

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

# İlahiyat Fakültesi

# Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

2015, SAYI 6 | 2015, ISSUE 6

# ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521 | 2015, SAYI 6 | 2015, ISSUE 6

## ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Hidayet İŞİK  
Dekan / Dean

## Editör / Editor

Doç. Dr. Ramazan DEMİR

## Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ

## Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Nebiye Şeyma GÜNER • Arş. Gör. Halil EFE • Arş. Gör. Bilal TAŞKIN

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY  
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

## Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlica Mah. 145. Sk. No: 10/19 Yenimahalle/ ANKARA

Tel: 0312-3970031 E-posta: [pozitif@pozitifmatbaa.com](mailto:pozitif@pozitifmatbaa.com) İnternet: [www.pozitifmatbaa.net](http://www.pozitifmatbaa.net)

## İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şekerpınar Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE  
Tel: 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks: 0286-2180538 E-posta: [ifd@comu.edu.tr](mailto:ifd@comu.edu.tr) İnternet: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/>

## Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Hidayet İŞİK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. İbrahim Gürses, Uludağ Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Vecih UZUNOĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Nurten KİMTER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Öğr. Gör. Othman Saeed HOURAN, Yalova Üniversitesi •

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.  
Derginizin Yayın ve Yazım İlkeleri 115. Sayfada yer almaktadır.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### MAKALELER

---

Talat AL FARHAN

حقائق عن الشيعة الاثني عشرية من كتبهم 7

“Kendi Kaynaklarından Şîa’nın İsnâaşeriyye/İmâmîyye Kolu Hakkında Gerçekler”  
“Facts About Twelver Shiites from Their Books”

Ramazan DEMİR

تاريخ كليات الإلهيات بتركيا وتطور مناهج تعليم اللغة العربية بها

51  
“Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri’nin Tarihi ve İlahiyat Fakülteleri’nde Arapça Öğretim Yöntemlerinin Gelişimi”

“The History of the Faculties of Divinity in Turkey and The Development of Arabic Teaching in this Faculties”

Kenan SEVİNÇ, Metin GÜVEN, Tuğba METİNYURT

59  
“Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması”  
“Adaptation of NonReligious-NonSpiritual Scale to Turkish”

### ÇEVİRİLER

---

Ramazan DEMİR

89  
Mustafa b. el-’Adevî Şelbâye, *Arapça, İslâm’ın Dilidir*

### SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

---

Halil EFE

97  
Mehmet Ali Yargı, *Suudi Arabistan’ın Yargı Sistemi*

Betül KIRAY

105  
Mehmet Şirin Çıkar, *Nahiöciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*



## MAKALELER

---

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2015, Sayı 6



## حقائق عن الشيعة الاثني عشرية من كتبهم

Talat AL FARHAN\*

\*\*طلعت صلاح الفرحان

### الملخص

يبين هذا البحث بعض عقائد الشيعة الاثني عشرية من خلال عرض أمثلة من أقوال كبار علمائهم القدامى والمحدثين في كتبهم المعتمدة المعتبرة لديهم. ويهدف إلى الاستدلال بها على أن تلك المعتقدات إنما هي دين آخر غير دين الإسلام، ولا يصح الادعاء بأنها مذهب من مذاهب المسلمين، بل إن لها جذورًا في معتقدات غير المسلمين. وينتهي البحث بخاتمة تبين أقوال كبار علماء المسلمين في حكم من يعتقد بمثل تلك العقائد. **كلمات مفتاحية:** الأئمة، الاثنا عشرية، الرافضة، آل البيت، تحريف القرآن، التقية، المتعة، الرجعة، تعظيم القبور، الكليبي، الكافي.

### *Kendi Kaynaklarından Şîa'nın İsnâaşeriyye/İmâmîyye Kolu Hakkında Gerçekler* Özet

Bu araştırma, Şîa'nın İsnâaşeriyye/İmâmîyye kolunun muteber ve kabul gören kitaplarında yer alan ilk dönem ve çağdaş âlimlerinin büyüklerinin sözlerinden örnekler vermek suretiyle temel inançlarını açıklamaktadır. Şîa'nın âlimlerinin sözlerinden yola çıkarak onların inançlarının, İslâm dininden farklı tamamen ayrı bir din olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Onların inançlarının Müslümanların mezheplerinden bir mezhep olduğunu iddia etmekte doğru değildir. Tam aksine gayrı Müslimlerin inançlarında kökleri bulunmaktadır. Araştırma bu tür akidelere inananların hükmü hakkında Müslüman âlimlerin büyüklerinin görüşlerini açıklayan bir hâtîme ile sona ermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İmâmlar, İsnâaşeriyye, Râfıza, Âli Beyt, Kur'ân'ın Tahrifi, Takiyye, Mut'a, er-Rec'a Dönüş, Kabirlerin Tazimi, el-Kuleynî, el-Kâfî.

### *Facts about Twelver Shiites from Their Books*

#### Abstract

This Paper, "Facts about Twelver Shiites from their books" shows some of the Twelver Shiites "Athnâ'ashariyyah" doctrines, through displaying examples from the sayings both their old and modern senior scholars, from their considered books. The main aim from this study is prove that Twelver Shiites beliefs it must have been an independent religion, and have no relationship with Islam. so invalidity the claim which consider it one of Islamic doctrines,

\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

\*\* الأستاذ المساعد الدكتور، جامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية  
وبلاغتها

because this beliefs has a deep roots in the non-Muslims beliefs. This study ended with a conclusion, which showed some of sayings senior Muslim scholars, in who believe in this such beliefs.

**Key Words:** Imams, Athnā'ashariyyah, Twelver Shiites, Rafidha, Alulbayt, distortion of the Quran, Takiyya, Nekah al-Mut'ah (the temporary marriage), Raj'ah, Sanctification of graves, al-Kulayni (Muhammad b. Ya'qub b. Ishaq), Kitab Al-Kafi.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد إمام الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين، ومن سار على نهجهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد فإن هذا البحث يشتمل على بيان بعض عقائد الشيعة الإمامية الرافضة الاثني عشرية، وخطر هذه العقائد على المسلمين. وقد نقلت النصوص التي تبين عقائدهم من كتبهم ومصادرهم المعتمدة لديهم، والتي ألفها كبار علمائهم قديماً وحديثاً، من غير زيادة أو نقصان، واقتصر عملي على إيضاح ما يستوجب الإيضاح من كلامهم.

ويتناول البحث الموضوعات الآتية: اعتقادهم بتحريف القرآن الكريم، واعتقادهم بالتقية، وإباحتهم نكاح المتعة، وعقيدتهم في الأئمة الاثني عشر، وآل بيت النبي عليه الصلاة والسلام، وموقفهم من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، وأمّهات المؤمنين رضي الله عنهن، وموقفهم من أهل السنة عامة، وتعظيمهم القبور والمزارات، وجذور بعض عقائدهم، وغير ذلك من المسائل المهمة التي تتعلق بهم.

وينتهي البحث بخاتمة تبين أقوال بعض علماء المسلمين في حكم من يعتقد بمثل هذه العقائد. ويهدف البحث إلى توضيح عقيدة هؤلاء القوم، وخطرهم على العالم الإسلامي، وعقم الحديث عن إمكانية التقارب بينهم وبين المسلمين؛ لأنه لا يمكن الوثوق بأي كلام يصدر عنهم، وهم يعدون التقية ركناً من دينهم، فيظهرون غير ما يبطنون، ويستحلون بذلك الكذب على المسلمين ويدعون أموراً ويعملون خلافها، وهذا ما يجعل من المستحيل أن يصل العقلاء إلى أي نتيجة مع مثل هؤلاء، لمجافتهم أبسط قواعد المنهج العلمي، وتعصبهم الطائفي والمذهبي.

نسأل الله عز وجل السداد والرشاد والهداية والتوفيق في جميع أقوالنا وأفعالنا.



## قولهم بتحريف القرآن

من المتفق عليه بين المسلمين أن القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم بلا تبديل أو تغيير، وأن تحريفه غير ممكن لحفظ الله عز وجل له، قال تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر: 9]. ومن المعلوم أن الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه أن اليهود والنصارى حرفوا التوراة والإنجيل (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ) [المائدة: 41]. والشبيعة الاثنا عشرية يخالفون إجماع المسلمين، ويدعون الإجماع على أن القرآن محرف. وروايات الشيعة، الصحيحة عندهم، المروية في كتبهم المعتمدة، وتتجاوز ألفي رواية بزعمهم، وتعدُّ عندهم متواترة، كلها تصرح بأن القرآن الموجود بين أيدينا محرف ومبدل نقص منه وزيد فيه.

أخرج الكليني (ت 329 هـ) "عن سالم بن سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله: كفف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم قرأ كتاب الله على حده، وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، وقال: أخرجه علي عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم: هذا كتاب الله عز وجل كما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وآله قد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن، لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله لا ترونه بعد يومكم هذا أبداً إنما كان علي أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه"<sup>(1)</sup>.

وقال الكاشاني (ت 1091 هـ): "وفي تفسير العياشي عن أبي جعفر عليه السلام قال: لولا أنه زيد ونقص من كتاب الله ما خفي حقنا على ذي حجب"<sup>(2)</sup>.

وقال أيضاً: "المستفاد من مجموع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله ومنه ما هو مغير محرف، وأنه قد حذف منه أشياء كثيرة منها اسم علي في كثير من المواضع ومنها لفظة آل محمد غير مرة ومنها أسماء المنافقين ومنها غير ذلك وأنه ليس أيضاً على الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله"<sup>(3)</sup>.

(1) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي (طهران، 1388 هـ) 633/2؛ والحويزي، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين (قم، 1412 هـ) 170/3.

(2) الكاشاني، محمد محسن الفيض، تفسير الصافي (طهران 1416 هـ) 41/1؛ وينظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار (بيروت 1403 هـ) 55/89.

(3) الكاشاني، تفسير الصافي 49/1.

ونقل الطبرسي (ت 560 هـ) وغيره "عن أبي ذر الغفاري أنه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله جمع علي عليه السلام القرآن وجاء به إلى المهاجرين والأنصار وعرضه عليهم لما قد أوصاه بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، فلما فتحه أبو بكر خرج في أول صفحة فتحها فضائح القوم، فوثب عمر وقال: يا علي ارده فلا حاجة لنا فيه، فأخذه علي عليه السلام وانصرف، ثم أحضروا زيد بن ثابت وكان قارئاً للقرآن، فقال له عمر: إن علياً جاءنا بالقرآن وفيه فضائح المهاجرين والأنصار، وقد رأينا أن نؤلف القرآن ونسقط منه ما كان فيه فضيحة وهناك للمهاجرين والأنصار، فأجابته زيد إلى ذلك، ثم قال: فإن أنا فرغت من القرآن على ما سألتكم وأظهر علي القرآن الذي ألفه أليس قد أبطل كل ما علمتم؟ قال عمر: فما الحيلة؟ قال زيد: أنتم أعلم بالحيلة، فقال عمر: ما حيلته دون أن نقتله ونستريح منه، فدبر في قتله على يد خالد بن الوليد فلم يقدر على ذلك، فلما استخلف عمر سأل علياً عليه السلام أن يدفع إليهم القرآن فيحرفوه فيما بينهم فقال عمر: يا أبا الحسن إن جئت بالقرآن الذي كنت جئت به إلى أبي بكر حتى نجتمع عليه، فقال عليه السلام: هيهات ليس إلى ذلك سبيل، إنما جئت به إلى أبي بكر لتقوم الحجة عليكم ولا تقولوا يوم القيامة: (إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) أو تقولوا ما جئتنا به، إن القرآن الذي عندي لا يمسه إلا المطهرون والأوصياء من ولدي، فقال عمر: فهل وقت لإظهاره معلوم؟ فقال عليه السلام: نعم، إذا قام القائم من ولدي يظهره ويحمل الناس عليه"<sup>(4)</sup>.

وأخرج الكليني "عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن القرآن الذي جاء به جبريل عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وآله سبعة عشر ألف آية"<sup>(5)</sup>.  
مع أن القرآن الموجود بين أيدينا ستة آلاف وست مئة وست وستون آية فكان الثلثين طُرْحاً منه تقريباً وما بقي إلا الثلث فقط، على زعمهم.

ويقول محمد باقر المجلسي (ت 1111 هـ) في التعليق على هذا الحديث الذي أخرجه الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام: "فالخبر صحيح ولا يخفى أن هذا الخبر وكثير من الأخبار الصحيحة صريحة في نقص القرآن وتغييره وعندني أن الأخبار في هذا الباب متواترة معنى"<sup>(6)</sup>.  
وقال نعمة الله الجزائري (ت 1112 هـ): "الأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة بصريحتها على وقوع التحريف في القرآن كلاماً ومادة وإعراباً". ثم قال عن تلك الأخبار: "إن أصحابنا قد أطبقوا على صحتها والتصديق بها"<sup>(7)</sup>.

(4) الطبرسي، الفضل بن الحسن، الاحتجاج (النجف 1386 هـ) 225/1-228؛ والكاشاني، تفسير الصافي 43/1-44؛ والمجلسي، بحار الأنوار 43-42/89.

(5) الكليني، الكافي 2/634.

(6) المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول (طهران، بلا تاريخ) 524/12.

(7) الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية (بيروت 1431 هـ) 311/2.

والجزائري من أكابر علمائهم، قال عنه المجلسي: "من أعظم العلماء وأعيان المحدثين، له اهتمام بالغ بكتب الحديث"<sup>(8)</sup>. وقال أيضًا: "السيد الجليل والمحدث العظيم النبيل، السيد نعمة الله الجزائري"<sup>(9)</sup>.

وقال عنه الشاهرودي (ت 1405 هـ): "السيد السند والركن المعتمد السيد نعمة الله الجزائري"<sup>(10)</sup>.

وقال عنه البروجردي (ت 1313 هـ): "السيد الجليل والعالم النبيل المحدث الماهر، المشهور في الدفاتر، المولى السيد نعمة الله الجزائري، وهو عالم جليل فقيه خبير بالأخبار"<sup>(11)</sup>.  
وذهب إلى القول بالتحريف أبو الحسن العاملي (من أعلام القرن الثاني عشر الهجري)، ولا بأس أن نبين مكانته عندهم أيضًا، فقد قالوا عنه: "العالم الفاضل الكامل المدقق العلامة أفقه المحدثين وأكمل الربانيين الشريف العدل... وقد كان من أعظم فقهاءنا المتأخرين وأفاخم نبلائنا المتبحرين"<sup>(12)</sup>.

قال أبو الحسن العاملي في المقدمة الثانية من تفسيره: "اعلم أن الحق الذي لا محيص عنه بحسب الأخبار المتواترة الآتية وغيرها أن هذا القرآن الذي في أيدينا قد وقع فيه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله شيء من التغييرات وأسقط الذين جموعه بعده كثيرًا من الكلمات والآيات"<sup>(13)</sup>. ثم قال: "ولقد قال بهذا القول القمي والكليني ووافق جماعة من أصحابنا المفسرين كالعياشي والنعماني وفرات بن إبراهيم وغيرهم وهو مذهب أكثر محققي محدثي المتأخرين وقول الشيخ الأجل أحمد بن أبي طالب الطبرسي كما ينادي به كتابه الاحتجاج، وقد نصره شيخنا العلامة باقر علوم أهل البيت عليهم السلام وخدام أخبارهم في كتابه بحار الأنوار، وبسط الكلام فيه بما لا مزيد عليه. وعندي في وضوح صحة هذا القول بعد تتبع الأخبار وتفحص الآثار بحيث يمكن الحكم بكونه من ضروريات مذهب التشيع"<sup>(14)</sup>.

ومعنى هذا أن القول بتحريف القرآن عند أبي الحسن العاملي من ضروريات مذهب التشيع. وألف أحد أشهر علمائهم، النوري الطبرسي (ت 1320 هـ) كتابًا سماه: (فصل الخطاب في

(8) المجلسي، إجازات الحديث (قم 1410 هـ) 297.

(9) المجلسي، بحار الأنوار 278/53.

(10) الشاهرودي، علي النمازي، مستدرک سفینه البحار (قم 1419 هـ) 260/5.

(11) البروجردي، علي أصغر بن محمد شفيع، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال (قم 1410 هـ) 66/1.

(12) المجلسي، بحار الأنوار 87-86/102؛ والنوري الطبرسي، ميرزا حسين، خاتمة مستدرک الوسائل (قم 1415 هـ).

313/1؛ والتبريزي، علي موسى محمد شفيع، مرآة الكتب (قم 1414 هـ) 191-192.

(13) أبو الحسن العاملي، ابن محمد طاهر، مقدمة تفسير البرهان المسماة بمرآة الأنوار ومشكاة الأسرار (بيروت 1427 هـ).

(14) أبو الحسن العاملي، مقدمة تفسير البرهان 84.

إثبات تحريف كتاب رب الأرباب)، وهو مطبوع في إيران طبعة حجرية قديمة في نحو 400 صفحة، وتشتمل على ثلاث مقدمات وبابين، فيها من كل ما يكدر خاطر ويؤذي العين، يدعي فيه أن كتاب الله قد أصابه ما أصاب كتب أهل الكتاب من التزوير والتزييف والنقص والزيادة والتحريف<sup>(15)</sup>.

وفيه فهرس كامل بكل سورة من سور القرآن، من البقرة إلى الناس، كل سورة ذكر صاحب هذا الكتاب النوري الطبرسي ما فيها من التحريف بزعمه.

فما مكانة نوري الطبرسي عند الشيعة الاثني عشرية؟ وهو الذي يقول بتحريف القرآن وألف هذا الكتاب في إثبات تحريف القرآن كما يدعي؟ قال عباس القمي (ت 1359 هـ) صاحب كتاب الكنى والألقاب: "وقد يطلق الطبرسي على شيخنا الأجل ثقة الإسلام الحاج ميرزا حسين بن العلامة محمد تقي النوري الطبرسي، صاحب مستدرک الوسائل، شيخ الإسلام والمسلمين، مروج علوم الأنبياء والمرسلين، الثقة الجليل، والعالم الكامل النبيل، المتبحر الخبير، والمحدث الناقد البصير"<sup>(16)</sup>.

الذي يؤلف كتابا يسميه فصل الخطاب في إثبات تحريف الكتاب هكذا يذكره ويتنون عليه! وقد قام محمد حبيب بعرض هذا الكتاب ونقده، فيمكن الرجوع إليه لمزيد من التفصيل.

#### نماذج من التحريف بزعمهم:

جاء في الكافي للكليبي: (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية): "عن أبي عبد الله عليه السلام (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل كلمات في محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من ذريتهم فَنَسِي) هكذا والله أنزلت على محمد صلى الله عليه وآله"<sup>(17)</sup>.

ونقل الكليبي أيضًا "عن أبي عبد الله عليه السلام قال: نزل جبريل على محمد بهذه الآية هكذا (يا أيها الذين أتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا في علي نورًا مبيئًا)"<sup>(18)</sup>.

وذكر الكليبي أيضًا "عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: دفع إلي أبو الحسن عليه السلام مصحفًا وقال لا تنظر فيه ففتحته وقرأت فيه (لم يكن الذين كفروا) فوجدت فيه سبعين رجلًا من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم"<sup>(19)</sup>.

ونقل الكليبي وغيره "عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: هبط جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله ورسول الله صلى الله عليه وآله كئيب حزين فقال: يا رسول الله مالي

(15) محمد حبيب، فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب عرض ونقد (بيروت 1428 هـ) 14-15.

(16) عباس القمي، الكنى والألقاب (طهران، بلا تاريخ) 445/2.

(17) الكليبي، الكافي 416/1؛ والكاشاني، تفسير الصافي 323/3؛ والمجلسي، بحار الأنوار 194/11-195.

(18) الكليبي، الكافي 417/1؛ وفرات بن إبراهيم الكوفي، تفسير فرات الكوفي (طهران 1410 هـ) 105.

(19) الكليبي، الكافي 631/2؛ والكاشاني، تفسير الصافي 41/1؛ والحويزي، تفسير نور الثقلين 642/5.

أراك كنيئًا حزينا؟ فقال: إني رأيت بني أمية في ليلتي هذه يصعدون منبري من بعدي ويضلون الناس عن الصراط القهقري، فقال: والذي بعثك بالحق نبياً إن هذا شيء ما اطلعت عليه، فخرج إلى السماء فلم يلبث أن نزل عليه بأي من القرآن يؤنسه بها قال: (أرأيت إن متعاهم سنين \* ثم جاءهم ما كانوا يوعدون \* ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون)"(20).

ونقل الكليني "عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: (رَبَّنَا أَرِنَا لِّلَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَفْدَانِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْأَسْفَلِينَ) [فصلت: 29] قال: هما [أي أبو بكر وعمر]، ثم قال: وكان فلان شيطاناً"(21). وعلق الكاشاني على ذلك بقوله: "ولعل ذلك لأن ولد الزنا يخلق من ماءي الزاني والشيطان معاً"(22)، يعني أن عمر ولد زنا! وهذا ما قاله المجلسي أيضاً بعد أن بيّن أن المراد بفلان: عمر، أي الجن المذكور في الآية عمر، قال: وإنما كنى به عنه لأنه كان شيطاناً، إما لأنه كان شرك شيطان لكونه ولد زنا، أو لأنه كان في المكر والخديعة كالشيطان، وعلى الأخير يحتمل العكس بأن يكون المراد بفلان: أبا بكر(23).

وذكر الكليني "عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: (ومن يطع الله ورسوله "في ولاية علي وولاية الأئمة من بعده" فقد فاز فوزاً عظيماً) هكذا نزلت"(24). وذكر الكليني أيضاً "عن محمد بن مروان رفعه إليهم في قول الله عز وجل: (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) "في علي والأئمة" كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا(25).

وفي تفسير القمي (ت 329 هـ) أنه "قرأ على أبي عبد الله عليه السلام: (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِمَتِّقِينَ إِمَامًا) [الفرقان: 74] فقال: قد سألوا الله عظيماً أن يجعلهم للمتقين أئمة. فقيل له: كيف هذا يا ابن رسول الله؟ قال: إنما أنزل الله: (الذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة أعين واجعل لنا من المتقين إماماً)"(26).

وفيه أيضاً: "وأما ما هو محرف فهو قوله: (لكن الله يشهد بما أنزل إليك في علي أنزله بعلمه والملائكة يشهدون)، وقوله: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك في علي فإن لم تفعل فما بلغت رسالته)، وقوله: (إن الذين كفروا وظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم)، وقوله: (وسيعلم

(20) الكليني، الكافي 159/4؛ والصدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه (قم 1404 هـ) 157/2؛ والطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام في شرح المقتبة للمفيد (طهران، بلا تاريخ) 59/3.

(21) الكليني، الكافي 334/8؛ والحويزي، تفسير نور الثقلين 545/4.

(22) الكاشاني، الأصفى في تفسير القرآن (قم 1420 هـ) 1115/2؛ وتفسير الصافي 358/4.

(23) المجلسي، بحار الأنوار 270/30.

(24) الكليني، الكافي 414/1.

(25) الكليني، الكافي 414/1؛ والكاشاني، تفسير الصافي 200/4.

(26) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي (قم 1404 هـ) 117/2؛ وينظر: الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن (بيروت 1409 هـ) 512/7؛ والطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن (بيروت 1415 هـ) 313/7.

الذين ظلموا آل محمد حقهم أي منقلب ينقلبون)، وقوله: (ولو ترى الذين ظلموا آل محمد حقهم في غمرات الموت). ومثله كثير نذكره في مواضعه<sup>(27)</sup>.

وهذه آية الكرسي عند الكليني لا كما هي في كتاب الله تبارك وتعالى يقول: "عن أبي الحسن عليه السلام (له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه)"<sup>(28)</sup>. ويذكرها الشاهرودي عند حديثه عن فضيلة آية الكرسي هكذا: "الله لا إله إلا هو لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة فلا يظهر على غيبه أحدًا من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه"<sup>(29)</sup>.

وفي تفسير الصافي يقول: "عن الصادق عليه السلام أنه قرئ عليه: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) [آل عمران: 110]، فقال: خير أمة يقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين ابني علي صلوات الله وسلامه عليهم، فقال القارئ: جعلت فداك كيف نزلت؟ فقال: نزلت كنتم خير أئمة أخرجت للناس، ألا ترى مدح الله لهم (تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)"<sup>(30)</sup>. وسورة الانشراح ينقل المجلسي أنها هكذا نزلت: "(ألم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك بعلي صهرك)، وأثبتها ابن مسعود في مصحفه فأسقطها عثمان"<sup>(31)</sup>.

### قولهم بالتقية

نقل الكليني "عن ابن أبي عمير الأعجمي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمير إن تسعة أعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين". ونقل "عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اتقوا على دينكم واحجبه بالتقية فإنه لا إيمان لمن لا تقية له". ونقل "عن معمر بن خلاد: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولادة، فقال أبو جعفر عليه السلام: التقية من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقية له". ونقل أيضًا "قال أبو عبد الله عليه السلام: يا سليمان، إنكم على دين من كتبه أعزه الله، ومن أذاعه أذله الله". ونقل الكليني أيضًا "عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل (وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ) [فصلت:

(27) القمي، تفسيره 11-10/1.

(28) الكليني، الكافي 290/8؛ وينظر: المجلسي، بحار الأنوار 57/89 و263.

(29) الشاهرودي، مستدرک سفينة البحار 100-99/9.

(30) الكاشاني، تفسير الصافي 371-370/1؛ وينظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين 383-382/1.

(31) المجلسي، بحار الأنوار 116/36.

[34] قال: الحسنه: التقية، والسيئة: الإذاعة<sup>(32)</sup>.

ونقل الكليني "عن محمد بن مسلم: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، وعنده أبو حنيفة، فقلت له: جعلت فداك رأيت رؤيا عجيبة، فقال لي: يا ابن مسلم هاتها إن العالم بها جالس، وأوما بيده إلى أبي حنيفة، فقلت: رأيت كأنني دخلت داري فإذا أهلي قد خرجت علي فكسرت جورًا كثيرًا ونثرته علي، فتعجبت من هذه الرؤيا، فقال أبو حنيفة: أنت رجل تخاصم وتجادل لئامًا في مواريث أهلك، فبعد نصب شديد تنال حاجتك منها إن شاء الله، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أصبت والله يا أبا حنيفة، ثم خرج أبو حنيفة من عنده فقلت له: جعلت فداك إنني كرهت تعبير هذا الناصب، فقال: يا ابن مسلم لا يسوؤك الله، فما يواطى تعبيرهم تعبيرنا ولا تعبیرنا تعبيرهم، وليس التعبير كما عبره، فقلت له: جعلت فداك فقولك: أصبت وتحلف عليه، وهو مخطئ؟ قال: نعم حلفت عليه أنه أصاب الخطأ<sup>(33)</sup>.

ونقل الكليني أيضًا "عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مسألة فأجابني، ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابته بخلاف ما أجابني، ثم جاء آخر فأجابته بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت: يا ابن رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبته به صاحبه؟ فقال: يا زرارة هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم<sup>(34)</sup>.

ونقل الصفار (ت 290 هـ) والكليني والمجلسي "عن موسى بن أشيم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فسأله رجل عن آية في كتاب الله عز وجل فأخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبر الأول، فدخلني من ذلك ما شاء الله، حتى كأن قلبي يشرح بالسكاكين، فقلت في نفسي: تركت أبا قتادة في الشام لا يخطئ في الواو وشبهه، وجئت إلى هذا يخطئ هذا الخطأ كله، فبينما أنا كذلك إذ دخل آخر فسأله عن تلك الآية، فأخبره عليه السلام بخلاف ما أخبرني وأخبر صاحبي، فسكنت نفسي فعلمت أن ذلك منه تقية قال: ثم التفت إلي فقال: يا ابن أشيم إن الله عز وجل فوض إلى سليمان بن داود عليه السلام فقال: (هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) [ص: 39]، وفوض إلى نبيه عليه السلام فقال: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا) [الحشر: 7] فما فوض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقد فوضه إلينا<sup>(35)</sup>.

(32) الكليني، الكافي 217/2-218.

(33) الكليني، الكافي 292/8.

(34) الكليني، الكافي 65/1.

(35) الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى (طهران 1404 هـ) 405؛ والكليني، الكافي 265/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 51-50/47.

أليس هذا شركاً في الرسالة المحمدية؟ أويبقى الإنسان بعد هذا الاعتقاد -نعوذ بالله- مسلماً؟ إن الأئمة عند الشيعة، معصومون وهم عندهم أولو الأمر من الله، تجب طاعتهم في كل صغيرة وكبيرة، فما دامت التقية لها هذه المناقب عندهم، فإنه سيشتبه في كل قول من أقوالهم أو فعل من أفعالهم أنه صدر عنهم على سبيل التقية، ومن الذي سيفصل حتماً أن هذا القول من أقوال الإمام كان تقية، وذلك بدون تقية، وما يدرينا لعل هذه الأقوال والروايات الموجودة في كتب الشيعة هي أيضاً على سبيل التقية. وبما أن كل قول أو فعل منهم يحتمل التقية لذا لزم أن لا يكون أي أمر من أوامرهم يجب العمل بمقتضاه، فتسقط نتيجة لذلك جميع الأقوال والأفعال الصادرة منهم بسبب احتمال التقية.

واعلم أن ما تقدم من عقيدة الشيعة ورواياتهم مخالف لنصوص القرآن الكريم: قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) [المائدة: 67]. وقال تعالى: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) [التوبة: 33]. وقال تعالى: (وَآتِلْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ) [الكهف: 27]. وقال تعالى: (فَأصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) [الحجر: 94]. وقال تعالى: (الْيَوْمَ يَيسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ) [المائدة: 3]. وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) [التوبة: 119]. وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) [البقرة: 159].

### حكم التقية في الإسلام:

إن التقية في الإسلام أشد حرمة من أكل لحم الخنزير، إذ يجوز للمضطر أكل لحم الخنزير عند الشدة، وكذلك التقية تجوز في مثل تلك الحالة فقط، فلو أن إنساناً تنزه عن أكل لحم الخنزير في حالة الاضطرار أيضاً ومات فإنه آثم عند الله، وهذا بخلاف التقية فإنه إذا لم يلجأ إليها في حالة الاضطرار ومات فإن له درجة وثواباً عند الله، فكان رخصة أكل لحم الخنزير تنتقل إلى العزيمة لكن لا تنتقل رخصة التقية إلى العزيمة. بل إنه إن مات لدين الله ولم يعمل بالتقية فإنه سيؤجر على موته هذا أجراً عظيماً، والعزيمة فيها على كل حال أفضل من التقية، والتاريخ الإسلامي من تحمل الرسول صلى الله عليه وسلم إيداء المشركين وكذا الصديق وبلال وغيرهما رضي الله عنهما، وشهادة سمية أم عمار وشهادة خبيب وغيرهم رضي الله عنهم، كلها وغير ذلك من وقائع وقصص نادرة في البطولة والعزيمة في مسيرة هذه الأمة الطويلة خير دليل على أن العزيمة هي الأصل والأفضل والأحسن.



## إباحتهم المتعة

لقد استغلت المتعة أبشع استغلال، وأهينت المرأة شر إهانة، وصار كثيرون يشبعون رغباتهم الجنسية تحت ستار المتعة وباسم الدين، عملاً بزعمهم بقوله تعالى: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً)<sup>(36)</sup> [النساء: 24]، ووصل كثير من الناس إلى درك بعيد من الانحطاط وعدم المبالاة، وضعف الغيرة أو سقوطها، والوقوع في أعمال رخيصة شاذة مثل الزنا بالمحارم واللواط وما شابهه، وما يحدث في الواقع أكبر مما يمكن وصفه أو الإحاطة به! كل هذا يقع تحت سمع وبصر من يدعي العلم والإصلاح دون أدنى إنكار، وليتهم سكتوا، ولكنهم أصدروا الفتاوى ونقلوا الروايات الكاذبة الملفقة على السنة الأئمة رضي الله عنهم -وهم منها براء- حتى يسهلوا على المغفلين أمر فعلها ويخففوا عنهم وقع نكيرها، وما هذه بأخلاق المسلمين، فتوسعوا في الحديث عن الجنس توسعاً كبيراً حتى أجازوا أنواعاً من الممارسات الجنسية لا فرق بينها وبين الزنا الصريح سوى الاسم، كل ذلك من أجل هدم الأسرة المسلمة لتحقيق غاياتهم، بل أوردوا روايات في الترغيب بالمتعة، ورتبوا عليها الثواب وعلى تاركها العقاب، بل اعتبروا من لم يعمل بها غير مسلم.

وننقل هذه الروايات والفتاوى ونترك للقارئ الحكم عليها؛ لأنها أوهى من أن يردَّ عليها. ونبدأ الحديث بقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [النور: 19].

ولنقرأ هذه النصوص من كتبهم المعتمدة:

قال الصدوق (ت 381 هـ): "إن بعض أصحابنا قال لأبي عبد الله عليه السلام: إنه يدخلني من المتعة شيء، فقد حلفت أن لا أتزوج متعة أبداً، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إنك إذا لم تطع الله فقد عصيته"<sup>(37)</sup>.

وذكر المفيد (ت 413 هـ) أن آية سورة النساء [24] السابقة دليل على إباحة نكاح المتعة ثم قال: "فأحل جل اسمه نكاح المتعة بصريح لفظها"<sup>(38)</sup>. وقال أيضاً: "والقرآن شاهد بتحليلها، والسنة والإجماع يشهدان بذلك"<sup>(39)</sup>.

(36) الكليني، الكافي 448/5؛ والطوسي، الخلاف (قم 1417 هـ) 341/4، قال: "ولفظ الاستمتاع إذا أطلق لا يفيد إلا نكاح المتعة".

(37) الصدوق، من لا يحضره الفقيه 462/3.

(38) المفيد، محمد بن النعمان، الفصول المختارة (بيروت 1414 هـ) 158.

(39) المفيد، الفصول المختارة 162.

وقال الطوسي: "والعلم حاصل لكل من سمع الأخبار أن من دين أئمتنا عليهم السلام إباحة المتعة فلا يحتاج إلى الإطناب فيه"<sup>(40)</sup>.

وقال الحر العاملي (ت 1104 هـ): "إباحة المتعة من ضروريات مذهب الإمامية"<sup>(41)</sup>.  
وقيل لأبي عبد الله عليه السلام: هل للمتعة ثواب؟ قال: "إن كان يريد بذلك وجه الله، وخلافاً على من أنكرها، لم يكلمها كلمة إلا كتب الله له بها حسنة، فإذا دنا منها غفر الله له بذلك ذنباً، فإذا اغتسل غفر الله له بقدر ما مر من الماء على شعره"<sup>(42)</sup>.

قال حسين الموسوي: ورغبة في نيل هذا الثواب فإن علماء الحوزة في النجف وجميع الحسينيات ومشاهد الأئمة يتمتعون بكثرة، وأخص بالذكر منهم السيد الصدر والبروجرودي والشيرازي والقزويني والطباطبائي، والسيد المدني إضافة إلى الشاب الصاعد أبو الحارث الياصري وغيرهم، فإنهم يتمتعون بكثرة وكل يوم رغبة في نيل هذا الثواب<sup>(43)</sup>.

ونقل الصدوق والمفيد عن أبي جعفر عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله لما أسري به إلى السماء قال: "الحقني جبريل فقال: يا محمد إن الله تبارك وتعالى يقول: إني قد غفرت للمتعتين من أمتك من النساء"<sup>(44)</sup>.

ونقلاً أيضاً عن الصادق عليه السلام أنه قال: "إني لأكره للرجل أن يموت وقد بقيت عليه خلة من خلال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يأتها، فقلت له: هل تمتع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال: نعم"<sup>(45)</sup>.

ونقلاً أيضاً "عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى حرم على شيعتنا المسكر من كل شراب و عوضهم من ذلك المتعة"<sup>(46)</sup>.

وأجاز الطوسي التمتع بلا بينة، فعقد باباً في كتابه الاستبصار بعنوان: جواز العقد على المرأة متعة بغير شهود<sup>(47)</sup>.

وزعموا أن المتعة تجوز ولو لجماع واحد بين الرجل والمرأة<sup>(48)</sup>.

(40) الطوسي، تهذيب الأحكام 251/7-252.

(41) الحر العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (قم 1414) 12/21.

(42) الصدوق، من لا يحضره الفقيه 463/3؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 13/21.

(43) حسين الموسوي، لله ثم للتاريخ كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار (دار الأمل) 34. ونقل أقوالاً كثيرة عن أكابر علمائهم في فضائل المتعة بزعمهم.

(44) الصدوق، من لا يحضره الفقيه 463/3؛ والمفيد، رسالة المتعة (مطبعة مهر) 9.

(45) الصدوق، من لا يحضره الفقيه 467-466/3؛ والمفيد، رسالة المتعة 8-9.

(46) الصدوق، من لا يحضره الفقيه 467/3؛ والمفيد، رسالة المتعة 9.

(47) ينظر: الطوسي، الاستبصار فيما اختلفت من الأخبار (طهران 1390 هـ) 149-148/3؛ وينظر: الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 99/20.

(48) الكليني، الكافي 460/5؛ والطوسي، الاستبصار 151/3.

### التمتع بالصغيرة:

ولا يشترط أن تكون المتمتع بها بالغة راشدة، بل قالوا يمكن التمتع بمن في العاشرة من العمر فذكروا أنه قيل لأبي عبد الله عليه السلام: "الجارية الصغيرة هل يتمتع بها الرجل؟ فقال: نعم إلا أن تكون صبية تخدم. قيل: وما الحد الذي إذا بلغته لم تخدم؟ قال: عشر سنين"<sup>(49)</sup>.

وقد ذهب بعضهم إلى جواز التمتع بمن هي دون هذا السن. قال حسين الموسوي: لما كان الإمام الخميني مقيمًا في العراق كنا نتردد إليه ونطلب منه العلم حتى صارت علاقتنا معه وثيقة جدًا، وقد اتفق مرة أن وجهت إليه دعوة من مدينة تلعفر وهي مدينة تقع غرب الموصل على مسيرة ساعة ونصف تقريبًا بالسيارة، فطلبني للسفر معه فسافرت معه، فاستقبلونا وأكرمونا غاية الكرم مدة بقائنا عند إحدى العوائل الشيعية المقيمة هناك، ولما انتهت مدة السفر رجعنا، وفي طريق عودتنا ومرورنا في بغداد أراد الإمام أن نرتاح من عناء السفر، فأمر بالتوجه إلى منطقة العطفية حيث يسكن هناك رجل إيراني الأصل يقال له سيد صاحب، كانت بينه وبين الإمام معرفة قوية.

فرح سيد صاحب بمجيئنا، وكان وصولنا إليه عند الظهر، فصنع لنا غداء فاخرًا واتصل ببعض أقاربه فحضرنا وازدحم منزله احتفاء بنا، وطلب سيد صاحب إلينا المبيت عنده تلك الليلة فوافق الإمام، ولما حان وقت النوم أبصر الإمام الخميني صبية بعمر أربع سنوات أو خمس ولكنها جميلة جدًا، فطلب الإمام من أبيها سيد صاحب إحضارها للتمتع بها فوافق أبوها بفرح بالغ، فبات الإمام الخميني والصبية في حضنه ونحن نسمع بكاءها وصريخها.

المهم أنه أمضى تلك الليلة فلما أصبح الصباح وجلسنا لتناول الإفطار نظر إلي فوجد علامات الإنكار واضحة في وجهي؛ إذ كيف يتمتع بهذه الطفلة الصغيرة وفي الدار شابات بالغات راشدات كان بإمكانه التمتع بإحداهن فلم يفعل؟ فقال لي: سيد حسين ما تقول في التمتع بالطفلة؟ قلت له: سيد القول قولك، والصواب فعلك، وأنت إمام مجتهد، ولا يمكن لمثلي أن يرى أو يقول إلا ما تراه أنت أو تقوله -ومعلوم أنني لا يمكنني الاعتراض وقتذاك- فقال: سيد حسين؛ إن التمتع بها جائز ولكن بالمداعبة والتقبيل والتفخيز. أما الجماع فإنها لا تقوى عليه<sup>(50)</sup>.

