi, Mısır'dan çıkan İsrâilîoğulları'ndan bir grubun işlediği altın buzağı ile ilgili günahı da bu çerçevede yorumlamaktadır. Haham tarafından ortaya konan açıklamaya göre İsrâilîoğulları'nın bu hadisedeki asıl günahı suret yapmak ve ona tapmaktan ziyade, kendilerinin yaptığı bu surete Tanrı'nın buyruğu olmaksızın *emr-i ilâhî* ile bağlantı atfetmiş olmalarıdır: "(...) onlardan bir grup işi, kendilerini Mısır'dan çıkarmanın ilâhlığını reddetmeksizin, diğer halklar gibi önder edinecekleri bir mâbut istemeye kadar vardırı. Bu (mâbut) daha ziyade, Rablerinin (sergilediği) hârikulâdelikleri anlatacakları zaman gösterecekleri bir şey olacaktı; tıpkı Mûsâ'nın (as) sandığına inananların Rabb'in orada olduğunu söylemelerinde ya da bizim gökyüzünün ve her şeyin hareketinin tesadüfen veya insanın ya da tabiatın iradesiyle değil Allah'ın dilemesiyle olduğunu kabul etmemizde olduğu gibi. Onların hatası, kendilerine yasaklanan suret (oyma put) yapmaları ve sonra da Allah'ın iradesi (*emr-i ilâhî*) olmaksızın kendi elleriyle yapıp seçtikleri bu şeye ilâhî otorite (*emr-i ilâhî*) atfetmeleridir. Onların, aralarında ortaya çıkan bu anlaşmazlıktaki mazeretleri, toplam sayıları altı yüz bin olan topluluğun içinde bu (puta) tapanların sayısının üç bini geçmemesidir. Bu işe destek veren havâsın özü ise âsilerin inananlardan ayrışmasını hedeflemeleridir ki böylece buzağıya tapan isyankârları öldürebilsinler" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:97; ayrıca bk. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 192, dn. 43).

82 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:1.

83 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:81; ayrıca bk. Yâsîn 36/82.

84 Halevi, daha sonra hahama söyleteceği bu tanımı en başta filozofun ağzından vermektedir. Bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:1.

ifadeyle, Yahudiliğin ilâhî ve ezeli ya da zamansız olduğu, diğer dinlerin ise sonradan insan eliyle ve tadrîcen oluşturulduğu anlamına gelmektedir. Esasen bu iddia da Kur'an'ın, İslâm'ı ilk peygamber Âdem'den beri var olan ve bütün peygamberlerin tebliğ ettiği sahih din şeklinde tanımlamasıyla paralellik göstermektedir. Halevi'nin, bu şekilde, Kur'an'ın iddiasını alıp Yahudiliğe mâl ettiği ve İslâm'ın aleyhine kullandığı görülmektedir. Fakat Halevi'nin, Yahudi dininin ortaya çıkışıyla alâkalı olarak ileri sürdüğü bu iddia –yani ilâhî vasfı gereği tarihî sürecin dışında birdenbire ortaya çıktığı iddiası–, herhangi bir dinin (kökeni ister ilâhî ister beşerî kabul edilsin) bir toplum tarafından benimsenmesinin veya özümsemesinin daima tadrîcî bir seyir takip ettiği ve bunun Yahudilik için de geçerli olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Esasen modern dönemde Yahudi tarihine yönelik çalışmalar ve Yahudi tarihi üzerinden yapılan dönemlendirmeler, tadrîcîlik keyfiyetinin bilhassa Yahudilik için geçerli olduğunu göstermektedir.⁸⁵

3.2. *Emr-i İlâhî ile Bağlantı ve Yahudi Seçilmişliği*

Halevi'nin, vahyin Tanrı'nın inisiyatifinde gerçekleşen bir durum olduğunu ifade etmek için kullandığı kilit kavram *emr-i ilâhî*dir. Kur'an'daki “emir” kelimesinden mülhem olan bu kavram, farklı araştırmacılar tarafından, Tanrı ile âlem arasındaki aracı güç veya unsur anlamında “logos” ile özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşleştirmenin isabetli olmadığını düşünen Wolfson'a göre Halevi kimi zaman *emr-i ilâhî* kavramını farklı çağrışımlar yapacak şekilde kullansa da, bu ifadeyle kastettiği asıl mâna doğrudan Tanrı'nın takdiri, iradesi, emri veya hikmetidir.⁸⁶ Halevi'ye göre Tanrı ile insan arasındaki münasebet (vahiy) faal akıl veya logos gibi bir aracı güç olmaksızın doğrudan ilâhî emrin ya da ilâhî iradenin seçilmiş kişilere bağlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Halevi, ilâhî emrin seçilmiş kişilere (peygamberler, veliler vb.) ve hatta bütün İsrâil kavmine *ittisal*inden bahsetmektedir.⁸⁷

Halevi'ye göre, İsrâiloğulları'nın ve dolayısıyla peygamberlerin seçilmişliğinin temelinde yer alan *emr-i ilâhî* ile münasebet, en mükemmel insan (insân-ı kâmil) konumundaki Âdem'le başlamış, daha sonra Şit, Enoş, Nuh

85 Bk. Gürkan, *Yahudilik*, s. 17-22.

86 Wolfson, “Halevi and Maimonides on Prophecy”, s. 353-70. Halevi'nin *emr-i ilâhî* kavramını kullanımındaki muğlaklıkla ilgili olarak ayrıca bk. Kreisel, *Prophecy*, s. 136-40; Pines, “Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*”, s. 171-80. Bu terim İbrânic'e'ye *ha-inyan ha-elohi* (İbn Tibbon) veya *ha-davar ha-elohi* (Y. Kafih) şeklinde çevrilmiştir. *Kuzari*'nin kimi yerinde *emr-i ilâhî* yerine *irâde-i ilâhî* ifadesi de geçmektedir.

87 Meselâ bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:4; 2:26, 50; 3:7, 23.

gibi seçilmiş kişiler yoluyla Sam soyuna ve ardından seçilmiş İbrâhim soyuna yani İshak ve Yâkub'a ulaşmıştır. Yâkub'un oğulları olan on iki sıbtan itibaren ise topluluk olarak İsrâiloğulları'na intikal etmiştir. Halevi'nin, Âdem'in en şerefli ve saf soyu (*lubâb-u Âdem ve safvetühû*) diye tanımladığı İsrâiloğulları, bu şekilde, kendilerini yarı melek konumuna getiren ilâhî özelliklere sahip olmuşlardır.⁸⁸ Halevi Sinâ'daki toplu vahiy ve ahit tecrübesini, kadın-erkek bütün İsrâil kavmi âdeta Tanrı'yla konuşma seviyesine yani bir nevi peygamber konumuna ulaşacak şekilde, *emr-i ilâhî*nin topluluk olarak onların arasına inmesi ya da onlara yerleşmesi biçiminde tanımlamaktadır.⁸⁹ Ayrıca bu özel konumları dolayısıyla hem Âdem için hem de ondan türeyen seçilmiş soy için "Tanrı'nın oğlu" (*ibnullah*) tabirini kullanmaktadır.⁹⁰ Kıscası Halevi, birbirine paralel olarak kullandığı seçilmişliği ve peygamberliği Sam soyundan gelen İsrâiloğulları'na hasretmektedir.

Halevi'ye göre Âdem'den itibaren tevarüs edilen ve ilâhî desteğe mazhar olan ilim de sadece Nuh soyunun en seçkini olan Sam soyuna aittir ve tıpkı seçkinlik vasfı (*safvet*) gibi, tevarüs edilmiş olan bu ilmin de bu soydan ayrılması söz konusu değildir. Esasen Halevi'ye göre diğer milletlerin sahip olduğu ilimler de İsrâiloğulları yoluyla İbrânîce'den diğer milletlere –sırasıyla Bâbilliler'e, Persler'e, Grekler'e ve Romalılar'a– nakledilmiştir.⁹¹ Dolayısıyla sahip oldukları bilgi kendilerine Persler vasıtasıyla intikal eden Grekler en meşhur filozoflarını Persler'i yendikten sonra yetiştirmişlerdir. Fakat en güçlü oldukları zamanda elde ettikleri bu bilgiyi Roma İmparatorluğu'nun siyasî hâkimiyeti ele geçirmesiyle birlikte kaybetmişlerdir. Bu noktada Halevi'nin bilgi ile siyasî güç arasında kurduğu ilişkinin yönü son derece ilginçtir.

88 Söz konusu melekî özellik Halevi tarafından bütün İsrâil kavmine atfedilirken İbn Meymûn ise bunu sadece Mûsâ peygambere atfetmektedir (bk. *Delâletü'l-hâirîn*, 2:33-35; Moses Maimonides, *Code of Maimonides*, "Knowledge: Foundation of the Torah", 7:2-6).

89 "(Bu ilâhî özellikler) âdeta onları melek cinsinden bir tür ve cevher kılmış, (bu şekilde) hepsi peygamberlik derecesini elde etmeye çalışmış ve içlerinden çoğu da bunu başarmıştır. Bunu başaramayanlar ise (işledikleri) makbul ameller, (sahip oldukları) kutsiyet, temizlik ve peygamberlerle görüşmüş olmaları sayesinde bu dereceye yaklaşmışlardır" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:103).

90 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:95; 4:17.

91 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:66. Bu noktada Halevi Sanhedrin'de her daim yetmiş üyenin bulunmasını her ilmi bilen üyelerin varlığının göstergesi şeklinde sunmaktadır (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:63, 64). Ayrıca Halevi'ye göre İbrânîce, Âdem ve Havva'nın lisanı yani insanlığın ilk lisanıdır. Bu dil, lisanların farklılaşmasından sonra sadece Eber tarafından devam ettirildiği için onun adıyla (İbrânîce) anılmıştır (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:68). Yahudiler'in ilim konusunda üstün oldukları iddiasına karşı Semev'el el-Mağribî'nin getirdiği eleştiri için bk. *İfhâmül-Yehûd*, s. 14-15; Türkçe tercümesi için ayrıca bk. *Yahudiliği Anlamak*, s. 49.

Bilginin elde edilmesini siyasî güce bağlayan bu anlayış, tam tersi bir bakış açısıyla, Grekler'in, üstün filozoflara ve dolayısıyla üstün bilgiye sahip oldukları için Persler'i yenmiş olabilecekleri şeklindeki, vâkıya daha mutabık görünen ihtimali göz ardı etmektedir. Burada Halevi'nin İsrâiloğulları'nın tevarüs ettiği ilim ile Grekler'in (veya Persler'in, Bâbilliler'in vb.) yani Yahudi olmayanların sahip olduğu ilim arasında esas itibarıyla bir fark gözetildiği anlaşılmaktadır. Buna göre ilki vahye dayanan ve sahih gelenek (*taklit*) yoluyla korunup sonraki kuşaklara aktarılan, dolayısıyla siyasî güçten bağımsız olan ilâhî bilgiye,⁹² diğeri ise akıl yürütmeye (*kıyas*) dayanan ve buna bağlı olarak kazanımı ve korunması siyasî güce bağlı olan beşerî bilgiye karşılık gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, ilmin kendilerine vahiy yoluyla ulaştığı İsrâiloğulları'ndan farklı olarak diğer milletlerin bilgi elde etmeleri, siyasî üstünlüğe bağlı olarak bir topluluktan diğerine nakil yoluyla gerçekleşmektedir. Halevi'ye göre diğer milletlerin sahip olduğu bütün ilimler de köken itibarıyla İsrâiloğulları'ndan nakledilmiş olsa da diğer milletlerin bu konudaki eksikliklerinin, bilgiyi doğru biçimde muhafaza edecek ve aktaracak sahih bir geleneğe sahip olmamalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Halevi, Grek filozoflarının sahih geleneğe sahip olmadıkları için, vahiy hariç hakkında hiçbir kesin delil bulunmayan, dünyanın ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu sorusuna akıl yürütme yoluyla cevap bulmaya çalıştıklarını ve neticede âlemin ezeli olduğuna hükmettiklerini söylemekte; bu sebeple bu çıkarımlarında mâzur olduklarını belirtmektedir.⁹³ Buna karşılık şeriata sahip olan diğer din mensupları (*el-muteşerriûn*) yani Hıristiyanlar ve Müslümanlar ise, Halevi'ye göre, köken olarak Yahudiliğe yakın olmalarına rağmen, filozoflarla mukayese edildiğinde asıllarına yani Yahudiliğe daha

92 "Haham: 'Onu Tanrınız Rabb'in Ahit Sandığı'na koyun' dendiği üzere, ilmin kökü, kalbin yerini tutan sandığa konmuştur; o (kök) On Emir'dir, dalları da yanına uzanmış Tevrat'tır. Ondan iki ilim çıkmıştır: Şeriat ilmi Hârûnî imamlar (kohenler) tarafından taşınmaktadır; vahiy ilmi ise peygamberler tarafından. Bunlar(ın her ikisi de) tedvin ve yazıcılık yapan ümmeti uyaran özel danışmanlardır" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:28).

93 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:63-67. Bu konuda oldukça temkinli davrandığı görülen Halevi, belki de ilk dönemki düşüncesinin sonucu olan akıl ile geleneği uzlaştırma refleksiyle, maddenin ve kezâ -varsa- başka âlemlerin ezeli olup olmadığı konusunda bağımsız olarak, en azından içinde yaşadığımız âlem söz konusu olduğunda geleneğin bu âlemi hâdis kabul ettiğini belirtmektedir: "Haham: (...) Şeriatın apaçık bilgiyi veya delili nakzeden bir şey getirmesinden Allah'a sığınırım (...) Sonradan yaratılma (*hades*) fikri, Âdem, Nuh ve Mûsâ'dan (as) peygamberlik yoluyla aktarılmış (bilgiyi) esas alır ki bu yol akıl yürütmeden daha isabetlidir. Buna rağmen, şeriata bağlı olan bir kimse ezeli maddenin ve bu âlemden önce başka birçok âlemin var olduğunu kabul etme noktasına gelse bile, bu (kabul) onun bu dünyanın belli bir zamanda yaratılmış olduğuna ve bu dünyadaki insanların ilkinin Âdem ve Havva olduğuna yönelik inancına ters düşmeyecektir" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:67).

yabancılaşmış durumda bulunmaktadır. Bu noktada Halevi'nin Hıristiyanlar ve Müslümanlar ile İsrâiloğulları tarihinde ayrılıkçı kral olarak bilinen Yeroboam⁹⁴ arasında benzerlik kurması ilginçtir. Halevi'ye göre Yeroboam ve taraftarları İsrâiloğulları'ndan olmaları sebebiyle Mûsâ şeriatının çoğu uygulamasını (sünnet, sebt vb.) devam ettirmiş ama putlara taptıkları için, çölde buzağı heykeline tapan günahkâr İsrâiloğulları'nın durumuna düşmüşlerdir. Halevi'nin "müteşerri" diye tanımladığı Müslümanlar ve Hıristiyanlar ise (burada daha ziyade Müslümanlar'ın kastedildiği anlaşılmaktadır) putlara tapmayı yasaklamaları sebebiyle Yeroboam'dan ehven olsalar da kiblelerini ve Yahudi şeriatına ait çoğu kuralı değiştirmeleri sebebiyle doğru yoldan uzaklaşmışlardır.⁹⁵

Öte yandan Halevi'nin, *emr-i ilâhî* ile bağlantı kurma ayrıcalığını yani seçilmişliği belli kişiler yoluyla on iki sıbta, Kur'an'ın ifadesiyle *esbâta* uzanan bir hat üzerinden tanımlaması, özellikle de bu soyu Âdem'den başlatması Kur'an'ın peygamberlik anlayışının izlerini taşımaktadır. Kur'an'da Âdem'den ilk peygamber şeklinde bahsedildiği gibi, birbiriyle soy bağlantısı olan peygamberler de silsile halinde zikredilmektedir.⁹⁶ İleride üzerinde durulacağı üzere, seçilmiş silsileye atfı vurgusu Şîî İsmâîli yazarlarda da yer almaktadır. Fakat Kur'an anlayışından farklı olarak Halevi'nin tanımı, Tevrat'ta ortaya konan dışlayıcı seçilmişlik anlayışını devam ettirmek suretiyle İsmâîl soyunu –ve aynı zamanda İsrâil soyundan olmayan diğer peygamberleri– bu kapsamın dışında tutmaktadır. Esasen Halevi'nin peygamberlik anlayışı dışlayıcılık boyutunu bir ileri noktaya taşımaktadır. Halevi'ye göre seçilmiş olma keyfiyetinin ve dolayısıyla peygamberliğin belli bir soy tarafından tevarüs edilme özelliği, diğer toplulukları ve hatta bu topluluklar içinden Yahudi dinine girenleri de bu ayrıcalıklı konumun dışında bırakmaktadır. Bu noktada Halevi Yeni Eflâtuncu varlık sınıflandırmasına paralel olarak aşağıdan yukarıya doğru mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan bir varlık hiyerarşisinden bahsetmektedir. Bu varlık grupları sırasıyla tabii,

94 Tanah'ta yer alan bilgilere göre Kral Süleyman'ın ölümünün ardından Yûsuf soyundan olan Yeroboam, kuzeydeki İsrâil kabilelerini kendi yönetimi altında bir araya getirmek üzere güneydeki Yehuda bölgesinin merkezi olan Kudüs'ten ve Kudüs'teki Mâbet'ten uzaklaşma siyaseti gütmüştür. Bu doğrultuda kuzeydeki İsrâil Krallığı'nın bulunduğu bölgenin iki ucuna, tıpkı günahkâr İsrâiloğulları'nın çölde yaptığı gibi, altından birer buzağı heykeli yerleştirmiş ve yeni mâbetler inşa ettirmiştir (I. Krallar, 12:25-33). Bu sebeple Yahudi geleneğinde Yeroboam, İsrâiloğulları tarihindeki ilk dinî-siyasî bölünmeyi başlatan kişi kabul edilmiştir.

95 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 4:13.

96 Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/33: "Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nuh'u, İbrâhim ailesini (soyunu) ve İmrân ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı."

nefsânî ve akli kanun tarafından yönetilmektedir. Seçilmiş soyu ifade eden peygamberler ise bu mertebelerin de üstünde yer alan ilâhî-melekî mertebede bulunmaktadır.⁹⁷ Halevî'ye göre, söz konusu mertebe farkı sebebiyle, Yahudi dinini sonradan benimseyenler dahi saf soyun (*surahâ*)⁹⁸ yani doğuştan Yahudi olanların sahip olduğu iyiliklerden nasiplense de onlara denk olamamaktadır.⁹⁹ Doğuştan Yahudiler'den öğrendikleri bilgi sayesinde ancak evliya veya ulemâ konumuna yükselebilmekte, fakat *emr-i ilâhî* ile bağlantı kurmayı gerektiren peygamber konumunu, dolayısıyla seçilmiş statüsünü elde edememektedir.¹⁰⁰

Bu noktaya bağlantılı olarak Daniel Lasker, Halevî'nin, doğuştan Yahudiler'in dini olan "otantik Yahudilik" ve sonradan Yahudi olanların dini olan "mühtedi Yahudiliği" şeklinde bir ayırımı gittiğine işaret etmektedir. Lasker'in yorumuna göre, Hazar kralı örneğinde olduğu gibi tadrîcen öğrenilen mühtedi Yahudiliği, verili olan otantik Yahudilik ile Yahudiliğin bir nevi taklidi ya da kopyası olan diğer Sâmi-monoteist dinler yani Hıristiyanlık ile İslâm arasında ama otantik Yahudiliğe daha yakın bir konuma sahip olmaktadır.¹⁰¹ Yine Lasker tarafından dikkat çekildiği üzere, esasında

97 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:31-43.

98 Halevî'nin doğuştan Yahudiler'i ifade etmek için kullandığı *sarih/surahâ* teriminin Tanah'ta İsrâil sibtlerine mensup olan doğuştan İsrâilîoğulları için kullanılan *ezrah* kelimesi ile İsrâilîoğulları'nın Tanrı'nın has/kıymetli kavmi olduğunu ifaden eden *segula*^h terimine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. İlgili terimler için bk. Çıkış 12:48; 19:5; Levililer 16:29.

99 "Haham: (...) diğer milletlerden özel olarak (*hâssaten*) aramıza katılan kimse sadece bizim (sahip olduğumuz) iyiliklerden nasiplenir ama bize denk olmaz. Din (*şeriat*) (bize) yaratılmış olmamız sebebiyle şart kılınmış olsaydı, bu açıdan beyaz ile siyah da birbirine eşit olacaktı; zira ikisini de (Hak) Teâlâ yaratmıştır. Fakat din(in bize şart kılınması), Âdemoğulları'nın en seçkini olduğumuz için, O'nun bizi Mısır'dan çıkarması ve bizimle bağlantı kurması sebebiyledir" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:27). Yahudi dinine girmekle bağlantılı olan bu cümlenin, bilhassa cümlede geçen *hâssaten* ifadesinin ve beyaz ile siyah benzetmesinin, "Benden önce her peygamber *hassaten* kendi kavmine gönderilirken, ben hem kırmızı hem siyah bütün insanlığa gönderildim" mealindeki hadis-i şeriften hareketle söylendiğine işaret edilmiştir. Bk. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 36-37.

100 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:115. Rabbânî gelenekte yabancı topluluklardan çıktığına inanılan yedi peygamberin de, Halevî tarafından, peygamber yerine veli şeklinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. İbn Meymûn'a göre de, Mûsâ öncesi dönemde yabancı topluluklardan çıktığı kabul edilen peygamberler, İsrâil peygamberlerinin aşağısındaki bir statüde ve tam peygamber olmayan kişiler hükmünde değerlendirilmektedir (bk. *Delâletü'l-hâirin*, 2:32).

101 Lasker, "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam", s. 78 vd. Buradaki "otantik Yahudilik" (Jewish Judaism) ve "mühtedi Yahudiliği" (Proselyte Judaism) tabirleri Lasker'a aittir. Halevî sadece, doğuştan Yahudiler ve sonradan Yahudiliği seçenler şeklinde bir ayırım yapmaktadır: "İsrâil dinine (sonradan) giren yabancılar (*ed-dahîl fi dîni*

Hazar kralının temsil ettiği mühtedi Yahudiliği, Halevi'ye göre, Yahudiliğin evrensel yönünü oluşturmaktadır. Halevi, Yahudiler'in mâruz kaldığı sürgün tecrübesi neticesinde, Yahudiliğe yani Mûsâ'nın dinine, tıpkı tohumun toprağı dönüştürerek ağaç meydana getirmesi gibi, kendinden sonra gelen diğer dinleri dönüştürerek yani kendine benzeterek insanlığı mesihin gelişine hazırlama misyonu yüklemektedir.¹⁰² Lasker'ın yorumuna göre, bu şekilde Yahudiler'in üstünlüğü ve farklılığı bâki kalmak şartıyla diğer din mensuplarının mühtedi konumuna, yani Yahudi olmaktan daha aşağı ama ona en yakın konuma gelmeleri amaçlanmaktadır.¹⁰³ Halevi'nin, seçilmişliği doğuştan Yahudiler'e tahsis etmesine rağmen Yahudilik savunusu için mühtedi bir kralı (Hazar kralı) örnek olarak seçmesi de, esasen bu amaca hizmet etmektedir. Bu örnek aynı zamanda Yahudi dininin üstünlüğünü ispatlama noktasında mânevî ya da duygusal bir destek oluşturmaktadır.¹⁰⁴

Halevi'nin seçilmişlik anlayışının bir diğer boyutu ise Filistin topraklarına atfedilen ayrıcalıklı konumdur. Halevi'ye göre *emr-i ilâhî* ile bağlantı kurabilmenin ilk şartı seçilmiş soya yani İsrâiloğulları'na ait olmak, ikinci

İsrâîl), hâlis/saf olan (asıl)lara (*es-sarih*) denk değildir" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:115). Fakat Lasker'ın yaptığı bu kavramsallaştırma, vâkıya oldukça uygun düşmektedir.

¹⁰² *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 4:23.

¹⁰³ Bk. Lasker, "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam", s. 86-91. Bu noktada Halevi'nin İsrâiloğulları'na ve dolayısıyla Yahudiler'e atfettiği üstünlüğün ırkçılık şeklinde okunup okunmayacağı konusunda da çeşitli yorumlar yapılmıştır. Yahudi araştırmacıların bu konudaki temel görüşü, Halevi'nin Yahudi seçkinciliğine yönelik tanımının biyoloji temelli olmadığı, dolayısıyla modern anlamda ırkçı ideolojilerle özdeşleştirilmesinin anakronik olacağı şeklindedir (söz konusu görüşler için bk. Bodoff, "Was Yehudah Halevi Racist?", s. 174-84; Dover, "The Racial Philosophy of Jehuda Halevi", 312-22; ayrıca bk. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 36-38). Halevi'nin, "bu ümmetin diğer ümmetlere olan münasebeti, kralın sıradan (ya da hükmü altındaki) insanlara olan münasebeti gibidir" (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 4:3) demek suretiyle, seçilmiş soy konumundaki Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasında tür değil, derece farkı gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat burada söz konusu olan, derece farkına dayanan ve dinî mahiyete sahip bir üstünlük olsa bile, bu üstünlüğün belli bir soy üzerinden ve doğuştan gelen bir özellik şeklinde tanımlanması ırkçılığa kapı aralayan bir durum arz etmektedir. Halevi'nin savunduğu bu üstünlük anlayışının modern ırkçı söylemle birleşmiş şeklini radikal dinî siyonizmde bulmak mümkündür.

¹⁰⁴ Kreisel, *Prophecy*, s. 142. Halevi'nin kurgusuna göre başlangıçta Hazar kralı, düşük konumlarından dolayı, hakikatin Yahudiler'de olamayacağını düşünerek bir Yahudi'ye danışma ihtiyacı duymamış; fakat Hıristiyan ve Müslüman din âlimlerinin kendi dinlerinin doğruluğunu ispatlamak için İsrâiloğulları'na ve Tevrat'a atıf yapmaları üzerine İsrâiloğulları'nın devamı olan Yahudiler'e danışmayı uygun bulmuştur: "Ben kendimi bu (konuyu) Yahudiler'e sorma mecburiyetinde hissediyorum; çünkü İsrâiloğulları'nın devamı olmaları sebebiyle onların, Allah'ın yeryüzünde bir şeriatı olduğunun bizâtihi delili olduğunu düşünüyorum" (bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:4-10).

şartı ise seçilmiş topraklarda yani Filistin’de yaşamaktır.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu ayrıcalık hem belli bir soya hem de belli bir bölgeye bahşedilmiş bir ayrıcalık olmaktadır. Filistin bölgesi Yahudi geleneğinde de kutsal kabul edilmekle birlikte Halevi, dünyanın kalbi diye nitelendirdiği Filistin topraklarını *emr-i ilâhî* ile bağlantının ve dolayısıyla peygamberliğin gerçekleştiği yegâne bölge şeklinde sunmaktadır.¹⁰⁶ Buna göre Filistin toprakları dışında da İsrâil Tanrısı’na ibadet etmek mümkündür; ancak *emr-i ilâhî* ile bağlantı sadece Filistin bölgesine ve İsrâil soyuna mahsustur.

Öte yandan Halevi’ye göre Tanrı’ya ulaşmak yani *emr-i ilâhî* ile bağlantı kurmak da ancak Tanrı’nın emrettiği amelleri yerine getirmekle mümkündür. Meleğin rüyasında krala, niyetinin sahih ama amellerinin yanlış olduğunu söylemesi bu sebebe dayanmaktadır.¹⁰⁷ Sahih amellerin nelerden oluştuğunu bilmek için ise vahye ihtiyaç vardır. İsrâiloğulları’na özel olarak verilen ve İsrâil topraklarında yaşamayı gerektiren Tevrat kuralları, bir topluluğun devamı için asgari seviyede gerekli olan aklı kuralların üzerine ilâve olunmuş ve İsrâiloğulları’nın ilâhî emirle bağlantısını sağlayan kurallara karşılık gelmektedir. Diğer toplumlar genel tabiat kurallarına tâbi olurken (genel takdir) Yahudiler’in kaderi ise Tanrı’nın özel ve tabiat üstü takdirine bağlı olmaktadır.¹⁰⁸ Bu noktayla bağlantılı olarak Halevi’nin, Yahudi dinine girmenin (erkekler için) ilk şartı olan sünnet uygulaması ile İslâm’ın ilk şartı

105 *el-Kitâbü’l-Hazerî*, 1:95.

106 “(...) Tıpkı bu dağ dışındaki hiçbir dağa iyi bağ kurma (özelliği) bahşedilmediği gibi, *emr-i ilâhî* ile bağlantı halinde olma ayrıcalığı da bu yer (Şam/Filistin) dışındaki hiçbir yere bahşedilmemiştir” (*el-Kitâbü’l-Hazerî*, 2:12, 14). Halevi’ye göre İsrâil peygamberleri ya bizzat Filistin’de ya da Filistin bölgesiyle alakalı olarak peygamberlik görevinde bulunmuşlardır (*el-Kitâbü’l-Hazerî*, 2:14, 16-20). Halevi, “peygamberlik mekânı” şeklinde adlandırdığı bu bölgeyi “Kızıldeniz (*bahrü Sûf*) ile Filistin denizinin (*bahrü Filistin*) arasındaki, Sînâ çölünü, Fârân’ı, Seir’i ve Mısır’ı da kapsayan bölge” şeklinde tanımlamaktadır (*el-Kitâbü’l-Hazerî*, 4:3).

107 Halevi, söz konusu niyet-amel ilişkisini Hıristiyanlar’ın ve Müslümanlar’ın durumuna da uygulamaktadır. Hazar kralının filozofa karşı yaptığı açıklamada, bu iki din grubun doğruluk iddiasıyla birbirleriyle savaşmaları, hakikatin niyete değil amele bağlı olduğunun delili olarak sunulmaktadır: “Kral: (...) Ben ruh bakımından saf olduğumu, amellerimin de Rabb’in rızasına uygun olduğunu zaten biliyorum. Fakat aldığım cevap, bu amelin makbul olmadığı, ancak niyetimin makbul olduğu şeklinde. Bu durumda, kuşkusuz, niyete bağlı olmaksızın bizâtihi makbul olan bir amel olmalı. Öyle değilse, dünyayı bölüşen Hıristiyanlar ve Müslümanlar, her biri niyetini Allah’a halis kılarak, rahip ve zâhit olarak, oruç tutarak ve namaz kılarak birbiriyle (ne diye) savaşıyor ve bunun en büyük sevap olduğunu ve (kişiyi) Allah’a yakınlaştırdığını düşünerek, kararlı bir şekilde arkadaşını öldürüyor. Her bir (taraf) varacağı yerin cennet ve firdevs olduğuna inanarak savaşıyor. Halbuki her ikisinin birden doğru olduğunu kabul etmek mantığa aykırı” (*el-Kitâbü’l-Hazerî*, 1:2).

108 *el-Kitâbü’l-Hazerî*, 1:109; 2:44-50; 3:7.

olan kelime-i şهادet arasında yaptığı mukayese ve sünnet ahbine yüklediği mâna bilhassa önemlidir: “Biz sadece tek bir kelimeyle dinimize giren herkesi kendimize eşit kabul etmeyiz; bilakis bu dindeki temizlik, (Tevrat) öğrenimi, sünnet olma ve daha birçok dinî amel türünden nefse zor gelen amelleri (yapmasını) ve bizim âdetlerimize göre hareket etmesini (isteriz). Sünnetin ilâhî bir işaret olduğunu, Allah'ın bunu aşırı şehveti bastırmak için (...yani) gerektiği yerde, gerektiği zamanda ve gerektiği şekilde döl vermek için kullanılsın diye ve (bu şekilde) *emr-i ilâhî*yi almaya uygun temiz bir döl oluşsun diye emrettiğini daima hatırlamak sünnetin şartlarından ve sebeplerindedir. Bu yoldan ayrılmayan kişi için ve soyu için ilâha yakın olma şeklinde güzel bir pay ayrılmıştır.”¹⁰⁹

Halevi'ye göre İsrâiloğulları için özel bir şeriatın takdir edilmesi bütün insanlar için de geçerli olan yaratılmış olmaları sebebiyle değil, Tanrı tarafından kendi has kavmi olmaları için Mısır'dan çıkarılmaları sebebiyledir.¹¹⁰ O sebeple Halevi'ye göre, sonradan Yahudi olanlar, soy olarak Yahudi olanlara denk olmamaktadır.¹¹¹ Buna göre Yahudiler'in diğer topluluklardan farkı, zihnî veya ahlâkî açıdan ziyade dinî kabiliyet açısındandır. Bu kabiliyetin gelişmesi ve hayata geçirilmesi ise ilâhî yasaya yani Yahudi şeriatına bağlı olmaktadır.¹¹² Bu noktayla irtibatlı olarak Halevi, en yüksek dindarlığın zühtle değil, Tanrı'nın iradesinin uygulaması olan dinî kurallara göre yaşamakla temin edilebileceğini ifade etmekte ve itidale konusu üzerinde durmaktadır.¹¹³ İtidale yönelik bu vurgu da ifrattan ve tefritten uzak yani orta yol ve denge üzere olmayı tavsiye eden İslâm anlayışının izlerini taşımaktadır.

Halevi'nin Yahudi pratiğine ve itidale paralel olarak işaret ettiği bir diğer husus Yahudi dininin vaatlerinin öncelikli olarak bu dünyaya yönelik olduğudur. Halevi'ye göre bütün diğer dinlerin (*şerâit*) vaatleri ölüm sonrası hayatı, kendi ifadesiyle “cennet bahçeleri ve güzel lezzetleri” içerirken Yahudi dininin vaatleri kutsal topraklarda, –tabii kanuna değil– doğrudan *emr-i ilâhî*ye yani ilâhî iradeye bağlı olarak ve işledikleri amellere göre huzur ve bolluk içinde yaşamayı esas almaktadır. Burada da Halevi aslında Kur'an'daki cennet tasvirini eleştiri konusu yapmaktadır. Halevi'ye göre Yahudi vaadinin temelini oluşturan “*emr-i ilâhî* ile bağlantı”nın, diğer bir ifadeyle “Rabb'e ve meleklerine yakın olma” beklentisinin, öteki dünyadan önce bu dünyada

109 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:115.

110 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:27.

111 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:27.

112 Guttman, *Philosophies of Judaism*, s. 145, 147.

113 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:50.

gerçekleşen ve hatta gerçekleşmiş bir vaat olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Bu sebeple Halevi, hayattayken Allah'a yakın olan Yahudiler'in öldükten sonra elde edecekleri derecenin de bu yakınlık ilişkisine göre belirlendiğini ifade etmekte ve bu dereceye ulaşanlar için yok olma korkusunun bulunmadığını belirtmektedir.¹¹⁵ Bir başka yerde de dünya hayatı ve uzun yaşam ile âhireti kazanma arasında paralellik olduğuna işaret etmektedir: "(Âbit kişi) dünyayı ve uzun yaşamayı sever; bu ona âhireti kazandırır. Zira (bu dünyada) iyiliğini arttıran her şey âhirette de derecesini yükseltir."¹¹⁶ Halevi ayrıca âhret bahsinin, Tevrat'ta ve peygamber kitaplarında fazla yer işgal etmese de Yahudi din âlimleri tarafından açık ve ayrıntılı biçimde tartışıldığını, sonraki dinlerin bu konuda yeni bir şey ortaya koymadığını ileri sürmektedir.¹¹⁷ Bütün bu açıklamaların hem Kur'an'da sunulan âhret anlayışına yönelik bir eleştiri hem de Yahudiler'in dünya hayatına düşkün oldukları şeklindeki Kur'an eleştirisine¹¹⁸ bir cevap teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Yahudiler'in içinde buldukları düşük konum (*zillet ve meskenet*) ile ilgili olarak Halevi'nin ileri sürdüğü argüman ise diğer iki din mensuplarının da başlangıçta mâruz kaldıkları aşağılanma, baskı ve kıyımı doğru yolda olduklarının göstergesi olarak gördükleri ve bunu bir övünç vesilesi olarak sundukları şeklindedir. Halevi'ye göre, Yahudiler'in mevcut sürgün durumu kendi tercihleriyle ortaya çıkmış bir durum olmasa da bu duruma kendi istekleriyle katlanmaları, tek bir kelimeyi telaffuz ederek kolay yoldan yöneticilerinin dinine –yani İslâm'a– girmek ve kendilerini hor görenlerin gözünde makbul duruma gelmek varken Yahudi dinine sadık kalmak suretiyle zor

114 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:109. Bu bağlamda Halevi, Tevrat'ta İsrâiloğulları'na hitaben, "Sizden kim huzuruma gelir ve semaya yükselirse bizzat meleklerin arasında dolaşan şahıslar gibi olur; meleklerim de yeryüzünde onların arasında dolaşır" dediğini belirtmektedir. Bu ifade âhret hayatı çağrışımı yapıyor gibi görünse de söz konusu Tevrat cümlesiyle, öncelikli olarak Yâkub'un müşahede ettiği göğe dikilmiş merdiven ve bu merdivenden yeryüzüne inip çıkan meleklerle yönelik Tekvin pasajının (28:12-20) kastedildiği anlaşılmaktadır (bk. *el-Kitâbü'l-Hazerî*, s. 222, dn. 2; ayrıca bk. Çıkış 14:19-20; 23:20-23; Mezmurlar 91:11).

115 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:111.

116 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 3:1.

117 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:115-17. Halevi'nin işaret ettiği, Tevrat'ta ve peygamber kitaplarında yer alan âhretle alâkalı pasaj örnekleri şunlardır: Âdem'in içinde yaratıldığı Aden bahçesi (*gan Aden/cennet* – Tekvin 2:8) ve Beytülmağdis'in yakınındaki ateşi son bulmayan çukur (*gey ben-hinnom/cehennem* - II. Krallar 23:10; Yeremya 7:31-32; 32:35); Samuel peygamber dönemindeki ölüye danışma uygulaması (I. Samuel 28:5-19); Tevrat'ta yer alan, yabancı bir peygamberin ölümle ilgili duası (Sayılar 23:10); ayrıca Yahudi sabah duasında yer alan âhirete, ruha ve yeniden dirilmeye yönelik ifade.

118 Bk. el-Bakara 2/96.

yolu seçmeleri, Tanrı'yla olan ilişkilerinin yakınlığının bir sonucu ve aynı zamanda kurtuluşu yakınlaştıran bir unsur olmaktadır.¹¹⁹ Yine bu açıklamanın da hem Hıristiyanlar'ın hem de Müslümanlar'ın tezlerine karşı bir cevap niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

Halevi'ye göre Yahudiler'in mâruz kaldıkları sürgün durumu, temelde onların hatalarının bir sonucu olsa da, bu sürgünün özel bir tarafı söz konusudur. Bu noktada Halevi, İsrâil'in yani Yahudiler'in milletler içindeki konumunu, "kalbin bütün diğer organlar içindeki konumu"na benzetmekte ve tıpkı diğer organlarda ortaya çıkan sıkıntuların doğrudan kalbi etkilemesinde olduğu gibi, Yahudiler'in hem kendi hatalarından hem de dolaylı olarak diğer milletlerin hatalarından dolayı hastalıklı hale geldiklerini ileri sürmektedir: "*Emr-i ilâhînin* bizimle ilişkisi, nefsin kalple ilişkisi mertebesinde. Onun için 'Yerin bütün aileleri içinde sadece sizi bildim. O yüzden bütün günahlarınız için sizi cezalandıracağım'¹²⁰ denmiştir."¹²¹ Fakat, Halevi'ye göre, Yahudiler'in içinde buldukları sürgün durumu, onları "kuru kemikler"den¹²² ibaret olan "dağılmış uzuvlar" haline getirmiş olsa da, "bir zamanlar bir kalbin, başın, ruhun, nefsin ve aklın taşıyıcısı olan bu kemikler" yani en zelif haliyle bile Yahudiler, "mermerden ve alçıdan yapılmış, başları, gözleri, kulakları ve bütün âzaları bulunan fakat içine hayat ruhu hiç girmemiş ve girmesi de mümkün olmayan cesetlerden" yani en parlak haliyle bile diğer milletlerden daha üstün konumda bulunmaktadır.¹²³

Öte yandan Halevi'nin seçilmiş soy ve seçilmiş toprak görüşünün de Yahudi geleneğinin ötesinde¹²⁴ Şii-İsmâilî literatürden, bilhassa Şii imam doktrini ve seçkin soy modelinden beslendiğine yönelik yorumlar yapılmıştır. Bu noktada bilhassa Shlomo Pines ve EHUD KRINIS, X. yüzyılda yaşamış Zeydî âlim Kâsım b. İbrâhîm, Şii-İsmâilî âlim Ca'fer b. Mansûr el-Yemen ve Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin eserleri ile İhvân-ı Safâ risâlelerinde, bilhassa *er-Risâletü'l-câmia* adlı metinde yer alan benzer görüşlere atıf yapmışlardır. Bu görüşlerin başında, *Kuzari*'deki kullanımdan bazı farklılıklar içerse de, Ehlibeyt soyundan gelen imam silsilesiyle bağlantılı olarak ilâhî seçim mânâsındaki *safvet* kelimesinin, yine Halevi'nin düşüncesinde önemli yere sahip olan ilâhî emir/takdir ve ilâhî seçim mânâsındaki *emrullah* ve

119 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:112-15.

120 Amos 3:2.

121 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:36-44.

122 Hezekiel 37:3.

123 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:31.

124 Halevi'nin seçilmiş soyla ilgili görüşlerinin Rabbânî gelenekteki dayanağıyla ilgili olarak bk. Lasker, "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam", s. 75-92.

ihdiyârullah ifadelerinin kullanılması, ilâhî *emrin* Âdem ile başlatılması ve daha sonra Âdem'in çocukları içinden seçkin/saf olanlara yani peygamberlere intikalinden bahsedilmesi, dinin ve İslâm'ın kemalinin Allah'ın seçkinlerine ait olduğunun söylenmesi gibi görüşler gelmektedir.¹²⁵ Ayrıca İhvân-ı Safâ'ya ait bir risâlede, Halevi'nin görüşlerine ve zikrettiği varlık kategorisine ilham teşkil edecek şekilde, Irak (veya İran) halkıyla ilgili olarak şu açıklamanın yapıldığına dikkat çekilmiştir: "Biz, insanlığın kalbi (*lûbbü'n-nâs*), insanlık hayvanatın kalbi; hayvanat nebatatın kalbi; nebatat minerallerin kalbi; mineraller de elementlerin kalbidir." Buna ilâveten Irak halkının peygamberlik lütfuna mazhar olmasından ve Irak topraklarının diğer topraklar arasında merkezi konumda bulunmasından da bahsedilmiştir.¹²⁶

Pines'a göre Halevi, Şii literatürde yer alan bütün bu kavramları ve görüşleri Yahudiliğe uyarlamak suretiyle kendi teorisini ortaya koymuştur. Bu noktada, tersinden bir mantıkla sorulması gereken soru, Halevi'den önce yaşamış olan söz konusu Şii yazarların da Yahudi geleneğinde zaten var olan seçilmiş soy ve seçilmiş toprak fikrinden etkilenip etkilenmedikleridir. Pers geleneğinin Yahudilik'le ilişkisi Bâbil sürgünü dönüşüyle birlikte başlayan Yahudi-Pers münasebetine ve daha sonra Talmud dönemindeki Yahudi-Sâsânî ilişkisine kadar uzanmaktadır. Şii İslâm'ının arka planında Pers geleneğinin de yer alması söz konusu etkiyi mümkün kılmaktadır.¹²⁷

3.3. İslâm Eleştirisinin Temeli Olarak Evrensellik İddiası

Halevi'nin *Kuzari*'de ortaya koyduğu Yahudilik savunusunun diğer ayağını oluşturan İslâm'a yönelik eleştiri, en başta işaret edildiği üzere, Yahudi seçilmişlik inancının bir nevi antitezi konumundaki evrensellik iddiası üzerine temellenmektedir. Yukarıdaki bölümlerde bir kısmına işaret edilen diğer eleştiriler de umumiyetle bu noktayla bağlantılı olarak ortaya konmaktadır. Bu mânada Halevi'nin İslâm'a yönelik birincil eleştirisi, İslâm mesajının sadece belli bir kavimle sınırlı kalmayıp bütün insanlığı hedefliyor olmasıdır. Halevi'ye göre Mûsâ peygamber ile İslâm peygamberinin mesajları

125 Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Halevi's *Kuzari*", s. 167-72; Krinis, "The Arabic Background of the *Kuzari*", s. 24-36; ayrıca bk. Rubin, "Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition", s. 41-65.

126 Bk. Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Halevi's *Kuzari*", s. 189-90, dn. 168b; Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, s. 38.

127 Bu noktayla bağlantılı olarak çeşitli Yahudi yazarlar Yahudi geleneğinin, hem inanç hem de uygulama noktasında, Şii İslâmı üzerindeki etkisine dair Sünnî gelenek içinde var olan kanaate dikkat çekmişlerdir. Meselâ bk. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, s. 93-135 ("Shī'ite and Jew Between History and Myth" başlıklı bölüm).

arasındaki temel fark da buraya dayanmaktadır. Mûsâ, kölelikten kurtulmak ve Kenan topraklarına girmek şeklindeki, gerçekleştirilebilir ve netice itibarıyla gerçekleştirilmiş bir vaatle İsrâiloğulları'na gelmiştir. Halevi'nin ifadesiyle bu durum, elçiyi "gönderenin büyüklüğünün, elçinin yüceliğinin ve özel olarak kendilerine elçi gönderilenlerin faziletinin ispatı" olmaktadır. Buna karşılık Halevi İslâm Peygamberi'nin, "Ben bütün dünyayı doğru yola sevk etmek için gönderildim" diyerek geldiğini ("âlemlere rahmet olarak gönderilme" sözüne atıf), fakat mesajının dünyanın sadece bir yarısına ulaşmış ve amaçlanan hedefin gerçekleşmemiş olduğunu ima etmektedir. Böyle bir peygamber, Halevi'nin ifadesiyle, "elçiliğinde itibarsız duruma düşmüş" olmaktadır.¹²⁸ Dolayısıyla *Kuzari*'de ortaya konduğu şekliyle Yahudi anlayışında peygamberliğin/seçilmişliğin ve ilgili mesajın İsrâiloğulları ile sınırlı olması Halevi tarafından bir eksiklik olarak görülmemekte; aksine, İslâm ile ilişkilendirildiği, evrensel olma iddiasıyla yola çıkıp bunu başaramamak bir eksiklik kabul edilmektedir.

Halevi'ye göre diğer milletleri de hedefleyen İslâm mesajının önündeki en büyük engel ise Kur'anın Araplar'ın lisanında gelmiş olmasıdır. Bu durum Kur'anın Arap olmayan Müslümanlar tarafından anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.¹²⁹ Bu sebeple, Halevi'nin ifadesiyle, Arap olmayan milletlerin bu "kitapla amel etmeleri ancak seneler geçtikten sonra, fetihler veya komşuluk yoluyla onlarda dönüşümün gerçekleşmesiyle" meydana gelmektedir; Yahudi dininde olduğu gibi, "peygamberin bizzat şahitlik etmesiyle ya da başka bir peygamberin o (peygamber)e şahitlik edip onun şeriatını desteklemesiyle değil."¹³⁰ Halevi, bu şekilde, temel olarak belli bir topluluğu (İsrâiloğulları/ Yahudiler) muhatap alan Yahudi dininin, bu topluluğun ana dili olan İbrânîce gelmiş olmasının ve yine aynı dili konuşan her bir peygamberin mesajlarıyla bu kitabı ve dini teyit etmelerinin bir üstünlük unsuru olduğuna işaret etmektedir.

Halevi, Arapça bir metin olarak Kur'anın îcazı konusunu da bir problem olarak ortaya koymaktadır. Bu noktada Halevi'nin Hazar kralının ağzından dile getirdiği eleştiri son derece ilginçtir: "Her kim hidayetini *emr-i ilâhîde* ararsa ve bunun imkânsız olduğunu düşündüğü halde Allah'ın beşerle konuştuğuna kanaat getirirse, bu kanaate redde mahal vermeyecek şekilde bilinen gerçekler yoluyla varmış olması gerekir ki ancak o zaman Allah'ın beşerle konuşmuş olduğuna inanabilirsin. Kitabınız, Arapça yazılmış bir kitap (olarak) mucize olabilir, (ama) benim gibi Arap olmayan biri onun mucize ve

128 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:100.

129 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:6; krş. 3:67.

130 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:100.

hârikulâde oluşunu anlayamaz, (dolayısıyla) bana (kitabınız) okunduğunda ben onunla başka bir Arapça kelâm arasındaki farkı ayırt edemem.”¹³¹

Halevi'nin İslâm'a yönelik bir diğer eleştiri noktası ise bu dine girmenin, kendi ifadesiyle, sadece bir kelimeyi yani kelime-i şehadeti telaffuz etmekle gerçekleşmesidir. Halevi'ye göre bu kişi “belki de ömrü boyunca bu kelimeden başka bir şey bilmemiş ve hatta bu kelimenin mânasını dahi anlamamış olsa bile, naîm (cennetlerin)de sonsuza kadar yaşamaktadır. Tek bir kelime (kişiyi) hayvan derecesinden (alıp) yüce meleklerin derecesine yükseltmektedir. Bu kelimeyi telaffuz etmeyen kişi ise bütün hayatı boyunca Allah Teâlâ'ya ulaşmak için çabalamış âlim ve âbit bir filozof olsa bile bir hayvan (derecesinde) kalmaktadır.”¹³² Halevi'ye göre Yahudi dininde ise durum farklıdır: “Biz, hangi ümmetten olursa olsun (hiç)bir kimseyi Allah katında faziletin karşılığında mahrum etmeyiz. Fakat tam fazileti hayattayken (Allah'a) yakınlştırılmış olanlara ait görürüz. Onların öldükten sonra Allah katındaki derecelerinin de bu (yakınlık) ilişkisine uygun olduğunu kabul ederiz.”¹³³

Halevi'nin ortaya koyduğu bu hususlarla ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Her şeyden önce, Halevi'nin, mesaj-başarı ilişkisi ya da denklemi üzerinden yaptığı Yahudilik-İslâm karşılaştırması sorunlu bir bakış açısı sunmaktadır. Halevi'nin iddiasının aksine İslâm mesajının sadece belli bir grubu değil, bütün insanlığı hedefliyor olması, tek tek bütün fertleri ya da insanlığın tamamını Müslüman yapma gibi bir iddia taşımamaktadır. Böyle bir şeyin imkânsız olduğu bizzat Kur'an tarafından ifade edilmektedir. Kur'an'da yaratılış kıssası üzerinden, insanoğlundan bir kısmının ve belki de çoğunun doğru yoldan çıkacakları ya da yanlış yolda olacakları ihtimalinin daha en başından Tanrı'nın bilgisi ve takdiri dahilinde olduğu bildirilmekte ve yine çeşitli âyetlerde Peygamber'e, inanmayanlar karşısında üzüntüye kapılmaması için telkinde bulunmaktadır.¹³⁴ Dolayısıyla İslâm Peygamberi adına “âlemlere rahmet olma” vurgusunun ifade ettiği evrensellik iddiası, sayı çokluğundan ziyade son peygamberin tebliğinin bütün zaman ve mekânlara hitap edecek şekilde kemale erdirilmiş ve tamamlanmış bir din (şeriat) olma vasfı taşıdığını, artık yeni bir peygamberin ve yeni bir dinin gelmeyeceğini ifade etmektedir.

131 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:6.

132 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:110, 4:23.

133 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:111.

134 Bk. en-Nisâ, 4/119; el-A'râf, 7/16-18; Âl-i İmrân, 3/176; en-Nahl, 16/32; el-Gâşîye, 88/21-22.

Yine Kur'an'ın îcazı ile ilgili argümandaki problemleri husus, Halevi'nin, mucize olma bakımından bir metnin karşısına tarihî bir hadiseyi yerleştirmesidir. Halevi'nin yürüttüğü bu mantığı kabul edecek olursak, Kur'an'ın mucize oluşunu ve dolayısıyla vahiy eseri olduğunu en iyi Araplar'ın, daha doğrusu Arapça'yı bilenlerin anlaması ile Tanrı'nın beşerle konuştuğunu en iyi Sînâ vahyini tecrübe edenlerin anlaması arasında bir fark olmamalıdır. Fertler arası anlayış farklılığı ise her iki durum için de geçerlidir. Öte yandan Arap olmayanlar ya da Arapça bilmeyenler ile Sînâ vahyini doğrudan tecrübe etmeyenler arasında bir mukayeseye gidildiğinde ise durum farklılaşacaktır. Arap olmayan birinin (meselâ bir Yahudi'nin) Arapça'yı bir Arap kadar hatta ondan daha iyi öğrenmesi ve Arap olan Müslümanlar'ın şehadetine ve aktardığı bilgiye bağlı kalmadan bizzat kendisinin, elinin altında bulunan Kur'an metni (yani bu metnin üslûbu, içeriği, îcazı vb.) hakkında hüküm vermesi mümkündür ve bunun örnekleri İslâm tarihinde mevcuttur. Arapça'yı bilmeyenler ise bu konuda Halevi'nin çok kıymet verdiği bir kavram olan *taklide* yani kendi geleneklerinin şehadetine başvuracaklardır. Buna karşılık Sînâ'da bulunmayanların geriye dönük olarak bu olayı yaşamaları ve önceki nesillerin şehadeti olmaksızın bu olay hakkında doğrudan fikir sahibi olmaları mümkün değildir. Bu mânada Sînâ'daki vahiy tecrübe etmeyen kişi için Sînâ'da yaşanan mucizeler ile meselâ havârilere İsa Mesih üzerinden tecrübe ettiği mucizeler arasında inandırıcılık açısından bir fark yoktur. Dolayısıyla aslında Halevi'nin mantığına göre, bir hikâyenin ya da haberin bilindik olması yani Mûsâ'nın sergilediği mucizelerin İnciller'de ve Kur'an'da da yer almış olması, bu hikâyenin yanlış veya hayalî olamayacağı anlamına gelmemektedir. Bunun tersini söylemekle aslında Halevi kendisiyle çelişmektedir.¹³⁵ Zira eğer durum Halevi'nin söylediği gibi ise Halevi'nin aynı şekilde hem İnciller'in hem de Kur'an'ın İsa Mesih'e atfettiği mucizeleri de kabul etmesi gerekirdi.¹³⁶ Dolayısıyla Halevi'nin iddiasının aksine, metin olarak mevcudiyetini koruyan Kur'an'ın mucize olma ve her devrin insanı için (Müslüman veya değil) ulaşılır olma vasfı, geçmişte yaşanmış ve sadece

135 “(Müslüman) âlim şöyle dedi: Kitabımız Mûsâ'nın (as) ve İsrâiloğulları'nın haberleriyle dolu değil mi? Onun firavuna yaptıkları, denizi yardığı ve kendinden razı olduklarını kurtarıp kızdıklarını da boğduğı inkâr edilemez. Ayrıca kırk yıl boyunca (gönderdiği) men ve selva, Tûr'da Mûsâ ile konuşması, Yeşu için güneşi durdurması ve güçlü kuvvetli (adam)lar karşısında ona yardım etmesi var. Bundan öncesinde de tûfan ve Lût kavminin helâk edilmesi var. (Bütün) bunlar hayale ya da hileye yer bırakmayacak kadar bilindik (hadiseler) değil mi?” (*el-Kitâbü'l-Hazerî*, 1:9).

136 Burada ileri sürdüğümüz eleştirilere benzer eleştiriler Semevel el-Mağribî'nin reddiyesinde de, İslâm'ın ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı bahsinde dile getirilmektedir. Arapça metin için bk. *İfhâmü'l-Yehûd*, s. 12-15; Türkçe tercümesi için ayrıca bk. *Yahudiliği Anlamak*, s. 47-53.

belli bir topluluk tarafından tecrübe edilmiş bir hadiseye karşılık gelen Sînâ vahyinin mûcize olma vasfından daha üstün konuma sahiptir.¹³⁷ Belki de onun için, Halevî'nin çok sevdiği tabiri kullanacak olursak, *emr-i ilâhî*nin bir sonucu olarak, daha dar bir topluluğu hedefleyen Hz. Mûsâ'nın tebliğinde zaman ve mekânla sınırlı mûcizeler (Mısır ve Sînâ mûcizeleri), evrensellik iddiası taşıyan Hz. Muhammed'in tebliğinde ise zaman ve mekân üstü bir mûcize (Kur'an metni) takdir edilmiş olmaktadır. Fakat Halevî'nin kurgusuna göre, dil engeli sebebiyle Arapça Kur'an'ın mûcize oluşunu kavrayamayacağı söyleyen Hazar kralı, tecrübe etmediği halde Sînâ vahyinin gücü sebebiyle Yahudiliği benimsemekte ve aynı dil engeline rağmen İbrânîce Tevrat'ın kutsallığını kabul etmektedir. Ayrıca Halevî, Arapça adına eleştiri konusu yaptığı üstünlük iddiasını bizzat kendisi İbrânîce için dile getirmektedir.¹³⁸

Öte yandan Halevî'nin ileri sürdüğü, kutsal metnin dili ve mesajın anlaşılabilirliğiyle ilgili argümanda da problem mevcuttur. Tanah'ta anlatıldığı üzere, Bâbil sürgünü sırasında Yehudâ'da kalan halk, ana dilleri olan İbrânîce'yi unutmuş ve kutsal metinleri olan Tevrat'ın dilini anlayamayacak duruma gelmişlerdir. Sonraki büyük sürgün döneminde de farklı coğrafyalarda yaşamaya başlayan Yahudiler için İbrânîce ana dili olma vasfını yitirmiştir. Aynı şekilde İsrâiloğulları İbrânîce konuşmaya devam ettikleri ve bu dili konuşan peygamberlere sahip oldukları önceki dönemlerde de kitaplarıyla amel etmeyi bırakmış ve putlara tapmaya başlamışlardır. Bu durum kutsal metnin ilk muhatabı ve taşıyıcısı olan grup hariç, kutsal metnin dili ile mesajın yayılması ve özümsemesi arasında doğrudan bir bağ bulunmadığını göstermektedir. Ayrıca Tanah'ta yer alan bu bilgilere göre, Halevî'nin Arap olmayan Müslümanlar için yaptığı, onların, "Kitapla amel etmeleri ancak seneler geçtikten sonra, fetihler veya komşuluk yoluyla onlarda dönüşümün gerçekleşmesiyle meydana gelmektedir" şeklindeki tespiti benzer bir durum İsrâiloğulları için de geçerlidir. Tanah'ın şahitliğini kabul edecek olursak, Halevî'nin söylediğinin aksine Yahudi dini, "peygamberin bizzat şahitlik etmesiyle ya da başka bir peygamberin o (peygamber)e şahitlik edip onun şeriatını desteklemesiyle" tam anlamıyla tesis edilmiş değildir; bilakis söz konusu şahitliğe ve

137 Kur'an ile Tevrat arasında bir mukayese yapıldığında ise tevâtür yoluyla sonraki nesillere aktarılmış olmaları ya da bu yöndeki iddia bakımından bu iki metin arasında teoride bir fark yoktur. Fakat derlenme süreçleri, mevcut nüshaların eskiliği ve otantiklik dereceleri bakımından iki metin arasında önemli farklar mevcuttur. Bu mukayese bu makalenin konusu olmadığından bu kadarına işaret etmek yeterli olacaktır. Konuya yönelik geniş bilgi için bk. A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi; Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*.

138 *el-Kitâbü'l-Hazerî*, 2:67-68; ayrıca bk. Katzew, "Moses Ibn Ezra and Judah Halevî", s. 191-92.

desteğe rağmen bu din İsrâiloğulları'nın hayatında uzun süre pratik olarak karşılık bulmamıştır. Bu neticenin gerçekleşmesi için İsrâiloğulları'ndan arta kalanların Bâbil sürgünü tecrübesini yaşamaları ve sürgünden dönüşte Ezra önderliğinde yeni bir ahit yapmaları gerekmiştir.¹³⁹

Yukarıda belirtilen bütün bu hususların Halevi tarafından göz ardı edildiği görülmektedir. Halevi, *Kuzari*'sinde daha ziyade İslâm'ın temel karakteri (evrensellik) ile belli inanç ve uygulamalarını karikatürize edilmiş bir biçimde sunmakta; bu İslâm tasvirinin karşısına ise fazlasıyla idealize edilmiş ve monolitik bir Yahudilik tasviri yerleştirmektedir. Halevi'nin *Kuzari*'de ortaya koyduğu hakikat ve Yahudilik tanımını çerçevesinde Yahudi dininin, hakikati en iyi temsil eden din olduğundan değil, belki en fazla, teorik anlamda, Halevi'nin koyduğu hedefler ya da sınırlar açısından iç tutarlılığa sahip bir din olduğundan bahsetmek mümkündür. *Kuzari*'nin sonraki Yahudi yazarlar üzerinde oluşturduğu etkiye rağmen, Halevi'nin sunduğu bu dar çerçeveli Yahudilik anlayışının, Yahudiliği evrensel açılıma sahip bir din olarak gören Yahudi yazarlara ne kadar açılım sağladığı ya da sağlayamadığı ise ayrı bir tartışma konusudur.

Sonuç Yerine

Belki en başta söylenmesi gereken şeyi şimdi söyleyecek olursak, kurgusallığı ve sunduğu argümanlar bakımından tenkide açık noktaları bir yana, Halevi'nin *Kuzari*'sinin en önemli özelliği, müellifinin Yahudi, Müslüman ve Hıristiyan dünyasının kesiştiği bir coğrafyada ve dönemde yaşamış olması ve bu kesişimin izlerini, bilerek ya da bilmeyerek eserinde iyi bir şekilde yansıttığıdır. Bu özelliğe paralel olarak, *Kuzari* aynı zamanda İslâm'ın Yahudi düşüncesi üzerindeki çok yönlü etkisinin sadece İbn Meymûn ve İbn Dâvûd gibi rasyonalist Yahudi âlimleri değil, aynı zamanda Halevi gibi gelenekçi Yahudi âlimleri kapsadığının da iyi bir örneğini oluşturmaktadır.

Bu makalenin amacı, Halevi'nin beslendiği kaynaklar, özellikle de arka plandaki Müslüman etkisi üzerine Yahudi araştırmacılar tarafından yapılmış çalışmaları da dikkate alarak, Halevi'nin *Kuzari*'sindeki Yahudilik savunusunu ve buna paralel olarak dillendirdiği İslâm eleştirisini temel noktalar üzerinden değerlendirmektir. Kanaatimce bu makalede ortaya konan genel çerçeve, Türkçe'de fazla çalışılmamış olan Halevi gibi bir şahsiyetin hangi noktalar üzerinden çalışılabileceğine ve aynı zamanda burada temas edilen konuların her birinin de müstakil olarak çalışılmayı gerektirecek hacim ve

139 Bk. Gürkan, *Yahudilik*, s. 152-55.

önemde olduğuna işaret eder özelliğindedir. Bu bağlamda, İbn Meymûn'dan sonra Yahudi geleneğindeki en etkili isimlerden biri olan Halevi'nin gerek dinî-millî içerikli şiirlerinin gerekse *Kuzari*'deki görüşlerinin modern Yahudi düşüncesini nasıl etkilediği konusu bilhassa günümüz Yahudiliği'ni anlamaya ışık tutacak öneme sahiptir ve yeni çalışmalara davetiye sunmaktadır.

Bibliyografya

- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- A'zamî, M. Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker – Fatih Serenli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Baron, Salo W., "Yehudah Halevi: An Answer to an Historic Challenge", *Jewish Social Studies*, 3/3 (1941): 243-72.
- Baer, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, çev. Louis Schoffman, I-II, Skokie: Varda Books, 5761/2001.
- Baneth, David Hartwig, "Judah Halevi and al-Ghazali", çev. G. Hirschler, *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, ed. Alfred Jospe, Detroit: Wayne State University Press, 1981, s. 181-99.
- Baneth, David Hartwig, "Some Remarks on the Autographs of Yehudah Hallevi and the Genesis of the Kuzari", *Tarbiz*, 26 (1957): 297-303 [İbrânîce].
- Beinart, Haim, "Toledo", *Encyclopaedia Judaica (EJd.)*, 2. ed., I-XXII, Detroit 2007, XX, 23-26.
- Berger, Michael S., "Toward a New Understanding of Judah Halevi's 'Kuzari'", *The Journal of Religion*, 72/2 (1992): 210-28.
- Birnbaum, Ruth, "Judah Halevi and Martin Buber on the Radicalization of Judaism", *Judaism*, 34/4 (1985): 391-400.
- Bodoff, Lippman, "Was Yehudah Halevi Racist?", *Judaism*, 38/2 (1989): 174-84.
- Brann, Ross, "Judah Halevi", *The Literature of Al-Andalus*, ed. Maria Rosa Menocal v.dğr., Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 265-81.
- Brann, Ross, "Judah Halevi: The Compunctious Poet", *Prooftexts*, 7 (1987): 123-43.
- Brook, Kevin Alan, *The Jews of Khazaria*, 3. ed., New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2018; Türkçe'si: *Hazar Yahudileri: Bir Türk İmparatorluğu*, çev. İsmail Tulçalı, İstanbul: Nokta Kitap, 2005.
- Cohen, Richard A., "Rosenzweig's Rebbe Halevi: From the Academy to the Yeshiva", *Judaism*, 44 (1995): 448-66.
- Cohon, Samuel S., "Jehuda Halevi", *The American Jewish Year Book*, 43 (1941-42/5702): 447-88.
- Dover, Cedric, "The Racial Philosophy of Jehuda Halevi", *Phylon*, 13/4 (1952): 312-22.
- Dunlop, D. M., *The History of the Jewish Khazars*, New York: Schocken Books, 1967.

- Efros, Israel, "Some Aspects of Yehudah Halevi's Mysticism", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 11 (1941): 27-41.
- Epstein, Isidore, "Judah Halevi as Philosopher", *The Jewish Quarterly Review*, 25/3 (1935): 201-25.
- Feyyûmî, Saïd b. Yûsuf, *el-Emânât ve'l-i'tikâdât*, nşr. S. Landauer, Leiden: Brill, 1880.
- Fontaine, Resianne, "Was Maimonides an Epigone?", *Studia Rosenthaliana*, Epigonism and the dynamic of Jewish culture, 40 (2007-2008): 9-26.
- Fontaine, Resianne, "Ibn Daud, Abraham ben David Halevi", *EJd.*, IX, 662-65.
- Frank, R. M., "Al-Ghazâlî on Taqlîd: Scholars, Theologians, and Philosophers", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 7 (1991-92): 207-52.
- Friedman, Mordechai A., "Judah Ha-Levi on Writing the Kuzari: Responding to a Heretic", *From a Sacred Source: Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif*, ed. B. M. Outhwaite - S. Bhayro, Leiden: Brill, 2011, I, 158-69.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ, 6. bs., Kahire: Dârü'l-maârif, 1392/1972.
- Goitein, Shelomo Dov, "The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi in the Light of the Cairo Geniza Documents", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 28 (1959): 41-56.
- Goitein, Shelomo Dov, "Autographs of Yehuda Hallevi", *Tarbiz*, 25 (1955-56): 393-412 [İbrânice].
- Goitein, Shelomo Dov, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza V: The Individual*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York: Anchor Books, 1966.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, 5. bs., İstanbul: İSAM, 2015.
- Halevi, Yehuda, *Sefer Ha-Kuzari: Makor ve-Targum*, çev. Yosef Kafih [Kafah], Kiryat Ono: Makhon Mishnat Ha-Rambam, 5765/2005.
- [Halevi] Lâvî, Ebü'l-Hasan Yehüdâ b. Semev'el, *el-Kitâbü'l-Hazerî: er-Red ve'd-delîl fî'd-dîni'z-zelîl*, nşr. Nebih Beşir, Beyrut/Köln: Menşûratü'l-cemel, 2012.
- Halkin, Hillel, *Yehuda Halevi*, New York: Schocken, 2010.
- Halper, Yehuda, ed., *Philosophy and the Jewish Tradition: Lectures and Essays by Aryeh Leo Motzkin*, Leiden: Brill, 2012.
- Heinemann, Isaac, ed., "Judah Halevi: Kuzari", *Three Jewish Philosophers*, ed. Hans Lewy v.dğr., Cleveland: Meridian Books, 1960.
- Hellig, Jocelyn, "The Jewish Golden Age of Spain Revisited", *Religion in Southern Africa*, 3/2 (1982): 23-33.
- Hirschfeld, Hartwig, "Introduction", *Judah Hallevi's Kitab Al Khazari*, çev. Hartwig Hirschfeld, London: George Routledge and Sons Ltd., 1905, s. 1-35.
- Hughes, Aaron W., "The Art of Philosophy: The Use of Dialogue in Halevi's Kuzari and Abravanel's *Dialoghi d'Amore*", *Medieval Encounters*, 13 (2007): 470-98.
- Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York: Atheneum, 1969.

- Irmak, Adem, "Yehuda Halevi ve Ahiret Düşüncesi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2015): 301-18.
- İbn Meymûn, *Delâletül-hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y.
- The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, çev. ve ed. A. Asher, I-II, London-Berlin: A. Asher & Co., 1840-41.
- Judah Hallevi's Kitab Al Khazari*, çev. Hartwig Hirschfeld, London: George Routledge and Sons Ltd., 1905.
- Kaplan, Lawrence, "'The Starling's Caw': Judah Halevi as Philosopher, Poet and Pilgrim", *The Jewish Quarterly Review*, 101/1 (2011): 97-132.
- Katzew, Jan D., "Moses Ibn Ezra and Judah Halevi: Their Philosophies in Response to Exile", *Hebrew Union College Annual*, 55 (1984): 179-95.
- Kfir, Uriah, *A Matter of Geography: A New Perspective on Medieval Hebrew Poetry*, Leiden: Brill, 2018.
- Kogan, Barry S., "Judah Halevi", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman, New York: Routledge, 1996, s. 718-724; Türkçesi: "Judah Halevi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, s. 395-402.
- Kogan, Barry S., "Judah Halevi and His Use of Philosophy in the *Kuzari*", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 111-35.
- Kogan, Barry S., "Al-Ghazali and Halevi on Philosophy and the Philosophers", *Medieval Philosophy and the Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis, London-New York: Routledge Curzon, 2002, s. 54-68.
- Kreisel, Howard, "Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal", *Maimonidean Studies*, 2 (1991): 95-121.
- Kreisel, Howard, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Krinis, Ehud, "The Arabic Background of the *Kuzari*", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 27 (2013): 1-56.
- The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*, 2. ed., çev. N. Daniel Korobkin, Jerusalem: Feldheim, 2009.
- Kuzgun, Şaban, *Hazar ve Karay Türkleri: Türklerde Yahûdilik ve Doğu Avrupa Yahûdilerinin Menşei Meselesi*, Ankara: Se-da Yayınları, 1985.
- Langermann, Y. Tzvi, "Science and the *Kuzari*", *Science in Context*, 10/3 (1997): 495-522.
- Lasker, Daniel J., "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the Thought of Judah Halevi", *The Jewish Quarterly Review*, 81/1-2 (1990): 75-91.
- Lasker, Daniel J., "Judah Halevi and Karaism", *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honour of Marvin Fox*, ed. Jacob Neusner v.dğr., Atlanta: Scholars Press, 1989, III, 111-25.
- Lasker, Daniel J., "Judah Halevi", *Encyclopedia Judaica*, 2. bs., XI, 492-500.