بل ذهب إمامهم ومرشدهم الخميني (ت 1409 هـ) إلى أبعد من ذلك إذ يقول: "لا يجوز وطء الزوجة قيل إكمال تسع سنين دوائًا كان النكاح أو منقطعًا. وأما سائر الاستمتاع كالمس بشهوة والضم والتفخيز فلا بأس بها حتى في الرضعية"<sup>(51)</sup>! [حتى الرضعية لم تسلم!!].

(49) الصدوق، من لا يحضره الفقيه 461/3؛ والطوسي، الاستبصار 145/3؛ وتهذيب الأحكام 255/7.

(50) حسين الموسوي، الله ثم للتاريخ 35-37.

(51) الخميني، تحرير الوسيلة (قم، بلا تاريخ) 241/2.

**من أحكام المتعة:**

نقل الطوسي "عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تكون متعة إلا بأمرين بأجل مسمى وبأجر مسمى"<sup>(52)</sup>.

ونقل الكليني والطوسي: "سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المتعة أهي من الأربع؟ فقال: لا، ولا من السبعين"<sup>(53)</sup>، وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: "ذكر له المتعة، أهي من الأربع؟ قال: تزوج منهن ألقاً فإنهن مستأجرات"<sup>(54)</sup>.

والمتمتع بها "لا تطلق ولا ترث وإنما هي مستأجرة"<sup>(55)</sup>.

وذهبوا إلى جواز التمتع بالمتزوجة فنقلوا "عن فضل مولى محمد بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت: إني تزوجت امرأة متعة فوقع في نفسي أن لها زوجاً ففتشت عن ذلك فوجدت لها زوجاً، قال: ولم فتشت؟!"<sup>(56)</sup>. وعن أبي عبد الله عليه السلام أنه "قيل له: إن فلاناً تزوج امرأة متعة فقيل له: إن لها زوجاً فسألها، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ولم سألها؟"<sup>(57)</sup>.

وذكر الكليني وغيره: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة على عرد واحد؟ قال: لا بأس ولكن إذا فرغ فليحول وجهه ولا ينظر"<sup>(58)</sup>.

وفي مسائل وردود لمحمد صادق الصدر (ت 1999 م) "مسألة (294): إذا دخل الزوج بالزوجة بعد انتهاء العقد المؤقت معتقداً بقاء المدة وعدم انتهائها بعد فما حكم المولود؟ الجواب: المولود المذكور في هذه الصورة ابن حلال"<sup>(59)</sup>.

**مهر المتعة:** نقل الكليني: "وأما المهر في المتعة فهو ما يتراضيان عليه قليلاً كان أو كثيراً... قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدنى ما يتزوج به المتعة؟ قال: كف من بر"<sup>(60)</sup>.

**لا شهادة ولا إعلان في المتعة:**

ذكروا أنه: "ليس في المتعة إشهاد ولا إعلان"<sup>(61)</sup>.

ونقل الطوسي "عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنما جعلت البينة في النكاح من أجل الموارد"<sup>(62)</sup>.

(52) الطوسي، تهذيب الأحكام 262/7.

(53) الكليني، الكافي 451/5؛ والطوسي، تهذيب الأحكام 258/7.

(54) الكليني، الكافي 452/5؛ والطوسي، الاستبصار 147/3.

(55) الأشعري القمي، أحمد بن محمد بن عيسى، النوادر (قم 1408 هـ) 89؛ والطوسي، تهذيب الأحكام 259/7؛ والكاشاني، تفسير الصافي 421/1.

(56) الطوسي، تهذيب الأحكام 253/7.

(57) الطوسي، تهذيب الأحكام 253/7.

(58) الكليني، الكافي 460/5؛ والطوسي، الاستبصار 151/3؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 59/21.

(59) الصدر، محمد صادق، مسائل وردود (بيروت 1431 هـ) 101/1.

(60) الكليني، الكافي 457/5؛ وينظر: الطوسي، تهذيب الأحكام 260/7.

(61) الأشعري القمي، النوادر 89؛ والطوسي، تهذيب الأحكام 261/7.

وقد نقل الطوسي نفسه عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل: "أكان المسلمون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يتزوجون بغير بيعة؟ قال: لا" (63).

ومع أنه جاء في كتبهم عن علي رضي الله عنه أنه قال: "حرم رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة"، فإنهم زعموا أنه من باب التقية (64).

قال حسين الموسوي: "سألت الإمام الخوئي عن قول أمير المؤمنين في تحريم المتعة يوم خيبر، وعن قول أبي عبد الله في إجابة السائل عن الزواج بغير بيعة أكان معروفاً على عهد النبي عليه السلام؟ فقال: إن قول أمير المؤمنين عليه السلام في تحريم المتعة يوم خيبر إنما يشمل تحريمها في ذلك اليوم فقط لا يتعدى التحريم إلى ما بعده. وأما قول أبي عبد الله للسائل، فقال الإمام الخوئي: إنما قال أبو عبد الله ذلك تقية وهذا متفق عليه بين فقهاءنا" (65).

قال الموسوي: "وأما أن قول أبي عبد الله عليه السلام في جوابه للسائل كان تقية، أقول: إن السائل كان من شيعة أبي عبد الله فليس هناك ما يبرر القول بالتقية خصوصاً وأنه يوافق الخبر المنقول عن الأمير عليه السلام في تحريم المتعة يوم خيبر" (66).

قال حسين الموسوي: "إن المتعة التي أباحها فقهاؤنا تعطي الحق للرجل في أن يتمتع بعدد لا حصر له من النسوة، ولو بألف امرأة وفي وقت واحد. وكمن يتمتع جمع بين المرأة وأمه، وبين المرأة وأختها، وبين المرأة وعمتها أو خالتها وهو لا يدرى.

جاءتني امرأة تستفسر مني عن حادثة حصلت معها، إذ أخبرتني أن أحد السادة وهو السيد حسين الصدر كان قد تمتع بها قبل أكثر من عشرين سنة فحملت منه، فلما أشبع رغبته منها فارقها، وبعد مدة رزقت ببنت، وأقسمت أنها حملت منه هو إذ لم يتمتع بها وقتذاك أحد غيره.

وبعد أن كبرت البنت وصارت شابة جميلة متأهلة للزواج، اكتشفت الأم أن ابنتها حبلى، فلما سألتها عن سبب حملها، أخبرتها البنت أن السيد المذكور استمتع بها فحملت منه، فدهشت الأم وفقدت صوابها، إذ أخبرت ابنتها أن هذا السيد هو أبوها وأخبرتها القصة، فكيف يتمتع بالأم واليوم يأتي ليتمتع بابنتها التي هي ابنته هو؟ ثم جاءتني مستفسرة عن موقف السيد المذكور منها ومن ابنتها التي ولدتها منه.

إن الحوادث من هذا النوع كثيرة جداً، فقد تمتع أحدهم بفتاة تبين له فيما بعد أنها أخته من المتعة، ومنهم من تمتع بامرأة أبيه. والحوادث من هذا القبيل لا يستطيع أحد حصرها" (67).

(62) الطوسي، تهذيب الأحكام 248/7 و410.

(63) الطوسي، تهذيب الأحكام 261/7.

(64) الطوسي، الاستبصار 142/3؛ وتهذيب الأحكام 251/7؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 12/21.

(65) حسين الموسوي، الله ثم للتاريخ 42-43.

(66) حسين الموسوي، الله ثم للتاريخ 44.

**تناقض رواياتهم في المتعة:**

رغم الروايات الكثيرة التي ينقلونها في كتبهم عن جواز المتعة وعظيم ثوابها، نجد أيضًا في كتبهم روايات تدممها وتحرمها، منها:

عن عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال: "لا تدنس نفسك بها"<sup>(68)</sup>.

روى الكليني وغيره عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: "دعوها، أما يستحي أحدكم أن يرى في موضع العورة فيحمل ذلك على صالح إخوانه وأصحابه"<sup>(69)</sup>.

وعن الإمام زيد عليه السلام عن أبيه عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: (حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة)<sup>(70)</sup>.

وعن الصادق عليه السلام أنه سئل عن المتعة، فقال: "ما تفعلها عندنا إلا الفاجر"<sup>(71)</sup>.

وعن عمار الساباطي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لي ولسليمان بن خالد: "قد حرمت عليكم المتعة من قبلي"<sup>(72)</sup>.

ولما سأل علي بن يقطين أبا الحسن عليه السلام عن المتعة أجابه: "ما أنت وذاك؟ قد أغناك الله عنها"<sup>(73)</sup>.

**إعارة الفرج:**

قال حسين الموسوي: إن انتشار العمل بالمتعة جر إلى إعارة الفرج، وإعارة الفرج معناها أن يعطي الرجل امرأته أو أمتَهُ إلى رجل آخر فيحل له أن يتمتع بها أو أن يصنع بها ما يريد، فإذا ما أراد رجل ما أن يسافر أودع امرأته عند جاره أو صديقه أو أي شخص كان يختاره، فيبيح له أن يصنع بها ما يشاء طيلة مدة سفره. والسبب معلوم حتى يطمئن الزوج على امرأته لئلا تزني في غيابها!!

وهناك طريقة ثانية لإعارة الفرج إذا نزل أحدٌ ضيفًا عند قوم، وأرادوا إكرامه فإن صاحب الدار يعير امرأته للضيف طيلة مدة إقامته عندهم، فيحل له منها كل شيء.

(67) حسين الموسوي، الله ثم للتاريخ 44.  
(68) الأشعري القمي، النواذر 87؛ والمجلسي، بحار الأنوار 318/100؛ والنوري الطبرسي، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (1408 هـ) 455/14.

(69) الكليني، الكافي 467/5؛ والمفيد، رسالة المتعة 15؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 23/21.

(70) الطوسي، الاستبصار 142/3؛ وتهذيب الأحكام 251/7؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 12/21.

(71) الأشعري القمي، النواذر 87؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 30/21؛ والمجلسي، بحار الأنوار 318/100.

(72) الكليني، الكافي 453/5؛ والمفيد، رسالة المتعة 14؛ والمجلسي، بحار الأنوار 311/100.

(73) الأشعري القمي، النواذر 87؛ والكليني، الكافي 452/5؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 22/21.

ولأسف يروون في ذلك روايات ينسبونها إلى الإمام الصادق عليه السلام وإلى أبيه أبي جعفر سلام الله عليه(74).

روى الكليني والطوسي عن محمد بن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: "الرجل يحل لأخيه فرج جاريته؟ قال: نعم لا بأس به له ما أحل له منها"(75).

وروى الطوسي وغيره عن محمد بن مضارب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: "يا محمد خذ هذه الجارية تخدمك وتصيب منها، فإذا خرجت فاردها إلينا"(76).

قال حسين الموسوي: "زرنا الحوزة القائمية في إيران فوجدنا السادة هناك يبيحون إعارة الفروج، وممن أفتى بإباحة ذلك السيد لطف الله الصافي وغيره، ولذا فإن موضوع إعارة الفرج منتشر في عموم إيران، واستمر العمل به حتى بعد الإطاحة بالشاه محمد رضا بهلوي ومجيء آية الله العظمى الإمام الخميني الموسوي، وبعد رحيل الإمام الخميني أيضًا استمر العمل عليه، ومما يؤسف له أن السادة هنا أفتوا بجواز إعارة الفرج، وهناك كثير من العوائل في جنوب العراق وفي بغداد في منطقة الثورة ممن يمارس هذا الفعل بناء على فتاوى كثير من السادة منهم السيستاني والصدر والشيرازي والطباطبائي والبروجردي وغيرهم، وكثير منهم إذا حل ضيفًا عند أحد استعار منه امرأته إذا رآها جميلة، وتبقى مستعارة عنده حتى مغادرته"(77).

### اللوطة بالنساء والرجال:

ولم يقتصر الأمر على هذا، بل أباحوا اللوطة بالنساء، ورووا أيضًا روايات نسبوها إلى الأئمة سلام الله عليهم، فقد روى الطوسي وغيره عن عبد الله بن أبي اليعفور قال: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة من دبرها قال: لا بأس إذا رضيت، قلت: فأين قول الله تعالى: (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) [البقرة: 222] فقال: هذا في طلب الولد، فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله، إن الله تعالى يقول: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) [البقرة: 223]"(78).

وروى الطوسي وغيره أيضًا عن موسى بن عبد الملك عن رجل قال: "سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن إتيان الرجل المرأة من خلفها في دبرها فقال: أحلتها آية من كتاب الله قول لوط عليه السلام: (هُوَ لَئِمٌّ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ) [هود: 78] فقد علم أنهم لا يريدون الفرج"(79).

(74) الأشعري القمي، النواذر 90-93؛ والنوري الطبرسي، مستدرك الوسائل 18/15؛ وينظر: الله ثم للتاريخ 47.

(75) الكليني، الكافي 468/5-469؛ والطوسي، الاستبصار 136/3؛ وتهذيب الأحكام 241/7-242.

(76) الطوسي، الاستبصار 136/3؛ وتهذيب الأحكام 242/7؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 126/21.

(77) حسين الموسوي، الله ثم للتاريخ 48-49.

(78) الطوسي، الاستبصار 243/3؛ وتهذيب الأحكام 414/7؛ والكاشاني، التفسير الصافي 254/1؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 146/20.

(79) الطوسي، الاستبصار 243/3؛ وتهذيب الأحكام 415/7؛ والكاشاني، التفسير الصافي 462/2؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 146/20.

وروى الطوسي عن علي بن الحكم قال: سمعت صفوان يقول: قلت للرضا عليه السلام: "إن رجلاً من مواليك أمرني أن أسألك عن مسألة فهابك واستحيا منك أن يسألك، قال: ما هي؟ قال: للرجل أن يأتي امرأته في دبرها؟ قال: نعم ذلك له"<sup>(80)</sup>.

ولم يكتفوا بإباحة اللواط بالنساء بل أباح كثير منهم حتى اللواط بالذكور.

قال حسين الموسوي: "كنا في أحد الأيام في الحوزة فوردت الأخبار بأن سماحة السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي قد وصل إلى بغداد، وسيصل إلى الحوزة ليلتقي سماحة الإمام آل كاشف الغطاء... ولما وصل النجف زار الحوزة... وفي جلسة له في مكتب السيد آل كاشف الغطاء ضمت عددًا من السادة وبعض طلاب الحوزة، وكنت أحد الحاضرين، وفي أثناء هذه الجلسة دخل شاب في عنفوان شبابه فسلم فرد الحاضرون السلام، فقال للسيد آل كاشف الغطاء: سيد عندي سؤال، فقال له السيد: وجه سؤالك إلى السيد شرف الدين - فأحاله إلى ضيفه السيد شرف الدين تقديرًا وإكرامًا له- قال السائل: سيد أنا أدرس في لندن للحصول على الدكتوراه، وأنا ما زلت أعزب غير متزوج، وأريد امرأة تعينني هناك - لم يفصح عن قصده أول الأمر- فقال له السيد شرف الدين: تزوج ثم خذ زوجتك معك. فقال الرجل: صعب علي أن تسكن امرأة من بلادتي معي هناك.

فعرّف السيد شرف الدين قصده فقال له: تريد أن تتزوج امرأة بريطانية إذن؟ قال الرجل: نعم، فقال له شرف الدين: هذا لا يجوز، فالزواج باليهودية أو النصرانية حرام. فقال الرجل: كيف أصنع إذن؟ فقال له السيد شرف الدين: ابحث عن مسلمة مقيمة هناك عربية أو هندية أو أي جنسية أخرى بشرط أن تكون مسلمة. فقال الرجل: بحثت كثيرًا فلم أجد مسلمات مقيمات هناك تصلح إحداهن زوجة لي، وحتى أردت أن أتمتع فلم أجد، وليس أمامي خيار إما الزنا وإما الزواج وكلاهما متعذر علي. أما الزنا فإني مبتعد عنه لأنه حرام، وأما الزواج فمتعذر علي كما ترى وأنا أبقى هناك سنة كاملة أو أكثر ثم أعود إجازة لمدة شهر، وهذا كما تعلم سفر طويل فماذا أفعل؟

سكت<sup>(81)</sup> السيد شرف الدين قليلاً ثم قال: إن وضعك هذا محرّج فعلاً.. على أية حال أذكر أنني قرأت رواية للإمام جعفر الصادق عليه السلام، إذ جاءه رجل يسافر كثيرًا ويتعذر عليه اصطحاب امرأته أو التمتع في البلد الذي يسافر إليه بحيث إنه يعاني مثلما تعاني أنت، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: (إذا طال بك السفر فعليك بنكح الذكر)<sup>(82)</sup>، هذا جواب سؤالك.

(80) الطوسي، الاستبصار 243/3؛ وتهذيب الأحكام 416-415/7.

(81) علق حسين الموسوي على سكوته بقوله: "يبدو أنه احتار في جواب السائل، ولما سئمت لي فرصة الانفراد بالسيد آل كاشف الغطاء سألته عن هذه الرواية التي ذكرها السيد شرف الدين فقال لي: لم أفق عليها فيما قرأت، ومنذ ذلك الوقت وأنا أحاول أن أجد مصدر تلك الرواية في كل ما قرأت، وكل ما وقع ببدي من كتب الأخبار؛ فلم أعثّر على مصدر لها، وأظن أنه ارتجلها لنلا يحرّج بالجواب أمام الحاضرين". حسين الموسوي، الله ثم للتاريخ 54 هامش 1.

(82) قال حسين الموسوي: "أخبرني بعض تلاميذ السيد شرف الدين أنه في زيارته لأوروبا كان يتمتع بالأوربيات كثيرًا



خرج الرجل وعليه علامات الارتياب من هذا الجواب، وأما الحاضرون ومنهم السيد زعيم الحوزة فلم ينبس أحد منهم ببنت شفة<sup>(83)</sup>.

### عقيدة الشيعة في الأئمة الاثني عشر

من خلال البحث العلمي القائم على تقصي الحقائق وتتبع الأدلة وتمحيصها وإخضاعها لموازين الشريعة يتضح أن الشيعة الاثني عشرية غلّوا في أئمتهم غلّواً شديداً حتى جعلوهم أفضل من سائر الأنبياء والمرسلين سوى نبيينا عليه الصلاة والسلام<sup>(84)</sup>. وادّعوا "أن علم الأئمة عليهم السلام أكمل من علوم كل الأنبياء"<sup>(85)</sup>. و"إن الإمام لا يخفى عليه شيء مما في الأرض ولا مما في السماء وإنه ينظر في ملكوت السموات فلا يخفى عليه شيء ولا همهمة ولا شيء فيه روح ومن لم يكن بهذه الصفات فليس بإمام"<sup>(86)</sup>.

وزعموا "أنه لا يدخل الجنة أحد إلا من كان معه براءة من علي بن أبي طالب"<sup>(87)</sup>. وفي روضة الواعظين "أنه لما ولد علي بن أبي طالب ذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه فرآه مائلاً بين يديه [في نفس الوقت الذي ولد فيه] واضع يده اليمنى بأذنه اليمنى وهو يؤذن ويقم بالحنفية ويشهد بوحدانية الله وبرسالته وهو مولود ذلك اليوم ثم قال لرسول الله: أقرأ؟ فقال له صلوات الله وسلامه عليه: اقرأ، فقرأ التوراة والإنجيل والزبور والقرآن"<sup>(88)</sup>!

ونسبوا إلى ابن عباس أنه قال: "كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل علي بن أبي طالب عليه السلام فلما رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم تبسم في وجهه وقال: مرحباً بمن خلقه الله تعالى، قبل أبيه آدم عليه السلام بأربعين ألف عام"<sup>(89)</sup>.

وروا عن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، أنه قال: "والله قد كنت مع إبراهيم في النار وأنا الذي جعلتها برداً وسلاماً وكنت مع نوح في السفينة وأنجيتني من الغرق وكنت مع موسى فطمته التوراة وكنت مع عيسى فأنطقته في المهد وعلمته الإنجيل وكنت مع يوسف في الجب فأنجيتني من

وبخاصة الجميلات منهن، فكان يستأجر كل يوم واحدة، وكان متزوجاً من شابة مسيحية مارونية، فلماذا يحل لنفسه ما يحرمه على غيره؟" حسين الموسوي، لله ثم للتاريخ 54 هامش 2.

(83) حسين الموسوي، لله ثم للتاريخ 52-54.

(84) ينظر: الجزائري، الأنوار النعمانية 32/1.

(85) الجزائري، الأنوار النعمانية 34/1.

(86) الجزائري، الأنوار النعمانية 43/1-44؛ والتبريزي الأصفهاني، محمد بن علي بن أحمد، اللعة البيضاء في شرح

خطبة الزهراء (قم 1418 هـ) 225.

(87) الجزائري، الأنوار النعمانية 33/1.

(88) النيسابوري، محمد بن الفثال، روضة الواعظين (قم، بلا تاريخ) 83-84.

(89) الجزائري، الأنوار النعمانية 33/1.

كيد إخوته وكننت مع سليمان على البساط وسخرت له الريح"<sup>(90)</sup>.

وروى الكليني وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "ولم يرضع الحسين من فاطمة عليها السلام ولا من أنثى! لكنه كان يؤتى به النبي صلى الله عليه وآله فيضع إبهامه في فيه فيمص منه ما يكفيه اليومين والثلاثة، فنبت لحم الحسين عليه السلام من لحم رسول الله صلى الله عليه وآله ودمه من دمه"<sup>(91)</sup>.

وروى الكليني عن أبي بصير قال: "دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك إني أسألك عن مسألة، ههنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرفع أبو عبد الله عليه السلام ستراً بينه وبين بيت آخر فاطلع فيه ثم قال: يا أبا محمد سل عما بدا لك، قال: قلت: جعلت فداك إن شيعتك يتحدثون أن رسول الله صلى الله عليه وآله علم علياً عليه السلام باباً يفتح له منه ألف باب؟ قال: فقال: يا أبا محمد علم رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام ألف باب يفتح من كل باب ألف باب قال: قلت: هذا والله العلم قال: فنكت ساعة في الأرض ثم قال: إنه لعلم وما هو بذلك. قال: ثم قال: يا أبا محمد وإن عندنا الجامعة وما يدرهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه من فلق فيه وخط علي بيمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش وضرب بيده إلي فقال: تأذن لي يا أبا محمد؟ قال: قلت: جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ما شئت، قال: فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا - كأنه مغضب - قال: قلت: هذا والله العلم، قال: إنه لعلم وليس بذلك. ثم سكت ساعة، ثم قال: وإن عندنا الجفر وما يدرهم ما الجفر؟ قال: قلت: وما الجفر؟ قال: وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، قال: قلت: إن هذا هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذلك. ثم سكت ساعة ثم قال: وإن عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام وما يدرهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم، قال: إنه لعلم وما هو بذلك. ثم سكت ساعة ثم قال: إن عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة قال: قلت: جعلت فداك هذا والله هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذلك. قلت: جعلت فداك فأي شيء العلم؟ قال: ما يحدث بالليل والنهار، الأمر من بعد الأمر، والشيء بعد الشيء، إلى يوم القيامة"<sup>(92)</sup>.

ومع كل هذا العلم ذكر في بداية حديثه أنه رفع ستراً بينه وبين بيت آخر ليرى إن كان هناك أحد

(90) الجزائري، الأنوار النعمانية 41/1.

(91) الكليني، الكافي، 465/1؛ وابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات (1417 هـ) 124؛ والمجلسي، بحار الأنوار 233/44.

(92) الكليني، الكافي 239/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 39-38/26.

يسمع كلامه، فأين علمه المزعوم بالغيب؟!]

وفي الكافي عن أبي جعفر محمد الباقر أنه قال: للإمام عشر علامات: "يولد مطهرًا مختونًا، وإذا وقع على الأرض وقع على راحته، رافعًا صوته بالشهادتين، تنام عينه ولا ينام قلبه، ولا يتشاءب، ولا يتمطى، يرى من خلفه كما يرى من أمامه، ونجوه كرائحة المسك، والأرض موكلة بستره وابتلاعه، وإذا لبس درع رسول الله صلى الله عليه وآله كانت عليه وفقًا، وإذا لبسها غيره من الناس طويلهم وقصيرهم زادت عليه شبرًا، وهو محدث إلى أن تنقضي أيامه"<sup>(93)</sup>.

ويقول الخميني: "فإن للإمام مقامًا محمودًا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون. وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملكٌ مقربٌ، ولا نبي مرسل". وذكر الخميني أنه ورد عن الأئمة عليهم السلام أنهم قالوا: "إن لنا مع الله حالات لا يسعها ملكٌ مقربٌ ولا نبي مرسل"<sup>(94)</sup>.

وفي كتاب (الدين بين السائل والمجيب) للحاج ميرزا حسن الحائري الأحقافي – طبع في الكويت – يقول، بعد أن سئل السؤال الآتي: لَمَّا مرض النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرضه الذي توفي فيه أوصى إلى أخيه وابن عمه أمير المؤمنين علي عليه السلام "إذا فاضت نفسي المقدسة بيدك فامسح بها وجهك وإذا مت غسلني وكفني واعلم أن أول من يصلي علي الجبار جل جلاله ثم أهل بيتي ثم الملائكة ثم الأمثل فالأمثل من أمتي" يقول السائل: فما معنى إفاضة النفس وتناولها بيد علي عليه السلام ومسحها بوجهه ثم ما كيفية صلاة الجبار؟ فأجاب: النفس هنا معناها الروح يعني خروج روحي من جسدي فتبرك بها فامسح بها وجهك ولأن روحه الزكية أفضل روح وأشرف روح بين الأرواح فهي مباركة طيبة هذا إذا كانت روحه البشرية وأما إذا كانت النفس اللاهوتية [الرسول له نفس لاهوتية، كقول النصارى عن عيسى عليه السلام] فهي التي تنتقل من معصوم إلى معصوم بعد وفاة كل منهم وهي الملك المسدد الذي جاء في أخبارنا، وفي بعض الروايات تتجسم كزبدية على شفتي الإمام عند وفاته فيتناولها الإمام من بعده بفمه فيأكلها. [نفس لاهوتية، هكذا يقولون أو هذه عقيدة الشيعة في أئمتهم الاثني عشر].

### فاطمة يوحى إليها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم

روى الكليني "عن حماد بن عثمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تظهر الزنادقة في سنة ثمان وعشرين ومئة وذلك أنني نظرت في مصحف فاطمة عليها السلام، قال: قلت: وما

<sup>(93)</sup> الكليني، الكافي 388/1-389؛ والمجلسي، بحار الأنوار 168/25.

<sup>(94)</sup> الخميني، الحكومة الإسلامية (1389 هـ) 52.

مصحف فاطمة؟ قال: إن الله تعالى لما قبض نبيه صلى الله عليه وآله دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلا الله عز وجل فأرسل الله إليها ملكاً يسلي غمها ويحدثها، فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي فأعلمته بذلك فجعل أمير المؤمنين عليه السلام يكتب كل ما سمع حتى أثبت من ذلك مصحفاً قال: ثم قال: أما إنه ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه علم ما يكون" (95).

وفي الكافي "عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة وسبعين يوماً وكان دخلها حزن شديد على أبيها وكان جبرئيل عليه السلام يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها، ويطيب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها، وكان علي عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة عليها السلام" (96).

### قولهم برجة الموتى إلى الدنيا

كذب الله تبارك وتعالى القول بالرجعة إلى الدنيا في كتابه العزيز في ذكره حال الكافرين: (قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ \* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) [المؤمنون: 99-100].

فالرجعة قد نفاها الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز، ولكننا نجد أن الشيعة يؤمنون بالرجعة.

وروى الكليني في الكافي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "ولقد أعطيت الست: علم المنايا والبلايا والوصايا وفصل الخطاب وإني لصاحب الكرات ودولة الدول وإني لصاحب العصا والميسم والدابة التي تكلم الناس" (97)، قال محقق الكافي علي أكبر الغفاري: الكرات، أي الرجعات إلى الدنيا.

وروى الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: "إن الله قال للملائكة الزموا قبر الحسين حتى تروه وقد خرج فانصروه وابتكوا عليه وعلى ما فاتكم من نصرته فإنكم قد خصصتم بنصره والبقاء عليه، فيبكت الملائكة تعزياً وحرزاً على ما فاتهم على نصرته فإذا خرج يكونون من أنصاره" (98). يعني أنه سيعود إلى الدنيا مرة ثانية، وهو ما أوضحه المحقق في الهامش.

(95) الكليني، الكافي 240/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 44/26؛ والشاهرودي، مستدرک سفينة البحار 206/6.

(96) الكليني، الكافي 241/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 41/26؛ والشاهرودي، مستدرک سفينة البحار 205/6.

(97) الكليني، الكافي 198/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 355-354/25؛ والحويزي، تفسير نور الثقلين 97/4 و445.

(98) الكليني، الكافي 284-283/1.

ونقلوا عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال عن الرجعة: إنها لحق (99).  
وذكروا أنه قال الصادق عليه السلام: "ليس منا من لم يؤمن برجعتنا ولم يستحل  
متعنتنا" (100).

وقال المفيد، وهو أحد أكابر علمائهم: "واتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من  
الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة" (101).

وقال الحر العاملي: "إنا مأمورون بالإقرار بالرجعة واعتقادها وتشديد الاعتراف بها في  
الأدعية والزيارات ويوم الجمعة وكل وقت" (102).

ونقلوا عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: "أما لو قد قام قائمنا لقد ردت إليه الحميراء حتى  
يجلدها الحد" (103). يعنون بالحميراء عائشة رضي الله عنها، أي رجعت إلى الحياة ليجلدها.

وعقد نعمة الله الجزائري فصلاً عن رجعة قائمهم وآخرين معه بعنوان: "نور في كيفية  
رجعته عليه السلام وفي بيان سيرته ومن يرجع في عصره من الأنبياء والأوصياء عليهم  
السلام" (104).

ولكن من أين أتى الشيعة بالرجعة والقول بالرجعة، قال أحمد أمين: "وفكرة الرجعة أخذها  
ابن سبأ من اليهودية، فعندهم أن النبي إلياس صعد إلى السماء، وسيعود فيعيد الدين والقانون" (105).  
وفي كتاب العقائد الوثنية في الديانة النصرانية: "ومن العجائب المدهشة أن الأمم منذ خمسة  
آلاف سنة وثقوا بأوزيريس المخلص الذي قام من بين الأموات، واعتقادهم بأنه مخلصهم، وأنهم  
سيعودون أحياء مثله" (106). وفيه أيضاً: "يعتقد الصينيون أن مخلصهم وحاميهم فشنو الذي ظهر  
بالناسوت باسم كرشنا سيأتي ثانية في الأيام الأخيرة" (107).

### جذور بعض معتقداتهم

- 
- (99) المجلسي، بحار الأنوار 135/25؛ والشاهرودي، مستدرک سفينة البحار 88/4.  
(100) الصدوق، الهداية في الأصول والفروع (قم 1418 هـ) 266؛ والمجلسي، بحار الأنوار 320/100؛ والنوري  
الطبرسي، مستدرک الوسائل 451/14.  
(101) المفيد، أوائل المقالات (بيروت 1414 هـ) 46.  
(102) الحر العاملي، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة (قم 1428 هـ) 102.  
(103) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن (طهران 1370 هـ) 339/2؛ والصدوق، علل الشرائع (النجف 1386  
هـ) 580/2؛ والمجلسي، بحار الأنوار 242/22 و314/52.  
(104) الجزائري، الأنوار النعمانية 72/2.  
(105) أحمد أمين، فجر الإسلام (بيروت، بلا تاريخ) 270.  
(106) البيروتي، محمد طاهر التنير، العقائد الوثنية في الديانة النصرانية (القاهرة، بلا تاريخ) 160.  
(107) البيروتي، العقائد الوثنية في الديانة النصرانية 167.

### قولهم بالبداء

من الأثبياء الخطيرة في معتقد الشيعة القول بالبداء، والبداء هو أن يبدو الله تعالى شيء لم يكن عالمًا به، وهذه من عقائد اليهود كما سيأتي.

قال الطوسي في تعليقه على تفسير القمي: وقال شيخنا الطوسي في العدة<sup>(108)</sup>: "وأما البداء فحقيقته في اللغة الظهور كما يقال بدا لنا سور المدينة، وقد يستعمل في العلم بشيء بعد أن لم يكن حاصلًا"<sup>(109)</sup>.

وروى الكليني عن زرارة بن أعين عن أحدهما، يعني أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام قال: "ما عُدَّ الله بشيء مثل البداء"<sup>(110)</sup>، وفي رواية "عن أبي عبد الله عليه السلام: ما عَظَّمَ الله بمثل البداء"<sup>(111)</sup>، وعنه أيضًا: "لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه"<sup>(112)</sup>.

وهذا أخذوه من اليهود الذين قالوا: "وكان كلام الرب إلى صموئيل قائلاً: إني قد ندمت على إقامتي شاول ملكًا، لأنه ارتد عن اتباعي ولم يعمل بأمرى"<sup>(113)</sup>.

وقالت اليهود: "فندم الرب على أنه صنع الإنسان على الأرض وتأسف في قلبه. فقال الرب: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقت، الإنسان مع البهائم والزحافات وطيور السماء، لأنني ندمت على أني صنعتهم"<sup>(114)</sup>. تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا.

### طعنهم في الأنبياء

الكل يعلم أن اليهود يطعنون في أنبياء الله تبارك وتعالى. وهذه قصة في التوراة: قالت اليهود إن داود عليه السلام رأى امرأة تستحم وكانت جميلة جدًا، وسأل عنها فقيل: إنها امرأة أورثيا الجثي. فأرسل داود رسلاً وأخذها، فأنتت إليه فضاجعها، وحملت المرأة، فأرسل داود عليه السلام زوجها إلى الحرب، وقال: ضعوا أورثيا حيث يكون القتال شديدًا، وانصرفوا من ورائه فيضرب ويموت، ففعلوا، ففزع داود امرأته. وساء ما صنعه داود في عيني الرب<sup>(115)</sup>.

والطعن في الأنبياء عند الشيعة إذ رووا أن نبي الله إسماعيل عليه السلام نظر إلى امرأة من

(108) يعني: عدة الأصول للطوسي 29/3.

(109) القمي، تفسيره 39/1.

(110) الكليني، الكافي 146/1؛ والصدوق، التوحيد (قم 1387 هـ) 332؛ والشاهرودي، مستدرک سفينة البحار 290/1.

(111) الكليني، الكافي 146/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 107/4؛ والحويزي، تفسير نور الثقلين 516/2.

(112) الكليني، الكافي 148/1؛ والصدوق، التوحيد 334؛ والشاهرودي، مستدرک سفينة البحار 290/1.

(113) الكتاب المقدس (بيروت 1994 م)، العهد القديم، سفر صموئيل الأول 15، ص 549.

(114) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين 6، ص 77-78.

(115) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر صموئيل الثاني 11، ص 592-593.

جمير أعجبه جمالها فسأل الله أن يزوجه إياه وكان لها بعل يقول: ففضى الله على بعلها بالموت، وزوجها إسماعيل<sup>(116)</sup>. [امراة متزوجة يتمنى إسماعيل أن يتزوجها!].

### اعتقادهم بتناسخ الأرواح:

تناسخ الأرواح أخذوه من الأديان السابقة، فعند البراهمة الهنود عن باسديو أنه قال: "إن كنت بالقضاء السابق مؤمناً فاعلم أنهم ليسوا ولا نحن معاً بموتى ولا ذاهبين ذهاباً لا رجوع معه فإن الأرواح غير مانتة ولا متغيرة، وإنما تتردد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة التي عقباها موت البدن ثم العود"<sup>(117)</sup>.

أما الشيعة فإنهم عند زيارة القبور وعند البقيع بالذات يقولون لآل البيت هناك: "ولم تزلوا بعين الله ينسخكم في أصلاب كل مطهر وينقلكم في أرحام المطهرات لم تدنسكم الجاهلية الجهلاء"<sup>(118)</sup>.

وروى الكليني "عن محمد بن علي الباقر أنه قال: ليس يموت من بني أمية ميت إلا مسخ وزغاً"<sup>(119)</sup>.

وهذه عقيدة التناسخ ليست من عقيدة المسلمين بل هي كما أسلفنا عقيدة البراهمة.

### ادعاء الاصطفاء:

معلوم أن اليهود والنصارى يدعون أن الله تبارك وتعالى اصطفاهم: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ) [المائدة: 18]، وقالوا كذلك: (وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً) [البقرة: 80]، وقالوا: (وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى) [البقرة: 111].

وقالت الشيعة: "ليس على ملة إبراهيم غيرنا وسائر الناس منها براء"<sup>(120)</sup>.

ونقلوا أن رجلاً سأل علي بن أبي طالب عن الناس وعن أشباه الناس وعن النسناس، فأجابه الحسين: "نحن الناس.. وأشباه الناس شيعتنا، وهم مواليها وهم منا.. وأما النسناس فهم السواد الأعظم، وأشار بيده إلى جماعة الناس ثم قال: (إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا)"<sup>(121)</sup>

(116) الكليني، الكافي 203/4؛ والصدوق، علل الشرائع 587/2؛ والمجلسي، بحار الأنوار 94/12.  
(117) البيروني، محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (حيدر آباد 1377 هـ) 39.  
(118) الكليني، الكافي 559/4؛ والصدوق، من لا يحضره الفقيه 576/2؛ والطوسي، مصباح المتعجب (بيروت 1411 هـ) 714.

(119) الكليني، الكافي 232/8؛ والمجلسي، بحار الأنوار 235/6.  
(120) الكليني، الكافي 435/1؛ والكاشاني، الأصفى 1394/2؛ والمجلسي، بحار الأنوار 339/24.  
(121) الكليني، الكافي 245-244/8؛ وقرات الكوفي، تفسيره 64؛ والمجلسي، بحار الأنوار 95/24.

[الفرقان: 44].

وروى الكليني وغيره أيضاً عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر أنه قال: "والله يا أبا حمزة إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا"<sup>(122)</sup>.

### مسألة العينية:

الشيعة يقولون بأنه ولد للحسن العسكري ولد وغاب، وما زلنا ننتظره، وهذا ما يسمى بالعينية، فمن أين أخذوا هذه العقيدة، ومن أين جاؤوا بها؟ في كتاب (تثبيت دلائل النبوة): "والمجوس تدعي أن لهم منتظراً حياً باقياً مهدياً من ولد بشناسف بن بهراسف يقال له أبشاوثن، وأنه في حصن عظيم من خراسان والصين"<sup>(123)</sup>.

والشيعة يدعون أن عند المنتظر أولاداً وذرية في الجزيرة الخضراء<sup>(124)</sup>. ولكن أين الجزيرة الخضراء؟ العلم عند الله!

### عقيدة الفداء:

وهي عند النصارى مشهورة جداً، فيعتقدون أن عيسى عليه السلام فدى الناس بنفسه وكفر عنهم خطيئة آدم، وكل من عمل معصية فيكفيه أن يذهب إلى أحد القسيسين، فيذكر له خطيئته ثم يدفع مبلغاً معيناً، ثم يقول له القسيس بعد ذلك: تحمل عنك عيسى، أي يفديه.

والفداء موجود أيضاً عند الشيعة أخذوه من النصارى، فدين الشيعة ملفق، أخذ من كل دين شيئاً. روى الكليني عن موسى بن جعفر أنه قال: "إن الله عز وجل غضب على الشيعة فخيرني بنفسي أو هم فوقيتهم والله بنفسي"<sup>(125)</sup>.

### منعهم الجهاد:

الجهاد ممنوع عند اليهود حتى يخرج المنتظر وهو الدجال – دجالهم، عندما يخرج يكون الجهاد.

وأما عند الشيعة يقول الخميني: "في عصر غيبة ولي الأمر وسلطان العصر، عجل الله فرجه الشريف، كان نوابه العامة، وهم الفقهاء الجامعون لشرائع الفتوى والقضاء، قائمين مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السلام إلا البدأة بالجهاد"<sup>(126)</sup>.

وروى الكليني "عن بشير الدهان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إني رأيت في

(122) الكليني، الكافي 285/8؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 37/16؛ والمجلسي، بحار الأنوار 311/24.

(123) الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تثبيت دلائل النبوة (بيروت، بلا تاريخ) 179/1.

(124) المجلسي، بحار الأنوار 126/107.

(125) الكليني، الكافي 260/1؛ والبحراني، هاشم، مدينة معجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر (قم 1415 هـ) 379/6.

(126) الخميني، تحرير الوسيلة 482/1.



المنام أني قلت لك: إن القتال مع غير الإمام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير  
فقلت لي: هو كذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك" (127).

ولذلك لا نجدهم يقاتلون عدوًّا للمسلمين أبدًا، ولم ينصروا المسلمين في معركة قط، وقرأ  
التاريخ إن شئت.

### الوصي:

القول بالوصي يعني وجود وصي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووصي بعد علي،  
ووصي بعد الحسين، ووصي بعد علي بن الحسين، وهكذا لا تخلو الدنيا من وصي.

قالوا: "فلا بد أن يكون في كل عصر إمام هادٍ يخلف النبي في وظائفه.. والدليل الذي يوجب  
إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضًا نصب الإمام بعد الرسول"، وقالوا: "وعليه لا  
يجوز أن يخلو عصر من العصور من إمام مفروض الطاعة منصوب من الله تعالى، سواء كان  
حاضرًا أم غائبًا" (128).

ولكن من أين أتوا بهذه الفكرة؟ قال النوبختي والقمي (من علماء رأس الثلاث مئة الهجرية)،  
وهما من كبار علماء الشيعة: "وحكى جماعة من أهل العلم من أصحاب علي عليه السلام أن عبد  
الله بن سبأ كان يهوديًا، فأسلم ووالى عليًّا عليه السلام، وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن  
نون بعد موسى عليه السلام، فقال في إسلامه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله في علي عليه  
السلام بمثل ذلك" (129).

إن فكرة الوصاية أخذوها من اليهودية، كما يقول النوبختي والقمي.

### جعلهم الواسطة بين الناس وربهم تبارك وتعالى:

يقول الله تبارك وتعالى: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ) [البقرة: 186]،  
فلا وسيط بينه وبين عباده، ولكن عند الشيعة هناك واسطة كما عند النصارى، وقد أخذوا عنهم هذه  
المسألة.

في كتاب (الدين بين السائل والمجيب) للحائري الأحقائي، سؤال يقول: ما حكم من يصلي  
ويصوم ويؤدي جميع الواجبات المطلوبة منه لله تبارك وتعالى دون تقليد مرجع معين، بل يقوم  
بعباداته كلها استنادًا إلى ما يسمعه من فتاوى من جميع مراجع الشيعة الإمامية دون تفريق بين  
مجتهد وآخر؟ الجواب: يجب على كل مؤمن إذا بلغ حد الرشد أن يقلد فقيهاً عادلاً مجتهدًا جامعًا

(127) الكليني، الكافي 23/5؛ والطوسي، تهذيب الأحكام 134/6.

(128) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية (قم 1422 هـ) 73-75.

(129) النوبختي، الحسن بن موسى، والقمي، سعد بن عبد الله، فرق الشيعة (القاهرة 1412 هـ) 31.

لشرائط الاجتهاد، ويعمل بفتواه بعصر الغيبة، وكذلك يجب على كل مؤمنة عاقلة، فلا عمل لمن لم يقد ولا تقبل أعماله.

أي بدون واسطة لا يقبل العمل، ولذلك جاء في كتاب عقائد الإمامية: **أَنَّ مَنْ لَمْ يَصِلْ رتبة الاجتهاد يجب عليه أن يقد مجتهداً حياً معيئاً، وإلا فجميع عباداته باطلة ولا تقبل منه، وإن صلى وصام وتعبد طول عمره**(130).

### طعنهم في عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم

قد يُستغرب كيف يطعنون في عرض النبي صلى الله عليه وسلم، لكنهم يروون عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: "وسافرت مع رسول الله صلى الله عليه وآله، ليس له خادم غيري، وكان له لحاف ليس له لحاف غيره، ومعه عائشة، كان رسول الله ينام بيني وبين عائشة ليس علينا ثلاثتنا لحاف غيره، فإذا قام إلى صلاة الليل يخط بيده اللحاف من وسطه بيني وبين عائشة حتى يمس اللحاف الفراش الذي تحتنا"<sup>(131)</sup>. أي أن النبي صلى الله عليه وسلم يقوم ويترك علياً وعائشة في فراش واحد في لحاف واحد. فهل يوجد رجل فيه ذرة من الغيرة يقبل أن يترك زوجته مع ابن عمه في فراش واحد في لحاف واحد؟ وهل يُتصور أن يفعل هذا رسول الله؟! وهم يروون أنه إذا وجد رجلان أو امرأتان أو رجل مع امرأة في لحاف واحد، جلدًا حدّ الزنا<sup>(132)</sup>. ثم يروون عن علي وعائشة أنهما كانا في فراش واحد في لحاف واحد، وتحت نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وفي تفسير قوله تعالى: **(ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا)** [التحریم: 10] قالوا: "والله ما عنى بقوله (فخانتاهما) إلا الفاحشة، وليقيم الحد على فلانة فيما أتت في طريق البصرة، وكان طلحة يحبها فلما أرادت أن تخرج إلى البصرة قال لها طلحة: لا يحل لك أن تخرجي من غير محرم، فزوجت نفسها من فلان"<sup>(133)</sup>. يعنون بذلك عائشة رضي الله عنها.

وعقب الكاشاني على تفسير الآية بقوله: "وفيه تعريض بعائشة وحفصة في خيانتها رسول الله صلى الله عليه وآله، بإفشاء سره، ونفاقهما إياه، وتظاهرهما عليه، كما فعلت امرأتا

(130) ينظر: المظفر، عقائد الإمامية 19.

(131) الطبرسي، الاحتجاج 233/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 2/40.

(132) الكليني، الكافي 181/7؛ والطوسي، الاستبصار 214/4؛ وتهذيب الأحكام 42/10؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 342/20.

(133) القمي، تفسيره 377/2، وكنى عن طلحة بفلان؛ والحويزي، تفسير نور الثقلين 375/5.

الرسولين" (134).

وذكر رجب البرسي أن عائشة جمعت أربعين ديناراً من خيانة وفرقتها على مبغضي علي (135).

وفي أمالي الطوسي عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: "جئت إلى النبي صلى الله عليه وآله قبل أن يضرب الحجاب وهو في منزل عائشة، فجلست بينه وبينها فقالت: يا ابن أبي طالب ما وجدت لإستك مكاناً غير فخذني أمط عني" (136).

ونقلوا في تفسير قول الله تبارك وتعالى: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ) [آل عمران: 144] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "تدرون مات النبي صلى الله عليه وآله أو قتل؟ إن الله يقول: (أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ) فَسَمَّ قَبْلَ الْمَوْتِ إِنَّهُمَا سَقَاتَهُ قَبْلَ الْمَوْتِ السَّمَّ، فَقَلْنَا إِنَّهُمَا وَأَبُويهِمَا شَرَّ مَنْ خَلَقَ اللهُ" (137). يعني عائشة وحفصة.

وعند تفسير قوله تعالى: (كَأَلَيْكَ تَفَضَّتْ عَرْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا) [النحل: 92] قالوا: "عائشة هي نكثت أيمانها" (138).

### إهانتهم النبي صلى الله عليه وسلم وآل بيته

روى الكليني عن علي بن أبي طالب أن حمار رسول الله صلى الله عليه وسلم [يعني عُقْبَرًا] كَلَّمَ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "بأبي أنت وأمي إن أبي حدثني عن أبيه عن جده عن أبيه أنه كان مع نوح في السفينة فقام إليه نوح فمسح على كفه ثم قال يخرج من صلب هذا الحمار حمار يركبه سيد النبيين وخاتمهم فالحمد لله الذي جعلني ذلك الحمار" (139).

حمار يقول للنبي صلى الله عليه وسلم: بأبي أنت وأمي، ويروي عنه علي بن أبي طالب. وَجَدَّ جَدِّهِ كَانَ فِي سَفِينَةِ نُوحٍ، فَكَمَ عَمْرُ هَذَا الْحِمَارِ؟

وهؤلاء الشيعة يدعون تعظيم أئمتهم حتى أنهم يزعمون أنهم يعلمون الغيب ويتصرفون

(134) الكاشاني، الأصفى 1325/2؛ وتفسير الصافي 198/5.

(135) البرسي، رجب، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين (بيروت، بلا تاريخ) 86.

(136) الطوسي، الأمالي (قم 1414 هـ) 602؛ والمجلسي، بحار الأنوار 336/37.

(137) العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي (طهران 1380 هـ) 200/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 516/22.

(138) العياشي، تفسيره 269/2؛ والمدني، ضامن بن شدقم الحسيني، وقعة الجمل (1420 هـ) 46؛ والمجلسي، بحار الأنوار 639/31.

(139) الكليني، الكافي 237/1؛ والمجلسي، بحار الأنوار 405/17.

بالكون، ولكنهم في الوقت نفسه ينقلون أخبارًا مكذوبة تحط من قدر هؤلاء الأئمة الكرام وتهينهم، فقد روى الكليني عن عبيد الله الدابقي قال: "دخلت حمامًا بالمدينة، فإذا شيخ كبير وهو قَيْمُ الحمام، فقلت: يا شيخ لمن هذا الحمام؟ قال: لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام، فقلت: كان يدخله؟ قال: نعم قلت: كيف كان يصنع؟ قال: كان يدخل فيبدأ فيطلي عانته وما يليها ثم يلف على طرف إحليله، ويدعوني فأطلي سائر بدنه، فقلت له يومًا من الأيام: الذي تكره أن أراه قد رأيتك قال: كلا إن النورة سترتة"<sup>(140)</sup>.

وروى الكليني "أن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمنزr، قال: فدخل ذات يوم الحمام فتنور، فلما أطبقت النورة على بدنه ألقى المنزر، فقال له مولى له: بأبي أنت وأمي إنك لتوصينا بالمنزر ولزومه وقد ألقىته عن نفسك، قال: أما علمت أن النورة قد أطبقت العورة"<sup>(141)</sup>.

يعني أن الإمام محمد الباقر يكشف عورته أمام الرجال، ثم يدعي أنهم لا يرونها لأنه طلاها بالدهن. فأى إمام هذا؟ وأي دهن يطلي به؟ بل أي كذب واقتراء على الأئمة الأطهار؟! وروى الكليني "عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: العورة عورتان القبل والدبر، فأما الدبر مستور بالإليتين فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة". وقال في رواية أخرى: "وأما الدبر فقد سترته الإليتان وأما القبل فاستره بيدك"<sup>(142)</sup>.

### قولهم بردة جمهور الصحابة

روى العياشي (عاش في أواخر القرن الثالث الهجري) والكليني "عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان الناس أهل ردة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا ثلاثة، فقلت: ومن الثلاثة؟ قال: المقداد وأبو ذر وسلمان الفارسي"<sup>(143)</sup>.

وعن أبي جعفر عليه السلام أيضًا أنه قال: "المهاجرون والأنصار ذهبوا إلا ثلاثة"<sup>(144)</sup>. وروى الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم: من ادعى إمامة من الله ليست له، ومن جحد إمامًا من الله، ومن زعم أن لهما في

(140) الكليني، الكافي 497/6؛ والصدوق، من لا يحضره الفقيه 117/1.

(141) الكليني، الكافي 503-502/6؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 53/2.

(142) الكليني، الكافي 501/6؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 34/2-35.

(143) العياشي، تفسيره 199/1؛ والكليني، الكافي 245/8؛ والمجلسي، بحار الأنوار 333/22.

(144) الكليني، الكافي 244/2؛ والمجلسي، بحار الأنوار 245/22.

الإسلام نصيباً"<sup>(145)</sup>. وكنى بالضمير في (لهما) عن أبي بكر وعمر، يعني أن من زعم أن لأبي بكر وعمر نصيباً في الإسلام لا يكلمه الله ولا يزيه له عذاب أليم.

وروى الكليني "عن أبي عبد الله جعفر الصادق قال: "الله قباب كثيرة، ألا إن خلف مغربكم هذا تسعة وثلاثون"<sup>(146)</sup> مغرباً أرضاً بيضاء مملوءة خلقاً يستضيئون بنوره لم يعصوا الله عز وجل طرفة عين، ما يدرون خلق آدم أم لم يخلق، يبرؤون من فلان وفلان"<sup>(147)</sup>. أي يبرؤون من أبي بكر وعمر!

وقال محدث الشيعة في زمنه نعمة الله الجزائري: "وحاصله أننا لم نجتمع معهم، [أي السنة] على إله ولا على نبي ولا على إمام، وذلك أنهم يقولون أن ربهم هو الذي كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبيه وخليفته بعده أبو بكر، ونحن لا نقول بهذا الرب ولا بذلك النبي، بل نقول أن الرب الذي خليفة نبيه أبو بكر ليس ربنا ولا ذلك النبي نبينا"<sup>(148)</sup>.

وهذه أيضاً قالها محمد التيجاني - المعاصر - في محاضرة مسجلة له في لندن، حيث قال: الرب الذي يرضى أن يكون أبو بكر هو الخليفة بعد رسول الله ما نريد هذا الرب.

وفي تأويل قوله تعالى: (وَأُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ \* وَنُكِنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ) [القصص: 5-6]، نقل نعمة الله الجزائري أن المراد بفرعون وهامان في هذه الآية أبو بكر وعمر<sup>(149)</sup>.

### استحلالهم دماء أهل السنة وأموالهم

دماء أهل السنة وأموالهم حلال عند الشيعة، ولكنهم ينتظرون الفرصة المناسبة وخير مثال على ذلك ما تذكره كتب التاريخ عن نصير الطوسي وابن العلقمي وغيرهما.

روى الصدوق "عن داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ قال: حلال الدم، لكني أتقي عليك؛ فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي

(145) الكليني، الكافي 373/1؛ والصدوق، الخصال (قم 1403 هـ) 106؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 341/28.

(146) كذا وردت في النص. والصواب: ثلاثين.

(147) الكليني، الكافي 231/8؛ والمجلسي، بحار الأنوار 335/54.

(148) الجزائري، الأنوار النعمانية 243/2.

(149) الجزائري، الأنوار النعمانية 80/2.

لا يشهد به عليك فافعل، فقلت: فما ترى في ماله؟ قال: تَوَه ما قدرت عليه<sup>(150)</sup>. وبيّن المجلسي أن معنى (تَوَه): "أَهْلِكُهُ وَأَتْلِفُهُ على بناء التفعيل وفي بعض النسخ (أَتَوَه) على بناء الإفعال وهو أظهر"<sup>(151)</sup>.

وروى الطوسي "عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خذ مال الناصب حيث ما وجدته وادفع إلينا الخمس"<sup>(152)</sup>.

وقال الخميني: "والأقوى إلحاق الناصب بأهل الحرب في إباحة ما اغتتم منه وتعلق الخمس به بل الظاهر جواز أخذ ماله أين وجد وبأي نحو كان ووجوب إخراج خمسه"<sup>(153)</sup>. ولا يخفى أن قوله: من أهل الحرب، لا يقتصر على إباحة ماله فقط بل يعني إباحة قتله وإن لم يصرح به. وروى الكليني عن جعفر بن محمد أنه قال: قال أبي، أي محمد الباقر: "أما ترضون أن تصلوا ويصلوا فيقبل منكم ولا يقبل منهم، أما ترضون أن تزكوا ويزكوا فيقبل منكم ولا يقبل منهم، أما ترضون أن تحجوا ويحجوا فيقبل الله جل ذكره منكم ولا يقبل منهم والله ما تقبل الصلاة إلا منكم ولا الزكاة إلا منكم ولا الحج إلا منكم فاتقوا الله عز وجل فإنكم في هدنة"<sup>(154)</sup>.

فهم يرون الأمر هدنة فقط متى انتهت هذه الهدنة انتهى كل شيء.

وروى المجلسي عن أبي عبد الله جعفر بن محمد أنه سئل عن القائم إذا خرج فما يكون من أهل الذمة عنده؟ أي اليهود والنصارى، قال: "يسالمهم كما سالمهم رسول الله صلى الله عليه وآله، ويؤدون الجزية عن يد وهم صاغرون قلت: فمن نصب لكم عداوة؟ فقال: لا يا أبا محمد ما لمن خالفنا في دولتنا من نصيب إن الله قد أحل لنا دماءهم عند قيام قائمنا، فالיום محرم علينا وعليكم ذلك فلا يغرنك أحد، إذا قام قائمنا انتقم لله ولرسوله ولنا أجمعين"<sup>(155)</sup>.

وروى النعماني (ت 380 هـ) والمجلسي أيضاً عن جعفر بن محمد أنه قال: "ما بقي بيننا وبين العرب إلا الذبح وأوماً بيده إلى حلقة"<sup>(156)</sup>.

(150) الصدوق، علل الشرائع (النجف 1386 هـ) 601/2؛ والجزائري، الأنوار النعمانية 268/2؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 217/28.

(151) المجلسي، بحار الأنوار 232-231/27.

(152) الطوسي، تهذيب الأحكام 122/4؛ والجزائري، الأنوار النعمانية 268/2؛ والمجلسي، بحار الأنوار 194/93.

(153) الخميني، تحرير الوسيلة 352/1.

(154) الكليني، الكافي 236/8.

(155) المجلسي، بحار الأنوار 376/52 و381.

(156) النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة (طهران، بلا تاريخ) 236؛ والمجلسي، بحار الأنوار 349/52.

### أبواب جهنم السبعة للمسلمين

في تفسير العياشي "عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: يؤتى بجهنم لها سبعة أبواب، بابها الأول للظالم وهو زريق وبابها الثاني لحيتر، والباب الثالث للثالث<sup>(157)</sup>، والرابع لمعاوية، والباب الخامس لعبد الملك والباب السادس لعسكر بن هوسر، والباب السابع لأبي سلامة فهم أبواب لمن اتبعهم"<sup>(158)</sup>. ويبين المجلسي أن "زريق كناية عن أبي بكر لأن العرب يتشأم بزرقاة العين. والحيتر هو عمر، والحيتر هو الثعلب، ولعله إنما كني به عنه لحيلته ومكره، وفي غيره من الأخبار وقع بالعكس وهو أظهر إذ الحيتر بالأول أنسب، ويمكن أن يكون هنا أيضًا المراد ذلك، وإنما قدم الثاني لأنه أشقى وأفظ وأغلظ. وعسكر بن هوسر كناية عن بعض خلفاء بني أمية أو بني العباس، وكذا أبي سلامة، ولا يبعد أن يكون أبو سلامة كناية عن أبي جعفر الدوانيقي، ويحتمل أن يكون عسكر كناية عن عائشة وسائر أهل الجمل إذ كان اسم جمل عائشة عسكرًا، وروي أنه كان شيطانًا"<sup>(159)</sup>.  
فليطمئن الكفار فلم يعد لهم مكان في جهنم فأبوابها السبعة محجوزة للمسلمين!

### تفضيلهم كربلاء على الكعبة وتعظيمهم القبور

نقلوا "عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أرض الكعبة قالت: من مثلي وقد بني بيت الله على ظهري يأتييني الناس من كل فج عميق وجُعلت حرم الله وأمنه. فأوحى الله إليها أن كفي وقرّي ما فضل ما فضلت به فيما أعطيت أرض كربلا إلا بمنزلة الإبرة عُرس في البحر فحملت من ماء البحر، ولولا تربة كربلاء ما فضلتك، ولولا من تضمنه أرض كربلاء ما خلقتك ولا خلقت البيت الذي به افتخرت فقرّي واستقرّي وكوني دَنبًا متواضعًا ذليلاً مهينًا غير مستكف ولا مستكبر لأرض كربلا وإلا سخت بك وهويت بك في نار جهنم"<sup>(160)</sup>.

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: "خلق الله تبارك وتعالى أرض كربلا قبل أن يخلق الكعبة بأربعة وعشرين ألف عام وقدسها وبارك عليها فما زالت قبل خلق الله الخلق مقدسة مباركة ولا تزال كذلك حتى يجعلها الله أفضل أرض في الجنة، وأفضل منزل ومسكن يُسكن الله فيه أوليائه في الجنة"<sup>(161)</sup>.

(157) يعني الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه.

(158) العياشي، تفسيره 243/2؛ وينظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين 17/3-18.

(159) المجلسي، بحار الأنوار 301/8-302.

(160) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات (1417 هـ) 450؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة

514/14-515؛ والمجلسي، بحار الأنوار 106/98-107.

(161) النيسابوري، روضة الواعظين 411؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 516/14؛ والمجلسي، بحار الأنوار

وقال أبو جعفر عليه السلام عن كربلاء: "هي البقعة التي كلم الله فيها موسى بن عمران، وناجى نوحًا فيها، وهي أكرم أرض الله عليه، ولولا ذلك ما استودع الله فيها أوليائه وأبناء نبيه فزوروا قبورنا فيها". وقال أبو عبد الله عليه السلام عن تربتها إنها: "من تربة بيت المقدس" (162).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله يقبر ابني في أرض يقال لها كربلاء، هي البقعة التي كان عليها قبة الإسلام التي نَجَّى الله عليها المؤمنين الذين آمنوا مع نوح في الطوفان" (163).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: "زوروا كربلا ولا تقطعوه فإن خير أولاد الأنبياء ضمنته، ألا وإن الملائكة زارت كربلاء ألف عام من قبل أن يسكنه جدي الحسين عليه السلام، وما من ليلة تمضي إلا وجبرئيل وميكائيل يزورانها" (164).

ونقلوا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: "إن الله تبارك وتعالى فضل الأرضين والمياه بعضها على بعض، فمنها ما تفاخرت ومنها ما بَعَثَتْ، فما من ماء ولا أرض إلا عوقبت لترك التواضع لله، حتى سلط الله على الكعبة المشركين، وأرسل إلى زمزم ماء مالحًا حتى أفسد طعمه، وإن كربلا وماء الفرات أول أرض وأول ماء قدس الله تبارك وتعالى وبارك عليها فقال لها: تكلمي بما فضلك الله! فقالت: لما تفاخرت الأرضون والمياه بعضها على بعض، قالت: أنا أرض الله المقدسة المباركة، الشفاء في تربتي ومائي ولا فخر على من دوني، بل شكرًا لله، فأكرمها الله بتواضعها وشكرها لله بالحسين عليه السلام وأصحابه" (165).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: "إن الله اتخذ كربلا حرماً آمناً مباركاً قبل أن يتخذ مكة حرماً" (166).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: "إن لموضع قبر الحسين بن علي عليهما السلام حرمة معلومة من عرفها واستجار بها أجير... وموضع قبره منذ يوم دُفن روضة من رياض الجنة، ومنه معراج يعرج فيه بأعمال زواره إلى السماء، فليس مَلَكٌ ولا نبي في السموات إلا وهم يسألون الله أن

.107/98

(162) ابن قولويه، كامل الزيارات 452؛ والمجلسي، بحار الأنوار 109/98؛ والنوري الطبرسي، مستدرک الوسائل 324/10.

(163) ابن قولويه، كامل الزيارات 452؛ والمجلسي، بحار الأنوار 109/98؛ والنوري الطبرسي، مستدرک الوسائل 324/10.

(164) المجلسي، بحار الأنوار 109/98؛ والنوري الطبرسي، مستدرک الوسائل 262/10.

(165) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 516/14؛ والمجلسي، بحار الأنوار 109/98؛ والشاهرودي، مستدرک سفينة البحار 186/6.

(166) ابن قولويه، كامل الزيارات 449؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 516/14؛ والمجلسي، بحار الأنوار 110/98.



يأذن لهم في زيارة قبر الحسين عليه السلام، ففوج ينزل وفوج يعرج" (167).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: "إن بقاع الأرض تفاخرت ففخرت كعبة البيت الحرام على البقعة بكر بلاء فأوحى الله اسكتي يا كعبة البيت الحرام فلا تفخري عليها فإنها البقعة المباركة التي نودي موسى منها من الشجرة، وإنها الربوة التي أوث إليها مريم والمسيح، وإنها الدالية التي غسل بها رأس الحسين، وفيها غسلت مريم لعيسى واعتسلت من ولادتها، وإنها آخر بقعة يخرج الرسول منها في وقت غيبته، وليكونن لشيعتنا فيها حياة لظهور قائمنا" (168).

وعن الصادق عليه السلام: "إن الله تبارك وتعالى يبدأ بالنظر إلى زوار الحسين بن علي عليهما السلام عشية عرفة، قيل له: قبل نظره إلى أهل الموقف؟ قال: نعم، قيل له: وكيف ذاك؟ قال: لأن في أولئك أولاد زنا وليس في هؤلاء أولاد زنا" (169).

وذكروا أنه "سئل جعفر بن محمد عليه السلام عن زيارة قبر الحسين عليه السلام فقال: أخبرني أبي عليه السلام أن من زار قبر الحسين بن علي عليهما السلام عارفاً بحقه كتبه الله في عليين، ثم قال: إن حول قبره سبعين ألف مَلَكٍ شِعْناً غيرًا بيبكون عليه إلى يوم القيامة" (170).  
ونقلوا "عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عَمَّنْ ترك الزيارة زيارة قبر الحسين عليه السلام من غير علة، فقال: هذا رجل من أهل النار" (171).

وروا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لرجل لم يزر قبر علي عليه السلام: "بنس ما صنعت لولا أنك من شيعتنا ما نظرت إليك، ألا تزور من يزوره الله مع الملائكة ويزوره الأنبياء ويزوره المؤمنون" (172). الله عز وجل يزور قبر علي!!

وتأمل المسائل الآتية في منهاج الصالحين للخوئي (ت 1413 هـ):

مسألة (561) الصلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وآله تعادل عشرة آلاف صلاة.

مسألة (562) تستحب الصلاة في مشاهد الأئمة (ع) بل قيل: إنها أفضل من المساجد، وقد

(167) ابن قولويه، كامل الزيارات 457؛ والطوسي، تهذيب الأحكام 71-72/6؛ والمشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير (طهران 1419 هـ) 338-339.

(168) الخصبي، الحسين بن حمدان، الهداية الكبرى (بيروت 1411 هـ) 400؛ وينظر: الجزائري، الأنوار النعمانية 72/2.

(169) الصدوق، من لا يحضره الفقيه 580/2؛ وثواب الأعمال (قم، بلا تاريخ) 90؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 462/14؛ والمجلسي، بحار الأنوار 85/98.

(170) الصدوق، عيون أخبار الرضا (بيروت 1404 هـ) 48/1؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 422/14؛ والمجلسي، بحار الأنوار 69/98.

(171) ابن قولويه، كامل الزيارات 357؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 432/14؛ والمجلسي، بحار الأنوار 5/98.

(172) الثقفى، إبراهيم بن محمد، الغارات (مطبوعة بهمن) 854/2؛ والكليني، الكافي 580/4؛ وابن قولويه، كامل الزيارات 89؛ والمشهدي، المزار الكبير 36.

ورد أن الصلاة عند علي (ع) بمائتي ألف صلاة<sup>(173)</sup>.

أي أن الصلاة عند علي أفضل من الصلاة عند النبي صلى الله عليه وسلم بعشرين مرة!!  
وقد أخذوا تعظيم القبور عن اليهود والنصارى الذين اشتهر عنهم ذلك حتى أن النبي صلى  
الله عليه وسلم قال: (لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)<sup>(174)</sup>.

### منزلة كتاب الكافي عندهم

النقولات السابقة أكثرها نُقلت من كتاب (الكافي)، الذي هو العمدة عند الشيعة الاثني  
عشرية، وليبيان منزلة هذا الكتاب عندهم نذكر أقوال طائفة من علمائهم فيه:  
قال النوري الطبرسي: "وكتاب الكافي بينها [الكتب الأربعة] كالشمس بين نجوم السماء،  
وامتاز عنها بأمور، إذا تأمل فيها المنصف يستغني عن ملاحظة حال آحاد رجال سند الأحاديث  
المودعة فيه، وتورثه الوثوق، ويحصل له الاطمئنان بصدورها، وثبوتها، وصحتها بالمعنى  
المعروف عند الأقدمين"<sup>(175)</sup>.

ويرى الحر العاملي "لزوم الحكم بصحة أحاديث الكتب الأربعة، وأمثالها، من الكتب  
المعتمدة التي صرح مؤلفوها وغيرهم بصحتها، واهتموا بنقلها ورواياتها، واعتمدوا - في دينهم -  
على ما فيها"<sup>(176)</sup>.

وقال علي أكبر الغفاري محقق كتاب الكافي: "وقد اتفق أهل الإمامة وجمهور الشيعة على  
تفضيل هذا الكتاب، والأخذ به، والثقة بخبره، والاكتفاء بأحكامه، وهم مجمعون على الإقرار  
بارتفاع درجته وعلو قدره، على أنه القطب الذي عليه مدار روايات الثقات المعروفين بالضبط  
والإتقان إلى اليوم، وهو عندهم أجلُّ وأفضل من سائر أصول الأحاديث"<sup>(177)</sup>.

وقال الشيخ المفيد: "الكافي، وهو من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة"<sup>(178)</sup>.

وقال الفيض الكاشاني: "الكافي أشرفها [أي كتب الشيعة] وأوثقها وأتمها وأجمعها، لاشتماله

(173) الخوئي، أبو القاسم الموسوي، منهاج الصالحين (قم 1410 هـ) 147/1.  
(174) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (بيروت 1407 هـ) 468/1؛ ومسلم بن الحجاج القشيري

النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت، بلا تاريخ) 376/1 و377.

(175) النوري الطبرسي، خاتمة مستدرک الوسائل 463/3؛ وينظر: السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال (قم 1414 هـ) 355.

(176) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة 205/30.

(177) الكافي، 26/1 مقدمة المحقق.

(178) الكافي، 26/1 مقدمة المحقق.

على الأصول من بينها، وخلوه من الفضول وشيئها" (179).

وقال المجلسي: "كتاب الكافي أضبطل الأصول وأجمعها، وأحسن مؤلفات الفرقة الناجية وأعظمها" (180).

وقال المولى محمد أمين الإسترابادي: "قد سمعنا من مشايخنا وعلماننا أنه لم يصنف في الإسلام كتاب يوازيه أو يدانيه" (181).

أما قول بعض الشيعة إن الكافي ليس كله صحيحًا كما يشاع الآن، فهذا فقط للتهرب من هذه الطوائف التي ذكرنا بعضها، وإلا هذا عبد الحسين شرف الدين، وهو من علمائهم الأصوليين المعتمدين جدًّا صاحب كتاب المراجعات يقول في مراجعة رقم 110: "الكافي، والتهذيب، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه، وهي متواترة ومضامينها مقطوع بصحتها، والكافي أقدمها وأعظمها وأحسنها وأتقنها" (182).

هذه أقوالهم في كتاب الكافي الذي نقلنا منه كثيرًا من معتقدات الشيعة. والكتاب الآخر الذي أكثرنا من النقل عنه هو (بحار الأنوار)، ومؤلفه علامتهم المجلسي، الذي قال عنه البروجردي: "كان إمامًا في وقته في علم الحديث وسائر العلوم، شيخ الإسلام بدار السلطنة أصفهان، رئيسًا فيها بالرئاسة الدينية والدنيوية" (183).

## الخاتمة

ما نقلته من أمثلة على أقوال الشيعة الاثني عشرية ليس سوى نقطة في بحر مما تزخر به كتبهم المعتمدة قديمًا وحديثًا، والتي لو فتحت أيّ كتاب منها على أي صفحة من صفحاته لوجدت فيه من الأقوال ما يؤدي الإسلام والمسلمين، ويطعن في الله وقرآنه وأنبيائه، ولا سيما خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم، وصحابته وآل بيته وأزواجه وأتباع سنته. وقد ألف كثير من العلماء كتبًا في الرد عليهم أشهرهم إحسان إلهي ظهير، لكنني اكتفيت هنا بالنقل من كتبهم دون غيرها؛ لأنه أبلغ في الاستدلال.

**ومن المفيد أن نذكر في خاتمة هذا البحث مسألة أخيرة، وهي: ما حكم هؤلاء؟**

من البيهقي أن من يدين بهذه الأشياء، ومن يقول هذه الأقوال ليس من المسلمين. فيحق لنا

(179) الكافي، 27/1 مقدمة المحقق.

(180) الكافي، 27/1 مقدمة المحقق؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال 360.

(181) الكافي، 27/1 مقدمة المحقق.

(182) شرف الدين، عبد الحسين، المراجعات (بيروت 1402 هـ) 419.

(183) البروجردي، طرائف المقال 388/2.

بعد هذا أن نقول: إن من دان بهذه الأمور غير مسلم؛ لأن هذه الأمور ليست من دين الإسلام في شيء، وليس منطقيًا بعدها أن يقال: مذهب الشيعة، بل هو دين الشيعة.

الذي يدين بهذا لا يقال عنه مسلم، بل هذا دين آخر غير الإسلام لا نعرفه أبدًا، الذي نعرفه من دين الإسلام يخالف هذا كله. ونحن لا نكفر الشيعة بأعينهم، لا يهمننا هذا الأمر، ولكن الذي يهمننا أن من يقول هذا الكلام لا شك أنه ليس بمسلم.

من يعتقد هذا الاعتقاد لا شك أنه ليس من دين الله تبارك وتعالى في شيء. وهذه أقوال عدد من أهل العلم في مَنْ يدين بهذا الدين:

قال الإمام مالك (ت 179 هـ): "الذي يشتم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ليس له سهم، أو قال: نصيب في الإسلام" (184).

وقال أيضًا: من يعتاظ من الصحابة فهو كافر بدليل آية الفتح: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ) [الفتح: 29] (185).

وعلق على ذلك القرطبي (ت 671 هـ) فقال: "لقد أحسن مالك في مقالته، وأصاب في تأويله، فمن نقص واحدًا منهم أو طعن عليه في روايته فقد رد على الله رب العالمين وأبطل شرائع المسلمين" (186).

وقال الإمام أحمد (ت 241 هـ): من يشتم أبا بكر وعمر وعائشة، ما أراهم على الإسلام. وقال: من شتم صحابيًّا أخاف عليه الكفر مثل الروافض، لا نأمن أن يكون مرق من الدين (187).

وقال أبو حامد المقدسي (ت 888 هـ) في رسالة له في الرد على الرافضة: "لا يمضي على ذي بصيرة من المسلمين أن أكثر ما قدمناه في الباب قبله من تكفير هذه الطائفة الرافضة على اختلاف أصنافها كفر صريح، وعناء مع جهل قبيح، لا يتوقف الواقف عليه من تكفيرهم، والحكم عليهم بالمروق من دين الإسلام" (188).

وقال ابن تيمية (ت 728 هـ): "وقد اتفق أهل العلم بالنقل والرواية والإسناد على أن

(184) الخلال، أحمد بن محمد، السنة (الرياض 1410 هـ) 493/3.

(185) الخلال، السنة 478/2.

(186) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (بيروت 1427 هـ) 297/16.

(187) الخلال، السنة 493/3.

(188) المقدسي، أبو حامد محمد، رسالة في الرد على الرافضة (بومباي 1403 هـ) 200.

الرافضة أكذب الطوائف، والكذب فيهم قديم ولهذا كان أئمة الإسلام يعلمون امتيازهم بكثرة الكذب" (189).

وقال أيضًا: "وأما الرافضة فأصل بدعتهم عن زندقة وإلحاد، وتعمد الكذب كثير فيهم، وهم يقرون بذلك حيث يقولون: ديننا التقية، وهو أن يقول أحدهم بلسانه خلاف ما في قلبه، وهذا هو الكذب والنفاق، ويدعون مع هذا أنهم هم المؤمنون دون غيرهم من أهل الملة، ويصفون السابقين الأولين بالردة والنفاق، فهم في ذلك كما قيل: رمتني بدائها وانسلت" (190).

وقال الإمام الشوكاني (ت 1250 هـ) في نثر الجوهر على حديث أبي ذر: "إن أصل دعوة الروافض كيد الدين ومخالفة الإسلام وبهذا يتبين أن كل رافض خبيث يصير كافرًا بتكفيره لصحابي واحد فكيف بمن يكفر كل الصحابة واستثنى أفرادًا بسيرة" (191).

وقال الألوسي (ت 1342 هـ): "ذهب معظم علماء ما وراء النهر إلى كفر الاثني عشرية" (192).

وقال ابن باز (ت 1420 هـ): "الرافضة الذين يسمون الإمامية والجعفرية والخمينية اليوم كفار خارجون عن ملة الإسلام" (193).

بعد هذا كله لم يعد هناك شك في أن من يعتقد هذه المعتقدات أنه كافر. قد يقول قائل: ما حكم الشيعة الموجودين الآن؟ فأقول: نحن لا نتكلم على أفراد أبدًا، بل نقول كما قال أئمة المسلمين: من يعتقد هذه المعتقدات فهو كافر، ولسنا معنيين بالأفراد وأسمائهم. إننا نرحب بكل من يدين الله تبارك وتعالى، ونشتمز وننفر من كل من يخالف هذا الدين.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(189) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية (الرياض 1406 هـ) 59/1.

(190) ابن تيمية، منهاج السنة 68/1.

(191) الشوكاني، محمد بن علي، نثر الجوهر على حديث أبي ذر (1421 هـ) 15-16. وينظر: الشوكاني، الفتح الرباني (صنعاء، بلا تاريخ) 5441/11.

(192) الألوسي، محمود شكري، صب العذاب على من سب الأصحاب (الرياض 1417 هـ) 382.

(193) ابن باز، عبد العزيز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (الرياض 1420 هـ) 439/4.

## المصادر والمراجع

- 1- إجازات الحديث: المجلسي، محمد باقر، ت 1111 هـ، تحقيق: أحمد الحسيني، ط1، مطبعة الخيام، قم، إيران، 1410 هـ.
- 2- الاحتجاج: الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسن، ت 560 هـ، تحقيق: محمد باقر الخراسان، دار النعمان، النجف، 1386 هـ = 1966 م.
- 3- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، ت 460 هـ، تحقيق: حسن الموسوي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1390 هـ.
- 4- الأصفى في تفسير القرآن: الكاشاني، محمد محسن الفيض، ت 1091 هـ، تحقيق: محمد حسين درايي ومحمد رضا نعمتي، ط1، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1420 هـ.
- 5- الأمالي: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، ت 460 هـ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، ط1، دار الثقافة، قم، إيران، 1414 هـ.
- 6- الأنوار النعمانية: نعمة الله الجزائري، ت 1112 هـ، تعليق: محمد علي الطباطبائي، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1431 هـ = 2010 م.
- 7- أوائل المقالات: المفيد، أبو عبد الله، محمد بن النعمان، ت 413 هـ، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، ط2، دار المفيد، بيروت، 1414 هـ = 1993 م.
- 8- الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة: الحر العاملي، محمد بن الحسن، ت 1104 هـ، تحقيق: مشتاق المظفر، ط1، قم، إيران، 1428 هـ.
- 9- بحار الأنوار: المجلسي، محمد باقر، ت 1111 هـ، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1403 هـ = 1983 م.
- 10- بصائر الدرجات الكبرى: الصفار، أبو جعفر، محمد بن الحسن بن فروخ، ت 290 هـ، تحقيق: ميرزا محسن كوجه باغي، مؤسسة الأعلمي، طهران، 1404 هـ.
- 11- التبيان في تفسير القرآن: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، ت 460 هـ، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط1، دار إحياء التراث العربي، 1409 هـ.
- 12- تثبيت دلائل النبوة: الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، ت 415 هـ، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت.
- 13- تحرير الوسيلة: الخميني، ت 1409 هـ، دار الكتب العلمية، قم، إيران.
- 14- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة: البيروني، أبو الريحان، محمد بن أحمد، ت 440 هـ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1377 هـ = 1958 م.
- 15- تفسير الصافي: الكاشاني، محمد محسن الفيض، ت 1091 هـ، تحقيق: حسين الأعلمي، ط2، مكتبة الصدر، طهران، 1416 هـ.