- Lasker, Daniel J., "Translations of Rabbi Judah Halevi's Kuzari" (seforim.blogspot.co.il /2017/06/translations-of-rabbi-judah-halevis.html; son erişim: 17.08.2018).
- Lobel, Diana, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York: State University of New York Press, 2000.
- Malkiel, David J., "Three Perspectives on Judah Halevi's Voyage to Palestine", *Mediterranean Historical Review*, 25/1 (2010): 1-15.
- Menocal, María Rosa, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston - New York- London: Little, Brown and Company, 2002.
- Meral, Yasin, "Petrus Alfonsi'nin 'Yahudilere Reddiye'sinde İslam Eleştirisi", *Dini Araştırmalar*, 16/43 (2013): 173-92.
- Meral, Yasin, "Ortaçağ İslam Dünyasında Yahudi Düşüncesi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Aklı Düşünce ve Felsefenin Doğudan Doğuşu*, ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ali Osman Kurt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, I, 989-1018.
- Meş'ûdî, *Mürûcû'z-zeher ve meâdinü'l-cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, çev. M. Friedländer, Skokie, Illinois: Varda Books, 2002.
- Moses Maimonides, *Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, çev. Isaac Klein, ed. Leon Nemoy, I-XXI, New Haven: Yale University Press, 1972.
- Moses Maimonides, "The Epistle to Yemen", *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, çev. Abraham S. Halkin, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.
- Nemoy, Leon, "Contributions to the Textual Criticism of Judah ha-Levi's Kitâb al-Khazarî", *The Jewish Quarterly Review*, new series, 26/3 (1936): 221-26.
- Oğuz, Emine Okumuş, *Yehuda Halevi ve Kitâbü'l-Huzarî'si* (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Özervarlı, M. Sait, "Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)", *DİA*, 1996, XIII, 505-11.
- Pines, S., "Shî'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980): 165-251.
- Pines, S., "Translator's Introduction: The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed*, çev. Shlomo Pines, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, I, s. LVII-CXXXIV.
- Rosenzweig, Franz, *Ninty-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*, ed. Richard A. Cohen, çev. Thomas Kovach v.dğr., New York: State University of New York Press, 2000.
- Rubin, Uri, "Prophets and Progenitors in Early Shî'a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979): 41-65.
- Scheindlin, Raymond P., *The Song of the Distant Dove: Judah Halevi's Pilgrimage*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Scheindlin, Raymond P., "The Jews in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1992, s. 188-200.
- Schweid, Eliezer, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance*, çev. Leonard Levin, Leiden: Brill, 2008.

- Semev'el el-Mağribî, *İfhamü'l-Yehûd: Silencing the Jews*, nşr. ve çev. Moshe Perlmann, New York: American Academy for Jewish Research, 1964; Türkçe'si: *Yahudiliği Anlamak*, çev. Osman Cilacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Shear, Adam, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167-1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Shear, Adam, "Canonicity and the Authority of Works of 'Jewish Thought': Theoretical Perspectives and Some Examples from the Early Modern Reception of the *Kuzari*", *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies, vol. I: The Bible and Its World, Rabbinic Literature and Jewish Thought*, ed. Baruch Schwartz v.dğr., Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2009, s. 115-28.
- Silman, Yochanan, *Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari and the Evolution of His Thought*, çev. Lenn J. Schramm, New York: State University of New York Press, 1995.
- Spero, Shubert, "Yehudah Halevi and Philosophical Use of Metaphor", *Tradition*, 45/3 (2012): 7-20.
- Stampfer, Shaul, "Did the Khazars Convert to Judaism?", *Jewish Social Studies*, 19/3 (2013): 1-72.
- Strauss, Leo, "The Law of Reason in the *Kuzari*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13 (1943): 47-96.
- Taşagıl, Ahmet, "Hazarlar", *DİA*, 1998, XVII, 116-20.
- Toprak, M. Faruk, "Yehuda Halevi ve Şiirleri", *Eski Yeni*, 1 (2006) 109-11.
- Tudela'lı Benjamin - Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Wasserstrom, Steven M., *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Wiener, Max, "Judah Halevi's Concept of Religion and a Modern Counterpart", *Hebrew Union College Annual*, Hebrew Union College Seventy-fifth Anniversary Publication 1875-1950, 23/1 (1950-51): 669-82.
- Wolfson, Elliot R., "Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 57 (1990-91): 179-242.
- Wolfson, Harry Austryn, "Hallevi and Maimonides on Prophecy", *The Jewish Quarterly Review*, new series, 32/4 (1942): 345-70; 33/1 (1942): 49-82.
- Wolfson, Harry Austryn, "Maimonides and Halevi: A Study in Typical Jewish Attitudes Towards Greek Philosophy in the Middle Ages", *The Jewish Quarterly Review*, 2/3 (1912): 297-337.
- Yahalom, Joseph, "Judah Halevi: Records of a Visitor from Spain", *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, ed. Stefan C. Reif, New York: Cambridge University Press, 2002, s. 123-33.
- Zuckerman, Constantine, "On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor: A Study of the Anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo", *Revue des Études Byzantines*, 53 (1995): 237-70.

Judah Halevi's Defense of Judaism and Critique of Islam As Put Forth in His *Kuzari*

Moses Maimonides, a famous medieval Jewish thinker, is perhaps the most recognized Jewish scholar in the western world as well as in Turkish academia. This is due primarily to his famous philosophical work entitled *Dalâlat al-hâ'irîn* (known as *Guide for the Perplexed* to English speaking people), which is a classic of religious rationalism. Judah Halevi, on the other hand, is another important medieval Jewish thinker and poet, who, known as the most fervent defender of traditional Judaism and a fierce critic of religious rationalism, belongs to the opposite camp. Despite the fact that a huge body of scholarly work exists on Halevi in the West, including those that deal with the Arabic-Islamic background of his thought, he has not gained much recognition in Turkish academia. This paper aims to draw attention to Halevi's *al-Kitâb al-Khazarî*, widely known as *Sefer ha-Kuzari*, by analyzing its background and content. In this way, this paper presents an evaluation of the main points of Halevi's defense of the Jewish religion and critique of Islam as he put forth in his *Kuzari*.

Halevi, through his religious-nationalist poems as well as his polemical book, the *Kuzari*, had a significant impact on the Jews of his time and of later periods. In his *Kuzari*, which is written as a dialogue between a Khazar king (*Khazari*) and a Jewish scholar (*haver*), Halevi defends the Jewish religion and criticizes, directly or indirectly, the main beliefs and opinions of certain groups that he considers to be either external (philosophers, Muslims and Christians) or internal (Karaites) adversaries of Rabbinic Judaism. The *Kuzari* is also regarded as the first Jewish polemical book written against Islam. Even more important is the fact that since Halevi lived in a time and place that was dominated by Muslim Arab culture, he makes use of Islamic terminology to a great extent in the *Kuzari*. As demonstrated by a long chain of scholars including David Kaufmann, Ignaz Goldziher, Julius Guttman, David Baneth, Israel Efros, Harry Wolfson, Shlomo Pines, Diana Lobel and Ehud Krinis, Halevi borrows Arabic words and concepts not only from the Islamic (both Sunni and Shiite) literature of philosophy, kalâm and taşawwuf, but also directly from the Qur'an and the hadith, integrating them into his own system of thought, i.e., into a Jewish context. The most important of these Islamic words or concepts are *amr/amr Allâh*, *ittişâl*, *şafwa*, *qiyâs*, *ijtihâd*, *sanad*, *taqlid*, etc. It is also important to note that the main adversary groups that Halevi critiques in his *Kuzari* –namely, the philosophers (especially the Aristotelians), the kalâm scholars and the Karaites– have one point in common: they all flourished in a Muslim culture and, in the case of the first two groups, consisted mostly of Muslim scholars. Accordingly, Greek philosophy, which was criticized by Halevi, had gained ascendancy through the writings of Muslim philosophers and influenced Jewish scholars as well. As for Karaite Judaism, which emerged in Muslim Iraq, it was also influenced by the Muslim kalâm tradition. Thus, for some scholars, the *Kuzari* should be seen as a clarion call made to persuade the Jewish elite of Spain, who came under the influence of Muslim culture with its emphasis on philosophy (i.e., Athens), to return to an authentic Jewish tradition (i.e., Jerusalem). This helps

to explain the eventual decision of the *haver*, the main character of the *Kuzari*, as well as of Halevi himself to travel to the holy land to live and die there.

In light of this background knowledge, it is fair to consider Halevi's defense of Judaism in parallel to his critique of Islam. In dealing with different topics, Halevi often makes a comparison between the two religions and most of the time the main point of this comparison is the contrast made between particularism and universalism. According to Halevi, what is special about Judaism is that it is based upon the reality and experience of one people, i.e., the Jews, and therefore is particularistic and exclusivist in nature; Islam, on the contrary, has a universalistic and inclusivist orientation. From the Islamic point of view, the dependence of Jewish religion on ethnicity makes it a limited one, to say the least, whereas for Halevi this element of ethnicity or peoplehood, which is an inherent feature of Jewish religion, becomes the indicator of its authenticity. The reason for this is that Judaism, according to Halevi, is the only religion that depends on the religious experience of a whole people and not only of certain individuals. This element of peoplehood, namely the public experience of divine revelation (i.e., Sinai revelation) and its transmission by chosen individuals (i.e., prophets and sages) throughout the following generations, makes it a reliable and genuine revelation and tradition at one and the same time. Islam, on the other hand, is depicted by Halevi as a feeble and failed religion of universalism. However, this paper argues that this picture presented by Halevi does not go beyond a caricature of Islam, on the one hand, and a romantic and idealistic embellishment of Judaism, on the other.

Key words: Judah (Yehuda) Halevi, *Sefer ha-Kuzari*, *al-Kitāb al-Khazarī*, Judaism, Islam, Jews.

Sünnî-Şîî İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları*

Muhammed Enes Topgül**

Şîî cemaatlerin hicrî ilk üç asır boyunca İslâm toplumunun ana bünyesini teşkil eden ehl-i hadisten ayrışma ve mezhepleşme sürecinde yaşananlar sadece bir dinî yapının kimlik bulma süreciyle değil aynı zamanda Sünnî hadis tarihi ile de pek çok açıdan ilgilidir. Bu çalışma bir açıdan Sünnî-Şîî rivayet geçişkenliklerine dair birtakım yargılarda bulunsa da temelde rivayet geçişleri esnasında vuku bulan bağlam değişimlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu tespit, uydurma faaliyetleri ve meşru bir zemini bulunmayan tevil çabaları kadar olmasa da yeniden inşa edilen hadis bağlamlarının mezhebî kabulleri desteklemedeki rolü hakkında fikir verecektir. Bağlam değişimleri birden fazla surette gerçekleşmektedir. Öncelikle bir kaynaktaki rivayet, farklı bir kaynakta bambaşka bir arka plan bilgisiyle sunulabilmekte, uzun bir rivayetin bir kısmı ayrıştırılarak bir veya aynı anlatının içerisine yerleştirilen birden fazla rivayetle yan yana anılabilmekte veya aynı bağlamla aktarılsa da kendisine yüklenen yeni anlam dolayısıyla aslı kastından uzaklaşabilmektedir. Özellikle fezâil ve mesâlib türü rivayetler ile polemik türü anlatılar bu takibi yapmak açısından hayli işlevseldir. Mezkûr geçişkenliği temin eden ve büyük oranda Şîî eğilimlere sahip olmakla itham edilen râvilerin belirlenmesi ise Şîî cemaatlerin ehl-i hadisten bağımsız olarak ilim yapma becerisini kazanma dönemlerine ışık tutabilir.

Anahtar kelimeler: Sünnî, Şîî, bağlam, Hz. Ali, hadis.

Giriş

Hadis rivayetinin hicrî ilk üç asırdaki tarihi incelenirken dikkate alınması gereken en önemli hususlardan biri hiç şüphesiz farklı dinî grupların sahip olduğu inanışların hadis rivayetlerine ne oranda ve hangi şekillerde etki ettiğiidir. İlk iki asırdaki marjinal cemaat yapıları çoğu zaman müesses mezhepler olarak görülemese de, onların buldukları konumu meşru

* Bu çalışma TÜBİTAK tarafından desteklenen 116K689 numaralı proje kapsamında kaleme alınmıştır.

** Ar.Gör.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.
ORCID 0000-0003-3077-2610 enes.topgul@marmara.edu.tr

kılmak adına birtakım hadis uydurma faaliyetlerine az veya çok iştirak ettikleri bir gerçektir. Zira dinî temelden mahrum bazı kabuller, müntesiplerini Kur'ân-ı Kerim âyetlerini ait olmadıkları bağlamlarda yorumlamaya veya Hz. Peygamber'in otoritesine başvurma gayesiyle muayyen konularda hadis uydurmaya sevketmiştir. Kabullerini dinin asıl metinleri üzerinden meşru kılmak her bir mezhebin başvurduğu bir yöntem olsa da buradaki faaliyetin ilmî sınırları belli bir tevil mekanizması çerçevesinde ortaya konulması ile genellikle "suskun olan" âyet ve hadislerin tamamen bağlamsızlaştırılarak yani hitap-muhatap gerçekliğinden soyutlanarak yeni durumlar için konuşturulması arasında ciddi bir farkın olduğu açıktır.¹ Hem dilin gramatik yapıyla hem de tarihî gerçeklik ve tecrübeyle örtüşmeyen, dolayısıyla sınırları belli olmayan bir tevil faaliyeti de özellikle bir meşruiyet aracı olarak hadis uydurulması kadar etraflıca ele alınması gereken bir problemdir. Bu makalenin temel amacı, hadisin bir sahâbî, tâbîi ya da sonraki tabakadan biri tarafından nakledilme bağlamını ifade eden irat² ve büyük oranda da musannif bağlamları ile eş zamanlı görünen ve Sünnî-Şîî etkileşimi ile ortaya çıkan, ayrıca bir yönüyle uydurma diğer bir yönüyle de tevil faaliyetleri kapsamına giren "bağlam inşası" problemini ele almaktır.

Genel olarak dilsel, sınıflandırıcı, konusal, işlevsel, varoluşsal, tarihsel ve toplumsal gibi tasniflere tâbi tutulan bağlam kavramı³ bu çalışmada büyük oranda hadislerin vürut sebepleri çerçevesinde kullanılacaktır. "Bağlam inşası" ya da "yeni/den inşa edilen bağlam" tabirleriyle ise konuşmanın ilk gerçekleştiği andaki tarihî çerçevenin hafzedilerek ilgili sözün/hadis bir hâdise, fikir veya tepki etrafında yeni ve işlevsel bir anlatı içerisine yerleştirilmesi kastedilecektir. Yukarıda değinildiği üzere genellikle hadisin nakli veya bir esere kaydedilmesi aşamasında gerçekleşen bu durumun, sonuçları dikkate alınarak bir tür anlam kayması olarak görülmesi de mümkündür. Hadisler açısından düşünüldüğünde bir hadisin söylenme sebebini dikkate almadan yapılan ve zaman zaman aslı anlamı kaybedecek derecede hatalı olabilen taktî ve ihtisar faaliyetleri, her hâlükârda gerçek anlamın tespitinde ciddi bir sorun teşkil eder. Burada ele alınacak bağlam inşasının ise şu

1 Burada akla ister istemez pek çok fikhî mezhep tarafından genel olarak kabul gören, "Sebeplerin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir" ilkesi gelse de kastedilen husus özellikle marjinal itikadî fırkaların dinî metinleri yorumlama mantığıdır.

2 İrat bilgisinin büyük oranda sahâbe ve tâbîin tabakasındaki nakil sebepleriyle ilgili olduğu genel kabul görse de, rivayet mantığının sistemleşmesinin ardından da sebebe binaen yapılan nakillerle karşılaşılmaktadır. Bundan dolayı burada çerçeve daha geniş tutulmuştur.

3 İlgili bağlam türleri ve hadisleri anlamaya yönelik muhtemel katkıları için bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 355 vd.

üç surette meydana geldiği söylenebilir: 1. Bir kaynakta yer alan bir rivayet, farklı bir kaynakta bambaşka bir arka plan bilgisiyle sunulur (*inşa/vazedilen bağlam*). 2. Uzun bir rivayetin bir kısmı ayrıştırılarak bir veya aynı anlatının içerisine yerleştirilen birden fazla rivayetle yan yana anılır (*farklılaşan bağlam*). 3. Rivayet aynı bağlamla aktarılsa da kendisine yüklenen yeni anlam dolayısıyla aslı kastından uzaklaşır.

Erken İslâm tarihinde bağlam inşası/değişimi probleminin kontrolsüz tevil mekanizması ve hadis uydurmacılığı kadar olmasa da klasik kaynaklarda tesadüf edilen bir olgu olduğunu Sünnî ve Şîî eserlerdeki bazı rivayetler üzerinden göstermeyi hedefleyen bu makalede, mezkûr faaliyetin dönemi, coğrafyası ve sorumluları, Sünnî-Şîî rivayet geçişkenlikleri, iki ekolün ilim halkalarının ayrışma süreci ve Şîî itikadının gelişim evreleri hakkında birtakım yargılara varılmaya çalışılacaktır. Her hâlükârda bağlam inşasının mahiyeti ve kendisine müdahale edilen rivayetlerin itikadî kabulleri destekleme yönleri de bu çalışmanın konusudur. Sünnî ilim halkalarının II. (VIII.) asır boyunca hem ehl-i hadis mensuplarına hem de Şîî eğilimli râvilerin giriş çıkışlarına açık olmasına mukabil, hicrî 190-200 seneleri arasında Şîî ilim halkaları müstakilleşmeye başlamıştır. Bu durum hem Sünnî toplumdaki dışlanan Şîî cemaat yapısının mezhebî kabullerinin netleşmeye başlaması hem de Şîî cemaatlerin kendi ilim halkalarını sürdürebilecek ilmî birikime kavuşmasıyla ilgilidir. Bilgi geçişkenlikleri tek başına bir sorun değilse de aktarılan bilgilerin mezhebî kabuller çerçevesinde ne gibi tasarruflara uğradığının, kasıtlı ilâveler ve eksiltmeler aracılığı ile ya da bizâtihi rivayetin yeni bir bağlam içerisine yerleştirilmesi suretiyle ne gibi değişikliklere mâruz kaldığının tespiti meselesi etraflıca ele alınmayı beklemektedir.

Çalışma esnasında Ehl-i sünnet ile Şîa arasında polemiklere konu olmuş örnek rivayetlerde bağlam inşasına gidilip gidilmediği incelenirken rivayetin Sünnî eserlerdeki farklı tariklerinin yanı sıra Şîî kaynaklarda nasıl yer aldığı da tespit edilecektir. Bu noktada çoğu zaman fezâil veya mesâlib çerçevesine giren hadis metinlerinin aynılığı en önemli hareket noktası olsa da en az metinler kadar önemli bir diğer husus bizâtihi isnadın kendisidir. Zira geçişkenliği temin eden râvileri tespit etmenin en güvenilir yolu rivayetin farklı tariklerini incelemektir. Bununla birlikte söz konusu rivayetlerin aslı bağlamları, varsa vürut bilgileri sayesinde belirlenecek, nakledilme bağlamları için ise tespit edilebildiği takdirde irat çerçevesine giren bilgilere başvurulacaktır. Daha sonra aynı rivayetin Şîî eserlerde ne şekilde yer aldığı ve olası bağlam inşasından ya da bazı şâz Sünnî rivayetlerdeki bağlamın Şîî halkalara intikalinden hangi râvilerin sorumlu olduğu incelenecektir.

Çalışmada herhangi bir kitap ya da dönem kaydı gözetmek yerine bağlam inşasının yukarıda zikredilen türevleri çerçevesinde doğrudan rivayet sayısı ile bir kayıtlamaya gitmek daha işlevsel görünmektedir. Her hâlükârda burada önem arzeden nokta Sünnî ve Şîî hadis tarihlerinin erken dönemine dair bazı tahminler yürütebilmektir. Bundan dolayı ilgili başlıklar altında sunulacak temsil kabiliyeti yüksek iki veya üç örnek, tablonun netleşmesine imkân verecektir. Rivayet seçimlerinde Sünnî âlimlerce sorunsuz görüldüğü, Şîî âlimlerce de itikadî düşünceyi desteklediği için nakledilen Hz. Ali (ö. 40/661) veya Ehlîbeyt'in faziletini öne çıkaran rivayetlerin yanı sıra birtakım sahâbiler hakkında eleştirel bir muhteva taşıyan haberler de (*mesâlib*, *meâyib*) dikkate alınabilir. Burada farklı eserlerdeki çok sayıda rivayet gözden geçirilmesine rağmen geçişkenliğin takip edilebildiği haberler tercih edilecektir. Bu haberlerden “Münafığın buğzu, müminin sevgisi”, “Ene harbün/Savaşçıyım...” ve “Ali'nin kapısı” rivayetleri inşa edilen veya değişen bağlamlar, “On iki halife” ve “Allah yüzünü ak etsin” rivayetleri ise anlam kaymaları çerçevesinde tahlil edilecektir.

1. Yeniden İnşa Edilen / Değişen Bağlamlar

Her iki ekolün kaynaklarında tespit edilen rivayetlerdeki bağlam değişiklikleri birkaç surette gerçekleşebilmektedir. Bunların ilki Sünnî kaynaklarda bir bağlamla ya da herhangi bir arka plan bilgisi olmaksızın ve muhtasar olarak yer alan bir haberin, Şîî kaynaklarda tam olarak fakat farklı bir arka plan bilgisiyle sunulması veya Sünnî kaynaklarda yer alan nispeten uzun bir haberin taktîcî yapılarak ve aslî çerçevesinden ayrılarak Şîî kaynaklardaki etraflı bir anlatının içerisine yerleştirilmesidir.

A) “Münafığın Buğzu, Müminin Sevgisi” Rivayeti

Sünnî kaynaklarda “sadece münafık olan kimsenin Hz. Ali'ye kin güdeceği, sadece mümin olan kimsenin onu seveceği”ni ifade eden rivayetler farklı isnatlarla ve zaman zaman değişik bağlamlarla yer alır. Kronolojik olarak takip edilecek olursa Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) “İbn Nümejr → A'meş → Adî b. Sâbit → Zir b. Hubeş” senediyle naklettiğine göre Hz. Ali, “Allah resulünün bana vaat ettiği şeylerden biri de bana sadece münafığın buğzedeceği ve beni sadece müminin seveceğidir” demiştir.⁴ Rivayet başka

4 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 71; rivayet ufak metin farklılıkları ve “A'meş → Adî b. Sâbit → Zir b. Hubeş → Hz. Ali” senediyle pek çok kaynaktan yer alır (bk. Humejdî, *el-Müsned*, I, 31; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XVII, 94; Müslim, “İmân”, 131; Tirmizî, “Menâkıb”, 21; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, II, 888; Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, II, 182; Nesâî, “İmân”, 19, 20; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 250.

tariklerle de Hz. Ali'den gelir. Nitekim Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) "Hüdbe b. Hâlid → Mübârek b. Fedâle → Hasan" senediyle tahriç ettiğine göre Hz. Ali şöyle demiştir:

Tohumu yaran ve canlıları yaratana yemin olsun ki Resûl-i Ekrem bana, "beni münafığın sevmeyeceğini, müminin ise buğz etmeyeceğini" haber verdi.⁵

Ebü Ya'lâ el-Mevsîlî ise (ö. 307/919) benzer bir rivayeti, "Ubeydullah b. Ömer → Ca'fer b. Süleyman → Nadr b. Humeyd → Ebü'l-Cârûd → Hâris el-Hemdânî" senediyle nakleder. Buna göre Hz. Ali, Allah'a hamdüsena ettikten sonra şöyle demiştir:

Allah'ın nebînizin diliyle verdiği hükümlerden biri şudur: Beni sadece mümin sever, bana sadece münafık buğzeder. İftira atan kaybetmiştir. Nadr'ın ifadesine göre Ali, "Ben Resûl-i Ekrem'in kardeşiyim, amcasının oğluyum, bunu benden başka kimse söyleyemez" demiştir.⁶

İsnatta yer alan Hâris b. Abdullah el-Hemdânî (ö. 65/684),⁷ Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir (ö. 150/767[?])⁸ ve Ca'fer b. Süleyman ed-Dubaî (ö. 177/793)⁹ Şîî eğilimler taşıdıkları gerekçesiyle eleştirilen râvilerdir. Öte yandan rivayetin sonunda Nadr tarafından Hz. Ali'den nakledilen ifadeler diğer rivayetlerde yer almaz.

"Huldî" diye bilinen Ca'fer b. Muhammed el-Bağdâdî ise (ö. 348/959) "Kâsım b. Muhammed b. Hammâd → Ahmed b. Subeyh → Rebî' b. Sehl → Saîd b. Ubeyd → Ali b. Rebîa" senediyle Hz. Ali'nin minberde, "Ümmî Peygamber bana, 'Seni ancak mümin sever, sana sadece münafık buğzeder' diye vaatle bulundu" dediğini nakleder.¹⁰ Rivayetin senedindeki Ahmed b. Subeyh el-Kûfî hakkında Sünnî eserlerde çok fazla bilgi olmasa da Ali b. Hüseyin b. Cüneyd (ö. 291/904) onun için "sadûk" demiştir.¹¹ Şîî rical eserlerinde ise "sika" olarak anılan râvinin bazı kitaplarından bahsedilir.¹²

5 Belâzürî, *Ensâb*, II, 383. Bu rivayet Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali ile görüşmemesi dolayısıyla munkatî kabul edilmelidir.

6 Ebü Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 347.

7 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, II, 273; İbn Ebü Hâtim, *el-Cerh*, III, 79.

8 Yahyâ b. Main, *et-Târih* (Dürî), III, 456, 560; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, III, 372; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 382; İbn Ebü Hâtim, *el-Cerh*, III, 546.

9 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 288; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 268; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 140.

10 Ca'fer el-Huldî, *el-Fevâid*, s. 15.

11 İbn Ebü Hâtim, *el-Cerh*, II, 56.

12 Necâşî, *er-Ricâl*, s. 76; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 66; ayrıca bk. Tüsterî, *Kâmûs*, I, 479-480; Hüi, *Mu'cem*, II, 127-28.

Rivayet Hz. Ali dışında bazı sahâbilerden de gelir. Nitekim İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*inde, "Hâlid b. Mahled → Muhammed b. Fudayl → Abdullah b. Abdurrahman Ebû'n-Nadr → Müsâvir el-Himyeri → annesi" senediyle rivayet ettiğine göre Ümmü Seleme (ö. 62/681) şöyle demiştir: "Allah resulünü Ali'ye, 'Mümin Ali'ye buğzetmez, münafık onu sevmez' buyururken işittim."¹³ İsnattaki Muhammed b. Fudayl (ö. 195/810) ve Hâlid b. Mahled'in (ö. 213/828)¹⁴ Şîi eğilimlerinden söz edilmiştir.¹⁵

Ahmed b. Hanbel'in, "Saîd b. Muhammed el-Varrâk → Ali b. Hazavver → Ebû Meryem es-Sekafi" senediyle naklettiğine göre Ammâr b. Yâsir şöyle demiştir: "Allah resulünü Ali'ye, 'Ali! Seni seven ve hakkında doğru söyleyene müjdeler olsun. Sana buğzeden ve hakkında yalan söyleyene de yazıklar olsun!' buyururken işittim."¹⁶ İsnattaki Ali b. Hazavver Şîi eğilimli olmakla itham edilen zayıf bir râvidir.¹⁷ İsmi Kays olduğu ifade edilen Ebû Meryem es-Sekafi¹⁸ ise meçhuldür.

İbn Ebû Âsım ise (ö. 287/900) rivayeti daha etraflı bir arka planla nakletmiştir. Onun, "Muhammed b. Musaffâ → Süveyd b. Abdülazîz → Dâvûd b. Ali → Abdullah b. Atâ → Muhabber" senediyle rivayet ettiğine göre ise Huzeyfe b. Esîd el-Gıfârî (ö. 42/662) şöyle demiştir:

Allah resulü ile Ali b. Ebû Tâlib'in evine gitmiştik. Ona "Halin nice olacak? Sen bir toplulukta bulunup onlara gerçeği söylediğinde, onların nazarında ümmetin en yalancısı olacaksın" dedi. (Huzeyfe), "Ali'nin yüzü renkten renge girdi" demiştir. Bunun üzerine Allah resulü, "Seni sevenin beni sevecek olmasına ve havuzun başında bana ulaşmasına, sana buğzedenin bana buğzetmiş olmasına razı değil misin?" buyurdu. (Ali) "Tabii ki razıyım Allah'ın elçisi" dedi.¹⁹

13 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XVII, 126. Rivayet aynı isnatla ve küçük lafız farklılıkları ile başka kaynaklarda da yer alır (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIV, 117; a.mlf., *Fezâilü's-sahâbe*, II, 619, 648, 685; Tirmizî, "Menâkıb", 21; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, II, 885; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, XII, 331-32, 362).

14 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 332; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 591. Râvi hakkında Yahyâ b. Maîn "leyse bihî be's" (*et-Târih* [Dârimî], s. 105), Ahmed b. Hanbel, "Münker hadisleri vardır" demiştir (*el-İlel*, II, 17).

15 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 389; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh*, VIII, 57; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 250; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 89; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 502.

16 Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 680; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, III, 179.

17 Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dürî), III, 420; Nesâî, *ed-Duafâ*, s. 179; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh*, VI, 182. Şiilik ithamı için bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 152.

18 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 151; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh*, VII, 106. Meçhul olduğuna dair bk. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 672.

19 İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, I, 513-14.

İlgili ifadenin söylenme ortamını vererek diğer rivayetlerden ayrılan bu haberin isnadındaki râvilerden herhangi biri için Şîilik ithamı tespit edilememiştir.

Taberânî'nin (ö. 360/971) "Abdurrahman b. Selm → Ebü'l-Ezher en-Nisâbüri → Abdürrezzâk → Ma'mer → Zührî → Ubeydullah b. Abdullah" senediyle naklettiğine göre İbn Abbas (ö. 68/687-8) şöyle demiştir:

Hz. Peygamber Ali'ye bakıp, 'Seni sadece mümin sever, sana sadece münafık buğzeder. Seni seven beni sevmiş olur, sana buğzeden bana buğzettiği olur. Benim sevdiğim Allah'ın sevdiğidir, benim buğzettiğim Allah'ın buğzettiğidir. Benden sonra sana buğzedene yazıklar olsun' buyurdu.²⁰

Taberânî, bu hadisi Abdürrezzâk'tan (ö. 211/826-27) Ebü'l-Ezher en-Nisâbüri'den (ö. 263/877) başkasının rivayet etmediğini söyler. Yine onun, "Osman b. Hişâm b. Fazl → Muhammed b. Kesîr → Hâris b. Hasîra → Ebû Dâvûd es-Sebüî → İmrân b. Husayn" senediyle naklettiğine göre Hz. Peygamber Hz. Ali'ye, "Seni ancak mümin sever, sana ancak münafık buğzeder" buyurmuştur.²¹ Abdürrezzâk'ın²² yanı sıra isnattaki Ebû Dâvûd Nüfey' b. Hâris es-Sebüî (ö. 100, 110/718, 728),²³ Hâris b. Hasîra²⁴ ve Muhammed b. Kesîr el-Kûfî²⁵ de Şîî eğilimler taşımakla itham edilmiştir.

Sonuç olarak Sünnî kaynaklarda farklı isnatlarla gelen bu metinlerin geneli oldukça muhtasardır. Bunun tek istisnası olan İbn Ebû Âsım rivayetinde Hz. Ali, gerçekleşecek birtakım olaylar hakkında bilgilendirilir. Dikkat çekici bir şekilde, ele alınan rivayetin farklı isnatlarında yer alan ve geneli Kûfeli olan pek çok râvi Şîî eğilimler taşıdıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir ve bu tenkitlerin bir kısmı Şîî kaynaklarca da doğrulanır. İlgili râvilerin, rivayetin Sünnî kaynaklardan Şîî kaynaklara intikalinde rol aldığı düşünülebilir. Ancak hem bu durumu tespiti hem de olası bağlam farklılaşmaları açısından rivayetin izini Şîî kaynaklarda da sürmek gereklidir.

Tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu rivayet Şîî kaynaklarda en erken Ca'fer b. Muhammed b. Şüreyh'in (II-III./VIII-IX. asır) *el-As'*ında, "Humeyd b. Şuayb → Câbir → Ebû Ca'fer [Muhammed el-Bâkır]" isnadıyla yer almaktadır. Buna göre Allah resulü şöyle buyurmuştur:

²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, V, 87.

²¹ Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, II, 337.

²² Geniş bilgi için bk. Tokpınar, "Abdurrazzak B. Hemmam (126-211/744 827)'in Şîilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme", 3/9, s. 77-92; 4/10, s. 71-88.

²³ Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, s. 65; Ukaylî, *ed-Dua'â*, IV, 306; İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 151-53.

²⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, s. 84; İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 417-19.

²⁵ Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûri), III, 478.

Ali'yi seven beni, beni seven Allah'ı sevmiştir. Ali'ye buğzeden bana, bana buğzeden Allah'a buğzetmiştir. Allahım! Ali'yi seveni sen de sev, Ali'ye buğzeden sen de buğzet! Allahım! Ben Ali'yi seviyorum, sen de onu sev!²⁶

Sünnî kaynaklardaki rivayetlerden farklılık arzermeyen nakildeki en dikkat çekici husus isnattaki Câbir el-Cu'fî'dir (ö. 128/745). Pek çok noktada iki ekolün kesiştiği bir isim olan Câbir'e bu rivayetin râvisi olarak Sünnî kaynaklarda hiç tesadüf edilmez. Rivayetin Muhammed el-Bâkır ile (ö. 114/733[?]) Hz. Peygamber arasındaki isnadı bilinmese de, isnattaki inkitâ Şiî hadis anlayışı açısından sorun teşkil etmez. Zira imamın sözü, bizâtihi Allah resulünün sözü anlamına gelmektedir.

Rivayete Furât b. İbrâhim el-Kûfî'nin (III-IV./IX-X. yüzyıl) *Tefsîr*'inde, onun hocası olan Kâsım b. Hammâd ed-Dellâl ile Muhammed el-Bâkır arasındaki isnat hazfedilerek yer verilmiştir. Şöyle ki: Neml sûresinin, aslında müşriklere hitap eden ve Allah'ın yaratmasına vurgu yapan 60-64. âyetinin yer aldığı pasajın nâzil olması üzerine Hz. Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali tıpkı bir serçe gibi titremiş, Hz. Peygamber'in, "Ali! Ne oldu?" demesi üzerine, "İnsanların Allah'a olan cüretine mukabil Allah'ın onlara olan hilmine hayret ettim" cevabını vermiştir. Bu söz üzerine Allah resulü onun sırtını sıvazlayıp şöyle buyurmuştur: "Müjde sana Ali! Seni münafık sevmez, sana mümin buğzetmez. Sen olmasan Allah'ın hizbi ve onun resulünün hizbi bilinmezdi."²⁷

İsnat bakımından bir önceki rivayette olduğu gibi Muhammed el-Bâkır'dan gelen haberde Hz. Peygamber'in ifadeleri Neml sûresindeki bazı âyetler etrafında gerçekleşen bir diyalog sonucuymuş gibi sunulmuş, rivayetin sonunda ise İmâmî itikadın Hz. Ali'ye yüklediği misyon yer almıştır. Bu haliyle rivayetin Şiî kaynaklara geçişini ve bağlam değişiminin sorumlusunu takip etmek mümkün değildir. Ancak Şiî kaynaklarda yer alan bazı haberler hem Neml sûresindeki ilgili pasajdan hangi âyetin konuyla ilişkili kılındığını hem de geçişkenliği takip etme imkânı vermektedir.

Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) "Muhammed b. Ömer el-Ciâbî → Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Saîd [İbn Ukde] → Ca'fer b. Muhammed b. Mervân → babası → İbrâhim b. Hakem → Mes'ûdî → Hâris b. Hasîra" isnadıyla rivayet ettiğine göre İmrân b. Husayn (ö. 52/672) şöyle demiştir:

Ben ve Ömer Hz. Peygamber'in yanında oturuyorduk. Ali de onun yanında oturuyordu. Allah resulü, "*Darda kalmış kimsenin duasını kabul edip onun sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünde halifeler kılan Allah mı üstün, yoksa O'na ortak koştuklarımız mı? Hiç Allah ile birlikte başka bir ilâh olur*

26 *el-Usûlü's-sitte aşer*, s. 214.

27 Kûfî, *Tefsîr*, s. 310.

mu! Ne de düşüncesizsiniz!"²⁸ âyetini okudu. Bunun üzerine Ali tıpkı bir serçe gibi titredi. Hz. Peygamber ona, "Ne bu halin, niye kaygılandın?" diye sordu. O, "Allah bizi yeryüzünün halifeleri kılmışken nasıl kaygılanmayayım!" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona, "Endişelenme! Vallahi seni ancak mümin olan sever, sana ancak münafık olan buğzeder" buyurdu.²⁹

Daha önce verilen "Osman b. Hişâm b. Fazl → Muhammed b. Kesîr → Hâris b. Hasîra → Ebû Dâvûd es-Sebî → İmrân b. Husayn" isnatlı Taberânî rivayeti, metnin sadece son kısmını içerir. Müfîd rivayeti ise görüldüğü üzere hayli farklı bir bağlam bilgisiyle kaydedilmiştir. Ancak tek farklılık bağlam değil, Hâris'in değişen hocaları ve talebeleridir. Taberânî rivayetinde o, sahâbî İmrân'a Ebû Dâvûd es-Sebî vasıtasıyla ulaşırken Müfîd rivayetinde metni doğrudan İmrân'dan aktarır. Zira Taberânî rivayetinde haberi ondan alan isim Muhammed b. Kesîr iken Müfîd rivayetinde Mes'ûdî'dir. Burada adı geçen Mes'ûdî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Abdülmelik el-Hüzelî el-Kureşî olup Şîî eğilimler taşımakla itham edilmiştir.³⁰ Dolayısıyla Hâris'in yanı sıra rivayeti ondan nakleden her iki râvi yani Muhammed b. Kesîr ve Mes'ûdî Şîilik ithamına mâruz kalmıştır.

Rivayetin Muhammed b. Kesîr'den gelen Sünnî versiyonunun bağlam bakımından Müfîd metninden farklı olması, Hâris'in rivayeti farklı zamanlarda farklı şekillerde almış ve/veya nakletmiş olmasından, Taberânî rivayetinin isnattaki bir râvi veya Taberânî tarafından muhtasar olarak nakledilmesinden ya da Mes'ûdî'nin rivayeti Şîî ders halkalarına farklı bir bağlamla aktarmış olmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak rivayetin, net bir yargıya varmaya imkân verecek daha başka tarikleri yoktur. Bununla birlikte geçişkenliği mezkûr üç isimden hangisi temin etmiş olursa olsun, haberin Şîî ders halkalarına II. (VIII.) yüzyılda geçtiği açıktır.

Rivayete daha yakından bakıldığında Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali ve İmrân'ın Hz. Peygamber'in yanında oturdukları, Allah resulünün halife kelimesini içeren bir âyeti okuması üzerine Ali'nin kaygılandığı, endişesinin ise, "Seni ancak mümin olan sever, sana ancak münafık olan buğzeder" ifadesiyle giderildiği bildirilir. Beş âyetin bahse konu edildiği Furât el-Kûfî rivayetinin aksine, burada içerisinde halife kelimesi geçen âyet anlatının merkezine yerleşmiştir. Her hâlükârda ilgili âyet etrafındaki konuşmaların Hz. Ali üzerinden sürmesi ve bazı muahhar kaynaklarda Ali'nin yeryüzünde görev ararak

28 en-Neml 27/62.

29 Müfîd, *el-Emâlî*, s. 307-308. Rivayet aynı isnat ve metinle Tûsî tarafından nakledilir (*el-Emâlî*, s. 129-30).

30 Ukaylı, *ed-Duafâ'*, II, 275; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 409.

imtihana tâbi tutulma endişesiyle titrediğinin ve ayrıca sevme ve buğzetme hakkındaki yargıların kıyamete kadar süreceğinin belirtilmesi,³¹ âyetin Hz. Ali ve Ehlîbeyt hakkında siyasî bir tayin gibi okunmasını mümkün kılar. Sonuç olarak hadisin bu tariki Sünnî kaynaklarda söylenme ortamına dair herhangi bir kayıt içermeksizin verilmiştir ve ilgili âyetteki halife kavramı da insanın yeryüzündeki sorumluluğu ile ilgilidir. Buna rağmen ilgili kavram Şîî kaynaklarda oldukça farklı bir bağlama yani siyasî bir zemine yerleştirilmiş olmaktadır.

Tûsî'nin (ö. 460/1067), "Ebû Ömer [Abdülvâhid b. Muhammed] → Ahmed [b. Muhammed b. Saîd İbn Ukde] → Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Cu'fî el-Hâzimî → babası → Ziyâd b. Hayseme ve Züheyr b. Muâviye → A'meş → Adî b. Sâbit → Zir b. Hubeyş" isnadıyla rivayet ettiğine göre Hz. Ali şöyle demiştir: "Allah resulünün bana vaat ettiği şeylerden biri şudur: Sana sadece münafık buğzeder ve seni sadece mümin sever."³² Rivayetin Sünnî kaynaklarda da bu lafızla geçtiğine temas edilmişti.

Ahmed b. Hanbel rivayetinde, rivayeti A'meş'ten (ö. 148/765) alan kişi Abdullah b. Nümeyr iken (ö. 199/814) burada Ziyâd b. Hayseme ve Züheyr b. Muâviye (ö. 172/750) adları dikkat çeker. Ancak her ikisi de Sünnî eserlerde ta'dîl edilen ve Şîî eğilimlerinden bahsedilmeyen bu râvilerin bilgi geçişkenliğinden sorumlu olma ihtimalleri oldukça düşüktür. Bu durumda Tûsî'ye daha yakın isimlere bakılmalıdır. Ziyâd'ın talebeleri arasında Yahyâ el-Cu'fî adına tesadüf ediliyorsa da buradaki isnatta Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ'nın, babası Muhammed b. Yahyâ'dan nakilde bulunduğu görülür. Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından zayıf kabul edilen Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Cu'fî'nin Şîîliğinden bahsedilmez. Ancak yukarıdaki rivayeti de ondan alan İbn Ukde'nin (ö. 332/944) kendisinden çokça rivayette bulunduğu kaydedilir.³³ Bu durumda rivayetin ciddi bir bağlam değişikliği barındırmayan bu tarihinin IV. (X.) asrın ilk çeyreğinde Zeydî-Şîî kimliği ile tanınan İbn Ukde³⁴ tarafından Şîî ilim halkalarına taşındığı düşünülebilir. Rivayeti Şîî eserlere İbn Ukde'nin taşıdığı kabul edildiği takdirde, bu durumun geçişkenliklerin yoğun olarak görüldüğü iki tarihî dönem olan, "hicrî II. asrın sonu ve hicrî III. asrın başı" ve "hicrî IV. asrın ilk yarısı"³⁵ ihtimallerinden ikincisi yani IV. asrın ilk çeyreği ile uyum arzettiği ifade edilmelidir.

31 İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, II, 119.

32 Tûsî, *el-Emâlî*, s. 393.

33 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 167.

34 İbn Ukde hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sandıkçı, "İbn Ukde", s. 427-28.

35 İlgili geçiş dönemleri hakkında etraflı bilgi için bk. Kuzudişli, "Sunnî-Shîî Interaction in the Early Period", s. 7-45.

Sonuç olarak hem Müfid hem de Tûsî isnatları rivayet geçişkenliği hakkında birtakım bilgiler sunmaktadır. Bu çalışma açısından daha önemli olan nokta ise özellikle Furât b. İbrâhim ve Müfid rivayetlerinde haberin farklı bir bağlama yerleştirilmiş olmasıdır. İncelenen Sünnî isnatlarda Şîî eğilimler taşıdıkları gerekçesiyle eleştirilen birçok râvinin yer aldığı ve hadisin bu râvilerin bazıları tarafından farklı bağlamlarla Şîî ilim halkalarına aktarıldığı görülür. Her hâlükârda henüz Sünnî ve Şîî ilim halkalarının iç içe olduğu II. (VIII.) yüzyılda bu intikalin gerçekleştiği ve bağlam farklılaşmasının bu geçişle eş zamanlı ya da yakın aralıklı olmak üzere art zamanlı olarak meydana geldiği, sonraki eserlerde ise birtakım âyetlerin konu etrafında metne eklenildiği düşünülebilir.

B) “Ene Harbün...” Rivayeti

Hz. Peygamber’in Hz. Ali ve ailesi hakkında, “onlarla savaşanla savaşacağı, onlarla iyi geçinenlerle de iyi geçineceğini” beyan eden rivayet, Sünnî kaynaklarda Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Zeyd b. Erkam (ö. 68/688), Ümmü Seleme ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) olmak üzere dört farklı sahâbiden gelmektedir. Zeyd b. Erkam rivayetini İbn Ebû Şeybe “Mâlik b. İsmâil → Esbât b. Nasr → Süddî → Ümmü Seleme’nin mevlâsı Subeyh → Zeyd b. Erkam” isnadıyla nakleder. Buna göre Hz. Peygamber, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’e bakıp, “Sizinle savaşanla savaşırım, sizinle barış içinde olanla da barışık olurum” buyurmuştur.³⁶ Görüldüğü üzere buradaki metin oldukça kısadır ve sözün hangi hadiseye binaen söylendiğini bu rivayetten hareketle tespit etme imkânı yoktur. İsnattaki İsmâil b. Abdurrahman b. Ebû Kerîme es-Süddî (ö. 127/744)³⁷ ile Mâlik b. İsmâil’in (ö. 219/834) Şîî eğilimler taşıdığı söylenmiştir.³⁸

Tirmizî’nin (ö. 279/892) “Süleyman b. Abdülcebbar el-Bağdâdî → Ali b. Kâdim → Esbât b. Nasr → Süddî → Ümmü Seleme’nin mevlâsı Subeyh → Zeyd b. Erkam” isnadıyla naklettiği rivayet de çok fazla ayrıntı sunmaz. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’e, “Sizinle savaşanla savaşırım, sizinle barış içinde olanla da barışık olurum” buyurmuştur. Tirmizî rivayetin ardından, “Bu garîb bir hadistir. Hadisi sadece bu tarikle biliyoruz. Ümmü Seleme’nin mevlâsı Subeyh mâruf değildir” der.³⁹ İbn Mâce

36 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XVII, 163. İbn Hibbân da (ö. 354/965) hadise onun isnadıyla yer verir (*Sahih*, XV, 433).

37 Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, s. 48; Aynî, *Megâni’l-ahyâr*, I, 53; İbn Hacer, *Takrib*, s. 108.

38 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 404; Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, s. 83; Zehebî, *Siyer*, X, 432.

39 Tirmizî, “Menâkıb”, 60.

(ö. 273/887) aynı rivayete, “Hasan b. Ali el-Hallâl ve Ali b. el-Münzir → Ebû Gassân [Mâlik b. İsmâil] → Esbât b. Nasr...” isnadıyla yer verir.⁴⁰ Tirmizî isnadında Süddî ve Ali b. Kâdim (ö. 213/828),⁴¹ İbn Mâce isnadında ise Mâlik b. İsmâil (ö. 217/832) ve Ali b. Münzir (ö. 256/869) Şîî eğilimler taşımakla itham edilmiştir.⁴² Rivayet “Yûsuf b. Mûsâ → Ebû Gassân...” isnadıyla Bezzâr (ö. 292/905) tarafından da nakledilir. Metin bakımından farklılık arzetmeyen bu rivayetin ardından Bezzâr bu hadisi Hz. Peygamber’den sadece Zeyd’in naklettiğini belirtip Zeyd’den de bu tarîk dışında nakledildiğini bilmediğini söyler. Ayrıca Subeyh’ten nakilde bulunan tek kişinin Süddî olduğunu da sözlerine ekler.⁴³

Rivayete “İbrâhim → Muhammed b. Merzûk → Hüseyin b. Hasan el-Eşkar → Ubeydullah b. Mûsâ → Ebû Madâ → İbrâhim b. Abdurrahman b. Subeyh → dedesi Subeyh” isnadıyla yer veren Taberânî rivayeti ise şöyledir: Ben Allah resulünün kapısında idim. O esnada Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin gelerek bir köşeye oturdular. Allah resulü yanımıza gelip, “Siz hayır üzeresiniz” buyurdu. O esnada üzerinde Hayber işi bir cübbe vardı [*kisâ*]. Onunla onları örttü ve şöyle buyurdu: “Sizinle savaşanla savaşırım, sizinle barış içinde olanla da barışık olurum.” Taberânî hadisin Subeyh’ten sadece bu isnatla rivayet edildiğini, Subeyh’ten bunu nakletmede Hüseyin el-Eşkar’ın (ö. 208/823) teferrüt ettiğini, Süddî’nin ise hadisi, “Subeyh → Zeyd b. Erkam” isnadıyla naklettiğini söylemektedir.⁴⁴ Görüldüğü üzere bu ikinci rivayette ilk isnadın aksine Zeyd b. Erkam anılmamışsa da rivayet bağlam açısından daha fazla bilgi içerir. İbn Asâkir’in (ö. 571/1176) “... → Süleyman b. Karm → Ebû'l-Cahhâf → İbrâhim b. Abdurrahman b. Subeyh...” isnadıyla kaydettiği rivayette Hz. Peygamber’in içerisinde Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’in bulunduğu bir eve gelip bu sözleri sarfettiği yer alır.⁴⁵ Öte yandan Taberânî ve İbn Asâkir isnatlarında da Hüseyin el-Eşkar,⁴⁶ Ubeydullâh b. Mûsâ (ö. 213/828)⁴⁷ ve Süleyman b. Karm⁴⁸ Şîî eğilimler taşıdıkları gerekçeyle itham edilen râvilerdir.

40 İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

41 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 404; İbn Hacer, *Takrib*, s. 404.

42 Zehebî, *Mizânü'l-itudâl*, III, 168; IV, 5; İbn Hacer, *Takrib*, s. 405.

43 Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, X, 228-29.

44 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 179. Zeyd b. Erkam’ın zikredildiği Süddî rivayeti için ayrıca bk. V, 182.

45 İbn Asâkir, *Târih*, XIII, 219.

46 Yahyâ b. Maîn, *Suâlât*, II, 344; Ahmed b. Hanbel, *Suâlât*, s. 116; İbn Hacer, *Takrib*, s. 166.

47 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 114; krş. I, 39; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 519; Fesevî, *el-Ma'rife*, III, 140; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 152.

48 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624; İbnü'l-Mibred, *Bahrü'd-dem*, s. 187.

Rivayetin Zeyd b. Erkam'dan gelen versiyonu daha muahhar bir kaynak olan İbn Asâkir'in *Târîh*'inde, "... → Ahmed b. Muhammed et-Temîmî → Münzir b. Muhammed b. Münzir → babası → Hüseyin b. Saîd b. Cehm → babası → Ebû İshak → Zeyd b. Erkam" isnadı ve benzeri bir lafızla yer alır.⁴⁹ Burada Ebû İshak Amr b. Abdullah es-Sebü (ö. 127/745) Şîî eğilimler taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁵⁰

Zeyd b. Erkam'dan gelen rivayetlerde etraflı bir bağlam bilgisi yoksa da isnattaki bazı râvilerin Şîî eğilimlere sahip oldukları gerekçesiyle tenkit edildikleri görülür. Ancak bu râvilerden sadece bazılarının Şîî eğilimleri Şîî kaynaklarca da doğrulanır. Bu râvilerden biri olan Süddî, ileride temas edileceği üzere rivayetin Şîî ilim halkalarına geçişinde önemli bir isim gibi durmaktadır.

Ebû Hüreyre rivayetinin tespit edilebildiği en erken kaynak Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'idir. Burada rivayet "Telid b. Süleyman → Ebü'l-Cahhâf → Ebû Hâzim → Ebû Hüreyre" isnadı ve "Hz. Peygamber, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma'ya bakıp, 'Sizinle savaşılan savaşıyorum, sizinle barış içinde olanla da barışık olurum' buyurdu" ifadesiyle yer alır.⁵¹ Aynı rivayet "Muhammed b. Sâlih b. Zerîh → İsmâil b. Mûsâ es-Süddî → Telid b. Süleyman ..." isnadıyla İbn Adî (ö. 365/976) tarafından da kaydedilir. İbn Adî rivayetin, "Ebü'l-Cahhâf → Ebû Hâzim" isnadı haricinde de rivayet edildiğini söyler.⁵² Bu isnatta Ebü'l-Cahhâf Dâvûd b. Ebû Avf,⁵³ Telid b. Süleyman (ö. 190/805'ten sonra)⁵⁴ ve İsmâil b. Mûsâ (ö. 245/859)⁵⁵ Şîî eğilimler taşıdıkları gerekçesiyle tenkit edilmişlerdir. Ebû Hüreyre rivayeti Ahmed b. Hanbel tarihiyle Taberânî ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) tarafından da kaydedilmiştir.⁵⁶

Rivayet İbn Şâhin (ö. 385/996) tarafından, "Ahmed b. Muhammed b. Saîd b. Abdurrahman el-Hemedânî → Ya'küb b. Yûsuf ed-Dabbî → Nasr b. Müzâhim → Abdullah b. Müslim el-Mülâî → Dâvûd b. Ebû Avf Ebü'l-Cahhâf → Atıyye el-Avfî → Ebû Saîd el-Hudrî" isnadıyla nakledilir. Buna göre Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma ile evlendiği dönemde Hz. Peygamber kırk sabah onların kapısına gelip, "Sizinle savaşılan savaşıyorum, sizinle barış içinde olanla da

49 İbn Asâkir, *Târîh*, XIII, 218.

50 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624; Şehristânî, *el-Milel*, I, 190.

51 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV, 436.

52 İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 86.

53 Ukaylî, *ed-Duafâ'*, II, 37; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 199.

54 Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh* (Dûrî), III, 285; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 257; Tirmizî, "Menâkıb", 17.

55 İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 477.

56 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 40; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 149.

barışık olurum” buyurmuştur.⁵⁷ Bu isnattaki râvilerden de Nasr b. Müzâhim (ö. 212/827-28),⁵⁸ Dâvûd b. Ebû Avf ve Atıyye el-Avfî (ö. 111/729)⁵⁹ Şii eğitlimler taşıdıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Bu rivayet diğerlerinin aksine ilgili sözün sürekli olarak tekrarlandığını ve aynı zamanda söylenme mekânını da barındırır.

Rivayet İbn Asâkir tarafından Ümmü Seleme'den nakledilir. “Ebü'l-Hasan Ali b. Müslim ve Ebü'l-Kâsım b. Semerkandî → Ebû Nasr İbn Tullâb → Ebü'l-Hüseyin b. Cümei' → Ebû Ca'fer Muhammed b. Ammâr b. Muhammed b. Âsım b. Mutî' el-İclî → Muhammed b. Ubeyd b. Ebû Hârûn el-Mukrî → Ebû Hafs el-A'şâ → İsmâil b. Ebû Hâlid → Muhammed b. Sûka → mübhem → Ümmü Seleme” isnadıyla gelen rivayete göre Hz. Peygamber başını öne eğmiş vaziyette dururken Fâtıma onun için hazırladığı bir çorbayı getirir ve o esnada Hasan ile Hüseyin de yanındadır. Hz. Peygamber, kızına eşinin nerede olduğunu sorup onu da çağırmasını ister. Ali geldiğinde beraberce yemek yerler. Allah resulü sonrasında onları bir örtüyle sarar, örtünün bir ucunu sol eliyle tutar, sonra sağ elini gökyüzüne kaldırıp şöyle buyurur: “Allahım! Bunlar benim ehlibeytim ve yakın akrabalarımdır. Allahım! Onlardan kiri gider ve onları tertemiz kıl! Sizinle savaşılan savaşıyorum, sizinle barış içinde olanla barışık olurum, düşmanlık yaptığınıza da düşmanlık ederim!”⁶⁰ İbn Asâkir'in kaydettiği bir diğer isnat ise, “... Ebü'l-Abbas İbn Ukde → Abdullah b. Üsâme ve Ebû Şeybe → Ali b. Sâbit → Esbât b. Nusayr → Süddî → Bilâl b. Mirdâs → Şehr b. Havşeb → Ümmü Seleme” şeklindedir, ancak burada rivayetin ilgili bağlamı yer almaz.⁶¹

Sünnî eserlerde dört farklı sahâbîden gelse de genel olarak garîb sayılan bu rivayetin isnadındaki pek çok râvi dikkat çekici bir şekilde Şii eğitlimler taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. İlgili hadisin Şii halkalara intikali açısından Şii eğitlimli râviler iyi bir hareket noktası görünümündedir. Ancak bunun öncesinde rivayetin Şii kaynaklardaki durumunu kronolojik olarak ortaya koymak, daha sonra da olası bağlam değişikliklerini ve bu eylemin tarzlarını ve sorumlularını tespit etmek gereklidir.

İlgili rivayetin izleri Şii kaynaklara gelince sürüldüğünde Sünnî kaynaklardaki muhtasar rivayetlerin aksine, Hz. Peygamber'in Hz. Ali ve ailesine, “onlarla savaşılan savaşıcağı, onlarla iyi geçinenlerle de iyi geçineceğini” bildiren ifadelerin uzun sayılabilecek anlatıların içerisinde yer aldığı görülür.

57 İbn Şâhin, *Fezâilü Fâtıma*, s. 31.

58 Ukaylî, *ed-Duafâ'*, IV, 300; Hatîb, *Târîh*, XV, 383.

59 Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, s. 56; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 518, 624; Zehebî, *Siyer*, V, 326.

60 İbn Asâkir, *Târîh*, XIV, 144.

61 İbn Asâkir, *Târîh*, XIII, 204.

Bu durum ilgili rivayetin bağlam inşası türlerinden ikincisinin kapsamına girdiğini gösterir.

Mezkûr tablonun tek istisnası Tûsî'nin *el-Emâlî*'sinde, "Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Salt el-Ehvâzî -[hicrî] 409'da- → Ahmed b. Muhammed b. Saîd İbn Ukde → İbrâhim b. Muhammed b. İshak b. Yezîd et-Tâî → İshak b. Yezîd → Sabbâh → Süddî → Subeyh → Zeyd b. Erkam" isnadıyla rivayet ettiği haberdır. Buna göre Zeyd b. Erkam şöyle demiştir: Allah resulü çıkmıştı, bir de baktı ki Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin [karşı-sındalar]! Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Sizinle savaşımla savaşıyorum, sizinle barış içinde olanla da barışık olurum."⁶² İsnatta vurgulu olarak gösterilen Süddî, Sünnî kaynaklarda da hadisi nakleden bir râvi konumundadır ve Şîî eğilimler taşımakla itham edilmiş biridir. Ancak İbn Ebû Şeybe, İbn Mâce ve Tirmizî rivayetlerine göre bilgiyi Süddî'den alan kişi Esbât b. Nasr iken, Tûsî isnadında Sabbâh adlı bir râvinin yer aldığı görülür. Burada mutlak olarak sadece ismiyle anılan Sabbâh'ın, İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) verdiği hocata-talebe ilişkisi dikkate alındığında Ebû Muhammed Sabbâh b. Yahyâ el-Müzenî el-Kûfî olduğu anlaşılmaktadır.⁶³ Sabbâh, İbn Adî'ye göre Kûfe'nin Şîî râvilerindedir.⁶⁴ Sünnî kaynaklarda çok fazla rivayeti bulunmayan Sabbâh, Şîî müelliflerce kitap sahibi sika bir râvi olarak anılır.⁶⁵ Şu halde Sünnî kaynaklarda fazla tanınan bir isim olmamasına rağmen Şîî kaynaklarda övgüyle anılan Sabbâh'ın mezkûr rivayeti Şîî halkalara taşıdığı düşünülebilir. Ancak bu rivayet herhangi bir bağlam değişimi veya muhteva bakımından bir farklılık taşımaması hasebiyle sadece rivayet geçişkenliğini gösterebilir.

Sünnî kaynaklarda herhangi bir arka plan bilgisine yer verilmeksizin kaydedilen rivayetin Şîî kaynaklardaki diğer versiyonları incelendiğinde hadisin çok farklı isnatlarla ve uzun anlatıların içerisinde genellikle benzeri rivayetlerle terkip edilmiş olarak yer aldığı görülür. Rivayet Şîî kaynaklarda bazan Sünnî râvilerden müteşekkil bir isnatla gelirken bazan da Ehlibeyt isnadıyla kaydedilmiştir. Ancak her hâlükârda iki tip isnadın taşıdığı metinler de hayli hacimlidir ve türlü bağlamlara sahiptir. Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991), "Ahmed b. Ziyâd b. Ca'fer el-Hemdânî → Ali b. İbrahim b. Hâşim → Ca'fer b. Seleme el-Ehvâzî → İbrâhim b. Muhammed es-Sekafi → İbrâhim b. Mûsâ İbn Uhtî'l-Vâkîdî → Ebû Katâde el-Harrânî → Abdurrahman b. Alâ el-Hadramî → Saîd b. Müseyyeb" isnadıyla naklettiği rivayete göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Allah resulü bir gün oturuyordu ve yanında Ali, Fâtıma,

62 Tûsî, *el-Emâlî*, s. 499.

63 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, IV, 442.

64 İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 55.

65 Necâşî, *er-Ricâl*, s. 197; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 85.

Hasan ve Hüseyin vardı. Şöyle buyurdu: Allahım! Biliyorsun ki bunlar ehlibeytim ve insanların bana en seçkin gelenleri. Onları sevenleri sev, onlara kin güdenlere kin gütl! Onlara dost olanlara dost, düşmanlık yapanlara düşman ol! Onlara yardım edene yardımcı ol! Onları her türlü kirden arındır ve her türlü günahtan berî kıl! Onları rûhu'l-kudüs ile destekle!” Rivayetin son tarafında Hz. Peygamber Hz. Ali'nin halife olacağını belirtip Hz. Fâtıma, Hasan, Hüseyin'i över ve şöyle buyurur: “Allahım! Seni şahit tutarım ki ben onları seveni severim. Onlara kin güdene kin güderim. Onlarla barış içinde olanla barışık olurum. Onlarla savaşıyım. Onlara düşmanlık edene düşmanım. Onlara dost olana dostum.”⁶⁶

İsnattaki râvilerden Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Abdurrahman b. Alâ el-Hadramî ve Ebû Katâde el-Harrânî (ö. 210/825) Sünnî ilim halkalarında rivayetleri bulunan ve Şii eğilimlerinden söz edilmeyen râvilerdir. Ancak tâbiünden bir râvi olan Abdurrahman'ın⁶⁷ bu isnatta İbnü'l-Müseyyeb ile Ebû Katâde arasında yer alması tarihi bakımından mümkün olmadığı için isnat sorunludur. Bununla birlikte Sünnî kaynaklarda durumları netleştirilemeyen İbrâhim b. Mûsâ İbn Uhtî'l-Vâkidî el-Ensârî ve onun talebesi konumundaki İbrâhim b. Muhammed es-Sekafî'ye daha yakından bakılmalıdır.

Şii kaynaklarda İbrâhim b. Mûsâ el-Ensârî olarak kaydedilen ve Ali er-Rızânın (ö. 203/819) ashabından olduğu belirtilen kişinin isnatta geçtiği üzere Vâkidî'nin (ö. 207/823) yeğeni olduğuna dair herhangi bir bilgi yer almaz ancak bir kitabından bahsedilir.⁶⁸ Hoca-talebe ilişkilerine dair bu tasvir kronolojik olarak doğru gibiyse de kesin bir yargıya varmak güçtür. Onun talebesi olan ve Kûfe'de doğsa da ilmî yaşantısını daha ziyade İsfahan'da sürdüren İbrâhim b. Muhammed b. Saîd es-Sekafî ise Sünnî âlimlerce Râfızî olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş bir râvi olup 283 (896) senesinde vefat etmiştir.⁶⁹ Şii rical kaynaklarında övgüyle anılan râvinin pek çok kitabından bahsedilmektedir.⁷⁰ İki ismin görüşmesinin tarihi bakımdan mümkün olması isnatta isimleri geçen râvilerin bu iki râvi olma ihtimalini kuvvetlendirir. Bu durumda eğer isnadın Sünnî râvilerin arka arkaya dizilmesiyle uydurulmuş bir isnat olmadığı düşünülecek olursa Ebû Katâde el-Harrânî'ye kadar Sünnî bir isnatla gelen rivayetin Şii halkalara geçişinden sorumlu ismin İbrâhim b. Mûsâ olduğu söylenebilir. Öte yandan rivayetin ilk kısmı Sünnî kaynaklardaki haberlerle örtüşse de hadisin devamında Şii öğretiyi desteleyecek ifadeler

66 İbn Bâbeveyh, *el-Emâlî*, s. 574.

67 İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 100.

68 Necâşî, *er-Ricâl*, s. 27; Tûsî, *Ricâl*, s. 352; Tüsterî, *Kâmûs*, I, 304-305.

69 Ebü's-Şeyh, *Tabâkât*, III, 350.

70 Necâşî, *er-Ricâl*, s. 19-20; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 4-6; Tüsterî, *Kâmûs*, I, 275-80.

yer alır. Bu durum ya Sünnî eserlerde ilgili kısmın hazfedildiği ve Şîî eğilimleri râvilerin ve dolayısıyla Şîî eserlerin rivayete tam olarak yer verdiği ya da rivayetin Şîî halkalara geçişinden sonra birtakım ilâvelere mâruz kaldığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak Sünnî kaynakların tarihi bakımdan önceliği ve geçiş tabakasındaki râvilerin Şîî eğilimlerine dair söylenenler ve bu bilgilerin Şîî kaynaklarca da doğrulanması ikinci ihtimalin daha olası olduğunu düşündürür.

Şîî eserlerde rivayete Sünnî bir isnatla yer veren bir diğer müellif Tûsî'dir. Onun ilgili ifadeyi farklı bir bağlama yerleştiren rivayetinin isnadı "Haffâr → Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Ciâbî → Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Hazzâz → Hasan b. Ali el-Hâşimî → İsmâil b. Ebân → Ebû Meryem → Süveyr b. Ebû Fâhite → Abdurrahman b. Ebû Leylâ → babası" şeklindedir. İlgili rivayette Hayber'in fethinin Hz. Ali ile müyesser olduğu kaydedildikten sonra anlatı Gadîr Hum'daki hâdiseye getirilir ve Sünnî kaynaklarda farklı isnatlarla yaygın olarak yer alan "men küntü mevlâhu", "menzile", "ene harbün" vb. rivayetler art arda sıralanır. Sonrasında Hz. Peygamber'in ağladığı, buna sebep olarak da Cibril'in kendisine Ali'ye ve onun evlatlarına zulmedileceğini bu durumun kâimin gelişine değin süreceğini haber verdiğini söyler.⁷¹ Bu anlatıya göre "ene harbün..." rivyeti Gadîr-i Hum'da fezâil içerikli pek çok haberle birlikte söylenmiş ve sonrasında da birtakım gaybî ihbarlara yer verilmiştir. İlk olarak Tûsî isnadına bakıldığında Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö. 83/702),⁷² Ebü'l-Cehm Süveyr b. Ebû Fâhite (ö. 127/744),⁷³ Ebû Meryem Abdülgaffâr b. Kâsım el-Kûfi (ö. 160/777'lerde)⁷⁴ ve Ebû İshak İsmâil b. Ebân el-Verrâk'ın (ö. 216/831)⁷⁵ Şîî eğilimlere sahip olmakla itham edildikleri görülür. Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1111/1699) ise bu rivyeti kaydederken, "Osman b. Ahmed [İbnü's-Semmâk] [ö. 344/955] → Ebû Kılâbe [ö. 276/889] → Bişr b. Ömer [ö. 207/823] → Mâlik b. Enes → Zeyd b. Eslem..." şeklindeki isnadı da Tûsî isnadıyla birlikte verir.⁷⁶ Halbuki bu isnat Tûsî tarafından kaydedilmediği gibi isnattaki râviler de bu tarz bir rivyeti nakletmesi imkân dahilinde olmayan kimselerdir ve içlerinden hiçbirinin Şîî eğilimlerinden söz edilmemiştir. Şu haliyle rivayetin isnadından hareketle bilginin Şîî kaynaklara geçiş dönemi hakkında bir şey söylemek zorsa da,

71 Tûsî, *el-Emâlî*, s. 524-26.

72 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 480; Hatîb, *Târîh*, XI, 457.

73 Ka'bi, *Kabûlü'l-ahbâr*, II, 401; Ukaylî, *ed-Dua'fâ*, I, 180; Şehristânî, *el-Milel*, I, 190.

74 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, VI, 530; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 143; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 338-40.

75 Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, s. 84; Zehebî, *Siyer*, X, 348; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 105.

76 Meclisî, *Bihârül-envâr*, XXVIII, 45.

muhtemelen farklı isnatların ve metinlerin terkiibiyle oluşturulan uzun anlatıda “ene harbün...” rivayeti de yepyeni bir bağlama kavuşmaktadır.

Yine Tûsî'nin kaydettiği başka bir isnat da Sünnî râvilerden müteşekkildir. Onun “cemâa → Ebü'l-Mufaddal [Muhammed b. Abdullah eş-Şeybânî] → Hasan b. Muhammed b. Şu'be el-Ensârî → Ebü's-Saîb Selm b. Cünâde → Vekî' b. Cerrâh → Süfyân b. Saîd es-Sevrî → Câbir b. Yezîd el-Cu'fî” isnadıyla rivayet ettiğine göre Abdullah b. Yahyâ el-Hadramî, Hz. Ali'nin şöyle dediğini işitmiştir: “(Bir gün) Hz. Peygamber'in yanındaydık. O uyuyordu, başı kucağımdaydı. Deccalden bahsettik. O esnada Hz. Peygamber yüzü kızarmış olarak uyandı ve şöyle buyurdu: Sizin adınıza deccalden daha fazla endişelendiğim bazı şeyler var: Saptırıcı önderler ve benden sonra itretimin kanının dökülmesi. Ben onlarla savaşıyorum. Onlarla barış içinde olan benimle de barışık olur.”⁷⁷

Görüldüğü üzere bu rivayetin bağlamı diğerlerinden daha farklıdır. Şöyle ki: Bir grup sahâbînin sohbetine uyandıktan sonra iştirak eden Hz. Peygamber gaybî nitelikli birtakım bildirimlerde bulunur ve “ene harbün...” diyerek kendisini Ehlibeyt düşmanlarının karşısında konumlandırır. İsnattaki râvilerden Şiîliği hakkında en çok konuşulan isim Câbir el-Cu'fî'dir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)⁷⁸ ve Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812)⁷⁹ hakkındaki Şiîlik ithamları ciddiye alınabilecek bir mahiyet arzemediği gibi Selm b. Cünâde ile (ö. 254/867) ilgili bir tenkit de söz konusu değildir. Bununla birlikte Sünnî kaynaklarda kendisinden neredeyse hiç bahsedilmeyen Abdullah b. Yahyâ, Şiî kaynaklara göre Hz. Ali'nin yakın ashabı olarak bilinen şurtatü'l-hamîstendir.⁸⁰ Normal şartlarda bu bilginin Şiî halkalara intikalinin Abdullah b. Yahyâ veya Câbir el-Cu'fî eliyle olması ihtimalinden bahsedilebilecekken, bu isimlerden sonra naklin yine Şiî olmayan râvilerle sonraki nesillere ulaşması bu ihtimali zayıflatmaktadır. İsnattan anlaşıldığı kadarıyla bu rivayet onu Selm'den alan Hasan b. Muhammed b. Şu'be'den sonra yani III. (IX.) asrın ikinci yarısında Şiî halkalara geçmiştir.