- 16- تفسير العياشي: محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي، عاش في أواخر القرن الثالث الهجري، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، 1380 هـ.
- 17- تفسير القمي: أبو الحسن، علي بن إبراهيم، ت 329 هـ، تحقيق: طيب الموسوي الجزائري، ط3، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، 1404 هـ.
- 18- تفسير فرات الكوفي: أبو القاسم، فرات بن إبراهيم، ت 352 هـ، تحقيق: محمد الكاظم، ط1، طهران، 1410 هـ = 1990 م.
- 19- تفسير نور الثقلين: الحويزي، عبد علي بن جمعة، ت 1112 هـ، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، ط4، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران، 1412 هـ.
- 20- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: الحر العاملي، محمد بن الحسن، ت 1104 هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط2، قم، إيران، 1414 هـ.
- 21- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للمفيد: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، ت 460 هـ، تحقيق: حسن الخراسان، ط4، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- 22- التوحيد: الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن بابويه، ت 381 هـ، تحقيق: هاشم الحسيني، جماعة المدرسين، قم، إيران، 1387 هـ.
- 23- ثواب الأعمال: الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن بابويه، ت 381 هـ، ط2، منشورات الرضي، قم، إيران.
- 24- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، ت 671 هـ، تحقيق: د. عبد الله التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1427 هـ = 2006 م.
- 25- الحكومة الإسلامية: الخميني، ت 1409 هـ، ط3، 1389 هـ.
- 26- خاتمة مستدرک الوسائل: النوري الطبرسي، ميرزا حسين، ت 1320 هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، إيران، 1415 هـ.
- 27- الخصال: الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن بابويه، ت 381 هـ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسي، قم، إيران، 1403 هـ.
- 28- الخلاف: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، ت 460 هـ، تحقيق: علي الخراساني وآخرين، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، 1417 هـ.
- 29- رسالة المتعة: المفيد، أبو عبد الله، محمد بن النعمان، ت 413 هـ، مطبعة مهر.
- 30- رسالة في الرد على الرافضة: أبو حامد محمد المقدسي، ت 888 هـ، تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن، ط1، الدار السلفية، بومباي، الهند، 1403 هـ = 1983 م.
- 31- روضة الواعظين: النيسابوري، محمد بن الفثال، ت 508 هـ، تحقيق: محمد مهدي الخراسان، منشورات الرضي، قم، إيران.

- 32- السنة للخلال: أبو بكر، أحمد بن محمد، ت 311 هـ، تحقيق: د. عطية الزهراني، ط1، دار الراية، الرياض، 1410 هـ = 1989 م.
- 33- صب العذاب على من سب الأصحاب: الأوسي، محمود شكري، ت 1342 هـ، تحقيق: عبد الله البخاري، ط1، أضواء السلف، الرياض، 1417 هـ = 1997 م.
- 34- صحيح البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، ت 256 هـ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير واليامة، بيروت، 1407 هـ = 1987 م.
- 35- صحيح مسلم: أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت 261 هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 36- طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال: البروجردي، علي أصغر بن محمد شفيع، ت 1313 هـ، تحقيق: مهدي الرجائي، ط1، مطبعة بهمن، قم، إيران، 1410 هـ.
- 37- عدة الأصول: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، ت 460 هـ، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت.
- 38- عقائد الإمامية: المظفر، محمد رضا، مركز الأبحاث العقائدية، قم، إيران، 1422 هـ.
- 39- العقائد الوثنية في الديانة النصرانية: البيروتي، محمد طاهر بن عبد الوهاب التنير، ت 1352 هـ، تحقيق: د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة.
- 40- علل الشرائع: الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن بابويه، ت 381 هـ، المكتبة الحيدرية، النجف، 1386 هـ = 1966 م.
- 41- عيون أخبار الرضا: الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن بابويه، ت 381 هـ، تحقيق: حسين الأعلمي، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1404 هـ = 1984 م.
- 42- الغارات: النقي الكوفي، أبو إسحق، إبراهيم بن محمد، ت 283 هـ، تحقيق: جلال الدين المحدث، مطبعة بهمن.
- 43- الغيبة: النعماني، محمد بن إبراهيم، ت 380 هـ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران.
- 44- الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني: الشوكاني، محمد بن علي، ت 1250 هـ، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء.
- 45- فجر الإسلام: أحمد أمين، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 46- فرق الشيعة: النوبختي، الحسن بن موسى، والقمي، سعد بن عبد الله، من علماء رأس الثلاث مئة الهجرية، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، ط1، دار الرشد، القاهرة، 1412 هـ = 1992 م.
- 47- فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب عرض نقد: محمد حبيب، ط2، 1428 هـ = 2007 م.



- 48- الفصول المختارة: المفيد، أبو عبد الله، محمد بن النعمان، ت 413 هـ، تحقيق: مير علي شريف، ط2، دار المفيد، بيروت، 1414 هـ = 1993 م.
- 49- كامل الزيارات: ابن قولويه القمي، أبو القاسم، جعفر بن محمد، ت 368 هـ، تحقيق: جواد القيومي، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417 هـ.
- 50- الكافي: الكليني، أبو جعفر، محمد بن يعقوب، ت 329 هـ، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط3، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1388 هـ.
- 51- الكتاب المقدس: بعناية بولس باسيم، النائب الرسولي للاتين، ط3، دار المشرق، بيروت، 1994 م.
- 52- الكنى والألقاب: عباس القمي، ت 1359 هـ، مكتبة الصدر، طهران.
- 53- كليات في علم الرجال: السبحاني، جعفر، ط3، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، 1414 هـ.
- 54- الله ثم للتاريخ كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار: حسين الموسوي، ط4، دار الأمل.
- 55- اللعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء: التبريزي الأصفهاني، محمد بن علي بن أحمد، ت 1310 هـ، تحقيق: هاشم الميلاني، ط1، مؤسسة الهادي، قم، إيران، 1418 هـ.
- 56- مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسن، ت 560 هـ، تحقيق: لجنة من العلماء، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1415 هـ = 1995 م.
- 57- مجموع فتاوى ومقالات متنوعة: عبد العزيز بن باز، ت 1420 هـ، جمع وإشراف: محمد بن سعد الشويعر، ط1، دار القاسم للنشر، الرياض، 1420 هـ.
- 58- المحاسن: البرقي، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن خالد، ت 274 هـ، تحقيق: جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1370 هـ.
- 59- مدينة معجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر: البحراني، هاشم، ت 1107 هـ، تحقيق: الطهراني الميانجي، ط1، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، 1415 هـ.
- 60- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: المجلسي، محمد باقر، ت 1111 هـ، ط2، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- 61- مرآة الكتب: التبريزي، علي بن موسى بن محمد شفيق، ت 1330 هـ، تحقيق: محمد علي الحائري، ط1، مكتبة المرعشي، قم، إيران، 1414 هـ.
- 62- المراجعات: شرف الدين، عبد الحسين، ت 1377 هـ، تحقيق: حسين الراضي، ط2، الجمعية الإسلامية، بيروت، 1402 هـ = 1982 م.
- 63- المزار الكبير: المشهدي، أبو عبد الله، محمد بن جعفر، ت 610 هـ، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، ط1، مؤسسة الأفاق، طهران، 1419 هـ.
- 64- مسائل وردود: الصدر، محمد صادق، هيئة تراث الصدر، النجف، ومكتبة البصائر، بيروت، 1431 هـ = 2010 م.

- 65- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: النوري الطبرسي، ميرزا حسين، ت 1320 هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط2، 1408 هـ = 1988 م.
- 66- مستدرك سفينة البحار: الشاهرودي، علي النمازي، ت 1405 هـ، تحقيق: حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، 1419 هـ.
- 67- مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين: البرسي، رجب، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- 68- مصباح المتعبد: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، ت 460 هـ، ط1، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1411 هـ = 1991 م.
- 69- مقدمة تفسير البرهان المسماة بمرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: أبو الحسن العاملي، ابن محمد طاهر، من أعلام القرن الثاني عشر، تحقيق: لجنة من العلماء، ط2، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1427 هـ = 2006 م.
- 70- من لا يحضره الفقيه: الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن بابويه، ت 381 هـ، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط2، جماعة المدرسين، قم، 1404 هـ.
- 71- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، ت 728 هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط1، جامعة محمد بن سعود، 1406 هـ = 1986 م.
- 72- منهاج الصالحين: الخوئي، أبو القاسم، الموسوي، ط28، قم، 1410 هـ.
- 73- نثر الجوهر على حديث أبي زر: الشوكاني، تحقيق: أحمد بن محمد المصلحي، دار الأندلس الخضراء ودار ابن حزم، بيروت، 1421 هـ = 2000 م.
- 74- النوادر: الأشعري القمي، أحمد بن محمد بن عيسى، ت نحو 260 هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي، ط1، قم، إيران، 1408 هـ.
- 75- الهداية الكبرى: الخصيبي، أبو عبد الله، الحسين بن حمدان، ت 334 هـ، ط4، مؤسسة البلاغ، بيروت، 1411 هـ = 1991 م.
- 76- الهداية في الأصول والفروع: الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن بابويه، ت 381 هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي، ط1، قم، إيران، 1418 هـ.
- 77- وقعة الجمل: المدني، ضامن بن شدقم بن علي الحسيني، ت بعد 1082 هـ، تحقيق: تحسين آل شبيب الموسوي، ط1، 1420 هـ = 1999 م.

## تاريخ كليات الإلهيات بتركيا وتطور مناهج تعليم اللغة العربية بها

Ramazan DEMİR\*

\*\*رمضان دمير

### المخلص

يعمد هذا البحث إلى دراسة تاريخ كليات الإلهيات بتركيا، بدايةً من تأسيسها وحتى اليوم، كما يسلم الضوء على المراحل التي مرت بها تلك الكليات. ويعمد أيضًا إلى دراسة تعليم اللغة العربية في تلك الكليات، والمناهج المطبقة في تعليم اللغة العربية من الناحية العملية البحتة، ولا يكثر طرق التدريس من الناحية النظرية. وقسم الباحث هذه المناهج إلى قسمين رئيسيين، هما المنهج القديم أو الكلاسيكي، والمنهج الحديث. **الكلمات المفتاحية:** كليات الإلهيات، تعليم اللغة العربية، المناهج الدراسية اللغوية.

### *Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri’nin Tarihi ve İlahiyat Fakülteleri’nde Arapça Öğretim Yöntemlerinin Gelişimi*

#### Özet

Bu araştırma, kuruluşundan günümüze Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri’nin tarihini incelemeyi amaçlamakta ve söz konusu fakültelerin geçirdiği merhalelere ışık tutmaktadır. Aynı şekilde bu fakültelerdeki Arapça öğretimini ve işin teorik boyutuna girmeden sadece uygulama açısından Arapça öğretiminde kullanılan yöntemleri ele almaktadır. Yazar, bu yöntemleri klasik/kadim ve modern olmak üzere iki ana kısma ayırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İlahiyat Fakülteleri, Arapça Öğretimi, Dil Öğretim Yöntemleri.

### *The History of the Faculties of Divinity in Turkey and The Development of Arabic Teaching in this Faculties*

#### Abstract

This Paper studied the history of the faculties of Divinity in Turkey, from its founding until now. Also highlighted on the stages which this faculties had traversed. Highlighted also on the teaching of Arabic language in this establishments, and the methods which applied on the teaching of Arabic language. This paper divided into two main sections, the old or classical method and the modern method.

**Key Words:** Faculties of Divinity, Teaching of Arabic language, Methods of linguistic teaching.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, E-posta: ramazandemir@comu.edu.tr

\*\* د. الأستاذ المشارك، جامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلاغتها.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين على ما أنعم، والصلاة والسلام على نبيه العربي الكريم وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد، فإن اللغة العربية هي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، قال تعالى في مُفْتَتِحِ سُوْرَةِ يُوسُفَ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُفَ: 2] وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الرَّحْمَافُ: 3] وقال تعالى: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشُّعْرَاءُ: 193-195] وهذه الآيات الكريمة تدل على أَنَّ الْعَرَبِيَّةَ هِيَ اللُّغَةُ الْمَخْتَارَةُ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، كَمَا تَدُلْ أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْاِخْتِيَارَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَنَخْلَصُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى أَنَّهَا لُغَةُ الْإِسْلَامِ وَلِسَانُهُ الْمُبِينُ، وَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لِسَانًا عَامًّا لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ.

ومن الثوابت التاريخية أن اللغة العربية قد وجدت قبولاً حسناً من جانب الأتراك منذ اعتناقهم الإسلام وحتى اليوم، ووقفت وراء ذلك عوامل أهمها هو العامل الديني، حيث أن تلك اللغة هي لغة القرآن والإسلام.

ويعود تاريخ تدريس اللغة العربية لدى الأتراك إلى المدارس القديمة التي أنشئت في عهد القراخانيين والسلاجقة، وأهمها تلك المدارس التي أسسها الوزير نظام الملك أبو علي حسن الطوسي والتي اشتهرت في التاريخ باسم المدارس النظامية<sup>1</sup>، وتم تدريس العلوم الإسلامية كالتفسير والحديث والفقه في تلك المدارس، ولما كان فهم العلوم الإسلامية فهماً صحيحاً يتوقف على مدى إتقان اللغة العربية، فقد أولت تلك المدارس تعليم اللغة العربية اهتماماً كبيراً. وما أشبه الليلة بالبارحة، إذ تلقى اللغة العربية الاهتمام نفسه من جانب الأتراك، شعباً وحكومةً.

ويتكون هذا البحث من مقدمة ومحورين بالإضافة إلى الخاتمة، يتناول المحور الأول دراسة تاريخ كليات الإلهيات بتركيا. ويتناول المحور الثاني تعليم اللغة العربية في كليات الإلهيات، ومناهج التعليم المطبقة في تعليم العربية من الناحية العملية البحثية، مستبعداً الأطر النظرية. وتأتي الخاتمة حاملة ما توصل إليه البحث من نتائج واستنتاجات.

## التاريخ

بدأت دراسة العلوم الإسلامية على المستوى الجامعي بوضعها الحالي اليوم في دار الفنون<sup>2</sup> التي أسست عام 1900م. في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، حيث افتُتِحَ قسم لدراسة العلوم الإسلامية في دار الفنون، لكنه سرعان ما أُغلق بعد قرار اتخذ في مجلس النواب العثماني عام 1919م<sup>3</sup>. وفي عام 1924م. فُتِحَت كَلِيَّةٌ جَدِيدَةٌ تَحْتَ مَسْمَى "كَلِيَّةِ الْإِلَهِيَّاتِ" فِي دَارِ الْفُنُونِ أَيْضًا، وَلَكِنها لَمْ تَلَقْ قَبُولًا حَسَنًا لِذَلِكَ سَرْعَانِ مَا أُغْلِقَتْ عَامَ 1933م. وَلاحقاً أُسِّسَ مَعْهَدُ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ

<sup>1</sup> Ersoy Taşdemirci, "Medreselerin Doğu Kaynakları ve İlk Zamanları" Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 2, 1988, s. 273.

<sup>2</sup> دار الفنون: هذا التعبير استخدم بمعنى الجامعة في ذلك العهد.

<sup>3</sup> Ahmet Bostancı, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11, 2005, s. 6.

والحق بكلية الآداب عوضاً عن كلية الإلهيات بيد أنه لم يجد الجو المناسب للاستمرار لعدم توافر المدرسين الأكفاء فأوصد أبوابه في وجه الدارسين عام 1936م<sup>4</sup>.

وفي اليوم الحادي والعشرين من تشرين الثاني من عام 1949م فتحت كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، وتم تدريس اللغة العربية بها جنباً إلى جنب مع اللغة الفارسية واللغات الغربية الأخرى<sup>5</sup>.

وبعد إنشاء كلية الإلهيات بجامعة أنقرة التي استمرت الدراسة بها إلى يومنا هذا أنشئ معهد عال في إسطنبول على غرار كلية الإلهيات حمل اسم "المعهد العالي للعلوم الإسلامية" خضع لإشراف وزارة التربية والتعليم وفتح أبوابه أمام الدارسين في العام الدراسي 1959-1960م. وكانت مدة الدراسة به أربع سنوات وبعد إنشاء هذا المعهد في إسطنبول أنشئت سبعة معاهد عليا أخرى على النحو التالي<sup>6</sup>:

- 1- المعهد العالي للعلوم الإسلامية بقونيا (Konya) عام 1962م.
  - 2- المعهد العالي للعلوم الإسلامية بيقصرية (Kayseri) عام 1965م.
  - 3- المعهد العالي للعلوم الإسلامية بإزمير (İzmir) عام 1966م.
  - 4- المعهد العالي للعلوم الإسلامية بأرضروم (Erzurum) عام 1969م.
  - 5- المعهد العالي للعلوم الإسلامية ببُرسا (Bursa) عام 1975م.
  - 6- المعهد العالي للعلوم الإسلامية بصمصون (Samsun) عام 1976م.
  - 7- المعهد العالي للعلوم الإسلامية ببيوزغات (Yozgat) عام 1979م.
- وكان الجدول الدراسي الأسبوعي في المعهد العالي للعلوم الإسلامية مكثفاً، يتكون من ست وثلاثين حصّة، وكان لمادة اللغة العربية مكانة مهمة بين المواد الدراسية الأخرى. وإضافة إلى ذلك فتحت كلية العلوم الإسلامية بجامعة أرضروم في العام الدراسي 1971-1972م. وكانت مدة الدراسة بها خمس سنوات<sup>7</sup>.

وبحلول عام 1980م. أصبح التعليم الديني ينحصر في عشر مؤسسات للتعليم العالي، وعلى وجه التحديد في كلبتين وثمانية معاهد.

وتم تحويل المعاهد العالية للعلوم الإسلامية -التي مر ذكرها سابقاً- إلى كليات باستثناء المعهد العالي للعلوم الإسلامية ببيوزغات (Yozgat) حيث أغلق ذلك المعهد أبوابه أمام الدارسين بقانون التعليم العالي الصادر برقم 2547 في اليوم السادس من تشرين الثاني من عام 1982م.

<sup>4</sup> Suat Cebeci, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Özel Sayı), 1999, s. 228; Bostancı, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi", s. 7.

<sup>5</sup> Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünü Bugünü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Özel Sayı), 1999, s. 149-151; Bostancı, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi", s. 7; Mehmet Soysaldı, "Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri’nde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 45, 2010, s. 248.

<sup>6</sup> Suat Cebeci, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi", s. 230.

<sup>7</sup> Bostancı, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi", s. 7.

وألحق المعهد العالي للعلوم الإسلامية بأرضروم (Erzurum) بكلية العلوم الإسلامية بجامعة أرضروم بموجب القانون نفسه.<sup>8</sup>

وُطبق برنامج موحد في تلك الكليات الثمانية التي نشأت بالقانون الذي مر ذكره آنفاً، وكانت مدة البرنامج خمس سنوات، وخصصت السنة الأولى بأكملها لدراسة اللغة العربية فقط، تمهيداً لتلقي طالب كلية الإلهيات العلوم الإسلامية في السنوات الأربع التالية، ونشأ هذا من قناعة مؤداها أنه لا يمكن فهم العلوم الإسلامية فهماً صحيحاً إلا بإتقان اللغة العربية.

وبعد ذلك التاريخ فتحت كليات جديدة في الجامعات الأخرى تطبق البرنامج الدراسي نفسه، وناهز عدد كليات الإلهيات العشرين كلية.

وبقرار اتخذه مجلس التعليم العالي في اليوم الحادي عشر من تموز من عام 1997م، تم تغيير البرنامج المطبق في كليات الإلهيات ونُظم تنظيمياً جديداً، وبحسب هذا القرار فقد ألغيت السنة التمهيدية لدراسة اللغة العربية ومن ثم أصبحت اللغة العربية مادة تُدرس كسائر المواد الأخرى بالكلية. وبعد اثنتي عشرة سنة من هذا القرار، وتحديداً بداية من العام الدراسي 2009-2010م. أعيدت السنة التمهيدية على نحو إجباري لدراسة اللغة العربية في كلية الإلهيات<sup>9</sup>، وتم تطبيق هذا القرار على ثماني كليات على النحو التالي:

- 1- كليات الإلهيات بجامعة مرمرة بإسطنبول (Istanbul)،
  - 2- كليات الإلهيات بجامعة الوداع ببرصا (Bursa)،
  - 3- كليات الإلهيات بجامعة صقريا بصقريا (Sakarya)،
  - 4- كليات الإلهيات بجامعة الثامن عشر من آذار بجناق قلعة (Çanakkale)،
  - 5- كليات الإلهيات بجامعة أرجياس بقبصرية (Kayseri)،
  - 6- كليات الإلهيات بجامعة أسكشهر عثمان غازي بأسكشهر (Eskişehir)،
  - 7- كليات الإلهيات بجامعة أتاتورك بأرضروم (Erzurum)،
  - 8- كليات الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان برزا (Rize).
- وشهد عام 2010م والأعوام التالية التوسع في افتتاح كليات الإلهيات في جامعات أخرى في مدن مختلفة في ربوع تركيا، وبذلك تجاوز عدد كليات الإلهيات اليوم ثمانين كلية.

وفي الصف التحضيري الذي فتح في تلك الكليات اتخذ قرار مبدئي حول منهج تدريس اللغة العربية، وبحسب هذا القرار تكون الدراسة باللغة العربية بدون لغة واسطة. كما أنّ الدراسة في سائر السنوات الدراسية بالكلية يجب أن تكون باللغة العربية أيضاً بنسبة ثلاثين بالمائة، وأرسل من أعضاء هيئة التدريس في تلك الكليات الثمانية نحو أربعين أستاذاً متخصصين في أقسام التفسير والحديث والفقهاء والأقسام الأخرى لتأهيلهم لإلقاء المحاضرات باللغة العربية إلى سوريا في عطلة الصيف عام 2010م. وبدأت كليات الإلهيات في استقدام عدد من الأساتذة العرب المتخصصين في تدريس اللغة العربية ليدرسوا اللغة العربية بداية من العام الدراسي 2009-2010م.

<sup>8</sup> Suat Cebeci, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi", s. 231.

<sup>9</sup> Mehmet Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nde Araçça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", s. 249.

## التعليم

سندرس تحت هذا العنوان مناهج تعليم اللغة العربية المطبقة في كليات الإلهيات من الناحية العملية ولا نخوض في طرق التدريس من خلال الناحية النظرية، ويمكن أن نقسم تعليم اللغة العربية من خلال المناهج المطبقة في كليات الإلهيات من الناحية العملية إلى فترتين على النحو التالي:

**الفترة الأولى:** وهي الفترة التي لم يدرس فيها طلاب كلية الإلهيات السنة التحضيرية، وهذه الفترة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ويشمل من الناحية الزمنية الفترة الواقعة بين عام 1949م - والذي شهد إنشاء كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، والتي استمرت الدراسة بها إلى يومنا هذا - وعام 1982م وهو العام الذي شهد تحويل المعاهد العليا للعلوم الإسلامية - التي فتحت أبوابها للدارسين عام 1959م - إلى كليات تحت مسمى كليات الإلهيات.

وكانت الدراسة تمتد بهذه المؤسسات إلى أربع سنوات ابتداءً من عام 1949م وحتى عام 1982م. وتم تدريس اللغة العربية خلال هذه الفترة مادة كسائر المواد، وكان الطالب يدرس العربية حصتين في الأسبوع في الفترة الممتدة بين عامي 1949م - 1953م. وبداية من العام الدراسي 1954-1953م. بدأ الطلاب يدرسون العربية 8 حصص في الصف الأول و 6 حصص في الصف الثاني و 4 حصص في الصف الثالث و 6 حصص في الصف الرابع أسبوعياً. وكان برنامج المعاهد العليا للعلوم الإسلامية الأسبوعي يتكون من 36 حصة، وكانت مادة اللغة العربية تدرس كسائر المواد الأخرى من دون تخصيص سنة مستقلة لها.

أما القسم الثاني فيمتد من عام 1997م - والذي أُلغيت فيه السنة التحضيرية - إلى عام 2009م. وهو العام الذي أعيدت فيه السنة التحضيرية مجدداً كسنة استهلاكية إجبارية على طلاب كلية الإلهيات، وبحسب القرار الذي اتخذته مجلس التعليم العالي عام 1997م تم تقسيم كلية الإلهيات إلى فرعين:

الفرع الأول: ويقوم بتأهيل طلابه للعمل في رئاسة الشؤون الدينية التركية والمدارس الثانوية المعروفة بثانويات الأئمة والخطباء، حيث يعمل طلاب هذا الفرع بعد التخرج مدرسين لمواد العلوم الإسلامية كالتفسير والحديث والفقه والعقيدة والمواد الأخرى في ثانويات الأئمة والخطباء، وبإمكانهم العمل في رئاسة الشؤون الدينية التركية. ويدرس الطلاب في هذا الفرع العربية 12 حصة في الصف الأول و 6 حصص في الصف الثاني، وحصتين في الصف الثالث أسبوعياً، وفي الصف الرابع لا يدرسون العربية.

الفرع الثاني: ويقوم بتأهيل طلابه لتدريس مادة الثقافة الدينية والأخلاق في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية، وطلاب هذا الفرع يدرسون العربية 3 حصص في الصف الأول وحصتين في الصف الثاني أسبوعياً، ولا يدرسون العربية في الصفين الثالث والرابع، ويعملون بعد التخرج مدرسين للمادة المذكورة آنفاً.

**والفترة الثانية:** وهي الفترة التي كان يدرس فيها طلاب كلية الإلهيات السنة التحضيرية، وهذه الفترة تنقسم إلى قسمين أيضاً:

القسم الأول يبدأ في تاريخ 1982م - الذي تم فيه وضع السنة التحضيرية لأول مرة- وينتهي في تاريخ 1997م - والذي ألغيت فيه السنة التحضيرية بالكلية. أما القسم الثاني يبدأ في تاريخ 2009م الذي أعيدت فيه السنة التحضيرية ويستمر إلى يومنا هذا. وبعد هذا التاريخ المختصر لكليات الإلهيات بالجامعات التركية يمكن أن نقسم منهج تدريس اللغة العربية في تلك الكليات إلى قسمين، وهما المنهج القديم والمنهج الحديث.

### المنهج القديم

طبق هذا المنهج من بداية تاريخ تأسيس كلية الإلهيات بجامعة أنقرة عام 1949م وحتى عام 2009م. وهذه الحقبة الزمنية تشمل الفترة الأولى والقسم الأول من الفترة الثانية، ويمكن ذكر أبرز سمات المنهج القديم في النقاط الآتية:

1- **التركيز على تعليم القواعد الصرفية والنحوية:** كان تعليم اللغة العربية يعتمد على حفظ القواعد الصرفية والنحوية وبعض المفردات فحسب، حيث كان الطالب يحفظ ما يقرر عليه، ثم ينسى ما حفظ فيما بعد.

2- **قراءة النص وفهمه:** كان المدرس يركز على قراءة النص المقرر وفهمه فحسب.

3- **الترجمة:** بعد قراءة النص وفهم الطلاب له كان المدرس يركز على ترجمة النص من العربية إلى التركية.

4- **استخدام اللغة الوسيطة:** كان المدرس يركز على التدريس باللغة الأم وليس باللغة العربية ويتعبير آخر كانت اللغة العربية تدرس بلغة أخرى!

5- **عدم الاهتمام بمهارتي المكالمة والاستماع:** كان المدرس لا يهتم بمهارتي المكالمة والاستماع، وليس من قبيل المبالغة القول بأن معظم مدرسي مادة اللغة العربية أنفسهم كانوا لا يستطيعون أن يقوموا بإجراء أسهل حوار ثنائي مع أهل اللغة العربية، كما أنهم لم يستطيعوا أن يعبروا عن أنفسهم عن طريق الكتابة ولو بسطرين، كما كانوا لا يفهمون إلا القليل مما يسمعون، حيث انحصرت قدرات المدرس بقراءة نص مكتوب، وترجمته إلى اللغة التركية فحسب.

6- **هدف تعليم اللغة العربية:** كان الهدف من تعليم اللغة في تلك الفترة استخدامها كوسيلة مساعدة لفهم المصادر الإسلامية الرئيسية، وليس تعليم اللغة نفسها بمهاراتها الأساسية.

### المنهج الحديث

بدأ تطبيق هذا المنهج بداية من العام الدراسي 2009-2010م. وما زال مطبقاً حتى اليوم، ويمكن ذكر أبرز سمات المنهج الحديث في النقاط الآتية:

1- **الهدف:** يهدف هذا المنهج إلى تمكين الطالب من المهارات اللغوية الأساسية الأربعة وهي الاستماع والكلام والقراءة والكتابة بدون تمييز بينها.



- 2- **الاستماع:** يقوم المدرس بتسميع النص للطلاب إما بنفسه أو عن طريق الأجهزة الوسيطة في معامل اللغات مرة أو مرتين بحسب الحاجة، مراعيًا استيعاب الطلاب للنص المسموع، وقياس فهمهم له عن طريق تحليله لإجاباتهم على الأسئلة الملحقة بالنص.
- 3- **القراءة:** يقوم المدرس بتسميع النص المقروء للطلاب إما بنفسه أو عن طريق الأجهزة الوسيطة مرة أو مرتين، ثم يطلب المدرس من الطلاب القراءة بعد سماع النص وذلك لتعويد الطلاب تدريجياً على القراءة بسرعة مناسبة دون تلعثم، وتقويم النطق.
- 4- **شرح المفردات:** يقوم المدرس بشرح معاني المفردات الجديدة التي وردت في النص المقروء والمسموع مراعيًا أن يكون ذلك الشرح باللغة العربية بشكل مبسط، ويقوم ضمناً بتفصيل المفرد والجمع والمرادف والمضاد بهدف تطعيم الطلاب بمفردات جديدة يتم التطرق إليها في سياق الشرح، ثم يطلب المدرس بعد ذلك من الطلاب أن يدخلوا تلك المفردات الجديدة في جمل من إنشائهم.
- 5- **الكتابة:** يبدأ المدرس بتدريب الطلاب على كتابة الأحرف العربية في مختلف حالاتها وما يتصل بغيره منها وما لا يتصل، ثم يتدرج في تدريب الطلاب على رسم الكلمات البسيطة متدرجاً إلى كتابة الجمل، مراعيًا شرح القواعد التي تحكم وضع علامات الترقيم عند الكتابة بالعربية. وبعد هذه المرحلة ينتقل المدرس إلى تدريب الطلاب على قواعد الإملاء والتعبير الإنشائي متدرجاً في صعوبة الموضوعات بحسب التقدم الذي يحرزه الطلاب خلال العام الدراسي.
- 6- **الكلام:** يقوم المدرس بتدريب الطلاب على الكلام، طالباً منهم بادئ ذي بدء أن يقوموا بتكوين بعض الجمل البسيطة، ولاسيما تلك التي يتكرر استخدامها في الحياة اليومية، وصولاً إلى التعبير الشفوي عن مواقف بعينها يفترض أن الطالب يمر بها كقيامه برحلة أو الحديث عن أسرته ... إلخ، مراعيًا أن ينتقل الطالب تدريجياً وعلى نحو لا شعوري إلى مرحلة التفكير باللغة العربية، والابتعاد التام عن عملية الترجمة العقلية باستخدام اللغة الأم.
- 7- **التوسع في استخدام الأساتذة العرب المتخصصين في اللغة العربية:** بدأت كليات الإلهيات في الجامعات التركية في السنوات الأخيرة بالتوسع باستخدام الأساتذة العرب المتخصصين في اللغة العربية، وذلك وفق رؤية مؤداها أن تمكن الطالب من الاتصال المباشر بأهل اللغة هو أحد السبل الرئيسية لإتقان اللغة، وأن تدريس اللغة العربية بواسطة أهلها يعمل على إكساب الطالب مزيداً من المهارة في تقويم مخارج الحروف، والتفكير باللغة، كما أن ذلك يعمل على الحد كثيراً من تدخل اللغة الوسيطة في عملية تعلم اللغة.

### الخاتمة

تناول هذا البحث بالدرس تاريخ كليات الإلهيات بتركيا وتعليم اللغة العربية فيها، وتطور المناهج المطبقة في تدريس اللغة العربية في تلك الكليات من الناحية العملية، وتوصل البحث إلى النتائج التالية:

- 1- يمكن القول بأن كلية الإلهيات بجامعة أنقرة التي أنشأت عام 1949م. هي الكلية الأولى بين كليات الإلهيات بتركيا، إذ استمر التدريس فيها منذ تأسيسها وحتى اليوم - دون انقطاع - إذ إن الكليات التي فتحت بهذا الاسم أو بأسماء أخرى قبل كلية الإلهيات بجامعة أنقرة أو صدت أبوابها في وجه الدارسين ولم تستمر الدراسة فيها لأسباب مختلفة.
- 2- أنشأت معاهد على غرار كلية الإلهيات في مدن مختلفة حملت اسم "المعهد العالي للعلوم الإسلامية" بداية من العام الدراسي 1959-1960 م.
- 3- تم تحويل المعاهد العالية للعلوم الإسلامية إلى كليات بقانون التعليم العالي الصادر برقم 2547 في اليوم السادس من تشرين الثاني من عام 1982م. ثم فتحت كليات جديدة في الجامعات الأخرى تطبق نفس البرنامج وزاد عدد كليات الإلهيات على عشرين كلية. وبعد عام 2010م. فتحت كليات أخرى في مدن مختلفة وتجاوز عدد كليات الإلهيات في ربوع تركيا ثمانين كلية.
- 4- إن طريقة تعليم اللغات الأجنبية في تركيا ضعيفة بشكل عام، ومن بينها اللغة العربية، ومن ثم فهي بحاجة ماسة إلى التطوير حتى يتأهل الطالب بالمهارات اللغوية الأساسية وهي الاستماع والمحادثة والقراءة والكتابة.
- 5- يمكن أن تقسم مناهج تعليم اللغة العربية المطبقة في كليات الإلهيات من الناحية العملية إلى قسمين، وهما المنهج القديم والمنهج الحديث، كان المنهج القديم يعتمد على حفظ القواعد الصرفية والنحوية وبعض الكلمات فقط، ولا يهتم بمهارتي الكلام والاستماع، وطبق هذا المنهج بدايةً من تاريخ تأسيس كلية الإلهيات بجامعة أنقرة عام 1949م إلى عام 2009م. وعلى النقيض يسعى المنهج الحديث إلى تمكين الطالب من المهارات اللغوية الأساسية الأربع وهي: الاستماع والكلام والقراءة والكتابة بدون تمييز بينها، وقد طبق هذا المنهج بداية من العام الدراسي 2009-2010م. وما زال مطبقاً حتى اليوم.

## المراجع

Bostancı, Ahmet, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, 2005.

Cebeci, Suat, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Özel Sayı), 1999.

Koştaş, Münir, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünü Bugünü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Özel Sayı), 1999.

Soysaldı, Mehmet, "Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 45, 2010.

Taşdemirci, Ersoy, "Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 2, 1988.

## Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması<sup>1</sup>

Kenan SEVİNÇ\*

Metin GÜVEN\*\*

Tuğba YEŞİLYURT \*\*\*

### Özet

İnançsızlık, dinsizlik ve ateizm, din psikolojisinde önem kazanmaya başlayan konulardır. Türk din psikolojisi literatüründe bu konularla ilgili çok az çalışma bulunmaktadır. Bu alanlarda yapılacak çalışmalarda kullanılmak üzere bazı ölçek ve envanterlere ihtiyaç duyulmaktadır. İnançsızlığın en basit tanımı "dinî ve dikey anlamda spiritüel inançlara sahip olmamak"tır. Bu nedenle bireyin dinsizliğini ve dikey anlamda spiritüel olmayışını ölçecek ve onun inançsızlık düzeyini belirtecek bir ölçeğe ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma, Cragun, Hammer ve Nielsen (2015) tarafından geliştirilen NonReligious-NonSpiritual Scale'in Türkçe uyarlamasını ve onun geçerlik-güvenirlik analizlerini içermektedir. Yapılan uyarlama ile Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği (DİSOL) Türk din psikolojisi literatürüne kazandırılmıştır. Ölçeğin geliştirilmesi aşamasında Spiritual kavramı Türkçe'ye spiritüel ve manevi olmak üzere iki farklı şekilde tercüme edilmiş ve iki farklı araştırma gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların iki farklı kullanıma verdikleri cevaplar üzerinden yapılan analizlerde sonuçların önemli düzeyde değiştiği gözlemlenmiştir. Spiritüel ve manevi kavramlarının katılımcılar için farklı anlamlar çağrıştırdığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İnançsızlık, Dinsiz, Spiritüel, Ölçek, Ateizm, Agnostisizm.

### *Adaptation of NonReligious-NonSpiritual Scale to Turkish*

#### **Abstract**

Nonbelief and atheism are topics which are gaining importance in the field of psychology of religion. There are only (limited) a few studies on nonbelief in the literature of psychology of religion in Turkey. It has been a need to have some scales and inventory for studying in this subject. The brief definition of nonbelief is "being nonreligious and nonspiritual". Therefore it is needed to have a scale which measures nonreligiosity and nonspirituality of individuals. The current study includes validity and reliability analysis of the NonReligious-NonSpiritual

\*Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, E-posta: kssevinc@gmail.com

\*\* MEB Bursiyeri, The University of Georgia, E-posta: metinguven1416@hotmail.com

\*\*\* MEB Bursiyeri, The University of Georgia, E-posta: tugbametinyurt@hotmail.com

<sup>1</sup> Ölçeğin Orijinali: Cragun, Ryan, Hammer, Joseph H. & Nielsen, Michael, "The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists", *Science, Religion & Culture*, 2(3), 2015, 36-53. Bu makalenin bazı bölümleri, Kenan Sevinç tarafından yürütülmekte olan *Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi* adlı doktora tezinden alınmıştır.

Scale developed by Cragun, Hammer and Nielsen (2015), and its adaptation into Turkish. It is adapted into Turkish as Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği (DİSOL).

**Key Words:** Nonbelief, Nonreligious, Nonspiritual, Scale, Atheism, Agnosticism.

## Giriş

İnançsızlık (*nonbelief, unbelief*), din psikolojisi alanında çok az ele alınmış bir konudur.<sup>2</sup> Türkiye’de dinden çıkma, din değiştirme, dini şüphe, dini inkâr gibi başlıklarla çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, ateizm ve inançsızlık psikolojisini başlıbaşına ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır.<sup>3</sup> İnançsızlık konusu genellikle felsefe ve ilahiyat alanlarında çalışılmakta, din bilimleri alanında ise çok az ele alınmaktadır. Araştırmaların yetersizliğinin aksine, bugün dünyada, özellikle Batı’da, inançsızlık oranları diğer herhangi bir dinden daha hızla artmakta<sup>4</sup>, buna karşın dini mensubiyet ise azalmaktadır.<sup>5</sup> Türkiye’de inançsızların oranı Batı ile karşılaştırıldığında oldukça düşüktür<sup>6</sup>; ama Türkiye’de dinin önemi diğer bazı müslüman toplumlarla karşılaştırıldığında daha düşüktür.<sup>7</sup> Bu nedenle inançsızlık, inançsızlığın nedenleri ve gelişimi, din psikolojisi araştırmalarında gittikçe önem kazanmaktadır. Bu konuyla ilgili çalışma yapmak, beraberinde bazı bilimsel enstrümanları gerekli kılmaktadır. İnançsızlık kavramının muğlak yapısı, inançsız bireylerin tanımlanmasını ve belirlenmesini güçleştirdiği için, inançsızlığın işevuruk tanımını yapabilen ölçek ve envanterlere ihtiyaç duyulmaktadır. Günümüzde yapılan çalışmalarda daha çok “dindarlık” veya “maneviyat” ölçekleri kullanılmaktadır. Fakat, Cragun ve arkadaşlarının belirttiği gibi, dinsizliğin veya özelde ateizmin ölçülmesinde bu ölçekler yetersiz kalmaktadır. Örneğin, bir dindarlık ölçeğinde “dini inançlarım benim için çok önemlidir” şeklindeki bir ifadeye beşli likert tipi bir skalada 1 puan veren ateist, böyle bir ifadenin kendisi için hiçbir anlam ifade etmemesine karşın, 1 puan vererek, çok az da olsa bir anlam ifade

<sup>2</sup> Benjamin Beit-Hallahmi, “Atheists: A Psychological Profile”, *The Cambridge Companion to Atheism*, Michael Martin (eds.), Cambridge University Press, New York, 2007, s. 300.

<sup>3</sup> Kenan Sevinç, “A Study on the Graduate Theses of the Field of Psychology of Religion in Turkey”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(28), 2013, 243-269, s. 259.

<sup>4</sup> Callum G. Brown, “The Twentieth Century”, *The Oxford Handbook of Atheism*, Stephen Bullivant, Michael Ruse (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 243; Ariela Keysar, Juhem Navarro-Rivera, “A World of Atheism: Global Demographics”, *The Oxford Handbook of Atheism*, Stephen Bullivant, Michael Ruse (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 558; Bruce E. Hunsberger, Bob Altemeyer, *Atheists: A Groundbreaking Study of America’s Nonbelievers*, Prometheus Books, New York, 2006, s. 12-15.

<sup>5</sup> Joseph O’Brian Baker, Buster Smith, “None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 2009, 719-733, s. 719.

<sup>6</sup> Eurobarometer, *Special Eurobarometer 225: “Social Values, Sciences and Technology”*, European Commission, 2005, s. 9; Eurobarometer, “Pillars of Truth: Religion and Science”, *Europeans and Biotechnology in 2010*, European Commission, 2010, s. 170.

<sup>7</sup> Pew Research Center, *The World’s Muslims: Unity and Diversity*, Washington, 2012, s. 7-17.

ettiğini belirtmiş olacaktır.<sup>8</sup> Çünkü dindarlık ölçeğinden düşük puan almak ile inançsızlık veya inançsızlığa yakın olmak aynı anlama gelmemektedir. Nitekim dinsiz olan ama doğaüstü bir alanın varlığını kabul eden bireylerin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla, doğrudan inançsızlığı ölçen araçlara gereksinim vardır. Türk din psikolojisi literatüründe henüz böyle bir ölçek tespit edilememiştir.

### **İnançsızlık, Dindarlık ve Spiritüellik**

İnançsızlık, din psikolojisi literatüründe yeni sayılabilecek bir kavram olduğu için herkesin üzerinde uzlaştığı bir tanımı bulunmamaktadır. “Düşük dindarlık” (*low religiosity*), “dinsizlik” veya “dindar olmayış” (*nonreligious*<sup>9</sup>, *nonreligiosity*) ve “inançsızlık” (*nonbelief*) kavramları arasında ciddi anlam farkları mevcuttur. Düşük dindarlık düzeyine sahip olmak ile dinsiz olmak farklı olgulardır. Herhangi bir dinin mensubu olmakla birlikte bazı bireyler düşük dindarlık düzeyine sahiptir. Kendini herhangi bir dinin mensubu olarak addetmeyen ve kendini dinsiz olarak tanımlayan bireylerden bazıları inançlı iken bazıları inançsızdır. Her inançsız, dinsizdir ama her dinsiz, inançsız değildir. Kavramlar arasındaki bu anlam ayrılığı, inançsızlığın hususen tanımlanmasını ve ölçülmesini gerektirmektedir.

İnançsızlığın farklı tipleri<sup>10</sup> olmasına rağmen, en yaygın ve bilinen iki tipi ateizm ve agnostisizmdir.<sup>11</sup> Agnostisizm daha ziyade epistemolojik bir tercih olarak görülmektedir. Dini agnostisizm ayrı tutulmak kaydıyla, Tanrı'nın olduğuna

<sup>8</sup> Ryan Cragun, Joseph H. Hammer, Michael, Nielsen, “The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists”, *Science, Religion & Culture*, 2(3), 2015, 36-53, s. 37.

<sup>9</sup> Türkçe’de dindar olmamak; dini konularda hassas olmamak, dini davranışların az olması, ibadetleri yerine getirmeme veya az getirme, dini emirlere çok dikkat etmeme vb anlamlara gelmektedir. Ancak dindar olmayan bir kişinin bir dini aidiyeti vardır ve az da olsa kişi dini davranışlarda bulunmaktadır. Türkçe’de dindar olmayış, dinin bireyin hayatında büyük bir öneme sahip olmadığını ifade etmekte ama dine inanmamak anlamına gelmemektedir. Türkçe’de dinsizlik ise inançsızlığa yakın anlamda kullanılmaktadır. İngilizce’de *nonreligious* kavramı hem dindar olmamayı hem de dinsiz olmayı ifade etmektedir. *Religious* kavramı bir dine aidiyeti ve bu aidiyetin farklı düzeylerde tezahürünü gösterirken; *nonreligious* kavramı bireyin herhangi bir kurumsal dinle ilişkisinin olmadığını veya bireyin bir dine inanmadığını ifade etmektedir. Ayrıca İngilizce’de dinsizlik veya din karşıtlığı anlamında *irreligious* kavramı da kullanılmaktadır. Ancak din psikolojisi literatüründe dindar olmayışı veya dinsizliği ifade etmek için *nonreligious* kavramı tercih edilmektedir. (Nonreligious: “Not relating to or believing in a religion”. Irreligious: “Indifferent or hostile to religion” [http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/non-religious?q=nonreligious&searchDictCode=all (21.12.2014)]).

<sup>10</sup> Bkz. Joseph O’Brian Baker, Buster Smith, “None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 2009, 719-733; Christopher Silver, *Atheism, Agnosticism, and Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The University Of Tennessee, 2013.

<sup>11</sup> Glenn M. Vernon, “The Religious ‘Nones’: A Neglected Category”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7(2), 1968, 219-229, s. 222; Ryan Cragun, T. Barry Kosmin, Ariela Keysar, Joseph H. Hammer, Michael Nielsen, “On the Receiving End: Discrimination toward the Non-Religious in the United States”. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 2012, 105-127, s. 111; Joseph O’Brian Baker, Buster Smith, “None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 2009, 719-733, s. 731.

inanmamak bakımından agnostikler ateistlerle aynı safta yer almaktadırlar. İnançsızlık denilince akla daha çok ateizm gelmektedir. Dar anlamda ateizm sadece “teist” olmamak, yani kişisel bir Tanrı’ya (*personal God*) inanmamak şeklinde tanımlanırken, geniş anlamda ateizm tüm aşkınlığı ve doğaüstü gerçekliği reddetmek demektir.<sup>12</sup> Günümüzde ateizm daha çok geniş anlamda kullanılmaktadır. Bu anlayışa göre evrende maddenin ötesinde herhangi bir gerçeklik yoktur. Evren, madde ve fiziksel güçlerden meydana gelmiştir, evrendeki düzen kör bir takım güçlerin ürünüdür.<sup>13</sup> Buradan hareketle inançsızlığın en önemli göstergesinin materyalist evren tasavvuru ve doğaüstünü reddetme olduğu, bu anlamda inançsızlığın sadece dini inancın değil, bazı spiritüel inançların da karşısında yer aldığı görülmektedir. Yani inançsızlık, yalnızca “dini inançsızlık” (*religious nonbelief*) değildir. İnançsızlık, dini inanç yokluğunun ötesinde daha geniş bir anlama sahiptir. Yapılan araştırmalar, dinsizlerin (*nonreligious*) önemli bir kısmının Tanrı’ya veya üstün bir güce inanmaya devam ettiklerini ortaya koymuştur.<sup>14</sup> Dinden ayrılmak, doğrudan Tanrı’yı inkâr etmek demek değildir. Brinkerhoff ve Mackie’ye göre, dinden çıkanların %22’si Tanrı’ya veya üstün bir güce inanmaya devam etmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla dini inancı olmayan bir bireyi, doğrudan inançsız olarak (geniş anlamda) tanımlamak mümkün değildir. Bu nedenle inançsızlık hem dini inanca hem de spiritüel inanca sahip olmamak anlamında kullanılmalıdır. Zinnbauer ve arkadaşlarının yaptığı araştırmada, bazı bireylerin kendilerini yalnızca dindar, bazılarının yalnızca spiritüel, bazılarının hem dindar hem spiritüel diye tanımladıkları, bazılarının ise “ne dindar ne spiritüel” seçeneğini işaretledikleri tespit edilmiştir.<sup>16</sup> Baker ve Smith, inançsızların dindarlık ile spiritüellik arasında nerede durduklarını tespit etmek için araştırma yapmıştır. Buna göre, ateistlerin %93’ü “dindar değilim” ve %78’i “spiritüel değilim” seçeneğini işaretlemişlerdir.<sup>17</sup> Bu verilerden hareketle inançsızların dinsiz ama az da olsa spiritüel oldukları düşünülmüştür. Streib ve Klein’e (2013) göre inançsızlar

<sup>12</sup> Michael Martin, “Atheism and Religion”, *The Cambridge Companion to Atheism*, Michael Martin (eds.), Cambridge University Press, New York, 2007, s. 229.

<sup>13</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996, s. 386-387; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 4. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 89-90; Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, Çev. Feryal Halatçı, 10. Baki, Tübitak, Ankara, 2008, s. 55-67.

<sup>14</sup> Michael Hout, Claude Fischer, “Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations”, *American Sociological Review*, 67(2), 2002, 165-190, s. 178; Glenn M. Vernon, “The Religious ‘Nones’: A Neglected Category”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7(2), 1968, 219-229, s. 222.

<sup>15</sup> Merlin Brinkerhoff, Marlene Mackie, “Casting Off the Bonds of Organized Religion: A Religious-Careers Approach to the Study of Apostasy”, *Review of Religious Research*, 34(3), 1993, 235-258, s. 243.

<sup>16</sup> Brian J. Zinnbauer, Kenneth I.Pargament, Brenda Cole, Mark S.Rye, Eric M. Butter, Timothy G.Belavich, Kathleen M.Hipp, Allie B. Scott, Jill L. Kadar, “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 1997, 549-564, s. 554-555.

<sup>17</sup> Joseph O’Brian Baker, Buster Smith, “None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 2009, 719-733, s. 726.

dindarlığa karşın biraz daha spiritüelliğe yakındırlar. Yani kendilerini “ne dindar ne de spiritüel” şeklinde tanımlamanın yanında, “spiritüel ama dindar değil” şeklinde de tanımlamaktadırlar. Ancak buradaki spiritüelliğin dikey anlamda (*vertical transcendence*) değil, yatay anlam aşkınlık (*horizontal transcendence*) ifade ettiği tespit edilmiştir. Dikey aşkınlık, insanoğlunun üzerinde bir gökselliğin sembolleştirilmesini ihtiva eder. Yatay aşkınlık ise “doğa ana” ifadesinde olduğu gibi bu dünyaya ait bir şeyin kutsallaştırılmasıdır. İşte bu ayırmadan ötürü bazı inançsızlar yatay aşkınlık anlamında spiritüeldir.<sup>18</sup> Ama dikey aşkınlık anlamında inançsızlar, nonspiritüeldir.<sup>19</sup> Buradan hareketle inançsızlığı, kısaca, dîni veya dikey spiritüellik anlamında herhangi bir inanca sahip olmamak (*nonreligious-nonspirituel*) şeklinde tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla inançsızlıkla ilgili araştırmalarda, katılımcıların dinsizlik ve nonspiritüellik düzeylerini göstermek gerekmektedir.

## Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği

### a) Ölçeğin Özellikleri ve Uygulama Yönergesi

Cragun ve arkadaşları tarafından geliştirilen ölçek, dinsizlik (*nonreligious*) ve dikey spiritüel olmayış (*nonspiritual*) alt boyutlarını içermektedir. Ölçekte toplam 16 madde yer almaktadır. İlk 8 madde dinsizliği ve sonraki 8 madde ise spiritüel olmayışı ölçmektedir. Başlangıçta, katılımcıya “din” kavramından neyin kastedildiği kısaca açıklanmaktadır. İlk 8 maddeden sonra, spiritüellik ile ilgili sorular başlamadan hemen önce yine spiritüel kavramıyla neyin kastedildiği konusunda katılımcıya bilgi verilmektedir. Ölçek, beşli likert tipinde hazırlanmıştır. Her bir madde bir yargı ifadesi içermekte ve katılımcıdan bu yargı ifadesinin kendisine uygunluğunu birden beşe kadar bir ölçekte derecelendirmesi istenmektedir. 4 ve 7. maddeler değerlendirme aşamasında ters kodlanması gereken maddelerdir. Katılımcı bu iki sorudan biri için “(1) Bana çok uygun” seçeneğini işaretlemişse bu madde (5) olarak kodlanmalıdır. Puanlama yapılırken tüm maddelerin ortalaması alınarak her bir katılımcı için DİSOL (NRNS) puanı hesaplanır. Maksimum puan 5 ve minimum puan 1’dir. 1 puan, güçlü dindarlık ve spiritüellik ifade eder. Yüksek puan ise güçlü dinsizlik/dindar olmayış (*nonreligiousness*) ve spiritüel olmayış (*nonspirituality*) anlamına gelmektedir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Heinz Streib, Constantin Klein, “Atheist, Agnostics, and Apostates”, *APA Handbook of Psychology and Spirituality* içinde, Kenneth Pargament, Julie J.E., James W.J. (eds), vol.1, American Psychological Association, 2013, 713-728, s. 716.

<sup>19</sup> Ralph W.Hood, Peter C. Hill, Bernard Spilka, *The Psychology of Religion*. 4. Baskı, The Guilford Press, New York, 2009, s. 282.

<sup>20</sup> Ryan Cragun, Joseph H. Hammer, Michael, Nielsen, “The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists”, *Science, Religion & Culture*, 2(3), 2015, 36-53.

Bu ölçekten yüksek puan almak, kişinin düşük dindarlık ve düşük dikey spiritüelliğe sahip olduğunu gösterir; ancak kişinin kendini inançsız olarak tanımladığı (*self-identify*) anlamına gelmez. Çünkü bir bireyin inançsız olarak kabul edilebilmesi için, bu kişinin Tanrı'nın veya herhangi bir üstün gücün varlığına inanmadığını veya bunların varlık veya yokluklarının bilinemeyeceğini deklare etmesi gerekmektedir. Öte yandan inançsızların ne dindar ne de spiritüel olmadıkları gerçeği, bu ölçekten yüksek puan alan bireylerin kendilerini açıkça bir inançsızlık biçimiyle tanımlamasalar da (*self-declared*), belirgin olmayan inançsızlık biçimleriyle (pasif inançsızlık, dini ilgisizlik, apateizm vb) ilişkili olabileceklerini göstermektedir.

### **b) Orijinal Ölçeğin Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları**

Ölçek, katılımcıların kültürel ve dini farklılıkları gözetenilerek hazırlanmıştır. Cragun ve arkadaşları, ölçeğin ateistlerden Budistlere kadar her inanç grubundan bireye uygulanabileceğini söylemektedir. Ölçek, farklı dinlerdeki dindarlık anlayışları ve dikey spiritüellik göz önünde bulundurularak geliştirilmiştir. Öncelikle, iki uzman tarafından, dini ve spiritüel inanç yokluğuna dair 153 madde hazırlanmıştır. Daha sonra bu maddeler elenerek 30 maddeye düşürülmüştür. Bu 30 madde, birbirinden bağımsız 8 uzman tarafından (inançsızlık konusunda çalışan 3 psikolog, 3 sosyolog, 1 antropolog ve 1 halk sağlığı uzmanı) incelenerek anlaşılabilirlik ve bağlama uygunluk bakımından değerlendirilmiştir. Buna ilaveten bu 30 madde, araştırmacı tarafından bir akademisyen grubuna pilot olarak uygulanmıştır. Alınan geri bildirimler neticesinde 12 madde silinmiş ve geriye 18 madde kalmıştır. Geçerlik ve güvenirlik analizinden sonra 2 madde ölçekten çıkarılmış ve ölçek 16 maddeli hale getirilmiştir.

Ölçeğin geçerlik ve güvenirliği, 3 ayrı çalışma ile araştırılmıştır. Birinci çalışmada ölçeğin iç tutarlılık güvenirliği, içerik geçerliliği, bilinen grup geçerliliği ve konverjan geçerliliği incelenmiştir. İkinci çalışmada iç tutarlılık, içerik geçerliliği, anlaşılabilirlik ve konverjan geçerliliği incelenmiştir. Üçüncü çalışmada ise doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

Birinci çalışma The University of Tampa'da (ABD), 473 öğrenciye uygulanmıştır. Öğrenciler rastgele seçilmiştir. Katılımcıların yaş ortalaması 21.3'dür. (SD=2.89). Bunların etnik dağılımları, 345 beyaz (%74.7), 26 siyahi (%5.6, 11 asyalı (%2.3), 40 latin (8.7) ve 40 da diğer kimliklerdendir (%8.6). Katılımcıların çoğunluğu kadındır (N=332, %70.6). Bu çalışmanın iç tutarlılık analizi sonucunda iki maddenin ölçeğin iç tutarlılığını düşürdüğü tespit edilmiş ve maddeler elenmiştir. Kalan 16 madde güçlü iç tutarlılık göstermiştir ( $\alpha=.95$ ). Daha sonra açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Ölçek dindarlığı beş boyutta ele almaktadır (belief, experience, morality, practice, and social consequences). Ölçekte yer alan 16 madde bu beş boyutu



kapsamaktadır. Ancak ölçek temelde iki faktörden oluşmaktadır. İlk 8 madde kurumsal dindarlık (*institutional religiousness*) faktörünü ve son 8 madde bireysel spiritüellik (*individualistic spirituality*) faktörünü oluşturmaktadır. Bilinen grup geçerliliği çalışması için iki grup oluşturulmuştur. Birinci grup, dini mensubiyeti olmayan, dini faaliyetlerde bulunmayan, hiç ibadet etmeyen, ölümden sonraki hayata inanmayan, kutsal metinleri birer mit olarak gören ve Tanrı'ya inanmayan bireylerden oluşturulmuştur. İkinci grup ise dini mensubiyeti olan, her hafta mabede giden, ölümden sonraki hayata inanan, günde birkaç kez ibadet/dua eden, kutsal metinleri literal olarak anlayan ve Tanrı'nın var olduğunu "bilen" kişilerden seçilmiştir. Birinci grubun yüksek ve ikinci grubun düşük puan alması öngörülmüştür. Daha sonra elde edilen verilere bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. İki grup arasında beklendiği gibi fark olduğu tespit edilmiştir. Konverjan geçerliliği için mevcut ölçek ile diğer benzer ölçeklerin arasındaki ilişki araştırılmıştır. Buna göre mevcut ölçeğin ilişkili olması gereken örnek bir olgu belirlenmiştir. Örneğin dindarlıkla önyargı arasındaki ilişki daha önce birçok araştırma tarafından ortaya konulmuştur. Buna göre dinsizler, dindarlara göre spesifik azınlıklara daha az önyargılıdır. Bu nedenle birinci araştırmada katılımcılara, belli bir azınlığa karşı olumlu duygular besleyip beslemediklerine dair bazı sorular sorulmuştur. Böylece mevcut ölçekten yüksek puan alanların düşük puan alanlara göre azınlıklara karşı daha olumlu duygular (daha az önyargı) besledikleri tespit edilmiştir.

İkinci çalışmada ölçeğin psikometrik özellikleri incelenmiştir. Katılımcılara iki farklı zamanda (9 hafta arayla) mevcut ölçek, Ölümünden Sonra Hayata İnanç Ölçeği, Dini Şüphe Ölçeği ve bir dizi başka ölçek uygulanmıştır. Bu araştırmaya yaş ortalaması 20.9 olan (SD=2.034) toplam 138 öğrenci katılmıştır. Mevcut ölçekte maddelerin iç tutarlılığı T1'de  $\alpha=.94$  ve T2'de  $\alpha=.95$  olarak tespit edilmiştir. Mevcut ölçeğin test tekrar test güvenilirliği  $r=.92$  ( $p<.001$ )'dir. Mevcut ölçeğin anlaşılabilirliğini ölçmek için, ikinci araştırmada standart beşli likerte (a) "bunun ne anlama geldiğini anlamadım" ve (b) "bu sorunun benim dünya görüşüm açısından bir cevabı yok" şeklinde iki şık daha eklenmiştir. Bu iki şık değerlendirme aşamasında *missing veri* olarak kabul edilmiştir. Analiz sonucunda cevaplanmama oranının çok düşük olduğu tespit edilmiştir. İkinci araştırmada konverjan geçerliliğini tespit etmek için alanda yaygın olarak kullanılan çeşitli dindarlık ölçekleri ile mevcut ölçek karşılaştırılmıştır. Buna göre mevcut ölçek ile seçilen 6 diğer dindarlık ölçeği arasında anlamlı korelasyon tespit edilmiştir. Ayrıca T1 ile T2 arasında bağımsız örneklem t-test uygulanmıştır.

Üçüncü araştırma yaş ortalaması 20.6 olan (SD=2.323) 291 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Maddelerin iç tutarlılığı  $\alpha=.95$  olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı faktör analizi sonunda ilk 8 maddenin önemli düzeyde faktör-1'e ait olduğu ( $p<.001$ ), diğer 8 maddenin ise faktör-2'ye ait olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak mevcut ölçek yüksek iç tutarlık ( $\alpha=.94$ ) ve yüksek test tekrar test güvenilirliği ( $r=.92$ ) göstermiştir. Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri ölçeğin iki faktörden oluştuğunu göstermiştir: (a) kurumsal dindarlık ve (b) bireysel spiritüellik. Ayrıca bilinen grup güvenilirliği yüksek çıkmıştır.

Ölçek bazı sınırlılıklara sahiptir. Birincisi, ölçeğin sadece dikey aşkınlık anlamında spiritüelliği ele almasıdır. Ayrıca dindarlık, daha çok Batı konseptinde ele alınmıştır. Bu sınırlılıklardan ötürü, her iki kısmın önüne açıklama eklenmiştir. Bir diğer sınırlılık ise ölçeğin sınırlı bir örneklem grubu üzerinde test edilmiş olmasıdır.

### Türkçe'ye Çeviri Çalışması

*Nonreligious-Nonspiritual Scale*'in Türkçe'ye çevirisinde Brislin'in yöntemi kullanılmıştır.<sup>21</sup> Bu yöntem görece, iki dil bilen ve çevirinin yapılacağı alanın terminolojisine hâkim iki kişi, önce anadilden diğer dile ve daha sonra da diğer dilden anadile metni çevirmelidir. Son olarak her iki versiyon karşılaştırılmalıdır. Bu yaklaşımdan hareketle çeviri işlemi beş aşamada gerçekleştirilmiştir: (1) uygunluk ve bağlam belirlenmiş, (2) metin Türkçe'ye çevrilmiş, (3) geri çeviri yapılmış, (4) geri çeviri, İngilizce orijinaliyle karşılaştırılmış, (5) tüm süreç yeniden gözden geçirilerek son düzenlemeler yapılmıştır. Birinci aşamada metin Türkçe'ye çevrildikten sonra, farklı bir kişi, Türkçe metnin bağlama uygunluğunu ve anlaşılabilirliğini incelemiş ve gerekli düzeltmeleri yaparak ilk çeviriciye geri bildirimde bulunmuştur. Bu düzeltmelere uygun olarak metnin Türkçe çevirisi revize edilmiştir. Daha sonra bu Türkçe çeviri üçüncü bir kişi tarafından, orijinal metni görmeksizin, İngilizceye çevrilmiştir. Orijinal metin ve yeni İngilizce çeviri dördüncü bir kişi tarafından (native speaker) karşılaştırılmıştır. Bu aşamadan sonra gerek İngilizce çeviride gerekse Türkçe çeviride tekrar düzeltmeler yapılmıştır. En son aşamada Türkçe çeviri bir grup katılımcıya uygulanmış ve geçerlik-güvenirlik analizleri yapılmıştır.

Ölçeğin İngilizce orijinalinde likert ölçek " (1) strongly agree, (2) agree, (3) neutral, (4) disagree, (5) strongly disagree" şeklinde sıralanmıştır. Bu derecelerin Türkçe'ye "kesinlikle katılıyorum, katılıyorum..." şekilde çevirilmesi durumunda, katılımcıların olanı değil, olması gerekeni işaretleyebilecekleri düşünülerek,

<sup>21</sup> Bkz. Richard W. Brislin, "Back-Translation for Cross-Culture Research", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1, 1970, 185-216; Richard W. Brislin, J.L. Walter, R.M. Thorndike, *Cross-Cultural: Research Methods*, John Wiley & Sons Pub Canada, 1973.

derecelerin çevirisi "bana çok uygun, bana uygun... bana uygun değil..." şeklinde yapılmıştır.

### **Türkçe Çevirinin Geçerlik ve Güvenirliği**

Ölçeğin geliştirilmesi aşamasında ve güvenilirlik-geçerlik çalışmaları kapsamında üç ayrı araştırma yapılmıştır. Ölçeğin çevirisi aşamasında en önemli sorulardan birisi, *spiritual* kavramının spiritüel (spirituality=spiritüellik) olarak mı yoksa manevi (spirituality=maneviyat) olarak mı çevrileceği olmuştur. Türk din psikoloji literatüründe her iki kullanıma da rastlanmaktadır. En doğru kullanım, ancak empirik verilere dayalı olarak tespit edilebileceği için, spiritüel-manevi kavramlarından hangisinin kullanılması gerektiği ve Türkçe çevirinin anlaşılabilirliği ilk iki araştırmada denetlenmiştir. İlk iki araştırmada ayrıca ölçeğin anlaşılabilirliği ve güvenilirliği denetlenmiştir. Üçüncü araştırmada ise ölçeğin iç tutarlılık güvenilirliği, içerik geçerliliği, bilinen grup geçerliliği ve konverjan geçerliliği incelenmiştir.

#### **a) Araştırma I**

##### **Metot**

Türkçe'ye çeviri çalışmasından sonra elde edilen birinci versiyonda (A1) *spiritual* kavramı spiritüel (spirituality=spiritüellik) olarak kullanılmıştır. Ölçekten sonra açık uçlu bir soru sorularak, katılımcıların anlamadıkları veya kendi dünya görüşleri açısından cevaplandırılabilir bulmadıkları bir soru olup olmadığı denetlenmiştir. Katılımcıların demografik bilgileri alınmış ve DİSOL puanı ile demografik değişkenlerin ilişkisi incelenmiştir. DİSOL puanı ile inançsızlık arasında bir ilişki olup olmadığının tespiti için, katılımcılara Tanrı'ya inanma konusundaki tutumları sorulmuştur ve Tanrı'ya inanç ile DİSOL puanı karşılaştırılmıştır. Tanrı'ya inanç konusunda, ISSP, Eurobarometer ve PewResearch gibi dünya çapında yapılan araştırmalarda Tanrı'ya inançla ilgili olarak katılımcılara yöneltilen sorunun Türkçe çevirisi kullanılmıştır:

Tanrı'ya inançla ilgili aşağıdaki ifadelerden size en uygun olanı işaretleyiniz.

1. Tanrı'nın var olduğuna inanmıyorum.
2. Bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum.
3. Tanrı'ya inanmıyorum ama bence doğüstü bir güç var.
4. Bazı şüphelerim olmakla beraber, Tanrı'ya inandığımı hissediyorum.
5. Tanrı'nın gerçekten var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok.

6. Fikrim yok<sup>22</sup>**Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini Türkiye’de yaşayan inançsızlar oluşturmaktadır. Türkiye ve diğer islam ülkelerinde, inançsızlık konusunda araştırma yapmanın belli güçlükleri vardır. Bunlardan birincisi, inançsızların oranının Avrupa’ya nazaran oldukça düşük olması ve ikincisi de inançsız bireylerin bunu deklare etme konusunda oldukça çekinik davranmaları ve zaman zaman kendilerini gizlemeleridir. Bir üçüncüsü ise inançsızlık veya ateizm gibi kavramlara gösterilen reaksiyondur. Bu nedenle bu konularda araştırma yapma ve örneklem bulma konusunda güçlük yaşanmaktadır. Bu güçlüğü aşmak için online anket uygulanmıştır. Araştırma, Aralık 2014’te internet üzerinden online olarak yapılmıştır. Anket formuna ait link, sosyal paylaşım sitelerinde paylaşılmış ve katılımcı temin edilmiştir. Dolayısıyla örneklem rastgele seçilmiştir. Birinci araştırmaya yaş ortalaması 24 olan (SD=4,4) 118 kişi katılmıştır. Katılımcıların %70’i 18-24 yaş arasındadır ve % 46’sı erkektir. Anket, yalnızca 18 yaş ve üstü bireyler katılacak şekilde sınırlandırılmıştır. Bu araştırmanın bazı zayıf yönleri ve sınırlılıkları vardır. Katılımcıların inançsız oldukları varsayılmaktadır, ancak inançsız olmayan bireylerin de ankete katılmış olmaları ihtimal dahilindedir. Örneklem sayısının düşük olması araştırmanın sınırlılıklarından bir diğeridir. Fakat örneklem sayısı istatistiksel analizler için yeterlidir. Nitekim Yazıcıoğlu ve Erdoğan’ın, örneklem büyüklüğüne ilişkin tespitleri dikkate alındığında, Türkiye’de 1.000.000’un altında olduğu varsayılan inançsız nüfusu için, %5 hata payıyla ve %90 güvenilirlik seviyesinde, mevcut örneklem sayısı yeterlidir.<sup>23</sup>

**Bulgular**

DİSOL puanı ile yaş, cinsiyet, gelir düzeyi, yaşanan yer ve medeni hal değişkenleri arasında herhangi bir korelasyon olmadığı tespit edilmiştir. Tablo-1’de görüldüğü gibi, DİSOL puanı 1 olanlar arasında kadınların oranı ve 5 olanlar arasında erkeklerin oranı daha yüksektir. Bu veri, din psikolojisi literatüründeki dindarlar arasında kadınların oranının daha yüksek olduğu<sup>24</sup> ve inançsızlar arasında erkeklerin oranının daha yüksek olduğu<sup>25</sup> yönündeki genel kabul tutarlılık arzetmektedir.

<sup>22</sup> ISSP, *International Soacial Survey Programme 2008: Religion III*, 2008.

<sup>23</sup> Yahşi Yazıcıoğlu, Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2007, s.72.

<sup>24</sup> Asım Yapıcı, “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 2012, s. 10.

<sup>25</sup> Tom W. Rice, “Believe it or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 2003, 95-106, s. 104-105; Benjamin Beit-Hallahmi, “Atheists: A Psychological Profile”, *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, Michael Martin (eds.), Cambridge University Press, New York, 2007, s. 301.

Tablo-1: Birinci Araştırmada Cinsiyet'e Göre DİSOL Puanının Dağılımı.

		DİSOL Puanı					Total	
		1	2	3	4	5		
Cinsiyet	Erkek	Kişi Sayısı	10	31	10	2	2	55
		DİSOL Puanı içinde	43,5%	42,5%	55,6%	100,0%	100,0%	46,6%
	Kadın	Kişi Sayısı	13	42	8	0	0	63
		DİSOL Puanı içinde	56,5%	57,5%	44,4%	,0%	,0%	53,4%
Toplam	N	23	73	18	2	2	118	
	DİSOL Puanı içinde	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	

Bu araştırmada da Tanrı'ya inançla ilgili aşağıdaki seçenekleri içeren bir soru sorulmuştur:

Tanrı'ya inançla ilgili aşağıdaki ifadelerden size en uygun olanı işaretleyiniz.

1. Tanrı'nın var olduğuna inanmıyorum.
2. Bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum.
3. Tanrı'ya inanmıyorum ama bence doğüstü bir güç var.
4. Bazı şüphelerim olmakla beraber, Tanrı'ya inandığımı hissediyorum.
5. Tanrı'nın gerçekten var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok.
6. Fikrim yok<sup>26</sup>

Yukarıdaki sorulardan 1'inci seçenek ateizmi, 2'nci seçenek agnostisizmi ifade etmektedir. Her ikisi de inançsızlık olarak kabul edilmektedir. 3'üncü seçenek kişisel bir Tanrı'ya inanmamayı ifade etmektedir. 3'üncü şıkkı işaretleyen kişi dar anlamda ateisttir (a-teist, teist olmayan); ancak geniş anlamda ateist değildir, çünkü doğüstü bir gerçekliğin var olduğunu kabul etmektedir. 4'üncü seçenek şüpheli bir inancı, 5'inci seçenek ise normal inancı ifade etmektedir. 1'den 5'e kadar bu sıralama ile DİSOL puanı arasında negatif bir korelasyon olması beklenmektedir. Yani DİSOL puanı 5 olan kişi yüksek düzeyde dindar ve spiritüel olmama gösterdiği için Tanrı'ya inançla ilgili olarak ilk seçeneklerden birini; DİSOL puanı 1 olan kişi de 4 veya 5'inci seçeneği işaretlemelidir. Tablo-2'de görüldüğü gibi DİSOL puanı ile Tanrı'ya inanç arasında negatif anlamlı bir korelasyon ( $r = -.575$ ) vardır.

<sup>26</sup> ISSP, *International Social Survey Programme 2008: Religion III*, 2008.

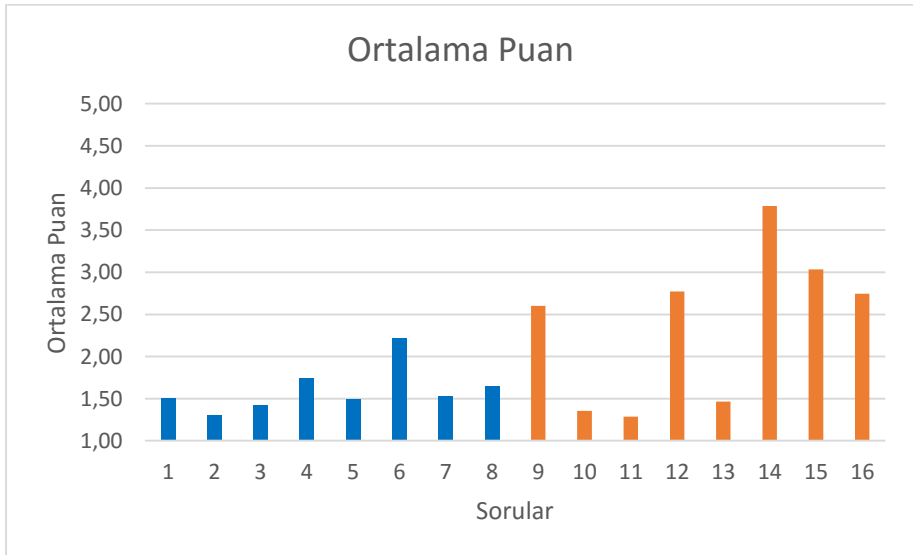
Tablo-2: Birinci Araştırmada DİSOL Puanı ile Tanrı'ya İnanç Arasındaki İlişki.

	Tanrıya inanç	DİSOL Puanı
Tanrı'ya	Pearson Korelasyon	1
inanç	Sig. (2-tailed)	,000
	N	118

\*\* . Korelasyon  $p < 0.01$  düzeyinde anlamlıdır (2-tailed).

A1'in güvenirlik analizi yapıldığında cronbach alpha değeri  $\alpha = ,858$  bulunmuştur. Bu değer, ölçeğin güvenirliğinin yüksek olduğunu göstermektedir. Birinci araştırmada kullanılan A1'in faktör analizi yapıldığında, beklenildiği gibi 2 faktör değil 4 faktör olduğu görülmüştür. Orijinal ölçekte ilk 8 madde dindarlık faktörünü ve sonraki 8 madde ise spiritüellik faktörünü oluşturmaktadır; ancak bu araştırmada 7'inci madde hariç ilk 8 maddenin dindarlık faktörü altında toplandığı, kalan 9 maddenin ise dört faktör arasında dağıldığı tespit edilmiştir. A1'in sonuna katılımcıların anlamadıkları madde olup olmadıklarına dair bir soru eklenmiştir. Açık uçlu bu soruya verilen yanıtlar incelendiğinde katılımcıların bir kısmının (4 kişi) 14'üncü maddeyi anlaşılır bulmadığını ifade ettikleri görülmüştür. 2 katılımcı ise "spiritüel" kavramını tam anlamadığını ifade etmiştir. Buradan hareketle A1'de maddelerin ortalamaları karşılaştırılmış ve belli maddelerde sapma olup olmadığına bakılmıştır.

Grafik-1: A1'in Madde Ortalamaları.



Grafik-1'de görüldüğü gibi, dindarlık alt boyutunda 6'ncı madde hariç, diğer tüm maddeler 1,3 ile 1,7 puan aralığında yer almaktadır. Bu açıdan 6'ncı madde hariç dindarlık maddeleri kendi aralarında bir tutarlılığa sahiptir. Spiritüellikle ilgili sorularda ise 10, 11 ve 13'üncü maddeler, dindarlık boyutundaki maddelerle benzer ortalamalara sahiptir. Ancak 9, 12, 14, 15 ve 16'ncı maddelerin ortalaması oldukça yüksektir ve diğerlerinden oldukça ayrılmaktadır. Bu maddelerde "spiritüel" kavramı geçmektedir.

## **b) Araştırma II**

### **Metot**

Birinci araştırmanın faktör analizi sonuçları, katılımcıların yorumları ve madde ortalamalarındaki farklar göz önüne alınarak A1'de yer alan "spiritüel" kavramı, "manevi" kavramı ile (spiritüellik kavramı maneviyat ile) değiştirilmiş ve A2 oluşturulmuştur. A2, ikinci çalışmada kullanılmıştır. A2 bir grup katılımcıya uygulanmış ve geçerlik-güvenirlik analizleri yapılmıştır. Bu çalışmada da katılımcılara ölçekten sonra açık uçlu bir soru sorularak, anlamadıkları veya kendi dünya görüşleri açısından cevaplandırılabilir bulmadıkları bir soru olup olmadığı tespit edilmiştir. Katılımcıların demografik bilgileri alınmış ve DİSOL puanı ile demografik değişkenlerin ilişkisi incelenmiştir. Yine, Tanrı'ya inanç ile DİSOL arasındaki ilişki ele alınmıştır. İkinci çalışmada elde edilen verilerden hareketle açılımcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

### **Evren ve Örneklem**

İkinci çalışmada da aynı evrenden aynı yöntemle örneklem alınmıştır. İkinci çalışma, birinci çalışmadan bir hafta sonra, internet üzerinden online olarak uygulanmıştır. Anket formuna ait link sosyal paylaşım sitelerinde paylaşılmıştır. İkinci çalışmaya yaş ortalaması 26 olan (SD=6,3) 120 kişi katılmıştır. Katılımcıların %50'si 18-24 yaş arasındadır ve % 53'ü erkektir. İkinci çalışmada yaş dağılımı, birinci çalışmaya göre daha geniş bir yelpazeye sahiptir. Katılımcıların çoğunluğu bekâr (%72,5) ve ilde ikamet etmektedir (%70). Anket, yalnızca 18 yaş ve üstü bireyler katılacak şekilde sınırlandırılmıştır.