Rivayet Şiî kaynaklarda Şiî isnatlarla da kayıtlıdır ve bu rivayetlerde, “ene harbün...” kısmı genellikle uzunca bir anlatının içerisinde yer alır. Yukarıda temas edilen Sünnî isnatlı ilk Tûsî rivayetinde olduğu gibi mürekkep rivayet havası veren bu metinlerden biri Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh tarafından “Ca'fer b. Muhammed b. Mesrûr → Muhammed b. Abdullah b. Ca'fer b.

77 Tûsî, *el-Emâlî*, s. 754.

78 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624.

79 Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh* (Dûrî), III, 359; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624.

80 Berkî, *er-Ricâl*, s. 3.

Câmi' el-Himyeri → babası → Ya'küb b. Yezid → Hasan b. Ali b. Faddâl → Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ → babası → ataları” isnadıyla tahriç edilmiştir. Herhangi bir bağlam bilgisi barındırmayan rivayete göre Allah resulü şöyle buyurmuştur: “Ali bendendir, ben de Ali'denim. Ali ile savaşını Allah katletsin, Ali'ye muhalefet edene Allah lânet etsin. Ondan ayrı düşen benden ayrı düşmüştür. Ona üstün gelmeye çalışan bana üstün gelmeye çalışır. Onunla barış içinde olan benimle barışıktır, onunla savaşanla ben de savaşırım. Ona dost olan dostum, ona düşmanlık eden düşmanım.”⁸¹ Bu isnat Ali er-Rızâ'ya Ehlibeyt imamları vasıtasıyla ulaşırken, ondan sonra normal rivayet yollarıyla yani Ehlibeyt'e mensup olmayan râviler aracılığı ile nakledilmiştir. Rivayetin ilk kısmındaki, “Ali bendendir, ben Ali'denim” ile sonundaki, “Ona dost olan dostum, ona düşmanlık eden düşmanım” ifadeleri müstakil rivayet olarak nakledilmiştir. Ancak burada “ene harbün...” ifadesiyle diğer sözler tek bir seferde söylenmiş gibi sunulmaktadır.

Rivayetin Şîî isnatlı diğer versiyonları Şeyh Müfid tarafından nakledilir. Onun “Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin → babası → Muhammed b. Yahyâ el-Attâr → Ahmed b. Muhammed b. İsâ → Ali b. Hakem → Hişâm b. Sâlim → Süleyman b. Hâlid → Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık → ataları” isnadıyla rivayet ettiğine göre Allah resulü, Ali'ye, “Ali! Sen bendensin, ben sendenim. Senin dostun bana ve Allah'a dosttur. Senin düşmanın ise benim ve Allah'ın düşmanıdır. Ali! Seninle savaşana ben de savaşçıyım, seninle barış içinde olanla da barışık olurum” buyurup onun için cennette hazırlanan bazı nimetlerden söz etmiştir. Rivayetin devamındaki, “Ali! Cennet ve cehennem kriteri sensin. Cennete ancak seni tanıyan ve senin tanıdığın girer, cehenneme ancak seni inkâr eden ve senin inkâr ettiğin girer. Ali! Sen ve evlatlârından olan imamlar kıyamet günü arafta olacaksınız. Mücrimler simalarından, müminler alâmetlerinden tanınacak. Ali! Sen olmasan müminler benden sonra [doğruyu] bilemezlerdi” gibi ifadeler de, ilk kısımda olduğu gibi mürekkep bir rivayet intibai vermektedir.⁸² Burada rivayetin normal nakil üslûbuna döndüğü yer Ca'fer es-Sâdık'tır (ö. 148/765). Zira haberi ondan bir imam değil, Süleyman adlı râvi almıştır. Her hâlükârda “en harbün...” rivayeti uzun bir anlatının içerisinde ve yeni bir siyak-sıbak ile kendisine yer bulmuştur.

Şeyh Müfid'in naklettiği diğer haber ise muhteva bakımından öteki rivayetlerden farklılık arzeder. “Muhammed b. Ali → amcası Muhammed b. Ebü'l-Kâsım → Ahmed b. Muhammed b. Hâlid → İbn Ebû Nocrân → Alâ → Muhammed b. Müslim → Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Bâkır → Câbir

81 İbn Bâbeveyh, *el-Emâli*, s. 757.

82 Müfid, *el-Emâli*, s. 213.

b. Abdullah” isnadıyla gelen ve bu haliyle bir imamın sıradan birinden yani Bâkır’ın Câbir’den naklini gösteren bu haber⁸³ Câbir ile Hz. Peygamber’in bir diyalogunu içerir. Bu konuşmada Hz. Peygamber’in sırasıyla Selmân el-Fârisî, Ebû Zer, Mikdâd ve Ammâr hakkındaki övücü ifadelerine yer verilir, ardından Câbir de, “Sen de bizdensin. Allah sana kin güdene kin güder, seni seveni sever” hitabına mazhar olur. Konu Hz. Ali olunca Hz. Peygamber, “O, canımdır” buyurur. Hasan, Hüseyin ve anneleri için, “Onlar ruhumdur, anneleri Fâtıma kızımdır. Ona kötülük yapan bana kötülük yapmıştır. Onu sevindiren beni sevindirmiştir. Allah’ı şahit tutarım ki onlarla savaşımla savaşırım. Onlarla barış içinde olanla da barışık olurum” der. Son olarak Câbir’e, Allah’a dua edip de duasının makbul olmasını istediğinde Allah’a onların isimleriyle dua etmesi salık verilir.⁸⁴

Burada “ene harbün...” rivayeti hakkında genel bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır. Anlaşılacağı üzere Sünnî eserlerde haber genellikle herhangi bir arka plan bilgisi barındırmaz. Bu nakillere göre Hz. Peygamber bir vesile ile Ehlibeyt mensuplarının yanında olduğunu ifade etmiştir. Bunun tek istisnası sözün vürut bağlamına dair İbn Şâhin’in kaydettiği daha muahhar bir rivayettir. Ancak burada da sadece sözün söylenme yeri ve zamanı hakkında birtakım bilgiler yer alır.

İlgi çekici bir şekilde Sünnî isnatlardaki pek çok râvi Şiî eğilimler taşıdıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Şiî kaynaklara başvurulduğunda ise rivayetin hem Sünnî hem de Şiî isnatlarla kaydedildiği görülür. Her iki isnat grubunda da mürekkep rivayet olduğu düşünülebilecek metinler bulunmaktadır. Ancak Tûsî’nin kaydettiği bir Sünnî isnat rivayetin Şiî halkalara geçişini sağlayan isimlerden birinin, Sünnî kaynaklarda da bu haberin râvisi olan Süddî’nin öğrencisi Sabbâh olduğunu düşündürmektedir. Kaydedilen bir Sünnî isnada göre ise haberi Şiî halkalara intikal ettiren isim Vâkıdî’nin yeğeni olduğu belirtilen İbrâhim b. Mûsâ gibidir. Şiî isnatlarda geçişkenlik meselesi takip edilemiyorsa da Ehlibeyt imamlarından gelen haberlerin bir süre sonra mâsum imamlar tarafından değil de sıradan râviler aracılığı ile aktarıldığı söylenebilir. Bu durum ise Şiî rivayet ve cerh-ta’dîl tarihi açısından önem arzeder. Zira bu aşamadan sonra bilgi imamların ardından gelen ve hata etme ihtimalleri bulunan râviler eliyle sonraki nesillere ulaşacaktır. Ancak bu çalışma açısından daha önemli olan nokta, “ene harbün...” ifadesinin neredeyse bütün Şiî isnatlı rivayetlerde uzun bir anlatımın içerisinde yer alıyor oluşudur.

83 Bu isnat kalıbıyla ilgili olarak bk. Kohlberg, “An Unusual Shî‘î Isnâd”, s. 142-49.

84 Müfid, *el-İhtisâs*, s. 217-18.

C) Ali'nin Kapısı

Sünnî kaynaklarda farklı sahâbîlerden nakille yer alan muteber bir habere göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin mescide açılan kapısı haricindeki kapıların kapatılmasını emretmiş, bazı tarihlerde bunun gerekçesi sahâbîler tarafından sorulduğunda bu uygulamanın vahye dayandığını bildirmiştir. Zeyd b. Erkam, İbn Abbas, Câbir b. Semüre (ö. 70/690'dan sonra), Berâ b. Âzib (ö. 71/690[?]), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) ve Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) yanı sıra bu rivayet Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) tarafından da nakledilir.⁸⁵ Burada, Şîî kaynaklardaki serüveni de takip edilebileceği için rivayetin Sa'd tarihine yoğunlaşılacaktır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in "Haccâc → Fıtr → Abdullah b. Şerîk" isnadıyla tahriç ettiğine göre Abdullah b. Rukaym el-Kinânî şöyle demiştir:

Cemel zamanında Medine'ye gittik ve orada Sa'd b. Mâlik ile karşılaştık. O bize, "Allah resulü mescitteki açık kapıların kapatılmasını emretti, ancak Ali'nin kapısını bunun dışında bıraktı" dedi.⁸⁶

Görüldüğü üzere Cemel Savaşı rivayetin gündeme geldiği süreçte oldukça sıcak bir gündem maddesidir ve Sa'd'ın Kûfe'den gelen bir grup insana bu rivayeti herhangi bir bağlama yer vermeden nakletmesi, Ali'nin faziletini gündeme getirmek çerçevesinde anlaşılmalıdır. Kapı kapama eyleminin vahiyle iribatının kurulmadığı bu rivayete mukabil İbn Ebû Âsım'ın, "Hasan b. Ali → Yezîd b. Hârûn → Fıtr → Abdullah b. Şerîk" isnadıyla naklettiğine göre Abdullah b. Erkam şöyle demiştir:

Bir grup insanla Kûfe'den Medine'ye geldik. Sa'd b. Ebû Vakkâs ile karşılaştık, "İraklı olsanız, Iraklı olsanız" dedi. Ona en yakın yerdeki kişi bendim. Ali'yi sorup, "Onu gördünüz mü? Benden bahsettiğini duydunuz mu?" dedi. Biz "Onu görmedik, senin ismini de işitmedik. Ama onu 'Saptırcı'nın [*ahnes*] fitnesinden sakının' derken duyduk" dedik. Sa'd "Benim adıma andı mı?" deyince "Hayır" cevabını verdik. Sa'd "Saptırcı çok. Ne var ki ben Allah resulünden şu üç şeyi işittikten sonra Ali'yi hep seveceğim: [1.] Allah resulü, Ebû Bekir'i Berâe sûresiyle yolladı, ardından Ali'yi gönderdi ve Ali sûreyi ondan aldı. Ebû Bekir ise öfkesini içine atarak dönüp '[Ama] Allah'ın resulü!' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Benim adıma ancak benden olan bir kişi emaneti iletebilir' buyurdu. [2.] Ali dışında mescidin yanındaki kimselerin kapıları kapatıldı. Abbas 'Allah'ın resulü! Kapılarımızı kapattın, en gencimiz olduğu halde Ali'nin kapısını ise bunun dışında tutun' dedi. Bunun üzerine Allah resulü, 'Onu orada ben bırakmadım,

85 İlgili rivayetler ve değerlendirmesi için bk. Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, s. 514-22.

86 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 98-99.

kapılarınızı da ben kapatmadım. Ancak bu bana emredildi' buyurdu. [3.] Tebük Seferi'nde, 'Nezdimdeki konumunun Mûsâ yanındaki Hârûn gibi olmasına razı değil misin? Ne var ki sen peygamber değilsin' buyurdu."⁸⁷

Görüldüğü üzere isnat belli bir noktaya kadar Ahmed isnadı ile aynıysa da rivayet daha farklı ayrıntılar içerir. Abdullah b. Rukaym ile Abdullah b. Erkam aynı kişidir. Dolayısıyla iki isnat tamamen aynıdır. Sadece Ahmed ile İbn Ebû Âsım'ın hocaları farklıdır ki, bu da normal bir durumdur.

Nesâî'nin (ö. 303/915) "Ahmed b. Yahyâ → Ali b. Kâdim → İsrâîl → Abdullah b. Şerîk" isnadıyla naklettiğine göre ise Hâris b. Mâlik şöyle demiştir:

Mekke'ye geldim ve Sa'd b. Ebû Vakkâs ile karşılaşınca ona, "Ali ile ilgili bir menkıbe işittin mi?" diye sordum. Şu cevabı verdi: Allah resulü ile mescitte idik. Gecenin bir vaktinde Allah resulünün ailesi ve Ali'nin ailesi dışındakilerin mescitten çıkmaları duyuruldu. Biz de çıktık. Sabah olduğunda Hz. Peygamber'in amcası (Abbas) gelip, "Allah'ın resulü! Ashabını ve amcalarını çıkarttın, şu çocuğu ise orada bıraktın" dedi. Bunun üzerine Allah resulü şöyle buyurdu: "Benim herhangi birinizin çıkmasını ve bu çocuğun orada kalmasını [kendiliğimden] emretmem mümkün değil. Bunu emreden Allah'tır."

Nesâî bu rivayetin ardından Fıtr b. Halîfe'nin (ö. 153/770), "Abdullah b. Şerîk → Abdullah b. Rukaym → Sa'd" isnadıyla naklettiği habere göre ise Abbas'ın (ö. 32/653) Hz. Peygamber'e gelip, "Ali'nin kapısı hariç kapılarımızı kapattın" dediğini, buna cevaben Allah resulünün, "Ben [kendiliğimden] açmadım da kapatmadım da" buyurduğunu bildirir.⁸⁸

Nesâî'nin yer verdiği Fıtr rivayeti, Ahmed b. Hanbel'in naklinin aksine ilgili uygulamayı vahye dayandırmaktadır. Bu durum Abdullah b. Şerîk ve Fıtr'ın rivayeti farklı zamanlarda farklı şekillerde naklettiği veya rivayeti onlardan alan isimlerin metinde birtakım tasarruflara gittiği şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel ve Nesâî rivayetleri gibi Fıtr tarihiyle gelen İbn Ebû Âsım metni, diğer iki metne göre hayli uzundur ve hem Hz. Ali hakkında daha fazla fazilet verisi ile kapı kapama emrinin vahye müstenit olduğunu hem de rivayetin dile getirilme zamanını içerir. Ancak her hâlükârda bu isnat zincirlerinde yer alan Abdullah b. Şerîk,⁸⁹ Fıtr b. Halîfe⁹⁰ ve Ali b.

87 İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, II, 917-18.

88 Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 118. Râvi adı Tahâvî metninde "Ebi" ziyadesiyle "Abdullah b. Ebû Rukaym" şeklinde kaydedilir (*Şerhu müşkilî'l-âsâr*, IX, 185).

89 Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, s. 49; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, V, 80-81; İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, I, 519.

90 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 338; İclî, *Ma'rîfetüs-sikât*, II, 208; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624.

Kâdim (ö. 213/828) Şîî eğilimler taşıdığı gerekçesiyle eleştirilen râvilerdir.⁹¹ İbn Ebû Âsım isnadında Abdullah b. Erkam diye kaydedilen isim ise aslında meçhul bir râvi olarak görülen Abdullah b. Rukaym b. Erkam'dır. Yani burada râvinin babasının adı düşürülmüş, onun yerine dedesinin adı anılmıştır.

Taberânî'nin "Ali b. Saïd er-Râzî → Süveyd b. Saïd → Muâviye b. Meysere b. Şüreyh → Hakem b. Uteybe" isnadıyla naklettiğine göre Mus'ab b. Sa'd (ö. 103/721), babası Sa'd'ın şöyle dediğini söyler:

Allah resulü, Ali'nin kapısı dışındaki kapıların kapatılmasını emretti. "Allah'ın resulü! Ali'nin kapısı dışındaki bütün kapıları kapattırdın" dediklerinde o, "Kapılarınızı ben kapattırmadım. Fakat onları Allah Teâlâ kapattırdı" buyurdu.⁹²

İlgili faaliyetin gayr-i metlûv vahiyle yapıldığını bildiren bu rivayetin isnadında da Hakem Şîî eğilimli olmakla tenkit edilmiştir.⁹³

Sonuç olarak Sünnî kaynaklarda Hâris b. Mâlik, Abdullah b. Rukaym ve Mus'ab b. Sa'd vasıtasıyla Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan nakledilen haber, İbn Ebû Âsım rivayeti istisna edilecek olursa etraflı bir arka plan bilgisi içermez. Rivayetlerdeki ihtilâflı nokta ise kapıyı kapatma eyleminin vahye müstenit olup olmadığıdır.

Rivayet Şîî kaynaklarda ise oldukça farklı bir isnat ve çoğu Sünnî metinden farklı ancak İbn Ebû Âsım metnine yakın bir bağlamla sunulur. Tûsî'nin, "Muhammed b. Muhammed → Ebû'l-Hasan Ali b. Mâlik en-Nahvî → Ebû'l-Hasan Ahmed b. Ali el-Muaddel → Osman b. Saïd → Muhammed b. Süleyman el-İsfahânî → Ömer b. Kays el-Mekkî" isnadıyla naklettiğine göre İbn Abbas'ın âzatlısı İkrime (ö. 105/723) şöyle demiştir:

Muâviye haccedip Medine'ye geldiğinde Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın onun yanına girmesi için izin talep edildi. Muâviye yanındakilere, "Sa'd'a izin verince gelip oturduğunda Ali b. Ebû Tâlib'den söz etmeye başlayın" dedi. Ardından ona izin verdi, o da gelip yaygının üzerine oturdu. Bir grup, emîrül-mü'minîne hakaret etti. Sa'd'ın gözleri yaşlarla doldu. Muâviye ona, "Niye ağlıyorsun Sa'd? Kardeşin Osman b. Affân'ın katiline hakaret edilmesine mi ağlıyorsun?" dedi. Bunun üzerine Sa'd şu cevabı verdi: Vallahi ağlamaya engel olamıyorum. Biz Mekke'den muhacir olarak çıkmış, bu mescide -Mescid-i Resûl'ü kastediyor- gelmiştik. Gündüz-gece orada istirahat ederdik. Biz oradan çıkarıldık, Ali ise bırakıldı. Bu bize ağır geldi. Ancak Allah'ın peygamberine bunu söylemekten çekindik. Âişe'ye gidip

91 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 404; İbn Hacer, *Takrib*, s. 404.

92 Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, III, 82.

93 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 312-3; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624.

ona, “Müminlerin annesi! Biz de Ali gibi sahâbiyiz, biz de onun gibi hicret ettik. Ne var ki biz mescitten çıkarıldık, o ise bırakıldı. Bu Allah’tan gelen bir kızgınlıktan mı, yoksa resulünden gelen bir öfkeden mi bilemedik. Bu durumu ona söyleyen ya. Zira biz ondan çekiniyoruz” dedik. Âişe bunu Allah resulüne söylediğinde o cevaben, ‘Âişe! Vallahi hayır! Onları ben çıkarmadım. Ali’yi de ben oraya yerleştirmedim. Allah onları çıkardı, Ali’yi bıraktı’ buyurdu.” Biz Hayber seferine katıldık. Orada hezimete uğrayanlar oldu. Bunun üzerine Allah’ın peygamberi, “Bugün sancağı, Allah’ı ve resulünü seven, Allah ve resulünün de kendisini sevdiği birine vereceğim” buyurdu ve Ali’yi çağırdı. O, gözünden rahatsızdı. Hz. Peygamber onun gözüne tükürüğünü sürdü, sancağı ona verdi ve fetih müyesser oldu. Allah resulü ile Tebuk Seferi’ne katıldık. Ali, Hz. Peygamber’e veda edip ağladı. Hz. Peygamber ona, “Niçin ağlıyorsun?” diye sorduğunda, “Nasıl ağlamayayım! Allah seni nübüvvetle gönderdiğinden beri hiçbir savaşta seninle bulunmaktan geri kalmadım. Niçin beni bu seferden geri bırakıyorsun ki!” dedi. Bunun üzerine Allah resulü, “Ali! Nezdindeki konumunun Mûsâ yanındaki Hârûn gibi olmasına razı değil misin? Ne var ki benden sonra peygamber yok!” buyurdu. Ali de, “Tamam, razıyım” cevabını verdi.⁹⁴

Tûsî’nin naklettiği bu haber muhtevası açısından özellikle İbn Ebû Âsım rivayetini karşılaştırıyorsa da, rivayetin söylenme sebebi açısından Sünnî rivayetlerden oldukça farklıdır. Rivayete göre Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), sanki Sa’d’ı incitmek adına Hz. Ali’ye hakaret edilmesini temin etmektedir. Hem söz konusu hakaretler hem de Muâviye’nin Hz. Ali’yi, “Osman’ın katili” olarak anması, Sa’d’ı Ali’nin faziletine dair birtakım haberleri aktarmaya itmiş gibidir. Rivayette dikkat çeken ikinci nokta, kapıların kapanmasından duyulan rahatsızlığı Hz. Peygamber’e ileten ismin, Sünnî kaynaklarda olduğu gibi Abbas değil, Hz. Âişe (ö. 58/678) olmasıdır. Sünnî haberlerde Sa’d’ın zikrettiği bir menkıbe Berâe sûresinin bildirilmesiyle ilgili iken burada Hayber Gazvesi gündeme gelmektedir. Muâviye ile Sa’d arasındaki bu hadisenin iki kere gerçekleşmiş olma ihtimalinden bahsedilebilirse de anlatının çoğu ögesinin benzeşmesi aynı hadisenin farklı suretlerde nakledildiğini düşündürür.

Rivayetin isnadındaki isimlere daha yakından bakıldığında İkrime ve Ömer b. Kays el-Mekkî hakkında birtakım bilgilere Sünnî kaynaklarda tesadüf edilir. Ayrıca bu isimlerin Şîî eğilimlerinden bahsedilmez. Rivayetin Sünnî ders halkalarından Şîî halkalara intikalini temin eden isim ise muhtemelen Ebû Ali Muhammed b. Süleyman b. Abdullah el-İsfahânî el-Kûfî’dir

94 Tûsî, *el-Emâlî*, s. 267-68.

(ö. 181/797). Sünnî kaynakların herhangi bir Şîî eğiliminden bahsetmediği Muhammed b. Süleyman Şîî kaynaklarda İmam Sâdık'tan nakilde bulunan güvenilir bir râvi konumundadır.⁹⁵ Ebü'l-Hasan Ahmed b. Ali el-Muaddel ve Osman b. Saîd'in⁹⁶ kimliklerini netleştirmek mümkün olmamışsa da, Ebü'l-Hasan Ali b. Mâlik en-Nahvî Şîî bir râvidir.

Tûsî'nin "Ebü'l-Mufaddal → Muhammed b. Hârûn b. Humeyd İbnü'l-Mücedder → Muhammed b. Humeyd er-Râzî → Cerîr ve Eş'as b. İshak → Ca'fer b. Ebü'l-Mugîre → Saîd b. Cübeyr" isnadıyla kaydettiği ikinci rivayete göre İbn Abbas şöyle demiştir:

Zûtüvâ'ya indiği zaman Muâviye'nin yanındaydım. Sa'd b. Ebû Vakkâs gelip ona selâm verdi. Muâviye, "Şamlılar! Bu Sa'd [b. Ebû] Vakkâs'tır. Ali'nin arkadaşıdır" dedi. Bunun üzerine topluluk başlarını sallayıp Ali'ye hakaret ettiler. Sa'd da ağladı. Muâviye ona, "Seni ağlatan ne?" diye sorunca Sa'd şöyle dedi: "Nasıl ağlamayayım! Allah resulünün ashabından birine senin yanında hakaret ediliyor ve ben bu durumu değiştiremiyorum. Ali'de birtakım hasletler vardı ki, onlardan sadece birinin bende olması bana dünya ve içindekilerden daha hoş gelir..."

Rivayetin devamında Sa'd, Hz. Ali'nin şu beş özelliğini zikreder: Hz. Ali'nin eleştirilmesine mukabil dile getirilen "men küntü mevlâhu" rivayeti, Hayber Gazvesi'nde sancağın Hz. Ali'ye verilmesi, "menzile hadisi", sadece son kısmıyla ve vahye atıf yapılmadan verilen "kapıların kapatılması hadisi" ve tathir âyetinin uygulama alanı olarak Ehlibeyt'i tespit eden rivayet.⁹⁷ Tûsî'nin sevkettiği isnattaki Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Ca'fer b. Ebü'l-Mugîre, Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188/803), Eş'as b. İshak, Muhammed b. Humeyd er-Râzî (ö. 248/862) ve İbnü'l-Mücedder (ö. 312/924) Sünnî rical kaynaklarında kendilerine yer verilen râvilerdir. Bu isimlerden sadece Cerîr Şîî eğilimler taşımakla itham edilmiştir.⁹⁸ Cerîr'den musannife kadarki kısımda da Sünnî râvilerin yer alıyor oluşu, rivayetin bu tarikinin Cerîr tarafından Şîî halkalara intikali ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu tarihin geçişi hayli geç bir dönemde, IV. (X.) asrın başlarında ve muhtemelen Tûsî'nin hocası tabakasında vuku bulmuştur. Geçişkenlikten sorumlu râvinin tespit edileme-yişi bağlam farklılığının izahını da zorlaştırmaktadır. İlk Tûsî rivayetindeki bağlam değişimi II. (VIII.) asra tarihlenebilir görünüyorsa da, ikinci rivayet için böyle bir durum söz konusu değildir. Şîî kaynaklarda rivayet İkrime ve İbn Abbas'tan gelirken, Sünnî kaynaklarda bu isimler söz konusu hadis

95 Necâşî, *er-Ricâl*, s. 351; Tûsî, *Ricâl*, s. 283.

96 Hûî, bu Osman'ın geçtiğini düşündüğü isnatları verir (*Mu'cem*, XII, 121-22).

97 Tûsî, *el-Emâlî*, s. 861-62.

98 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 624; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 65.

râvisi olarak görünmezler. Sünnî tariklerin aksine her iki Tûsî rivayetinde de Muâviye'nin mezkûr rivayetin naklindeki olumsuz rolü açıktır. Bu durum akla, ashop hakkındaki birtakım olumsuzluklar içeren bu rivayetlerin Sünnî muhaddislerce dikkate alınmamış olabileceği ihtimalini de getirmektedir. Bu ihtimal kabul edildiğinde ise Şii râvi veya müelliflerce yapılan bir bağlam değişimi veya inşası faaliyetinden değil, Sünnî musanniflerin kısmî bir sansüründen bahsedilmek durumundadır. Ancak bu ihtimali destekleyecek ilâve bir bilgi tespit edilememiştir.

2. Anlam Kaymaları

Bağlam inşası çerçevesinde değerlendirilebilecek ikinci bir faaliyet Sünnî kaynaklarda yer alan anlatının kendisinin aynen aktarılmasına mukabil ona yüklenen anlamın yepyeni bir çerçeveye kavuşturulabilmesidir. Anlam kayması olarak nitelenebilecek bu faaliyeti gösteren rivayetlere iki örnek verilecek, her bir örnekte hem rivayeti Şii halkalara taşıyan kimseler hem de yorumun muhtemel sorumlusu tespit edilmeye çalışılacaktır.

A) “On İki Halife...” Rivayeti

Sünnî kaynaklarda geçen “Kureyş içerisinde on iki halife/emîrin çıkacağı”na dair hadis türlü yorumlara konu olmuşsa da âlimler sadra şifa bir yorum üzerinde ittifak edememiştir. Çok ufak tasarruflarla Şii kaynaklarda da geçen bu haber İmâmiyye Şiası'nın itikadî bir esas olarak kabul ettiği imam sayısı mutabakat arzettiğinden özellikle imâmet teorisinin nihaî halini aldığı III. (IX.) asrın sonlarından itibaren ciddi bir ilgiye mazhar olmuş ve hem Ehl-i sünnet'e karşı itikadî pozisyonu tahkim eden hem de imamların sayısına dair farklı Şii fraksiyonlara cevap veren bir delil olarak görülmüştür. Bazı geç Şii anlatılarda rivayet takti ile yeni bir bağlama yerleştirilmiş veya farklı bir bağlam inşası ile sunulmuşsa da bu rivayette söz konusu husus bir bağlam inşasından ziyade yorumun farklı bir bağlama kaydırılmasıdır. Dolayısıyla burada bağlam inşasının sorumluları yerine, rivayetin Şii halkalara geçiş döneminin ve bu geçişi sağlayan râvilerin tespit edilmesi daha uygun olacaktır.

Sünnî kaynaklarda daha ziyade Câbir b. Semüre tarafından nakledilen rivayet Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85), Abdullah b. Ömer ve Ebû Cuhayfe'den de (ö. 74/693-94) gelir. Yaygın ve güvenilir bir isnat ağına sahip olan rivayetler arasındaki metin farklılıkları da

dikkat çekici bir boyutta değildir. Ancak hadisin tariklerinde halife kelimesi yerine emîr, nakip veya racül kelimesi geçer.⁹⁹

Rivayetleri bir arada zikrettiği için burada esas alınabilecek Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), hadisi “Kuteybe b. Saîd → Cerîr → Husayn → Câbir b. Semüre” isnadıyla nakletmiştir. Buna göre Câbir şöyle demiştir:¹⁰⁰ Babamla birlikte Hz. Peygamber’in yanına girdik. Onun, “Bu iş, içlerinden on iki halife gelinceye kadar kesintiye uğramayacaktır” buyurduğunu işittim. Bunun ardından anlayamadığım bir şey daha söyledi. Babama, “Ne dedi?” diye sorduğumda, “Tamamı Kureyş’ten dedi” cevabını verdi.¹⁰¹ Müslim’in sevkettiği isnatlardaki râvilerden Şa’bî (ö. 104/722)¹⁰² ve Cerîr b. Abdülhamîd Şîî eğilimler taşıdıkları gerekçesiyle eleştirilmişse de bu ithamların rivayetin Şîî halkalarındaki yayılımıyla herhangi bir ilgisinin olduğunu söylemek hayli zordur.

Şîî imâmet teorisinin nihaî hali ile örtüşür bir şekilde on iki halife/emîrden bahseden Câbir b. Semüre rivayetinin erken dönem Şîî eserlerinde yer almadığı görülür. Ancak IV. (X.) asrın ikinci yarısından sonra rivayet Şîî müelliflerce sıklıkla kullanılmış ve on iki sayısının Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş olması hem Sünnî muhataplara hem de imâmeti daha düşük sayılarda durduran ayrılıkçı Şîî cemaatlere karşı bir delil olarak gündeme gelmiştir.¹⁰³

Hadisin farklı tariklerine eserinde yer veren¹⁰⁴ ve “Sünnîler’in hadisi Câbir b. Semüre’den meşhur olarak naklettiklerini” söyleyen Şeyh Sadûk’un, “Ahmed b. Hasan el-Kattân → Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih en-Nîsâbûrî → Ebû’l-Kâsım Hârûn b. İshak el-Hemedânî → İbrâhim b. Muhammed → Ziyâd b. İlâka ve Abdülmelik b. Umeyr → Câbir”, “Ahmed b. Hasan el-Kattân → Ebû Ali Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Mervezî → Sehl b. Ammâr en-Nîsâbûrî → Amr b. Abdullah b. Rezîn → Süfyân → Saîd b. Amr → Şa’bî → Câbir”,¹⁰⁵ “Ahmed b. Muhammed b. İshak ed-Dîneverî → Ebû

99 Rivayet hakkında etraflı bilgi için bk. İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset*, s. 354-405.

100 Müslim’in kaydettiğine göre Husayn dışında Abdülmelik b. Umeyr, Simâk, Şa’bî ve Âmir b. Sa’d b. Ebû Vakkâs da hadisi Câbir’den nakletmiştir.

101 Müslim, “İmâre”, 5-10.

102 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 248 (Burada onun sonradan mezkûr görüşten döndüğü kayıtlıdır); Şehristânî, *el-Milel*, I, 190.

103 Şîî imâmet teorisinin gelişim süreciyle ilgili olarak bk. Kohlberg, “From Imâmiyya to Isnâ ‘Ashariyya”, s. 521-534; Bozan, *İmâmiye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, s. 217-45.

104 İbn Bâbeveyh, *Kemâlûd-dîn*, s. 68, 270-71, 271, 279 (zikredilen yerlerde İbn Mes’ûd tarikleri vardır).

105 İbn Bâbeveyh, *Kemâlûd-dîn*, s. 272.

Bekir b. Ebû Dâvûd → İshak b. İbrâhim b. Şâzân → Velîd b. Hişâm → Muhammed b. Zekvân → babam → babası → İbn Sîrîn → Câbir b. Semüre,¹⁰⁶ “Abdullah b. Muhammed es-Sâiğ → Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Kasrânî → Ebû Ali Bişr b. Mûsâ b. Sâlih → Ebü'l-Velîd Halef b. Velîd el-Basrî → İsrâil → Simâk → Câbir”¹⁰⁷ ve “Abdullah b. Muhammed → Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Kasrânî → Ebü Ali Hüseyin b. Kümeyt b. Bühlül el-Mevsilî → Gassân b. Rebî' → Süleyman b. Abdullah -Âmir eş-Şa'bî'nin âzatlısı- → Şa'bî → Câbir” şeklinde verdiği isnatlar¹⁰⁸ Müslim'in isnatlarıyla neredeyse tamamen örtüşür.

Şeyh Sadûk isnatlarında altı çizili isimlere kadarki râviler ilmî yaşantılarını ehl-i hadis çevresinde sürdürmüş ve genellikle Şîî eğilimlerinden söz edilmeyen isimlerdir. Altı çizili râvilerin biyografisine ise Sünnî kaynaklarda ya hiç yer verilmez ya da haklarında oldukça kısa bilgiler sunulur. Bu durumda altı çizili râvilerin, ilgili rivayeti Sünnî hocalarından alıp Şîî ilim çevrelerine taşıdıkları söylenebilir.

Bu dönemde rivayete yer veren bir diğer müellif Ebü'l-Kâsım el-Hazzâz'dır (IV./X. asır). Şeyh Sadûk'taki bazı isnatlara bir râvi ile ulaşan Hazzâz,¹⁰⁹ rivayete “Muhammed b. Ali → Ahmed b. Hasan el-Kattân → Ebû Ali Muhammed b. Ali b. İsmâil → Fazl b. Abdülcebbâr el-Mervezî → Ali b. Hasan b. Şakîk → Hüseyin b. Vâkîd → Simâk b. Harb → Câbir b. Semüre”¹¹⁰ “Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Kâdî → Ebû Ya'lâ → Ali b. Ca'd → Züheyr → Ziyâd b. Hayseme → Esved el-Hemdânî → Câbir b. Semüre” isnadıyla da yer verir.¹¹¹ Rivayetin Şîî kaynaklara intikalinde muhtemelen altı çizili isimler etkili olmuştur. Çünkü isnadın bu isimlere kadarki kısmındaki râvilerin Şîî yapılarla herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. İlginç bir şekilde hem Sadûk hem de Hazzâz isnatlarında diğer Sünnî-Şîî rivayet geçişkenliklerinin aksine ya III. (IX.) asrın sonları ya da IV. (X.) asrın başlarında yaşamış râvilerin merkezde olduğu görülür. Bu durum yukarıda işaret edildiği üzere söz konusu rivayetlerin imâmet teorisinin nihaî halini almasıyla önem kazanmasından kaynaklanmıştır. İbn Ebû Zeyneb en-Nu'mânî (ö. 360/971)¹¹²

106 İbn Bâbeveyh, *Kemâliüd-dîn*, s. 272-73.

107 İbn Bâbeveyh, *Kemâliüd-dîn*, s. 273.

108 İbn Bâbeveyh, *Kemâliüd-dîn*, s. 273-74.

109 Hazzâz, *Kifâyetü'l-eser*, s. 109-11.

110 Hazzâz, *Kifâyetü'l-eser*, s. 111.

111 Hazzâz, *Kifâyetü'l-eser*, s. 112.

112 Nu'mânî, *el-Gaybe*, s. 104-109 (burada sekiz rivayete yer verir); 117-25 (burada yirmi dört rivayete yer verir).

ve Tûsî'nin¹¹³ de hadisi büyük oranda Sünnî isnatlarla zikretmeleri aynı durumun net birer göstergesidir.

Aslına bakılırsa genel olarak on iki imam rivayetlerinin tarihî süreçte mâruz kaldığı müdahaleler, Şîî itikadının gelişim evreleri hakkında oldukça müdellel veriler sunmaktadır. Nitekim Abbâd b. Ya'küb el-Ufûrî'nin (ö. 255/868) *el-Asl*'ındaki "on bir nakib" in Küleynî (ö. 329/941) metninde on ikiye çıkması bu durumun tipik bir örneğidir.¹¹⁴ Her hâlükârda imam sayısının on iki olduğuna dair genel bir kabulün bulunmadığı bir dönemde, ilgili rivayetlerin Şîî çevrelerce nakledilmesini beklemek pek mâkul değildir. Ancak bu kabulün yerleşmesinin ardından rivayet hem Sünnîler'e hem de son imamın varlığından şüphe duyan ya da imam sayısını daha erken bir dönemde sonlandıran Şîî cemaatlere bir cevap niteliği arz etmiştir. Öte yandan Şîî kaynaklardaki yorumların metnin içerdiği asıl kavram olan "halife" kelimesine rağmen yapıldığı da dikkate alınmalıdır. Şîî imamların hiçbir zaman halife olmadıkları dikkate alındığında Şîî müellifler ya halife kavramını tevil ederek ya da bu kelimenin aslında "imam" iken farklı bir şekilde nakledildiğini söyleyerek izah etmek durumundadırlar.

B) "Allah Yüzünü Ak Etsin!" Rivayeti

Muteber Sünnî kaynaklarda hadislerin sonraki nesillere aktarılmasını teşvik bağlamında sıklıkla zikredilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Allah, sözlerimi iştirip kavrayan ve (duyduğu şekilde) başkalarına aktaran kimsenin yüzünü ak etsin! İnsanlar! Burada olanlar olmayanlara bildirsin. Zira bilgi taşıyan bazı kişiler vardır ki iyi kavrayışlı değildir. Bilgi taşıyan bazı kimseler vardır ki, onu kendisinden daha kavrayışlı birine ulaştırır" buyurmuştur.¹¹⁵ Bu haliyle muhtasar olarak zikredilen rivayetin bazı tariklerinde, "Üç şey var ki müslümanın kalbi onlarla dolu olduğunda aldanmaz: Amelin samimi bir şekilde Allah için yapılması, müslümanların idarecilerine karşı samimi olmak ve müslümanların cemaatine (siyasî birlik) yapışmak. Nitekim onların çağrısı diğerlerini de bağlar. Müslümanlar, kanları eşit olan kardeşlerdir ve onlar başkalarına karşı tek bir yumruktur. En alt mertebedeki müslümanın verdiği teminat dahi geçerlidir" ifadeleri de yer alır.¹¹⁶ İster tam isterse muhtasar haliyle rivayetin herhangi bir Şîî cemaati desteklemesi mümkün

113 Tûsî, *el-Gaybe*, s. 127-28, 130-31.

114 Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 255-57.

115 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 221; Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlm", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18.

116 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXI, 60; XXVII, 300-301, 318; XXXV, 467; Tirmizî, "İlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18.

gözükme de Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde yer alan bir haber, rivayete yüklenen anlam hakkında fikir vermektedir.

Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*'sinde, "Muhammed b. Hasan → ba'du ashâbinâ → Ali b. Hakem → Hakem b. Miskîn" isnadıyla yer alan rivayete göre Mekkeliler'den Kureyşli biri şöyle demiştir:

Süfyân es-Sevrî, "Haydi Ca'fer b. Muhammed'e gidelim" dedi. Onunla birlikte Ca'fer'in yanına gittik ve onu bineğine binmek üzere iken bulduk. Süfyân ona, "Bize Allah resulünün Hayf Mescidi'ndeki hutbesini nakletsene!" dedi. O, "Bırak da gidip işimi halledeyim. Şimdi bineğe bindim, gidip gelince naklederim" cevabını verdi. Süfyân es-Sevrî, "Allah resulüne yakınlığın aşkına bana bunu nakletmeni rica ediyorum" dedi. Bunun üzerine Ca'fer bineğinden indi. Süfyân es-Sevrî, "Benim için mürekkep ve kâğıt istesen de kaydetsem" demesine üzerine bunları getirtti ve "Yaz bakalım" dedi. "Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. Allah resulünün Hayf Mescidi'ndeki hutbesi (şöyledir): Allah, sözlerimi işitip kavrayan ve başkalarına aktaran kimsenin yüzünü ak etsin! İnsanlar! Burada olanlar olmayanlara bildirsin. Zira bilgi taşıyan bazıları vardır ki iyi kavrayışlı değildir. Bilgi taşıyan bazı kimseler vardır ki, onu kendisinden daha kavrayışlı birine ulaştırır. Üç şey var ki müslümanın kalbi onlarla dolu olduğunda aldanmaz: Amelin samimi bir şekilde Allah için yapılması, müslümanların idarecilerine karşı samimi olmak ve müslümanların cemaatine yapışmak. Nitekim onların çağrısı diğerlerini de bağlar. Müslümanlar, kanları eşit olan kardeşlerdir ve onlar başkalarına karşı tek bir yumruktur. En alt mertebedeki müslümanın verdiği teminat dahi geçerlidir."

Süfyân es-Sevrî bunu yazdı, sonra da oradan ayrıldı, Ebû Abdullah da [Ca'fer es-Sâdık] bineğine bindi. Ben ve Süfyân gittik. Yolun belli bir yerine gelince, "Bir dur da şu hadise bakayım" dedi. Ona, "Ebû Abdullah seni öyle bir bağladı ki kıpırdama imkânın yok" dedim. O, "Bunu nasıl yaptı da?" diye sorunca ona, "Üç şey var ki müslümanın kalbi onlarla dolu olduğunda aldanmaz" ifadesindeki "Amelin samimi bir şekilde Allah için yapılması"nı anladık. Peki, "müslümanların idarecilerine karşı samimi olmak" ifadesindeki "Samimi olmanın bize borç olduğu müslümanların idarecileri kim? Muâviye b. Ebû Süfyân, Yezîd b. Muâviye ve Mervân b. Hakem mi? Her biri bizim nezdimizde şehâdeti ve arkalarında namaz kılınması câiz olmayan bu kişiler mi? 'Onların cemaatine tutunmak' ifadesindeki cemaat kimler? Namaz kılmayan, oruç tutmayan, cünüplükten dolayı gusül almayan, Kâbe'yi yıkan, annesiyle nikâhlanan, sonra da (imanı) Cebrâil ve Mikâil'in imanını gibi olan Mürcii mi? Yoksa 'Allah'ın istediği olmaz, İblis'in istediği olur' diyen Kaderî mi? Ya da Ali b. Ebû Tâlib'den teberri edip onun kâfir olduğuna şahitlik yapan Harûrî mi? Yahut 'İman

Allah'ı tek olarak bilmektir, bunun dışında iman esası yoktur' diyen Cehmî mi?" diye sordum. O, "Yapma ya! Peki, onlar [yani Şîî cemaatler] ne diyorlar?" dedi. Ben de, "Onlar 'Ali b. Ebû Tâlib, desteklenmesi boynumuza borç olan imamdır, cemaatlerine yapışılacak cemaat ise Ehlibeyt'tir' diyor" cevabını verdim. Bunun üzerine (rivayeti yazdığı) kâğıdı alıp yırttı, sonra da "Bunu kimseye söyleme!" dedi.¹¹⁷

Rivayet Küleynî tarafından "Udde min ashâbinâ → Ahmed b. Muhammed b. Îsâ → Ahmed b. Muhammed b. Ebû Nasr → Ebân b. Osman → İbn Ebû Ya'fûr → Sâdık → Allah resulü" isnadı ile de ancak bağımsız olarak kaydedilmiştir.¹¹⁸ Şîî hadis usulü açısından Ca'fer es-Sâdık ile Hz. Peygamber arasındaki râvilerin hafzedilmiş olması herhangi bir sorun teşkil etmez. Bilginin Ca'fer es-Sâdık'tan sonraki aktarımı ise mâsum imamlardan müteşekkil Ehlibeyt isnadı ile değil, sıradan râviler aracılığı ile temin edilmiştir. Söz konusu isimlerin Şîî cerh-ta'dîl anlayışı açısından problemsiz oldukları görülür. Küleynî'nin kullandığı ve etrafında birtakım tartışmaların döndüğü "udde" tabirinin¹¹⁹ ise onun yaşadığı dönemde çok da sorun teşkil etmediği söylenebilir.

Hadisenin gerçekleştiği zaman aralığının tespiti, rivayet keyfiyeti hakkında birtakım sorunların giderilmesine imkân verebilir. Öncelikle hem Süfyân es-Sevrî'nin Hicaz bölgesine ilk gelişinin 124-126 (742-744) yılları arasında olduğu tahmini¹²⁰ hem de onun zaman zaman bilgi aldığı ismi gizleyen âlimlerden olduğu dikkate alınırsa bu tarihte isnadın tam bir halinin talep edilmeyip Ca'fer es-Sâdık'ın nakliyle yetinilmesi normal görülebilir. Tabii ki tarihle ilgili ihtimale, Süfyân'ın daha birçok defa Hicaz bölgesine gidip geldiği gerekçesiyle itiraz edilebilir. Ancak onun babasının vefatının ardından (kuvvetle muhtemelen 126 [744]) ilmî faaliyetlerini daha ziyade Kûfe'de sürdürdüğü, ömrünün son yıllarını Basra'da kaçak olarak yaşadığı bilinmektedir. Rivayette en azından herhangi bir Abbâsî halifesinin adının anılmaması, söz konusu diyalog gerçekleştiğinde henüz Abbâsî devriminin (132/749) yapılmadığı izlenimini vermektedir. İlginç bir şekilde rivayet Sünnî kaynaklarda hayli yaygın bir isnat ağı ile gelmesine rağmen, hicrî ilk üç asır metinlerinde yer alan isnatların hiçbirinde Ca'fer es-Sâdık ve Süfyân es-Sevrî'nin adı anılmaz.¹²¹ Bu durum, Süfyân es-Sevrî'nin muhtemelen ken-

117 Küleynî, *Usûl*, s. 469-70.

118 Küleynî, *Usûl*, s. 468.

119 Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 447-51.

120 Özdirek - Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", s. 23.

121 İsnadında Sevrî'nin yer aldığı bir rivayet muahhar bir kaynak olan İbn Asâkir'in *Târih*'inde yer alır (LI, 212). Burada Süfyân es-Sevrî'nin ilgili hadisi muhtasar olarak Abdülmelik b. Umeyr'den naklettiği görülür. Ancak daha erken metinlerde hadisi Abdülmelik'ten aktaran ismin Sevrî değil İbn Uyeyne olduğu (örnek olmak üzere bk. Humejdî, *el-Müsned*, I, 47) olması İbn Asâkir isnadının hatalı olduğunu düşündürür.

disine yüklenen itikadî ve siyasî anlamdan dolayı hadisi nakletmediğine yorulup ilgili hadisenin gerçekleşmiş olma ihtimalini kuvvetlendiren bir karine olarak görülebilir.

Öte yandan Sünnî isnatlardaki râviler gözden geçirildiğinde bir iki istisna dışında ciddi olarak Şiîlik ithamına mâruz kalan herhangi bir râviye de tesadüf edilmez. İstisna isimlerden biri, rivayetleri Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) hadislerinin derlenmesiyle oluşturulan *Müsned*'de yer alan¹²² Ebû Hamza Sâbit b. Dînâr es-Sümâlî'dir (ö. 148/765). Bu ismin Şiî rical kaynaklarında hem Bâkır'ın hem de Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olarak kaydedildiği görülür.¹²³ Aldığı kaynağı tasrih etmese de Ca'fer es-Sâdık bu nakli ya ataları vasıtasıyla ya da hocaları tabakasında olup rivayetin Sünnî isnatlarında isimleri geçen Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im (ö. 100/718), Ebân b. Osman (ö. 105/723), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741) aracılığı ile elde etmiş olabilir. Ancak bu noktada bilginin Şiî eğilimli râvi Ebû Hamza es-Sümâlî ile Şiî halkalara geçmiş olma ihtimali de akılda tutulmalıdır. Bu ihtimali kuvvetlendiren bir kayıt ise Alâ b. Rezîn'in *Asl*'inde rivayetin Ebû Hamza tarafından Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan -muhtasar olarak- nakledilmesidir.¹²⁴ Ancak her hâlükârda Şiî kaynaklar rivayetin Bâkır veya Sâdık'tan Hz. Peygamber'e kadarki silsilesi hakkında bilgi sunmaz.

Sonuç olarak "Allah yüzünü ak etsin!" rivayeti bağlam değişimi ve inşasından ziyade anlam kaymasıyla Şiî kaynaklara geçen bir haber olarak görülmelidir. Hadise yüklenen anlamın değişiminden ise kuvvetle muhtemel Ca'fer es-Sâdık ya da onun tavrından hareketle böyle bir çıkarımda bulunan ve adı tasrih edilmeyen "Mekkeli zat" sorumlu olsa gerektir.

Sonuç

II. (VIII.) asrın sonlarından itibaren farklılaşan Sünnî-Şiî ilim gelenekleri incelenirken tek başına ilmî âmiller değil Şiâ'nın sınırlı bir cemaat yapısından mezhebe evrilme aşamaları ve bunu tetikleyen sosyoekonomik etkenler, cemaatin değişen bölgesel konumu, özellikle Ca'fer es-Sâdık ve sonrasındaki imamların cemaate kimlik kazandırma politikaları ve Sünnî siyasanın Şiî azınlıklara bakışı gibi pek çok husus da dikkate alınmak durumundadır. Bu hususların rivayet geçişkenlikleri ve olası uydurma faaliyetleri ya da bağlam değişimleri ile eş zamanlı okunabilmesi ise erken devir ilim geleneği açısından büyük önem arz etmektedir. Sınırlı bir çerçevede

122 Halîfe b. Hayyât, *Müsned*, s. 47.

123 Tûsî, *Ricâl*, s. 129, 174.

124 *el-Usûlüs-sitte aşer*, s. 363.

bu hususların bir kısmını dikkate alarak bağlam değişimlerine ve bunların sorumlularına dikkat çekmeyi hedefleyen bu makalede, Sünnî bir rivayetin Şîî halkalara geçiş sürecinde birtakım tasarruflara mâruz kaldığı görülmüştür.

Değişen bağlamlardan sorumlu râvi kümesinin tespitindeki en dakik hareket noktası, bir râvinin hem Sünnî hem de Şîî kaynaklarda ilgili rivayetin nâkili olarak görülmesi, buna ilâveten Şîî isnatlarda kendisinden müellife kadarki aktarımı yapan isimlerin Sünnî kaynaklarda müstakil olarak yani özel başlıklar altında ele alınmamış olmasıdır. Zira özellikle II. (VIII.) asırdan sonra Şîî isnatlarda yer alan râviler çoğu zaman Sünnî kaynaklarda tespit edilememektedir. Bu durumda ilgili râvinin, rivayeti Şîî halkalara taşıdığı ve rivayetin belli bir dönemden sonra Sünnî halkalardan bağımsız ilim yapma becerisini elde eden Şîî halkalarda sonraki nesillere aktarıldığı düşünülecektir. Büyük oranda Kûfeli olan Şîî eğilimli râviler hakkındaki bu tespit yapılması sadece bilgi geçişkenliğini değil, bağlam değişimlerini anlama imkânı da verebilir. İlgili bağlamın yeniden inşası ihtimalinden söz etmeden önce, rivayetin Sünnî kaynaklardaki farklı tariklerinin tamamı gözden geçirilmek durumundadır. Çünkü bazı tâli Sünnî kaynaklarda bu tarz rivayetlerin farklı bağlamlarla yer almasına mukabil, rivayet diğer bazı müelliflerce ihtisar ve taktîf gibi işlemlerle daha sorunsuz olarak nakledilebilmektedir. Ayrıca Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bağlamsız bir rivayete Şîîlik'le itham edilmiş bir râvi tarafından bağlam eklenebilmesi ihtimali de dikkate alınmalıdır. Her hâlükârda isnattaki râvilere yoğunlaşılmalı ve değişen bağlamın Şîî telakki-leri doğrulama tarzı ele alınmalıdır.

Bağlam değişimi faaliyetlerinin, rivayetin anlam tarihi açısından irat ve musannif bağlamlarıyla ilgili olduğu ileri sürülebilir. Ancak burada hadislerin söylenme sebeplerini ifade eden irat bağlamının sadece sahâbe değil, daha sonraki tabakaları da içerdiğinin altı çizilmelidir. Muhtemelen bazı râviler elde ettikleri rivayetleri şahsî mezhebî temayülleri dolayısıyla farklı bağlamlara taşıyabilmişlerdir. Dikkat çekici bir şekilde değişen bağlamlar veya yeni anlamlar yüklenen rivayetler bazan Hz. Ali ve Şîî düşüncüyü daha yüksek bir konuma çıkarmakta bazan da Hz. Ali ve Ehlibeyt muhaliflerini daha kötü göstermektedir. Özellikle polemik tarzı rivayetlerdeki geçişkenlikler ve bağlam değişimleri hakkında tekdüze bir çalışma planının uygulanması ve dönem belirlemesinin yapılması mümkün görünmemektedir. Bu noktada her bir rivayet müstakil olarak ele alınmalı, çözümlenen isnatlardaki Şîî eğilimli râvilerden hareketle bağlam değişimlerinin yönü ve değişen bağlamların kimi ne şekilde desteklediği tarihî çerçeve dikkate alınarak sunulmalıdır.

Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasiyullah b. Muhammed Abbas, I-IV, Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-LII, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1436/2015.
- Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, nşr. Vasiyullah b. Muhammed Abbas, I-II, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, *Suâlâtü Ebî Bekr el-Esrem li'l-İmâmi'l-kebîr Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ileli'l-hadîs*, nşr. Ebü Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tübâa ve'n-neşr, 1428/2007.
- Akcaoğlu, Faik, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2010.
- Aynî, Bedreddin, *Megâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsar*, nşr. M. Hasan M. Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye 1427/2006.
- Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr – Riyâz Ziriklî, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1417/1996.
- Berkî, *er-Ricâl*, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, ts.
- Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehâr: el-Müsned*, nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah v.dğr., I-XVIII, Medîne: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1408-30/1988-2009.
- Bozan, Metin, *İmâmiye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İSAM, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebîr*, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiîliği ve Abbasiler*, İstanbul: İFAV, 2010.
- Ca'fer el-Huldî, *el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-merâsi*, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta: Dârü's-sahâbe li't-türâs, 1409/1989.
- Cûzcânî, Ebü İshak, *Ahvâlür-ricâl*, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâi, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1405/1985.
- Ebü Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût – M. Kâmil Karabellî, I-VII, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1433/2012.
- Ebü Dâvûd es-Sicistânî, *Suâlâtü Ebî Ubeydillâh el-Âcurri li'l-İmâm Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî fi ma'rifetü'r-ricâl ve cerhihim ve ta'dîlihîm*, nşr. Ebü Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tübâa ve'n-neşr, 1431/2010.
- Ebü Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, I-XIV, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1410/1990.
- Ebü-Şeyh, *Tabâkâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridîne aleyhâ*, nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, I-IV, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1412/1992.
- Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-IV, Medine: Mektebetü'd-dâr, 1410/1989.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: OTTO, 2014.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, I-IV, Haydarâbâd: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1334-42.

- Halife b. Hayyât, *Müsned*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Beyrut: eş-Şeriketü'l-müttehede, 1405/1985.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVII, Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1436/2015.
- Hazzâz, Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed, *Kifâyetü'l-eser fi'n-nusûs ale'l-eimmeti'l-isnâ aşer*, nşr. M. Kâzım el-Müsevî – Akil er-Rebûi, Kum: Merkezü Nûri'l-envâr fi ihyâi Bihârî'l-envâr, 1387/1430.
- Hûi, Ebü'l-Kâsım, *Mu'cemür-ricâlî'l-hadîs ve tafsilü tabakâti'r-ruvât*, I-XXIV, Necef: Mektebetü'l-İmâm el-Hûi, ts.
- Humeydî, Abdullah b. Zübeyr, *el-Müsned*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-II, Beyrut - Kahire: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye - Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, nşr. M. Enes Mustafa el-Hin, I-IX, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1433/2012.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibüddin Ebü Saïd Ömer b. Garâme el-Amrî, I-LXXX, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1415-21/1995-2001.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, Kum: Müessesetü'l-bi'se, 1417.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1363/1405.
- İbn Ebü Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, nşr. Bâsım b. Faysal el-Cevâbire, I-II, Riyad: Dârü's-sumay'î, 1419/1998.
- İbn Ebü Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1371-73/1952-53.
- İbn Ebü Şeybe, *el-Musannef*, nşr. M. Avvâme, I-XXVI, Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, I-XIV, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1404/1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzib*, nşr. M. Avvâme, Halep: Dârür-Reşîd, 1408/1988.
- İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978.
- İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed, I-III, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1412/1992.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-XVIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire: Dârü'l-maârif, 1401/1981.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Halil Me'mûn Şiha, I-III, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1416/1996.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968.
- İbn Şâhin, *Fezâilü Fâtıma*, nşr. Ebü İshak el-Huveynî, Cize: Mektebetü'l-tev'îyyeti'l-İslâmîyye, 1427/2007.
- İbn Şehrâşûb, *Menâkibü âli Ebî Tâlib*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1412/1991.
- İbnü'l-Mibred, *Bahrü'd-dem fi men tekelleme fihî'l-İmâm Ahmed bi-medh ev zem*, nşr. Ebü Usâme Vasiyyullah b. Muhammed b. Abbas, Riyad: Dârür-râye, 1409/1989.
- İclî, Ebü'l-Hasan, *Ma'rifetü's-sikât*, nşr. Abdülalim Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985.

- İmamoğlu, Abdullah Taha, *Hadis ve Siyaset*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.
- Ka'bi, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahîm, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Kohlberg, Etan, "From Imâmiyya to Isnâ 'Ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, 39/3 (1996): 521-34.
- Kohlberg, Etan, "An Unusual Shī'i Isnād", *Israel Oriental Studies (IOS)*, 5 (1975): 142-49.
- Kûfi, Ebû'l-Kâsım Furât b. İbrâhim, *Tefsîr*, nşr. Muhammed el-Kâzım, Tahran: Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1374/1416.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Kuzudişli, Bekir, "Sunnî-Shī'i Interaction in the Early Period -The Transition of the Chains of Ahl al-Sunna to the Shī'a-", *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, 6/1 (2015): 7-45.
- Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, nşr. M. Ca'fer Şemseddin, Beyrut: Dârü't-teârûf li'l-matbûât, 1411/1990.
- Meclisi, M. Bâkır, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*, I-CX, Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1403/1983.
- Müfid, Şeyh, *el-İhtisâs*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1430/2009.
- Müfid, Şeyh, *el-Emâlî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut: Dârü't-teyyârî'l-cedîd, ts.
- Müslim b. Haccâc, *el-Câmiûs-sahîh*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- Necâşi, Ahmed b. Ali, *er-Ricâl*, Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1431/2010.
- Nesâî, *ed-Duaîfâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Bûrân ed-Dannâvî - Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1405/1985.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1991.
- Nesâî, *el-Müctebâ el-ma'rûf bi's-Süneni's-sugrâ*, I-IX, Kahire: Dârü't-te'sîl, 1432/2012.
- Nu'mânî, İbn Ebû Zeyneb Muhammed b. İbrâhim, *el-Gaybe*, nşr. Fâris Hassûn Kerîm, y.y.: Dâru'l-Cevâdeyn, 1432/2011.
- Özdirek, Recep - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevri", *DİA*, 2010, XXXVIII, 23-28.
- Sandıkçı, Kemal, "İbn Ukde", *DİA*, 1999, XX, 427-28.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1395/1975.
- Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, nşr. Târik b. Ivazullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî, I-X, Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995.
- Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-XV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1431/2012.
- Tirmizî, *el-Câmiûs-sahîh*, nşr. Ahmed M. Şâkir, I-V, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1394/1975.
- Tokpınar, Mirza, "Abdurrazzak B. Hemmam (126-211/744 827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme", *Dinî Araştırmalar*, 3/9 (2001): 77-92; 4/10 (2001): 71-88.

- Tüsü, Ebû Ca'fer, *el-Fihrist*, nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulüm, Necef: el-Mektebetü'l-Murtazâ, ts.
- Tüsü, Ebû Ca'fer, *el-Gaybe*, nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsîh, Kum: y.y., 1411.
- Tüsü, Ebû Ca'fer, *el-Emâlî*, nşr. Behrâd el-Ca'ferî - Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Dârü'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1381 hş./2002.
- Tüsü, Ebû Ca'fer, *Ricâlü't-Tüsü*, nşr. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ts.
- Tüsterî, M. Takî, *Kâmûsü'r-ricâl*, I-XII, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ts.
- Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, nşr. Abdülmütî Emîn Kal'acî, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1404/1984.
- el-Usûlûs-sitte aşer*, nşr. Ziyâeddin el-Mahmûdî, Kum: Dârü'l-hadis li't-tiba ve'n-neşr, 1381/1423.
- Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dârimî), nşr. Ahmed M. Nurseyf, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1400.
- Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dürî), *Yahyâ b. Maîn ve kitâbühüt-Târih* içinde, nşr. Ahmed M. Nurseyf, I-IV, Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- Yahyâ b. Maîn, *Suâlât: Rivâyetü İbni'l-Cüneyd / Suâlâtü İbni'l-Cüneyd li-Yahyâ b. Maîn, Mevsûatü Târihi İbn Maîn* içinde, nşr. Muhammed es-Seyyid Osman, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1432/2011, II, 270-372.
- Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâye fi'l-Kütübîs-sitte*, nşr. İzzet Ali İd Atıyye - Mûsâ Muhammed Ali, I-III, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1392/1972.
- Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. M. Rıdvân el-Araksûsî, I-V, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXX, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1432/2011.

A New Look at Sunnī-Shī'ite Sectarianism: Reinvented Contexts of Prophetic Traditions

The separation of the Shī'ite community from the mainstream Sunnis is not solely relevant to the process of a sect's identity-creation and systematization. Rather, this separation also influenced the study of ḥadīth during the second/eighth century. Throughout the second century, ḥadīth transmitters from the group of Ahl al-ḥadīth (People of tradition) and those from the Shī'ite tradition participated within the same scholarly circles and attended classes taught by the same scholars. However, by the end of the second century and the beginning of the third century, Shī'ite students were only able to continue their studies in Shī'ite circles. Certain scholar-leaders, such as Ja'far al-Ṣādiq and Mūsā al-Kāẓim, contributed significantly to the identity creation of the community. During this process of separation, critics from Ahl al-ḥadīth reviewed the Shī'ite-inclined transmitters in an increasingly negative tone. Further, every group that fell outside of the mainstream Muslim community participated, in one way or another, in fabricating traditions in order to legitimize their own positions. In addition to fabrications, alterations in contexts and alternative interpretations emerged in this period. Particularly, certain alterations occurred to the contexts of the transmissions by the Shī'ite-inclined transmitters from Ahl al-ḥadīth circles to Shī'ite circles. Although this article includes discussions on Sunnī-Shī'ite narrative transitivity, it aims in particular to identify alterations to contexts during narrative transmissions or later stages.

It seems that reinvention or alteration to the contexts of prophetic traditions played a significant role in influencing sectarian principles, even if they cannot be compared with fabrications or ungrounded interpretations. When one examines in detail the traditions under the headings of virtues or defects, "reinvention of contexts" or "alterations of contexts" occur in three notable ways: 1- A tradition from a Sunnī source is transmitted to a Sunnī source or more generally to a Shī'ite source with completely different background information; 2- A lengthy tradition in a Sunnī source is transmitted partially to a Shī'ite source and that part is placed beside multiple transmission of the same narrative; 3- A tradition from both Sunnī and Shī'ite sources is transmitted with a new meaning and loses its original sense, thereby supporting the sectarian position.

Identifying the period in which context alterations occurred and the actors responsible for the alterations is important to tracing Sunnī-Shī'ite narrative transitivity. This article examines several traditions that exist in the sources of both schools and enable us to trace transitivity. It analyzes the traditions on "Hypocrite's grudge and Muslim's love", "I am warrior" and "Alī's gate" as examples of reinvented or altered contexts; and the traditions of "Twelve caliphs" and "May God make you proud" as examples of semantic shifts in meanings. Narrative transitivity and context alterations primarily occurred from the end of the second century and the beginning of the third century until the first half of the fourth century. This argument corroborates many parallel studies. Almost all of the individuals who were responsible from the narrative transitivity and context alterations were identified as transmitters from Kūfa who were accused of being Shī'ite-inclined scholars.

While identifying these transmitters, studying the chains of transmissions in alternative sources seems to be as useful as analyzing the texts of the traditions. In fact, some traditions are recorded in Shī'ite sources with Sunnī chains of transmission until a specific generation, but then the names in the chains diverge from those that are found in Sunnī biographical dictionaries. Particularly, starting in the beginning of the third century, the proportion of Shī'ite-inclined scholars in Sunnī chains decreases and Shī'ite transmitters are mostly recorded in Shī'ite biographical dictionaries. This is related to the fact that the transmitter, before whom are Sunnī authorities and after whom are Shī'ites, can be held responsible for a particular ḥadīth's transition into Shī'ite sources and its context alterations. One should take into consideration both the transmitter's Shī'ite inclinations and the forms of recording by Shī'ite scholars in order to identify responsibility for the context alterations in the second century.

Context alterations and changes to the texts of traditions seem to match up with Shī'ite thought in this period. In fact, it is noteworthy that at a time before the theory of twelve imams was solidified, the tradition of "twelve caliphs" is not recorded in Shī'ite sources. Similarly, in narrative transmittives during the second century, praises of Alī and the Prophet's family as well as statements targeting his opponents could take more emphasized forms and some political implications might be added to the traditions. However, certain themes, such as chastity and return, which had a role in institutionalized Shī'ism were not included during this period. The investigation of changes in transmissions from this point of view can improve our understanding of the development of Imāmī Shī'ism.

The history of the early Sunnī tradition can only be understood by examining in detail the development of other sects/schools and their relations to the Sunnī community, because no religious school can be examined in isolation. This method seems to be difficult for certain schools such as Mu'tazila and Murji'a, but it fits well in terms of a parallel reading of Shī'ite and Sunnī sources, because both have considerable scholarly accumulation. This kind of study will also enable us to understand dark spots in the activity of *jarḥ-ta'dīl* and the composition of books during the second and third centuries.

Keywords: Sunnī, Shī'ite, context, Alī, tradition.

Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*

Hayrettin Nebi Güdekli**

Bu makalede XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1145/1732) *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinde Tanrı'nın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki ikilemi, iradenin ontolojisine yönelik bir soruşturma üzerinden nasıl çözüme kavuşturduğu ele alınacak, ayrıca söz konusu risâlenin tahkik ve tercümesi yapılacaktır. Kelâmın, başlangıç döneminden itibaren tartışmalı konularından birini oluşturan insanın fâillîği sorunu, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmında, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346) tarafından geliştirilen ve fiilin anlamları arasındaki ayırma ve bu iki anlamın varlık tarzlarına ilişkin soruşturmaya dayanan yeni bir fiil teorisiyle ele alınmıştır. Buna göre fiilin master anlamı, fiilin “şey olmayan yönü”nü; masterla hâsıl olan anlamı ise, “şey olan yönü”nü teşkil etmektedir. Böylece geleneksel bir biçimde “İnsan fiilleri şeydir” / “Her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır” / “Öyleyse insan fiilleri de Tanrı tarafından yaratılmıştır” şeklinde kurulan bir kıyasın sonucu olarak karşımıza çıkan, insanın fiillerinin nihaî tahlilde Tanrı'ya dayanıyor oluşunun doğuracağı *cebîr* problemi, fiilin şey, dolayısıyla mevcut olmayan bir yönünün tespit edilmesiyle çözülmeye çalışılmış olmaktadır. Saçaklızâde *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'de, Sadrüşşerîa tarafından ileri sürülen söz konusu fiil teorisini alımlamış; onun “fiilin anlamları arasında yaptığı ayırımın, bir fiil olarak “irade” için de geçerli olacağını öne sürmüştür. O, iradenin, fiilin iki tarafından birine yönelik belirleyici sıfat (*es-sifatü'l-muhassisa*) ve söz konusu belirleyici sıfatın var edilmesi (*ikâ'*) şeklindeki iki anlamını ayırarak, birincisinin şey; ikincisinin ise varlık ve yoklukla nitelenemeyip *hal* olduğunu, dolayısıyla Tanrı tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olamayacağını ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra Saçaklızâde, söz konusu ikinci anlamın insan fiillerinin nihaî dayanağını teşkil eden *tercihe* karşılık geldiğini belirtir. Ona göre Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı oluşuna halel getirilmeden insanın özgür olduğunu ileri sürmenin yolu irade, ihtiyar ve tercihin varlık, yokluk, şey ve mahlûk olmadığını tespit etmekten geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşerîa, Saçaklızâde, tercih, irade, ihtiyar, fiil, ikâ', hal, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Mu'tezile.

* Tashih ve teklifleri ile makaleye önemli katkılarda bulunan, derginin adlarını bilmediğim değerli hakemlerine çok teşekkür ederim. Bu yazıda referansta bulunduğumuz kaynakların orijinali ile çevirisine yaptığımız atıfların sayfa numaralarını [/] işaretiyle birbirinden ayırdık; buna göre birinci sayfa numarası metnin orijinaline; ikincisi ise tercümesine işaret edecektir.

** Dr.Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.
ORCID 0000-0003-1155-0916 hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr

I. Tahlil

İyi bilindiği gibi irade problemi, insanın fiillerinin kökeninde kendisinin mi yoksa Tanrı'nın mı bulunduğu, başka bir deyişle insan davranışlarının ahlâkî sorumluluğun kime ait olduğu şeklinde bir soruşturma ile kelâmî düşünce başlangıcına kadar geri götürülebilir. Soruna yönelik ortaya atılan yaklaşımlar, başlangıçta, insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığını düşünen Cebriyye ile insan fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiğini ileri süren Kaderiyye'ye ait olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkar. Problemin sonraki tarihine baktığımızda ortaya atılan bütün görüşler gerçekte söz konusu iki yaklaşım arasında bir yerde konumlanır.