### **Bulgular**

Birinci çalışmada olduğu gibi ikinci çalışmada da demografik değişkenler ile DİSOL puanı arasında bir korelasyon tespit edilmemiştir; ancak yaşa göre DİSOL puanının dağılımına bakıldığında 1 puan alanların çoğunluğunun (%46,7) 25-34 yaş arası bireylerden oluştuğu, 5 puan alanların ise çoğunluğunun (%50) 18-24 yaş aralığında yer aldığı görülmüştür. Tablo-3'te görüldüğü üzere, yüksek (5 puan) DİSOL puanı alanların çoğunlukla erkek (%87,5) ve bekâr (87,5) oldukları

görülmektedir. Bu veri, inançsızlık araştırmalarında ateistlerin çoğunlukla genç, bekâr ve erkek<sup>27</sup> oldukları tespitiyle uyusmaktadır.

Tablo-3: İkinci Araştırmada Demografik Değişkenlere Göre Yüksek DİSOL Puanının Dağılımı.

		DİSOL puanı 5 olanlar		Toplam
Yaş	18-24	Kişi Sayısı	4	60
		DİSOL Puanı içinde	50,0%	50,0%
	25-34	Kişi Sayısı	1	46
		DİSOL Puanı içinde	12,5%	38,3%
	35-50	Kişi Sayısı	2	13
		DİSOL Puanı içinde	25,0%	10,8%
	51-65	Kişi Sayısı	1	1
		DİSOL Puanı içinde	12,5%	,8%
Toplam	N	8	120	
	DİSOL Puanı içinde	100,0%	100,0%	
Cinsiyet	Erkek	Kişi Sayısı	7	64
		DİSOL Puanı içinde	87,5%	53,3%
	Kadın	Kişi Sayısı	1	56
		DİSOL Puanı içinde	12,5%	46,7%
Toplam	N	8	120	
	DİSOL Puanı içinde	100,0%	100,0%	
Medeni hal	Bekar	Kişi Sayısı	7	87
		DİSOL Puanı içinde	87,5%	72,5%
	Evli	Kişi Sayısı	1	33
		DİSOL Puanı içindeki %	12,5%	27,5%
Toplam	N	8	120	
	DİSOL Puanı içindeki %	100,0%	100,0%	

<sup>27</sup> Benjamin Beit-Hallahmi, "Atheists: A Psychological Profile", *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, Michael Martin (eds.), Cambridge University Press, New York, 2007, s. 301.



Birinci araştırmada (Tablo-2) DİSOL puanı ile Tanrı'ya inanç arasında negatif anlamlı bir korelasyon ( $r = -,575$ ) mevcut iken; Tablo-4'da görüldüğü gibi, spiritüel kavramı yerine manevi kavramı kullanıldıktan sonra DİSOL puanı ile Tanrı'ya inanç arasındaki anlamlı negatif korelasyon oldukça artmıştır ( $r = -,814$ ) (Tablo-4). Benzer durum A2'nin güvenilirlik analizinde de görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre A2'nin cronbach alpha değeri  $\alpha = ,957$  olarak bulunmuştur. Bu değer, A2'nin güvenilirliğinin oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.

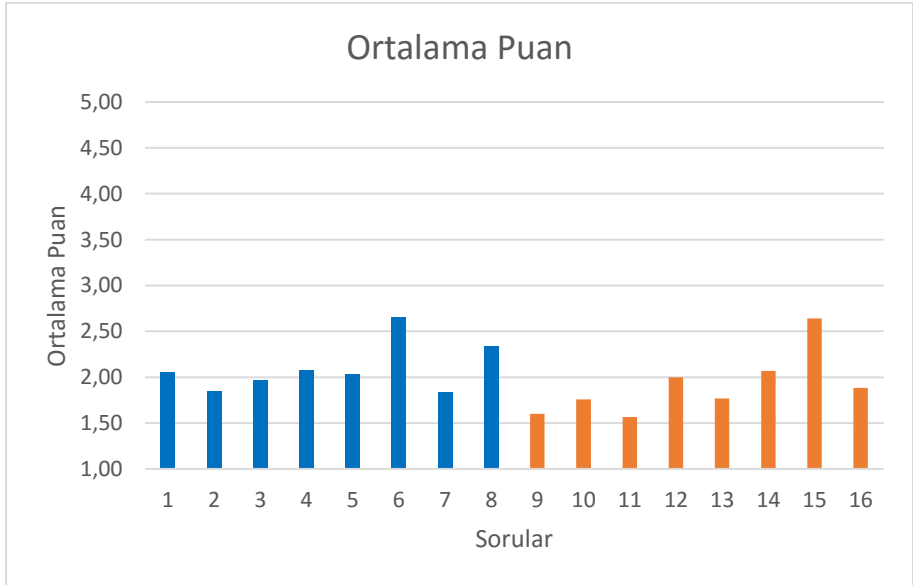
Tablo-4: İkinci Araştırmada DİSOL Puanı ile Tanrı'ya İnanç Arasındaki İlişki.

	DİSOL Puanı	Tanrıya inanç
Pearson Korelasyon	1	-,814**
DİSOL Puanı Sig. (2-tailed)		,000
N	120	120

\*\* . Korelasyon  $p < 0.01$  düzeyinde anlamlıdır (2-tailed).

A1'de, maddelerin çoğunluğu 1,3 ile 1,7 puan aralığında yer alırken, spiritüel kavramının geçtiği diğer maddelerin çok daha yüksek ortalamalara sahip olduğu tespit edilmişti (Grafik-1). Fakat A2'de maneviyat kavramı kullanıldıktan sonra, bu maddeler diğer maddelerle aynı puan aralığına (1,6 - 2,0) sahip olmuştur.

Grafik-2: A2'in Madde Ortalamaları.



Açımlayıcı faktör analizi sonuçlarına bakıldığında (Tablo-5), orijinal ölçekte olduğu gibi 2 faktör tespit edilmiştir. Ancak orijinal ölçekten farklı olarak, spiritüel kavramının geçtiği 9, 12, 14 ve 16'ncı maddelerin ve 10'uncu maddenin dindarlık faktörü altında toplandıkları, kalan maddelerin ise spiritüellik faktörü altında yer aldıkları görülmüştür.

Tablo-5: A2'nin Faktör Analizi Sonuçları.

Rotated Component Matrix <sup>a</sup>		
	Component	
	1	2
1	<b>,891</b>	,302
2	<b>,895</b>	,312
3	<b>,860</b>	,333
4	<b>,513</b>	,455
5	<b>,858</b>	,323
6	<b>,797</b>	,278
7	<b>,605</b>	,528
8	<b>,741</b>	,080
9	<b>,633</b>	,506
10	<b>,852</b>	,377
11	,503	<b>,674</b>
12	<b>,626</b>	,460
13	,232	<b>,815</b>
14	<b>,581</b>	,445
15	,102	<b>,755</b>
16	<b>,632</b>	,468

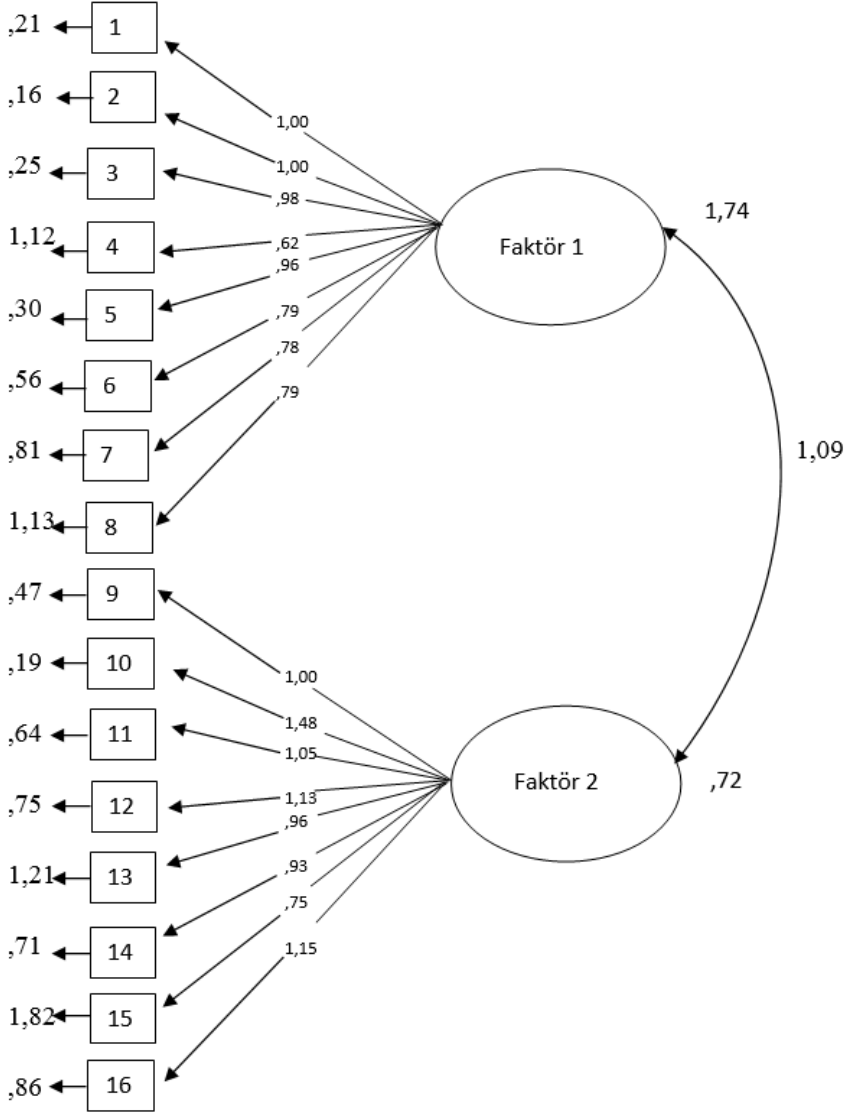
Ekstraksiyon Method: Principal Component Analysis.

Rotasyon Method: Varimax with Kaiser Normalization.

a. Rotasyon 3 iterasyonda yakınsaktır.

İkinci araştırmada elde edilen verilerden hareketle doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Bu analizlerin yapılmasında SPSS Amos programı kullanılmıştır. DFA yapılırken öncelikle 16 maddeli iki faktörlü model ele alınmıştır.

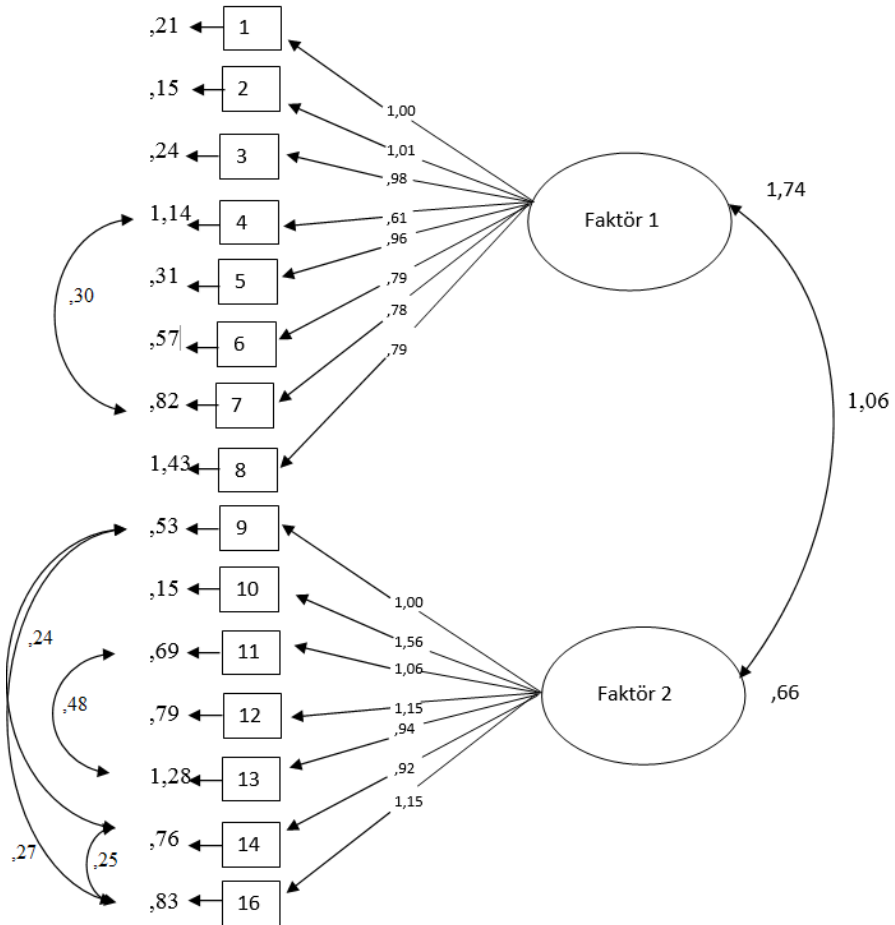
Şekil-1: DİSOL'un DFA Sonucu.



Şekil-1'de yer alan path diagramı incelendiğinde madde faktör yük değerlerinin, beklenildiği gibi ,30'un üzerinde oldukları görülmektedir. DFA sonuçlarına bakıldığında  $X^2/sd$  değerinin 2,588; CFI değerinin ,910; GFI değerinin ,766; NFI değerinin ,862 ve RMSEA değerinin ,116 olduğu tespit edilmiştir. Psikolojik test veya ölçek geliştirme süreçlerinde, doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarından  $X^2/sd$  değerinin 3'ün altında; CFI ve NFI değerlerinin ,90'ın üzerinde; GFI değerinin

,85'in üzerinde; RMSEA değerinin ise ,050'nin altında olması beklenmektedir.<sup>28</sup> Buna göre DİSOL'un DFA sonuçlarında  $X^2/sd$  ve CFI değerleri istenen düzeydedir, ama GFI, NFI ve RMSEA değerleri istenen düzeyde değildir. Standardize regresyon yükleri incelendiğinde 15'inci madde hariç (,428) diğer tüm maddelerin istenilen düzeyde oldukları görülmüştür. Bu verilere istinaden 15'inci madde silinerek analiz tekrar yapılmıştır. Ayrıca modifikasyon indisleri incelendiğinde, bazı maddeler arasında kovaryans oluşturulması durumunda modele ait değerlerin daha istendik düzeyde olacağı görülmüştür. Böylece yeni bir model oluşturularak DFA yapılmıştır.

Şekil-2: DİSOL'un Modifiye DFA Sonucu.



<sup>28</sup> İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 98.

Şekil-2'deki path diagramında görüldüğü gibi madde faktör yük değerleri ,30'un üzerindedir. DFA sonuçlarına bakıldığında  $X^2/sd$  değerinin 1,804; CFI değerinin ,962; GFI değerinin ,854; NFI değerinin ,919 ve RMSEA değerinin ,082 olduğu tespit edilmiştir. RMSEA değeri dışındaki tüm değerler, kabul edilebilir bir uyumun olduğunu göstermektedir. Bazı yazarlar RMSEA değerinin ,05'in altında olması gerektiğini söylesen de<sup>29</sup>, MacCallum ve arkadaşları, RMSEA değerinin ,0 ile ,1 aralığında yer alması durumunda, büyük veya küçük oluşunun tek başına güçlü bir belirleyici olmadığını, ,08 ile ,1 aralığındaki RMSEA değerinin orta düzeyde bir uyum ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>30</sup> Buna göre modelin kabul edilebilir bir uyuma sahip olduğu söylenebilir.

### c) Araştırma III

#### Metot

A1 ve A2 arasındaki farklar dikkate alınarak A2'nin daha iyi bir performans sergilediği tespit edilmiş ve uygulanmasına karar verilmiştir. Üçüncü araştırmada ikinci araştırmayla son halini alan DİSOL ölçeği, alanda daha önce kullanılan ve güvenilirlik-geçerlik analizleri yapılmış olan *Dini Tutum Ölçeği* (Ok 2011) ile birlikte uygulanmış ve ölçüt bağıntılı geçerlik (konverjan geçerliliği) incelenmiştir. *Dini Tutum Ölçeği*, duygu, ilişki, biliş ve davranış alt boyutlarından oluşan beşli likert tipi bir ölçektir. Yapılan güvenilirlik-geçerlik analizleri, *Dini Tutum Ölçeği*'nin yüksek iç tutarlılığa sahip olduğunu ve kullanıma uygun olduğunu göstermiştir.<sup>31</sup> Bu ölçekten yüksek puan almak yüksek dindarlık anlamına gelmektedir. En yüksek puan 5 ve en düşük puan 1'dir. Bu bakımdan, DİSOL puanı ile *Dini Tutum Ölçeği* puanı arasında negatif anlamlı bir korelasyon olması beklenmektedir. Ayrıca bilinen grup geçerliliği için ilahiyat fakültesi öğrencileri örneklem olarak alınmıştır.

#### Evren ve Örneklem

Ölçüt bağıntılı geçerlik ve bilinen grup geçerliliği için, evren olarak Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri belirlenmiştir. Bu evren içerisinden rastgele 130 kişi örneklem olarak seçilmiştir. 3 kişi, çoklu cevaplar verdikleri için elenmiştir. Böylece 127 üniversite öğrencisinin katılımıyla Nisan 2015'te üçüncü araştırma tamamlanmıştır. Bu araştırmada katılımcıların yaş

<sup>29</sup> İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 98.

<sup>30</sup> Robert C. MacCallum, Michael W. Browne, Hazuki M. Sugawara, "Power analysis and Determination of Sample Size for Covariance Structure Modeling", *Psychological Methods*, 1(2), 1996, 130-149, s. 134-135.

<sup>31</sup> Üzeyir Ok, a.g.e.

ortalaması 20,13'tür ve %44'ü erkektir. Araştırmada DİSOL ölçeği ve *Dini Tutum Ölçeği*<sup>32</sup> uygulanmıştır.

### Bulgular

Tablo-6: DİSOL ile Dini Tutum Ölçeği Arasındaki İlişki.

	DİSOL	Dini Tutum Ölçeği
Pearson Korelasyon	1	-,526**
DİSOL Sig. (2-tailed)		,000
N	127	127

\*\* . Korelasyon  $p < 0.01$  düzeyinde anlamlıdır (2-tailed).

Tablo-6'da görüldüğü gibi, DİSOL puanı ile *Dini Tutum Ölçeği* puanı arasında anlamlı düzeyde negatif korelasyon ( $r = -,526$ ) vardır. Bu durum, DİSOL'un, geçerli ve güvenilir bir ölçüte bağıntılı olarak da geçerli olduğunu göstermektedir. Ayrıca ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, beklenildiği üzere DİSOL'den düşük puan aldıkları görülmüştür ( $\bar{X} = 1.45$ ).

### Tartışma ve Sonuç

Din psikolojisi alanında, yabancı dilden Türkçe'ye yapılan çevirilerde önemli hususlardan biri *spiritual/spirituality* kavramlarının *spiritüel/spiritüellik* şeklinde mi yoksa *manevi/maneviyat* şeklinde mi çevrilmesi gerektiğidir. Bu araştırmada her iki kullanım da dikkate alınmış ve farklı sonuçlar elde edilmiştir. Buna göre, spiritüel kavramının kullanılması durumunda ölçek beklenen performansı gösterememiştir. Manevi kavramı kullanıldığında ise güvenilirlik ( $\alpha$  ,858'den ,957'e) ve konverjan analizi için kullanılan Tanrı'ya inanç ile DİSOL arasındaki korelasyon ( $r$  -,575'ten -,814'e) yükselmiştir. Spiritüel kavramı kullanıldığında faktör sayısı artmış ve maddeleri belli faktörler altında toplamaya imkân kalmamıştır. Ancak manevi kavramı kullanıldığında orijinal ölçekte olduğu gibi iki faktör elde edilmiştir.

Tablo-7: Spiritüellik Kavramının Geçtiği Maddelerin A1 ve A2'deki Ortalamaları.

Soru	A1 (N=118)		A2 (N=120)	
	Ortalama	SD	Ortalama	SD
9	2,60	1,575	1,60	1,095
12	2,77	1,499	2,00	1,296
14	3,79	1,364	2,07	1,158

<sup>32</sup> Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 2011, 528-549.

---

16	2,75	1,531	1,88	1,310
----	------	-------	------	-------

---

Tablo-7'de görüldüğü üzere, spiritüel kavramının geçtiği maddeler A1'de daha yüksek ve A2'de daha düşük ortalama puanlara sahiptir. İkinci araştırmada standart sapmaların daha düşük olduğu ve örneklemin genelde aynı puan aralığında yer aldığı görülmektedir. Yani soruların A2'de daha anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Tüm bu sonuçlar, Türk örneklem açısından manevi/maneviyat kavramlarının daha anlaşılır, spiritüel/spiritüellik kavramlarının daha muğlak olduğunu; spiritüel kavramına, maneviyata nazaran, dini inanca daha uzak ve hatta Tanrı'ya inançla ters orantılı bir anlam yüklediğini göstermektedir. Bu nedenle spiritüel kavramı yerine manevi kavramının kullanılmasının uygun olacağına karar verilmiş ve ölçeğin uyarlanmasında manevi/maneviyat kavramları kullanılmıştır.

Manevi/maneviyat kavramlarının kullanıldığı ikinci versiyonda elde edilen sonuçlar, ölçeğin orijinalinde elde edilen sonuçlardan bazı yönlerden farklılık göstermektedir. Hem orijinal ölçekte hem de Türkçe uyarlamasında iki faktör olmasına rağmen, Türkçe uyarlamasında manevi/maneviyat kavramlarının geçtiği maddelerin spiritüel faktörü altında değil, dindarlık faktörü altında toplandığı görülmüştür. Bu oldukça ilginç bir sonuçtur. Düzgüner'e göre Müslümanlar maneviyat (spiritüellik) kavramına, Batı'da verildiğinden daha farklı bir anlam vermektedirler.<sup>33</sup> Altınlı-Macić' ve Coleman'ın tespitine göre Müslüman örneklemin %41,8'i maneviyatı (spiritüelliği) dini bir kavram olarak kabul etmektedir.<sup>34</sup> Bu tespitler, maneviyat kavramının Müslümanlar arasında dini bir içerikte kullanıldığını, oysa Batı'da daha geniş bir anlamda ve dindarlığı aşan bir anlamda kullanıldığını göstermektedir. Bu ölçek, bireyin ayrı ayrı dindarlık ve spiritüellik puanlarını değil, genel olarak inançsızlığa yönelimi ifade eden DİSOL puanını hesapladığı için, yani bireyin doğaüstü herhangi bir alanın varlığını kabul etmeme ve doğaüstü varlıklara inanmama durumunu tespiti yönelik olduğu için, manevi kavramının dini bir kavram olarak algılanması ölçeğin güvenilirliğini zedelemeyecektir.

Maddelerin ortalamalarına bakıldığında, 6'ncı maddenin ve 15'inci maddenin ortalamalarının (2,64 ve 2,65) diğerlerinden yüksek olduğu görülmüştür. 6'ncı madde, kişinin kendini ne derece dindar gördüğü ile ilgilidir. Diyanet İşleri

---

<sup>33</sup> Sevede Düzgüner, "The Intersection Point of Mysticism, Spirituality, and Religiosity: An Empirical Study on Mawlawi Sema Ritual", *The 2013 Congress of the International Association for the Psychology of Religion*'de sunulmuştur, Lausanne, Switzerland, 2013.

<sup>34</sup> Merve Altınlı-Macić, Thomas J. Coleman III, "Spirituality and Religion: An Empirical Study Using a Turkish Muslim Sample", *Psychology of Religion in Turkey*'nin içinde, Zuhar Ağılıkaya-Şahin, Heinz Streib, Ali Ayten, Ralph W. Hood (eds.), Brill, Leiden, 2015, 160-176, s. 166.

Başkanlığı'nın, 2014 yılında Türkiye genelinde yaklaşık 35000 kişinin katılımıyla gerçekleştirdiği araştırmaya göre Türk insanının % 99,2'si kendini Müslüman olarak görmekte, %98,7'si Tanrı'ya inanmakta, %42,5'i düzenli olarak vakit namazı kıldığını ifade etmektedir. Buna karşın katılımcıların çoğu (%68,1) 1 ile 5 arasındaki bir dindarlık skalasında kendilerini "çok dindarım" (5) şeklinde değil, "dindarım" (4) şeklinde ifade etmektedir. Bu durum, kişilerin dindarlıklarını ifade ederken temkinli davrandıklarını veya bu konuda tevazu gösterdiklerini düşündürmektedir. Hatta "hiç dindar değilim" (1) diyenler arasında Tanrı'ya inanma oranı %95,5'tir. Ölçekte dindarlıkla ilgili 6'ncı maddenin ters puanlanması durumunda ortalama puan 3,33 olacaktır ki bu puan, Diyanet'in araştırmasında katılımcıların çoğunluğunun kendi dindarlıklarını 4 ile puanlamalarıyla uyumludur. 15'inci madde ise doğüstü varlıklarla irtibat hissi olup olmadığı hakkındadır. Bu madde, hem A1'de hem de A2'de diğer maddelerden yüksek puan almıştır. Verilerin analizinde bunun nedenine dair bir bulgu elde edilememiştir. Doğrulamalı faktör analizinde, 15'inci maddenin standardize regresyon katsayısı beklenen düzeyde çıkmadığı için bu madde silinerek yeniden DFA yapılmış ve daha uyumlu bir model elde edilmiştir. Ancak bu maddenin dahil olduğu model de uyumlu bir modeldir. Bu nedenle, orijinal ölçeğe sadık kalınarak Türkçe adaptasyonda bu madde muhafaza edilmiştir.

İnançsızlığın farklı tipleri vardır ve bazı bireyler Tanrı'ya inanmadıklarını deklare etmeksizin pasif bir inançsızlık içerisinde bulunmaktadır.<sup>35</sup> Öte yandan Tanrı'ya inanmadığını deklare eden bazı bireyler ise dini aidiyetlerini ve dini davranışlarını devam ettirmektedir.<sup>36</sup> Bu durum, inançsızlık, dinsizlik ve ateizm gibi konularda yapılacak araştırmalarda, Tanrı'ya inançla ilgili soruların yanında DİSOL ölçeğinin önemli bir işlevi olacağını göstermektedir. Kişi kendini inançsız olarak tanımlasın ya da tanımlamasın, DİSOL puanının 5 olması, tam olarak inançsız olduğunu göstermemekle birlikte, onun inançsızlığa yakın olduğunu göstermektedir. Ayrıca, dindar ve spiritüel olmakla ilgili dört farklı kombinasyonda (dindar ve spiritüel, dindar ama spiritüel değil, spiritüel ama dindar değil, ne dindar ne spiritüel) inançsız bireyler çoğunlukla "ne dindar ne spiritüel" seçeneğini işaretlerken, bazı inançsız bireyler kendilerini "spiritüel ama dindar değil" şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu ölçek, inançsız bireylerin gerçekten "spiritüel ama dindar değil" grubuna dahil olup olmadıklarını veya buradaki spiritüelliğin yatay mı yoksa

<sup>35</sup> Daniel R. Blazo, *The Politics of Atheism in the West*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Mississippi Üniversitesi, 2013, s. 14; Robert Charles Sproul, *The Psychology of Atheism*, Bethany Fellowship, Minnesota, 1974, s. 19; Bruce E. Hunsberger, Bob Altemeyer, *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*, Prometheus Books, New York, 2006, s. 115.

<sup>36</sup> Darren E. Sherkat, "Beyond Belief: Atheism, Agnosticism, and Theistic Certainty in the United States", *Sociological Spectrum*, 28, 2008, 438-459, s. 448; Bkz. Ariela Keysar, "Shifts Along the American Religious-Secular Spectrum", *Secularism and Nonreligion*, 3(1), 2014, 1-16.



dikey spiritüellik mi olduğunu ortaya koyacaktır. Tanrı'ya inanmadığını söyleyen bireyin, DİSOL puanının 5 olması, bu kişinin "spiritüel ama dindar değil" grubundan ziyade "ne dindar ne spiritüel" grubuna dahil olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak 16 maddelik "Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği"nin geçerlik ve güvenilirliğine ilişkin olarak gerçekleştirilen araştırma ve bu araştırmadan elde edilen bulgular, bu ölçeğin Türkçe'ye tam bir uyarlanmasının yapıldığını göstermektedir. Konverjan geçerliği için yapılan analizler, ölçeğin Tanrı'ya inançla ve dindarlıkla istatistiksel olarak anlamlı düzeyde ters orantılı bir ilişkisi olduğunu ortaya koymuştur. Ölçeğin geliştirilmesi aşamasında elde edilen bulgular, kültürel farklılıklara dikkat çekmektedir. Kültürel farklılıklardan ötürü Türkiye'de dindarlık ve spiritüellik kavramları Batı'dakinden farklı bir muhtevaya sahiptir. Buna rağmen DİSOL ölçeği; maddenin ötesinde herhangi bir gerçeklik öngörmeyen, doğaüstü alanı kabul etmeyen, kurumsal dine inanan veya çok düşük dindarlığa sahip, dikey anlamda spiritüel/manevi inançları olmayan veya inançsız olan bireylerin tespitinde kullanılabilirlik ve geçerliğe sahiptir.

### **Kaynakça**

Altınlı-Macić, Merve, Coleman III, Thomas J., "Spirituality and Religion: An Empirical Study Using a Turkish Muslim Sample", *Psychology of Religion in Turkey* içinde, Zuhal Ağılkaya-Şahin, Heinz Streib, Ali Ayten, Ralph W. Hood (eds.), Brill, Leiden, 2015, 160-176.

Aydın, Ali Rıza, *Dini İnkârın Psiko-sosyal Nedenleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1995.

Baker, Joseph O'Brian, Smith, Buster, "None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 2009, 719-733.

Beit-Hallahmi, Benjamin, "Atheists: A Psychological Profile", *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, Michael Martin (eds.), Cambridge University Press, New York, 2007.

Blazo, Daniel R., *The Politics of Atheism in the West*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mississippi Üniversitesi, 2013.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.

Brinkerhoff, Merlin, Mackie, Marlene, "Casting Off the Bonds of Organized Religion: A Religious-Careers Approach to the Study of Apostasy", *Review of Religious Research*, 34(3), 1993, 235-258.

Brislin, R. W., "Back-Translation for Cross-Culture Research", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1, 1970, 185-216.

Brislin, R.W., Walter, J.L. & Thorndike, R.M., *Cross-Cultural: Research Methods*, John Wiley & Sons Publication, Canada, 1973.

Brown, Callum G., "The Twentieth Century", *The Oxford Handbook of Atheism* içinde, Stephen Bullivant, Michael Ruse (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2013.

Çayır, Celal, *Türkiye'de Din Değiştirip Hristiyanlığa Geçişin Psikososyal Etkenleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, 2008.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 4. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Cragun, Ryan, Kosmin, T. Barry, Keysar, Ariela, Hammer, Joseph H. & Nielsen, Michael, "On the Receiving End: Discrimination toward the Non-Religious in the United States", *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 2012, 105-127.

Cragun, Ryan, Hammer, Joseph H. & Nielsen, Michael, "The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists", *Science, Religion & Culture*, 2(3), 2015, 36-53.

Dawkins, Richard, *Kör Saatçi*, Çev. Feryal Halatçı, 10. Baki, Tübitak, Ankara, 2008.

Düzgüner, Sevde, "The Intersection Point of Mysticism, Spirituality, and Religiosity: An Empirical Study on Mawlawi Sema Ritual", *The 2013 Congress of the International Association for the Psychology of Religion*'da sunulmuştur, Lausanne, Switzerland, 2013.

Eurobarometer, *Special Eurobarometer 225: "Social Values, Sciences and Technology"*, European Commission, 2005.

Eurobarometer, "Pillars of Truth: Religion and Science", *Europeans and Biotechnology in 2010*, European Commission, 2010.

Hood, Ralph W., Hill, Peter C. & Spilka, Bernard, *The Psychology of Religion*, 4. Baskı, The Guilford Pres, New York, 2009.

Hout, Michael, Fischer, Claude, "Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations", *American Sociological Review*, 67(2), 2002, 165-190.

Hunsberger, Bruce E., Altemeyer, Bob, *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*, Prometheus Books, New York, 2006.

ISSP, *International Soacial Survey Programme 2008: Religion III*, 2008.

Keysar, Ariela, "Shifts Along the American Religious-Secular Spectrum", *Secularism and Nonreligion*, 3(1), 2014, 1-16.

Keysar, Ariela, Navarro-Rivera, Juhem, "A World of Atheism: Global Demographics", *The Oxford Handbook of Atheism* içinde, Stephen Bullivant, Michael Ruse (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2013.

MacCallum, Robert C., Browne, Michael W., Sugawara, Hazuki M., "Power analysis and Determination of Sample Size for Covariance Structure Modeling", *Psychological Methods*, 1(2), 1996, 130-149.

Martin, Michael, "Atheism and Religion", *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, Michael Martin (eds.), Cambridge University Press, New York, 2007.

Ok, Üzeyir, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 2011, 528-549.

Oxford Dictionary,  
<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/non-religious?q=nonreligious&searchDictCode=all> (21.12.2014).

Pew Reseach Center, *The World's Muslims: Unity and Diversity*, Washington, 2012.

Rice, Tom W., "Believe it or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 2003, 95-106.

Seçer, İsmail, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*, Anı Yayıncılık Ankara, 2015.

Sevinç, Kenan, "A Study on the Graduate Theses of the Field of Psychology of Religion in Turkey", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(28), 2013, 243-269.

Sherkat, Darren E., "Beyond Belief: Atheism, Agnosticism, and Theistic Certainty in the United States", *Sociological Spectrum*, 28, 2008, 438-459.

Silver, Christopher, *Atheism, Agnosticism, and Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The University Of Tennessee, 2013.

Sproul, Robert C., *The Psychology of Atheism*, Bethany Fellowship, Minneapolis, 1974.

Streib, Heinz, Klein, Constantin, "Atheist, Agnostics, and Apostates", *APA Handbook of Psychology and Spirituality* içinde, Kenneth Pargament, Julie J.E., James W.J. (eds), vol.1, American Psychological Association, 2013, 713-728.

Vernon, Glenn M., "The Religious 'Nones': A Neglected Category", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7(2), 1968, 219-229.

Yapıcı, Asım, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 2012, 1-34.

Yazıcıoğlu, Yahşi, Erdoğan, Samiye, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2007.

Zinnbauer, Brian J., Pargament, Kenneth I., Cole, Brenda, Rye, Mark S., Butter, Eric M., Belavich, Timothy G., Hipp, Kathleen M., Scott, Allie B., Kadar, Jill L., "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 1997, 549-564.

EK-1

### **Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği (DİSOL)**

Hemen herkes “din” kelimesini duymuştur ve ne anlama geldiğine dair bir fikri vardır. Bu araştırmada din kelimesini belli bir anlamda ele almanızı istiyoruz. Din ile ilgili aşağıdaki sorularda, sizden kurumsal dini dikkate almanızı ya da kutsal/doğüstü ile ilgili inançları paylaşan ve aynı organizasyonun üyeleri olan bir grup insanı göz önünde bulundurmanızı bekliyoruz. Bu anlamda İslam bir dindir, çünkü burada kutsal/doğüstü ile ilgili inançları paylaşan ve aynı organizasyonun üyeleri olan bir grup insan vardır. Bir futbol kulübü veya siyasi bir ideoloji, aynı amaç etrafında bir araya gelmiş üyelerden oluşmasına rağmen, din olarak kabul edilmemektedir, çünkü doğüstüyle ilgili paylaşılan inançları yoktur.

Lütfen aşağıdaki ifadelerin size ne kadar uygun olduğunu 1'den 5'e kadar bir ölçekte derecelendirin:

	Bana çok uygun 1	Bana uygun 2	Kararsızım 3	Bana uygun değil 4	Bana hiç uygun değil 5
1. Hayatımla ilgili önemli kararlar alırken din bana yol gösterir.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
2. Din, neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösteren en güçlü rehberdir.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
3. Hayatımda zorluklarla karşılaştığımda dinden destek alırım.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
4. Dini faaliyetlerle hiç meşgul olmam.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
5. Din, hayatın anlamıyla ilgili sahip olduğum birçok soruya cevap vermeme yardım eder.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
6. Kendimi dindar bir kişi olarak tanımlayabilirim.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
7. Din, kişisel mutluluğum için gerekli değildir.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
8. Çocuğumun dindar OLMAYAN biriyle evlenmek istemesi beni rahatsız eder.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Bazı insanlar “manevi” ve “maneviyat” kavramlarını doğaüstüne inanmama anlamına da gelecek şekilde geniş bir anlamda kullanırlar. Bu kişilere göre maneviyat: özel ve yoğun bir tecrübe, varlığa değer verilmesi, hayatın anlamı, huzur, doğayla uyum, iyilik halinin arayışı veya insanlarla, insanlıkla, doğayla veya evrenle duygusal bir bağlantıdır. Bu anlamda bir ateist kendisini maneviyatçı olarak tanımlayabilir veya manevi bir tecrübe yaşadığını söyleyebilir. Maneviyatın bu geniş anlamına rağmen bu çalışmada maneviyat kavramı, doğaüstü bir anlamda, yani bu maddi evrenin ve doğanın ötesinde veya üstünde bir şeylerin olduğunu kabul etmek anlamında kullanılmaktadır. Tanrı, ruhlar, melekler, şeytan, kutsal alemler, mucizeler ve telepati bu özel tanıma göre doğaüstüdür.

Lütfen aşağıdaki ifadelerin size ne kadar uygun olduğunu 1’den 5’e kadar bir ölçekte derecelendirin:

	Bana çok uygun 1	Bana uygun 2	Kararsızım 3	Bana uygun değil 4	Bana hiç uygun değil 5
9. Maneviyat benim için önemlidir.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
10. Bu dünyada yaptıklarımızın doğruluğu veya yanlışlığı, öldükten sonra bize ne olacağını belirler.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
11. Fiziksel bedenimin ötesinde ben bir ruha/öze sahibim.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
12. Her açıdan eşit düzeye sahip olan iki kişiden maneviyatla ilgilenen daha iyidir.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
13. Doğaüstü bir gerçeklik vardır.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
14. Manevi etkinliklerde bulunurum.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
15. Bilimsel olarak gördüğümüz, ölçtüğümüz veya test ettiğimiz dünyanın ötesindeki şeylerle bir irtibatım olduğunu hissediyorum.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
16. Maneviyat olmadan hayatta kayda değer bir anlamın olacağını düşünmüyorum.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

## ÇEVİRİ

---

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2015, Sayı 6





## Arapça, İslâm'ın Dilidir

Mustafa b. el-'Adevî Şelbâye

Çev. Ramazan DEMİR\*

Arapçanın İslâm'ın dili olması, İslâm'ın doğuşundan ve Kur'ân-ı Kerim'in apaçık Arap diliyle indirilişinden beri, tarihî hadiselerle şahit olan herkesin anlayabileceği sağlam ve değişmez bir hakikattir.

Arapça yerellik elbisesini çıkarmış, etnik ve milli aidiyetlerini bir tarafa bırakmıştır. Arapça, Arap yarımadasının dar sınırlarının arkasında gizlenmişken bu sınırları aşıp ne zaman ve nerede olurlarsa olsunlar Müslümanların ortak dili haline geldi. Dolayısıyla Arapça, insanları İslâm'a ulaştıran bir yol haline geldiği gibi İslâm da Arapçayı insanlarla buluşturan bir yol oldu. İnsanlar, İslâm ile Arapçayı, Arapça ile İslâm'ı tanıdı.