Cebriyye, “fiillerin meydana geliş sürecinde insanın herhangi bir etkisinin bulunmadığı” düşüncesini, özellikle Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu prensibine referansla işlemiştir. Bu çerçevede “İnsan fiilleri şeydir. / Her şey yaratılmıştır. / Öyleyse insan fiilleri de yaratılmıştır” şeklinde kurulan bir kıyasla, bütün “şey”lerin yaratıcısı olan Tanrı'nın, aynı zamanda bir “şey” olan insan fiillerinin de yaratıcısı olması gerektiği dile getirilmiştir.¹ Öte yandan Kaderiyye ve sonraki süreçte Mu'tezile ise Tanrı'nın insan fiilleri dahil her şeyin yaratıcısı olduğunu düşündüğümüzde, insan iradesinin özgür olmayacağı yani insanın davranışlarından ötürü sorumlu tutulamayacağı gibi ahlâkî bir sorunla karşılaşacağımızı öne sürmektedir. Buna göre eğer Tanrı insan fiillerini yaratıyor idiyse, insanın özgür olduğu nasıl öne sürülebilirdi? İnsan özgür değilse, o zaman ahlâkî sorumluluğu da olmayacaktır. Üstelik bu düşünce, insanın kendi eylemi olmayan fiilinden ötürü cezalandırılması demek olacağından, Tanrı'nın adaletiyle hiçbir şekilde bağdaşmayacaktır. İşte bu gerekçeyle Mu'tezile, insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmasının insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracığını, dolayısıyla sorumluluğun geçerli olabilmesi için insanın, fiillerinin gerçek anlamda fâili olması gerektiğini düşündü. İnsanın, fiillerinin gerçek fâili olması ise, onun fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmış olmadığı anlamına gelecektir. Öyleyse seçimlerinin nihaî sorumluluğu insana ait olmalıdır. Eğer insanın seçimlerinin nihaî sebebi Tanrı ise o zaman insan belirlenmiş olacak ve ahlâkî açıdan bunun sorumlusu olamayacaktır.

Şu halde hem Cebriyye hem Mu'tezile'nin, “insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmış olması” ile “insanın fiillerinin gerçek fâili olması”nı, biri diğerini ortadan kaldıran karşıt iki yargı olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Buna göre Cebriyye, “İnsanın fiilleri Tanrı tarafından yaratılmıştır,

1 Söz konusu kıyasın kelâm tarihindeki en erken versiyonu için bk. Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, *er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye*, s. 15.

dolayısıyla insan, fiillerinin gerçek fâili olamaz” derken; Kaderiyye, “İnsan fiillerinin gerçek fâilidir, dolayısıyla insan fiilleri Tanrı tarafından yaratılmış olamaz” demektedir.² Şu halde söz konusu iki düşünceye göre ya Tanrı'nın her şeyi yaratmasından ya da insanın özgürlüğü fikrinden vazgeçmek gerekecektir.

Tanrı'nın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki söz konusu ikilem, kelâm tarihi boyunca Sünnî kelâmcılar tarafından çözülmeye çalışıldı. Onlar Tanrı'nın her şeyi yaratması ile insanın özgürlüğü arasındaki en doyurucu uzlaşmayı bulmak için yoğun mesai harcadılar. Peki, insanın, fiillerinin gerçek anlamda fâili olmasıyla Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesi nasıl uzlaştırılabilir? İşte bu soru Sünnî kelâmcıları, “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı oluşu ilkesiyle çelişmeksizin insanın sorumluluğu nasıl temellendirilebilir?” sorusuna yönelik çözüm bulma arayışına sevketti. Öyle bir fiil teorisi geliştirilmeliydi ki bundan hem “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu” hem de “insanın sorumlu bir varlık olduğu” fikri yara almamalıydı.

İnsanın fâilliği sorusunun özünde yatan böyle bir arayışın kelâm tarihi boyunca farklı şekillerde karşımıza çıktığını biliyoruz. Bu arayış neticesinde getirilen çözüm önerilerinden en önemlisi kelâm tarihinde ilk defa Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) tarafından öne sürülen *kesb* teorisidir. Dırâr insan fiillerinin, biri o fiili yaratan Tanrı, diğeri onu iktisap eden insan olmak üzere iki fâili bulunduğunu, üstelik hem Tanrı'nın hem de insanın, fiilin gerçek anlamda fâili olduğunu³ söyleyerek ilerleyen süreçte Sünnî kelâmcılar tarafından yoğun bir biçimde işlenecek olan, “fiilin yaratma yönünden Tanrı'ya, *kesb* yönünden ise insana ait olduğu” düşüncesini geliştirmiş oldu. Böylece yukarıda dile getirdiğimiz Cebriyye ve Mu'tezile'nin birbiriyle çelişir mahiyetteki iki önerisi uzlaştırılmaya çalışıldı.

Her ne kadar Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarınca farklı anlatımları söz konusu olsa da *kesb* teorisi, klasik dönemde insanın, fiilleri üzerinde belirli bir etkisi veya payı bulunduğunu göstermek amacıyla kullanıldı. Bu sebeple gerek Eş'arîler gerekse Mâtürîdîler'in, insanın bütün fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul ettiklerini, ancak Mâtürîdîler'in, fiillerin meydana geliş sürecinde insanda bulunan iradenin ve kudretin etkili (*müessir*) olduğunu, dolayısıyla insanın gerçek anlamda fâil olduğunu düşünerek Eş'arîler'den ayrıldıklarını görüyoruz.⁴

2 Gimaret, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri”, III, 938.

3 Eş'arî, *Makâlât*, s. 281.

4 Klasik dönem kelâmında Bâkîllânî ve İsferyânî'nin, özellikle de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin insanın fâilliğine vurgu yaparak İmâm Eş'arî'den daha farklı bir

Mâtürîdî yaklaşımı “İnsan fiilleri Tanrı tarafından yaratılmıştır, ancak bu durum insanın gerçek anlamda fâil oluşuna engel teşkil etmemektedir” şeklinde özetlenebilir. Başka bir deyişle fiilin insana nispet edilmesi onun Tanrı’ya nispet edilmesini dışlamaz. Fiillerin Tanrı tarafından yaratılması ne kadar gerçek ise insanın fâil olduğu da o kadar gerçektir. İmam Mâtürîdî, “fiilin yönleri” (*cihâtü’l-fi’l*) teorisiyle bir fiilin aynı anda hem Tanrı’ya hem insana ait olarak kabul edebileceğini düşünür.⁵

Tanrı’nın insan fiillerinin yaratıcısı olduğu fikri ile insanın fâilliğini ve sorumluluğunu uzlaştırmamanın güçlüğü, klasik sonrası dönem kelâmcılarının da gündemini meşgul etti. XIV. yüzyıl Hanefî fakihî ve mütekellimi Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd (ö. 747/1346), *et-Tavzih*’inde, esasında hüsün-kubuh meselesinin dayanağı⁶ olarak tartışmaya açtığı insanın fâilliği sorununa fiil kavramından hareketle yöneldi ve fiilin anlamları arasında bir ayırımı gideerek bu anlamları varlıksal bir soruşturmaya tâbi tuttu.⁷

Sadrüşşerîa burada probleme yönelik “dört mukaddime” (*el-mukaddi-mâtü’l-erbaa*)⁸ ortaya atarak fiilin şey ve dolayısıyla mahlûk olmayan yönü olduğunu ileri sürdüğü yeni bir “fiil teorisi” ile karşımıza çıktı. Buna göre fiil ile; birinci olarak mastar ile hâsıl olan anlamın yani belirli bir fiilin işlenmesiyle kişide ortaya çıkan durumun; ikinci olarak da mastar anlamın yani fâilin söz konusu fiili varlığa getirmesinin (*ikâ’*) anlaşıldığını dile getirdi. O fiilin söz konusu iki anlamının karşılık geldiği varlık tarzlarını soruşturarak birincil anlamın hariçte mevcut; ikincisinin ise hariçte mevcut olmadığını

yaklaşım geliştirdiklerini söyleyebiliriz (bk. Yavuz, “Kesb”, s. 304-306; ayrıca bk. Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s. 82-86).

5 Bk. Gimaret, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî’nin Görüşleri”, s. 939-42; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseffî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 25-29.

6 “Hasen” ve “kabil” insanın fiillerine yüklenen terimler olduğu için, bu yüklemeler insanın fiillerinin ittifakî (tesadüfî) veya ızdırârî olmayıp ihtiyarî olmasıyla anlam kazanacaktır. Buna göre insan fiillerine yönelik övgü ve sevap, yergi ve ceza gibi ahlâkî ve dinî nitelermeler fiillerin ihtiyarî oluşuyla gerçekleşecektir (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 381 vd.).

7 Sadrüşşerîa’nın fiilin anlamları arasında yaptığı ayırım hakkında detaylı bilgi için bk. Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 110-13.

8 Sadrüşşerîa ileri sürdüğü dört mukaddimenin birincisinde fiilin doğasını, mastar ve mastarla hâsıl olan mâna şeklindeki iki temel anlamını ve bu anlamların varlıklar içerisinde karşılık geldiği yerin tespitini; ikinci mukaddimede mümkün bir varlığın var olması için kendisine dayandığı unsurları ve özellikle de mümkün bir varlık olarak fiillerin var olma süreçlerini; üçüncü mukaddimede ikâ ve tercihin varlık ve yoklukla nitelenemeyip hal olduğunu; dördüncü mukaddimede ise her tercihin bir müreccih yani tercih ettirici sebebe dayanması gerektiğini, bu sebeple tercihin fiilin meydana gelmesini sağlayan unsurlardan biri olduğunu işler (bk. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, s. 1-44).

öne sürdü. Bu durumda “İnsan fiilleri şeydir” önermesi, Sadrüşşerîa ile fâilin içinde bulunduğu durumun (*hal*) sebebi olarak düşünülen *ikâ'* kavramının tespitiyle yeniden belirlenerek insan fiillerinin şey olmayan, dolayısıyla mevcut ve mahlûk olmayan yönü olduğu sonucunu verdi. Üstelik “İnsan fiilleri şeydir” önermesinde yer alan fiiller terimiyle kastedilenin, fiilin master anlamı (*ikâ'*) olmayıp, masterla hâsıl olan mâna yani fâilin içinde bulunduğu durum olduğu belirtildi.

Bu gelişimin yani Sadrüşşerîa'nın fiilin anlamlarını ve bu anlamların varlıksal durumunu soruşturmasının, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmcılarının probleme yöneliminde belirleyici olup yoğun bir şekilde işlendiğini söyleyebiliriz. İşte Saçaklızâde'nin, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'de yaptığı şey de büyük ölçüde, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmında, ilk defa, Sadrüşşerîa tarafından insan fiillerinin ontolojisine yönelik olarak geliştirilen dört öncülü açıklamaktır. O halde bir irâde-i cüz'iyye risâlesi olarak oldukça yoğun bir muhtevaya sahip olan bu metni tahlil ederken, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmında insanın özgürlüğü sorununa yönelik çözümün daha çok iradenin varlık tarzını soruşturmaktan geçtiğine dikkat çekecek; bu bağlamda Saçaklızâde'nin “iradenin ontolojisi”ne ilişkin analizleri üzerinden problemin çözümü için geliştirdiği yaklaşımı ve bu yaklaşımın problemin çözümüne ne ölçüde katkıda bulunduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Saçaklızâde'nin topyekün insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratılıyor oluşunun, insanın sorumluluğu ile uzlaşmayacağını düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu sebeple o, düşüncelerini geliştirirken, “İnsan fiilleri Tanrı tarafından yaratılmıştır” önermesinin yeniden düzenlenmesine ihtiyaç duyuyor. Çünkü ona göre “İnsan fiilleri şeydir” / “Her şey yaratılmıştır” / “Öyleyse insan fiilleri de yaratılmıştır” şeklinde kurulan bir kıyas, insanın sorumlu olduğu düşüncesiyle uzlaşmıyor. Peki, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı oluşuna hâlel getirilmeden insanın sorumlu olduğu nasıl temellendirilebilir? İşte Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin temel sorusu budur. Bu sebeple risalede yapılmak istenen şey, insanın fiillerinin ihtiyarî oluşunun temellendirilmesidir.⁹ Peki, Saçaklızâde bunu nasıl yapmaktadır?

9 *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, “Mukaddime”, “Maksat” ve “Hâtıme” kısımlarından oluşmaktadır. Saçaklızâde, sekiz fasıldan oluşan mukaddimenin birinci başlığında şey, mevcut ve mâdumu; ikincide mevcudun, vâcip, cevher ve araz kısımlarıyla hali ele almış ve iradenin mevcutlar içerisindeki yerini araz olarak tespit etmiştir. O, üçüncü başlıkta Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih*'te geliştirdiği dört önermenin birincisi üzerinde durarak master ve hâsıl-ı master şeklinde karşımıza çıkan fiilin iki anlamının irade için de geçerli olduğunu tartışmıştır. Dördüncü başlıkta, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin irade tanımlarına yer vermiş, ancak iradenin tanımından çok, onun araz olduğunun önemli olduğunu vurgulamıştır. Beşinci başlıkta, Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıfı* ve

Saçaklızâde'ye göre insan fiillerinin ihtiyarî oluşunu temellendirmenin yolu, sorumluluğu sağlayan ön şartların yani irade, tercih veya ihtiyar ve fiilin varlık tarzlarını soruşturmaktan geçmektedir. O, insan fiillerinin kökenine ilişkin bir açıklama çabasıyla ilişkili olarak, “fiillerin karşılık geldiği varlık alanı”nı tespit etmeye girişir. Bunun için, öncelikle iradenin veya ihtiyarın nasıl bir varlık tarzına sahip olduğu sorusunu sorar; bu amaçla “şey”, “mevcut” ve “mahlûk” kavramlarını söz konusu ederek fiil, irade veya ihtiyarın varlık tarzını belirler. Hareket noktasını metnin bütününe hâkim olacak bir şekilde sık sık zikredilen, “Allah, her şeyin yaratıcısıdır” âyeti oluşturur. Ona göre “şey” kavramının temel anlamı, “varlığı irade edilen”dir (*meşîün vücûdühü*). O, İcî'nin, *el-Mevâkıf*'ta zikrettiği “Şey, mevcuttur”¹⁰ şeklindeki tanımından ve Cürçânî'nin, “Her şey, mevcut; her mevcut da şeydir”¹¹ açıklamasından hareket ederek Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler'de mâduma şey denilemeyeceğini dile getirir. Öyleyse âyetin anlamı şöyle olmalıdır: Mevcut olan her ne varsa, hâlikı Allah Teâlâ'dır.¹²

Mevcut (i) vâcib, (ii) cevher ve (iii) araz kısımlarına ayrılmaktadır. Hal ise, mevcudun bir sıfatıdır, ancak ne mevcut ne de mâdum değildir. Müellif, halin mastarî bir mâna olduğunu ifade ederek okuyucuyu konunun ayrıntısı hakkında *el-Mevâkıf* ve şerhine yönlendirir. Arazlar konusunda İcî'nin, “Bize göre araz, mevcut ile kaim olan mevcuttur” tanımını alıntılamanın Saçaklızâde, arazların geleneksel tasnifini aktarır. Buna göre arazlar ya (i) canlıya özgü olan hayat ve hayata tâbi olan ilim, kudret, irade, kerahet, şehvet ve nefret gibi; ya da (ii) canlıya özgü olmayan hareket, sükûn, birleşme (*içtima*) ve ayrılma (*iftirak*) şeklinde dört türle sınırlı kevnler gibi arazlardır. Saçaklızâde

Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından irade, fayda ve meyil ilişkisine yönelik uzun bir alıntıda bulunmuş; altıncı başlıkta irade-murat ilişkisi, iradenin şart değil, sebep olduğu, ancak var olduğunda fiili gerektirmediğini ele almıştır. Yedinci başlıkta Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'te, “Kulun ihtiyarî fiilinin bulunduğu, ancak bu ihtiyarî fiilinin mevcut ve mâdum olmayan bir şeye dayanması gerektiği” şeklindeki sözünü açıklayarak iradenin varlığa getirilmesi demek olan *ikâ*'ın mevcut olmadığını öne sürmüştü; sekizinci başlıkta, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Metâli*' hâşiyesinde *nefsü'l-emre* dair sözlerini yorumlamıştır. Saçaklızâde metnin ikinci bölümü olan “Maksat”ta, özellikle insanın tercih ve ihtiyarî ile fiili arasındaki ilişkiye yönelik Mâtürîdî ve Eş'arî yaklaşımları karşılaştırmış; “Hâtîme”de ise İmam Birgivî'nin ihtiyarın insanın eylemi (*sun*) olduğu düşüncesini tahlil ve tenkit etmiştir. O, dört mukaddimeyle ilgili olarak Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'ye; irade ve ontolojiye ilişkin kavramlarla ilgili olarak da İcî ve Cürçânî'ye sık sık referansta bulunmuştur.

10 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

11 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

12 Saçaklızâde, âyetteki “şey” kapsamına, Allah Teâlâ'nın girmeyeceğini; çünkü burada “şey”in, varlığı irade edilen (*meşîün vücûdühü*) anlamında olduğunu söyler. İrade veya meşîet, kıdemi ve vücûbu sebebiyle Allah'ın zatına taalluk etmez.

iradenin varlık türünü araz olarak tespit ederek mevcutların bütününe ilişkin bu kısa açıklamasını tamamlar. Ona göre irade, ihtiyar, meşîet ve kast eş anlamlı olup irade, kalbin arazlarından biridir.¹³

Ancak insan iradesinin araz olması, onun arazların genel hükümlerine tâbi olmasını yani iradenin şey, mevcut ve mahlûk olmasını gerektirmeyecek midir? İşte sorun tam da buradan kaynaklanmaktadır: İradenin Tanrı tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olduğu düşüncesiyle insanın özgürlüğü ve sorumluluğu nasıl uzlaştırılabilir?

Saçaklızâde söz konusu sorunu çözmek için, kendisinden önce Sadrüşşerîa tarafından geliştirilen fiilin anlamları arasındaki ayırım üzerinden hareket eder: Sadrüşşerîa fiilin, mastarın konulmuş olduğu anlam (*el-ma'ne'l-masdarî*) ve mastar ile hâsıl olan anlam (*el-hâsıl bi'l-masdar*) olmak üzere iki anlamı olduğunu ileri sürmüştü. Ona göre mastar ile hâsıl olan anlam, meselâ hareket fiilini düşündüğümüzde hareket edenin içinde bulunduğu durum (*hal*) olup fiilin ikinci anlamıdır; mastarın konulmuş olduğu anlam ise söz konusu örnekte hareket edenin içinde bulunduğu durumun varlığa getirilmesi olup (*ikâ'*) fiilin birinci anlamını teşkil etmektedir.¹⁴ Şu halde bir fiil olan “hareket” (i) fâilin yani hareket eden kişinin, içinde bulunduğu durum (ikinci anlam) ve (ii) fâilin, içinde bulunduğu durumun *ikâ'* yani varlığa getirilmesi (birinci anlam) olmak üzere iki mânaya sahiptir.¹⁵ Varlık-sal açıdan fiilin söz konusu iki anlamı soruşturulduğunda, Sadrüşşerîa hareket eden kişinin içinde bulunduğu durumun hariçte mevcut; ancak onun söz konusu durumunun varlığa getirilmesi demek olan *ikân* sadece aklın itibar ettiği bir şey olup, hariçte varlığı olmadığını ileri sürmektedir.¹⁶ Öyleyse Sadrüşşerîa'ya göre kişinin işlediği fiilin içinde bulunduğu durum hariçte mevcutken, bu durumun sebebi olarak *ikâ'*, hariçte mevcut değildir, bu sebeple o şey de değildir, şey olmadığı için yaratmanın konusu da olamamaktadır.

13 Kalbin arazları veya kalbin fiilleri kavramı Ebü'l-Hüzeyl ile birlikte kelâma dahil edilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl bütün arazları veya fiilleri insanın gücünün yettiği ve yetmediği şeklinde ikiye ayırmış, insanın gücünün yettiği arazları, beşi kalbin ve beşi de organların fiilleri olmak üzere on tane olarak belirlemiştir. Konunun ayrıntısı için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 148-49; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 117.

14 Krş. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, s. 19.

15 İcat, tesir ve ihdas anlamlarına gelen *ikâ'*, hariçte mevcut değildir, o, zihin kendisini düşündüğü zaman sadece zihinde mevcut olur, düşünmediğinde ise zihinde bile mevcut olmaz (bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 380 vd.).

16 *İkân* hariçte varlığının olmaması, onun bir var edicisinin de (*mûkı*) olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü bu mânâ, hariçte mevcut olsaydı, mutlaka bir var edicisi olacak; bu durumda söz konusu var etme (*ikâ'*) için başka bir var etme (*ikâ'*) gerekecek; bu, böyle sonsuza kadar devam edecekti (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 381).

Böylece Sadrüşşerîa insanın fiillerinin iki düzlemde söz konusu olduğunu, bunlardan biri olan fiilin fâile verdiği halin dış dünyada mevcut olduğunu, ancak bu halin meydana getirilmesi veya var edilmesinin dış dünyada mevcut olmadığını söylemiş olmaktadır. Buna göre insanın fiillerinin kökeninde mevcut ve mâdum olmakla nitelenemeyen *ikâ'* bulunmaktadır. Bu *ikâ'* yaratılmış olmadığı için insanın fiilleri, nihaî tahlilde Tanrı'ya uzanmamış, dolayısıyla yaratılmış olmamaktadır. İşte Sadrüşşerîa'ya göre insanın sorumluluğunu temin eden bu *ikâ'*dır.

Saçaklızâde Sadrüşşerîa'nın hareket üzerinden tespit ettiği fiilin iki anlamının irade için de geçerli olduğunu yazar. Buna göre, bir fiil olarak irade (i) hem kalbin sıfatına yani güç yetirilen şeyin (*makdûr*) iki tarafından birini gerçekleştirmeye yönelik belirleyici sığata (*es-sıfatü'l-muhassisa*); hem de (ii) söz konusu sıfatın varlığa getirilmesine (*ikâ'*) karşılık gelmektedir. Birinci anlamıyla irade, kalbin arazı olup, kalpte mevcut ve kaimdir. Ancak ikinci anlamıyla irade yani muhassis sıfatın varlığa getirilmesi (*ikâ'*) aklın itibar ettiği ademî bir durum olmaktadır. Akıl onu düşündüğü zaman onun sureti kalp ile kaim bir araz olur, böylece Allah'ın mahlûku olur; akıl onu düşünmediğinde hiçbir şekilde mevcut olmaz, ne hariçte ne de zihinde; aksine sadece *nefsü'l-emirde* mevcut olur.¹⁷

İşte Saçaklızâde'nin probleme ilişkin sunduğu çözüm, muhassis sıfat ve muhassis sıfatın *ikâ'* şeklinde iradenin iki anlamı arasında yaptığı ayırımı dayanmaktadır. Buna göre birinci anlamıyla irade kalbin bir sıfatıdır, dolayısıyla şey ve mahlûktur; ancak ikinci anlamıyla irade eğer zihin onu düşünürse, zihni bir varlık olup şey olacaktır. Zihin onu düşünmediğinde ise o, şey ve dolayısıyla mahlûk olamayıp ne zihinde ne de hariçte mevcut olmayacak, sadece *nefsü'l-emirde* mevcut olacaktır. Şu halde fiilin varlığa getirilmesi (*ikâ'*) *nefsü'l-emirde* mevcut olup hariçte ve zihinde mevcut değildir; ancak birinin çıkıp onu düşünmesi durumunda *ikâm*, *nefsü'l-emirde* mevcut olduğu gibi zihinde de mevcut olduğu söylenebilir. İradenin ontolojisini soruşturmanın insanın özgürlüğünü kanıtlamaya katkısı burada belirginlik kazanmaktadır.

Ancak Saçaklızâde, her ne kadar iradenin iki anlamı arasında bir ayırımı bulunsa da o iradenin araz, mevcut ve Allah Teâlâ'nın mahlûku

17 Saçaklızâde, *nefsü'l-emir* kavramına ilişkin Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Hâşiyetü Şerhi'l-Metâli*'inden bir pasaj aktarır: "Nefsü'l-emir, bir şeyin kendisi olup *emir* ise "şey" demektir. Bir şeyin *nefsü'l-emirde* mevcut olmasının anlamı, onun kendinde (*fi haddi zâtihî*) mevcut olmasıdır yani onun varlığı, tahakkuku ve sübûtu bir farzedenin farzetmesine veya bir itibar edenin itibarına bağlı değildir. Söz gelimi güneşin doğmasıyla gündüzün olması arasındaki gerektirme (*mülâzemet*) –ister bunu farzeden biri olsun ister olmasın– kendinde tahakkuk etmiştir (bk. Cürçânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli*, s. 124-25).

olduğunu, dolayısıyla kişinin fiilini meydana getirmediği gibi iradeyi de meydana getirmediğini belirtir. Bu durumda Saçaklızâde'nin varlık ve yoklukla nitelenemeyen anlamıyla iradenin yerine *tercihi* koyduğunu gözlem-leriz. O, kişinin eyleminin sadece fiili tercih etmede söz konusu olduğunu yazar. Buna göre tercih ihtiyar ve kastın sebebi olup kuldân sâdır olan, ancak mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mâna olarak karşımıza çıkar. Saçaklızâde bu değişikliği, "Kişinin fiilinin sebebi, iradenin *îkâ* yani varlığa getirilmesidir" diyerek ayrıca belirtir. Tercih var olmadığı için (*li-ademi vücûdihî*) kulun mahlûku değildir. Ancak irade için aynı şeyi söyleyebilir miydik?

Saçaklızâde'ye göre eğer irade (i) Allah'ın mahlûku ise onun *îkâ*'ının da Allah Teâlâ'nın sıfatı olması ve O'ndan sâdır olması gerekecektir. Fakat *îkâ* var olmadığı için Allah Teâlâ'nın mahlûku olduğu söylenemez. Çünkü halk mâdumu icat etmektir. *Îkâ* ise hal kabilindedir. (ii) Öte yandan irade kulun mahlûku olursa, o zaman iradenin *îkâ*'ının da kulun bir sıfatı olması gerekecektir. Ancak iradenin kulun mahlûku olduğu söylenemez. Çünkü irade araz, mevcut ve şeydir. Kur'ân-ı Kerim'in, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" sözü sebebiyle her mevcudun hâlıkı Allah Teâlâ'dır. Bu sebeple irade ve ihtiyar da O'nun mahlûku olacaktır. Öyleyse Saçaklızâde'nin yaklaşımı şöyle ifade edilebilir: İhtiyarî fiil, tercihle gerçekleşir; tercih ise mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mâna olduğu için yaratılmamıştır. Tercihin yaratılmamış olması da insanın fiillerinin nihâi tahlilde Tanrı'ya uzanmadığını, dolayısıyla insanın özgür olduğunu göstermektedir.

Saçaklızâde'nin Sadrüşşerîa'yı takip ederek fiilin iki anlamını irade için de uygulaması ve iradenin bir yönüyle şey olmadığını düşünerek, iradeyi tercihle yeniden ifade etmesi, onun konuyla ilgili müteahhirîn dönem literatüründe ifade edilen bir soruna ilişkin eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır.

Bunu Saçaklızâde'nin İmam Birgivi'nin irade ve ihtiyarın varlık tarzıyla ilgili görüşlerine yönelik tahlil ve tenkitlerinde görürüz. Birgivi, kulların fiillerinin Allah'ın bilgisi, iradesi ve levh-i mahfûzda yazmasıyla gerçekleşmesinin, fiillerin kuldân cebir ile ortaya çıkmasını gerektirmediğini söyler. Tıpkı Zeyd'in, Amr'ın belirli bir günde yapacağı şeylerin tamamını bilmesi durumunda bunların Amr'dan cebir ile sâdır olmasının gerekmediği gibi. Ancak o, Allah'ın kulların fiillerinin tamamının hâlıkı olmasının, kulun fiilinde mecbur olmasını vehmettirdiğini de ekler. İşte bu vehmi ortadan kaldırmak için Birgivi, "Allah Teâlâ'nın her ne kadar kulların ve diğer varlıkların bütün fiillerinin yaratıcısı olsa da onların taatler ve mâsiyetler şeklinde zıtlara taalluk edebilecek cüz'î ihtiyarlarının ve kalbî iradelerinin bulunduğunu"

söylemektedir.¹⁸ Buraya kadar bir sorun görünmemektedir, fakat Birgivî, söz konusu cüz'î ihtiyar ve iradelerin hariçte vücudu olmadığını, bu sebeple de yaratmaya konu olmayacağını düşünür. Çünkü yaratmak (*halk*), mâdumu varlığa getirmek (*icat*) demektir. Bir şey mevcut olmamışsa yani icat edilmemişse mahlûk da olamaz. Bu durumda Allah Teâlâ kulların fiillerinin ne müridi ne de hâlikidir. Bu sebeple Birgivî'ye göre, "ihtiyarın da kulun fiili gibi Allah'ın mahlûku olduğu öne sürülerek kulun ihtiyar ve fiilinde mecbur olduğu" savunulamaz. Çünkü kulun ihtiyarı kuldân sâdır olan ve mevcut ve mâdum olmayan bir şeydir. Bu sadece kulun meydana getirdiği (*sun*) bir şeydir, yoksa Allah Teâlâ'nın işlemesi (*sun*) ve yaratmasıyla (*halk*) değil ki kulun fiili ızdırârî olsun. Birgivî bunun, Allah'ın kulun fiilini yaratmasının bir şartı olduğunu, bu durumda kulun fiilinin kendisinden sâdır olan bir şeye uzandığını düşünür.

Saçaklızâde'ye göre Birgivî, bu yaklaşımının, Allah Teâlâ'nın, "O, her şeyin yaratıcısıdır" ve "Allah'tan başka yaratıcı mı var?" sözlerine muhalefet etmediğini düşünmüş olmalıdır. Çünkü bu ihtiyar mevcut değildir, bilakis kulun *masnû*udur. Nasıl ki Allah'ın kulun fiilini irade etmesi, onun fiilinin ızdırârî olmasını gerektirmiyorsa, O'nun kulun ihtiyarını irade etmesi de onun ihtiyarının ızdırârî olmasını gerektirmemektedir.¹⁹ Şu halde Birgivî'nin yaklaşımı, insanın ihtiyar ya da iradesinin mevcut ve mâdum olmaması sebebiyle Tanrı tarafından yaratılmadığı, bu sebeple de insanın fiillerinde mecbur olmadığı şeklindedir.

Ancak Saçaklızâde bu yaklaşımın tashihe muhtaç olduğunu düşünmektedir. O, eleştirilerini Birgivî'nin yaklaşımını temellendirirken kurduğu kıyası analiz ederek detaylandırır. Ona göre söz konusu akıl yürütme, "İhtiyarın hariçte varlığı yoktur" ve "Öyleyse ihtiyar yaratmaya muhtaç değildir" şeklinde sırasıyla, küçük öncül ve neticeye karşılık gelecek iki önerme içermektedir. Ancak ona göre kıyası tamamlamak için, "Her hariçte varlığı olmayan, yaratmaya muhtaç değildir" şeklinde tümel büyük öncüle ihtiyaç bulunmaktadır. Bu durumda karşımıza şöyle bir argüman çıkmaktadır:

İhtiyarın hariçte varlığı yoktur.

Her hariçte varlığı olmayan yaratmaya muhtaç değildir.

Öyleyse ihtiyar, yaratmaya muhtaç değildir.

Ne var ki Saçaklızâde, kıyasın tümel büyük öncülünün iki açıdan problemli olduğunu düşünmektedir: 1. Eğer hariç ile zihnin harici kastedilir ve

18 Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, s. 117-18.

19 Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, s. 118.

hariçte varlığı olmayan şeylere de irade ve şehvet gibi zihnin sıfatları girerse, bu durumda büyük önerme doğru olmaz. Çünkü büyük önermede hariçte varlığı olmayan şeylerin yaratmaya konu olmadığı söylenmişti. Halbuki hariçte varlığı olmayan zihnin sıfatları yaratılmıştır. 2. Hariçte varlığı olmayan şeylere zihnin sıfatları girmese bile, bunlar yine hariçte mevcut olana dahil olacaktır. Çünkü zihin, hariçte mevcuttur. Zihinde mevcut olan aynı şekilde hariçte de mevcut olacaktır. Çünkü mevcut bir şeyde mevcut olan, o şeyde de mevcuttur. Öyleyse “İhtiyarın hariçte vücudu yoktur” şeklindeki küçük önerme de doğru olmamaktadır.

Bu sebeple Saçaklızâde'ye göre iradenin ve ihtiyarın karşılık geldiği varlık tarzını tespit ederken daha dikkatli olunmalıdır. Zira ihtiyar ile mastarî bir mâna yani “güç yetirilen şeyin (*makdûr*) iki tarafından birine yönelik tahsis edici sıfatın var edilmesi (*ikâ'*)” kastedilirse, bu doğrudur, çünkü gerçekten de bu anlamıyla ihtiyar, mastarî bir mâna olup mevcut değildir, hatta hal kabilindedir. Ancak ihtiyar ile mastarî bir mâna değil de, aksine muhassis sıfat kastedilecek olursa, bu anlamıyla ihtiyar kalbin bir arazı olacak, dolayısıyla da hariçte mevcut olacaktır; çünkü bu yönüyle irade veya ihtiyar “şey” olup, her “şey” olan da Allah Teâlâ'nın mahlûkudur. Öte yandan muhassis sıfatın varlığa getirilmesi (*ikâ'*) ise, mevcut değildir. Şu halde Saçaklızâde'ye göre, İmam Birgivi'nin, “İhtiyarın hariçte varlığı yoktur” önermesi, fiilin söz konusu iki anlamı arasındaki ayırımın dikkate alınmasıyla yeniden düzenlenmelidir.

Sonuç

Tanrı'nın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki ikileme yönelik uzlaşmayı, insanın sorumluluğunun temelini teşkil eden irade, ihtiyar veya tercihin ilâhî yaratmanın konusu olmaktan çıkarılmasıyla mümkün kılan söz konusu çözüm, müteahhirîn dönem Mâtürîdî kelâmının konuyla ilgili literatürü üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'de geliştirdiği çözüm önerisi bu yöndeki çabaları belirginleştirmesi bakımından önem taşımaktadır. O, Sadrüşşerîa tarafından öne sürülen fiilin şey ve şey olmayan anlamlarına ilişkin ayırımı, önce bir fiil olan iradeye uygulamış; irade ve iradenin *ikâ'*ı yani varlığa getirilmesinden bahsederek, iradenin araz, dolayısıyla şey ve mahlûk olduğunu; ancak iradenin *ikân*ının şey olmadığını, dolayısıyla ne mevcut ne de mâdum olduğunu, hal olduğunu belirtmiştir. Eş deyişle iradenin bir “şey-olan”, bir de “şey-olmayan” yönü vardır, iradenin “şey-olan yönü”, şey ve mevcut olduğu için mahlûk iken; iradenin “şey-olmayan yönü” ise şey ve mevcut olmadığı için

mahlûk olmamaktadır. Saçaklızâde bir sonraki adımda iradenin *ikâ* yani varlığa getirilmesinin gerçekte *tercihe* karşılık geldiğini; *tercihin* ise mevcut, mâdum, şey ve yaratılmış olmak gibi niteliklere sahip olmadığını söyleyerek onun insanın fiillerinin nihâi dayanağını teşkil ettiğini öne sürmüştür. İşte insanın fiillerinden sorumlu olmasını sağlayan, varlık ve yokluk ile nitelene-meyen *tercih* olmaktadır.

Sonuç olarak *Risâletül-irâdeti'l-cüz'iyye*'nin söz konusu problemin çözü-müne yönelik iki katkısından bahsedilebilir. “İnsan fiilleri şeydir”, “Her şey mahlûktur”, “Öyleyse insan fiilleri de mahlûktur” şeklinde kurulan kıyasın insanın özgürlüğünü yadsımasından ötürü kıyasın küçük öncülünün yeni-den düzenlenmesi gerektiği düşüncesinin öne sürülmesidir. Böylece topyekün insan fiillerinin şey olmadığı, dolayısıyla önermede ifade edilen “insan fiillerinin şeyliği” ile, fiilin ikinci anlamını teşkil eden “masterla hâsıl olan anlam”ın kastedildiği belirginleştirilmiştir. İkincisi ise, insanın fiillerinin temelinde yatan bir yönüyle irade, ihtiyar veya tercihin, varlıklar içerisindeki yerinin soruşturularak varlık, yokluk, şey ve yaratılmış olmak gibi yüklem-ler alamayacağına öne sürülmesiyle insanın özgürlüğünü temellendirme çabasıdır. Saçaklızâde'nin, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmcılarının insanın özgürlüğünü temellendirmenin yolunun iradenin ontolojisini soruşturmaktan geçtiği şeklindeki iddialarını esas almak suretiyle problemin çözümünü kavramsal yönden zengin ve teorik açıdan derin bir çerçevede araması son derece önemlidir.

II. *Risâle*'nin Nüshaları ve Neşirde Takip Edilen Yöntem

Saçaklızâde'nin araştırmamıza konu olan *Risâletül-irâdeti'l-cüz'iyye*'sini kütüphanelerde tespit edebildiğimiz beş el yazmasından hareketle neşre hazırladık. Söz konusu nüshalarda müstensih ve istinsah tarihlerine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Birinci nüsha, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, “Yazmalar 306” numarasıyla kayıtlı olup, 1b-8b varaklarından meydana gelmiştir. Risâlenin ilk sayfasında, “Bu, Saçaklızâde'nin cüz'î ihtiyar meselesine dair bir risâlesidir” ibaresi yazılıdır. Risâlenin neşrinde esas aldığımız bu nüshayı [İ] harfiyle gösterdik.

İkinci nüsha, Milli Kütüphane Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 2219/1 numarasıyla *Risâle fi'l-akâid* adıyla kayıtlıdır. Bir mecmuanın içerisinde 1a-3b varakları arasında yer alan nüshanın ilk sayfasının üzerinde *İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi* ifadesi yer almaktadır. Bu nüshayı da neşirde (ب) harfiyle gösterdik.

Üçüncü nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 5819 numarada kayıtlı olup, 1b-3a varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshayı neşirde (ج) harfiyle gösterdik.

Dördüncü nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümü 648 numaralı mecmuanın içerisinde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* adıyla 1^b-4^a varakları arasında yer almaktadır. Metnin baş tarafında *Risâle li-irâde cüz'iyye li-Saçaklızâde* ibaresi yazılıdır. Bu nüshayı neşirde (د) harfiyle gösterdik.

Neşirde kullandığımız beşinci nüsha, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 6774 numaralı mecmuanın içerisinde kayıtlıdır. 120^a-124^b varakları arasında yer alan bu nüshayı neşirde (ف) harfiyle gösterdik.

Söz konusu nüshaların genel itibariyle birbirine yakın özellikte bulunduğunu, ancak “ب” ve “ف” nüshalarının diğerlerine oranla daha çok yazım yanlışlığı içerdiğini söyleyebiliriz. Risâlenin neşirinde İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tahkik kuralları esas alınmıştır.

III. Tahkik

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول البائس الفقير محمد المرعشي المدعوّ بساجقلي زاده أكرمه الله بالسعادة: البحث عن الاختيار الجزئي بحث مظلم، وكلام صاحب التوضيح فيه بسيط^١ المقدمات يتحير^٢ فيه الأبواب. وأنا^٣ أردت أن ألخصه بوضع رسالة تقرب إلى الأفهام. والله المستعان وعليه^٤ التكلان. فيها^٥ مقدمة ومقصد وخاتمة. أما المقدمة ففيها^٦ فصول.

الفصل^٧ الأول

قال الله تعالى: ^٨ ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ﴾^٩ والشئ^{١٠} هنا بمعنى مشيء وجوده. وقال في **المواقف** في المقصد^{١١} السادس من مقاصد الوجود والعدم: «الشئ عندنا الموجود»^{١٢}. انتهى. وقال شارحه: «أي: لفظ الشئ عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط، فكل شئ عندهم^{١٣} موجود وكل موجود شئ»^{١٤}. انتهى. يعني فلا يطلق الشئ على المعدوم عند الأشاعرة خلافاً للمعتزلة. فمعنى الآية أن كل ما وجد فخالقه هو الله تعالى. ولا يدخل في الشئ في الآية^{١٥} ذاته تعالى؛ لأن الشئ فيها بمعنى موجود مشيء وجوده،^{١٦} ولا يتعلق المشيئة بذاته تعالى لقدمه ووجوبه.

الفصل الثاني

الموجود^{١٧} ينقسم إلى: واجب^{١٨} وجوهر وعرض^{١٩}. وأما الحال: ^{٢٠} فهو ^{٢١} صفة ^{٢٢} لموجود

- | | |
|---|---------------------------------------|
| ١ ج - بسيط. | ١٢ شرح المواقف للرجاني، ٢/٢١٢. |
| ٢ ب: متحير؛ ج ف: ويتحير | ١٣ ب د - عندهم. |
| ٣ د - وأنا. | ١٤ شرح المواقف للرجاني، ٢/٢١٢. |
| ٤ أ: وعليك. | ١٥ أ - في الآية. |
| ٥ أ: فيه. | ١٦ ف - مشيء وجوده. |
| ٦ ج د: فيها. | ١٧ أ ف: إن الموجود. |
| ٧ د - الفصل. | ١٨ ف + وجوبها. |
| ٨ ب: أن الله تعالى؛ ج - قال الله تعالى. | ١٩ ف - وجوهر وعرض. |
| ٩ سورة الزمر ٦٢/٣٩. | ٢٠ أ: محال. |
| ١٠ د - والشئ. | ٢١ ف - فهو. |
| ١١ ف: مقصد. | ٢٢ ف: فصفة. |

لا موجودة ولا معدومة.^١ أثبتته بعض المتكلمين ونفاه آخرون. فمن نفاه يدخله^٢ في المعدوم، وذلك كالمعاني^٣ المصدرية، وتفصيله في **المواقف** وشرحه. وقال في **المواقف** في أبحاث العرض: «العرض^٤ عندنا: موجود قائم بمتحيز». ^٥ وقال في **المواقف** وشرحه^٦ / [٢و] هناك: «العرض^٧: إما أن يختص بالحي وهو الحياة^٨ وما يتبعها من الإدراكات^٩ بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة^{١٠} والشهوة والنفرة؛ وإما أن لا يختص به^{١١} وهو الأكوان المنحصرة في أنواع أربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»^{١٢} إلى آخر ما قال.^{١٣} فظهر أن الإرادة ويرادفها الاختيار، والمشيئة والقصد^{١٤} عرض من أعراض القلب، فهي^{١٥} أمر موجود وشيء مخلوق^{١٦} له تعالى.

الفصل الثالث

قال في **التلويح** في بيان المقدمة الأولى ما خلاصته:

أن كثيرا من صيغ المصادر كالحركة والسكون^{١٧} قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل صفة الحركة، وهي: الحالة التي تكون للمتحرك^{١٨} ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى، وذلك الإيقاع هو المعنى المصدرى، ويسمى تأثيرا وإحداثا وإيجادا؛ وقد يطلق على الوصف الحاصل بذلك الإيقاع، وهو^{١٩} الحاصل من المصدر وهو كالحالة التي تكون للمتحرك^{٢٠}. والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل،^{٢١} والمعنى الثاني معنى مجازي للمصدر.^{٢٢}

- | | |
|---|---|
| ١ أ: لا موجود له ولا معدوم. | ١٤ ب - والقصد. |
| ٢ ج: يدخل. | ١٥ ج د: فهو. |
| ٣ ف: في المعاني. | ١٦ أ ف: ومخلوق؛ ب - مخلوق. |
| ٤ أ - العرض. | ١٧ ب ج د ف - والسكون. |
| ٥ شرح المواقف للرجاني، ٨/٥. | ١٨ ف: المتحرك. |
| ٦ ب ج - وشرحه. | ١٩ ب: هو. |
| ٧ ب - العرض. | ٢٠ أ ج: وهو كالحالة التي من المصدر التي تكون للمتحرك؛ ب: وهو الحالة التي للمتحرك. |
| ٨ ب: الحياة، صح هـ. | ٢١ أ ج د ف + يعني. |
| ٩ ف: إدراكات. | ٢٢ التلويح إلى كشف حقائق التنقيح لسعد الدين التفتازاني، ٣٨٠/١. |
| ١٠ د ف: والكراهية. | |
| ١١ ف - به. | |
| ١٢ شرح المواقف للرجاني، ١٢/٥ - ١٣. | |
| ١٣ ج: ما قاله. | |

وقال في التوضيح:

فإن أريد^١ بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض^٢ من أجزاء المسافة فهي^٣ المعنى^٤ الثاني، وإن^٥ أريد بها إيقاع تلك الحالة فهو المعنى الأول. والمعنى الثاني موجود في الخارج؛ وأما الأول فأمر يعتبره العقل أي يلاحظه ولا وجود له^٦ في الخارج فليس له^٧ موقع؛ إذ لو كان موجودا في الخارج^٨ لكان له موقع. ثم إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعا إلى ما لا يتناهى، فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الأمور الواقعة^٩ / في الخارج، وهو محال.^{١٠} انتهى.

[٢ظ]

أقول: فالإيقاع صفة للموقع، ومن قبيل الحال وليس بموجود في الخارج؛ بل موجود في الذهن عند ملاحظة الذهن^{١١} إياه، فإن لم يلاحظه^{١٢} الذهن فليس بموجود فيه أيضا. أقول: وكالإرادة، وهي تطلق^{١٣} على صفة للقلب مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع وعلى إيقاع تلك الصفة. والأول^{١٤} عرض للقلب موجود فيه قائم به، والثاني أمر عدمي اعتباري يعتبره العقل ويلاحظه،^{١٥} فحين يلاحظه العقل تكون^{١٦} صورته^{١٧} عرضا موجودا في القلب^{١٨} قائما به، فهو مخلوق^{١٩} لله تعالى حينئذ، وحين لم يلاحظه^{٢٠} لا يكون موجوداً قط^{٢١} لا في الخارج ولا في الذهن، فلا يكون مخلوقاً؛ بل موجوداً^{٢٢} في نفس الأمر فقط.^{٢٣}

الفصل^{٢٤} الرابع

قال^{٢٥} في المواقف وشرحه في موقف الأعراض:^{٢٦}

- | | |
|--|---|
| ١٤ أ - والأول. | ١ ب: إذا أريد، صح هـ. |
| ١٥ د: ويلاحظ. | ٢ أ ج د: يفترض؛ ف: تفرض. |
| ١٦ أ ج د ف: يكون. | ٣ ب ج د ف: فهو. |
| ١٧ ف: صورة. | ٤ ف: معنى. |
| ١٨ ب: للقلب. | ٥ ب ج د ف: وإذا. |
| ١٩ أ: مخلوقا. | ٦ أ - له. |
| ٢٠ أ: لم يلاحظ. | ٧ أ د - له. |
| ٢١ ب ج د ف - قط. | ٨ ب - في الخارج. |
| ٢٢ ب ج: موجود. | ٩ أ: الواقع. |
| ٢٣ أ - فقط. | ١٠ التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة، ٣٨١/١. |
| ٢٤ ف - الفصل. | ١١ ف: عند الذهن. |
| ٢٥ أ - قال. | ١٢ د، ف: يلاحظ. |
| ٢٦ ب - في موقف الأعراض؛ ج ف: في المواقف الأعراض. | ١٣ أ ج د: يطلق. |

قيل: الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفي الفعل^١ مباشرة وتركه. وقيل: ليس الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن؛ بل هذا^٢ هو المسمى بالداعية، وأما الإرادة فهي^٣ ميل يتبع^٤ ذلك الاعتقاد أو الظن. هذا الذي ذكرنا من تعريفنا الإرادة إنما هو^٥ على رأي المعتزلة. وأما الإرادة عند الأشاعرة: فصفة مخصصة لأحد طرفي^٦ المقدور بالوقوع، والميل^٧ الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد؛ لكن ذلك الميل ليس^٨ إرادة، فإن^٩ الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع.^{١٠} انتهى.

قوله: «في الشاهد» أي: في إرادة الإنسان أو في إرادة المخلوق احترازًا عن إرادة الله. إذ ليست^{١١} إرادته تعالى / مسبوقة بالميل. [و٣]

قوله: «بالاتفاق» أي: باتفاق^{١٢} المعتزلة والأشاعرة؛ لكن الصفة المخصصة عند المعتزلة هو الاعتقاد المذكور أو الميل التابع، وعند الأشاعرة صفة^{١٣} غير الاعتقاد والميل،^{١٤} وإن كانت مسبوقة بالميل في الغالب. أقول: الإرادة بأي معنى تفسره^{١٥}؟ عرض موجود وشي مخلوق^{١٦} له^{١٧} تعالى؛ لأن الإرادة^{١٨} قسم^{١٩} من الأعراض بأي تفسير^{٢٠} تفسر^{٢١}؟ فلا تغفل عن ذلك.^{٢٢}

الفصل الخامس

قال في المواقف وشرحه:

الإرادة عندنا غير مشروط باعتقاد النفع أو بميل^{٢٣} يتبعه؛ لأن الإرادة توجد^{٢٤}

١ ج د: العقل.	١٣ ب - صفة.
٢ جميع النسخ - هذا. والتصحيح من شرح المواقف للجرجاني، ٦/٦٨.	١٤ أ - الميل.
٣ ب ج د ف: فهو.	١٥ أ: تفسير؛ ب: تفسر؛ ج ف: نفسه.
٤ أ: ينفع.	١٦ أ ج ف: ومخلوق.
٥ أ ب د: هي.	١٧ د: لله.
٦ ف: طرف.	١٨ ف: إرادة.
٧ ب: وأما الميل.	١٩ ب - قسم.
٨ د: ليس، صح ه؛ ف - ليس.	٢٠ ف - تفسير.
٩ ج: فإذا.	٢١ ب ج د - تفسر.
١٠ شرح المواقف للجرجاني، ٦/٦٨-٧٠.	٢٢ د - ذلك.
١١ ب ج د ف: ليس.	٢٣ أ ب ج: بميل.
١٢ ف: بالاتفاق.	٢٤ أ ج: يوجد.

بدونهما^١ فلا تكون^٢ عين أحدهما، ولا مشروطا به أيضا خلافا للمعتزلة. لنا - في وجود الإرادة بدونهما -^٣ أن الهارب^٤ من السبع^٥ إذا ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي^٦ هو النجاة منه فإنه يختار أحدهما بإرادته، ولا يتوقف في ذلك الاختيار^٧ على ترجيح أحدهما لنفع^٨ يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه؛ بل يرجح أحدهما بمجرد الإرادة. ومعلوم بالضرورة أنه لو لم يجد^٩ المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع. وكذا العطشان إذا كان عنده قدحان بماء فرض استواءهما من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر، وكذا الجائع^{١٠} إذا كان^{١١} عنده رغيفان متساويان^{١٢} من جميع الجهات، فإنه^{١٣} يختار^{١٤} أحدهما من غير داع يدعو^{١٥} إليه. والمعتزلة ادعوا^{١٦} الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان، فإنه لا يرجح^{١٧} / باختياره أحدهما على^{١٨} الآخر إلا لمرجح^{١٩} يختص بذلك الطرف،^{٢٠} فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلا. والجواب منع الضرورة. نعم، للمعتزلة أن يقولوا:^{٢١} ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه، ولا بد في هذه الصور^{٢٢} المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده. وقيل: إذا فرض التساوي^{٢٣} في النجاة فإن طبيعته تقتضي^{٢٤} سلوك الطريق الذي على يساره، وفي القدحين والرغيفين يختار^{٢٥} ما هو الأقرب إلى اليمين.^{٢٦} انتهى.

[ظ٣]

الفصل السادس

قال في **المواقف**:^{٢٧} «الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقا وأما الإرادة الحادثة فلا

- | | |
|-------------------------------|--|
| ١ أ: بدونها. | ١٥ د: يدعو. |
| ٢ أ: فلا يكون؛ ج: فلأن تكون. | ١٦ ف: ادعوا؛ ب: ادعى. |
| ٣ أ: بدونها. | ١٧ أ: مرجح. |
| ٤ أ: أن لهارب؛ د: لأن الهارب. | ١٨ أ: عن. |
| ٥ د: عن السبع. | ١٩ ب: بمرجح؛ د: المرجح. |
| ٦ ج - الذي. | ٢٠ أ: الطرق. |
| ٧ ب - الاختيار. | ٢١ ب: يقول. |
| ٨ ب: بنفع؛ ف: النفع. | ٢٢ د: الصور؛ ف: الصورة. |
| ٩ أ: يوجد. | ٢٣ أ، ب: تساوي. |
| ١٠ أ د ف: جايح؛ ب: الجايح. | ٢٤ أ ج د: يقتضي. |
| ١١ أ ج د - إذا كان. | ٢٥ ف: تختار. |
| ١٢ أ: متساو؛ ج د ف: متساويين. | ٢٦ شرح المواقف للجرجاني، ٦/٧٢-٧٤. |
| ١٣ ف - فإنه. | ٢٧ أ: المواقف |
| ١٤ ف: فيختار. | |

توجيه^١ اتفاقاً». ^٢ انتهى. وقد^٣ يريد الإنسان شيئاً فيخلق الله تعالى عقبيه المراد؛ وقد يريده^٤ ولا يخلقه تعالى بسلب^٥ قوة العضو الذي أريد تحريكه وهو ظاهر؛^٦ وقد يخلق الله تعالى فعل العبد بدون إرادة العبد كحركات المرتعش فهو^٧ فعل اضطراري،^٨ والأول^٩ اختياري،^{١٠} فالإرادة ليس بشرط عادي لخلق الله تعالى أفعال العباد؛^{١١} بل سبب^{١٢} عادي في الغالب. والفرق بين الشرط والسبب لا يخفى على العالم المميز.^{١٣} فالإرادة الحادثة أمر لا يجب عنده الفعل.

الفصل السابع

قال في التلويح^{١٤} عند قول صاحب التوضيح:

وبرهان آخر حاصله: أنا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعا ما أي فعلا ما^{١٥} بالاختيار.^{١٦} وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم، لا في أمر موجود. ثم ذلك الأمر^{١٧} لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي^{١٨} يجب / عنده الفعل البتة حتى يكون^{١٩} العبد موجداً^{٢٠} لذلك الشيء^{٢١} الموجود وخالقا له، فتعين أن يكون ذلك الأمر^{٢٢} اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمراً^{٢٣} لا يجب عنده وجود الأثر،^{٢٤} وهو المسمى^{٢٥} بالكسب، والفعل حاصل به^{٢٦} وبخلق الله تعالى.^{٢٧} انتهى.

[٤٠]

- | | |
|---|---|
| ١ أ: فلا توجه. | ١٥ جميع النسخ: فعلا. والتصحيح من التلويح للتفتازاني، ٤٠١/١. |
| ٢ شرح المواقف للجرجاني، ٧٠/٦-٧١. | ١٦ ف: فعلا اختياريا. |
| ٣ ف: قد. | ١٧ أ - الأمر. |
| ٤ ب ج د ف: يريده. | ١٨ أ ف: عنده. |
| ٥ أ: بسبب. | ١٩ د: تكون |
| ٦ ب: الظاهر؛ ج ف: ظ. | ٢٠ أ ف: موجودا. |
| ٧ أ: وهو. | ٢١ ب ج ف: الفعل. |
| ٨ أ: اضطرار. | ٢٢ د - الأمر. |
| ٩ أ - والأول. | ٢٣ ب ج د ف: أمر. |
| ١٠ أ: والاختياري. | ٢٤ ف: وجوده الاثري |
| ١١ أ - العباد. | ٢٥ أ: مسمى؛ ج - المسمى. |
| ١٢ ج د ف: بسبب. | ٢٦ ب: حاصلان به. |
| ١٣ ج د: المتميز؛ وفي هامش ب: السبب وجودي يدور عليه أمر وجودا وعدما، والشرط أمر وجوديا أو عدميا يدور على عدمه العدم. | ٢٧ التلويح للتفتازاني، ٤٠١/١. |
| ١٤ ب ج د ف - في التلويح. | |

قوله: «إننا نعلم^٢ بالوجدان^٣ اه^٤ يعني^٥ بالوجدان^٦ أن للعبد فعلا بالاختيار يغير فعله الاضطراري^٧، كحركته عند ارتعاشه، وهو^٨ ما قاله^٩ في التوضيح: «التفرقة ضرورية^{١٠} بين الأفعال^{١١} الاختيارية والاضطارية^{١٢}»

قوله: «في أمر لا موجود ولا معدوم» وهو الذي^{١٣} يسميه بعض المتكلمين بالحال^{١٤}، وهو واسطة بين الموجود والمعدوم، وهو من^{١٥} المعاني المصدرية التي^{١٦} هي^{١٧} حقيقة لفظ^{١٨} المصدر كالإيقاع والإيجاد^{١٩} والترجيح والحركة والقيام والعود، لا الحاصل بالمصدر.

قوله: «يجب عنده الفعل البتة»، فإن الإيقاع والإيجاد صفة^{٢٠} للموقع والموجد. فمن اتصف بإيقاع شيء فقد خلقه، فإيقاع شيء صفة لخالقه، فلو اتصف العبد بإيقاع فعل يكون خالقه. فإيقاع الفعل كهيئة الحركة مثلا ليس بصنع العبد، كما أن هيئة الحركة ليست^{٢١} بصنعه^{٢٢}. وإلا لزم أن يكون خالق هيئة الحركة وهي أمر^{٢٣} موجود وشيء^{٢٤}، فيخالف^{٢٥} قوله تعالى: ﴿اللَّهُ ۚ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^{٢٧} [و] ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ عَدُوٌّ لِلَّهِ﴾^{٢٨}.

قوله: «أمر^{٢٩} لا يجب عنده وجود الأثر» وهو ترجيح الفعل لاعتقاد^{٣٠} نفع فيه، وهو ترجيح الفعل لمجح له^{٣١} وهو الغالب / في الأفعال الاختيارية، والمرجح هو النفع فيه. فلما^{٣٢} [٤ظ] اعتقد^{٣٣} ذلك النفع رجَّحه لنفع فيه فمال إليه^{٣٤} فأراد^{٣٥} ففعله^{٣٦}. ومعنى رَجَّحَهُ: اعتقد رجحانه،

١٩ ف: وإيجاد.

٢٠ د: صلة.

٢١ أ: ليس.

٢٢ ب - كما أن هيئة الحركة ليست بصنعه.

٢٣ ج: أمور.

٢٤ أ: شيء؛ ب - وشيء.

٢٥ أ د: فيخالفه.

٢٦ د ف - الله.

٢٧ سورة الزمر ٣٩/٦٢.

٢٨ سورة فاطر، ٣٥/٣.

٢٩ ب - أمر.

٣٠ د: لاعتقاده.

٣١ د - له.

٣٢ ب ج ف: ولما.

٣٣ ج + فمال إليه.

٣٤ أ - فمال إليه.

٣٥ ب ج د ف: وأراد.

٣٦ ج + أو لا لاعتقاد نفع فيه.

١ أ - إننا.

٢ أ - فالعلم.

٣ أ ب د - اه.

٤ ب - يعني.

٥ ب - يعلم د: نعلم؛ ف: بعلم.

٦ ب - بالوجدان؛ ف: بوجدان.

٧ أ: الإضطرارية.

٨ ف - وهو.

٩ أ ب ج: قال.

١٠ د: ضرورة.

١١ ب ج ف: أفعاله.

١٢ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٤٨.

١٣ ف - الذي.

١٤ ف - بالحال.

١٥ أ - من.

١٦ أ د ف: الذي.

١٧ أ ج د ف - هي.

١٨ أ: اللفظ؛ ج د ف: للفظ.

والترتيب^١ هنا^٢ اعتقد نفعه^٣ فرجَّحه فمال إليه فأرادته^٤ ففعله أو لا؛ لا اعتقاد نفع فيه كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع كما ذكرنا.^٥ وهو ترجيح الفعل بلا مرجح له^٦ عند الأشاعرة كما في الأمثلة المذكورة، ففي هذه الأمثلة مال إلى^٧ أحد الفعلين بدون اعتقاد نفع زائد^٨ فيه على الآخر، فرجحه بلا مرجح^٩ فأرادته ففعله.

قال في التوضيح: «وهذا الترجيح^{١٠} هو الاختيار والقصد». انتهى. وهذا مسامحة عظيمة كما هو عادته^{١١} في أغلب^{١٢} كلماته. فالمراد أن هذا الترجيح سبب للاختيار^{١٣} والقصد، وذلك الترجيح لا يوجب الإرادة والفعل؛ لكن قد^{١٤} يخلق الله تعالى عقبيه^{١٥} إرادة^{١٦} في العبد لذلك الفعل،^{١٧} وقد يخلق عند إرادته^{١٨} ذلك الفعل. فالإرادة^{١٩} عرض^{٢٠} موجود مخلوق له تعالى البتة، لا صنع للعبد فيه كما لا صنع له في الفعل، وإنما صنعه في ترجيح الفعل. والترجيح معنى مصدرى لا موجود ولا معدوم صادر عن العبد، وليس بمخلوق للعبد لعدم وجوده. والسبب لفعل^{٢١} العبد إيقاع الإرادة؛ فإن كانت الإرادة مخلوقة^{٢٢} له تعالى فإيقاعها صفة له تعالى^{٢٣} صادر منه^{٢٤} تعالى؛ لكن لا يقال^{٢٥} له: إنه^{٢٦} مخلوق له تعالى لعدم وجوده؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم، وإيقاع من قبيل الحال.

[٥٥] وإن / كانت الإرادة مخلوقة للعبد، فإيقاعها صفة للعبد؛ لكن القول بأن الإرادة مخلوقة للعبد كفر؛ لأنه عرض موجود فهو شيء كما عرفت، وكل^{٢٧} موجود فخالقه هو الله تعالى

- | | |
|---|---|
| ١ أ: والترتب. | ١٥ ج: فيه. |
| ٢ ب: معناه. | ١٦ ف: عقيب. |
| ٣ ج - ومعنى رجحه اعتقد رجحانه والترتب هنا اعتقد نفعه. | ١٧ ب: إرادته. |
| ٤ ب ج: وأرادته. | ١٨ ب - في العبد لذلك الفعل. |
| ٥ ف: ذكر. | ١٩ ف: لكن قد يخلق الله تعالى عند ارادة. |
| ٦ د ف + ويجوز ترجيح الفعل بلا مرجح. | ٢٠ ف: فأرادة. |
| ٧ ف - إلى. | ٢١ ف: عن. |
| ٨ د: زايد. | ٢٢ ف: الفعل. |
| ٩ ف - بلا مرجح. | ٢٣ أ: مخلوق. |
| ١٠ ف - وهذا الترجيح. | ٢٤ ف - فإيقاعها صفة له تعالى. |
| ١١ التوضيح لصدر الشريعة ٤٠٠/١. | ٢٥ ب: صادرة عنه؛ ج - صادر منه. |
| ١٢ أ: عادية. | ٢٦ ف: لايقاع. |
| ١٣ ب: أكثر. | ٢٧ ب ج - له. |
| ١٤ ب: الاختيار | ٢٨ ف: لأنه. |
| | ٢٩ ج: فكل. |

لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^٢ وكذا القول^٣ بأن^٤ الإرادة والاختيار غير مخلوقة^٥ له^٦ تعالى؛ لأنه عرض^٧ موجود وشيء^٨، والله خالق كل شيء. فاحفظ هذا البحث^٩ يحفظك^{١٠}.

الفصل الثامن

قال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع:^{١١}

وأما نفس الأمر فهو^{١٢} نفس الشيء^{١٣}، والأمر هو الشيء. ومعنى كون الشيء موجوداً^{١٤} في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقاً بفرض فارض أو اعتبار^{١٥} معتبر، مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها^{١٦} سواء^{١٧} وجد^{١٨} فارض أو لم يوجد أصلاً^{١٩}، وسواء فرضها أو لم يفرضها قطعاً. ونفس الأمر أعم من الخارج مطلقاً، فكل موجود في الخارج^{٢٠} موجود في نفس الأمر بلا عكس كلي، ومن الذهن^{٢١} من وجه؛ لإمكان^{٢٢} اعتقاد الكواذب^{٢٣} كزوجية الخمسة، فيكون موجوداً في الذهن لا في نفس الأمر. ومثل ذلك يسمى^{٢٤} ذهنياً فرضياً، وزوجية الأربعة موجودة^{٢٥} فيهما معا ومثلها يسمى^{٢٦} ذهنياً حقيقياً. انتهى^{٢٧}.

قوله: «بلا عكس كلي»، لأن بعض الموجود في نفس الأمر ليس بموجود في الخارج كالملازمة وزوجية الأربعة وجميع المعاني المصدرية المطابقة^{٢٨} للواقع.

- | | | | |
|----|--|----|--|
| ١ | ف - الله. | ١٥ | أ ج د ف: باعتبار. |
| ٢ | سورة الزمر ٦٢/٣٩؛ ب - لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ | ١٦ | ج ف: ذاته. |
| ٣ | ب - القول. | ١٧ | ف: وسواء. |
| ٤ | أ - أن؛ ف: فإن. | ١٨ | أ: وجود. |
| ٥ | ب ج د: مخلوق. | ١٩ | ب - أصلاً. |
| ٦ | أ - له. | ٢٠ | ج د ف + فهو. |
| ٧ | د - عرض. | ٢١ | ف: من الذهن. |
| ٨ | ف: شيء. | ٢٢ | ب: إمكان. |
| ٩ | ب - هذا البحث. | ٢٣ | ج: الكذاب. |
| ١٠ | ب: فإنه لازم. | ٢٤ | ف - يسمى. |
| ١١ | ب ج د ف - شرح. | ٢٥ | د: موجود. |
| ١٢ | أ: فهي. | ٢٦ | أ: سمي. |
| ١٣ | ج ف: لنفس الشيء. | ٢٧ | حاشية على شرح المطالع للجراني، ص ١٢٤-١٢٥ |
| ١٤ | أ: موجود؛ ف - موجوداً. | ٢٨ | ف: للمطابقة. |

[هظ] قوله: «فيكون موجودا في الذهن لا في / نفس الأمر»، هذا مادة افتراق^١ الذهن

عن نفس الأمر.^٢ وأما مادة افتراق نفس الأمر عن الذهن فكَزْوَجِيَّة الأربعة إذا لم يتعقل^٣ زوجيتها أحد، ومادة الاجتماع كزوجية الأربعة^٤ إذا تعقل^٥ زوجيتها^٦ أحد.

قوله: «وزوجية^٧ الأربعة^٨ موجودة^٩ فيهما معا» يعني إذا تعقل زوجيتها أحد^{١٠} وإلا فهو^{١١} موجود^{١٢} في نفس الأمر^{١٣} فقط. وأما الفرق^{١٤} بين الموجود الخارجي والموجود الذهني فعموم من وجه، فاعرف ذلك.

أقول: فإيقاع الفعل عند خلق الفعل موجود في نفس الأمر، وليس بموجود^{١٥} في الخارج ولا في الذهن إلا أن يتعقله أحد فيكون حينئذ^{١٦} موجودا في الذهن^{١٧} كما كان موجودا في نفس الأمر. إن قلت: ما معنى الموجود^{١٨} الخارجي؟ قلت: الموجود^{١٩} في خارج^{٢٠} الذهن^{٢١}. فإن قلت: فحينئذ^{٢٢} يلزم كون الملازمة وزوجية الأربعة موجودة في الخارج؛ لأنهما موجودتان في نفس الأمر، ونفس الأمر خارج الذهن؟^{٢٤} قلت: معنى الموجود^{٢٥} في الخارج أن يكون^{٢٦} له أثر في خارج^{٢٧} الذهن كما قال في شرح^{٢٨} المواقف في مقصد الوجود الذهني: «لا شبهة في أن النار مثلا لها^{٢٩} وجود^{٣٠} يظهر^{٣١} عنها أحكامها^{٣٢} ويصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود^{٣٣} يسمى عينا وخارجيا وأصيلا،^{٣٤} وهذا مما^{٣٥} لا نزاع فيه.

١٨ ج د ف: وجود.

١٩ ف: الوجود.

٢٠ ف: الخارج.

٢١ ب: من الذهن.

٢٢ د: قلت؛ أ ب ج: إن قلت.

٢٣ أ: ح؛ ب، ج، د، ف: فح.

٢٤ ب: من الذهن.

٢٥ د: الوجود.

٢٦ د: يكون.

٢٧ ف: الخارج.

٢٨ ب: شارح.

٢٩ ب - لها.

٣٠ ب: موجودة

٣١ ج د ف: ليظهر.

٣٢ د: احكاما

٣٣ ج: الموجود.

٣٤ ب: أصيلا

٣٥ أ - مما.

١ أ ف: الافتراق.

٢ ج - الأمر.

٣ ف: يتعلق.

٤ ب: كزوجيتها

٥ ب: تعقلها؛ ج: يتعقل.

٦ ج - أحد.

٧ ج: وزوجيتها.

٨ ج - الأربعة.

٩ د: موجود.

١٠ ب ف - قوله وزوجية الأربعة موجودة فيهما معا: يعني

إذا تعقل زوجيتها أحد.

١١ أ د ف: فهي.

١٢ د: موجودة.

١٣ ج - الأمر.

١٤ ب: الإفتراق.

١٥ د: موجود.

١٦ ب - حينئذ.

١٧ أ + كما كان موجودا في الذهن.

وإنما النزاع في أن النار^١ هل لها سوى هذا الوجود وجود^٢ آخر^٣ لا يترتب عليها تلك الأحكام والآثار أو لا. وهذا الوجود يسمى / وجودًا ذهنيًا وظليًا وغير أصيل^٤ إلى آخره.^٥ أقول: فالنار إذا وجدت^٦ في الذهن فهو موجود ذهني وموجود في نفس الأمر لا في الخارج، وكذا المعاني المصدرية لا أثر لها في الخارج،^٧ فليست^٨ بموجودات خارجية.^٩

أما المقصد

فهو أن العبد غير مجبور في فعله^{١٠} الاختياري عند الماتريدية، وإن كان^{١١} فعله وإرادته مخلوقا^{١٢} له تعالى؛ لأن خلقه تعالى إرادة العبد وفعله كان^{١٣} مشروطًا عادةً بترجيح^{١٤} العبد ذلك^{١٥} الفعل، والترجيح بصنع العبد وليس بخلق^{١٦}؛ لأنه أمر غير موجود ولا معدوم، فالعبد غير مجبور في ذلك الترجيح، فانتهى فعل العبد وإرادته إلى أمر واقع بصنعه، وليس بمجبور في فعله. ولمَّا ورد على الماتريدية في أن^{١٧} ترجيح^{١٨} الفعل في الغالب لا اعتقاد نفع فيه وهو^{١٩} المرجح، فيرجحه^{٢٠} لمرجح^{٢١} والاعتقاد^{٢٢} أمر اضطراري مخلوق^{٢٣} له تعالى.