Bu sebeple Arapçayı Kur'ân ve İslâm'ın dili olması hasebiyle doğru konuma yerleştirerek ona hak ettiği değeri vermek etnik kökenleri ne olursa olsun bütün Müslümanların boynunun borcudur. Aynı şekilde Müslümanlar, dile ihtiyaç duyan veya dile dayanan hiçbir alanda başka bir dili Arapçadan üstün görmemelidirler.

Kanaatimizce bu husus, farz mesabesindedir. Çünkü bu karar, bizim içtihadımız olmadığı gibi bizim gibilerin Arapçaya olan sevgisi, tutkusu veya Arapçayı övünç kaynağı yapması sebebiyle ileri sürdüğü bir iddia da değildir. Bununla beraber Arapçayı sevmek, onunla gurur duymak ve coşkulu bir şekilde ona sahip çıkma duygusu ile hareket etmek bu dilin ümmetin her bir ferdi üzerindeki haklarının sadece bir kısmını oluşturmaktadır.

Bu konuda hüküm, gökler ve yer var olduğu müddetçe Yüce Allah'ın kitabında okunacak olan bazı ayetlere dayanmaktadır. Bu ayetler, Arapçayı -Kur'ân dilini- Yüce Rabbimiz'in seçtiğini ve diğer dillerden üstün kıldığını beyan etme konusunda hakkı ve hakikati açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yüce Allah, Yusuf suresinin başında şöyle buyurmaktadır:

“Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.” (Yûsuf, 12/3)

Aynı şekilde aşağıdaki ayetlerde de şöyle buyurmaktadır:

“Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kur'ân), apaçık bir Arapçadır.” (en-Nahl, 16/103)

\*Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, E-posta: ramadandemir76@hotmail.com

“(Resûlüm!) Biz onu böylece Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.” (Tâhâ, 20/113)

“(Resûlüm!) Onu Rûhu’l-emîn (Cebrail), uyarıcılardan olası diye apaçık Arap diliyle senin kalbine indirmiştir.” (eş-Şuarâ, 26/193-195)

“Dosdoğru Arapça bir Kur’ân.” (ez-Zümer, 39/28)

“İşte böyle! Sana Arapça bir Kur’ân vahyettik.” (eş-Şûrâ, 42/7)

“Onu Arapça bir Kur’ân kıldık.” (ez-Zuhruf, 43/3)

Kanaatimizce bu ayetler iki zâhir olguya delâlet ediyor:

İlki, Arapçanın Kur’ân için seçilmiş dil olduğudur.

İkincisi ise söz konusu seçimin Allah tarafından gerçekleştirildiğidir. Şüphesiz O (Kur’ân), Allah’ın gönderdiği bir vahiy olup, kıyamete kadar okunacak bir Ku’rân’dır.

Tüm bunlar Arapçanın İslâm’ın dili olduğu anlamına gelmektedir. Bütün Müslümanlar için ortak bir dil olması gereken İslâm’ın apaçık dili.

Herhangi bir şüphe götürmeyecek şekilde sabit olan bu hakikat, genel kabul gördüğünde kalplerinde hastalık bulunan kötü niyetli, ileri geri konuşan kimseler, Arapçanın İslâm’daki saygınlığını ve konumunu Hz. Muhammed’in (sav) kendi kavmi veya kabilesinin diline olan taassubuna bağlayamayacaklardır. Aynı iddiayı onun râşid halifeleri ve hidayete erdirilmiş ashâbı (Allah, hepsinden razı olsun) için de ileri süremeyeceklerdir.

Kur’ân ayetleri, hikmeti sonsuz olan Yüce Allah’ın iradesi ve dileğinin apaçık Arap dilinin Kur’ân dili olması yönünde tecelli ettiğini böylece de Arapçanın İslâm’ın dili olduğunu ifade etmektedir.

### **Ümmetin Varlığı İçin Arapçanın Gerekliliği**

Dilin milletler ve halklar arasındaki birliğin ve bir araya gelmenin en önemli etkenlerinden biri olduğu değişmez bir gerçektir.

İslâm ümmeti, onun için pusuda bekleyen, ona karşı birbirine sırt çıkan, onu yok etmeye, kökünü kazımaya çalışan zalim, haddi aşmış, sinsi, hilekâr şer güçler karşısında saflarını birleştirmeye, yekvücut olmaya bugün her zamankinden daha çok ihtiyaç duymaktadır. Birbirine sınıksız bağlı tek bir ümmet olmaktan başka bir seçeneği de yoktur. Söz konusu birliğin güçlü ve eksiksiz olması da ancak dil birliği ile gerçekleşebilir.

Ancak Müslümanların konuştuğu diller çoktur. Bu dillerin hangisi üzerinde birleşecekler? Şüphesiz bu sorunun cevabı izaha mahal bırakmayacak derecede açıktır. Diller arasında üzerinde birleşilmeye en layık dil, kendisine vakıf olunmadan İslâm’ın gerçek anlamda anlaşılacağı dildir. Bu dil de âlemlerin rabbi olan

Allah'ın Arapça olmasını dilediği ve kıyamete kadar her yerde Arapça olarak okunacak olan Kur'an-ı Kerim'in indiği dildir.

Selef-i sâlihîn bu hakikati anlamış ve araştırmak, incelemek ve düşünmek suretiyle aşkla, şevkle, muhabbetle Kur'an diline yönelmiştir. Bu ümmetin Arap olmayanları (Acem) ile Arapları bu alanda yarışmış ve çoğu zaman Acemler, bu yarışta kazanmışlardır. Bu hususta Sibeveyhi, Ebû Ali el-Fârisî, el-Müberred, el-Ferrâ, el-Kisâî, İbn Cinnî ve Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin isimlerini hatırlamamız yeterlidir. Bu âlimler, Arap dili ilimlerinde otorite (hocaların hocaları) olup hepsi soy bakımından Arap değil Acemdirler. Ancak Onlar, Dâd dili<sup>1</sup> olan Arapçaya Arapların dili olarak değil İslâm'ın ve tüm Müslümanların dili olarak baktılar. Çünkü o, âlemlerin rabbi olan Allah'ın emri ile Kur'an-ı Kerim'in dili olmuştur. Bu hakikati idrak ettiklerinde güçlü ve sağlam bir ümmet inşa ettiler; kültürel yönden asırlarca hüküm sürmüş yüksek, üstün ve ilerlemiş bir medeniyet kurdular.

### **Arapça Düşmanlığı, İslâm Düşmanlığından Kaynaklanmaktadır.**

İslâm'ın daimi düşmanları ve hasımları, İslâm birliğini koruma ve himaye etmede Arap dilinin etkisini idrak ettiler. Bundan da önemlisi söz konusu dilin bilinç, idrak, algı, anlayış, ilim ve amel yönünden Müslümanları İslâm'a bağlamadaki etkisinin de farkına vardı. Başka bir ifadeyle İslâm'ı anlama, İslâm'ın emirlerini yerine getirme ve onun kapsayıcı davetini yayma noktasında Müslümanların Arapçanın gerekliliğini ve önemini gözden kaçırdıklarını anladılar. Bu ise İslâm düşmanlarının zulüm ve haksızlıklarının egemen olduğu topraklarda Müslümanların yok edilme, soykırma tâbi tutulma ve sürgün edilmeleri anlamına gelmektedir. Bu sebeple hâkimiyet altına alıp kontrolü ele geçirdikleri topraklarda bütün gayret ve çabaları Arap diline yöneldi. Oklarını ve saldırılarını Arapçaya doğrultular. Varlığı ve izi bulunan her yerde Arapçanın peşine düştüler. Çünkü O'nun yok olmasını veya göz önünden kaybolmasını istiyorlardı.

Onların bu çirkin faaliyeti, dâhice ve sinsî bir şekilde birbirine paralel iki plan şeklinde cereyan etti. Bu planların ilki, Arap ülkelerinde uygulananıdır. Bu ülkelerde Arapçayı zayıflatılar, saygınlığını zedelediler ve tahtından indirdiler. Şöyle ki, kendi dilleriyle Arapçayı boğdular. Hatta dillerini bazen Arapçanın önüne geçirdiler. Daha sonra Fasîh Arapçaya karşı savaş savaş açtılar. Fasîh Arapçanın yetersiz, eksik, muğlak, karmaşık ve zor anlaşılır olduğunu iddia ettiler. Avamcağı teşvik ettiler, O'nu güçlendirdiler. Avamcanın yayılmasına ve kullanım alanının genişlemesine yardımcı oldular. Avamcanın konuşma, yazı, telif, hitabet ve eğitim dili olması için propaganda yaptılar.

<sup>1</sup> Dâd dili ile Arapça kastedilmektedir.

İkinci plan ise Arap olmayan İslâm ülkelerinde uygulanmıştır. Bu ülkelerde Kur'ân diline savaş açtılar. İşgalci güçler, işgal dillerine hayran olma; Müslümanlar için hakiki anlamda birleştirici bağın dayanağı ve gerçek birliğin esası olan Arapçadan uzaklaşma fikrini cazip hale getirdiler. Kısa bir süre sonra sırasıyla İslâm ülkelerinden çıkarılan Arapça, kendisini savunup sahip çıkarların azlığı ve tefrika yüzünden hedef alınan Arap toprakları bölgesine sıkışıp kaldı. Böylece Arapça, onu sevmeyen, kıskanmayan, sınımsız sarılmayan, önem vermeyen ve ilgilenmeyen bir topluma mahkûm edildi.

### Fasih Arapça ve Avam Arapçası

Bu konunun dar sınırları çerçevesinde “Fasih Arapça ve Avam Arapçası” meselesini detaylı bir şekilde ele almamız mümkün değildir. Çünkü bu, incelediğimiz konunun sınırlarını aştığı gibi özel zaman ve çaba gerektirmektedir.<sup>2</sup> Bu bölümde Avam Arapçasının propagandasını yapmanın; eğitim-öğretim ve İslâmî tebliğ sahalalarında insanların avamca konuşmada ısrar etmesinin tehlikesi üzerinde duracağız. İslâmî davetle uğraşan bir cemaate mensup bazı kimselerin tebliğde, hitabette ve ders vermede avamca'yı tercih etmeleri beni üzmektedir. Avamcanın bu sahalarda kullanılması, aşağıda zikredilen iki sebepten dolayı büyük bir hatadır.

1-Avamcanın, eğitim-öğretim ve akademik alanda kullanılmasını talep etme, işgal döneminin başlangıcına kadar gitmektedir.<sup>3</sup> Avamcanın propagandasını yapanların ilkleri de, siyasi ve askeri işgal sona erdikten sonra kültürel ve fikrî işgalin temellerini atmanın öncülere olmaları için bir takım güçlerin getirdiği düşünce ve fikir adamlarıydı. Bu da önemli alanlarda avam Arapçasının kullanılması, hâkimiyetlerini devam ettirme ve etki alanlarını genişletme de ihtilal güçlerinin planlarını yürürlüğe koyan, gayelerini gerçekleştiren, uzak emellerine ve hedeflerine ulaştıracak olan büyük bir hizmet anlamına gelmektedir.

2- Avam Arapçasının konuşulması, ümmetin kültürel yapısını olumsuz bir şekilde etkileyen iki tehlikeli sonuca götürür.

Birincisi, halk nezdinde kültürel mirasın ihmal edilmesi, küçümsenmesi ve hor görülmesidir. Çünkü o zaman söz konusu miras, anlaşılması ve idrak edilmesi şöyle dursun, bilinmesi mümkün olmayan bir tılsım ve bilmece yığını haline gelir. Bu

<sup>2</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bizim çalışmamız “اللغة الباسلة/el-Lügatu'l-bâsile” ve Neffüse Zekeriya'nın “الدعوة إلى العامة في مصر/ed-Da'vatu ila'l-'Ammiyye fi Mısır” isimli değerli çalışmasına bakınız.

<sup>3</sup> Bu bağlamda daha meşhur olan ve yaygın olarak kullanılan “استعمار/isti'mâr (emperyalizm)” kavramını değil “احتلال/ihtilal” kavramını kullanmayı tercih ediyoruz. Çünkü “استعمار/isti'mâr” kelime olarak Arap dilinde güzel bir anlama sahip olup hayırlı bir ameli ifade etmektedir. Nitekim söz konusu kelime şu ayette Allah'a nispet edilmiştir: “O, sizi yerden (topraktan) yarattı ve size yeryüzünde yerleşme ve imar etme gücünü verdi.” (Hûd, 11/61). Ayrıca bu zalimlerin yaptıkları, zikri geçen büyük anlam ile tamamen çelişmektedir. Çünkü Onlar, toprakları işgal eden, hayra engel olan ve insanlara zulmedenlerdir.

da ümmetin kimliğini zayıflatır, başkalarına tâbi hale getirir ve yok olmasına sebep olur.

İkincisi ise, Kur'ân'ın anlaşılmasıdır. Bu ise avamca konuşmanın doğuracağı en vahim ve en tehlikeli sonuçtur. Ancak İslam toplumu bunu anlamamaktadır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'i incelemek ve anlamaya çalışmak gücü nispetinde her Müslümana farzdır. Kur'ân'ın anlaşılması da ancak anlamayı sağlayacak oranda Kur'ân'ın indiği dilin bilinmesiyle mümkündür. Avamca konuşulacak her söz, Fasih Arapçanın pencerelerinden birini kapatır ve Avamcanın yolunu açıp genişlettiği oranda Fasih Arapçanın yolunu daraltır. Dinî ve kültürel açıdan Fasih Arapçaya sarılmaya ve Arap toplulukları arasında Fasih Arapçayı kullanma bilincini yerleştirerek onu yaymaya muhtacız.

İlk olarak vazgeçilmesi mümkün olmayan, o olmadan gücümüzün olmadığı, bizim için zarûrî olan birliği bir nebze de olsa geri getirmek ve yeniden canlandırmak için buna ihtiyacımız var. İkinci olarak İslâm'ı ve Kur'ân'ı anlama ve algılama biçimimizin düzelmesi için buna muhtacız.

İşte bu sebeple Avamcaya sarılmanın ve bunda ısrar etmenin doğuracağı vahim sonuçları ve tehlikeyi anlamaları için çağırımı, Allah'a davetin askerleri olan kardeşlerimize yöneltiyorum. Çünkü Avamcayı kullanarak farkına varmadan düşmanlarına hizmet ediyor ve onların gayelerini gerçekleştiriyorlar.

Diğer taraftan Kur'ân'ı ve İslâm mirasını bilinçli bir şekilde anlamanın önüne setler çekmeye ve engeller koymaya ortak oluyorlar. Onlardan hiçbir kimsenin (hepsinin iyi niyetli olduğu kanaatindeyiz) İslâm düşmanlarına yardım etmeyi kabul edeceğini veya Kur'ân dilini yayma bilinci hususunda üzerine düşen görevi yerine getirmekten kaçınacağını düşünmüyorum. Çünkü Kur'ân dili, İslâm'ı anlamanın en doğru yoludur.

Doğrusu muhataba anlatma ve onu etkileme bahanesiyle Avamcaya sarılmalarını ve meseleyi hafife almalarını fazilet sahibi kişilere yakıştıramıyorum. Çünkü bu şekilde davranarak Avamcanın bayrağını yükseltmeye katkıda bulunmuş oluyorlar. Aynı şekilde İslâm'ı tebliğ etmek için hitap alanlarını genişletmek istemeleri gibi yüce gayelerle de olsa Avamcaya yönelmelerini de yakıştıramıyorum. "Avamca, insanlara anlayabilecekleri bir şekilde hitap etmek için kaçınılmaz bir zorunluluktur" demek, doğru olmadığı gibi doğru bir üslup da değildir. Çünkü insanlara akıllarının anlayabileceği şekilde konuşmak dili sıradanlaştırma, sözün değerini düşürme ve Fasih Arapçanın yolundan sapma anlamına gelmez. Tam aksine anlatılmak istenen düşüncenin zorlaştırılmasından; garip, karmaşık, anlaşılması zor ifadeler kullanmaktan uzak durmak anlamına gelmektedir.

“Halka anlatmak” iddiasıyla Avamcaya meyletmek, Fasih Arapçayı konuşamaktan veya O’nu kullanmadaki acziyetten kaynaklanan yetersizliği örtme çabası değilse hem Fasih Arapçaya hem de halka aynı anda haksızlık eden bir iddiadır. Söz konusu iddia, anlaşılmıyor diye Fasih Arapçaya zulmediyor. Vallahi/Allah’a yemin ederim ki Fasih Arapça son derece anlaşılırdır. Aynı şekilde anlamıyorlar diye halka da zulmediyor. Tallahi/Allah’a yemin ederim ki onlar çok iyi anlıyorlar. Eğer anlamıyorlarsa Kur’ân-ı Kerim’e nasıl itaat ediyorlar, etkileyici nasihatten ve güzel sözden nasıl etkileniyorlar.

Bu sözlerle sadece fasih Arapça ile İslâm ve Müslümanların birliği arasındaki sıkı bağa ve irtibata vurgu yapmak istedim. Size yasakladığım şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak istemiyorum. Ben sadece gücümün yettiği kadarıyla ıslah etmeyi istiyorum. Ancak başarmam sadece Allah’ın yardımı iledir. O’na tevekkül ettim, dayandım ve yalnız O’na döneceğim.

# SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2015, Sayı 6





## **Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi**

*Mehmet Ali Yargı, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014, 316 sayfa.*

Halil EFE\*

Bir hukuk doktrini ve bunun teorisinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, söz konusu hukukun yürürlükte olup tatbik edildiği evrenin iyi bilinmesi ile yakından alakalıdır. Bu bakımdan İslâm hukukunun uygulanmasına dair araştırmalar önem taşımaktadır. Günümüzde sünnî dünyada İslâm hukukunu, diğer bir ifadeyle Kur'ân ve Sünnet'e dayalı hukuk sistemini devletin resmî hukuku olarak kabul eden ve uygulanabilir/sürdürülebilir bir sistem içerisinde ortaya koyan Suudî Arabistan, bu yönü ile araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Bu sistem hakkında Batı'da/İngilizce literatürde Frank E. Vogel'in *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*<sup>1</sup> isimli çalışması önemlidir. Çanakkale Onsekiz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Mehmet Ali Yargı'nın *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi* isimli eseri ise Türkçe literatüre dikkate değer bir katkıda bulunmaya aday görünmektedir. Söz konusu çalışmanın muhtevası ve başlıca değerlendirmeleri, bu tanıtım yazısının konusunu teşkil etmektedir.

Yazar, İslâm hukukunun güncel bir uygulamasını, temel ilkeleri ve kurumları ile incelemeyi hedeflediği bu eserinde, İslam hukukunu uygulama iddiasındaki Suudî Arabistan'ın hukuk ve yargı sistemini, tarihî süreçteki gelişmelere de yer vererek geldiği nokta itibarıyla tasvir etmektedir. Doçentlik çalışması olarak hazırlanan eser, temelde yazılı kaynaklara dayanmakla birlikte bir tür vaka analizi niteliği de taşımaktadır. Zira yazar, resmî bir görev münasebetiyle, 2007-2012 tarihleri arasında beş yıl süreyle Suudî Arabistan'da bulunmuş, yeni gelişmelere ve sosyal ihtiyaçlara binaen güncellenen yargı sistemindeki gelişmeleri, özellikle temel kanunlar (*nizâm*) olan Yargı ve İdarî Yargı kanunlarındaki (*Nizâmü'l-kadâ ve Nizâmu Divâni'l-Mezâlim*) önemli değişiklikleri (2007), uygulamaları da takip ederek gözlemlene imkânı bulmuştur. Ancak yazarın da ifade ettiği gibi, Suudî Arabistan yargı teşkilatının yeni çıkarılan kanunlara göre şekillenmesi, ilgili yönetmeliklerin değiştirilmesi, yeni mahkemelerin tesisi, yargı teşkilatının güçlendirilmesi vb. çalışmalar henüz tamamlanmış değildir. Bu, teorik yönü kadar önemli olan

\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

<sup>1</sup> Yazarın *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* başlığı ile doktora tezi (Harvard Üniversitesi, 1993) olarak hazırladığı bu çalışma, daha sonra aynı isimle yayımlanmıştır (Leiden: Brill, 2000).

“uygulama”nın başarısı ile de irtibatlı ve gelişime açık dinamik bir süreçtir. Bu bakımdan elimizdeki eser de, nihaî olmaktan ziyade, tartışmaları ve uygulamadaki güçlükleriyle yaşanan süreci kayda geçirmekte ve bu yönüyle kıymet taşımaktadır.

Kitap bir giriş ve altı ana bölümden oluşmakta, sonunda da Suudî Arabistan hukuk sisteminin geldiği noktayı değerlendiren bir sonuç yer almaktadır. İlk üç bölüm Suudi Arabistan’ın tarihi, siyasî ve idarî yapısı ile hukukî mevzuatı hakkında bilgi verirken, çalışmanın esas kısmını teşkil eden son üç bölüm, kurumsal yapılanması, çalışanları ve öne çıkan özellikleri ile Suudi Arabistan yargı teşkilatını incelemektedir.

Kitabın içeriği, araştırmanın kaynakları ve yöntemi hakkında bilgi veren bir girişten sonra “*Suudi Arabistan Krallığı’nın Tarihine Kısa Bir Bakış*” başlıklı birinci bölümde (s. 21-28), Suudi Arabistan’ın siyasî tarihi hakkında bilgi verilmekte, bu tarihi şekillendiren dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik gelişmelere dikkat çekilmektedir. Söz konusu tarihsel süreçte, din belirleyici bir rol icra etmiş, Suudi hanedanının kurduğu her üç devlet de (I. ve II. Suudi Devletleri ile son olarak Suudi Arabistan Krallığı) belli bir dinî anlayışın, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1206/1792) dinin aslına dönmesini hedefleyen bid’at karşıtı fikirlerinden ilham alan Vehhâbilik hareketi istikametinde şekillenmiştir. Yazar, bu yapılanmanın, II. Suudi devletinde ve günümüzdeki Suudi Arabistan Krallığı’nda da devam ettiğini belirtmektedir. Siyaseti de harekete geçiren bir dinî anlayışa dayalı Suudi devletlerinin yapılanmasında dinin icra ettiği etkin rol, en çok hukuk ve yargı alanında hissedilmiş, gözlemlenmiştir.

“*Suudi Arabistan’ın Hukukî Mevzuatına Genel Bir Bakış*” adlı ikinci bölümde, bir nevi anayasa olarak nitelenebilecek Temel Yönetim Nizâmı (*en-Nizâmü’l-esâsîlî’l-hükûm*) ve devlet yönetimine dair diğer dört temel nizâm ile birlikte daha alt seviyedeki kanunlar ve hususiyetle yargı sisteminin başlıca nizâmları tadâd edilmektedir (s. 29-39). Devletin anayasal özelliklerini ve karakterini yansıtan Temel Yönetim Nizâmı’nda; *nizâm*, *lâiha* ve *ta’mîm* şeklinde üçlü bir hiyerarşiye sahip kanunların kaynağının Kur’ân ve Sünnet olduğu kayıt altına alınarak, hukuk sisteminin şer’î niteliği vurgulanmakta; nizâmlar ile bunların uygulanmasına dair açıklamalar getiren lâiha ve ta’mîmlerin İslam şeriatına uygun olması gerektiği belirtilmektedir.

Hukukî mevzuatın vaz edilmesi sürecinde yaşanan kanunlaştırma tartışmaları, bu başlık altında değinilen bir başka konudur. Yazar, hukukî mevzuatı oluşturan düzenlemelerin isimlendirilmesi meselesinde kendini gösteren bu tartışmaların, Suudi devletlerince benimsenen din anlayışının izlerini belirgin bir şekilde taşıdığını ifade etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın görüşlerinin

etkisiyle, tevhid akidesi ve bu akidenin korunması konusunda I. Suudi Devleti'nden bu yana varolan hassasiyet "kanun, kanunlaştırma, teşrî" kavramlarının kullanımı hususunda, "yeni bir şeriat ihdas etme" şeklindeki algıdan kaynaklanan çekimser bir tutuma yol açmış, bunların yerine devlet dairelerindeki resmi iş ve işlemleri düzenlemeyi ifade eden "nizâm, tanzim/tanzimât" kavramları tercih edilmiştir. Krallığın ilk senelerinde kanunlaştırma fikri ve bu yöndeki çalışmaların karşılaştığı çekince ve güçlükler, bu hassasiyetin somut bir yansıması olmuştur. Bütün bunlara rağmen, Suudi Arabistan Krallığı'nın kuruluşundan başlayarak hâkimlerin hüküm verirken dikkate alacağı hukuk kurallarının belirlenmesi çalışmalarından geri durulmamış; uygulamada karşılaşılan (benzer davalarda farklı hükümlerin verilmesi gibi) güçlükler sebebiyle hâkimlerin Hanbelî mezhebine göre hüküm vermelerini emreden kanuni düzenlemeler yapılmış, kanun işlevi görmek üzere birtakım Hanbelî fıkıh kitapları belirlenmiştir. Yazar, kurucu kral Abdülaziz'in (ö. 1373/1953) gayretleri başta olmak üzere kanunlaştırma ile ilgili çalışmalara rağmen, şer'î hükümlerin taknin ve tedvininin bu zamana kadar gerçekleşmediğini; devletin organları, kurumları, resmî iş ve işlemleri ile ilgili düzenlemelerin halen "nizâm" olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.

Devletin yürütme, yasama ve yargı yetkileri ile bu yetkileri kullanan devlet organları "Suudi Arabistan'ın Siyasi ve İdari Yapısı" başlıklı üçüncü bölümde (s. 41-59) incelenmektedir. Devlet bünyesinde bu üç erkin görevlerini yerine getiren kişi ve kurumlar hakkında ayrıntılı kanuni düzenlemeler bulunduğunu ifade eden yazar, "en üst mercii" kabul edilen kralın üç erk üzerindeki konumuna dikkat çekmektedir. Yasama, yürütme ve yargı arasındaki uyumu sağlama konumunda ve yasama ile ilgili görev ve yetkileri de bulunan kral, mutlak bir otoriteye sahip olmayıp İslamî ilke ve kurallar ile kayıtlıdır. Devlet idaresinden, hukukun işleyişi ve uygulanışından, kısaca yürütme erkinden Kral ile birlikte Bakanlar Kurulu sorumludur.

Devlet mekanizmasının işleyişi ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde ihtiyaç duyulan kanunları yapma, diğer bir ifadeyle yeni nizâmlar çıkarma (*tanzîm*) sorumluluğu ve yetkisi Bakanlar Kurulu ve Şûrâ Meclisi'ne aittir. Şer'î ilke ve kurallar muvacehesinde, fertleri ve toplumu ilgilendiren meseleleri değerlendirme, yani fetva mercii konumundaki *Büyük Âlimler Heyeti, İlmî Araştırmalar ve İftâ Dairesi Başkanlığı* da nizâmları çıkarmaya yetkili olan Bakanlar Kurulu ve Şûrâ Meclisi ile birlikte çalışmaktadır. Ancak yürütmenin esas unsuru Bakanlar Kurulu'dur. Zira âlimler ve çeşitli alanlarda uzman teknokratlardan oluşan Şûrâ Meclisi tam manasıyla bir yasama organı olmayıp yasama ile ilgili tavsiye kararı alan bir danışma meclisi niteliğindedir. Şer'î hükümlerle ilgili fetva mercii olarak yargının önemli bir

parçası olan *Büyük Âlimler Heyeti*, yeni düzenlemelerin şer'î değerlendirmesini yapmakta, bünyesinde yer alan "*İlmî Araştırmalar ve İftâ Daimî Komisyonu*" aracılığı ile bireylerin inanç, ibadet ve muamelata dair sorularına fetva vermektedir. Yargı organı ise Adli Yargı Teşkilatı (Şer'iyye Mahkemeleri), Divân-ı Mezâlim Mahkemeleri (İdare Mahkemeleri) ile özel yargı yetkisine sahip kurul ve komisyonlar şeklindeki üçlü bir yapıdan oluşmaktadır. İhtilafları çözüme kavuşturma görev ve yetkisi asıl itibarıyla Şer'iyye Mahkemelerindedir. Belli tür davalarda/ihtilaflarda mahkemeler gibi görev yapan özel yargı yetkisine sahip kurul ve komisyonların yanında, İslam tarihindeki *Divân-ı Mezâlim*'e benzer şekilde "her vatandaşa ve şikâyeti olan, haksızlığa uğradığını düşünen herkese açık" olan kral ve veliahdın özel meclisleri de, kral veya veliahdın ya bizzat çözmesi ya da ilgililere yönlendirmesi (*tevcih*) şeklindeki işleyişi ile bir nevi yargı görevi görmektedir.

Araştırmanın "*Suudi Arabistan Yargı Teşkilatı*" başlıklı dördüncü ve en uzun bölümü (s. 61-165), başlıca iki konuya odaklanmaktadır. Bunlardan ilki yargı teşkilatının (*es-silkü'l-kadâi*) kuruluşu ve tarihî süreçteki gelişimi, ikincisi ise yargı teşkilatının temel kurumlarıdır. Yargı teşkilatının kuruluşu ve gelişimi başlığı altında (s. 61-80), bir devletin ve ona bağlı bir yargı teşkilatının var olmadığı dönemlerde, kişiler arasındaki ihtilafları çözüme kavuşturan, şer'î ahkâm ile kabilelerin örf ü âdâtı konusunda bilgili "ârifelerden başlayarak, Suudi Arabistan Krallığı'nın kuruluşundan itibaren zaman içerisinde başlıca nizâmlarını çıkarmış, kanunî düzenlemelerini gerçekleştirmiş, fizikî imkânları ve yetişmiş personeli ile teşkilatlanmasını tamamlamış, müesses bir yargı teşkilatına kadarki tarihî süreç ve gelişmeler incelenmektedir. Kanunî düzenlemelerin tarihî seyrine de değinen yazar, bu düzenlemelerde belli bir mezhebin, Hanbelî fıkıh doktrininin etkisine işaretlerle, hâkimlerin I. Suudi Devleti'nin ilk dönemlerinde dört mezhebin doğruya yakın buldukları görüşleriyle hüküm verirken, Vehhâbilik hareketinin etkisi ile zaman içerisinde, hususiyetle de Suudi Arabistan Krallığı döneminde çıkarılan nizâmlarda Hanbelî fıkıh doktrininin esas alınır hale geldiğini belirtmektedir.

Yargı teşkilatını oluşturan kurumlar ile bu kurumların idarî yapısı, işleyişi ve aralarındaki yetki çatışması durumları, dördüncü bölümde incelenen ikinci konudur (s. 80-165). Suudi Arabistan yargı teşkilatı, adli ve idarî yargı (*Divânü'l-Mezâlim*) ile yargı yetkisine sahip kurul ve komisyonlardan oluşmaktadır. Adli yargı teşkilatının iki temel kurumu, teşkilat bünyesindeki yargı üyelerinin idarî işlerini deruhte eden Yüksek Yargı Meclisi ile yargının temel vazifesi olan yargılamadan sorumlu Şer'iyye Mahkemeleridir. Adli yargı teşkilatının yardımcı kurumu ise, akit ve ikrarların belgelendirilmesine (*tevsiik*) yetkili devlet daireleri olan noterliklerdir (*kitâbâtü'l-adl*). *Divânü'l-Mezâlim* ise, İslam siyaset ve kaza tarihindeki yapısı ve işlevi ile nisbeten

benzer ve farklı yönleriyle günümüzde Suudi Arabistan'da idarî yargıyı ve İdare Mahkemelerini ifade etmektedir. Adlî (Şer'iyye) ve idarî (Divânü'l-Mezâlim) mahkemelerden ayrı olarak yargı yetkisine sahip kurul ve komisyonlar da yargı teşkilatının önemli bir birimini oluşturmaktadır. Belli nitelikteki davalara bakmaları, yetki ve sorumluluk alanlarının dar olması yönüyle bir nevi ihtisas mahkemesi özelliği taşıyan bu kurul ve komisyonlar, mahkemelerin yükünü hafifletmek ve ihtilafların hızlı bir şekilde neticelenmesini sağlamak gibi haklı gerekçelerle kurulmuştur. Ancak, söz konusu kurul ve komisyonlar, bazı davalarda şer'î hükümlerden bir kaçış yeri olarak algılanmaları ve de Şer'iyye Mahkemeleri ile aralarındaki yetki çatışması ile yargıda bir çift başlılık görüntüsü ortaya çıkarmış, daima eleştiri ve tartışmaların odağında yer almıştır. Bundan dolayıdır ki, yargı teşkilatı ile ilgili 2007 düzenlemelerinin başlıca hedeflerinden biri, bu kurul ve komisyonların büyük çoğunluğunun, görevleri Şer'iyye Mahkemelerine devredilerek lağvedilmesi ve yargıda birliğin sağlanması olmuştur.

Yargı yetkisine sahip kurul ve komisyonlar arasında en çok dikkati çeken *Emr-i bi'l-ma'rûf nehî ani'l-münker Heyeti'*dir (s. 145-162). Yazar, günümüzde Suudi Arabistan yargı teşkilatı içerisinde bu isimle teşkilatlanan heyetin, İslam tarihindeki karşılığı olan Hisbe Teşkilatı hakkında bilgi verirken soruşturma, yargılama, ceza ve infaz yetkisi yönleriyle heyeti incelemekte, heyetin Suudi Arabistan hukuk sistemi içerisinde yargı yetkisinden ziyade yürütme vasfı ve yetkisinin öne çıktığını belirtmektedir.

Yargının teşkilatlanma şemasında yer alan Adalet Bakanlığının konumunu, yargı bağımsızlığı açısından inceleyen yazar, bakanlığın yargısal değil de idarî ve malî bir görev üstlendiğini, görev ve yetkilerinin de yargı bağımsızlığını zedelemeyecek şekilde sınırlandırıldığını belirtmektedir (s. 104-106).

"*Yargı Teşkilatı Çalışanları*" başlıklı beşinci bölümde (s. 167-204), yargı teşkilatı bünyesinde çalışan hâkimler, hâkim yardımcıları, noterler (*küttâbü'l-adl*) ile mahkeme ve noterlerde çalışan, yargının işleyişine yardımcı diğer memurlar (*avânü'l-kadâ/kudât*) konu edilmektedir. Yazar, yargı teşkilatının tek ve en önemli üyesi olan hâkimlerin tayin ve terfileri, görevleri, malî-sosyal hak ve sorumlulukları, teftiş ve muhakeme edilmeleri, görevlerinin sona erme sebepleri üzerinde geniş bir şekilde durmaktadır (s. 167-196). Suudi Arabistan Yargı Nizâmı'nda hâkim olabilmek için belirlenen şartlar, genel olarak klasik fıkıh doktrinine uygunluk göstermekle birlikte, hâkimlerin aslen Suudi vatandaşı olması ve Suudi Arabistan'daki Şeriat Fakültelerinden mezun olma şartları dikkat çekmektedir. Bu son şartta, Suudi Arabistan'daki Şeriat Fakültelerinde Hanbelî mezhebi yoğunluklu bir eğitim veriliyor olması etkili olmuştur. Klasik doktrinde kadınların hâkimliğini caiz

görmeyen görüş doğrultusunda kadınların hâkim olarak tayin edilmemesi Suudi Arabistan Yargı Nizâmı'nın dikkat çekici yönlerindedir. İslam hukuku hükümleri esas alındığından ülkedeki hâkimlerin tamamının Müslüman olduğunu ifade eden yazar, bunun bir sonucu olarak önemli sayıda gayr-i müslim nüfusa ev sahipliği yapan ülkede gayr-i müslimlerin kendi aralarındaki davalara bakacak özel mahkeme ve hâkimlerin bulunmadığını kaydetmektedir.

Çalışmanın “Çeşitli Yönleri ile Suudi Arabistan Yargı Sistemi” başlıklı son bölümünde ise (s. 205-288), Suudi Arabistan yargı sisteminin yargı bağımsızlığı, içtihad serbestisi, alenilik, fetva-yargı ilişkisi, üst mahkemeye gitme, tahkime gitme, avukat tutma gibi yönleri incelenmektedir.

Suudi Arabistan hukuk sisteminin en önemli özelliği, Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bir hukuk anlayışının benimsenmesi ve bu iki temel kaynağa dayanan kanun ve hükümlerin uygulanmasıdır (s. 213-215). Suudi Arabistan Temel Yönetim Nizâmı'nda yargının bağımsız bir devlet erki olduğu vurgulanmış; hâkimlerin meslekî hak ve garantilerinin teminat altına alınması, Adalet Bakanlığı'nun yargı kurumları üzerindeki etki ve müdahalelerinin en aza indirilmesini sağlamak üzere yetkilerinin sınırlandırılması gibi yargı bağımsızlığını tesis ve muhafaza etmeye yönelik düzenlemeler yapılmıştır. Yargı bağımsızlığı için olumlu bu adımlara rağmen başta kralın üst düzey yargı mensuplarının atanmasında son sözün sahibi olması ve uygulamada karşılaşılan kimi durumlar, yargı bağımsızlığını tehdit eden hususlar olarak göze çarpmaktadır (s. 205-212).

Hâkimlerin, verdikleri hükümleri, şer'î veya nizâmî bir gerekçeye dayandırdıkları sürece ichtihad serbestisine sahip olduklarını ifade eden yazar, hâkimlerin herhangi bir mezhebe bağlı kalmalarını gerektirecek bir düzenleme bulunmamakla birlikte, eğitimde Hanbelî mezhebi ve eserlerinin esas alınması, halkın genelinin Hanbelî olması gibi etkenler sebebiyle yargı içtihadının da, “önemli ölçüde” Hanbelî mezhebine ve Hanbelî fıkıh usulüne göre yürüdüğünü belirtmektedir (s. 215-226).

Farklı kurumlar olarak teşkilatlanmış fetva ve yargı kurumları arasındaki ilişkiyi inceleyen yazar, özellikle boşama ve süt emme haramlığıyla ilgili çeşitli meseleleri hâkimlerin fetva kurumuna yönlendirdiğini ifade ederken, iki kurum arasındaki münasebetin temel karakterini fetvanın hâkimi bağlamaması olarak tesbit etmekte ve bu hususta dikkat çekici bir örneğe yer vermektedir (s. 226-236).

Suudi Arabistan'ın üç dereceli mahkeme sistemine değinen yazar, itiraz veya onama gibi gerekçelerle yargı kararlarının temyiz edilebildiği üst mahkemeler ve temyiz sürecinin işleyişi hakkında bilgi vermektedir (s. 236-249).

İddia makamı olan savcılık, yargı teşkilatından ayrı ve İçişleri Bakanlığına

bağlı olması bakımından yürütmenin bir unsuru gibi görünmekle birlikte, ilgili nizâmda savcıların görevlerinin edasında tam bir bağımsızlık içerisinde olduğu vurgulanmaktadır. Emr-i bi'l-Ma'rûf Heyeti, Denetim ve Soruşturma Heyeti (*Hey'etü'r-rikâbe ve't-tahkîk*) gibi bazı birimler, savcılık benzeri ve kısmen onun görevini yerine getiren kurumlar olarak dikkat çekmektedir. Ancak yazar savcılık görevinin, tam olarak *Hey'etü't-tahkîk ve'l-iddiâi'l-âmm* eliyle yürütüldüğünü belirtmektedir (s. 249-256).

Krallıkla yönetilen Suudi Arabistan'da, eşit statüde yargılanma ve kanun önünde eşitlik ilkeleri Temel Yönetim Nizâmı'nda vurgulanırken, yabancılar da kanunlara uymakla yükümlü tutulmuş, kanunlar onlara da tatbik edilmiştir (s. 257-261).

Adil bir hükmün verildiği hususunda tarafları ve kamuoyunu temin ve ikna etmek gayesiyle, ahlakın ve kamu düzenin korunması, aile mahremiyeti, duruşmanın işleyiş ve disiplininin sağlanması gibi istisnalar dışında duruşmaların aleniliği, üçüncü kişiler ve basın tarafından takip edilebilmesi kabul edilmiştir (s. 264-267).