وإذا^{٢٤} قيل: الإيمان^{٢٥} اضطراري فترجيحه لمرجح اضطراري،^{٢٦} فانتهى^{٢٧} فعل العبد إلى أمر^{٢٨} اضطراري^{٢٩} فالعبد مجبور في فعله. أجب عنه: بأن العبد قد يرجح الفعل بلا مرجح

- | | | | |
|----|--|----|--|
| ١ | ب + مثلاً. | ١٤ | ف: ترجيح. |
| ٢ | أ: وجوداً. | ١٥ | ب - ذلك. |
| ٣ | د - نزاع فيه وإنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود. | ١٦ | ب: بخلق الله تعالى؛ ج د ف: بخلق تعالى. |
| ٤ | شرح المواقف للجرجاني، ١٦٩/٢ | ١٧ | ب + العبد. |
| ٥ | ج: إلى آخره؛ أ، ب -؛ د ف: اه. | ١٨ | ب: يرجح |
| ٦ | ف: وجد. | ١٩ | د: فهو. |
| ٧ | أ - في الخارج. | ٢٠ | ب ج د: فترجيحه. |
| ٨ | ف: فليس؛ ج: قلت. | ٢١ | أ + وهو. |
| ٩ | أ - أقول فالنار إذا وجدت في الذهن فهو موجود ذهني وموجود في نفس الأمر لا في الخارج وكذا المعاني المصدرية لا أثر لها في الخارج، فليست بموجودات خارجية. | ٢٢ | د ف: الاعتقادي. |
| ١٠ | ف: فعل. | ٢٣ | ف: مخلوقاً. |
| ١١ | أ - كان؛ د: كانت. | ٢٤ | أ د: ولذا؛ ب: فإذا. |
| ١٢ | أ: مخلوق؛ ج: مخلوقين. | ٢٥ | ب: بأنه. |
| ١٣ | أ ج د ف: فعله كان. | ٢٦ | فترجيحه لمرجح اضطراري. |
| | | ٢٧ | ب: انتهى. |
| | | ٢٨ | أ ب - أمر. |
| | | ٢٩ | ف - فانتهى فعل العبد إلى أمر اضطراري. |

كما في الأمثلة المذكورة. وأقول: ^١ هذا الجواب يدفع الاضطرار ^٢ عن الفعل ^٣ في الأمثلة ^٤ المذكورة فقط، وفعل ^٥ العبد في الغالب لاعتقاد نفع فيه زائد ^٦ على تركه، فانهى فعله ^٧ إلى أمر اضطراري في الغالب.

وأما الأشاعرة فادعوا أن العبد مضطر في اختياره؛ لا لأن اختياره ^٨ بخلق ^٩ الله تعالى؛ لأن ذلك لا ينكره الماتريديّة؛ بل لأن اختياره لمرجح اضطراري، وهو اعتقاد النفع في الفعل. لكن يرد عليهم الأمثلة المذكورة ^{١٠} فإما ^{١١} أنهم لندارة ^{١٢} تلك الأمثلة أطلقوا القول ^{١٣} بالاضطرار ^{١٤} أو لأن عدم المرجح فيها ^{١٥} / ممنوع كما نقلناه عن ^{١٦} شرح المواقف فذهبوا ^{١٧} إلى وجود المرجح فيها كالمعتزلة. ^{١٨} وحاصل ^{١٩} قول الأشاعرة أن ^{٢٠} العبد مختار في فعله، ومضطر ^{٢١} في اختياره فلا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين. ^{٢٢}

ولي هنا كلام وهو: أن ليس في الأمثلة المذكورة ترجيح؛ بل إرادة فقط؛ ^{٢٣} لأن معنى الترجيح اعتقاد رجحانه لا جعله ^{٢٤} راجحاً؛ لأن ذلك ليس بمقدور العبد فلو اعتقد رجحانه فذلك ^{٢٥} الاعتقاد اضطراري، لكن لا يمكن اعتقاد رجحانه لفرض المساواة فيها. ففي تلك الأمثلة إرادة بلا مرجح، ^{٢٦} فقولهم ذلك مجاز، وحقيقة القول هنا أن فيها إرادة بلا مرجح.

وأما الخاتمة

فشرح ^{٢٧} كلام البركوي في طريقته في هذا البحث. قال البركوي ^{٢٨} لإثبات أن العبد ^{٢٩}

١ ب: أقول	١٦ ب: من.
٢ د ف: الاضطراري.	١٧ أ: وذهبوا.
٣ ف + بلا مرجح.	١٨ ف - كالمعتزلة.
٤ أ: الأمثلة، صح هـ.	١٩ ف: حاصل.
٥ ف: فعل.	٢٠ ف: إذا.
٦ د: زايد.	٢١ ف: مضطر.
٧ ف: فعل.	٢٢ ب - بين أمرين.
٨ د: لأن اختياره؛ ج - لا لأن اختياره.	٢٣ ب: قطعاً
٩ أ ب ج: يخلق.	٢٤ ج: لأجله.
١٠ ج - المذكورة.	٢٥ أ: وذلك.
١١ ف: فإنما.	٢٦ أ: ترجيح.
١٢ ب: لندرة.	٢٧ ج: فشرع؛ ف: فشرع.
١٣ أ ج د ف: الفعل.	٢٨ ب - البركوي.
١٤ د ف: بالاضطراري.	٢٩ ج: العباد.
١٥ ب ج ف: فيهما.	

غير مجبور^١ في أفعاله^٢ الاختيارية:

إن الله تعالى وإن كان خالق أفعال العباد كلها وغيرها^٣ لا خالق غيره؛ لكن للعباد اختيارات جزئية وإرادة^٤ قلبية قابلة للتعلق بكل من الضدين: الطاعات والمعاصي، وليس لها وجود في الخارج حتى يحتاج^٥ إلى الخلق^٦ ويتعلق بها؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم، فما^٧ لا يوجد^٨ لا يكون مخلوقا، فلا يكون مريدها خالقها،^٩ وقد جعلها الله تعالى شرطا عاديا لخلقه^{١٠} أفعال العباد. ^{١١} وكون أفعال العباد^{١٢} بعلم الله تعالى^{١٣} وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر، كما إذا علم زيد جميع ما^{١٤} يفعله عمرو يوما من الأيام.^{١٥} إلى آخر ما قال.

قوله: / «وإن^{١٦} كان خالق أفعال العباد كلها» وذلك يوم^{١٧} كون العبد^{١٨} مجبورا في فعله. [٧و]

قوله: ^{١٩} «لكن للعباد اختيارات جزئية» يعني^{٢٠} لكن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد الاختيارية^{٢١} إلا عند اختيارهم أفعالهم.^{٢٢}

ولما^{٢٣} ورد أن الاختيار مخلوق له تعالى كفعل العبد فالعبد مجبور في اختياره فيكون مجبورًا في فعله،^{٢٤} أجاز عنه بما حاصله: أن اختيار العبد أمر^{٢٥} لا موجود ولا معدوم صادر من العبد فهو يصنع العبد فقط،^{٢٦} لا يصنع الله تعالى وخلقه حتى يكون اضطراريا،^{٢٧} وهو^{٢٨} شرط^{٢٩} لخلقه تعالى فعل العبد، فانتهى فعل العبد إلى أمر صادر عن العبد. ولا يخالف^{٣٠} هذا

- | | | | |
|----|--------------------------------------|----|--|
| ١ | أ: مجبورين؛ ج د ف: مجبورين. | ١٧ | أ - يومهم. |
| ٢ | أ ج د ف: افعالهم. | ١٨ | ف: العباد. |
| ٣ | د: وخالق غيره. | ١٩ | ف - قوله. |
| ٤ | أ ب ج د: وإرادة؛ أو وإرادة. | ٢٠ | أ - يعني. |
| ٥ | ب: تحتاج. | ٢١ | د: الاختيار فيكون مجبورا في فعله. |
| ٦ | ف: الخلق. | ٢٢ | د - إلا عند اختيارهم أفعالهم. |
| ٧ | أ: كما. | ٢٣ | ج: وما. |
| ٨ | د + فهو. | ٢٤ | د - ولما ورد أن الاختيار مخلوق له تعالى كفعل العبد فالعبد مجبور في اختياره فيكون مجبورا في فعله. |
| ٩ | ج: خالقا. | ٢٥ | ب - أمر. |
| ١٠ | ب د: لخلق. | ٢٦ | ب: قطعا. |
| ١١ | د + بعلمه. | ٢٧ | أ ج: اضطراري؛ ب: ضروريا. |
| ١٢ | ب: أفعال العباد، صح هـ. | ٢٨ | ب - هو. |
| ١٣ | أ ب ج: الله. | ٢٩ | ج - شرط. |
| ١٤ | أ - ما. | ٣٠ | أ: ولا يخالفه. |
| ١٥ | الطريقة المحمدية للبركوي، ص ١٩٩-٢٠٠. | | |
| ١٦ | ج: إن. | | |

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^١ [و] ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾^٢ لأن ذلك الاختيار ليس بموجود، فليس بشيء، فليس بمخلوق^٣ له تعالى ولا للعبد؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم، والاختيار ليس بموجود؛ بل مصنوع للعبد بإرادة الله تعالى. وذلك^٤ الاختيار من العبد لا يوجب^٥ كون اختيار العبد اضطراريا كما لا يكون إرادة الله تعالى فعل العبد موجبا لكون فعل العبد اضطراريا كما بينه بقوله^٦ وكون أفعال العباد^٧ بعلم الله وإرادته. إلى آخره.^٨

لكن قوله: «وليس^٩ لها وجود في الخارج حتى يحتاج^{١٠} إلى الخلق»^{١١} فيه نظر؛ لأنه إن أراد^{١٢} من^{١٣} الاختيار المعنى^{١٤} المصدرى الذي هو إيقاع الصفة المخصصة لأحد^{١٥} طرفي^{١٦} [ظ٧] المقدور بالوقوع المفسر بها الإرادة في **المواقف**^{١٧} فهو صحيح؛^{١٨} لأنه معنى مصدرى / غير موجود؛ بل من قبيل^{١٩} الحال، لكن تلك^{٢٠} الصفة المخصصة عرض للقلب^{٢١} موجود في الخارج كما سبق في الفصل الثاني من المقدمة^{٢٢} فهو^{٢٣} شيء، وكل شيء فهو مخلوق^{٢٤} له^{٢٥} تعالى، كما سبق في الفصل الأول، فأيقاع تلك الصفة^{٢٦} المخصصة صفة له تعالى وإن لم يكن موجودا؛ لأن الإيقاع صفة الموقع - بضم الميم وكسر^{٢٧} القاف - وليس صفة للعبد؛^{٢٨} لأن العبد ليس^{٢٩} بموقع^{٣٠} الصفة المخصصة، فلا يفيد هذا الكلام كون الاختيار بصنع العبد.^{٣١} وإن أراد من^{٣٢} الاختيار^{٣٣} الصفة المخصصة فهو^{٣٤} موجود^{٣٥} وشيء ومخلوق^{٣٦} له تعالى

١٩ - أ - قبيل.	١ سورة الزمر ٦٢/٣٩.
٢٠ - ف - تلك.	٢ سورة فاطر، ٣٥/٣.
٢١ - د: في القلب.	٣ ب: مخلوقا.
٢٢ - ب - من المقدمة.	٤ أ ب د ف: ذلك.
٢٣ - أ: فهي.	٥ ف: لا يوصف.
٢٤ - ب: مخلوقه.	٦ أ: لقوله.
٢٥ - ب - له.	٧ ب - العباد.
٢٦ - د - الصفة.	٨ الطريقة المحمدية للبركوي، ١٩٩-٢٠٠.
٢٧ - ف: وفتح القاف.	٩ ف: ليس.
٢٨ - ب: العبد.	١٠ ب: يحتاج.
٢٩ - أ - لأن العبد ليس.	١١ الطريقة المحمدية للبركوي، ١٩٩.
٣٠ - د: بموقع.	١٢ د ف + به.
٣١ - ب: بصنع العبد، صح هـ.	١٣ ج: بين.
٣٢ - ب: منه، صح هـ.	١٤ أ: معنى.
٣٣ - ج د ف - بصنع العبد وإن أراد من الإختيار.	١٥ ب: أحد.
٣٤ - أ + صفة.	١٦ ف: طرف.
٣٥ - أ: وجود.	١٧ شرح المواقف للجرجاني، ٦/٧٢-٧٤.
٣٦ - أ د: مخلوق.	١٨ ف: الصحيح.

كما بيناه في الفصل الثالث.^١ وهو^٢ شرط عادي لخلقه^٣ تعالى فعل العبد،^٤ فانتهى فعل العبد حينئذ^٥ إلى أمر^٦ اضطراري. والقول بأن تلك الصفة المخصصة ليس^٧ بمخلوق^٨ له تعالى كفر؛ لأنه يخالف^٩ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ ۙ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.^{١١}

وأما القول بأن إيقاعها غير مخلوق له تعالى فصحيح،^{١٢} لكن إن أريد به^{١٣} أن إيقاعها صفة للعبد وصنع له فغير صحيح؛ لأن الصفة^{١٤} المخصصة مخلوقة^{١٥} له تعالى فإيقاعها صفة له تعالى^{١٦} بالضرورة؛ لأن إيقاع الشيء^{١٧} صفة^{١٨} لموقع^{١٩} ذلك الشيء بالضرورة ولا يخفي ذلك^{٢٠} على من له أدنى تأمل. وإن أريد أن^{٢١} إيقاعها صفة له تعالى لكن غير مخلوق له تعالى لعدم وجوده، فهذا^{٢٢} صحيح؛ لكن لا يفيد كون اختيار العبد بصنعه، وذلك ظاهر،^{٢٣} فكأن البركوي^{٢٤} لم يطالع المواقف وشرحه.

ثم إن القول بأن إيقاع^{٢٥} الصفة المخصصة صفة^{٢٦} / للعبد يستلزم أن يكون الصفة [و٨] المخصصة^{٢٧} مخلوقا للعبد؛^{٢٨} لأن إيقاع شيء يجب^{٢٩} عند وجود ذلك الشيء،^{٣٠} كما^{٣١} سبق^{٣٢} في الفصل السادس.^{٣٣} فالقول بأن إيقاع الصفة المخصصة صفة للعبد^{٣٤} يستلزم الكفر،

١ ب د ف: الثاني.	١٨ ف: الصفة.
٢ ب - هو.	١٩ أ: بموقع.
٣ ب: لخلق الله.	٢٠ ج - ذلك.
٤ ف - العبد.	٢١ أ ف - أن.
٥ د - ح.	٢٢ ب: هذا.
٦ د: أمر.	٢٣ ظ.
٧ ب: ليست.	٢٤ د - البركوي.
٨ ب: مخلوقة.	٢٥ ف - إيقاع
٩ أ: مخالف.	٢٦ ج: مخلوقا؛ د، ف: مخلوق.
١٠ د ف - الله.	٢٧ ب: صفة للعبد يستلزم أن يكون الصفة المخصصة، صح هـ.
١١ سورة الزمر ٣٩/٦٢.	٢٨ أ ج د ف - يستلزم أن يكون الصفة المخصصة مخلوقا للعبد.
١٢ ف - فصحيح.	٢٩ د - يجب.
١٣ أ ب ج - به.	٣٠ د - الشيء.
١٤ أ - الصفة.	٣١ أ - كما.
١٥ أ: مخلوق.	٣٢ أ: لامن.
١٦ ف - لكن إن أريد به أن إيقاعها صفة للعبد وصنع له فغير صحيح. لأن الصفة المخصصة مخلوقة له تعالى فإيقاعها صفة له تعالى.	٣٣ ب: السابع
١٧ أ: شيء؛ ف - الشيء.	٣٤ ف: للقييد.

فالقائل به إن علم ذلك الاستلزام يكفر، وإلا فلا يكفر؛ لأن القول الذي يستلزم الكفر^١ إن علم قائله^٢ ذلك الاستلزام يكفر، وإلا فلا، كما قاله^٣ الخيالي^٤.

ثم إن^٥ قول البركوي: «وليس لها وجود في الخارج» صغرى^٦ ولا بد^٧ لها من كبرى^٨ كلية حتى ينتج قوله: «حتى يحتاج^٩ إلى الخلق»؛ لأن^{١٠} معناه فلا يحتاج إلى الخلق وتلك الكبرى وكل^{١١} ما ليس له وجود في الخارج فهو لا يحتاج إلى الخلق.^{١٢} وفي الكبرى نظر؛ لأنه إن^{١٣} أريد بالخارج خارج الذهن فدخل^{١٤} فيما ليس له وجود في الخارج صفات الذهن كالإرادة^{١٥} والشهوة فلا يصح كلية الكبرى؛^{١٦} لأن صفات الذهن مخلوقة له^{١٧} تعالى كما عرفت في الفصل الثاني. وإن لم يدخل صفات الذهن فيه؛^{١٨} بل دخل^{١٩} في الموجود في الخارج؛ لأن الذهن موجود في الخارج^{٢٠} فما وجد في الذهن موجود في الخارج أيضا؛^{٢١} لأن الموجود في الموجود في شيء^{٢٢} موجود في ذلك الشيء، كما يقال: «الدرهم في الحققة والحققة^{٢٣} في البيت فالدرهم في البيت»^{٢٤} فلا يصح الصغرى وهو قوله: «وليس لها وجود في الخارج». وقوله: «فلا يكون مريدها خالقها» جواب^{٢٥} سؤال مقدر وهو^{٢٦} أن يقال: إن الله تعالى مرید اختيار العبد لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^{٢٧} أي وقت أن يشاء الله^{٢٨} مشيئتكم فيكون مخلوقا له تعالى / لتعلق إرادته تعالى به.^{٢٩} وتقرير الجواب أن مشيئته^{٣٠} تعالى

[٨ظ]

- | | | | |
|----|--|----|---|
| ١ | ب - فالقائل به إن علم ذلك الإستلزام يكفر وإلا فلا | ١٥ | ف: كارادة. |
| | يكفر، لان القول الذي يستلزم الكفر. | ١٦ | ب ج د ف: كليتها. |
| ٢ | أ ج: أن قائله | ١٧ | ف: الله. |
| ٣ | ف: قال. | ١٨ | أ د - فيه. |
| ٤ | انظر لحاشية على شرح العقائد النسفية للخيالي: | ١٩ | ف - دخل. |
| | شروح وحواشي العقائد النسفية، ٤٣٢/٣ | ٢٠ | ج - الخارج؛ د + أيضا. |
| ٥ | ف - أن. | ٢١ | د - فما وجد في الذهن موجود في الخارج أيضا. |
| ٦ | ف - صغرى. | ٢٢ | ب: الشيء. |
| ٧ | أ: لا بد. | ٢٣ | د - والحققة. |
| ٨ | ب: الكبرى. | ٢٤ | ب - كما يقال: الدرهم في الحققة والحققة في البيت |
| ٩ | ب ف: يحتاج. | | فالدرهم في البيت. |
| ١٠ | د - لأن. | ٢٥ | د: فجواب. |
| ١١ | ب: كل. | ٢٦ | ج - هو. |
| ١٢ | ف - لأن معناه فلا يحتاج إلى الخلق وتلك الكبرى وكل ما ليس له وجود في الخارج فهو لا يحتاج إلى الخلق. | ٢٧ | سورة الإنسان، ٣٠/٧٦؛ سورة التكوير، ٢٩/٨١. |
| ١٣ | أ د - إن. | ٢٨ | ف - الله. |
| | | ٢٩ | د ف - به. |
| ١٤ | أ ج د ف: فإن دخل. | ٣٠ | د ف: مشية الله. |

قد تعلقت^١ هنا بأمر ليس بموجود في الخارج فلا يكون مخلوقاً له تعالى. أقول: وقد عرفت الكلام فيه، وحسن الظن بالبركوي أنه كتب هذا المقام على شغل عظيم حال^٢ بينه وبين تدبُّر^٣ حاصل^٤ ما كتبه، والله أعلم. ^٥ {تمت الرسالة} ^٦

١ أ ج د: تعلق؛ ف: يتعلق.
٢ في هامش د: فعل ماض من الحلول والضمير راجع
إلى شغل عظيم.
٣ ف: تدبره.
٤ ب - حاصل.
٥ ف + بالصواب.
٦ أ ج د - تمت الرسالة؛ ب + المنسوبة لسجقلي زاده في الإرادة الجزئية بعونه تعالى.

IV. Tercüme*

Bismillâhirrahmânirrahîm

Saçaklızâde olarak bilinen âciz, fakir Mehmed el-Mar'aşî –Allah ona saadetle keremde bulunsun– şöyle der: Cüz'î irade (*ihtiyar*) bahsi, anlaşılması güç bir bahistir. Bu konuda *Tavzîh* yazarı [Sadrüşşerîa]'nın sözü, akılların hayrete düştüğü önermeleri (*mukaddimât*) serimlemekten ibarettir. Ben, bu önermelerin anlaşılmasını sağlayacak bir risâle yazmak suretiyle onları özetlemek istedim. Şüphesiz Allah, kendisinden yardım istenilen ve kendisine güvenilendir. Bu risâle mukaddime, maksat ve hâtime kısımlarından oluşmaktadır. Mukaddimedede birkaç fasıl vardır.

[Mukaddime]

Birinci Fasıll [Şey ve Mevcut]

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”¹ “Şey”, burada varlığı iradeye konu olan (*meşîün vücûdühû*) anlamına gelmektedir. [Îcî], *Mevâkıfta*, varlık ve yokluk [konusunun] maksatlarından altıncısında şöyle demiştir: “Bize göre şey, mevcut demektir”² [Bitti]. *Mevâkıf* şârihi [Cürcânî] ise, “Yani şey lafzı Eş'arîler'e göre sadece mevcut için kullanılır. Onlara göre 'Her şey mevcut; her mevcut da şeydir'”³ demiştir [Bitti]. Bir başka deyişle Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler'e göre, mâduma şey denilemez. Öyleyse söz konusu âyetin mânası, “Var olan ne varsa, onun yaratıcısı Allah Teâlâdır” şeklinde olmalıdır. Bununla beraber Allah Teâlâ'nın zatı, âyetteki “şey”in kapsamına girmez, çünkü bu âyette şey, “varlığı iradeye konu olan mevcut” anlamındadır; kadîm ve vâcib oluşu sebebiyle Allah Teâlâ'nın zatına irade ilişemez.

İkinci Fasıll

[Mevcudun Kısımları]

Mevcut vâcib, cevher ve araz kısımlarına ayrılır. *Hale* gelince o, mevcudun ne var ne de yok olan bir sıfatıdır. Kelâmcıların bir kısmı hali ispat etmiş, diğerleri ise kabul etmemişlerdir. Hali kabul etmeyenler onu, mâdumun içinde düşünürler. Hal mastarî mânalar gibidir. Bu konunun

* Köşeli parantez [] içindeki ifadeler ve dipnotlardaki açıklamalar tercümenin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla tarafımızdan ilave edilmiştir.

1 ﴿اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ez-Zümer, 39/62.

2 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

3 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

tafsili *Mevâkıf* ve şerhindedir. [Îcî], *Mevâkıf*'ta arazlar bahsinde şöyle yazar: “Bize göre araz, mütehayyiz ile kaim olan mevcuttur.”⁴ *Mevâkıf* ve şerhinde ise şöyle denilmiştir: “Burada araz ya canlıya özgü olanlar; bunlar da hayat ve hayata tâbi olan müdrek arazlar ve ilim, kudret, irade, kerahet, şehvet ve nefret gibi müdrek olmayan [arazlardır]; ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma şeklinde dört türle sınırlı olan *kevn*ler gibi canlıya özgü olmayan arazlardır.”⁵ Şu halde ihtiyar, meşîet ve kasdın eş anlamlısı olan irade kalbin arazlarından biri olup, mevcut bir durum (*emir*) ve Allah'ın yarattığı bir “şey”dir.

Üçüncü Fasal

[Fiilin Anlamları]

[Teftâzânî], *Telviḥ*'te [Sadrüşşerîa'nın *Tavziḥ*'te zikrettiği dört önermeden] birinci önermenin açıklamasında özetle şunları yazar:

Hareket gibi mastar sîgalarının pek çoğu, hareketin sıfatının yani fâilin, başlangıç ve varış noktası arasında bulunduğu sürece hareketli için söz konusu olacak durumun (el-hâletü) îkâi için kullanılabilir. İşte bu îkâ', mastarî bir mâna olup tesir, ihdas ve icat olarak isimlendirilir. Hareket, söz konusu îkâ' ile hâsıl olan vasıf için de kullanılabilir. Bu ise mastardan hâsıl olup hareketlinin hali gibidir. Birincisi mastar anlamının hakikati ve fiil mefhumunun bir parçası iken; ikincisi mastarın mecazi anlamıdır.⁶

[Sadrüşşerîa ise] *Tavziḥ*'te şöyle yazar:

Eğer hareket ile mesafenin parçalarından birinde, hareketli için söz konusu olan hal kastedilirse, bu ikinci mâna olur. Eğer hareketle bu halin îkâi kastedilirse, o zaman bu birinci mâna olur. İkinci mâna hariçte mevcuttur, ancak birinci mâna aklın itibar yani mülâhaza ettiği bir durum olup hariçte varlığı yoktur. Öyleyse [hariçte varlığı yoksa] onun îkâ' edeni [mûki': var edicisi] de olmayacaktır. Çünkü bu mâna, hariçte mevcut olsaydı, mutlaka bir var edicisi olurdu. Sonra bu var etme (îkâ') için sonsuz kadar başka bir var etme (îkâ') vuku bulurdu ki bu durumda hariçte meydana gelen şeylerde başlangıç [yani ilk var edene ulaşma] yönünden teselsül gerekirdi. Teselsül ise muhaldir.⁷ [Bitti].

4 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20-21.

5 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22-23.

6 Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 380.

7 Sadrüşşerîa, *et-Tavziḥ*, I, 381.

Ben ise şöyle derim: Öyleyse ikâ', mûkîn bir sıfatı olup hal kabilindedir. Bu sebeple o, hariçte var olmayıp, aksine zihin sadece onu düşündüğü zaman zihinde mevcut; zihin onu düşünmediğinde ise zihinde bile mevcut değildir. Ben iradenin de böyle olduğunu düşünüyorum. Çünkü irade, hem güç yetirilen şeyin (*makdûr*) iki tarafından birini meydana getirmekle (*vuku*) belirleyen (*muhassis*) kalbin sıfatına; hem de bu sıfatı ikâ' etmeye denilir. Birincisi kalbin bir arazıdır; kalpte mevcut ve onunla kaimdir. İkincisi ise aklın itibar ve mülâhaza ettiği ademî itibarî bir durumdur. Akıl, onu itibar ettiği zaman onun sureti kalpte mevcut ve kalp ile kaim bir araz olur ki bu durumda Allah'ın mahlûkudur. Akıl onu mülâhaza etmediğinde ise hiçbir şekilde mevcut olmaz; ne hariçte ne de zihinde. Bu durumda o, mahlûk da olmaz, aksine sadece nefsü'l-emirde mevcut olur.

Dördüncü Fasal

[İradenin Neliği]

Mevâkıf ve şerhinde arazlar mevkîfinde şöyle yazar:

Denilmiştir ki: İrade, fiilin işlemek ve terketmek şeklindeki iki tarafından birinde faydanın olduğuna ilişkin bir itikat ve zandır. Şöyle de denilmiştir: İrade itikat veya zan şeklinde zikredilen şey olmayıp aksine irade, dâiye [motive: güdü] olarak isimlendirilen şeydir. İrade söz konusu itikat veya zannı takip eden (yetbeu) meyildir. İradenin zikrettiğimiz iki tarifi Mu'tezile'nin görüşüne göredir. Eş'arîler'e göre irade, makdûrun iki tarafından birini vuku [gerçekleştirmek] ile belirleyen bir sıfattır. Biz onların söyledikleri meyilî şahitte inkâr etmiyoruz. Ancak bu meyil, irade değildir. Çünkü irade ittifakla makdûrun iki tarafından birini vuku ile belirleyen bir sıfattır.⁸ [Bitti].

Onun "şahitte" yani insan iradesi veya mahlûkun iradesi sözü, Allah'ın iradesini tanımın dışında tutmak için getirilmiştir. Çünkü Allah'ın iradesinden önce bir meyil bulunmaz. "İttifakla" sözü, Mu'tezile ve Eş'arîler'in ittifakıyla anlamına gelir. Ancak Mu'tezile'de muhassis sıfat, söz konusu itikat veya ona tâbi olan meyil iken; Eş'arîler'de –her ne kadar genellikle öncesinde meyil bulunsa da– itikat ve meyilden başka bir sıfattır. Ben ise şöyle diyorum: İrade hangi mâna ile açıklanırsa açıklansın mevcut bir araz ve Allah'ın yarattığı bir şeydir. Çünkü iradeyi hangi tefsirle tefsir edersen et arazlardan bir kısım olacaktır. Öyleyse bundan gafil olma!

8 Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 456-59.

Beşinci Fasıll

[Tercihle İrade, Fayda ve Meylin Rolü]

Mevakıf ve şerhinde şöyle dedi:

Bize göre irade faydayı itikat etmeye veya onu takip eden meyile bağıll (meşrut) değıllir. Çünkü irade bu ikisi [yani itikat ve meyil] olmaksızın da vardır. Mu'tezile'nin, iradenin itikat ve meyil olmaksızın var olamayacağı hususunda bize muhalif olmasının aksine, irade o ikisinden biri olmadığı gibi onlara bağıll da değıllir. Yırtıcı bir hayvandan kaçan kişi için, onu matlûbuna yani yırtıcı hayvandan kurtuluşa götürecekl birbirine eşit iki yol ortaya çıksa, kişi bu yollardan birini iradesiyle seçer ve iki yoldan birini tercih ederken seçiminde itikat ettiği bir faydaya veya bu itikadı takiben ortaya çıkan meyile dayanmaz; aksine bu iki yoldan birini salt iradesiyle tercih eder. Müreccih mevcut olmasaydı kişinin, yırtıcı hayvan gelip kendisini parçalayınca kadar bu konuda düşünen biri olarak duraksamayacağı zaruri olarak bilinmektedir. Susamış birinin durumu da böyledir. Bu kişinin yanında bütün yönlerden eşit oldukları var sayılan suyla dolu iki bardak bulunsa kişi, bunlardan birini –itikadında birini diğereine tercih etmesini gerektirecek bir güdüye (dâi) sahip olmadan– seçer. Aç kişi de böyledir. Onun yanında bütün yönlerden eşit iki somun ekmek bulunsa, o kendisini ona götürecekl herhangi bir güdü olmaksızın onlardan birini seçer. Mu'tezile, kendisi için iki tarafın eşit olduğu kimşenin o iki şeyden birini diğereine [salt] ihtiyarıyla tercih etmediğinin zaruri olduğunu iddia etti. [Onlar] kişinin ancak bir tarafa özgü olan bir müreccihle [tercih ettiğini] düşündüler. Eşitlik devam ettiği sürece kişiden tercih asla düşünülemez. Buna verilecek cevap, söz konusu zaruret [iddiasını] menetmekle olur. Evet! Mu'tezile, “Eşitliğin var sayılmasından (farz) fiilin gerçekleşmesi lâzım gelmez, bu var sayılan durumlarda (suver) kişinin itikadı için müreccih gereklidir” [diyebilirler]. Bu durumda onlara şöyle cevap verilir: Kurtuluş için eşitlik farzolunduğu zaman kişinin tabiatı [kendisi için daha kolay olan] sol tarafındaki yola doğru yönelmeyi gerektirir; yine iki su bardağı ve iki somun ekmek söz konusu olduğunda kişi sağına daha yakın olanı tercih eder.⁹ [Bitti].

9 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, II, 460--63.

Altıncı Fasıll

[Kadim ve Hâdis İradeler]

[İci] *Mevakıfta* şöyle yazar: “Kadim irade ittifakla muradı gerektirirken, hadis irade ittifakla muradı gerektirmez.”¹⁰ [Bitti]. İnsan bir şey irade eder, Allah Teâlâ bunun peşinde hemen muradı yaratır. [İnsan yine bir şey] irade eder, ancak Allah Teâlâ hareket etmesi irade edilen uzvun kuvvetini çekip almak (*selb*) suretiyle onu yaratmaz. Bu açıktır. Allah Teâlâ, titreyen kişinin hareketleri gibi kulun iradesi olmaksızın kulun fiilini yaratabilir. Bu ızdırârî bir fiildir. Birincisi ise ihtiyarîdir. Öyleyse irade, kulların fiillerini yaratması için olağan (*âdi*) bir şart olarak değil, aksine çoğu zaman olağan bir sebep olarak karşımıza çıkar. Şart ile sebep arasındaki fark ise âlim ve mümeyyiz biri için kapalı değildir. Şu halde hâdis irade, var olduğunda fiili gerektirmeyen bir şeydir.

Yedinci Fasıll

[Kulun Fiili, Mevcut ve Mâdum Olmayan Bir Şeye Uzanır]

[Teftâzânî] *Telvîh*'te, *Tavzîh* yazarının sözünün yanında şunları söyledi:

[Bu konuya ilişkin] başka bir delil (burhan) şöyle özetlenebilir: Biz vicdanî olarak kul için belirli bir işin (sun‘) yani ihtiyarla [gerçekleşen] bir fiilin bulunduğunu biliriz. Onun sun‘unun ise mevcut ve mâdum olmayan bir şeyde olması gerekir yoksa mevcut bir şeyde değil. Sonra bu şeyin var olduğu zaman kesinlikle fiili gerektiren ikâ‘ ve icat olması mümkün değildir ki kul, bu mevcut fiilin mücidi ve hâlikı olsun. Şu halde kuldân sâdır olan [ve] mevcut ve mâdum olmayan bu şeyin, var olduğunda eserinin varlığını gerektirmeyen bir şey olduğu ortaya çıktı. Bu ise kesp olarak isimlendirilen şeydir. Fiil, kesp ve Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla (halk) meydana gelir.¹¹ [Bitti].

Onun “vicdan ile bilmek” sözü şu anlama gelir: Biz kulun, ihtiyarıyla [meydana gelen] fiili olduğunu [ve bunun] titrediği zamanki hareket[ler]i gibi ızdırârî fiilinden başka olduğunu vicdanî olarak biliyoruz. Bu onun *Tavzîh*'te söyledikleridir. İhtiyarî ve ızdırârî fiiler arasındaki ayırım ise zaruridir. Onun “mevcut ve mâdum olmayan emir” sözü, bazı kelâmcıların hal olarak isimlendirdikleri şeydir ve mevcut ile mâdum arasında vasitadır. Hal ikâ‘, icat, tercih, kıyam ve kuûd gibi mastar lafzının hakikati olan mastarî

¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 458-59.

¹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 401.

mânalardandır, yoksa mastarla hâsıl olan mânalar[dan] değildir. Onun “var olduğu zaman kesinlikle fiili gerektiren” sözü [şu anlamdadır]: İkā’ ve icat, mûkî’ ve mûcîdin sıfatıdır. Bir şeyi ikā’ etmekle nitelenen kişi o şeyi yaratmış olur. Öyleyse bir şeyi ikā’ etmek o şeyi yaratanın bir sıfatıdır. Şayet kul bir fiili ikā’ etmekle nitelenmiş olsaydı o fiilin hâlikı olurdu. Şu halde fiili ikā’ etmek meselâ hareketin heyeti gibi kulun bir işi (sun’) değildir, tıpkı hareketin heyetinin kulun bir işi olmadığı gibi. Aksi halde onun hareketin heyetinin yaratıcısı olması gerekirdi. Bu ise mevcut bir şeydir. Bu durumda Allah Teâlâ’nın “Allah her şeyin yaratıcısıdır”¹² ve “Allah’tan başka yaratıcı var mı?”¹³ sözüne muhalefet edilmiş olur.

Onun “var olduğu zaman eserin varlığını gerektirmeyen şey (*emir*)” sözü: Bu, kendisinde faydanın düşünülmesinden (*itikât*) dolayı fiilin tercih edilmesidir. [Bir başka deyişle] fiilin bir müreccih sebebiyle tercih edilmesidir. Bu ihtiyarî fiillerde genellikle böyledir. Müreccih [dediğimiz şey] ise fiildeki faydadır. Kişi bu faydayı düşündüğü zaman –ondaki faydadan dolayı– fiili tercih eder. Onu irade eder ve meydana getirir (*faalehû*). “Onu tercih eder” sözünün mânası, onun üstünlüğünü (*rüchan*) itikat etmesidir. Buradaki sıra faydanın itikat edilmesi, ardından fiilin tercih edilmesidir. Kişi buna meyleder, onu irade eder ve meydana getirir. Yahut bu durum burada söz konusu olan bir faydanın düşünülmesinden dolayı değildir. Tıpkı zikredilen yırtıcı hayvandan kaçan kişinin önündeki iki yol; susuz birinin önündeki iki su bardağı veya aç birinin önündeki iki somun ekmeği örneklerinde olduğu gibi. Bu, Eş’arîler’e göre müreccih olmaksızın fiilin tercih edilmesidir. Bu örneklerde kişi, birinin diğerine nazarla artı bir faydası bulunduğunu itikat etmeksizin iki fiilden birine meyleder, onu müreccihsiz olarak tercihte bulunur, irade eder ve meydana getirir.

[Sadrüşşerîa] *Tavzîh*’te şöyle yazar: “Bu tercih, ihtiyar ve kast demektir.”¹⁴ [Bitti]. Bu [söz], müellifin sözlerinin çoğundaki âdeti gibi, büyük bir müsamahadır. Burada kastedilen şudur: Bu tercih, ihtiyar ve kastın sebebidir. Ancak bu tercih irade ve fiili gerektirmez. Fakat Allah Teâlâ bu tercihin peşisıra söz konusu fiil için kulda bir irade yaratabilir. Kul fiili irade ettiğinde Allah Teâlâ bu fiili yaratabilir. İrade arazdır, mevcuttur ve kesinlikle Allah Teâlâ’nın mahlûkudur. Burada kulun bir sun’u yoktur, tıpkı fiilde kulun bir sun’u olmadığı gibi. Kulun sun’u sadece fiili tercih etmesindedir. Tercih ise kuldân sâdır olan, mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mânadır. O, yokluğu sebebiyle (*li-ademi vücûdihî*) kulun mahlûku değildir.

12 ez-Zümer 39/62.

13 Fâtır 35/3.

14 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 400.

Kulun fiilinin sebebi iradenin *ikâ'* edilmesidir. İrade Allah'ın mahlûku ise onun *ikâ'* edilmesi de Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olup O'ndan sâdır. Fakat onun, yokluğu sebebiyle Allah Teâlâ'nın mahlûku olduğu söylene-
mez. Çünkü halk mâdumu icat etmektir. *Îkâ'* ise hal kabilindedir. Eğer irade kulun mahlûku olursa, o zaman iradenin *îkâ'* da kulun bir sıfatı olacaktır. Ancak iradenin kulun mahlûku olduğunu söylemek küfürdür. Çünkü öğrenmiş olduğun üzere, irade bir arazdır, mevcut ve şeydir. Allah Teâlâ'nın “[O], her şeyin yaratıcısıdır” sözünden dolayı her mevcudun hâlıkı Allah Teâlâ'dır. İrade ve ihtiyar da Allah Teâlâ'nın mahlûkudur. Çünkü o da araz, mevcut ve şeydir, Allah ise her şeyin yaratıcısıdır. Bu bahsi iyice hıfzet ki seni korusun!

Sekizinci Fasl

[Nefsü'l-emir, Zihin ve Hariçte Varlık]

Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Şerhi'l-Metâli*'de şöyle yazar:

Nefsü'l-emir, şeyin kendisi demektir. Emir şeydir, bir şeyin nefsü'l-emirde mevcut olmasının anlamı, onun haddizâtında mevcut olmasıdır yani onun vücudu, tahakkuku ve sübûtu bir farzedenin farzına veya bir itibar edenin itibarına bağlı değildir. Meselâ güneşin doğmasıyla gündüzün varlığı arasındaki gerektirme (mülâzemet) haddizâtında tahakkuk etmiştir. İster bunu farzeden biri çıksın ister hiç çıkmasın. İster [kişi] bunu farzetsin isterse de hiç farzetmesin. Nefsü'l-emir, hariçten mutlak olarak daha geneldir (eam). Buna göre hariçteki her mevcut, nefsü'l-emirde de mevcuttur. Ancak [bu önermenin] tümel aksi geçerli değildir (bi-lâ aksin külliyyin).¹⁵ Nefsü'l-emir zihnden bir yönüyle daha geneldir (min vech eam).¹⁶ Çünkü beş sayısının çift oluşu gibi yanlışlara (kevâzib) inanılması imkân dahilindedir. Nitekim bu [inanç] nefsü'l-emirde değil, zihinde mevcuttur. İşte bunun benzeri zihni farzî olarak isimlendirilir. Dört sayı-

15 “Nefsü'l-emir” kavramıyla “hariç” kavramı arasındaki ilişki, iki kavramdan sadece birinin, diğer kavramın tüm fertlerini içine aldığı tam-girişimlik (*umum ve husus mutlak*) ilişkisidir. Buna göre “nefsü'l-emir” kavramı “hariç” kavramının tüm fertlerini kaplamına alır. Eş deyişle hariçte mevcut olanların tamamı, nefsü'l-emirde de mevcut, ancak nefsü'l-emirde mevcut olanların tamamı hariçte mevcut değildir.

16 Nefsü'l-emir kavramıyla zihni kavramı arasındaki ilişki ise, iki kavramdan her birinin diğer kavramın fertlerinin bir kısmını içine aldığı eksik-girişimlik (*umum ve husus min vech*) ilişkisidir. Sözgelimi “beş sayısının çift oluşu” gibi yanlışlar (*kevâzib*) zihinde mevcut olabilir, ancak *nefsü'l-emirde* olamaz. Buna göre zihinde mevcut olanların bir kısmı nefsü'l-emirde mevcut; nefsü'l-emirde mevcut olanların da bir kısmı zihinde mevcuttur.

sının çift oluşu ise hem zihinde hem de nefsü'l-emirde mevcuttur. Onun benzeri ise zihnî hakiki olarak isimlendirilir.”¹⁷ [Bitti].

“Bi-lâ aksin külliyyin” sözü: [Güneşin doğmasıyla gündüzün olması arasındaki] gerektirme (*mülâzemet*), dördün çift oluşu ve vâkıya mutabık olan mastarî mânaların tamamı gibi nefsü'l-emirdeki bazı mevcut[lar], hariçte mevcut değildir. “O zaman zihinde mevcut olur yoksa nefsü'l-emirde değil” sözü: Bu zihnin nefsü'l-emirden ayrıldığı noktadır (madde). Nefsü'l-emrin zihinden ayrıldığı noktaya gelince, eğer hiç kimse dördün çift oluşunu düşünmezse bu dördün çift oluşu gibidir. Birleşme noktası ise birinin dördün çift olduğunu düşündüğüne dördün çift oluşudur. “Dördün çift oluşu her ikisinde birlikte mevcuttur” sözü, biri dördün çift oluşunu düşündüğü zaman anlamındadır. Aksi takdirde o sadece nefsü'l-emirde mevcut olacaktır. Hâricî mevcut ile zihnî mevcut arasındaki fark ise umum min vecihtir.¹⁸ Bunu öğren!

Ben ise şöyle derim: Öyleyse fiil yaratıldığı esnada fiilin ikâ' edilmesi nefsü'l-emirde mevcuttur, fakat hariçte ve zihinde mevcut değildir. Ancak biri çıkar da onu taakkul ederse o zaman zihinde de mevcut olur, tıpkı nefsü'l-emirde mevcut olduğu gibi. Eğer, “Hâricî mevcudun anlamı nedir?” diye sorarsan şöyle cevap veririm: Zihnin dışında olan mevcut demektir. Bu durumda da, “Gerektirme (*mülâzemet*) ve dördün çift oluşunun hariçte mevcut olması lâzım gelir, çünkü ikisi de nefsü'l-emirde mevcuttur ve nefsü'l-emir ise zihnin dışındadır” diye itiraz edersen şöyle derim: Hariçte mevcudun anlamı o mevcudun zihnin haricinde bir eserinin olması demektir. Tıpkı *Şerhu'l-Mevâkıfta* vücûd-ı zihnî maksadında söylediği gibi. Kuşkusuz meselâ ateşin, kendisinden hükümlerinin ortaya çıktığı ve ışık verme ve yakma (ihrak) gibi eserlerinin sâdır olduğu bir varlığı vardır. Bu varlık aynî, hâricî ve asıl olarak isimlendirilir. Burada herhangi bir tartışma yoktur. Asıl tartışma söz gelimi ateşin bu varlığından başka, kendisine bu hüküm ve eserlerin terettüp etmediği bir varlığı var mıdır veya yok mudur şeklindedir. İşte bu varlık zihni, zillî ve gayr-i asıl varlık diye isimlendirilir. Ben ise şöyle diyorum: Ateş zihinde var olduğu zaman, o, zihnî ve nefsü'l-emirde mevcuttur, ancak hariçte mevcut değildir. İşte hariçte eseri olmayan mastarî mânalar da böyledir. Bu durumda onlar da hâricî mevcutlar değildir.

17 Cürcânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'*, s. 124-25.

18 Başka bir deyişle haricî mevcut ile zihni mevcut arasındaki ilişki eksik-girişimlik ilişkisidir.

Maksat

[Mâtürîdî ve Eş'arî Yaklaşımlar Arasındaki Fark]

Mâtürîdiyye'de kul, her ne kadar fiili ve iradesi Allah Teâlâ'nın mahlûku olsa da, ihtiyarî fiilinde mecbur değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kulun iradesi ve fiilini yaratması âdeten kulun bu fiili tercih etmesine bağlıdır. Tercih ise kulun sun'u ile meydana gelir [Allah'ın] yaratmasıyla değil. Çünkü tercih, mevcut ve mâdum olmayan bir şeydir. Öyleyse kul bu tercihte mecbur değildir. Bu durumda kulun fiili ve iradesi kulun sun'uyla meydana gelen (vâki) bir şeye uzanır (intehâ). Kul da fiilinde mecbur değildir. Mâtürîdiyye'ye şu itiraz yöneltmiştir: Fiilin tercihi genellikle fiildeki bir faydanın itikat edilmesidir ki bu da müreccihtir. Kişi bir müreccihle tercihte bulunur. İtikat ise Allah Teâlâ tarafından yaratılan ızdırârî bir şeydir. "İman ızdırârîdir ve kişinin imanı tercihi ızdırârî bir müreccih iledir" denildiği zaman, kulun fiili ızdırârî bir şeye uzanır. Öyleyse kul fiilinde mecburdur.

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Kul fiili müreccihsiz olarak tercih eder, tıpkı mezkûr örneklerde olduğu gibi. Ben ise şöyle derim: Bu cevap sadece mezkûr örneklerdeki fiilden ızdırârî defediyor. Kulun fiili ise genellikle fiilde, fiilin terkinde bulunmayan bir faydanın itikat edilmesiyedir. Buna göre kulun fiili genellikle ızdırârî bir şeyde son bulur.

Eş'arîler'e gelince onlar kulun ihtiyarında mecbur (*muzdar*) olduğunu iddia ettiler. Kulun ihtiyarının Allah Teâlâ tarafından yaratılıyor olmasından dolayı değil, çünkü Mâtürîdiyye de bunu inkâr etmiyor. Aksine kulun ihtiyarının ızdırârî bir müreccihle gerçekleştiğinden dolayı. Bu da fiilde faydanın düşünülmesidir. Fakat bu durumda mezkûr örnekler onlara itiraz olarak yöneltilir. Onlar ya bu örneklerin azlığından dolayı ızdırâr düşüncesini genelleştirir (etlaku) ya da burada *Şerhu'l-Mevâkıftan* naklettiğimiz üzere müreccihin yokluğu menedildiği için Mu'tezile gibi burada müreccihin varlığını benimserler. Eş'arîler'in görüşünün özeti şudur: Kul fiilinde muhtardır, ancak ihtiyarında mecburdur (*muzdar*). Öyleyse ne cebir vardır ne de tefvîz, fakat iki durum arasında bir durum söz konusudur.

Burada şunları söylemeliyim: "Mezkûr örneklerde tercih olmayıp sadece irade vardır." Çünkü tercihin anlamı fiilin üstünlüğünün (*rüçhan*) itikat edilmesidir, yoksa fiili tercihe şayan (*râcih*) kılmak değildir. Çünkü bu kulun makdûru değildir. Şayet fiilin rüçhanı itikat edilmiş olsaydı, bu itikat ızdırârî olacaktı. Ancak kendilerinde eşitlik farzedildiği için fiilin rüçhanının itikat edilmesi mümkün değildir. Öyleyse bu örneklerde tercihsiz irade söz konusudur. Onların bu sözü mecazdır. Burada sözün hakikati fiillerde müreccihsiz iradenin var olduğudur.

Hâtîme

[Birgivî'nin Yaklaşım Şeklinin Tahlil ve Tenkidi]

Burada Birgivî'nin *Tarîkat'*ında bu konu hakkındaki sözü açıklanacaktır. Birgivî insanın ihtiyarî fiillerinde mecbur olmadığını ispat için şöyle demiştir:

Allah Teâlâ her ne kadar kulların ve diğerlerinin bütün fiillerinin yaratıcısı olsa [ve] O'ndan başka hâlik olmasa da kulların taatler ve mâsiyetler şeklinde [belirli bir fiilin] iki zıddının tamamına ilişebilir cüz'î ihtiyarları ve kalbî iradeleri bulunmaktadır. Bunların hariçte vücudu yoktur ki yaratmaya muhtaç olsun ve [yaratma bunlara] ilişsin. Çünkü halk, mâdumun icadıdır. Mevcut olmayan ise mahlûk dahi olamaz. Bu durumda [O] bunların müridi de hâlikı da olamaz. Allah Teâlâ iradeyi/ihtiyarı kulların fiillerini yaratmada olağan bir şart belirledi. Kulların fiillerinin Allah'ın bilgisi, iradesi ve levh-i mahfûzda yazmasıyla gerçekleşmesi, bunların kuldan cebir ile sâdır olmasını gerektirmez. Tıpkı Zeyd'in, Amr'ın belirli bir günde yaptığı şeylerin tamamını bildiğinde [bunların Amr'dan cebir ile sâdır olmasının gerekmediği gibi].¹⁹

Onun “[Allah] her ne kadar kulların bütün fiillerinin hâlikı olsa da” sözü: Bu, kulun fiilinde mecbur olmasını îham eder. “Lâkin kulların cüz'î ihtiyarları vardır” sözü şu anlamdadır: Allah kulların ihtiyarî fiillerini, ancak kullar fiillerini ihtiyar ettikleri zaman yaratır.

[Ona] “İhtiyar, kulun fiili gibi Allah'ın mahlûkudur. Öyleyse kul ihtiyarında mecburdur. Bu durumda kul fiilinde mecbur olur” itirazı yöneltildiğinde özetle şu cevabı verdi: Kulun ihtiyarı kuldan sâdır olan [ve] mevcut ve mâdum olmayan bir şeydir (emir). Bu sadece kulun sun'u iledir, yoksa Allah Teâlâ'nın sun'u ve halkı ile değil ki [kulun fiili] ızdırârî olsun. Bu Allah'ın kulun fiilini yaratmasının bir şartıdır. Bu durumda kulun fiili kuldan sâdır olan bir şeye uzanır. Bu da Allah Teâlâ'nın, “O, her şeyin yaratıcısıdır” ve “Allah'tan başka yaratıcı mı var?” sözüne muhalefet etmez. Çünkü bu ihtiyar mevcut değildir, dolayısıyla şey değildir. Bu sebeple ne Allah'ın ne de kulun mahlûkudur. Zira halk mâdumun icadıdır. İhtiyar ise mevcut değildir, aksine kulun Allah'ın iradesiyle yaptığı şeydir (*masnu*). Tıpkı Allah Teâlâ'nın kulun fiilini irade etmesi, kulun fiilinin ızdırârî olmasını gerektiren bir şey olmaması gibi, [Allah'ın kulun bu ihtiyarını irade etmesi] kulun ihtiyarının ızdırârî olmasını gerektirmez. Nitekim o, “kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesiyle gerçekleşmesi ilh.” sözüyle bunu açıklamıştır.

19 Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 199-200.

Ancak onun “İhtiyarın hariçte vücudu yoktur ki yaratmaya muhtaç olsun” sözü hakkında düşünmek (*nazar*) gerekir. Çünkü ihtiyar ile mastarî mânayı yani makdûrun iki tarafından birini vuku ile tahsis edici sıfatın ikâ edilmesini, kastediyorsa –ki *Mevâkıf*'ta bu irade ile tefsir edilmiştir– bu doğrudur, çünkü gerçekten de o mastarî bir mânadır ve mevcut değildir, hatta hal kabilindedir. Ancak bu muhassis sıfat, mukaddimenin ikinci faslında geçtiği üzere, kalbin bir arazıdır ve hariçte mevcuttur. Çünkü birinci fasılda geçtiği üzere, o şeydir ve her şey de Allah Teâlâ'nın mahlûkudur.

Söz konusu muhassis sıfatın ikâ edilmesi, her ne kadar mevcut olmasa da, Allah Teâlâ'nın bir sıfatıdır. Çünkü ikâ –mim harfinin ötresi ve kaf harfinin kesresiyle- mûkî'in bir sıfatıdır, yoksa kulun bir sıfatı değildir. Çünkü kul, tahsis edici sıfatı ikâ eden değildir. Öyleyse bu söz, ihtiyarın kulun bir sun'u olduğunu ifade etmez. Eğer ihtiyardan muhassis sıfat kastediliyorsa, üçüncü fasılda açıkladığımız üzere o, mevcut, şey ve Allah'ın mahlûkudur. Bu kulun fiilini yaratması için Allah'ın [belirlediği] olağan bir şarttır. Bu durumda kulun fiili ızdırârî bir emre uzanır. Bu muhassis sıfatın Allah'ın mahlûku olmadığını savunmak küfürdür. Çünkü bu Allah Teâlâ'nın “Allah her şeyin yaratıcısıdır” sözüne muhaliftir.

Ancak muhassis sıfatın ikâ edilmesinin Allah Teâlâ'nın mahlûku olmadığını savunmak doğrudur. Fakat bunun ikâ edilmesiyle kulun bir sıfatı ve sun'u kastedilirse, bu yine doğru olmaz. Çünkü muhassis sıfat Allah'ın mahlûkudur. Bu sıfatın ikâ da zaruri olarak Allah Teâlâ'nın bir sıfatıdır, Çünkü bir şeyi ikâ etmek, zaruri olarak o şeyi ikâ edenin (mûkî) bir sıfatıdır. Bu ise en düşük seviyede teemmülde bulunan birine kapalı değildir. Onun ikâ edilmesiyle Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olduğu, ancak yokluğu sebebiyle Allah'ın mahlûku olmadığı kastedilirse bu doğru olur. Ancak bu da kulun ihtiyarının, kendi sun'u ile meydana geldiğini ifade etmez. Bu açıktır. Şu halde Birgivi *Mevâkıf* ve şerhine muttali olmamıştır. Sonra muhassis sıfatın ikâ edilmesinin, kulun bir sıfatı olduğu görüşü, muhassis sıfatın kulun mahlûku olmasını gerektirir. Çünkü altıncı fasılda geçtiği üzere bir şeyi ikâ etme, o şey var olduğu zaman zorunlu (*vâcip*) olur.

Muhassis sıfatın ikâ edilmesinin kulun bir sıfatı olduğunu kabul etmek küfrü gerektirir. Bunu benimseyen kişi bu istilzamı biliyorsa kâfir olur, aksi takdirde kâfir olmaz. Çünkü küfrü gerektiren sözü söyleyen bu gerekliliği (*istilzam*) biliyorsa kâfir olur, aksi takdirde olmaz. Nitekim Hayâlî böyle söylemiştir.²⁰

20 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'in-Nesefiyye*, III, 432.

Birgivi'nin, "İhtiyarın hariçte vücudu yoktur" sözü küçük öncüdür; öyleyse bu öncülün mutlaka tümel büyük öncülü bulunmalıdır ki onun, "Ta ki yaratmaya muhtaç olsun" sözü netice versin. Onun bu sözü, "Çünkü yaratmaya muhtaç olmaz" anlamına gelmektedir. Büyük öncül ise, "Hariçte vücudu olmayan her ne varsa, yaratmaya muhtaç değildir" şeklindedir. İşte söz konusu büyük öncülde nazar vardır.²¹

Çünkü hariç ile zihnin harici kastedilirse, bu durumda hariçte vücudu olmayan şeylere irade ve şehvet gibi zihnin sıfatları da dahil olur. Bu sebeple büyük öncülün tümelliği doğru olmaz. Çünkü zihnin sıfatları O'nun tarafından mahlûktur. Nitekim sen bunu ikinci fasılda öğrenmiştin. Eğer zihnin sıfatları harice girmezse, yine hariçteki mevcuda girecektir. Çünkü zihin hariçte mevcuttur. Zihinde mevcut olan da aynı şekilde hariçte mevcut olacaktır. Çünkü bir şeyde mevcut olanda mevcut olan, o şeyde de mevcuttur. Nitekim şöyle denilir: Dirhem kutudadır, kutu evdedir, öyleyse dirhem de evdedir. Dolayısıyla küçük öncül yani "İhtiyarın hariçte varlığı yoktur" sözü doğru değildir.

Onun "Bu durumda [Allah Teâlâ] onun müridi, onun hâlikı olmaz" sözü varsayılabilecek şu sorunun cevabıdır: "Allah dilemedikçe siz dilemezsiniz âyeti gereği Allah sizin meşîetinizi dilediği herhangi bir zaman kulun ihtiyarını irade edendir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın iradesi kulun ihtiyarına taalluk ettiği için ihtiyarın Allah'ın mahlûku olması gerekir." Cevabın tekriri şu şekildedir: "Allah Teâlâ'nın meşîeti burada hariçte mevcut olmayan bir emre taalluk etmiştir. Bu durumda o, Allah Teâlâ'nın mahlûku olmaz." Ben ise şöyle diyorum: Sen bu konuyla ilgili sözü[mü] ve Birgivi hakkındaki hüsnüzannı[mı] öğrenmiş oldun. O, bu meselede yazmış, ancak onun hali ile yazdıklarından ortaya çıkan düşünüldüğünde büyük bir problem doğmaktadır. Kuşkusuz Allah daha iyi bilir {Risâle burada bitmiştir}.

21 Burada yapılan kıyası şöyle ifade edebiliriz: İhtiyarın hariçte varlığı yoktur. / Hariçte varlığı olmayan şeyler yaratmaya muhtaç değildir. / Öyleyse ihtiyar yaratmaya muhtaç değildir.

Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Aydın, Ömer, *Sadrüşşeria es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, nşr. M. Hüsnî Mustafa, Beyrut: Dârü'l-kalemî'l-Arabî, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, I-III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Gimaret, Daniel, "İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri", çev. Mustafa Can, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, III, 938-47.
- Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, *er-Risâle fir-Red ale'l Kaderiyye, Anfäenge muslimischer Theologie: Bidâyâtü ilmi'l-kelâm fi'l-İslâm* içinde, nşr. Josef van Ess, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977.
- Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidî'n-Nesefiyye, Şurûh ve Havâşî'l-Akâidî'n-Nesefiyye* içinde, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1434/2013.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, I-II İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Köksal, Asım Cüneyd, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 1-44.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Sadrüşşeria, *et-Tavzih Şerhu't-Tenkîh*, nşr. M. Adnân Derviş, I-II, Beyrut: Şeriketü Dârî'l-Erkam, 1419/1998.
- Teftâzânî, *et-Telvîh*, nşr. M. Adnân Derviş, I-II, Beyrut: Şeriketü Dârî'l-Erkam, 1419/1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *DİA*, 2002, XXV, 304-306.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

The Ontology of Free Will in the Post-Classical Maturidite Kalâm: Analysis, Critical Edition and Translation of Saçaklızâde's Treatise on Free Will

This article examines a treatise titled *Risâlat al-irâda al-juz'îyya* by Saçaklızâde Mehmed Efendi (d. 1145/1732), an eighteenth-century Ottoman scholar. It addresses how the dilemma between God's creation of things and human free will is resolved through an investigation into the ontology of free will; it also includes a critical edition and translation of the treatise. Saçaklızâde examined the problem of human agency, which had been one of the most debated subjects in kalâm since the beginning, through a new theory of action that was developed by Şadr al-Sharî'a 'Ubaydallâh b. Mas'ûd (d. 747/1346), a post-classical Maturidi theologian. Saçaklızâde analyzed separately the infinitive meanings of action and the meaning of the infinitive's outcome and inquired into their ontological meanings. According to this, the infinitive meaning of an action constitutes its "non-entity aspect," whereas the meaning of the infinitive's outcome constitutes its "entity aspect." Therefore, the problem of *jabr* (determinism) from the beginning of theology, as formulated in the syllogism "Human actions are entities" / "Everything is created by God" / "Therefore, every human actions are created by God," was solved by discovering a non-entity, i.e. non-existent, aspect of the action.

In *Risâlat al-irâda al-juz'îyya*, Saçaklızâde appropriated Şadr al-Sharî'a's theory of action and applied the separation of the two meanings of an action to the concept of free will (*irâda*). Thereby, while not contradicting God's creation of everything, he tried to explain human free will through the concepts of will, choice and preference.

Considering the action's two meanings as an adjective determining one aspect (*al-şifa al-muḥaṣṣiṣa*) and creating this determining adjective (*îqâ'*), Saçaklızâde argues that the second meaning corresponds to the *preference* that stands as the ultimate basis of human actions. The fact that the *preference* is the basis of free will and the action that comes out of free will raises the question to whom the *preference* is attributed ultimately. Saçaklızâde argues that the preference is derived from human beings, but, just like *îqâ'*, it has an infinitive meaning, and therefore cannot be described by the attributes of existence, absence or being created and so it becomes neither a created thing by God nor human beings.

In order to ground human responsibility, Saçaklızâde turns to the action's process of occurrence. He states that a human being first makes a preference, then God creates the will towards this preference. When the human being wills it, God brings this act into existence. However, he adds to this the fact that human free will does not necessitate its object (*murâd*). According to Saçaklızâde, even if the action and will for the action are created by God, this does not mean that the human being is bound by his actions, because the action's creation still depends on preference. Therefore, responsibility depends on "the existence of his optional acts and these optional acts depend on the *preference*, as something that is not existent or non-existent". The *preference* grounds the moral responsibility of human being.

According to Saçaklızâde, free will, options, desires and intentions are synonymous. In other words, they are all accidents, entities and created. Their *îqâ'*;

coming into being, are conditions. That *îqâ*'s turning into a condition in the sense of an action's rendering presence for an agent means that it is neither existent nor non-existent; so when it is non-existent, then it does not become an entity or created. According to Saçaklızâde, when we talk about the *îqâ*' of will, we mean that it is not created. Therefore, Saçaklızâde applies Şadr al-Sharî'a's separation of entity and non-entity aspects of actions to human will and states that the form of existence for the *îqâ*' of free will is neither an existent nor a non-existent condition. The free will, option and preference grounding human responsibility are *conditions*, thereby they cannot be described by existence or non-existence, so they are not created by God. According to this, free will has an "entity" and "non-entity" component, and while the "entity" aspect of free will is created because it exists, the "non-entity" aspect is not created because it is not a created thing. In short, the element bringing human freedom is the "non-entity" aspect of his actions.

In conclusion, one can talk about two contributions of *Risâlat al-irâda al-juz'iyya* in relation to the debate of whether God is the creator of everything and how this relates to human responsibility. Firstly, it proposes rearranging the underlying premise of the syllogism that "Human actions are entities," "Everything is created," "Then human actions are also created," because this denies human freedom. Therefore, it becomes clear that human actions are not altogether entities, and therefore the meaning of the statement that "human actions are entities" is related to the "meaning as the outcome of infinitives" as the second meaning of action. Secondly, by investigating the place of will, option, and preference as the basis of human actions, the author attempts to ground human freedom by arguing that it cannot be described by existence, absence, entity or creation. By taking into consideration the argument proposed by post-classical Maturidi theologians that the solution to the question of human free will is to investigate the ontology of human will, Saçaklızâde seeks a solution to the issue by examining it through a conceptually and theoretically rich discussion.

Keywords: Şadr al-Sharî'a, Saçaklızâde, Free will, Human actions, *Îqâ*', Asharism, Maturidism, Mu'tazila.

تحقيق «رسالة في رقص المتصوّفة» لحُسّام جَلبيّ

مراد بُولاتُ* / Murat Polat

Hüsâm Çelebi'nin *Risâle fî raksi'l-mutasavvife* Adlı Eserinin Tahkikli Neşri

Bu makale Osmanlı Devleti'nin çeşitli kurumlarında müderrislik ve kadılık yapmış olan Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520), sûfilerin dinî âyinleriyle ilgili kaleme aldığı *Risâle fî raksi'l-mutasavvife* adlı eserini ele almaktadır. Eserde sûfilerin zikirleri esnasında icra ettikleri birtakım ritüellerin İslâm dininde hükmünün ne olduğuna detaylı olarak cevap verilmektedir. Bu risâleden bazı meşhur âlimlerin alıntılar yaparak istifade etmeleri ve risâlenin birkaç defa istinsah yoluyla çoğaltılması, söz konusu risâlenin tahkik yapılacak kadar önemli olduğunu gösterir. Ayrıca bazı kaynaklarda Hüsâm Çelebi'nin sûfî ritüellere karşı çıktığı ve olumsuz cevaplar verdiği de zikredilmiştir. Halbuki müellif bu konulara karşı çıkmamış, bilakis desteklemiş ve mutasavvıflara ılımlı baktığını bu eserle göstermiştir. Müellif konuyu incelerken fıkıh, fetva, tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf alanlarında yirminin üzerinde kaynaktan yararlanmışır. Konunun mezhepler arası mukayesesini yapmak için de ilgili mezheplerin temel ve muteber kaynaklarından istifade etmiştir.

Anahtar kelimeler: Hüsâm Çelebi, *Risâle fî raksi'l-mutasavvife*, tasavvuf, raks, oyun, eğlence, tekfir.

مقدّمة

هذه رسالة للإمام الفقيه، رافع لواء الشرع في زمانه، والمعدود من المجتدين على رأس المئة العاشرة الهجرية، الإمام حُسّام جَلبيّ. جَمَعَ فيها متفرقات المسائل التي سُئِلَ عنها فيما يُحتاج إليه من أحكام الغناء واللّهو وضرب القُضيب والرقص والإنشاء والسماع والوجد وما شابه ذلك، وقد أبدع المؤلّف في ترتيبها وعرضها بطريقة ترفع العسر عن المستفتي والمستفيد. فتناول في هذه الرسالة العلميّة الموضوعَ من جميع جوانبه بإسهاب في رقص المتصوّفة عامّةً، وعرضٍ لمختلف الآراء، وتأييدٍ بالاستدلالات، ومناقشاتٍ وترجيحاتٍ.

* دكتور عضو هيئة التدريس، بكلية الإلهيات بجامعة أماسيا في تركيا. ORCID 0000-0003-1983-5588

m.polat05@hotmail.com

وقد تكلم في أثناء الرسالة عن الخبر المتواتر والمشهور والآحاد، ثم قدم أحكاماً تفصيليةً فيمن يُنكرون إجماع الصحابة، وقد بلغت أهمية هذه الرسالة أن كانت مصدرًا غيرها، ككتاب ردّ المحتار لابن عابدين وجملاء العيّنين للألوسي. وهذه الرسالة هي دراسة نموذجية تتناول الرقص والذكر الجهري عند الصوفية. وقد خلص المؤلف إلى أنّ الذكر والرقص الذي يفعله الصوفية جائز.

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

١.١. حياته وتحصيله العلمي ووظائفه

هو العالم العامل والفاضل الكامل المولى حسام الدين حسين بن عبد الرحمن، الشهير بحسام جلي، المولود ببلدة طرّاقلي في تركيا.^١ ولم تذكر المصادر عن تاريخ ولادته شيئاً غير أنّه وُلد في البلدة المذكورة، وطلب العلم فيها منذ نعومة أظفاره فقرأ على علماء عصره، وبعد أن شبّ عن الطوق دخل في خدمة المولى أفضل زادة (ت. ١٥٠٢/١٥٠٢م)، ثم قرأ على المولى عبد الرحمن بن المؤيد (ت. ١٥١٦/١٥٢٢م)، ثم خدم المولى حواجه زادة (ت. ١٤٩٦/١٥٠٢م)، ثم وليّ التدريس في مدرسة السلطان محمد في بُروسا، ثم في مدرسة بايزيد بأمناسيا بين سنتي ١٥١١/١٥١٧م و١٥١٦/١٥٢٢م، ثم عُين بإحدى مدرسة الصُحون الثمانيّة في سنة ١٥١٦/١٥٢٢م.^٢ ثم صار قاضيًا في مدينة أدزنة في سنة ١٥١٧/١٥٢٣م، ثم صار قاضيًا حيث بدأ الوظيفة الأولى كمدرّس سنة ١٥١٨/١٥٢٤م، ثم عُزل عن القضاء وعاد إلى منصبه السابق كمدرّس، وأُجري عليه كلّ يوم ثمانون درهماً. وكان رحمه الله علمًا فاضلاً، بارعًا، حسن الصوت، مشتغلًا بالعلم غاية الاشتغال، وبلغ فيه مرتبة الفضل وكان له لطف معاشرته مع الناس، وكان صاحب وقار وأدب تام.^٣ مات سنة ست وعشرين وتسع مئة رحمه الله تعالى.^٤

١ سلم الوصول لكاتب جلي، ٤٨/٢. طراقلي تقع في جنوب بلدة سفاريا.
٢ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٣١-٣٢.
٣ شذرات الذهب لابن العماد، ١٤٠/١٠؛ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٣١؛ كشف الظنون لكاتب جلي، ٨٦٦/١؛ سلم الوصول لكاتب جلي، ٤٨/٢.
٤ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٣١؛ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٣١؛ الطبقات السننية للتميمي، ١٤٧/٣؛ سلم الوصول لكاتب جلي، ٤٨/٢. لمعرفة المزيد عن المؤلف انظر: Polat, "Amasya Müftüsü Hüsam Çelebi'nin (ö. 930/1520) "Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfı" Adlı Eserinde Musiki ve Semâ'ya Fikhi Açından Bakışı", s. 599-600.

٢.١. تلاميذه

درس على المؤلف جملة من الأفاضل منهم: المولى محيي الدين محمد بن عبد القادر^١ (ت. ١٥٥٨/٩٦٥م)، ومحمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي بكر العَلَمِي^٢ (ت. ٩٦٣/١٥٥٦م)، ومحيي الدين محمد بن حسام الدين^٣ (ت. ١٥٥٧/٩٦٥م)، ومحيي الدين الأيْدِي^٤ (ت. ١٥٤٤/٩٥١م)، ومحمد بن عبد القادر الرُّومِي^٥ (ت. ٩٦٣/١٥٥٥م)، والمولى عبد القادر الشهير بَمَنَاد عَبْدِي (ت. ١٥٤٧/٩٥٤م)، والكامل المولى كمال الدين الشهير بكمال جلي^٦ (ت. ١٥٥٠/٩٥٧م).

٣.١. مؤلفاته

وَقَفًا للمصادر التي ترجمت لحياة المؤلف له عدّة كتب منها: ١- شرح الوفاية لصدر الشريعة^٧، ٢- رسالة في سَبِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأحكامه،^٨ ٣- حاشية شرح التجريد للسيد الشريف،^٩ ٤- حاشية شرح المواقف،^{١٠} ٥- رسالة في نقل الشهادة،^{١١} ٦- رسالة معمولة لبيان أحوال الكنائس شرعًا،^{١٢} ٧- رسالة في استخلاف الخطيب.^{١٣}

٢. التعريف برسالة البحث

٢.١. اسم الرسالة ونسبتها

واسم الرسالة في المصادر التركيّة عمومًا هو رسالة في رقص المتصوفة،^{١٤} ورسالة

- ١ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٨٩-٩٠.
- ٢ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/٤٩١.
- ٣ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٩٧-٩٨.
- ٤ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٩٨.
- ٥ الكواكب السائرة للغزي، ٢/٤٣.
- ٦ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٢٩٩.
- ٧ معجم المؤلفين لكخالة، ٤/١٥؛ الطبقات السنية للتميمي، ٣/١٤٧؛ مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، الرقم: ٧٥٣.
- ٨ كشف الظنون لكاتب جلي، ١/٨٧١؛ مكتبة كارااي يوسف آغا - قونية، الرقم: ١٢/٢١؛ مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، الرقم: ٢٨٨٦.
- ٩ سلم الوصول لكاتب جلي، ٢/٤٨؛ الطبقات السنية للتميمي، ٣/١٤٧؛ معجم المؤلفين لكخالة، ٤/١٥؛ مكتبة السليمانية، آللي، الرقم: ٢٢١٤؛
- ١٠ مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، الرقم: ٢٨٤٤.
- ١١ سلم الوصول لكاتب جلي، ٢/٤٨؛ مكتبة الدولة بايزيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ٣٢٤٤. ذكر هذا الكتاب في كشف الظنون وشذرات الذهب بـ"أوائل". كشف الظنون لكاتب جلي، ٢/١٨٩٣؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١٠/١٣٩.
- ١٢ معجم المؤلفين لكخالة، ٤/١٥؛ مكتبة السليمانية، حاجي سليم آغا، الرقم: ٣٧٩.
- ١٣ مكتبة السليمانية، إزمير، الرقم: ٨٠٥.
- ١٤ سلم الوصول لكاتب جلي، ٢/٤٨؛ الطبقات السنية للتميمي، ٣/١٤٧؛ الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، ص ٣٨٨؛ معجم المؤلفين لكخالة، ٤/١٥؛ مكتبة السليمانية، نافذ باشا، الرقم: ١٥٠٤.
- ١٥ المكتبة العامة - قسطنطينو، الرقم: ١٣/٢٧٦؛ مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، الرقم: ٢٨١٨.

في الغناء والرقص،^١ ونادراً باسم رسالة في دوران الصوفية.^٢ وفي بعض المصادر العربية ذُكرت باسم رسالة في الذكر الجهرى وتجويزه، وجواز الدوران والرد على البرازية.^٣ ومشيئا على الاسم الأول الذي أطلقه المؤلف واشتهر في المصادر.

وتوثيق نسبة الرسالة إلى مصنفها ثابت في ذيل النسخ المعتمدة في التحقيق، كما أننا لم نجد من نسب هذه الرسالة إلى مؤلف آخر في مصادر وكتب المؤلفات.

٢.٢. أسلوب الرسالة وعرضها للمسائل

بدأ المؤلف رسالته بالبسملة والحمد لله عزّ وجلّ والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم، والدعاء لنفسه وللدولة العثمانية بدوام أيامها. ثمّ صرّح بسبب كتابة الرسالة باختصار وأنه جواب لسؤال المستفتي عن حكم الرقص.

نوع المؤلف مصادره في مناقشة موضوع الرسالة فأخذ كلامه من الفقه والتفسير والحديث والكلام والتصوّف وكتب المذاهب واستشهد بأرائها ليحقّق غرضه، ويحصل على ما يروم.

والناظر في منهج المؤلف في رسالته يتّضح له جلياً أنّه لم يكن حيادياً في عرضه للآراء ومناقشتها؛ بل انطلق من صورة الحكم الذي اقتنع به، ثمّ راح يدور حوله ويؤيّد؛ لذلك تراه يعرض رأي المؤيدين بالتفصيل، في حين لا يعطي إلا حيزاً صغيراً لآراء المعارضين. وتراه يرجع إلى العديد من المصادر التي تؤيّد مذهبه في هذه المسألة، ويروم إقناع مخالفيه بذلك، وأحياناً يستخدم لساناً لاذعاً. إضافةً إلى أنه أجاب عن أسئلة تتبادر إلى أذهان الناس لها تعلق بالموضوع، بشكل يظهر براعة المؤلف في تناول الموضوع بكلّ أبعاده وجوانبه.

ومن اللافت للنظر معالجة المؤلف لمسألة كفر مستحلّي رقص المتصوّفة، وفقاً لآراء بعض العلماء، فلم يتعجّل في الحكم بتكفيرهم؛ بل تناول الموضوع بالتأني والهدوء، على طريقة الراسخين في العلم من الفقهاء، فبدأ يرتّب المسألة ويحقّقها من سائر الجهات ومن كلّ المخارج الممكنة، لإدراكه أهمية الموضوع.

١ مكتبة حسن باشا العامة بمدينة جوروم، الرقم: ٣ كشف الظنون لكانب جلي، ١/٨٦٦؛ الشفاق ٢/٨٦٤.

النعمانية لطاشكيري زاده، ص ٢٣١؛ هدية العارفين

٢ المكتبة العامة بمدينة غازي عنتاب (أو بمدينة للبغدادى، ١/٣١٧؛ الكواكب السائرة للغزّي، فونية)، الرقم: ٥/٦٥.

١/١٨٨؛ معجم المؤلفين لكخالة، ٤/١٥.

٣. ٢. مصادر الرسالة

عند سبرنا أغوارَ الرسالة وجدنا مدى استفادة المولى حسام جلبي من المصادر المتنوعة الموثوقة ليحقق هدفه في استيفاء موضوع الرسالة. فقد أخذ من كتب الحنفية والشافعية والمالكية والفتاوى والتفسير والحديث والكلام والتصوف. وهذا يدل في الواقع على مدى أهمية عمله كأستاذ. وقد ذكر الأستاذ أسماء مصادرهِ من الكتب الأكثر شهرةً.

ففي الفقه الحنفي أخذ حسام جلبي من: ١- الهداية في شرح بداية المبتدي لأبي الحسن برهان الدين الفرغاني المرغيناني (ت. ١١٩٧/٥٩٣م)، ٢- الكفاية شرح الهداية لجلال الدين بن شمس الدين الكرلاني الحوارزمي (ت. ٧٦٧/١٣٦٦م)، ٣- نهاية الكفاية في شرح الهداية لمحمود بن أحمد عبید الله المحبوبي تاج الشريعة (ت. ٧٤٧/١٣٤٦م)، ٤- حقائق المنظومة في شرح منظومة النسفي لأبي المحامد بن داود الأفسنجي اللؤلؤي (ت. ٦٧١/١٢٧٢م)، ٥- المحيط البرهاني في الفقه النعماني لأبي المعالي برهان الدين بن مازة البخاري الحنفي (ت. ٦١٦/١٢١٩م)، ٦- دُرر الحُكَّام شرح عُزْرِ الأَحْكَام لمحمد بن فرامرز بن علي الشهير بالمولى خُسرُو (ت. ٨٨٥/١٤٨٥م).

وفي الفقه الشافعي أخذ من: ١- حاشية الأنوار لأعمال الأبرار لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني الشافعي (ت. ٩٠٨/١٥٠٢م)، ٢- الوسيط في المذهب لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥/١١١١م)، ٣- المحرر في فقه الإمام الشافعي لعبد الكريم بن محمد الراجعي القزويني (ت. ٦٢٣/١٢٢٦م)، ٤- الأنوار لأعمال الأبرار ليوستف بن إبراهيم الأردبيلي (ت. ٧٧٩/١٣٧٧م)، ٥- اللباب في الفقه لنجم الدين عبد الكريم القزويني (ت. ٦٦٥/١٢٦٦م)، ٦- العُجَابِ في شرح اللُّبَابِ لنجم الدين عبد الكريم القزويني، ٧- الحاوي الصغير لنجم الدين عبد الكريم القزويني، ٨- المنهاج في شعب الإيمان للحسين أبي عبد الله الحلبي (ت. ٤٠٣/١٠١٢م).

وفي الفقه المالكي أخذ من العُمدَة في صناعة الشِعْر ونقده لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت. ٤٥٦/١٠٦٤م).

وفي كتب الفتاوى أخذ من: الفتاوى البرازية لمحمد بن محمد بن شهاب البرازي (ت. ٨٢٧/١٤٢٤م)، تعليقة في الفروع للحسين بن محمد بن أحمد المرورودي الفقيه الشافعي المعروف بالقاضي (ت. ٤٦٢/١٠٦٩م).

وفي التفسير أخذ من: ١- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبيّ (ت. ١٢٧١هـ/١٢٧٢م)، ٢- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشريّ (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٣م)، ٣- التفسير الكبير لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيميّ الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).

وفي الحديث أخذ من: ١- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، ٢- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لأبي محمد محمود بدر الدين العيني (ت. ٨٥٥/١٤٥١م)، ٣- تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار لأكمل الدين محمد بن محمود الباتريّ الروميّ (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).

وفي الكلام والتصوّف أخذ من: ١- شرح العقائد النسفيّة للعلامة سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، ٢- إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ٣- الرسالة القشيريّة لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيريّ (ت. ٤٦٥هـ/١٠٧٢م).

ومن المصادر ما أغفل المؤلف ذكر أسمائها واقتصر على أسماء مؤلفيها، وهم: ١- أحمد بن محمد النّسويّ أبو العباس (ت. ٣٩٦هـ/١٠٠٥م)، ٢- أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الواحد أبو منصور البغداديّ (ت. ٤٩٤هـ/١١٠٠م)، ٣- ابن أبي ليلى (ت. ١٤٨هـ/٧٦٥م).

وفي هذا السياق، نوّد أن نُشير هنا إلى مسألة هامة جدّاً. وهي أنّنا عرضنا هذه الرسالة لهذا المؤلف في الندوة الموسيقية التي عُقدت في بلدة أماسيا عام ألفين وسبعة عشر دون الدخول في التفاصيل. بسبب ضيق الوقت وعدم القدرة على الوصول إلى المصادر المطبوعة فضلاً عن الكتب غير المطبوعة، وقد تمّ تقديم المقالة في تلك الندوة دون إيلاء الأعلام والمصادر الاهتمام الكامل. ونتيجةً لذلك وقّعنا على أخطاء اكتشفناها في بعض أسماء الأعلام والكتب. ونريد هنا تصحيح هذه الأخطاء؛ لأنّ هذا التصحيح قاعدة هامة في المجال الأكاديميّ. فإذا كان الأمر كذلك، فإليك الأعلام والكتب التي وقع الخطأ في أسمائها في مقالة الندوة الموسيقية مع تصويب هذه الأسماء وهي:

١- الخطأ: تبين الحقائق للزليعيّ (ت. ٧٤٣هـ/١٣٤٣م)، والصواب: حقائق المنظومة في شرح منظومة النسفيّ لأبي المحامد بن داؤد الأفسنجيّ اللؤلؤيّ. ٢- الخطأ: المحيط لرّضي الدين السرخسيّ (ت. ٥٧١هـ/١١٧٥م)، الصواب: المحيط البرهانيّ

في **الفقه النعماني** لأبي المعالي برهان الدين بن مازة البخاري الحنفي. ٣- الخطأ: شواهد الأبيكار للسيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، والصواب: حاشية الأنوار لأعمال الأبرار لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني الشافعي. ٤- الخطأ: اللُّبَاب لابن المَحَامِلِي (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٤م)، والصواب: اللُّبَاب في الفقه لنجم الدين عبد الكريم القرويني. ٥- الخطأ: فناوى العالمِ كِرِي لقاضي حسين (ت. ١٣٣٦هـ/١٩٤٧م)، والصواب: تعليقة في الفروع للحسين بن محمد بن أحمد المرورودي الفقيه الشافعي المعروف بالقاضي. ٦- الخطأ: روضة الطالبين للنووي، والصواب: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. ٧- الخطأ: لطائف الإشارات للفُشَيْرِي، والصواب: الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري. ٨- الخطأ: أحمد يسوي (ت. ٦٦١هـ/١١٦٦م)، والصواب: أحمد بن محمد النَّسَوِيّ أبو العباس. ٩- الخطأ: أبو منصور المأثيري (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، والصواب: أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الواحد أبو منصور البغدادي.^١

٢. ٤. مصطلحات الرسالة

في أثناء اطلاعنا على الرسالة، لاحظنا استعمال الشيخ حسام جلبي بعض المصطلحات الفقهية والكلامية والصوفية، ويحسن ذكرها لفهم موضوع الرسالة. ومن أهم هذه المصطلحات: الغناء وضرب القضيب، والرقص، وحُرْمَة، ومستحلّ، والوجوب، ومباح، ومحبة الله، والتصفيق، والطرب، والنعرة، والصعقة، والهزل، والتغني بالألحان، والتشبيب، وأصوات الملاهي، والترنم، ونُظْمُ الْقَوَائِي، والسماع، وأفعال الْمُخْتَبِئِينَ، والضرب بالدفِّ، واللَّعِبُ بِالذَّرَقِ وَالْحِرَابِ، واللَّهُو، واللعب، والوجد، والاضطراب، والزفن، وأهل القدوة، والتكفير، والمجتهد، والعلّة، والإجماع، والتواتر، والشهرة، والآحاد، ومختلف فيه، والثقة، والخمر، والدليل القطعي، والدليل الظني، وأهل التأويل، والترجيح... إلخ.^٢

٢. ٥. وصف نسخ المخطوطات

وجدنا لهذه الرسالة بعد البحث التام في الكثير من المكتبات خمس نسخ؛ وهي:

^٢ لتعريف بعض المصطلحات انظر: Polat, "Amasya Müftüsü Hüsam Çelebi'nin (ö. 930/1520) "Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa" Adlı Eserinde Musiki ve Sem'aya Fıkhî Açından Bakışı", s. 603.

^١ Polat, "Amasya Müftüsü Hüsam Çelebi'nin (ö. 930/1520) "Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa" Adlı Eserinde Musiki ve Sem'aya Fıkhî Açından Bakışı", s. 602.

نسخة مكتبة قَسْطُمُونُو، ونسخة مكتبة غَازِي عِنْتَاب، ونسخة مكتبة أتاتورك، ونسخة مكتبة حسن باشا، ونسخة مكتبة السليمانية. واعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على النسخ الأربعة الأول؛ لأنّ نسخة مكتبة السليمانية كثيرة الأخطاء وكثيرة الهوامش واللاحق بين السطور، فكأنها مسوّدة؛ ولذا لم تُؤخَذ في الاعتبار. خصائص النسخ المذكورة على التوالي هي:

٢. ٥. ١. نسخة مكتبة قسطمونو (رمزها "ق")

توجد هذه النسخة في المكتبة العامة بمدينة قَسْطُمُونُو التركية، الرقم: ١٣/٢٧٦. ضمن مجموعة رسائل مختلفة. وتقع في ثلاث ورقات من الورقة ١٨٦ ظ إلى الورقة ١٨٨ و، وفي كلّ صفحة ٢٥ سطرًا. ورمزنا لها في التحقيق بـ "ق" إشارةً إلى اسم المكتبة، وهي نسخة مكتوبة بخطّ واضح جميل ممشوق. وليس فيها نص على تاريخ النسخ. وهي خالية من التعليقات والحواشي والهوامش، ومع هذا فهي الأوثق والأقلّ خطأً بالمقارنة مع النسخ الأخرى؛ بل نعتقد غير جازمين أنها قد تكون أصلًا للنسخ الأخرى. والسلبية الوحيدة في هذه النسخة هي عدم ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ. ولم نجد في كتب المؤلفات التي ذكرت هذه الرسالة شيئًا عن تاريخ كتابتها، إلّا أنه قد كُتِبَ في آخر هذه النسخة: «عن رسالة مولى الموالى الشيخ بحسام جلي سلّمه الله تعالى»، ثم كُتِبَ: «وَقَفَّ مولانا شيخ أفندي وحُصَّ ببلدة سينوب».

٢. ٥. ٢. نسخة المكتبة العامة - غَازِي عِنْتَاب (رمزها "غ")

هذه النسخة توجد حاليًا في المكتبة العامة بمدينة غازي عنتاب (أو بمدينة قونية) في تركيا، الرقم: ٥/٦٥. وهي نسخة مضبوطة بالشكل بخطّ ملوّن لبعض الكلمات التي قد تشكل في القراءة. ولا يوجد في هذه النسخة أيضًا اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. إلّا أنّه وقع في نهايتها ذكر لصفة نظنها تخصّ المؤلف وهي قوله: «المولى الرّكبي المُرّكي الجريّ». ولم نجد فيها تصريحًا باسم الرسالة؛ لكن نسبها الناسخ إلى حسام جلي فقال: «وجمعًا حسام جلي أفندي المسلم بالطبع السليم بين العوامّ والخواصّ سلّمه الله تعالى في الدارين وخصّه بالفضل الخاصّ». وتوجد هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل مختلفة. وتقع في ثلاث ورقات أيضًا من الورقة ١٤٠ ظ إلى الورقة ١٤٢ و، وفي كلّ صفحة ٢٥ سطرًا تقريبًا. ورمزنا لهذه النسخة بـ "غ" إشارةً إلى اسم المكتبة. ونرى في هوامش هذه النسخة بعض التوضيحات والتعليقات. وعلاوةً على ذلك وجدنا فيها بضعة أخطاء.

٢. ٥. ٣. نسخة مكتبة أتاتورك - بك أوغلي، عثمان أرغين (رمزها "أ")

هذه النسخة توجد حاليًا في مكتبة أتاتورك - بك أوغلي، عثمان أرغين بمدينة إسطنبول في تركيا، الرقم: ١٢/٠٦٦٧، وجاء في هامشها الوصف السابق للمؤلف وهو: «المولى الزكي المُزكي الجري». وصرح فيها الناسخ باسم الرسالة في بدايتها وهو «رقص الصوفية». ونسبها إلى حسام جلي. وهي نسخة واضحة الخط جميلة، إلا أنه لا يوجد عليها تاريخ النسخ. وهذه الرسالة محفوظة ضمن مجموعة رسائل مختلفة تبلغ نحو ٢٠ رسالةً، وتقع في أربع ورقات من ورقة ٥٤ ظ إلى ورقة ٥٧. وفي كل صفحة ٢١ سطرًا. ورمزنا لهذه النسخة في التحقيق بـ "أ" إشارةً إلى اسم المكتبة. ونرى في هوامش هذه النسخة العديد من الحواشي والتعليقات. ومن أهم مزاياها أنها سهلة القراءة من جهة وضوح الخط والحروف، غير أننا وجدنا فيها كثرة الأخطاء.

٢. ٥. ٤. نسخة مكتبة حسن باشا العامة - جوروم (رمزها "ح")

توجد هذه النسخة حاليًا في مكتبة حسن باشا العامة بمدينة جوروم في تركيا، الرقم: ٢/٨٦٤، ولا يذكر فيها أيضًا تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. إلا أنه وقع في الورقة الأولى والأخيرة منها نسبتها إلى حسام جلي، وعبارتها: «هذه الرسالة جمعها حسام جلي القاضي في بلدة أدزنة عونًا للفقراء وطعنًا للعلماء». وهي ضمن مجموعة رسائل أيضًا، وتقع في أربع ورقات من ورقة ٤٢ ظ إلى ورقة ٤٦ ظ. وفي كل صفحة ١٥ سطرًا. ورمزنا لها في التحقيق بـ "ح" إشارةً إلى اسم المكتبة. ونلاحظ في هوامش هذه النسخة العديد من الحواشي والتعليقات؛ ولكنها كثيرة الأخطاء.

وبصرف النظر عن هذه النسخ، هناك أيضا نسخة مكتبة الشهيد علي باشا، توجد هذه النسخة حاليًا في مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، الرقم: ٦/٢٨١٨، ولا يكتب فيها أيضًا تاريخ النسخ واسم الرسالة. إلا أنها جاءت في آخر هذه النسخة نسبةً إلى حسام جلي، والوصف للمؤلف وهو: «المولى الزكي المُزكي الجري». وهي ضمن مجموعة رسائل أيضًا، وتقع في ورقتين من ورقة ٣٩ ظ إلى ورقة ٤١. ويختلف في كل صفحة عدد السطر. وما اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على هذه النسخة، لأنها كثيرة الأخطاء وكثيرة الهوامش واللحق بين السطور، فكانها مسودة، ولذا لم نؤخذ في الاعتبار.

٢.٦. غرض الرسالة وموضوعه وأهميته

حاول المولى حسام جلبي أن يجيب بطريقة علمية عميقة ودقيقة عن أسئلة وردت عليه في حكم رقص المتصوفة وعن رأيه فيما وجّه إليهم من الاتهامات من قبيل بعض العلماء. وقد أجاب عن هذه الأسئلة من الناحية الفقهية والعقدية ورصّعها بجواهر من الناحية الصوفية. وقد أصّل لتلك المسائل ببراعة، وبدأ المسائل بطرح آراء العلماء في تحريم الرقص. ثم نقضها وردّ عليها مستندًا إلى آراء المبيحين من العلماء، ثم أبدى رأيه الخاصّ في هذه المسألة. ويمكن القول إنّ الموضوع العام للمؤلف في رسالته هذه هو تحرير الخلاف الذي ظهر في زمنه حول مسألة رقص المتصوفة والإجابة عن الأسئلة التي طرأت على المجتمع عوامه وخواصّه بالحجج والبراهين.

أما عند التفصيل في موضوع الرسالة فنقول:

أولاً: نقل حسام جلبي اقتباساً من جامع الوجيز للبرزاري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، والكشاف للزمخشري، أنّ الغناء وضرب القضيب والرقص في نفس الوقت حرام، ويكفرون من استحلّ ذلك؛ لأنّها تناقض مبادئ الدين الإسلامي^١. وإذا عبّرنا بكلمة موجزة عمّا ورد في الكتب المذكورة قلنا: إن طقوس الصوفية في هذا الباب محظورة في الدين الإسلامي.

ثانياً: نقل حسام جلبي بعض آراء العلماء اقتباساً من العديد من المصادر الفقهية الشافعية والمالكية وبعض كتب التفسير والحديث والتصوف والعقائد، أنّ الغناء وضرب القضيب والرقص في نفس الوقت حلال، ومن اعتقد ذلك ليس بكافر، وأنّها تتواءم مع مبادئ الدين الإسلامي^٢. وبكلمة موجزة إنّ الطقوس الصوفية عند هؤلاء العلماء مباحة وغير محظورة في الإسلام.

ثالثاً: استشهد حسام جلبي لأرائه الخاصة من بعض هذه الكتب، من أنّ الغناء وضرب القضيب والرقص والإنشاء واللهو واللعب والوجد حلال، ومن استحلّ ذلك ليس بكافر بالضرورة^٣. وبعبارة مختصرة فإنّ طقوس الصوفية والأحكام المتعلقة بها عند المؤلّف هي أحكام ضمن نطاق الحلال والمباح في الإسلام.

^١ رسالة في رقص المتصوفة لحسام جلبي، ص ١٨٦ ظ. ٨٧ ظ.

^٢ رسالة في رقص المتصوفة لحسام جلبي، ص ١٨٦ - ^٣ رسالة في رقص المتصوفة لحسام جلبي، ص ١٨٨ و.

أما بالنسبة لأهميّة الرسالة، فتكمن في الاقتباس التي نقلها عن العلماء؛ إذ تعدّ واحدةً من أهمّ المعايير التي تُضيف قيمةً إلى الرسالة، ومن هنا يظهر أنّ هذه الرسالة ليست رسالةً عاديةً؛ بل رسالةً قيمةً وهامةً. تمثّلت في استناد بعض المصادر المشهورة إلى هذه الرسالة،^١ ومّا يدلّ على أهمّيّتها كثرة نُسخِها، وهذا كافٍ للتدليل على كثرة المستفيدين منها.

ويجدر بنا الإشارة إلى مسألة هامة هنا وهي أن بعض المعاصرين أخطأ فنسب إلى المؤلف معارضة رقص الصوفيّة وطقوسهم؛^٢ بل الأمر - كما تبين ممّا سبق - على العكس من ذلك تمامًا، فالمؤلف يجوّز رقص الصوفية وطقوسهم، ودافع عنهم واستدلّ لهم بالعديد من الكتب. وهذه المقالة تساهم في تصحيح أخطاء علمية منشورة في المجتمع الأكاديمي.

٧.٢. المنهج المتبع في التحقيق

سيكون منهجنا في تحقيق هذه الرسالة وفق قواعد تحقيق مركز البحوث الإسلاميّة (ISAM). ونودّ أن نشير إلى أنه لا تُوجد أدلة على أنّ واحدة من هذه النسخ نسخة المؤلف، أو نسخة قرأها / مقروءة عليه، أو مقابلة على نسخته؛ لذا لا نتخذ نسخة من النسخ أصلاً؛ بل نتخذ كل النسخ المعتمدة التي اختيرت حسب المعايير المشار إليه أصولاً، ومن ثمّ نعمل على إظهار متن هو أقرب للنسخة المكتوبة من قبل المؤلف بواسطة منهج الترجيح. هذه المنهج يعتمد على أساس الحفاظ على العبارات المشتركة بين النسخ المختارة؛ أمّا عند اختلاف العبارات فنعمد على ترجيح التعبير الأصحّ وتصحيح الأخطاء. وفي هذه الحالة حسب القواعد نختار نسخة المكتبة العامة بقسطنطينو؛ لأنّها خالية من الأخطاء للإشارة إلى أرقام ورقاتها، ونكتب هذه الأرقام في داخل المتن بحسب بداية نسخة الورق بالشكل القوسين المربعين. وبالإضافة إلى ذلك، ضبط النصّ بالشكل للقرّاء والباحثين لفهم النصّ بسهولة، ورجعنا إلى المصادر المذكورة بقدر الإمكان، وفسّرنا الكلمات الغريبة والمصطلحات، وترجمنا للأعلام والأماكن والكتب في الحاشية.

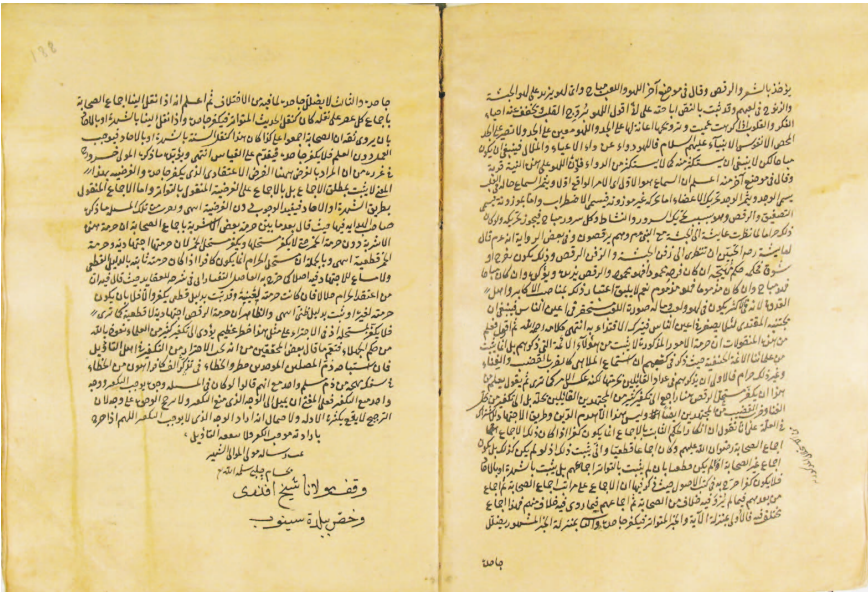
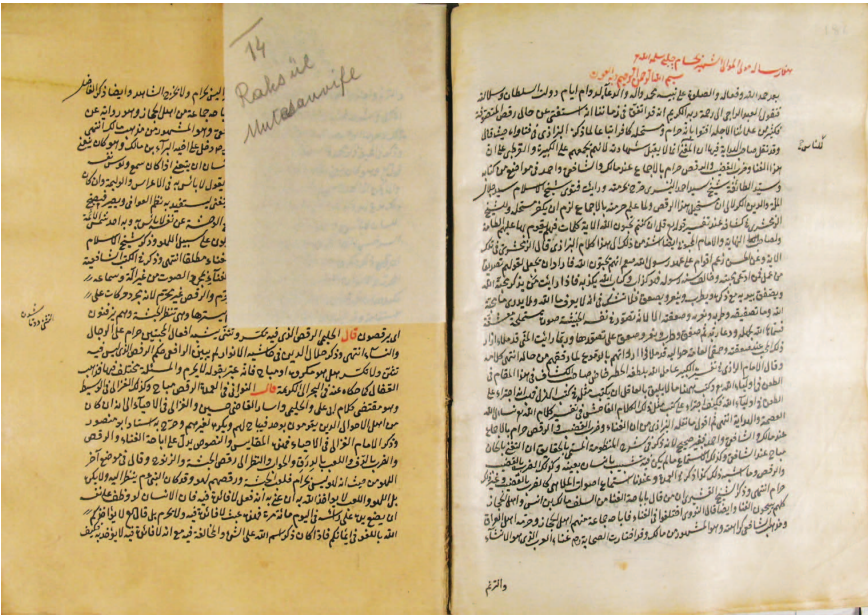
^٢ Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", s. 86; Kayaoğlu, "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar", s. 294.

^١ لمثال على هذا الموضوع انظر: ردّ المحتار لابن عابدين، ٢٢٣/٤؛ جلاء العينين للألوسي، ٢٩٧/١.

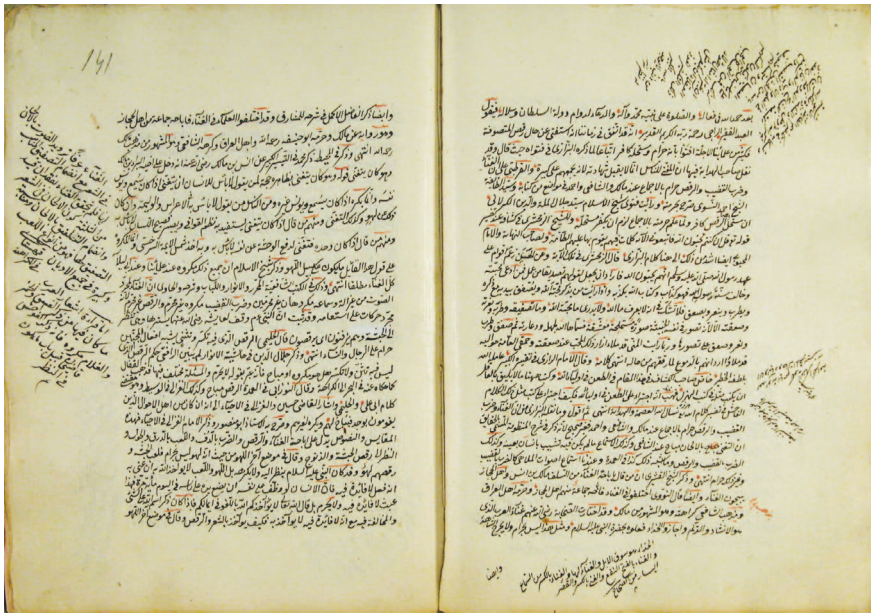
٢.٨. الخلاصة

عاش حسام جلبي في عهد الدولة العثمانية، وعمل مدرّسًا وقاضيًا في مراحل مهمة من الدولة، علاوةً على ذلك ألف كتبًا ورسائل في الفقه والعقائد؛ لذلك يمكن القول إنّ المؤلف شخصيّة متعدّدة الفنون. كما يمكن القول إنّ المؤلف لم يكن ناقلًا وحسب لآراء الفقهاء وعلماء الكلام في النقاشات التي تطرّق إليها؛ بل كان محرّرًا وناقلاً ومرجّحًا وفقًا لما ظهر من رسالته هذه. ونراه يعكس شخصيّة مؤثّرةً فيمن حوله، بحيث اجتمع الناس عليه وحضروا حلقاته. ولا نستطيع أن نقول استنادًا إلى رسالته إنّ المؤلف متصوّف يتبع التصوّف التقليديّ إلاّ أنّه من المؤكّد لنا أنّه يميل إليهم وينافح عنهم.

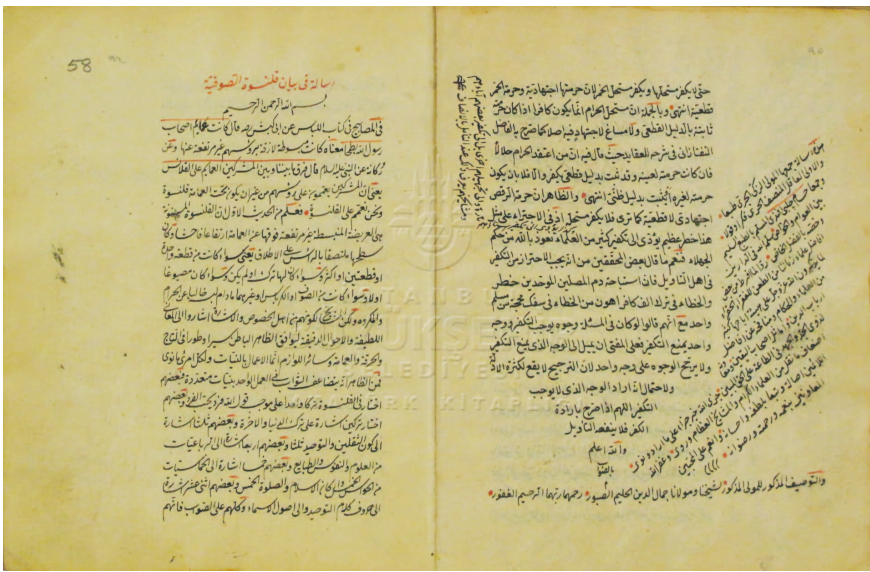
ولُوحظ أنّ حسام جلبي يتطرّق في رسالته إلى كلّ الاصطلاحات المتعلقة، من قريب أو بعيد، برقص الصوفيّة، وأنّه يستقي معلوماته من أكثر من عشرين مصدرًا. كما قسّم آراء الفقهاء في مسألة حكم الغناء وضرب القضيّب والرقص إلى ثلاثة مذاهب: المحرّمون، والكارهون، والمبيحون، ومذهب المؤلف في هذه المسألة الإباحة وبيّن رأيه بصراحة ودعّمه بنقولات من المصادر الفقهيّة والتفسيريّة والحديثيّة والكلاميّة والصوفيّة. وظهر جليًّا أنّ صاحب الرسالة يتمتّع ببراعة التعبير عن أفكاره إلاّ أنّ مستواه في براعة الاحتجاج وقوّة الإقناع متوسّط. ومن الواضح أنّه صرف جلّ عنايته إلى نقل النصوص والاقتباسات من الكتب والمراجع، إلاّ أنّ في النسخ الفرعيّة أو في بعضها تعليقات نصّ عليها كفوائد غرر أو تعقيبات تنمّ عن جودة فهمه.



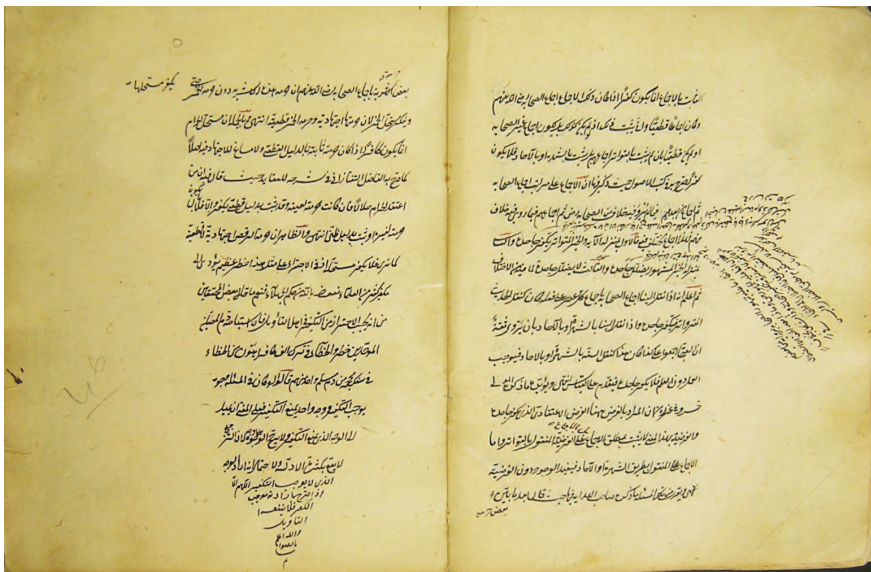
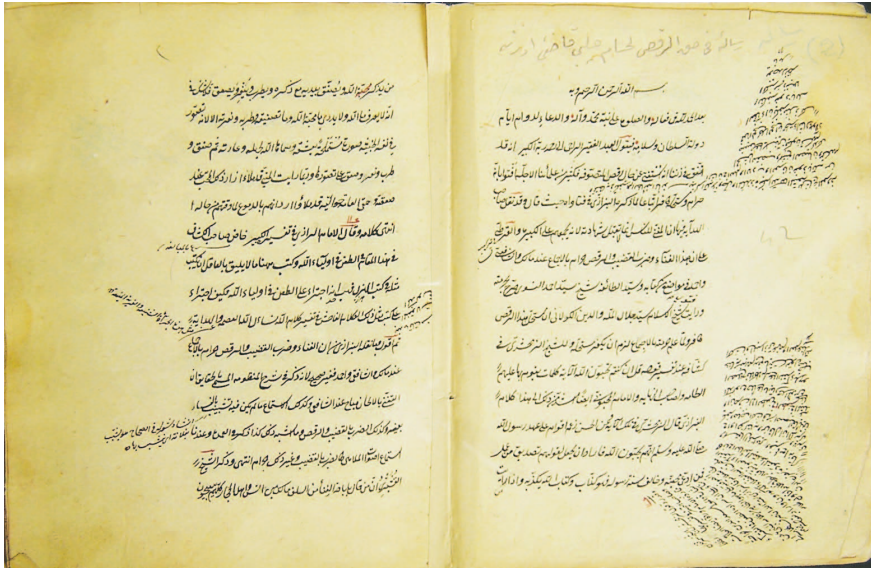
صورة الوريقتين الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة العامة - قسطنطينو، الرقم: ١٣/٢٧٦ (رمزها "ق")



صورة الورقتين الأولى والأخيرة من نسخة المكتبة العامة - غازي عيتاب (أو قونية)، الرقم: ٥/٦٥ (رمزها "غ")



صورة الورقين الأولى والأخيرة من مكتبة ألتاتورك - بك أوغلي، عثمان أرغين، الرقم: ١٢/٠٦٦٧ (رمزها "أ")



صورة الورتقين الأولى والأخيرة من مكتبة حسن باشا العامة بمدينة جوروم، الرقم: ٢/٨٦٤ (رمزها "ح")

ب. النص المحقق

رسالة في رقص المتصوفة

لحسام جلي

/ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^١

[١٨٦ظ]

وبه العون^٢ بعد حمد^٣ الله^٤ في فعاله^٥، والصلاة على نبيه محمد وآله، والدعاء لدوام^٦
دولة السلطان وسلالته^٧. فيقول العبد الفقير^٨ الراجي إلى رحمة^٩ ربه الكريم: ^{١٠}

[البحث الأول: آراء المعارضين لرقص الصوفيّة والطقوس المتعلقة به]

إنّه قد اتّفق في زماننا أنّه استُفتي عن حال رقص المتصوفة^{١١} فكثير من علمائنا الأجلّة
أفتوا بأنّه حرامٌ، ومستحلّه كافرٌ أتباعاً لما ذكره البرّازي^{١٢} في فتاواه^{١٣} حيث قال:

وقد نقل صاحب الهداية فيها^{١٤} أنّ المعنيّ للناس^{١٥} إنّما لا يُقبل^{١٦} شهادته لأثّه^{١٧}

عليه في الفروع وغلب ذلك عليه في الأصول وسائر
العلوم، مات رحمة الله عليه في أواسط رمضان سنة
سبع وعشرين وثمان مئة. انظر: الجواهر المضية
للقرشي، ٥٦١/٢؛ الشقائق النعمانية لطاشكبري
زاده، ص ٢١.

^{١٢} وفي هامش غ أ ح: وتمسكاً به في تكفيرهم الطائفة
المأنوسة بذكر الله عزّ وجلّ والمتلذّذة بفكر الله المتبعة
للمشايخ المعروفة الشأن في العلم والأدب والعرفان،
نعوذ بالله من أفحش التعصّب وأشنع العصيان،
ومتمسكهم ضعيفٌ على ما سنّين، فيكون تمسكهم
كذلك، فمن العجب كلّ العجب أن يجترئ أمثالُ
هؤلاء العُقلاء أن يكفّر مثل ذلك التكفير، نعوذ بالله
الكبير من ذنّب لا يوجد له نظير.

^١ غ - بسم الله الرحمن الرحيم.

^٢ غ أ - وبه العون؛ ح: وبه.

^٣ ح: الحمد.

^٤ ح: لله.

^٥ ق: وفعاله.

^٦ ق ح + أيام.

^٧ غ أ: وسلاله؛ ح: وسلامه.

^٨ ق - الفقير.

^٩ غ: رحمة.

^{١٠} غ + القدير.

^{١١} أ: الصوفية.

^{١٢} هو المولى العالم حافظ الدين بن محمد بن محمد
الكردي المشهور بابن البرّازي، له كتاب مشهور في
الفتاوي اشتهر بالفتاوي البرّازية، وله كتاب في مناقب
الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو كتاب
نافع في الغاية مشتمل على المطالب العالية، ولما
دخل بلاد الروم باحث مع المولى الفتّاري وغلب هو

^{١٤} أ - فيها.

^{١٥} ق - للناس.

^{١٦} ق غ: لا يُقبل.

^{١٧} ق: لأنّهم.

يجمعهم على الكبيرة^١ والقرطبي^٢ في تفسيره^٣ على أنّ هذا الغناء وضرب
الفضيب^٤ والرقص^٥ حرامّ بالإجماع عند مالك [ت. ١٧٩/٥٧٩م] والشافعي
[ت. ٢٠٤/٨٢٠م] وأحمد [ت. ٢٤١/٨٥٥م] في مواضع من كتابه^٦. وسيّد
الطائفة شيخ^٨ سيّد^٩ أحمد النسوي^{١٠} صرح بحرمته. ورأيث فتوى شيخ الإسلام
سيّد جلال الملّة والدين الكرّلاي^{١١} أنّ مستحلّ^{١٢} هذا الرقص كافر^{١٣}، ولما غلّم
حرمته بالإجماع لزم أن يُكفّر مستحلّه^{١٤}. وللشيخ الزمخشري في كشّافه عند
تفسير قوله تعالى: ^{١٥} «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي بِهِ [آل عمران ٣١/٣] الآية، كلمات
فيهم^{١٦} يقوم بها عليهم الطّامة^{١٧}، ولصاحب النهاية^{١٨} والإمام المحبوبي^{١٩} أيضًا
أشدّ من ذلك^{٢٠}. إلى هنا^{٢١} كلام البرزاي^{٢٢}.

- ١ غ: كبيرة. | الهداية للمرغنياني، ١٢٣/٣.
- ٢ أ: القرطبي.
- ٣ ق غ أ - في تفسيره.
- ٤ غ - هذا.
- ٥ صرّب الفضيب: ضرب العود على وتيرة مخصوصة. انظر: بريقة محمودية لأبي سعيد الخادمي، ١٣٤/٤.
- ٦ الرقص: الحَبَب، وفي التهذيب: ضرب من الخبب، وهو مصدر رقص يرقص رقصًا. انظر: لسان العرب لابن منظور، «رقص».
- ٧ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٠/٢٦٣ (الإسراء ١٧/٣٧-٣٨)؛ ١١/٢٣٨ (طه ٢٠/٩٣)؛ ١٤/٥١-٥٦ (لقمان ٣١/٦).
- ٨ غ: الشيخ.
- ٩ غ - سيّد؛ أ: سيدي.
- ١٠ هو أحمد بن محمد بن زكريا أبو العباس النسوي الصوفي العالم الزاهد، صاحب كتاب تاريخ الصوفية، وهو مفيد في بابه، وذكره الخطيب، وكان من أهل القرآن، والحديث، والعلم، والزهد، وكتابه جليل مفيد في بابه، وتوفي بين مكة ومصر، سنة ستّ وتسعين وثلاث مئة. وله طبقات الصوفية. انظر: طبقات الشافعيين لأبي الفداء، ١/٣١٠؛ الطريقة المحمدية لبركوي، ص ٤٨٦.
- ١١ هو جلال الدين بن شمس الدين الكرّلاي الحوّارزمي، من فقهاء الحنيفة. كان عالمًا فاضلاً. من تصانيفه: الكفاية شرح الهداية، وتوفي سنة سبع وستين وسبع مئة. انظر: الفوائد البهية للكنوي، ص ٥٨؛ الموسوعة الفقهية الكويتية لوزارة الأوقاف، ٤١٩/٢.
- ١٢ ق: مستحل.
- ١٣ ق - كافر.
- ١٤ الطريقة المحمدية لبركوي، ص ٤٨٧؛ الدرر السنينة لعلماء نجد الأعلام، ٩/٤٢٢.
- ١٥ ح - تعالى.
- ١٦ ح - فيهم.
- ١٧ الكشّاف للزمخشري، ١/٣٥٣ (آل عمران ٣١/٣).
- ١٨ هو الإمام تاج الشريعة عمر بن عبيد الله بن محمود بن أحمد المخبّوبي الحنفي البخاري، وهو صاحب نهاية الكفاية في شرح الهداية ووالده هو صدر الشريعة الأول وأخوه برهان الشريعة محمود. توفي سنة تسع وسبع مئة. انظر: سلّم الوصول لكاتب جلي، ٢/٤١٧.
- ١٩ هو عبيد الله بن مسعود بن عبيد الله بن محمود، صدر الشريعة المحبوبي، له تصانيف مفيدة، منها: التنقيح في أصول الفقه، وشرحه المسمّى بالتوضيح وشرح الوقاية ومختصر الوقاية. توفي سنة سبع وأربعين وسبع مئة انظر: تاج التراجم لقاسم بن قُطُوبغا، ص ٢٠٣.
- ٢٠ أ + عزم على أن يأمر بالكفر كفرهم.
- ٢١ ق ح: إلى هذا.
- ٢٢ جامع الوجيز للبرزاي، ص ١٧٩ظ.

قال الرّمخشريّ في تلك الآية:

وعن الحسن¹ [ت. ١١٠هـ/٧٢٨م] زعم أقوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم يحبون الله فأراد أن يجعل لقولهم تصديقاً من عمل، فمن ادعى محبته وخالف سنة رسول² فهو كذاب، وكتاب الله يكذبه³. وإذا⁴ رأيت من يذكر محبة الله ويصقّ بيديه مع ذكره ويطرب وينعر⁵ ويصعق، فلا تشكّ⁶ في أنه لا يعرف ما الله، ولا يدري ما محبة الله وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته⁷ إلا لأنه تصوّر في نفسه الخبيثة صورةً مستملحةً معشقةً⁸، فسماها الله لجهله ودعارته،⁹ ثم صقّ وطرب¹⁰ ونعر وصعق على تصوّرها، وربما رأيت المنيّ قد ملأ إزار ذلك المحبّ عند صعقته، وحُمقى العائمة حواليه قد ملؤوا أردانهم بالدموع لما رقتهم¹¹ من حاله، انتهى كلامه¹².

[البحث الثاني: آراء المبيحين لرقص الصوفيّة ومتعلقاته]

وقال الإمام الرازيّ في تفسيره الكبير¹³، عامله الله بلطفه الخطير: ¹⁴ «خاض¹⁵ صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى¹⁶ وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل

- ١ هو الحسن البصريّ.
- ٢ غ: رسول الله.
- ٣ جامع البيان للطبري، ٦/٣٢٣-٢٤ (آل عمران ٣١/٣).
- ٤ ق: فإذا.
- ٥ أ: وينعق.
- ٦ ح: يشكّ.
- ٧ ح - وصعقته.
- ٨ ح: يعشقه.
- ٩ أ ح: وعارته.
- ١٠ أ - وطرب
- ١١ أ ح: رقتهم.
- ١٢ الكشاف للرمخشري، ١/٣٥٣ (آل عمران ٣١/٣).
- ١٣ وفي هامش ح: وقد ردّ قول الرّمخشريّ الشيخ سمرقندي [أي: أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت. ٣٧٣هـ/٩٨٣م)] وصاحب التمييز [هو أبو عليّ محمد بن خليل السكّوتيّ (ت. ٧١٧هـ/١٣١٧م)] في تفسيريهما أغلظ ممّا ردّه الإمام
- وردّه أيضاً العلامة إشارةً، والمولى سعّد الدين صراحةً بناءً على أنّ مراده الطعن في الفقراء الصوفيّة على ما هو الظاهر من كلامه المُنبي عن غاية كلامه، فالبرّازي رحمه الله إن صُرف كلامه إلى ما صُرف إليه الفضلاء المذكورون، وأراد بقوله فيهم الفقراء الصوفيّة، فلا ربط في كلامه إذ أوّل كلامه كان في الطائفة المبتدعة المتشدّدة بضرب الدفّ واستعمال المزامير وغيرها، مع أنه قال في أواخر كتابه: «ومن قال إنّ الله يرى ولا يُرى يُكفّر». وصاحب الكشاف من أصحاب القائلين، وإن صُرف إلى الطعن في الطعن في المبتدعة المذكورة حملاً على ما يُقال حمل المؤمن على الصلاح، فلا كلام له على الفقراء؛ بل هو عناية منه بهم يدفع ما يتمسك بقول صاحب الكشاف البرّازي عنهم، والعلم عند الله.
- ح - عامله الله بلطفه الخطير.
- وفي هامش أ ح: أي: شرع بالمبالغة.
- غ ح - تعالى.

أن يكتب مثله في كتب الهزل. ^١ فَهَبَ ^٢ أَنَّهُ اجْتَرَأَ ^٣ عَلَى الطعن في أولياء الله، ^٤ فكيف اجترأ على كتب مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسيره ^٥ كلام الله تعالى، ^٦ نسأل الله العصمة^٧ والهداية» انتهى. ^٨

ثم أقول: ما نقله ^٩ البزاري من أنّ الغناء وضرب القضيب والرقص حراماً بالإجماع عند مالك والشافعي وأحمد ^{١٠} فغير صحيح؛ لأنه ذكر في شرح المنظومة المستى بالحقائق: ^{١١} «أنّ التغني بالألحان ^{١٢} مُباحٌ عند الشافعي، وكذلك الاستماع ما لم يكن فيه تشبیبٌ ^{١٣} بإنسان بعينه، وكذلك الضرب بالقضيب والرقص وما أشبه ذلك»، كذا ذكر ^{١٤} في العمدة، ^{١٥} وعندنا استماع أصوات الملاهي كالضرب بالقضيب وغير ذلك حراماً، انتهى. ^{١٦}

وذكر الشيخ القشيري: «أنّ من قال بإباحة الغناء من السلف مالك بن أنس وأهل الحجاز كلهم ^{١٧} يُبيحون الغناء»، ^{١٨} وأيضاً قال النووي:

اختلفوا في الغناء فأباحه ^{١٩} جماعة منهم أهل الحجاز، وحرمه أهل العراق، ومذهب ^{٢٠} الشافعي كراهته، ^{٢١} وهو المشهور من مالك، ^{٢٢} وقد اختارت الصحابة رضي الله عنهم ^{٢٣}

- ١ وفي هامش غ أ ح: هزره.
- ٢ وفي هامش غ ح: خذ.
- ٣ وفي هامش أ: من الجرأة.
- ٤ وفي هامش غ أ: لعداوته إيّاهم بكونه مُغْتَرِبًا منكراً لكرامة الأولياء وحالة المقرّبين.
- ٥ أ - تفسير.
- ٦ ح - تعالى.
- ٧ وفي هامش غ أ ح: عن مثل هذه الجرأة الشنيعة والفرية المنيعة.
- ٨ مفاتيح الغيب للرزاي، ١٩٨/٨ (آل عمران ٣/٣١).
- ٩ أ: وما نقل؛ وفي هامش أ ح: أي: بعيداً ما دلّت المنقولات المذكورة.
- ١٠ جامع الوجيز للبزاري، ص ٣٣٦ ظ.
- ١١ حقائق المنظومة لأفسنجي، ص ٢٥٨ ظ. حقائق المنظومة في شرح منظومة الخلافات، للنسفي، في المحمودية بالمدينة. هي لمحمود بن محمد بن داود الإفسنجي اللؤلؤي البخاري، أبو المحامد، فقيه حنفي، حافظ، مفسر. من أهل بخارى، مولده ووفاته
- فيها. المتوفى بها سنة واحد وسبعين وست مئة انظر: الأعلام للزركلي، ١٨٢/٧؛ معجم المؤلفين لكخالة، ١٩٥/١٢.
- ١٢ ق: بالحن.
- ١٣ وفي هامش أ ح: هو إنشادٌ بشعر له في الصحاح، يقال هو تشبیب بفلانة أي: تشبّب بها. انظر: الصحاح تاج اللغة للجوهري، «شبيب».
- ١٤ غ أ - دُكِرَ.
- ١٥ عمدة القاري للعيني، ١٣٥/٢٠-٣٦؛ ١٧٦/٢١.
- ١٦ جامع الوجيز للبزاري، ص ٣٣٦ ظ.
- ١٧ غ - كلهم.
- ١٨ الرسالة القشيرية للقشيري، ٥٠٥/٢.
- ١٩ ح: وأباحه.
- ٢٠ غ: ومذهب، صح هامش.
- ٢١ أ: كراهيته.
- ٢٢ أ: في مالك.
- ٢٣ ق: رحم.

غناء العرب^١ الذي هو الإِنْشَادُ^٢ / وَالتَّرْتُّمُ،^٣ وأجازوا الحِداءَ^٤ فعلوه^٥ بحضرة النبي عليه السلام، ومثل هذا ليس بحرام ولا يُجرح الشاهد.^٦

وأيضاً ذكر الفاضل الأكمل^٧ في شرحه للمشارك:^٨ «قد اختلف العلماء في الغناء^٩ فأباحه جماعة من أهل الحجاز، وهو رواية عن مالك وحرّمه أبو حنيفة [ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م] رَحِمَهُ اللهُ^{١٠} وأهل العراق وكرّمه الشافعي، وهو المشهور من مذهب مالك رَحِمَهُ اللهُ^{١١} انتهى.

وذكر في المحيط:^{١٢}

ذكر محمد [ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م] في السّير الكبير^{١٤} عن أنس بن مالك [ت. ٩٣هـ/

١) تاج التراجم لقاسم بن فطوينا، ص ٢٧٦-٢٧٧.
٢) قد يكون هذا الكتاب تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار للبابري. البابري شرح مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية للصغاني وسمّاه تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار. انظر: تاج التراجم لقاسم بن فطوينا، ص ٢٧٧؛ معجم المؤلفين لكخالة، ١١/٢٩٨.
٣) غ: وقد اختلف.

٤) وفي هامش غ: الغناء عرفاً ترديد الصوت بالألحان في الشعر مع انضمام التصفيق المناسب لها، فلم يتحقّق الغناء بفقدان قيد من الثلاثة كون الألحان في الشعر وانضمام التلفيق بالألحان ومناسبة التصفيق لها، فهو من أنواع اللعب وكبيرة في جميع الأديان. فهستاني في الكراهية. جامع الرموز للقهستاني، ص ٥٣٨.

٥) ق: أ: رحمه؛ ح - رحمه.
٦) أ ح - رَحِمَهُ اللهُ.

٧) المحيط البرهاني لبرهان الدين محمود بن أحمد بن المازة بن عبد العزيز المذكور (ت. ١٦٦هـ/١٢١٩م). هي أربع مجلّدات، في الفقه. هي سُمّيت الذخيرة، شرح الجامع الصغير للشيباني، التجريد وكلّها في فروع الفقه الحنفي، وتمتّة الفتاوى. انظر: سلّم الوصول لكاتب جلي، ٢/٢٨٥؛ الأعلام للزركلي، ٧/١٦١؛ معجم المؤلفين لكخالة، ١٢/١٤٧.

٨) غ: التيسير الكبير. | شرح السير الكبير للسرخسي، ص ١٠٠.

١) أ: الضرب؛ وفي هامش غ: أما قراءة أشعار العرب فماكان فيها من ذكر الفسق والخمر والغلام مكروه؛ لأنه ذكر الفواحش. فتاوى قاضيخان لقاضيخان، ٢/٤٣٩-٤٤٠.

٢) الإنشاد: هو رَفَعُ الصوت، ومنه إنشاد الشعر. انظر: تاج العروس للزبيدي، «نشد».

٣) التَّرْتُّمُ: الرُّنْمُ بالتحريك الصوت. وقد رَنَمَ بالكسر وترنم، إذا رجّع صوته. انظر: الصحاح تاج اللغة للجوهرى، «رنم».

٤) وفي هامش ق غ أ ح: الحداء: هو سوق الإبل، والغناء: بالكسر من السماع، والغناء: بالفتح النفخ، والغنى: بالكسر والقصر اليسار. انظر: مختار الصحاح للرازي، «حدأ»، «غنى».

٥) أ: فعلوه.
٦) المنهاج للنووي، ٦/١٨٢-٨٨.

٧) هو أكمل الدين محمد بن محمود البابري الرومي. هو علامة المتأخرين، وخاتمة المحقّقين، له: شرح مشارق الأنوار، وشرح الهداية المسمّى بالعناية، وشرح أصول البزدوي المسمّى بالتقرير، وشرح المنار المسمّى بالأنوار، وشرح ألفية ابن معطي، وشرح التلخيص في المعاني والبيان، وشرح مختصر ابن الحاجب الأصلي، وشرح السراجية، ومقدّمة في الفرائض، وشرح تلخيص الخلاطي للجامع الكبير في قطعتين لم يكمل. وشرح تجريد النصير الطوسي لم يكمل، وحاشية على الكشاف إلى تمام الزهراوين. توفي سنة ست وثمانين وسبع مئة. انظر:

[٧١١-٧١٢م] رضي الله عنه^١ أنه دخل^٢ على أخيه البراء بن مالك^٣ [ت. ٢٠/هـ٤١م] وهو كان يتغنى^٤، قوله^٥ وهو كان^٦ يتغنى بظاهرة حجة لمن يقول: لا بأس للإنسان أن يتغنى به^٧ إذا كان يُسمع ويُؤنس نفسه، وإنما يُكره إذا كان يُسمع ويُؤنس غيره. ومن الناس من يقول: لا بأس به^٨ في الأعراس والوليمة وإن كان ذلك^٩ نوع^{١٠} لهو،^{١١} وكذلك التغنى. ومنهم من قال: إذا كان يتغنى ليستفيد به نَظْمُ الْقَوَائِي وَيَصِيرُ فَصِيحَ اللِّسَانِ لَا بَأْسَ بِهِ. ومنهم من قال: إذا كان وحده فتغنى^{١٣} لدفع الوحشة عن نفسه فلا بأس به.^{١٤} وبه^{١٥} أخذ شمس الأئمة السرخسي^{١٦} [ت. ٨٣/هـ٤١٠م]، وإنما المكروه على قول هذا القائل ما يكون على سبيل اللهو،^{١٦} وذكر شيخ الإسلام^{١٧} [ت. ٨٣/هـ٤١٠م]: «أَنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مَكْرُوهٌ عِنْدَ عُلَمَائِنَا وَعِنْدَ أَبِي لَيْلَى يَحِلُّ الْغِنَاءُ مُطْلَقًا» انتهى.^{١٨}

وذكر^{١٩} في الكتب الشافعية المحرر،^{٢٠} والأنوار،^{٢١} واللُّبَاب،^{٢٢} وشرحه،^{٢٣} والحاوي:^{٢٤}

البيخاري، الحنفي، المعروف ببيكر خواهر زاده، أو خواهر زاده، فقيه، نحوي. كان شيخ الأحناف فيما وراء النهر. مولده ووفاته في بخارى. من آثاره: **المبسوط في خمسة عشر مجلدًا، شرح الجامع الكبير للشيباني، وشرح مختصر القدوري** وكلاهما في فروع الفقه الحنفي. توفي سنة ثلاث وثمانين وأربع مئة. انظر: **الجواهر المضية للقرشي، ١/٢٣٦؛ تاج التراجم لقاسم بن فطويعا، ص ٢٥٩؛ الأعلام للزركلي، ٦/١٠٠.**

^{١٨} **المحيط البرهاني لابن مازة، ٥/٣٦٩-٧٢، ٨/٣١٦.**
^{١٩} غ: وذلك.

^{٢٠} **المحرر لعبد الكريم الراجعي، ص ٤٩٦. المحرر هو في فروع الشافعية، هو كتاب معتبر، مشهور بينهم. كتبه عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الراجعي القزويني، فقيه، من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، وتوفي سنة ثلاث وعشرين وست مئة. انظر: **طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٨/٢٩٢؛ الأعلام للزركلي، ٤/٥٥.****

^{٢١} **الأنوار لأعمال الأبرار لأردبيلي، ٣/٥٢٤-٢٦. الأنوار لعمل الأبرار هو في فقه الشافعي. وهو كتاب معتبر، متداول. جُمع فيه ما تعم به البلوى من المسائل المهمة، غير المذكورة في المعتبرات. وهو مجلدان لطيفان عظيم النفع اختصر به الروضة وغيرها وجعله خلاصة المذهب. انظر: **طبقات الشافعية لتقي الدين بن قاضي شهبه، ٣/١٣٨؛ كشف الظنون لكاتب جلي، ١/١٩٥.****

^١ ق: رجمه.

^٢ ق: دخل.

^٣ هو البراء بن مالك بن النضر الأنصاري. أخو أنس بن مالك لأبيه وأمه، وشهد أهدأ والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بدرًا، وكان شجاعًا مقدامًا. وكان في مظهره ضعيفا متضعفا. قتل مئة شخص مبارزة، عدا من قتل في المعارك. انظر: **أسد الغابة لابن الأثير، ١/٢٠.**

^٤ **المستدرک للحکم النيسابوري، ٣/٣٣٠.**

^٥ ق + تع.

^٦ أ - وهو كان.

^٧ ق غ أ - به.

^٨ أ ح - به.

^٩ أ - ذلك.

^{١٠} غ - نوع.

^{١١} غ: عن لهو.

^{١٢} ق - من قال.

^{١٣} أ: فيغنى.

^{١٤} ق غ ح: لا بأس به.

^{١٥} أ - وبه.

^{١٦} **اللهو: صرف الهم بما لا يحسن أن يصرف به، اللهو: الاستمتاع بلذات الدنيا واللعب، العبث. انظر: **الكليات لأبي البقاء الحنفي، «لهو».****

^{١٧} قد يكون قُصِدَ بشيخ الإسلام الإمام محمّد بن حسين

أَنَّ الغناء بمجرد الصوت من غير آلة وسماعه مكروهان غير محرّمين، وضرب
القبضيب مكروه غير محرّم، والرقص غير محرّم؛ لأنّه مجرد حركات على استقامة،
وقد ثبت أَنَّ النبيّ عليه السلام وقف لعائشة [ت. ٦٥٨/٥٧٨م] رضي الله عنها^٢
يسترها وهي تنظر إلى الحبشة^٣ وهم يرفنون أي: يرقصون. قال الحلبيّ: «الرقص
الذي فيه تكسُّرٌ وثثٌ^٥ يشبه أفعال المخثّين^٦ حرامٌ على الرجال والنساء» انتهى.^٧

وذكر جلال الدين^٨ في حاشية الأنوار: ^٩ «لم يُبين الرافعي^{١٠} [ت. ٦٢٣/٥٦٢٦م]

التثني والتكسر، وتخنيث الكلام تليينه، واشتقاق
المخثّ منه، وجمع الخنثى الخنث كالأنتى والإنث،
والخنثى كالحثبيّ والخبائيّ. انظر: طلبة الطلبة لنجم
الدين النسفي، ص ١٧١.

^٧ المنهاج في شعب الإيمان للحلبيّ، ٩٦/٣؛ روضة
الطالبين لابن شرف النووي، ٢٢٧/١١ - ٣٠.

^٨ هو جلال الدين محمّد بن أسعد الصديقي الدواني
الشافعي. فقيهه، متكلم، حكيم، منطقي، مفسّر،
مشارك في علوم. من تصانيفه الكثيرة: شرح التهذيب
للتفتازاني في المنطق، شرح عقائد الإيمان لعضد
الدين الإيجي تعليقة على الأنوار لعمل الأبرار
للأردبيلي في الفقه الشافعي. توفي سنة سبع وتسع مئة
انظر: الضوء اللامع للسخاوي، ١٣٣/٧؛ كشف
الظنون لكاتب جلي، ١٩٥/١.

^٩ أ: في حاشيته. | هي حاشية على الأنوار لعمل
الأبرار. هو حاشية على الأنوار لعمل الأبرار
للأردبيلي في فروع الفقه الشافعي. انظر: هدية
العارفين للبغدادي، ٢٢٤/٢؛ معجم المؤلفين
لكخالة، ١٨٤/٧.

^{١٠} هو عبد الكريم بن محمّد الرافعي القزويني. فقيهه،
أصولي، محدّث، مفسّر، مؤرّخ. من تصانيفه: فتح
العزیز علی کتاب الوجیز للفرزلي في ١٦ مجلّدًا،
وشرح المحرّر وسماء الوضوح وكلاهما في فروع
الفقه الشافعي، وشرح مسند الشافعي في مجلّدين،
والترتيب، والأمالی الشارحة على مفردات الفاتحة،
والتدوين في أخبار قزوين، وله شعر. انظر: طبقات
الشافعية الكبرى للسبكي، ٢٩٢/٨؛ معجم
المؤلفين لكخالة، ٣/٦؛ كشف الظنون لكاتب
جلي، ٣٩٤/١.

^{٢٢} هو اللباب في الفقه لعبد الغفار بن عبد الكريم
القزويني. اللباب هو في الفقه الشافعي، وهو مختصر.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٢٧٧/٨؛
سلم الوصول لكاتب جلي، ٢٨٨/٢.

^{٢٣} هو العجاب في شرح اللباب لعبد الغفار بن عبد
الكريم القزويني. العجاب هو في فروع الشافعية
مشهور في مجلّدين. انظر: طبقات الشافعية الكبرى
السبكي، ٢٧٧/٨؛ سلم الوصول لكاتب جلي،
٢٨٨/٢؛ هدية العارفين للبغدادي، ٥٨٧/١.

^{٢٤} الحاوي الصغير للقزويني، ص ٦٦٩. الحاوي الصغير
هو اختصار للإرشاد في فروع الشافعية، وعُمِلَ عليه
شرح في مجلّدين. انظر: طبقات الشافعية الكبرى
السبكي، ٢٧٧/٨؛ سلم الوصول لكاتب جلي،
٢٨٨/٢.

^١ غ: لمجرد.

^٢ ق: رحم.

^٣ ق: الحبشة؛ أ: الحشيتة، صح هامش.

^٤ هو الحسين بن الحسن بن محمّد بن حليم، البخاري،
الشافعي أبو عبد الله، أحد الشافعيين بما وراء النهر،
وأظهرهم، وأدبهم، بعد أستاذه أبي بكر القفال،
وكان مقدّمًا، فاضلاً كبيرًا له مصنّفات مفيدة، من
تصانيفه: منهاج الدين في شعب الإيمان في نحو
ثلاث مجلّدتان، آيات الساعة وأحوال القيامة. توفي
في ربيع الأول سنة ثلاث وأربع مئة. انظر: الجواهر
المضية للقرشي، ٣٠٠/٢؛ طبقات الشافعيين لأبي
الفداء، ٣٥٠/١.

^٥ وفي هامش ق: أ: دُوْتَأَشْدُنْ. | دُوْتَأَشْدُنْ: أي:
الانحناء باللغة الفارسية.

^٦ هو الخنثى الذي له ما للذكر وما للإنتى. والانخنث

حكم الرقص الذي ليس فيه تَنَبُّ ولا تَكْسُرٌ هل هو مكروه أو مباح؟ فإنه عِبْرٌ بقوله لا يَحْرَمُ، والمسألة مختلف فيها، فذهب الفقَّال^١ [ت. ٣٦٥هـ/٩٧٥م] كما حكاها عنه في البحر^٢ إلى الكراهة^٣.

وقال القَيْرَوَانِيُّ^٤ في العمدة^٥: «الرقص مباح»^٦. وكذلك الغَزَالِيُّ في الوسيط^٧ وهو مقتضى كلام أبي علي^٨ والحليمي^٩، وأشار القاضي حسين^٩ والغزالي في الإحياء إلى أنه إن كان من أهل الأحوال الذين يقومون بوجود فيباح لهم ويكره لغيرهم^{١٠}، وصرَّح به الأستاذ^{١١} أبو منصور^{١٢}، وذكر الإمام الغزالي في الإحياء: «فهذه المقاييس والنصوص تدلُّ على إباحة الغناء والرقص والضرب بالدَّفِّ^{١٣} واللعب بالدَّرَقِ والحِرَابِ والنظر إلى رقص الحبشة والزنج»^{١٤}.

^١ هو الإمام أبو بكر محمد بن عليّ الفقَّال الشاشي.

^٢ الموطأ لمالك. انظر: تراجم المؤلفين لمخفوظ، ٣٥٤/٢.

^٣ الفقيه، محدث، مفسر، أصولي، لغوي، شاعر. ولد

^٤ في الشاش، ورحل في طلب الحديث إلى خراسان

^٥ والعراق والحجاز والشام والنجف، وانتشر عنه المذهب

^٦ الشافعي فيما وراء النهر، من تصانيفه الكثيرة: كتاب

^٧ في أصول الفقه، وشرح الرسالة للشافعي التقريب

^٨ في ست مجلدات، وكتاب في محاسن الشريعة،

^٩ والفتاوى. وفاته سنة ست وثلاثين وثلاث مئة

^{١٠} انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٣/٢٠٠؛

^{١١} طبقات الشافعيين لأبي الفداء، ١/٢٦٨.

^{١٢} هو بحر المذهب لعبد الواحد بن إسماعيل بن

^{١٣} أحمد بن محمد الرُّؤْيَانِي (ت. ٥٠٢هـ/١١٠٨م).

^{١٤} بحر المذهب من المطبوعات الكبار، وله مناصب

^{١٥} الشافعي، والكافي، وحلية المؤمن، وصنّف في

^{١٦} الأصول والخلاف، وكلّها في فروع الفقه الشافعي.

^{١٧} انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ١/٥٢٥.

^{١٨} بحر المذهب للرويان، ١٤/٣١٤.