Suudi Arabistan yargı sisteminin işleyişi ile ilgili dikkat çekici diğer bazı özellikler ise şöyledir: Dava duruşmaları, mahkemelerde şifahi ve kamuoyuna açık olarak yapılmaktadır (s. 267-269). Haksız ve hileli olarak açılan davalar dışında, mahkeme masrafları devlet tarafından karşılanmaktadır ve bu durum hak aramayı kolaylaştırmaktadır (s. 269-271). Dava tarafları, mahkemede avukat veya vekil tarafından temsil edilebilmektedir. 2012'deki bir kanunî düzenlemenin getirdiği dikkat çekici bir yenilik ise dava çeşidi ve sayısında sınırlama olmaksızın kadınların da avukatlık yapabilmesine izin verilmesidir (s. 271-278). Özellikle aile hukukunda olumlu neticeleri gözlemlenen ve hâkimlerin yükünü azaltması yanında anlaşmazlıkların daha hızlı bir şekilde çözümlenebilmesini sağlayan sulh ve tahkim usulü, kanunla düzenlenmiş ve teşvik edilmiş, dava tahdidi olmaksızın her türlü anlaşmazlık ve ihtilafın, sulh veya tahkime götürülebileceği belirtilmiştir (s. 278-288).

Sonuç bölümünde, teşkilatlanma ve işleyiş itibarıyla Suudi Arabistan yargı sisteminin geldiği noktayı değerlendiren ve bu noktayı "çağdaş" (zamanın şartları ile uyumlu) bulan yazar, yargı bağımsızlığı ile yargı sisteminin işleyişi ve teşkilatlanması konularında gerçekleştirilen olumlu düzenlemelere, mevcut eksikliklere ve yapılması gerekenlere işaret ederken küresel ölçekteki gelişmelerin, hukukî düzenlemeler üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Yazara göre - muhafazakâr bir hukuk sistemine sahip olan- Suudi Arabistan da, toplum ve devlet olarak küresel hadise ve gelişmelerden etkilenmiş, bu değişikliklere uyum sağlama adına hukuk ve yargının belli alanlarında yeni düzenlemelere gitmek durumunda

kalmıştır.

Suudi Arabistan özelinde İslam hukukunun güncel bir uygulamasını, ilk elden kapsamlı bir şekilde inceleyen eser, hukuk ve yargı gibi teknik bir konuyu işlemekle birlikte, sade ve anlaşılır bir üslup ile kaleme alınmıştır. *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi*, İslam hukukunun bir sistem dahilindeki uygulamasını göstermesi yönüyle İslam hukuku araştırmacıları, çağdaş bir hukuk sistemini incelemesi bakımından da hukuk araştırmacıları için öğretici ve faydalı bir eser olarak literatüre önemli bir katkıda bulunmaktadır.



## ***Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar***

*Mehmet Şirin Çıkar, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, 200 sayfa.*

Betül KIRAY\*

Medeniyetlerin oluşumunda en önemli etkenlerden olan dil ve düşünce arasındaki ilişki insanlık tarihi boyunca tartışılan önemli hususlardandır. Bir ifadenin dil açısından doğruluğuyla (*nahiv*), düşünce açısından doğruluğu (*mantık*) arasındaki tartışmalarla ilgili olarak birçok eser yazılmıştır. Düşüncenin dile ihtiyaç duyması, dilin de düşünceyi temsil etmesi, dil ile düşünce arasındaki ilişkinin ne denli güçlü olduğunu bize açıklamaktadır. Birbirlerinin olmazsa olmazı olan bu kavramların, kendi karakterlerinden gelen özellikler ise onların birbirleriyle sentezlenmesine değil de bazı noktalarda ayrışmasına yol açmıştır. Daha açık bir ifadeyle, mantık ilminin yabancı menşeli olması ve bunu ilk benimseyen kimselerin Müslüman olmaması, İslâm tarihinin ilk yıllarında nahiv uzmanlarınca kuşkuyla karşılanmasına sebep olmuştur. Tanıtacağımızı bu kitap, İslâm düşüncesinin teşekkül sürecinde ortaya çıkan nahiv-mantık tartışmalarına yol açan sebeplere, bunların çatışma ve uzlaşma noktaları ile bu durumun İslâm düşünce tarihindeki rolüne dair genel bir çerçeve çizmektedir. Giriş, üç bölüm ile sonuç ve kaynakçadan müteşekkil olan eser, kronolojik olarak nahiv-mantık çerçevesinde gerçekleşen tartışmaları klasik ve modern kaynaklardan hareketle anlatmakta ve Sîrâfi-İbn Mettâ arasındaki münakaşaya yer vererek örneklendirmektedir.

Girişte konuya dair genel bir çerçeve çizilmiş, amaçlar ve tartışmalar etrafında oluşan literatürün değerlendirilmesine yönelik olarak klasik ve modern kaynaklar incelenmiştir. Birinci bölümde, "Arap Nahvinin Oluşumu ve Mantığın İslâm Dünyasına Girişi" başlığı altında, genel olarak gramer tarihi, Arap nahvinin oluşum süreci ve mantık ilminin İslâm dünyasına girişine yer verilerek konu detaylandırılmıştır. Öncelikle bilinen kadim dillerin konuyu anlama açısından yararlı olacağı düşüncesinden hareket eden yazar, gramerin tarihi hakkında bilgiler vermektedir. Bu çerçevede gramerin ortaya çıkmasının sebepleri olarak; toplumda dilin önem kazanması, düzgün konuşmanın makbul addedilmesi, yabancı dil öğrenimine ihtiyaç duyulması ve kutsal metinlerin korunmasına yönelik toplumsal hassasiyetler gibi sebepleri zikretmiş, bu alanda ilk sistemli düşünen kimselerin

---

\*Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, E-posta: betultagil@gmail.com

Antik Yunan'da olduğunu belirtilmiştir. Ona göre dil çalışmaları Yunanlılarda felsefeyle birlikte başlamış ve filozoflar dillerin kaynağı meselesini araştırmışlardır. Dilin tabii mi yoksa ıstılâhî mi olduğu meselesi ise dile felsefi bir özellik kazandırmıştır. Bu alandaki çalışmalarıyla tanınan diğer bir toplum ise Hintliler'dir. Hint gramerinin çıkışı ise Yunanlılar gibi felsefe kaynaklı olmayıp, kutsal metinleri koruma amaçlıdır. Bu bölümün sonunda, Yunanlılar'la yakın ilişkide bulunan ve onların gramerini tercüme edip birçok kelime ve ıstılâhu kendi dillerine aktaran Süryânilerden ve onların Arap nahvinin oluşum sürecine olan katkılarından bahsedilmektedir.

Arap nahvinin oluşumuna yol açan sebepler olarak ise dil, din ve kavim zikredilmiştir. Buna göre nahiv ilmi, ihtiyaçlar sonucu ortaya çıkmıştır. Nitekim Araplar, dillerini teorik ve araştırmalara dayalı bir bilgi olarak tespit etmeden önce de belli kurallara uygun biçimde kullanıyorlardı. Sözelimi ilk dönem şairleri aruz ilmini bilmedikleri halde ölçülere uygun şiir yazıyorlardı. Çölde yaşayan Araplar ise nahiv ilmi ortaya çıktıktan sonra bile bu ilimden habersizdiler. Fakat İslâm ile birlikte, coğrafyanın genişlemesi sonucu başka milletlerle beraber yaşanmaya başlanması, dil hatalarını (*lahn*) ortaya çıkarmış ve bu da yabancılara Arapça öğretme zorunluluğu getirmiştir. Bu durum konuşma diline ve Kur'an-ı Kerim okumaya sirâyet edince de artık nahiv ilmine olan ihtiyaç gündeme gelmiş ve konu ilim adamlarınca dikkate alınmıştır. Dilden kaynaklı bu sebepler, dilin tedvini, tasnifi ve nahiv kurallarının çıkarılması için yeterli olmuştur. Buna ilave olarak, Kur'an-ı Kerim'in yanlış okunmasının ibadetleri etkilemesi dinî sebep, Sâsânî, Bizans, Hint, Süryânî, Nabatî ve İbrânî gibi köklü medeniyetlerle karşı karşıya gelen Araplar'ın dillerinin bozulacağı endişesiyle milliyetçilik yapmaları da kavmi sebep olarak nahiv ilminin oluşumu sürecini hızlandırmıştır.

Yazar, Arap nahvini ana dönemlere ayırırken, Basra ve Kûfe ekolleri nahivcilerini ele almakla birlikte temelde Sibeveyhi (ö. 194/809) merkezli bir ayırım yapmıştır. Sibeveyhi'nin *el-Kitâb'ı* nahiv tarihinde yazılı ilk metin olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple Arap nahvi; Sibeveyhi öncesi, Sibeveyhi dönemi ve Sibeveyhi sonrası şeklinde ayrılmıştır. Sibeveyhi öncesinde Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/689) ile başlayan ve Halil b. Ahmed'le (ö.175/791) devam eden dönemde, birçok isimle karşılaşırız. Nahvin başlangıcının Ebu'l-Esved'in Kur'an-ı harekeleme çalışmaları olduğu hususunda ittifak vardır. Onun bu ilke ve kuralları Hz. Ali'den öğrendiği rivayet edilir. Onun öğrencilerinden olan Meymûn el-Akrân, el-Leys olarak bilinen Nasr b. Âsım (ö.89/708) ve Yahya b. Ya'mer'in (ö.129/746) bu konudaki çalışmaları devam ettirdikleri ve eserler verdikleri bilinmektedir. Onların da öğrencileri olan el-Hadremî (ö.117/735), es-Sekafî (ö.149/766) ve el-Mâzinî

(ö.154/771) ile birlikte bir münakaşa ve tenkit dönemine girildiği ve bu dönemde Hadremî-Ferezdak tartışmasının yer aldığı bilinmektedir. Halil b. Ahmed'den (ö.175/791) sonra ise bu konuyla ilgili müstakil eserler verilmeye başlanmıştır. O, nahiv çalışmalarını ilmî ve sistemli bir yönetime bağlamıştır. Bu dönemde nahiv çalışmaları ders ve tartışma meclislerinde oluşturulan halkalarda sözlü olarak yapılmaktadır. Tüm bu birikim Sibeveyhi dönemine yansımış ve o, önceki nahivcilere ve görüşlerine eserinde yer vermiştir. Sibeveyhi daha çok bir derleme ve tasnif yapmıştır. *el-Kitâb*, Arap nahvini toplayan büyük bir eser olmasına rağmen Arap nahvi bu dönemde hala ilmî bir hareket kazanmamış ve onun metodolojisi kurulmamıştır. Sibeveyhi sonrası dönemde ise Kûfe'de el-Ferrâ (ö.207/822), Basra'da ise Müberred (ö.286/900), nahivde kendilerine has bir yöntem geliştirmişlerdir. Müberred'ten sonra ise ez-Zeccâc (ö.311/923), İbnü's-Serrâc (ö.316/928), ez-Zeccâcî (ö.339/951), es-Sirâfî (ö.368/977), er-Rummânî (ö.384/995), el-Fârisî (ö.377/988) ve İbn Cinnî (ö.392/1002) gibi isimlerin katkılarıyla nahiv ilmi bir metodolojiye kavuşmuştur. Ayrıca bu dönemde Kûfe ve Basra ekollerinin yanı sıra Bağdat ve Endülüs ekolleri de ortaya çıkmıştır. Bağdat ekolü, her iki ekolün doğru yönlerini alırken, Endülüs ekolü İbn Madâ örneğinde olduğu gibi, yeni bir metot oluşturma çabasına girmiştir. Böylece nahvin bilgi ve usûl kaynakları belirlenmiş, böylece bu ilmin gelişimi hızlanmıştır.

Yazar nahvin bilgi kaynakları olarak öncelikle Kur'an'ı, nakli bir kaynak olarak kıraati, şiiri, nesiri ve hadisleri incelemiştir. Metodolojide kullanılan kaynaklar ise kıyas, semâ ve icmâ olarak ele alınmıştır. Kıyas nahivde en çok kullanılan delildir. Kıyas ilk defa kullanan kişinin Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî (ö. 127/745) olduğu bilinmektedir. Sonraları ise Halil b. Ahmed, Sibeveyhi, İbn Cinnî ve el-Fârisî kıyası yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Arap dilinin kastettiği kıyas, bütünden parçaya doğru giden Aristo kıyası değil de, bizzat Arap'ları taklide ve onların sözlerine hamledilmesine dayanan dilsel fitrî bir kıyastır. Semâ ise fesahatine güvenilen kişinin sözünden delil getirmektir. Bunlar Kur'an, hadis, Arap dilinin bozulma sürecine girdiği döneme kadar olan Araplar'dan alınmış sözlerdir. Halil b. Ahmed fasih Arapça'ya örnek olabilecek sözler toplamak için çölde yolculuk yapan nahivcilerdendir. İcmâ ise bir konu üzerinde Kûfe ve Basra ekollerinin birleşmesidir. Eğer bunun aksine bir delil yoksa bu icma delili sayılmaktadır. Bunların dışında üzerinde ittifak edilmeyen istishab ve istinsah da zaman zaman metodoloji kaynağı olarak kural belirlemede esas alınmıştır. Arap nahvinin oluşum ve gelişim süreci böylelikle sona ermiştir.

Nahivle ilgili verilen bu bilgilerden sonra yazar mantık tanımlamasına geçmiştir. "Konuşmak" anlamındaki "nutk" kelimesinden türetilen "söz"

anlamındaki mantığın birçok tanımı vardır. Yazar, tüm bu tanımlarda düşünce, dil ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi vurguladığına dikkat çekmekte ve dili düşüncenin dışı vurulmasını sağlayan bir alet olarak görmektedir. Mantık ilminin kurucusu Aristo'dur ve o bu ilmi Yunan diline göre kurmuştur. Aristo dilin düşünce karşısında daima dar ve güçsüz kalacağını savunmaktadır. Mantık ilminin İslâm dünyasına girişi ise tercüme faaliyetleri sonucu olmuştur. Tercüme faaliyetlerinin merkezi ise Süryani asıllı Nestûrîler'in Cündîşâpûr'daki akademileriydi ve Yunan mantık metinlerinin Arapça'ya tercümesi burada yapılmaktaydı. Bu akademide yetişen Cibril b. Buhtîşû (ö.152/769) ise daha sonraları Me'mûn'un (ö. 218/833) emriyle tercüme merkezi Beytü'l-Hikme'yi kurmuştur. Burada, İslâm medeniyetinde düşünce alanına damgasını vuracak eserler tercüme edilmiş, Müslümanlar zamanla hocaları olan Süryânîler'i geride bırakmışlardır. Mantık eğitimi veren bir diğer okul da Bağdat'taki Medresetü'l-Mantıkıyyîn'dir. Bu okul, o dönemdeki Arap mantığının en büyük temsilcisidir. Ebû Bişr b. Mettâ (ö.328/940), Fârâbî (ö.339/950), Yahyâ b. Adî (ö.364/975) ise bu okulu temsil eden isimlerdir. Buradaki mantık eğitimi, Aristo mantığı üzerine yapılmış şerhlere dayanmaktadır. Bu ekolün önemli olan bir yönü; Fârâbî hariç mensuplarının çoğunun Hıristiyan olması, bunun gibi mantık ve felsefe yanında tıp ile de meşgul olmalarıdır. Mantık ilminin zamanla yayılması İslâm âleminin diğer bölgelerinde de mantıkçıların yetişmesini sağlamıştır. Mantık, Fârâbî ile birlikte İslâmî bir kimlik kazanmıştır. Ardından İbn Sinâ (ö.428/1037) ve Gazzâlî (ö.505/1111) bu alanı temsil eden isimler olmuştur.

Nahiv ve mantık ilimlerinin buluşmasında Arap olmayan nahivcilerin etkisi büyüktür. Araplar kendi dilleri olduğu için nahiv kurallarını öğrenmeye ihtiyaç duymadıklarından bu ilimle fazla uğraşmamışlar, bu boşluğu yabancılar doldurmuştur. Dönemin Arap olmayan nahivcileri ise el-Hadramî, es-Sekafî, Sîbeveyhi, Kisâî, Ferrâ, el-Evsad gibi isimlerdir. Zamanla bu kişilerin nahiv ilmini kendi çizgisinden çıkarıp felsefî bir yöne kaydırmaları da onların kendi kültürlerinden kaynaklanan doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Nahiv ve mantık ilimlerinin buluşmasında etkili bir diğer faktör ise Mu'tezile ekolüdür. Her ikisinin akla verdikleri önem aralarında bir ilişkiyi doğurmuştur. Mu'tezile, yabancı kültürlerden istifade hususunda da daha eğilimlidir. Mu'tezilî olan nahivciler; Ebû Amr b. Alâ (ö.154/770), İsa b. Ömer (ö.149/766), Halil b. Ahmed (ö.175/791), Sîbeveyhi (ö.177/793), Ahfeş el-Evsat (ö.215/830), Ferrâ (ö.207/822), Mâzinî (ö.249/863), Müberred (ö.285/898), İbn Cinnî (ö.392/1002), Sirâfî (ö.368/979) ve Rummânî'dir (ö.384/994).

Tartışmaların başladığı dönemde ise mantıkçılardan; Kindî (ö.257/870) nahivci- mantıkçı tartışmaları hakkında bir görüş bildirmemiş uzlaşmayı hedeflemiş,

Serahsî (ö.276/889) nahiv ile mantık arasında fark olduğu hakkında eser yazan ilk kişi olarak tartışmalara zemin hazırlamış, Ebû Bekr er-Râzî (ö.320/932) ise Yunanlıları ve felsefeyi aşırı bir şekilde övüp kurtuluşun felsefeyle olacağını bildirmiştir. Ayrıca, Ebû Bekr er-Râzî'nin bahsettiği, dil konusunda aşırıya kaçan bir adamla tartışması da, nahivciler ve mantıkçılar arasında yüz yüze yapılan ilk tartışmadır. Tartışmaların başladığı dönemdeki nahivcilerden Müberred, o güne kadar nahiv kitaplarında bir düzen olmadığını farketmiş, bu eksikliği gidermek için önemli eseri *el-Muktedab't* yazmıştır. Döneminin Küfe ekolü imamı Ebü'l-Abbas Sa'leb (ö.291/904) rivayete önem vererek kıyas ve ta'lili kullanmamıştır. İbnüs's-Serrâc'la (ö.316/928) birlikte ise yeni bir dönem başlamış, nahiv ve mantık artık karşı karşıya gelmiştir, o da mantıkla bir süre ilgilenmiş ama sonra tekrar nahve dönüp *el-Cümel*, *el-Uşûl* gibi önemli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerinde nahiv konularını metodolojik olarak ve mantıkî bir düzenle ele almıştır. Ebü'l-Kasım ez-Zeccâcî de *el-Îzah* adlı eserinde mantığın nahve nasıl karıştırıldığını göstermeye çalışmış, *el-Cümel*'inde ise mantıktan uzak bir nahvin nasıl olması gerektiğini vurgulamıştır. Böyle bir görüşte olan Zeccâcî'nin bile, mantığın etkisinden tamamen kurtulamadığı tespit edilmiştir ki bu da mantık ilminin o dönemde yaygınlaştığına ve pek çok kişi tarafından bilindiğine delildir.

Yazara göre, Sîrâfî ve İbn Mettâ tartışması, bu hususta daha önce yapılan tartışmalardan içerik ve metot bakımından farklı olması yönüyle bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Sîrâfî'nin nahiv ilminin zirve dönemini temsil eden ve Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb'ına* yazdığı şerh ile bilinen bir Mu'tezilî olduğu söylenir. Onun sadece nahivle değil kelâm, fıkıh, mantık, felsefe, belâgat, matematik, geometri gibi ilimlerle de ilgilendiği bilinmektedir. Bir mantıkçı olarak İbn Mettâ ise, aynı dönemde mantık alanında ün kazanmış ve hocalarını geride bırakmış biri olarak bu ilim sayesinde her şeyin bilinebileceğini iddia etmiştir. Sîrâfî-İbn Mettâ tartışması, hem nahiv hem de mantık alanlarında, önemli isimlerin yer aldığı bir dönemde meydana gelmiştir.

Tartışma metni, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *el-İmtâ' ve'l-muânese* adlı eserinde yer almaktadır. Eser Tevhîdî ile Büveyhîler'in veziri olan İbnü Sa'dan (ö.375/985) arasında geçen diyaloglardan oluşmaktadır. Sîrâfî'in, İbn Mettâ'nın fikirlerinden ve bu çerçevede geçen tartışmalardan haberdar olmasına rağmen, ona mantıkla ne kastettiğini sormasıyla tartışma başlar. Sîrâfî, tartışmayı Mettâ'nın fikirleri temelinde başlatmış, İbn Mettâ'nın yaptığı tanım da tartışmaya iyi bir zemin hazırlamıştır. Mettâ mantığı, sözün aletlerinden bir alet olarak tanımlar, onunla doğru sözü ve manayı yanlıştan ayırabileceğini iddia eder. Bu tanıma karşı çıkan Sîrâfî ise onun bu konuda hatalı olduğunu eğer Arapça konuşuyorsak doğru kelamı

yanlışından kullanılan sistem ve ı'rab ile bilebileceğimizi, bozuk mananın ise doğrusundan akıl ile seçilebileceğini de ifade eder. Çünkü Sîrâfî'ye göre birçok dil ve gramer tek bir alet tarafından bilinemez. Diller yapı olarak adetlere göredir, bir dilin kullanılış şeklinin bilinmesi için kullanılan alet, başka bir dilin kurallarını bilmek için kullanılamaz. Dolayısıyla diller ve o dilleri konuşan halklar kadar aletlere ihtiyaç vardır. Mantık ise bu aletlerden sadece biridir. Mantık bir Yunan'lı olan Aristo tarafından, o dili konuşanların adetlerine göre uzlaşmalı/istilâhî olarak (*muvâzaa*) belirlenmiş bir alettir ve diğer milletleri bağlamaz. Sîrâfî'nin "leyse" ile sorduğu ve Arap dili kurallarına göre mutlaka "belâ" olarak cevaplanması gereken bir soruya, İbn Mettâ'nın "nea'm" karşılığı vermesiyle tartışmanın seyri değişir. İbn Mettâ'nın bu eksikliğini farkederek Sîrâfî artık ona Arap diliyle ilgili sorular sorar ve onu yenilgiye doğru götürür. Sîrâfî "vâv" harfinin hükümlerini, konumlarını, ve durumlarını sorar ve "Bunu o çok övdüğün Aristo mantığıyla bil" diyerek meydan okur. İbn Mettâ ise soru karşısında şaşırır ve şöyle cevap verir: "Bu nahivdir, ben nahivle ilgilenmedim. Çünkü mantıkçının ona ihtiyacı yoktur. Fakat nahivcinin ise mantığa şiddetle ihtiyacı vardır. Çünkü mantık manayı, nahiv ise lafzı konu edinir. Mâna lafızdan daha üstün, lafız ise mânadan daha düşüktür." Sîrâfî İbn Mettâ'nın bu düşüncelerine karşı çıkararak şöyle cevap verir: "Nahiv mantıktır, fakat Arap kelâmından alınmıştır. Mantık da nahivdir fakat o dille anlaşılır." Sîrâfî böyle demekle Arap nahvinin aslında mantığı içerdiğini, nahvin ayrı mantığın ayrı şeyler olmadığını açıklamaktadır. Buna karşılık İbn Mettâ ise şu cevabı verir: "Sizin dilinizdeki isim, fiil ve harf bana yeterlidir. Ben bu kadarı ile Yunan'ın benim için hazırladığı amaçları ifade ederim." Sîrâfî ise hata yaptığını Aristocu mantığın Arapça'nın hakkını veremeyeceği şeklindeki görüşünü belirtir ve böyle bir şeyi kabullenemez. O, mantığın sadece türetildiği dil olan Yunanca'dan başka bir dile faydasının olmayacağı konusunda ısrarcıdır. Sîrâfî, mantığı, dil mantığı ya da Arapça'nın mantığı şeklinde anlar, bu sebeple Aristo mantığını kabullenemez. Daha sonra Sîrâfî "vâv" hakkında sorduğu soruyu tekrar hatırlatır ve Mettâ'nın cevap vermesini ister. Fakat cevap alamayınca kendisi ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bunun üzerine Sîrâfî'nin daha birçok sorusu üzerine cevap alamaması ya da yanlış cevaplar almasıyla Sîrâfî'nin ve nahvin üstünlüğü hâkim olmaya başlar ve Sîrâfî İbn Mettâ'ya nahiv dersleri verir. Bu durum karşısında İbn Mettâ eğer ben de sana mantık meselelerinden sorsaydım sen de benim düştüğüm duruma düşerdin diyerek onu kendi alanına çekmek ister. Fakat istediği sonucu alamaz ve Sîrâfî'den düşüncesinde kararlı ve savunmacı cevaplar alır. Mantıkçılara yönelik suçlamalarına da devam eder. Onların söz oyunları ile akılları karıştırdığını bunların hepsinin kapalı sözler ve tuzaklar olduğunu oysaki aklını kullanan herkesin Allah'ın izniyle bu oyunlara

düşmeyeceğini bildirir. Sîrâfî mantığa akıl manası yüklemektedir. Ayrıca o tek başına nahivci lafzını sözü anlama ve anlatma için yeterli görmeyip “fasih” ve “dilci” sıfatlarını da ekler. İbn Mettâ tüm bu sorular ve konuşmalar karşısında suskun kalmıştır. Aslında durum İbn Mettâ’nın nahvi küçük görmesi sebebiyle bilmediği ve ilgilenmediği bir alanda tartışıyor olmasından kaynaklanır. Bunun yanısıra İbn Mettâ’nın korkutulduğu için cevap veremediği iddialarının da olduğu, yazar tarafından tespit edilmiştir (s. 111). Bunu, özellikle dîni inançları bakımından alay edilmesi ve bu metnin hasmı tarafından aktarılması da desteklemiştir. Sorularına bir cevap alamayan Sîrâfî artık tartışmayı noktalar.

Bu tartışma Arap nahivcilerinin dil ile akıl, nahiv ile mantığın arasını ayırdıklarını, onun diğeriyle karışmasını istemediklerini ve ikisini bir tutmadıklarını bildirir. Sîrâfî’nin İbn Mettâ’ya üstün gelmesini Muhsin Mehdî *Kitâbü’l-Hurûf* un girişinde şöyle değerlendirmiştir: “Bu tartışma bir adamın başka bir adama, bir sanatın başka bir sanata üstünlüğü değil de mantık ve felsefenin faydaları konusunda şüphe oluşturan kelâm ve edebiyatın bir zaferidir.” Muhsin Mehdî’nin *Language* adlı eserinde de konuya şöyle bir yorum yapılmıştır: “Bu, Yunan grameri ile oluşturulduğu iddia edilen mantığa karşı evrensel akletme sanatının savunulmasıdır.”

Eserin üçüncü ve son bölümünde ise bu konudaki tartışmaların modern dönemdeki yansımalarına değinilmiştir. Tartışmadan sonra artık sadece nahvin ya da sadece mantığın bilinmesiyle her şeyin bilinebileceği iddialarının yapıldığı dönem bitmiş, her ilim durması gereken yerini bilir hale ulaşmıştır. Özellikle bu hassasiyet mantıkçılar tarafından gösterilmiş ve İbn Mettâ’nın tutumundaki hatalar giderilmeye çalışılmıştır. Mantık ve nahiv ilimlerine ayrı ayrı konu ve amaç belirlenmiştir. Bu çalışmalarda özellikle Fârâbî ve Yahyâ b. Adî isimleri karşımıza çıkmaktadır. Mantıkta uzmanlaşmasıyla bilinen Fârâbî, İbnü’s-Serrâc’dan aldığı Arapça, fıkıh ve nahiv dersleri sebebiyle İbn Mettâ’nın eksiklerini gidermiş, Sîrâfî’nin “Mantıkçılar Arap dilini öğrenmek için çaba göstermiyorlar” iddiasını çürütmüştür. Onun *el-Hurûf* ve *el-Elfâz* adlı eserleri de Sîrâfî-İbn Mettâ tartışmasında geçen sorulara verilen cevapları içerir niteliktedir (s.116). Ayrıca nahiv ve mantık ilimlerinin alanlarını ve görevlerini belirlemeyi konu alan *İhsâü’l-ulûm* adlı eseri de nahiv-mantık ilişkisini açıklamaya verdiği önemi göstermektedir. Bu durum ise öğrencisi Yahyâ b. Adî tarafından benimsenip daha geniş bir şekilde açıklanmıştır. O, en meşhur Hristiyan Arap filozofu olarak kabul edilmiş, mantık ilmini müstakil bir ilim haline getirmek için birçok eser vermiştir. Ayrıca Yunan mantığı ile Arap nahvinin konu ve amaç yönünden arasındaki farklılıkları *Tebyînü’l-fasl beyne sinâatey el-mantıkî’l-felsefî ve’n-nahvî’l-Ârabî* adlı risalesinde incelemiştir. Her iki sanatı birbirinden ayırırken orta bir

yol tutsa da, yazar kitapta Yahyâ b. Adî'yi eleştirmiş ve eserde farklılıkların mantığı üstün tutarak ele alındığını savunmuştur. Bir diğer isim olan Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yusûf el-Âmirî (ö.381/992) mantığa yönelik saldırılara karşı onu savunmuş ve yararlarından bahsetmiştir. O, ilmî bir toplantıda bir araya geldiği Sîrâfî'yle tartışarak İbn Mettâ'nın intikamını almayı hedeflemiştir. İslâm tarihinde ilk defa ilimleri dîni ve felsefî olarak iki kısma ayırmış ve bunları uzlaştırmayı denemiştir. Ebû Süleyman Muhammed b. Tâhir b. Behrâm es-Sicistânî'ye (ö.392/1001) gelince, filozof ve mantıkçıların en önemli isimlerinden olmasına rağmen nahiv ile mantık arasında yakın ilişki ve benzerlik olduğundan bahseder. Onun "Nahiv, Araplar'a ait bir mantık, mantık da akli bir nahivdir." sözü de buna delildir. O, Arap diline de ayrı bir önem vermiştir.

Mantık ilmi, nahivle çatıştığı kadar diğer dîni ilimlerle de çatışmıştır. Nahiv ile mantık arasındaki tartışmalarda amaç birini diğerine üstün kılmaktı; mantığın diğer ilimlerle olan tartışmalarında ise konu iman-küfür meselesine dönüşmüştür. Mantıkla ilgili çalışmaları İbn Sînâ (ö.427/1037) ve İbn Hazm (ö.456/1064) devam ettirmiş, bu ilmin diğer dîni ilimlere olan faydasını savunmuşlardır. Özellikle Gazzâlî ile mantık yeni bir sürece girmiştir. O mantığı akli düşüncede hataya düşmekten koruyan bir alet olarak görmüş ve bu ilmin bilinmesini içtihad için şart koşmuş ve farz-ı kifâye olarak kabul etmiştir. Buna karşın İbn Teymiyye (ö.728/1326) ve İbnü's-Salâh (ö.543/1153) gibi mantığı İslâmî ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanlar da olmuştur. Özellikle İbnü's-Salâh, bu ilimle uğraşanları zındıklıkla itham etmiştir. Bu süreçten sonra nahiv içinde mantığın da etkisi bulunduğu savunulduğu bir olgunlaşma dönemine girilmiştir. Bu dönemde, kendine has tarzıyla çalışmalarını "fikhü'n-nahiv" diye isimlendiren Rummânî, nahiv ilmini yeni bir sürece dahil eden, kıyasın üstadı olarak tanınan, mantık ile nahiv arasındaki ilişkide orta yolu tutan İbn Cinnî gibi isimler karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca *Kitâbü'r-Red ale'n-nühât* adlı eseriyle Doğu Arap dünyasının nahvini ve usullerini reddeden bir Zâhiriyye mezhebi mensubu olan İbn Madâ el-Kurtubî (ö.592/1196) de muhalif bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserinde nutka faydası olmayan şeylerin nahivden atılması gerektiğini yazmıştır. O kendi mezhebî görüşlerini nahve aktarmıştır.

Klasik dönemdeki nahiv ile mantık tartışmalarında birini diğerine üstün tutma, sonraki dönemlerde ise her iki ilme ayrı alanlar belirleme fikri hâkimken modern dönemde nahvin mantıktan etkilenerek meydana geldiği konusu tartışılmıştır. İlk dönemlerden itibaren Arap nahivcilerinin Yunan felsefe ve gramerinden haberdar oldukları iddia edilir. Bu bağlamda, bu düşünceler üzerinde nahiv ilminin yeşerdiği Basra çevresinin İran, Yunan, Hint kültürlerinin etkisinde olması etkili olmuştur. Böyle bir şeyin mümkün olmadığını savunarak tüm bu



iddialara cevap verilmiştir. Basra çevresinde İran, Yunan ve Hint kültürlerinin varlığından söz edilse de Yunanca eserlerin Arapça eserlere veriler aktarmayı sağlayacak düzeyde tedris edildiğini bildiren bir delil olmadığını, nahvin kısa sürede oluşmasının İslâm medeniyetinin hızlı gelişimiyle ilgili olduğunu, nahvin mantığın üzerine bina edilmesi iddiasının ise klâsik dönem mantıkçıları tarafından bile öne sürülmediğini, dolayısıyla böyle bir zaruret olmadığını açıklamışlardır. Nahvin mantıktan etkilenmesi konusunda bazı kişiler de, nahiv ilminin ilk dönemde tamamen Araplar'a ait ihtiyaçlardan oluştuğunu, daha sonra ise Araplar'ın yabancı milletlerle kaynaşmalarına, yabancı kültürlerin eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesine ve Arap nahvinde gözle görülebilir bir değişikliğe dayanarak, etkilenmenin söz konusu olduğunu düşünmektedirler. Fakat bu etkilenmenin nahvin kendi gelişimini etkilemeyecek derecede zayıf ve dolaylı olduğu da savunulmuştur. Bazı kişiler de nahvin Yunan mantığından değil de Yunan gramerinden etkilendiğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Arap nahvinin Yunan eserlerinin tercümesinde aracı rol oynaması ve Arapça ile benzerlikler taşımasından dolayı, Süryânîce'nin; şiir, edebiyat, hikâye gibi ilimlerde eski ve köklü olmalarından ve Arap nahvinde olduğu gibi çıkış noktasının kutsal metinleri koruma amaçlı olmasından dolayı Hint gramerinin ve İran'ın etkisi olduğunu iddia edenler de vardır. Arap gramerinde Yunancanın etkisini reddedenler, özellikle ilk dönemi kastederler çünkü o döneme ait ve günümüze ulaşan tek metin olan Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ında Yunanca kaynaklardan alıntılara rastlanır. Bunun yanında tercüme hareketlerine başlanmadan önce Arap gramerinin yazılmış olması da Yunanca'nın etkisini reddetmek için delil olmuştur.

Nahvin mantıktan modern dönemde etkilenmesi çerçevesinde ise nahivdeki taksim, kullanılan terimler ve üslûb benzerliği vb. iddialar ortaya atılmıştır. Bunların yanısıra, nahvin bilimsel ve felsefi metodolojisi kapsamında kıyas, illet ve âmil kavramlarının kullanılması ve nahiv ile mantıktaki kategorilerin benzerlikleri de etkilenme olduğuyla ilgili görüşlerdir. Yazar tüm bunların mümkün olmadığını delillendirerek düşüncesini savunur. Ayrıca Aristo ve Sibeveyhi'nin taksimleri ve taksime yükledikleri anlamın farklı olduğunu, ilk dönem nahivcilerinden hiçbirinin Yunanlılar'dan veya başkalarından gramerle ilgili istilâh aldıklarını zikretmediklerini belirtmiş, Sibeveyhi'de de yabancılara ait bir atıf olmadığını eklemiştir. Kıyas konusunda ise nahivdeki kıyasla mantıkçıların kıyası arasında fark olduğunu ifade etmiştir. Nahivcilerin kıyasının cüzden külle (tümevarım), mantıkçıların kıyasının ise külden cüze (tümdengelim) doğru olduklarını belirterek, Arap dilcilerinin kelâmın bütün lafızlarını duymadıklarını bu sebeple bazılarını diğerlerine kıyasladıklarını aktarmıştır.

Yazar bu kitaptan sonuç olarak şu yargılara ulaşmıştır:

1. Arap grameri, konuşma dili odaklı olmaktan ziyade, uyulması gereken ölçüleri belirleyen bir metodu merkeze aldığı için, Arap düşüncesinde meydana gelen değişimleri dile getirmede yetersiz kalmakla itham edilse de Arap gramerinin benimsediği metodoloji, bugün bile Araplar'ın ihtiyacını karşılar mahiyettedir. Araplar tanıştıkları yeni şeyleri isimlendirmekte zorlanmadıkları gibi, gelişen düşüncelerini ifade etmekte de bir sıkıntı çekmemektedirler.
2. Arap gramerinde semâdan ziyade kıyasın kullanılması ve bunun da rivayetlere nazaran akla dayandırılması, onu zorlaştırmış, halk ile nahiv arasında bir mesafe oluşturmuştur. Bu durum nahvin, mantık ilmiyle ilişkilendirilmesine ve çeşitli tartışmalara zemin hazırlamıştır.
3. Nahiv, diğer İslâmî ilimler tarafından mantık ilmine karşı bir silâh olarak kullanılmıştır.
4. Klâsik dönemde meydana gelen tartışmalarda mantık ilmi, kendine meşrû bir zemin hazırlama çabasına girmiştir. Bunu, ortak noktalarını ve dinî ilimlerle bir çatışma içinde olmadığını göstermek için yapmıştır.
5. Modern dönemde meydana gelen tartışmalar, Arap gramerinin yabancı kültürlerden ve özellikle DE Yunan mantığından etkilenip etkilenmemesi hususunda ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar İslâm-ilm tartışmalarının bir ürünüdür. İslâmî ilimler içerisinde nahiv ilmi ciddi gelişmeler göstermiş ve oluşturduğu literatürle İslâm medeniyetinin övünç kaynağı olmuştur.
6. Nahiv ilmi, sonraki dönemlerde mantıktan etkilenmiş olsa da, ilk çıkış noktası dilsel ihtiyaçlardır. Nahiv ilminin oluşum süreci mantık ilmiyle değil de diğer dîni ilimlerle birlikte incelendiğinde doğru bir şekilde tespit edilmesi mümkündür.

Böylelikle yazar kitabında genel olarak düşüncelerini nahiv ve önemi tabanında bina etmiş, nahvin İslâm medeniyetindeki yerine büyük bir pay biçmiştir. Mantıkla olan ilişkisini ise sadece sonraki dönemlerle sınırlandırmış, çıkış noktasında kesinlikle böyle bir etkileşim bulunmadığını iddia etmiştir. Netice olarak kitapta, nahvin doğumundan gelişimine ona etki eden tüm faktörler, şahıslar ve ekoller detaylıca incelenmiştir. Dil ile düşünce ilişkisinden yola çıkılarak, mantıkla olan karşılaştırmasıyla da bir sonuca varılmış nahvin İslâm medeniyetindeki önemini belirlenmiştir.

## DERGİ HAKKINDA

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

*Dergi’de* özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

## YAYIN İLKELERİ

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanı sıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiyen metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD)’nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

### **Eser Gönderilmesi**

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

### **İzinler**

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin

alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

### **Hakem Değerlendirme Süreci**

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

### **Yayın Takvimi**

Dergi Basım Tarihleri: 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri: Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar

Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri: Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

### **YAZIM İLKELERİ**

#### **Başlık Sayfası**

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır:

Yazar Bilgileri:

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

#### **Özet ve Anahtar Kelimeler:**

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

#### **Metin**

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıklı, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıklı ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik

olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

**Kitap:** Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

**Makale:** Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri,tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayının ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

**Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri**, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

## TELİF HAKKI NOTU

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.