^{١٩} هو أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني. شاعر،

^{٢٠} نحوي، لغوي، أديب، حاذق، عروضي، كثير

^{٢١} التصنيف، تأدّب على القَزَّازِ القيرواني وغيره. وكان

^{٢٢} أبوه رُومِيًّا وبينه وبين ابن شرف الأديب مناقضات،

^{٢٣} وله في الردّ عليه تصانيف، وله الأُتْمُوذَجُ والشذور

^{٢٤} في اللغة، وتاريخ قيروان، والعمدة، ورفع الإشكال

^{٢٥} ودفع المحال. توفّي بالقَيْرَوَانِ سنة ست وخمسين

^{٢٦} وأربع مئة عن ست وستين سنة. انظر: سلّم الوصول

^{٢٧} لكاتب جلي، ٢/٢٢٢.

^{٢٨} أ - في العمدة. | هي العمدة في صناعة الشعر، شرح

^{٢٩} إحياء علوم الدين للغزالي، ٢/٢٧٨-٧٩، ٣٣٨.

[البحث الثالث: حكم اللهو واللعب]

وقال^١ في موضع آخر:

اللهو من حيث إنه لهو ليس بحرام، فلعِب الحبشة ورقصهم لهو، وقد كان النبي^٢ عليه السلام^٣ ينظر إليه ولا يكرهه؛^٤ بل اللهو واللعب لا يُؤخذ الله به إن عُني به أنه فعل لا فائدة فيه، فإنَّ الإنسان لو وَظَّف على نفسه أن يضع يده على رأسه في اليوم مئة مرّة، فهذا^٥ عبثٌ لا فائدة فيه، ولا يحرم؛ بل قال الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٥]، فإذا كان ذكر اسم الله على الشيء والمخالفة فيه مع أنه لا فائدة فيه^٦ لا يُؤخذ به، فكيف / يُؤخذ^٧ بالشعر والرقص؟^٨

[١٨٧ظ]

وقال في موضع آخر:

اللهو واللعب مباح. وأيُّ لهو يزيد على لهو الحبشة والزنج في لعبهم، وقد ثبت بالنص^٩ إباحته؟ على أئني أقول: «اللهو يروِّح القلب^{١٠} ويخفِّف عنه إعياء الفكر والقلوب إذا كرهت عُميت، وترويحها إعانته لها على الجدِّ، واللهو^{١١} معين على الجدِّ، ولا يصبر^{١٢} على الجدِّ المحض إلا نفوس الأنبياء عليهم السلام، فاللهو دواء القلب^{١٣} عن داء الإعياء^{١٤} والملال، فينبغي أن يكون مباحاً؛ لكن لا ينبغي أن يستكثر منه، كما لا يستكثر من الدواء؛ فإذا اللهو على هذه النية قربة»^{١٥}.

[البحث الرابع: حكم السماع والوجد وما شابه ذلك]

وقال في موضع آخر منه:

إِعْلَمُ أَنَّ السَّمَاعَ^{١٦} هُوَ الْأَوَّلُ، أَي: الْأَمْرُ الْوَاقِعُ أَوَّلًا،^{١٧} وَيَثْمَرُ السَّمَاعُ حَالَةً فِي الْقَلْبِ،

- | | | | |
|----|----------------------------------|----|---|
| ١ | أي: أبو حامد الغزالي. | ١١ | غ - واللهو. |
| ٢ | ح - النبي. | ١٢ | ق ح: تصير؛ أ: يصير. |
| ٣ | ح - عليه السلام | ١٣ | ق - القلب. |
| ٤ | ق: ولا يكره. | ١٤ | وفي هامش أ: يقال أعيب الرجل في مشيه فهو مُعِيّ إذا عجز وفتّر، الإعياء بالتركي يُورْلَمَقْ؛ ح + يُورْلَمَقْ. |
| ٥ | ق: فهذه. | ١٥ | إحياء علوم الدين للغزالي، ٢/٢٨٧. |
| ٦ | ح - فيه. | ١٦ | السَّمَاعُ: كلُّ ما يستلذه الإنسان من صوت طيب فهو سماع. انظر: الكلبيات لأبي البقاء الحنفي، «سمع». |
| ٧ | ق: يؤخذ. | ١٧ | غ - أي: الأمر الواقع أولاً، صح هامش؛ ح - أي: |
| ٨ | إحياء علوم الدين للغزالي، ٢/٢٨٤. | | الأمر الواقع أولاً. |
| ٩ | غ - بالنص. | | |
| ١٠ | غ - القلب. | | |

يُسَمَّى الوجد،^١ ويشمر الوجد تحريك الأعضاء، إمّا بحركة غير موزونة، فيُسَمَّى الاضطراب، وإمّا بموزونة،^٢ فيُسَمَّى التصفيق والرقص،^٣ وهو سبب تحريك السرور^٤ والنشاط، وكلّ سرور مباح، فيجوز تحريكه ولو كان ذلك حراماً لما نظرت عائشة^٥ إلى الحبشة مع النبي عليه السلام وهم يرقصون،^٦ وفي بعض الرواية أنه عليه السلام^٧ قال لعائشة رضي الله عنها:^٨ «أَتَحِبِّينَ أَنْ تَنْظُرِي إِلَى زَفَنِ الْحَبْشَةِ؟»^٩ والزَّفْنُ الرقص، وذلك يكون بفرح أو شوق، فحكمه حكم مُهَيِّجِهِ،^{١٠} إن كان فرحه محموداً فهو محمود،^{١١} والرقص يزيد ويؤكده،^{١٢} وإن كان مباحاً فهو مباح، وإن كان مذموماً فهو مذموم. نَعَمْ، لا يلبق اعتياد^{١٣} ذلك بمناصب الأكابر وأهل القدوة؛^{١٤} لأنه في الأكثر يكون عن لهو^{١٥} ولعب وما له صورة اللعب مستحقر^{١٦} في أعين الناس، فيبغى أن يجتنبه المقتدى به^{١٧} لئلا يصغر في أعين الناس، فيترك الاقتداء به، انتهى كلامه رَجَمَهُ اللهُ.^{١٨}

- ١ هذه الجملة الأخيرة أكثر ملاءمة للتعبير عنها على النحو التالي: تُسَمَّى الوجد. الوجد: هو ما صادف القلب من فرح أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة أو كشف حالة بين العبد وبين الله عزّ وجلّ. انظر: التعرّف للكلازادي، ص ١١٢.
- ٢ غ: موزونة.
- ٣ إحياء علوم الدين للغزالي، ٢/٢٦٨.
- ٤ أ: تحريك سبب السرور.
- ٥ أ ح + رض.
- ٦ وفي هامش أ: فإن قوّة اجتهاده مشهورة بين الفحول ومذكورة في مسلمات كتب الأصول، أي: الكتب المسلمة بين العلماء، مثل التلويح والتوضيح وغيرهما؛ وفي هامش أ: قال الإمام الغزالي من: «أَنَّ الرقص مباح، إذا لم يقصد به الفُرْءاءة؛ لأنّه سبب في تحريك السرور والنشاط، وكلّ سرور مباحّ جاز تحريكه ولو كان حراماً لما نظرت عائشة رضي الله عنها إلى الحبشة مع رسول الله عليه السلام وهم يرفنون إلى هنا كلامه». [إحياء علوم الدين للغزالي، ٢/٢٧٧]؛ وفي هامش أ: إن قيل: «لأنّ حل رقص الحبشة في اللعب لا يفيد حلّ الرقص في العبادات؛ لأنّ بينهما بوناً بعيداً»، أجب ب: «أَنَّ هذا السؤال على الإمام ويكفينا إفتاؤه بإباحة الرقص الذي نحن فيه على أنه له أن يقول إذا كان مباحاً لسرور النفس الذي لا عاقبة له، فكونه مباحاً لسرور الروح الذي له منافع أخرى هو أولى وأحرى».
- ٧ ح + أنه عم.
- ٨ ق أ: رحمها؛ ح - رحمها.
- ٩ وفي هامش أ: قالت عائشة رضي الله عنها: «كان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب، فأنا سألت رسول الله عليه السلام»، قال: «تشهدين تنظرين؟» فقلت: «نعم»، فأقامني وراءه، وكان خدي على خده، حتى مَلَأْتُ قال: «حسبكِ؟»، قلت: «نعم»، قال: «فأذهبي». كذا في شرح المشارق وغيره. | صحيح البخاري، أبواب العيدين ٢؛ السنن الكبرى للنسائي، ١٨١/٨ (٨٩٠٢).
- ١٠ وفي هامش غ أ ح: إلى ما يهيج الفرح كالوصول إلى المحبوب، فإن كان المحبوب مشروعاً حُبّه يكون الفرح المرتب عليه محموداً وإلا فلا، وكذا الشوق، والله أعلم.
- ١١ غ أ - فهو محمود.
- ١٢ غ أ ح + فهو محمود.
- ١٣ وفي هامش أ ح: في ذكر الاعتقاد إشعار لمحموديته له أحياناً.
- ١٤ وفي هامش ح: أي: اقتداء الناس.
- ١٥ ق: في لهو.
- ١٦ غ - مستحقر، صح هامش.
- ١٧ ق: المقتدى به.
- ١٨ غ + عليه وسلامه؛ ح - رَجَمَهُ اللهُ؛ وفي هامش أ ح: فينقطع الاقتداء في الأمور الدينية. | إحياء علوم الدين للغزالي، ٢/٣٠٤.

[البحث الخامس: رأي المؤلف المؤيد لرقص الصوفية والطقوس المتعلقة به]

ثم أقول: فعلم من هذه المنقولات أنّ حرمة الأمور المذكورة^١ لا يثبت من هؤلاء الأئمة التي ذكرهم؛^٢ بل إنّما يثبت من علمائنا الأئمة الحنفية^٣، حيث ذكر في كتبهم أنّ استماع الملاهي كالضرب بالقضيب والغناء وغير ذلك حرام، فالأولى أن يذكرهم في عداد القائلين بحرمتها؛ لكنّه عكس الأمر كما ترى.

ثم نقول: ^٤ فعلم من هذا أنّ تكفير^٦ مستحلّ الرقص ههنا^٧ راجع^٨ إلى تكفير^٩ كثير من المجتهدين القائلين بحلّه؛ بل إلى تكفير من يُحلّ الغناء وضرب القضيب من المجتهدين أيضاً،^{١٠} وليس هذا إلاّ هدم الدين وطريق الاجتهاد للاشتراك في العلة.^{١١} على أنّنا نقول: إنّ إنكار الحكم الثابت بالإجماع إنّما يكون كفرًا إذا كان ذلك الإجماع إجماع الصحابة رضوان الله عليهم،^{١٢} وكان إجماعًا قطعياً وأيّ يثبت ذلك؛ إذ لو لم يكن كذلك؛ بل يكون إجماع غير الصحابة^{١٣} أو لم يكن قطعياً بأن لم يثبت بالتواتر^{١٤} إجماعهم؛ بل يثبت^{١٥} بالشهرة أو بالأحاد، فلا يكون كفرًا، صرح به^{١٦} في كتب الأصول،^{١٧} حيث ذكر فيها:

- ١ أ - المذكورة.
- ٢ وفي هامش غ أ ح: أي: من الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد.
- ٣ هذه الجملة الأخيرة أكثر ملاءمة للتعبير عنها على النحو التالي: لا تثبت من هؤلاء الأئمة الذين ذكرهم؛ بل إنّما تثبت من علمائنا الأئمة الحنفية.
- ٤ ق: يقول؛ وفي هامش ق: يقول: «والمتثبت من النسخ الفرعية»؛ وفي هامش غ أ: في قوله ثم نقول: بعد قوله أولاً، أقول: إشعار بأن المقول الأول اعتراض منه على البرزنجي، وأن المقول الثاني جواب منه ومن جملة الفقهاء عمّا قاله البرزنجي، وهذا من لطافة طبعه حيث عدّ نفسه الزكيّة للتكفير من زُفّرة الفقهاء، حشّره الله في زُفّرة الكبراء. جمال الدين.
- ٥ ق: يُعلم.
- ٦ ق: أن يكفر؛ غ - أن يكون، صح هامش؛ ح: يكون.
- ٧ ق أ ح: هنا.
- ٨ غ - راجع، صح هامش.
- ٩ التكفير: من معاني التكفير النسبة إلى الكفر، والكفر لغة: التغطية والستر، يقال: «فلان كَفَرَ النعمة إذا سَتَرَهَا ولم يشكرها»، وشرعاً هو: تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في أمر من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية لوزارة الأوقاف، ١٣/١٠٠.
- ١٠ أ - أيضاً.
- ١١ وفي هامش ق ح: من الاستحلال المذكورة.
- ١٢ أ + أجمعين؛ ح: رضي الله عنهم.
- ١٣ هذه الجملة الأخيرة أكثر ملاءمة للتعبير عنها على النحو التالي: وأن يثبت ذلك؛ إذ لو لم يكن كذلك بأن يكون إجماع غير الصحابة.
- ١٤ التواتر من حيث الرواية: هو أن يرويه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيكفر جاحده. انظر: الكليات لأبي البقاء الحنفي، «تواتر».
- ١٥ غ أ ح: ثبت.
- ١٦ أ - به.
- ١٧ المثال على هذا الموضوع انظر: الكليات لأبي البقاء الحنفي، «جمع».

أَنَّ الإجماع على مراتب: إجماع الصحابة، ثم إجماع مَنْ بعدهم فيما لم يُرَوَّ فيه خلاف من الصحابة،^١ ثم إجماعهم فيما روي فيه خلاف منهم، فهذا إجماع مختلف فيه:

فالأول:^٢ بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفّر جاحده،^٣

[١٨٨ و]

والثاني: بمنزلة الخبر المشهور يضلّل / جاحده،^٤

والثالث: لا يضلّل جاحده لما فيه من الاختلاف.^٥

ثمّ أعلم أنّه إذا نُقل إلينا إجماعُ الصحابة بإجماعِ كلِّ عصرٍ على نقله^٦ كان كُنقل الحديث المتواتر، فيكفّر جاحده، وإذا نُقل إلينا بالشهرة أو بالأحاد بأن يروي ثقة أنّ الصحابة أجمعوا على كذا كان هذا^٧ كُنقل السنّة بالشهرة أو بالأحاد،^٨ فيوجب العمل دون العلم، فلا يُكفّر جاحده، فيقدّم^٩ على القياس، انتهى.^{١٠}

ويؤيّد ما ذكره المولى خُسرُو رَحِمَهُ اللهُ^{١١} في عُرْوِهِ من: «أَنَّ المراد بالفرض ههنا الفرض الاعتقاديّ الذي^{١٢} يُكفّر جاحده، والفرضيّة بهذا المعنى لا يثبت بمطلق الإجماع؛^{١٣} بل بالإجماع على الفرضيّة المنقول^{١٤} بالتواتر؛ وأمّا الإجماع المنقول^{١٥} بطريق الشهرة

١ ح + رض.

٢ ق: فالأولى.

٣ وفي هامش غ أ ح: أي يحكم بكفر منكره؛ لأنّ الإنكار بما أجمع عليه الصحابة كلّهم، وعلى ذلك بالقطع إنكار بما جاء به الرسول، وذلك شكٌّ في أخباره عم وذلك شكٌّ أو كفرٌ في رسالته، نعوذ بالله من ذلك.

٤ أ + وعند الأكثر يكفّر جاحده؛ وفي هامش غ أ ح: أي: يحكم بضالته في هذا الجحود؛ لأنّ إنكار ما عليه جمهور علماء تهمةٌ لأهل الحق في الدين، وذلك ضلالٌ وخروجٌ عن الطريق المستقيم؛ ولكن لا يكفّر لما في التكفير خطر عظيم لا يجترئ عليه ما لم يوجد سبب قطعي عار عن الشبهة، فما لم يتواتر إجماع الصحابة على حكم لم يقطع أنه مما جاء به الرسول عليه السلام.

٥ التوضيح لصدر الشريعة، ص ٤٠٨؛ المثال على هذا الموضوع انظر: شرح التلويح للتفتازاني، ١٠١/٢ - ١٠٢.

٦ ح: فعله.

٧ أ - هذا.

٨ أ: بالاجماع. | لمثال على هذا الموضوع انظر: كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري الحنفي، ٢٦١-٢٦٢/٣.

٩ أ: فتقدّم.

١٠ لم يصرح المصنّف من أين نقل الكلام السابق، والظاهر أنّه نقله من عدّة كتب في الأصول حيث قال: «صُرِّحَ به في كتب الأصول حيث ذُكر فيها...» ولعلّ هذا السرّ في إهماله ذكرها.

١١ أ ح - رحمه الله؛ ق: رحم.

١٢ أ - الذي.

١٣ هذه الجملة الأخيرة أكثر ملاءمة للتعبير عنها على النحو التالي: والفرضيّة بهذا المعنى لا تثبت بمطلق الإجماع.

١٤ أ: المنقولة.

١٥ ح: على المنقول.

أو الأحاد^١ فيفيد^٢ الوجوب دون الفرضية^٣ انتهى.

ويقرب^٤ من تلك^٥ المسألة ما ذكره صاحب الهداية فيها، حيث قال بعدما بيّن حرمة بعض الأشربة بإجماع الصحابة رضي الله عنهم: ^٦ «إنَّ حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتّى لا يكفّر مستحلّها، ويكفّر مستحلّ الخمر؛ لأنَّ حرمتها اجتهادية، وحرمة الخمر قطعية» انتهى.^٧

وبالجملة إنَّ مستحلّ الحرام إنّما يكون كافراً إذا كانت^٨ حرمة ثابتة بالدليل القطعي، ولا مساعٍ للاجتهاد^٩ فيه أصلاً، كما صرّح به الفاضل التفتازاني في شرحه للعقائد، حيث قال فيه: «إنَّ مَنْ اعتقد الحرام حلالاً فإن كانت حرمة لعينه، وقد ثبت بدليل قطعيّ يكفّر، وإلا فلا بأن يكون حرمة لغيره أو ثبت^{١٠} بدليل ظنيّ» انتهى.^{١١}

[البحث السادس: النتيجة]

والظاهر أنّ حرمة الرقص اجتهادية^{١٢} لا قطعية، كما ترى، فلا يكفّر^{١٣} مستحلّه؛^{١٤} إذ في الاجترار على مثل هذا خطرٌ عظيمٌ يؤدّي إلى تكفير كثير من العلماء،^{١٥} نعوذ بالله من حكم الجهلاء، فينعم ما قال بعض المحقّقين من «أنّه يجب الاحتراز من التكفير في أهل التأويل، فإنّ استباحة دم المصلّين الموحّدين خطّراً، والخطأ^{١٦} في ترك^{١٧} ألف كافر أهوون من الخطأ^{١٨} في سفك مِحْجَمَةٍ^{١٩} من دم^{٢٠} مسلم واحد»،^{٢١} مع أنّهم^{٢٢} قالوا:

^{١٥} وفي هامش أ: وكذا يؤدّي إلى تكفير أستاذهم تارة، وإلى تجهيلهم أخرى؛ بل إلى تكفير بعضهم آباءهم ومشايخهم يعرف ذلك عند التأمل بالإنصاف.

^{١٦} غ: والخطاء.

^{١٧} ق: تدكّي.

^{١٨} غ: والخطاء.

^{١٩} محجمة: بكسر الميم اسم الآلة التي يؤخذ فيها دم

الحجامة. انظر: لسان العرب لابن منظور، «حجم»؛

تاج العروس الرّبيدي، «حجم»؛ الشفا للقاضي

عبّاض، ٥٩٦/٢.

^{٢٠} أ - دم.

^{٢١} ح + منهم. | الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص

١٣٥؛ الشفا للقاضي عبّاض، ٢٧٧/٢.

^{٢٢} ح - مع أنّهم.

^١ غ: والآحاد.

^٢ أ: ففيه.

^٣ درر الحكام للمولى خسرو، ١/١٩٧.

^٤ غ: ويُعرف.

^٥ غ: ذلك.

^٦ ق غ أ - رضي الله عنهم.

^٧ الهداية للمرغيناني، ٤/٣٩٥.

^٨ ق أ ح: إذا كان.

^٩ أ: لاجتهاد.

^{١٠} أ: يثبت.

^{١١} شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص ٣٨٣.

^{١٢} أ: اجتهاديّ.

^{١٣} غ: فلا تكفير.

^{١٤} ق: غ: لمستحلّه.

«لو كان في المسألة^١ وجوه يوجب التكفير،^٢ ووجه واحد يمنع^٣ التكفير، فعلى المُفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع^٤ التكفير، ولا يُرجَّح الوجه على وجه واحد؛^٥ لأنَّ الترجيح^٦ لا يقع بكثرة^٧ الأدلة، ولا احتمال أنه أراد الوجه الذي لا يوجب التكفير». ^٨ اللهم إذا صرح بإرادته^٩ موجب^{١٠} الكفر فلا ينفعه التأويل.^{١١} والله أعلم بالصواب.^{١٢}

المصادر والمراجع

- إحياء علوم الدين؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
دار المعرفة، بيروت د.ت.

- أُسْدُ الْغَايَةِ؛

أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد عزّ الدين بن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٢م).
دار الفكر، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- الاقتصاد في الاعتقاد؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤.

المنصف الحرّي فكرًا وقولًا وجمعًا حسام جليّ أفندي
المسلم بالطبع السليم بين العوام والخواص، سلّمه
الله تعالى في الدارين وخصّه بالفضل الخاصّ، ردًا لما
أفرط من بعض أفاضل علماء زماننا في الفقراء الحقراء
لما يذكرون الله عزّ وجلّ على هيئة أباها كثيرًا من
العلماء والحكام، ومنافحة عن أفاضل أرباب الدين،
وأماثل أصحاب اليقين، ومعاونة لذوي الجدّ والجهد
في الطاعة على الحق المبين، جزاه الله خير جزاء
على ما أراد ونوى أضعاف ما نقل من العلماء الكرام
والمشايخ العظام، وروى بلطفه وإحسانه، وأنعم على
المحبّين المعاونين بنعمة رحمته ورضوانه، وغفر الله
للأثمين أصالةً وطبعًا؛ أ: والتوصيف المذكور للمولى
المذكور شيخنا ومولانا جمال الدين الحلّيم الصبور
رحمهما ربهما الرحيم الغفور.

ح + هذه الرسالة جمعتها حسام جليّ القاضي في بلدة
أدرّته عونًا للفقراء وطعنًا للعلماء.

- ١ غ: مسئلة.
- ٢ هذه الجملة الأخيرة أكثر ملاءمة للتعبير عنها على النحو التالي: وجوه توجب التكفير.
- ٣ ق: منع.
- ٤ ق: منع.
- ٥ ق غ ح - واحد.
- ٦ الترجيح: هو بيان القوّة لأحد المتعارضين على الآخر.
انظر: الكليات لأبي البقاء الحنفي، «ترجيح».
- ٧ أ: لكثرة.
- ٨ درر الحكام للمولى خسرو، ١/٣٢٤-٢٥.
- ٩ غ ح + إلّا.
- ١٠ أ: بإرادة.
- ١١ أ - موجب.
- ١٢ ق + عن رسالة مولى المولى الشيخ حسام جليّ سلّمه الله تعالى؛ غ أ: والله أعلم وأحكم، هذه رسالة جمعتها المولى الرّكّي المُرّكي الحرّيّ طبعًا، والأولى العاقل

- الأنوار لأعمال الأبرار؛

يوسف بن إبراهيم الأزدبيلي (ت. ٧٧٩هـ/١٣٧٧م).
حققه مفضي المطلق، دار الضياء، الكويت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي؛

أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (ت. ٥٠٢هـ/١١٠٨م).
حققه طارق فتحى السيّد، دار الكتب العلميّة، د.م. ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- بريقة محموديّة في شرح طريقة محمديّة وشريعة نبويّة في سيرة أحمدية؛

أبو سعيد الخادمي الحنفي (١١٧٦هـ/١٧٦٣م).
مطبعة الحلبي، د.م. ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م.

- تاج التراجم؛

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فُطْلُوغَا السوداني (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
حققه محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- تاج العروس من جواهر القاموس؛

محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض الملقّب بمرتضى الزّبيدي (ت. ٢٠٥هـ/١٧٩٠م).
دار الهداية، د.م. د.ت.

- تراجم المؤلفين التونسيين؛

محمد محفوظ (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).
دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- التعرّف لمذهب أهل التصوّف؛

أبو بكر محمّد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفي (ت. ٣٨٠هـ/٩٩٠م).
دار الكتب العلميّة، بيروت د.ت.

- التوضيح في حلّ غوامض التنقيح؛

صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفيّة (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م).
دار الكتب العلميّة، بيروت ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.

- جامع البيان في تأويل القرآن؛

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م).
حققه أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، د.م. ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- جامع الرموز؛

شمس الدين محمد الخراساني القهستاني (ت. ٩٦٢هـ/١٥٥٥م).
كلكته، مطبع مظهر العجائب، ١٢٧٤هـ/١٨٥٨م.

- الجامع لأحكام القرآن (المسمى تفسير القرطبي)؛

أبو عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبي (ت. ٦٧١هـ/١٢٧٢م).
دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

- جامع الوجيز للبرازي (المسمى الفتاوى البرازية)؛

محمد بن محمد بن شهاب (البرازي) (ت. ٨٢٧هـ/١٤٢٤م).
مكتبة جامعة ميشيغان - لندن، رقم ٢٩.

- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين؛

نعمان بن محمود بن عبد الله أبو البركات خير الدين الألوسي (ت. ١٣١٧هـ/١٨٩٩م).
قدمه علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني، القاهرة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛

عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، محيي الدين الحنفي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣م).
مير محمد كتب خانه، كراتشي د.ت.

- حاشية شرح التجريد للسيد الشريف؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة السليمانية، لآلبي، رقم ٢٢١٤؛ مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، رقم ٢٨٤٤.

- حاشية شرح المواقف؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة الدولة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم ٣٢٤٤.

- حقائق المنظومة في شرح منظومة النسفي في الخلافات؛

أبو المحامد بن داود الأفسنجي اللؤلؤي (ت. ٦٧١هـ/١٢٧٢م).
مكتبة الأزهرية، قسم خاص، رقم ٢٨٦٠.

- الحاوي الصغير؛

نجم الدين عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني (ت. ٦٦٥هـ/١٢٦٦م).
حققه محمد بن إبراهيم الياس، دار ابن الجوزي، القاهرة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٨م.

- درر الحكم شرح غرر الأحكام؛

محمد بن فرامرز بن عليّ الشهير بالمولى خسرو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٥م).
دار إحياء الكتب العربيّة، د.م. د.ت.

- الدرر السنيّة في الأجوبة النجدية؛

مجموعة من العلماء.
حققه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المكتبة الوقفية، د.م. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- ردّ المحتار عليّ الدرّ المختار؛

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- رسالة في استخلاف الخطيب؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة السليمانية، نافذ باشا، رقم ١٥٠٤.

- رسالة في دوران الصوفيّة؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
المكتبة العامة بمدينة غازي عنتاب (أو بمدينة قونية)، رقم ٥/٦٥.

- رسالة في رقص المتصوّفة؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
المكتبة العامة بمدينة قسطنطينو التركية، رقم ١٣/٢٧٦؛ مكتبة السليمانية، الشهيد
علي باشا، رقم ٢٨١٨.

- رسالة في سبّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأحكامه؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة كارايتاي يوسف آغا - قونية، رقم ١٢/٢١؛ مكتبة السليمانية، الشهيد علي
باشا، رقم ٢٨٨٦.

- رسالة في الغناء والرقص؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة حسن باشا العامة بمدينة جوروم، رقم ٢/٨٦٤.

- رسالة في نقل الشهادة؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة السلیمانية، حاجي سليم آغا، رقم ٣٧٩.

- الرسالة القشيرية؛

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت. ٤٦٥هـ/١٠٧٢م).
حققه عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

- رسالة معمولة لبيان أحوال الكنائس شرعاً؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة السلیمانية، إزمير، رقم ٨٠٥.

- روضة الطالبين وعمدة المفتين؛

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٨م).
حققه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

- سُلم الوصول إلى طبقات الفحول؛

مصطفى بن عبد الله المعروف بكاتب جلي (ت. ١٠٠٤هـ/١٠٦٧م).
حققه محمود الأرنؤوط، مكتبة إرسیکا، إستانبول ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- السنن الكبرى؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م).
حققه حسن عبد المنعم شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

عبد الحي بن أحمد بن محمّد بن العماد العكري الحنبلي أبو الفلاح (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
حققه محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- شرح التلويح على التوضيح؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٣هـ/١٣٩٠م).
مكتبة صبيح بمصر، د.م. د.ت.

- شرح السير الكبير؛

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م).
الشركة الشرقية للإعلانات، د.م. ١٣٩١هـ/١٩٧١م

- شرح العقائد النسفية؛

سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
مكتبة البشرية، كراتشي ١٤٣٠هـ/٢٠٠٨م.

- شرح الوقاية لصدر الشريعة؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة السلمانية، الشهيد علي باشا، رقم ٧٥٣.

- الشفا بتعريف حقوق المصطفى؛

أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت. ٥٤٤هـ/١١٤٩م).
دار الفكر، د.م. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير، عصام الدين طاشكُزُري زَادَة (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
دار الكتاب العربي، بيروت د.ت.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛

أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت. ٣٩٣هـ/١٠٠٢م).
حققه أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- صحيح البخاري؛

محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).
حققه محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د.م. ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع،

شمس الدين أبو الخير محمد أبو بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت. ٩٦٦هـ/١٤٩٦م).
منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت د.ت.

- الطبقات السنّية في تراجم الحنفية؛

تقي الدين بن عبد القادر التميمي الغزي (ت. ١٠١٠هـ/١٦٠١م).
حققه عبد الفتاح محمد الحلوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.

- طبقات الشافعية؛

أبو بكر بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت. ١٤٤٧/هـ١٨٥١ م).
حققه الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧/هـ١٩٨٦ م.

- طبقات الشافعيين؛

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي (ت. ١٣٧٢/هـ١٧٧٤ م).
حققه أحمد عمر هاشم، مكتبة الثقافة الدينية، د. م. ١٤١٣/هـ١٩٩٣ م.

- طبقات الشافعية الكبرى؛

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت. ٧٧١/هـ١٣٦٩ م).
حققه محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، د. م. ١٤١٣/هـ١٩٩٢ م.

- الطريقة المحمّديّة والسيرة الأحمدية؛

زين الدين محمّد بن بير عليّ البركوي (ت. ٩٨١/هـ١٥٧٣ م).
حققه محمّد ناظم الندوي، دار القلم، دمشق ١٤٣٢/هـ٢٠١١ م.

- طلبّة الطلّبة؛

عمر بن محمّد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي (ت. ١١٤٢/هـ١٥٣٧ م).
مكتبة المثقّى، بغداد ١٣١١/هـ١٨٩٣ م.

- العُمدة في صناعة الشعر ونقده؛

أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت. ٤٥٦/هـ١٠٦٤ م).
حققه عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٢٩/هـ٢٠٠٠ م.

- عُمدة القاري شرح صحيح البخاري؛

أبو محمّد محمود بدر الدين العيني (ت. ١٤٥١/هـ١٨٥٥ م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

- فتاوى قاضيخان؛

حسن بن منصور محمّد عبد العزيز الأزجندي الفرغاني (ت. ١١٩٦/هـ١٥٩٢ م).
حققه سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، لبنان ١٤٣٠/هـ٢٠٠٩ م.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

أبو الحسنات محمّد عبد الحيّ اللكنوي (ت. ١٣٠٤/هـ١٨٨٦ م).
دار المعرفة، بيروت د. ت.

- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الرمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٣م).
دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي؛

عبد العزيز بن أحمد بن محمّد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت. ٧٣٠هـ/١٣٢٩م).
دار الكتاب الإسلامي، د. م. د. ت.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٦م).
مكتبة المثنى، بغداد ١٣٥٩هـ/١٩٤١م.

- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية؛

أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أبو البقاء الحنفي (ت. ١٠٩٤هـ/١٦٨٢م).
حققه عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت د. ت.

- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة؛

نجم الدين محمّد بن محمّد الغزّي (ت. ١٠٦١هـ/١٦٥١م).
حققه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- لسان العرب؛

محمّد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري (ت. ٧١١هـ/١٣١١م).
دار صادر، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- المحرّر في فقه الإمام الشافعي؛

عبد الكريم بن محمّد الرافعي القزويني (ت. ٦٢٣هـ/١٢٢٦م).
حققه محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

- المحيط البرهاني في الفقه النعماني؛

أبو المعالي برهان الدين بن مازة البخاري الحنفي (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م).
حققه عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- مختار الصحاح؛

زين الدين أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت. ٦٦٦هـ/١٢٦٨م).
حققه يوسف الشيخ محمّد، الدار النموذجية، بيروت ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- مختصر الوقاية في مسائل الهداية؛

عبيد الله بن محمود المحبوبي صدر الشريعة (ت. ١٧٤٧هـ/١٣٤٦م).
نشر ما وراء النهر، تاشكينت ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- المستدرک على الصحيحين؛

أبو عبد الله الحاكم بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم النيسابوري (ت. ٤٠٥هـ/١٠١٥م).
حققه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

- معجم المؤلفين؛

عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كخالة (ت. ٤٠٨هـ/١٩٨٧م).
مكتبة المثنى، بيروت د. ت.

- مفاتيح الغيب (المسمى التفسير الكبير)؛

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٨م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

- المنهاج في شعب الإيمان؛

الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني أبو عبد الله الحلبي (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٢م).
حققه حلمي محمد فودة، دار الفكر، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- الموسوعة الفقهية الكويتية؛

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
دار السلاسل، الكويت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- نهاية الكفاية في شرح الهداية؛

محمود بن أحمد عبيد الله المحبوبي تاج الشريعة (ت. ٧٠٩هـ/١٣٠٩م).
مكتبة الوطنية، فيض الله أفندي، رقم ٩٠٣.

- الوسيط في المذهب؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
حققه محمد محمد تامر، دار السلام، د. م. ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

– وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛

أبو العباس شمس الدين بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت. ٦٨١هـ/٢٨٢م).
حققه إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– الهداية في شرح بداية المبتدي؛

أبو الحسن برهان الدين الفرغاني المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ/١٩٧م).
حققه طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

– هديّة العارفين؛

إسماعيل بن محمّد أمين بن مير سليم الباباني البغداديّ (ت. ١٣٩٩هـ/١٩٧٨م).
المطبعة البهيّة، إسطنبول ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

المصادر غير العربيّة

Kayaoğlu, İsmet, “Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar”, *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi*, haz. Nuri Şimşekler, Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2003, s. 291-302.

Koca, Ferhat, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Söfular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2002): 73-131.

Polat, Murat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö. 930/1520) “Risâle fi Raksi'l-Mutasawwifa” Adlı Eserinde Mûsikî ve Semâ'ya Fıkhî Açısından Bakışı”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017, s. 597-612.

A Critical Edition of the *Risâla fî raqş al-mutaşawwifa* by Hüsâm Çelebi

One of the major debates related to Islamic law in the Ottoman period was about dancing with music, as practiced by some Sufi communities. Regarded as a religious ritual, this tradition became popular among the statesmen and the public. It was therefore deemed important to know the Islamic legal verdict of the practice. As a matter of fact, Ottoman sultans insisted that the legal aspect of dancing be studied by jurists. Scholarly opinions about the issue could be divided into three: The ritual could be permissible, or disliked (*makrûh*), or forbidden (*haram*). Hüsâm Çelebi (d. 926/1520), who had served as a mudarris and judge in various institutions of the Ottoman state, was among those to consider it permissible.

This study deals with the epistle of Hüsam Çelebi, *Risāla fî raqş al-mutaşawwifa*, about the ceremonies of the Sufis. In the epistle, Hüsam Çelebi attempts to answer various questions about the ritual. The fact that famous scholars benefited from the work by quoting it extensively and reproducing it in manuscript form testifies to its significance. Although some sources mention that Çelebi opposed the ritual, this does not reflect his position. On the contrary, he supported the practice and embraced a moderate attitude toward Sufis.

The author benefited from about twenty-nine sources in the fields of fiqh, fatwā, tafsīr, ḥadīth, kalām and taşawwuf. In order to compare the opinions of religious and scholarly groups, he made use of primary and secondary sources. Additionally, he answered questions that he anticipated people might ask.

It is noteworthy that the author prefers the word “raqş,” which has negative connotations, as opposed to “samā’,” a concept widely used in tasawwuf literature. Nevertheless, the author emphasizes the permissibility of ceremonial Sufi practices, despite their outward resemblance of mundane actions like dancing and singing.

In general, Hüsam Çelebi embraces a moderate approach to the subject, and criticizes those who treat it as a theological problem by excommunicating their opponents. He maintains that such treatment placed individual reasoning (*ijtihād*) in peril.

The study is based on a non-dated manuscript with the archive number 19 HK 864/2, found in Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi (Çorum Hasan Paşa Public Library). The first and final pages of the manuscript note that it is an original copy, written by Hüsam Çelebi, the judge of Edirne, himself.

Keywords: Hüsam Çelebi, *Risāla fî raqş al-mutaşawwifa*, Sufism, Music, Dance.

Değerlendirme Makalesi Review Article

Tasavvufun Teşekkül Sürecine Yeni Yaklaşımlar: Başer, Karamustafa ve Green Örnekleri*

Abdullah Taha Orhan**

*Bugün tasavvufun ismi var, hakikati yok;
oysa eskiden hakikati vardı ama ismi yoktu.*
Ebü'l-Hasan el-Büşencî (ö. 348/959)

Giriş

Türkiye’de tasavvufun akademik bir disiplin olarak kabul görmesinden bu yana yapılan akademik üretimin daha ziyade tasvirî çalışmalardan ibaret ve metin neşrine yönelik olduğu bilinmektedir. Bununla beraber tasavvuf tarihinin belirli dönemlerinin tasvir düzeyinde dahi yeterince ele alınmadığı da bir gerçektir. Bu dönemlerin başında hicrî ilk dört asır yani tasavvufun teşekkül dönemi gelir. Metin neşri ve tercümeleler açısından dahi yeterince üzerinde durulmayan bu dönemin sûfi/müellif, eser ve fikir haritaları çıkarılmadan tasavvufun oluşumunu tam mânâsıyla idrak etmek mümkün görünmemektedir.¹

Oryantalistlerin tasavvufa dair çalışmaları ilk önce tasavvufun kökenini anlamaya yoğunlaşmışken² ülkemizde henüz bu sorun ciddi olarak ele

* Yazının ilk taslağını okuyup kıymetli önerilerde bulunan M. Enes Topgül’e müteşekkirim.

** Ar.Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.
ORCID 0000-0001-5055-4712 abdullahtaha@gmail.com

1 Akademik tasavvuf çalışmalarındaki tasvirî eğilime karşı nitelikli bir eleştiri sunan ve analitik/kavramsal yaklaşımlara olan ihtiyacı dile getiren bir çalışma için bk. Tan, “Mikro Sosyal Bilimlerin Birikimi Tasavvuf Araştırmacısına Ne Söyler?”, s. 47-52.

2 Oryantalistlerin tasavvufun menşesine dair ortaya koyduğu teorilerin derli toplu bir özeti için bk. Knysh, “Historiography of Sufi Studies in the West”. Batıda tasavvuf araştırmalarının geldiği nokta hakkında bir fikir vermesi için bk. Buehler, “Researching Sufism in the Twenty-first Century”.

alınmamıştır. Halen genel kabul gören zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi şeklindeki dönemlendirme de sorgulanmalı ve yeni araştırmalar ışığında gözden geçirilmelidir.

Erken dönemin anlaşılması için şüphesiz öncelikle eldeki materyalin gün yüzüne çıkarılması elzemdir. Yeni keşifler, neşirler ve tercüme yapıldıkça büyük resmin muğlak olan parçaları daha belirgin hale gelecektir. Söz gelimi erken dönem ricalinden, hakkında çok şey bilmediğimiz Ebû Halef et-Taberî'nin (ö. 470/1077 civarı) tasavvufî âdâba dair eseri *Selvetü'l-ârifin ve ünsü'l-müştâkin*'in sadece birkaç sene önce tahkikli neşri yapılmış,³ fakat henüz akademik çalışmalarda kullanılır ve referans verilir hale gelmemiş, eser analitik/kavramsal ve bağlamsal okumalara tâbi tutulmamıştır. Yine Ebû Halef'in çağdaşı bir sûfî müellif olan Ebû'l-Hasan es-Sîrcânî'nin (ö. 470/1077) *Kitâbü'l-Beyâd ve's-sevâd* adlı tasavvufî âdâba dair eserinin de yakın sayılabilecek bir zamanda tahkikli neşri yapılmıştır.⁴ Bunlardan çok daha önce ortaya çıkarılıp İrfan Gündüz tarafından ilim dünyasına kazandırılan Hargûşî'nin (ö. 406/1015-16) *Tehzîbü'l-esrâr*'ı⁵ da önceki iki eser gibi henüz büyük resimdeki yerini bulamamış, öncesi ve sonrasıyla karşılaştırmalı okumalara konu olmamıştır.

Yaklaşık dört asırlık bir süreci ve Gazne'den İşbiliye'ye çok geniş bir coğrafyayı ilgilendiren tasavvufun teşekkül sürecini elbette münferit çalışmalarla kuşatmak mümkün değildir. Ancak bu dönem ve coğrafyaya dair yapılacak her çalışma, bu büyük inşada bir tuğla mesabesinde olacaktır. Bu denli büyük bir çalışmanın yapılabilmesi ise ancak inter-disipliner bir bakış açısı ve muhtelif dillerdeki kaynakların olabildiğince kullanılmasıyla mümkündür.

Bu kısa yazıda, son dönemde tasavvufun teşekkül sürecine dair farklı bakış açıları sunan üç esere değinilip önemine binaen ilki daha detaylı olarak ele alınacak, her biri yer yer karşılaştırmalı olarak kısaca tanıtılacak ve alana yaptıkları katkıya dikkat çekilecektir.

Bahsi geçen kitapların ilki Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* adlı eseridir. Bu çalışma hicrî ilk dört asrın tasavvufî birikimini kavramsal düzeyde bir okumayla bağlamına yerleştirmeyi

3 Eserin tahkikli neşri için bk. Taberî, *Selvetü'l-ârifin*.

4 Eserin iki neşri bulunmaktadır (bk. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd; Sufism, Black and White*).

5 *Tehzîbü'l-esrâr*'ın İrfan Gündüz tarafından gerçekleştirilen ilk tahkiki (bk. *Ebû Sa'd el-Hargûşî [Zamamî - Hayatı - Eserleri] ve Tehzîbü'l-esrâr*) neşredilmeyip tez olarak kalmış, eser sonrasında başka bir araştırmacı tarafından neşredilmiştir (*Tehzîbü'l-esrâr*, nşr. Muhammed Ali).

başararak özellikle tasavvufi fikirlerin ve kavramların gelişimini kronolojik olarak takip etme imkânı sunan dikkat çekici bir çerçeve çizmektedir.⁶

İngilizce aslı 2007 yılında yayımlanmış ve teklif ettiği tasavvuf tarihi yazısıyla çok daha fazla ilgiyi hak etmiş olmasına rağmen Türkiye’de akademik dolaşıma pek girmeyen, Türkçe’ye de ancak geçtiğimiz yıl kazandırılan bir diğer çalışma ise Ahmet T. Karamustafa’nın *Tasavvufun Oluşumu*⁷ adlı eseridir.

Son olarak ele alacağımız çalışma ise yine bir tarih çalışması olsa da interdisipliner bir bakış açısına sahip olan, Nile Green’in *Sufism: A Global History* adlı kitabıdır. Temelde Karamustafa’nın tarih yazımı metodunu paylaşıp da globalizasyon olgusunu merkeze alan bir bakış açısıyla yazılan bu eser de alana dair yeni yaklaşımları ve soruları gündeme getirmektedir.

Bir Dönemlendirme Denemesi: Eleştiri, Kriz, Uzlaş

Başer’in *Şeriat ve Hakikat*’i tasavvufun bir İslâm ilmi olarak gelişimini, hicrî ilk dört asrı üç döneme ayırarak ele almaktadır: eleştiri, kriz ve uzlaş dönemleri. Yazar bu orijinal dönemlendirmeyi çok keskin tarihler belirtmeden yapsa da akıcı bir kurgu içinde kronolojik bir seyir takip etmektedir. Fakat yine de esere biraz daha tarih yazımsal bakış açısı kazandırılması iyi olabilirdi. Nitekim Karamustafa ve Green’in eserleri tasavvufu zaman ve mekân bağlamlarına yerleştirme noktasında *Şeriat ve Hakikat*’ten bir adım önde görünüyor.

Şeriat ve Hakikat’in başarısı temelde tasavvufun bir ilim olarak gelişimini ontolojik ve epistemolojik düzlemde göstermesinden kaynaklanıyor. Diğer iki eserde ise tasavvufun kavramlarına yönelik bu tarzda derinlikli bir okuma bulmak mümkün değil. Nitekim onlar daha çok bir ilim olarak tasavvuftan ziyade, sosyotarihsel bir olgu olarak tasavvufun oluşumunu izah etmeye odaklanıyor.

Kitap temelde tasavvufu bir din ilmi yapan ana problemiğin şeriat-hakikat ilişkisi olduğu iddiasını taşımaktadır. Nitekim bu sorunsal kitabın başlığına da taşınmıştır. Eserde izlenen ana kavramsal temalardan biri de bir din ilmi olarak tasavvufun Sünnî, Şâfiî-Eş’arî çizgide geliştiğidir. Eserin sunduğu dönemlendirme teklifi hayli orijinaldir. Buna göre sûfîlerin ilk olarak sosyal hayattaki yozlaşmaya karşı tenkitleri “eleştiri aşaması”nı,

6 Eserin tezinin, yine müellif tarafından yapılan muhtasarı niteliğindeki öz bir anlatımı için bk. Başer, “Teşekkül Döneminde Tasavvuf”.

7 İngilizce orijinali için bk. Karamustafa, *Sufism*.

teşekkülünü tamamlamış diğer Sünnî İslâm ilimleriyle uyumlu bir biçimde var olma çabası ve ilk nazarî eğilimler “kriz aşaması”nı, tasavvufun diğer ilimlerle telif edilerek kendi dilini oluşturduğu dönem ise “uzlaşma aşaması”nı teşkil etmektedir.

Eserde yer alan dikkat çekici argümanlardan biri “tasavvufun gerçekte bir ‘zühhd eleştirisi’ şeklinde teşekkül ettiği”dir (s. 20). Bu argüman şimdiye kadar alışık olduğumuz, tasavvufun zühhd hareketinden neşet ettiği yönündeki okumayı temelinden sarsıyor. Green’in eserinde de başarılı bir şekilde savunulan bu görüş, “aslında sûfilerin ilk zâhidlerin devamcısı değil, bilakis rakipleri olduğu” argümanını güçlendiriyor.⁸

Eserin erken dönem tasavvuf tarihi okumalarına önemli bir katkısı da *seyyidü't-tâife* Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvufun bir ilim olarak teşekkülündeki yerini ve özellikle *el-Lüma'* müellifi Serrâc'ın (ö. 378/988) sonraki süreçte Cüneyd'i şerhederek tasavvufun terminolojisini belirlemedeki başat rolünü somut bir biçimde göstermesidir. Öyle ki kitapta kendisine en çok atıf yapılan isimler Cüneyd ve Serrâc'dır. Aristo'dan itibaren İslâm ulemâsınca da hüsnükabul gören bir görüş olarak bir ilmin ilim olabilmesi için gerekli görülen mevzû, mesâil ve mebâdî'in tasavvuf için de belirlenmiş olması ve bunun teşekkül sürecinde meydana gelen yüzleşmelerle temellendirilmiş olması eseri bundan sonraki tasavvuf araştırmaları için vazgeçilmez kılan hususiyetlerden biridir.

Tasavvuf Okumalarında Mekân Bağlamı: Bağdat ve Horasan

Başer'in eserinde yaptığı Bağdat merkezli okuma (s. 24), Karamustafa ve Green'in Horasan okumalarıyla tamamlanmaktadır. Üç eser arasında birbirini tamamlama açısından bu tutarlılık üç yazarın doğru okumalar yaptığını düşündürmektedir. *Şeriat ve Hakikat*'in giriş bölümünde müellifin yöntem olarak en çok istifade ettiği birkaç eseri sayarken Karamustafa ve Green'in eserlerini de sayması bu açıdan manidardır.

Eserinin ilk bölümünde zühhd kavramının gelişimini ve bu meydana gelişen *kitâbü'z-zühhd* literatürünü ele alan Başer, zühhdün o dönemde en geniş anlamıyla dindarlık tanımı olduğunu tespit eder.⁹ Bu alışageldik “terk”

8 Green'in ifadesi şöyledir: “So rather than seeing the Muslim ascetics as the natural forebears of the Sufis, we may be better off seeing them as their competitors”, *Sufism*, s. 20.

9 Bu açıdan Feryal Salem'in zühhd üzerinden tasavvufun Sünnî bir ilim olarak ortaya çıkışını ele aldığı eserindeki temel argümanla örtüşür (bk. *The Emergence of Early Sufi Piety*, özellikle s. 105-10).

anlamından oldukça farklı bir zühd tarifidir ve bu açıdan özel olarak dikkate alınmaya değerdir. Eser boyunca tasavvufun Hz. Peygamber'e dayanan bir gelenek, Sünnî bir kimlik olduğunu vurgulayan Başer bu bölümde yazımları üçüncü asırda yoğunlaşan *kitâbü'z-zühhd*lerin sonraki dönemde gelişecek tasavvufî literatürün öncüsü olduğunu gösterir (s. 59). Burada önemli bir tespit de yapar müellif: "Bu literatürün (*kitâbü'z-zühhd*ler) ortaya çıkmasının en önemli sebebi, dinî ilimlerin alan ayırımlarına gitmeleriyle ahlâk alanının sahipsiz kalmasıdır" (s. 64). Bu tez kitabın sonuna kadar işlenmeye devam edecek ve tasavvuf ilminin mevzuunun ahlâk olduğu tespitine dayanak olacaktır.

Başer'in tasavvuf tarih yazımına yaptığı en önemli katkılardan biri edep kavramından hareketle III. (IX.) asrın başlarında dahi tasavvufun kurumsal bir yapıya kavuştuğunu, şeyh-mürîd ilişkileri, intisap, dergâh âdâbı gibi konularda yerleşik uygulamaların olduğunu belirtmesidir. Buradan hareketle yazar, tarikat yapılarının ortaya çıkışına dair mevcut söylem olan VI. (XII.) asırdan itibaren teşekkül ettikleri iddiasının yeniden sorgulanması gerektiğine dikkat çeker (s. 107).

Sûfilerin ilk nazari ve epistemolojik eğilimlerini ele alan Başer, teşekkül sürecinde gelişen nefis, ruh, insan, tevhid, bilginin imkânı vb. konulardaki teorileri de inceler. Eserin genel önerisini en çok ilgilendiren konu ise bilginin imkânı meselesidir. Tasavvufun diğer İslâm ilimleri arasında kendine meşru bir yer edinmesini sağlayan şeyin geliştirdiği bilgi teorisi olduğunu vurgulayan Başer, eylemden doğan bir bilgi, ya da başka yollardan edinilen bilgiyi amelle insanın özümseyerek kendinin hale getirdiği bir bilgi türü olarak *marifet* kavramının gelişimi üzerinde titiz bir şekilde durmuştur. Burada sûfileri fıkıh ve kelâm âlimlerinden ayıran yönün bilgi ve eylem arasında kurdukları ilişki olduğu söylenebilir. Tam da bu noktada tasavvufun, diğer dinî ilimler yoluyla elde edilen/üretilen bilginin ahlâkla/eylemle kesinleştirilmesini sağladığı tespitini yapan Başer, tasavvufun bu yolla diğer ilimlere bir alternatif olmaktan ziyade kendini diğer ilimleri tamamlayan bir ilim olarak geliştirdiği tespitini yapar (s. 164). Fakat burada da ilimler arası hiyerarşi olup olmadığı sorunu gündeme gelir. Sûfiler tasavvufu diğer ilimlere üstün görmekteler midir? Eğer öyleyse tasavvufun tamamlayıcı değil, öncelikli ilim olması, diğerlerinin tamamlayıcı olması gerekir. Burada ise şeriat-hakikat, nübüvvet-velâyet ikilemlerinin sûfilerin bu soruya verecekleri cevabı belirleyici olduğunu söyler Başer. Bu ikilemleri, tasavvufun varoluş mücadelesinin de temel aksları olarak tespit eder (s. 167-68).

Başer'in yaptığı ezber bozucu tespitlerden biri de *keşfin* niteliği meselesidir. Yaygın kanaatte *keşf* bir bilgi edinme metodu olarak algılanırken, Başer

erken dönem eserlerinden delillerle *keşfin* aslında bir metot olmaktan ziyade “tahkik edilmesi gereken bir veri” olduğu sonucuna ulaşır (s. 212). Bu, şu açıdan da önemlidir: sûfiler şeriat-hakikat ikilemini, -*keşf* örneğinde olduğu gibi- edinilen bilginin Kur’ân-ı Kerim’den ve sünnetten delil getirilerek doğrulanması gerektiği sonucuna ulaşarak çözüp; tasavvufun din ilimleri arasına girmesini ve diğer ilimlerle uzlaşmayı sağlayacaklardır (s. 216).

Eserin “Uzlaş: Sünnî Tasavvufun Fıkh-ı Bâtın Olarak Teşekkülü” başlıklı son bölümünde Başer, tasavvufun artık tedvin edilmiş bir ilim olarak mevzû, mesâil ve mebâdî’ini tespit eder. Bu bağlamda “haller ve makamlar” tasavvufun mesaili olarak, “tasfiye ve istinbat” ise yöntemi olarak belirlenir. Burada istinbatın, Serrâc’a atıfla “Kitap ve sünnete zâhirde ve bâtında *ittibâ eden* tahkik ehline, *zikir ve amelleri sebebiyle* Allah’ın gizli mânaları onların kalplerine açması” olarak tarifi de dikkate değerdir (s. 244).

Başer’in *Şeriat ve Hakikat*’i, tasavvufun, öncelikle temeli Hz. Peygamber’e dayanan bir gelenek ve sonrasında da fıkıh ve kelâm gibi bir din ilmi olarak teşekkülünü kavramsal düzeyde ele alıp ontolojik ve epistemolojik gelişimini kavramlar üzerinden takip etmeyi başarmış, hicrî ilk dört asrı bu anlamda eleştiri, kriz ve uzlaş dönemleri şeklinde dönemlendirerek orijinal bir tasnif ortaya koymuştur. Tasavvufu, “mevzuu ahlâktaki değişim (*hal, tahavvül*), mesâili haller ve makamlar (*ahval ve makamat*), yöntemi ise pratik bakımdan *tasfiye* ve *tezkiye*, teorik bakımdan ise *istinbat* ve *tahkik* olan bir din ilmi” (s. 298) olarak ortaya koyması eserin en büyük başarısıdır.¹⁰

Velâyetten Vilâyete Tarihselci Bir Tasavvuf Okuması

Tasavvufun Oluşumu adlı eserinin amacını “tasavvufu doğru tarihsel bağlamına yerleştirmek için süregelen çabalara katkı sunmak” (s. xii) şeklinde ifade eden Karamustafa, “Bağdat-merkezli” bir okuma yapmaktadır. Ona göre tasavvuf önce Bağdat’ta neşet edip, “Bağdat sûfiliği” şeklinde diğer coğrafyalara; İran, Orta Asya, Horasan, Mâverâünnehir ve Endülüse kadar yayılan, oralarda gelişen diğer “mistik” akımları etkisi altına alan bir olgudur.¹¹

Başer ve Green’e nazaran daha kronolojik ve coğrafyayı merkeze alan bir seyir takip eden Karamustafa, açıktan ifade etmese de tasavvufun bir sosyal

¹⁰ Döneme dair okumalarda bir başvuru kaynağı olması umulan *Şeriat ve Hakikat*’in Arapça ve özellikle de İngilizce’ye tercümesi dünya literatürüne katkı sağlamasını temin edecektir.

¹¹ Karamustafa’nın tasavvufu mistisizmle özdeş olarak kullandığının altı çizilmelidir. Tasavvufun mistisizm olarak alınamayacağına dair karşıt argümanlar için bk. Green, *Sufism*, s. 20-23; Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety*, s. 136-37.

olgu olarak teşekkülünde zühd-tasavvuf-tarikat dönemi şeklindeki yaygın tasnife ana hatlarıyla uygun bir tablo çizmektedir. Bu söyleme göre önce Bağdat'ta zühd merkezli ve şehirli entelektüel elitlerin bir hareketi olarak ortaya çıkan tasavvuf, oluşan yazılı literatürün de katkısıyla Bağdat dışına taşarak başta Horasan olmak üzere diğer coğrafyalardaki mistik akımları etkisi altına almış, onları yönlendirmiştir. Sonraki süreçte bu hareket, ortaya çıkan veli kültü ve sosyal anlamda maddî otoriteyi de (*vilâyet*) tazammun eden mânevî otoritenin (*velâyet*) etrafında hankah merkezli bir kurumsallaşma meydana gelmesiyle tarikatları ortaya çıkarmış ve şehirde olduğu gibi kırsalda da etkili olmaya başlamış bir sosyotarihsel fenomendir.

Eserinde, üretilen tasavvufî bilginin Bağdat'tan diğer bölgelere intikalini mühim bir tema olarak işleyen Karamustafa, Green ve Başer'de de rastladığımız üzere tasavvufun bir gelenek haline gelişini de vurgulamaktadır. Geleneğin inşasında öncelikle sûfî menâkıbnâmeleri ve terâcimi önem arzeder. *Hilyetü'l-evliyâ'* müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038), "sûfileri kendi gelenekçi dindarlık tasavvuruna yerleştiren ve böylece, deyim yerindeyse onları sahiplenmek isteyen bir hadis râvisi olarak" (s. 114) tasvir etmesi bu açıdan önemlidir.

Bağdat ve Horasan tasavvufu ayırımına dikkat çeken Karamustafa, IV. (X.) asırda tasavvufun Horasan merkezli mistik bir akım olan melâmetîliği "yuttuğunu", daha doğru bir ifadeyle melâmetiyyenin artık kendine tasavvuf altında bir meşruiyet alanı açtığını zikreder (s. 81). IV ve V. asırlarda üretilmiş tasavvuf literatürünün kronolojik bir listesini (s. 105-9) ortaya dökmesi ise eserin alana basit ama önemli bir katkısıdır.

Karamustafa, tasavvufun teşekkülünde Şâfiî-Eş'arî çizginin önemini, Başer'de olduğu gibi vurgulanmıştır. Fakat Başer'den farklı olarak Karamustafa tasavvufun Kuşeyrî ve Hücvirî tarafından Şâfiî-Eş'arî ekolün yanı sıra Hanefî-Mâtürîdî ekollerle de aynı eksene yerleştirildiğini (s. 136) ekler. Yine dikkat çeken bir tespit, Green'in de eserinde vurguladığı, tasavvufun şehirli ve çoğulcu karakteridir.¹²

Tasavvufun tarikatlar şeklinde kurumsallaşmasına da müstakil bir bölüm ayırarak değinen Karamustafa, aslında Cüneyd'den itibaren karizmatik sûfilerin etrafında birtakım cemaatlerin teşekkül ettiğini (s. 143) ifade eder. Buna karşılık, yazarın Cüneyd'de atfedilen tasavvufî âdâb diyebileceğimiz sekiz şartı onun değil, ilk defa Necmeddin-i Kübrânın (ö. 618/1221) formüle ettiği (s. 151) görüşünde olduğu da belirtilmelidir.

12 Tasavvufta çok farklı görüşlerin bir arada barındırıldığına dair bir örnek için bk. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 130-33.

Dolayısıyla Karamustafa'nın tarikat âdâbının oluşmasını biraz daha ileri bir tarihe götürdüğü söylenebilir.

Veli kültü bağlamında ricâlû'l-gayb terminolojisinin gelişimine dikkat çeken Karamustafa, süreç içerisinde bu kültürün popüler dindarlığın temel unsurlarından biri haline geldiğini söyler. Bu noktada müellifin Mağrip tasavvufuna dair bir esere¹³ atıfla, "Allah'a metafiziksel yakınlık anlamındaki (velâyet) ile yeryüzünde sıradışı bir güç ve otoriteye sahip olma anlamındaki velilik (vilâyet)" şeklinde bir ayırımı gitmesi ve bu ikisinin süreç içerisinde örtüştüğünü söylemesi dikkat çekicidir. Nitekim İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) öncesi tasavvufta bu tarz bir dünyevî/uhrevî velâyet ayırımına rastlanmamaktadır. Sonraki dönemde yapılan velâyet ve vilâyet ayırımları ise daha çok mutlak ve nisbî velâyetlerin tefrik edilmesi içindir.¹⁴

Karamustafa'nın velâyet kavramını bu şekilde bir tasnife tâbi tutması, çizdiği büyük resimde bu fikrin edindiği merkezî yer açısından da önemlidir. Nitekim ona göre;

Sûfî velilik anlayışıyla popüler velilik anlayışı arasındaki bu kaynaşmayla birlikte tasavvuf tedricen, sadece şehirli orta ve üst-orta sınıfları cezbeden bir dindarlık biçimi olmaktan çıktı ve politik elitlerden şehir merkezlerindeki işçilere ve kırsal alandaki köylü ve göçebelere kadar modern öncesi İslâm toplumunun tüm sosyal dokusuna nüfuz etmeye başladı (s. 173).

Dinamik Bir Gelenek Olarak Tasavvuf

Green'in *Sufism: A Global History*¹⁵ adlı eseri milâdî 800'lerden 2000'lere kadar tasavvuf tarihini ele alsada burada sadece, bu yazının konusu bağlamında tasavvufun teşekkül sürecini irdelediği birinci bölüme temas edilecektir. Green eserine özellikle Batı'da son zamanlara kadar kabul görmüş tasavvufun klasik çağının ardından gerilemeye geçtiğini imleyen gerileme

13 Bk. Cornell, *Realm of the Saint*, s. XXXV. Bu eserde kavramın varlığına en erken VI. (XII.) asırdan delil getirilebilmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla "vilâyet" şeklinde bir kavramsallaştırmanın erken döneme ve özellikle de Bağdat ya da Horasan'a atfedilmesi mümkün görünmemektedir.

14 Nebilerin velâyetinin velâyet, velilerin velâyetininse vilâyet olarak tanımlanmasına Alâüddeve-i Simnânî'den (ö. 736/1336) bir örnek olarak bk. *Çihil Meclis*, s. 172 (Bu esere dikkatimi çektiği için Kübra Zümrüt Orhan'a müteşekkirim).

15 Eser hakkında genel bir değerlendirme için bk. Çavuş, "Sufism: A Global History", s. 159-64. Green'in bu eseriyle alana yaptığı önemli bir katkısı, "global" bakış açıdır. Tasavvufun her dönem ve bölge için müstakil olarak değerlendirilmesi gereken bir gelenek olduğunu ifade eden ve tarih boyunca tasavvufun dinamizmine dikkat çeken Green, modern dönemle birlikte tasavvufun inhitat ya da çöküşe değil, globalizasyonla birlikte kendi gelişim sürecinde yeni bir evreye geçtiğine vurgu yapmaktadır.

paradigmasına karşı çıkararak başlamaktadır. Eserin iddiası tarihin her bir dönemine tasavvuf noktainazarından eşit değer atfederek bir araştırma gerçekleştirme şeklinde belirlenmiştir.

Green'in vurgulu bir şekilde işlediği temel argümanlarından biri tasavvufun bir mistisizm pratiği olmaktan ziyade bir "gelenek" olarak anlaşılabilirliği. Giriş bölümünde bu konuya detaylı olarak eğilen Green tasavvufu bir sosyotarihsel olgu olarak, tarihsel bağlamında ve çoğunlukla güç ilişkileriyle irtibatlandırarak anlatmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Karamustafa'nın eseriyle amaç noktasında örtüşür. Her ne kadar tarihsel bağlamı anlamaya çalışan bir eser olsa da Green'de de dönemlendirme hususunda katı bir tutum olmadığı müşahade edilmektedir. Eserin bölümleri kabaca 800-1100,¹⁶ 1100-1400, 1400-1800, 1800-2000 yılları arasına taksim edilmiştir.

Eserin temel argümanı, sûfi geleneğin erken orta dönemde, Hz. Peygamber'in sünnetinin içselleştirildiği ve kurumsallaştırıldığı halkalarla aynı halkalarda inşa edildiğidir (s. 11). Bu aslında bir diğer boyuttan, Başer'in ve dolaylı olarak temas ettiğimiz Feryal Salem'in, tasavvufun Sünnî bir ilim olarak tezahürü tezleriyle ortaklaşan bir bakış açısı sunmaktadır.

Sûfi: Şehirli, Entelektüel, Elit

Karamustafa gibi tasavvufun şehirli karakterini tespitle eserine başlayan Green, tasavvufun menşesine dair tartışmalara temas ederek "etkilenme" ve "dış etki" tezlerine eleştirilerle devam etmektedir. Bu noktada yazarın önemli bir tespiti olarak tasavvufun zühd hareketinin devamcısı olmak yerine sûfilerin zâhidlere rakip olarak ortaya çıktıkları şeklindeki argümanı zikredilmelidir. Başer'in yaptığı "geniş anlamda zühd-dar anlamda zühd" ayrımı bu sorunu çözebilir kanısındayız. Yani Green'in burada bahsettiği sûfilere rakip olan "asetik" zâhidler zühdü dar anlamda ele alıp pratiğe geçirenler, tasavvuf geleneğinin öncüsü olan zâhidler ise zühdü geniş anlamda Sünnî dindarlık ve ahlâk modeli olarak yaşayanlar şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla tasavvufun, bütün ahlâkî değerleri içinde barındıran bir dindarlık formu olarak zühd fikrinin devamcısı olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Tasavvufun yazılı kültürle vazgeçilmez ilişkisini tespit eden Green, sûfilerin temelde Kur'ânî terminolojiyi kullanarak eserler ürettiğini söylemektedir (s. 26). Ancak bu noktada kutsal metinlerin o dönemde nasıl okunduğu sorusunu da sormaktadır. Ona göre kutsal metinler birer bilgi/anlam nesnesi olmaktan

16 Giriş bölümünde 800 denilse de aslında birinci bölümün başlığı 850 şeklindedir. Girişte bir sehiv olduğu söylenebilir.

ziyade mânevî açılımları tetikleyen lafızlar olarak okunmaktadır. Sûfilerin zikri de bu bağlamda anlaşılmalıdır (s. 28). Devamında Green, III. (IX.) asırda Bağdat'ta yaşayan sûfilerin, sadece yüce mânevî tecrübelerine dayanan öğretilere sahip olan mistikler değil, fakat aynı zamanda dönemin önemli ilmî tartışmalarına katkıda bulunan entelektüeller oldukları noktasına dikkatleri çekmektedir (s. 38). Sonraki süreçte sûfilerin şehrin entelektüel eliti arasında yer almasının, tasavvufun zaman ve mekân bağlamında yayılmasındaki etkisine de vurgu yapmaktadır (s. 42). Yazılı kültür de özellikle bu açıdan önemlidir.

Farklı bölgelerde ortaya çıkan müstakil mistik hareketlerin hepsinin tasavvuf olarak adlandırılmasının sakıncasına değinen yazar, Karamustafa'ya benzer şekilde, Irak tasavvufunun diğer mistik ekolleri potasında erittiği şeklinde bir argüman öne sürer (s. 44). Bununla beraber, Irak tasavvufu ile Horasan melâmetiyyesi ve Nişâbur hakîm hareketleri farklı ekoller olsa da başlangıç itibarıyla zikir, semâ gibi pratiklerde ortaktır. Bu noktada Green, bu bölgelerin *lingua francası* olarak Arapça'nın etkileşimdeki rolünü hatırlatmaktadır. Yazara göre tasavvuf her ne kadar Bağdat'ta başlasa da Horasan'a ulaştıktan sonra orada mevcut melâmetiyye ile farklı bir renge bürünmüş ve sonra tekrar Batı'ya "başka bir şey" olarak dönmüştür (s. 54). Green eserinin tasavvufun oluşum sürecine ayrılmış bu ilk bölümünü hankahların ve veli kültürünün -Karamustafa'ya benzer şekilde- ortaya çıkmasıyla tasavvufun kurumsallaşmasını ilişkilendirerek tamamlar. Özetle Green'e göre öncelikle II. (VIII.) asırda Bağdat'ta mistik bir hareket olarak ortaya çıkan tasavvuf, Kur'an-ı Kerim'den ve hadisten aldığı terminolojiyle kendine ilim çevrelerinde yer edinmiş, şehirli entelektüel elit sûfilerin metin üretimleriyle mekân ve zaman boyutunda ilerlemiş, ardından evliya kültürünün de ortaya çıkışı sayesinde alt sınıflara ve kırsal bölgelere de tesir etmeye başlamış bir sosyotarihsel fenomendir.

Sonuç

Tasavvuf araştırmalarında şimdiye kadar görece ihmal edilmiş bir dönem olan teşekkül dönemi üzerine son zamanlarda mühim çalışmalar ortaya konmuştur. Yeni keşfedilen ve tahkikli şekilde araştırmacıların istifadesine sunulan yazma eserler ile Doğu'dan ve Batı'dan dilimize kazandırılan tercüme çalışmalarının sunduğu veriler, teklif ettiği hipotezler ve öne sürdüğü iddialar ışığında tasavvufun teşekkül sürecine ilişkin var olan paradigmanın sorgulanması gerekmektedir.

Bu bağlamda Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat*'i önerdiği orijinal dönemlendirme denemesi ve tasavvufun teşekkül sürecini kavramsal düzeyde analiz ederek fikrî gelişim aşamalarını göstermesi açısından mevcut paradigmaları sorgulamak için önemli bir çıkış noktası olacaktır. Eserin ilk defa ülkemizde ve dilimizde yayımlanmış olması da Türkiye akademisi için önemli bir avantajdır. Yanı sıra, Batı'da şimdiye dek tasavvuf tarihine yoğunlaşmış çalışmalarıyla tanınan Ahmet T. Karamustafa (*Tasavvufun Oluşumu*) ve Nile Green'in (*Sufism: A Global History*) eserleri özellikle ufuk açıcıdır.

Tasavvufun teşekkül süreci, burada alana katkıları kısaca özetlenen mezkûr eserler gibi inter-disipliner çalışmalara devam edilmesiyle biraz daha gün yüzüne çıkacaktır.

Bibliyografya

- Alâüddevle-i Simnânî, *Çihil Meclis yâ Risâle-i İkbâliyye*, nşr. Emîr İkbâlşah Sîstânî - Necîb Mâyil-i Herevî, Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366hş.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Başer, Hacı Bayram, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, I, 279-87.
- Buehler, Arthur F., "Researching Sufism in the Twenty-first Century: Expanding the Context of Inquiry", *Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, ed. Clinton Bennett, New York: Bloomsbury Academic, 2013, s. 93-118; Türkçe tercümesi için bk. "Yirmi Birinci Yüzyılda Tasavvuf Araştırmaları: Tetkik Bağlamını Genişletmek", trc. Mehmet Atalay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2015): 193-226.
- Cornell, Vincent J., *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1998.
- Çavuş, Cennet Ceren, "Sufism: A Global History", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 32 (2014): 159-64.
- Green, Nile, *Sufism: A Global History*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Hargûşî, Ebû Sa'd, *Ebû Sa'd el-Hargûşî (Zamanı - Hayatı - Eserleri) ve Tehzîbü'l-esrârî*, nşr. İrfan Gündüz (doçentlik tezi), Marmara Üniversitesi, 1990;
- Hargûşî, Ebû Sa'd, *Tehzîbü'l-esrâr fî usûlî't-tasavvuf*, nşr. Muhammed Ali, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017; İngilizce orijinali için bk. *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University, 2007.
- Knysh, Alexander, "Historiography of Sufi Studies in the West", *A Companion to the History of the Middle East*, ed. Youssef M. Choueiri, Malden: Blackwell Publishers, 2005, s. 106-31.

- Salem, Feryal, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation Sunnī Identity in the Second Islamic Century*, Leiden: E.J. Brill, 2016.
- Sırcānī, Ebū’l-Hasan Ali b. Hasan, *el-Beyāz ve’s-sevād min hasāisi hikemi’l-ibād ve ni‘meti’l-mürīd ve’l-murād*, nşr. Muhsin Pürmuhtâr, Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390hş.
- Sırcānī, Ebū’l-Hasan Ali b. Hasan, *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitāb al-Bayād wa-l-Sawād*, nşr. Bilal Orfali - Nada Saab, Leiden: E.J. Brill, 2012.
- Taberī, Ebū Halef, *Selvetü’l-ârifin ve ünsü’l-müştâkin = The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism*, nşr. Gerhard Böwering - Bilal Orfali, Leiden: E.J. Brill, 2013.
- Tan, Nedim, “Mikro Sosyal Bilimlerin Birikimi Tasavvuf Araştırmacısına Ne Söyler?”, *APJIR: Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi = Academic Platform Journal of Islamic Research*, 1/2 (2017): 47-52.

Kitâbiyat Book Reviews

Education, Poverty and Gender: Schooling Muslim Girls in India

Latika Gupta

New Delhi: Routledge, 2015, XIX+165 sayfa.

ISBN 9781138900844

Dünya genelinde Endonezya'dan sonra en fazla müslümanın bulunduğu ülke, 200 milyon müslümana ev sahipliği yapan Hindistan'dır. İslâm'ın ilk yıllarına kadar uzanan bölgedeki müslüman varlığı, Gazneliler'le başlayıp Bâbürlüler'le son bulan Türk İslâm hâkimiyeti döneminde güçlenerek devam etmiştir. Bu süreçte müslümanlar çeşitli sahalarda yaptıkları çalışmalarla Hint kültür tarihine kalıcı izler bırakmışlardır. Dolayısıyla onlar, günümüzde Hindular karşısında azınlık konumunda olsalar da buldukları topraklara değer katan önemli bir unsurdur.

Çalışmalarında Hintli müslümanları bu bakış açısıyla ele alıp analiz etme gayreti güden araştırmacılardan biri Delhi Üniversitesi Profesörü Latika Gupta'dır. Bir pedagoğ gözüyle meseleleri analiz eden Gupta, bu eserinde temel olarak kimliklerin oluşumunda dinin, cinsiyetin ve sosyal statünün etkisini incelemektedir. Bunun için o, Delhi'nin Daryaganc bölgesinde müslüman kız çocuklarına eğitim veren bir okulu araştırma konusu olarak belirlemiş ve burada eğitim gören on birinci ve on ikinci sınıf öğrencileri üzerine yoğunlaşmıştır. Gupta'nın araştırma için seçtiği muhit bilinçli bir tercihtir. Zira müslümanlar ile Hindular'ın gündelik yaşamlarını sürdürdüğu Daryaganc, bir getto bölgesi değildir. İlgili eserde müslüman kız öğrencilerin dünya görüşü ve "öteki"ne bakışı incelenirken onların sadece akademik çalışmaları, söylemleri ve okul ortamları değil aynı zamanda içinde yetiştikleri toplumsal

ve kültürel çevre de dikkate alınmıştır. Bu yaklaşım tarzı, müellifin eserini değerli kılan başlıca unsurdur. Nitekim o, çalışmasında ev ortamı ile okul arasında birbirini tamamlayan önemli bir bağ olduğuna dikkat çekmekte ve bu sürecin, öğrencilerin hayat tarzlarını şekillendirmede önemli bir işlev gördüğünü belirtmektedir.

Müellif eserinin başında gözlem yaptığı öğrencilerin fikirlerini ve hayat tarzlarını etkileyen dış etmenler hakkında bilgi verir. Genel anlamda müslümanların özelde ise kadınların Hint toplumundaki statüsü hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu kapsamda o, pek çok âyette kadının ve erkeğin mânevî olarak eşit olduğuna vurgu yapılmasına rağmen Hint toplum yapısında bu durumun çok geçerli olmadığını ve müslüman kadınların bazı kısıtlamalara mâruz kaldığını belirtir (s. 18). Müellifin, teori ile pratik hayat arasında ortaya çıkan bu uyumsuzluğa işaret etmesi oldukça önemli bir tespit olmakla birlikte ülkedeki müslüman varlığı konusunda bilgi verirken aynı hassasiyeti göstermemesi bir eksiklik olarak dikkat çeker. Zira o, müslüman nüfustan söz ederken on yıl öncesine ait bir veriyi esas alır ve Hintli müslümanların oranını 13,5 şeklinde gösterir. Gupta'nın bu hususta tek bir kaynaktan yararlanması ve müslüman araştırmacıların konuyla ilgili tespitlerini göz ardı etmesi bilimsel açıdan doğru bir yaklaşım tarzı değildir.

Yazar, mülakat yaptığı müslüman öğrencilerin aile profilleri hakkında da bilgi verir. Bu bağlamda incelediği öğrencilerden sadece iki kişinin annesinin lise, bir kişinin de babasının yüksek okul mezunu olduğu bilgisini paylaşarak ebeveynlerin eğitim seviyesinin çok düşük olduğuna dikkat çeker. Ayrıca velilerin büyük bir kısmının işçi sınıfına mensup kimseler olduğunu ifade eder. Dar gelirli ailelere mensup olan öğrencilerin eğitim, beslenme, temizlik ve sağlık problemleriyle karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Yazara göre onların bu tür sorunları ve eksiklikleri, okul ortamında da devam etmektedir. Zira gözlemlerde bulunduğu okul, hem eğitim öğretim materyali hem de uzman öğretmen temini hususunda çok başarılı değildir.

Müellifin aktardığı bilgilere göre ilk kurulduğu dönemde yetim çocuklara hizmet veren bu okul, 1970'lerin başından itibaren Delhi hükümetinden malî yardım alarak resmî bir hüviyet kazanmış ve müslüman kızlara ücretsiz eğitim veren bir kuruma dönüşmüştür. 600'den fazla öğrencisi bulunan bu okulda her bir sınıfta yaklaşık atmış kişi kayıtlı gözükmektedir. Ancak okula düzenli devam eden öğrenci oranı % 50 civarındadır. Eğitim dili Urduca olup, bunun yanında Hintçe ve İngilizce de öğretilmektedir. Okulun kendi prosedürleriyle alâkalı ilanlar Urduca yapılırken devlet makamlarından gelen duyurular Hintçe yapılmaktadır. Okulda, hükümet tarafından önerilen müfredat ve ders kitapları takip edilmektedir. Müellif, burada uygulanan resmi müfredat ile

toplumun dinî ve örfî yapısından türemiş olan kültürel müfredatın aynı anda başarılı bir biçimde işle(til)diğine dikkat çekmektedir. Ona göre ikisi arasında uyumsuzluklar olsa da okulun günlük rutin işleri ve kurumsal kimliği sayesinde aralarında ciddi bir çatışma yaşanmamaktadır (s. 69).

Gupta'nın tespitlerine göre okulun ideolojik yapısı, Hintli müslümanların dünya görüşü ve hayat tarzıyla uyumludur. Öğrenciler açısından rol model olan öğretmenler, okul dışında yaygın olan dinî ve ahlâkî değerleri talebelelerine aşılamaya devam etmektedirler. Fakat bu durum, öğrencileri olumsuz yönde etkilemekte ve onların, ileriye dönük yeni planlar yapıp hedefler belirlemelerine ve gelecek yaşamlarıyla ilgili kendi başlarına karar almalarına mani olmaktadır. Müellifin ifadesiyle “evde gördükleri ile okulda öğrendikleri benzer olduğundan” (s. 135) öğrenciler, kariyerlerini geliştirecek adımlar atma konusunda çoğu zaman başarısız bir tablo sunmaktadır. Gupta, söz konusu problemi aşmak için eğitim öğretim kaynaklarının zenginleştirilmesi ve daha donanımlı öğretmenlerin yetiştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Müellifin bu tespitleri mâkul olmakla birlikte öğrencilerin mevcut eksikliklerini, İslâmî geleneğe veya kültürel değerlere bağlı kalmalarına indirgemesi doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Benzer şekilde, bu eksikliklerden dolayı söz konusu öğrencilerin ideal bir vatandaş portresi çizemediklerini ima etmeye çalışması da doğru bir tutum değildir. Zira iyi bir yurttaş olmanın ölçüsü; toplumun yararına çalışmak, yasalara uygun davranmak ve içinde bulunduğu ortamın dengesini bozacak hal ve hareketlerden uzak durmaktır. Bu kriterler bağlamında sözü edilen müslüman gençlerin iyi bir sınav verdikleri rahatlıkla söylenebilir. Nitekim ilgili çalışma neticesinde elde edilen sonuçlar, onların toplumsal huzura önem verdiklerini ve herkese karşı hoşgörü anlayışına sahip olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Yazara göre birtakım eksikliklerine rağmen okul ortamı, müslüman kız çocukları için dış dünyaya açılan bir penceredir. Çünkü onlar, Hindu akranlarının aksine, sosyalleşebilmek için yeterli imkâna ve zamana sahip değillerdir. Mescitlere gitmek genelde müslüman erkeklere has kılındığı için kızlar ibadet amacıyla dahi evden çıkma fırsatı bulamamaktadır. Onlar ancak okul ortamı sayesinde ağır ev işlerinden ve gözetim altında kalmaktan belli ölçüde de olsa kurtulabilmekte ve akraba olmadıkları akranlarıyla arkadaşlık kurma imkânı yakalayabilmektedirler. Bu itibarla okul, onları sadece eğiten değil sosyalleştiren önemli bir kurumdur.

Müellifin temel hedefi, kimlik oluşumunda ve söylem üretiminde etkili olan temel faktörleri tespit etmektir. Bu maksatla o, mülâkat yapacağı yirmi beş öğrenciye açık uçlu sorular hazırlamış ve bunları; a) “Hayatım”, b) “Ben kimim”? ve c) “Ötekinin Konumu” şeklinde üç ana başlık altında toplamıştır.

Fizikî açıdan elverişli olmayan ev ortamının konsantrasyonu azaltacağını düşünen yazar, öğrencilerden bu soruları okulda cevaplandırmalarını talep etmiştir. Elde edilen mâlûmata göre ilk soruyla ilgili verilen cevapların muhtevasını genelde yoksulluk, maddî sıkıntı, hastalık ve erken evlilik gibi öğrencilerin sıklıkla karşılaştıkları gündelik sorunlar oluşturmuştur. Bütün bu olumsuzluklara rağmen onlar, ailelerini çok sevdiklerini sık sık yinelemiştir. Gupta'ya göre öğrencilerin ebeveynleriyle alâkalı böyle bir değerlendirmede bulunmalarının altında yatan temel sebeplerden biri minnet duygusudur. Diğeri ise ailelerinin kısıtlı imkânlarına rağmen gerek kendilerini gerekse kardeşlerini okutabilme becerisi göstermiş olmalarıdır (s. 78). İkinci soru kapsamında ise öğrenciler çok fazla değerlendirme yapmak istememişler ve genelde kendilerini ana babaya itaat eden, Allah'a bağlı olan, okula devam eden, derslerine çalışan ve örf ve âdetlere uygun hayat yaşayan kimseler olarak tanıtmışlardır.

Söylem geliştirmede dinî kimliğin önemine dikkat çeken müellif, bu tezini desteklemek için mülâkat yaptığı öğrencilere İslâm ile Hinduizm arasındaki farkları ortaya koyacak ve “öteki” hakkındaki görüşlerini yansıtacak üçüncü bir soru tarzı yöneltmiştir. Müslüman kızların İslâm ve Hinduizm'le ilgili mevcut bilgi düzeylerini daha iyi analiz edebilmek amacıyla yazar burada karşılaştırma metoduna başvurmuş ve benzer soruları, Hinduizm'e mensup kız öğrencilere de yöneltmiştir. Bunun için Hindu kızlara yönelik eğitim veren yakın bir okuldan yirmi beş öğrenci belirlemiştir. Gupta, ilgili eserin ana bölümünde her iki kesim tarafından verilen yanıtları değerlendirmiş ve elde ettiği verilerden hareketle önemli çıkarımlarda bulunmuştur.

Kitapta yer alan verilere göre Hindu öğrencilerin, müslümanları “öteki” olarak görmeleri, müslüman öğrencilerin, Hindular'ı “farklı” olarak görmelerinden daha yoğun hissedilmiştir (s. 96). Kanaatimizce böyle bir tablonun ortaya çıkmış olması, Hint düşüncesindeki İslâm algısıyla ilgilidir. Zira gerek Ortaçağ dönemine ışık tutan kaynaklarda gerekse modern dönem eserlerde Hindu düşünürler, müslümanları genellikle “kendi şeriatlarının dışında kalan” mânasında *yavana* ve “cahil” anlamında *mleçcha* olarak betimlemişlerdir. Böyle bir bakış açısı, söz konusu ortamda yetişen gençlerin ötekine karşı tutumlarını doğrudan etkilemiştir.

İslâm ile Hinduizm arasındaki farklılıklarla ilgili sorularda ise Hindu öğrenciler daha çok müslümanların giyim kuşam tarzlarının, yeme içme âdetlerinin, evlilik törenlerinin ve ibadet biçimlerinin farklı olduğuna işaret etmişlerdir. Buna mukabil müslüman öğrenciler, Hindular'ın dış görünüşlerinden ziyade şeriatlarına yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onlar, Hinduizm'in *karma*, *samsara* ve *trimurti* gibi bazı doktrinleri itibariyle İslâm'dan farklı olduğuna dikkat çekmişlerdir. İslâm ile Hinduizm arasındaki temel farklılığın

inanç konusunda olduğuna işaret eden müslüman öğrenci sayısı on altı iken, Hindu öğrenci sayısı sadece üç ile sınırlı kalmıştır. Bu durum, müslüman gençlerin dinî meselelerde daha bilinçli olduklarını ve ötekine karşı daha hoşgörülü yaklaşım sergilediklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca onların farklı bir dinin ilkelerini ve tezahür farklılıklarını kavramsallaştırma yeteneği kazandıklarını göstermektedir.

Eldeki veriler ayrıca Hindu öğrencilerin genelde İslâmî değerler konusunda yüzeysel ve kulaktan duyma bilgilere sahip olduklarını göstermektedir. Nitekim Gutpa'nın da tarafsız bir bakış açısıyla işaret ettiği gibi Hindu öğrencilerin, İslâmî ilkelere yaklaşım tarzı ve "öteki" algısı, çevrelerinde gözlemledikleri birkaç kişinin davranışına göre şekillenmekte ve müslümanlarla ilgili Hindu toplumda yaygın olan basmakalıp bilgi ve söylemlere dayanmaktadır (s. 100). Esasında Hindu toplumu arasında mevcut olan bu yüzeysel bakış açısı, müslümanların akîdeleri ve yaşam tarzları konusunda ön yargılı değerlendirmelerin ve gerçeği yansıtmayan kimi çıkarımların yaygınlaşmasına sebebiyet vermektedir.

Yazar, elde ettiği sonuçlardan hareketle Hindu ve müslüman öğrencilerin sosyal yaşantılarıyla ilgili de bazı çıkarımlarda bulunur. Buna göre müslüman kız öğrencilerin evden yalnız başına çıkmalarına ve dışarıda arkadaşlık kurmalarına çeşitli kaygılardan dolayı çok fazla müsaade edilmemektedir. Alışveriş merkezlerine, lokantalara ve dinî mekânlara gitme oranları oldukça düşük olan bu öğrenciler, genelde akrabalarını ziyaret etmekte, zaman zaman da tarihî nitelik taşıyan bazı mimari yapılarla anıtmezarlara gitme imkânı bulmaktadırlar. Yazar, bunun muhtemel sebebini, söz konusu yapıların müslüman devlet adamları yani Bâbürlüler tarafından inşa edilmiş olmasına bağlar (s. 109).

Aynı yaş grubunda olan Hindu ve müslüman kız öğrencilerin iyi bir eşin/kadının temel nitelikleri hakkında verdikleri cevaplar da dikkat çekicidir. Buna göre her iki kesim de ev işlerini yerine getirme, eşine iyi davranma, çocuklarına bakma, kocasına hizmet etme, dürüst olma, sadakat gösterme gibi benzer cevaplar vermişlerdir. Fakat müslüman öğrenciler, Hindu akranlarından farklı olarak güzellik, iffet, neşeli olma ve yumuşak konuşma gibi hasletleri de zikretmişlerdir. Müellife göre böyle bir durumun ortaya çıkmış olması, müslüman kızların aldıkları dinî eğitimle ve Hz. Âiş'e'nin kendileri için rol model olmasıyla alâkalıdır (s. 134).

Gupta, yaptığı araştırmalar neticesinde müslüman kız öğrencilerin, basın yayın organlarını takip etme imkânı bulamadıkları için sanat kursları, eğitim programları ve yüksek okul sınavları gibi kendilerini doğrudan ilgilendiren konularla ilgili yeterince bilgi sahibi olmadıkları sonucuna ulaşmıştır.

Müellifin tespitine göre sosyal imkânları kısıtlı olmasına rağmen müslüman kızların hayatlarından memnun olma oranı, Hindu akranlarından çok daha fazladır. Nitekim mülâkata katılan hemen her müslüman öğrenci ailesinden ve mevcut yaşamından razı olduğunu ifade etmişken Hindu öğrencilerden yarıya yakını bu hususta memnuniyetsizliklerini dile getirmişlerdir. Gupta, müslüman öğrencilerin bu yönde kanaatte bulunmalarının, İslâmî öğretilerle alâkalı olduğunu düşünür. Çünkü İslâm'da anne babaya hürmet önemli bir vazife olarak görülürken kendi canına kıyma ise büyük bir günah olarak sayılmaktadır. Böyle bir tespitte bulunan yazarın, Hindu öğrencilerin psikolojik durumlarıyla alâkalı değerlendirme yapmaktan kaçınmış olması dikkat çekicidir. Oysa Hindu öğrencilerin gerek mensup oldukları ailelerden gerekse içinde yaşadıkları sosyokültürel hayattan soğumalarının en temel sebebi, yazar açıkça değinmek istemese de, Hint toplumunda hâlâ etkisini sürdüren kast sistemidir. Nitekim alt kastlardan gelen ve bu yüzden pek çok sahada toplumsal dışlanmışlığa mâruz kalan Hindu öğrenciler, verdikleri cevaplarda mevcut yaşamlarından şikâyetçi olduklarını belirtmişlerdir. Ortaya çıkan bu tablo, Hindular'ın içinde buldukları sosyopsikolojik bunalımı resmetmesi bakımından önemli bir veridir.

Sonuç olarak bu eser, Hint toplum yapısına âşına olan ve Hint, Urdu ve İngiliz dillerine vukufuyla tanınan bir araştırmacının ürünüdür. Müellif, yerinde gözlem ve mülâkat yöntemiyle hazırlamış olduğu bu çalışmasında lise çağındaki Hintli müslüman kız öğrencilerin sosyokültürel durumlarını, yaşantı biçimlerini ve diğer din mensuplarıyla ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. İlgili eser belli bir kesimi merkeze alarak hazırlanmış olsa da Hindistan'da azınlık konumunda olan müslümanların mâruz kaldıkları çeşitli problemlere ışık tutacak ve modern dönem Hindu müslüman ilişkileri konusunda önemli tespitlerde bulunmaya yardımcı olacak kıymetli veriler ihtiva etmektedir.

Cemil Kutlutürk, Dr.Öğr. Üyesi
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-1946-8685

DOI 10.26570/isad.513785

Şerhu Hal'î'n-na'leyn: Hal'u'n-na'leyn Şerhi

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, nşr. ve trc. Ercan Alkan

İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, 742 sayfa.

ISBN 9789751739964

Tasavvuf tarihinde daha çok şerhe konu olan etkili eserleriyle tanınan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bir şârih kimliği ile eser yazması literatür açısından dikkate değer bir durumdur. İbnü'l-Arabî'nin üzerine şerh yazdığı *Hal'u'n-na'leyn*'in gerek muhtevası gerekse müellifi Ebü'l-Kâsım İbn Kasî'nin siyasî ve toplumsal süreçlere öncülük etmesi, hem klasik dönem yazarları hem de modern dönem araştırmacıları arasında esere dönük ilgiyi canlı tutmuştur. Ne var ki Türkçe'de Endülüs'ü merkeze alan tasavvuf çalışmaları henüz çok az sayıdadır. Aslında *Hal'u'n-na'leyn* müellifi İbn Kasî'nin siyasî faaliyetleriyle irtibatlı olarak, konunun tarih çalışmalarında daha çok siyasî yönüyle ele alınışı, böyle bir çalışma alanının tasavvuf araştırmalarıyla sınırlı kalmadığını ve karşılaştırmalı bir bağlam gerektirdiğini göstermektedir.

Burada konu edindiğimiz çalışma Ercan Alkan tarafından 2014 yılında "İbn Arabî'nin Hal'u'n-na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme" başlığı ile hazırlanan doktora tezinin birtakım değişikliklerle yayına hazırlanmış şeklidir. Çalışma, özenli tahkik ve inceleme kısmı dolayısıyla tasavvuf çalışmalarına önemli bir kaynak kazandırdığı gibi, İbnü'l-Arabî düşüncesini anlamaya dönük çabalara da bir yenisini eklemiştir. Diğer yandan inceleme kısmı Endülüs'ün sosyal ve dinî yapısı açısından sûfilerin konumunu değerlendirebilmek adına hem tarih hem de tasavvuf araştırmalarına ciddi katkı sağlar niteliktedir.

Türkiye'deki tasavvuf araştırmaları literatüründe, İbnü'l-Arabî öncesi Endülüs sûfilere hakkında yapılan monografik çalışmaların henüz başlangıç düzeyinde olduğu söylenebilir. Bu alanda M. Necmettin Bardakçı'nın 1998 yılında İbn Meserre ve *el-Müntekâ* adlı eseri üzerine yaptığı doktora çalışması¹ ilk örneklerden biri olsa da daha sonra yapılan araştırmalar *el-Müntekâ*'nın İbn Meserre'ye ait olmadığını göstermiştir.² Bu doktora çalışmasının dışında, Bardakçı tarafından "İbnü'l-Arabî öncesi Endülüs'te Tasavvuf" adlı makale başta olmak üzere Endülüslü sûfiler İbnü'l-Arif ve İbn Seb'in ile ilgili çalışmalar da yapılmıştır.³ İlyas

1 Bardakçı, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre'nin Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri*.

2 Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, s. 9.

3 Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf"; *Endülüslü Sûfi İbnü'l-Arif*.

Çelebi'nin *Hal'ûn-na'leyn* ile ilgili makalesi de bu çerçevede anılabilir.⁴ Endülüs sülûfleri ile ilgili çalışmalara örnek olarak anabileceğimiz bir diğer çalışma ise yakın dönemde Mehmet Yıldız tarafından İbn Berrecân ve tasavvuf anlayışı üzerine yapılan doktora tezidir.⁵ Bu az sayıdaki araştırma göz önünde bulundurulduğunda konuyla alakalı birincil kaynakları ve akademik birikimi kapsamlı bir biçimde ele alıp tartışan Alkan'ın çalışması, Türkçe literatürdeki büyük bir boşluğu dolduracaktır.

Alkan'ın çalışmasının giriş kısmı, dört ana başlık altında konuyla ilgili kaynakları incelemekte, dönemin siyasal ve sosyal arka planını ortaya koymakta ve *Hal'ûn-na'leyn* etrafında oluşan literatürü çok yönlü olarak ele almaktadır. Eserle ilgili kaynak incelemesinin yapıldığı birinci başlıkta sadece tasavvuf ve İbnü'l-Arabî ile ilgili literatürle sınırlı kalınmamış, döneme ilişkin bilgi veren tabakat türü eserler ve daha çok hadis âlimleri hakkında malumat veren kaynaklar da incelenmiştir. Söz konusu kaynaklarda yer alan bilgiler, yazarlarının mensubu bulunduğu ilmin diğer ilimlere ve temsilcilerine yönelik temel yaklaşımlarını metinlerine bariz bir biçimde aksettirmeleri sebebiyle, ideolojik tutumları ve arka planları göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

İbn Kasî ve muhitini ele alan ikinci başlık altında dönemin arka planını yansıtabilmesi açısından Endülüs ve Mağrip bölgesi üzerine yapılan çalışmalara dayanılarak bir tür sosyopolitik harita ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha çok Türkçe literatür temel alınarak yazılan bu bölümde mevcut durum ortaya konurken, itikadî ve amelî açıdan mezhepler ve bunlara mensup grupların dönemin siyasasını belirlemede ne derece etkili oldukları vurgulanmıştır. Konuyu farklı yönleriyle tartışan Alkan, klasik dönemden İbn Haldun ve modern dönemden Muhammed Âbid el-Câbirî gibi müelliflerin meseleyle alakalı perspektiflerini genişçe değerlendirmiştir. Bu bölümde tasavvufun Endülüs'teki kökeni ve gelişimine ilişkin teoriler de mevcut akademik birikim temel alınarak tartışılmıştır. Alkan'ın tasavvufun bu bölgede kaydettiği gelişimi yeni baştan ele alma yoluna gitmediği ve kendi perspektifini inşa eden bir çaba içerisine girmeyip farklı araştırmacılara ait görüşleri değerlendirdiği görülmektedir. İlgili başlık içerisinde genel olarak tasavvuf tarihini yazmanın güçlükleriyle Endülüs'te tasavvufun nasıl bir seyir izlediğinin ortaya konulmasının benzer sorunlarla karşı karşıya olduğu fikri öne çıkmaktadır. Bu sorunlar dolayısıyla araştırmacıların konuya ilişkin ortaya koydukları kanaatler de doğal olarak birbirinden ayrılmaktadır. Endülüs bölgesi söz konusu olduğunda verili bilgilerden hareketle araştırmaların başlangıcı için İbn Meserre'nin adı

4 Çelebi, "İbn Kasî ve *Hal'ûn-Na'leyn* Adlı Eseri".

5 Yıldız, *İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı*.

literatürde yer bulmuştur. Temelde İbn Meserre'nin Empedokles felsefesini takip eden bir isim mi olduğu, doğu seyahatinde karşılaştığı İsmâîlî Şiîler'in görüşlerini paylaşan bir bâtinî mi yoksa Endülüs'teki bir Mu'tezilî mi olduğu ya da Zünnûn el-Mısırî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin görüşlerini taşıyan bir sûfî mi olduğu meselesi etrafında gelişim gösteren akademik literatür, Alkan tarafından temel tezleri öne çıkarılarak incelenmektedir.

Bu bölümde yine Endülüs'te tasavvuf karşısındaki başlıca tutumları göstermek adına bazı araştırmacılar tarafından adları İbn Meserre'nin takipçileri arasında sayılan, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın karşı karşıya kaldıkları mihnetlere yer verilmiştir. Bu mihnetlerin sebebi olarak farklı görüşler öne çıkmakla birlikte fıkıh karşısında tasavvufa, fakihler karşısında da sûfilere karşı alan daraltıcı bir baskının olduğu dile getirilmektedir. Yine bu kısımda politik ve dinî gerekçelerle birlikte bilhassa Gazzâlî ve *İhyâ'* adlı eseri üzerinden bir tür karşıtlık üretildiğine de değinilmektedir. Bu hususla ilgili tartışmaların niçin Gazzâlî etrafında şekillendiğine ilişkin öne çıkan görüşlere yer verilmekte ve konunun siyasî sonuçlarına da atıf yapılmak suretiyle Endülüs'teki tasavvuf taraftarlarının ve muhaliflerinin durdukları yer gösterilmeye çalışılmaktadır. Ancak olayların sonucunda İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın başşehir Merakeşe götürülerek hapse konulmasının İbn Kasî'nin bölgede güçlenmesine sebep olduğu ve Müridûn hareketinin bu sayede doğduğu ileri sürülmektedir.

Çalışmada, Asin Palacios tarafından öne sürülen İbn Berrecân'ın İbnü'l-Arif'in müridi olduğu şeklindeki görüşün, Paul Nwyia'nın İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'a gönderdiği mektupları neşretmesine dayalı olarak tam tersi yönde kabul görmeye başladığı vurgulanmaktadır. Bu konuda başta Addas olmak üzere pekçok araştırmacı tarafından Asin Palacios'un görüşlerine getirilen eleştirilere de yer verilmiştir. Böylelikle Alkan, Endülüs tasavvufunda adı öne çıkan sûfiler arasındaki ilişkilerin tarihsel açıdan daha doğru bir temele yerleştirilmesine dönük çalışmalardan hareketle bu konudaki yanlış bir yorumun tashih edilmesine katkı sunmuştur.

Çalışmada Muhyiddin İbnü'l-Arabî öncesi yaşanan hadiselerle birlikte, sûfiler arası ilişkilerin belirginleştirilmesini hedefleyen ve bunlar arasındaki intisap ağını ortaya koymaya çalışan Alkan, Endülüs tasavvufundaki İbn Kasî portresini belirginleştirmek amacıyla onun biyografisi hakkındaki bilgileri değerlendirmektedir. İlgili başlık altında hem klasik kaynaklarda hem de İbn Kasî biyografisi üzerine yapılan çalışmalarda onun gerçek bir sûfî olup olmadığı hususunun açıklık kazanmadığından bahsedilmektedir. Şöyle ki çalışmada belirtildiğine göre bu kaynaklardan bazıları, İbn Kasî'nin Gazzâlî'nin eserlerini okumak suretiyle tasavvufa meyilli insanları siyasî kalkışma maksadıyla kendi etrafında toplayan biri olduğu görüşünü öne çıkarmışlardır.

Kaynakların diğer bir kısmı ise ona atfedilen söz ve fiillerin tasavvufun genel karakteriyle herhangi bir uyumsuzluk taşımaması sebebiyle onun gerçek bir sûfi olduğu fikrini savunmuşlardır. Ayrıca Alkan, İbn Kasî'nin tasavvufi bağlarını ortaya koymak adına, onu Endülüs tasavvuf muhitinde İbn Meserre, İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif ile birlikte anmak suretiyle aynı mektebin temsilcileri olarak değerlendiren görüşün mukabilinde İbnü'l-Arabî'nin onu, isimleri hakkında tabakat kitaplarında fazla bilgi bulunmayan Halefullah el-Endelûsî ve İbn Halil adlı sûfilerle irtibatlandırmasına da yer vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasî hakkındaki kanaatlerine de değinilen çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin ona ilişkin görüşlerinin şerh ilerledikçe menfi yöne evrildiği tespitinde bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin olumsuz kanaatlerine rağmen gerek *Fusûsü'l-hikem* şârihleri gerekse de İbnü'l-Arabî sonrası sûfi müelliflerin büyük çoğunluğunun onu menfi tarzda ele almadıklarını ifade eden Alkan, tasavvufi muhayyilede İbn Kasî portresinin makbul bir şahsiyet olarak kendine yer edindiğini belirtmektedir.

Çalışmanın üçüncü başlığı altında literatürde daha çok İbnü'l-Arabî'ye doktrin anlamında kaynaklık ettiği üzerinde durulan *Hal'u'n-na'leyn*'in yazmaları, neşirleri, muhtevası ve kaynakları hakkında çeşitli görüşler ele alınmıştır. Ayrıca İbn Haldun'un esere ve müellife ilişkin tenkitlerine müstakil bir başlık altında yer verilmiştir. Burada İbn Haldun'un bu türden eserleri içeriklerine ve gündemlerine göre değerlendirmeyip, kendine ait tarih teorisi bağlamında ele aldığı belirtilmektedir. Çalışmada İbn Haldun'un İbn Kasî ve İbnü'l-Arabî ile birlikte onların eserleri aleyhine verdiği fetvalar, Nablusî'nin ihtiraz kayıtlarıyla birlikte neşredilmiştir.

Eserin giriş bölümünün son başlığında şerhin muhtevası, nüsha özellikleri ve İbnü'l-Arabî'nin şârihliği konu edilmektedir. Bu kısımda eserin İbnü'l-Arabî'ye aidiyetiyle ilgili tartışmalar değerlendirilmiş, İbnü'l-Arabî'nin eseri şerh ederken kullandığı metotlar ortaya konulmuştur. İbnü'l-Arabî'nin bir metne nasıl yaklaştığı, hangi bölümleri şerhe konu ederken hangilerinden sarfınazar ettiği, metnin ibarelerine ne şekilde yaklaştığı tarzında pek çok soruya bu bölümde cevap aranmıştır. Ayrıca burada, şerhin kütüphanelerdeki kayıtları ile ilgili bilgi verilmekte ve nüshaların teknik özellikleri tavsif edilmektedir. Şerhin tahkikinde, Sadrettin Konevî'nin şahsî kütüphanesinde kayıtlı İbnü'l-Arabî'nin vefatından iki yıl sonra istinsah edilen Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 7838) kayıtlı olan nüsha esas alınmıştır. Sadreddin Konevî'nin bizzat gözden geçirip sıhhatine dair not düştüğü bu nüsha, şerhin yazmaları arasında bilinen en eski nüshadır. Bunun dışında eserin tahkikinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 1879) bulunan nüsha; Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2) mecmua içindeki

nüsha ve Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde (nr. 5499) mecmua içindeki nüsha esas alınmıştır. Şerhin Alkan'ın hazırladığı bu çalışma dışında 2013 yılında Muhammed el-Emrânî tahkikiyle yayımlanmış bir diğer neşri daha vardır. Ancak Emrânî'nin bu yayında sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2) kayıtlı nüshayı esas alması sebebiyle bu yayın, söz konusu nüshadaki eksiklikleri içerisinde barındırmaktadır.

Alkan, hazırladığı çalışmanın inceleme kısmında, geniş çapta bir referans ağı oluşturmakla birlikte kritik bulduğu noktaları orijinal ifadeleriyle dipnotlarda aktarmıştır. Bu açıdan eser, asıl ibareye ulaşmak isteyen araştırmacılara da kolaylık sağlamaktadır. Eserin sonunda sadece belli başlı kaynakların bulunduğu bir kaynakça hazırlanmış, atıfta bulunulan eserlerin tamamına yer verilmemiştir. Ayrıca eserdeki kavramlara, özel isimlere ve öne çıkan konulara ilişkin kapsamlı bir indeks hazırlanmıştır. Sonuç olarak Türkçe tasavvuf literatürüne katılan bu eserle birlikte, Endülüs ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî araştırmaları önemli bir kaynağa daha sahip olmuştur. Bu yönüyle Alkan'ın çalışması, *Hal'ûn-na'leyn*'in muhtevasına etki eden kaynakları araştıran, İbnü'l-Arabî'nin şârihlik yönüne odaklanan, *Hal'ûn-na'leyn*'in İbnü'l-Arabî eserleri üzerindeki etkisini belirlemeye çalışan yeni araştırmalar için önemli bir hareket noktası oluşturmaktadır.

Bibliyografya

- Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri ve el-Münteka Min Kelamı Ehli't-Tüka Adlı Eseri* (doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, 1998.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Endülüslü Sûfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-mecâlis*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2005.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf*, 23 (2009): 325-355.
- Bozyiğit, Ahmet, *İbn Meserre ve Felsefesi* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi, 2015.
- Çelebi, İlyas, "İbn Kasî ve *Hal'ûn-Na'leyn* Adlı Eseri", *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (1997): 151-158.
- Yıldız, Mehmet, *İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi, 2016.

Ali İhsan Kılıç, Ar.Gör.
Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0002-5638-6948

DOI 10.26570/isad.513788

İslâm Bilim Tarihi: İslâm Coğrafyasının Bilim Mirası Üzerine Konuşmalar

Ahmed Cebbar, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu

İstanbul: Küre Yayınları, 2016, 272 sayfa.

ISBN 9786059125307

İslâm bilim tarihi ya da İslâm tıp tarihi gibi bu başlığın daha spesifik türlerine ve İslâm bilim tarihi yazıcılığına hayli uzun bir zamandır Batı akademiasının dikkatle eğildiği bilinmektedir. Farklı teoriler ve söylemler çerçevesinde ortaya çıkmış devâsâ literatürden sonra Fuat Sezgin, George Saliba ve Rüşdi Râşid gibi bilim tarihçilerinin öncülüğünde İslâm bilim tarihi çalışmaları farklı bir evreye girmiştir. İlim dünyasının İslâm bilim tarihine yönelik algısının değişmesinde merhum Fuat Sezgin'in olağanüstü gayretlerini ve özellikle onun *Wissenschaft und Technik im Islam (İslâm'da Bilim ve Teknik, I-V, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008)* ile muhallet eseri *Geschichte des arabischen Schrifttums*'u, yaygın olarak bilinen kısaltmasıyla GAS'ı zikretmek gerekir. Toplam on yedi cilt olan GAS'ın ilk cildinin Türkçe'ye çevrildiğini de hatırlatalım (*Arap-İslâm Bilimleri Tarihi, I, İstanbul: Prof.Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015*). Diğer yandan daha mütevazı eserlerin de alana olan katkısı yadsınamaz. Rüşdi Râşid'in editörlüğünde yayımlanan üç ciltlik *Encyclopedia of History of the Islamic Sciences* (London&New York: Routledge, 1996) ile George Saliba'nın *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: The MIT Press, 2007) adlı eserini de bu halkaya ekleyebiliriz. Türkçe'de ise İslâm bilim tarihinin özellikle Osmanlı dönemi için IRCICA tarafından yayımlanmış literatür çalışmaları büyük bir hizmet olarak görülmeli, ayrıca İhsan Fazlıoğlu'nun birçok çalışması bu alanda yapılan yöntem yanlışlarına, eksikliklere dikkat çekmesi açısından önemli olmalarının ötesinde bilhassa Seçlülük ve Osmanlı bilim mirasının bilinmeyen mümtaz şahsiyetlerini ve eserlerini ilim dünyasının dikkatlerine sunmuş, kavram ve teori düzeyinde yeni ufuklar açmıştır. Nihayet *İslâm Düşünce Atlası*'nın (ed. İbrahim Halil Üçer, I-III, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017) İslâm düşünce ve ilim tarihinin dönemlendirilmesi üzerine yaptığı öneriler, coğrafyalar arasındaki etkileşimler ve âlimlerin ilişkilerine yönelen bakışı başta olmak üzere birçok açıdan heyecan verici bir çalışma olduğunu ifade etmek gerekir.

Değerlendirmemize konu olan eserin yukarıda zikredilen birçok örnekle hem hacim ve tür hem de uyandırdığı etki bakımından kıyaslanması doğru

olmaz. Buna karşın İslâm bilim tarihi yazıcılığında dikkate değer yanlarının olduğunu söyleyebiliriz. Orijinal adı *Une sistoire de la science arabe: Introduction à la connaissance du patrimoine scientifique des pays d'islam* olan eser, Jean Rosmorduc'un Ahmed Cebbar ile yaptığı söyleşilerden derlenmiştir (Paris: Le Seuil, 2001).

Cezayir asıllı olan Prof. Ahmed Cebbar, Lille Teknoloji ve Bilimler Üniversitesi'nde matematik tarihi alanında dersler vermektedir. Matematikçi ve matematik tarihçisi olan Cebbar'ın bilim tarihi alanında çok sayıda makalesi ve çeşitli çalışmaları bulunmakta, ayrıca CNRS laboratuvarı bünyesinde de yer almaktadır. *Loeuvre algébrique d'Al-Khayyam, Histoire d'algorithmes: Du caillou à la puce, La vie et l'oeuvre d'Ibn al-Banna al-Murakushi: un essai bio-bibliographique, Les sciences arabes en Afrique: Mathématiques et astronomie (IX^e-XI^e-X^e siècles), Ulemâü'l-hadâreti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye ve müsâhemâtühüm* adlı eserleri kaleme almıştır. Bu çalışmada yer alan soruları hazırlayan ve Ahmed Cebbar'a yönelten Jean Rosmorduc ise Université de Bretagne Occidentale'de fizik ve bilim tarihi dersleri vermektedir. *La polarisation rotatoire naturelle de la structure de la lumière à celle des molécules, Matière et énergie, Histoire de la physique: La formation de la physique classique* gibi eserleri vardır.

Toplam dokuz bölüm olarak tasarlanan eserde içindekilerden hemen önce kronolojik bir çizelge ile yazar siyasî bir şema oluşturmuştur. Böylece İslâm imparatorluğu şeklinde adlandırarak genelleştirdiği devletlerin hâkim olduğu bölgeler gösterilmiştir. Bu çizelge konu edinilen coğrafyayı belirlemek adına önemlidir. Kitapta yer alan bölümlerin dizilimi İslâm dünyasında yapılan bilimler tasnifine aykırı değildir. Ahmed Cebbar'ın kaleme aldığı *İslâm Bilim Tarihi* Jean Rosmorduc'un sorularının ekseninde yazılması sebebiyle farklı bir bakış açısı oluşturmuştur. İslâm dünyasında ortaya konulan bilimsel faaliyetlerin Batılılar tarafından merak edilen kısımları ortaya çıkarması açısından dikkat çekicidir.

Yazar kitabın giriş kısmında İslâm dünyasında özellikle IX ve XV. yüzyıllar arasında yapılan çalışmaların bilinmemesinin veya sadece Antik Yunan ve Aydınlanma çağı olarak adlandırılan Batı bilimine aracı olan basit bir tercüme hareketi olarak değerlendirilmesinin büyük bir haksızlık olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Girişte böyle önemli bir iddianın dile getirilmesi kitabın bu anlamda ele alınan temel argümanını da belirlemiştir. Böylece bilim tarihi literatüründe var olan muazzam kopukluk giderilmeye çalışılmıştır.

Bu eseri kaleme alırken yazar yalın bir dil kullanacağını ve böylece herhangi bir uzmanlığı olmayan kimselerce de kitabın anlaşılabilceği garantisini vermiştir. Ayrıca İslâm dünyasından bilime katkı sağlayan birçok bilginin

çalışmalarının bu kitapta yer bulacağını okuyucuya bildirmiştir. Ancak yazar, eldeki verilerin azlığını gerekçe göstererek kitapta ayrıntılara temas etmeyeceğini açıklamıştır. Oysa verilerin birçoğu adı geçen İslâm düşünürlerinin günümüze kadar ulaşan eserlerinde bizzat bulunmaktadır. Bu bağlamda öne sürdüğü gerekçe çok kabul görmeyecektir. Fakat bu eksikliği yazarın kendisi de görmüş olmalı ki eserin kapsamının genişletilmesi gerektiğini belirtmiştir. Özellikle elde edilecek yeni katkılarla daha zenginleşecek yeni bir eserin kaleme alınabileceğini öne sürmüştür. Bunun yanı sıra kitabın ağır olmaması amacıyla söyleşi şeklinde kaleme alındığına da yer vermiştir. Kitabın bu şekilde kaleme alınmasının gerekçeleri aşağıdaki şekilde sıralanmıştır:

1. Batılı bir düşünürün perspektifinden İslâm bilim dünyası hakkında merak edilenler ortaya konulmuştur.
2. Her düzeyden okuyucuya hitap etmesine olanak tanımıştır.
3. Herkes tarafından bilinmeyen kişilere ve yaptıklarına da yer verilerek göz ardı edilenlere ışık tutmuştur.

Yazar giriş kısmını tamamladıktan sonra “İslâm İmparatorluğunun Ortaya Çıkışı ve Büyümesi” olarak adlandırdığı ilk bölüme yer vermiştir. Elbette bu bölümde İslâm’ın doğup büyüdüğü coğrafyaya kapsamlı bir biçimde yer vermiştir. Bu bölümde Ortadoğu coğrafyasında kurulan devletlerin tek tek değil de hepsini içine alan bir kavramla adlandırılmasının hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğurduğunu söylemek gerekmektedir. Şöyle ki; İslâm imparatorluğu kavramı ile yapılan çalışmalar bir medeniyete mal edilmiştir, bu yönü olumlu görünse de sonraki dönemlerde iyi niyetli bir kullanım olmadığı ortaya çıkmıştır. Zira kavram kullanımının yanlış olması bu dönemde yapılan bilimsel faaliyetlerin tamamının Arap bilimi olarak adlandırılmasına zemin hazırlamış ve İslâm bilim tarihine yönelik eski yaklaşımın farklı bir boyutu olarak tezahür etmiştir.

Kitabın içeriğine tekrar dönülecek olursa müslümanların yayıldıkları bölgede muhatapları hakkında bilgi verilmiştir. Bununla birlikte İslâm’ın ilk yüzyıllarında yer alan İslâm peygamberi ve dört halifenin hüküm sürdüğü dönemler tanıtılmıştır. Hemen ardından büyük iki devlet olan Emevîler’in ve Abbâsîler’in İslâm medeniyetine katkıları üzerinde durulmuştur. Yazarın bu bölümü İslâm imparatorluğu olarak adlandırılmasına rağmen aynı bölümün başka bir alt başlığında şehir devleti kavramını kullanması veya yukarıda adı geçen iki devletin tanıtımı çelişki oluşturmuştur. İslâm’ın doğuşundan itibaren böyle bir adlandırmaya gitmesi isimlendirmede hata yapıldığı kaygısının boş olmadığını göstermiştir. Siyasî-sosyal ve dinî gelişmeler ardışık bir biçimde aktarılarak bölüm tamamlanmıştır.

“İslâm Ülkelerinde Bilim” olarak adlandırdığı bu bölümde kitabın temel amacının ortaya konulacağı kısma geçilmiştir. Burada İslâm’ın ortaya çıktığı ortamda bilimsel faaliyetlerin nasıl olduğu sorusu akla ilk gelen soru olmuştur. Bu bağlamda “Kur’an’ın nasıl kaleme alındı?,” “Araştırma yapmaya uygun ortam var mıydı?” gibi sorular yöneltilmiştir. Ayrıca kutsal metinlerin bilim ile ilişkisi de sorgulanmıştır. İslâm dininin bilimsel çalışmalara nasıl baktığı cevap arayan bir diğer soru olmuştur. Bu sorular hemen hemen her şarkiyatçının aklına gelen ilk sorulardır. Ancak bununla birlikte Kur’an’a dayalı felsefenin Pisagorcu (Pythagoras) görüşler içerip içermediği gibi sorular da yer bulmuştur. İslâm dünyasında yapılan bilimsel çalışmaların dinî ihtiyaçlar neticesinde şekillenmiş olmasına rağmen; Kur’an’ı referans olarak kullanan herhangi bir düşünürün olmadığı görüşü yazar tarafından örnekleri ile savunulmuştur. Sorularla İslâm biliminden ziyade İslâm’ın bilime bakış açısı sorgulanmıştır. Yazar da bunu farketmiş olmalı ki bağlamı İslâm bilginlerinin kullandığı yöntemin dinî referanslardan bağımsızlığına yönlendirmiştir. Ayrıca yapılan çalışmaların Pisagorculuk’la ilişkisi olup olmadığı üzerinde durularak yapılanların ne seviyede mistik veya mitsel öge barındırdığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak verilen yanıtlar tatmin edici seviyede olmasa da yapılanların göz kamaştırıcı oldukları belirtilmiştir. Nitekim dönemin şartları dikkate alındığında yapılanlar hiç de küçümsenecek seviyede değil, hatta dönemi aşacak düzeydedir.

Söyleşiyi yapan Rosmorduc, İslâm dünyasında yapılan çalışmaların Ortaçağ Hıristiyanlığı ile karşılaştırılmasına yönelik sorular da geliştirmiştir. Böylece din ve bilim arasındaki ilişkinin yönü belirlenmeye çalışılmıştır. Fakat skolastik dünya ile İslâm biliminin en parlak dönemini karşılaştırmanın pek de yerinde olduğu söylenemez. Bu bölümde vurgulanan konulardan bir diğeri siyasi erkin bilimi ne düzeyde teşvik ettiği veya desteklediğidir. İslâm devletlerinin önemli devlet adamlarının yardımcılarıyla bilimsel faaliyetlerin yönlendirildiği belirtilmiştir. Devlet adamları ve bilim adamlarının adlarına yer verilerek neler yapıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece yazar dönemin atmosferini de tasvir etmiştir. Bilim dilinin gelişim düzeylerine de yer verilmiştir. Bu bağlamda Arapça’nın bölgede konuşulan diğer dillerle kıyası yapılmıştır.

Bilimin kümülatif ilerlediği savını da destekler nitelikte olan üçüncü bölüm “Miraslar ve Bilgi Alışverişleri” şeklinde adlandırılmıştır. Bu bölümde Antik Yunan’ın gerçek mirasçısının Roma ve Bizans olmasına rağmen İslâm üzerinden devam etmesinin gerekçeleri üzerinde durulmuştur. İslâm dünyasının bilim yaparken başvurduğu kaynaklar belirtilmiştir. Bunun yalnızca tercüme düzeyinde kalmadığı anlatılmıştır, fakat tercüme hareketlerinin

İslâm bilim dünyasında daha geniş yer tuttuğu izlenimi bu eserde de sürdürülmüştür. İlk bilimsel kitapların hangi dönemde ortaya çıktığı kaleme alınmıştır. Ayrıca İslâm dünyasının miras olarak kullandıklarının büyük bir kısmının Antik Yunan'dan alınanlar olduğu da ifade edilmiştir. Doğu dünyasından yani Hint, Çin ve Pers'ten alınanların daha küçük bir orana sahip olduğu belirtilmiştir. Ancak bilimsel çalışmaları mirasın aktarımı olarak ele alan yazar çok küçük bir kısım olsa da Latince'ye çevrilen eserlere yer vermiştir. Bu bölümden hemen sonra İslâm bilginlerinin çalışma yaptığı alanlara yönelik müstakil bölümler kaleme almıştır. Bu bölümde diğer bölümlerde olan eksiklik sürmektedir. Zira tercüme faaliyetlerinin Antik Yunan eserlerinde yoğunlaşmasının gerekçesi olarak diğer medeniyetlerin eksikliği değil, coğrafi şartlar gösterilmiştir.

Altı yüzyılda birçok kişinin farklı alanlarda yaptıklarının ortaya konulması oldukça zor bir iştir. Üstelik hacimsel anlamda sınırlandırmanın olması yazarın kendisini rahatça ifade etme imkanını ortadan kaldırmıştır. Buna rağmen yapılan çalışmaları sınıflandırarak ele almıştır. Okuyucunun haberdar olması veya genel bilgilendirilmesi düşünüldüğünde yazarın yaklaşımı önemlidir.

“Astronomi” adlı bölümde hem bu alanda daha önce yapılmış çalışmaların İslâm dünyasına geçişine hem de İslâm bilginlerinin yapmış olduğu özgün çalışmalara yer verilmiştir. Bu alanda adı öne çıkan düşünürlere ve eserlerine de değinilmiştir. Bir diğer bölüm “Matematik” ile ilgilidir. Matematik, İslâm dünyasında da önemli çalışmaların yapıldığı bir alandır. Burada da bir önceki bölümde olduğu gibi yapılan katkılar hem görseller hem de örnekler yardımıyla sunulmuştur. Birçok kimse tarafından bilinen isimlerin yanı sıra yaptıkları bize birinci kanallar aracılığı ile ulaşmayan isimlere de yer verilmiştir. “Fizik” ve “Yer Bilimleri ve Canlı Bilimleri” olarak adlandırılan bölümlerde de edinilen bilimsel mirasın üzerine eklenenler verilmeye çalışılmıştır.

“Anatomi ve Tıp” bölümünde Hipokrat ve Galen'den sonra en önemli tabip ve hekim olan İbn Sînâ'nın bu alanda yaptığı çalışmalara yer verilmiştir. Bu bölümde İslâm bilim dünyasının çalışmalarına ek olarak yapılan hastaneler, dârüşşifalar ve kullanılan tedavi yöntemlerine de temas edilmiştir. “Kimya” bölümünde de diğer bölümlerde yapılanlara ilâveten kimyanın simyadan ayrışması serüveni üzerinde durulmuştur. Her bölümde kaynakça ayrıca belirtilmiştir.

Sonuç bölümünde yazar bir özeleştiride bulunarak iki çelişkili izlenim oluşturduğunu ifade etmiştir. Ona göre ilk izlenim İslâm medeniyetinin bilim tarihine katkısını sunma noktasında, ikincisi ise görelî bir tatminsizlik

şeklinde olmuştur. Yazar ortaya koyduğu perspektifle eserin yayımlandığı yıllarda Batı'da İslâm medeniyetine yapılan haksızlığın nispeten giderildiğine inanmaktadır. Cebbar özellikle sömürge zihniyetinin düşüncedeki yansımalarının izâle edilmesine katkı sağlaması amacıyla kaleme alınan bu eserin büyük oranda hedefine ulaştığını belirtmiştir. Ancak Ahmed Cebbar'ın uzmanlık alanının matematik olması kendi çalışma sahasının dışında yeterli düzeyde bilgiye erişemediğinden yakınmasına sebep olmuştur. Yazarın bir otokritik yaparak eserinin eksik yanına işaret etmesi kabule şayan olsa da birtakım eleştirilere mâruz kalmasına da engel değildir. Meselâ kitabı, başta uzmanı olduğu alanlara hasretmesi ya da belli alanları o sahanın önde gelen isimleriyle ortak hazırlaması düşünülebilirdi.

Bu çalışma ile dönemin hem sosyopolitik yapısı hem de yapılan bilimsel çalışmalar bütüncül bir şekilde ortaya konulmuştur. Böylece bilim tarihinin insanlığın ortak mirası olduğu gerçekliği bir defa daha serdedilmiştir. Bunun Batılı bir bilim tarihçisinin konuya dair zihninde beliren sorularla yapılması ayrıca farklı bir perspektifin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bütün bu özelliklerine ilâveten akıcı ve etkin bir üslûpla yazılan kitap okurun istifade edebileceği bir çalışmadır.

Canan Ağyürek, Doktora Öğrencisi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

ORCID 0000-0002-4104-5008
DOI 10.26570/isad.517444

Vefeyat Obituary

İslâm Araştırmalarına Adanan Bir Asırlık Hayat: Fuat Sezgin (1924-2018)

Fuat Sezgin 24 Ekim 1924 tarihinde Bitlis'te doğdu. Babası âlimdi. İlkokulu Doğubayazıt'ta, ortaokul ve liseyi Erzurum'da okudu. Üniversite eğitimi için 1943 yılında İstanbul'a gitti. Sezgin, İstanbul'a ilk gittiğinde matematik okuyup mühendis olmak istediğini, fakat bir yakının yönlendirmesiyle Alman şarkiyatçı Hellmut Ritter'le tanışıp ondan çok etkilenerek ilgisini şarkiyata yönlendirdiğini ifade etmiştir. Bu itibarla İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde Ritter'in öğrencisi oldu. Aynı yıl Nazi Almanyası'nın Bulgaristan'a kadar ilerlemesi sonucu teyakkuza geçen Türkiye'de üniversitelerin güvenlik sebebiyle kapatılması, onun için bir fırsata dönüştü. Hocasının tavsiyesi üzerine Arapça öğrenmeye yoğunlaşan Sezgin, altı ay boyunca olağüstü bir özveri göstererek Arapça'ya aşinalık kazandı. Bireysel teşebbüsle sürdürdüğü Arapça öğrenimini, Muhammed et-Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirini, Türkçe meallerle karşılaştırmalı okuyarak gerçekleştirdiğini bizzat söylemiştir.

Altı aylık aradan sonra güz döneminde Ritter'in verdiği seminerlere katılmaya başladı. Fuat Sezgin, Ritter'in ilk seminerde kendisine Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eserini verdiğini ve bu eseri hemen okuyabilmesi sebebiyle Arapçadaki hâkimiyetine ve dile yatkınlığına şaşırdığını ve sevindiğini bildirir. Dil öğrenme istidadını kaybetmemesini ve sürekli yeni diller öğrenmesini de yine hocası tavsiye etmiştir. Sezgin, keskin ve zorlayıcı karakteri sebebiyle çok az sayıda öğrencisi olan Ritter'le yıllarca birebir çalışma imkânına sahip

oldu. Birlikte Süleymaniye ve Ayasofya kütüphanelerindeki yazma eserleri inceleyerek henüz kataloglanmamış ya da içeriği belli olmayan birçok eseri elden geçirdiler. Bu süreçte kaynak olarak kullanmak üzere İslâm medeniyetindeki bilginlerin hayatlarını ve çalışmalarını da ele alan Sezgin'in araştırmalarının temelinde, Ritter'in bir süre ders aldığı Carl Brockelmann'ın beş ciltlik *GAL: Geschichte der arabischen Litteratur* (Arapça Literatür Tarihi) adlı eseri bulunuyordu. Sezgin, Brockelmann'ın eserini inceledikçe kitaptaki eksiklikleri farketmeye başladı ve 1944 yılında bunları gidermek niyetiyle bir ek hazırlamaya karar verdi.

Fuat Sezgin, eğitiminin bir parçası olarak 1947 yılında *bedî'* ilminin tekâmülü konusunda bir tez hazırladı. Sonraki yıl, Muhammed el-Behî'nin İslâm felsefesi alanındaki eserini *İslâmî Düşüncenin İlahî Tarafı* adıyla Türkçeye tercüme etti. Ardından Hellmut Ritter'in danışmanlığında Ma'mer b. Müsen-nâ'nın *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı filoloji eksenli tefsiri üzerine bir doktora tez çalışması yaptı. Bu çalışma kapsamında kaynak taramasını yaparken meşhur muhaddis Buhârî'nin (ö. 256/870) *Mecâzü'l-Kur'ân*'dan birçok alıntı yaptığını farketti. Bu, literatürde kabul edildiğinin aksine Buhârî'nin hadis rivayetinin yalnızca sözlü kaynaklara dayanmadığını ve yazılı kaynakları da içerdiğini ortaya koyan özgün bir buluştu. Bu örneği temel alarak doktora tezini tamamlamasını müteakip Buhârî üzerine çalışmaya başladı. 1954 yılında Ankara Üniversitesi'nde, "Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar" başlıklı bir takdim tezi hazırlayarak doçent unvanı aldı. Fuat Sezgin'in bu tezde ileri sürdüğü iddialar, hadis külliyyatının ve geleneğinin yeniden incelenmesi gerektiğini göstermesi bakımından sonraki araştırmacılar için önemli bir çıkış noktası olmuştur.

Sezgin, doçentliğinden itibaren dikkatinin hemen tamamını, *Geschichte der arabischen Litteratur*'un geliştirilmesine vermiştir. Ne var ki eserdeki hataların ve eksiklerin çokluğu, yepyeni bir çalışmanın yapılmasının bu eseri tashih etmekten daha verimli olacağı kanaatini doğurdu. Ritter'in imkânsız bir uğraş olarak niteleyerek şerh koymasına rağmen Fuat Sezgin, ömrünü vakfedeceği yazma eser kataloglama projesini başlattı.

1960 yılında gerçekleşen darbe sonrasında iktidara gelen hükümet, üniversitelerde görevli 147 akademisyenin "zararlı profesör" sıfatıyla görevine son verilmesine karar verdiğinde, listede adı bulunan Fuat Sezgin'in kaderine, çalışmalarını yurt dışında sürdürmek düşmüştü. Her ne kadar gönülsüz olsa da daha yeni başladığı İslâm medeniyetindeki ilimler tarihinin tanıtımı projesini sürdürmek amacıyla Amerika Birleşik Devletleri ya da Almanya'ya gitmek üzere arayışa girdi ve çeşitli kurumlardan davet aldı. Nihayetinde 1961 yılında misafir doçent olarak Frankfurt Üniversitesi'ne gitti. Burada kişisel çalışmalarının yanında eğitimini sürdüren Sezgin, doğa bilimleri tarihi

derslerini takip etmeye başladı. Fuat Sezgin'in bu yönelimi onun şarkiyattan bilim tarihine geçişindeki en somut adım olmuştu. Bu minvalde ikinci doçentlik tezini Câbir b. Hayyân üzerine hazırlayarak 1965 yılında "bilimler tarihi profesörü" unvanı aldı.

Fuat Sezgin'in İslâm medeniyetindeki ilmî birikimin tanıtımı ve ihyası adına sürdürdüğü proje, ilk meyvesini Almanya'da verdi. Elli yıllık bir çalışma sonunda on yedi ciltlik bir birikime dönüşecek olan *GAS: Geschichte des arabischen Schrifttums* (Arapça Eserler Tarihi) başlıklı devasa külliyyatın ilk cildi, 1967 yılında yayımlandı. 1978 yılına kadar altı cildi tamamlanan eser hem Batı'da hem de İslâm ülkelerinde Fuat Sezgin'in ve İslâm medeniyetindeki ilmî birikimin tanınmasına vesile oldu. Nitekim bu tarihte Fuat Sezgin'e Kral Faysal İslâmî İlimler ödülünün verilmesi bunun önemli bir işaretidir.

Fuat Sezgin, bireysel gayretleriyle sürdürdüğü çalışmaları derinleştikçe, ilimler tarihinin çok daha kapsamlı olarak ele alınması gerektiğine iyice kani olmuştu. İslâm medeniyetindeki özellikle doğa ve matematik bilimleri alanlarındaki bilgi birikiminin, geniş katılımlı ve sistematik araştırma projeleriyle gün yüzüne çıkarılabileceğini düşünüyordu. 1978'te kendisine verilen ödül sayesinde tanınmışlığını artıran Fuat Sezgin, bu popülerlikle gelen nüfuzunu İslâmî ilimler tarihine yönelik araştırmalar yapan bir enstitü kurmak için kullanmaya karar verdi. Bu doğrultuda öncelikle enstitüye süreklilik kazandıracak kaynağın kontrol edildiği bir vakıf kurmak için adımlar attı. Hem Avrupa'da hem de İslâm ülkelerinde temaslarda bulundu. Uzun uğraşlar sonunda 1981'de Küveyt Devleti'nin desteğiyle enstitünün sermayesini sağlayacak vakıfı kurmayı başardı. İkinci bir zahmetli teşebbüsle 1982 yılında Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi bünyesinde Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften (Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü) adlı enstitüyü kurdu. Enstitünün amacı, İslâmî ilimler tarihini araştırma ve bütün dünyaya tanıtma olarak belirlenmişti. Yazma eser eksenli çalışma planı, kısa sürede bilimsel aletler üzerine araştırmaları kapsayacak şekilde genişletildi. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında fizikçi ve bilim tarihçisi Eilhard Weidemann (ö. 1928) tarafından gerçekleştirilen İslâm medeniyetindeki bilimsel aletler ve mekanik bilgisine dair çalışmalarla bunun sonucu olarak ortaya çıkan bilimsel alet replikalarının yapımı fikri, enstitünün de temel araştırma alanlarından biri haline geldi. Böylece 1983 yılında enstitü bünyesinde bir de bilimsel aletler müzesi kuruldu. 2000'lere kadar sürdürülen faaliyetler çerçevesinde İslâm medeniyetinde geliştirilmiş ya da icat edilmiş 800 civarında bilim ve teknik aletin replikası yapılarak müzede sergilenmeye başladı.

Fuat Sezgin'in kendi çalışmalarının yanında, enstitü bünyesinde 2011 yılına kadar coğrafya (316 cilt), felsefe (120 cilt), matematik ve astronomi (111

cilt), tıp (101 cilt), Batı seyahatnamelerinde İslâm dünyası (79 cilt), nümismatik (56 cilt), mimari (16 cilt) ve çeşitli ilimler (6 cilt) ana başlıkları altında 800'den fazla ciltlik devasa bir külliyat meydana getirilmiştir. Sezgin'in editörlüğünde hazırlanan bu külliyat, yüzlerce araştırmacının ilgili konulardaki araştırmalarını ve incelemelerini ve 1000'den fazla yazma eserin tıpkı basımını içerir. Bu eserler, İslâm medeniyetindeki ilim tarihi üzerine çalışacak bir araştırmacı için gözden geçirilmesi ve incelenmesi olmazsa olmaz kaynaklar olarak günümüzde de değerini korumaktadır.

Fuat Sezgin'in 1967 yılında başladığı özgün çalışması, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, İslâm medeniyetinde faaliyet göstermiş ve eser telif etmiş bilginlerin hayatları hakkında kısa bilgi verip, eserlerinin dünya kütüphanelerindeki nüshalarının kaydını sunar. Fuat Sezgin, bunlara ek olarak ilim dallarının tarihteki yerinin iyi anlaşılabilmesi için, her ciltte ayrıntılı önsözler kaleme almış ve öne çıkan bazı bilginlerin çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu bağlamda İslâm öncesinde meydana getirilen ve İslâm düşünce tarihine öncülük eden medeniyetlerin bilgi birikimi de eserde kendine yer bulmuştur. Eserde listelenen yazma eserlerin katalog kayıtlarının önemli bir kısmının, Fuat Sezgin'in Türkistan, Hindistan, Ortadoğu, Kuzey Afrika, Rusya ve Avrupa'daki kütüphaneleri bizzat ziyaret ederek incelemesi neticesinde ortaya çıkmış olması, eserin ne kadar zahmetli bir süreç içinde hazırlandığını gösterir.

Geschichte des arabischen Schrifttums, 2015 yılında yayımlanan XVII. cildi ile tamamlanmıştır. Eserin her cildi, belirli konulara tahsis edilmiştir. Buna göre I. cilt (1967) Kur'an ilimleri, hadis, tarih, fıkıh, kelâm, tasavvuf; II. cilt (1975) şiir; III. cilt (1970) tıp, eczacılık, zooloji, veterinerlik; IV. cilt (1971) simya, kimya, botanik, tarım; V. cilt (1974) matematik; VI. cilt (1978) astronomi; VII. cilt (1979) astroloji, meteoroloji ve ilgili disiplinler; VIII. cilt (1982) lugat; IX. cilt (1984) gramer; X. (2000), XI. (2000), XII. (2000) ve XIII. ciltler (2007) matematiksel coğrafya ve haritacılık; XIV. (2010) ve XV. ciltler (2010) etnoloji, şehir ve bölge coğrafyası; XVI. (2015) ve XVII. ciltler (2015) dinî literatür konularındadır. Eser, ilk amacına uygun şekilde, Carl Brockelmann'ın yazma eserler listesindeki eksikleri gidererek daha önce duyulmamış ya da içeriği bilinmeyen birçok eserin bibliyografik bilgisini ilk defa araştırmacılara tanıtmaktadır.

Fuat Sezgin, GAS üzerine süren çalışmalarının yanında, enstitü müzesindeki bilim ve teknik aletlerinin tanıtımına da emek harcadı. Bu bağlamda ilk önce 2000 yılında müzik aletleri katalogunu, ardından 2003'te astronomi, zamanı ölçme, fizik, geometri, optik, coğrafya, kimya, denizcilik, tıp, mimarlık, savaş teknolojisi, mineraloji alanlarındaki 800 parça aletin yapımında kullanılan kaynaklardan bahseden ve İslâm medeniyetindeki bilimsel gelişimin

özetini sunan *Wissenschaft und Technik im Islam (İslâm'da Bilim ve Teknik)* adlı beş ciltlik eseri kaleme aldı. İngilizce, Fransızca ve Türkçe'ye tercüme edilen beş ciltlik eser, Türkiye'de bilim tarihine yönelik çok yavaş gelişen ilginin ivme kazanmasına sebep olmuştur. Ülkemizin ekonomik gelişime paralel olarak tarihine ve tarihte yaşadığı ihtişama yönelik tutkusu yeniden güçlenen toplumumuz, belki otuz yıldan fazla bir gecikmeyle Fuat Sezgin adını XXI. yüzyılda tanımaya başladı. Bu durum, onun özellikle bilim ve teknik aletleri konusundaki çalışmalarının Türkiye'de yaygın karşılık bulacak şekilde değerlendirilmesine imkân sağladı. Bu minvalde, restore edilen Gülhane Parkı'ndaki eski Topkapı Sarayı Has Ahırlar binalarında, 26 Mayıs 2008'de İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi açıldı. Yüzlerce replika aletin incelenebileceği müzenin oluşturduğu ilginin akademik düzeye çıkarılması amacıyla müzeye paralel olarak Fuat Sezgin'in önderliğinde Türkiye'de bir bilim tarihi enstitüsü kurulması planlanmıştır ki bu plan, 2013 yılında Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi bünyesinde yine Gülhane Parkı içerisinde kurulan Prof.Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Enstitüsü ile hayata geçirilmiştir. 30 Haziran 2018 tarihinde vefat eden Sezgin, İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi'nin önünde ayrılan kısma defnedilmiştir.

Fuat Sezgin, XIX. yüzyılda başlayan ve XX. yüzyılda artan şarkiyat çalışmalarının tutarlı bir zeminde kapsamlı olarak sürdürülmesine imkân sağlayan kaynak araştırmalarının mimarlarından biri olarak önemli bir yere sahiptir. C. Brockelmann, E. Wiedemann, R.T. Gunther ve L.A. Mayer gibi İslâm dönemindeki ilmî birikimi katalog çalışmalarıyla araştırmacıların ilgisine sunan şarkiyatçıların geleneğini yetmiş yıl boyunca sürdürerek XXI. yüzyıla taşıyan Fuat Sezgin'in, özellikle bilim tarihi alanındaki ilmî hareketliliğin artışıında önemli payı vardır. Kaleme aldığı devasa külliyyatın, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren akademide uluslararası yaygın dil olma özelliğini kaybeden Alman dilinde yazılmış olması, bu eserin hak ettiği ilgiyi görmesini ve yapıcı eleştirilerle geliştirilmesini talihsizce engellemiştir. Yine de günümüzde hem İslâm dünyasında hem de Batı'da İslâm medeniyetindeki ilmî birikime yönelik ilginin arttığını ve kapsamlı kataloglar hazırlanarak kaynakların internet üzerinden erişime açıldığını görmek sevindiricidir. Bu açık kaynaklarla birlikte, Fuat Sezgin külliyyatının Türkçe'ye tercüme edilerek geç de olsa Türkiye'deki akademik çalışmalarda karşılık bulması ümit edilmektedir.

Taha Yasin Arslan, Dr. Öğr. Üyesi

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

ORCID 0000-0003-3717-9107

DOI 10.26570/isad.514037

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek veya CD’yle birlikte bir nüsha halinde, “İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul” adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus* ve ATLA RDB tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi* (*Turkish Journal of Islamic Studies*) is a biannual international, academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to **dergi@isam.org.tr** or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, and ATLA RDB.